



Volume 7, No. 1, Juni 2014

ISSN 1979-6544
eISSN 2356-1610

S U H U F

Jurnal Kajian Al-Qur'an



Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an
Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI

Jurnal SUHUF	Vol. 7	No. 1	Hlm. 1-149	Jakarta Juni 2014	ISSN 1979-6544 eISSN 2356-1610
-----------------	--------	-------	---------------	----------------------	-----------------------------------

Terakreditasi No. 548/AU1/P2MI-LIPI/06/2013

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ISSN 1979-6544
e-ISSN 2356-1610

ŞUHUF

Jurnal Kajian Al-Qur'an
Vol. 7, No.1, 2014

Daftar Isi

Zaenal Arifin Madzkur

Harakat dan Tanda Baca Mushaf Al-Qur'an Standar Indonesia
dalam Perspektif Ilmu *Ḍabṭ*
1—22

Abdul Hakim

Pola Pentashihaan Mushaf Al-Qur'an di Indonesia: Benang Merah
Institusi Pentashihaan sebelum Tahun 1959
23—38

Lenni Lestari

Abraham Geiger dan Kajian Al-Qur'an:
Telaah Metodologi atas Buku *Judaism and Islam*
39—58

Muhammad Yusuf

Studi Kasus tentang '*Iddah* dalam Tafsir Berbahasa Bugis Karya
MUI Sulawesi Selatan
59—80

Ahmad Jaeni

Tinjauan Sistem Distribusi Mushaf Al-Qur'an Kementerian Agama
di Jawa Timur
81—100

Ali Akbar
Manuskrip Al-Qur'an dari Sulawesi Barat:
Kajian Beberapa Aspek Kodikologi
101—123

Agus Iswanto
Tinjauan Buku: *Polemik Kitab Suci, Tafsir Reformasi atas Kritik*
Al-Qur'an terhadap Agama Lain
125—139

Pustaka
141—149

ملخص
149-2—149-6

Pedoman Pengiriman Tulisan
149-8—149-11

Pengantar Redaksi

Jurnal SUHUF Volume 7, No. 1 Tahun 2014 menampilkan sejumlah artikel, hasil penelitian, tinjauan buku, dan pustaka. Semua tulisan yang dimuat adalah tentang kajian Al-Qur'an. Tulisan pertama berjudul "Harakat dan Tanda Baca Mushaf Al-Qur'an Standar Indonesia dalam Perspektif Ilmu *Dabt*" ditulis oleh Zainal Arifin Madzkur. Tulisan ini menguraikan ulang pembahasan bentuk harakat dan tanda baca dalam Mushaf Al-Qur'an Standar Indonesia yang telah menjadi standar baku peredaran dan penerbitan Mushaf Al-Qur'an di Indonesia sejak tahun 1984. Kajian ini penting, selain sebagai pengantar naskah akademik studi *dabt* dalam Mushaf Al-Qur'an Standar juga sebagai upaya mendudukkan kembali sejarah perkembangan harakat dan tanda baca dalam diskursus penulisan Al-Qur'an (rasm mushaf) yang jarang diulas dalam diskusi penulisan Al-Qur'an di Indonesia. Kedangkalan memahami ilmu *dabt* acapkali juga menjadi pemicu perselisihan sebagaimana pembahasan tentang rasm Usmani dalam penulisan Al-Qur'an.

Artikel kedua ditulis oleh Abdul Hakim dengan judul "Pola Tashih Mushaf Al-Qur'an di Indonesia: Benang Merah Institusi Pentashihan sebelum Tahun 1959". Tulisan hasil kajian ini menjelaskan tentang pola-pola tashih Al-Qur'an di Indonesia dengan mengambil contoh dari Al-Qur'an tulis tangan dan beberapa Al-Qur'an cetakan yang terbit sebelum 1959. Tahun tersebut merupakan tahun berdirinya Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an yang berfungsi sebagai lembaga tashih tunggal atas semua Al-Qur'an yang beredar di Indonesia. Ada dua pola tashih mushaf tulis tangan, yaitu tashih saat penyalinan dan tashih pasca penyalinan. Adapun Al-Qur'an cetakan memiliki dua pola yaitu tashih kepada lembaga keagamaan lokal dan tashih kepada pentashih yang terdiri dari para ulama Al-Qur'an.

Artikel Lenni Lestari tentang kajian orientalisme berjudul "Abraham Geiger dan Kajian Al-Qur'an, Telaah Metodologi atas Buku *Judaism and Islam*". Artikel ini menjelaskan bahwa salah satu hasil penelitian orientalis yang cukup "menggelitik" keimanan para sarjana Muslim saat ini adalah Al-Qur'an yang dianggap sebagai imitasi ajaran agama Yahudi. Ungkapan ini muncul dari salah seorang orientalis beragama Yahudi yaitu Abraham Geiger. Tulisan

ini membahas tentang; Pertama, latar belakang pemikiran Abraham Geiger; Kedua, Pemikiran Geiger tentang hal-hal yang diadopsi Nabi Muhammad dari agama Yahudi, dan ketiga, tanggapan mengenai penelitian Geiger terhadap Al-Qur'an.

Tulisan berjudul "Studi Kasus tentang Idah dalam Tafsir Berbahasa Bugis Karya MUI Sulawesi Selatan" oleh Muhammad Yusuf menjadi tulisan keempat pada SUHUF edisi sekarang. Tulisan ini mengulas pandangan ulama Bugis mengenai idah dalam *Tafsire Akorang Mabbasa Ogi* karya MUI Sulsel. Persoalan idah seringkali mendapat sorotan dari pemerhati jender. Rumusan idah dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI) kini menghadapi gugatan atas nama kesamaan jender sehingga idah yang hanya berlaku untuk perempuan kini digugat agar diberlakukan juga untuk laki-laki. Idah harus dilihat pada amanat teks, konteks historis, dan konteks budaya. Teks telah mengatur idah dengan jelas; idah pada masa Rasulullah hanya berlaku bagi wanita. Idah dan *ihdād* bertujuan memelihara nasab, di samping sebagai momentum introspeksi diri dan mediasi agar tidak terjadi perceraian. Nilai-nilai kearifan budaya Bugis layak menjadi pertimbangan mengenai penetapan masa idah.

Artikel kelima berjudul "Tinjauan Sistem Distribusi Mushaf Al-Qur'an Kementerian Agama di Jawa Timur" merupakan hasil penelitian Ahmad Jaeni. Penelitian ini meninjau sistem distribusi mushaf Al-Qur'an Kementerian Agama yang dinilai masih belum merata dan tepat sasaran, khususnya di Jawa Timur. Berdasarkan hasil penelitian, distribusi mushaf Al-Qur'an yang selama ini dijalankan Kementerian Agama menganut sistem distribusi ganda (*multi channel distribution system*), yaitu sistem yang memungkinkan setiap kanal distribusi memainkan dua fungsi sekaligus, sebagai perantara dan penyalur. Meskipun cukup efektif mempercepat target proses distribusi, namun sistem ini membuka kemungkinan terjadinya sasaran distribusi yang tumpang tindih. Akibatnya, distribusi menjadi tidak merata dan tidak tepat sasaran. Membuat segmentasi sasaran distribusi pada setiap kanal distribusi menjadi sebuah tawaran solusi.

Artikel keenam merupakan hasil penelitian Ali Akbar berjudul "Manuskrip Al-Qur'an dari Sulawesi Barat, Kajian Beberapa Aspek Kodikologi". Artikel ini mengkaji delapan mushaf Al-Qur'an kuno dari Sulawesi Barat, semuanya dari koleksi perorangan. Bagian pertama tulisan ini mendeskripsi masing-masing mushaf, dan selan-

jutnya membahas sisi teks Al-Qur'an serta teks-teks tambahan lainnya, baik di bagian awal maupun akhir mushaf. Mushaf Al-Qur'an yang dikaji berasal dan merupakan tradisi mushaf Bugis, meskipun saat ini milik orang di Mandar, Sulawesi Barat. *Rasm usmani* dalam mushaf banyak digunakan di wilayah Sulawesi Selatan, termasuk Wajo dan Bone, pada abad ke-19. Hal itu juga dilengkapi dengan bacaan *qirā'āt sab'* yang disertakan di bagian tepi mushaf. Dari delapan mushaf yang dikaji dalam tulisan ini hanya satu mushaf yang tidak memiliki catatan qira'at.

Tulisan ketujuh merupakan tinjauan atas buku "*Polemik Kitab Suci: Tafsir Reformasi atas Kritik Al-Qur'an terhadap Agama Lain*" karya Mun'im Sirry. Artikel ketujuh ini ditulis oleh Agus Iswanto, peneliti Balai Penelitian Agama Jakarta.

Rubrik yang secara tetap ditampilkan pada jurnal ini adalah pustaka. Rubrik ini berisi ulasan singkat buku-buku terbaru dalam bidang kajian Al-Qur'an dan bisa dijadikan rujukan dalam kajian di bidang ini. Pada edisi ini diulas secara singkat buku-buku terbitan Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an.

Kami informasikan bahwa Jurnal SUHUF telah mendapatkan akreditasi untuk tiga tahun dan telah memulai pula publikasi dalam bentuk e-Jurnal (lihat: lajnah.kemenag.go.id/esuhuf). Untuk itu, kami sampaikan terima kasih kepada segenap unsur yang sudah berperan bagi tumbuh-kembangnya jurnal ini.

Selamat membaca!

Harakat dan Tanda Baca Mushaf Al-Qur'an Standar Indonesia dalam Perspektif Ilmu *Ḍabṭ*

Vowel and Punctuation Mark of the Qur'an of Indonesian Standard in the Perspective of Ḍabṭ Science

Zaenal Arifin Madzkur

Lajnah Pentasbiban Mushaf Al-Qur'an

Gedung Bayt Al-Qur'an TMII, Jakarta Timur, 13560

zainalarifinmadzkur@gmail.com

Naskah diterima: 13-3-2014; direvisi: 06-05-2014; disetujui: 29-05-2014.

Abstrak

Tulisan ini ingin menelisik ulang pembahasan bentuk harakat dan tanda baca dalam Mushaf Al-Qur'an Standar Indonesia yang telah menjadi standar baku peredaran dan penerbitan Mushaf Al-Qur'an di Indonesia sejak tahun 1984. Kajian ini penting, selain sebagai pengantar naskah akademik studi *Ḍabṭ* dalam Mushaf Al-Qur'an Standar juga sebagai upaya mendudukkan kembali sejarah perkembangan harakat dan tanda baca dalam penulisan Al-Qur'an (*rasm al-mushaf*) yang jarang diulas dalam diskusi penulisan Al-Qur'an di Indonesia. Kedangkalan memahami ilmu *Ḍabṭ* acapkali juga menjadi pemicu perselisihan sebagaimana pembahasan tentang rasm Usmani dalam penulisan Al-Qur'an.

Kata kunci: Mushaf Al-Qur'an Standar Indonesia, harakat, dan tanda baca.

Abstract

This paper would like to re-analyze the discussion of the form of vowel and punctuation in the Qur'an of Indonesian Standard that has become the fixed standard for the distribution and publication of the Qur'an in Indonesia since 1984. This study is important, besides as an introduction to the academic text of the study of Ḍabṭ in the Standard Quran, also as an effort to reinstate the historical development of vowel and punctuation mark in the writing of the Qur'anic discourse (rasm al-mushaf) which are rarely addressed in discussions of the writing of the Qur'an in Indonesia. The shallowness to understand science of Ḍabṭ often becomes a trigger of the disputes as it is also happened in the discussion of the "Rasm Uthmani" in the writing of the Qur'an.

Keywords: Qur'an of Indonesian Standards, vowel and punctuation marks.

Pendahuluan

Sejak tahun 1984 Indonesia secara resmi telah memiliki Mushaf Al-Quran Standar sebagai acuan bagi pentashihan dan penerbitan Mushaf Al-Qur'an di Indonesia. Mushaf Al-Qur'an ini terdiri dari tiga jenis berdasarkan segmen penggunaannya: (1) Mushaf Standar Usmani untuk orang awas (bisa melihat), (2) Mushaf Standar Bahriyah untuk para penghafal Al-Qur'an, dan (3) Mushaf Standar Braille untuk para tunanetra. Praktis sejak saat itu sampai sekarang, semua jenis cetakan dan penulisan Al-Qur'an yang beredar di Indonesia secara legal harus mengacu pada salah satu dari tiga jenis Mushaf Al-Qur'an Standar tersebut.

Sejarah panjang penulisan Mushaf Al-Qur'an Standar Indonesia (selanjutnya disingkat MAQSI)¹, merujuk pada dokumen resmi Kementerian Agama,² adalah dipicu oleh dua hal penting yang terjadi pada tahun 1972: (1) Apa pegangan Lajnah Pentashih Al-Qur'an yang dapat dipergunakan untuk menetapkan penulisan yang dianggap benar?; (2) harakat, tanda baca, dan tanda waqaf manakah yang akan ditetapkan dan dapat diikuti oleh para penerbit Al-Qur'an untuk masa yang lama? Hal ini dianggap cukup krusial, mengingat sebelum ada MAQSI, Lajnah dalam tugasnya mentashih mempergunakan cara musyawarah tradisional dengan membuka kitab, sebab belum memiliki pedoman tertulis. Begitupun penerbit dengan bebasnya melakukan inovasi bentuk rasm, harakat, tanda baca dan tanda waqaf. Sehingga, yang muncul di masyarakat umum bukan lagi keragaman, melainkan kesimpangsiuran dan bercampurnya berbagai macam jenis rasm, harakat, tanda baca, dan tanda waqaf dalam setiap terbitan Al-Qur'an.

Beberapa peneliti dan praktisi mushaf Al-Qur'an sering mengkritik diksi kata "standar" dalam MAQSI yang mulai beredar pada 1984. Bagi sebagian orang, pilihan kata ini menegaskan bahwa

¹Mushaf Standar Indonesia secara terminologi didefinisikan sebagai 'Mushaf Al-Qur'an yang dibakukan cara penulisan, harakat, tanda baca, tanda *waqaf*-nya, sesuai dengan hasil yang dicapai dalam Musyawarah Kerja (Muker) Ulama Ahli Al-Qur'an yang berlangsung 9 tahun, dari tahun 1974 s.d 1983 dan dijadikan pedoman bagi Al-Qur'an yang diterbitkan di Indonesia.' Muhamad Shohib *et al* (editor), *Sejarah Penulisan Mushaf Al-Qur'an Standar Indonesia*, Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an Badan Litbang dan Diklat Kementag, 2013, hlm.11-12.

²Badan Penelitian dan Pengembangan Agama, *Mengenal Mushaf Al-Qur'an Standar Indonesia*, Jakarta: Depertemen Agama, 1984-1985, hlm. 8.

mushaf Indonesia bukanlah mushaf Al-Qur'an yang berstandar internasional. Oleh karena itu, penting dikemukakan kata 'Standar Indonesia' bukan menegaskan bahwa yang lain bukanlah standar atau berarti mushaf-mushaf Al-Qur'an terbitan luar negeri bukanlah standar.³ Akan tetapi, merupakan kalimat definitif untuk menunjukkan pilihan baku umat Islam Indonesia terkait rasm, harakat, tanda baca dan tanda waqafnya dalam konteks penyeragaman produk cetak dan elektronik Al-Qur'an yang dicetak dan beredar di Indonesia. Hal ini penting, mengingat, ketika penerbit-penerbit Al-Qur'an tidak diberikan ketentuan yang mengikat tentang hal-hal yang harus diperhatikan dan mencetak Al-Qur'an, khususnya dalam komponen-komponen pokok mushaf Al-Qur'an seperti rasm (tulisan), harakat, tanda baca dan tanda waqaf, maka yang muncul adalah bercampuraduknya pola penulisan, harakat, tanda baca dan tanda waqaf yang sering membingungkan masyarakat.⁴

Dari sebab dan kronologi di atas, Kementerian Agama melalui Lajnah Pentashih Mushaf Al-Qur'an yang pada waktu itu (1974) berada di bawah Lembaga Lektur yang dipimpin HB. Hamdani Aly, MA., M.Ed pada masa Menteri Agama H.A. Mukti Ali, memulai pelaksanaan Musyawarah Kerja Ulama Al-Qur'an—selanjutnya di sebut Muker—yang baru dapat direalisasikan pada tahun 1974 di Ciawi Bogor Jawa Barat. Hasilnya, empat bagian penting cetakan mushaf Al-Qur'an, berupa aspek rasm (pola penulisan), harakat, tanda baca dan tanda-tanda waqaf berhasil distandarkan pada Muker IX/1983.⁵

Dalam artikel ini keempat aspek di atas tidak akan diuraikan secara mendetail, akan tetapi kajian ini hanya lebih memfokuskan dan membatasi pada aspek harakat dan tanda baca yang diber-

³Barangkali pengertian standar yang dapat dianggap sebagai standar internasional adalah rasm usmani, yang menjadi dasar pijakan Mushaf Al-Qur'an sejak masa kekhalifahan 'Uṣmān bin 'Affān, selebihnya hampir tidak ditemukan mushaf yang mendominasi secara internasional.

⁴Selengkapnya dapat dibaca dalam Muhammad Shohib *et al* (editor), *Sejarah Penulisan Mushaf Al-Qur'an Standar Indonesia*, Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an Badan Litbang dan Diklat Kemenag, 2013.

⁵Muhamad Shohib *et al* (editor), *Sejarah Penulisan Mushaf Al-Qur'an Standar Indonesia*, Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an Badan Litbang dan Diklat Kemenag, 2013, hlm. 90.

lakukan dalam MAQSI berdasarkan kajian ilmu *ḍabt*.⁶ Kajian ini hemat penulis penting, mengingat pembahasan tentang harakat dan tanda baca dalam MAQSI diduga banyak tidak memiliki rujukan ilmiah dan dasar argumentasi yang memadai, serta tidak pernah dikaji dan dideskripsikan secara proporsional.

‘Ulumul-Qur’an tentang Harakat dan Tanda Baca

Kajian tentang harakat dan tanda baca, dalam *ulumul-Qur’an* (studi ilmu-ilmu Al-Qur’an) lazimnya masuk dalam pembahasan tentang ilmu *ḍabt/asy-syaki*. Kajian ilmu *ḍabt* menurut Muhammad Salim Muḥaisin mencakup lima aspek pembahasan: (1) harakat; (2) bentuk *sukun*; (3) *syiddah*; (4) tanda *mad*; dan (5) *hamzah*.⁷

Dari kelima aspek tersebut terdapat dua hal yang secara epistemologi keilmuan sering rancu dan berpotensi untuk disalahpahami. *Pertama*, terkait *syaki sukun* yang kerap dimasukkan pada jenis harakat.⁸ Padahal, sejatinya ia merupakan salah satu jenis *ḍabt/syaki* bukan harakat. *Kedua*, adalah penulisan *hamzah*.⁹ Sementara secara keilmuan, *hamzah* masuk dalam dua klaster, yaitu dalam pembahasan *rasm* dan *ḍabt*.

Dalam sejarah penulisan Al-Qur’an pada masa-masa awal, model penulisan harakat dan tanda baca (*aḍ-ḍabt/asy-syaki*) masih berbentuk titik bulat (*an-naqt*) dengan warna-warna tertentu, seperti

⁶Kajian dari aspek rasm usmani dapat dibaca dalam Zaenal Arifin, “Mengetahui Mushaf Al-Qur’an Standar Usmani Indonesia: Studi Komparatif atas Mushaf Standar Usmani 1983 dan 2002”, *Suhuf*, Vol. 4, No. 1, 2011.

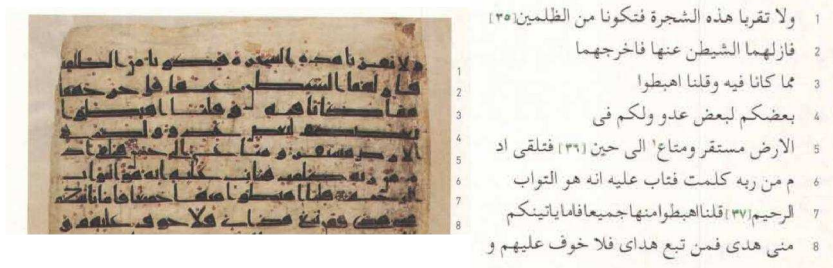
⁷Muḥammad Salīm Muḥaisīn, *Irsyād at-Ṭālibīn ilā Ḍabt al-Kitāb al-Mubīn*, al-Qāhirah: al-Maktabah al-Azhāriyyah li at-Turās, 1989, hlm. 6. Ibrāhīm bin Aḥmad al-Maragīnī, *Daṭīlul-Ḥairān Syarḥ Maurid al-Zam’ān*, al-Qāhirah: Dār al-Qur’ān, 1974, hlm. 321.

⁸Karena *sukun* adalah tanda bahwa huruf tersebut mati, tidak bergerak, tidak berbunyi. Hal ini berbeda dengan *fathah*, *kasrah* dan *ḍammah*, dimana huruf yang diberi tanda itu menunjukkan adanya suara *a-i* dan *u*.

⁹Tentang *hamzah* dalam disiplin ilmu Rasm Usmani juga menjadi kaidah tersendiri, namun tidak semua *hamzah* masuk dalam diskursus ini. Ada beberapa pola penulisan *hamzah* yang tidak masuk pembahasan rasm-rasm akan tetapi masuk dalam kategori *ḍabt*. Selengkapnya baca: *Pedoman Pentashihan Mashaf Al-Qur’an tentang Penulisan dan Tanda Baca*, Jakarta: Badan Penelitian dan Pengembangan Agama Departemen Agama, 1976, h. 33-36, bandingkan dengan Muḥammad Salīm Muḥaisīn, *Irsyād at-Ṭālibīn ilā Ḍabt al-Kitāb al-Mubīn*, hlm. 23-26.

hitam, hijau, kuning dan merah.¹⁰ Menurut al-Farmawi berdasarkan informasi ad-Dani (w. 444 H), sistem warna yang diterapkan pada masa awal (baik menyangkut pada *substansi* rasm maupun *dabt*) memiliki ragam pewarnaan yang berbeda-beda berdasarkan wilayah tertentu. Mushaf Madinah menggunakan tiga sistem pewarnaan: hitam untuk huruf dan *naqt al-i'jām*, merah untuk harakat, sukun, dan *tasydīd*, dan kuning hanya untuk hamzah. Mushaf Andalus (Spanyol) menggunakan empat sistem pewarnaan: hitam untuk huruf, merah untuk *syakl*, kuning untuk hamzah dan hijau untuk *alif waṣal*. Mushaf Irak menggunakan dua sistem pewarnaan: merah untuk *hamzah* dan hitam untuk huruf. Beberapa mushaf tertentu mempergunakan tiga sistem pewarnaan: merah untuk *ḍammah*, *kasrah* dan *fathah*, hijau untuk hamzah, dan kuning untuk hamzah bertasydid.¹¹

Bentuk ini sangat berbeda dengan model harakat dan tanda baca yang kita kenal sekarang, seperti: *ḍammah* yang dilambangkan dengan *waw* kecil di atas huruf, *fathah* berbentuk baris miring lurus melintang di atas huruf, dan *kasrah* berbentuk garis miring lurus di bawah huruf. Selanjutnya, bentuk titik bulat (*an-naqt*) ini kemudian terklasifikasi menjadi dua, [1] *naqtul-i'rāb* yang berarti titik untuk menandakan baris huruf, seperti baris *fathah*, *kasrah* dan *ḍammah*, dan [2] *naqtul-i'jām* yang berarti titik yang menandakan jenis huruf, seperti titik pada huruf *ba'*, *ta'* dan *tsa'*.¹²



Gambar 1. Mushaf Al-Qur'an Usman (Topkapi Turki) dengan titik-titik tanda baca. Hasil editing Dr. Tayyar Altikulac

¹⁰Abdul-Hayy al-Farmawi, *Rasm al-Mushaf wa-Naqtuh*, Makkah: al-Maktabah al-Makkiyah, 2004 M/1425 H, cet. ke-1, hlm. 308-309.

¹¹Abdul-Hayy al-Farmawi, *Rasm al-Mushaf wa-Naqtuh*, hlm. 308-310.

¹²Gānim Qaddūri al-Hamd, "Muwazanah bain ad-Dabt fi Rasm al-Mushaf wa-Rasm al-Qiyās", *Majalah al-Buḥūs wa ad-Dirāsah al-Qur'āniyah*, hlm. 22.

Terdapat banyak riwayat yang mencoba meluruskan, siapa peletak dasar disiplin dua cabang ilmu ini. Peletak dasar *naqt al-i'rāb* menurut salah satu sumber adalah al-Khalil bin Ahmad al-Farahidi (w. 170 H), menurut riwayat lain Nasr bin Ashim al-Laitsi (w. 90 H) dan Yahya bin Ya'mar al-'Udwani (w. Sebelum 90 H), menurut sumber yang lain Abdullah bin Ishaq al-Hadrami. Namun, menurut sumber terpercaya, sebagaimana dikemukakan oleh Abu Amr ad-Dani (w. 444 H), Abu Daud (w. 496 H), dan Abu Hatim (w. 322 H) peletak dasar ilmu ini adalah Abul Aswad ad-Duali (w. 62 H) atas perintah Ziyad bin Abi Ziyad, Gubernur Basrah (45-53 H) pada masa Khalifah Mu'awiyah bin Abi Sufyan, khalifah pertama dinasti Umayyah yang berkuasa dari tahun (41-60 H/661-680 M).¹³

Sebagaimana terjadi perbedaan dalam pencetus *naqt al-i'rab*. Dalam ilmu *naqt al-i'jām* juga terjadi banyak riwayat, namun berdasarkan penelitian yang lebih kuat menurut Salim Muhaisin peletak dasar disiplin ilmu ini adalah Nasr bin Ashim dan Yahya bin Ya'mar atas perintah al-Hajjaj bin Yusuf as-Saqafi, Gubernur Irak (75-95 H) di masa kekhalifahan Abdul Malik bin Marwan (65-86 H). Adapun kontribusi besar al-Khalil bin Ahmad al-Farahidi dalam perkembangan disiplin ilmu ini adalah sebagai penyempurna teori *naqt* (titik bulat) yang dirintis oleh Abul-Aswad ad-Duali¹⁴ ke dalam bentuk huruf kecil atau yang belakangan dikenal sebagai harakat seperti yang berlaku hingga sekarang. Al-Khalil memberikan kreasi-kreasi baru dalam ilmu *ḍabt/syaki* yakni dengan merumuskan *syiddah* dengan kepala *sin*, *sukun* dengan kepala *kha*'

¹³Ibrāhīm bin Aḥmad al-Maragīnī, *Dalīl al-Hairān Syarḥ Maurīd Ḍam'ān*, hlm. 322; Aḥmad Muḥammad Abū Zaiṭar, (Editor) Yaṣīr Ibrāhīm al-Mazru'ī, *as-Sabīl Ilā Ḍabt Kalimāt at-Tanzīl*, Kuwait: Masyru Ra'īyah Al-Qur'ān, cet. I, hlm. 12.

¹⁴Menurut teori *naqt* ad-Du'ali, *fathah* adalah huruf dengan titik di depannya, *kasrah* dengan titik di bawah, *tanwin* atau *ghunnah* dengan dua titik. Penjelasan lebih detail tentang hal ini dapat dilihat dalam Abū Bakr 'Abdillāh bin Sulaimān bin al-As'ab al-Sijistanī (Ibn Abī Dāwūd), *Kitāb al-Maṣāḥif* Editor: Arthur Jeffery: Mesir: Maktabah al-Rahmāniyyah, 1355 H/1936 M, crt. Ke-1. Bandingkan; Gānim Qaddūri al-Ḥamd, *Rasm al-Muṣḥaf; Dirāsah Lughawiyah Tarīkhiyyah*. Baghdād: Lajnah Waṭaniyyah li al-Iḥtifāl bi Maṭla' al-Qarn al-Khāmis 'Asyru al-Hijrī, 1402 H/1982.

(bukan bulat bundar), dan lain-lain.¹⁵ Meskipun al-Khalil berupaya menyempurnakan konsep ad-Duali dalam bentuk *ḍabt/syakal* yang di konversi dalam bentuk huruf kecil, *fathah* dengan *alif* kecil yang dimiringkan, *ḍammah* dengan huruf *waw* kecil, dan *kasrah* dengan *ya* kecil tanpa titik. Namun terdapat beberapa ulama yang mencoba tetap memegang konsep ad-Duali tentang *ḍabt*, misalnya Abu Amr ad-Dani (w. 444 H) yang berupaya mempertahankan beberapa konsep ad-Duali dalam kitabnya *al-Muḥkam fī Naqt al-Maṣāḥif*.¹⁶

Dari karya-karya di ataslah semua bentuk *ḍabt/syakal* pada cetakan Mushaf Al-Qur'an di dunia saat ini secara umum mengacu. Baik yang menerapkannya secara konsisten atas karya monumental al-Khalil bin Ahmad, mengacu pada konsep ad-Duali, atau kombinasi antara beberapa teori di atas yang dianggap lebih memudahkan pembacaan terhadap mushaf Al-Qur'an. Misalnya, Mushaf Medinah/Mesir¹⁷ (dalam hal rasm Usmani mengacu mazhab *ṣyaikhāni* (ad-Dani dan Abu Dawud) dan men-*tarjih*-kan mazhab Abu Dawud (w. 496 H) pada banyak kasus ketika ada perbedaan dengan ad-Dani). Ternyata, dalam hal *ḍabt sukun*, tidak semuanya mengacu pada mazhab Abu Dawud yang menuliskannya dengan bulat bundar (*ṣifr ṣagīr*),¹⁸ akan tetapi memilih konsep al-Khalil, yakni dengan bentuk kepala huruf *khā'*.

¹⁵Muḥammad Salīm Muḥaisin, *Irsyād at-Tālibīn ilā Ḍab al-Kitāb al-Mubīn*, al-Qāhirah: al-Maktabah al-Azhāriyyah lit-Turās, 1989, hlm. 7-42.

¹⁶Abū 'Amr 'Usmān bin Sa'īd ad-Dānī, *al-Muḥkam fī Naqt al-Maṣāḥif*. diskusi lebih dalam dalam disiplin ilmu ini dapat dibuka dalam kaya-karya sejenis, seperti: *Uṣūl ad-Ḍabt* karya Abū Dāwūd Sulaimān bin Najah, *Naẓm Maurīd ad-ḍam'ān fī rasm Al-Qur'ān* karya Abū 'Abdullāh Muḥammad bin Ibrāhīm al-Amawī asy-Syuraisyī atau yang lebih terkenal dengan nama al-Kharrāz (w. 718 H), *aṭ-Tirrāz ilā Ḍabt al-Kharrāz* karya Abū 'Abdillāh Muḥammad bin 'Abdillāh at-Tanasi (w. 899 H), dan terakhir buku kecil yang dihimpun dari karya al-Kharrāz di atas, yang berjudul *Irsyād at-Tālibīn fī Ḍabt al-Kitāb al-Mubīn* yang ditulis oleh Muḥammad Salīm Muḥaisin.

¹⁷Mushaf Madinah yang di maksud adalah Mushaf Al-Qur'an riwayat Hafs 'an Ashim yang dicetak oleh Mujamma' Malik Fahd, Saudi Arabia sejak tahun 1984. Adapun Mushaf Mesir yang dimaksud adalah mushaf Al-Qur'an edisi Mesir 1923 atau edisi Raja Fuad I yang menjadi embrio dominasi mushaf Al-Qur'an dengan rasm usmani mengacu pada mazhab *as-Syaikhani bir-rasm* dengan *tarjih* pandangan Abu Dawu Sulaiman bin Najah (w. 496 H) atas gurunya Abu Amr ad-Dani (w. 444 H) ketika terjadi perbedaan pendapat antara keduanya.

¹⁸Abū Dāwūd Sulaimān bin Najah, (editor) Aḥmad bin Aḥmad bin Mu'amar Syirsyal, *Uṣūl ad-Ḍabt*, Makkah: Maktabah Mālik Fahd, 1427, hlm.45.

Dalam konteks kajian pada MAQSI, peneliti untuk seterusnya tidak akan mempergunakan terminologi *dabt/syakl*, akan tetapi lebih memilih istilah ‘harakat dan tanda baca’ sebagai istilah ganti *naqṭ al-‘irāb*. Sementara kajian *naqṭ al-i’jām* tidak akan diulas, mengingat adanya kesamaan pola MAQSI dengan mayoritas mushaf-mushaf internasional, melainkan hanya ditampilkan sebatas pengayaan informasi dan sejarah dalam perjalanan ilmu *dabt*.

Konsep Penetapan Bentuk Harakat dan Tanda Baca dalam MAQSI

Sebagaimana diskusi tentang rasm usmani mulai diperbincangkan sejak Muker Ulama Ahli Al-Qur’an pada tahun 1974. Diskusi tentang harakat dan tanda baca pun juga mengiringinya pada Muker Ulama ke-II/1976. Data menarik lain yang sering dilupakan oleh para pengkaji tanda baca Mushaf Al-Qur’an di Indonesia adalah keterkaitan antara MAQSI dengan Mushaf Al-Qur’an Kuno Nusantara. Muker II/1976 jelas mempertimbangkan dan mengkomparasikan beberapa bentuk penulisan *al-ta’rif* dan bentuk *tanwin*, tanda mad *silah*, dan tanda *sifir*.¹⁹ Misalnya, dalam model penulisan *al-ta’rif* dan penulisan *tanwin* yang dipresentasikan oleh H. Sawabi Ihsan, MA sebagai pemakalah *Masalah Tanda Baca Al-Qur’an*, melampirkan 8 model mushaf, mulai dari; Mesir, Bahriyah 1950, Bahriyah 1968, Pakistan, Menara Kudus, Al-Qur’an berusia 125 tahun, Firma Sumatera, dan Indonesia (umum).

Berdasarkan telaah beberapa dokumen Muker Ulama Al-Qur’an terkait penetapan harakat dan tanda baca, penting dikemukakan bahwa konsep penetapannya dalam rumusan MAQSI tidak berangkat dari literatur ilmu *dabt*, akan tetapi bertolak dari data komparasi harakat dan tanda baca berbagai mushaf Al-Qur’an dari dalam dan luar negeri serta beberapa mushaf Al-Qur’an yang telah beredar di Indonesia di kisaran tahun 1974-1980-an. Tidak ada keterangan resmi kenapa menempuh metode tersebut, akan tetapi dugaan penulis hal ini dipicu salah satunya kelangkaan sumber tulisan, karena literatur-literatur ilmu *dabt* di kurun waktu itu belum

¹⁹*Pedoman Pentashihan Mashaf Al-Qur’an tentang Penulisan dan Tanda Baca*, Jakarta: Badan Penelitian dan Pengembangan Agama Departemen Agama, 1976, hlm. 60-63.

banyak tercetak secara masif dan masih berbentuk banyak manuskrip yang masih tersimpan di beberapa perpustakaan.²⁰

Sebagaimana dikemukakan dalam penelitian H. Sawabi Ihsan, MA yang menjadi salah satu pemateri Muker Ulama Al-Qur'an yang dipresentasikan dalam Muker II/1976, saat itu Muker dihadapkan pada tiga persoalan penting yang harus diputuskan:

1. Tanda baca yang telah di adopsi dari luar negeri;
2. Apakah tanda-tanda baca tersebut memiliki pengaruh besar bagi anak-anak Indonesia, dengan catatan bila berpengaruh perlu ada pengkajian sehingga dapat dijadikan pedoman, khususnya untuk penyeragaman pentashihan;
3. Kalau memang ada tanda baca yang belum dimiliki, tetapi dapat diterima dan lebih memudahkan cara membaca Al-Qur'an, tentu dapat dipilih yang terbaik untuk dipergunakan di Indonesia.²¹

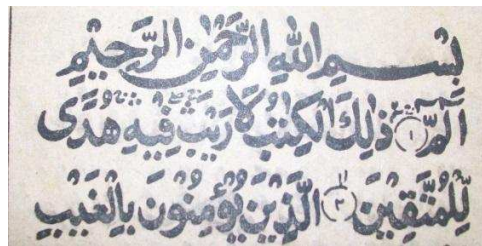
Dari tiga persoalan di atas, secara jelas terbaca bagaimana realitas mushaf-mushaf Al-Qur'an yang beredar di tahun 1976-an memiliki banyak keragaman. Sebagian penerbit telah melakukan konversi dan inovasi penggunaan tanda baca dari luar negeri untuk dicetak di dalam negeri dengan standar tanda baca yang berbeda. Pertanyaan selanjutnya, Muker dihadapkan pada pertanyaan, apakah penerapan tanda-tanda baca tersebut memiliki *impact* terhadap pengguna mushaf Al-Qur'an dalam negeri, sehingga dipandang perlu untuk melakukan penelitian dan pengkajian lebih lanjut. Terakhir, pilihan keterbukaan Muker yang membuka ruang adopsi tanda baca yang tidak familiar bila memang dipandang perlu. Oleh karena itu, bila kita jeli memperbandingkan antara mushaf Al-Qur'an yang beredar sebelum dan setelah MAQSI, akan memiliki

²⁰Sebut misalnya *al-Muhkām fī Naqt al-Maṣāḥif* karya ad-Dānī (w. 444 H) berdasarkan studi 'Izzah Hasan awalnya berdasarkan manuskrip Muṣṭafā Khan di Perpustakaan Fakultas Bahasa dan Sejarah di Universitas Ankara (Turki), baru berhasil dipublikasi pertama kali pada tahun 1960, cetakan kedua 1984 dan cetak ulang edisi ke-2 pada tahun 1997. Abū 'Amr 'Usmān bin Sa'īd ad-Dānī, *al-Muhkām fī Naqt al-Maṣāḥif*, Bairūt: Dār al-Fikr al-Mu'āṣir, 1997, dalam bab mukadimah, hlm. 22.

²¹Sawabi Ihsan, *Masalah Tanda Baca Al-Qur'an*, dalam Badan penelitian dan Pengembangan Lektur Agama, Pedoman Pentashihan Mashaf Al-Qur'an tentang Penulisan dan Tanda Baca, Jakarta: Badan Penelitian dan Pengembangan Agama Departemen Agama, 1976, hlm. 55.

titik perbedaan yang substantif dalam hal ini, seperti penggunaan *sifir* yang tidak lazim dalam mushaf 1960-an.

Terdapat kaidah umum dalam penempatan harakat dan tanda baca dalam MAQSI. Pola tersebut adalah mempergunakan harakat dan tanda baca secara lengkap sesuai dengan bacaanya,²² dengan spirit untuk memudahkan dalam membaca Al-Qur'an bagi masyarakat umum. Selain berpijak dari mushaf yang sudah beredar dan dipergunakan secara turun-temurun (mushaf Bombay), dan sebagian mushaf Al-Qur'an Kuno Nusantara, Musyawarah Kerja Ulama Al-Qur'an sebagai forum tertinggi dalam penetapan MAQSI juga melakukan kajian hasil komparasi harakat dan tanda baca berdasarkan masukan para ulama yang hadir.



Gambar 2. Model *ḍabṭ* pada Mushaf *ala Bombay*.

Dari semangat di atas, pada pelaksanaan Muker II/1976 telah berhasil mengidentifikasi 27 kategori bentuk penulisan harakat dan tanda baca dari 6 sampel mushaf cetakan Mushaf yang beredar waktu itu, baik dari dalam maupun luar negeri.

Ke-27 item pembahasan yang dimasukkan dalam kategori bentuk harakat dan tanda baca tersebut secara berurutan adalah: *harakat*, *saknah*, *tanwin*, *mad ṭabi'i*, *huruf* tidak berfungsi, tanda memudahkan bacaan, *imālah*, *isymām*, *saktah*, *hamzah*, *tanwin waṣal*, bacaan *masyhūr*, huruf tertinggal, tanda *sajdah*, *hizib*, *marka'*, nomor ayat, *mad* (tanda panjang), harakat lafal *jalālah*, *izhār*, *idgam*, *iqlāb*, *ikhfa'*, *idgam miṣlain*, *idgām mutāqaribain*, *idgām mutajānīsain* dan *mad ṣilah*.²³

²²Mazmur Sya'roni, "Prinsip-prinsip Penulisan dalam Al-Qur'an Standar Indonesia", *Lektur*, Vol. 5. No. 1, 2007.

²³Badan Penelitian dan Pengembangan Lektur Agama, *Pedoman Pentas-hihan Mashaf Al-Qur'an tentang Penulisan dan Tanda Baca*, hlm. 68a-68c.

Dari semua daftar tersebut di atas, kemudian Muker membahas dan mengkaji efektivitas tanda-tanda yang ada untuk kemudian disepakati, dipilih serta dibakukan penggunaannya. Pada akhirnya, semua pilihan tersebut secara bertahap diterapkan dalam pola penulisan MAQSI dengan ketiga jenisnya (lihat halaman lampiran).

Dari hasil penelitian dan inventarisasi Muker II/1976, ternyata tidak semua kategori yang berhasil diidentifikasi masuk dalam disiplin ilmu *ḍabt*, akan tetapi lebih pada pembakuan hasil kreasi dan penyempurnaan dalam perkembangan cetakan Al-Qur'an waktu itu, tepatnya di kisaran waktu 1976-1980-an.

Dari hasil inventarisasi tersebut, berikut adalah penjelasan singkat, sedikit komentar dan perbandingan bentuknya dengan Mushaf Madinah, terkait penggunaan harakat dan tanda baca hasil komparasi pada Muker II/1976 dan diterapkan dalam MAQSI sampai sekarang.

a. *Harakat*

MAQSI membakukan tanda harakat *fathah*, *kasrah*, dan *dammah* seperti konsep yang dikenalkan oleh al-Khalil bin Ahmad al-Farahidi.

Berikut adalah komparasi harakat dalam MAQSI dan Mushaf Madinah.

Jenis Harakat	MAQSI	Mushaf Madinah
<i>Fatihah</i>	الرَّحْمَنِ	الرَّحْمَنِ (Q.S.1/1)
<i>Kasrah</i>	الْعَلَمِيَّتْ	الْعَلَمِيَّتْ (Q.S.1/2)
<i>Ḍammah</i>	الْحَمْدُ	الْحَمْدُ (Q.S.1/2)

b. *Saknah*

MAQSI membakukan *syakl sukun* sebagaimana konsep al-Khalil bin Ahmad al-Farahidi, yakni berbentuk kepala huruf *kha*, bukan bulat bundar menyerupai tanda *sifir* bulat bundar.

Berikut adalah komparasi tanda saknah dalam MAQSI dan Mushaf Madinah.

Saknah	MAQSI	Mushaf Madinah
<i>Saknah izhār</i>	وَمَنْ أَمَّنْ	وَمَنْ أَمَّنْ (Q.S.11/40)
<i>Saknah idgām</i>	مَنْ يَقُولُ	مَنْ يَقُولُ (Q.S.2/8)
<i>Saknah ikhfa'</i>	تُنْذِرُهُمْ	تُنْذِرُهُمْ (Q.S.2/6)

c. *Tanwin*

MAQSI secara umum membakukan tanda tanwin sejajar, baik *fathatain*, *kasratain* dan *dammatain*,²⁴ tanpa mempertimbangkan bacaan tajwid pada huruf sesudahnya. Hal ini berbeda dengan Mushaf Madinah yang membedakan penulisan *tanwin* pada bacaan idzhar dengan dua harakat yang sejajar dan bacaan *idgam bigunnah* atau *ikhfa'* dengan tanwin yang tidak sejajar.

Berikut adalah komparasi tanwin dalam MAQSI dan Mushaf Madinah.

<i>Dabt Tanwin</i>	MAQSI	Mushaf Madinah
Bacaan <i>izhar</i>	عَذَابٌ أَلِيمٌ	عَذَابٌ أَلِيمٌ (Q.S.2/10)
Bacaan <i>idgam</i>	وَرَعْدٌ وَرَقٌّ	وَرَعْدٌ وَرَقٌّ (Q.S.2/19)
Bacaan <i>ikhfa'</i>	مَرَضٌ فَرَادَهُمْ	مَرَضٌ فَرَادَهُمْ (Q.S.2/10)

d. *Mad tabi'i*

MAQSI secara umum membakukan harakat lengkap dan syakl sukun dalam bacaan *mad tabi'i*. Kecuali pada *mad tabi'i* yang berupa *alif*, maka tidak ada dibubuhkan sukun.

Berikut adalah komparasi penulisan *mad tabi'i* dalam MAQSI dan Mushaf Madinah.

<i>Mad tabi'i</i>	MAQSI	Mushaf Madinah
Huruf <i>ya'</i>	يَقِيلَ	يَقِيلَ (Q.S.2/11)
Huruf <i>alif</i>	وَأَذَا	وَأَذَا (Q.S.2/11)

e. *Huruf tidak berfungsi*

MAQSI secara umum membakukan dua perangkat untuk menandakan huruf tidak berfungsi dengan dua cara; (1) dengan memberikan tanda *sifir mustadir*, (2) tidak memberikannya *harakat/syakl*.

Berikut adalah komparasi penanda huruf tidak berfungsi dalam MAQSI dan Mushaf Madinah.

Huruf tanpa fungsi	MAQSI	Mushaf Madinah
<i>Sifir mustadir</i>	وَلَا تَأْتِسُوا	وَلَا تَأْتِسُوا (Q.S.12/87)

²⁴Kecuali yang berhadapan dengan *nun silah*.

<i>Sifir mustafīl</i>	لَكِنَّا	لَكِنَّا (Q.S.18/38)
<i>Tanpa harakat</i>	يُنْسِ الْأَنْتُمْ	يُنْسِ الْأَنْتُمْ (Q.S.49/11)

f. *Tanda memudahkan bacaan*

MAQSI membakukan dalam konteks tanda untuk memudahkan bacaan, tidak mempergunakan kode tertentu (seperti bulatan hitam/jajaran genjang segi empat) atau huruf tertentu. Akan tetapi menuliskannya sesuai dengan hukum bacaan tersebut. Seperti: bacaan *imālah* dituliskan dengan redaksi *imālah* di bawah huruf yang dimaksud. Hal yang sama juga berlaku untuk bacaan *isymām* dan *saktah*.

Berikut adalah komparasi tanda memudahkan bacaan dalam MAQSI dan Mushaf Madinah.

Jenis Bacaan	MAQSI	Mushaf Madinah
<i>Imālah</i>	مَجْرِيهَا	مَجْرِيهَا (Q.S.11/41)
<i>Isymām</i>	لَا تَأْمَنَّا	لَا تَأْمَنَّا (Q.S.12/11)
<i>Tashīl</i>	ءَاْعَجِيْ	ءَاْعَجِيْ (Q.S.41/44)

g. *Tanda saktah*

Sebagaimana lazimnya mushaf Al-Qur'an yang mengacu riwayat Hafs dari 'Ashim, MAQSI memiliki empat saktah. Hanya saja model penandaannya dengan dituliskan kata saktah di atas kalimat yang dimaksud.

Berikut adalah komparasi tanda saktah dalam MAQSI dan Mushaf Madinah.

Jenis Bacaan	MAQSI	Mushaf Madinah
Q.S. 18/1	عَوَجًا ۞ فَيَمَّا	عَوَجًا ۞ فَيَمَّا
Q.S. 36/52	مَرْقَدًا هَذَا	مِنْ مَّرْقَدًا هَذَا

h. *Hamzah*

MAQSI membakukan untuk tidak membedakan antara *hamzah qatha* dan *hamzah waṣal*. Sebagaimana lazimnya beberapa mushaf luar negeri yang terkadang memberikan tanda kepala *ṣad* di atas *hamzah waṣal*, dalam Mushaf Al-Qur'an Standar Indonesia pada umumnya tidak dipergunakan. Begitupun, kepala 'ain pada *hamzah qatha*, kecuali pada beberapa hal.

Berikut adalah komparasi penulisan hamzah dalam MAQSI dan Mushaf Madinah.

Jenis Hamzah	MAQSI	Mushaf Madinah
<i>Di awal</i>	أَمَّا	ءَامَّا (Q.S.2/14)
<i>Di tengah</i>	أُولَئِكَ	أُولَئِكَ (Q.S.2/16)
<i>Di akhir</i>	يَسْتَهْزِئُ	يَسْتَهْزِئُ (Q.S.2/15)

i. *Tanwin waşal*

MAQSI dalam kasus *nun şilah* membakukan ketentuan. Tanwin (*fathatain*, *ḍammatain* dan *kasratain*) pada kata yang berhadapan dengan *hamzah waşl* dan kalimat tersebut dibaca *waşl*, tanda *tanwin*-nya cukup ditulis dengan *ḍammah* dan *kasrah* sedang kata yang mengandung *hamzah waşl* diberi huruf *nun* kecil (di bawah) hamzah-nya untuk memudahkan bacaan.

Berikut adalah komparasi tanwin washal dalam MAQSI dan Mushaf Madinah.

Bentuk tanwin	MAQSI	Mushaf Madinah
<i>Fathatain</i>	حَيْرَ الْوَصِيَّةِ	حَيْرَ الْوَصِيَّةِ (Q.S.2/180)
<i>Kasratain</i>	يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ	يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ (Q.S.7/8)
<i>Dammatain</i>	عَزِيزُ ابْنُ	عَزِيزُ ابْنُ (Q.S.9/30)

j. *Bacaan masyhur*²⁵

MAQSI membakukan menyangkut bacaan masyhur berupa tanda *sin* kecil di atas huruf yang bersangkutan, bukan menuliskannya dalam bentuk kalimat.

Berikut adalah komparasi bacaan masyhur dalam MAQSI dan Mushaf Madinah.

Bacaan masyhur	MAQSI	Mushaf Madinah
al-A'raf/7:69	بَصَّطَةٌ	بَصَّطَةٌ

²⁵Bacaan masyhur yang dimaksud adalah riwayat bacaan tertentu yang lebih banyak diikuti (populer) dari sekian riwayat bacaan yang diperselisihkan oleh para pakar qira'at.

k. *Tanda sajdah*²⁶

MAQSI membakukan menandai tanda sajdah di akhir ayat tersebut dan menuliskan kata sajdah di luar bingkai/frame-nya.

Berikut adalah komparasi tanda sajdah dalam MAQSI dan Mushaf Madinah.

Tanda sajdah	MAQSI	Mushaf Madinah
Simbol	خُشُوعًا	خُشُوعًا (Q.S.17: 109)

l. *Hizib*

MAQSI membakukan dan memberlakukan tanda hizib dalam satu juz menjadi 4 hizib.²⁷

Berikut adalah komparasi hizib dalam MAQSI dan Mushaf Madinah.

Jenis hizib	MAQSI	Mushaf Madinah
<i>hizib 1</i>	--	--
$\frac{1}{4}$ <i>hizib 1</i>	إِنَّا	إِنَّا (Q.S.2/26)
$\frac{1}{2}$ <i>hizib 1</i>	إِنَّا مُرُونَ	إِنَّا مُرُونَ (Q.S.2/44)
$\frac{3}{4}$ <i>hizib 1</i>	وَإِذَا اسْتَسْقَى	وَإِذَا اسْتَسْقَى (Q.S.2/60)
<i>hizib 2</i>	أَفْطَمْعُونَ	أَفْطَمْعُونَ (Q.S.2/75)

²⁶Tanda sajdah diletakkan pada akhir ayat-ayat sajdah dengan tanda di akhir ayat dan bingkai luar teks (*iluminasi*). Dalam literatur terkait, terjadi khilafiah para ulama tentang penempatan ayat-ayat sajdah, namun Muker menyepakati dan membakukan 15 tempat secara definitif dalam MAQSI, sebagai berikut; al-A'rāf/7: 206, ar-Ra'd/13:15, an-Nahl/16: 16:50, al-Isrā'/17: 109, Maryam/19: 58, al-Hajj/22: 18, al-Furqān/25: 60, an-Naml/27: 26, as-Sajdah/32: 15, Sād/38: 24, Fuṣṣilat/41: 38, an-Najm/53: 62, al-Insyiqāq/84: 21, dan al-'Alaq/96: 19.

²⁷*Hizib* adalah pembagian dalam satu juz menjadi bagian-bagian tertentu. Misalkan dalam juz satu, terdiri dari: hizib 1, $\frac{1}{4}$, $\frac{1}{2}$, dan $\frac{3}{4}$, hizb 1, hizb 2, $\frac{1}{4}$, $\frac{1}{2}$, dan $\frac{3}{4}$ hizib 2. Dalam *ulumul-qur'an* dikenal ada disiplin ilmu tentang *tahzib/taqsim* Al-Qur'an menjadi beberapa bagian, di antaranya yang tersisa sampai sekarang dalam penerbitan dan percetakan Al-Qur'an adalah pembagiannya menjadi 30 dan 60. Pembagian Al-Qur'an menjadi 30 familiar dikenal menjadi *juz*, sehingga dikenal menjadi 30 juz. Sementara pembagiannya menjadi 60 dalam literatur *taqsim Al-Qur'an* dikenal sebagai *hizib*. Kedua sistem ini tetap diakomodasi dalam penulisan MAQSI. Keterangan tentang *tahzib* selengkapnya dapat dibaca: 'Abd al-Azīz bin 'Alī al-Ḥarbi, *Tahzīb Al-Qur'an*, Makkah: Dār Ibnu Hazm, 2010 M/1431 H, cet. Ke-1, dan Abū al-Faraj 'Abdurrahman bin al-Jauzī, *Funūn al-Afnān fī 'Uyūni 'Ulūm Al-Qur'an*, Bairūt: Dār al-Basyāir al-Islāmiyah, 1987 M/1408 H, cet. I.

$\frac{1}{4}$ hizib 2	وَلَقَدْ*	وَلَقَدْ (Q.S.2/92)
$\frac{1}{2}$ hizib 2	مَا تَنْسَخْ*	مَا تَنْسَخْ (Q.S.2/106)
$\frac{3}{4}$ hizib 2	وَاِذَا بَلَغَ*	وَاِذَا بَلَغَ (Q.S.2/124)

m. *Marka*²⁸

MAQSI membakukan dan memberlakukan tanda *ruku*’ dengan huruf ‘ain di luar bingkai.

Berikut adalah komparasi marka’ dalam MAQSI dan Mushaf Madinah.

Marka’	MAQSI	Mushaf Madinah
Tanda huruf ‘ain	عَلِيمُ	--

n. *Nomor ayat*

MAQSI membakukan dan mengacu tanda ayat dengan lingkaran bulat dengan mengacu jumlah ayat Al-Qur’an menurut *al-Kuffiyun*, yakni 6236 ayat.

Nomor ayat	MAQSI	Mushaf Madinah
Lingkaran bulat	٢	١

o. *Mad (tanda panjang)*

MAQSI membakukan dan membedakan antara tanda panjang *mad wajib* dan *mad jaiz*. Tidak seperti lazimnya mushaf Timur Tengah yang pada umumnya menyamakan dua tanda tersebut. Berikut adalah komparasi tanda panjang dalam MAQSI dan Mushaf Madinah.

Jenis Mad	MAQSI	Mushaf Madinah
<i>Wajib muttaṣil</i>	مَاءَ	مَاءَ (Q.S.2/22)
<i>Jaiz munfaṣil</i>	وَإِذَا أَظْلَمَ	وَإِذَا أَظْلَمَ (Q.S.2/20)

²⁸*Marka*’ adalah tanda yang dituliskan dengan huruf ‘ain yang diletakkan di akhir ayat-ayat tertentu (di dalam tubuh teks di samping bulatan nomor ayat dan di bingkai iluminasi ayat). Panulis belum menemukan keterangan detail tentang maksud tanda *marka*’. Menurut salah satu sumber, *marka*’ adalah tanda berakhirnya satu kesatuan tema dalam rangkaian ayat tertentu yang masih berada dalam satu surah. Makanya, dalam surah-surah pendek pada juz 30 pada umumnya menjadi satu *marka*’.

p. *Harakat lafal jalālah*

MAQSI membakukan tanda harakat berdiri pada *lam* setiap lafal jalalah. Berikut adalah komparasi harakat jalalah dalam MAQSI dan Mushaf Madinah.

Jenis Harakat	MAQSI	Mushaf Madinah
Harakat tegak	الله	الله

q. *Izhār*

MAQSI membakukan untuk tidak menambahkan tanda *nun* *izhār* pada bacaan *izhār* sebagaimana mushaf yang lazim pada tahun 1960-an. Berikut adalah komparasi bentuk *izhār* dalam MAQSI dan Mushaf Madinah.

Bentuk izhar	MAQSI	Mushaf Madinah
Sukun izhar	سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ	سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ (Q.S.2/6)

r. *Idgām*

MAQSI membakukan setiap bacaan *idgham*, baik karena *nun mati* atau *tanwin* dengan menambahkan tanda *syiddah* dalam huruf *idgham* tersebut. Ketentuan yang sama juga berlaku pada *idghām mīslain*, *idghām mutaḳāribain*, dan *idghām mutajānisain*. Berikut adalah komparasi harakat *idgham* dalam kedua mushaf.

Jenis Idgham	MAQSI	Mushaf Madinah
<i>mitslain</i>	يُكْرِهِنَّ	يُكْرِهِنَّ (Q.S.24/33)
<i>mutaqaribain</i>	فَرَطْنُمْ	فَرَطْنُمْ (Q.S.12/80)
<i>mutajanisain</i>	أُجِيبَتْ دَعْوَتُكُمْ	أُجِيبَتْ دَعْوَتُكُمْ (Q.S.10/89)

s. *Iqlab*

MAQSI membakukan tanda *iqlab* setelah *nun* mati atau *tanwin* dengan menambahkan *mim* kecil sebagai tanda bacaan *iqlab*. Berikut adalah komparasi harakat *iqlab* dalam MAQSI dan Mushaf Madinah.

Iqlab	MAQSI	Mushaf Madinah
Tanda <i>mim</i> kecil	مِّنْ بَعْدِ	مِّنْ بَعْدِ (Q.S.2/27)

t. *Ikhfa'*

MAQSI membakukan untuk tidak memberikan tanda apa pun untuk bacaan *ikhfa* melainkan berdasarkan fungsi harakat secara penuh dan syakl pada 15 huruf *ikhfa*. Berikut adalah komparasi harakat *ikhfa'* dalam MAQSI dan Mushaf Madinah.

Ikhfa'	MAQSI	Mushaf Madinah
Sukun <i>ikhfa'</i>	لَمْ تُنِذِرْهُمْ	لَمْ تُنِذِرْهُمْ (Q.S.2/6)

u. *Mad şilah*

MAQSI membakukan tanda harakat *kasrah* berdiri dan *dammah* terbalik untuk menandakannya.²⁹ Berikut adalah komparasi şilah dalam MAQSI dan Mushaf Madinah.

Jenis şilah	MAQSI	Mushaf Madinah
<i>Şilah kasrah</i>	وَأَنْتَابِهِ	وَأَنْتَابِهِ (Q.S.2/25)
<i>Şilah dammah</i>	وَلَا يَنْوَدُهُ	وَلَا يَنْوَدُهُ (Q.S.2/255)

Simpulan

Dari pembahasan di atas, dapat ditarik dua kesimpulan. *Pertama*, konsep penetapan bentuk harakat dan tanda baca dalam MAQSI adalah mengacu berdasarkan hasil komparasi tanda baca dan harakat terhadap cetakan mushaf-mushaf Al-Qur'an dari enam sampel: tiga mushaf dari dalam negeri dan tiga mushaf dari luar negeri, beberapa manuskrip Al-Qur'an kuno dan tanda baca mushaf 'Bombay' yang familiar dipergunakan di masyarakat pada tahun 1970-an. Semuanya, menghasilkan 27 kategori dan bentuk harakat dan tanda baca.

Kedua, dari 27 kategori harakat dan tanda baca yang disepakati dan dibakukan penggunaannya dalam MAQSI dilihat dari perspektif ilmu *ḍabt*, ternyata tidak semuanya memiliki keterkaitan. Dari semua pembahasan harakat dan tanda baca yang memiliki benang merah dengan disiplin ilmu *ḍabt* hanya mencakup 4 kategori, yakni *harakat*, *sukun*, *syiddah*, dan tanda *mad*. Selebihnya merupakan pembakuan hasil penelitian Lajnah Pentashih Mushaf Al-Qur'an/Puslitbang Lektur Agama, suatu inovasi berdasarkan

²⁹ Untuk memperjelas pembahasan di atas, dapat dilihat dalam tabel komparasi di halaman lampiran.

komparasi berbagai mushaf dan hasil kesepakatan Muker Ulama Al-Qur'an dari tahun 1974-1983.[] *Wallahu a'lam*.

Daftar Pustaka

- Abū Zaiṭhār, Aḥmad Muḥammad, *as-Sabīl Ilā Ḍabt Kalīmah at-Tanzīl*, Kuwait: Masyrū' Rai'ayah Al-Qur'ān, cet. Ke-1.
- Badan Penelitian dan Pengembangan Lektur Agama, *Pedoman Pentashihan Mashaf Al-Qur'an tentang Penulisan dan Tanda Baca*, Jakarta: Badan Penelitian dan Pengembangan Agama Departemen Agama, 1976.
- _____, *Mengenal Mushaf Al-Qur'an Standar Indonesia*, Jakarta: Departemen Agama, 1984-1985.
- ad-Dānī, Abū 'Amr Usmān bin Sa'īd, *al-Muḥkām fī Naqṭil-Maṣāḥif*, Libanon: Dārul-Fikr al-Mu'aṣir, 1997.
- al-Farmawī, 'Abdul-Hayy *Rasmul-Muṣḥaf wa-Naqtuh*, Makkah: al-Maktabah al-Makkiyah, 2004 M/1425 H, cet. ke-1.
- al-Ḥarbī, 'Abd al-Azīz bin 'Alī, *Taḥzīb Al-Qur'ān*, Makkah: Dār Ibnu Hazm, 2010 M/1431 H, cet. Ke-1.
- al-Hamd, Ghānim Qaddūri, *Abḥās fī 'Ulūm Al-Qur'ān*, Irak: Dār 'Ammar, 1426 H/2006 M, cet. Ke-1.
- _____, *Muwazanah baina ad-Ḍabt fī Rasm al-Muṣḥaf war-Rasm al-Qiyāsi*, dalam Majalah al-Buḥuṣ wad-Dirāsah al-Qur'āniyyah.
- _____, *Rasm al-Muṣḥaf; Dirāsah Lughawiyah Tarikhiyyah*. Baghdād: Lajnah Waṭāniyah lil-iḥtifāl bi Maṭla' al-Qarn al-Khāmis 'Asyar al-Hijrī, 1402 H/1982.
- al-Jauzī, Abū al-Faraj 'Abdurrahman bin, *Funūn al-Afnān fī 'Uyūni 'Ulūm Al-Qur'ān*, Bairūt: Dār al-Basyāir al-Islāmiyah, 1987 M.1408 H, cet. Ke-1.
- al-Maraghini, Ibrāhīm bin Aḥmad, *Dalīl al-Ḥairān Syarḥ Maurīd Ḍam'ān*, al-Qāhirah: Dār Al-Qur'ān, 1974.
- Muḥammad Sālim Muḥaisīn, *Irsyād at-Ṭālibīn ilā Ḍabt al-Kitāb al-Mubīn*, al-Qāhirah: al-Maktabah al-Azhāriyyah lit-Turās, 1989.
- Muhammad Shohib (editor), *Pedoman Membaca dan Menulis Al-Qur'an Braille*, Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 2011.
- Najāḥ, Abū Dāwūd Sulaimān bin, *Uṣūluḍ-ḍabt*, Makkah: Maktabah Mālik Fahd, 1427.

- 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.
- as-Sijistanī, Abū Bakr ‘Abdillāh bin Sulaimān bin al-As‘āb (Ibnu Abī Dāwūd), *Kitāb al-Maṣāḥif*, Mesir: Maktabah ar-Raḥmāniyyah, 1355 H/1936 M, cet. Ke-1.
- Sya’roni, Mazmur, *Prinsip-prinsip Penulisan dalam Al-Qur'an Standar Indonesia*, Jurnal Lektur, Vol. 5. No. 1, 2007.
- Syirsyal, Aḥmad bin Aḥmad, *at-Taujīh as-Sadīd fī Rasm wa Ḍabt Balagah Al-Qur'ān al-Majīd*, Kuwait: Kuliyah asy-Syarī‘ah wa Dirāsah al-Islāmiyyah, 2002.
- at-Tanasi, Abū ‘Abdillāh Muḥammad bin ‘Abdillāh, *aṭ-Ṭirrāz ilā Ḍabt al-Kharrāz*, t.t.
- Zaenal Arifin, *Mengenal Mushaf Al-Qur'an Standar Usmani Indonesia; Studi Komparatif atas Mushaf Standar Usmani 1983 dan 2002*, *Suḥuf*, Vol. 4, No. 1, 2011.

Lampiran

Tanda baca Al-Qur'an dari berbagai negara. Sumber: *Pedoman Pentashihan Mashaf Al-Qur'an tentang Penulisan dan Tanda Baca*, diterbitkan oleh Puslitbang Lektur Agama, Badan Litbang Agama tahun 1976, hlm. 68-69.

		TANDA BACA AL-QUR'AN DARI BERBAHAGI						N E G A R A			
NO	no	NAMA NAMA TANDA	TANDA	LUAR NEGARA		INDONESIA				CONTOH DALAM KALIMAT	Aspek lain
				MESIR	PAKISTAN	BAHRAIN	UMUM	KHILAFAT ULUMU	MENARA KUBUS		
1	1	Hurukal	هـ	✓	✓	✓	✓	✓	✓	الحكمة وقرب السنين (الاحقة)	
2		Saknah	ا	✓			✓	✓	✓	من نضحا الأنهار (البقرة ٢٥)	
	2		ـ							بيت يديه (ال عمران ٣)	
	3		ا		✓					من قبله لم يصغر ثمثون (البقرة ٢١)	
	4		و		✓					من آب فرعون (البقرة ٤٩)	
	5		و		✓					من يقول (البقرة ٨)	
	6		ا		✓					من مثله (البقرة ٤)	
	7		ا		✓					فالمباشر (البقرة ٣٣)	
	8		و			✓			✓	ومن قتل مؤمنا خطأ (النساء ٩٢)	
3	1	TANWIN	واو	✓	✓	✓	✓	✓	✓	لعلهم حلقه (المع ٥٤) اشهد على (الانبياء ١٠٦) هو ضله	
	2		واو	✓	✓	✓	✓	✓	✓	شاهد ثاقب الصمت (١٠) قولوا يا اشرار (٢٢) قوله ضله ... ١٢	
	3		واو	✓	✓	✓	✓	✓	✓	غفر ربنا (النساء ٢٣) يوشق ناعة العاشية (٨) عيون الذين	
4	1	MAD THABI	ا	✓	✓	✓	✓	✓	✓	وما كرمهم من مازين فزون به ... ماله (البقرة ١٦)	
	2		واو	✓	✓	✓	✓	✓	✓	من الظالمين (البقرة ٢٥) فاقبلوه اذ يدبرون (البقرة ٣٧)	
	3		اي						✓	وهو يصلي في غير (البقرة ٣٩)	
5	1	HURUF TAK BERFUNGSI	و	✓	✓	✓	✓	✓	✓	لكن هو الله (الكاف ٣٨) ما ورثتم (الأنبياء ٢٧)	
	2		هـ						✓	ولأنه عائد ما جدتم (الكاف ٤٠) انزل منه (الأنبياء ٢٣)	
6	1	Tanda memudahkkan bacaan	و	✓	✓	✓	✓	✓	✓	أما عجي وعبري (احو سجدة ٤٤)	
	2		هـ						✓	أما عجي وعبري (احو سجدة ٤٤)	
7	1	IMALAH	و	✓	✓	✓	✓	✓	✓	نسمة الله مجزوها (هود ٤١)	
	2		ا		✓				✓	نسمة الله مجزوها (هود ٤١)	
	3		ا		✓	✓	✓	✓	✓	نسمة الله مجزوها (هود ٤١)	
8	1	ISYMAN	ا	✓	✓	✓	✓	✓	✓	لأننا نرا على يوسف (يوسف ١١)	
	2		ا	✓	✓	✓	✓	✓	✓	لأننا نرا على يوسف (يوسف ١١)	
9	1	SAKTAH	ا	✓	✓	✓	✓	✓	✓	عواصم (الكاف ١)	
	2		ا						✓	من مرقدا ناكدا ... (الن ٥٢)	
	3		ا						✓	بل يكرن على قايهم (الطه ٤)	
10	1	Harakat Wudhal	ا	✓	✓	✓	✓	✓	✓	انهاضوا وأمر (البقرة ١٥٨)	
	2	Harakat Quth'	ا	✓	✓	✓	✓	✓	✓	أنا منون الله (البقرة ٤٤)	

11	1	TANWIN WAHAL	وَاوْ					✓	مشكراً والقور (الأخرف ٧٧)
	2		وَاوْ	✓					غيراً الوسية (البقرة ١٨٠)
	3		وَاوْ		✓		✓		فخوكر لذي (النساء ٣٢)
	4		وَاوْ		✓	✓	✓		السكا الذي (النساء ١٣٨)
	5		وَاوْ				✓		لهموا يفتضوا (الجمعة ١١)
12	1	BACAAN YANG MASYHUR	صَ	✓	✓		✓	✓	بيشط (البقرة ٢٤٥)
	2		صَ					✓	في الخلق بمبطلية (الأخرف ٢٩)
	3		صَ		✓				ببطلية (الأخرف ٢٩)
13	1	HURUF TERTINGGAL	نَ	✓	✓				ننحى المؤمنين (الأنبياء ٨٨)
	2		نَ			✓	✓	✓	ننحى المؤمنين (الأنبياء ٨٨)
14	1	Tanda ayat Sajdah	وَسُجْدَ	✓	✓				وله يسجد ما (الغزل ٤٩)
	2	Tempat Sajdah	وَسُجْدَ	✓					خشوعاً (الإسراء ١٠٩)
	3		وَسُجْدَ		✓	✓		✓	سجداً وبكياً (البقرة مريم ٥٨)
	4		وَسُجْدَ		✓				ما يوسرون (الفضل ٥٠)
15	1	HIZB	وَسُجْدَ	✓					والله خير بما تعملون (مجادلة ٣)
	2		وَسُجْدَ		✓				والله ذو الفضل العظيم (الحديد ٢٩)
16	1	M A R K A'	ع				✓		والله عزيز حكيم (البقرة ٢٢٨)
	2		ع						ولهم عذاب عظيم (القدر ٧)
17	1	NOMOR AYAT	ع	✓	✓		✓	✓	الرحمن علم القرآن (الرحمن ٢)
	2		ع			✓			خلق الانسان علمه البيان (الرحمن ٤-٣)
18	1	M A A D	س	✓	✓	✓	✓	✓	استرسل (البقرة ٤٠)
	2	Mad (Tanda Merah)	س			✓			بياني (البقرة ٤٠)
19	1	HARKAT LAFD JALALAH	الله	✓					بسم الله الرحمن الرحيم
	2		الله		✓	✓	✓	✓	بسم الله الرحمن الرحيم
	3	" (TAFCHIM)	الله		✓				أن الله مع الصابرين (البقرة ١٥٣)
	4	" (TARQIQ)	الله		✓				أن الله وأتاه راجعون (البقرة ١٥٢)
20	1	IDZHAR	عن						قولا غير الذي قيل لهم (البقرة ٥٩)
	2		عن	✓	✓	✓	✓	✓	اشجعة عليهم (الأحزاب ١٩)
21	1	IDGHAM	ع	✓					عدو المؤمنين (يش ٢٠)، غفورا رحيمنا (النساء ٢٣) يومئذ نأجى
	2		ع						خير لكر (النساء ٢٥)، عن تراش منكر، عدواً وأظلمنا (النساء ٢٩)
	3		ع						كتاباً من السماء... ويغير حتى ونوهم... وروح منه (النساء ٥٤)
	4		ع				✓	✓	بطراً أقرباء الناس، في جأركم ليس بظلام لكم بعد (الأنفال ٨)
22	1	IQLAB	ع	✓					عليه بذات الصدور لقمان ٢٣، كرام بركة، عيسى ١٢، جأراً بما كانوا
	2		ع		✓			✓	نفساً بغير نفس (المائدة ٣٣)، إيمان بعد (١٠٨) كل شئ به بأمر
	3		ع			✓		✓	غيراً بما تعملون (الأخرف ١٥٢)، أمواتاً بل أحياء (الأخرف ١٤٢)

	4		نَ	✓			✓		من بعد ميتا فقه البقرة ٢٧
	5		نَ	✓					من بعد مواضع المائدة ٤١
	6		نَ		✓	✓	✓		ما تعبدون من بعدى البقرة ١٣٣
23	1	IKHFA *)	نَ	✓	✓				قولا لكر، شعيم فصله الإمارة ١٢ - شهاباً فاقب (الصافات ١٠)
	2		نَ			✓	✓	✓	مبالغة من الإحسان ١٥، لا كذب الوصل في ١٤
24	1	IDGHAM MITSILAIN	هَ	✓	✓				يكرهين (النور ٣٣)
	2		هَ				✓	✓	يكرهين (النور ٣٣)
	3		هَ		✓				يكرهين (النور ٣٣)
25	1	" (MUTAGARIBAN)	طَ	✓					ما فطم في يوسف (يوسف ٨٠)
	2		طَ			✓			ما فطم في يوسف (يوسف ٨٠)
	3		طَ		✓	✓	✓	✓	ما فطم في يوسف (يوسف ٨٠)
26	1	" (MUTAJANISAIN)	ثَ	✓	✓				اجبيت دعوتكما (يونس ٨٩)
	2		ثَ			✓			اجبيت دعوتكما (يونس ٨٩)
	3		ثَ				✓	✓	اجبيت دعوتكما (يونس ٨٩)
27	1	M A D SILAH	سَ		✓	✓	✓		قل أن افترية (هود ٢٥)، ولتد أرسلنا إلى قومهم (هود ٢٤)
	2		سَ			✓			قل أن افترية (هود ٢٥)، ولتد أرسلنا إلى قومهم (هود ٢٤)
	3		سَ	✓					من دون الله ولا رسوله (التوبة ١٢)، أنزل الله سبحانه (التوبة ٣٢)

٥٥٥٥٥٥

KETERANGAN :

- *) Juga tanda untuk idgham Naqis pada Qur-An Meisik.
- Inventarisasi ini belum lengkap masih memerlukan penyempurnaan. (will experience).

Pola Tashih Mushaf Al-Qur'an di Indonesia
Benang Merah Institusi Pentashihan sebelum
Tahun 1959

*The Pattern of the Correction of the Qur'an
Relations of the Institution of the Correction of the Qur'an in
Indonesia before 1959*

Abdul Hakim
Bayt Al-Qur'an & Museum Istiqlal
Gedung Bayt Al-Qur'an TMII, Jakarta 13560
bacicir@yahoo.com

Naskah diterima: 09-03-2014; direvisi: 07-05-2014; disetujui: 16-05-2014.

Abstrak

Tulisan ini menjelaskan tentang pola-pola tashih Al-Qur'an di Indonesia dengan mengambil sampel dari Al-Qur'an tulis tangan dan beberapa Al-Qur'an cetakan yang terbit sebelum 1959. Tahun tersebut merupakan tahun berdirinya Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an yang berfungsi sebagai lembaga tashih tunggal atas semua Al-Qur'an yang beredar di Indonesia. Ada dua pola tashih mushaf tulis tangan, yaitu tashih pada saat penyalinan dan tashih pasca-penyalinan. Adapun Al-Qur'an cetakan memiliki dua pola: tashih kepada lembaga keagamaan lokal dan tashih kepada pentashih yang terdiri dari para ulama Al-Qur'an.

Kata kunci: tashih, Al-Qur'an cetakan, Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, mushaf kuno.

Abstract

This paper describes the patterns of the correction of the Quran in Indonesia by taking samples from the Quranic handwriting and some printed Qur'an which were published before 1959. The year was the year of the establishment of the Institution of the Correction of the Quran which serves as the sole for all the Quran circulated in Indonesia. There are two patterns of the correction of the Quranic handwriting namely the correction at the time of rewriting and that of after rewriting. As for the printed Quran, there are two patterns: correction to the local religious institution and correction to the correctors which consist of the Quranic scholars.

Keywords: tashih (correction of the Qur'an), printed Qur'an, Standing Committee of the Correction of the Quran, ancient manuscript.

Pendahuluan

Sebagai kitab suci yang diyakini kebenarannya oleh umat Islam, Al-Qur'an sejak awal diturunkan hingga kini selalu melalui tashih untuk menjaga kemurniannya. Pada zaman Rasulullah, Al-Qur'an sudah banyak ditulis oleh para sahabat. Di antara para sahabat penulis wahyu zaman Nabi antara lain Usman bin Affan, Ali bin Abi Talib, Ubay bin Ka'ab, Zaid bin Sabit dan Mu'awiyah bin Abi Sufyan. Ada tiga unsur yang saling terkait dalam memelihara kesahihan Al-Qur'an pada masa Nabi yaitu hafalan dari mereka yang hafal Al-Qur'an; naskah yang ditulis untuk Nabi; naskah-naskah yang ditulis oleh mereka yang pandai menulis untuk mereka masing-masing.¹

Pada masa khalifah Abu Bakar, atas prakarsa Umar bin Khatab yang prihatin terhadap banyaknya huffaz yang gugur, dibentuk panitia penyusunan mushaf Al-Qur'an diketuai oleh Zaid bin Sabit. Prosesnya dengan mengumpulkan ayat-ayat Al-Qur'an dari pelepah kurma, batu, tanah keras, tulang unta dan kambing dan dari hafalan sahabat. Setelah terjilid benda tersebut dinamakan "Mushaf". Mushaf tersebut berada di tangan Abu Bakar hingga ia meninggal, kemudian diamanatkan kepada khalifah sesudahnya, Umar bin Khattab, dan tetap di tangan Umar selama masa pemerintahannya. Sesudah ia wafat, mushaf dibawa ke rumah Hafsa, putri Umar, istri Rasulullah sampai masa pengumpulan dan penyusunan Al-Qur'an di masa Khalifah Usman. Pada masa Khalifah Usman, Al-Qur'an ditulis oleh satu panitia yang terdiri dari empat orang yang diketuai oleh Zaid bin Sabit. Mushaf yang ditulis mengalami pentashihan sangat ketat oleh panitia empat yaitu melalui mushaf Abu Bakar; mushaf yang ada pada para sahabat; dan menanyakan kepada mereka tentang bagaimana dahulu Nabi Muhammad membacakan ayat-ayat tersebut. Mushaf yang ditulis pada masa Usman kemudian menjadi standar kesahihan penyalinan Al-Qur'an di seluruh dunia Islam.²

Di Indonesia, jejak tashih mushaf Al-Qur'an mulai jelas terekam ketika Menteri Agama Muda K.H. Moh. Iljas mengeluarkan

¹M.M. Azami, *The History of the The Qur'an Text, From Revelation to Compilation, (Sejarah Teks Al-Qur'an dari Wahyu sampai Kompilasi)* terjemahan (Sohirin Solihin, dkk), Jakarta: 2005, hlm. 83-85. Lihat juga Manna Khalil Al-Qattan, *Pengantar Studi Ilmu Al-Qur'an*, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2010.

²*Ibid.*

Peraturan Menteri Agama (PMA No. 01 tahun 1957) yang mewajibkan penerbit mushaf di Indonesia memuat surat keterangan bahwa naskah Al-Qur'an telah ditashih oleh ulama-ulama yang nama dan tanda tangan mereka dibubuhkan dalam sebuah surat keterangan. Lembar tashih ditempelkan pada setiap akhir mushaf.³

Dua tahun berselang, KH. Wahib Wahab selaku Menteri Agama mengeluarkan Peraturan Menteri Muda Agama Nomor 11 tahun 1959. Peraturan ini mengukuhkan keberadaan Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an yang bertugas mempelajari, menyelidiki dan mengetahui mushaf yang beredar di Indonesia. PMA ini juga memperjelas bahwa penerbit mushaf Al-Qur'an harus mentashihkan mushaf kepada Lajnah, tidak lagi kepada ulama perseorangan.

Tulisan ini mencoba meneliti pola-pola tashih mushaf Al-Qur'an di Indonesia sebelum berdirinya institusi Lajnah tahun 1959. Pola tersebut meliputi institusi pentashihannya ataupun teknik pentashihannya. Kajian sejarah pentashihan masih sedikit. Enang Sudrajat menulis '*Pentashihan Mushaf Al-Qur'an di Indonesia*'. Tulisan tersebut menguraikan pentashihan pada era Nabi Muhammad, dilanjutkan langsung ke era berdirinya Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an di Indonesia⁴. Artikel ini berfokus pada pentashihan di Indonesia sebelum berdirinya LPMA tahun 2007.

Bahan primer tulisan ini yaitu beberapa mushaf kuno yang memiliki keterangan tashih; mushaf cetakan Afif Cirebon, 1933 dan 1951; Al-Qur'an Bukittinggi, 1933; Al-Qur'an cetakan Firma Salim Nabhan 1951; Al-Qur'an cetakan Tintamas 1954; dan Al-Qur'an cetakan Firma Bir & Co tahun 1956. Semuanya merupakan Al-Qur'an yang beredar sebelum 1959, tahun ketika Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an resmi berdiri. Manfaat dari tulisan ini untuk memberikan gambaran peta pentashihan mushaf sebelum berdirinya lembaga pentashihan.

Pola Tashih pada Mushaf Kuno

Tidak mudah menelusuri porses tashih pada mushaf kuno. Dari segi fisik mushaf Al-Qur'an, selain rentang waktu panjang, juga

³Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, *Himpunan Peraturan dan Keputusan Menteri Agama RI tentang Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an*, Jakarta: LPMA, 2011, hlm. 7.

⁴Enang Sudrajat, 'Pentashihan Mushaf Al-Qur'an di Indonesia, dalam Jurnal *SUHUF*, Vol. 6, No. 1, 2013: 53-81.

biasanya, walaupun ada, lembaran “pentashihan”-nya terletak di bagian belakang yang mudah lepas dan hancur. Faktor lainnya karena pada masa lalu, tidak ada otoritas tunggal yang bertugas mengawasi produksi dan penyebaran mushaf. Masing-masing wilayah memiliki kebijakan sendiri dalam mengontrol produk-produk keagamaan, sehingga lain daerah lain polanya.

Tashih mushaf kuno terbagi dalam dua pola besar, yaitu pola tashih saat penyalinan dan pola pasca-penyalinan. Masing-masing pola besar tersebut memiliki variasi.

[1] Pola tashih mushaf saat penyalinan. Caranya dengan menggunakan penyalin seorang hafiz (hafal Qur'an). Beberapa Al-Qur'an dari Keraton Sambas secara jelas memberikan gambaran bahwa mushaf ditulis oleh para hafiz (ahli kaligrafi sekaligus hafal Al-Qur'an). Sebuah mushaf ditulis oleh Haji Muhammad Anwar Al-Hafiz as-Sambasi tahun 1083 H. Mushaf lainnya ditulis oleh Haji Muhammad Asy'ari al-Hafiz tahun 1071 H (?).⁵ Teknik tersebut digunakan untuk meminimalisasi tingkat kesalahan pada mushaf. Penyalin yang hafiz setidaknya lebih bisa melakukan pengoreksian langsung atas tulisannya dibandingkan dengan yang bukan hafiz.

Cara lainnya untuk menjaga kesahihan Al-Qur'an yang dilakukan saat penyalinan adalah dengan mencontoh pada mushaf induk. Metode ini ditemukan pada penyalinan beberapa mushaf di Keraton Ternate. Sebuah mushaf Al-Qur'an berangka tahun 1005 H ditulis oleh Afifuddin Abdul Bakri bin Abdullah bin Adhmi. Al-Qur'an tersebut menjadi pedoman bagi 8 Al-Qur'an yang disalin sesudahnya dan disebarkan ke seluruh wilayah kesultanan yang terhimpun di dalam Moluku Kie Raha.⁶ Mereka menyalin Al-

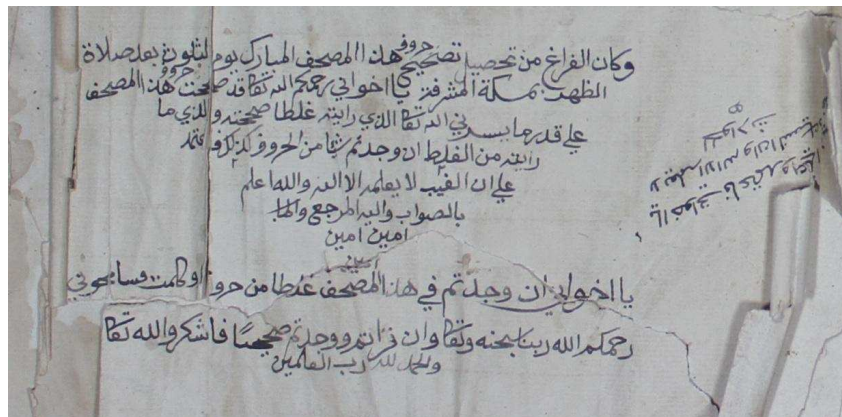
⁵Lihat juga laporan penelitian Zarkasi dan Ahmad Jaeni, “Khazanah Al-Qur'an di Kalimantan Barat”. Jakarta: LPMA, Badan Litbang dan Diklat, 2012. Tidak terbit. Analisis berbeda dikemukakan oleh Ali Akbar, bahwa kolofon pada mushaf Sambas terutama angka tahunnya meragukan. Bisa jadi tulisan itu ditulis oleh orang lain. Lihat tulisan Ali Akbar, <http://quran-nusantara.blogspot.com/2013/08/jangan-langsung-percaya-1.html>. diakses senin 05 Mei 2014.

⁶Mushaf tersebut oleh Sultan Khairun dan Sultan Babullah dijadikan sebagai simbol supremasi kekuasaan kesultanan Moluku Kie Raha di seluruh Maluku dan Papua. Hlm. 268. Analisis berbeda tentang kolofon mushaf ini dilakukan Ali Akbar. Ia menemukan bahwa Al-Qur'an Ternate tersebut disalin oleh Haji Abdul Alim bin Abdul Hamid pada 9 Zulhijjah 1185 (14 Maret 1772 M). Lihat Ali

Qur'an dengan berpedoman pada sebuah mushaf yang sudah ditashih di Mekah.⁷

[2] Pola tashih pasca-penyalinan. Pola ini dilakukan setelah sebuah Al-Qur'an selesai disalin. Terdapat dua model tashih pasca-penyalinan, *pertama* adalah dengan mentashih mushaf yang sudah jadi kepada institusi keagamaan yang dianggap lebih otoritatif. Dari sekian banyak penelitian tentang Al-Qur'an kuno yang sudah dilakukan, jarang ditemukan informasi mushaf yang ditashihkan. Tidak adanya kewajiban tashih serta mencantumkan lembar pengesahan mushaf, menjadi faktor jarang ditemukannya mushaf bertanda tashih. Namun begitu, keberadaan pola ini bukan berarti tidak ada sama sekali di Indonesia.

Sebuah mushaf kuno di Majene, ditulis pada Jumat 27 Rajab 1248 H (20 Desember 1832) oleh H Ahmad bin Syeikh al-Katib Umar, pada bagian awalnya terdapat catatan bahwa Qur'an ini sudah ditashih di Mekah.⁸ Adanya prakarsa untuk mentashihkan mushaf ke Mekah menunjukkan semangat kaum muslim di Indonesia dalam menjaga kesahihan Al-Qur'an. Berikut transkripsi kolofon mushaf Majene (Gambar 1):



Gambar 1. Lembar tashih mushaf Majene yang dilakukan di Makkah. (Foto: Ali Akbar)

Akbar, "Mushaf Sultan Ternate Tertua di Nusantara: Menelaah Ulang Kolofon" dalam *Jurnal Lektur Keagamaan*, Vol. 08, No. 2, Desember 2010, 283-296.

⁷Fadhal AR Bafadhil, *Khazanah Al-Qur'an Kuno Nusantara*, Jakarta: Puslitbang Lektur Kehidupan Agama, 2003, hlm. 270.

⁸ Ali Akbar, "Laporan Penelitian Mushaf Kuno Sulawesi Barat", Jakarta: LPMA Badan Litbang dan Diklat, 2012.

Wa kāna al-farāg min taḥṣīli taṣḥīḥi ḥurūf hāzā al-Muṣḥaf al-mubārak yawma aṣ-ṣuluṣ ba'da ṣalāti az-ḡuhri bi makkata al-musyarrāfati. Yā ikhwānī raḥimakumullāhu qad ṣaḥaḥtu ḥurūf hāzā al-muṣḥaf 'alā qadri mā yassarānī Allāh tā'ālā al-lazī ra'aituhu galaṭan ṣaḥaḥtuḥu, wa al-laḍī mā ra'aituhu min al-galaṭi, in wajadtum syai'an min al-ḥurūf kaḍālika falā.... 'alayya. Anna al-gaiba lā ya'lamuhu illa Allāh. Wa Allah 'alam bi aṣ-ṣawāb wa ilayhi al-marjī'. Amīn Amin.

Ya ikhwānī in wajadtum fī hāzā al-Muṣḥaf galaṭan min al-ḥurūf wa kalimatin faṣāmihūni raḥimakumullāh rabbanā subḥanahu wa ta'āla wa in qara'tum wa wajadtum ṣaḥīḥan faṣykurullāha ta'āla, wal ḥamdulillāhi rabbi al-ālamīn.⁹

Berdasarkan tashih yang penulis lakukan terhadap sampel beberapa juz dari Qur'an Majene, tidak ditemukan kesalahan *jali*. Bahkan kesalahan *khafi* juga sangat minim, seperti salah penempatan tanda ayat. Koreksi kesalahan dilakukan dengan memberi warna putih kemudian ditimpakan di atasnya ayat yang benar, seperti terlihat pada surah al-Baqarah ayat 62.

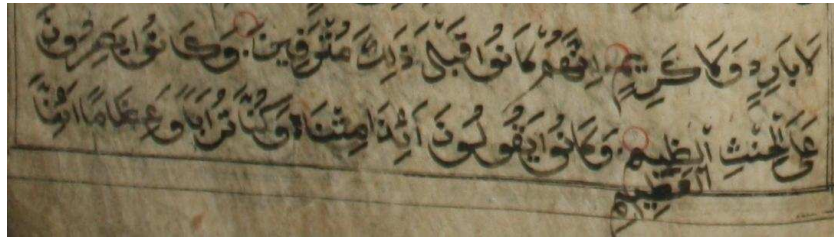
Keberadaan mushaf Majene yang diujisalahkan ke Makkah, memunculkan dugaan bahwa di tempat lain di Indonesia terdapat pula mushaf yang melalui tashih serupa. Hanya saja, keterangan tashihnya tidak dituangkan secara tersurat. Mushaf lainnya yaitu sebuah Mushaf di Keraton Ternate. Makkah menjadi tujuan utama untuk tashih. Hal ini dimungkinkan karena belum adanya otoritas keagamaan yang menyatukan kesultanan-kesultanan di Nusantara.

Model kedua pola tashih pasca-penyalinan yaitu tashih sepanjang hayat. Pola ini untuk mushaf yang diturunkan secara turun-temurun dan generasi ke generasi. Biasanya terjadi pada mushaf yang disalin oleh masyarakat umum. Prosesnya, setiap kali mene-

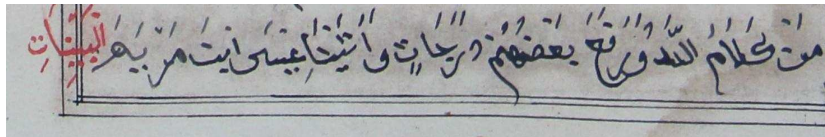
⁹Artinya: "Dan telah selesai ujisalahkan terhadap huruf-huruf yang ada pada mushaf Al-Qur'an yang mulia ini pada hari Selasa bakda salat Zuhur di Mekah al-Musyarrāfah. Wahai saudaraku kami telah menguji sah mushaf ini atas anugerah Allah swt. Jika saya melihat kesalahan, saya langsung perbaiki. Adapun yang luput dari pandangan mata saya, jika saudara menemukan kesalahan, maka jangan timpakan kepadaku. Sesungguhnya perkara gaib hanya Allah semata Yang Tahu. Hanya Allah yang Mahatahu tentang kebenaran. Dan kepadanya tempatkan kembali.

Saudaraku, jika kalian menemukan kesalahan huruf atau kalimat dalam mushaf ini, maka mohon dimaafkan. Semoga Allah Tuhan Kami merahmati kalian semuanya. Jika kalian menemukan kebenaran maka ucapkanlah syukur kepada Allah. Segala puji bagi Allah, Tuhan semesta Alam."

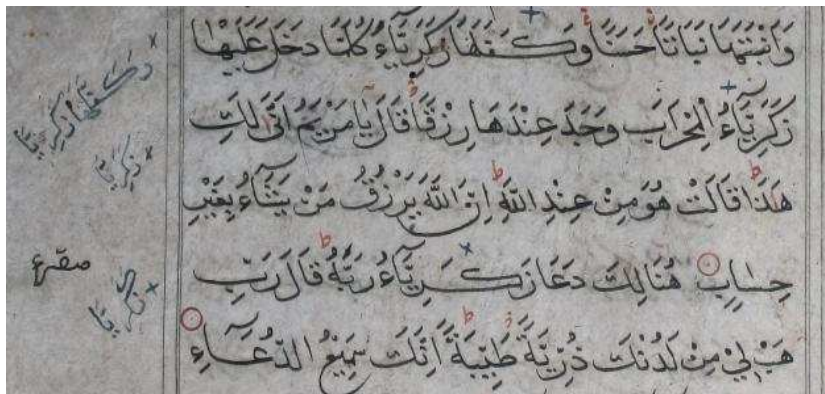
mukan kesalahan pada naskah Qur'an, pemiliknya melakukan perbaikan sendiri dengan mencoretnya. Kemudian memberikan koreksian pada bagian atas dari ayat yang salah atau pada pinggir halaman jika koreksiannya terlalu panjang. Ketika mushaf tersebut diwariskan, generasi berikutnya juga melakukan hal yang sama ketika menemukan kesalahan. Selama masih ditemukan kesalahan, selama itu pula tashih masih berlangsung. Sampai mushaf Al-Qur'an tersebut sudah tidak layak baca (rusak berat) atau tidak ditemukan lagi kesalahan.



Gambar 2. Mushaf Haji Rawi Batang-batang Sumenep



Gambar 3. Mushaf Al-Qur'an koleksi Bapak H. Zaeni, Sumenep.



Gambar 4. Mushaf Koleksi H. Muhammad Faisol, Ambunten Sumenep.

Berikut beberapa contoh koreksian pada kata yang salah pada mushaf kuno yang berasal dari Madura. Pada gambar 2 kata *āzīm*

kurang huruf ‘*ain*. Koreksian ditulis pada bagian bawah kata yang salah dengan tinta hitam. Pada gambar 3 koreksian terhadap kata yang hilang (*al-bayyināt*) ditulis pada bagian luar bidang teks dengan menggunakan tinta merah. Pada gambar 4 merupakan koreksian terhadap kata *zakariya*, yang seharusnya tidak menggunakan huruf hamzah. Pada model kedua tashih pasca-penyalinan tidak ada institusinya. Tashih hanya dilakukan pemilik naskah, guru ngaji, atau individu yang memiliki kecukupan ilmu agama.

Pola Tashih Mushaf Cetakan sebelum Tahun 1959

Dibandingkan dengan mushaf tulisan tangan, pola tashih pada mushaf cetakan lebih mudah ditelusuri. Hal ini disebabkan jarak waktu yang masih relatif dekat, juga keberadaan mushaf yang banyak serta terbaca dengan jelas. Mushaf ‘Bombay’ adalah salah satu mushaf pelopor yang “bertanda tashih”. Jenis mushaf ini sudah mulai banyak beredar di Indonesia pada akhir abad ke-19 Masehi. Mushaf ini juga yang diduga kuat sebagai induk dari varian-varian mushaf cetakan yang beredar di Indonesia pada awal abad ke-20. Sebuah Al-Qur’an cetakan Bombay tahun 1885 milik Abdul Hakim Cirebon mencantumkan nama-nama para pentashih yaitu Sayyid Hasan Qodiri, Sayid Qamaruddin, Haji Muhammad Sammah, al-Hafiz Abdullah, Mawli Muhammad, Sayid Wadi Muhammad, dan Sayid Hasan al-Bagdadi.¹⁰

Dari sejumlah mushaf yang terbit di Indonesia sebelum tahun 1959, tashih mushaf cetakan dapat dikelompokkan dalam dua pola. *Pertama*, tashih kepada institusi keagamaan di wilayah setempat. Hal ini terjadi karena Indonesia saat itu belum memiliki lembaga induk tempat tashih Al-Qur’an seperti sekarang. Beberapa contoh di antaranya yaitu sebuah mushaf Al-Qur’an dicetak di Bukittinggi tahun 1933 ditashih oleh Mahkamah Syari’ah Sumatra Tengah yang, saat itu, dikepalai oleh Syeikh Sulaiman Ar-Rasuli. Pada lembar ‘sahih’ yang termuat di halaman belakang diterangkan bahwa mushaf tersebut ditashih dengan berpedoman mushaf Usmani (rasm Usmani?).¹¹

¹⁰Abdul Hakim, “Al-Qur’an cetak di Indonesia, Tinjauan Kronologis Pertengahan Abad ke-19 hingga Awal Abad ke-20”, *Suhuf*, Vol. 5 No. 2, 2012, 231-254

¹¹Ulasan tentang mushaf Al-Qur’an cetakan di Indonesia bisa dilihat di Abdul Hakim, “Al-Qur’an cetak di Indonesia, Tinjauan Kronologis Pertengahan

Mushaf Al-Qur'an lainnya yang ditashih melalui lembaga keagamaan adalah Al-Qur'an terbitan Bir & Co tahun 1956. Lembaga tersebut adalah Jam'iyyah Qurra' wal Huffadz (JQH). Menjabat sebagai ketua JQH saat itu Ahmad Nahrowi dan Muhammad Manshur bin Hasani selaku sekretarisnya. Lembar legalitas menggunakan bahasa Arab.

Ba'da mā qara'a wa faḥaṣa al-'ulama al-muṣhḥiḥīn li jam'iyatul qurro wa al-Huffaz al-qur'ān allazī tastawriduhu syirkatu Bir & Co fanajidu al-gilzāt al-faḍī'ah al-wahīdah allatī ta'ummu al-ummah al-islāmiyyah al-Indunisiyyah ma'rifatuhā wa hiya inqilabu al-waḍ'i fī surah al-kahfi khālīyan inda zālīka al-muṣḥaf inda ṭab'i aṣ-ṣāniyyati. Wa amma ba'du al-gilzāt al-khafīfah fī ṭab'i kamā tūjadu 'ādatun fī al-maṣāhifi al-ukhro, alḥaqnā sawābahā fī nihāyati al-muṣḥaf. izā kāna tilka al-gilzāt tuṣaḥḥahu qabla al-qirā'ati falā māni'a lanā fī taṣrīhi al-izin li bay'i tilka al-maṣāhif 'ala ṭab'ī al-Jadīdah hāzihi li tahlīṣi al-maqādīr allatī udkhila ilā Indunisiyya.

Tahrīran fī Jākarta 18/04/1956

Markaz Jam'iyyahal-Qurra' wa al-Huffaz

Ar-ra'īs: Aḥmad Naḥrawi

As-sikrūtīr: Muḥammad Maṣṣūr bin Ḥusaini.¹²

Transkripsi tashih di atas menggambarkan kepada kita bahwa Penerbit Firma Bir & Company bertindak sebagai importir Al-Qur'an. Surat tashih tersebut sekaligus bermakna ganda, yaitu sebagai legalitas kesahihan Al-Qur'an yang mau masuk sekaligus izin untuk mengedarkan mushaf Al-Qur'an di Indonesia.

Pola *kedua* adalah tashih kepada individu-individu yang merupakan tokoh dalam bidang Al-Qur'an (hafiz). Salah satu mushaf

Abad ke-19 hingga Awal Abad ke-20" dalam *Suhuf*, Vol. 5 No. 2, 2012, 231—254.

¹²Artinya: "Setelah para ulama pentashih di Jamiyatul Qurra dan Hufaz membaca dan mengoreksi Al-Qur'an yang dimintakan oleh Penerbit Bir & Co, maka kami menemukan kesalahan (*jali*) satu-satunya yaitu kesalahan susunan surah al-Kahfi. Adapun kesalahan kecil yang terdapat dalam mushaf kami lampirkan ralatnya pada bagian akhir mushaf. Jika kesalahan (*jali*) tersebut terkoreksi sebelum dibaca, maka kami tidak berhak memberikan izin penjualan mushaf Al-Qur'an tersebut pada cetakan baru. Hal ini dilakukan untuk mengurangi kesalahan pada mushaf yang masuk ke Indonesia

Disahkan di Jakarta 18/04/1956

Markaz Jamiyatul Qurro dan Hufaz

Ketua: Ahmad Nahrawi

Sekretaris: Muhammad Mansur bin Husaini"

Al-Qur'an yang menggunakan pola ini adalah mushaf terbitan Maktabah Afif, Cirebon, tahun 1933. Mushaf ini mencantumkan pernyataan dari Kyai Badawi dan Kyai Muhammad Usman, bahwa mereka telah menelaah mushaf tersebut. Keduanya adalah ulama Al-Qur'an pimpinan Pesantren Kaliwungu pada masanya. Kyai Badawi juga teman sekaligus murid dari Kyai Munawwir Krapyak. Lembar tashih menggunakan aksara pegon.¹³

Pada Al-Qur'an terbitan Maktabah Afif, Cirebon tahun 1951, ada empat nama pentashih tambahan yang pada Al-Qur'an tahun 1933 tidak ada. Semua nama keenam pentashih mushaf Afif Cirebon yaitu K.H. Muhammad Usman, K.H. Ahmad Badawi, K.H. Reden Asnawi, K.H. Ridwan, K.H. Abdullah, dan K.H. Mahmud Rais.

Mushaf Al-Qur'an lainnya yaitu terbitan Salim Nabhan, Surabaya tahun 1951 ditashih oleh sebuah tim yang terdiri dari enam ulama Al-Qur'an (lihat gambar pada lampiran). Berikut transkripsinya:

Bismillāhirrahmanirrahīm

Wa ba'du faqod tamma bi 'awnillahi ta'āla tab'u hazā al-mushaf asy-syarif, bi sūrabayā indunīsī.

Muwāfiqan fī al-Khaṭṭ rasmi muṣṣhaf amirul mu'minīn zīnnūraini khulafā'urrāsyidīn: sayyidunā 'ūsmān bin 'Affān raḍiyallahu 'anhu 'ala mā zakarahū al-imām Abū 'Amr ad-dānī fī Muqni'thi wa zālīka ba'da dubīta wa taṣṣihī afāḍul Qur'ā' wa hum: al-ustāz Ḥasan Aḥmad Bangil, Kyai al-Ḥāj Muhammad Aḥsan Jamfās Kediri, Kyai al-Ḥāj Muḥammad 'Adlān Cukir Jombang, Kyai al-Ḥāj 'Abdullah bin Yāsīn Fasuruan, al-Ustāz Sālim bin 'Aqīl Surabaya wa al-ustāz 'Abdullah Jalal al-Makki surabaya.

Wa 'ala taṣṣihī hā'ulā' al-afaḍil wāfaqa 'alaihi wazīru syu'ūni ad-dīniyyati, ṣāhibul ma'ali al-ustāz Abdul Wahid Hasyim 'Asy'ari. ḥasbi kitābihil karīm muḥarrar 22 September sanah 1951 Raqm A/7/13125.¹⁴

¹³Ulasan tentang Al-Qur'an terbitan Afif Cirebon lihat Abdu Hakim "Al-Qur'an cetak di Indonesia..." *Suhuf*, Vol. 5 No. 2, 2012, 231—254.

¹⁴Artinya: "Bismillāhirrahmanirrahīm Wa ba'du, telah selesai berkat rahmat Allah pencetakan Al-Qur'an ini di Surabaya Indonesia. Sesuai dengan khat rasm mushaf amirul mu'minin zinnurain salah seorang khulafah rasyidin: Sayyidina Usman bin Affan ra, seperti yang tertuang dalam kitab Al-Muqni' karya Imam Abu Amr ad-Dāni. Hal tersebut setelah dicocokkan dan ditashih oleh ulama qurro' yaitu: Ustad Ahmad Bangil, KH Muhammad Ihsan Jampes Kediri, KH Muhammad Adlan Cukir Jombang, KH Abdullah bin Yasin Pasuruan, Ustadz Salim bin Aqil Surabaya dan ustadz Abdullah Jalal al-Makki, Surabaya.

Berdasarkan lembar tashihnya dapat diketahui para pentashih Al-Qur'an terbitan Salim Nabhan, Surabaya tersebut yaitu Ustadz Ahmad Hasan Bangil, K.H. Muhammad Ihsan Jampes Kediri, K.H. Muhammad 'Adlan Cukir Jombang, K.H. Abdullah bin Yasin Pasuruan, Ustadz Salim bin 'Aqil Surabaya dan Ustadz Abdullah Jalal.

Tiga tahun setelah 1951, penerbit Tintamas mencetak Al-Qur'an dengan tashih oleh Hamka (Haji Abdul Malik Karim Amrullah) dan Muhammad Zain Jambek. Dalam lembar tashih ada keterangan tambahan tentang beberapa kalimat yang musykil. Berikut alih aksara lembar tashih Al-Qur'an terbitan Tintamas tahun 1954, menggunakan aksara Jawi:

Kalimatu muṣahih

Bismillahirrahmānirrahīm

Alḥamdulillah wa aṣ-ṣalātu wa as-salām 'alā rasūlillāhi wa 'alā Alihi wa ṣahbihi wa man wālāhu. Amma ba'du. Maka telah selesai pekerjaan mentashihkan mushaf ini di Jakarta Raya pada malam jum'ah tanggal 17 Romadhon 1373 dengan menggunakan sebagai bahan pembanding mushaf-mushaf cetakan dalam dan luar negeri. Beberapa tanda, seperti alif rasm yang mungkin mengganggu bacaan seperti alif pada لَن نَدْعُو atau yang tidak perlu seperti رَسُوْلٌ يَتْلُو yang terdapat pada umumnya mushaf sengaja kami hilangkan. Dan pada bagian yang terdapat perlainan bacaan diantara mushaf-mushaf itu seperti antara ضَعْف dan ضَعْفٌ pada surah ar-Rūm ayat 54 kami berpegang pada keterangan dalam tafsir-tafsir yang kenamaan (mu'tabaroh)

Dalam usaha yang membawa kesempurnaan mengenai penerbitan mushaf ini kami ucapkan syukur dan puji kepada Allah. Dan dimana terdapat kekurangan karena kekhilafan kami mohonkan ampun kepadanya dengan menanti teguran dan peringatan yang langsung kepada Kami dari para ahli dan semua orang yang berniat baik dan berhati ikhlas yang akan kami sambut dengan ucapan banyak terima kasih. Wa as-salām.

Al-Hajj Abdul Malik Karim Amrullah

Muhammad Zein Jambek

Pada lembar tashih Tintamas 1954 juga diterangkan tentang bacaan musykil yang perlu disederhanakan atau dihilangkan. Terutama bacaan لَن نَدْعُو dan رَسُوْلٌ يَتْلُو dengan menghilangkan huruf alif. Adapun perbedaan bacaan diselesaikan dengan memberi kete-

Berdasarkan tashihan para ulama tersebut di atas, kemudian disetujui oleh Menteri Agama Abdul Wahid Hasyim Asy'ari.
Tertanggal 22 September tahun 1951 Nomor A/7/13125

rangan yang merujuk pada kitab-kitab tafsir kenamaan (mu'tabarāh). Contohnya kalimat *ضعف*.

Simpulan

Seperti diuraikan pada pembahasan, tashih Al-Qur'an merupakan salah satu filter untuk tetap menjaga kemurnian Al-Qur'an. Tugas ini sangat historis, ada sejak zaman awal Al-Qur'an diwahyukan, masa Al-Qur'an tulis tangan dan cetak modern. Di Indonesia hanya terdapat dua era yaitu Al-Qur'an tulis tangan dan Al-Qur'an cetak. Data-data yang ada menunjukkan bahwa Al-Qur'an tulis tangan yang tersebar di Indonesia juga melalui tashih. Terdapat dua pola tashih yaitu pola saat penyalinan dan pola tashih pascapenyalinan. Adapun tashih mushaf Al-Qur'an cetakan dilakukan melalui tim yang terdiri dari para ulama Al-Qur'an. Biasanya terdiri atas enam orang. Cara kedua, yaitu dengan menggandeng lembaga-lembaga keagamaan lokal yang ada saat itu. Studi ini menemukan dua lembaga, yaitu Mahkamah Syari'ah Sumatera Tengah dan Jamiyyah Qurra' wal Huffaz, Jakarta. Hal tersebut dilakukan karena saat itu belum ada lembaga pemerintah resmi yang menangani tashih Al-Qur'an di Indonesia.

Dalam perkembangan terkini, khususnya setelah berdirinya Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an (LPMA), legalitas kesahihan yang diuraikan di atas tidak lagi diakui. Sebuah Al-Qur'an boleh beredar, jika sudah ditashih di LPMA sebagai otoritas tashih tingkat nasional. Selain itu, tidak adanya 'tashih sepanjang hayat' melahirkan aturan yang tidak tertulis. Aturan ini salah satunya 'jika menemukan kesalahan pada mushaf, dianjurkan untuk melaporkan kepada penerbit, toko, atau institusi berwewang. Bahkan ada yang lebih ekstrem lagi, yaitu membakar mushaf yang sudah dicetak jika ditemukan banyak kesalahan.[/ Wallāhu a'lam biṣ-ṣawāb.

Daftar Bacaan

Al-Qur'an

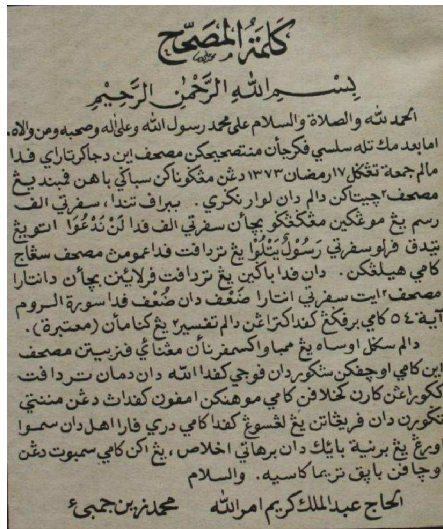
- Manuskrip Al-Qur'an Kuno milik keluarga Bapak H. Sufyan Mubarak Majene Sul-Bar
- Manuskrip Al-Qur'an Kuno milik keluarga Bapak H Zaeni, Sumenep
- Manuskrip Al-Qur'an Kuno milik keluarga Bapak H Rawi Sumenep
- Manuskrip Al-Qur'an Kuno milik keluarga Bapak H Muhammad Faisol, Sumenep
- Mushaf Al-Qur'an cetakan Maktabah Afif Cirebon, 1933 dan 1951;
- Mushaf Al-Qur'an cetakan Bukittinggi, 1933;
- Mushaf Al-Qur'an cetakan Firma Salim Nabhan Surabaya, 1951;
- Mushaf Al-Qur'an cetakan Firma Bir & Co Jakarta, 1956;
- Mushaf Al-Qur'an cetakan Tintamas Jakarta, 1954.

Buku

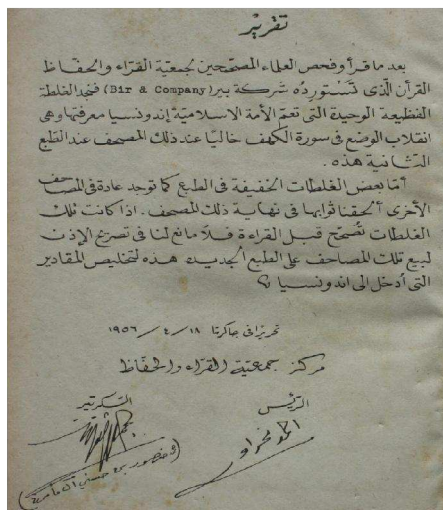
- Abdurohim, Acep Iim., *Pedoman Ilmu Tajwid Lengkap*, Bandung: Diponegoro, 2012.
- Akbar, Ali, *Delapan Manuskrip Al-Qur'an dari Sulawesi Barat: Beberapa Ciri Khas*, Hasil Penelitian pada Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an 2012. Belum dipublikasikan.
- Akbar, Ali, "Mushaf Sultan Ternate Tertua di Nusantara: Menelaah Ulang Kolofon" dalam *Jurnal Lektur Keagamaan*, Vol. 08, No. 2, Desember 2010, 283-296.
- Al-Qattah, Manna Khalil, *Pengantar Studi Ilmu Al-Qur'an*, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2010.
- Bafadhal, Fadhal AR, dan Rosehan Anwar, *Khazanah Al-Qur'an Kuno Nusantara*, Jakarta: Puslitbang Lektur Kehidupan Agama, 2005.
- Azami, MM., *The History of the The Qur'an Text, From Revelation to Compilation, (Sejarah Teks Al-Qur'an dari Wahyu sampai Kompilasi)* terjemahan (Sohirin Solihin, dkk), Jakarta: 2005.
- Ensiklopedi Islam* Jld. III lema "Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an", Jakarta: Ikhtiar Baru van Hoeve, hlm. 90-91.
- Fathurahman, Oman, *Filologi dan Islam Indonesia*, Jakarta: Puslitbang Lektur Keagamaan, 2010.

- Hakim, Abdul, Al-Qur'an Cetak di Indonesia: Tinjauan Kronologis Petengahan Abad ke-19 hingga Awal Abad ke-20 dalam *Jurnal Suhuf*, Vol. 5, No. 2, 2012, hlm. 231-254.
- Hakim, Abdul, Laporan Penelitian Mushaf Kuno Sumenep Jawa Timur, Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an tahun 2012.
- Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, Himpunan Peraturan dan Keputusan Menteri Agama RI tentang Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, Jakarta: LPMA, 2011.
- Sudrajat, Enang, 'Pentashihan Mushaf Al-Qur'an di Indonesia' dalam *Jurnal Suhuf*, Vol. 6. No. 1, 2013: 59-81.
- Watsoen, Ingrid, *Uhumul Qur'an Zaman Kita*, Pengantar untuk Memahami Konteks, Kisah, dan Sejarah Al-Qur'an, Jakarta:Serambi, 2013.
- Zarkasy & Jaeni, Laporan Penelitian Mushaf Kuno Kalimantan Barat, Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an tahun 2012.

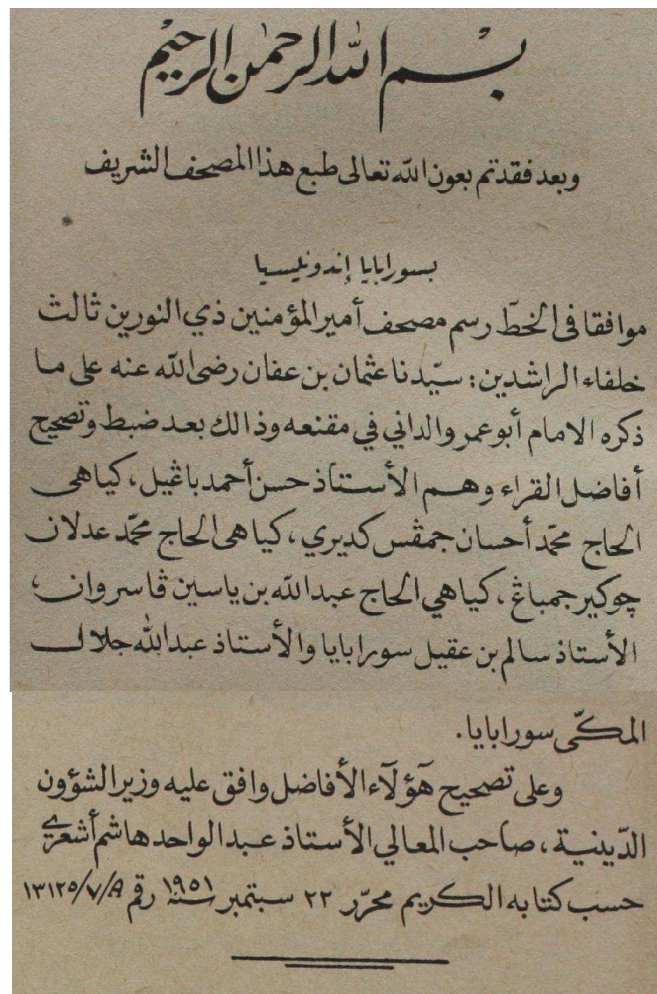
Lampiran



Gambar 5. Tanda sahih mushaf terbitan Tintamas Jakarta, tahun 1954. Penanggung Jawab yaitu Haji Abdul Malik Karim Amrullah atau HAMKA dan Muhammad Zain Jambek.



Gambar 6. Lembar tashih mushaf Al-Qur'an terbitan Bir & Co, Jakarta tahun 1956. Ditashih oleh tim dari Jam'iyatul Qurra' wal Huffad.



Gambar 7. Tanda Tashih Mushaf terbitan Firma Salim Nabhan Surabaya, 1951.

Abraham Geiger dan Kajian Al-Qur'an

Telaah Metodologi atas Buku *Judaism and Islam*

Abraham Geiger and the Study of the Qur'an *Analyzing the Methodology of the Judaism and Islam'*

Lenni Lestari

UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta

Jl. Marsda Adi Sucipto, Yogyakarta

lenny_jeumpa@yahoo.co

Naskah diterima: 12-12-2013; direvisi: 12-04-2014; disetujui: 15-05-14.

Abstrak

Salah satu hasil penelitian orientalis yang cukup “menggelitik” keimanan para sarjana Muslim saat ini adalah Al-Qur'an yang dianggap sebagai imitasi ajaran agama Yahudi. Statemen ini muncul dari salah seorang orientalis beragama Yahudi, yaitu Abraham Geiger. Tulisan ini akan membahas, *pertama*, latar belakang pemikiran Abraham Geiger, dan *kedua*, pemikiran Geiger tentang hal-hal yang diadopsi Nabi Muhammad dari agama Yahudi, dan *ketiga*, tanggapan mengenai penelitian Geiger terhadap Al-Qur'an.

Kata kunci: Abraham Geiger, historis-kritis, Muhammad, Al-Qur'an, Yahudi.

Abstract

One of the result of orientalist research that influences Muslim scholars's faith today is Al-Qur'an as imitation of Judaism. This statement appears from Abraham Geiger, a Judaism orientalist. This writing tries to explain the historical background of Abraham Geiger. Then, the writer explores about the adopted things by Prophet Muhammad from Judaism in Geiger's view and tries to catch the response and reaction of Islamic scholars about Geiger's research.

Keywords: Abraham Geiger, historical-critical, Muhammad, Al-Qur'an, Judaism.

Pendahuluan

Secara umum, ketertarikan para sarjana orientalis, khususnya terhadap studi Al-Qur'an, sudah dimulai sejak abad ke-12 dan terus berlangsung hingga sekarang. Kajian yang intens dalam durasi yang panjang tersebut akhirnya memunculkan banyak karya, baik dalam bentuk buku maupun artikel. Dalam hal ini, Fazlur Rahman dalam karyanya *The Major Themes of the Quran* menyebutkan ada tiga tipe karya-karya orientalis terhadap Al-Qur'an.

Pertama, karya-karya orientalis yang ingin membuktikan keterpengaruhannya Al-Qur'an oleh tradisi Yahudi dan Kristen. *Kedua*, karya-karya orientalis yang menekankan pada pembahasan sejarah dan kronologi Al-Qur'an. *Ketiga*, karya-karya orientalis yang membahas tema-tema tertentu dalam Al-Qur'an.¹

Dari ketiga tipe tersebut, maka Abraham Geiger termasuk pada tipe pertama, yaitu orientalis yang ingin membuktikan pengaruh tradisi Yahudi dan Kristen terhadap Al-Qur'an. Dengan kata lain, Geiger ingin mengatakan bahwa Al-Qur'an bukanlah suatu yang transenden, karena "terbukti" di dalamnya terdapat kombinasi berbagai tradisi, baik itu Yahudi, Nasrani, maupun Jahiliyah. Menurut Geiger, Al-Qur'an hanyalah refleksi Muhammad tentang tradisi dan kondisi masyarakat Arab pada saat itu (*simplikasi Bible*) dan karenanya bersifat kultural dan tidak transenden.² Pendekatan yang dilakukan Abraham Geiger ini disebut pendekatan historis-kritis.³

¹Fazlur Rahman, *Tema-tema Pokok Al-Qur'an*, terj, Anas Mahyudin, Bandung: Pustaka, 1996, hlm. xi.

²Ahmad Farhan, *Orientalis Al-Qur'an*, Studi Pemikiran Abraham Geiger, dalam buku *Orientalisme Al-Qur'an dan Hadis*, Yogyakarta: Naweesa Press, 2007, hlm. 64.

³Historis atau historisme muncul pada abad ke-19. Tokoh utamanya adalah Leopold von Ranke, seorang sejarawan dari Jerman. Historisme memandang suatu entitas, baik itu institusi, nilai-nilai maupun agama berasal dari lingkungan fisik, sosiokultural dan sosio-religius tempat entitas itu muncul. Penjelasan mengenai suatu entitas sudah cukup melalui penemuan asal-usulnya dan hakikat seluruhnya dipahami dari perkembangannya. James K. Feibleman, "Historism," dalam Dagobert D. Runes (ed) *Dictionary of Philosophy*, Totowa: Littlefield, 1976, hlm. 127. Sebagaimana dikutip oleh Yudhi R. Haryono, dkk, *Al-Qur'an, Buku yang Menyesatkan dan Buku yang Mencerahkan*, Bekasi: Gugus Press, 2002, hlm. 85. Munculnya historisme menurut Fuck-Frankfurt mendorong kecenderungan dalam studi Al-Qur'an di Barat yang mengasalkan Al-Qur'an dan Islam dari kitab suci dan tradisi Yahudi dan Kristen. Von Johann Fuck-Frankfurt,

Menurut Sahiron Syamsuddin, ada tiga pendekatan yang diterapkan orientalis dalam studi Al-Quran, yaitu pendekatan historis-kritis, interpretatif penafsiran,⁴ dan deskriptif-sosioantropologis (fenomenologis).⁵ Menurut Marshall, yang dimaksud dengan pendekatan historis-kritis adalah kajian terhadap kandungan sebuah narasi (cerita), dengan melihat apa yang sebenarnya terjadi sehingga hal tersebut disinggung dalam sebuah tulisan. Kritik historis meliputi tiga hal, yaitu bentuk, redaksi, dan sumber.⁶

Berdasarkan pembagian ini, maka Abraham Geiger termasuk kelompok yang pertama, yang mengkaji situasi dan kondisi masyarakat Arab yang dianggap menjadi sumber isi Al-Qur'an. Pendekatan ini menjadi masalah ketika diterapkan ke dalam teks Al-Qur'an. Bagi mereka yang tidak sepakat, mengatakan bahwa tidak mudah menerapkan metode ini ke dalam kajian kitab suci. Bagi mereka yang sepakat, mengatakan bahwa ada banyak problem krusial yang harus dicari jawabannya melalui metode ini.⁷

Tulisan ini akan membahas tentang latar belakang kehidupan Abraham Geiger, sehingga ia meyakini bahwa Al-Qur'an adalah imitasi dari Yahudi, selanjutnya akan dipaparkan juga mengenai pemikiran Geiger tentang hal-hal yang diadopsi Nabi Muhammad dari agama Yahudi. Di akhir pembahasan, penulis akan memotret bagaimana tanggapan para sarjana terhadap penelitian Geiger tersebut.

Mengenal Abraham Geiger

Sebelum berbicara tentang Abraham Geiger, penulis kemukakan terlebih dahulu tentang agama Yahudi, sebagai agama yang dianut Abraham Geiger. Agama Yahudi yang sering diartikan de-

"Die Originalitat des Arabischen Propheten," hlm. 510, Yudhi R, Haryono, dkk, *Al-Qur'an, Buku yang Menyesatkan dan Buku yang Mencerahkan*, hlm. 86.

⁴Pendekatan interpretatif adalah melakukan penafsiran atau analisis terhadap teks melalui metode tertentu, Ada 3 metodenya, yaitu; filologi, sastra, dan linguistik.

⁵Pendekatan fenomenologi adalah mendeskripsikan resepsi Al-Qur'an yang dilakukan oleh individu atau kelompok tertentu.

⁶Marshall, *Historical Criticism*, hlm. 126, Sebagaimana dikutip oleh Sahiron Syamsuddin dalam artikel, "*Contemporary Western Approaches to the Quran*", yang disampaikan dalam seminar Internasional di UIN Sunan Kalijaga, 24 Februari 2013.

⁷*Ibid.*

ngan istilah *Judaism*, dalam *Jewish Encyclopedia* diartikan sebagai “Suatu bentuk kehidupan yang berdasarkan kepada kebapakan Tuhan serta wahyu-Nya”. Istilah *Judaism* mengandung pengertian tentang eksistensi seperangkat kepercayaan dan kebiasaan yang membentuk *Judaism* dan menciptakan ketaatan yang membuat seseorang menjadi Yahudi.⁸ Sementara itu, bagi orang Islam, Yahudi cenderung diartikan sebagai agama yang diturunkan Tuhan kepada Nabi Musa sebagai Nabi dengan Taurat sebagai kitab sucinya.⁹ Ada beberapa kitab yang dianggap suci oleh agama Yahudi seperti *Torah*, *Talmud*, *Septuaginta*,¹⁰ dan *Pentateuch*. Dari kitab-kitab ini, yang menjadi kitab inti adalah Taurat atau *The Old Testament*.¹¹

Salah satu orientalis yang mengatakan bahwa Al-Qur'an dipengaruhi agama Yahudi adalah Abraham Geiger (1810-1874). Ia adalah seorang intelektual, Rabbi, dan tokoh sekaligus pendiri Yahudi Liberal di Jerman. Ia terlahir dalam keluarga dan lingkungan hidup ortodoks yang keras.¹² Ia memulai karirnya sebagai seorang Rabbi (guru yang menguasai keseluruhan 613 *mitzvot* (hukum agama Yahudi) pada tahun 1833. Ia mengabdikan di kota Wiesbaden, Breslau, Frankfurt dan Berlin secara simultan.¹³

Geiger mengikuti kompetisi masuk ke Universitas Bonn tahun 1832 dengan menulis sebuah esai dalam bahasa Latin. Esainya diseleksi Prof. B. F. Freutag dari fakultas Oriental Studies, Universitas Bonn. Hasilnya, Geiger menang dan mendapat hadiah

⁸Ismail Razy al-Faruqi, *Trilogi Tiga Agama Besar*, Surabaya: Pustaka Progresif, 1997, hlm. 43, Yudhi R, Haryono, dkk, *Al-Qur'an, Buku yang Menyeatkan dan Buku yang Mencerahkan*, hlm. 59.

⁹Burhanuddin Daya, *Agama Yahudi*, Yogyakarta: PT Bagus Arafah, 1982, hlm. 2.

¹⁰Septuaginta adalah terjemahan kitab-kitab Perjanjian Lama atau Tanakh yang diterjemahkan ke dalam bahasa Yunani yang artinya adalah 70 dan sering ditulis sebagai "LXX" karena konon disusun 70 orang Yahudi. Apa itu Tetragramaton dan Septuaginta?. Written by Lukas. http://www.alfa-omega.or.id/index.php?option=com_content&view=article&id=82&Itemid=93. Akses 20 Mei 2014.

¹¹Mujahid Abdul Manaf, *Sejarah Agama-agama*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996, hlm. 55, Yudhi R, Haryono, dkk, *Al-Qur'an, Buku yang Menyeatkan dan Buku yang Mencerahkan*, hlm. 59.

¹²Abraham Geiger, *Judaism and Islam*, New York: Publishing House, 1989, hlm. vii-ix.

¹³*Ibid*, hlm. ix.

dari hasil tulisannya. Padahal saat itu usianya baru 22 tahun.¹⁴

Pada tahun 1833, essai tersebut dipublikasikan dalam bahasa Jerman dengan judul "*Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?*", Apa yang telah Muhammad Pinjam dari Yahudi?. Dalam tulisan tersebut, Geiger menyimpulkan kosa kata Ibrani cukup berpengaruh terhadap Al-Qur'an. Di antara kata-kata tersebut yaitu, *tābūt*, *taurāt*, *jannatu 'adn*, *jahannam*, *aḥbār*, *darasa*, *rabbānī*, *sabt*, *tāgūt*, *furqān*, *mā'ūn*, *maṣānī*, dan *malakūt*.¹⁵

Essai ini merupakan bagian dari bukunya yang berjudul *Judaism and Islam*. Buku ini terdiri dari 2 bagian pembahasan. Bagian awal buku ini menjelaskan tentang latar belakang pemikirannya tentang Al-Qur'an dan Islam. Sedangkan 2/3 sisanya, menjelaskan tentang hal-hal yang menurut Geiger diadopsi nabi Muhammad dari agama Yahudi, sebagaimana tertuang dalam essainya yang berjudul "*Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?*".

Geiger menekuni Bibel, Talmud, dan sejarah abad Pertengahan. Selain itu, ia juga mendalami adat dan pengetahuan orang Yahudi, filologi, sejarah, kesusastraan, dan filsafat.¹⁶ Ia sering diundang dalam berbagai aktivitas akademik dan komunal. Ia juga pernah menerbitkan sebuah jurnal yang dikelola secara pribadi, menulis berbagai karya, dan mengajar di masa-masa akhir hidupnya hingga ajal menjemputnya pada tahun 1874 di Berlin. Dalam komunitas Yahudi, ia dikenang sebagai tokoh penggerak beberapa konferensi ajaran Yahudi dan juga diskusi-diskusi tentang problem kontemporer agama Yahudi.¹⁷

Pemikiran Abraham Geiger Terhadap Al-Qur'an

Dalam tulisannya, Geiger menyebutkan ada 3 masalah utama yang diadopsi Nabi Muhammad dari tradisi Yahudi, yaitu;

- a. *Beberapa Kosakata Al-Qur'an yang Berasal dari Tradisi Yahudi*
Menurut Geiger, ada 14 kosa kata Al-Qur'an¹⁸ yang diadopsi

¹⁴*Ibid*, hlm. viii.

¹⁵*Ibid*, hlm. 41.

¹⁶*Ibid*, hlm. viii.

¹⁷*Ibid*, hlm. ix.

¹⁸Dari 14 kosa kata yang dikaji oleh Geiger, 6 di antaranya juga pernah dikaji oleh as-Suyūṭī dalam kitab *al-Muhazzab fī Mā Waqa'a fī Al-Qur'ān min al-Mu'arrab*. as-Suyūṭī, *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Quran*, hlm. 193.

dari bahasa Ibrani, di antaranya; *sakīnah*, *tāgūt*,¹⁹ *furqān*, *mā'ūn*, *masānī*, *malakūt*,²⁰ *darasa*,²¹ *tābūt*, *Jannatu 'adn*,²² *taurāt*, *jahannam*,²³ *rabbānī*,²⁴ *sabt*, dan *aḥbār*.

Tābūt

Geiger mengatakan bahwa akhiran “*ut*” dalam kata ini merupakan bukti bahwa itu bukan berasal dari bahasa Arab, melainkan dari bahasa Ibrani asli yang berkenaan dengan ajaran Yahudi. Kata *tābūt* dalam ajaran Yahudi ada pada dua tempat. Salah satunya pada kisah Nabi Musa yang diletakkan ibunya ke dalam perahu.

Jannatu 'Adn

Kata *'adn* dalam bahasa Arab bermakna kesenangan atau kebahagiaan (nama surga). Menurut Geiger, pada dasarnya kata ini berasal dari bahasa Ibrani. Dalam agama Yahudi, “*'adn*” adalah nama dari suatu daerah yang telah dihuni oleh orang tua mereka, yaitu Adam dan Hawa. Bagian daerah yang mereka tempati itu berupa kebun pohon yang biasa disebut dalam Injil dengan “Taman Eden”. Dalam perkembangannya, arti kata ini tidak lagi mewakili nama suatu tempat, tetapi digunakan untuk menunjuk arti surga, meskipun dalam tataran praksisnya bangsa Yahudi masih menggunakan Taman Eden sebagai sebuah tempat juga.

Jahannam

Kata ini juga diklaim berasal dari Yahudi. Kata “*Jahannam*”

¹⁹Menurut as-Suyūṭī, kata ini berasal dari bahasa Habasyah, yang artinya dukun, Lihat as-Suyūṭī, *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, hlm. 198.

²⁰Abu Syaikh meriwayatkan dari Ibnu Abbas dan Al-Wasithi berkata di dalam *al-Irsyad*, “Maknanya adalah malaikat-malaikat menurut bahasa Nabathea.” as-Suyūṭī, *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, hlm. 199.

²¹Maknanya adalah kamu saling membacakan, menurut umat Yahudi as-Suyūṭī, *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, hlm. 197.

²²Dalam penafsiran Juwaibir bahwa kata itu berasal dari bahasa Romawi. as-Suyūṭī, *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, hlm.198.

²³Ada yang mengatakan bahwa kata ini berasal dari bahasa asing. Ada yang mengatakan berasal dari bahasa Persia dan bahasa Ibrani. Kata asalnya adalah كهنام. as-Suyūṭī, *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, hlm. 197.

²⁴Al-Jawaliqi berkata bahwa Abu Ubadah berkata, “Bangsa Arab tidak mengenal kata “*al-Rabbaniyyun*”, tetapi yang mengetahui kata ini adalah para fuqaha dan ahli ilmu. Kata ini berasal dari bahasa Ibrani.” Al-Qāsim menegaskan bahwa kata ini berasal dari bahasa Suryaniyah. as-Suyūṭī, *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, hlm. 197.

mengacu pada lembah *Hinnom*, yaitu suatu lembah yang penuh dengan penderitaan. Karena simbol dari penderitaan, kemudian mendorong penggunaan *hinnom* menjadi *gehinnom* dalam kitab Talmud untuk menandakan neraka.

Rabbānī

Kata ini dianggap berasal dari Yahudi karena akhiran “an” pada kata “*rabb*”, yang berarti Tuhan kita atau guru. Menurut Geiger, akhiran “an” seperti itu adalah hal yang biasa dalam bahasa Yahudi yang bermakna pendeta (rahib), seperti pada kata; *rabban* dan *ruhban*.

Sabt

Kata ini digunakan untuk menunjukkan hari sabtu (hari akhir pekan) oleh Islam, Yahudi dan Kristen. Dalam kitab Eksodus XVI : I, Ben Ezra memberikan pandangannya bahwa dalam bahasa Arab ada 5 hari yang diberi nama sesuai urutan angka, yaitu hari pertama (*aḥad*), hari kedua (*iṣnain*), hari ketiga (*ṣulaṣā'u*), hari keempat (*arbi'ā'u*), dan hari kelima (*khamīs*). Tetapi di hari keenam tidak demikian. Justru Islam menggunakan kata “*sabt*”, dan dianggap hari yang suci dalam seminggu. Oleh karena itu, menurutnya, kata “*sabbat*” dalam bahasa Arab *Shin* yang dilafalkan seperti *Samech* dalam bahasa Ibrani dipertukarkan ke dalam bahasa mereka.

*Taurāt*²⁵

Maknanya hukum. Kata ini hanya digunakan untuk tradisi pewahyuan dalam agama Yahudi. Nabi Muhammad dengan tradisi oralnya tidak bisa membedakan perbedaan makna kata ini secara pasti. Bahkan Nabi Muhammad memasukkan makna “*Pentateukh*” dalam kata ini.²⁶

b. Konsep Agama Islam

Keimanan dan Doktrin Keagamaan

Abraham Geiger menganggap ada beberapa aspek keimanan dan doktrin keagamaan yang diadopsi Nabi Muhammad dari ajaran

²⁵Kitab Taurat (Ibrani: תּוֹרָה, *Torah*, "Instruksi") adalah lima kitab pertama Tanakh/Alkitab Ibrani atau bagian Perjanjian Lama di Alkitab Kristen. Dalam bahasa Yunani kumpulan 5 kitab ini disebut *Pentateukh* ("lima wadah" atau "lima gulungan"). Taurat adalah bagian terpenting dari kanon/kitab suci orang Yahudi. Ditulis oleh Fandi Firmansyah. Taurat. <http://fandifirmansyah.blogspot.com/2013/05/taurat.html>. Akses 20 Mei 2014.

²⁶Abraham Geiger, *Judaism and Islam*, hlm. 32.

sebelum Islam, seperti:

Pertama, tentang penciptaan langit dan bumi beserta segala isinya dalam enam hari. Ia mengatakan bahwa dalam hal ini pemikiran Nabi Muhammad sejalan dengan ajaran Bibel. Namun, di ayat lain, Nabi Muhammad juga mengatakan bahwa bumi diciptakan selama dua hari, gunung dan tumbuhan diciptakan selama empat hari, dan langit dengan segala isinya selama dua hari. Ayat ini menurut Abraham, kontradiktif dengan ayat pertama. Maka dari itu, ia menganggap Nabi Muhammad sangat sedikit pengetahuannya tentang Bibel, sehingga akhirnya tak sejalan lagi.

Selanjutnya, ia mengatakan bahwa meskipun Nabi Muhammad mengakui adanya hari ke-tujuh, yaitu *sabt*, tapi Nabi Muhammad tidak mau mengakui kesakralan (kesucian) hari tersebut. Menurutnya, Nabi Muhammad telah menyinggung perasaan umat Yahudi dan menolak kepercayaan mereka tentang Tuhan yang beristirahat pada hari ke-tujuh tersebut.²⁷

Kedua, tujuh tingkatan surga. Dalam kitab suci disebutkan bahwa ada tujuh tingkatan surga dan semuanya telah diberi nama. Hal ini tertera dalam Chagiga 9; 2. Begitu juga dalam Al-Qur'an, Nabi Muhammad juga menyebutkan hal yang sama, seperti dalam Q.S. al-Baqarah/2: 29, (...فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ ...).²⁸

Ketiga, kepercayaan tentang pembalasan di hari akhir. Orang Yahudi percaya tentang hal ini, begitu juga tentang balasan surga dan neraka. Geiger mengatakan bahwa ternyata hal ini juga muncul dalam agama Islam. Dalam Isaiah, v. 14 disebutkan, penguasa neraka setiap hari bertanya, "Beri kami makanan agar kami merasa puas". Dalam Al-Qur'an juga terdapat pernyataan yang sama, meski dengan redaksi yang agak berbeda, yaitu Q.S. Qāf/ 50: 30,²⁹

يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ امْتَلَأَتْ وَتَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ ﴿٣٠﴾

(Dan ingatlah akan) hari (yang pada hari itu) Kami bertanya kepada jahannam, "Apakah kamu sudah penuh?" Dia menjawab, "Masih ada tambahan?"

²⁷Abraham Geiger, What did Muhammad Borrow from Judaism, dalam buku *The Origins of The Koran*, ed, Ibnu Warraq, New York: Prometheus Books, 1998, hlm. 174.

²⁸*Ibid*, hlm. 174.

²⁹*Ibid*, hlm. 50.

Selain itu, kepercayaan tentang Ya'juj dan Ma'juj, Malaikat dalam kubur, perumpamaan orang saleh, dan lain sebagainya.³⁰

Aturan Hukum dan Moral

Yahudi kaya akan ajaran tunggal dan Nabi Muhammad dianggap telah meminjam ajaran ini, di antaranya:

a. Salat.

Ada beberapa aspek dalam ibadah salat yang dianggap Geiger sama dengan ajaran Yahudi, yaitu:

[1] *Konsep salat khauf*. Menurutny, Nabi Muhammad itu seperti *rabbi* yang menentukan posisi berdiri bagi ibadah salat. Seperti dikutip Geiger dari perkataan Nabi Muhammad, "*Berdirilah ketika menghadap Tuhanmu, tetapi jika kamu takut, lakukanlah (shalat) sambil berjalan atau berkendaraan*".³¹ Tiga posisi ini juga terdapat dalam surat X. 13. Dengan kata lain, konsep salat dalam kondisi berbahaya atau peperangan (salat khauf) terdapat dalam agama Yahudi dan juga Islam. Kesamaan inilah yang dianggap Geiger sebagai "peminjaman" tradisi.

[2] *Larangan salat bagi yang mabuk*. Terkait kondisi genting yang disebutkan pada poin pertama, konsentrasi dalam menjalankan salat menjadi hal yang urgen bagi seorang Muslim. Maka dari itu, menurut Geiger, Nabi Muhammad melarang umatnya untuk tidak menjalankan ibadah shalat ketika dalam keadaan mabuk. Larangan ini jugat terdapat dalam ajaran Talmud.

[3] *Legitimasi tayammum*. Dalam ajaran Talmud, air adalah salah satu sarana untuk bersuci. Bila tidak ada air, maka pasir bisa menjadi alternatif utama. Begitu juga halnya dalam agama Islam, yang memperbolehkan *tayammum* sebagai sarana bersuci.³²

Selain tiga poin di atas, ada juga konsep ajaran Islam lainnya yang dianggap Geiger diadopsi dari agama Yahudi, seperti batalnya wudu ketika menyentuh perempuan, etika salat berjamaah, dan aturan dalam ibadah puasa, serta aturan agama terkait perempuan, seperti durasi masa '*iddah* selama tiga bulan dan durasi menyusui bayi selama dua tahun.

³⁰ *Ibid*, hlm. 177-180.

³¹ Q.S. Al-Baqarah/2: 239, *وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا*.

³² Abraham Geiger, *Judaism and Islam*, hlm. 68.

Pandangan Hidup

Menurut Geiger, ada beberapa hal yang sama antara Islam dan Yahudi dari aspek pandangan hidup, seperti;

- a. Harapan menjadi *ḥusnul khātimah* (meninggal dalam keadaan yang baik). Dalam Al-Qur'an disebutkan, (وَتَوَقَّأَ مَعَ الْأَبْرَارِ).³³ Begitu juga dalam Balaam, "Let me die the death of the righteous".³⁴
- b. Etika saat membuat janji. Dalam Islam, seseorang dianjurkan mengucapkan "Insya Allah" ketika berjanji untuk melakukan sesuatu.³⁵ Begitu juga dalam ajaran Yahudi.
- c. Yahudi mengenal adanya balasan kebaikan. Hal ini disebutkan dalam Baba Kamma. 92. Hal ini juga senada dengan Q.S. an-Nisā/4: 85 (مَنْ يَسْقِ شَفَاعَةً حَسَنَةً يَكُنْ لَهُ نَصِيبٌ مِنْهَا).
- d. Amal jariyah. Dalam ajaran Yahudi, orang yang meninggal akan meninggalkan semuanya, kecuali amal ibadahnya. Begitu juga dengan hadis Nabi pernah mengatakan hal yang sama bahwa tiga hal yang akan mengiringi seseorang saat kematian, dua hal akan kembali dan satu hal yang akan menemaninya. Tiga tersebut yaitu keluarga, kesuksesan dan amal kebajikan. Keluarga dan kesuksesan (duniawi) akan kembali pulang, tetapi amal kebajikan tetap akan menemaninya (di dalam kubur).³⁶

c. *Kisah-kisah Al-Qur'an dari Tradisi Yahudi*

Ada empat kategori kisah dalam Al-Qur'an yang dianggap Geiger berasal dari Yahudi, yaitu; Pertama, kisah tentang kepemimpinan laki-laki (*patriarchs*), yaitu nabi-nabi yang diutus Allah untuk umatnya, meliputi; Kisah nabi Adam hingga nabi Nuh; Kisah nabi Nuh hingga nabi Ibrahim; dan Kisah nabi Ibrahim hingga nabi Musa. Kedua, kisah nabi Musa. Ketiga, Tiga raja yang kekuasaannya tak terbatas, yaitu raja Thalut, nabi Daud, dan nabi Sulaiman. Keempat, orang-orang suci yang diutus setelah masa Sulaiman.³⁷

³³ Q.S. Ali Imran/3: 191.

³⁴ XXII, 10, Sebagaimana dikutip oleh Abraham Geiger, *Judaism and Islam*, hlm. 70.

³⁵ Q.S. Al-Kahfi/18: 23-24, (وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ)

³⁶ Abraham Geiger, *Judaism and Islam*, hlm. 72.

³⁷ Abraham Geiger, *What did Muhammad Borrow from Judaism*, hlm. 185-223.

Kajian Bahasa Serapan dalam Al-Qur'an: Perspektif Muslim

Jika dilihat dari aspek linguistik (akulturasi bahasa), kajian yang dilakukan Geiger sebenarnya juga pernah dilakukan oleh sarjana Ulumul Qur'an Islam lainnya, seperti Badr ad-Dīn Muhammad bin 'Abdillāh az-Zarkasyī dalam karyanya *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Jalāluddīn as-Suyūṭī dalam *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Muḥammad 'Abdul 'Azīm az-Zarqānī dalam *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, dan lain sebagainya.

Dari pembacaan penulis terhadap mereka, terlihat bahwa ketiganya memang mengakui peran bahasa lain dalam ayat Al-Qur'an. Imam as-Suyūṭī menyebutkan ada 120 kosakata yang bukan berasal dari bahasa Arab. Ia mengatakan bahwa adanya berbagai kosakata yang seperti ini di dalam Al-Qur'an adalah untuk menunjukkan bahwa Al-Qur'an itu mencakup ilmu-ilmu para pendahulu maupun mereka yang akan datang kemudian.³⁸

Untuk menguatkan argumennya, as-Suyūṭī mengutip pendapat Ibnu Naqīb yang menjelaskan hal ini dengan tegas. Ibnu Naqīb berkata, "Di antara kekhususan Al-Qur'an dibandingkan dengan kitab-kitab Allah yang lain adalah Al-Qur'an diturunkan dalam bahasa sebuah kaum yang diturunkan kepada mereka dan tidak ada sesuatu pun yang turun selain bahasa mereka.³⁹ Hal ini juga sesuai dengan tujuan diutusnya Nabi Muhammad kepada segenap umat. Allah telah berfirman dalam Q.S. Ibrāhīm/14: 4,

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ ۚ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ ۚ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿٤﴾

Kami tidak mengutus seorang rasul pun, melainkan dengan bahasa kaumnya, supaya ia dapat memberi penjelasan dengan terang kepada mereka. (Q.S. Ibrāhīm/14:4)

³⁸as-Suyūṭī, *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Beirut: Dar al-Fikri, 2008, hlm. 194.

³⁹*Ibid*, hlm. 206.

Respons terhadap Karya Abraham Geiger

Warisan Ajaran Hanif Masa Lalu

Bukan hanya Geiger yang melakukan pendekatan historis-kritis terhadap Al-Qur'an, tetapi juga Kraemer,⁴⁰ Gibb,⁴¹ John Wansbrough,⁴² dan lain-lain. Kremer mengatakan bahwa sebagian dari isi Al-Qur'an diperoleh dari Kitab Perjanjian Lama, sedangkan hari kiamat yang pada dasarnya tidak diketahui oleh orang-orang Arab, asalnya adalah dari agama Masehi.⁴³ Selain itu ada juga Gibb dalam bukunya *Bunyah al-Fikr al-Dīni*⁴⁴ mengatakan bahwa pemikiran Islam dibangun atas berbagai macam kepercayaan yang dianut masyarakat Arab. Salah satu sumber rujukannya adalah Syaikh Syah Waliyullāh ad-Dahlāwī dalam karyanya *Hujjatullāh al-Bāligah*. Ternyata ia salah menafsirkan perkataan ad-Dahlawi. Hal ini diketahui karena salah satu pembaca bukunya adalah ad-Dahlawi sendiri. Padahal yang dimaksud oleh ad-Dahlawi sangat berbeda

⁴⁰Dr. Hendrik Kraemer (lahir 17 Mei 1888 di Amsterdam, meninggal 11 November 1965 di Driebergen) adalah seorang misiolog, ahli bahasa teolog awam, dan tokoh ekumenis Hervormd Belanda. Kraemer menikah pada tahun 1919. Kraemer terkenal karena ia mencetuskan ide tentang cara pendekatan pekabaran Injil bagi agama lain. Dalam dunia teologi, Kraemer termasuk kaum awam, karena ia tidak pernah belajar teologi secara formal sampai akhir hidupnya. Sebagai seorang pekabar Injil, Kraemer pernah melayani di Indonesia dari tahun (1922-1937). Tanpa penulis. Hendrik Kraemer. http://id.wikipedia.org/wiki/Hendrik_Kraemer. Akses 20 Mei 2014.

⁴¹Hamilton Alexander Rossken Gibb adalah seorang tokoh orientalis terkemuka, ia merupakan kelahiran mesir daerah alexandria. Ia menyatakan bahwa Islam adalah sekte kristen yang sesat dengan menyatakan bahwa Islam adalah *mohammadanisme*. Pemikiran Gibb sendiri lebih menfokuskan kepada tradisi Islam dari nabi Muhammad atau sunnah nabi yang di anut oleh kaum ortodoks. Abid. Hamilton Alexander Rossken Gibb. <http://abid3011.blogspot.com/2011/12/hamilton-alexander-rossken-gibb.html>. Akses 20 Mei 2014.

⁴²John Wansbrough mempersoalkan keautentikan Al-Qur'an, berpandangan bahwa Al-Qur'an adalah kompilasi dari sejumlah hadits dan karenanya Al-Qur'an "dibuat" pada masa pasca wafatnya Nabi (*post-prophetic*). Prof. Thoha Hamim, Ph.D. *Menimbang Kejujuran Akademik Kaum Orientalis dalam Kajian Keislaman.pdf*, hlm. 13-14. Akses 20 Mei 2014.

⁴³Athaillah, *Sejarah Al-Qur'an, Verifikasi tentang Otetisitas Al-Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010, hlm. 87.

⁴⁴ Penulis tidak menemukan karya asli dari buku terjemahan ini.

dengan apa yang disampaikan oleh Gibb.⁴⁵

Ad-Dahlawi mengatakan bahwa Nabi Muhammad diutus sebagai rasul dengan membawa ajaran hanif yang berakar dari ajaran Ismail. Selanjutnya Nabi Muhammad meluruskannya, menghilangkan bagian-bagian yang rusak, dan menyulut kembali api ajarannya. Jadi, bukan meminjam atau imitasi ajaran agama sebelumnya. Itulah yang dinyatakan Allah dalam Al-Qur'an sebagai 'agama (millah) ayah kalian Ibrahim'.⁴⁶ Karena itu, fondasi ajaran tersebut haruslah dapat diterima. Mereka masih memegang ajaran ini hingga kemunculan Amr bin Luhayy. Dialah orang pertama yang memasukkan ajaran berhala ke tanah jazirah Arab.⁴⁷

Geiger mengatakan Nabi mengadopsi dari ajaran Yahudi karena beberapa alasan, di antaranya;

- 1) Ketika Nabi Muhammad menjalankan misinya di Madinah, Nabi berhadapan dengan orang-orang Yahudi yang sudah sejak lama memiliki pengaruh yang kuat bagi masyarakat setempat.⁴⁸ Hal ini juga diamini oleh Moshe Pearlman dalam sambutannya terhadap karya Geiger, ia mengatakan bahwa orang-orang Yahudi yang hidup di Jazirah Arab pada masa pra-Islam, sudah memiliki basis ekonomi, politik, intelektual, pertanian, dan juga kerajinan tangan yang unggul. Menurutnya, Nabi Muhammad sengaja memanfaatkan kesempatan ini untuk menarik simpati dan kesetiaan mereka agar mau mengikuti ajaran Nabi Muhammad.⁴⁹
- 2) Nabi Muhammad memiliki hubungan akrab dengan orang-orang Yahudi di sekitarnya, seperti Abdullah bin Salam dan Waraqah.

⁴⁵Said Ramadhan al-Buthi, *Fikih Sirah, Hikmah Tersirat dalam Lintas Sejarah Hidup Rasulullah saw*, Terj, Fuad Syaifudin Nur, Bandung: Mizan, 2010, hlm. 40-42.

⁴⁶Q.S. Yūsuf: 38

وَاتَّبَعْتُ مِلَّةَ آبَائِي إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ مَا كَانُوا لَنَا أَنْ نُشْرِكَ بِاللَّهِ مِنْ شَيْءٍ ذَلِكَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ عَلَيْنَا وَعَلَى

النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ ﴿٣٨﴾

Dan aku pengikut agama bapak-bapakku yaitu Ibrahim, Ishak dan Ya'qub. Tiadalah patut bagi kami (para Nabi) mempersekutukan sesuatu apapun dengan Allah. Yang demikian itu adalah dari karunia Allah kepada kami dan kepada manusia (seluruhnya); tetapi kebanyakan manusia tidak mensyukuri (Nya).

⁴⁷Syaikh Syah Waliyullāh ad-Dahlawi, *Hujjatullāh al-Bāligah*, sebagaimana dikutip oleh Said Ramadhan al-Buthi, *Fikih Sirah*, hlm. 42.

⁴⁸Abraham Geiger, *Judaism and Islam*, hlm. 4-5.

⁴⁹*Ibid*, hlm. xv-xvi.

Awalnya, mereka adalah mantan Yahudi terpelajar dan sudah mengenal kitab suci dan bahasa Hebrew (Ibrani). Begitu juga dengan Habib bin Malik, ia seorang raja Arab yang sangat kuat dan juga beragama Yahudi. Namun, akhirnya mereka semua menjadi pengikut Nabi Muhammad. Hal ini membuktikan bahwa Nabi Muhammad memiliki kesempatan yang luas untuk berinteraksi dengan orang Yahudi.⁵⁰ Maka, Geiger menyimpulkan bahwa orang Islam mempelajari ajaran Yahudi hanya melalui obrolan semata (*conversation only*), bukan melalui kitab suci. Sehingga wajar jika Nabi Muhammad banyak menyampaikan hal-hal yang tidak sesuai dengan ajaran Yahudi yang sebenarnya.⁵¹ Bukti terjadinya interaksi antara Islam dan Yahudi, Geiger mengutip Q.S. al-Baqarah/2: 76 sebagai dasar alasannya,

قَالُوا اتَّخَذُوا نَبِيَّكُمْ بِمَا فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ لِيُحَاجُّوكُمْ بِهِ عِنْدَ رَبِّكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿٧٦﴾

Lalu mereka berkata, “Apakah kamu menceritakan kepada mereka (orang-orang mukmin) apa yang telah diterangkan Allah kepadamu, supaya dengan demikian mereka dapat mengalahkan hujjahmu di hadapan Tuhanmu; tidakkah kamu mengerti?”

- 3) Nabi Muhammad tidak memiliki pengetahuan apapun tentang kitab Suci Yahudi. Walaupun demikian, bukan berarti Nabi Muhammad kehilangan sumber. Ia bisa saja mempelajari Yahudi dari informasi orang-orang sekitarnya yang sudah sangat mengerti tentang kekayaan tradisi orang-orang Yahudi.

Menanggapi pernyataan Geiger di atas, ada beberapa penolakan yang dikemukakan sarjana muslim, di antaranya;

Pertama, Nabi Muhammad memang pernah berpergian ke Syam,⁵² namun hanya dua kali. *Pertama*, ketika beliau masih berusia sekitar 9 atau 12 tahun, bersama paman beliau, Abu Thalib dan orang-orang Quraisy. Menurut riwayat yang dinukilkan Ibnu Hisyām dari Ibnu Ishāq, pertemuan antara Muhammad dengan pendeta Buhaira tersebut hanya berlangsung dalam waktu yang

⁵⁰ *Ibid*, hlm. 17-18.

⁵¹ *Ibid*, hlm. 17.

⁵² Muhammad Riḍā. *Muhammad Rasūlillāh saw*. Dār Ihya’ al-Kutub al-‘Arabiyah. 1380 H, hlm. 75. Sebagaimana dikutip oleh Athaillah, *Sejarah Al-Qur’an*, hlm. 97.

sangat singkat.⁵³ Setelah itu, nabi Muhammad tidak pernah bertemu lagi dengan pendeta tersebut. Alasan ini menyimpulkan, tidak mungkin Nabi Muhammad menerima sekian banyak ajaran pendeta tersebut hanya dalam satu kali pertemuan yang singkat. *Kedua*, ketika beliau sudah dewasa, bersama Maisarah dan orang-orang Quraisy untuk menjual barang dagangan Khadijah.⁵⁴ Dalam perjalanan kali ini, Nabi Muhammad juga tidak bertemu lagi dengan pendeta Buhaira. Selain itu, tidak ada riwayat yang mengatakan bahwa beliau dan rombongan telah berbincang-bincang dengan pendeta Nasrani tentang agama dan kitab suci agama mereka.⁵⁵

Kedua, selain pernah bertemu dengan pendeta Buhaira, Nabi juga sering bertemu dengan orang-orang Yahudi dan Nasrani, baik itu di Mekah maupun di Madinah. Di Mekah beliau telah bertemu dengan Waraqah bin Naufal dan Zibr ar-Rumi. Pertemuan nabi dengan Waraqah telah terjadi sebelum beliau menerima wahyu Al-Qur'an yang pertama. Dalam pertemuan yang singkat, Waraqah hanya sempat mengucapkan beberapa patah kata sebagai tanggapan terhadap cerita tentang pengalaman nabi di gua Hira'. Adapun pertemuan beliau dengan Zibr hanya karena beliau ingin melihat cara pembuatan senjata bukan untuk berguru. Terkait hal ini, Al-Qur'an sendiri telah membantah tuduhan-tuduhan mereka melalui Q.S. an-Nahl/16: 103.⁵⁶

Ketiga, Meskipun ada banyak kesamaan antara ajaran Yahudi dan Islam, namun banyak pula informasi dalam Al-Qur'an yang bertolakbelakang dengan ajaran Yahudi, seperti 1) Dalam Perjanjian Lama, Keluaran 2: 5-6, disebutkan bahwa orang yang memu-

⁵³ Lihat Ibnu Ishaq-Ibnu Hisyam. *Sirah Nabawiyah; Sejarah Lengkap Kehidupan Rasulullah saw.* Terj. Samson Rahman. Jakarta: Akbar Media, 2013, hlm. 111-113.

⁵⁴ Ibnu Ishaq-Ibnu Hisyam. *Sirah Nabawiyah*, hlm. 115-116.

⁵⁵ Saat Abu Thalib, Nabi Muhammad dan rombongan dagang Quraisy menuju Syam, mereka memang singgah di kediaman Buhaira. Tetapi Ibnu Ishāq meriwayatkan bahwa tidak ada perbincangan mengenai kitab suci, baik Taurat maupun Injil. Buhaira hanya menanyakan kondisi nabi Muhammad tidur, posisinya, postur tubuh, dan tanda kenabian ada di antara dua pundak. Setelah itu, Nabi Muhammad dan rombongan kembali melanjutkan perjalanan menuju Syam. Lebih lengkap lihat dalam Ibnu Ishaq-Ibnu Hisyam. *Sirah Nabawiyah*, hlm. 111-117.

⁵⁶ Athaillah, *Sejarah Al-Qur'an*, hlm. 101-102. Sebagaimana dikutip dari Badr Al-'Ainī. *Umdat al-Qārī Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Jilid I, Damaskus: Al-Muniriyyah, t.th, hlm. 46.

ngut Nabi Musa adalah anak perempuan Firaun, sedangkan dalam Al-Qur'an istri Firaun sendiri. 2) Dalam Perjanjian Lama, yang membuat patung anak sapi adalah Nabi Harun, sedangkan dalam Al-Qur'an bernama Sāmīrī.

Keempat, Nabi Muhammad tidak pernah membaca kitab Perjanjian Lama dan Perjanjian Baru, bagaimana Nabi Muhammad tahu tentang isinya. Hal ini ditegaskan Al-Qur'an dalam Q.S. al-'Ankabūt/29: 48,

وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ، يَمِينُكَ إِذَا لَا رَتَابَ الْمُبْتَطِلُونَ ﴿٤٨﴾

“Dan kamu tidak pernah membaca sebelumnya (Al-Quran) sesuatu Kitabpun dan kamu tidak (pernah) menulis suatu kitab dengan tangan kananmu; andaikata (kamu pernah membaca dan menulis), benar-benar ragulah orang yang mengingkari(mu).”

Jika memang benar Nabi Muhammad pernah berguru kepada Buhaira, mengapa orang-orang Quraisy yang pernah menyaksikan pertemuan antara Nabi Muhammad dan pendeta Buhaira, tidak pernah mempermasalahkan hal tersebut, padahal mereka adalah musuh-musuh yang gigih menentang perjuangan nabi Muhammad.

Kelima, Al-Qur'an bukan berasal dari Nabi melainkan dari Allah. Hal ini dibuktikan dengan beberapa argumen, yaitu [1] Nabi Muhammad pada awalnya selalu terburu-buru dalam menghafal ayat Al-Qur'an yang sedang dibacakan Jibril. Beliau baru berhenti terburu-buru, ketika Allah menjamin bahwa hafalan beliau akan tetap melekat dalam ingatan beliau. [2] Dalam Al-Qur'an banyak dijumpai ayat yang berisi teguran atau kritikan terhadap beberapa sikap Nabi Muhammad. [3] Di dalam Al-Qur'an juga terdapat ayat-ayat yang pada mulanya tidak diketahui oleh Nabi. Beliau baru memahaminya setelah turun ayat lain yang menjelaskannya.⁵⁷

Evaluasi Historis-Kritis dalam Kajian Al-Qur'an

Sarjana Barat yang menggunakan metode historis-kritis memandang agama Yahudi dan Kristen sebagai lingkungan sosio-religius Nabi Muhammad, darinya Nabi Muhammad mendapatkan informasi tentang kitab suci kedua agama itu.

⁵⁷ Athaillah, *Sejarah Al-Qur'an*, hlm. 99-100.

Sejarah mengakui berkembangnya kedua agama tersebut (Kristen dan Yahudi) di Jazirah Arab, agama Kristen di Syiria dan beberapa kabilah Yahudi di Madinah. Di Mekah dan sekitarnya, kedua agama itu hanya dianut oleh kalangan tertentu, tidak dalam bentuk kabilah dan jumlahnya amat sedikit. Agama Yahudi dibawa oleh orang Yahudi yang hijrah ke negeri Arab akibat tekanan perang pada abad pertama Masehi, dan agama Kristen dibawa oleh orang Nabatean pada abad ke-3 Masehi. Menurut Philip K. Hitti, meskipun kedua agama itu masuk ke jazirah Arab, tetapi tidak memberi kesan dalam pikiran orang Hijaz (Mekah dan sekitarnya) kecuali orang-orang tertentu.⁵⁸

Fuck-Frunfurt menolak sama sekali agama Yahudi dan Kristen menjadi basis Al-Qur'an. Sebab, agama Yahudi sangat menolak keberadaan Yesus dan Maryam. Sementara Al-Qur'an mengagungkan Nabi Isa dalam taraf yang tinggi serta kelahirannya dari seorang wanita. Sementara, agama Kristen mempertuhankan Nabi Isa dan percaya pada penyaliban, suatu doktrin yang amat ditolak dalam Al-Qur'an.⁵⁹

A.T. Welch berpendapat bahwa Nabi Muhammad berusaha mempelajari Bibel yang asli yang disembunyikan oleh orang Yahudi. Alasannya Q.S. al-An'am/6: 91 di bawah ini.

قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى نُورًا وَهُدًى لِلنَّاسِ يَجْعَلُونَهُ قَرَاطِيسَ يُبَدُونَهَا وَتُخْفُونَ
كَثِيرًا وَعِلَّمْتُمْ مَا لَمْ تَعْلَمُوا أَنْتُمْ وَلَا آبَاؤُكُمْ قُلِ اللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ ﴿٩١﴾

"....Katakanlah: "Siapakah yang menurunkan kitab (Taurat) yang dibawa oleh Musa sebagai cahaya dan petunjuk bagi manusia, kamu jadikan kitab itu lembaran-lembaran kertas yang berceraibera, kamu perlihatkan (sebahagiannya) dan kamu sembunyikan sebahagian besarnya, Padahal telah diajarkan kepadamu apa yang kamu dan bapak-bapak kamu tidak mengetahui(nya)?" Katakanlah: "Allah-lah (yang menurunkannya)", kemudian (sesudah kamu

⁵⁸Philip K. Hitti, *History of The Arabs*, London: Macmillan & Co, 1958, hlm. 107, Sebagaimana dikutip oleh Yudhi R, Haryono, dkk, *Al-Qur'an: Buku yang Menyesatkan dan Buku yang Mencerahkan*, Bekasi: Gugus Pres 2002, hlm. 96.

⁵⁹ *Ibid.*

menyampaikan Al Quran kepada mereka), biarkanlah mereka bermain-main dalam kesesatannya."

Sebenarnya, maksud ayat ini adalah orang Yahudi yang menyembunyikan ayat Bibel yang menjelaskan kebenaran Islam dan Nabi Muhammad. Tetapi Welch memahaminya bahwa Nabi Muhammad mencari naskah Bibel yang disembunyikan orang Yahudi untuk ditiru.⁶⁰

Menurut Canon Sell, tidak mungkin Nabi Muhammad mencari dan meniru naskah Bibel karena Bibel (Perjanjian Lama) baru dapat diterjemahkan dalam bahasa Arab tahun 900 M dan Perjanjian Baru diterjemahkan tahun 1171 M serta tidak ada bukti sejarah Nabi Muhammad pandai bahasa Ibrani.⁶¹ Karena itu, tidak ada bukti sejarah yang kuat, yang menggambarkan Nabi Muhammad menjadikan Bibel sebagai landasan Al-Qur'an.⁶²

Evaluasi Metodologis

Pendekatan historisisme dalam studi Al-Qur'an tidak akan menghasilkan konklusi yang positif dalam pandangan Islam. Karena historisisme melakukan eksplanasi terhadap objek penelitiannya. Eksplanasi dilakukan sebagai pihak *outsider*. Akibat negatifnya menurut Hall, "*The Danger of being 'outsider' is that the data of being studied can easily reduced to fit methodological categories*", bahaya yang muncul dari pihak luar adalah (ketika) data yang sedang dipelajari itu bisa dengan mudah direduksi, agar sesuai dengan kategori metodologi. Karena itu, pendekatan kritik-historis dalam Al-Qur'an bersifat reduksionis.

Menurut Royster, bila historisisme ingin mencari akar sebuah institusi, maka ia akan menolak hal-hal yang fundamental dan berusaha memperluas dasar teoritisnya, tetapi akibatnya menampilkan hasil yang kurang ilmiah.⁶³ Menurut Maryam Jamilah, kesalahan yang paling besar di masa modern adalah reduksionisme, dimana hal yang besar dijelaskan dalam taraf yang sangat kecil.

⁶⁰Alford T, Welch, "Al-Kur'an", dalam *Encyclopedia of Islam*, Vol V, 1986, hlm. 403, *Ibid*, hlm. 96.

⁶¹Canon Sell, *Studies in Islam*, London: CMSSS, 1928, hlm. 27, *Ibid*, hlm. 97.

⁶²*Ibid*, hlm. 97.

⁶³T. William, "Methodological Reflection", dalam *Introduction to the Study of Religion*, Harper dan Row Publisher, 1979, hlm. 253, *Ibid*, hlm. 97.

Wahyu yang bersifat supranatural dijelaskan sebagai fenomena natural.⁶⁴

Kesamaan-kesamaan al-Quran dengan kitab suci sebelumnya bukan pengambil-alihan, melainkan bukti dari kesamaan asal-usul kitab-kitab suci tersebut, yaitu dari Tuhan yang satu, Allah swt. Dan kondisi historis tersebarnya ajaran agama sebelumnya kepada masa nabi atau rasul yang datang belakangan adalah efek dari tradisi isnad yang telah membudaya di kalangan umat manusia dalam mentransmisikan ajaran agama dan bukan sebagai bukti adanya saling mempengaruhi antara satu agama dengan agama yang lain.⁶⁵

Angelika Neuwirth mengatakan bahwa hubungan antara Al-Qur'an dan sejarah sangatlah kompleks. Sehingga pendekatan yang memungkinkan untuk mengkaji Al-Qur'an adalah pendekatan sastra, sebagai mikrostruktural dari Al-Qur'an itu sendiri. Hal ini karena sejarah Al-Qur'an tidaklah dimulai dari proses kanonisasi, akan tetapi inheren (melekat) dalam teks Al-Qur'an itu sendiri. Dimana Al-Qur'an tidak hanya ditinjau dari aspek kandungannya saja tetapi juga bentuk dan struktur yang menjadi jejak sejarah dari proses kanonisasi, yang menggabungkan dua dimensi penting yaitu, kehadiran Al-Qur'an sebagai kitab suci dan kehadiran sebuah komunitas masyarakat.⁶⁶

Simpulan

Dari pemaparan di atas, penulis dapat menyimpulkan beberapa hal. [1] Kajian Geiger terhadap Al-Qur'an erat kaitannya dengan profesinya sebagai seorang rahbi dalam agama Yahudi, sehingga ia tidak setuju jika Al-Qur'an dianggap kitab suci paling otentik karena banyak ajaran agamanya yang diadopsi Islam. [2] Geiger menyebutkan ada tiga masalah utama yang diadopsi Nabi Muhammad dari tradisi Yahudi, yaitu: beberapa kosakata Al-Qur'an yang ber-

⁶⁴James E. Royster, "The Study of Muhammad: A Survey of Approaches from the Perspective of the History and Phenomenology of Religion," dalam *the Muslim World*, No. 62 1972, hlm. 56, *Ibid*, hlm. 97.

⁶⁵Ummu Iffah. Gugatan Terhadap Keotentikan Al-Quran (Studi Kritis Terhadap Kajian S.D Goitein, dalam buku *Nuansa Studi Islam; Sebuah Pergulatan Pemikiran*. Yogyakarta: Teras, 2010, hlm. 52.

⁶⁶Angelika Neuwirth, "Quran and History. A Disputed Relationship; Some Reflections on Quranic History and History in the Quran", *Journal of Quranic Studies*, V. I. 2003, hlm. 16.

asal dari tradisi Yahudi; konsep agama Islam; dan kisah-kisah Al-Qur'an dari tradisi Yahudi. [3] Penelitian Geiger dianggap tidak ilmiah karena tidak didukung data-data yang valid, terutama dari aspek historis.[] *Wallāhu a'lam bi aṣ-ṣāwāb*.

Daftar Pustaka

- Al-Būṭī, Sa'īd Ramadān. *'Fikih Sirah, Hikmah Tersirat dalam Lintas Sejarah Hidup Rasulullah saw*. Terj. Fuad Syaifudin Nur. Bandung: Mizan. 2010.
- Athaillah. *Sejarah Al-Qur'an, Verifikasi tentang Otetisitas Al-Qur'an*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2010.
- Farhan, Ahmad, Orientalis Al-Qur'an, Studi Pemikiran Abraham Geiger, dalam buku *Orientalisme Al-Qur'an dan Hadis*. Yogyakarta: Nawesea Press. 2007.
- Geiger, Abraham. *Judaism and Islam*. New York: Publishing House. 1989.
- _____, What did Muhammad Borrow from Judaism, dalam buku *The Origins of The Koran*, ed. Ibnu Warraq. New York. Prometheus Books. 1998.
- Haryono, Yudhi R., dkk. *Al-Qur'an: Buku yang Menyesatkan dan Buku yang Mencerahkan*. Bekasi: Gugus Press. 2002.
- Ilyas, Hamim. Pandangan Al-Qur'an Terhadap Bigetisme Yahudi dan Kristen. *Jurnal Al-Jami'ah*. 1998.
- Neuwirth, Angelika, dkk. *The Quran in Context, Historical and Literary Investigations into the Quranic Milieu*. Leiden: Brill. 2010.
- _____, Quran and History. A Disputed Relationship; Some Reflections on Quranic History and History in the Quran. *Journal of Quranic Studies*, V. I. 2003.
- Rahman, Fazlur. *Tema-tema Pokok Al-Qur'an*. Terj. Anas Mahyudin. Bandung: Pustaka. 1996.
- Rashid, Khulqi, *Al-Qur'an Bukan Da Vinci's Code*. Jakarta: Hikmah. 2007.
- as-Suyūfī, *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Beirut: Dar al-Fikri. 2008.
- Watt, Montgomery. *Pengantar Studi Al-Qur'an*. Terj. Taufik Adnan Akmal. Jakarta: Rajawali. 1991.
- Az-Zarkasyī, Badr ad-Dīn Muḥammad bin 'Abdillāh, *Al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. T.tp. T.th.
- <http://menaraislam.com> dan <http://id.wikipedia.org/wiki/Taurat>

Studi Kasus tentang Idah dalam Tafsir Berbahasa Bugis Karya MUI Sulsel

Case Study of the 'Idah in the Quranic exegesis in Buginese language by MUI of South Sulawesi

Muhammad Yusuf

UIN Alauddin, diperbantukan pada STAI Al-Furqon Makassar

Jl. Perintis Kemerdekaan KM. 10 Daya Makassar

m.yus56@yahoo.com

Naskah diterima: 12-12-2013; direvisi: 12-05-2014; disetujui: 23-05-2014.

Abstrak

Artikel ini mengulas pandangan ulama Bugis mengenai idah dalam *Tafsere Akorang Mabbasa Ogi* karya MUI Sulawesi Selatan. Persoalan idah seringkali mendapat sorotan dari pemerhati jender. Rumusan idah dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI) kini menghadapi gugatan atas nama kesamaan jender sehingga idah yang hanya berlaku untuk perempuan kini digugat agar diberlakukan juga untuk laki-laki. Idah harus dilihat pada amanat teks, konteks historis, dan konteks budaya. Teks telah mengatur idah dengan jelas, bahwa idah pada masa Rasulullah hanya berlaku bagi wanita. Idah dan *iḥdād* bertujuan memelihara nasab, di samping sebagai momentum introspeksi diri dan mediasi agar tidak terjadi perceraian. Nilai-nilai kearifan budaya Bugis layak menjadi pertimbangan mengenai penetapan masa idah.

Kata kunci: idah, *iḥdād*, wanita, jender, budaya Bugis, introspeksi diri.

Abstract

This article temps to investigate Bugis Muslims Scholars' view about idah in 'Tafesere Akorang Mabbasa Ogi' by MUI of South Sulawesi. Idah sometimes be criticized by gender movement supporters. Form of idah in Compilation of Islamic Law (KHI) nowadays forward challange because of gender equality. Therefore, idah which formulated for women, nowadays criticed that it is not only for women, but also for men. Idah should be seen comprehensively, including textstual side, historical context, and cultural context. Texts formulated it clearly and in era of Prophet Muhammad it was for women only. Idah and *iḥdād* aim both to sterilize generation line and to be momentum for self introspection and mediation for preventing divorce. The wisdom values of Bugis culture can be an alternative consideration on role of idah.

Keywords: idah and *iḥdād*, women, gender, Bugis culture, fairness, self introspection.

Pendahuluan

Sekelompok pemikir kontemporer mencoba menawarkan suatu gagasan baru dengan melihat perspektif jender, yaitu gagasan untuk memberlakukan idah bagi laki-laki atau suami yang ditinggal oleh istri, baik karena meninggal maupun talak. Bagi duda atau suami yang pernikahannya putus karena kematian istrinya berlaku 130 hari, sedangkan apabila putus karena perceraian maka masa tunggu-nya ditetapkan mengikuti masa tunggu mantan istrinya. Menurut mereka, konsep penetapan idah hanya pada pihak istri dinilai sangat bias jender. Penulis buku *Pembaharuan Hukum Islam: Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam* mencoba menggugat keputusan-keputusan Kompilasi Hukum Islam (KHI) Inpres No. 1 Tahun 1991 tentang hukum perkawinan. Dalam KHI banyak keputusan hukum yang perlu diperbarui karena sudah tidak sejalan dengan prinsip keadilan dan kesetaraan jender. Pada Bab XIII “Masa transisi idah, pasal 86 ayat 7, misalnya, penulis mengusulkan masa idah seorang duda sebagai berikut.

- a. Apabila perkawinan putus karena kematian, masa transisi ditetapkan 130 hari;
- b. Apabila perkawinan putus karena perceraian, masa transisi ditetapkan mengikuti masa transisi mantan istrinya. Pasal 87: Selama dalam menjalani masa transisi, kedua belah pihak harus saling menghormati, menghargai, membantu, menjaga diri, tidak menerima pinangan dan tidak kawin dengan orang lain.¹

Gagasan tersebut dinilai resisten dan sulit diterima karena di samping tidak ditemukan dasarnya dalam Al-Qur'an dan hadis, juga dari sisi psikologis ada perbedaan antara laki-laki dan perempuan. Laki-laki yang normal secara seksual dapat terangsang kapan saja sepanjang hidupnya, sementara perempuan berbeda, sebab ada batas masa produktifnya, yaitu pada saat menopause. Atas pertimbangan perbedaan psikologis, tabiat, kodrat, dan sosial-budaya, tentu gugatan keadilan jender yang menilai konsep idah yang telah dirumuskan perlu dinilai secara arif dan komprehensif.

¹Lihat: Muhammad Zein dan Mukhtar Alshodiq, *Membangun Keluarga Humanis*, Jakarta: Grahacipta, 2005, hlm. 262–264.

Tafsir Berbahasa Bugis Karya MUI Sulsel²

Tafsir berbahasa Bugis karya MUI Sulsel merupakan ikhtiar untuk mempersatukan umat Islam di Sulsel yang menghadapi hegemoni ketika itu, yang dimulai dari kalangan elitnya. Pembentukan tim untuk menulis tafsir ini bertujuan menghimpun potensi ulama Bugis untuk berkarya bersama dalam melayani umat. Itulah mengapa tim penulis tafsir ini berasal dari latar belakang yang variatif. Para ulama yang terlibat dalam proses penulisan adalah: K.H.³ Abd. Muin Yusuf (ketua), K.H. Makmur Ali (Muhammadiyah), K.H. Hamzah Manguluang (As'adiyah), K.H. Muhammad Djunaid Sulaiman (Bone sekaligus senior), H. Andi Syamsul Bahri (DDI-AD sekaligus junior), dan lain-lain.

Penulisan tafsir ini juga menjadi media komunikasi antara ulama dan umara (elit kultural dan elit struktural). Hal itu terlihat misalnya dari segi pendanaan. Penulisan tafsir ini didanai oleh BAZIS Provinsi Sulsel atas kebijakan Gubernur Prof. Ahmad Amiruddin. Penulisan tafsir ini juga merupakan ikhtiar untuk memelihara dan melestarikan khazanah kebudayaan lokal, yaitu melestarikan aksara Lontarak Bugis. Itulah sebabnya tafsir ini ditulis dalam aksara Lontarak Bugis.⁴ Aksara Lontarak Bugis adalah salah satu kekayaan budaya masyarakat Bugis khususnya dan Indonesia pada umumnya. Di tengah ancaman globalisasi aksara Lontarak rawan mengalami kepunahan sehingga ulama dan umara bertanggungjawab melestarikannya; bukan karena aksara Lontaraknya semata, tetapi juga karena di dalamnya mengandung sejumlah nilai-nilai kearifan yang patut dipelihara dan dijadikan pedoman hidup.

Tafsir ini memuat penafsiran 30 juz Al-Qur'an dan diberi judul dalam bahasa Arab *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm* dan dalam bahasa

²Di Sulsel teridentifikasi beberapa karya tafsir dan terjemah berbahasa Bugis. Lihat: Muhammad Yusuf, "Perkembangan Tafsir Al-Qur'an di Sulawesi Selatan (Studi Kritis terhadap *Tafesere Akorang Mabbasa Ogi* Karya MUI Sulsel)", *Disertasi*, Makassar: PPs UIN Alauddin, 2011, lampiran.

³K.H. merupakan akronim dari Kyai Haji. Dalam masyarakat Sulsel Kyai Haji disebut AG. H., akronim dari *Anre Gurutta' Haji*. *Anre Gurutta'* berarti mahaguru atau guru besar secara kultural, bukan gelar akademik. Gelar ini diberikan kepada ulama senior di Sulawesi Selatan yang diakui keluhuran ilmu dan akhlaknya. Adapun gelar bagi ulama yang dinilai masih satu tingkat di bawahnya adalah *Gurutta* (disingkat G.), alias ulama junior.

⁴Tim MUI Sulsel, *Tafesere Akorang Mabbasa Ogi*, Jilid I (Ujung Pandang: MUI Sulsel, 1988), hlm. v.

Bugis tpEEser akor mbs aogi—*Tafesere Akorang Mabbasa Ogi*. Mulanya tafsir ini terdiri dari 10 jilid, namun kemudian dicetak ulang dan diperbanyak oleh MUI Sulsel menjadi 11 jilid. Pada awalnya setiap jilid memuat 3 juz, namun karena jilid 10 dinilai terlalu tebal maka juz ini dibagi menjadi dua.

Kitab-kitab tafsir yang menjadi rujukan primer dalam penyusunan tafsir ini di antaranya: *Tafsīr al-Marāgī* karya Ahmad Muṣṭafā al-Marāgī, *Tafsīr al-Qāsimī* karya Jamāluddīn al-Qāsimī, *Tafsīr al-Qurʾān al-ʿAẓīm* karya Ismāʿīl bin ʿUmar bin Kaṣīr al-Qurasyī ad-Dimasyqī, dan *Tafsīr al-Qurʾān al-Karīm* karya al-Baiḍāwī. Adapun rujukan-rujukan sekundernya yaitu *Tafsīr at-Ṭabarī*, *Tafsīr al-Qurṭubī*, *at-Tafsīr al-Wāḍiḥ*, *Ṣafwat at-Tafāsīr*, *ad-Durr al-Mansūr*, dan *Tafsīr al-Muntahnāb*.

Pengertian Idah

Idah merupakan kata serapan dari bahasa Arab *ʿiddah* yang diderivasi dari kata *ʿadad* yang berarti bilangan atau hitungan.⁵ Disebut *ʿiddah* karena di dalamnya terdapat unsur bilangan, yaitu hari-hari haid dan masa-masa suci bagi seorang perempuan yang ditalak. Secara terminologis idah didefinisikan sebagai masa penantian bagi seorang wanita, yaitu satuan waktu (fase) yang di dalamnya ia tidak boleh dipinang secara terang-terangan maupun menerima pinangan dari lelaki lain setelah suaminya wafat atau setelah ia diceraikan olehnya.⁶ Idah merupakan ketentuan hukum Islam mengenai masa tunggu seorang yang berstatus sebagai istri untuk dipinang dan/atau menerima pinangan secara terang-terangan setelah perceraian dengan suaminya, baik karena talak maupun karena kematian suami. Kondisi yang melingkupi perceraian itu harus men-

⁵Di antara ide-ide yang dilontarkan adalah *Counter Legal Draft* (CLD) Kompilasi Hukum Islam (KHI), yang mendapat kritikan dari beberapa ulama Indonesia. Oleh mereka, KHI 1991, khususnya mengenai peraturan perkawinan, dinilai tidak lagi relevan untuk konteks kekinian. Lihat: Siti Musdah Mulia, “Pengantar” dalam *Membangun Keluarga Humanis*, Muhammad Zein dan Mukhtar Alshodiq, Jakarta: Grahacipta, 2005, hlm. xxiii.

⁶Ibnu ʿĀbidīn, *Hasyiyah Radd al-Mukhtār ʿalā ad-Dur al-Mukhtār*, Jilid III, Beirut: Dar al-Fikr, t.th., hlm. 502; Muḥammad Ḥusain az-Žahabī, *Asy-Syarīʿah al-Islāmiyyah: Dirāsah Muqāranah bain Ahl as-Sunnah wa Maḥab al-Jaʿfariyyah*, Mesir: Dar al-Kutub al-Hadisah, 1968, hlm. 347.

jadi dasar pertimbangan untuk menentukan masa tunggu masing-masing. Hal ini dapat dilihat ketentuannya dalam Al-Qur'an.

Ketentuan Idah dalam Al-Qur'an

Melanggengkan perkawinan dengan cara mengharamkan perceraian tidak selalu memberi maslahat, bahkan kadang justru bertentangan dengan nilai-nilai kemanusiaan dan memunculkan resistensi terhadap Islam. Islam mengabsahkan perceraian dengan segala keenggannya. Dalam sebuah hadis dikatakan, "Perbuatan halal yang paling dibenci oleh Allah adalah perceraian."⁷ Islam menetapkan seperangkat aturan dalam rangka menghindari segala bentuk ketidakadilan dan kekerasan.⁸ Islam datang dengan seperangkat aturan yang bertujuan mengangkat posisi perempuan menjadi lebih baik, yaitu membolehkan perceraian tetapi dengan aturan-aturan yang ditetapkan berupa idah. Dengan idah ini kedua pihak diberi kesempatan untuk berdamai atau putus sama sekali.

Batas masa tunggu tersebut berbeda-beda sesuai dengan cara seorang perempuan ditinggal oleh suaminya. Al-Qur'an membedakan antara idah perempuan yang ditinggal mati suaminya (*al-mutawaffā 'anhā zaujuhā*) dengan idah cerai perempuan yang bukan diakibatkan oleh kematian suaminya (*gair al-mutawaffā 'anhā zaujuhā*). Kondisi rahimnya ketika diceraikan ada kalanya sedang terbuahi dan ada kalanya dalam keadaan kosong. Ada pula perempuan

⁷Diriwayatkan oleh Abū Dāwūd, *Sunan Abī Dāwūd*, Riyadh: Bayt al-Afkar ad-Dauliyah, t.th. dalam *Kitāb at-Talāq, Bāb fī Karāhiyah at-Talāq*, no. 2178.

⁸Perlakuan terburuk yang dialami perempuan dalam perceraian ditemukan dalam masyarakat jahiliyah. Dalam tradisi mereka perceraian dapat dilakukan dengan cara, alasan, dan tujuan yang beragam atau tanpa sebab apa pun. Seorang suami dapat menceraikan istrinya hanya dengan alasan istri tidak cantik lagi atau tidak lagi tampak menarik atau menggairahkan secara seksual. Perempuan juga sering diceraikan lalu dirujuk kembali secara berulang-ulang sampai batas yang tidak ditentukan. Laki-laki dapat menceraikan istrinya sesering yang ia inginkan. Laki-laki juga sering menceraikan istrinya dengan catatan istri tersebut tidak boleh menikah tanpa izinnnya. Laki-laki bisa menikahkan mantan istrinya dengan laki-laki mana pun yang diinginkan meski mantan istrinya tidak suka. Mengenai jaminan sosial, mereka yang diceraikan tidak mendapatkan apa-apa. Pemberian suami selama perkawinan berlangsung dapat atau bahkan lazimnya diambil kembali. Lihat: Fatimah Umar Nasif, *Menggugat Sejarah Perempuan; Mewujudkan Idealisme Jender sesuai Tuntunan Islam*, Terj. Burhan Wirasubrata dan Kundan D. Nuryakien, Jakarta: CV. Cendikia Sentra, 2001, hlm. 71.

yang diceraikan pada saat memasuki masa menopause, ada pula yang sudah digauli dan ada juga yang belum digauli.

Persoalan idah diuraikan di dalam Al-Qur'an dengan gamblang, demikian pula dituangkan lebih rinci dalam *Kompilasi Hukum Islam* (KHI) tahun 1991. Namun demikian, akibat perkembangan pemikiran umat Islam pada dasawarsa ini, sebagian intelektual Islam mencoba mereview aturan-aturan idah itu.⁹ Menurut mereka, demi keadilan jender, idah mestinya tidak hanya diberlakukan bagi pihak istri, melainkan juga bagi pihak suami.

Di Indonesia pembaruan hukum Islam telah disuarakan oleh beberapa tokoh intelektual muslim, sebut saja di antaranya Harun Nasution, Nurcholis Majid, Munawir Syazali, serta beberapa tokoh-tokoh intelektual muda yang tidak jarang mendapat kritik pedas dari beberapa kelompok Islam lainnya, misalnya Jaringan Islam Liberal (JIL) yang dipimpin oleh Ulil Absar-Abdalla. Di antara ide-ide yang dilontarkan adalah Counter Legal Draft (CLD) Kompilasi Hukum Islam, yang pernah mendapatkan kritik dari beberapa ulama Indonesia. Dikatakan bahwa Kompilasi Hukum Islam 1991, khususnya yang terkait dengan peraturan perkawinan, tidak lagi representatif untuk konteks kekinian karena KHI sangat dipengaruhi oleh nuansa fikih klasik yang bercorak Arab.¹⁰ Pendapat mereka ini justru melahirkan persoalan baru yang menggelisahkan umat Islam sebab secara tekstual tidak dukung oleh dalil, baik dari Al-Qur'an maupun hadis. Lebih lagi, jika tujuan idah adalah menjaga kesucian rahim maka tentu hal itu tidak bisa diberlakukan bagi laki-laki.

Masa idah diklasifikasikan oleh Al-Qur'an sebagai berikut.

1. Perempuan yang bercerai karena ditinggal mati suaminya harus menjalani masa idah selama 4 bulan 10 hari seperti disebutkan dalam Surah al-Baqarah/2: 234.
2. Perempuan yang bercerai bukan karena ditinggal mati suaminya menjalani masa idah selama 3 kali masa suci berdasarkan Surah al-Baqarah/2: 228.
3. Perempuan yang sedang hamil idahnya berlaku hingga ia melahirkan sesuai Surah at-Ṭalāq/65: 4.

⁹Wahbah az-Zuhailī, *al-Fiqh al-Islāmiyy wa Adillatuh*, Damaskus: Dar al-Fikr, t.th., jilid VII, hlm. 624; Zakariyā al-Anṣārī, *Fath al-Wahhāb Syarḥ Manhaj at-Ṭullāb*, Beirut: Dar al-Fikr, t.th., hlm. 103.

¹⁰Lihat: Siti Musdah Mulia, "Pengantar" dalam *Membangun Keluarga Humanis*, Muhammad Zein dan Mukhtar Alshodiq, hlm. xxiii.

4. Perempuan yang sudah menopause menjalani masa idah selama 3 bulan sesuai Surah at-Ṭalāq/65: 4. Demikian juga bagi perempuan yang belum pernah haid.
5. Tidak ada idah bagi perempuan yang cerai ketika belum digauli oleh suaminya, seperti disebutkan dalam Surah al-Aḥzāb/33: 49.

Dalam Q.S. al-Baqarah/2: 228 dinyatakan,

“Dan para istri yang diceraikan (wajib) menahan diri mereka (menunggu) tiga kali qurū’. Tidak boleh bagi mereka menyembunyikan apa yang diciptakan Allah dalam rahim mereka, jika mereka beriman kepada Allah dan hari akhir. Dan para suami mereka lebih berhak kembali kepada mereka dalam (masa) itu, jika mereka menghendaki perbaikan. Dan mereka (para perempuan) mempunyai hak seimbang dengan kewajibannya menurut cara yang patut. Tetapi para suami mempunyai kelebihan di atas mereka. Allah Mahaperkasa, Mahabijaksana.”

Yang dimaksud “wanita-wanita yang diceraikan” pada ayat ini adalah mereka yang sudah pernah haid, belum menopause, telah bercampur dengan suaminya, dan tidak dalam keadaan hamil.¹¹ Dipahami demikian karena pada ayat lain dijelaskan bahwa masa idah bagi wanita yang sedang hamil adalah sampai melahirkan (at-Ṭalāq/65: 4), masa idah bagi wanita menopause dan yang belum haid adalah tiga bulan (at-Ṭalāq/65: 4), dan tidak ada masa idah bagi wanita yang cerai sebelum bercampur dengan suaminya (al-Aḥzāb/33: 49). Atas dasar itu, perempuan yang ditalak diwajibkan menunggu untuk tidak menerima pinangan secara terang-terangan dan tidak pula kawin selama interval tersebut.¹²

Frasa “*menahan diri mereka (menunggu)*” mengisyaratkan bahwa wanita-wanita itu tidak sekedar menunggu, tetapi penantian itu dilakukan atas kesadaran dan bukan karena paksaan atau tekanan dari luar, karena mereka sendiri yang tahu persis masa suci dan haid mereka. Dalam keadaan demikian, dibutuhkan kejujuran dari wanita tersebut. Masa tunggu diperlukan di antaranya untuk memastikan kosongnya rahim dari janin. Dalam kasus wanita yang diceraikan, pada ayat ini, di samping tujuan tersebut, idah juga bertujuan untuk memberi suami kesempatan guna mempertimbangkan keputusannya—bercerai atau rujuk—sekaligus memberi waktu bagi keduanya

¹¹MUI Sulsel, *Tafesere Akorang...*, hlm. 330.

¹²MUI Sulsel, *Tafesere Akorang...*, hlm. 330.

untuk merenung dan mengintrospeksi diri.¹³ Itulah salah satu bukti bahwa hukum Islam dibangun di atas prinsip maslahat; akibat perceraian tidak sebatas persoalan status (janda, duda), tetapi juga berdampak pada kesejahteraan (ekonomi, sosial) dan psikologi anak-anak mereka.

Talak merupakan suatu tindakan merugikan yang sangat dianjurkan untuk tidak dilakukan kecuali ketika semua upaya penyelesaian menemui jalan buntu. Dalam beberapa ayat disebutkan usaha-usaha yang perlu dilakukan sebelum talak. Diterangkan bahwa talak harus dijatuhkan pada masa suci yang belum terjadi hubungan biologis di dalamnya. Hal ini akan mengendorkan kemauan untuk menjatuhkan talak karena suami harus menunggu hingga datangnya masa suci bagi istri, barulah ia dapat dijatuhkan talak.¹⁴

Al-Qur'an menyatakan dengan tegas bahwa masa idah wanita yang berada dalam masa-masa haid adalah tiga *qurū'*. Kata *qurū'* memiliki dua makna, yaitu *tuhr* (suci) dan haid. Ulama berbeda pendapat dalam menentukan satu dari kedua makna ini karena kata ini merupakan kata *musytarak* (multiinterpretasi). Ulama seperti Dāwūd, Abu Šaur, dan ulama-ulama bermazhab Maliki dan Syafi'i memilih memaknai tiga *qurū'* sebagai tiga kali suci, yaitu masa antara dua haid. Dengan demikian, masa idah bagi wanita yang dicerai usai seiring dengan datangnya haid yang ketiga. Sementara itu, ulama-ulama bermazhab Hanafi dan Hanbali memahami tiga *qurū'* sebagai tiga kali haid. Berdasarkan pendapat ini, masa idah wanita yang dicerai suaminya usai bertepatan dengan usainya haid yang ketiga.¹⁵

Tafsir karya MUI Sulsel hanya mengungkapkan adanya perbedaan pandangan para ulama dalam memaknai kata tersebut tanpa memberikan komentar lebih lanjut. Mari kita perhatikan penafsiran atas Surah al-Baqarah/2: 228.

¹³M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, Jakarta: Lentera Hati, 2000, vol. I, hlm. 455.

¹⁴Sayyid Quṭb, *Fī Zilāl al-Qur'ān*, Kairo: Dar asy-Syuruq, 1992, juz I-IV, hlm. 246.

¹⁵Ibnu Kašīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, Beirut: Dar al-Makabah al-Asriyah, 2000 M/1420 H., jilid I, hlm. 236-237; M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, hlm. 456.

Aksara Bugis Lontarak:

“Mjepu mkurwiea mredkea nerko ritelei rilkwini—riwetei dr—npurmuai msibw lkain wjaii mje eatk “telu pci” pdtoh ptron aer gurut aim cpiai aereeg aim mliki ayerg “telu dr aule-pule” pdtoh pphn aer gurut abu hnip sibw ahemde”

Transliterasi:

“Majeppu makkunrai maradekae narekko ritellei rilakkainna (newettei dara) napuramui massibawa lakkainna wajii mattajeng ettana “tellu pac-cing” padatoha pattarona anregurutta Imam Syafi’i, enrennge Imam Maliki, iyarega “tellu dara uleng-puleng” padatoha pappahanna anregurutta Abu Hanifah sibawa Ahmad”¹⁶ (Bugis)

Artinya:

“Sesungguhnya perempuan yang merdeka apabila ditalak dan sudah digauli maka wajib menunggu selama tiga kali suci, sebagaimana pendapat Imam Syafi’i dan Imam Malik, atau tiga kali haid sebagaimana pendapat Imam Abu Hanifah dan Imam Ahmad.”

Penafsiran di atas mirip dengan buku-buku tafsir rujukannya. Bedanya, tim MUI Sulsel mengartikan kata *al-muṭallaqāt* dengan “perempuan yang merdeka”. Mereka mengutip *Tafsīr Ibnī Kaṣīr* yang menjelaskan bahwa sudah menjadi kesepakatan empat ulama mazhab bila wanita hamba sahaya bila ditalak maka idahnya dua kali *qurū’*—separuh dari idah wanita merdeka. Hal ini didasarkan pada hadis riwayat Aisyah bahwa Rasulullah bersabda, “Talak bagi seorang hamba adalah dua kali talak dan idahnya dua kali haid.”¹⁷ Tim MUI Sulsel dalam tafsirnya juga tidak menguraikan secara detail persoalan hamba sahaya yang ditalak; mereka hanya menafsirkan kata *al-muṭallaqāt* secara global. Di sini terlihat bahwa metode yang digunakan bersifat *ijmālī*.¹⁸

Ulama fikih berbeda pendapat dalam menentukan makna suatu kata *musytarak*—kata *qurū’* adalah salah satunya. Imam Syafi’i menerima semua makna yang mungkin dikandung oleh kata *musytarak*, baik dalam kalimat afirmatif maupun negatif, selama tidak tidak ada dalil yang menguatkan salah satu makna dan makna-makna itu tidak saling kontradiksi. Sementara itu, sebagian kecil ulama Hanafiyah hanya menerapkan makna kata *musytarak* pada

¹⁶MUI Sulsel, *Tafesere Akorang...*, hlm. 330.

¹⁷Ibnu Kaṣīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*, jilid I, hlm. 236.

¹⁸Metode ini justru bisa menimbulkan permasalahan lain bagi pembacanya karena masih membutuhkan penjelasan lebih lanjut.

kalimat negasi, bukan dalam kalimat afirmasi. Ketika tim MUI Sulsel tidak cenderung pada salah satu pendapat di atas, maka hal itu mengisyaratkan bahwa mereka menerima pemberlakuan semua makna tersebut, yaitu “suci” dan “haid”,¹⁹ apalagi dimungkinkan kedua pendapat ini sama-sama benar. Seseorang bisa memilih salah satunya, tergantung pada keyakinannya. Hal ini juga menunjukkan bahwa mazhab tafsirnya tidak berafiliasi kepada mazhab. Mereka berusaha mengakomodasi semua pendapat selama itu tidak bertentangan dengan arus utama pemikiran Islam, yakni empat mazhab fikih yang dianut oleh Ahlussunnah. Hal ini terjadi karena latar belakang pemikiran fikih pada tafsir ini bersumber pada perbandingan mazhab sehingga memberi kebebasan kepada masyarakat Bugis untuk memilih sesuai dengan afiliasi mazhab mereka. Ini bisa dimaklumi karena MUI Sulsel sebagai pemimpin umat Islam harus mampu berdiri di atas dan mengayomi semua kelompok, golongan, dan mazhab.

Allah berpesan bahwa, “*tidak boleh bagi mereka menyembunyikan apa yang diciptakan Allah dalam rahim mereka,*” baik berupa kehamilan (janin) maupun haid.²⁰ Ungkapan Al-Qur’an ini “menyentuh” hati mereka dengan mengingatkan mereka kepada Allah yang menciptakan apa yang ada dalam rahim mereka, dan dibangkitkan pula rasa keimanan mereka kepada Allah dan hari akhir dengan kalimat “*jika mereka beriman kepada Allah dan hari akhir.*” Keimanan mensyaratkan agar mereka tidak menyembunyikan apa yang telah Allah ciptakan dalam rahim mereka. Penggalan ayat ini juga menunjukkan bahwa terkait persoalan haid atau kehamilan, wanita itu sendiri yang paling tahu, dan mereka diancam jika tidak menginformasikan hal yang sebenarnya.²¹ Meski demikian, tidak secara otomatis ucapan mereka harus diterima. Bila diragukan maka pendapat dokter dapat menjadi rujukan.²² Menurut tim MUI Sulsel, pihak perempuan yang ditalak dituntut untuk bersikap jujur (*malempu*’) dalam mengakui keadaan yang dialaminya ketika sudah ditalak,²³ apakah dia hamil atau tidak. Lebih lanjut dijelaskan bahwa dengan kondisi demikian, sang suami masih berhak merujuk istri-

¹⁹MUI Sulsel, *Tafesere Akorang*..., hlm. 330.

²⁰MUI Sulsel, *Tafesere Akorang*..., hlm. 330.

²¹Ibnu Kaşır, *Tafsir al-Qur’ān al-‘Azīm*, jilid I, hlm. 237.

²²M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, vol. I, hlm. 455.

²³MUI Sulsel, *Tafesere Akorang*..., hlm. 330.

nya bila ia masih menginginkan memperbaiki hubungannya. Itulah mengapa idah dinilai sebagai sarana untuk saling mengintrospeksi diri.²⁴ Dengan demikian, pengadilan seyogianya tidak menerima argumen-argumen untuk mengambil keputusan perceraian—bagi laki-laki yang mengajukan cerai atau wanita yang mengajukan gugat cerai—sebelum adanya mediasi maksimal. Mediasi bertujuan meminimalkan kemungkinan jatuhnya talak mengingat dampak psikologis dan sosial yang akan ditimbulkannya.

Mengatakan bahwa masa idah ditetapkan untuk mengetahui bersihnya rahim (*barā'at ar-rahim*) masih disangsikan karena kehamilan seorang wanita bisa diketahui tanpa membutuhkan waktu selama itu. Perkembangan iptek dapat menjawab hal tersebut. Karena itu, sebagian ulama berpandangan bahwa '*illat* penetapan waktu tiga *qurū'* tidak diketahui secara pasti dan ketentuan tersebut tidak termasuk persoalan *ta'aqqulī*.²⁵ Sementara, tim MUI Sulsel memahami ayat ini secara kontekstual, yaitu dengan melihat bahwa penentuan masa idah bersifat *ta'aqqulī*. Penentuan itu bukan sekadar untuk mengetahui *barā'at ar-rahim*, melainkan juga sebagai sarana introspeksi agar kedua pihak ada upaya berdamai dalam masa idah itu dan rujuk kembali.²⁶ Pemikiran semacam ini mempertimbangkan tidak hanya dampak psikologis, tetapi juga dampak sosial yang timbul jika sekiranya terjadi permasalahan akibat tidak jelasnya nasab anak yang dilahirkan. Pemikiran semacam ini sesuai dengan salah satu tujuan syariat, yaitu memelihara nasab.

Jika tujuan idah sekadar untuk mengetahui kondisi rahim maka teknologi kedokteran saat ini sudah mampu mendeteksi terjadinya pembuahan dalam rahim meski hal itu baru terjadi dalam hitungan menit. Jika demikian maka akan melahirkan kesimpulan bahwa ayat ini tidak perlu diberlakukan. Akan tetapi perlu diingat bahwa se-canggih apa pun teknologi, ia masih dikendalikan oleh manusia. Artinya, masih ada kemungkinan manipulasi yang dapat mengotori keturunan yang diantisipasi oleh syariat. Seorang wanita, karena tujuan tertentu, misalnya untuk menikah secepatnya, bisa saja bersepakat dengan dokter untuk menyatakan hasil deteksi kehamilan

²⁴MUI Sulsel, *Tafesere Akorang...*, hlm. 330.

²⁵MUI Sulsel, *Tafesere Akorang...*, hlm. 331.

²⁶Chuzaimah T. Yanggo dan Hafiz Anshary AZ (ed.), *Problematisa Hukum Islam Kontemporer*, Jakarta: Pustaka Firdaus bekerja sama Lembaga Studi Islam dan Kemasyarakatan (LSIK), 1994, hlm. 194.

negatif meski nyatanya positif. Dengan demikian, penetapan tiga *qurū'* oleh Al-Qur'an sangat tepat. Di samping itu, serapat apa pun seorang perempuan menjaga rahasia kehamilannya kepada suaminya yang baru, sekiranya ia menikah sebelum masa idah berakhir, pasti akan ketahuan juga. Kelahiran seorang bayi ketika usia perkawinan baru mencapai enam bulan membuktikan bahwa bayi itu bukan benih suami yang kedua.

Tim MUI Sulsel memberi perhatian besar terhadap hak-hak perempuan (istri). Hal itu dapat dilihat dari komentar atas Surah al-Baqarah/2: 228 bahwa idah merupakan salah satu sarana introspeksi diri bagi pasangan tersebut untuk memperbaiki hubungan mereka. Suami tidak boleh bermain-main dengan cerai/talak karena mempermainkan istri bertentangan dengan ajaran agama.²⁷ Itulah sebabnya, pada ayat ini disebutkan bahwa perempuan mempunyai hak atas suaminya, demikian pula sebaliknya. Hak istri itu tidak boleh diinjak-injak oleh suami karena perbuatan tersebut membuatnya mendurhakai Allah.²⁸ Kelebihan atau kemuliaan yang telah Allah berikan kepada seorang lelaki berupa pemberian nafkah dan menjadi pemimpin atas keluarganya bergantung pada sejauh mana ia memperlakukan istrinya dengan baik (*mu'āsyarah bi al-ma'rūf*).²⁹

Adapun ketentuan idah bagi wanita yang ditinggal mati oleh suaminya tercantum dalam Surah al-Baqarah/2: 234,

"Dan orang-orang yang mati di antara kamu serta meninggalkan istri-istri hendaklah mereka (istri-istri) menunggu empat bulan sepuluh hari. Kemudian apabila telah sampai (akhir) idah mereka, maka tidak ada dosa bagimu mengenai apa yang mereka lakukan terhadap diri mereka menurut cara yang patut. Dan Allah Maha Mengetahui apa yang kamu kerjakan."

Sebagian mufasir menjadikan ayat ini sebagai dalil untuk tidak saja menetapkan idah bagi seorang istri ditinggal wafat oleh suaminya, tetapi juga masa berkabung. Selama masa itu istri tidak diperkenankan keluar rumah dalam keadaan berdandan atau hal-hal lain yang dapat menarik perhatian laki-laki.

Menurut tim MUI Sulsel, persoalan ini sudah jelas dan tidak perlu lagi diperdebatkan. Mereka hanya menfokuskan pada dua hal,

²⁷MUI Sulsel, *Tafesere Akorang...*, hlm. 331.

²⁸MUI Sulsel, *Tafesere Akorang...*, hlm. 331.

²⁹MUI Sulsel, *Tafesere Akorang...*, hlm. 331.

yaitu penjelasan tentang istri yang ditinggal wafat oleh suaminya dalam kondisi hamil dan masa berkabungnya. Mengenai istri yang ditinggal wafat oleh suaminya dalam kondisi hamil, tim MUI Sulsel mengemukakan dua pendapat. *Pertama*, mengutip pendapat Ibnu Abbas, masa idahnya wanita tersebut adalah masa terpanjang dari dua masa berikut: 1) apabila ia melahirkan sebelum empat bulan sepuluh hari maka masa idahnya adalah empat bulan sepuluh hari; 2) jika masa empat bulan sepuluh hari sudah terlampaui dan ia belum juga melahirkan maka idahnya berakhir ketika ia melahirkan.

Kedua, mengutip salah satu hadis terkait Subai'ah al-Aslamiyah yang hamil ketika suaminya meninggal. Dikisahkan bahwa berselang beberapa hari kemudian ia melahirkan. Usai membersihkan diri dari darah nifas ia mulai berdandan. Mengetahui hal ini, Abu as-Sanābil menegurnya, “Mengapa engkau berdandan? Apakah engkau sudah punya keinginan untuk menikah lagi? Demi Allah, engkau tidak boleh menikah sebelum empat bulan sepuluh hari.”³⁰ Mendengar teguran itu, Subai'ah lantas mengumpulkan pakaiannya dan menemui Rasulullah untuk menanyakan solusi atas persoalan yang dialaminya. Rasulullah lalu menegaskan bahwa halal baginya menikah setelah melahirkan.³¹

Di sini tim MUI Sulsel tidak menetapkan pendapat mana yang dipilih, padahal jelas sekali disebutkan dalam Surah at-Ṭalāq/65: 4 bahwa,

“Sedangkan perempuan-perempuan yang hamil, waktu idah mereka itu ialah sampai mereka melahirkan kandungannya”

Pada ayat di atas jelas dinyatakan bahwa idah bagi wanita hamil adalah hingga ia melahirkan. Dengan demikian, pendapat kedua adalah yang tepat. Bagi seorang istri yang hamil ketika ditinggal wafat oleh suaminya tidak ada ketentuan idah terpanjang karena fungsi idah adalah memastikan kandungannya kosong. Terlebih lagi nasab anak yang dikandungnya juga sudah jelas, sehingga tidak menjadi soal bila wanita itu menikah lagi usai melahirkan. Keempat

³⁰MUI Sulsel, *Tafesere Akorang...*, hlm. 350. Bandingkan dengan: Ibnu Kašīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, jilid I, hlm. 250.

³¹MUI Sulsel, *Tafesere Akorang...*, hlm. 350. Hadis ini diriwayatkan oleh Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, cet. 1, 1991, dalam *Kitāb at-Ṭalāq, Bāb Inqīdā' 'Iddah al-Mutawaffā 'Anhā Zaujuhā*, no. 1484.

imam mazhab juga menegaskan bahwa bila seorang istri hamil ketika suaminya wafat maka idahnya adalah sampai melahirkan, tidak peduli apakah ia melahirkan tidak lama setelah itu.³²

Pendapat berlainan dikemukakan oleh mufasir kontemporer Mesir, Syekh Mutawalli asy-Sya'rāwī. Menurutnya, idah bagi wanita hamil yang ditinggal wafat oleh suaminya adalah masa terlama dari dua masa idah. Jika masa terlama itu adalah empat bulan sepuluh hari maka itulah masa idahnya. Jika masa kehamilan lebih lama daripada itu maka idahnya adalah hingga ia melahirkan.³³

Seperti disinggung sebelumnya, mayoritas ulama memahami dari Surah al-Baqarah/2: 234 adanya dua hal yang harus dijalani seorang wanita yang ditinggal wafat oleh suaminya, yaitu idah dan *iḥdād*. *Iḥdād* berarti mencegah (*imtinā'*), membatasi diri untuk tidak bersolek atau semisalnya sebagai tanda berkabung atas kematian suaminya atau keluarganya.³⁴ Bila yang wafat bukan suaminya maka *iḥdād* baginya hanya diwajibkan selama tiga hari. Dalam fikih disebutkan bahwa tujuan *iḥdād* adalah menyempurnakan penghormatan seorang wanita atas suami dan memelihara haknya.³⁵

Dalam hal ini tim MUI Sulsel mengikuti pemahaman ulama fikih klasik. Menurut mereka, seorang istri yang suaminya wafat tidak hanya dilarang untuk menikah selama masa idah, tetapi juga dilarang bersolek dan keluar rumah tanpa alasan yang diperbolehkan oleh agama—misalnya adanya darurat—selama masa idah itu.³⁶ Pertimbangan darurat itu juga tidak boleh bertentangan dengan maslahat.

Integrasi Nilai-nilai Budaya Bugis

Orang Bugis dikenal dengan prinsip *siri'* (malu), *lempu'* (kejujuran), dan *paccing* (kesucian). Pandangan ulama Bugis dalam masalah idah didasarkan pada hadis Nabi mengingatkan seorang istri

³²Abdurrahman bin Muḥammad 'Auḍ al-Jazīrī, *Kitāb al-Fiqh 'alā al-Maẓāhib al-Arba'ah*, t.tp.: Dar Ihya' at-Turas al-'Arabi, 1996, juz IV, hlm. 446.

³³Muḥammad Mutawalli asy-Sya'rāwī, *al-Mukhtār min Tafsīr al-Qur'ān al-Aẓīm*, Kairo: Maktabah at-Turas al-Islami, t.th., jilid II, hlm. 1008.

³⁴Ibnu Qudāmah, *al-Muḡnī fī Fiqh Imām as-Sunnah Aḥmad bin Hanbal asy-Syaibānī*, Riyadh: Maktabah ar-Riyad al-Hadisah, 1980, juz III, hlm. 289.

³⁵Abdul-Barr an-Namīrī, *al-Kāfi fī Fiqh Ahl al-Madīnah al-Mālikī*, Beirut: Dar al-Kutub, 1992, hlm. 294.

³⁶MUI Sulsel, *Tafesere Akorang...*, hlm. 351.

yang ditinggal wafat oleh suaminya agar tidak keluar rumah memertontonkan dirinya di tengah orang banyak karena dikhawatirkan dapat mengundang perhatian kaum pria.³⁷ Idah dan *iḥdād* menuntut kejujuran (*lempu*) seorang wanita tentang apa yang ada dalam rahimnya (haid dan janin), serta menjaga kesucian diri dan keturunannya. Prinsip kesucian diri dan keturunan itu sejalan dengan nilai *pacing* dalam budaya Bugis.

Pandangan di atas juga sejalan dengan budaya *siri*³⁸ dan *pesse* (solidaritas). Prinsip ini bagi masyarakat Bugis adalah sebagai norma yang sangat dihormati karena merupakan bukti bahwa seorang istri dapat menjaga kesucian diri dan kehormatannya. Dalam kaitan ini, syair Bugis menyebutkan: “duw kual spo; auGn pnsea, eblon knukuea” - *Duwai kuala sappo; unganna panasae, belona kanukue*-Artinya: “Dua (hal) yang kujadikan pagar (pelindung diri dan kehormatan), bunga nangka dan hiasan kuku.”³⁹

Kata *panasa* pada *unganna panasae* bersinonim dengan kata *lempu*.⁴⁰ Bila diberi tekanan *glottal stop* (‘) pada suku kata terakhir—menjadi *lempu*’—maka kata itu berubah maknanya menjadi kejujuran. Demikian pula kata *belona kanukue*, digunakan untuk hiasan kuku (*belo kanuku*) yang disebut *pacci*. Kata *pacci* bila

³⁷MUI Sulsel, *Tafesere Akorang...*, hlm. 351.

³⁸MUI Sulsel, *Tafesere Akorang...*, hlm. 351. Hadis tentang *iḥdād* dapat ditemukan misalnya dalam riwayat al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Damaskus: Dar Ibni Kasir, cet. 1, 2002, dalam *Kitāb al-Janā’iz, Bāb Iḥdād al-Mar’ah ‘alā Gair Zaujihā*, no. 1281.

³⁹Dalam tradisi Bugis ada dua norma yang sangat dihormati selain norma-norma agama, yaitu *siri*’ dan *passe*’. *Siri*’ adalah harga diri, yaitu suatu unsur yang sangat prinsipil dalam diri bagi orang Bugis. Bagi mereka, *siri*’ adalah jiwa, harga diri, dan martabat mereka. Lihat: Hamid Abdullah, *Manusia Bugis-Makassar: Suatu Tinjauan Historis terhadap Pola Tingkah Laku dan Pandangan Hidup Bugis-Makassar*, Jakarta: Inti Dayu, 1985, hlm. 37. Adapaun *pesse*’ adalah rasa solidaritas sesama orang Bugis, yaitu suatu nilai dimana ikut merasakan penderitaan orang lain dengan perasaan haru (empati) yang mendalam terhadap sesama. Lihat: Christian Pelras, *Manusia Bugis*, terj. Abdul Rahman Abud dkk., *The Bugis* (Jakarta: Nalar bekerja sama dengan Forum Jakarta-Paris, EFEO, 2005), hlm. 254. Bandingkan dengan: Mursalim, “Tafsir Bahasa Bugis/Tafsir al-Qur’an al-Karim Karya Majelis Ulama Indonesia (MUI) Sulawesi Selatan; Kajian terhadap Pemikiran-Pemikirannya,” *Disertasi*, Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 2008, hlm. 231-232.

⁴⁰Mattulada, “Latoa; Suatu Lukisan terhadap Antropologi-Politik Orang Bugis,” *Disertasi*, Jakarta: Universitas Indonesia, 1975, hlm. 13. Lihat pula: Mursalim, “Tafsir Bahasa Bugis...”, hlm. 232.

mendapat tambahan bunyi “ng” pada akhirnya—menjadi *paccing*—maka kata itu berubah arti menjadi tidak termoda, bersih, atau suci. Dengan demikian, dapat diartikan “hanya dua yang bisa dijadikan pagar, yaitu kesucian dan kejujuran.” Konteks ini, sebagaimana ungkapan di atas, memberi pemahaman bahwa wanita-wanita yang ditinggal mati oleh suaminya, demi terjaganya kesucian, tidak diperkenankan keluar rumah selama masa idah tanpa alasan yang membolehkannya.

Ada dua pendapat dalam penetapan idah. Ada yang memahami dengan sangat ketat sehingga melarang seorang istri untuk melakukan hal-hal kecil sekalipun, seperti memakai sabun mandi, wangi-wangian, berbicara—termasuk menerima telepon dari lelaki yang bukan mahramnya, bahkan memakai jam tangan karena dinilai sebagai perhiasan. Dalam tafsir berbahasa Bugis yang ditulis oleh tim MUI Sulsel hal-hal seperti ini tidak diungkapkan. Dalam buku hanya dikatakan, mengutip pendapat Ibnu Kaṣīr, bahwa wanita yang ditinggal wafat oleh suaminya wajib menahan diri untuk tidak berdandan dan tetap berada di rumah selama masa idah.⁴¹ Larangan-larangan yang sangat detail seperti di atas bertentangan dengan semangat Islam, yaitu memberi kemudahan dan kelonggaran.

Kelompok kedua memahami aturan idah dengan lebih toleran sehingga dalam waktu beberapa hari saja istri yang ditinggal wafat suaminya sudah boleh keluar rumah, menghadiri acara dengan berdandan seolah mengundang pria lain untuk segera menikahnya dan telah melupakan kedukaannya atas meninggalnya sang suami. Dalam budaya Bugis, hal itu dinilai berpotensi mencederai perasaan keluarga suami. Dalam budaya Bugis dikenal prinsip *asitinajang* (kepatutan). Artinya, menikah tidak lama setelah meninggalnya sang suami dinilai tidak pantas dalam budaya Bugis karena bisa menyinggung perasaan keluarga suami yang wafat. Berbeda halnya jika pernikahan dilakukan usai masa idah maka hal itu tidak dilarang.

Seperti disebutkan sebelumnya, penafsiran tim MUI Sulsel atas ayat idah di atas sejalan dengan pendapat para mufasir yang tidak hanya menetapkan idah, tetapi juga *iḥdād*. Dengan penafsiran seperti itu maka buku ini seakan ingin berkata kepada masyarakat bahwa para istri yang ditinggal wafat oleh suaminya diwajibkan

⁴¹Mukhlis (ed), *Dinamika Bugis-Makassar*, t.tp.: Pusat Latihan Penelitian Ilmu-Ilmu Sosial dan YIIS, 1986, hlm.51.

ber-*iḥdād* karena secara moral dan kultural hal tersebut dapat menjaga diri mereka dari hal-hal yang dapat menimbulkan fitnah. Oleh karena itu, wajar bila agama menetapkan agar perempuan yang suaminya meninggal dan masih dalam keadaan masa berkabung tetap berada di rumah. Ini tidak bisa dipahami bahwa agama ingin memasung aktivitas perempuan dan membatasi geraknya, melainkan justru memberi petunjuk kepada pihak perempuan untuk tetap menjaga harkat dan martabatnya,⁴² apalagi jika dikaitkan dengan konteks masyarakat Bugis yang memegang teguh *ade'* (adat, aturan). *Ade'* yang dimaksud bukan hanya yang berhubungan dengan diri dan orang lain, tetapi juga hubungan dengan Allah. *Ade'* mempunyai nilai-nilai luhur yang menjadikan manusia mulia.

Menurut pemahaman masyarakat Bugis, *ade'* adalah esensi manusia. *Ade'* itulah yang menyebabkan seseorang disebut manusia. Seorang yang tidak mengetahui, menghayati, dan memerankan diri dengan *ade'* tidak dapat disebut manusia. Dari *ade'* itulah manusia berpangkal. Tanpa *ade'* yang menjadi pangkal kemanusiaan, apa yang disebut *lempu'* (kejujuran), takwa kepada Allah dan mempertinggi *siri'* (harga diri, malu) sebagai nilai dan martabat kemanusiaan, tidak mungkin terwujud. *Siri'* harus ditegakkan oleh semua pihak. Ia tidak mungkin dipandang kewajiban satu pihak saja. Lontarak Bugis menyatakan:

Aksara Bugis Lontarak:

"Naiy riaseeg albniige aiyp nsoku sipitgreeng nsiaolo ealo nsipkaige rigau ptujuea nsiaksirise risinin gau mk riposiriea"

Transliterasi:

*"Naiyya riasengnge allaibinengeng iyyapa nasokku' sipatangerengnge nasiolong elo nasipakainge rigau patujue nasiakkasiriseng risininna gau maka riposirie"*⁴³

Artinya:

"Kehidupan suami-istri (keluarga), hanya bisa sempurna apabila kedua belah pihak saling memberi pertimbangan, lalu sejalan kehendak, dan saling mengingatkan dalam kebenaran, dan saling melindungi dari semua hal-hal yang dapat merusak harga diri (memalukan)".

⁴²MUI Sulsel, *Tafesere Akorang...*, hlm. 351.

⁴³*Ade'* (adat) bagi orang Bugis adalah nilai dan harga diri mereka. Orang yang memegang nilai *ade'* (*makkiade'*) adalah dia yang mempunyai nilai dan harga diri.

Hal ini sejalan dengan firman Allah dalam Surah al-Baqarah/2: 187, “*Mereka adalah pakaian bagimu, dan kamu adalah pakaian bagi mereka.*” Pada ayat ini suami-istri dianalogikan sebagai pakaian yang di antara fungsinya adalah menutup anggota tubuh yang lazim ditutup—disebut aurat—agar tidak tampak karena ketampakannya adalah hal yang memalukan. Ada kesamaan fungsi antara pakaian dengan fungsi suami-istri. Suami-istri diharapkan dapat saling melindungi dan menjaga aib pasangannya. Jadi, *siri*’ (harga diri) suami harus dijaga oleh istri, begitupun sebaliknya. Satu sama lain harus saling memelihara dan menghormati untuk mencegah timbulnya perbuatan atau tindakan yang memalukan (*mappaka-siri*’), perasaan malu (*masiri*’), dipermalukan (*ripaksiri*’),⁴⁴ bukan hanya bagi pasangan suami-istri itu sendiri, tetapi juga bagi pihak keluarga keduanya.

Jika agama memberi tuntunan kepada seorang istri yang suaminya wafat untuk tidak langsung beraktivitas di luar rumah maka hal itu sesungguhnya sejalan dengan tradisi masyarakat Bugis di atas. Jika demikian, idah merupakan ajaran agama yang sangat manusiawi. Di samping sebagai ketentuan agama, idah juga sebagai bentuk penghormatan kepada keluarga suami atau didasari oleh moral agama. Dapat dibayangkan bagaimana perasaan keluarga suami bila istri yang ditinggalkannya dalam beberapa hari saja menikah dengan pria lain. Jadi, penetapan hukum Islam senantiasa mempertimbangkan aspek eksternal (budaya). Dalam nilai-nilai budaya Bugis ini disebut *asitinajang* (asas kepatutan).⁴⁵ Jadi, orang Bugis yang masih tetap menjunjung tinggi nilai ini tidak terlalu mempersoalkan apakah tiga *quru*’ itu dipahami tiga haid atau tiga suci.

Dalam Al-Qur’an Allah mengingatkan agar suami-istri saling mengingat kebaikan dan jasa pasangannya. Allah berfirman dalam Surah al-Baqarah/2: 237 yang artinya, “...*Dan janganlah kamu lupa kebaikan di antara kamu.*”⁴⁶ Demikian sebaliknya, meski agama tidak menetapkan idah bagi laki-laki jika istrinya meninggal, namun secara moral-budaya bukan berarti ia bisa buru-buru

⁴⁴Benjamin Frederik Matthes, “Boegineesche Chrestomathie”, dalam *Bicaranna Latoa*, Amsterdam: Het Nederlan Bijbelgnootschap, 1874, hlm. 43.

⁴⁵A. Rahman Rahim, *Nilai-nilai Utama Kebudayaan Bugis*, Yogyakarta: Penerbit Ombak, 2011, hlm. xix-xx.

⁴⁶A. Rahman Rahim, *Nilai-nilai Utama*, hlm. xix - xx.

menikah beberapa hari kemudian. Dengan pertimbangan moral agama dan *ade' sipakatau*, (etika saling menghormati) suami diharapkan untuk sebisa mungkin menangguhkan keinginannya untuk cepat menikah selama hal itu tidak menimbulkan mudarat yang lebih besar. Dalam konteks nilai budaya Bugis, ajaran tentang idah dan *ihdād* juga sesuai dengan asas *asitinajang* (asas kepatutan).

Gagasan pemberlakuan idah bagi mantan suami memang mengagetkan, bukan saja karena ide itu dinilai kontroversial, tetapi juga karena tidak adanya dalil primer yang mendukungnya. Pertimbangan psikologis antara perempuan dan laki-laki meniscayakan adanya pemberlakuan hukum Islam yang berbeda atas keduanya. Jangankan cerai—baik karena talak maupun karena meninggalnya istri—poligami saja masih ditoleransi oleh Islam sepanjang tidak melanggar dalil-dalil yang lebih eksplisit, apalagi jika memang telah bercerai. Yang lebih dekat untuk dijadikan pertimbangan dalam hal ini adalah nilai-nilai keaifan budaya (*al-'urf*).

Nilai budaya *asitinajang* (kepatutan) merupakan suatu nilai yang dapat dijadikan pertimbangan dalam menahan sejenak laki-laki untuk menikah demi menghargai keluarga pihak istri yang masih dalam kondisi berkabung. Tentu saja, segera menikah setelah kematian istri bisa menambah duka cita bagi keluarga mantan istri. Karena itu, meski teks agama tidak melarang suami untuk segera menikah, namun demi kemaslahatan hubungan dan kesan positif maka lebih etis jika ia menunda pernikahan berikutnya hingga waktu yang patut (*sitinaja*). Bahkan, lebih etis lagi (*sipakatau*) jika ia meminta restu keluarga mantan istri apabila ingin menikah. Hal ini diharapkan lebih membawa maslahat hubungan dengan keluarga mantan istri.

Penutup

Diberlakukannya masa idah bagi seorang perempuan bertujuan menegakkan hak-hak istri sehingga ia tidak merasa tercampakkan. Di samping itu, disyariatkannya idah dan *ihdād* juga sejalan dengan pertimbangan etis-moral. *Ihdād* dalam konteks ini tidak berarti mewajibkan istri untuk menjalani larangan-larangan yang tidak manusiawi, seperti yang pernah berlaku pada masa jahiliah dimana seorang perempuan yang sedang menjalani masa idah dilarang untuk sekadar menyisir rambut, memotong kuku, dan hal-hal

remeh semisalnya. *Iḥdād* diberlakukan dengan tetap menjaga nilai-nilai agama dan moral (kearifan lokal).

Kemajuan iptek dengan segala permasalahan yang menyertainya memang seringkali mempengaruhi pengambilan kesimpulan hukum Islam, tetapi roh maslahat yang sejatinya menjadi tujuannya tidak dapat dinafikan. Masalahat harus mencakup pencapaian kebaikan dan proteksi terhadap mudarat harus tercapai secara simultan. Kemajuan iptek tidak dapat dijadikan alasan satu-satunya untuk menggugat aturan tentang idah, karena idah selain bertujuan memastikan kosongnya rahim demi menjaga keturunan, ia juga merupakan momentum untuk introspeksi diri dan menciptakan perdamaian (rujuk), karena perceraian adalah perbuatan halal yang paling dibenci oleh Allah. Karena itu, interpretasi ayat-ayat tentang idah harus mampu menangkap roh maslahat dan mempertimbangkan kearifan lokal yang berlaku di masyarakat selama hal itu sejalan dengan prinsip maslahat. Masalahat yang berbasis pada kearifan lokal ini dikenal dalam Islam dengan istilah '*al-ʿurf*'. Masalahat dapat dijadikan sebagai pertimbangan hukum selama tidak bertentangan dengan dalil yang tegas dari Al-Qur'an dan sunah.

Masyarakat Bugis mempunyai budaya yang sarat dengan nilai kearifan, khususnya budaya *siri'* (prinsip malu), *lempu'* (kejujuran), *paccing* (kesucian), *asitinajang* (asas kepatutan), dan *pesse* (solidaritas). Nilai-nilai ini menghiasi hidup dan perilakunya mereka, kecuali bagi mereka yang telah melupakan nilai-nilai budayanya sendiri. Masyarakat Bugis mempunyai dua landasan untuk hidup terhormat, yaitu agama dan budaya. Mereka dapat menjaga keturunan dan kehormatannya dengan prinsip budayanya dan konsistensinya terhadap pengamalan ajaran Islam. Islam dapat bersinergi dan terintegrasi dengan beberapa nilai budaya masyarakat Bugis. Hal ini sejalan dengan kaidah hukum Islam, yaitu tradisi yang baik dapat dijadikan asas hukum (*al-ʿādah muḥakkamah*).[]

Daftar Pustaka

- Abdullah, Hamid, *Manusia Bugis-Makassar: Suatu Tinjauan Historis terhadap Pola Tingkah Laku dan Pandangan Hidup Bugis-Makassar*. Jakarta: Inti Dayu, 1985.
- Ahmad, Kadir, “Tranformasi Kelekturan di Pesantren al-Urwat al-Wutsqa”, dalam Abd. Azis Bone, *Transformasi Kelekturan di Pesantren Sulsel*, Ujungpandang: Balai Penelitian Lektur Keagamaan, 1993.
- Al-Anṣārī, Zakariyā, *Fath al-Wahhāb Syarḥ Manhaj aṭ-Ṭullāb*, Beirut: Dar al-Fikr, t. th.
- Al-Bukhārī, Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Damaskus: Dar Ibni Kasir, cet. 1, 2002
- Ibnu ‘Abidīn, *Hāsyiyah Radd al-Mukhtār ‘ala ad-Dur al-Mukhtār*, Beirut: Dar al-Fikr, t.th.
- Ibnu Kaṣīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, Beirut: al-Maktabah al-‘Asriyah, cet. II, 2000.
- Ibnu Qudāmah, *al-Mugnī fī Fiqh Imām as-Sunnah Aḥmad ibn Ḥanbal asy-Syaibānī*, Riyadh: Maktabah al-Riyadh al-Hadisah, 1980.
- al-Jazīrī, ‘Auḍ bin Muḥammad, *Kitāb al-Fiqh ‘alā al-Mazāhib al-Arba‘ah*, t.tp.: Dar Ihya’ at-Turas al-‘Arabi, cet. I, 1996.
- Matthes, Benjamin Frederik, “Boegineesche Chrestomathie”, dalam *Bicaranna Latoa*, Amsterdam: Het Nederlan Bijbelnootschap, 1874.
- Mattulada, *Latoa: Satu Lukisan Analitis terhadap Antropologi Politik Orang Bugis*, Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1985.
- MUI Sulsel, *Tafesere Akorang Mabbasa Ogi*, Ujung Pandang: MUI Provinsi Sulawesi Selatan, 1988.
- Mukhlis (ed), *Dinamika Bugis-Makassar*, t.tp.: Pusat Latihan Penelitian Ilmu-Ilmu Sosial dan YIIS, cet. I, 1986.
- Mursalim, “Tafsir Bahasa Bugis/Tafsir al-Qur’an al-Karim Karya Majelis Ulama Indonesia (MUI) Sulawesi Selatan; Kajian terhadap Pemikiran-Pemikirannya” *Disertasi*, Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 2008.
- Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, cet. 1, 1991.
- An-Namīrī, ‘Abd al-Barr, *al-Kāfi fī Fiqh Ahl al-Madīnah al-Mālikī*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1992.
- Nasif, Fatimah Umar, *Menggugat Sejarah Perempuan; Mewujudkan Idealisme Jender sesuai Tuntunan Islam*, Terj. Burhan Wirasubrat dan Kundan D. Nuryakien, Jakarta: CV. Cendikia Sentra, 2001.
- Pelras, Christian, *Manusia Bugis*, Terj. Abdul Rahman Abud dkk., Jakarta: Nalar bekerja sama dengan Forum Jakarta-Paris (EFEO), 2005.

- Qutb, Sayyid, *Fī Zilāl al-Qur'ān*, Kairo: Dar asy-Syuruq, 1992.
- Rahim, A. Rahman, *Nilai-Nilai Utama Kebudayaan Bugis*, Yogyakarta: Penerbit Ombak, 2011.
- Shihab, M. Quraish, *Tafsir Al-Mishbah*, Jakarta: Lentera Hati, 2000.
- Asy-Sya'rāwī, Muḥammad Mutawallī, *al-Mukhtār min Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, Kairo: Maktabah at-Turas al-Islami, t.th.
- Yango, Chuzaimah T., dan Hafiz Anshary AZ (ed.), *Problematisa Hukum Islam Kontemporer*, Jakarta: Pustaka Firdaus bekerja sama dengan Lembaga Studi Islam dan Kemasyarakatan (LSIK), 1994.
- Yusuf, Muhammad, "Perkembangan Tafsir Alquran di Sulawesi Selatan: Studi Kritis terhadap Tafesere Akorang Mabbasa Ogi Karya MUI Sulsel", *Disertasi*, Makassar: PPs UIN Alauddin, 2010.
- aẓ-Ẓahabī, Muḥammad Ḥusain, *asy-Syarī'ah al-Islāmiyah: Dirāsah Muqāranah bayn Ahl as-Sunnah wa Maẓhab al-Ja'fariyah*, Mesir: Dar al-Kutub al-Hadisah, 1968.
- Zein, Muhammad, dan Mukhtar al-Shodiq, *Membangun Keluarga Humanis*, Jakarta: Grahacipta, 2005.
- Az-Zuhailī, Wahbah, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh*, Damaskus: Dar al-Fikr, t.th.

Tinjauan Sistem Distribusi Mushaf Al-Qur'an Kementerian Agama di Jawa Timur

Reviewing the Distribution System of Qur'an in East Java

Ahmad Jaeni

Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, Jakarta

Gedung Bayt Al-Qur'an & Museum Istiqlal

Taman Mini Indonesia Indah, Jakarta 13560

ajaeni20@yahoo.com

Naskah diterima: 24-02-2014; direvisi: 09-05-2014; disetujui: 23-05-2014.

Abstrak

Tulisan ini meninjau sistem distribusi mushaf Al-Qur'an Kementerian Agama yang dinilai masih belum merata dan tepat sasaran, khususnya di Jawa Timur. Berdasarkan hasil penelitian, distribusi mushaf Al-Qur'an yang selama ini dijalankan Kementerian Agama menganut sistem distribusi ganda (*multi channel distribution system*), yaitu sistem yang memungkinkan setiap kanal distribusi memainkan dua fungsi sekaligus, sebagai perantara dan penyalur. Meskipun cukup efektif mempercepat target proses distribusi, namun sistem ini membuka kemungkinan terjadinya sasaran distribusi yang tumpang tindih. Akibatnya, distribusi menjadi tidak merata dan tidak tepat sasaran. Dengan demikian, membuat segmentasi sasaran distribusi pada setiap kanal distribusi menjadi sebuah tawaran solusi.

Kata kunci: sistem distribusi, mushaf Al-Qur'an, Kementerian Agama

Abstract

This article reviews the distribution system of Qur'an carried out by Ministry of Religious Affairs in East Java. Based on the research results, the distribution of Qur'an adopts multi-channel distribution system, a system that enables every channel of the distribution plays two functions, as intermediary and retailer. Although quite effectively accelerate the distribution process, but this system opens the possibility of overlapping target distribution. As a result, the distribution is uneven and not well targeted. Thus, segmenting the target of the distribution in any distribution channel into an offer solutions.

Keywords: distribution system, Qur'an, Ministry of Religious Affairs

Pendahuluan

Al-Qur'an adalah bacaan utama umat Islam, mayoritas penduduk Indonesia. Keberadaannya yang begitu penting bagi umat Islam karena menjadi sumber pengetahuan, spiritual dan moral.¹ Karena itu, ketersediaan mushaf Al-Qur'an bagi setiap muslim Indonesia menjadi sebuah keniscayaan. Dalam kaitan ini, pemerintah melalui Kementerian Agama berupaya untuk memenuhi kebutuhan tersebut dengan melakukan pengadaan Al-Qur'an dalam setiap tahunnya.

Upaya Kementerian Agama untuk melakukan pengadaan Al-Qur'an terus menunjukkan peningkatan. Ini bisa dilihat dari alokasi anggaran yang disiapkan, setidaknya dalam dua tahun terakhir. Misalnya, pada tahun 2011 anggaran yang disiapkan untuk pengadaan Al-Qur'an mencapai 22 miliar rupiah, kemudian pada tahun 2012 meningkat menjadi 55 miliar rupiah.² Kecenderungan peningkatan alokasi anggaran tersebut tentu menggembirakan dan patut diapresiasi. Namun, pertanyaan yang muncul kemudian adalah apakah kebijakan pengadaan Al-Qur'an yang selama ini berlangsung telah dirasakan manfaatnya oleh masyarakat Islam, khususnya bagi kalangan yang tidak mampu.

Hasil penelitian yang dilakukan oleh Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an pada tahun 2011 dan 2012 tentang penggunaan mushaf Al-Qur'an menunjukkan kenyataan yang menarik. Ternyata dalam realitasnya, mushaf Al-Qur'an yang dimiliki dan digunakan masyarakat Islam hampir semuanya berasal dari cetakan penerbit swasta, bukan mushaf terbitan Kementerian Agama. Mushaf Kementerian Agama baru dijumpai di beberapa orang atau pihak yang mempunyai kaitan atau akses dengan Kementerian Agama setempat, seperti pimpinan organisasi atau pegawai di lingkungan Kementerian Agama sendiri.³ Ketiadaan Mushaf Kementerian Agama juga terjadi di sejumlah Mesjid Raya maupun Mesjid Agung.⁴ Bahkan, sejumlah Kantor Urusan Agama (KUA) di sejumlah daerah

¹Abdullah bin Umar Baydawi, *Anwār at-Tanzīl*, Kairo: Ahmad Najib, 1887. hlm. 45. Lihat. Muḥammad Ḥuseyn at-Ṭabaṭṭā'iy, *al-Mīzan fī Tafsīr al Qur'ān*, Beirut: Mu'assasah al-Ālamīy, 1975, Jilid II, hlm. 128-9.

²*Tempo*, 3 juli 2013.

³LPMA, *Laporan Penelitian Penggunaan Al-Qur'an di Masyarakat*, Jakarta: LPMA, 2012.

⁴LPMA, *Laporan Penelitian Penggunaan Al-Qur'an di Masyarakat*, Jakarta: LPMA, 2011.

mengaku belum mendapatkan mushaf Al-Qur'an terbitan Kementerian Agama ini.⁵

Beberapa kenyataan di atas menunjukkan bahwa kebijakan pengadaan Al-Qur'an memang belum sepenuhnya dirasakan manfaatnya secara merata oleh masyarakat Islam. Hal tersebut dalam pandangan Amidhan, Ketua Majelis Ulama Indonesia, akibat proses distribusi yang belum berjalan baik. Menurutnya, seharusnya bukan masalah produksi yang dipermasalahkan, melainkan proses distribusinya. Kementerian Agama harus bisa menjamin proses distribusi berjalan baik.⁶

Berdasarkan latar belakang di atas penelitian ini bertujuan untuk melihat sistem distribusi mushaf Al-Qur'an yang selama ini telah diterapkan oleh Kementerian Agama dan kenyataan distribusi mushaf Al-Qur'an yang masih belum merata dan tepat sasaran dengan mengambil studi kasus di Jawa Timur. Hasil penelitian ini diharapkan dapat memberikan rekomendasi untuk perbaikan sistem distribusi yang lebih baik.

Batasan Konseptual

Sistem Distribusi

Pengertian 'distribusi' pada dasarnya merujuk pada sebuah kegiatan atau aktivitas membagi atau penyaluran (pembagian, pengiriman) kepada beberapa orang atau tempat.⁷ Dalam konteks penelitian ini distribusi yang dimaksud lebih merujuk pada pengertian distribusi fisik (*physical distribution*), yaitu pemindahan barang yang telah jadi (*finished goods products*) dari jalur akhir produksi ke konsumen atau pengguna (*the end user*).⁸ Produsen di sini adalah Kementerian Agama Pusat, sedangkan konsumennya adalah masyarakat muslim Indonesia.

⁵Untuk memenuhi permintaan masyarakat menjelang Ramadan, sejumlah KUA berinisiatif menghimpun mushaf Al-Qur'an dari setiap pengantin baru. Ahmad Jaeni dan Ahmad Badrudin, *Laporan Monitoring Peredaran Al-Qur'an di Cilegon Banten*. Jakarta: LPMA, 2011.

⁶*Tempo*, 4 Juli 2012.

⁷*Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, 2008, hlm. 359.

⁸Pengertian ini merujuk pada definisi yang dibuat oleh The National Council of Physical Distribution Management (NCPDM). Lihat. Satish K. Kapoor dan Purva Kansal, *Basic of Distribution Management: A Logistics Approach*, India: Asoke K. Ghosh, 2005, hlm. 2.

Dalam sistem distribusi dikenal 3 istilah teknis yang menggambarkan jalannya sebuah distribusi, yaitu saluran distribusi, pola distribusi dan mekanisme distribusi. Saluran distribusi berhubungan dengan struktur unit organisasi dalam perusahaan yang berfungsi sebagai penghubung antara produsen dan konsumen.⁹ Pola distribusi terkait pilihan-pilihan saluran distribusi yang digunakan sesuai dengan kebutuhan.¹⁰ Sedangkan mekanisme distribusi berkenaan dengan pengaturan peran-peran masing-masing saluran untuk mewujudkan distribusi yang efektif dan efisien.¹¹ Menurut Julian Dent¹², pilihan terhadap beberapa pola distribusi biasanya diambil dengan mempertimbangkan kondisi geografis dan segmentasi pengguna sebagai sasaran distribusi paling akhir (*the end user*). Hal ini dilakukan agar tujuan distribusi bisa diwujudkan secara efisien dan efektif. Terkadang pula untuk memenuhi target tertentu, kombinasi beberapa pola distribusi (*a mix distribution models*) juga dilakukan.¹³

Mushaf Al-Qur'an Kementerian Agama

Mushaf Al-Qur'an yang dimaksud dalam konteks penelitian ini adalah mushaf yang diterbitkan oleh Ditjen Bimas Islam Kementerian Agama melalui anggaran APBN-P 2011 dan didistribusikan secara serentak di semester awal tahun 2012 ke seluruh Kantor Wilayah Provinsi dan sejumlah Kankemenag Kabupaten/Kota di Indonesia. Selain itu, mushaf yang diterbitkan oleh Ditjen Bimas Islam merupakan Mushaf Standar Usmani, salah satu dari tiga jenis Mushaf Standar Indonesia.¹⁴

⁹Satish K. Kapoor dan Purva Kansal, *Basic ...*, hlm. 28.

¹⁰Satish K. Kapoor dan Purva Kansal, *Basic ...*, hlm. 9.

¹¹Vinod V. Sople, *Logistic Management*, India: Dorling Kindehrsley, 2007, hlm. 134

¹²Julian Dent, *Distribution Channels: Understanding and Managing Channels to Market*, USA: Kogan Page, 2011, hlm. 13

¹³Julian Dent, *Distribution Channels...*, hlm. 15.

¹⁴Mushaf Standar Indonesia merupakan mushaf Al-Qur'an yang sistem penulisan, tanda baca dan tanda waqafnya disusun melalui Muker Ulama Ahli Al-Qur'an selama 9 kali (1963-1973) dan telah dikukuhkan berdasarkan Ketetapan Menteri Agama (KMA) Nomor 25 tahun 1984. Melalui Intruksi Menteri Agama Nomor 07 tahun 1984, Mushaf Standar Indonesia ditetapkan sebagai referensi/pedoman penulisan dan penerbitan mushaf Al-Qur'an di Indonesia.

Metode Penelitian

Penelitian ini merupakan penelitian kebijakan (*policy-oriented research*) yang didisain untuk memahami satu aspek atau lebih dari proses kebijakan publik¹⁵, khususnya terkait dengan distribusi mushaf Al-Qur'an Kementerian Agama. Oleh karena itu, penelitian ini tidak hanya bersifat deskriptif, melainkan juga bersifat preskriptif (bersifat menentukan, memberi petunjuk) dalam rangka memberikan kontribusi pembuatan kebijakan.¹⁶ Penelitian dilakukan di Jawa Timur dengan mengambil dua tempat pengumpulan data lapangan, yaitu Kanwil Kemenag Propinsi Jawa Timur dan Kankemenag Kabupaten Banyuwangi. Dua tempat ini diambil sebagai sampel karena secara geografis letaknya berjauhan sehingga dimungkinkan memiliki kompleksitas yang lebih dibanding lokasi lainnya yang relatif berdekatan.

Penelitian ini bersifat kualitatif dengan pengumpulan data melalui dokumentasi dan wawancara. Dokumentasi digunakan untuk mencatat data distribusi mushaf Al-Qur'an, baik yang terkait dengan kebijakan, sistem, ataupun data tentang aliran distribusinya. Sedangkan wawancara dilakukan untuk menggali perspektif dan persepsi berbagai pemangku kepentingan (*stakeholders*) dan masyarakat¹⁷, seperti Kasi Bimas di Kanwil maupun Kankemenag Kota/Kabupaten, serta Kepala KUA di sejumlah Kecamatan, termasuk tokoh dan masyarakat penerima. Data-data yang terkumpul akan dianalisis dengan menggunakan teknik deskriptif analitik.

Dasar Kebijakan Distribusi Mushaf Al-Qur'an

Salah satu misi Kementerian Agama adalah mewujudkan kualitas kehidupan beragama sebagaimana tertuang dalam PP Nomor 62 Tahun 2005 Pasal 53.¹⁸ Selain bantuan yang bersifat fisik, berupa sarana dan prasarana ibadah dan pendidikan, Kementerian Agama

Lihat. LPMA, *Sejarah Penulisan Mushaf Al-Qur'an Standar Indonesia*, Jakarta: LPMA, 2013, hlm. 10.

¹⁵Saul Becker, Alan Bryman, Harry Ferguson (ed.), *Understanding Research for Social Policy and Social Work: Themes, Methods and approaches*, Amerika: The Policy Press, 2012, hlm. 7.

¹⁶*Ibid.* hlm. 14.

¹⁷Christine, *Metode-metode Riset Kualitatif*, Yogyakarta: Bentang, 2008, hlm. 258.

¹⁸Diakses dari Kemenag.go.id tanggal 14 September 2013.

juga berupaya dalam hal penyediaan kitab suci bagi umat Islam, mayoritas penduduk Indonesia.

Pengadaan mushaf Al-Qur'an di Kementerian Agama dilaksanakan oleh Ditjen Bimas Islam. Selain dalam hal pengadaan, Ditjen Bimas Islam juga bertanggung jawab dalam pendistribusiannya. Distribusi mushaf Al-Qur'an oleh Ditjen Bimas Islam telah dilakukan dengan memanfaatkan struktur internal Kementerian Agama di daerah, baik Kanwil Provinsi maupun Kankemenag Kabupaten/Kota, termasuk Kantor Urusan Agama (KUA) di tingkat kecamatan.

Dasar kebijakan terkait distribusi mushaf Al-Qur'an memang belum diketahui secara jelas, namun merujuk sebuah surat yang ditujukan kepada seluruh Kepala Kantor Wilayah Kementerian Agama Up. Kepala Bidang Urusan Agama Islam bersamaan dikirimnya mushaf Al-Quran di setiap provinsi, dasar kebijakan pengadaan dan distribusi mushaf Al-Qur'an Kementerian Agama tersebut, khususnya yang bersumber dari APBN-P tahun 2011 sedikit agak tergambar.

Dalam rangka pemenuhan kebutuhan mushaf Al-Qur'an bagi masyarakat kurang mampu, dengan ini kami sampaikan hal-hal sebagai berikut.

1. Ditjen Bimas Islam dalam tahun 2011 mendapat dana tambahan untuk pengadaan mushaf Al-Qur'an memenuhi kebutuhan masyarakat kurang mampu dalam rangka pemberantasan buta baca tulis Al-Qur'an dan program gerakan maghrib mengaji.
2. Dalam rangka memudahkan kontrol pengiriman mushaf, maka pendistribusian Al-Qur'an tersebut melalui kantor wilayah Kementrian Agama provinsi sesuai alokasi yang telah ditetapkan, agar disalurkan kepada mesjid/mushola/yayasan dan lembaga lainnya dengan cara mengajukan permohonan ke kantor wilayah yang diketahui oleh Kantor Urusan Agama kecamatan setempat.
3. Untuk keperluan tertib administrasi diminta Saudara setelah menerima mushaf Al-Qur'an tersebut segera mengembalikan tanda terima terlampir kepada Ditjen Bimas Islam di sekretariat Ditjen Bimas Islam dan kepada perusahaan pengiriman.¹⁹

Surat yang ditandatangani oleh Sekretaris Jenderal Bimas Islam di atas secara eksplisit telah menjelaskan dasar kebijakan, mekanisme dan sasaran distribusi mushaf Al-Qur'an Kementerian Agama,

¹⁹Surat nomor DJ.II.I/4/BA.00/445/2012 tertanggal 16 Pebruari 2012 tentang Pengiriman Mushaf Al-Qur'an.

khususnya yang bersumber dari APBN-P tahun 2011. Dasar kebijakan pengadaan mushaf Al-Qur'an dengan demikian cukup jelas sebagai upaya Kementerian Agama untuk memenuhi kebutuhan mushaf Al-Qur'an, khususnya bagi kalangan masyarakat Islam yang tidak mampu. Dengan ketersediaan mushaf Al-Qur'an ini diharapkan persoalan buta baca tulis di kalangan umat Islam bisa diselesaikan. Seiring dengan itu, Gerakan Magrib Mengaji yang telah dicanangkan oleh Menteri Agama dapat berjalan efektif.

Sebagaimana yang disebutkan dalam surat edaran bahwa sasaran utama distribusi mushaf Al-Qur'an Kementerian Agama adalah masyarakat Islam yang tidak mampu. Namun demikian, mekanisme distribusinya tetap melalui mesjid, mushola, yayasan atau lembaga lainnya dengan cara pengajuan permohonan (proposal) ke kantor wilayah terdekat yang diketahui oleh Kantor Urusan Agama di tingkat kecamatan. Mekanisme prosedural ini ditempuh dalam rangka mempermudah pengawasan dan kontrol terhadap proses distribusi yang telah dilakukan.

Peta Distribusi Mushaf Al-Qur'an Kementerian Agama

Peta Distribusi Kemenag Pusat (Ditjen Bimas Islam)

Berdasarkan data dari Ditjen Bimas Islam, distribusi mushaf Al-Qur'an APBN-P tahun 2011 disalurkan ke sejumlah lembaga, tidak saja di lingkungan Kementerian Agama tetapi juga ke sejumlah lembaga lainnya, seperti Dewan Perwakilan Rakyat (DPR) dan Kementerian Keuangan.

Tabel. 1
Peta Distribusi Mushaf Kemenag APBN-P Tahun 2011

No	Lembaga Penerima	Jumlah (exp.)	Persentase (%)
1	Ditjen Bimas Islam	240.672	36
2	33 Kanwil Kemenag Provinsi	335.690	51,4
3	50 Kankemenag Kab/Kota	49.000	7,5
4	LPMA	1.120	0,1
5	Dirjen Anggaran Kemenku	1.540	0,23
6	Komisi Anggaran DPR	24.978	38
	Jumlah	653.000	100

Sebagaimana tergambar dalam tabel 1, persentase jumlah mushaf Al-Qur'an yang disalurkan ke daerah, baik melalui Kanwil maupun ke Kankemenag Kabupaten/Kota sebesar 59%. Jumlah ini tentunya masih harus dibagi ke 33 propinsi. Sisanya didistribusikan

ke lembaga-lembaga yang berkedudukan di Jakarta. Keadaan ini sekaligus menunjukkan bahwa jumlah persentasi distribusi mushaf Al-Qur'an yang terkonsentrasi di Jakarta cukup besar, mencapai 41%, hampir separuh dari jumlah total mushaf yang dicetak/diproduksi.

Peta Distribusi Kemenag Pusat (Ditjen Bimas Islam) ke Sejumlah Wilayah

Sementara itu, jumlah mushaf yang didistribusikan ke setiap provinsi di Indonesia berbeda-beda sebagaimana tergambar dalam tabel berikut.

Tabel. 2
Peta Distribusi Mushaf Kemenag APBN-P Tahun 2011
ke Beberapa Wilayah Indonesia

No	Wilayah Kepulauan	Jumlah (Exp.)	Porsi Terkecil (Kanwil)	Porsi Terbesar (Kanwil)
1	Sumatera	7.980 - 14.000	Bangka Belitung	Lampung
2	Jawa	24.000 - 35.980	DIY	Jateng, Jatim
3	Kalimantan	1.988 - 4.984	Kalbar, Kalteng	Kalsel
4	Sulawesi	1.988 - 4.984	Sultra	Sulsel
5	NTB, NTT, Bali	1.988 - 2.996	Bali, NTT	NTB
6	Maluku, Papua	1.988	Maluku, Papua	

Seperti ditunjukkan dalam tabel 2, jumlah terbesar distribusi mushaf Al-Qur'an Kementerian Agama diterima oleh provinsi-provinsi di Pulau Jawa dengan jumlah antara 24.000- 35.980 exp. Porsi terbanyak diterima oleh Kanwil Jawa Tengah dan Kanwil Jawa Timur, sedangkan porsi terkecil diterima Kanwil DIY, Yogyakarta. Jumlah dengan urutan kedua diterima oleh provinsi-provinsi di Pulau Sumatera, kemudian disusul Kanwil di wilayah Kalimantan, Sulawesi, Bali, NTB, NTT, dan Papua.

Perbedaan porsi jumlah mushaf Al-Qur'an yang disalurkan ke setiap provinsi tentu didasarkan pada sebuah pertimbangan. Meskipun belum diketahui secara pasti, namun nampaknya perbedaan jumlah porsi tersebut didasarkan pada jumlah populasi umat Islam yang ada. Ini bisa dilihat dari jumlah porsi terbesar diberikan kepada wilayah di Jawa yang mempunyai populasi umat Islam yang lebih banyak dibanding wilayah di luar Jawa. Selain itu, penentuan jumlah porsi merupakan ketetapan Ditjen Bimas Islam, bukan usul-

an masing-masing Kanwil Kemenag berdasarkan asumsi kebutuhan di daerahnya masing-masing. Kenyataan tersebut sebagaimana diakui oleh Kanwil Kemenag Jawa Timur²⁰ dan Kankemenag Banyuwangi²¹ yang tidak mengetahui dasar jumlah porsi yang diterima, melainkan hanya menerima saja dan selanjutnya mendistribusikannya.

Selain itu, Kanwil Kemenag Provinsi dan Kankemenag Kabupaten/Kota tidak mendapatkan informasi yang cukup ketika proses distribusi mushaf Al-Qur'an akan dilakukan. Sebagaimana diakui oleh pihak Kanwil, proses pengiriman mushaf Al-Qur'an dalam jumlah yang begitu besar dari Kementerian Agama Pusat tanpa memberi konfirmasi terlebih dahulu. Akibatnya, pihak Kanwil sempat terkejut dan tidak mempunyai kesiapan yang cukup untuk menerima barang dalam jumlah besar tersebut. Tentu ini sangat dimaklumi, karena Kanwil tidak mempunyai tempat yang representatif sebagai gudang penyimpanan sementara (*temporary warehouse*). Sedangkan penyimpanan mushaf Al-Qur'an harus di dalam ruangan yang kering, tidak lembab dan tertutup.

Distribusi Mushaf Al-Qur'an di Jawa Timur

Peta Distribusi

Berdasarkan data dari Urais Bimas Islam Kemenag Pusat dan data di Kanwil Kemenag Prov. Jawa Timur, distribusi mushaf Al-Qur'an dari Kemenag Pusat untuk wilayah Jawa Timur dilakukan pada bulan Maret dan diterima oleh Kanwil Prov. Jatim pada bulan yang sama.

Tabel. 3
Daftar Distribusi Mushaf Al-Qur'an Kemenag RI
dari APBN-P Tahun 2011 untuk wilayah Jawa Timur.²²

No	Penerima	Jumlah
1	Kanwil Kemenag Prov. Jatim	1285 dus X@ 28 = 35.980 exp.
2	Kankemenag Kota Pasuruan	35 dus X @ 28 = 980 exp.
3	Kankemenag Kota Batu	35 dus X @ 28 = 980 exp.
4	Kankemenag Kab. Pasuruan	35 dus X @ 28 = 980 exp.

²⁰ Wawancara dengan Kasi Bimas Kanwil Provinsi Jawa Timur, 1 Juli 2013.

²¹ Wawancara dengan Kasi Bimas Kankemenag Banyuwangi, 4 Juli 2013.

²² Laporan Dokumen Daftar Pendistribusian Pengiriman Mushaf Al-Qur'an Direktorat Jenderal Bimas Islam Tahun 2012.

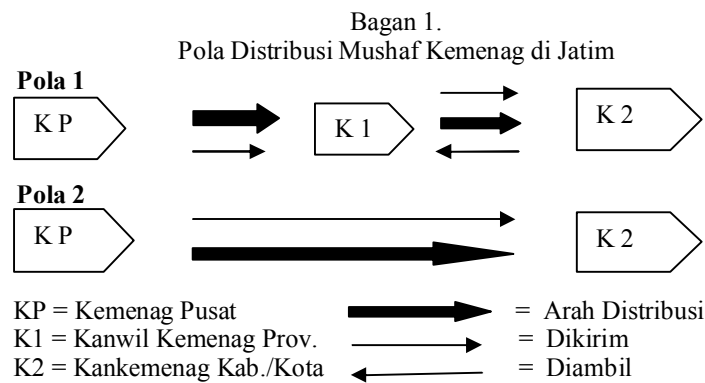
5	Kankemenag Kab. Bangkalan	35 dus X @ 28 = 980 exp.
6	Kankemenag Kab. Sampang	35 dus X @ 28 = 980 exp.
7	Kankemenag Kab. Jombang	35 dus X @ 28 = 980 exp.
8	Kankemenag Kab. Tuban	35 dus X @ 28 = 980 exp.
9	Kankemenag Kab. Jember	35 dus X @ 28 = 980 exp.
10	Kankemenag Kab. Banyuwangi	35 dus X @ 28 = 980 exp.
Jumlah		1600 dus x @28 = 44.800 exp.

Tabel di atas menunjukkan bahwa distribusi mushaf Al-Qur'an dari APBN-P Tahun 2011 belum diterima secara merata oleh Kankemenag Kabupaten/Kota yang ada di wilayah Jawa Timur, karena dari 38 kankemenag yang ada, hanya 9 Kankemenag yang menerima langsung distribusi mushaf Al-Qur'an dari Kemenag Pusat, yaitu 2 Kankemenag Kota (Pasuruan dan Batu) dan 7 Kankemenag Kabupaten (Pasuruan, Jombang, Tuban, Bangkalan, Sampang, Jember dan Banyuwangi). Selain itu, jumlah yang diterima kanwil lebih besar dibanding yang diterima kankemenag. Perbedaan jumlah ini tentu dapat dimaklumi, karena dengan demikian, kanwil mempunyai keleluasaan untuk mendistribusikan kepada setiap Kankemenag yang belum menerima kiriman mushaf Al-Qur'an sesuai dengan kebutuhan masing-masing daerah.

Pola Distribusi

Kementerian Agama mempunyai struktur organisasi yang cukup lengkap dari pusat hingga daerah. Keberadaan struktur organisasi ini tentu sangat menguntungkan ketika distribusi akan dilakukan. Setiap struktur akan menjadi saluran distribusi (*channel of distribution*) yang secara efektif bisa langsung dijalankan.

Mencermati gambaran peta distribusi mushaf Al-Qur'an—sebagaimana dijelaskan sebelumnya—Kementerian Agama Pusat tampaknya mempunyai pilihan yang beragam dalam menentukan saluran distribusi di suatu daerah/wilayah. Setidaknya terkait distribusi mushaf Al-Qur'an APBN-P tahun 2011 ke sejumlah daerah di Indonesia, khususnya di Jawa Timur, ada dua pola distribusi yang ditempuh oleh Kementerian Agama Pusat. *Pertama*, aliran distribusi melalui Kanwil. Dari Kanwil, baru diteruskan ke Kankemenag Kabupaten/Kota. *Kedua*, aliran distribusi langsung ke Kankemenag Kabupaten/Kota tanpa melalui kanal Kanwil. Kedua pola tersebut dapat digambarkan sebagaimana dalam bagan berikut.



Dalam bagan pola saluran distribusi di atas Kemenag Pusat (KP) menjadi produsen sekaligus distributor pertama yang menentukan pola distribusi yang akan diterapkan. Jika meminjam konsep Julian Dent²³ pola pertama disebut distribusi tingkat 2 (*two-tier distribution*), yaitu distribusi dengan melibatkan saluran distribusi lainnya. Sedangkan pola kedua disebut distribusi dengan banyak tingkatan (*multiple tired distribution system*), yaitu distribusi dengan melibatkan beberapa saluran distribusi. Merujuk data dari Bimas Islam, pola pertama juga diterapkan di seluruh provinsi di Indonesia. Sementara pola kedua hanya diterapkan beberapa provinsi saja, yaitu Jawa Timur, Yogyakarta, Jawa Tengah, Jawa Barat, Banten dan Kalimantan Barat.

Pada tingkat distribusi dari Kemenag Pusat ke Kanwil Kemenag Provinsi (pola 1) maupun ke Kankemenag Kabupaten/Kota (pola 2) tidak ada masalah berarti. Semua bisa terlaksana secara baik. Kondisi ini sangat dimungkinkan karena proses distribusi dari KP ke K1 ataupun K2 menggunakan jasa pihak ketiga, yaitu sebuah jasa pengiriman barang. Sudah barang tentu, penggunaan jasa pengiriman barang tersebut karena tersedianya anggaran yang dimiliki Kementerian Agama Pusat.

Sementara dalam proses distribusi dari Kanwil Kemenag Provinsi ke Kankemenag Kabupaten/Kota (pola 1) ditemukan kasus beragam. Meskipun dapat memberikan keleluasaan kepada Kanwil Kemenag provinsi Jawa Timur untuk mendistribusikan sesuai dengan kebutuhan di wilayahnya, namun pola ini membuat Kanwil

²³Julian Dent, *Distribution Channels ...*, hlm. 13.

harus menghadapi beberapa persoalan. Selain belum adanya ketersediaan gudang penyimpanan sementara (*temporary warehouse*), Kanwil juga menghadapi kendala terkait ketiadaan dana/anggaran pengiriman ke sejumlah Kankemenag. Kondisi ini menyebabkan proses distribusi tidak segera bisa dilakukan. Sebagai alternatifnya, Kanwil meminta masing-masing Kankemenag untuk mengambil sendiri. Namun, kondisi serupa juga dihadapi oleh kankemenag. Karena ketiadaan anggaran, jatah mushaf Al-Qur'an dari Kanwil tidak dapat segera diambil. Terlebih dengan letak geografis yang berjauhan, sejumlah Kankemenag harus berfikir keras untuk dapat mengambil jatah tersebut.

Berdasarkan kenyataan tersebut, Kankemenag Banyuwangi menilai sistem distribusi dengan pola pertama lebih efisien, karena tidak membutuhkan biaya transportasi untuk pengambilan di Kanwil Kemenag Jawa Timur. Begitu pula bagi Kanwil, distribusi dengan mengambil pola pertama dapat mengurangi beban Kanwil dalam mendistribusikan mushaf ke sejumlah kankemenag di bawahnya.

Sistem Distribusi Ganda

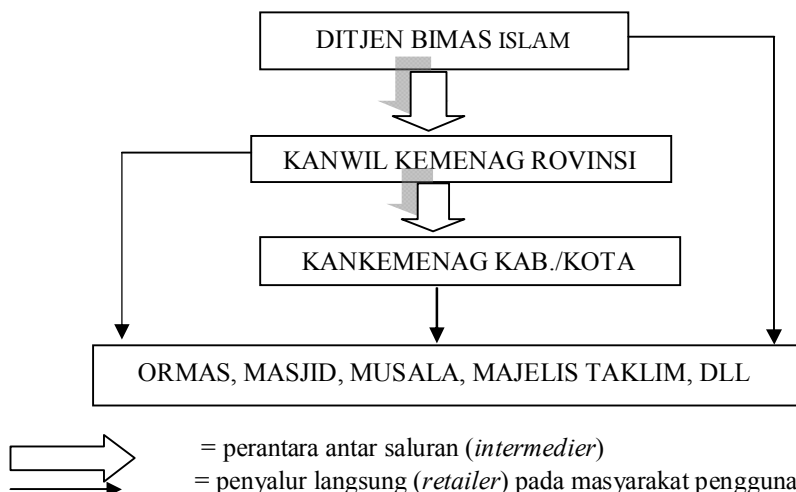
Orientasi distribusi produk komersial memang berbeda dengan produk non-komersial. Perbedaan ini sangat berpengaruh terhadap sistem distribusi yang akan diterapkan. Dalam distribusi produk komersial, setiap saluran distribusi biasanya memiliki kewenangan dan fungsi yang berbeda-beda. Karena jika tidak, akan terjadi konflik kepentingan antar saluran dalam merebutkan profit. Inilah yang dalam istilah pemasaran disebut sebagai sistem pemasaran vertikal (*vertical marketing system*) atau sistem distribusi vertikal (*vertical distribution system*). Dalam sistem ini, hanya saluran distribusi paling akhir/bawah (pengecer, pedagang) yang berhak memasarkan langsung kepada konsumen atau pengguna terakhir (*the end user*).²⁴

Tentu ini berbeda dengan fungsi saluran di dalam distribusi produk non-komersial. Setiap saluran distribusi di setiap level bisa mempunyai fungsi sama, meskipun masing-masing saluran mempunyai wilayah kerja yang berbeda. Dalam dunia marketing model seperti ini sering diistilahkan sebagai sistem saluran pemasaran

²⁴Philip Kotler, Gary Armstrong, *Principles of Marketing 15th Global Edition*, USA: Pearson Education, 2012, hlm. 370.

ganda (*multichannel marketing system*) atau saluran distribusi ganda (*multichannel distribution system*).²⁵ Sistem yang terakhir ini tampaknya cukup menggambarkan distribusi mushaf Al-Qur'an di lingkungan Kementerian Agama yang selama ini berjalan.

Bagan 2
Sistem Distribusi Ganda (*Multi Channel Distribution System*)



Penerapan sistem saluran distribusi ganda (*multichannel distribution system*) seperti gambaran bagan di atas diakui membantu target distribusi dapat dilakukan lebih cepat, karena semua saluran distribusi di semua tingkatan bersama-sama berperan sebagai pengecer atau penyalur langsung (*retailer, direct distributor*) kepada pengguna. Kemenag Pusat dan Kanwil tidak hanya berperan sebagai perantara (*intermedier*) terhadap saluran di bawahnya, namun juga bisa berperan sebagai pengecer. Namun, sistem model ini tidak lepas dari kelemahan. Belum adanya aturan terkait segmentasi sasaran distribusi di setiap saluran distribusi membuka kemungkinan terjadinya sasaran distribusi yang tumpang tindih. Misalnya, sejumlah sasaran distribusi seperti mesjid atau lembaga lain yang berada di wilayah kabupaten/kota tidak hanya dapat mengajukan permohonan kepada Kankemenag, tetapi secara bersamaan juga dapat mengajukan kepada Kanwil, dan bahkan ke Kemenag Pusat.

²⁵Satish K. Kapoor dan Purva Kansal, *Basic ...*, hlm. 36.

Sehingga sangat dimaklumi, jika beberapa sasaran distribusi tersebut dapat memperoleh mushaf Al-Qur'an dari Kankemenag, Kanwil dan Kemenag Pusat.

Sementara itu, Kantor Urusan Agama (KUA) sebagai struktur terbawah Kementerian Agama dan yang paling dekat dengan masyarakat, sejauh ini belum terlibat langsung dalam struktur sistem distribusi mushaf Al-Qur'an. Peran KUA masih sebatas membantu dalam hal sosialisasi, belum berperan sebagai distributor (*retailer*) secara langsung.²⁶ Pusat distribusi yang paling bawah, dengan demikian, masih berada di tingkat Kankemenag. Jangkauan Kankemenag dengan sasaran distribusi di wilayah kecamatan maupun desa/kelurahan dinilai masih terlalu jauh, sehingga menjadikan peta penyebaran distribusi mushaf Kementerian Agama belum sepenuhnya merata karena sangat dipengaruhi oleh akses informasi dan ketersediaan transportasi.

Sasaran dan Mekanisme Distribusi

Seperti disebutkan dalam surat edaran Dirjen Bimas Islam terkait distribusi mushaf Al-Qur'an Kementerian Agama, yang menjadi sasaran distribusi (*the end user*) mushaf Al-Qur'an adalah masyarakat Islam yang kurang mampu. Meskipun demikian, mekanismenya tetap dilakukan secara prosedural dengan cara pengajuan proposal. Sedangkan pengajuan proposal harus dilakukan melalui lembaga atau organisasi, seperti mesjid, musala, pesantren, TPA, atau yang lainnya, bukan individu. Dalam penelitian ini, ditemukan keragaman latar belakang pengaju proposal, sebagaimana ditemukan di Kankemenag Banyuwangi seperti tergambar dalam tabel berikut.

Tabel 4
Distribusi Mushaf Al-Qur'an di Kankemenag Banyuwangi

No	Penerima	Jumlah Lembaga	Jumlah mushaf
1	TPQ	30	598 exp.
2	Musala	12	262 exp.
3	Mesjid	9	150 exp.
4	Pesantren	6	105 exp.
5	Majlis Taklim	3	50 exp.
6	Sekolah	13	214 exp.

²⁶Wawancara dengan Kepala KUA Srono dan Kepala KUA Srono Banyuwangi, 5 Juli 2013.

7	Panti Asuhan	1	20 exp.
8	Nahdatul Ulama	1	15 exp.
9	HMI	1	20 exp.
10	Kuliah Kerja Nyata (KKN)	1	15 exp.
Jumlah		77	1.399 exp.

Tabel 4 di atas memperlihatkan peta aliran distribusi mushaf Al-Qur'an ke sejumlah sasaran distribusi di Banyuwangi. Distribusi dengan jumlah terbesar diterima Taman Pendidikan Al-Qur'an (TPQ). Jumlah ini tentu dipengaruhi jumlah proposal yang masuk, bukan karena kebijakan yang diambil Kankemenag setempat. Selain itu, di TPQ kebutuhan terhadap mushaf Al-Qur'an memang sangat realistis, karena kenaikan santri pada level Al-Qur'an bisa terjadi setiap saat. Di samping faktor tersebut, hampir setiap penyuluh di KUA membina TPQ di tempatnya masing-masing.

Mekanisme distribusi ditempuh melalui prosedur pengajuan proposal memang bertujuan agar proses distribusi mudah dimonitor dan dikontrol. Namun di sisi lain, kelemahan dari sistem ini juga tidak bisa dihindarkan. Peta aliran distribusi mushaf Al-Qur'an ke sasaran distribusi, baik di tingkat Kanwil maupun Kankemenag menunjukkan penyebaran yang tidak merata. Beberapa sasaran distribusi, seperti masjid, musala atau organisasi lainnya, selalu mendapatkan mushaf Al-Qur'an Kementerian Agama dalam setiap tahunnya, namun sejumlah sasaran distribusi lainnya tidak pernah mendapatkan.²⁷ Kenyataan ini disebabkan oleh informasi yang tidak merata diterima oleh setiap pengurus musala atau mesjid. Sehingga kecenderungannya, musala atau mesjid yang mendapatkan aliran distribusi mushaf adalah musala atau mesjid yang mempunyai akses dengan Kementerian Agama.²⁸

Beberapa Faktor Pemerataan Distribusi

Distribusi mushaf Al-Qur'an Kementerian Agama yang belum merata merupakan sebuah kenyataan yang harus dihadapi dan dicarikan solusinya. Sejumlah persoalan yang menjadi sebab telah diuraikan sebelumnya, dan berikut ini beberapa hal yang perlu

²⁷Wawancara dengan ustaz Bunyamin, salah satu pengurus Musala di daerah Waru, Surabaya, 3 Juli 2013.

²⁸Wawancara dengan Imam Masjid Nasional Al-Akbar Surabaya, 3 Juli 2013.

dipertimbangkan untuk mewujudkan distribusi mushaf Al-Qur'an menjadi lebih merata dan tepat sasaran, yaitu antara lain:

a. Akses informasi yang terbuka dan merata

Mekanisme prosedural yang harus ditempuh untuk mendapatkan mushaf Al-Qur'an meniscayakan adanya informasi yang terbuka dan merata bagi seluruh masyarakat atau titik-titik yang menjadi sasaran distribusi. Dengan demikian, semua sasaran distribusi mempunyai kesempatan sama untuk mengajukan dan mendapatkan mushaf yang diberikan secara gratis itu. Namun memang harus diakui, meskipun akses informasi terkait adanya distribusi mushaf Al-Qur'an sudah terbuka, tetapi memang belum merata menjangkau masyarakat secara keseluruhan. Seperti ditemukan dalam penelitian ini, beberapa sampel penerima mushaf Al-Qur'an pada umumnya mempunyai akses dengan Kementerian Agama setempat. Di sisi lain, kenyataan ini tentu harus dimaklumi, karena jika akses informasi benar-benar terbuka dan merata, sedangkan ketersediaan jumlah mushaf terbatas, maka tentu Kementerian Agama tidak mungkin dapat memenuhi permintaan (*demand*) yang datang. Memang sangat problematis. Jika demikian keadaannya, menentukan skala prioritas terhadap sasaran distribusi adalah salah satu strategi yang bisa dilakukan. Apalagi pengadaan mushaf Al-Qur'an akan dilakukan setiap tahun dengan jumlah yang terus bertambah.

b. Memperkuat Peran KUA

Pusat distribusi mushaf Al-Qur'an yang masih terpusat di Kankemenag dan Kanwil membuat letak geografis menjadi salah satu faktor pemerataan distribusi. Daerah yang jauh dari saluran/pusat distribusi akan menghadapi tantangan tersendiri untuk mendapatkan distribusi mushaf. Sekalipun akses informasi tersedia, namun jika letaknya begitu jauh dari pusat distribusi dan membutuhkan *cost* yang tinggi, tentu keinginan untuk mendapatkan mushaf Al-Qur'an sangat berat dilakukan. Oleh karena itu, menjadikan KUA sebagai salah satu saluran dan pusat distribusi menjadi alternatif yang perlu dilakukan. Dengan demikian, jarak antara pusat distribusi dengan sasaran distribusi akan lebih dekat, sehingga proses distribusi lebih mudah dilakukan. Keuntungan lainnya, akses informasi bisa lebih merata dan biaya transportasi bisa ditekan. Selain itu, sebagai struktur Kementerian Agama yang paling bawah

di tingkat kecamatan, KUA mempunyai data-data tentang kondisi masyarakat yang lebih aktual, sehingga kesalahan dalam menentukan sasaran distribusi dapat dihindari. Dengan peran KUA yang lebih optimal dalam sistem distribusi di Kementerian Agama, harapan terwujudnya distribusi mushaf Al-Qur'an yang lebih merata dan tepat sasaran dapat diupayakan.

c. Penggunaan data-data keagamaan

Proses distribusi mushaf Al-Qur'an tampaknya belum memanfaatkan data-data keagamaan secara lebih maksimal. Mekanisme prosedural cenderung membuat proses distribusi lebih bersifat pasif. Pusat-pusat distribusi di semua tingkatan saluran/kanal distribusi belum bergerak aktif dengan memanfaatkan data-data keagamaan sebagai basis dalam menentukan sasaran distribusi. Memang di beberapa tempat, proses distribusi telah dilakukan lebih aktif dengan mendatangi langsung sasaran distribusi, namun persentase ini sangat sedikit dan biasanya hanya bersifat aksidental. Safari Ramadan, kunjungan kerja, dan bentuk kegiatan sejenisnya, biasanya menjadi cara efektif untuk menyalurkan mushaf Al-Qur'an secara langsung. Oleh sebab itu, penggunaan data-data keagamaan, baik di Kemenag Pusat, Kanwil, Kankemenag maupun di KUA menjadi sebuah keharusan. Manfaat utama data-data keagamaan adalah sebagai bahan untuk melakukan pemetaan kebutuhan di masing-masing daerah dan menentukan skala prioritas terhadap sasaran distribusi. Selain itu, data-data tersebut dapat digunakan untuk mengantisipasi terpusatnya distribusi pada sasaran distribusi tertentu. Dengan demikian, kemungkinan terjadinya distribusi yang tidak tepat sasaran bisa dihindari dan pemerataan distribusi bisa diwujudkan.

d. Membuat segmentasi sasaran distribusi

Segmentasi sasaran distribusi menjadi penting dibuat untuk mengantisipasi eksekusi dari penerapan sistem distribusi ganda. Sistem yang diterapkan untuk mendistribusikan mushaf Al-Qur'an ini memang dapat mempercepat target distribusi, karena semua saluran distribusi ikut menjadi penyalur, namun potensi terjadinya penumpukan distribusi pada sasaran distribusi tertentu sangat mungkin terjadi. Segmentasi dapat disusun berdasarkan tingkatan saluran distribusi. Sasaran distribusi pada tingkat Kemenag pusat harus dibedakan dengan sasaran distribusi di tingkat Kanwil, Kankeme-

nag maupun KUA. Dengan adanya segmentasi sasaran distribusi di setiap tingkatan saluran distribusi, tidak saja target distribusi yang dapat dicapai, namun pemerataan distribusi juga bisa diwujudkan.

Beberapa hal di atas merupakan bahan untuk menyempurnakan sistem distribusi yang telah ada agar pemerataan distribusi bisa terwujud dan kesalahan sasaran distribusi dapat dihindari. Adapun terkait pelaksanaan distribusi sendiri, tentu ada sejumlah masalah teknis lainnya yang juga harus mendapat perhatian, seperti ketersediaan anggaran, gudang penyimpanan, dan faktor pendukung lainnya.

Penutup

Simpulan

Distribusi mushaf Al-Qur'an Kementerian Agama dilakukan dengan memanfaatkan semua struktur Kementerian Agama di daerah sebagai saluran distribusinya. Distribusi ke daerah dilakukan dengan dua pola, distribusi ke Kanwil Kemenag Provinsi dan distribusi langsung ke Kankemenag Kabupaten/Kota. Selain itu, Kementerian Agama menganut sistem saluran distribusi ganda (*multi channel distribution system*) yang memungkinkan setiap saluran distribusi dapat melakukan dua tugas sekaligus, baik penyalur (*retailer*) maupun perantara (*middlemen*). Keuntungan sistem ini dapat mempercepat distribusi mushaf Al-Qur'an sampai pada sasaran distribusi. Namun di sisi lain, sistem ini berpotensi membuat sasaran distribusi menjadi tumpang tindih, sehingga distribusi mushaf Al-Qur'an tidak merata dan tidak tepat sasaran. Untuk mengatasi eksekusi penerapan sistem tersebut sejumlah faktor bisa ditawarkan, seperti penyediaan akses informasi yang merata, penguatan peran KUA, penggunaan data-data keagamaan dan penyusunan segmentasi sasaran distribusi.

Rekomendasi

Kemenag pusat diharapkan dapat membuat petunjuk teknis (juknis) distribusi mushaf Al-Qur'an secara menyeluruh, baik terkait pola distribusi, saluran distribusi dan segmentasi sasaran distribusi. Dalam hal tersebut, Kemenag pusat, Kanwil, dan Kankemenag diharapkan dapat memanfaatkan data-data keagamaan untuk menetapkan sasaran distribusi.

Di pihak lain, Kanwil dan Kankemenag diharapkan dapat menyiapkan alokasi anggaran untuk menunjang distribusi mushaf Al-Qur'an ke sejumlah sasaran distribusi.

Daftar Pustaka

- Arifin M, Zaenal, 'Mengenal Mushaf Standar Usmani Indonesia', dalam *Jurnal Suhuf*, Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 2011.
- Baydawi, 'Abdullāh bin 'Umar, *Anwār at-Tanzīl*, Kairo: Aḥmad Najīb, 1887.
- Daymon, Christine, *Metode-metode Riset Kualitatif*, Yogyakarta: Bentang, 2008.
- Dent, Julian, *Distribution Channels: Understanding and Managing Channels to Market*, USA: Kogan Page, 2011.
- K. Kapoor, Satish dan Purva Kansal, *Basic of Distribution Management: A Logistics Approach*, India: Asoke K. Ghosh, 2005.
- Kotler, Philip, Gary Armstrong, *Principles of Marketing 15th Global Edition*, USA: Pearson Education, 2012.
- Harry Ferguson, Saul Becker, Alan Bryman, (ed.), *Understanding Research for Social Policy and Social Work: Themes, Methods and approaches*, Amerika, The Policy Press, 2012.
- Kamus Bahasa Indonesia*, Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, 2008.
- Laporan Dokumen Daftar Pendistribusian Pengiriman Mushaf Al-Qur'an Dirjen Bimas Tahun 2012.
- LPMA, *Laporan Penelitian Mushaf Al-Qur'an dalam Masyarakat*, Jakarta: LPMA, 2011.
- LPMA, *Laporan Penelitian Mushaf Al-Qur'an dalam Masyarakat*, Jakarta: LPMA, 2012.
- LPMA, *Sejarah Penulisan Mushaf Al-Qur'an Standar Indonesia*, Jakarta: LPMA, 2013.
- Raco, J.R., *Metode Penelitian Kualitatif: Jenis, Karakteristik dan Keunggulannya*. Jakarta: Grasindo.
- Ramachandran, Sai, *Distribution and Sales Management*, New Delhi: Sunil Sachdev, 2005.
- aṭ-Ṭabaṭab'iy, Muḥammad Ḥusain, *al-Mīzan fī Tafsīr al-Qur'ān*, Beirut: Mu'assasah al-'Ālamīy, 1975.
- V. Sople, Vinod, *Logistic Management*, India: Dorling Kindehrsley, 2007.

W. McCalley, Russell, *Marketing Channel Development and Management*, (USA: Quorum Books, 1992).

Tempo, 4 Juli 2012.

Laporan Dokumen Daftar Pendistribusian Pengiriman Mushaf Al-Qur'an Direktorat Jenderal Bimas Islam Tahun 2012.

Surat nomor DJ.II.I/4/BA.00/445/2012 tertanggal 16 Pebruairi 2012 tentang Pengiriman Mushaf Al-Qur'an.

Wawancara dengan Kasi Bimas Islam Kanwil Kemenag Provinsi Jawa Timur, 1 Juli 2013.

Wawancara dengan Kasi Bimas Islam Kankemenag Kabupaten Banyuwangi, 4 Juli 2013.

Wawancara dengan Kepala KUA Rogojampi Banyuwangi, 5 Juli 2013.

Wawancara dengan Kepala KUA Srono Banyuwangi, 5 Juli 2013.

Wawancara dengan Staf KUA Purwoharjo Banyuwangi, 5 Juli 2013.

Wawancara dengan Imam Masjid Raya Surabaya, 4 Juli 2013.

Manuskrip Al-Qur'an dari Sulawesi Barat

Kajian Beberapa Aspek Kodikologi

Qur'an Manuscripts from West Sulawesi *Study of some aspects of codicology*

Ali Akbar

Bayt Al-Qur'an & Museum Istiqlal

Taman Mini Indonesia Indah, Jakarta 13560

aliakbarkaligrafi@yahoo.com

Naskah diterima: 15-04-2014; direvisi: 07-05-2014; disetujui: 16-05-2014.

Abstrak

Artikel ini mengkaji delapan mushaf Al-Qur'a kuno dari Sulawesi Barat, semuanya dari koleksi perorangan. Bagian pertama tulisan ini mendeskripsi masing-masing mushaf, dan selanjutnya membahas sisi teks Al-Qur'an serta teks-teks tambahan lainnya, baik di bagian awal maupun akhir mushaf. Mushaf Al-Qur'an yang dikaji berasal dan merupakan tradisi mushaf Bugis, meskipun saat ini milik orang di Mandar, Sulawesi Barat. *Rasm usmani* dalam mushaf banyak digunakan di wilayah Sulawesi Selatan, termasuk Wajo dan Bone, pada abad ke-19. Hal itu juga dilengkapi dengan bacaan *qirā'āt sab'* yang disertakan di bagian tepi mushaf. Dari delapan mushaf yang dikaji dalam tulisan ini hanya satu mushaf yang tidak memiliki catatan qira'at.

Kata kunci: mushaf kuno, Sulawesi Barat, iluminasi, Bugis, Al-Qur'an.

Abstract

This article examines eight ancient Qur'ans of West Sulawesi. All of those manuscripts are from individual collections. The first part of this paper describes each of the manuscripts, and then discusses the text of the Qur'an as well as other additional texts, either at the beginning or at the end of manuscripts. The Qur'an which is studied in this article comes from the Bugis and becomes its tradition, although currently it is belonged to someone in Mandar, West Sulawesi. Rasm uthmani in the manuscript had been widely used in South Sulawesi, including Wajo and Bone, in the 19th century. The manuscript was also equipped with the reading of qira'at sab' (seven styles of reciting the Qur'an) which is attached at the edge of the Qur'an. Of the eight Qur'ans reviewed in this paper, it was only one which has not a record of the qira'at note.

Keywords: ancient Qur'an, West Sulawesi, illumination, Bugis.

Pendahuluan

Sejak sekitar satu dasawarsa terakhir telah terbit sejumlah kajian tentang mushaf Nusantara dalam bentuk artikel di jurnal atau buku kumpulan tulisan, yang terbit di Indonesia atau di luar negeri. Meskipun demikian, berbagai aspek mushaf kuno Nusantara masih perlu penelitian lebih lanjut. Aspek-aspek mushaf, baik menyangkut sejarah penulisannya, rasm, qiraat, terjemahan bahasa Melayu atau bahasa daerah lainnya, maupun sisi visualnya, yaitu iluminasi dan kaligrafi, masih banyak yang belum terungkap secara jelas. Beberapa buku dan katalog pameran Al-Qur'an atau seni Islam hanya sedikit menyinggung mushaf-mushaf dari Nusantara.

Selama beberapa tahun terakhir telah muncul sejumlah penelitian tentang mushaf kuno di Sulawesi yang ditulis oleh beberapa peneliti, yaitu 1) "Mushaf kuno di Sulawesi" ditulis oleh Bunyamin Surur dimuat dalam buku *Mushaf-mushaf kuno di Indonesia* (Jakarta, Puslitbang Lektur Keagamaan, 2005); 2) "Mushaf kuno di Provinsi Sulawesi Tenggara" oleh Munawiroh (*Lektur*, Vol. 5, No.1, 2007); 3) "The Bone Qur'an from South Sulawesi" dalam *Treasures of the Aga Khan Museum: Arts of the Book and Calligraphy* oleh Annabel Teh Gallop dalam Margaret S. Grases and Benoit Junod (eds.), Istanbul: Aga Khan Trust for Culture and Sakıp Sabancı University & Museum, 2010, pp.162-173; dan 4) "Migrating manuscript art: Sulawesi diaspora styles of illumination", sebuah kertas kerja yang disampaikan Annabel Teh Gallop di Universitas Sydney pada 21 Juni 2007.

Empat tulisan di atas tidak membicarakan mushaf Al-Qur'an di Sulawesi Barat, namun dapat memberikan gambaran mengenai tradisi mushaf di Sulawesi Selatan secara umum, dan menjadi bahan bandingan bagi kajian ini. Penelitian lain yang lebih terkait langsung dengan penelitian ini adalah "Tinggalan-tinggalan Islam di Majene Sulawesi Barat" yang dilakukan oleh Idham pada 2010. Penelitian yang diselenggarakan oleh Puslitbang Lektur Keagamaan itu mencatat adanya tiga mushaf di Majene. Penelitian terakhir ini merupakan penelitian penjajakan, sehingga data dan pembahasannya terbatas. Ketiga mushaf tersebut dalam tulisan ini dibahas kembali, dan dilengkapi dengan mushaf-mushaf lainnya sehingga terkumpul delapan mushaf yang menjadi bahan kajian ini.

Bagian pertama tulisan mendeskripsi masing-masing mushaf, dan bagian selanjutnya membahas mushaf dari segi teks Al-Qur'an

serta teks-teks tambahan lainnya, baik di bagian awal maupun akhir mushaf.

Deskripsi Mushaf

Mushaf A

Mushaf ini adalah milik Hj. Nuryena Atjo, Majene, Sulawesi Barat. Ukuran mushaf 31,5 x 23 cm, tebal 6 cm. Ukuran teks 23 x 13 cm. Cap kertas *moonface* dengan cap tandingan huruf “VG” (*Valentino Galvani*). Menurut Russell Jones,¹ kertas berciri seperti itu berasal dari Italia, sekitar tahun 1833-1840. Pemilik mushaf mewarisinya dari KH. Abdur Rasyid, kakek buyutnya dari jalur ibu, seorang kadi (hakim agama). Abdur Rasyid dahulu tinggal di Wajo selama puluhan tahun.

Mushaf yang mempunyai catatan qiraat lengkap ini beriluminasi gaya floral yang sangat istimewa, terdapat di awal, tengah, dan akhir mushaf. Iluminasi mushaf sangat detail, bergaya “Pantai Timur” Semenanjung Malaysia², dikerjakan dengan keterampilan artistik yang dapat dikatakan luar biasa. Amat disayangkan, mushaf telah mengalami penjilidan ulang beberapa tahun lalu yang menyebabkan sebagian tulisan dan hiasan di tepi naskah terpotong. Sang penjilid tampaknya kurang berhati-hati, karena lembar yang berisi statistik jumlah huruf Al-Qur'an tidak masuk dalam jilidan.

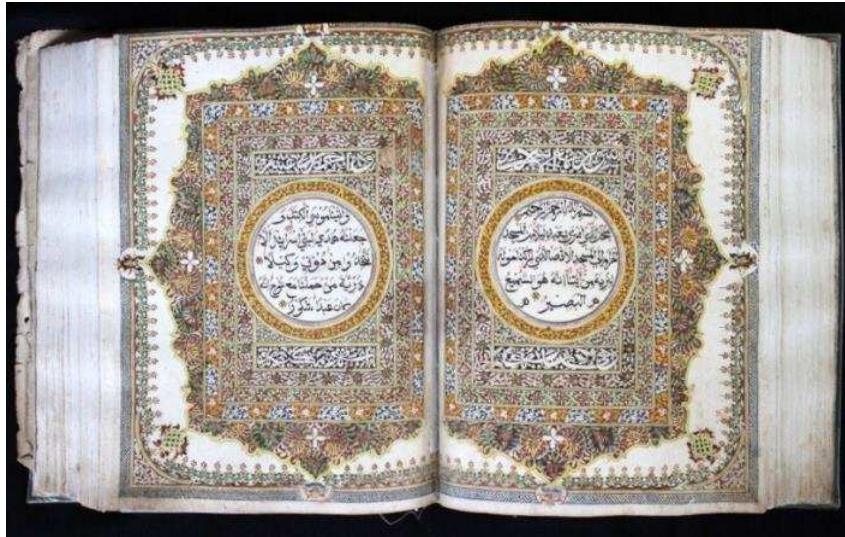
Iluminasi awal Surah al-Baqarah, yang berpasangan dengan Surah al-Fatihah, sangat disayangkan, telah hilang. Untuk sekadar melengkapi teks mushaf, bagian itu oleh pemiliknya diganti dengan lembaran mushaf cetakan bergaya Bombay. Selebihnya, mushaf ini masih lengkap. Pada bagian akhir, mushaf ini dilengkapi, secara berurutan, dengan penjelasan kode imam qiraat, daftar imam qiraat, doa khatam al-Qur'an, serta statistik jumlah huruf Al-Qur'an.

Pada bagian bawah ilustrasi statistik jumlah huruf Al-Qur'an pada mushaf ini (lihat Gambar 12) terdapat petunjuk angka tahun penyalinan mushaf, tertulis, “*Hijrat an-Nabiy sallallahu 'alaihi wa sallam alf mi'atani sittun wa sab'un*” (1276 H) bertepatan dengan

¹Email 11 Agustus 2012. Semua pendapat Russell Jones dalam artikel ini merujuk kepada email tersebut.

²Lihat kajian Annabel Teh Gallop (2005), “The spirit of Langkasuka? Illuminated manuscripts from the East Coast of the Malay peninsula”, *Indonesia and the Malay World*, 33: 96, 113-182.

tahun Masehi 1859-1860. Angka tahun tersebut tidak disertai dengan penyebutan bulan dan tanggal. Nama juz dan surah dicantumkan di tepi atas halaman sebelah kiri.



Gambar 1. Mushaf A.

Mushaf B

Mushaf ini adalah milik Muhammad Gaus, beralamat di Salabose, Pangliali, Banggae, Majene, Sulawesi Barat. Ia mewarisinya secara turun-temurun dari keluarga imam di masjid lama setempat. Tidak seperti biasanya, ukuran mushaf agak kecil, yaitu 15,5 x 10 cm, tebal 4 cm. Mushaf ini memiliki kotak khusus, terbuat dari kayu, berukuran 19 x 15 cm, tebal 6 cm. Sehari-hari, mushaf tersebut berada di dalam kotak itu. Kertas mushaf tipis, dan menurut Russell Jones, lebih tua dibandingkan naskah-naskah mushaf Sulawesi Barat lainnya yang umumnya berasal dari abad ke-19. Cap kertas tidak bisa diidentifikasi dengan utuh, karena naskah berukuran kecil, sehingga gambarnya terpotong. Iluminasi hanya terdapat di bagian awal mushaf.

Meskipun terbilang tua dibanding naskah lainnya, mushaf ini masih lengkap 30 juz. Kondisi mushaf masih cukup baik, dan sekali-kali masih dibaca oleh pemiliknya, terutama di bulan Ramadan. Iluminasi hanya terdapat di awal mushaf, dan Surah an-Nas di

penghujung Al-Qur'an ditulis dalam bentuk segitiga dengan hiasan garis-garis sederhana.

Teks tambahan di akhir mushaf yaitu catatan tentang qiraat, kode tajwid yang digunakan (lihat Gambar 10), serta doa khatam Al-Qur'an. Di dalam catatan itu dinyatakan bahwa mushaf ini menggunakan tiga riwayat, yaitu riwayat Qalun dari Nafi', ad-Duri dari Abu Amr, dan Hafs dari 'Asim. Tidak seperti umumnya mushaf Nusantara yang menggunakan riwayat Hafs, teks utama mushaf ini ditulis dengan riwayat Qalun, menggunakan tinta hitam. Adapun catatan di tepi halaman yang menggunakan tinta merah adalah riwayat ad-Duri, dan tinta hijau untuk riwayat Hafs. Penyalinan mushaf dengan riwayat Qalun terbilang sangat jarang dalam mushaf Nusantara. Mushaf lainnya, di antaranya, adalah sebuah koleksi Keraton Kacirebonan di Cirebon.



Gambar 2. Mushaf B.

Mushaf C

Mushaf ini adalah milik Drs. Sufyan Mubarak, Majene, Sulawesi Barat. Ukuran mushaf agak besar, 43,5 x 28 cm, tebal 7 cm. Bidang teks berukuran 30 x 17,5 cm. Menurut catatan kolofon yang berada di akhir naskah, mushaf ini selesai ditulis pada Jumat 27

Rajab 1248 H (20 Desember 1832) oleh Haji Ahmad bin Syekh al-Katib Umar *al-masyhūr fī jamī'i bilād al-Būqīs wa gairihā min ba'd bilād al-Muslimīn* – yang masyhur di seluruh negeri Bugis dan sebagian negeri muslim lainnya. Berbeda dengan naskah lainnya, mushaf ini tidak beriluminasi, dan menyisakan bagian kosong yang biasanya dihias, yaitu di awal, tengah, dan akhir mushaf. Sisa bagian kosong pada ketiga halaman tersebut menunjukkan bahwa mushaf ini sedianya akan dihias, namun tidak terlaksana. Menurut catatan di awal naskah, mushaf ini ditashih di Mekah.



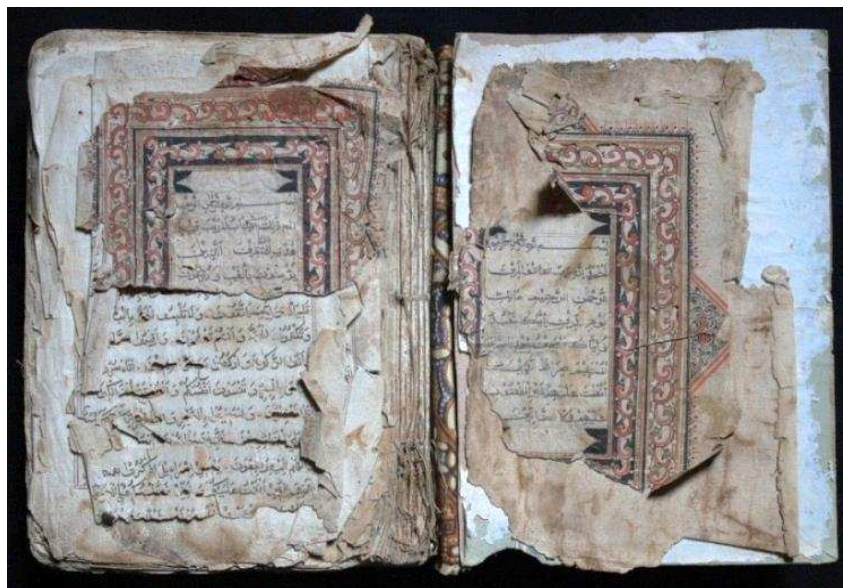
Gambar 3. Mushaf C.

Selain catatan tashih, teks tambahan di bagian depan mushaf adalah daftar kode imam qiraat, doa, dan lafaz niat membaca Al-Qur'an. Mushaf ini memiliki catatan qiraat lengkap. Nama juz dicantumkan di tepi atas halaman sebelah kiri. Salah satu keunikan mushaf ini, sebagian nama juz ditulis dalam bentuk gambar perahu, menggunakan tinta merah. Itu tampak jelas, misalnya pada juz ke-15 pada awal Surah al-Isra'. Halaman yang memuat kata '*wal-yatalattaf*' yang menandai tengah mushaf dibuat dengan bidang

teks lebih kecil, namun bagian tepi halaman kosong, menandakan bahwa pada halaman tersebut sedianya akan dihias.

Mushaf D

Mushaf ini milik Hasan HM (Haji Maila), seorang *sando kapping* (dukun kampung), di Dusun Pallarangan, Desa Simbang, Kecamatan Pamboang, Kabupaten Majene, Sulawesi Barat. Mushaf ini berukuran 20,5 x 14,5 cm, tebal 4,5 cm, dan bidang teks berukuran 14,5 x 9 cm.



Gambar 4. Mushaf D.

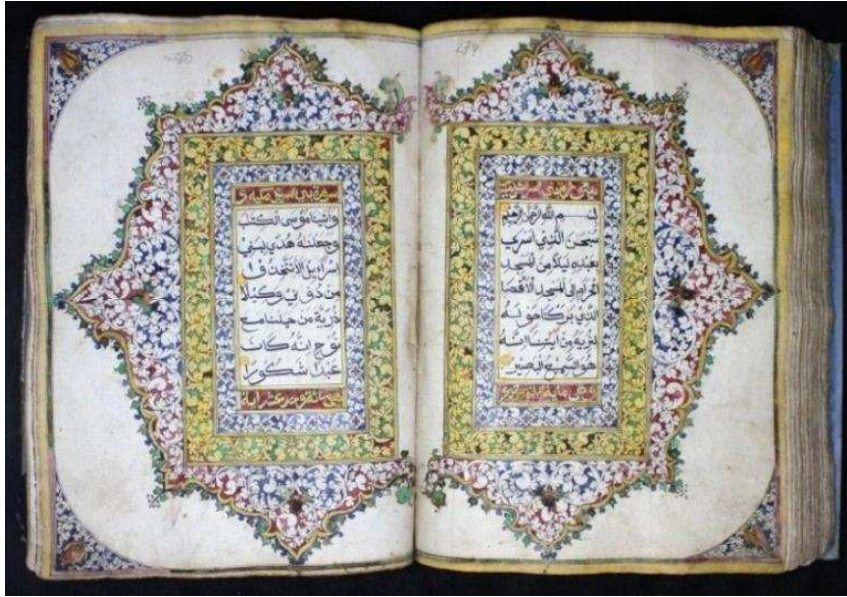
Hingga kini, mushaf ini masih digunakan untuk ‘mengobati’ berbagai penyakit seperti terkena guna-guna, dengan meletakkan mushaf ini di atas segelas air, dan membaca doa-doa. Berdasarkan cap kertasnya, Russell Jones memperkirakan bahwa mushaf ini berasal dari abad ke-18. Iluminasi terdapat di awal dan akhir mushaf. Kondisi naskah sudah tidak utuh lagi, sebagian sobek, dan sebagian halaman tidak berurutan.

Tidak seperti mushaf lainnya, mushaf ini tidak memiliki catatan qiraat. Teks mushaf ditulis secara berterusan, dan permulaan juz

ditandai dengan tinta merah dan hiasan setengah lingkaran di tepi halaman.

Mushaf E

Mushaf ini milik Drs. Abdul Muis Mandra (alm.), Mosso, Sendana, Majene, Sulawesi Barat. Mushaf ini berukuran 33 x 23,5 cm, tebal 6,5 cm, dan ukuran bidang teks 23 x 13 cm. Cap kertas bergambar *moonface* berasal dari Italia, abad ke-19.



Gambar 5. Mushaf E.

Mushaf ini memiliki catatan qiraat lengkap, dan setiap permulaan surah disertai dengan hadis-hadis keutamaan surah. Nama juz dan surah dicantumkan di tepi atas halaman sebelah kiri. Di akhir mushaf terdapat doa khatam Al-Qur'an yang pada permulaannya dihias cukup indah. Iluminasi floral yang cukup indah terdapat di bagian awal, tengah, dan akhir mushaf.

Mushaf F

Mushaf ini milik H. Madeali Tahir, Cempalagian, Polewali-Mandar, Sulawesi Barat. Ukuran mushaf 36,5 x 25,5 cm, tebal 7 cm, dan ukuran bidang teks 26 x 14,5 cm. Kondisi mushaf baik dan

lengkap. Menurut pengakuan pemilik, mushaf ini ia dapatkan secara tiba-tiba di pagar rumahnya. Cap kertas tidak dapat teridentifikasi dengan baik, namun diperkirakan dari abad ke-19. Iluminasi floral yang indah terdapat di awal, tengah, dan akhir mushaf.



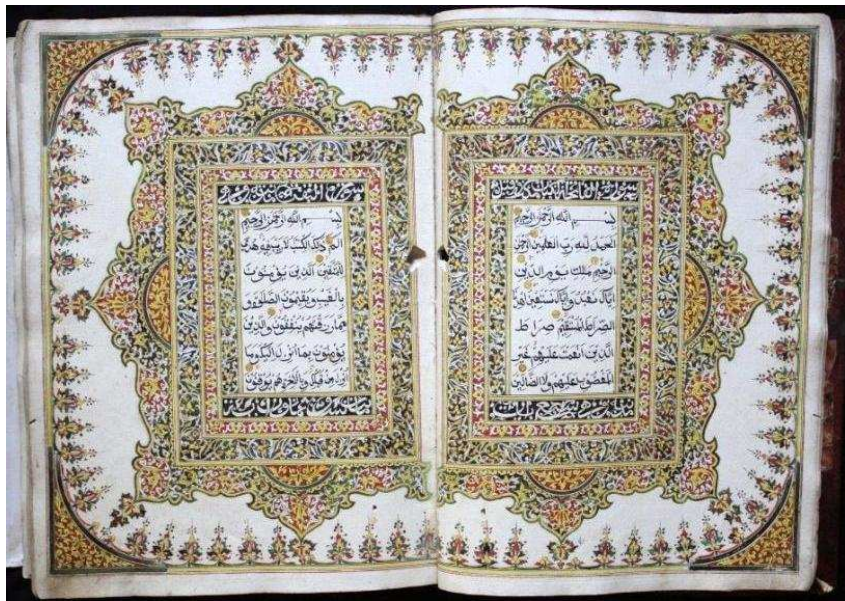
Gambar 6. Mushaf F.

Kondisi mushaf ini masih sangat baik, dengan jilidan kulit berwarna merah berhias emas. Pada awal mushaf terdapat teks tambahan sebanyak lima halaman, berisi doa sebelum membaca Al-Qur'an dalam berbahasa Arab, serta keterangannya dalam bahasa Bugis. Mushaf ini memiliki catatan qiraat lengkap. Setiap permulaan surah disertai dengan hadis keutamaan surah. Nama juz dan surah dicantumkan di tepi atas halaman sebelah kiri. Pada akhir mushaf terdapat doa khatam Al-Qur'an yang diambil dari kitab *Ihyā' 'ulūm ad-dīn*, serta teks lain dalam bahasa Bugis, berisi penjelasan jumlah huruf Al-Qur'an dalam bentuk teks biasa.

Mushaf G

Mushaf ini milik Hj. Mul Azam, Pambusuang, Polewali-Mandar, Sulawesi Barat, yang ia warisi dari ayahnya, H. Abdul Gani. Ukuran mushaf 33 x 23 cm, tebal 8 cm, dan ukuran bidang

teks 23 x 13,5 cm. Kondisi naskah baik, lengkap 30 juz. Cap kertas bergambar *moonface* dengan cap tandingan *Andrea Galvani – Pordenone* asal Italia, dari tahun 1870-1884. Cap kertas ini sama dengan yang digunakan Mushaf E dari Sendana. Iluminasi floral yang indah terdapat di awal, tengah, dan akhir mushaf. Teks tambahan di bagian akhir mushaf ini mirip dengan Mushaf F, berisi doa khatam Al-Qur'an, dengan keterangan dalam bahasa Bugis berhuruf *serang* (Arab-Bugis). Mushaf ini dilengkapi dengan catatan qiraat, dan setiap permulaan surah disertai dengan hadis keutamaan surah. Nama juz dan surah dicantumkan di tepi atas halaman sebelah kiri.



Gambar 7. Mushaf G.

Bagian awal mushaf, sebelum teks utama, memuat ilustrasi statistik jumlah huruf Al-Qur'an (lihat Gambar 13, dan bandingkan dengan Gambar 12), serta kode dan daftar imam qira'at. Di bagian bawah ilustrasi statistik jumlah huruf Al-Qur'an terdapat petunjuk angka tahun penyalinan naskah, namun tampaknya kurang jelas, dan belum dapat dipastikan angkanya. Teksnya terbaca "*Hijrat an-Nabiy ṣallallāhu 'alaihi wa sallam arba'ah sittah (?) wa ṣalāsah mi'ah ba'da alif*". Pernyataan ini membingungkan. Jika

yang dimaksudkan adalah tahun 1364 H (1944) tampaknya tidak mungkin, karena terlalu muda. Tetapi yang paling bisa dipercaya, dan hampir tidak mungkin salah, adalah penyebutan dua angka pertama, yaitu 1300 H (1882-1883). Angka ini kurang lebih beres-suaian dengan kertas asal Italia yang digunakan, *Andrea Galvani – Pordenone* yang menurut Russell Jones beredar sekitar tahun 1870-1884. Jadi dapat disimpulkan bahwa mushaf ini berasal dari akhir abad ke-19.

Sangat mungkin bahwa mushaf ini berasal dari tradisi yang sama dengan Mushaf A (lihat Gambar 1 dan 12). Meskipun dari masa yang berbeda, terpaut paling kurang 20 tahun, namun beberapa ciri menunjukkan kemiripan, yaitu ilustrasi statistik jumlah huruf Al-Qur'an, pencantuman nama surah dan nama juz di tepi atas halaman, penyalinan kode dan daftar imam qiraat, serta gaya tulisan floral yang digunakan.



Gambar 8. Mushaf H.

Mushaf H

Mushaf ini terdiri atas 10 jilid. Jilid pertama disimpan oleh Hj. Mul Azam, Pambusuang, sedangkan 9 jilid lainnya disimpan oleh adiknya, Drs. H. Syauqaddin Gani, ketua MUI Kabupaten Majene. Ukuran mushaf 20,5 x 16 cm, tebal 1,5 cm, dan ukuran bidang

kertas 14 x 8,5 cm. Cap kertas *Concordia* bergambar singa membawa pedang, dari abad ke-19. Kondisi jilid pertama telah rusak parah, tidak terawat, sedangkan 9 jilid lainnya masih baik.

Mushaf ini memiliki catatan qiraat, meskipun tidak selengkap naskah lainnya. Setiap permulaan juz ditulis di halaman baru, dengan satu baris bertinta merah, dan diakhiri dengan kalimat *ṣadaqa Allāh al-‘aẓīm* (Mahabenar Allah yang Mahaagung) serta selawat. Nama juz dicantumkan di tepi atas halaman sebelah kiri.

Rasm

Dari delapan mushaf yang dikaji dalam penelitian ini, lima di antaranya menggunakan *rasm usmani*, sedangkan tiga lainnya menggunakan *rasm imlā’i*³. Sebuah mushaf lainnya, dengan ciri iluminasi floral yang hampir sama, koleksi Museum La Galigo, Makassar, juga dengan *rasm usmani*. Adapun tiga mushaf lainnya menggunakan *rasm imlā’i* – dua di antaranya memang dengan tradisi yang berbeda, dan berdasarkan kertasnya, diduga berusia lebih tua, yaitu abad ke-18, atau bahkan sebelumnya. Hal ini memperlihatkan bahwa dari mushaf yang sezaman, yaitu abad ke-19 (Mushaf A, C, E, F, G) menggunakan rasm yang sama, yaitu *usmani*. Model tatamuka (*layout*) ayat yang digunakan juga sama, “ayat pojok”, kecuali Mushaf C yang ditashih di Mekah.

Rasm usmani rupanya banyak digunakan di wilayah Sulawesi Selatan, termasuk Wajo dan Bone, pada abad ke-19. Hal itu juga disertai dengan bacaan *qira’at sab’* yang disertakan di bagian tepi mushaf. Sebuah mushaf dari istana Bone bertahun 1804 yang kini dalam koleksi Museum Aga Khan di Swiss, juga dengan *rasm usmani*, namun bukan ayat pojok. Berarti, penggunaan ayat pojok, di kawasan ini – sebagaimana juga tampak di kawasan lain Nusantara – mulai pada masa belakangan, yaitu sekitar pertengahan abad ke-19.

³Yang dimaksud dengan *rasm imlā’i* dalam artikel ini adalah penulisan Al-Qur’an dengan ejaan biasa, kecuali kata *as-salāt*, *az-zakāt*, *al-hayāt* yang menggunakan huruf *waw*, bukan *alif*.

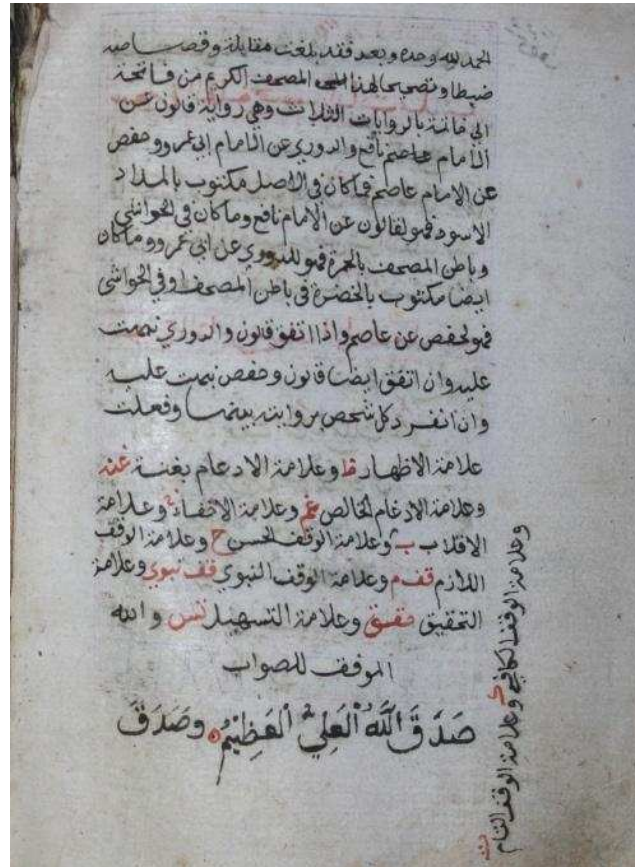


Gambar 9. Mushaf asal Kesultanan Bone, 1804, koleksi Aga Khan Museum, Swiss. (Foto: Annabel Teh Gallop)

Penggunaan *rasm usmani* dalam mushaf Nusantara, berdasarkan temuan mushaf yang ada hingga saat ini, dapat dikatakan tidaklah terlalu banyak. Mushaf-mushaf dari Aceh, Sumatra, Jawa, Bali (Singaraja), Banten, Sumbawa, Kalimantan, hingga Ternate, kebanyakan menggunakan *rasm imla'i*, dan hanya sedikit sekali yang menggunakan *usmani*. Oleh karena itu, penggunaan *rasm usmani* untuk mushaf yang selain dari Sulawesi Selatan, selanjutnya pengamatan perlu dilakukan terhadap tahun mushaf. Barangkali, dapat diduga, bahwa *rasm usmani* dalam mushaf selain dari Sulawesi Selatan, terdapat pada mushaf-mushaf yang lebih tua, yaitu abad ke-18. Mushaf Sultan Ternate bertahun 1772 dan sebuah mushaf dari Kerajaan Sumbawa bertahun 1785 menggunakan *rasm usmani*. Namun, mushaf dari Ternate dan Sumbawa dari masa kemudian, yaitu abad ke-19, menggunakan *rasm imla'i*.

Riwayat dan ragam qiraat

Salah satu mushaf yang ditemukan di Sulawesi Barat, yaitu Mushaf B, menggunakan riwayat Qalun dari Nafi'. Penggunaan jenis riwayat ini dapat dikatakan jarang terjadi dalam mushaf Nusantara. Ada satu mushaf lain di Keraton Kacirebonan menggunakan riwayat ini juga.



Gambar 10. Keterangan pada halaman akhir Mushaf B yang berisi tentang penggunaan riwayat Qalun, warna tinta pembeda antarqiraat, dan penggunaan lambang tajwid.

Berdasarkan cap kertasnya, Russell Jones memperkirakan bahwa mushaf ini jauh lebih tua daripada mushaf-mushaf lainnya. Namun, karena ukuran mushaf ini kecil, pengamatan terhadap cap

kertas kurang sempurna, sehingga belum dapat ditemukan angka tahun yang lebih pasti. Permukaan kertas mushaf ini halus dan tipis, tidak seperti umumnya kertas Eropa. Dari segi iluminasi, mushaf ini juga berbeda, yaitu hanya terdapat di permulaan mushaf.

Tujuh dari delapan mushaf yang ditemukan di Sulawesi Barat menggunakan catatan *qirā'āt sab'* lengkap. Ini tampaknya merupakan hal tidak biasa, sebab kebanyakan mushaf Nusantara tidak menggunakan catatan qiraat. Berdasarkan inventarisasi, catatan qiraat lengkap terdapat pula pada mushaf-mushaf asal Banten koleksi Perpustakaan Nasional. Empat dari enam mushaf Banten mencantumkan *qiraat* lengkap. Selain itu, empat mushaf di Keraton Ternate juga mencantumkan ragam qiraat. Sebuah mushaf dari Keraton Bone, tahun 1804 yang kini dalam koleksi Aga Khan Museum di Swiss juga menggunakan ragam qiraat lengkap.

Sementara itu, mushaf-mushaf lainnya dari Aceh, Pantai Timur Semenanjung Malaysia (Terengganu, Kelantan, Patani), Sumatra, dan Jawa (kecuali Banten), kecuali sejumlah kecil mushaf, kebanyakan tidak mencantumkan ragam bacaan qiraat. Berdasarkan bukti yang ada, tampak bahwa mushaf-mushaf yang mencantumkan ragam qiraat terdapat pada mushaf yang berasal dari lingkungan keraton. Namun, ketujuh mushaf di Sulawesi Barat ini diduga berasal dari lingkungan pendidikan agama pertengahan abad ke-19, dan bukan dari keraton.

Tanda tajwid

Tanda *waqaf* yang digunakan, yaitu huruf ۞ untuk *waqaf mutlaq*; ۝ untuk *waqaf kafi*; dan ۞ untuk *waqaf tamm*. Untuk bacaan tawid, huruf ۞ untuk bacaan *izhar*; ۝ untuk *ikhfa*; kepala ۞ untuk *gunnah*, dan lain-lain.

Untuk bacaan *mad wajib muttasil* ditandai dengan garis susun tiga, dengan dua garis di atas warna merah, namun dalam mushaf lainnya hanya menggunakan satu garis hitam, atau merah. *Mad ja'iz munfasil* ditandai dengan sebuah garis merah; dan *mad tabi'i* ditandai dengan garis tegak warna merah.

Teks Tambahan

Tidak semua mushaf dari Sulawesi Barat memiliki teks tambahan di awal atau akhir mushaf. Dari delapan mushaf, tiga di antaranya memiliki teks tambahan di bagian depan, sebelum teks

Al-Qur'an, yaitu pada Mushaf C, F, dan G. Sedangkan teks tambahan di akhir mushaf terdapat pada Mushaf A, B, C, E, dan F.

Teks tambahan di awal Mushaf C berupa catatan tashih, rumus lambang huruf riwayat yang berlaku, doa sebelum membaca Al-Qur'an, dan lafaz niat membaca Al-Qur'an.



Gambar 11. Rumus lambang huruf riwayat, doa, dan niat membaca Al-Qur'an, di halaman awal Mushaf C.

Pada awal Mushaf F terdapat catatan tambahan sebanyak lima halaman dalam bahasa Bugis dan Arab. Bahasa Bugis beraksara *serang* (Arab-Bugis) digunakan sebagai pengantar, sedangkan lafaz doa menggunakan bahasa Arab. Salah satunya berbunyi:

Nigi-nigi bacai doannge ri yolo nabacana koranngè, ri wèrènni ri Allataala eppa uangenna. Sèuwani mènçengi appalanna, maduanna ri sarèyanngi ri Allataala lanpè umuru, matellunna, ri akkamasèyangngi ri padanna ri pancaji ri Allataala, maeppana, matèi sibawa teppena ri Allataala. Iyanaè doannge.

Artinya:

Barangsiapa membaca doa ini sebelum membaca Al Qur'an, Allah swt akan memberikan empat hal. Pertama, pahalanya bertambah; kedua, Allah swt memanjangkan umurnya; ketiga, disayangi oleh sesama makhluk Allah swt; keempat, wafat dalam keadaan beriman kepada Allah swt. Inilah doanya.

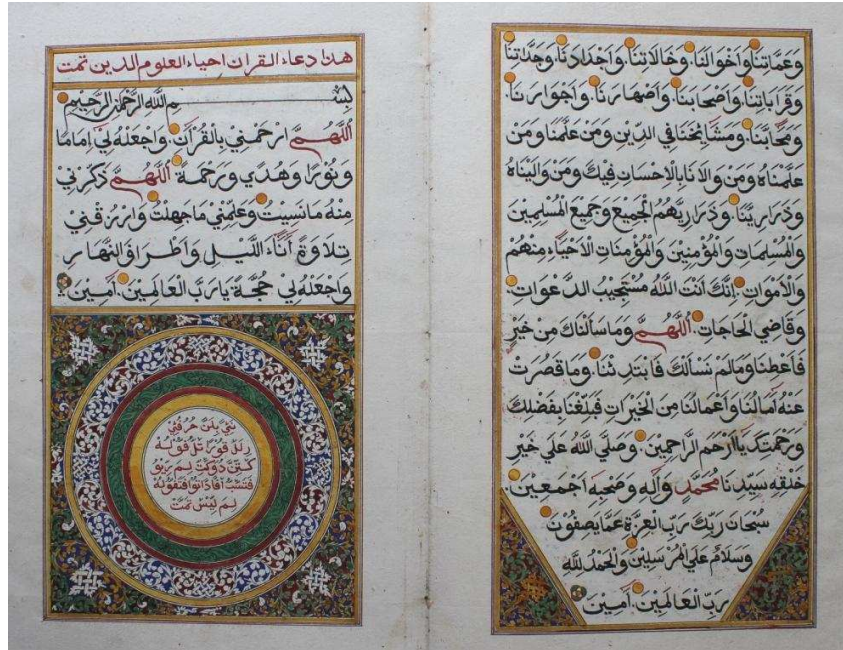
Sedangkan pada Mushaf G di awal mushaf terdapat gambar statistik jumlah huruf Al-Qur'an (lihat Gambar 13), serta daftar lambang huruf periwayat qiraat Al-Qur'an. Biasanya, dalam mushaf-mushaf lain, statistik jumlah huruf Al-Qur'an terletak di bagian akhir mushaf.

Adapun teks tambahan di bagian akhir mushaf terdapat pada Mushaf A, B, C, E, dan F. Pada Mushaf A terdapat rumus qiraat, doa, dan statistik jumlah huruf Al-Qur'an. Statistik jumlah huruf seperti ini terdapat di beberapa mushaf lain dalam “keluarga mushaf Bugis”. Di antaranya, selain Mushaf G dari Sulawesi Barat, juga terdapat pada mushaf asal Kesultanan Bone koleksi Aga Khan Museum di Swiss (tahun 1804) (Gallop 2010:170), Mushaf Sultan Ternate (1772), dan “mushaf Bugis” asal Kedah di Pulau Penyangat (1753). Bentuk gambar agak berbeda-beda, bergantung pada kreativitas senimannya. Statistik ini berjudul *Bayān al-a'dād allatī ta'allaqat bi-al-Qur'ān al-Majīd* yang ditulis oleh Imām Muḥammad bin Maḥmūd as-Samarqandī (sekitar tahun 1203-4 M) (Gallop 2010:170).



Gambar 12 dan 13. Statistik jumlah huruf dalam Al-Qur'an pada Mushaf A (kiri), dan Mushaf G (kanan).

Teks tambahan lainnya di bagian akhir mushaf, yaitu pada Mushaf B, berupa keterangan riwayat Qalun, penggunaan warna tinta, lambang tajwid, serta doa penutup membaca Al-Qur'an. Catatan akhir mushaf juga terdapat pada Mushaf C, berupa kolofon selesai penulisan mushaf. Mushaf ini selesai ditulis pada Jumat 27 Rajab 1248 H (20 Desember 1832) oleh H. Ahmad bin Syekh al-Katib Umar, yang terkenal di seluruh negeri Bugis (*al-masyhūr fī jamī'i bilād al-Būqis ...*).



Gambar 14. Doa khatam Al-Qur'an serta penjelasan jumlah huruf Al-Qur'an pada akhir Mushaf F.

Pada bagian akhir Mushaf E terdapat doa khatam Al-Qur'an, demikian pula pada Mushaf F. Pada mushaf yang terakhir ini dilengkapi dengan sebuah doa lainnya yang dipetik dari kitab *Ihyā' Ulūm ad-Dīn*, serta teks dalam bahasa Bugis. Pada Mushaf G terdapat doa yang sama seperti halnya pada Mushaf F. Kesamaan teks ini menunjukkan adanya keterkaitan yang erat antara dua mushaf tersebut. Hal itu juga didukung oleh gaya tulisan yang mirip, dan ada kemungkinan dua mushaf tersebut ditulis oleh orang yang sama

– atau paling tidak, ditulis pada skriptorium yang sama. Teks pada akhir Mushaf F ditulis dalam aksara *serang*, artinya:

Iniilah bilangan huruf dalam Al-Qur'an, 32.504.445 (tiga puluh dua juta lima ratus empat ribu empat ratus empat puluh lima isinya.)

Adapun bilangan huruf dalam Al-Qur'an 30 *katinna* 2 *kati* 5000, 4445 isinya.

Adapun jumlah isim Jalalah dalam Al-Qur'an berulang 2664 kali. Barangsiapa mengingat bilangan ini Allah menjadikan dia lebih rajin daripada yang dia niatkan, apa saja yang dicari ia akan mendapatkannya dengan izin Allah Ta'ala.

Adapun jumlah lafal Jalalah dalam 30 juz Al-Qur'an ada 2664.

Teks tambahan lainnya pada sebagian mushaf dari Sulawesi Barat ini, yang cukup penting dicatat, adalah kutipan hadis-hadis keistimeaan surah Al-Qur'an. Ini terdapat pada Mushaf A, E, F, dan G. Kutipan hadis itu terdapat pada hampir setiap awal surah, ditulis dalam posisi miring, di luar garis teks. Kutipan hadis seperti itu terdapat pula pada “keluarga mushaf Bugis” lainnya, yaitu Mushaf Sultan Ternate, mushaf Bugis asal Kedah di Pulau Penyangat, serta mushaf asal Bone koleksi Aga Khan Museum di Swiss.

Terakhir, yang tidak kalah penting untuk dicatat pada bagian ini adalah adanya “inovasi”, yaitu pencantuman nama juz dan nama surah di bagian atas-kiri setiap halaman. Dikatakan “inovasi”, karena pencantuman seperti itu jarang (atau tidak) ditemukan dalam mushaf dari tempat lain. Dilihat dari gaya tulisan dan jenis tinta yang digunakan, diduga kuat bahwa nama juz dan surah tersebut ditulis pada masa yang sama dengan penulisan mushafnya, dan bukan ditambahkan kemudian pada masa belakangan.

Nama juz dan nama surah seperti itu terdapat pada Mushaf A, F, dan G, sedangkan Mushaf C, E, dan H hanya mencantumkan nama juz. Nama-nama itu melengkapi kata alihan (*catchword*) yang terdapat di bagian bawah-tengah setiap halaman. Meskipun demikian, semua mushaf ini belum mencantumkan nomor halaman.

Kelengkapan *running head* (judul lari) dalam mushaf Al-Qur'an seperti itu menjadi kelaziman kira-kira sejak akhir abad ke-19, ketika mushaf dicetak dalam jumlah besar melalui mesin percetakan.

Kedelapan mushaf yang berasal dari Sulawesi Barat ini, berdasarkan sejumlah cirinya, sebenarnya merupakan bagian dari tra-

disi mushaf yang lebih luas, yaitu Sulawesi Selatan. Provinsi Sulawesi Barat sendiri merupakan wilayah hasil pemekaran dari Provinsi Sulawesi Barat, diresmikan pada 5 Oktober 2004. Sulawesi Barat memiliki bahasa sendiri, yaitu bahasa Mandar.

Dari kedelapan mushaf yang ditemukan di Sulawesi Barat, sesungguhnya tidak ada satu pun yang bisa dipastikan sebagai mushaf asli tempatan. Ini masalah penting yang belum bisa dijawab dengan pasti. Sebaliknya, empat mushaf, yaitu Mushaf A, C, F, dan G jelas berasal dari tradisi Bugis. Mushaf A diwarisi dari orang yang selama puluhan tahun tinggal di Wajo sebagai hakim agama, sementara Mushaf C ditulis oleh orang Bugis, serta Mushaf F dan G sebagian teksnya menggunakan bahasa Bugis yang sekaligus bisa dianggap sebagai asal tradisinya. Secara geografis dan budaya, antara Bugis dan Mandar memang tidaklah terpisah jauh, sehingga, dalam hal ini, perpindahan mushaf dari satu tempat ke tempat lainnya dalam wilayah itu sangat mudah terjadi. Sejak abad ke-17 hingga abad ke-19 perkembangan Islam di Sulawesi Selatan dalam berbagai hal cukup pesat.

Antara iluminasi geometris dan floral

Hal menarik lainnya adalah terkait ciri iluminasi mushaf. Annabel Teh Gallop dalam ceramahnya (2007) tentang gaya iluminasi naskah Sulawesi Selatan telah menyebut adanya dua gaya, yaitu geometris (contoh polanya lihat Gambar 9) dan floral, meskipun dalam uraiannya ia hanya menyinggung gaya floral sedikit saja. Dari kedelapan mushaf yang dibahas dalam tulisan ini, empat di antaranya, yaitu Mushaf A, E, F, dan G memperlihatkan dengan jelas gaya iluminasi floral yang dimaksudkan itu – bahkan barangkali merupakan contoh yang terbaik dalam kelompok ini. Di antara keempatnya, iluminasi dalam Mushaf A merupakan yang terbaik. Detail iluminasi dikerjakan dengan sangat teliti dan mengagumkan.

Mengenai hal ini masih perlu penelitian lebih lanjut, sebenarnya kelompok sosial manakah yang memproduksi mushaf dengan gaya geometris dan floral itu. Namun, tampaknya ada kemungkinan, bahwa yang mengembangkan gaya geometris adalah para penyalin di lingkungan kerajaan, sedangkan gaya floral dikembangkan oleh para penyalin di luar itu, dari kalangan ahli agama. Mushaf Bone (Gallop 2010) dan mushaf Kedah di Pulau Penyangat

merupakan contoh yang jelas dalam hal ini. Kedua mushaf bergaya iluminasi geometris ini, seperti terbaca di dalam kolofonnya, disalin di lingkungan keraton, seraya menyebut nama sultan dengan penuh pujian keagungan. Sementara, Mushaf Sultan Ternate yang beriluminasi geometris, meskipun penyalinnya seorang imam, namun mushaf tersebut merupakan 'mushaf istana' (Akbar 2010).

Di pihak lain, patut disayangkan, bahwa dalam mushaf beriluminasi floral, hanya sedikit sekali yang mencantumkan kolofon secara lengkap. Salah satu mushaf dari kelompok ini, yang mencantumkan kolofon cukup panjang adalah sebuah koleksi Museum La Galigo di Makassar, yang disalin oleh 'Haji Sufyān as-Šaur imām Bone bin Abdullah al-Qāḍī Bone'. Di dalam kolofon ini tidak disinggung nama penguasa, tetapi yang disebutkan adalah jabatan keagamaan sebagai imam.

Hal lain yang menarik untuk dibandingkan lebih lanjut adalah perbedaan masa penyalinan. Mushaf-mushaf bergaya geometris disalin pada abad ke-18 hingga awal abad ke-19, sedangkan mushaf bergaya floral lebih muda daripada itu, yaitu pertengahan dan akhir abad ke-19.

Memang masih memerlukan penelitian lain tentang hal ini, namun yang pasti, bahwa kedua gaya iluminasi, geometris dan floral, dikembangkan oleh orang Bugis dengan citarasa artistik dan ketelitian yang tinggi.

Simpulan

Rasm usmani dalam mushaf banyak digunakan di wilayah Sulawesi Selatan, termasuk Wajo dan Bone, pada abad ke-19. Hal itu juga disertai dengan bacaan *qirā'āt sab'* yang disertakan di bagian tepi mushaf. Dari delapan mushaf yang dikaji dalam tulisan ini hanya satu mushaf yang tidak memiliki catatan qira'at. Ini menunjukkan bahwa ilmu Al-Qur'an yang dipelajari masyarakat muslim pada masa itu sudah cukup tinggi.

Mushaf-mushaf Al-Qur'an yang dikaji dalam tulisan ini, khususnya Mushaf A, C, E, F, G, dilihat dari uraian di atas, merupakan tradisi Bugis. Meskipun saat ini merupakan milik beberapa orang di Mandar, Sulawesi Barat, namun mushaf-mushaf tersebut berasal dari tradisi mushaf Bugis. Dalam hal tatamuka (*lay out*) penyalinan mushaf, berdasarkan mushaf-mushaf yang ada, patut diduga

bahwa “ayat pojok” dalam mushaf Nusantara mulai digunakan sejak pertengahan abad ke-19.

Terkait gaya iluminasi, Mushaf A, E, F, dan G meneguhkan dengan kuat adanya gaya “iluminasi floral” dalam tradisi mushaf di Sulawesi Selatan. Gaya iluminasi ini melengkapi gaya “iluminasi geometris” yang telah dikenal sebelumnya.[]

Ucapan terima kasih

Saya mengucapkan terima kasih sebesar-besarnya kepada Dr. Idham Khalid Bodi, peneliti Balai Litbang Agama Makassar yang menemani penulis selama penelusuran dan pemotretan naskah di Sulawesi Barat. Berkat bantuannya, proses pekerjaan di lapangan menjadi begitu lancar dan mudah. Sebagai bahan tambahan dan bandingan, pengalaman penelitian atas biaya SEASREP Foundation sangat berarti, untuk itu saya ingin mengucapkan terima kasih kepada lembaga ini. Terima kasih juga saya ucapkan kepada Dr. Ahmad Rahman yang berbaik hati membaca aksara Serang dan menerjemahkannya untuk tulisan ini. Terima kasih juga saya sampaikan kepada Dr. Russell Jones yang membantu mengidentifikasi cap kertas, juga kepada Dr. Annabel Teh Gallop, serta beberapa kawan lain di kantor, yang membaca draf artikel ini dan memberikan sejumlah kritik yang sangat penting. Meskipun demikian, tanggung jawab artikel tetap pada penulis. Semua foto dibuat oleh penulis kecuali disebutkan sumbernya.

Daftar Pustaka

- Akbar, Ali, “Mushaf Sultan Ternate tertua di Nusantara? Menelaah kembali kolofon” *Lektur*, Vol.8, No.2, 2010, hlm. 283-296
- Gallop, Annabel Teh, “The spirit of Langkasuka? Illuminated manuscripts from the East Coast of the Malay peninsula”, *Indonesia and the Malay World*, Vol. 33, No. 96, 2005
- Gallop, Annabel Teh, “Migrating manuscript art: Sulawesi diaspora styles of illumination”, kertas kerja pada ceramah di Universitas Sydney pada 21 Juni 2007 (tidak terbit).
- Gallop, Annabel Teh, “The Bone Qur’an from South Sulawesi” dalam Margaret S. Grases and Benoit Junod (eds.), *Treasures of the Aga Khan Museum*:

Arts of the Book and Calligraphy, (Istanbul: Aga Khan Trust for Culture and Sakip Sabanci University & Museum, 2010, hlm.162-173.

Munawiroh, “Mushaf kuno di Provinsi Sulawesi Tenggara”, *Lektur*, Vol. 5, No.1, 2007, hlm. 19-38.

Surur, Bunyamin Yusuf, “Mushaf kuno di Sulawesi” dalam *Mushaf-mushaf kuno di Indonesia*, Jakarta, Puslitbang Lektur Keagamaan, 2005, hlm. 237-259.

Tinjauan Buku

Judul : *Polemik Kitab Suci: Tafsir Reformasi atas Kritik Al-Qur'an terhadap Agama Lain*
Penulis : Mun'im Sirry
Penerbit : PT. Gramedia Pustaka Utama
Cetakan : 2013
Halaman : lxxxiv + 453 halaman

Agus Iswanto

Balai Litbang Agama, Jakarta

Jl. Rawa Kuning, No. 60 Pulo Gebang, Cakung, Jakarta Timur 13950

agus.iswanto@gmail.com

Pengantar

Dua di antara dari beberapa sasaran strategis pembangunan bidang agama, sebagaimana yang tertuang dalam Rencana Strategis (Renstra) Kementerian Agama tahun 2010-2014 (yang kemungkinan masih akan tetap bertahan pasca-tahun 2014), adalah: (1) Meningkatkan dialog dan kerjasama antar umat beragama dalam rangka memperkokoh persatuan dan kesatuan bangsa; dan (2) Berkembangnya pemahaman keagamaan masyarakat berwawasan multikultural. Sudah barang tentu beberapa yang bisa dilakukan untuk mewujudkan hal itu adalah dengan pengembangan dan pengarus-utamaan (*mainstreaming*) wawasan keagamaan sebagaimana yang diharapkan di atas.

Upaya-upaya semacam itu dapat dilakukan dengan penyebaran gagasan-gagasan keagamaan moderat dan toleran, melalui penerbitan buku-buku keagamaan yang mewacanakan perlunya pandangan dan sikap keagamaan moderat dan toleran. Dalam konteks inilah terbitnya buku-buku seperti itu perlu mendapatkan apresiasi, sebagai bagian dari pelaksanaan misi pembangunan agama oleh Kementerian Agama. Tulisan ini mencoba memaparkan dan mendiskusikan satu buku dengan tema hubungan antaragama berdasarkan perspektif studi kitab tafsir Al-Qur'an, satu tema yang signifikan

dalam konteks membangun kerukunan nasional di Indonesia, berdasarkan perspektif tafsir Al-Qur'an di kalangan muslim.

Tentang *Polemik Kitab Suci*

Buku ini berawal dari sebuah disertasi doktoral yang diajukan penulisnya, Mun'im Sirry, di *Divinity School* (Sekolah Teologi) Universitas Chicago dan berhasil dipertahankan pada Mei 2012. Judul disertasi tersebut adalah "*Reformist Muslim Approach to the Polemics of the Qur'an against Other Religions.*" Pilihan untuk menulis disertasi dalam tema ini—studi tafsir di sisi lain dan studi hubungan antar agama di sisi lain—adalah, sebagaimana diakuinya sendiri, karena minat personal dan intelektualnya. Personal karena mungkin sebagai bagian dari muslim Indonesia, Mun'im menghadapi secara praktis persoalan-persoalan rumit yang sering kali mengganggu keharmonisan sosial antar agama di Indonesia, dan intelektual karena sudah sejak awal ia sudah seperti disiapkan sebagai sarjana terlatih (*well-trained scholar*) di bidang studi Islam, yang dimulai dengan menjadi santri di Pesantren TMI Al-Amien, Prenduan, Madura.

Mungkin hasil didikan pesantren tersebut yang kemudian menjadikannya akrab dengan khazanah dan tradisi keilmuan Islam dalam bahasa Arab, terlebih ia juga pernah belajar (S1 dan S2) di bidang hukum Islam pada *International Islamic University*, Islamabad, Pakistan, sebuah negeri yang kini lebih dikenal dengan aksi bomnya. Kita dapat memeriksa betapa akrabnya Mun'im dengan beberapa literatur keilmuan Islam klasik itu dalam bibliografi. Namun, di sisi lain ia tetap berdialog dan mendebat beberapa sarjana Barat, yang menjadi "teman diskusi" dalam penulisan bukunya.

Sebagaimana tampak dalam judulnya, buku ini berusaha menampilkan pandangan-pandangan "muslim reformis" terhadap ayat-ayat polemik dalam al-Qur'an mengenai agama lain, khususnya Kristen dan Yahudi. Pandangan-pandangan tersebut tertuang di dalam berbagai kitab tafsir para muslim reformis tersebut. Mereka yang disebut dengan muslim reformis kemudian direduksi dalam enam tokoh dengan enam kitab tafsirnya, yakni: Jamal al-Din al-Qasimi (w. 1914) dari Suriah dengan kitab tafsirnya *Maḥasin al-Ta'wīl*, Rasyid Rida (w. 1935) dari Mesir dengan kitab tafsirnya *Tafsīr al-Manār*, Maulana Abul Kalam Azad (w. 1958) dari India

dengan kitab tafsirnya *Tarjumān al-Qur'ān*, Muhammad Jawad Mughniyah (w. 1979) dari Lebanon dengan kitab tafsirnya *Al-Tafsīr al-Kāshif*, Muhammad Husain Tabataba'i (w. 1981) dari Iran dengan kitab tafsirnya *Al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Haji Abdul Malik Karim Amrullah, yang lebih dikenal dengan Hamka (w. 1981) dengan kitab tafsirnya *Tafsir Al-Azhar*. Menurut Mun'im, inilah beberapa mufasir (para penafsir), yang secara formal menulis kitab tafsir dari kelompok yang disebut dengan muslim reformis. Tokoh ini adalah, dianggap oleh Mun'im, yang kitab tafsirnya menjadi karya *magnum opus* dalam perjalanan intelektual mereka.

Meskipun beberapa ahli terkadang menyebut tokoh-tokoh tersebut dengan “muslim modernis,” Mun'im lebih memilih menggunakan istilah “reformis” ketimbang “modernis” dengan dua alasan: pertama, perhatian utama reformisme adalah untuk memelihara Islam dengan cara meremajakan unsur-unsur yang dinamis dalam tradisi Islam, sementara modernisme membangun asumsi utamanya bukan dari tradisi Islam, tapi dari pemikiran Barat.¹ Kedua, sekalipun jika reformisme bisa disebut dengan modernisme Islam, reformisme hanya melakukan modernisasi dalam pengertian khusus dan terbatas, yakni sebuah gerakan dari kelompok cendikia muda yang menyadari bahwa Islam harus dijauhkan dari kejumudan dan harus diperbarui.² Kecuali dua argumen tersebut, bagi Mun'im, pada kenyataannya penggunaan istilah “reformis” setidaknya sesuai

¹Hal ini tampak berbeda dengan Deliar Noer, yang sepertinya menyamakan antara “reformisme” dengan “modernisme.” Noer menyebutkan bahwa: gerakan modern adalah sebuah gerakan perubahan-perubahan baik menggali mutiara-mutiara Islam dari masa lalu (tradisi Islam, tambahan penulis)...atau dengan menggunakan metode-metode baru yang telah dibawa ke Indonesia oleh kekuasaan kolonial serta pihak misi kristen. Lihat Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*, Jakarta: LP3ES, 1996, hlm. 71. Mungkin yang dimaksud dengan reformisme dalam buku Mun'im ini adalah sama dengan yang disebut oleh Fazlur Rahman, yakni “neo-modernisme,” yakni sebuah gerakan dan pemikiran yang mendasarkan pada kritisisme terhadap tradisi Islam dan Barat. Lihat ulasan Esposito terhadap pembagian pemikiran dan gerakan Islam dalam John L. Esposito, *Islam Straight Path: Ragam Ekspresi Menuju Jalan Lurus*, Jakarta: Paramadina dan Dian Rakyat, 2010, hlm. 156-208.

²Hal ini ada kesamaan dengan pandangan Albert Hourani, yang mengajukan Rasyid Rida sebagai salah satu intelektual “liberal” dalam pembahasan bukunya. Mungkin ada kesamaan dengan maksud “reformisme” sebagaimana yang diajukan Mun'im. Lihat Albert Hourani, *Pemikiran Liberal di Dunia Arab*, Bandung: Mizan, 2004.

dengan penyebutan di kalangan mereka sendiri. Menurut Mun'im, gerakan intelektual yang dimotori oleh Abduh, termasuk di dalamnya Rasyid Rida sering menyebut sendiri dengan "reformis" (*muṣ-lihūn*).³ Namun, sepertinya ada informasi yang hilang atau terserak di sini, yakni Mun'im tidak secara jelas mengurai bukti-bukti apakah tokoh-tokoh lain yang dikaji, seperti Azad dan Hamka mendaku juga sebagai reformis?

Apakah yang dimaksud dengan ayat-ayat polemis dalam al-Qur'an pada buku ini? Polemik (yang secara bahasa berarti "perdebatan mengenai suatu masalah yang dikemukakan secara terbuka")⁴ digunakan dalam buku ini sebagai istilah umum untuk serangkaian diskursus yang lebih luas, mulai dari klaim keselamatan eksklusif yang dianggap sebagai khusus untuk kaum muslim, kritik al-Qur'an terhadap agama lain, terutama Yahudi dan Kristen, serta hubungan dengan mereka. Jadi ayat-ayat dengan ketiga hal polemis itulah yang dibahas dalam buku ini. Untuk itu, buku ini disusun dalam lima bab ditambah dengan pendahuluan. Setelah bab pendahuluan, dilanjutkan dengan pembahasan bab satu, yakni mendiskusikan karakteristik polemik Al-Qur'an terhadap agama lain. Bab ini sebetulnya mengkaji secara kritis, apa yang disebut oleh Mun'im sebagai "teori peminjaman," yakni sebuah pandangan bahwa Al-Qur'an memuat atau menyinggung banyak ajaran Yahudi dan Kristen, yang membuat para sarjana modern berargumen bahwa Nabi Muhammad telah merumuskan agama barunya secara eklektik melalui kontakannya dengan orang-orang Yahudi dan Kristen. Dengan pandangan tersebut, bab ini mencermati bagaimana Al-Qur'an menyapa agama lain dalam gayanya yang ekumenikal (kerjasama dan saling memahami) dan polemis. Siapa saja yang menjadi sasaran dari teks polemik tersebut? Jika polemik kitab suci ini pada mulanya digunakan untuk membangun identitas agama baru, dapatkah ditafsirkan dalam konteks yang berbeda pula?

Bab kedua langsung pada pembahasan utama buku ini, yakni mendiskusikan penafsiran muslim reformis atas ayat-ayat yang biasanya dipahami sebagai bukti tekstual (dalil) tentang superioritas keselamatan Islam atas agama lain. Setidaknya ada dua ayat di sini

³Mun'im Sirry, *Polemik Kitab Suci: Tafsir Reformasi atas Kritik Al-Qur'an terhadap Agama Lain*, Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2013, hlm. xxxvi.

⁴Tim Redaksi Kamus Bahasa Indonesia, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Pusat Bahasa, 2008, hlm. 1198.

yang dibahas, yakni Q.S. 3: 19 dan Q.S. 5:3. Ayat-ayat ini pada umumnya dikutip untuk mendukung teologi keselamatan eksklusif. Dalam bab ini juga, Mun'im membahas apakah konteks ayat-ayat tersebut mendukung argumen sebagian kaum muslim yang menjadikannya sebagai bukti tekstual bahwa Islam merupakan satu-satunya jalan keselamatan.

Bab ketiga mengkaji tentang polemik *tahrīf*, sebuah istilah untuk menunjukkan pemalsuan (perubahan atau pengrusakan) kitab-kitab terdahulu. Memang Al-Qur'an mengakui bahwa kitab Yahudi dan Kristen bersumber dari Tuhan. Namun juga, ayat-ayat dalam al-Qur'an menyebutkan sejumlah perubahan dalam kitab suci yang dilakukan oleh sekelompok ahli kitab. Ada empat ayat dalam Al-Qur'an yang menggunakan kata turunan dari *tahrīf*, yakni Q.S. 5: 13, Q.S. 2: 27, Q.S. 4: 46, dan Q.S. 5: 41. Al-Qur'an juga berbicara tentang tindakan *tahrīf* orang-orang Yahudi dan Kristen terhadap kitab suci mereka, baik dengan tangan (Q.S. 2: 79) maupun lisan (Q.S. 3: 78). Persoalan polemis ini dibahas oleh Mun'im dengan alasan bahwa persoalan ini menjadi terus digunakan berabad-abad oleh orang Islam dalam berpolemik dengan orang Yahudi dan Kristen tentang ajaran mereka. Oleh karena itu, dalam bab ini juga Mun'im berupaya menemukan hambatan bagi upaya untuk melampaui perdebatan yang sudah berlangsung sekian lama itu.

Bab keempat mendiskusikan penolakan Al-Qur'an terhadap konsep anak Tuhan, sifat kemanusiaan Tuhan dan doktrin Trinitas. Mengenai persoalan "anak Tuhan," Mun'im mendiskusikan ayat al-Qur'an (Q.S. 9: 30) yang menyangkal 'Uzair dan Isa (Yesus) sebagai anak Tuhan, berserta ayat lain (Q.S. 5: 18) yang menolak klaim Yahudi dan Kristen bahwa mereka ('Uzair dan Isa) adalah anak-anak Tuhan. Bab ini juga membahas kritik Al-Qur'an terhadap orang-orang Kristen yang meyakini Tuhan adalah Isa Almasih (Yesus), yakni dalam QS 5: 17 dan 72. Tidak ketinggalan, bab ini membahas tentang bagaimana Al-Qur'an berbiacara tentang tiga tuhan (Trinitas) yang dikemudian ditafsirkan oleh ahli tafsir yang menjadi kajiannya.

Bab kelima mendiskusikan tentang pembatasan al-Qur'an untuk berinteraksi dengan agama lain, serta bagaimana tafsir para tokoh yang menjadi kajiannya. Hal ini didasarkan pada kenyataan bahwa dalam ayat-ayat Al-Qur'an tampaknya ada membatasi ruang pergaulan kaum Muslim dengan penganut agama lain, seperti soal

memberikan kepercayaan kepada orang Yahudi, Kristen atau orang yang beragama lain, ataupun menjalin pertemanan dengan mereka. Ayat-ayat yang paling banyak dikutip adalah Q.S. 2:120, Q.S. 3:51, 57, 81. Al-Qur'an juga terkadang menggunakan istilah kaum kafir, bukan Yahudi dan Kristen (Q.S. 4:89, 139 dan 144).

Kontribusi dalam Studi Tafsir Al-Qur'an

Secara teoritis, buku Mun'im sesungguhnya ingin menyanggah pandangan dalam kajian tafsir Al-Qur'an sebagaimana yang diemukakan oleh beberapa sarjana yang menjadi "lawan debatnya." Beberapa sarjana al-Qur'an orientalis—yang di antaranya adalah Harris Birkeland, Rotraud Wielandt dan J.J.G Jansen—berpendapat bahwa mufasir belakangan hanya menyalin atau mengulang sumber-sumber tafsir terdahulu, seperti kitab-kitab tafsir karya at-Tabari, Zamakhsyari, al-Razi, ataupun Ibn Kaṣīr. Berbeda dengan mereka, Mun'im berpandangan—dengan memperkuat pendapat Karen A. Bauer—bahwa para mufasir reformis (atau modern) meskipun tetap merujuk pada tafsir terdahulu, mereka sering mengembangkan penafsiran sendiri untuk menjadikan al-Qur'an relevan dengan tempat dan masa kini. Jadi, citra tafsir modern yang dipandang tidak menghasilkan sesuatu yang baru, menurut Mun'im sama sekali tidaklah benar.⁵

Pandangan ini sepertinya menemukan pembenarannya—setidaknya untuk konteks Indonesia—ketika memperhatikan hasil penelitian Islah Gusmian tentang khazanah tafsir Indonesia.⁶ Islah menyimpulkan bahwa, dari segi tema yang diangkat, terlihat bahwa karya tafsir di Indonesia dasawarsa 1990-an sangat terkait dengan wacana dan problem-problem pemikiran yang sedang berkembang di tengah masyarakat. Salah satu yang relevan dengan buku karya Mun'im adalah tentang hubungan antarumat beragama.⁷ Hal tersebut akan jelas jika membaca *Tafsir Al-Mishbah* karya Muhammad Quraish Shihab. Ketika membahas Q.S. 5: 51 yang terkait dengan hubungan dengan agama lain, alih-alih mengutip mufasir-mufasir klasik, Shihab lebih mengutip dan bersetuju dengan mufasir modern asal Mesir, yakni Muhamamd Sayyid Thantawi. Thantawi, menurut

⁵Mun'im Sirry, hlm. xxvii.

⁶Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika hingga Ideologi*, Yogyakarta: LKiS, 2013.

⁷Islah Gusmian, hlm. 366-376.

Shihab, non-muslim dapat dibagi menjadi tiga kelompok: *pertama*, adalah mereka yang tinggal bersama kaum muslim dan hidup damai bersama mereka, tidak melakukan kegiatan untuk kepentingan melawan Islam serta tidak juga tampak dari mereka tanda-tanda yang menunjukkan kepada prasangka buruk terhadap mereka. Kelompok ini mempunyai hak dan kewajiban sosial yang sama dengan kaum muslim. Tidak ada larangan untuk bersahabat dan berbuat baik kepada mereka. *Kedua*, kelompok yang memerangi atau merugikan kaum muslim dengan berbagai cara. Terhadap mereka tidak boleh dijalin hubungan harmonis, tidak boleh didekati. Mereka adalah yang dimaksud dengan Q.S. 5: 51. *Ketiga*, kelompok yang tidak secara terang-terangan memusuhi kaum muslim, tetapi ditemukan sejumlah indikator yang menunjukkan bahwa mereka tidak bersimpati kepada kaum muslim, sebaliknya mereka bersimpati kepada musuh-musuh Islam. Terhadap mereka, Allah memerintahkan kaum beriman agar bersikap hati-hati tanpa memusuhi mereka.⁸

Mengenai kreatifitas mufasir reformis, sebagaimana yang ditunjukkan oleh Rasyid Rida—salah satu mufasir yang dikaji Mun'im—dengan bertitik tolak dari pandangan kritisnya terhadap beberapa mufasir klasik, telah ditunjukkan dalam kajian Shihab tentang kitab tafsir Al-Manar. Shihab menunjukkan pandangan-pandangan kritis Rida terhadap beberapa mufasir klasik, yakni Ibn Jarīr at-Ṭabari, Fakhr al-Dīn al-Rāzī, dan al-Zamakhshari, al-Bayḍāwī, al-Alūsī dan al-Suyūṭī. Rida, misalnya, mengkritik at-Ṭabari ketika meriwayatkan hal-hal yang disebutnya sebagai suatu kebodohan (sebuah pandangan yang pedas). Rida juga sangat kritis terhadap al-Razi yang dipandangnya kurang pengetahuannya terhadap hadis-hadis Nabi dan terlalu menjunjung akal. Ketika mengkritik al-Zamakhshari, Rida mengatakan bahwa ia (al-Zamakhshari) telah melanggar etika kesopanan terhadap Rasulullah. Seharusnya, kata Rida sebagaimana dikutip oleh Shihab, al-Zamakhshari dan pengikut-pengikutnya harus belajar dari ayat ini tata cara sopan santun yang setinggi-tingginya terhadap Rasulullah.⁹

Bukti kreativitas dan kritisnya mufasir modern juga ditunjukkan oleh Mun'im ketika ia membahas karakteristik pendekatan

⁸M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbāh: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an*, Vol. 3, Tangerang Selatan: Penerbit Lentera Hati, 2009, hlm. 153-154.

⁹Muhammad Quraish Shihab, *Rasionalitas Al-Qur'an: Studi Kritis atas Tafsir Al-Manar*, Tangerang Selatan: Penerbit Lentera Hati, 2007, hlm. 153-172.

tafsir Hamka dalam bukunya ini. Menurut Hamka: “Dalam banyak kasus al-Qur’an, begitu memukau dalam hal keluasannya sebagai sumber petunjuk bagi manusia, telah dipersempit oleh para mufasir demi mendukung sudut pandangnya sendiri.” Hal itu ditunjukkan oleh mufasir al-Razi dan al-Zamakhshari yang telah menafsirkan Al-Qur’an untuk memperkuat pandangan teologis tertentu. Meskipun demikian, Hamka juga menyebutkan ia tetap mengikuti beberapa pendapat terdahulu yang masih relevan, dengan tetap mempertimbangkan keterbatasan-keterbatasannya.¹⁰

Untuk memperkuat argumennya tersebut, Mun’im menunjukkan juga bahwa kebanyakan mufasir reformis modern tidak terlalu menyandarkan pendapatnya pada tafsir-tafsir terdahulu semata, banyak sumber-sumber lain digunakan selain karya-karya tafsir, seperti *sirāh* Nabi, teologi, fikih, dan berbagai tulisan-tulisan modern, baik yang ditulis oleh kalangan muslim maupun non-muslim. Misalnya, Mun’im memberikan bukti, Rida, ketika menafsirkan Q.S. 5: 3 tentang persoalan kesempurnaan agama, banyak merujuk pada karya Syatibi *Muwafāqāt*, sebuah kitab terkenal di bidang filsafat hukum Islam dalam mazhab Maliki.¹¹ Ia juga banyak menggunakan sumber-sumber Barat untuk mendukung pendapatnya, terutama ketika menafsirkan Q.S. 5: 17 dan 72 tentang ketuhanan Yesus atau Isa.¹² Hal yang sama juga dilakukan oleh Hamka, yang mengutip sumber Barat, seperti ia mengutip John Peterson-Smyth dalam *A People’s Life of Christ*, yang menyatakan bahwa selama masa hidup Yesus/Isa, persoalan tentang ketuhanannya tidak pernah terpikirkan oleh para muridnya. Ia selalu dilihat oleh para muridnya sebagai manusia, tetapi baru setelah Kebangkitannya, Isa/Yesus mulai dianggap sebagai Tuhan. Hamka merujuk pendapat Peterson-Smith, seorang zending Kristen, untuk berpendapat bahwa ketuhan-

¹⁰Mun’im Sirry, hlm. 1xxvi-1xxvii.

¹¹Mun’im Sirry, hlm. 145-147. Rida memberikan tafsir QS. 5:3 lebih sebagai “keserbamencakupan” ajaran Islam daripada superioritas Islam atas agama lain sebagaimana tafsir kebanyakan mufasir terdahulu. Hal yang sama juga dilakukan oleh Hamka, yang tidak memandang ayat ini sebagai klaim superioritas Islam atas agama lain. Lihat juga Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Juz VI, Jakarta: Yayasan Nurul Ilmi, 1976, hlm. 112-113.

¹²Mun’im Sirry, hlm. 281.

an Yesus dikembangkan belakangan terutama oleh Yohanes (salah satu dari 12 rasul Yesus).¹³

Berdasarkan bukti-bukti tersebut, Mun'im berpandangan bahwa asumsi tafsir Al-Qur'an modern tidak beranjak dari pola dan pendekatan tafsir klasik harus dikaji ulang. Lewat buku ini, Mun'im menunjukkan bahwa bagaimana mufasir reformis modern secara kritis merujuk pada tafsir klasik, tetapi juga memilah dan memilih sumber-sumber otoritatif lainnya, dan mereka juga, pada saat yang sama, sangat terlibat dengan tantangan masanya. Memang, beberapa unsur keberlanjutan ditemukan, tetapi banyak juga komentar cerdas dan kritis dari mufasir reformis modern, yang dibentuk oleh perhatian mereka dalam konteks lokal dan global mereka sendiri.¹⁴

Mencari Solusi Polemik

Seperti yang telah dikemukakan sendiri oleh Mun'im, bahwa penelitiannya atas unsur-unsur polemis dalam Al-Qur'an adalah untuk memahami keyakinan kita (mungkin maksudnya adalah kaum Muslim) akan agama lain, menjawab tuntutan modern, dan akhirnya memberikan sumbangsih bagi kemajuan masyarakat.¹⁵ Kemajuan masyarakat di sini maksudnya mungkin adalah kemajuan kesalingpahaman dan keharmonisan hubungan kaum muslim dengan non-muslim di tengah dunia yang semakin global dan majemuk. Oleh karena sebenarnya, di samping untuk memenuhi minat pengetahuannya tentang khazanah tafsir atas ayat-ayat polemik, Mun'im ingin

¹³Mun'im Sirry, hlm. 284. Lihat juga Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Juz VI, hlm. 170.

¹⁴Mun'im Sirry, hlm. 422. Keterlibatan konteks lokal ini ditunjukkan oleh Mun'im dalam tafsir Hamka. Dalam pembahasan mengenai kesempurnaan ajaran Islam dalam QS. 5:3, Hamka menyinggung soal perdebatan penggunaan tirai untuk memisahkan laki-laki dan perempuan di tempat-tempat pertemuan. Hamka berpendapat bahwa tidak ada landasan teks apa pun mengenai hal ini, karena konteks QS. 33:53 secara khusus berbicara soal istri-istri Nabi, sedangkan prinsip etika umum dalam pertemuan publik sebagaimana disebutkan dalam QS. 24:30-31 adalah diharuskan menundukkan pandangan mereka dan menjaga kesopanan. Pemberian contoh ini dilakukan oleh Hamka untuk menjelaskan bahwa agama yang sempurna, sebagaimana disebutkan dalam QS. 5:3, adalah agama yang mengakui sifat alami perkembangan manusia dan tidak menghalanginya. Hal yang membuat pikiran manusia menjadi jumud adalah ketika hasil pikiran manusia tidak lagi dipikir ulang dan diuji secara kritis. Lihat Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Juz VI, hlm. 115-116

¹⁵Mun'im Sirry, hlm. xxiv.

memberikan sebuah “jalan alternatif” bagi *deadlock* yang ditemukan dalam tafsir-tafsir yang dikajinya, sehingga masyarakat dunia akan tetap terkungkung dalam lingkaran kesalahpahaman, kecurigaan, kebencian dan kekerasan yang akut.¹⁶

Hal tersebut berangkat dari keprihatinannya atas wacana hubungan antar agama yang ada. Menurutnya, perhatian para pengkaji dan pegiat hubungan antar agama lebih banyak pada unsur-unsur Al-Qur’an yang memang sudah bersifat inklusif dengan mengabaikan unsur-unsurnya yang eksklusif.¹⁷ Menurut Mun’im juga, banyak sarjana memilih sejumlah ayat Al-Qur’an yang dapat dipahami sebagai memberikan landasan keagamaan bagi kehidupan beragama yang harmonis, tetapi ketika mereka dihadapkan bagaimana ayat-ayat polemik ini dipahami oleh ulama, mereka cenderung merujuk pada tafsir Al-Qur’an masa klasik. Dari sini tampak, bahwa Mun’im melalui kajiannya ini sedang melihat sejauh mana mufasir reformis modern menafsirkan ayat-ayat polemik tersebut yang “sudah memuaskan” dari sudut pandang Mun’im, dan hal-hal yang mungkin disikapi melalui solusi dari tafsir-tafsir reformis tersebut yang dipandang “belum memuaskan.”

Ketika membahas tentang teologi keselamatan eksklusif, Mun’im menyimpulkan bahwa semua mufasir reformis bersepakat bahwa keselamatan dan kesempurnaan Islam bukanlah monopoli umat Islam. Hal ini menunjukkan bahwa mereka telah mengembangkan pemahaman baru dan penafsiran ulang terhadap makna Islam dalam Al-Qur’an yang cocok dengan kebutuhan masyarakat pluralis di dunia modern.¹⁸

Pemberian jalan alternatif sebagai sebuah solusi dari penafsiran ayat polemik ini tampak dalam setiap bab pembahasan. Misalnya, pada pembahasan soal pemalsuan kitab suci Yahudi dan Kristen, Mun’im menyimpulkan dengan memberikan jalan solusi berdasarkan analisisnya terhadap mufasir reformis, bahwa karakteristik pewahyuan dalam ketiga agama (Yahudi, Kristen dan Islam) berbe-

¹⁶Mun’im Sirry, hlm. xxiv.

¹⁷Di antara buku tersebut adalah misalnya Abdul Moqsi Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama: Membangun Toleransi Berbasis Al-Qur’an*, Depok: KataKita, 2009; Budhy Munawar-Rachman, *Islam Pluralis: Wacana Kesetaraan Kaum Beriman*, Jakarta: Sri Gunting, 2004; Jalaluddin Rakhmat, *Islam dan Pluralisme: Akhlak Quran Menyikapi Perbedaan*, Jakarta: Serambi, 2006.

¹⁸Mun’im Sirry, hlm. 159-161.

da, dan para mufasir reformis tidak memahami bahwa menurut Yahudi dan Kristen, unsur manusia dalam kepengarangan Al-Kitab dan kanonisasi tersebut tidak otomatis berarti penyimpangan. Al-Kitab, menurutnya, jelaslah bukannya sebuah kitab yang dicatat langsung oleh Tuhan dari surga, tetapi merupakan inspirasi dari Tuhan yang ditulis oleh manusia. Jadi, saran Mun'im, jika orang Islam ingin menghargai kitab suci orang lain, mereka harus mulai memahami secara serius cara orang lain memahami kitab suci mereka. Selama orang Islam memaksakan teori pewahyuan mereka terhadap kitab suci agama lain (Yahudi dan Kristen), tuduhan pemalsuan kitab suci pra-Al-Qur'an akan tetap kuat.¹⁹

Perspektif yang berbeda juga diberikan oleh Mun'im saat menyimpulkan berbagai tafsir tentang anak Tuhan, ketuhanan Yesus/Isa dan doktrin trinitas oleh para mufasir reformis ini. Nyatanya, memang para mufasir reformis sulit menerima tiga klaim teologis utama kaum Kristiani, yaitu status Yesus sebagai anak Tuhan, sifat ketuhanannya dan doktrin trinitas, karena ketiga hal tersebut bertentangan dengan konsep tauhid. Namun, di akhir bab pembahasan ini, Mun'im berpendapat—dengan kesadaran perbedaan teologis adalah yang paling sulit dipertemukan—bahwa perbedaan antara agama Kristen dan Islam tentang doktrin Trinitas bukanlah persoalan tentang keesaan Tuhan, tetapi persoalannya adalah tentang karakteristik dari keesaan Tuhan itu. Bagi Mun'im, harus diakui bahwa kedua tradisi keimanan tersebut membenarkan akan keberadaan dan keesaan Tuhan, serta menolak penyembahan berhala dan politeisme, tetapi sementara orang Islam menekankan keesaan Tuhan dalam pengertian yang ketat, orang Kristen percaya bahwa keesaan Tuhan memungkinkan pembedaan tanpa pemisahan. Dengan kata lain, baik orang Islam maupun orang Kristen berbicara tentang keesaan Tuhan, tetapi keduanya berbeda dalam cara mengungkapkannya.²⁰

Meninjau Ulang Tipologi Eksklusif, Inklusif, dan Pluralis

Sebelum menutup tinjauan buku ini, ada satu hal lagi yang penting dikemukakan, yakni soal gugatan atas pembagian pandangan seseorang atas agama lain menjadi: eksklusif, inklusif, dan

¹⁹Mun'im Sirry, hlm. 241-242.

²⁰Mun'im Sirry, hlm. 320-324.

pluralis.²¹ Studinya terhadap tafsir ayat-ayat polemik dalam kitab-kitab tafsir dari mufasir reformis menunjukkan bahwa penerapan tiga kategori tersebut terhadap pandangan-pandangan mereka tidak memadai,²² misalnya ia menunjukkan bahwa meskipun Azad—sebagai salah satu mufasir yang dikajinya—dapat dipandang sebagai yang paling pluralis di antara mufasir reformis yang dikajinya dalam buku ini, ia enggan menerima ketuhanan Yesus dan doktrin trinitas sebagai ekspresi lain dari keyakinan monoteisme.²³

Jadi, menilai inklusif atau eksklusif, menurut Mun'im, sebaiknya melihat pada apa yang mereka katakan (pandangan), bukan pada siapa yang mengatakannya. Sebab mengaburkan dua hal ini akan jatuh pada generalisasi yang gegabah. Sesungguhnya sampai di sini, menurut penulis, Mun'im hendak menunjukkan bahwa jangan terlalu terburu-buru menilai seseorang dengan *cap* atau kategori tertentu hanya karena satu pandangannya, dan mengabaikan pandangannya yang lain. Inilah yang mungkin dapat disebut sebagai pandangan yang moderat.

Kelemahan Buku

Mun'im tampaknya belum memberikan jalan alternatif yang jelas dalam soal pembatasan dan pergaulan antar agama, ia hanya memberikan petunjuknya. Mun'im menemukan bahwa para mufasir

²¹Secara sederhana dapat diterangkan di sini: eksklusif adalah pandangan bahwa agama tertentu saja yang memiliki kebenaran tunggal dan agama lain salah. Pandangan inklusif adalah pandangan yang menyatakan bahwa bahwa kebenaran mutlak tunggal pada agama tertentu tetapi memiliki keyakinan bahwa Tuhan memberikan keselamatan terhadap agama lain. Sedangkan pandangan pluralis berpandangan bahwa tidak ada tradisi agama yang bisa mendaku sebagai pemilik kebenaran satu-satunya.

²²Tipologi ini, terutama dua tipologi pertama, eksklusif dan inklusif pernah digunakan oleh Fatimah Husein untuk mengkaji pandangan-pandangan muslim di kedua kelompok tersebut tentang hubungan muslim-kristiani di masa Orde Baru. Memang tampak kecanggungannya dalam mengaplikasikan dua tipologi ini, yang terlihat dalam mengelompokkan siapa yang masuk ke dalam kelompok eksklusif dan siapa yang masuk kelompok inklusif. Fatimah Husein menyebut nama-nama tertentu untuk mengelompokkan kalangan inklusif, tetapi ia hanya menyebut beberapa organisasi yang dapat dikelompokkan sebagai eksklusif. Lihat Fatimah Husein, *Muslim-Christian Relations in the New Order Indonesia: The Exclusivist and Inclusivist Muslims' Perspective*, Bandung: Mizan, 2005, hlm. 143-220.

²³Mun'im Sirry, hlm. 421.

reformis menghadapi kesulitan dalam mengkontekstualisasikan ayat-ayat soal pembatasan dan pergaulan antar agama, tetapi di sisi lain ada hal-hal yang telah dilakukan untuk memberlakukan secara umum makna ayat-ayat tersebut dan memberlakukan secara khusus ayat-ayat tersebut juga, yakni dalam lingkungan yang tidak bersahabat. Berangkat dari kesulitan ini, Mun'im memberikan "kunci" dengan berargumen bahwa untuk mengurai kebekalan tersebut, yakni membuka kemungkinan tafsir baru yang sesuai dengan semangat dan kepentingan masa. Ini dilandasi dengan pemikiran bahwa tafsir merupakan produk masa dan tempatnya sendiri, sedangkan teks-teks menyediakan berbagai kemungkinan makna.²⁴

Sampai di sini, mungkin Mun'im belum sampai pada tafsir Shihab atas soal ini yang sudah memberikan tafsir alternatif atas ayat-ayat tersebut sesuai dengan kemungkinan-kemungkinan tuntutan problem keragaman agama masa kini.²⁵

Penutup

Buku ini memberikan kontribusi bagi pengembangan studi tafsir Al-Qur'an, yang berpandangan bahwa para mufasir reformis modern tidak selalu mengikuti tafsir-tafsir terdahulu tanpa pandangan yang kreatif dan kritis. Hal ini didasari bahwa tafsir adalah sebuah kegiatan intelektual yang selalu terkait dengan kebutuhan-kebutuhan kontekstual, baik ruang dan waktu. Kasus yang dilihat adalah mengenai ayat-ayat polemis tentang agama lain, dalam hal ini Kristen dan Yahudi.

Buku ini juga memberikan kontribusi bagi dialog dan keharmonisan antar agama di Indonesia, yang dapat mewujudkan suasana yang harmonis.²⁶ Benar bahwa persoalan teologis menjadi hal yang sangat pelik dan sulit untuk didialogkan, tetapi itu tidak menutup kemungkinan untuk upaya memahami—dengan batas-batas iman tertentu—demi mewujudkan kesalingpahaman antara agama yang berbeda, khususnya di sini Islam, Kristen dan Yahudi. Meskipun buru-buru perlu ditambahkan bahwa, upaya memahami ini bukan

²⁴Mun'im Sirry, hlm. 403.

²⁵Lihat catatan kaki nomor 8.

²⁶Buku lainnya yang juga penting bagi kontribusi hubungan harmonis antar agama di Indonesia baru-baru ini juga telah terbit, terutama dari sisi sejarahnya. Hugh Goddard, *Sejarah Perjumpaan Islam-Kristen: Titik Temu dan Titik Seteru Dua Komunitas Agama Terbesar di Dunia*. Jakarta: Serambi, 2013.

berarti untuk menanggalkan iman seseorang, tetapi untuk keharmonisan dan kasih sayang sesama manusia. Bukankah itu yang dimaksud dengan kaidah *uṣūl fiqh: dar' al-mafāsīd muqaddam 'alā jalb al-maṣāliḥ* (mencegah kerusakan lebih didahulukan daripada mengambil kebaikan). Karenanya, buku ini layak dibaca bagi siapa yang berkepentingan bagi isu dialog dan hubungan antar agama di Indonesia, baik peneliti, pendidik, tokoh agama, aktivis dialog antar agama, pemangku kebijakan di bidang agama, maupun masyarakat secara umum yang meminati. Terakhir, meskipun bahasa yang digunakan buku ini relatif mudah dipahami, namun buku ini akan terasa lengkap dan informatif jika ditambahkan indeks, tetapi sayang kita tidak dapat menemukannya.

Daftar Pustaka

- Esposito, John L., *Islam Straight Path: Ragam Ekspresi Menuju Jalan Lurus*, Jakarta: Paramadina dan Dian Rakyat, 2010.
- Ghazali, Abdul Moqsiṭh, *Argumen Pluralisme Agama: Membangun Toleransi Berbasis Al-Qur'an*, Depok: KataKita, 2009.
- Goddard, Hugh, *Sejarah Perjumpaan Islam-Kristen: Titik Temu dan Titik Seteru Dua Komunitas Agama Terbesar di Dunia*. Jakarta: Serambi, 2013.
- Gusmian, Islah, *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika hingga Ideologi*, Yogyakarta: LKiS, 2013.
- Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Juz VI, Jakarta: Yayasan Nurul Ilmi, 1976.
- Hourani, Albert, *Pemikiran Liberal di Dunia Arab*, Bandung: Mizan, 2004.
- Husein, Fatimah, *Muslim-Christian Relations in the New Order Indonesia: The Exclusivist and Inclusivist Muslims' Perspective*, Bandung: Mizan, 2005.
- Munawar-Rachman, Budhy, *Islam Pluralis: Wacana Kesetaraan Kaum Beriman*, Jakarta: Sri Gunting, 2004.
- Noer, Deliar, *Gerakan Moderen Islam di Indonesia 1900-1942*, Jakarta: LP3ES, 1996.
- Rakhmat, Jalaluddin, *Islam dan Pluralisme: Akhlak Quran Menyikapi Perbedaan*, Jakarta: Serambi, 2006.
- Shihab, M. Quraish, *Tafsir Al-Mishbāḥ: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an*, Vol. 3, Tangerang Selatan: Penerbit Lentera Hati, 2009.

- _____, *Rasionalitas Al-Qur'an: Studi Kritis atas Tafsir Al-Manar*, Tangerang Selatan: Penerbit Lentera Hati, 2007.
- Sirry, Mun'im, *Polemik Kitab Suci: Tafsir Reformasi atas Kritik Al-Qur'an terhadap Agama Lain*, Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2013.
- Tim Redaksi Kamus Bahasa Indonesia, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Pusat Bahasa, 2008.

Pustaka

Tim Tafsir Ilmi Lajnah dan LIPI, *Waktu dalam Prespektif Al-Qur'an dan Sains*, Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama, 2013, xxx + 135 halaman.

Masalah-masalah pokok terkait penafsiran 'waktu' dalam Al-Qur'an adalah menjawab pertanyaan apakah pemahaman manusia tentang waktu yang dipergunakan sehari-hari sama seperti yang dimaksud dalam Al-Qur'an atau ada pengertian lain? Mencari makna atas nama-nama waktu dan peristiwa dalam Al-Qur'an merupakan suatu yang menarik dalam prespektif sains dan spiritualitas.

Dalam Al-Qur'an, Allah menyebutkan banyak nama waktu di dalam sejumlah ayat-Nya, ada yang bersifat umum dan ada yang bersifat khusus. Ayat 36 Surah al-Baqarah menunjukkan waktu dalam konteks kekuasaan Allah, pembatasan waktu dari sebuah peristiwa di planet bumi maupun di alam semesta tidak dapat dicampuri manusia. Ada siklus peristiwa yang dapat dipahami manusia namun ada pula fenomena yang siklusnya tidak diketahui dengan pasti, karena terlalu panjang dan terlalu singkat.

Surah Aş-şāffāt ayat 137-138 menunjukkan waktu dalam konteks fenomena "pagi" yang dipahami manusia sebagai gubahan keadaan pada waktu matahari terbit hingga tengah siang. Sedangkan di waktu malam dipahami fenomena matahari berada di bawah ufuk maupun kulminasi bawah matahari.

Surah aḍ-Ḍuḥā ayat 1-2 menunjukkan waktu dalam konteks fenomena pagi yang dipahami sebagai keadaan pada waktu matahari telah terbit dan menuju tengah hari. Sedangkan waktu malam dipahami sebagai fenomena lingkungan yang sunyi ketika matahari berada di bawah ufuk.

Bagi yang berdiam di Ekuador dan sekitarnya, fenomena perubahan suasana dari terbit hingga terbenam matahari merupakan fenomena-fenomena perubahan suasana dari terbit hingga terbenam matahari merupakan fenomena sehari-hari yang mudah dikenali. Namun bagi mereka yang diam di kutub akan menghadapi suasana ekstrem lain, matahari bisa terus menerus di atas horizon, dan juga

sebaliknya. Dalam setahun mereka menikmati kondisi tersebut dalam beberapa hari, lebih sedikit bila dibandingkan dengan kawasan dekat ekuator.

Dalam bahasa Indonesia, istilah waktu diantaranya kemarin, besok, lusa, tahun depan, nanti, dan sebagainya. Al-Qur'an menyebutkan lebih banyak nama waktu. Beberapa diantaranya: *sā'ah*, *ḥīn*, *ajalin musammā*, *ummatim ma'dūdah*, *ajal*, *al-waqt al-ma'lūm*, *mau'id*, *qadarim ma'lum* dan *ajal al-qarīb*.

Selain itu ada istilah-istilah *al-lail*, *idbār*, *an-nahār*, *li dului-qisysyams*, *gasaqi al-lail*, *aḍ-ḍuhā*, *ibkār*, *gadāh*, *bukrah*, *isyraq*, *al-'asyisyyi*, *al-'āṣāl*, *ṭarafayin-nahār*, *zulafam-minal-lail*, *muṣbiḥīn*, *ṭuṣbiḥūn*, *ṣubḥ*, *zuhur*, *fajr*, *an-nujūm*, *syahr*, *yaum*, *sanah*, dan *as-sinīn*.

Beberapa isyarat waktu dalam Al-Qur'an memiliki pengertian satuan atau unit yang kecil sehingga terkesan tak bisa diukur, seperti *sā'ah* (sekejap atau sesaat). Ada waktu yang diungkapkan dengan unit yang lebih besar: *yaum* (hari), *syahr* (bulan), atau *sanah* (tahun).

Isyarat waktu dalam Al-Qur'an dapat dikelompokkan sebagai berikut: *pertama*, waktu dalam pengertian tanpa batas yakni seperti *sa'ah* (Q.S. al-An'ām/6:31 dan at-Taubah/9: 117). Kedua, waktu dalam pengertian di dalam bilangan jumlah tertentu/siklus semacam *'āim*, *sinīn*, dan *sanah* atau tahun. *Ketiga*, waktu yang merupakan bagian dari fenomena malam atau siang hari seperti disebutkan dalam istilah-istilah *ibkār*, *gadāh*, *bukrah*, dan *isyraq*. *Keempat*, waktu yang merupakan bagian dari sebutan-sebutan yang menunjukkan lebih kecil dari penggalan waktu yang masuk kategori ketiga, misalnya *ṭarafayin-nahār*, *zulafam-min-al-lail*. *Kelima*, bagian-bagian waktu yang dikaitkan dengan nama salat, semacam *ḍuhā* atau sepenggalan naik, *al-'asr* dan *ṣubḥ*. *Keenam*, waktu relatif, di antaranya dalam Surah al-Ḥajj/22:47 dan Faṭir/35: 5 mengungkapkan "seribu tahun di bumi sebanding dengan sehari di hadapan Allah".

Sekelumit bahasan singkat di atas merupakan bahasan yang ada pada buku Waktu dalam Prespektif Al-Qur'an dan Sains. Tema besar yang dibahas dalam buku ini antara lain hubungan malam dan siang hari dengan Allah; jumlah bilangan bulan dalam Al-Qur'an; waktu dalam bilangan tahun; waktu untuk saat dan bilangan tertentu; waktu dalam kisah Al-Qur'an. []

Tim Tafsir Ilmi Lajnah, *Makanan dan Minuman dalam Prespektif Al-Qur'an dan Sains*, Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an Kementerian Agama, 2013, xxx + 170 halaman.

Lebih dari enam miliar manusia penduduk bumi, dikaruniai persediaan makanan dari bumi yang tiada habis-habisnya. Sumber makanan terutama dari berasal dari tanah berupa tanaman-tanaman didukung oleh keberadaan air dan sinar matahari melalui proses fotosintesis. Dari tumbuhan Allah menciptakan biji-bijian, sayur-sayuran, dan buah-buahan sebagai makanan manusia seperti firman Allah dalam Q.S. 'Abasa/80:24-32 dan Q.S. an-Nahl/16: 11.

Dua ayat di atas menunjukkan bahwa Allah telah menyediakan sumber makanan yang dikenal sebagai sumber nabati. Ajaibnya, tanah atau sawah yang ditanami sejak zaman dahulu sampai sekarang praktis tidak pernah habis atau kehilangan unsur haranya. Proses daur ulang air beserta unsur hara seperti nitrogen, oksigen, dan fosfor di alam adalah proses teramat unik yang diciptakan Allah untuk menjaga kelangsungan hidup tanam-tanaman. Surah 'Abasa tersebut menjelaskan bahwa tanam-tanaman termasuk rerumputan juga diperuntukkan bagi binatang ternak guna makanan yang lezat dan menyehatkan.

Salah satu bab buku ini menjelaskan tentang halal dan haram menurut Al-Qur'an dan Hadis. Pada dasarnya semua makanan yang disediakan Allah, sebelum datang ketentuan Allah, dasar hukumnya adalah halal. Manusia sendiri yang kemudian tersesat dan berinisiatif menetapkan sebagai halal dan haram seperti tertuang dalam Q.S. Yūnus/10: 59 dan surah Ali 'Imrān/3: 93. Yakub adalah Nabi pertama yang mengharamkan beberapa makanan untuk dirinya sendiri. Pengharaman ini disebabkan oleh penyakit yang diderita dan mengharuskan beliau untuk menghindarinya. Apabila ia memaksakan diri untuk memakannya maka ia yakin penyakitnya akan semakin parah. Di antara makanan yang dipantang Nabi Yakub adalah daging unta.

Ada empat makanan yang secara jelas diharamkan Al-Qur'an yaitu [1] hewan mati (bangkai), yaitu hewan yang tidak disembelih sesuai dengan aturan syariat, misalnya hewan mati karena sakit,

tercekik, terpukul, terjatuh dan sebagainya; [2] darah mengalir atau yang keluar dari tubuh hewan yang disembelih atau karena luka dan sebagainya; [3] daging babi dan semua bagian tubuhnya; [4] binatang yang disembelih dengan tidak menyebut nama Allah, seperti disembelih dengan menyebut nama berhala atau yang dipersembahkan kepada selain Allah.

Dari ayat-ayat tentang makanan dan minuman dalam Al-Qur'an ditambah pandangan dari aspek ilmu pengetahuan, dapat disimpulkan bahwa makanan dan minuman memiliki manfaat dan pengaruh penting bagi manusia di antaranya: *pertama*, sumber energi. Makanan akan dicerna dalam usus dan dibakar oleh oksigen yang diserap oleh paru-paru menghasilkan panas untuk gerak dan kegiatan. *Kedua*, makanan amat penting bagi anak-anak dan bayi atau janin dalam kandungan yang masih dalam proses pertumbuhan. Bagi orang dewasa, makanan penting untuk mengganti sel-sel yang mati atau rusak. *Ketiga*, kesehatan. Artinya, makanan yang halal dan sehat akan menjadikan jiwa tenang dan mudah bersyukur. Adapun makanan yang haram, baik zat maupun cara pengolahannya, akan berakibat buruk bagi jiwa maupun kehidupan spiritual seseorang. *Keempat*, keturunan. Baik buruknya makanan dapat pula berpengaruh pada keturunan. Ini karena makanan berpengaruh pada kualitas sperma dan sel telur orang tua. Makanan yang dikonsumsi oleh ibu hamil juga amat berpengaruh bagi perkembangan dan kesehatan janin di kandungannya. Status gizi ibu hamil adalah peletak dasar kesehatan keturunan. Dalam pendidikan pranatal, diajarkan bahwa tali pusar tidak hanya mengalirkan dari ibu kepada janinnya sari makanan, tetapi juga mengalirkan kehidupan metafisik.

Uraian singkat di atas secara lengkap tertuang dalam buku *Makanan dan Minuman dalam Prespektif Al-Qur'an dan Sains*. Buku ini secara umum terdiri dari enam bab. Dimulai Pendahuluan, menyusul tema-tema lain tentang makanan dan minuman, antara lain Sumber Makanan dan Nilai Gizi; Metabolisme Makanan dalam Tubuh; Keamanan Pangan; Makanan Halal dan Haram. Pada bagian akhir buku ini diuraikan secara singkat latar belakang kebijakan sertifikasi halal.[]

Tim Tafsir Ilmi Lajnah, *Samudra dalam Prespektif Al-Qur'an dan Sains*, Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama, 2013, xxx + 140 halaman.

Al-Qur'an berulang kali menyebutkan dan mengenalkan laut, samudra, pantai, muara, dan berbagai hal yang terkait dengan laut. Hal tersebut menakjubkan, karena kitab suci ini diturunkan di wilayah padang pasir, bahkan tidak ada satu pun riwayat yang menyatakan adanya ayat yang diturunkan di tengah samudra. Walau demikian, Al-Qur'an begitu jelas menerangkan keterkaitan antara kehidupan manusia dengan eksistensi laut. Hal ini menunjukkan betapa pentingnya laut dalam kehidupan manusia. Bukan sekadar menunjukkan kekuasaan Allah, tetapi memberikan manfaat yang luar biasa bagi kehidupan manusia, mulai dari fungsi prasarana transportasi, penyediaan sumber protein, sumber energi, hingga aneka komoditas yang bisa diperoleh dari laut.

Dalam Al-Qur'an terdapat dua istilah, yaitu *al-yamm* dan *al-bahr*. Kata *yamm* berasal dari bahasa Suryani yang diartikan untuk mengungkapkan wilayah air asin atau sungai yang sangat besar. Dari ketujuh ayat Al-Qur'an yang berbicara tentang *al-yamm*, semuanya berkaitan dengan kisah Musa dan Firaun. Kata tersebut lebih tepat diartikan sebagai sungai besar. Hal ini didasarkan pada kisah ibu Musa yang menghanyutkan bayinya sebagai upaya penyelamatan dari usaha pembunuhan oleh Firaun, sebagaimana terekam dalam Surah al-Qaṣaṣ/28: 7 dan Tāhā/20: 38-39.

Adapun istilah *al-bahr* dijumpai dalam 38 ayat. Kata ini pada umumnya diungkapkan untuk menunjukkan sejumlah besar kumpulan air asin atau sedikit tawar. Disebut demikian karena luas dan dalamnya air yang terdapat di dalamnya, dan kadang-kadang tingkat keasinannya menurun sehingga mendekati tawar atau payau.

Perbincangan Al-Qur'an tentang samudra itu sendiri, dalam artian tidak sekadar menyadarkan manusia tentang fungsi dan kegunaannya, tetapi sampai pada pelibatan perasaan yang dalam tentang kekuasaan Allah yang telah menciptakan semua itu. Manusia disadarkan bagaimana samudra luas terbentang, menyimpan aneka biota laut dengan volume air yang tidak mungkin diketahui secara pasti, dan ditundukkan agar mudah dilayari untuk mengantar manusia dari satu tempat ke tempat lain. Fenomena samudra sering dijadikan Al-Qur'an untuk menyadarkan manusia akan keterbatas-

annya sebagai hamba, dan karenanya ia mau mengagungkan Allah Sang Pencipta. Perumpamaan akan tak terbatasnya firman Allah digambarkan dengan melebur volume air tujuh samudra untuk dijadikan tinta, dan pepohonan dijadikan pena, semuanya tidak akan mampu menuliskan firman-Nya, Q.S. al-Kahf/18: 109 dan Q.S. Luqmān/31: 28.

Luas lautan melebihi luas daratan, air laut menutupi lebih dari 70% permukaan bumi. Kedalaman rata-rata laut sekitar 3.800 m, jauh berbeda dengan dari ketinggian rata-rata daratan yang hanya 840m. ruang kehidupan yang tersedia di lautan 300 kali lebih banyak dibandingkan dengan daratan dan udara.

Terdapat tiga teori yang paling banyak penganutnya tentang asal mula air. *Pertama*, air terpisah dari bebatuan sebagai fase gas yang terpisah dari fase padat pada proses pembekuan. *Kedua*, material pembentuk bumi dari awan angkasa luar yang tergabung dalam gumpalan inti. *Ketiga*, air datang belakangan bersama benda angkasa lain setelah bumi terbentuk. Adapun tahapan pembentukan laut ada empat yaitu tahap pembentukan air pertama, tahap rumah kaca; tahap kondensasi, dan tahap perkembangan makhluk hidup. Secara geologi, samudra bukan sekadar wilayah yang digenangi air. Dasar samudra ternyata memiliki karakteristik sendiri yang berbeda dengan permukaan daratan, baik dalam hal morfologi maupun kimia-wi dan mineralogi penyusun batuan.

Terdapat banyak pelajaran yang dapat ditarik dari pembahasan tentang samudra, antara lain: *Pertama*, samudra yang dijelaskan dalam Al-Qur'an merupakan salah satu tanda kebesaran Allah yang harus direnungkan untuk memperdalam dan mempertajam keyakinan kita akan kemahakuasaan Allah. *Kedua*, air laut yang sangat melimpah dapat digunakan untuk bersuci yang disyaratkan dalam berbagai ibadah, seperti untuk istinja', wudu dan mandi. Air laut termasuk dalam kategori air mutlak. Ia mendaur air-air yang sudah dipakai melalui aliran sungai yang ke samudra. *Ketiga*, samudra diciptakan untuk menstabilkan alam ini; ada daratan dan ada pula lautan, semuanya saling mempengaruhi. Semua benda alam memiliki manfaat bagi yang lain. Samudra menampung air yang mengalir dari pegunungan dan lembah. Kemudian melalui proses alamiah air laut menjadi air hujan yang menumbuhkan muka bumi. *Keempat*, samudra diciptakan oleh Allah untuk memberi kemudahan dan penghidupan bagi umat manusia. Dalam beberapa ayat

Al-Qur'an Allah menjelaskan kemudahan melakukan mobilisasi di laut. Laut juga memberi manfaat sebagai sumber mata pencaharian. *Kelima*, samudra luas menyimpan kekuatan dahsyat. Ia dapat meluhlantakkan berbagai benda yang dilaluinya. Kita mengenal badai besar di tengah samudra, topan laut, tsunami, dan berbagai jenis gelombang lainnya. *Keenam*, Al-Qur'an memberi pesan moral kepada manusia untuk senantiasa memelihara dan memanfaatkan karunia Allah sebaik-baiknya tanpa merusaknya. Alam dianugerahkan Allah untuk seluruh makhluk, termasuk generasi yang lahir setelah generasi kita saat ini.

Paparan di atas merupakan bahasan yang ada pada buku *Samudra dalam Prespektif Al-Qur'an dan Sains*. Buku ini merupakan hasil kerja sama Kementerian Agama (LPMA) dengan Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (LIPI). Buku ini membahas beberapa subtema tentang samudra antara lain: Penciptaan Samudra; Peranan Laut untuk Kehidupan Bumi; Laut Sebagai Tanda Kemahakusaan Allah; Samudra sebagai Rahmat Allah; dan Potensi Bencana Kelautan. [] *Abdul Hakim*

Zainal Arifin Madzkur (dkk.), *Sejarah Penulisan Mushaf Al-Qur'an Standar Indonesia*, Jakarta: Lajnah Balitbang Kemenag, 2013, xviii + 180 halaman.

Beberapa tahun belakangan ini kesadaran keagamaan masyarakat Islam Indonesia menunjukkan grafik yang terus meningkat. Indikasi mengenai hal ini setidaknya bisa dilihat dari semakin semarak dan banyaknya kegiatan-kegiatan keagamaan yang diselenggarakan. Bersamaan dengan meningkatnya kesadaran ini, tidak sedikit dari mereka yang kemudian melakukan upaya kritik terhadap hal-hal yang dianggap tidak sesuai dengan ajaran agama, baik berupa tradisi, perilaku, hingga produk-produk keagamaan tertentu yang sebelumnya sudah terbangun mapan, *established*. Salah satu yang mendapat kritik adalah Mushaf Al-Qur'an Standar Indonesia. Sikap kritis sebagian orang terhadap Mushaf Standar Indonesia sedikitnya terekspresikan dalam dua kategori, yakni mereka yang sekadar mempertanyakan, dan yang kedua mereka yang menggugat keabsahannya.

Untuk pertama, yang sekadar mempertanyakan, mereka umumnya bersikap demikian karena didasarkan pada ketidaktahuan tentang eksistensi Mushaf Standar Indonesia, ditinjau dari penamaan maupun isinya; misalnya apa yang membedakan Mushaf Standar Indonesia dengan Mushaf Saudi, mana dasar penulisan mushaf ini, dan sejumlah pertanyaan lain yang terkait. Sedangkan yang kedua sudah pada tahap menggugat. Yang kedua ini biasanya mempertanyakan landasan penetapan Mushaf Standar Indonesia ditinjau dari sisi rasm, waqaf dan lain sebagainya. Kalangan terakhir ini sering menilai dan berargumen bahwa mushaf standar Indonesia tidak Usmani. Benarkah demikian?

Buku *Sejarah Penulisan Mushaf Al-Qur'an Standar Indonesia* memuat jawabannya. Buku yang ditulis Zainal Arifin Madzkur dkk ini membahas tentang asal mula perumusan dan penetapan Mushaf Standar Indonesia. Buku yang diterbitkan Lajnah ini mencoba mengurai dan mendudukan persoalan yang berkaitan dengan Mushaf Standar Indonesia ke tengah masyarakat sebagaimana yang sering dipertanyakan. Karya ini diharapkan menjadi 'buku putih' yang menjelaskan secara komprehensif tentang apa dan bagaimana Mushaf Standar Indonesia yang selama ini dipertanyakan masyarakat.

Mushaf Standar Indonesia yang menjadi rujukan resmi dalam penerbitan Mushaf Al-Qur'an di Indonesia ini tidak lahir dari ruang yang kosong. Ada banyak diskusi dan perdebatan cukup ketat yang menyertai lahirnya Mushaf ini. Sedikitnya ada sembilan rangkaian Musyawarah Kerja (Muker) Ulama Al-Qur'an yang mengiringi lahirnya Mushaf Standar Indonesia. Sebelum menjelaskan tentang dinamika yang muncul pada Muker tersebut, di bagian awal, penyusun menjelaskan terlebih dahulu pengertian Mushaf Standar Indonesia. Pada definisi ini dijelaskan, bahwa Mushaf Standar adalah "Mushaf Al-Qur'an yang dibakukan cara penulisan, harakat, tanda baca, dan tanda waqafnya, sesuai dengan hasil yang dicapai dalam Musyawarah Kerja (Muker) Ulama Ahli Al-Qur'an yang berlangsung 9 kali, yakni dari tahun 1974–1983 dan dijadikan pedoman bagi mushaf Al-Qur'an yang diterbitkan di Indonesia". Mushaf yang menjadi rujukan ini terdiri dari tiga, yakni Mushaf Standar Usmani untuk orang awas, Bahriyah untuk para penghafal Al-Qur'an, dan Braille bagi tunanetra. Tiga jenis mushaf ini kemudian dikukuhkan melalui Keputusan Menteri Agama (KMA).

No. 25 Tahun 1984, sedangkan penggunaannya sebagai pedoman dalam pentashihan ditetapkan melalui Instruksi Menteri Agama (IMA) No. 7 Tahun 1984.

Bab selanjutnya memuat gambaran pelaksanaan Muker Ulama Al-Qur'an dari tahun 1974–1983 berikut dinamika yang ada di dalamnya. Beberapa hal yang diungkap pada bagian ini, di antaranya adalah sejarah munculnya Musyawarah Kerja Ulama, diskusi yang terjadi di setiap Muker, dan keputusan yang dihasilkan. Salah satu perdebatan yang muncul pada Muker 1, di Ciawai, Bogor, adalah pembahasan Mushaf Standar mengenai boleh dan tidaknya mushaf ini ditulis dengan rasm imla'i. Menyikapi hal ini, para ulama menolak usulan tersebut. Di antara ulama yang menolak adalah KH. Arwani, Kudus dan KH Abdul Hamid, Pasuruan yang mewakili pandangannya pada KH Ali Maksum Krapyak. Pendapat serupa juga dikemukakan KH. Abdullah Pabbajah, Sulawesi Selatan dan KH. Nur Ali, Bekasi. Terkait persoalan ini, peserta Muker mensepakati beberapa hal, di antaranya bahwa Mushaf Al-Qur'an tidak boleh ditulis selain dengan rasm usmani kecuali dalam keadaan darurat. Kemudian, naskah Pedoman Penulisan dan Pentashihan Mushaf Al-Qur'an yang disusun oleh Lembaga Lektur Keagamaan Departemen Agama disetujui sebagai pedoman dalam penulisan dan pentashihan Al-Qur'an di Indonesia.

Pembahasan tentang identitas mushaf standar terus disempurnakan pada setiap Muker, seperti penetapan harakat, penulisan lafal Allah, memberi tanda tasydid untuk hukum tajwid seperti idgam, memberi tanda khusus pada mad wajib dan mad jaiz, saktah, dan imalah, hingga tanda waqaf. Dengan demikian, penetapan rasm, harakat, dan lain sebagainya yang menjadi ciri khas Mushaf Standar Indonesia ditetapkan dan diputuskan melalui rangkain muker ulama yang memiliki otoritas khusus berkaitan dengan mushaf standar. Buku ini pada gilirannya ingin menegaskan, bahwa Mushaf Standar Indonesia yang selama ini dijadikan rujukan dalam menerbitkan Al-Qur'an secara pasti menggunakan rasm usmani, sehingga masyarakat tidak perlu ragu lagi menjadikan Al-Qur'an terbitan Indonesia sebagai Al-Qur'an yang menggunakan rasm usmani.[*Mustopa.*

علامات الضبط في المصحف المعياري الإندونيسي من منظور

علم الضبط

زين العارفين مذكور

الإدارة المركزية لشؤون القرآن الكريم، جاكارتا

تركز هذه الورقة على إعادة البحث في علامات الضبط في المصحف المعياري الإندونيسي (Mushaf Al-Qur'an Standar Indonesia) والذي تم اعتماده في عملية طبع المصاحف وتداولها في أنحاء إندونيسيا منذ عام ١٩٨٤. تقع أهمية هذا البحث في أنه بمثابة مقدمة للبحوث الأكاديمية في مجال دراسات الضبط في المصحف، إلى جانب أنه محاولة لرصد تاريخ تطور علامات الضبط المعمول بها في رسم المصحف بإندونيسيا والذي لم يتطرق إليه الكثير في البحوث والدراسات القرآنية بإندونيسيا. هذا، وأن الفهم القصير لعلم الضبط كثيرا ما يثير خلافا بين الباحثين كما هو الحال في رسم المصحف وكتابته.

الكلمات الرئيسية: المصحف المعياري الإندونيسي (Mushaf Al-Qur'an Standar Indonesia)، علامات الضبط.

أنماط مراجعة المصحف : العلاقات المؤسسية لمراجعة

المصحف بإندونيسيا

عبد الحكيم

بيت القرآن، جاكارتا

يقوم الباحث في هذا البحث بشرح الأنماط المتبعة في مراجعة المصاحف بإندونيسيا مع أخذ المصاحف المخطوطة وعدد من المصاحف المطبوعة فيما قبل عام ١٩٥٩ نموذجاً، وذلك العام هو العام الذي تم فيه إنشاء الإدارة المركزية لشؤون القرآن

الكريم (لجنة مراجعة المصاحف سابقا) بوزارة الشؤون الدينية، وهي المؤسسة الوحيدة التي تقوم بمراجعة المصاحف قبل تداولها بإندونيسيا. هناك نمطان في مراجعة المصاحف المخطوطة، وهما المراجعة الأولية أثناء نسخ المصحف والمراجعة الأخيرة بعد الانتهاء من النسخ. أما بالنسبة للمصاحف المطبوعة فهناك أيضا نمطان من المراجعة، وهما المراجعة من قبل المؤسسة الدينية المحلية أولا، والمراجعة من قبل الإدارة المركزية لشؤون القرآن الكريم المكونة من علماء القرآن الإندونيسيين ثانيا.

الكلمات الرئيسية: المراجعة، المصاحف المطبوعة، الإدارة المركزية لشؤون القرآن الكريم

أبراهام جيجروالدراسات القرآنية (دراسة منهجية لكتاب "اليهودية والإسلام")

ليني لستاري

جامعة سونان كالي جاغا الإسلامية الحكومية، يوغياكرتا

من نتائج البحوث التي قام بها المستشرقون، والتي كثيرا ما تثير قلقا إيمانيا لدى بعض العلماء المسلمين في الآونة الأخير هو أن القرآن الكريم ليس إلا تقليد – بزعمهم – لتعاليم الديانة اليهودية. وهذا الزعم قاله أبراهام جيجر، أحد المستشرقين اليهود. تحاول هذه الورقة دراسة ما يلي: أولا: الخلفية الفكرية لأبراهام جيجر. ثانيا: آراء غيغر حول ما أخذه محمد صلى الله عليه وسلم من الديانة اليهودية. وثالثا: الرد على دراسات جيجر حول القرآن الكريم.

الكلمات الرئيسية: أبراهام جيجر، تاريخي-نقدي، محمد، القرآن، اليهود.

دراسة حالة العدة في التفسير المكتوب بلغة بوغيس تأليف مجلس العلماء الإندونيسي بمحافظة سولاويسي الجنوبية

محمد يوسف

جامعة علاء الدين الإسلامية الحكومية، ماكاسار

يحاول هذا البحث دراسة آراء علماء بوغيس المسلمين حول موضوع عدّة المرأة المطلقة من خلال كتاب *Tafsere akorang Mabbasa Ogi*، وهو تفسير للقرآن الكريم من تأليف مجلس العلماء الإندونيسيين لمحافظة سولاويسي الجنوبية. وموضوع العدة من الموضوعات التي تحظى اهتماما بالغاً خاصة من قبل الناشطين في المساواة الجنسية. فقد واجه مفهوم العدة في مجموعة الأحكام الشرعية (Kompilasi Hukum Islam) الآن طعناً باسم المساواة الجنسية، فبدلاً من أن يتم تطبيق العدة على المرأة، قالوا إنه يجب تطبيق العدة على الرجل أيضاً. وفسروا قولهم ذلك بأن موضوع العدة يجب النظر إليه من مفهوم النص، ومن السياق التاريخي له، إلى جانب السياق الثقافي. فالعدة والإحداد الغرض منهما حفظ النسب إلى جانب أنهما فرصة لكلا الجانبين من الرجل والمرأة لمراجعة الذات ومحاولة التوسط تجنباً للطلاق. يرى الباحث أن القيم الثقافية المحلية لمجتمع بوغيس من الممكن اعتباره لتطبيق العدة. الكلمات الرئيسية: العدة، الإحداد، المرأة، الجنس، ثقافة بوغيس، الملاءمة، الحفظ، مراجعة الذات.

مراجعة نظام توزيع المصاحف لوزارة الشؤون الدينية بمحافظة

جاوا الشرقية

أحمد زيني

الإدارة المركزية لشؤون القرآن الكريم، جاكارتا

يحاول هذا البحث مراجعة نظام توزيع المصاحف بوزارة الشؤون الدينية حيث يبدو وكأن المصاحف لم يتم توزيعها بشكل متساوي الانتشار في جميع الأقاليم، خاصة أقاليم محافظة جاوا الشرقية. فبناء على المسح الميداني، فإن الوزارة تقوم بتطبيق نظام التوزيع متعدد القنوات (multichannel distribution system)، وهو النظام الذي يمكن من خلاله أن تلعب قناة ما من هذه القنوات بدورين مختلفين هما أنها وسيطة وموزعة في نفس الوقت. على الرغم من أن هذا النظام يتميز بعملية التوزيع السريعة، إلا أنه يفتح مجالاً لتداخل الفئات المستهدفة مما يترتب عليه انتشار المصاحف بشكل غير متساو في جميع الأقاليم من جانب، ووصولها إلى فئات غير صحيحة من جانب آخر. وعلى هذا، فإن تجزئة الفئات المستهدفة في كل قناة من هذه القنوات حل من الحلول الممكنة.

الكلمات الرئيسية: نظام توزيع المصاحف، وزارة الشؤون الدينية

مخطوطات المصاحف من محافظة سولاويسي الغربية (باندونيسيا)

دراسة جوانب علم الرموز

علي أكبر

بيت القرآن ومتحف الاستقلال، جاكرتا

تقوم هذه الورقة بدراسة ثماني نسخ قديمة من المصحف الشريف من محافظة سولاويسي الغربية باندونيسيا، وكلها من مكتنزات فردية. يقوم الباحث في الجزء الأول من ورقته بعرض كل من النسخ الثماني، ومن ثم، في الجزء التالي، يقوم بدراسة الجانب النصي لكل نسخة ودراسة النصوص الأخرى الزائدة أو الملحقة بها، سواء كانت في أول المصحف أو في آخره. والمصاحف التي تمت دراستها مأخوذة من مصاحف مجتمع "بوغيس" التقليدية على الرغم من أنها الآن من ممتلكات أحد الأفراد في إقليم "ماندار" بمحافظة سولاويسي الغربية. ومن الملاحظ أن نظام الرسم

العثماني يكثر استعماله في المصاحف المتداولة بمحافظة سولاويسي الجنوبية بما في ذلك إقليمًا "واجو" و "بوني"، وذلك في القرن التاسع عشر. كما أن المصاحف المدروسة تم إلحاق القراءات السبع على هوامشها، ما عدا نسخة واحدة ، مما يشير إلى المستوى الرفيع من علوم القرآن التي توصل إليها المجتمع المسلم المحلي في ذلك الوقت. أما فيما يتعلق بالإضاءة الزخرفية، فإن عددا من مصاحف سولاويسي الغربية يعتمد على نوع الزخرفة النباتية، وعددا من مصاحف سولاويسي الجنوبية على نوع الزخرفة الهندسية.

الكلمات الرئيسية: المصاحف القديمة، سولاويسي الغربية، الإضاءة الزخرفية، بوغيبي، القرآن الكريم.

Ketentuan Pengiriman Tulisan

Ketentuan Umum

Redaksi **Jurnal Suhuf** menerima artikel ilmiah dari para peneliti dan pengkaji Al-Qur'an, baik tentang mushaf, terjemahan, tafsir, rasm, qira'at, dan ulumul Qur'an. Artikel belum pernah dipublikasikan di media atau jurnal lain. Artikel ditulis dalam bahasa Indonesia, bahasa Inggris, bahasa Arab, sesuai dengan kaidah bahasa masing-masing, dilengkapi abstrak dan kata kunci dalam bahasa Inggris dan bahasa Indonesia.

Redaksi berhak menyunting artikel tanpa mengurangi maksudnya. Isi artikel sepenuhnya merupakan tanggung jawab penulis. Redaksi tidak berhak mengembalikan artikel yang ditolak, tetapi akan dikembalikan jika diminta oleh penulis bersangkutan.

Pengiriman artikel harus disertai dengan surat resmi dari penulis, khususnya menyangkut pertanggungjawaban penulis atas legitimasi isi artikel. Naskah artikel dikirim ke:

Redaksi JURNAL SUHUF

Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an

Gedung Bayt Al-Qur'an & Museum Istiqlal,
Jl. Raya TMII Pintu I Jakarta, 13560

Penulis mengirim satu eksemplar artikel yang dicetak (*hardcopy*) beserta file (*softcopy*) dalam *compact disk* (CD) atau melalui surat elektronik ke: jurnalsuhuf@yahoo.com

Penulis harus menyertakan riwayat hidup, meliputi nama lengkap (tanpa gelar apa pun), tempat dan tanggal lahir, pendidikan terakhir, pekerjaan, alamat lengkap tempat tinggal dan alamat lengkap tempat bertugas disertai nomor telepon, fax, dan e-mail untuk kepentingan korespondensi.

Ketentuan Khusus

Seluruh bagian dari tulisan, mulai judul hingga sumber bacaan diketik satu setengah (1½) spasi, minimal 20 halaman dan maksimal 25 halaman, kertas ukuran A4. Pengetikan menggunakan font "Times New Roman-Arab" untuk *bodytext*, ukuran 12. Untuk tulisan Arab di dalam *bodytext* menggunakan font "Times New Roman" ukuran 12. Untuk teks Arab yang pisah dari *bodytext* menggunakan font "Traditional Arabic" ukuran 16. Margin kiri 4 cm, margin kanan, atas, dan bawah 3 cm.

Ketentuan Penulisan

Sistematika tulisan adalah sebagai berikut:

1. **Judul.** Judul merupakan rumusan mengenai pokok isi bahasan yang singkat, padat, dan jelas. Dalam judul sudah tercantum variabel-variabel utama penelitian.
2. **Nama penulis.** Nama penulis ditulis lengkap, tanpa gelar. Jika penulis terdiri dari satu orang ditambahkan kata penghubung "dan" (bukan

lambang “&”). Nama penulis ditulis di bawah judul dengan nama dan alamat instansi bertugas (satu spasi di bawah nama penulis).

3. **Abstrak dan kata kunci.** Abstrak merupakan intisari pokok bahasan dari keseluruhan naskah. Ditulis dalam dua bahasa, yaitu bahasa Inggris dan bahasa Indonesia. Abstrak maksimal terdiri atas 200 kata. Kata kunci ditulis di bawah abstrak, antara tiga hingga enam kata/frase.
4. **Pendahuluan.** Bagian pendahuluan merupakan bahasan yang meliputi latar belakang, rumusan masalah, tujuan dan kegunaan, kerangka teori, serta hipotesis (jika ada).
5. **Metode penelitian.** Bagian ini merupakan penjelasan mengenai metode yang digunakan dalam penelitian, jika artikel merupakan hasil penelitian.
6. **Temuan dan pembahasan.** Bagian ini merupakan inti dari hasil penelitian, meliputi: deskripsi data dan analisis hasil penelitian, serta interpretasi penulis terhadap bahasan hasil penelitian. Pembahasan dilakukan secara mendalam dan fokus dengan menggunakan acuan teori. Penggunaan grafik dan tabel hendaknya dibatasi jika masih dapat disajikan dengan tulisan secara singkat.
7. **Cara penyajian tabel.** Tabel ditampilkan tanpa menggunakan garis vertikal. Judul ditampilkan di bagian atas tabel, rata kiri (bukan *center*), ditulis dengan font “Times New Roman” 12. Tulisan “Tabel” dan “nomor” ditulis (*bold*), sedangkan judul tabel ditulis normal. Gunakan angka arab (1, 2, 3, dst...) untuk penomoran judul tabel. Tabel ditampilkan rata kiri halaman (bukan *center*). Jenis dan ukuran font untuk isi tabel menggunakan “Times New Roman Arabic” ukuran 8-11 dengan jarak 1 spasi. Pencantuman sumber atau keterangan tabel diletakkan di bawah tabel, rata kiri, menggunakan “Times New Roman Arabic” ukuran 10.
8. **Cara penyajian gambar, grafik, foto, dan diagram.** Gambar, grafik, foto, dan diagram ditulis di tengah halaman (*center*). Keterangan gambar, grafik, foto, dan diagram ditulis di bawah ilustrasi. Tulisan “gambar”, “grafik”, “foto”, dan “diagram” serta “nomor” ditulis tebal (*bold*), sedangkan isi keterangan ditulis normal. Gunakan angka Arab (1, 2, 3, dst...) untuk penomoran gambar, grafik, foto, dan diagram. Pencantuman sumber atau keterangannya diletakkan di bawah ilustrasi, rata kiri menggunakan “Times New Roman Arabic” ukuran 10. Ilustrasi gambar, grafik, foto, dan diagram menggunakan warna hitam putih, kecuali jika warna menentukan arti.
9. **Penutup.** Penutup merupakan bagian terakhir dari keseluruhan naskah yang meliputi kesimpulan dan saran (jika ada).

Adapun rujukan/referensi ditulis dalam bentuk *footnote* (catatan kaki) menggunakan font “Times New Roman-Arab”, ukuran 10, dengan format (nama penulis, judul buku (*italic*), tempat terbit: penerbit, tahun, nomor halaman). Contoh (M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an*. Bandung: Mizan, 1996, hlm. 280). Untuk referensi surat kabar/majalah ditulis: “judul artikel” (nama surat

kabar/majalah, tanggal, bulan, tahun, dan halaman). Contoh: “Khazanah Mushaf Al-Qur’an Kalimantan Barat”, *Hidayatullah*, Edisi Juni 2013, hlm. 37.

Sedangkan penulisan Daftar Pustaka mengacu format sebagai berikut.

1. **Buku.** Pengarang (nama belakang, nama depan), judul buku, tempat terbit: Penerbit, tahun. Contoh: Tjandrasasmita, Uka, *Arkeologi Islam Nusantara*, Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2010.
2. **Bab dalam buku.** Pengarang (nama belakang, nama depan), “Judul Artikel/Tulisan”. Dalam Judul Buku Utama, editor, tempat terbit: penerbit, tahun.
3. **Jurnal.** Pengarang (nama belakang, nama depan), “judul artikel/tulisan.” nama jurnal, edisi, tahun.
4. **Surat kabar/majalah.** Pengarang (nama belakang, nama depan), “judul artikel,” nama surat kabar, tanggal, tahun. untuk artikel berita, hanya ditulis: nama surat kabar/majalah, tanggal, bulan, tahun.
5. **Internet.** Pengarang (nama belakang, nama depan), “judul tulisan,” nama website, tanggal diakses, tahun.
6. **Skripsi/tesis/disertasi.** Pengarang (nama belakang, nama depan), “judul skripsi/tesis/disertasi”, pada lembaga perguruan tinggi, tahun.
7. **Makalah seminar/tidak diterbitkan.** Pengarang (nama belakang, nama depan), tahun, “makalah”, makalah disampaikan pada seminar, penyelenggara, tempat, tanggal, tahun.

Penulisan transliterasi mengikuti Surat Keputusan Bersama Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Nomor: 158 Tahun 1987 Nomor: 0543 b/u/1987 tentang Transliterasi Arab-Latin.

1. Konsonan

No	Arab	Latin
1	ا	Tidak dilambangkan
2	ب	b
3	ت	t
4	ث	ṡ
5	ج	j
6	ح	ḥ
7	خ	kh
8	د	d
9	ذ	ẓ
10	ر	r
11	ز	z

No	Arab	Latin
16	ط	ṭ
17	ظ	ẓ
18	ع	‘
19	غ	g
20	ف	f
21	ق	q
22	ك	k
23	ل	l
24	م	m
25	ن	n
26	و	w

149-11

12	س	s
13	ش	sy
14	ص	ṣ
15	ض	ḍ

27	ه	h
28	ء	‘
29	ي	y

2. Vokal Pendek

كَتَبَ : َ	a	<i>kataba</i>
سُئِلَ : ِ	i	<i>su’ila</i>
يَذْهَبُ : ُ	u	<i>yazhabu</i>

3. Vokal Panjang

قَالَ : َآ	ā	<i>qāla</i>
قِيلَ : ِی	ī	<i>qīla</i>
يَقُولُ : ُو	ū	<i>yaqūlu</i>

4. Kalimat panjang

دَارُ الْعُلُومِ	<i>Dār al-‘Ulūm</i>
عُلُومُ الدِّينِ	<i>‘Ulūm ad-Dīn</i>

5. Diftong

أَيَّ	=	ai	كَيْفَ	<i>kaifa</i>
أَوْ	=	au	حَوْلَ	<i>ḥaula</i>