



Volume 8, No. 1, Juni 2015

ISSN 1979-6544
eISSN 2356-1610

Ş U H U F

Jurnal Kajian Al-Qur'an



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

Jurnal ŞUHUF	Vol. 8	No. 1	Hlm. 1-174	Jakarta Juni 2015	ISSN 1979-6544 eISSN 2356-1610
-----------------	--------	-------	---------------	----------------------	-----------------------------------

Terakreditasi No. 548/AU1/P2MI-LIPI/06/2015

ISSN 1979-6544 eISSN 2356-1610

S U H U F

Volume 8, No. 1, November 2015

Jurnal SUHUF diterbitkan oleh Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, salah satu Unit Pelaksana Teknis (UPT) yang bernaung di bawah Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI. Misiinya adalah menyebarluaskan hasil pengkajian dan penelitian Al-Qur'an yang meliputi mushaf, terjemahan, tafsir Al-Qur'an, manuskrip Al-Qur'an, rasm dan qira'at Al-Qur'an, serta ilmu-ilmu Al-Qur'an lainnya. Naskah yang dimuat dalam jurnal ini merupakan hasil pengkajian dan penelitian yang dilakukan oleh para peneliti, akademisi, maupun pemerhati Al-Qur'an. Jurnal SUHUF terbit dua kali dalam satu tahun, yaitu pada bulan Juni dan November.

SUSUNAN TIM REDAKSI JURNAL SUHUF

- PIMPINAN UMUM** : Kepala Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI
: Sekretaris Kepala Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI
- PENANGGUNG JAWAB** : Dr. Muchlis M. Hanafi, MA. (Pgs. Kepala Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an)
- MITRA BESTARI** : 1. Prof. Dr. Darwis Hude, M.Si. (PTIQ Jakarta/Tafsir-Sosial Kemasyarakatan)
2. Dr. Ahsin Sakho Muhammad, MA (IIQ Jakarta/Rasm dan Qira'at Al-Qur'an)
3. Dr. Sahron Syamsuddin (UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta/
Ilmu Al-Qur'an dan Kajian Al-Qur'an Kontemporer)
4. Dr. Annabel Teh Galop (The British Library/Manuskrip Al-Qur'an Nusantara)
5. Prof. Dr. Rosihon Anwar, MA. (UIN Sunan Gunung Djati/Tafsir Sosial Kemasyarakatan)
- PEMIMPIN REDAKSI** : Abdul Hakim, S.Fil., M.Si.
- DEWAN REDAKSI** : 1. Dr. Ali Nurdin, MA (PTIQ Jakarta/Tafsir dan Ilmu Al-Qur'an)
2. Dr. Usman Syihab, MA (UIN Syarif Hidayatullah Jakarta/Peradaban dan Pemikiran Islam)
3. Dr. Muchlis M. Hanafi, MA (Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an/Tafsir dan Ilmu Al-Qur'an)
4. Drs. Ali Akbar, M.Hum. (Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an/Al-Qur'an Nusantara)
5. Farid Saenong, Ph.D (UIN Syarif Hidayatullah Jakarta/Antropologi Islam)
- EDITOR BAHASA** : 1. Deni Hudaeny AA, MA.
2. Muhammad Fatichuddin, S.S.I.
- PEMERIKSA NASKAH** : 1. Mustopa, M.Si.
2. Anton Zaelani, MA.Hum.
3. Zaenal Arifin, MA
- EDITOR LAYOUT** : 1. Jonni Syatri, MA.
2. Syaifuddin, MA.Hum.
- ADMINISTRASI** : 1. Arum Rediningsih, M.AB.
2. Agus Nurul Saripudin, S.Kom.
3. Heri Haryadi, S.I.P.
- ALAMAT REDAKSI** : Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an
Gedung Bayt Al-Qur'an & Museum Istiqlal Jl. Raya TMII Pintu I Jakarta 13560
Telp. : +62-21-8416468 Faks.: +62-21-87798807
Website : lajnah.kemenag.go.id
Email: lpmajkt@kemenag.go.id
Email Suhuf: jurnalsuhuf@yahoo.com
eSuhuf: lajnah.kemenag.go.id/esuhuf

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ISSN 1979-6544
e-ISSN 2356-1610

SUHUF

Jurnal Kajian Al-Qur'an
Vol. 8, No. 1, 2015

Daftar Isi

Syaifuddin & Muhammad Musadad

Beberapa Karakteristik Mushaf Al-Qur'an Kuno
Situs Girigajah Gresik
1 – 22

Abdul Hakim

Khazanah Al-Qur'an Kuno Bangkalan Madura
Telaah atas Kolofon Naskah
23 – 44

Ahmad Jaeni

Sejarah Perkembangan Al-Qur'an Braille di Indonesia:
Dari Duplikasi Hingga Standardisasi (1964-1984)
45 – 68

Achmad Faizur Rosyad

Karakteristik Diakritik Mushaf Magribi, Arab Saudi, dan Indonesia
(Studi Perbandingan)
69 – 90

Ah. Fawaid
Paradigma Sufistik Tafsir Al-Qur'an
Bediuzzaman Said Nursi dan Fethullah Gulen
91 – 120

Lien Iffah Naf'atu Fina
Survei Awal Studi Perbandingan Al-Qur'an dan Bibel dalam
Kesarjanaan Barat: Sebuah Perjalanan Menuju Intertekstualitas
121 – 140

Ridhoul Wahidi
Hierarki Bahasa dalam Tafsir *Al-Ibrīz li Ma'rifah Tafsīr Al-Qur'ān*
al-'Azīz Karya K. H. Bisri Musthofa
141 – 160

Moh. Achwan Baharuddin
Konsep Pewahyuan Al-Qur'an Menurut Stefan Wild
161 – 174

Pustaka
175-1 – 175-10

ملخص
175-11 – 175-14

Pedoman Pengiriman Tulisan
175-15 – 175-18

Pengantar Redaksi

Jurnal *ŞUHUF* Volume 8, No. 1 tahun 2015 menampilkan delapan tulisan dan beberapa resensi buku dalam rubrik Pustaka. Tulisan *pertama* berjudul “Beberapa Karakteristik Mushaf Kuno Dari Situs Girigajah Gresik”. Tulisan ini merupakan hasil penelitian Syaifudin dan Muhammad Musadad. Diterangkan bahwa sebelum kehadiran mesin cetak di Indonesia sekitar awal abad ke-20, penggandaan Al-Qur’an dilakukan melalui proses penyalinan secara manual di berbagai tempat. Sebagai akibat dari proses penyalinan tradisional tersebut sering terjadi kesalahan yang menyebabkan perbedaan antara mushaf yang satu dengan mushaf lainnya. Beberapa kajian yang pernah dilakukan menunjukkan bahwa perbedaan-perbedaan tersebut umumnya pada aspek *rasm*, tanda baca, bahan kertas, serta iluminasi yang seringkali ada pengaruh budaya daerah tertentu. Tulisan ini mengkaji lima mushaf kuno yang berasal dari situs Girigajah. Melalui pendekatan filologis dan kodikologis diketahui beberapa keunikan dan keistimewaan karakter mushaf-mushaf Giri. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa mushaf-mushaf dari situs Girigajah berasal dari abad ke-18 hingga 19 M, masih menggunakan bentuk *rasm imlāi*, tanda baca harakat, tajwid dan waqaf yang cukup lengkap, serta iluminasi yang sangat indah, kombinasi antara gaya lokal dan pengaruh gaya Timur Tengah.

Tulisan *kedua* ditulis oleh Abdul Hakim berjudul “Khazanah Al-Qur’an Bangkalan Madura: Telaah Atas Kolofon Naskah”. Tulisan ini menyoroti salah satu khazanah keislaman di Bangkalan, yakni Al-Qur’an kuno. Bangkalan merupakan satu dari empat pusat kebudayaan Islam yang ada di Madura. Salah satu tinggalannya yaitu Al-Qur’an kuno Keraton Bangkalan. Terdapat 56 naskah Al-Qur’an kuno yang tersimpan di Masjid Agung Bangkalan. Tulisan ini hanya mengkaji 6 naskah yaitu 3 naskah 30 juz dan 3 naskah kelompok pertiga juz. Fokus kajian adalah analisis kolofon naskah. Penelitian ini menemukan bahwa Al-Qur’an kuno tersebut memiliki hubungan dengan keberadaan Keraton Bangkalan berdasarkan logo sampul berupa simbol cakra segi delapan, nama-nama yang tertera pada kolofon serta penanggalannya.

Artikel Ahmad Jaeni berjudul “Sejarah Perkembangan Al-Qur’an Braille di Indonesia: dari Duplikasi hingga Standarisasi (1964-1984)” menjadi tulisan ketiga SUHUF edisi kali ini. Tulisan ini menyajikan sejarah perkembangan Al-Quran Braille di Indonesia yang begitu dinamis. Berdasarkan hasil analisis berbagai sumber dokumen sejarah, perjalanan sejarah penyalinan Al-Qur’an Braille di Indonesia melewati beberapa fase, yaitu fase duplikasi, adaptasi, dan standarisasi. Munculnya fase-fase tersebut tidak lepas dari dua aliran penulisan yang tumbuh saat itu, yang masing-masing dikembangkan oleh Yaketunis Yogyakarta dan Wyata Guna Bandung. Fase standarisasi menjadi fase yang paling penting karena semua perbedaan dalam penyalinan Al-Qur’an Braille berhasil disatukan, sehingga menjadi dasar lahirnya Keputusan Menteri Agama (KMA) Nomor 25 Tahun 1984 tentang Penetapan Mushaf Al-Qur’an Standar Indonesia, termasuk di dalamnya mushaf Al-Qur’an Standar Braille.

“Karakteristik Diakritik Mushaf Magribi, Arab Saudi, dan Indonesia: Studi Perbandingan” menjadi tulisan keempat. Hasil penelitian ini dilakukan oleh Achmad Faizurrosyad, dosen UIN Sunan Ampel Surabaya. Penelitian ini didasarkan atas pemikiran penulis bahwa ada banyak mushaf yang memiliki perbedaan diakritik. Perbedaan-perbedaan yang mendasar adalah pemberian tanda titik pada Hija’iyah, pemberian tanda vokal dan tajwid atau teknik membaca, dan pemberian tanda waqaf dan ibtida’. Permasalahan yang ingin penulis ungkap adalah (i) mengapa semua mushaf dianggap memiliki rasm yang sama, yakni rasm usmani, padahal mushaf-mushaf tersebut memiliki tanda dan diakritik yang berbeda; (ii) mengapa mushaf tersebut memiliki diakritisasi yang berbeda, padahal sumber yang digunakan sama; dan (iii) bagaimana teknik diakritisasi yang dipakai oleh ketiga mushaf tersebut berikut maknanya. Dari penelitian ini dijelaskan bahwa Mushaf Magribi memiliki fungsi tanda yang sama dengan Mushaf Arab Saudi lebih banyak daripada Mushaf Indonesia, sedangkan dari segi bentuk tanda Mushaf Indonesia lebih banyak sama dengan Mushaf Arab Saudi daripada Mushaf Magribi.

Ahmad Fawaid, dosen STAIN Pamekasan, menjadi penulis kelima. Artikelnya berjudul “Paradigma Sufistik Tafsir Al-Qur’an Bediuzzaman Said Nursi dan Fethullah Gulen”. Artikel ini memotret tafsir sufistik Said Nursi dan Fethullah Gulen, persamaan dan per-

bedaan keduanya. Menggunakan teori sejarah sosial pemikiran tafsir, tulisan ini mengungkapkan bahwa Nursi dan Gulen sama-sama menggunakan paradigma sufistik dalam penafsiran Al-Qur'an. Paradigma sufistik dalam penafsiran Al-Qur'an menjadi cara efektif yang digunakan oleh mereka yang hidup di lingkungan 'sekuler', sehingga keduanya memilih 'suasana sejuk' untuk menularkan pengetahuan Qur'ani ke komunitasnya yang sedang digempur gelamornya peradaban Barat dan sistemnya yang sekuler. Paradigma sufistik yang dikembangkan Nursi dan Gulen tidak sepenuhnya menjinakkan akal di samping hati dan jiwa. Ketigatiganya digunakan secara seimbang dalam mengarungi samudera Al-Qur'an. Selain itu, apa yang dilakukan Nursi, dan khususnya Gulen, sekaligus membantah apa yang diragukan Ignaz Goldziher bahwa tasawuf merupakan doktrin yang asing dari tradisi Islam.

Tulisan keenam berjudul "Survei Awal Studi Perbandingan Al-Qur'an dan Bibel dalam Kesarjanaan Barat: Sebuah Perjalanan Menuju Intertekstualitas" ditulis oleh Lien Iffah Naf'atu Fina. Berdasarkan kajiannya terungkap bahwa Al-Qur'an dan Bibel memiliki beberapa persamaan. Persamaan ini telah mengundang banyak sarjana untuk melakukan kajian perbandingan terhadap dua kitab suci ini. Tulisan ini berfokus kepada sejarah studi perbandingan dua kitab suci ini di kalangan sarjana Barat. Melalui tulisan ini, akan terlihat pergeseran yang sangat signifikan dalam cara pandang sarjana Barat terhadap hubungan al-Qur'an dan Bibel, dari cara pandang yang negatif terhadap al-Qur'an kepada apresiasi yang positif. Pergeseran itu salah satunya dimungkinkan karena lahirnya disiplin intertekstualitas dalam kajian sosial humaniora yang memandang setiap teks unik dan tidak dapat diperbandingkan (*incommensurable*).

Adapun artikel ketujuh ditulis oleh Ridhaul Wahidi berjudul "Hierarki Bahasa dalam Tafsir *al-Ibrīz li Ma'rifah Tafṣīr al-Qur'ān Al-ʿĀzīz* karya K.H. Bisri Musthofa. Tulisan ini mengkaji tentang hierarki bahasa dalam *Ibrīz li Ma'rifah Tafṣīr al-Qur'ān Al-ʿĀzīz*. Dimana hierarki bahasa dalam tafsir lokal karya Bisri Musthofa ini dapat dijadikan sebagai metode baru dalam sebuah tafsir, khususnya tafsir lokal nusantara. Dalam hal ini, ada empat tingkatan hierarki bahasa dalam *Tafsir Al-Ibrīz*. Pertama, bahasa *ngoko* (kasar). Kedua, *madya* (biasa). Ketiga, *krama* (halus), dan keempat, *krama inggil*. Bahasa *ngoko*, *krama*, dan *krama inggil* digunakan saat dialog ber-

dasarkan strata sosial, misalnya antara yang mulia dan hina, dialog antara Allah dengan para rasul, dialog Fir'aun dengan Nabi Musa, dialog Allah dengan Nabi Musa, Nabi Musa dengan Nabi Khidir, Siti Maryam dengan malaikat, dan Nabi Isa dengan kaumnya. Pada tingkatan *madya*, Bisri Musthofa menafsirkan ayat menggunakan gaya bahasa biasa-biasa saja. Artinya bahasa tersebut memang sudah lumrah dan dipahami oleh semua kalangan (Jawa), baik dalam bentuk penjelasan ayat atau dialog, misalnya dialog antara ahli surga dengan ahli neraka.

Artikel terakhir berjudul “Konsep Pewahyuan Al-Qur'an Menurut Stefan Wild” ditulis oleh Moh. Achwan Baharuddin. Secara garis besar, tulisan ini menyatakan bahwa wahyu atau firman Tuhan telah menjadi bahan kajian yang sejak lama, baik sarjana muslim maupun non-muslim, terutama wahyu tersebut bertransformasi dari satu hal ke hal yang lain, seperti Al-Qur'an yang berbentuk kalamullah, kepada bentuk pengucapan atau hafalan yang kemudian menjadi sesuatu yang tertulis. Tulisan singkat di bawah ini coba memaparkan tentang pewahyuan prespektif orientalis, Stefan Wild. Sebelum ke ranah pewahyuan, penulis coba mempotret posisi Wild di antara kajian-kajian yang sudah dilakukan para orientalis lainnya.

Rubrik yang secara tetap ditampilkan pada jurnal ini adalah Pustaka. Rubrik ini berisi ulasan singkat buku-buku terbaru dalam bidang kajian keislaman dan bisa dijadikan rujukan dalam kajian di bidangnya.

Ucapan terima kasih kami sampaikan kepada para Mitra Bestari yang secara khusus terlibat pada edisi kali ini yaitu Usman Syihab, Ph.D., Prof. Dr. Darwis Hude, MA., Sahiron Syamsudin Ph.D., Farid Saenong, Ph.D., dan Prof. Dr. Rosihon Anwar.

Semoga bermanfaat dan selamat membaca!

Beberapa Karakteristik Mushaf Al-Qur'an Kuno Situs Girigajah Gresik

Some Characteristics of the Qur'an Manuscripts from the Site of Girigajah Gresik

Syaifuddin & Muhammad Musadad
Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an
Gedung Bayt Al-Qur'an & Museum Istiqlal
Taman Mini Indonesia Indah Jakarta 13560
udinlajnah@gmail.com & sadadmu80@gmail.com

Naskah diterima: 21-04-15; direvisi: 20-05-15 ; disetujui: 25-05-15

Abstrak

Sebelum kehadiran mesin cetak di Indonesia sekitar akhir abad ke-19, penggunaan Al-Qur'an dilakukan melalui proses penyalinan secara manual di berbagai tempat. Sebagai akibat dari proses penyalinan secara tradisional tersebut sering terjadi kesalahan yang menyebabkan perbedaan antara mushaf yang satu dengan mushaf lainnya. Beberapa kajian yang pernah dilakukan menunjukkan bahwa perbedaan-perbedaan tersebut umumnya pada aspek rasm, tanda baca, bahan kertas, serta iluminasi yang seringkali ada pengaruh budaya daerah tertentu. Tulisan ini mengkaji lima mushaf kuno yang berasal dari situs Girigajah. Melalui pendekatan filologis dan kodikologis diketahui beberapa keunikan dan keistimewaan karakter mushaf-mushaf Giri. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa mushaf-mushaf dari situs Girigajah berdasarkan analisis terhadap bahan yang digunakan berasal dari abad ke-18 hingga 19 M, masih menggunakan bentuk rasm imlai, tanda baca harakat, tajwid dan waqaf yang cukup lengkap, serta iluminasi yang sangat indah, kombinasi antara gaya lokal dan pengaruh gaya Timur Tengah.

Kata kunci: Mushaf Kuno, Girigajah, rasm, iluminasi

Abstract

Before the arrival of the printing machine in Indonesia in the early 20th, the multiplication of the Qur'an was carried out through the copying in manual process at various places. As a result of the traditional process of copying, the frequent errors occurred that cause differences between one manuscript to another. Some studies that have been done show that such differences are generally occurred in the aspects of rasm, (style of writing), punctuation, paper material, as well as the illuminations which were influenced by the culture of certain areas. This paper examines the five ancient manuscripts originating from the site of Girigajah. It is through a philo-

logical and codicological approaches that some unique and distinctive characters of the Manuscripts of Girigajah are known. The results show that the Manuscripts from the site of Girigajah which come from the 18th century to 19th AD, still use the form called “rasm imlāi,” the vowel punctuation, the recitation formula (Tajwid) and the waqaf (the sign to stop) which is fairly complete, as well as beautiful illumination, a combination of local style and the influence of Middle Eastern style.
Keywords: *Quranic manuscripts, Girigajah, rasm, illumination*

Pendahuluan

Penulisan Mushaf Al-Qur'an telah dimulai sejak masa-masa awal sejarah Islam. Pada awalnya Al-Qur'an ditulis di atas bahan yang ada pada masa itu, seperti pelepah kurma, batu, kulit binatang, dan lain sebagainya. Dari segi tulisan, penggunaan gaya kursif yang kaku tanpa tanda titik maupun diakritik menandai awal perkembangan tradisi tulis masa itu. Penyalinan utuh secara resmi baru dilakukan pada masa Khalifah 'Usmān bin 'Affān (tahun 650 M), yang dikirim ke beberapa wilayah Islam, selanjutnya menjadi naskah baku bagi penyalinan Al-Qur'an—disebut rasm usmani. Sejalan dengan penaklukan-penaklukan wilayah baru, penyalinan Al-Qur'an kemudian berlangsung di seluruh wilayah Islam.

Di Indonesia, sepanjang yang diketahui, penulisan Mushaf Al-Qur'an telah dimulai sejak 5 abad yang lalu. Mushaf tersebut ditulis oleh seorang ulama *al-Faqih as-Ṣāliḥ Afifuddin Abdul Baqri bin Abdullah al-'Admi* yang diselesaikan tahun 1585 M. Pada masa selanjutnya, mushaf kemudian disalin di berbagai daerah pusat-pusat keislaman, seperti Aceh, Sumatera Barat, Palembang, Banten, Yogyakarta, Sulawesi, dan lain sebagainya.¹ Warisan masa lampau tersebut, kini masih banyak dijumpai dan disimpan di berbagai perpustakaan, museum, pesantren, ahli waris, dan kolektor.

Kajian terhadap manuskrip Al-Qur'an semakin banyak mendapat perhatian akhir-akhir ini, baik peneliti dalam maupun luar negeri. Puslitbang Lektur Keagamaan (sekarang bernama Puslitbang Lektur dan Khazanah Keagamaan) antara 2003-2006, pernah secara intensif melakukan penelitian bidang kajian ini. Kemudian pada tahun 2009-sekarang, Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an meneruskan penelitian ini sekaligus mendokumentasikan secara digital mushaf

¹ Ali Akbar, “Beberapa Aspek Mushaf Kuno di Indonesia”, Jakarta. *Jurnal Dialog* 61 (2). 2006, hlm. 79.

kuno di berbagai kota di Indonesia. Saat ini tidak kurang dari 300 mushaf kuno telah dihimpun oleh instansi ini.

Beberapa kajian yang pernah dilakukan memperlihatkan setidaknya terdapat dua kecenderungan. *Pertama*, mengkaji berbagai aspek mushaf kuno yang ada di daerah-daerah tertentu, misalnya M. Shohib menulis mushaf-mushaf kuno Kalimantan Barat,² Enang Sudrajat mushaf-mushaf kuno di Jawa Barat,³ dan Syatibi mushaf-mushaf kuno di Lombok.⁴ *Kedua*, memfokuskan kajian pada aspek-aspek tertentu. Beberapa peneliti yang serius membidangi pada aspek seni hias atau iluminasi seperti Annabel T. Gallop⁵ dan Ali Akbar,⁶ sedangkan pada aspek teks-teks mushaf kuno misalnya, Asep Saifullah tentang tanda baca pada mushaf kuno, Syaifuddin tentang terjemah-terjemah bahasa daerah dalam mushaf kuno.⁷

Artikel ini disarikan dari hasil laporan penelitian dan digitalisasi mushaf-mushaf kuno yang ada di Jawa Timur pada pertengahan 2014 yang dibiayai oleh Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, Balitbang dan Diklat Kemenag RI.⁸ Penelitian dan digitalisasi tersebut mendapatkan 18 mushaf yang berasal dari 3 kota/kabupaten, yakni Sidoarjo, Gresik dan Lamongan. Pada tulisan ini hanya terfokus pada 5 mushaf kuno koleksi Museum Sunan Giri Gresik.

² Muhammad Shohib, "Manuskrip Al-Qur'an di Kalimantan Barat", dalam Fadhal AR Bafadhal dan Rosehan Anwar, *Mushaf-mushaf Kuno di Indonesia*. Jakarta: Puslitbang Lektur Keagamaan, 2005, hlm. 169.

³ Enang Sudrajat, "Mushaf Al-Qur'an Jawa Barat", dalam Fadhal AR. Bafadhal dan Rosehan Anwar, *Mushaf-mushaf Kuno di Indonesia*, Jakarta: Puslitbang Lektur Keagamaan, 2005, hlm.110.

⁴ M. Syatibi Al-Haqiri, "Menelusuri Al-Qur'an Tulis Tangan di Lombok", dalam Fadhal AR Bafadhal dan Rosehan Anwar, *Mushaf-mushaf Kuno di Indonesia*. Jakarta: Puslitbang Lektur Keagamaan, 2005, hlm. 142.

⁵ Annabel Teh Gallop, dan Ali Akbar, *The Art of The Qur'an in Banten: Calligraphy and Illumination*. Paris: Arcipel, hlm. 72.

⁶ Ali Akbar, "Tradisi Lokal, Tradisi Timur Tengah, dan Tradisi Persia-India: Mushaf-mushaf Kuno di Jawa Timur". Jurnal Lektur Keagamaan, 4 (2), Jakarta: Puslitbang Lektur Keagamaan, 2006, hlm. 242.

⁷ Syaifuddin, "Tradisi Penerjemahan Al-Qur'an di Jawa, sebuah Pendekatan Filologis". Jurnal Suhuf 5 (2), Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, hlm. 36.

⁸ Penelitian ini dilakukan oleh Muhammad Musadad dan Syaifuddin pada tanggal 19-26 Mei 2014.

Pemilihan kelima mushaf tersebut lebih didasarkan pada posisi penting Situs Girigajah sebagai salah satu warisan Islam tertua dan destinasi utama wisata religi di Jawa. Selain itu, selama ini kajian-kajian ilmiah tentang Giri lebih banyak terfokus pada aspek arkeologi dan sejarah,⁹ padahal banyaknya naskah-naskah keislaman yang ditemukan menunjukkan bahwa pada masa lalu Giri pernah menjadi pusat skriptorium Islam (tempat produksi naskah) di Jawa. Kajian terhadap 5 mushaf kuno dari Giri ini menjadi penting sebagai upaya menggali kekayaan budaya Islam di Giri pada masa lalu. Dengan demikian, masyarakat tidak hanya datang ke situs dan berziarah, tetapi juga mendapatkan informasi yang lebih banyak, khususnya mengenai tradisi penyalinan Al-Qur'an pada masa lalu. Untuk mencapai tujuan utama penulisan artikel ini, yakni mengetahui berbagai karakteristik mushaf kuno dari Situs Girigajah, digunakan pendekatan filologis dan kodikologis.

Dalam mengkaji kelima mushaf tersebut, digunakan pendekatan filologis dan kodikologis. Pendekatan filologis untuk menganalisis teks dalam satu naskah kemudian dibandingkan dengan teks mushaf yang lainnya. Sedangkan kodikologi sebagai ilmu bantu yang mempelajari seluk beluk fisik naskah juga sangat diperlukan, terutama untuk mendeskripsikan kondisi fisik naskah.

Dalam kajian-kajian mushaf kuno dengan pendekatan filologis-kodikologis, beberapa aspek yang dapat menjadi titik pembahasan di antaranya; jenis kertas, tinta yang digunakan, ukuran naskah dan halaman, kondisi naskah, jenis sampul, bahan dan teknik penji-lidan, rasm, tanda baca, kaligrafi, catatan pinggir, jumlah baris, gaya tulisan, nama penulisnya, dan iluminasi. Pada tulisan ini, meskipun beberapa aspek tersebut juga disebutkan secara sekilas, namun sesuai dengan tujuan penulisan, bahwa kajian lebih difokuskan pada aspek rasm, tanda baca, tahun dan kesejarahannya, serta iluminasi.

Adapun langkah-langkah yang ditempuh dalam penyusunan artikel ini, (1) inventarisasi, yakni pengumpulan informasi keberadaan naskah di sekitar situs Girigajah, baik melalui penelusuran pustaka maupun informan. (2) Pengumpulan data. Tahap ini mencakup dua hal yang dilakukan. *Pertama*, pengumpulan data berupa

⁹ Lihat, Uka Tjandrasasmita, *Arkeologi Islam Nusantara*, Jakarta: Gramedia, 2009. Sofwan, Ridin, *Islamisasi di Jawa: Walisongo, Penyebar Islam di Jawa, Menu-rut Penuturan Babad*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.

catatan pengamatan langsung kepada fisik naskah untuk keperluan deskripsi. *Kedua*, dokumentasi digital secara keseluruhan dari halaman awal hingga akhir mushaf. (3) Dari hasil dokumentasi digital tersebut dilakukan analisis aspek teks yang meliputi jenis rasm yang digunakan, kelengkapan tanda harakat, waqaf, tajwid, dan iluminasi.

Situs Girigajah: Sekilas Latar Belakang Historis

Situs Girigajah terletak di sebuah bukit Desa Girigajah, Kecamatan Kebomas, Kabupaten Gresik. Di area situs ini terdapat tiga gugusan bangunan, yaitu makam Sunan Giri (gugus utama), makam Sunan Prapen, dan Gugus Masjid Giri atau juga disebut Masjid Ainal Yakin, (tempat ditemukannya mushaf-mushaf kuno). Tiga gugus bangunan tersebut terletak di halaman teratas bukit Girigajah.¹⁰ Dalam catatan Graff dan Pigeaud, situs ini dibangun sekitar tahun 1485, pada saat Prabu Satmata (Sunan Giri) pertama kali pindah ke tempat ini. Pemilihan Giri sebagai *kedaton* ini tidak terlepas dari posisi Gresik sebagai kota bandar terbesar selain Surabaya. Dengan posisi ini, ia ingin mengambil peran Giri sebagai kota penting tempat pendidikan Islam bagi masyarakat lokal maupun para pedagang dari dunia internasional.¹¹

Posisi penting Gresik yang terletak di pesisir utara Jawa ini tidak lepas dari faktor geografis letaknya yang dekat dengan bandar pelabuhan yang telah dilalui jalur perdagangan interinsuler dan internasional sejak abad ke-9 M,¹² terutama setelah terjadi pemindahan pusat pemerintahan dari Jawa Tengah ke Jawa Timur.¹³ Bukti arkeologis berupa nisan Fatimah binti Maimun di Leran yang diduga berasal dari abad ke-11, dan kompleks makam Maulana Malik Ibrahim di Sidayu-Gresik dari abad ke-14 M, semakin menguatkan posisi penting Gresik pada masa lalu.

¹⁰ Muhammad Habib Mustopo, *Kebudayaan Islam di Jawa Timur; Kajian beberapa Unsur Budaya Masa Peralihan*. Yogyakarta: Jendela Grafika, 2001, hlm. 54.

¹¹ H. J. de Graff dan Th. G. Th. Pigeaud, *Kerajaan-kerajaan Islam Pertama di Jawa: Kajian Sejarah Politik Abad Ke-15 dan Ke-16*. Jakarta: PT. Pustaka Utama Grafiti, 1989, hlm. 177.

¹² Denys Lombard, *Nusa Jawa Silang Budaya Kajian Islam Terpadu*, Vol II. Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 1996, hlm. 37.

¹³ Tim Peneliti dan Penyusun Buku Sejarah Sunan Drajat, *Sejarah Sunan Drajat dalam Jaringan Masuknya Islam di Nusantara*. Surabaya: PT. Bina Ilmu, 1998, hlm. 49.

Namun dalam waktu yang cukup lama kegiatan dakwah dan proses Islamisasi di wilayah-wilayah pesisir tidak mampu masuk ke pedalaman yang masih dikuasai oleh Majapahit yang beragama Hindu-Budha. Islam baru mendapat tempat leluasa dan bergerak cepat ketika menancapkan kekuatan politiknya, yang ditandai dengan berdirinya kerajaan Demak. Hampir bersamaan dengan berdirinya kerajaan Demak, tidak lama kemudian kerajaan Majapahit mengalami kemunduran dan pada gilirannya runtuh sama sekali “*sirna ilang kertaning bumi*” sekitar tahun 1527 M. Faktor ini kemudian dianggap sebagai salah satu pemicu utama kesuksesan akselerasi Islamisasi Jawa pada abad ke-16 M.¹⁴

Runtuhnya Majapahit dan berdirinya kerajaan Demak menandai kebangkitan wilayah pesisir di Jawa, sekaligus pergeseran dari kebudayaan pedalaman ke kebudayaan pesisir dengan Demak sebagai pusat kebudayaannya. Hal inilah yang dianggap Pigeaud sebagai momentum generasi ketiga Giri Kedaton, yakni Sunan Prapen (memimpin dari tahun 1548 hingga 1605) sukses menancapkan kebesarannya sebagai pemimpin agama sekaligus mempunyai kekuasaan politik dan ekonomi. Pengaruh Giri mampu ekspansi hingga keluar pulau Jawa, Lombok, dan Indonesia bagian Timur.¹⁵

Masa kejayaan daerah pesisir utara Jawa pada abad ke-16 membawa pengaruh bagi perkembangan kebudayaan Islam, termasuk dalam hal ini tradisi tulis-menulis karya-karya keislaman. Keberadaan berbagai bukti manuskrip keislaman yang saat ini kebanyakan disimpan di Belanda, menjadikan dasar bagi para peneliti asing dalam membuat periodisasi perkembangan kesusastraan Jawa yang meletakkan susastra Pesisir sebagai periodisasi tersendiri. Pigeaud dan J.J. Ras misalnya, meletakkan periode susastra Pesisir sebagai era ke-3 perkembangan susastra Jawa, sekaligus penanda masa peralihan dari Hindu-Budha ke pengaruh Islam, berlangsung pada abad ke-15 hingga 16 M.¹⁶

¹⁴ H.J. de Graff, dan Th. G. Th. Pigeaud, *Kerajaan-Kerajaan Islam*, hlm. 18-28.

¹⁵ H.J. de Graff, dan Th. G. Th. Pigeaud, *Kerajaan-kerajaan Islam*, hlm. 190-192.

¹⁶ Theodore Gauthier Th. Pigeaud, *Literature of Java: Katalogueraiionné of Javanese manuscripts in the library of the University of Leiden and other public collections in the Netherlands*, Vol. 1, 5.

Munculnya Mataram sebagai kekuatan baru di pedalaman Jawa di satu sisi, dan kedatangan VOC yang sudah menguasai Betawi di sisi lain, telah merubah arah sejarah menjelang abad ke-17. Menurut Graff dan Pigeaud, keinginan kuat orang Jawa pedalaman untuk menguasai sektor perekonomian wilayah pesisir yang lebih maju, menjadi pendorong kuat untuk ingin menguasai wilayah-wilayah pesisir. Menjelang akhir abad ke-16, kebanyakan daerah di Jawa Timur dan Jawa Barat (wilayah saat ini) telah tunduk pada kekuasaan Mataram yang berpusat di Pajang.¹⁷

Kembali pada persoalan mushaf kuno, meskipun tidak ada petunjuk dalam teks masa penulisan mushaf-mushaf ini, dari beberapa ciri kertas yang digunakan--sebagaimana akan dibahas kemudian--diduga salah satu mushaf disalin pada masa akhir abad ke-18 dan satu mushaf awal abad ke-19. Jika dihubungkan dengan kronologi sejarah di atas, pada masa ini wilayah Giri sedang dalam masa kemunduran di bawah kekuasaan Mataram, kemudian jatuh ke tangan VOC. Setidaknya keberadaan mushaf-mushaf yang sangat indah ini menjadi salah satu bukti, bahwa Giri yang pernah menjadi pusat kebudayaan Islam di Jawa masih tetap produktif dalam hal karya tulis, sekaligus dari sisi perwajahan mempunyai nilai seni yang tinggi.

Deskripsi Naskah

Untuk mendapatkan gambaran tentang karakteristik aspek fisik naskah, di bawah ini akan dideskripsikan melalui pendekatan kodikologi, yang dilakukan dengan pengamatan naskah pada saat di lapangan. Sebagai catatan awal, bahwa semua naskah merupakan koleksi Museum Giri yang berasal dari Masjid Sunan Giri dan satu mushaf dari masyarakat sekitar. Deskripsi yang dimaksud mencakup jumlah halaman, ukuran naskah, dan bidang teks, kelengkapan teks, jenis kertas yang digunakan, bahan sampul, kolofon, dan iluminasi. Untuk memudahkan identifikasi naskah, digunakan kode mushaf 1 hingga mushaf 5.

¹⁷ Daftar naskah-naskah Jawa dari abad ke-16 ini bisa dilihat, Drewes, G.W.J, *The Admonitions of Seh Bari*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1969, hlm.7.



Gambar 1. Mushaf 1

Mushaf 1 berukuran 34 cm x 22 cm, sedangkan bidang teks 23 cm x 13 cm. Setiap juz terdiri antara 16 hingga 17 halaman. Setiap halamannya terdiri dari 15 baris. Keadaan mushaf ini sudah tidak lengkap, permulaan mushaf yang ditemukan berawal dari pertengahan juz dua, tepatnya pada Surah al-Baqarah ayat 158 hingga Surah al-Ikhlās. Sampul naskah terbuat dari bahan kulit dengan kondisi sudah berjamur. Alas tulis naskah berupa kertas Eropa dengan *watermark* 'PROPATRIA 'EIESQUE LIBERTATE', tidak terdapat kolofon pada mushaf ini. Terdapat iluminasi pada bagian tengah Al-Qur'an atau awal Surah al-Kahf. Diduga pada awalnya, iluminasi ada di halaman awal Surah al-Fātiḥah dan akhir pada Surah an-Nās, namun saat ini hanya terlihat guratan-guratan bekas iluminasi dari halaman berikutnya yang sudah hilang.



Gambar 2. Mushaf 2

Mushaf 2 berukuran 20 cm x 33 cm, sedangkan bidang teks 13 cm x 24 cm. Jumlah halaman pada setiap juz terdiri atas 18 halaman. Setiap halaman terdiri dari 15 baris dan mushaf ini memakai penulisan pojok. Keadaan naskah tidak utuh, pada bagian awal hanya tersisa beberapa lembar juz 1, sedangkan bagian akhir sampai Surah an-Nabā'. Sampul terbuat dari bahan kulit, terdapat hiasan berwarna emas yang sudah mulai nampak hilang. Menggunakan kertas Eropa dengan cap *Pro Patria* dan cap sandingan *AG*, tidak terdapat kolofon pada mushaf ini. Iluminasi terdapat pada bagian awal dan tengah (Surah al-Kahf), diduga pada bagian akhir mushaf juga terdapat iluminasi, namun sudah lepas. Karena sebagaimana umumnya, biasanya iluminasi terdapat pada bagian awal, tengah, dan akhir.



Gambar 3. Mushaf 3

Mushaf 3 berukuran 32,5 cm x 21 cm, dengan ukuran bidang teks 24 cm x 14 cm. Setiap juz terdiri antara 20 halaman dan setiap halamannya terdiri dari 15 baris dan setiap akhir halaman ditutup dengan akhir ayat (pojok). Keadaan mushaf ini sudah tidak lengkap bahkan pada lembar-lembar awal terlihat terlepas, mushaf yang ditemukan diawali Surah al-Baqarah ayat 74 hingga akhir juz 29 namun juga terdapat beberapa lembar juz 30 yang tidak berurutan. Sampul terbuat dari bahan kulit bermotif bunga dengan warna emas. Alas tulis naskah berupa kertas Eropa memiliki cap kertas berupa medallion bermahkota, bertuliskan '*Concordia Resparvae Crescunt*' dengan cap sandingan 'Z'. Tidak terdapat kolofon, sementara iluminasi hanya terdapat pada bagian tengah mushaf (Surah al-Kahf). Tidak diketahui apakah iluminasi juga terdapat di awal dan di akhir mus-

haf sebagaimana lazimnya mushaf-mushaf beriluminasi dari Jawa, karena pada bagian awal dan akhir sudah lepas.



Gambar 4. Mushaf 4

Mushaf 4 berukuran 32 cm x 20 cm, sedangkan bidang teks 24 cm x 14 cm. Setiap juz terdiri antara 15 hingga 16 halaman. Keadaan mushaf ini sudah tidak lengkap, diawali dari Surah al-Fātiḥah sampai Surah al-Fīl. Sampul terbuat dari bahan kulit dengan kondisi terlepas dari jilidan/jahitan dan sedikit berjamur. Alas tulis naskah berupa kertas Eropa *Pro Patria* dengan cap sandingan *J. Hessels*. Tidak terdapat kolofon, tinta yang digunakan untuk mushaf ini hanya dua yakni hitam dan merah. Tidak ditemukan iluminasi pada mushaf ini.



Gambar 5. Mushaf 5

Mushaf 5 berukuran 34 cm x 21 cm, sedangkan bidang teks 22 cm x 13 cm. Setiap juz terdiri antara 18 hingga 20 halaman. Setiap halamannya terdiri dari 15 baris. Keadaan mushaf ini sudah tidak lengkap masih terdapat lembaran Surah al-Fātiḥah kemudian

langsung ke Surah al-Baqarah ayat 40 dan naskah ini hanya sampai Surah al-Kahf ayat 49. Sampul terbuat dari bahan kulit. Alas tulis naskah berupa kertas Eropa dengan cap tulisan *J Honig Zoonen*, tidak terdapat kolofon. Tinta yang digunakan untuk bagian dalam ada dua, hitam dan merah. Tidak ditemukan iluminasi pada mushaf ini.

Bahan Naskah sebagai Acuan Perkiraan Masa Penulisan

Dalam kajian filologi penentuan tahun penulisan didasarkan pada teks yang ada. Namun pada kenyataannya, pada naskah-naskah seringkali tidak ada keterangan tertulis mengenai tahun penulisan, nama penyalin, ataupun tempat penyalinan. Untuk membantu identifikasi tahun pada naskah yang ditulis di atas bahan kertas Eropa, pendekatan kodikologis biasanya menggunakan informasi di luar teks, berupa cap kertas yang ada.¹⁸ Meskipun tidak dapat dijadikan ukuran yang pasti dan hanya bersifat prediktif, namun setidaknya dapat membantu bahwa masa penulisan pasti setelah masa kertas itu diproduksi.

Mushaf 1, alas tulis naskah berupa kertas Eropa memiliki cap kertas berupa medallion bermahkota, bertuliskan 'PROPATRIA 'EL-ESQUE ... LIBERTATE'. Di dalam tulisan terdapat gambar singa bermahkota menghadap ke kanan, dan membawa pedang dengan cap sandingan VdL. Pada buku *Watermarks in Paper* yang ditulis Churchill, tidak terdapat cap kertas yang sama persis dengan ciri-ciri di atas. Sementara itu, hanya diperoleh keterangan bahwa van Der Ley (VdL) mulai memproduksi kertas pada tahun 1698 – 1815.¹⁹

Mushaf 2, alas tulis naskah berupa kertas Eropa memiliki cap kertas bertuliskan *Pro Patria* dengan gambar prajurit membawa payung dan singa bermahkota menghadap ke kiri dengan membawa pedang, keduanya berdiri di atas garis-garis semacam pagar membentuk sepertiga lingkaran. Sedangkan *countermark* (cap sandingan) adalah AG. Menurut Edward Heawood, kertas dengan gambar ini diproduksi di Inggris pada tahun 1734.

Mushaf 3, alas tulis naskah berupa kertas Eropa memiliki cap kertas berupa medallion bermahkota, bertuliskan *Concordia Resparvae Crescunt*. Di dalam tulisan terdapat gambar singa bermahkota

¹⁸ Mulyadi, dan Sri Wulan Rujiati, *Kodikologi Melayu di Indonesia*. Depok: Fakultas Sastra Universitas Indonesia, 1994, hlm. 66.

¹⁹ WA Churchill, *Watermarks in Paper*; Houghton: Alan Wofsy Fine Arts. 1985 (1965: 16)

menghadap ke kanan, dan membawa pedang. Gambar ini sama persis dengan *watermark* mushaf 2, hanya saja pada mushaf 2 tulisan pada *watermark Pro Patria* dengan cap sandingan AG, sedang pada mushaf 3 ini tulisan *watermark 'Concordia Resparvae Crescunt'* dengan cap sandingan Z. Churchill (1965: 72), memasukkan cap kertas ini pada kategori Lions (Concordia, Etc.), dan terdaftar dalam buku ini pada gambar nomor 158. Terdapat tanda ND (*No Date*) pada keterangan gambarnya. Tanda ND ini mengandung pengertian tidak adanya kepastian mengenai tahun pembuatan kertas.

Mushaf 4, alas tulis naskah berupa kertas Eropa *Pro Patria* memiliki cap kertas yang sama dengan mushaf Giri 2, berupa gambar prajurit membawa payung dan singa bermahkota menghadap ke kiri dengan membawa pedang, keduanya berdiri di atas garis-garis semacam pagar membentuk sepertiga lingkaran. Hanya saja pada bagian cap sandingan berbeda, *J. Hessels*, diproduksi di Belanda pada tahun 1778.

Mushaf 5, alas tulis naskah berupa kertas Eropa, cap kertas hanya berupa tulisan *J Honig Zoonen*, tidak terdapat gambar. Menurut Edward Heawood kertas dengan cap tulisan *J Honig Zoonen* diproduksi di Belanda dari tahun 1737-1787.²⁰

Untuk mengetahui perkiraan masa penulisan naskah, keterangan tahun pembuatan kertas di atas harus dikonversikan dengan perkiraan penggunaannya di Nusantara. Jika kertas dibawa dari pabrika Eropa ke wilayah ini dengan menggunakan transportasi yang umum waktu itu (misalnya kapal) setidaknya memakan waktu dua sampai tiga bulan. Belum lagi persoalan teknis birokrasi kerajaan, distribusinya di wilayah Nusantara hingga digunakan oleh para penulis dan penyalin. Jadi perkiraan kertas-kertas Eropa yang datang ke wilayah ini dari masa produksi hingga sampai di tangan para penulis atau penyalin memakan waktu sekitar 15 tahun. Dengan menggunakan rumus ini bisa disimpulkan bahwa perkiraan penulisan masing-masing mushaf (a) mushaf 1 ditulis pada rentang waktu 1713 – 1830, (b) mushaf 2 ditulis sekitar tahun 1749, (c) mushaf 3 tidak diketahui, (d) mushaf 4 sekitar tahun 1793, (d) mushaf 5 waktu penulisan pada sekitar rentang tahun 1752-1802.

²⁰ Edward Heawood, *Watermarks, Mainly of the 17th and 18th Centuries*. Chicago: The University of Chicago Press, 2003.

Konteks Sosial

Bahan kertas pada masa lalu merupakan salah satu komoditi utama yang diperdagangkan para pendatang dari Eropa. Russel Johns, mendata begitu banyak macam kertas yang beredar di Indonesia yang kebanyakan berasal dari negara-negara Eropa. Pada abad ke 19, perdagangan kertas dimonopoli oleh VOC dengan mewajibkan instansi pemerintahan menggunakan kertas *ProPatria*. Sebelum ada kebijakan ini, beberapa kertas dari Spanyol, Perancis, dan Portugal juga banyak beredar di Nusantara.²¹

Oleh karena harga kertas relatif lebih mahal dari pada *daluang* (kertas lokal), pada umumnya kertas Eropa digunakan oleh lembaga-lembaga pemerintahan, istana, dan kalangan bangsawan yang mempunyai kecukupan untuk membeli kertas. Menurut Gallop, penggunaan kertas Eropa sebagai bahan dalam penyalinan mushaf pada umumnya dilakukan di keraton-keraton Nusantara pada masa itu, sedangkan kalangan pesantren dan masyarakat biasa pada umumnya menggunakan *daluang*. Jenis bahan juga berpengaruh pada pola desain mushaf dengan tujuan tertentu, misalnya pihak-pihak keraton yang seringkali mempertimbangkan penggunaan kertas Eropa karena akan dihias sedemikian rupa untuk menggambarkan simbol kemewahan dengan warna-warna emas. Sedangkan bahan *daluang* sangat jarang ditemukan hiasan-hiasan mewah, karena tekstur seratnya yang kurang memungkinkan untuk dihias sedemikian rupa.²²

Dari perspektif ini, penggunaan kertas pada kelima mushaf tersebut dapat menggambarkan Giri pada masa itu bukan hanya sekedar pesantren atau perguruan Islam sederhana, namun ada pihak-pihak yang mempunyai akses dan kemampuan untuk membeli kertas dan hiasan-hiasan emas yang tentunya membutuhkan biaya yang tidak murah.

²¹ Mulyadi, dan Sri Wulan Rujiati, *Kodikologi Melayu di Indonesia*, 1994, hlm.61.

²² Annabel Teh Gallop, *The Art of The Qur'an in Java: Some Preliminary Observations*. Makalah diseminarkan pada *Islamic Area Studies Convergence*. Kuala Lumpur: Waseda Universiti Malaya, 2008.

Iluminasi

Dari kelima mushaf yang dibahas, hanya 3 yang dilengkapi dengan iluminasi dengan pola yang sama, model *double frame*, yakni hiasan sekeliling teks utama yang terletak pada halaman kanan dan kiri (*recto* dan *verso*). Demikian juga dari segi posisi peletakan iluminasi, diduga ketiga mushaf tersebut pada awalnya sama, meskipun sebagian halaman sudah hilang, yakni di bagian awal mushaf (Surah al-Fâtihah di bagian kanan dan al-Baqarah di bagian kiri), bagian tengah (awal Surah al-Kahf), dan bagian akhir mushaf (biasanya Surah al-Falaq di kanan dan Surah an-Nās di sisi kiri). Penggunaan iluminasi seperti ini lazim pada mushaf-mushaf kuno dari Jawa.²³

Dua mushaf yang pertama, menunjukkan kecenderungan yang sama dengan motif floral, dan cenderung pada dominasi warna biru (lihat, gambar 1 dan 2). Perbedaan menonjol terletak pada penambahan hiasan floral pada bagian luar bingkai utama, seperti terlihat pada mushaf 1, sedangkan mushaf 2 tidak menggunakannya. Mushaf ketiga lebih bercorak simetri sederhana, yakni bingkai segi empat dengan garis luar yang ditarik hingga ke ujung atas. Hiasan dedaunan digunakan untuk menghias bagian atas bingkai, sedangkan pada bagian tengah terdapat hiasan bermotif seperti sisik ikan, demikian juga pada bagian dalam garis luar bingkai juga terlihat seperti sisik ikan berwarna hitam.

Perlu digarisbawahi, ketiga mushaf ini mempunyai keistimewaan pada penggunaan warna emas, tidak hanya pada iluminasi utama saja, tetapi juga pada bagian pias untuk menandai awal juz, tanda akhir ayat yang menyeluruh hingga akhir mushaf. Perwajahan yang kuat dengan motif emas pada umumnya digunakan pada mushaf-mushaf yang ditulis di lingkungan istana, yang secara penggunaannya tidak saja sebagai bacaan, namun juga simbol atau pusaka sebuah keraton. Berbeda dengan mushaf-mushaf yang ditemukan di masyarakat atau pesantren pada umumnya yang lebih cenderung sederhana, karena dari segi penggunaannya juga biasanya memang untuk bahan bacaan.²⁴ Oleh karenanya, dari segi kemewahan iluminasi

²³ Annabel Teh Gallop, *The Art of The Qur'an in Java: Some Preliminary Observations*, 2008.

²⁴ Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, *Khazanah Al-Qur'an Istana Nusantara*, katalog pameran yang diterbitkan dalam rangka pameran "Museum Goes to School", Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 2014.

yang digunakan oleh ketiga mushaf dari Giri ini bisa diartikan pada simbol kemapanan pemilik pada masanya.

Rasm

Dilihat dari segi rasm, kelima mushaf tersebut menggunakan rasm imlai, yakni pola penulisan Al-Qur'an yang didasarkan pada kaidah bahasa Arab yang berlaku. Dalam tabel di bawah terlihat, misalnya pada kalimat *العادون*, *حافظون*, *لامناتهم*, *خالدون*, *سلالة* jika mengacu pada kaidah rasm usmani ditulis dengan membuang alif atau *hadf al-alif*, *حفظون*, *العادون*, *لامنتهم*, *خلدون*, *سللة*.²⁵

Tabel 1. Perbandingan penggunaan rasm usmani dan imlai

NO	Rasm Usmani Pembandingan	Mushaf 1	Mushaf 2	Mushaf 3	Mushaf 4	Mushaf 5
1	صَلَوْتِهِمْ	صَلَوْتِهِمْ	صَلَوْتِهِمْ	صَلَوْتِهِمْ	—	صَلَوْتِهِمْ
2	لِلزَّكَاةِ	لِلزَّكَاةِ	لِلزَّكَاةِ	لِلزَّكَاةِ	—	لِلزَّكَاةِ
3	حَافِظُونَ	حَافِظُونَ	حَافِظُونَ	حَافِظُونَ	—	حَافِظُونَ
4	الْعَادُونَ	الْعَادُونَ	الْعَادُونَ	الْعَادُونَ	—	الْعَادُونَ
5	لَا مَنَاتِهِمْ	لَا مَنَاتِهِمْ	لَا مَنَاتِهِمْ	لَا مَنَاتِهِمْ	—	لَا مَنَاتِهِمْ
6	خَالِدُونَ	خَالِدُونَ	خَالِدُونَ	خَالِدُونَ	—	خَالِدُونَ
7	سُلَالَةٍ	سُلَالَةٍ	سُلَالَةٍ	سُلَالَةٍ	—	سُلَالَةٍ

Meskipun demikian, tidak secara keseluruhan semua kalimat berpatokan pada kaidah rasm imlai, sebagaimana dalam contoh tabel di atas, pada penulisan kata *صلوتهم* dan *الزكاة* terlihat pada mushaf 1 dan 2 sudah menggunakan kaidah rasm usmani, sedangkan mushaf 3 dan 5 konsisten menggunakan kaidah rasm imlai. Sedangkan mushaf 4 juga menggunakan rasm usmani dalam penulisan kedua kata tersebut. Mushaf 4 tidak dapat ditampilkan dalam tabel tersebut karena mushaf ini tidak lengkap, hanya berisi mulai surah al-Baqarah hingga surah al-Isrā'. Sedangkan contoh perbandingan di atas merupakan Surah al-Mu'minūn yang tidak ada pada mushaf 4.

²⁵ Az-Zarqāni, *Manāhil al-'Irfān*, Jilid I, Kairo: Dar al-Fikr, 1988, hlm. 266.

Tanda Baca

Tanda harakat

Penulisan harakat pada umumnya sama dengan yang dipakai dalam mushaf sekarang, kecuali tanda harakat *fathah* berdiri (اَ), *kasrah* berdiri (إِ) dan *dammah* terbalik (آ) terdapat perbedaan pada masing-masing mushaf. Penggunaan *fathah* berdiri terlihat digunakan secara konsisten pada keseluruhan mushaf, namun terkadang terdapat perbedaan dalam pewarnaan, seperti mushaf 1 dan 5 menggunakan warna merah untuk tanda ini. Sedangkan untuk tanda *kasrah* berdiri tampaknya hanya pada mushaf 1, 2, 3 dan 4 saja yang secara konsisten menggunakannya, sedangkan mushaf 5 tidak.

Tabel 2. Perbandingan penggunaan tanda harakat

NO	HARAKAT	M 1	M 2	M 3	M 4	M 5
1	Fathah berdiri					
2	Kasrah berdiri					
3	Dammah terbalik					

Demikian halnya penggunaan tanda harakat *dammah* terbalik, tampaknya belum begitu dikenal pada masa itu, sehingga keseluruhan mushaf tidak menggunakan bentuk harakat ini. Hanya saja, untuk membedakan bacaan panjang, pada mushaf 1 dengan menambahkan simbol seperti bendera dengan warna merah, sedangkan pada mushaf 2 menggunakan simbol seperti *mim*. Tanda semacam ini tidak lazim digunakan untuk menunjukkan bacaan *mad ṣilah*, yang biasanya ditandai dengan *dammah* terbalik, sedangkan tanda *mim* lebih sering digunakan sebagai tanda tajwid pada bacaan *iqlāb*.

Tanda waqaf

Saat ini, semua mushaf Al-Quran yang diterbitkan di Indonesia harus mengacu pada Mushaf Standar Indonesia. Dalam mushaf ini terdapat enam tanda waqaf, yaitu: 1) Waqaf lazim (ـ), 2) Waqaf jaiz (ـَ), 3) Waqaf jaiz, tetapi berhenti lebih baik (ـِ), 4) Waqaf jaiz, tetapi terus lebih baik (ـِـ), 5) Tanda tidak boleh berhenti kecuali di akhir ayat (ـِـ), dan 6) Waqaf pada salah satu tanda/*mu'anaqah* (ـِـ).

Penggunaan tanda waqaf pada kelima mushaf Giri menunjukkan perbedaan, yang secara umum dapat dibagi pada tiga karakteristik.

Pertama, mushaf cenderung lengkap menggunakan tanda waqaf, terlihat pada mushaf 2, 3, dan 4. Sesuai dengan gambar pada tabel, mushaf 4 paling lengkap penggunaan tanda waqaf, sedangkan mushaf 2 dan 3 hanya sebagian saja. *Kedua*, penggunaan tanda waqaf hanya pada satu tanda saja, yakni mushaf 5 yang hanya menggunakan tanda *ta* atau waqaf mutlaq. *Ketiga*, tidak menggunakan sama sekali tanda waqaf, penyalin hanya memanfaatkan tanda akhir ayat berupa bulatan, biasanya menggunakan warna merah dengan bagian tengah ditambah titik hitam ().

Tabel 2. Perbandingan penggunaan tanda waqaf

NO	TANDA WAQAF/WASHAL	M 1	M 2	M 3	M 4	M 5
1	Waqf lâzim	—	—	—		—
2	Waqf tâm	—		—		—
3	Waqf mutlak	—				
4	Waqf aula	—	—	—	—	—
5	Waqaf jāiz	—				—
6	Waql al-aula	—	—	—		—
7	Waqf murakhkhaş	—				—
8	Waqf mustahab	—	—			—

Dari ketujuh tanda waqaf yang ada, tampaknya tanda *ta* atau waqaf mutlaq yang menunjukkan arti sebaiknya berhenti, tanda ini paling konsisten digunakan pada semua mushaf kecuali mushaf 1. Kemudian disusul tanda waqaf *jim* atau waqaf jaiz yang berarti boleh berhenti dan boleh terus, dan waqaf tanda *şad* atau waqaf *murakhkhaş* yang menunjukkan arti sebaiknya terus.

Tanda tajwid

Sebagaimana tanda harakat dan tanda waqaf di atas, tanda tajwid merupakan salah satu inovasi dalam penulisan Al-Qur'an untuk memudahkan pembaca dalam mengenali kaidah-kaidah ilmu tajwid. Berbeda dengan penggunaan tanda waqaf yang terlihat stabil antara satu mushaf dengan mushaf lain, pada tanda tajwid penggunaan tanda lebih bervariasi. Misalnya tanda tajwid untuk bacaan *ikhfā'*, pada mushaf 1 digunakan tanda *fa*, sedangkan mushaf

5 menggunakan tanda *gain*, sedangkan mushaf 2, 3, dan 4 tidak menggunakan tanda tajwid. Pada bacaan *idgām bigunnah* terdapat dua macam tanda, huruf *gain* pada mushaf 1 dan 5, sedangkan mushaf 2 dan 4 menggunakan tanda *tasydid*. Demikian halnya untuk tanda bacaan *idgām bilā gunnah*, juga terdapat dua macam tanda, yakni *ba' gin* pada mushaf 1 dan 5, sedangkan mushaf 2 dan 4 menggunakan tanda *tasydid*, sama dengan tanda untuk bacaan *idgām bigunnah*. Perbedaan dalam tanda juga terjadi pada bacaan *izhar*, pada mushaf 1 dan 5 menggunakan tanda *nun* yang menunjukkan arti dibaca jelas seperti suara *nun* mati, sedangkan pada mushaf 2 menggunakan tanda titik tiga di bawah kalimat. Penggunaan tanda titik tiga untuk bacaan *izhar* hampir tidak pernah ditemukan baik mushaf kuno maupun mushaf cetak. Pada umumnya tanda ini digunakan sebagai tanda waqaf *mu'ānaqah* (٢٢).

Tabel 4. Perbandingan penggunaan tanda tajwid

NO	HUKUM TAJWID	M 1	M 2	M 3	M 4	M 5
1	Ikhfā'		—	—	—	
2	Idgām bi gunnah			—		
3	Idgām bilā gunnah			—		
4	Izhār			—	—	
5	Iqlāb			—	—	
6	Mad wajib muttasil					
7	Iqlab jaiz munfa'il					

Tanda tajwid untuk hukum bacaan *iqlāb*, *mad wājib muttasil* dan *jā'iz munfa'il* keseluruhan mushaf menggunakan tanda yang sama. Perbedaan hanya terletak pada pola warna antara *mad wājib* dan *mad jā'iz*, terkecuali mushaf 3 yang menggunakan sama-sama warna merah untuk bacaan kedua hukum bacaan tersebut.

Simpulan

Dari pembahasan di atas dapat diambil kesimpulan beberapa karakteristik mushaf-mushaf kuno yang berasal dari situs Girigajah. *Pertama*, berdasarkan informasi dari balik simbol *watermark* mushaf 2 dan 5 diperkirakan mushaf ini berasal dari abad ke-18 M, sedangkan

ketiga mushaf yang tidak ditemukan *watermark* berada pada kisaran abad ke-18 hingga 19 M. *Kedua*, keseluruhan mushaf menggunakan bahan kertas Eropa, dan terdapat tiga mushaf dengan iluminasi yang indah, dan terlihat ada motif sisik ikan, serta warna-warna emas yang menghias hampir keseluruhan mushaf. Hal ini menunjukkan mushaf ini lahir dari tradisi pesisir, sekaligus menunjukkan kemapanan baik secara keagamaan maupun ekonomi. *Ketiga*, dari segi penggunaan rasm hampir secara keseluruhan mushaf menggunakan rasm imlai, hanya saja terdapat beberapa kata dalam mushaf-mushaf tersebut yang secara umum ditulis dengan rasm usmani, misalnya kata *aṣ-ṣalāh* dan *az-zakāh*, secara umum menggunakan rasm usmani. *Keempat*, penggunaan tanda baca, yang meliputi harakat, tanda waqaf, dan tajwid, pada umumnya keseluruhan mushaf sudah menggunakan meskipun dalam kadar yang berbeda. Penggunaan kelengkapan tanda-tanda tersebut bisa dikatakan sebagai kemajuan dalam tradisi penyalinan mushaf di Nusantara, karena banyak sekali mushaf-mushaf kuno yang tidak dilengkapi dengan tanda-tanda baca tersebut.

Saran-saran

Saat ini, penerbitan dan peredaran mushaf Al-Qur'an di Indonesia harus mengacu pada Mushaf Al-Qur'an Standar Indonesia (disingkat MSI) melalui Keputusan Menteri Agama (KMA) nomor 25 tahun 1984 tentang Penetapan Mushaf Al-Qur'an Standar. Jika mengacu pada latar belakang penyusunan MSI serta acuan dalam standardisasi, terutama penggunaan tanda baca, selalu merujuk pada mushaf-mushaf dari Bombay, Pakistan, Timur Tengah, dan sebagian mushaf terbitan lokal. Sangat sedikit ditemukan adanya usaha menyambungkan antara MSI dan keberadaan mushaf kuno di Indonesia yang sangat banyak jumlahnya. Selain sebagai penguat aspek historis, menarik benang merah keduanya dapat menunjukkan adanya kesinambungan antara tradisi penyalinan yang sudah berusia ratusan tahun dengan mesin cetak masal yang baru dimulai pada sekitar awal abad ke-20, karena pada kenyataannya banyak ditemukan persamaan terutama pada aspek tanda baca. Sedangkan pada aspek perwajahan, dapat menjadi referensi bagi pengadaan mushaf Al-Qur'an, baik yang diterbitkan oleh pemerintah maupun

swasta, untuk menggunakan iluminasi yang khas dari masing-masing daerah. Berdasarkan temuan ini, dan beberapa mushaf dari daerah lain, menunjukkan iluminasi yang khas lokal tidak kalah menariknya dari iluminasi Timur Tengah ataupun negara lain yang selama ini lebih banyak digunakan.[]

Daftar Pustaka

- Akbar, Ali, "Beberapa Aspek Mushaf Kuno di Indonesia", dalam *Jurnal Dialog* 61 (2). 2006.
- Akbar, Ali, "Tradisi Lokal, Tradisi Timur Tengah dan Tradisi Persia-India: Mushaf-mushaf Kuno di Jawa Timur" dalam *Jurnal Lektur Keagamaan*, 4 (2): 242. 2006.
- Churchill, WA., *Watermarks in Paper*; Houghton: Alan Wofsy Fine Arts, 1985.
- Drewes, G.W.J, *The Admonitions of Seh Bari*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1969.
- Gallop, Annabel Teh dan Ali Akbar, *The Art of The Qur'an in Banten: Calligraphy and Illumination*, Paris: Arcipel.
- Gallop, Annabel Teh, *The Art of The Qur'an in Java: Some Preliminary Observations*. Makalah diseminarkan pada *Islamic Area Studies Convergence*. Kuala Lumpur: Waseda Universiti Malaya, 2008.
- Graff, H.J. de, dan Th. G. Th. Pigeaud, *Kerajaan-kerajaan Islam Pertama di Jawa: Kajian Sejarah Politik Abad Ke-15 dan Ke-16*. Jakarta: PT. Pustaka Utama Grafiti, 1989.
- Al-Haqiri, M, Syatibi, "Menelusuri Al-Qur'an Tulis Tangan di Lombok", dalam Fadhal AR Bafadhal dan Rosehan Anwar, *Mushaf-mushaf Kuno di Indonesia*. Jakarta: Puslitbang Lektur Keagamaan, 2005.
- Heawood, Edward, *Watermarks, Mainly of the 17th and 18th Centuries*. Chicago: The University of Chicago Press, 2003.
- Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, *Khazanah Al-Qur'an Istana Nusantara*, katalog pameran yang diterbitkan dalam rangka pameran "Museum Goes to School", Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 2014.
- Lombard, Denys, *Nusa Jawa Silang Budaya Kajian Islam Terpadu*, Vol II. Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 1996.
- Mulyadi, dan Sri Wulan Rujianti, *Kodikologi Melayu di Indonesia*, Depok: Fakultas Sastra Universitas Indonesia, 1994.
- Mustopo, Muhammad Habib, *Kebudayaan Islam di Jawa Timur; Kajian beberapa*

Unsur Budaya Masa Peralihan. Yogyakarta: Jendela Grafika, 2001.

Shohib, Muhammad, “Manuskrip Al-Qur’an di Kalimantan Barat”, dalam Fadhal AR Bafadhal dan Rosehan Anwar, *Mushaf-mushaf Kuno di Indonesia*, Jakarta: Puslitbang Lektur Keagamaan. 2005.

Sudrajat, Enang, “Mushaf Al-Qur’an Jawa Barat”. dalam Fadhal AR. Bafadhal dan Rosehan Anwar, *Mushaf-mushaf Kuno di Indonesia*, Jakarta: Puslitbang Lektur Keagamaan, 2005.

Syaifuddin, “Tradisi Penerjemahan Al-Qur’an di Jawa, sebuah Pendekatan Filologis”, dalam *Jurnal Suhuf* edisi Vol. 05, no. 02, Tahun 2012.

Sofwan, Ridin, *Islamisasi di Jawa: Walisongo, Penyebar Islam di Jawa, Menurut Penuturan Babad*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.

Tjandrasasmita, Uka, *Arkeologi Islam Nusantara*, Jakarta: PT. Gramedia, 2009.

Tim Peneliti dan Penyusun Buku Sejarah Sunan Drajat, *Sejarah Sunan Drajat dalam Jaringan Masuknya Islam di Nusantara*, Surabaya: PT. Bina Ilmu, 1998.

Theodore Gauthier Th. Pigeaud, *Literature of Java: Katalogue raisonné of Javanese manuscripts in the library of the University of Leiden and other public collections in the Netherlands*, Vol. 1, 5.

az-Zarqāni, *Manāhil al-ʿIrfān*. Jilid I. Kairo: Dār al-Fikr, 1988.

Khazanah Al-Qur'an Kuno Bangkalan Madura: Telaah atas Kolofon Naskah

The Heritage of the Quranic Manuscripts of Bangkalan Madura: Study on Manuscripts Cholofoon

Abdul Hakim

Bayt Al-Qur'an & Museum Istiqlal

Jl. Taman Mini Pintu I, TMII Jakarta Timur

bacicir@yahoo.com

Naskah diterima: 07-02-15; direvisi: 19-05-15 ; disetujui: 29-05-15.

Abstrak

Bangkalan merupakan satu dari empat pusat kebudayaan Islam yang ada di Madura. Salah satu tinggalannya yaitu Al-Qur'an kuno Keraton Bangkalan. Terdapat 56 naskah Al-Qur'an kuno yang tersimpan di Masjid Agung Bangkalan. Tulisan ini hanya mengkaji 6 naskah yaitu 3 naskah 30 juz dan 3 naskah kelompok per-tiga juz. Fokus kajian adalah analisis kolofon naskah. Penelitian ini menemukan bahwa Al-Qur'an kuno tersebut memiliki hubungan dengan keberadaan Keraton Bangkalan berdasarkan logo sampul berupa simbol cakra segi delapan, nama-nama yang tertera pada kolofon serta penanggalannya.

Kata kunci: Al-Qur'an Kuno, Kolofon, Bangkalan, Madura.

Abstract

Bangkalan is one of four Islamic of cultural centers in Madura. One of its heritage is the ancient Qur'an of Bangkalan palace. There are 56 ancient manuscripts of the ancient Qur'an which are stored in the Great Mosque of Bangkalan. This paper examines only 6 manuscripts namely 3 manuscripts of 30 chapters and 3 chapters of the one third of the manuscript. The focus of the study lies on several manuscripts colophon. The study found that the ancient Qur'an has a connection with the royal presence Bangkalan based on the cover of the logo cover in form of chakra symbol in octagonal form, the names listed on the colophon and their dates.

Keywords: *Quranic manuscript, Colophon, Bangkalan, Madura.*

Pendahuluan

Bangkalan merupakan salah satu kabupaten di pulau Madura selain Sampang, Sumenep, dan Pamekasan. Terletak di ujung barat pulau Madura. Karena berupa pulau kecil, biasanya sejarah Bangkalan dan kabupaten lainnya selalu dijadikan satu, sejarah Madura. Kecuali terkait beberapa detil kecil seperti sejarah Keraton Sumenep, Bangkalan, dan Pamekasan.

Sejarah Madura sudah bisa dilacak sejak zaman Singosari (abad ke-13) dan Majapahit (abad ke-14). Madura juga pernah mengalami era Kesultanan Demak dan Mataram Islam. Pada 1705 dan 1743 secara berturut-turut Madura Timur (Sumenep) dan Madura Barat (Bangkalan) masuk dalam kontrol Belanda. Bahkan pada 1883 (Keraton Sumenep) dan 1885 (Keraton Bangkalan) dimasukkan langsung di bawah pemerintahan Belanda. Kepulauan Madura bergabung dengan Republik Indonesia pada 2 Februari 1950.

Keraton Bangkalan merupakan fase setelah Hindu-Buddha dan sebelum kemerdekaan. Beberapa raja pernah memimpin Keraton Bangkalan dari awal abad ke-16 hingga akhir abad ke-19. Selama rentang tersebut terdapat 3 bentuk sistem pemerintahan secara berurutan yaitu kerajaan, kesultanan, dan panembahan. Beberapa tinggalan sejarah Keraton Bangkalan antara lain situs makam Aer Mata Ibu (abad ke-16), situs makam Sultan Kadirun, Masjid Agung Bangkalan (awal abad ke-19), dan manuskrip Al-Qur'an kuno.

Tulisan ini mengkaji Al-Qur'an kuno Keraton Bangkalan yang tersimpan di Masjid Agung Bangkalan. Adapun fokus kajian yaitu pada analisis kolofon. Informasi apa yang terdapat pada kolofon naskah dan apa kaitan manuskrip tersebut dengan eksistensi Keraton Bangkalan?

Berdasarkan survei lapangan, penulis mendapati keberadaan Al-Qur'an kuno di Masjid Agung Bangkalan sejumlah 56 Naskah; 7 naskah Al-Qur'an 30 juz dan 49 naskah al-Qur'an pertiga juz. Dari jumlah 7 naskah 30 juz, 3 naskah memiliki kolofon. Sedangkan naskah pertiga juz semuanya berkolofon. Berdasarkan kolofon yang ada, naskah pertiga juz dibagi menjadi tiga kelompok berdasarkan penyalinnya. Dari tiga kelompok Al-Qur'an kuno pertiga juz diambil 3 naskah untuk dianalisis kolofonnya. Langkah-langkah yang dilakukan untuk menelaah kolofon tersebut yaitu inventarisasi nas-

kah, deskripsi, transkrip, penerjemahan kolofon dan analisis atas kandungan kolofon.

Khazanah Manuskrip Al-Qur'an Madura.

Diskusi tentang khazanah Al-Qur'an kuno di Bangkalan tidak bisa dipisahkan dari kesatuan tiga kabupaten lain yang ada di Pulau Madura. Di Madura, berdasarkan penelitian Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an tahun 2011, terdapat 27 Naskah Al-Qur'an kuno pada masyarakat dan 19 Al-Qur'an kuno di Museum Keraton Sumenep. Kecuali Al-Qur'an kuno yang di Museum Sumenep, semuanya sudah terdokumentasi dan terdeskripsi. Penelitian tahun 2012 mendokumentasikan sedikitnya 13 naskah Al-Qur'an pada masyarakat yang belum ditemukan pada tahun sebelumnya. Naskah Al-Qur'an tersebut masih tersebar di Kecamatan Batang-batang, Kecamatan Saronggi, dan Kecamatan Batu Putih Kabupaten Sumenep. Penelitian naskah di Sumenep dan Pamekasan pada tahun 2014 menemukan 10 Al-Qur'an kuno.

Total naskah Al-Qur'an yang berhasil didokumentasikan di Sumenep berjumlah 69 naskah. Museum Mpu Tantular menyimpan kurang lebih 60-an naskah Al-Qur'an kuno. Dari jumlah tersebut, kebanyakan naskah berasal dari Madura.

Pada tahun 2010, Balai Bahasa Surabaya menyelenggarakan kegiatan inventarisasi naskah lama tahap ketiga di Jawa Timur yang meliputi Pulau Madura yaitu Kabupaten Bangkalan, Kabupaten Sampang, Kabupaten Pamekasan, dan Kabupaten Sumenep. Inventarisasi tersebut berhasil menghimpun 242 naskah keagamaan. Naskah yang diinventarisir tidak spesifik Al-Qur'an, tetapi semua naskah keagamaan. Dari total 242 naskah yang berhasil didata, 116 berada di Museum Mpu Tantular, 59 naskah berada di Museum Keraton Sumenep, 2 naskah koleksi Museum Cokroningrat, Bangkalan; 5 naskah koleksi milik pribadi masyarakat Bangkalan; 4 naskah koleksi Museum Umum Daerah Pamekasan; 32 naskah koleksi milik pribadi warga Pamekasan; 5 naskah koleksi milik pribadi masyarakat Sumenep; 10 naskah koleksi Museum Radya Pustaka Solo dan Sonobudoyo Yogyakarta; 9 naskah koleksi Fakultas Sastra Universitas Indonesia. Pengidentifikasian naskah bersifat umum, dan tidak mendetail.

Al-Qur'an Kuno Keraton Bangkalan

Berikut ini gambaran 3 mushaf Bangkalan yang terkelompok dalam mushaf 30 juz. Kode yang digunakan adalah *Mushaf Bangkalan*. Sekadar mempermudah identifikasi pada tulisan ini. Boleh jadi, mushaf yang sama, diidentifikasi dengan nama berbeda pada tulisan dan lembaga lain.

Mushaf Bangkalan 1, abad ke-19 M

Mushaf ini berukuran di atas rata-rata mushaf kuno lainnya yakni 44 x 29 x 7 cm. Ditulis dengan tinta hitam pada kertas Eropa. Mushaf ini ditulis hanya sampai 15 juz, sampai akhir Surah al-Kahf. Melihat tebal dan beratnya mushaf ini, kuat diduga mushaf dibuat dalam 2 jilid supaya tidak terlalu tebal dan berat. Tetapi yang ada hanya jilid awalnya. Pada bagian Surah al-Fātiḥah dan awal Surah al-Baqarah terdapat kotak yang diperuntukkan buat hiasan. Tinta merah digunakan untuk tanda ayat (lingkaran pada akhir ayat), tanda juz, tanda ruku' dan tanda miqra'. Tiap halaman terdiri dari 15 baris. Pada kolofonnya terdapat beberapa nama kerabat Keraton Bangkalan.



Gambar 1. Mushaf Bangkalan 1

Mushaf Bangkalan 2, Tahun 1199 H/1784 M

Mushaf ini berukuran di 30 x 44 x 11 cm. Merupakan Mushaf Pusaka Keraton Bangkalan. Ditulis dengan tinta hitam pada kertas Eropa tanpa cap air. Lengkap 30 juz. Tiap halaman terdapat 13 baris. Gaya khat naskhi. Tinta merah digunakan untuk penanda juz, wakof, mad, ruku', dan simbol ayat. Dari segi penulisan, mirip dengan *Mushaf Bangkalan 1* yakni terdapat penanda jumlah ayat pada ping-

gir simbol *maqra'*. Tidak beriluminasi, hanya terdapat bingkainya saja. Terdapat pedoman bagi mereka yang hendak mengkhatamkan Al-Qur'an dalam seminggu. Dimulai dari hari Jum'at hingga Kamis malam yaitu dari Surah al-Wāqī'ah hingga khataman Al-Qur'an.



Gambar 2. Mushaf Bangkalan 2

Pada sampul depan dan belakang terdapat simbol “Cakra” dengan tinta emas sebagai lambang Keraton Bangkalan.¹ Kolofon dalam aksara pegon bercatatan gantung terdapat pada bagian belakang menunjukkan angka tahun 1199 H (1784 M).

Mushaf Bangkalan 3, Tahun 1233 H/ 1858 M

Mushaf Al-Qur'an ini lengkap 30 juz, ditulis pada kertas Eropa berukuran 19,5 x 30 cm. Kondisi tulisan terbaca baik, hanya bagian pinggir halaman sudah sedikit rusak. Tiap halaman terdiri dari 15 baris. Ayat ditulis menggunakan tinta hitam dengan khat naskhi. Sedangkan tinta merah digunakan untuk bingkai teks berupa kotak bergaris tiga. Tiap awal surah terdapat bingkai kotak penunjuk nama surah, jumlah ayat, dan tempat diturunkannya surah tersebut. Sampul bagian depan sudah rusak. Tidak menggunakan kata alihan, tanda waqaf dan tanda mad. Nomor ayat hanya berupa simbol lingkaran merah. Pada pojok atas terdapat nomor halaman. Penanda awal juz terdapat di pinggir halaman dengan bingkai setengah lingkaran berwarna merah.

¹ Lambang cakra hampir terdapat pada semua mushaf yang dibuat atas prakarsa Keraton Bangkalan.



Gambar 3. Mushaf Bangkalan 3

Gambaran Umum Mushaf Per Tiga Juz

Berikut ini deskripsi umum mushaf per tiga juz. Ditulis pada kertas Eropa. Dari tempat penyimpanannya, penulis menemukan kurang lebih 49 mushaf pertiga juz. Ditulis oleh penulis berbeda. Artinya, satu penulis menyalin 3 set Al-Qur'an tersebut. Kondisi tulisan terbaca jelas, sampul masih utuh dengan warna merah. Tiap sampul, depan dan belakang, terdapat 5 lambang cakra, satu di bagian tengah, 4 buah lainnya terdapat pada tiap sudut halaman. Dari tulisan yang tertera di dalamnya, Al-Qur'an ini baru diwakafkan kepada masjid Agung Bangkalan pada tahun 1956. Maknanya, Al-Qur'an ini bisa dikatakan baru terpakai, kemudian terpinggirkan dengan datangnya Al-Qur'an cetak modern.

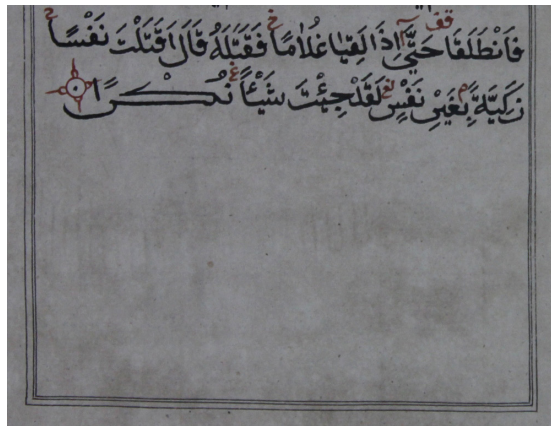
Tiap halaman terdiri dari 13 baris. Tidak terdapat kata alihan. Tiap akhir ayat terdapat lingkaran merah dengan lingkaran kecil berwarna hitam. Tiap awal surah terdapat bingkai berbentuk kotak dengan tulisan nama surah, jumlah ayat, dan turunnya ayat. Ditulis dengan khat naskhi. Pada kertas naskah terdapat bekas garis bayangan sebagai pelurus tulisan ayat. Sudah menggunakan sistem hizib yang diletakkan pada pinggir halaman. Bagian akhir naskah (tiap akhir 3 juz) dibentuk dalam gaya segitiga terbalik. Beberapa cap kertas yang ada pada mushaf pertiga juz antara lain: *Blauw & Briel, Pro Patria, Libertate, PB, www. Hpane Koek, Van Helder, Blauw & Brief,*

Ada dua nama penyalin yang mirip yaitu Kyai Imam Petapan dan Haji Jamaluddin Petapan. Awal penulis menduga kedua nama

tersebut adalah orang yang sama. Tetapi melihat pola penulisannya, ternyata berbeda. Cara sederhana dengan mencermati awal dan akhir naskah.



Gambar 4. Gaya akhiran mushaf salinan Kyai Imam Petapan



Gambar 5. Gaya akhiran Mushaf salinan Haji Jamaluddin Petapan

Dua gambar di atas menjelaskan ciri-ciri khas masing-masing penulis. Akhiran berbentuk segitiga terbalik khas mushaf salinan Kyai Petapan. Adapun akhiran dalam bentuk kotak penuh ciri khas naskah Al-Qur'an salinan Haji Jamaluddin Petapan. Lebih detail lagi bisa dilihat dari lambang akhir ayat, Kyai Petapan menggunakan lingkaran dengan lingkaran kecil di dalamnya. Sedangkan Haji Jamaluddin menggunakan lingkaran mirip bintang segi empat.

Ciri lain yang dapat dilihat untuk membedakan mushaf pertiga juz salinan Haji Jamaluddin Petapan dan Kyai Petapan adalah pada permulaan naskah. Kyai Petapan memulai naskah pola kotak

halaman besar. Sedangkan mushaf perjuz salinan Haji Jamaludin Petapan berupa kotak kecil berisi 7 baris ayat dengan ruang kosong yang sangat lebar. Ruang kosong-lebar di luar bingkai dimungkinkan untuk hiasan mushaf (lihat gambar 6 dan gambar 7).

Berikut deskripsi 3 naskah mushaf pertiga juz, yang kolofonnya dianalisis dalam tulisan ini.

Mushaf Bangkalan 4

Mushaf ini merupakan mushaf pertiga juz. Ditulis pada kertas Eropa dengan ukuran halaman 27 x 19 cm. Terdiri dari juz 7, 8, 9. Pada bagian dalam halaman kertas terdapat *watermark*: *Pro Patria, Libertate, E-usu6*. Kondisi tulisan terbaca baik, sampul masih utuh dengan warna merah. Lima buah lambang cakra berwarna emas pada tiap sampulnya. Kolofon terdapat pada bagian awal mushaf. Disalin oleh Kyai Imam Petapan pada masa Sultan Kadirun II.



Gambar 6. Halaman awal mushaf perjuz salinan Kyai Petapan, Bangkalan.

Mushaf Bangkalan 5

Mushaf ini berukuran 27 x 19 cm terdiri dari Juz 7, 8, dan juz 9. Disalin Kyai Jamaluddin dengan bahan kertas Eropa ber-*watermark* dan *countermark*: *Blauw & Briel, Pro Patria*. Kondisi sampul baik dan tulisan terbaca jelas. Menggunakan khat naskhi dan berbingkai pada tiap halaman berupa tiga garis berwarna hitam. Tiap halaman terdiri dari 13 baris, kecuali halaman awal juz hanya terdiri 7 baris dengan bidang kosong lebih lebar. Kemungkinan bidang kosong

tersebut diperuntukkan untuk hiasan mushaf. Disalin oleh Haji Jamaluddin Petapan pada masa pemerintahan Sultan Kadirun II.

Pada bagian bawah terdapat kata alihan untuk menunjukkan kalimat berikutnya. Menggunakan tinta hitam untuk ayat dan tinta hitam untuk penanda bacaan (tanda waqaf, tanda ayat, tanda rubu', tanda awal juz, dan tanda awal surah). Sudah menggunakan tanda waqaf yaitu berupa huruf kecil *ta'*, *jīm*, *lam-alif*, *mim* (waqaf lazim). Hukum *nun* mati dan *tanwin* disimbolkan dengan penanda berupa huruf: *izhar* dengan huruf *nun* kecil, *idgam* dengan huruf *gain*, *ikhfā* dengan huruf *khā'*.



Gambar 7. Halaman awal mushaf pertiga juz salinan Haji Jamaludin Petapan.

Mushaf Bangkalan 6

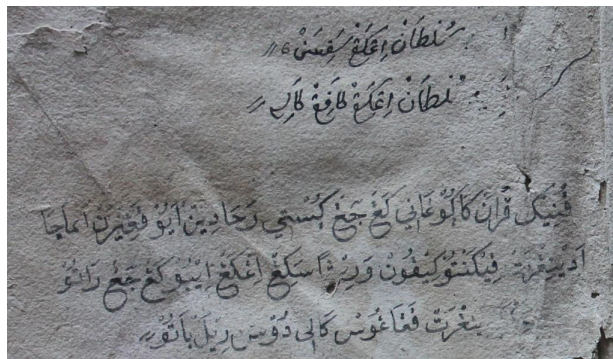
Mushaf ini mewakili jenis mushaf pertiga juz yang ditulis selain oleh Kyai Petapan dan Haji Jamaludin Petapan. Memiliki ukuran lebih besar dari Al-Quran serupa. Ditulis pada kertas Eropa dengan *watermark* dan *countermark*: *J Honic*, dan *JH & Z*. Tiap halaman terdiri dari 13 baris. Menggunakan tinta hitam untuk ayat dan tinta merah untuk awal surah, awal juz, tanda ayat, tanda tajwid, tanda panjang, dan tanda waqaf. Menggunakan khat naskhi. Pada tulisan awal surah menggunakan hurup berpilin. Disalin oleh Abdi Dalem Bendoro Suranata pada masa pemerintahan Sinuhun Sultan Cakra Adiningrat II.



Gambar 8. Halaman awal mushaf pertiga juz salinan Abdi Dalem Bendoro Sura-nata

Deskripsi dan Analisis Kolofon Mushaf Keraton Bangkalan

Kolofon Mushaf Bangkalan 1



Gambar 9. Kolofon pada bagian awal mushaf Bangkalan 1

Kolofon *mushaf Bangkalan 1* terletak pada awal mushaf, terdiri dari 5 baris dalam huruf pegon berbunyi:

“Sultan ingkang sapisan

“Sultan ingkang kafing kalih

Punika Qur'an kagugane kanjeng gusti raja den ayu Pangeran At-maja Adiningrat pikantukipun warisan saking 'ibu' kanjeng ratu adiningrat pengangus kali duso riyal batu

Artinya:

Sultan pertama,

Sultan kedua,

Ini Qur'an milik Kanjeng Gusti Raja Den Ayu Pangeran Atmaja Adinngarat berasal dari warisan ibu Kanjeng Ratu Adiningrat. Ditebus seharga 20 riyal batu.

Beberapa nama tersebut dalam kolofon di atas yaitu [1] Sultan Pertama, [2] Sultan Kedua, [3] Kanjeng Gusti Raja Den Ayu Pangeran Atmaja Adiningrat atau biasa dipanggil Raden Ayu Atmojodiningrat, [4] Kanjeng Ratu Adiningrat, dan [5] Riyal Batu.

Berdasarkan buku yang dikeluarkan oleh Keluarga Keturunan Pangeran Kadirun, diduga kuat Raden Ayu Atmojodiningrat adalah anak pertama dari 46 putra-putri Sultan Kadirun. Beliau dipanggil juga Ngaisa.² Berdasar kolofon, Al-Qur'an tersebut merupakan warisan dari ibunya (Kanjeng Ratu Adiningrat) yang tidak lain adalah istri pertama dari Sultan Abdul Kadir atau biasa dipanggil Sultan Kadirun (Cakra Adiningrat II). Sultan Kadirun memerintah 1815-1847. Diduga kuat Al-Qur'an ini ditulis pada saat Sultan Kadirun bertahta atau awal abad ke-19 M tersebut. Adapun *Riyal Batu* adalah nama mata uang yang saat itu dipakai di Madura. Mata uang ini diterbitkan oleh kerajaan Sumenep.³ Adanya tebusan (bayaran) sebesar 20 Riyal Batu untuk mendapatkan mushaf ini merupakan indikasi adanya jual-beli Al-Qur'an pada saat itu. Tidak semua orang bisa menyalin Al-Qur'an, lebih-lebih tidak semua orang bisa memiliki Al-Qur'an.

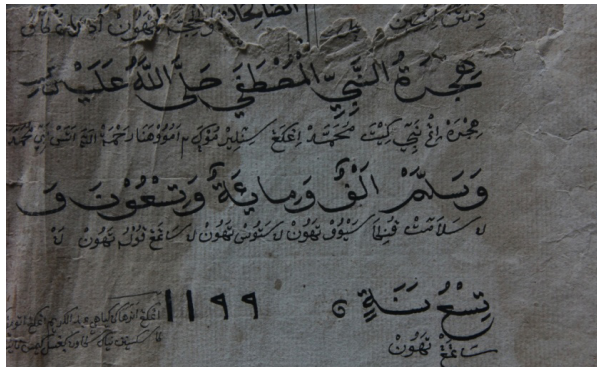
Kolofon Mushaf Bangkalan 2

Kolofon mushaf Bangkalan 2 hanya tersisa bagian akhir. Bagian awal robek. Namun begitu secarik potongan kolofon ini cukup memberi informasi penting. Menggunakan bahasa arab dengan catatan gantung beraksara pegon. Kolofon tersebut berbunyi: "... *hijrah an-nabiy al-muṣṭafa ṣallallāhu 'alaihi wa sallam, alfun wa*

² Yayasan Takmirul Masjid Agung Bangkalan, Risalah Tahlilan Memperingati Hari Wafat Sultan R. Abd. Kadir Cakra Adiningrat II (Sultan R. Abd. Kadirun) ke 166, 25 Desember 2012 (11 Syafar 1434 H).

³ Puji Harsono, *Sejarah Perkembangan Mata Uang Indonesia*, dalam <http://www.uang-kuno.com/2009/11/info-uang-kuno-1.html>. Diakses 30 Mei 2015, pukul 10.00.

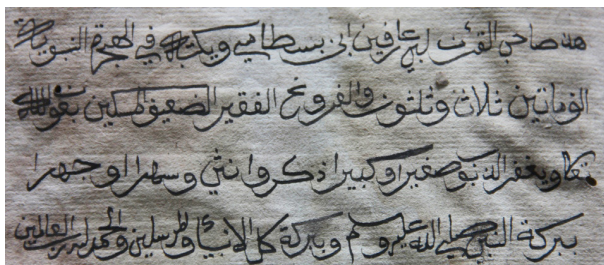
mi'atun, wa tis'ūna wa tis'u sanatin. 1199.". Artinya: "...hijrah Nabi saw seribu seratus sembilan puluh sembilan tahun".



Gambar 10. Bagian Kolofon yang menerangkan kapan mushaf ini ditulis

Kolofon tersebut menyebutkan bahwa mushaf ini ditulis pada tahun 1199 Hijriyah, bertepatan dengan tahun 1784 Masehi. Pada bagian bawah terdapat tulisan kecil dalam aksara pegon berisi informasi penyalin naskah ini: "*ingkang anerahake kiyahi Abdul Karim...*". Artinya: "yang menulis (yaitu) Kyai Abdul Karim.". Kyai Abdul Karim juga penulis inskripsi pada mimbar dan pintu gerbang masjid agung Bangkalan. Rumahya ada di sekitar masjid keraton tersebut.⁴ Dari tahun pembuatannya 1784 M, dipastikan mushaf ini ditulis masa pemerintahan Sultan Abdu/Sultan Bangkalan I bergelar Panembahan Adipati Pangeran Cakra Adiningrat VII. Dugaan bahwa mushaf ini milik Keraton diperkuat dari aspek lain yaitu cap pada sampul mushaf berupa lambang cakra segi delapan.

Kolofon Mushaf Bangkalan 3



Gambar 11. Kolofon pada mushaf Bangkalan 3

⁴ Wawancara dengan Kyai Zakaria, Ketua takmir Masjid Agung Bangkalan, sekaligus keturunan Kyai Karim. 01 Juli, 2011

Pada bagian akhir mushaf terdapat kolofon menerangkan siapa pemilik Qur'an dan sekaligus penyalinnya. Kolofon berbahasa Arab berbunyi:

- *Hāzā ṣāhib al-Qur'an Lebe 'Arifīn ibnu Buṣṭāmī wa yuktabuhu fi al-Hijratin nabawiyyah*
- *Alafun mi'ataini ṣalaṣun wa ṣalaṣūna wa al-furug al-faqīr aḍ-ḍa'if al-miskīn biauni allāh*
- *ta'āla wa yagfiru aẓ-ẓunūba ṣagīran wa kabīran ẓakarun wa unṣā wa sahran wa jahran*
- *bi barakati an-nabiyyi ṣallallāhu 'alaihi wasallama wa bi barakati kulli anbiyā wa al-mursalīn wa al-ḥamdulillāhi rabbi al 'ālamīn.*

Artinya:

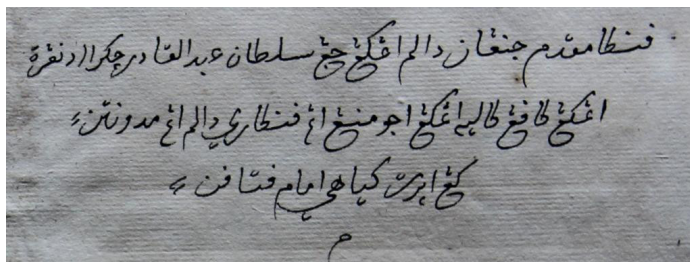
“Pemilik Al-Qur'an ini adalah Lebe Arifin bin Bustomi. Ditulis pada tahun 1233 Hijriyah oleh al-Faqir, lemah dan miskin pertolongan Allah semoga Allah mengampuni segala dosa, besar dan kecil, laki-laki dan perempuan, tersembunyi dan yang tampak dengan barokah Nabi Muhammad *Ṣallallāhu 'alaihi wasallama*. Juga dengan barokah dari segenap para Nabi dan para Rasul. Segala puji bagi Allah Tuhan semesta alam.”

Kolofon di atas menunjukkan bahwa penulis sekaligus pemilik Al-Qur'an tersebut adalah *Lebe* Arifin bin Bustomi. *Lebe* merupakan jabatan sosial bagi seorang yang mengurus perkara agama di kampung. Biasa dipakai di Jawa dan Madura. Mushaf ini selesai ditulis pada tahun 1233 Hijriyah atau bertepatan dengan 1858 Masehi. Tahun tersebut merupakan masa pemerintahan Raden Yusuf bergelar Panembahan Cakra Adiningrat VII. Raden Yusuf memerintah Bangkalan pada tahun 1847-1862 M sepeninggal Sultan Kadirun.⁵

Kolofon Mushaf Bangkalan 4

Berikut adalah salah satu kolofon naskah mewakili kelompok naskah Al-Qur'an pertiga juz yang ditulis oleh Kyai Imam Petapan.

⁵ Lihat, Yayasan Takmirul Masjid Agung, *Mengenal Sultan Raja Abdul Kadir Tjakraadiningrat II dan Bentuk Pemerintahan Bangkalan*, hlm. 20-23.



Gambar 12. Kolofon pada salah satu mushaf perijuz salinan Kyai Imam Petapan

Kolofon di atas berbunyi:

- *Punika muqodam jenengan dalem ingkang jeng Sultan Abdul Qadir Cakra Adiningrat*
- *ingkang kaping kali ingkang ajumenenge ing penegeri dalem ing Maduntan*
- *Kang anyerat Kiyahi Imam Petapan*

Artinya:

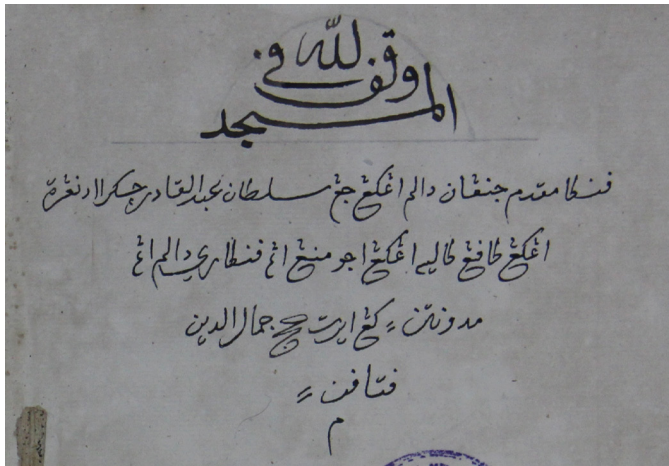
“Inilah (Al-Qur'an) muqodaman (pertiga juz) namanya, milik Kanjeng Sultan Abdul Qodir Cakra Adiningrat II yang bertahta di negara Madura. Yang menulis Kiyai Imam Patepan⁶

Al-Qur'an ini disalin dan diperbanyak atas perintah Sultan Kadirun, untuk diwakafkan ke Masjid Agung Bangkalan. Sultan Kadirun memimpin Bangkalan tahun 1815-1847 Masehi. Dugaan Al-Qur'an ini untuk diwakafkan diperkuat dari kolofon naskah-naskah Al-Qur'an pertiga juz yang ditulis oleh Haji Jamaluddin Petapan (lihat kolofon MB 5).

Kolofon Mushaf Bangkalan 5

Berikut adalah salah satu kolofon naskah mewakili kelompok naskah Al-Qur'an pertiga juz yang ditulis oleh Kyai Jamaludin Petapan.

⁶ Petapan merupakan salah satu desa yang masuk wilayah administrasi Kecamatan Labang Kabupaten Bangkalan. Desa tersebut dekat dengan jembatan Suramadu. Menurut penuturan salah satu penduduknya, bahwa Petapan dahulu dikenal sebagai sentra kaligrafi.



Gambar 13. Kolofon Mushas Bangkalan Salinan Haji Jamaludin Petapan

Kolofon dalam huruf pegon berbunyi:

“Punika muqodam jenengane dalem ing kanjeng Sultan Abdul Qodir Cakra Adiningrat ing kang kaping kalih ing kang ajumeneng ing punikari dalem ing Maduntèn. Kang anyerat Haji Jamaluddin Petapan”.

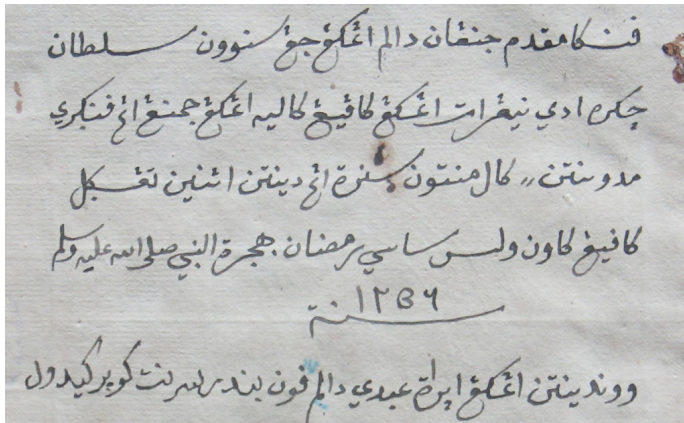
Artinya:

“Inilah (Al-Qur'an) muqodaman (pertiga juz) namanya, milik Kanjeng Sultan Abdul Qodir Cakra Adiningrat II yang bertahta negara Madura. Yang menulis Haji Jamaluddin Petapan”

Pada bagian atas kolofon terdapat tulisan berbentuk model setengah lingkaran dengan tulisan *“Waqfu lillāhi fi al-Masjid”* (Wakaf karena Allah untuk masjid). Isi kolofon ini sama dengan kolofon mushaf Bangkalan 4. Diduga kuat ditulis antara tahun 1815-1847 untuk diwakafkan ke masjid atas perintah Sultan Kadirun (Sultan Bangkalan II).

Kolofon Mushaf Bangkalan 6

Kolofon ini mewakili beberapa kolofon yang terdapat pada kelompok mushaf pertiga juz yang disalin oleh Abdi Dalem Bendoro Suranata.



Gambar 14. Kolofon Mushaf yang ditulis oleh Abdi Dalem Bendoro Suranata

Kolofon di atas berbunyi:

- *Punika muqaddam jenengane dalem ing kanjeng sinuwun Sultan*
- *Cakra Adi Ningrat Ingkang kaping kalih ingkang jumeneng ing penegeri*
- *maduntun kala mantun sinerat Ing dinten isnaini tanggal*
- *kaping kawan welas sasi romadhon hijratunnabi shallallahu alaihi wasallama 1256 H.*
- *ingkang anyerat 'abdi dalemepun Bendoro Suranata Kwanyar Kidul.'*

Artinya:

“Inilah (Al-Qur'an) Muqodaman namanya, milik Kanjeng Sinuhun Sultan Cakra Adiningrat II yang bertahta di negari Madura. Selesai ditulis pada hari Senin tanggal 14 Ramadan 1256 Hijriyah. Yang menulis yaitu Abdidalem Bendoro Suranata dari Desa Kwanyar Kidul”

Pada dua kolofon mushaf pertiga juz sebelumnya menyebut Kanjeng Sultan Abdul Qodir. Pada kolofon ini Sultan Kadirun ditulis ‘Kanjeng Sinuhun Sultan Cakra Adiningrat II’. Pada kolofon ini terlihat jelas tanggal dan tahun penulisan, selain nama penulisnya. Kolofon menjelaskan bahwa Al-Qur'an selesai ditulis pada 14 Ramadan 1256 H oleh Abdi Dalem Bendoro Suranata. Nama terakhir merupakan jabatan dalam keraton yang menangani masalah keagamaan. Abdi Dalem tersebut berasal dari daerah Kwanyar Kidul. Desa ini sekarang masuk wilayah administrasi Kecamatan Kwanyar, Kabupaten Bangkalan.

Tahun penulisan (1256 H) bertepatan dengan 1840 Masehi, masa pemerintahan Sultan Kadirun. Ada mushaf lain yang ditulis

oleh Bendoro Abdi Dalem Suranata, bertanggal Kamis, 8 Ramadan 1258 atau dua tahun setelah mushaf tersebut di atas (1842 M).

Kolofon ini memperkuat kolofon dua mushaf sebelumnya bahwa Al-Qur'an pertiga juz ini merupakan wakaf dari Sultan untuk masjid agar bisa dipelajari oleh masyarakat banyak. Angka tahun pada kolofon ini bisa jadi perkiraan bahwa mushaf pertiga juz lainnya juga ditulis pada rentang tahun yang sama.

Tabel 1. Perbandingan kolofon mushaf Bangkalan

No	Mushaf	Bahasa	tahun	penyalin	Nama penting	Keterangan
1	B1	Arab pegon	19 M	tidak ada	[1] Sultan Pertama, [2] Sultan Kedua, [3] Kanjeng Gusti Raja Den Ayu Pangeran Atmaja Adiningrat atau biasa dipanggil Raden Ayu Atmojodiningrat, [4] Kanjeng Ratu Adiningrat, dan [5] uang Riyal Batu.	Nama-nama penting yang tertuang dalam kolofon merupakan keluarga Sultan Kadirun. Besar kemungkinan Al-Qur'an ini ditulis pada abad ke-19 M, masa Sultan Kadirun bertahta.
2	B 2	Arab bercatatan gantung	1199 H (1784)	Kyai Abdul Karim	Kyai Abdul karim	Dari tahun pembuatannya 1784 M, dipastikan mushaf ini ditulis masa pemerintahan Sultan Abdu/ Sultan Bangkalan I bergelar Panembahan Adipati Pangeran Cakra Adiningrat VII
3	B 3	Arab	1233 H (1858 M)	<i>lebe</i> Arifin bin Bustomi		Disalin pada masa pemerintahan Raden Yusuf (Panembahan Cakra Adiningrat VII). Pertengahan abad ke-19 M.

4	B4	Arab Pegon	awal abad ke-19 M	Kyai Imam Petapan	Sultan Abdul qodir Cakra Adiningrat II Petapan	Al-Qur'an ini diduga disalin dan diperbanyak atas perintah Sultan Kadirun, untuk diwakafkan ke Masjid Agung Bangkalan. Sultan Kadirun memimpin Bangkalan tahun 1815-1847 M <i>Petapan</i> adalah nama desa di Bangkalan. Sekarang desa ini dekat dengan jembatan Suramadu. Desa ini dahulu merupakan tempat pengrajin kalilgrafi.
5	B5	Arab Pegon	awal abad ke-19 M	Haji Jamaluddin Petapan	Sultan Abdul Qadir Cakra Adiningrat II	Sama dengan di atas
6	B6	Arab Pegon	Senin 14 Ramadan 1256 H dan Kamis 8 Ramadan 1258 H.	Abdi Dalem Bendoro Suranata	- Kanjeng Sinuhun Sultan Cakra Adiningrat II - Kwanyar Kidul	Tahun 1256 H bertepatan dengan 1840 M, kurun pemerintahan Sultan Bangkalan II.

Dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa hampir semua Al-Qur'an kuno yang ada di Masjid Agung Bangkalan memiliki kaitan dengan keraton. Dapat dikatakan bahwa mushaf tersebut merupakan milik Keraton Bangkalan. Kolofon yang ada cukup lengkap dan kondisi baik. Berisi informasi nama penyalin, tanggal, pemilik Al-Qur'an bahkan nilai ekonomi sebuah Al-Qur'an saat itu. Dari enam kolofon hanya satu yang tidak terdeteksi nama penyalinnya.

Mushaf keraton tertua ditulis atas Prakarsa Sultan Bangkalan I

pada tahun 1784. Sultan Bangkalan II (Sultan Kadirun) memprakarsai banyak penyalinan Al-Qur'an pada masanya. Selain Al-Qur'an 30 juz, Sultan Kadirun juga memprakarsai puluhan Al-Qur'an per tiga juz yang diwakafkan untuk masyarakat melalui Masjid Agung Bangkalan. Beberapa angka tahun yang ditemukan pada kolofon memastikan hal tersebut. Mushaf paling muda, sejauh yang terdeteksi, yaitu yang ditulis tahun 1858 pada masa pemerintahan Raden Yusuf (Panembahan Cakra Adiningrat VII).

Penelitian ini menguatkan keberadaan Keraton Bangkalan dan nama-nama sultan yang pernah memimpin pada masanya. Sebagai rekomendasi, perlu upaya pelestarian tinggalan khazanah Al-Qur'an kuno Keraton Bangkalan. Hal tersebut dilakukan untuk menjaga kesinambungan kebudayaan masyarakat setempat, agar tidak terputus dengan sejarah besar bangsanya.[]



Gambar 15. Cap simbol Cakra segi delapan yang terdapat pada sampul Al-Qur'an kuno Bangkalan



Gambar 16. Sejumlah kecil Al-Qur'an pertiga juz wakaf dari Sultan Kadirun



Gambar 17. Diskusi perbandingan gaya penulisan khat pada mushaf pertiga juz.

Daftar Pustaka

- Bafadhal, Fadhal. AR. dan Rosehan Anwar (ed.), *Mushaf Kuno di Indonesia*, Jakarta: Puslitbang Lektur Keagamaan Departemen Agama, 2005.
- Bauvier, Helene., *Lebur; Seni Musik dan Pertunjukan dalam Masyarakat Madura*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2002.
- Dwi Laily Sukmawati, 'Inventarisasi Naskah Lama Madura' dalam Manuskripta Vol. 1 No. 2, 2011 hlm. 17-30.
- Fathurahman, Oman, *Filologi dan Islam Indonesia*, Jakarta: Kementerian Agama, Badan Litbang dan Diklat Puslitbang Lektur Keagamaan, 2010.
- Hakim, Abdul., Laporan Penelitian Mushaf Kuno di Sumenep, Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 2011. (Tidak diterbitkan)
- Hakim, Abdul., Laporan Penelitian Mushaf Kuno di Sumenep, Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 2012. (tidak diterbitkan)
- Yayasan Ta'mirul Masjid Agung Bangkalan, *Mengenal Sultan Abdul Kadir Tjakraaningrat II dan Bentuk Pemerintahan Bangkalan*, Bangkalan: YT-MAB, 2006.
- Yayasan Takmirul Masjid Agung Bangkalan, Risalah Tahlilan "Memperingati Hari Wafat Sultan R. Abd. Kadir Cakra Adiningrat II (Sultan R. Abd. Kadirun) ke-166, 25 Desember 2012 (11 Syafar 1434 H).
- Zarkasy dan Harits Fadli, Laporan Hasil Penelitian Mushaf Kuno Sumenep, Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an tahun 2014. (Tidak diterbitkan).
- Zulfiyah, Ida., Laporan Penelitian Mushaf Kuno di Surabaya, Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 2011. Tidak diterbitkan.

Sumber lain

- Puji Harsono, *Sejarah Perkembangan Mata Uang Indonesia*, dalam <http://www.uang-kuno.com/2009/11/info-uang-kuno-1.html>. Diakses 20 Mei 2015, pukul 10.00 WIB.
- <http://www.pulaumadura.com/2014/12/asal-usul-kabupaten-bangkalan-madura.html>. diakses 20 Mei 2015, pukul 10.00 WIB.
- Wawancara dengan Kyai Zakaria, Ketua Takmir Masjid Agung Bangkalan, sekaligus keturunan Kyai Abdul Karim. 1 Juli 2011

Sejarah Perkembangan Al-Qur'an Braille di Indonesia Dari Duplikasi Hingga Standardisasi (1964-1984)

History of Al-Quran Braille in Indonesia From Duplication to Standardization (1964-1984)

Ahmad Jaeni
Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an
Gedung Bayt Al-Qur'an & Museum Istiglal
TMII Jakarta 13560
ajaeni20@yahoo.com

Naskah diterima: 20-04-15; direvisi: 20-05-15 ; disetujui: 01-06-15.

Abstrak

Tulisan ini menyajikan sejarah perkembangan Al-Quran Braille di Indonesia yang begitu dinamis. Berdasarkan hasil analisis berbagai sumber dokumen sejarah, perjalanan sejarah penyalinan Al-Qur'an Braille di Indonesia melewati beberapa fase, yaitu fase duplikasi, adaptasi, dan standardisasi. Munculnya fase-fase tersebut tidak lepas dari dua aliran penulisan yang tumbuh saat itu, yang masing-masing dikembangkan oleh Yaketunis dan Wyata Guna. Fase standardisasi menjadi fase yang paling penting karena semua perbedaan dalam penyalinan Al-Qur'an Braille berhasil disatukan, sehingga menjadi dasar lahirnya Keputusan Menteri Agama (KMA) Nomor 25 Tahun 1984 tentang Penetapan Mushaf Al-Qur'an Standar Indonesia, termasuk di dalamnya mushaf Al-Qur'an Standar Braille.

Kata Kunci: Al-Qur'an Braille, Duplikasi, Adaptasi, Standardisasi

Abstract

This paper presents historical development of the Quranic Braille in Indonesia which is so dynamic. Based on the analysis of various sources of historical documents, the history of the copying of the Quranic Braille in Indonesia went through several phases, namely the Phase of duplication, that of adaptation and that of standardization. The emergence of these phases cannot be separated from the two of the growing streams of writing at the time, each of which was developed by Yaketunis and Wyata. The Phase of standardization becomes the most important phase because all the difference in the copying of the Qur'an in Braille can be managed to be put together, so that it became the basis of the birth of the Decision of the Minister of Religion No. 25 of 1984 on the Determination of the standard of Indonesian Quranic Mushaf, including the Qur'anic Mushaf for Braille standard.

Keywords: *The Quran Braille, Duplication, Adaptation, Standardization*

Pendahuluan

Tulisan ini berupaya untuk mengungkap sejarah perjalanan Al-Qur'an Braille, sebuah tulisan Al-Qur'an yang disusun dari simbol-simbol Braille Arab (*Arabic Braille codes*) dan diperuntukkan bagi para tunanetra atau orang-orang yang mempunyai gangguan penglihatan (*visually impaired people*) di Indonesia. Upaya untuk menulis sejarah Al-Qur'an Braille di Indonesia sesungguhnya telah dilakukan, khususnya oleh para tokoh yang pernah terlibat dalam sejarah perkembangan Al-Qur'an Braille di Indonesia. Namun demikian, tulisan-tulisan tersebut masih berserakan dan terpisah-pisah, belum terangkai dalam satu kesatuan yang menggambarkan perjalanan sejarah Al-Qur'an Braille di Indonesia secara utuh. Selain itu, kesan subjektif terkadang masih muncul dalam tulisan-tulisan itu sehingga cenderung menegaskan eksistensi kelompok tertentu, dan saat bersamaan mengabaikan peran pihak-pihak lain.

Selain itu, tulisan-tulisan yang telah ada belum mengungkap momen-momen penting dalam setiap tahapan perkembangan sejarahnya. Momen-momen ini menjadi penting diungkap untuk mendapatkan potret peristiwa yang lebih objektif, sehingga setiap pihak yang terlibat dalam sejarah perjalanan sejarah Al-Qur'an Braille tersebut dapat diungkap peran dan kontribusinya masing-masing.

Tulisan ini akan dimulai dengan memotret sejarah awal tulisan Al-Qur'an Braille mulai dikenal dan disalin di Indonesia hingga pada fase puncaknya yang ditandai dengan lahirnya Keputusan Menteri Agama (KMA) No. 25 Tahun 1984 tentang Penetapan Mushaf Al-Qur'an Standar Indonesia, yang di dalamnya termasuk menyangkut Penetapan Mushaf Al-Qur'an Braille Standar Indonesia.

Sejarah Awal Al-Qur'an Braille di Indonesia

Al-Qur'an Braille muncul di Indonesia diperkirakan sejak tahun 1954 ketika Lembaga Penerbitan dan Perpustakaan Braille Indonesia (LPPBI) menerima kiriman Al-Qur'an Braille dari Unesco. LPPBI merupakan satu-satunya lembaga penerbitan dan perpustakaan Braille terbesar saat itu yang bernaung di bawah Departemen Sosial dan berkedudukan di Bandung.¹ Keberadaan Unesco di sini sesung-

¹ H.R. Rasikhin, 'Mencari Rumusan Huruf Arab Braille untuk Penulisan Al-Qur'an Braille yang Paling Mendekati Penulisan Al-Qur'an Awas' dalam *Dokumen-*

guhnya hanya sebagai penyalur, sedangkan Al-Qur'an Braille yang dikirim merupakan terbitan Yordania tahun 1952.

Keterlibatan Unesco dalam proses distribusi Al-Qur'an Braille tersebut, selain karena mempunyai jaringan yang luas di seluruh dunia, juga tidak lepas dari perannya sebagai salah satu lembaga PBB di bidang pendidikan dan kebudayaan yang ikut mengawal perkembangan penggunaan Braille sebagai media tulis baca bagi tunanetra. Peran penting Unesco dalam perkembangan penggunaan Braille bagi tunanetra di dunia Islam adalah keberhasilannya turut menganjurkan terwujudnya uniformisasi atau standarisasi penggunaan simbol Braille Arab.² Sejak itulah, berbagai karya dalam bahasa Arab ditranskrip ke dalam simbol Braille Arab, tidak terkecuali Al-Qur'an.

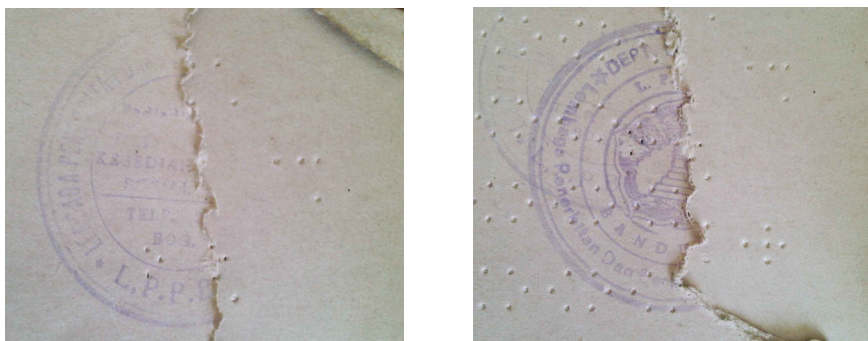
Pada kurun waktu yang sama, Malaysia juga menerima hibah Al-Qur'an Braille Yordania, namun tidak diketahui pasti pihak yang pertama kali menerimanya. Al-Qur'an tersebut baru diketahui identitasnya menjelang tahun 1954 ketika diserahkan kepada Sekolah Kebangsaan Pendidikan Khas (SKPK) Princess Elizabeth di Johor Bahru untuk tujuan dokumentasi dan pengajaran. Naskah yang tersisa pun juga hanya jilid pertama.³

Bukti bahwa Al-Qur'an Braille Yordania yang dikirim ke Indonesia diterima dan menjadi koleksi LPPBI dapat dilihat dari stem-pel yang masih terlihat di beberapa halaman bagian depan, meskipun kondisinya tidak utuh lagi karena landasan kertasnya yang sudah robek. Selain itu, menurut beberapa informasi, dalam Al-Qur'an Braille itu terdapat tanda tangan Syekh Muhammad Syaltut, Rektor Al-Azhar Mesir (1958-1963). Namun, informasi ini nampaknya belum dapat divalidasi karena keberadaan tanda tangan tersebut sudah tidak ditemukan lagi.

tasi Musyawarah Kerja ke-III Ulama Al-Qur'an Braille, Jakarta: Departemen Agama RI, 1977, hlm. 11.

² Uniformisasi simbol-simbol Braille Arab (*Arabic Braille Codes*) dicapai setelah Unesco mengadakan konferensi regional pada 12-17 Pebruari 1951 di Beirut, Libanon. Lihat: UNESCO/MC/Conf. 9/15.

³ Muhammad Mustaqim Mohd Zarif, *Braille Al-Qur'an: Sejarah dan Kaedah*, Malaysia: Universiti Sains Islam Malaysia, 2013, hlm. 66.



Gambar 1. Stempel bertuliskan LPPBI pada bagian kertas yang sudah robek

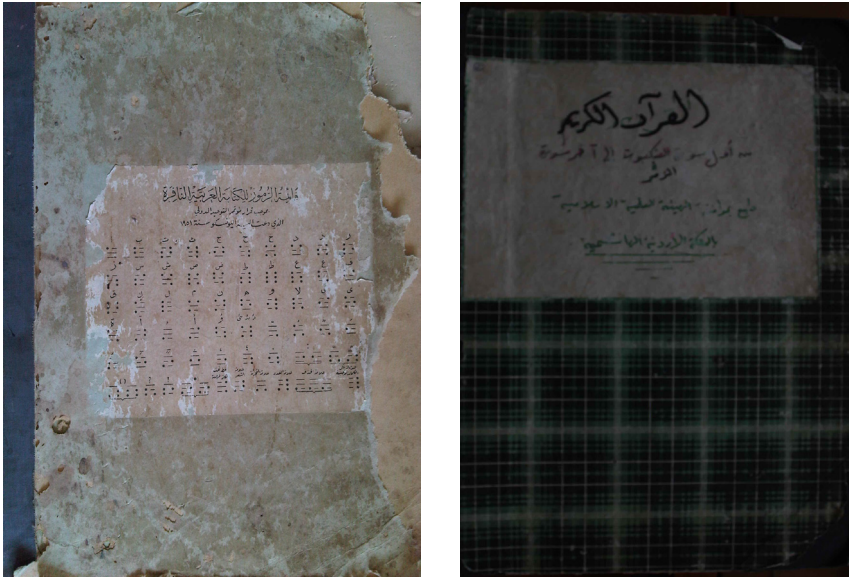
Al-Qur'an Braille yang diterbitkan Yordania ini belum diketahui pasti berapa jumlahnya. Karena satu-satunya jilid yang tersisa dan menjadi bahan kajian selama ini adalah jilid VI yang berisi 11 surah, mulai Surah al-'Ankabūt/29 (juz 20) sampai Surah az-Zumar/39 (Juz 24). Naskah inilah yang menjadi dasar awal penyalinan Al-Qur'an Braille di Indonesia. Namun pada akhir tahun 2014, naskah serupa yang diidentifikasi sebagai Al-Qur'an Braille Yordania ditemukan kembali di Bandung.⁴ Naskah ini berisi 8 surah yang dimulai dari Surah al-Anbiyā'/21 (juz 17) sampai Surah al-Qaṣaṣ/28 (juz 20). Berdasarkan keberadaan dua naskah ini, dimungkinkan Al-Qur'an Braille pertama kali diterima dari Yordania berjumlah lengkap 30 Juz. Sedangkan jumlah jilidnya—jika dihitung rata-rata setiap jilid berisi 3 sampai 4 juz—diperkirakan ada 8 jilid.

Al-Qur'an Braille Yordania ini merupakan potret Al-Qur'an dalam versi Braille yang pertama kali di dunia Islam. Al-Qur'an ini sekaligus menjadi eksperimen pertama kali aplikasi simbol Braille ke dalam penulisan Al-Qur'an setelah setahun sebelumnya uniformisasi (penyeragaman) simbol Arab Braille berhasil dilakukan.

Sebagai sebuah sistem tulisan baru di Indonesia, bahkan di dunia Islam, hampir dua tahun tersimpan di LPPBI, Al-Qur'an Braille Yodania ini belum terungkap, meskipun tulisan Braille Latin telah dikenal dan digunakan oleh para tunanetra di Bandung.⁵ Melihat

⁴ Naskah jilid VI sekarang disimpan oleh Najamudin dari Yaketunis Yogyakarta dan naskah jilid V disimpan oleh Yayat Rukhiyat, dari PSBN Wyata Guna Bandung.

⁵ Tulisan Braille Latin mulai diperkenalkan di Indonesia sejak zaman imperialisme ketika Dr. Westhoff, seorang dokter spesialis mata berkebangsaan Belanda mendirikan sebuah lembaga bagi para tunanetra di Bandung pada tahun



Gambar 2. Sampul Mushaf Al-Qur'an Braille Yordania, 1952
Jilid V dan VI

kondisi itu, pada tahun 1956 muncul inisiatif dari A. Arif, seorang pejabat di lingkungan Departemen Sosial, untuk membawa Al-Qur'an Braille tersebut ke Yogyakarta, daerah yang dianggap cukup potensial bagi kegiatan ketunanetraan saat itu. Namun, baru sekitar tahun 1963 ketika menjabat pimpinan BPPS yang berkantor di jalan Tugu Kidul Yogyakarta, A. Arif menyerahkan Al-Qur'an Braille tersebut kepada Supardi Abdushomad (w. 1975), seorang tunanetra yang bekerja sebagai juru tik di kantornya.⁶

Sebagai seorang tunanetra, Supardi telah menguasai tulisan Braille Latin Indonesia, namun belum mengenal Braille Arab seba-

1901. Karena terus berkembang dan melahirkan keragaman sistem penulisan, maka Departemen Pendidikan melakukan standardisasi Braille Indonesia dan pertama kali dipublikasikan pada tahun 1972. Lihat: Didi Tarsidi, "Indonesian Braille Its Development and Form" diakses dari www.upi.edu pada tanggal 15 April 2013.

⁶ Data sejarah ini terungkap ketika Fuadi Aziz melakukan wawancara kepada A. Arif yang saat itu telah menjabat sebagai Direktur pada Direktorat Kesejahteraan dan Rehabilitasi Penyandang Cacat Departemen Sosial RI. Lihat: Fuadi Aziz, "Sejarah Penulisan Al-Qur'an Braille di Indonesia", Prasaran disampaikan pada Muker IV Ulama Braille pada tanggal 15-16 Maret 1978 di Ciawi Bogor. Lihat: Puslitbang Lektur Agama, Badan Penelitian dan Pengembangan Agama. *Hasil Musyawarah Kerja IV Ulama Al-Qur'an*, Jakarta: Departemen Agama RI, 1978, hlm. 35.

gaimana yang digunakan dalam Al-Qur'an Braille Yordania. Namun, pengalamannya belajar Al-Qur'an di Pesantren Krapyak tampaknya menjadi modal penting untuk dapat mengungkap Al-Qur'an Braille yang baru didapatkannya. Dibantu dua orang temannya, Dharma Pakilaran, seorang mahasiswa IAIN Sunan Kalijaga asal Sulawesi dan Fuadi Azis (w. 1999), rekan lainnya yang kemudian menjadi salah satu dosen di Fakultas Adab IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Supardi mulai melakukan eksperimen untuk membaca Al-Qur'an Braille itu. Upaya bersama itu pun akhirnya membuahkan hasil. Surah yang pertama kali berhasil dibaca adalah Surah Yāsīn, surah yang memang telah dihafal Supardi secara *musyafahah* di pesantren Krapyak. Untuk pertama kalinya hasil eksperimen tersebut diajarkan kepada seorang siswa tunanetra binaan BPPS asal Riau bernama Wardinah Noor. Dalam jangka waktu yang tidak lama, seluruh ayat dalam naskah Al-Qur'an Braille Yordania jilid VI akhirnya dapat dibaca.⁷

Fase-fase Perkembangan Al-Qur'an Braille

Keberhasilan Supardi dan beberapa temannya mengungkap sistem tulisan dalam Al-Qur'an Braille Yordania sehingga bisa dibaca dan diajarkan merupakan capaian monumental, sekaligus membuka harapan baru bagi para tunanetra muslim Indonesia terhadap pembaharuan metode pembelajaran Al-Qur'an. Pembelajaran Al-Qur'an yang sebelumnya bertumpu pada metode *simā'i* (mendengarkan dari orang lain), dengan kehadiran sistem Braille, kemudian beralih ke metode membaca (*qirā'ah*) dan menulis (*kitābah*). Sistem Braille ini terbukti mampu membuat tunanetra muslim dapat lebih mandiri dalam membaca Al-Qur'an.

Dalam perkembangan selanjutnya, keinginan atau ekspektasi para tunanetra muslim untuk segera mempunyai Al-Qur'an Braille begitu tinggi, sehingga mendorong lahirnya inisiatif untuk melakukan penyalinan. Secara umum perkembangan penyalinan Al-Qur'an Braille di Indonesia dapat dibagi ke dalam beberapa fase, yaitu fase duplikasi, fase adaptasi, dan fase standardisasi. Masing-masing fase mempunyai dinamika sendiri yang melibatkan berbagai pihak dengan peran dan kontribusi yang berbeda-beda yang kemudian men-

⁷ Fuadi Azis, "Sejarah Penulisan Al-Qur'an Braille di Indonesia", hlm. 36.

jadi saham tersendiri bagi perjalanan sejarah perkembangan penyalinan Al-Qur'an Braille di Indonesia.

Fase Duplikasi: Tonggak Awal Penyalinan Al-Qur'an Braille

Fase ini dimulai setelah keberhasilan Supardi mengungkapkan Al-Qur'an Braille Yordania, sehingga mendorongnya untuk mendirikan sebuah lembaga pendidikan bagi tunanetra muslim di Yogyakarta. Dengan merangkul sejumlah tokoh Islam saat itu, impian Supardi pun akhirnya menjadi kenyataan. Tepat pada tanggal 1 Muharam 1384 H/13 Mei 1964, sebuah lembaga dengan nama Yayasan Kesejahteraan Tunanetra Islam (Yaketunis) resmi didirikan. Supardi didaulat sebagai ketua dan M. Solihin (w. 2012) sebagai wakilnya.

Sejak Yaketunis didirikan beberapa praktisinya dengan serius mulai mengkaji sistem penulisan yang diterapkan dalam Al-Qur'an Braille Yordania. Upaya ini dilakukan karena saat itu memang belum tersedia pedoman penulisan Al-Qur'an Braille, meskipun tulisan Braille dalam bahasa Indonesia telah dikenal dan digunakan. Sementara itu, di dalam naskah Al-Qur'an Braille Yordania yang dapat ditemukan hanya rumus/kode Braille Arab berdasarkan hasil konferensi unifikasi/uniformisasi yang diselenggarakan oleh Unesco tahun 1951. Petunjuk rumus/kode Braille Arab diletakkan di bagian halaman pertama setelah cover depan dengan tulisan Arab awas (bukan Braille) dan diberi judul seperti di bawah ini.

قائمة الرموز للكتابة العربية النافرة بموجب قرار المؤتمر التوحيد الدولي الذي دعت
اليه اليونسكو سنة ١٩٥١

“Daftar rumus/kode tulisan Arab timbul (Braille) berdasarkan hasil konferensi (muktamar) unifikasi internasional yang diinisiasi oleh Unesco tahun 1951.”⁸

Dari hasil upaya inilah diketahui sistem yang diterapkan dalam menulis Al-Qur'an Braille dan kemudian dijadikan sebagai pedoman yang digunakan Yaketunis untuk melakukan penyalinan. Upaya penyalinan dilakukan Yaketunis dengan cara mengadopsi penuh sistem

⁸ *Al-Qur'anul-Karim*, Jilid VI, Yordania: al-Hai'ah al-'Ilmiyyah al-Islāmiyah, 1952. Rumus Braille Arab (*Arabic Braille codes*) hasil konferensi regional ini juga dapat dilihat dalam dokumen resmi yang diterbitkan oleh Unesco. Lihat. Unesco, *World Braille Usage*, Paris: Unesco, 1990, hlm. 49.

penulisan yang diterapkan dalam Al-Qur'an Braille Yordania. Inilah alasan mengapa fase ini disebut sebagai fase duplikasi.

Yaketunis mengawali rintisan penyalinan Al-Qur'an Braille dengan menyusun Juz 'Amma pada tahun 1964. Penerbitan Juz 'Amma masih terbatas untuk lingkungan sendiri karena proses penyalinannya masih menggunakan cara manual, yaitu dengan menggunakan reglet dan mesin tik Braille. Untuk memperluas penyebaran Juz 'Amma, Yaketunis pernah meminta kepada LPPBI sebagai Lembaga Perpustakaan dan Percetakan Braille Indonesia yang saat itu telah mempunyai mesin cetak Braille, untuk melakukan penggandaan. Namun upaya ini gagal, karena ketiadaan tenaga ahli yang dimiliki LPPBI.

Salah satu ciri fase duplikasi adalah sistem penulisan Al-Qur'an Braille masih tunggal, karena sepenuhnya masih mengacu pada Al-Qur'an Braille Yordania. Ada sejumlah ciri yang dapat diidentifikasi dalam sistem penulisan Al-Qur'an tersebut, baik dari aspek *rasm*, tanda baca, tanda *waqaf*, dan kelengkapan lainnya.

Dari aspek *rasm*, mushaf Braille Yordania ditulis dengan mengacu pada *rasm al-implā'iy*. Memang tidak ada penjelasan kenapa preferensi *rasm* yang digunakan adalah *rasm al-implā'iy*. Namun jika melihat konteks sejarah saat Al-Qur'an Braille ini dibuat, mushaf Al-Qur'an cetak yang beredar masih banyak menggunakan *rasm al-implā'iy*, khususnya yang berasal dari Turki. Alasan lainnya lebih bersifat pragmatis. *Rasm al-implā'iy* lebih mudah ditranskripsikan ke dalam simbol-simbol Arab Braille, karena memiliki kesesuaian antara tulisan dan bunyi. Apalagi saat itu, tulisan yang telah berkembang dalam simbol Braille Arab menggunakan *rasm al-implā'iy*. Di tengah-tengah kebutuhan hadirnya Al-Qur'an dalam bentuk simbol-simbol Braille, tentu pilihan *rasm* yang lebih memungkinkan digunakan adalah *rasm al-implā'iy*. Dengan menggunakan *rasm al-implā'iy*, para penggunanya pun tidak akan mengalami kesulitan karena telah familier.

Terkait penggunaan tanda baca, Al-Qur'an Braille Yordania menggunakan sistem kontraktif atau tulisan singkat (*tusing*). Sistem ini berfungsi untuk menyederhanakan penggunaan simbol Braille yang akan digunakan, sehingga efisiensi penggunaan simbol dapat dilakukan. Efisiensi penggunaan simbol dalam mentranskripsikan tulisan Arab menjadi penting karena akan mempengaruhi kecepatan

membaca.⁹ Sistem transkripsi kontraktif dalam Al-Qur'an Braille Yordania diterapkan khususnya untuk tanda baca harakat pada *alif maddiyyah*, *waw maddiyyah*, dan *ya' maddiyyah*. Untuk memperjelas perbedaan penggunaan sistem ini, berikut ditampilkan perbedaan penerapan simbol Braille pada mushaf Braille Yordania dan Arab Saudi.

Tabel 1. Perbedaan Simbol Braille Mushaf Yordan dan Arab Saudi

Versi Al-Qur'an	Alif Maddiyyah	Waw Maddiyyah	Ya' Maddiyyah
Yordania	ما ⠠⠠	مو ⠠⠠⠠	في ⠠⠠⠠
Arab Saudi	مَا ⠠⠠⠠	مُو ⠠⠠⠠⠠	فِي ⠠⠠⠠⠠

Dari tabel di atas tergambar jelas bagaimana penggunaan sistem kontraktif yang diterapkan dalam Al-Qur'an Braille Yordania cukup memberikan efisiensi penggunaan simbol, dan tentunya akan menyederhanakan perabaan yang berpengaruh pada kecepatan membaca. Misalnya, untuk menulis huruf yang diikuti *waw* atau *ya maddiyyah*, versi Yordania cukup menggunakan 2 simbol, yaitu huruf dan huruf *maddiyyah*, sedangkan versi Arab Saudi harus menggunakan 4 simbol, 2 huruf dan 2 tanda harakat.

Dalam hal penggunaan tanda *waqaf*, Al-Qur'an yang pertama kali disusun di dunia Islam ini belum menggunakannya. Namun demikian, dalam setiap ayat ada tanda yang dipakai untuk menunjukkan akhir ayat sekaligus tanda berhenti. Penggunaan tanda *waqaf* merupakan perkembangan yang baru muncul belakangan yang diintrodusir oleh Al-Qur'an Braille terbitan Pakistan.

Mushaf Al-Qur'an Braille Yordania ini masih dicetak satu sisi, tidak bolak-balik. Ini dimungkinkan disalin secara manual dengan menggunakan tik. Berbeda dengan cetakan Al-Quran Braille masa kini yang telah disalin dengan bolak-balik.

⁹ Perbedaan membaca melalui rabaan dan penglihatan terletak pada jangkauan masing-masing indra dalam menangkap objeknya. Rabaan hanya mampu mengidentifikasi huruf demi huruf. Sedangkan penglihatan mata mampu mengidentifikasi sejumlah huruf sekali pandang.

Di antara ciri di atas yang paling penting bagi Yaketunis adalah penggunaan *rasm al-implā'iy/is ilāiy*, salah satu sistem penulisan Al-Qur'an yang berkembang saat itu, sebagaimana penulisan Al-Qur'an Pojok/Bahriyah yang lazim dipakai oleh para penghafal Al-Qur'an di kalangan pesantren. Menurut Yaketunis, meskipun sistem ini menyalahi *rasm al-'usmāniy*, namun masih menjadi pilihan yang terbaik berdasarkan beberapa alasan. *Pertama*, naskah Al-Qur'an Braille yang berasal dari luar negeri, termasuk Yordania menggunakan *rasm al-implā'iy*. Penggunaan *rasm al-implā'iy* secara tidak langsung dianggap telah mengikuti standar penulisan Al-Qur'an Braille Internasional. *Kedua*, *rasm al-implā'iy* dapat membimbing para tunanetra muslim dalam menulis Al-Qur'an yang lazim dipergunakan di sekolah-sekolah Islam. *Ketiga*, beberapa kalimat dalam sistem penulisan *rasm al-'usmāniy* sulit dibaca ketika ditulis dalam sistem Braille.¹⁰

Pada fase ini relatif belum ditemukan persoalan di kalangan tunanetra menyangkut sistem penulisan, karena masih mengacu pada duplikasi sistem Al-Qur'an Braille Yordania, sehingga belum ada versi lain yang berbeda. Meskipun demikian bukan berarti tidak ada kritik yang mencoba mengurai kelemahan dalam sistem penulisan Al-Qur'an Yordania sebagai rujukan utama saat itu.

Fase Adaptasi: Lahirnya Ragam Sistem Penulisan

Fase ini merupakan tahapan berikutnya ketika upaya penyalinan Al-Qur'an Braille tidak terpaku hanya pada satu model (*prototype*), yaitu Al-Qur'an Braille Yordania, melainkan sudah mulai mengadaptasi model lain. Setidaknya ada dua model penyalinan yang muncul dan berkembang pada fase ini yang masing-masing diprakarsai oleh lembaga ketunetraan di Indonesia, yaitu Yaketunis Yogyakarta dan Wyata Guna Bandung. Yaketunis mengembangkan model adaptasi yang bersumber dari Al-Qur'an Braille Yordania dan Pakistan, sedangkan Wyata Guna mengembangkan Al-Qur'an Braille yang bersumber pada mushaf tahun 60-an yang pernah diterbitkan oleh Departemen Agama dan populer dipakai umat Islam saat itu.

¹⁰ Puslitbang Lektur Agama Badan Penelitian dan Pengembangan Agama. *Hasil Musyawarah Kerja IV Ulama Al-Qur'an*, Jakarta: Departemen Agama RI, 1978, hlm. 37.

Adaptasi Versi Yaketunis

Adaptasi yang dilakukan Yaketunis merupakan sebuah ikhtiar lanjutan setelah keberhasilannya mengungkap Al-Qur'an Braille Yordania dan menyalinnya. Fuadi Azis, seorang awas yang menjadi kepala penerbitan di Yaketunis saat itu, mempunyai andil yang cukup besar dalam upaya ini.¹¹ Dengan memanfaatkan kemampuannya dalam bahasa asing, Yaketunis melakukan jalinan korespondensi dengan beberapa lembaga ketunanetraan di luar negeri. Misalnya pada tahun 1968, Yaketunis berhasil menjalin komunikasi dengan The National Federation for The Welfare of the Blind, sebuah lembaga kesejahteraan untuk tunanetra yang berkedudukan di Pakistan. Jalinan korespondensi yang dilakukan Yaketunis ternyata cukup efektif dan mendapatkan respon yang baik. Hasilnya, Yaketunis mendapatkan kiriman 12 juz Al-Qur'an Braille dari Pakistan.¹²

Kehadiran Al-Qur'an Braille dari Pakistan telah membuka horizon baru bagi para praktisi Braille di lingkungan Yaketunis. Beberapa hal baru yang ditemukan dalam versi Pakistan menunjukkan keragaman sistem penulisan Al-Qur'an Braille yang berkembang saat itu. Al-Qur'an Braille versi Pakistan telah mengintrodusir beberapa kelengkapan tanda baca (ejaan) yang tidak ditemukan dalam terbitan Yordania, seperti harakat *isybā'iyah*, tanda mad, dan tanda-tanda *waqaf*. Kelengkapan tanda baca inilah kemudian yang diadopsi oleh Yaketunis dan diadaptasikan ke dalam penulisan Al-Qur'an Braille selanjutnya.

Sejak melakukan adaptasi terhadap Al-Qur'an Braille Pakistan, pada fase ini, Yaketunis telah berhasil menyusun Al-Qur'an Braille dalam 30 juz. Hasil penyusunan tersebut kemudian diserahkan kepada Bapak Menteri Agama untuk ditashih. Pentashihan dilakukan oleh Lajnah Pentashih Mushaf Al-Qur'an yang saat itu masih di bawah Lembaga Lektur Keagamaan. Sebuah tim pun dibentuk untuk melakukan pentashihan dengan melibatkan para praktisi Al-Qur'an

¹¹ Wawancara dengan Wiyoto, salah satu pengurus Yaketunis pada 25 April 2013.

¹² Selain dari Pakistan, Yaketunis juga melakukan hubungan korespondensi dengan lembaga ketunanetraan dari beberapa negara Arab, seperti al-Markaz an-Namuzati Li ar-ri'āyah wa Taujīh al-Makfūfīn di Zaitun dan al-Madrasah Ulaiyah bi al-Birrah at-Ṭabi'ah li-Wizarat asy-Syu'ūn al-Ijtīmā'iyah di Yordania. Puslitbang Lektur Agama Badan Penelitian dan Pengembangan Agama. *Hasil Musyawarah Kerja IV Ulama Al-Qur'an*, hlm. 38.

Braille. Proses pentashihan diakui agak lambat karena keterbatasan tenaga yang ahli di bidang Al-Qur'an Braille.¹³ Meskipun demikian, inilah kali pertama keterlibatan pemerintah terhadap keberadaan Al-Qur'an Braille di Indonesia.

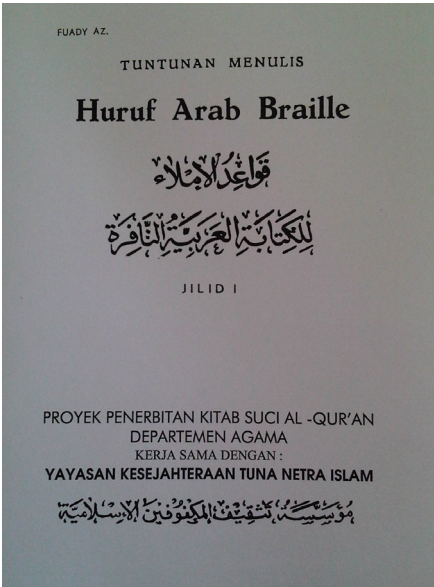
Bersamaan dengan penerbitan Al-Qur'an Braille, Yaketunis menerbitkan sebuah buku "Tuntunan Menulis Huruf Arab Braille (*Qawā'id li al-Kitābatil 'Arabīyyatin Nāfirah*)" pada tahun 1967. Buku ini terdiri dari dua jilid yang diterbitkan dalam dua bentuk tulisan, Braille dan Latin. Kelahiran buku ini tidak bisa dilepaskan dari peran dan kontribusi Fuadi Aziz sebagai penyusunnya, yang memang memiliki kompetensi dalam bidang kaidah penulisan Arab (*al-qawā'id al-implā'iyyah*). Setidaknya hal ini tercermin dari sistematika penyusunan buku tersebut yang mempresentasikan sistematika dalam pengajaran gramatika bahasa Arab (*nahwu*).¹⁴ Keberadaan buku ini menjadi penting sebagai landasan teoritik bagi aplikasi kaidah *rasm al-implā'iy* dalam penulisan Al-Qur'an Braille versi Yaketunis.

Upaya Yaketunis mengembangkan dan menerbitkan Al-Qur'an ternyata mengundang atensi pemerintah yang lebih besar. Pada tahun 1971, Yaketunis mendapatkan Proyek Penerbitan Kitab Suci Al-Qur'an dari Departemen Agama (sekarang Kementerian Agama), meskipun masih dalam jumlah yang terbatas. Selain itu, guna menambah kapasitas cetakan, Yaketunis juga mendapatkan bantuan dari Departemen Agama secara berturut-turut berupa *electric machine corporation*, sebuah mesin ketik Braille bertenaga listrik pada tahun 1973 dan *thermoform* pada tahun 1975. Dengan perangkat yang telah memadai itu selama kurun tahun 1975 s.d 1977, Yaketunis dapat mencetak kurang lebih 250 set Al-Qur'an melalui proyek Pembangunan Lima Tahun (Pelita). Al-Qur'an Braille yang telah dicetak dikirim ke berbagai lembaga tunanetra di Indonesia, bahkan sampai ke Malaysia.¹⁵

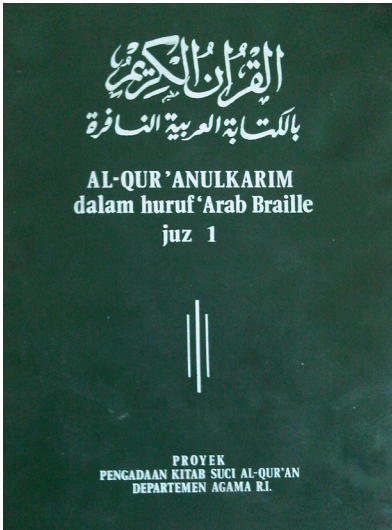
¹³ Proses pentashihan dilakukan dengan memakai metode *simā'iy*. Pihak tunanetra membaca naskah Al-Qur'an Braille, sementara peserta sidang mendengarkan sekaligus menyimak Al-Qur'an awas. Selama 3 hari, sidang pentashihan hanya mampu menyelesaikan 2 halaman Al-Qur'an Braille atau sama dengan 1 halaman Al-Qur'an awas. Puslitbang Lektur Agama Badan Penelitian dan Pengembangan Agama. *Hasil Musyawarah Kerja IV Ulama Al-Qur'an*, hlm. 39.

¹⁴ Puslitbang Lektur Agama Badan Penelitian dan Pengembangan Agama. *Hasil Musyawarah Kerja IV Ulama Al-Qur'an*.

¹⁵ M. Najamudin, Sejarah Perkembangan Al-Qur'an Braille di Indonesia, diakses: www.majelis-quran.com pada 16 April 2013.



Gambar 3. Cover buku Tuntunan Menulis Huruf Arab Braille yang diterbitkan Yaketunis bersama Departemen Agama, 1967.



Gambar 4. Cover Al-Qur'an Braille Terbitan Yaketunis, 1977

Keberadaan Al-Qur'an Braille Indonesia cetakan Yaketunis ternyata mendapat sambutan positif dari pemerintah Malaysia. Melalui Yayasan Tunku Abdul Rahman, dua tunanetra asal Malaysia, Muhammad Nor bin Awang Ngah dan Hamzah bin Ammah, dikirim ke Yaketunis untuk mempelajari Al-Qur'an Braille. Sebagai bentuk perhatian pemerintah, Departemen Agama memberikan beasiswa kepada dua delegasi asal Malaysia tersebut.

Upaya untuk mempelajari Al-Qur'an Braille di Indonesia ternyata tidak sia-sia. Segera setelah kembali dari Indonesia, Muhammad Nor bin Awang Ngah mencoba keahliannya menyalin Al-Qur'an Braille. Pada tahun 1980, ia berhasil merampungkan penyalinan Al-Qur'an Braille lengkap 30 juz. Selain mengadopsi sistem versi Yaketunis, Muhammad Nor juga masih menggunakan perangkat cetak yang sama, yaitu kertas braillon dengan alat cetak *thermoform*. Kehadiran Al-Qur'an Braille ini menjadi tonggak awal penyalinan Al-Qur'an Braille secara lengkap di Malaysia.¹⁶ Namun sayangnya, Al-Qur'an Braille yang disalin dengan menggunakan *thermoform* ini, baik di Yaketunis maupun di Malaysia bernasib sama, sudah tidak dipakai lagi. Pasalnya, kertas braillon yang mengandung bahan plastik, sehingga ketika digunakan cepat membuat jari-jemari terasa capek karena adanya semacam muatan aliran listrik. Meskipun demikian, hingga kini pengaruh sistem penulisan yang dikembangkan Yaketunis di Malaysia masih tetap ada. Salah satu buktinya adalah Al-Qur'an Braille yang diterbitkan oleh Pertubuhan Pembangunan Orang Buta Malaysia mempunyai sistem penulisan yang sama dengan Yaketunis.¹⁷

Adaptasi Versi Wyata Guna

Di sisi lain, upaya untuk menyalin Al-Qur'an Braille juga muncul dan berkembang di Bandung. Perkembangan penyalinannya tidak bisa dilepaskan dari sosok Abdullah Yatim Piatu, seorang awas kelahiran Aceh. Ketika menjadi juru dikte di LPPBI, Abdullah muda menemukan buku Braille dalam bahasa Arab berjudul Al-Misbah. Sejak saat itulah muncul pada dirinya rasa ingin tahu untuk mempe-

¹⁶ Jejak Al-Qur'an Braille versi Yaketunis masih bisa ditemui di beberapa lembaga pendidikan Malaysia. 'Menenal Al-Qur'an Braille di Malaysia', diakses dari <http://besiwaja.blogspot.com/2009/12> pada hari Senin, 18 Maret 2013.

¹⁷ *Al-Qur'an Braille: Al-Qur'ān al-Karīm bi al-Kitābat al-'Arabiyyah an-Nāfirah*. Malaysia: Pertumbuhan Pembangunan Orang Buta Malaysia, 2012.

lajari sistem penulisan Braille dalam bahasa Arab. Secara diam-diam setelah dikuasainya sistem tulisan Braille Arab, Abdullah mulai menyalin Al-Qur'an Braille dengan cara mentranskripsikan Al-Qur'an awas ke dalam huruf Braille Arab. Eksperimennya pun ternyata membuahkan hasil. Pada tahun 1959, surah al-Baqarah dalam huruf Braille Arab berhasil dirampungkan, meskipun belum sempat dipublikasikan.¹⁸ Atas upayanya ini, tidak salah jika beberapa kalangan mencatatnya sebagai pioner penyalinan Al-Qur'an dalam huruf Braille di Indonesia.¹⁹

Tanpa disadari rintisan Abdullah ternyata di kemudian hari menjadi sebuah adaptasi model baru dalam penulisan Al-Qur'an Braille di Indonesia. Abdullah menyalin Al-Qur'an tidak melalui proses duplikasi terhadap naskah Al-Qur'an Braille yang telah ada, melainkan mentranskripsikan Al-Qur'an awas ke dalam huruf-huruf Braille Arab. Al-Qur'an awas yang digunakan saat itu merupakan cetakan Jepang, yang dalam penulisannya sudah menggunakan *rasm al-'usmāniy* dan tanda baca sebagaimana yang pernah diterbitkan Departemen Agama dan dipakai masyarakat muslim Indonesia.

Upaya penyalinan Al-Qur'an Braille lebih serius baru dilakukan Abdullah setelah pindah ke Yayasan Penyantun Wyata Guna dan bertemu dengan beberapa tokohnya, seperti Hajjah Salim dan KH. Kasywul Anwar. Karena masih langkanya Al-Qur'an Braille saat itu, kedua tokoh ini meminta Abdullah untuk meneruskan penyalinannya hingga 30 juz. Sekitar 2,5 tahun waktu yang telah dihabiskan Abdullah untuk melakukan pekerjaan ini (1974-1976). Hasil penyalinan Abdullah inilah yang kemudian menjadi master/model penerbitan Al-Qur'an Braille di Wyata Guna. Selain itu, Al-Qur'an Braille versi ini dianggap sebagai upaya menyempurnakan sistem penulisan yang telah ada sesuai dengan kebutuhan dan perkembangan pemahaman di kalangan para tunanetra terhadap penulisan Al-Qur'an Braille.²⁰

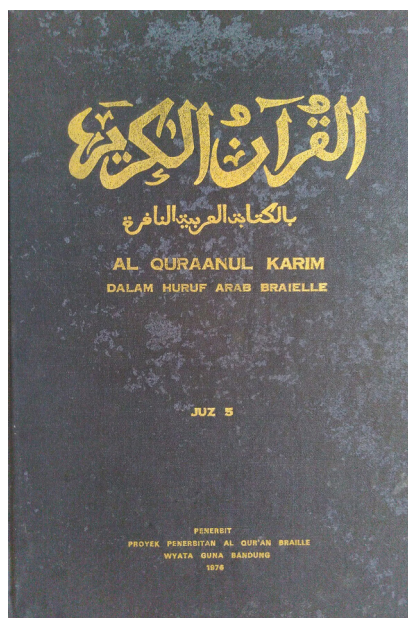
Kehadiran Al-Qur'an Braille versi Wyata Guna menandai munculnya dua model adaptasi dalam penyalinan Al-Qur'an Braille

¹⁸ Wawancara dengan Abdullah Yatim Piatu pada tanggal 19 April 2013.

¹⁹ Setidaknya penilaian ini muncul dari Muhammad Mustaqim M. Zarif, Direktur Pusat Kajian Umum Ilmu Islam Universitas Malaysia.

²⁰ HR. Rasikin, *Mencari Perumusan Huruf Arab Braille Untuk Menulis Al-Qur'an Yang Paling Mendekati Penulisan Al-Qur'an Awas*, Makalah disampaikan pada Muker Ulama ke-III tanggal 7-9 Februari 1977.

di Indonesia, setelah sebelumnya muncul versi Yaketunis. Perbedaan mendasar dengan versi Yaketunis terletak pada sistem penulisan (*rasm*) yang digunakan. Jika Yaketunis berpedoman pada *rasm al-implā'iy* dengan merujuk sistem yang dipakai Al-Qur'an Braille dari beberapa penerbit luar negeri (Yordania dan Pakistan), maka Wyata Guna mulai menggunakan *rasm al-'usmāniy* dengan merujuk sistem yang diterapkan dalam mushaf Al-Qur'an awas. Selain perbedaan prinsip tersebut, ada juga perbedaan teknis menyangkut penggunaan tanda baca. Versi Wyata Guna lebih ekstensif dalam menggunakan tanda-tanda mad dan tanda waqaf sebagaimana yang diterapkan dalam mushaf Al-Qur'an Awas. Pada tahun 1975 Wyata Guna mengajukan Al-Qur'an Braillenya kepada Lajnah Pentashih Mashaf Al-Qur'an untuk ditashih.



Gambar 5. Cover Al-Qur'an Braille Terbitan Wyata Guna, 1976

Sejak keberhasilannya menerbitkan Al-Qur'an Braille, Wyata Guna menjadi bagian penting yang turut menyebarkan Al-Qur'an Braille di kalangan tunanetra muslim Indonesia. Hal ini didukung oleh ketersediaan mesin cetak Braille yang satu-satunya ada di Indonesia, sumbangan dari Dr. Hellen Keler kepada tunanetra Indone-

sia yang diterima oleh pemerintah Indonesia sekitar tahun 1950-an. Mesin itu kemudian diserahkan kepada Wyata Guna untuk mencetak buku-buku Braille. *Braille Press* yang dimiliki Wyata Guna sangat efektif dipakai untuk menggandakan tulisan Braille, termasuk Al-Qur'an Braille, bahkan, memiliki tingkat presisi yang tinggi. Selain *Braille Press*, Wyata Guna juga mempunyai perangkat lainnya yang tidak bisa dipisahkan, yaitu *Stereotype Machine*. Jika *Stereotype Machine* berfungsi untuk mencetak huruf-huruf Braille di atas lembaran-lembaran dari timah (*zinc plate*) yang kemudian dijadikan sebagai master, maka *Braille Press Machine* berfungsi sebagai tempat untuk mencetak *zinc plate* pada lembaran-lembaran kertas.²¹

Fase Standardisasi: Upaya Menyatukan Perbedaan

Perkembangan penyalinan Al-Qur'an Braille terus meningkat seiring dengan dukungan pemerintah melalui proyek pengadaan kitab suci. Namun di sisi lain, perbedaan sistem penulisan antara Yaketunis dan Wyata Guna menimbulkan situasi yang tidak kondusif bagi proses pembelajaran Al-Qur'an Braille di kalangan tunanetra. Setidaknya kenyataan ini ditegaskan pula oleh Sawabi Ihsan, Kepala Puslitbang Lektur Agama dan Kepala Lajnah dalam salah satu sambutannya, "*Kaum tunanetra makin dipersulit dalam membaca, karena terdapat perbedaan pedoman dalam tanda baca Al-Qur'an Braille*".²² Bagaimanapun juga, setiap sistem penulisan akan melahirkan implikasi metodologis dalam pembelajaran, apalagi jika perbedaan tersebut menyangkut aspek yang prinsipil. Tidak hanya itu, perbedaan tersebut juga telah berkembang melahirkan komunitas-komunitas yang fanatik sehingga mengancam hubungan yang harmonis antar tunanetra.

Di samping itu, alasan lain yang tidak kalah pentingnya adalah kesulitan Lajnah Pentashih Mashaf Al-Qur'an saat itu dalam melakukan tugas pentashihan karena ketiadaan rujukan/pedoman.²³

²¹ Ayi Ahmad Hidayat, "Proses Percetakan Al-Qur'an Braille", Makalah disampaikan pada Sidang Pleno yang diselenggarakan oleh Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an pada 19-21 Oktober 2011 di Grand Zuhri Bekasi, Jawa Barat.

²² Sawabi Ihsan dalam "Pidato Kepala Pusat Penelitian dan Pengembangan Agama/Ketua Muker Penyeragaman Tanda Baca Al-Qur'an Braille" dalam Puslitbang Lektur Agama Badan Penelitian dan Pengembangan Agama. *Hasil Musyawarah Kerja ke-III Ulama Al-Qur'an Braille*, Jakarta: Departemen Agama RI, 1977, hlm. 5.

²³ Puslitbang Lektur Agama Badan Penelitian dan Pengembangan Agama. *Hasil Musyawarah Kerja ke-III Ulama Al-Qur'an Braille*.

Setiap naskah Al-Qur'an yang akan diterbitkan, termasuk Al-Qur'an Braille, harus melalui proses pentashihan yang cukup lama untuk mendapatkan tanda tashih. Tentu kenyataan ini bisa dimaklumi, karena ketiadaan pedoman, maka setiap temuan tidak bisa langsung dieksekusi, melainkan harus dibahas, didiskusikan, dan baru diambil keputusan berdasarkan konsensus para pentashih.²⁴ Oleh karena itu, upaya untuk melakukan unifikasi menjadi urgen, bukan hanya bagi kepentingan para praktisi dan pengguna Al-Qur'an Braille, melainkan juga bagi Lajnah Pentashih Mashaf Al-Qur'an.

Usaha untuk menyatukan dua aliran penulisan antara Yaketunis dan Wyata Guna ternyata tidak mudah, membutuhkan energi besar dan keterlibatan semua pihak. Hal ini disebabkan karena dua sistem itu telah mapan (*established*) dan memiliki pengguna setia di seluruh daerah. Keterlibatan dan peran aktif pemerintah sebagai fasilitator sekaligus pengambil kebijakan (*decision maker*) akhirnya menjadi faktor penting untuk merealisasikan upaya ini. Melalui Muker Ulama Ahli Al-Qur'an yang diselenggarakan Departemen Agama, proses unifikasi setidaknya membutuhkan 9 kali Muker (1974 s.d 1983) dengan beberapa tahapan dan hasil penting.

Unifikasi Rasm

Preferensi penggunaan rasm dalam menyalin Al-Qur'an menjadi isu penting sejak Muker pertama diselenggarakan di Ciawi pada 5-9 Februari 1974. Merujuk beberapa referensi, para ulama Al-Qur'an akhirnya bersepakat bahwa menyalin Al-Qur'an dengan *rasm al-'usmāniy* menjadi suatu keharusan. Konsensus ini menjadi salah satu keputusan penting Muker I.²⁵ Pembahasan serupa kembali berlanjut pada Muker III di Jakarta 5-9 Pebruari 1977 dengan mengaitkan penggunaan *rasm al-'usmāniy* dalam penyalinan Al-Qur'an Braille. Dengan melibatkan beberapa praktisi penerbitan Al-Qur'an Braille, baik dari Yaketunis maupun Wyata Guna, perbedaan pandangan pun tak terhindarkan. Yaketunis bersikukuh bahwa Al-Qur'an Braille lebih baik ditulis dengan *rasm al-implā'iy*, sebagaimana yang dianut

²⁴ Puslitbang Lektur Agama Badan Penelitian dan Pengembangan Agama, *Hasil Musyawarah Kerja Lajnah Pentashih Mashaf Al-Qur'an*, (Bogor: Departemen Agama, 1973), h. 1.

²⁵ Puslitbang Lektur Agama Badan Penelitian dan Pengembangan Agama, *Hasil Musyawarah Kerja Lajnah Pentashih Mashaf Al-Qur'an*, Bogor: Departemen Agama, 1974, hlm. 73.

di negara-negara Arab. Kaidah *rasm al-'usmāniy* terkadang sulit diterapkan, dan jika dipaksakan, bisa mengakibatkan kesalahan baca. Sedangkan Wyata Guna selalu ingin konsisten dengan keputusan Muker I, meskipun tidak bisa dipungkiri, ada sejumlah penulisan *rasm al-'usmāniy* yang masih sulit diterapkan dalam Al-Qur'an Braille, sehingga tetap ditulis dengan *rasm al-implā'iy*.

Dengan mempertimbangkan dua pandangan tersebut dan saran dari para ulama lain,²⁶ Muker akhirnya memutuskan bahwa penulisan Al-Qur'an Braille menggunakan *rasm al-'usmāniy*, dan hal yang menyulitkan dipermudah dengan menggunakan *rasm al-implā'iy*.²⁷ Keputusan Muker ini dapat dinilai cukup maju dan berani dalam konteks saat itu, karena beberapa negara Arab masih memandang *rasm al-'usmāniy* masuk domain tulisan Arab yang dipilih sebagai tulisan wahyu (Al-Qur'an), sehingga tidak ada relevansinya mengaitkannya dengan tulisan Braille. Namun dalam kajian kontemporer, muncul pandangan moderat dari 'Abdullāh bin 'Abdul-Wa'id al-Kamis, meneguhkan keputusan Muker Ulama Indonesia 29 tahun yang silam.²⁸

والكتابة على وفق الرسم العثماني ممكنة في بعض الألفاظ بما في نظام برايل من الرمز , فلا مانع أن يلتزم بالرسم العثماني حيث أمكن , وما لم يكن يكتب بالرسم الإملائي

Menulis sejumlah kalimat (Al-Qur'an) berdasarkan rasm al-'usmāniy dimungkinkan dalam sistem simbol Braille. Sehingga tidak ada larangan menulis Al-Qur'an Braille dengan menggunakan rasm al-'usmāniy selama memungkinkan, jika tidak memungkinkan, maka cukup dengan rasm al-implā'iy.

²⁶ Beberapa ulama dan akademisi yang ikut terlibat dalam Muker III ini adalah KH. Zaini Miftah, KH. M. Syukri Ghazali, KH. Iskandar Idris, KH. Muchtar Luthfi al-Ansary, S. Ubaidillah Assiry, HS. Muhammad Assiry, H. Abdullah Giling, dan Dr. Muljanto Sumardi.

²⁷ Puslitbang Lektur Agama Badan Penelitian dan Pengembangan Agama, *Hasil Musyawarah Kerja Lajnah Pentashih Mashaf Al-Qur'an*, Bogor: Departemen Agama, 1977, hlm. 73.

²⁸ Pandangan lainnya, bahwa penulisan Al-Qur'an, termasuk dalam huruf Braille, wajib menggunakan *rasm al-'usmāniy*, dan jika tidak memungkinkan, maka tidak boleh ditulis selain dengan *rasm al-'usmāniy*. Pengajaran cukup dilakukan dengan mendengar dan menghafal. Lihat. 'Abdullah bin 'Abdul-Wa'id al-Kamis, *Kitābatu al-Qur'ān al-Karīm bi Nizām Braille li al-Makfūfīn*, dimuat dalam Majalah al-Buḥūs al-'Ilmiyyah al-Mu'āsirah. Diunduh dari <http://ebook.medu.edu.my/mye.book/> pada 16 April 2013.

Meskipun demikian, perdebatan tetap muncul kembali di Muker berikutnya menyangkut penentuan kalimat-kalimat yang dianggap sulit, karena masing-masing mempunyai pengalaman subjektif yang tidak mudah disatukan.

Unifikasi Sistem Syakl dan Tanda Mad

Selain perbedaan penggunaan rasm, perbedaan antara Yaketunis dan Wyata Guna juga terletak pada sistem *syakl*. Yang dimaksud sistem *syakl* adalah cara penggunaan/penempatan syakal dalam penulisan Al-Qur'an Braille, meliputi harakat, sukun, dan tasydid. Beberapa perbedaan sistem *syakl* dan tanda mad yang berhasil disatukan antara lain; penempatan *syiddah*, *fathatain* di akhir kata, penulisan kalimat *Allāh*, dan penggunaan tanda mad.

a) Penempatan *syiddah*

Yaketunis tidak menggunakan *syiddah* untuk bacaan idgam, sementara Wyata Guna tetap menggunakannya. Perbedaan ini disebabkan karena perbedaan sumber rujukan. Yaketunis merujuk sistem yang dipakai dalam Al-Qur'an Yordania, sementara Wyata Guna mengadaptasi penggunaan *syiddah* dari mushaf awas. Hasil unifikasi akhirnya memutuskan bahwa penggunaan *syiddah* tetap perlu dilakukan seperti dalam mushaf Al-Qur'an awas, kecuali di awal ayat.

b) Penempatan *fathatain* di akhir kata

Dalam sistem yang dikembangkan Yaketunis, *fathatain* di akhir kata ditulis setelah huruf *alif* atau *ya' layyinah*. Sementara Wyata Guna menempatkannya setelah huruf, meskipun setelah huruf itu terdapat *alif* atau *ya' layyinah*. Unifikasi ini akhirnya berhasil menyatukan sistem *syakl* dengan preferensi sistem yang digunakan Wyata Guna.

c) Penulisan lafal *Allāh*

Perbedaan yang mencolok juga terjadi dalam penulisan lafal Allah. Yaketunis menggunakan sukun, sementara Wyata Guna menggunakan *syiddah*. Muker memutuskan bahwa *syiddah* tetap digunakan dalam penulisan lafal Allah.

d) Penggunaan Tanda Mad

Yaketunis selalu konsisten dengan sistem adaptasi yang telah dilakukannya, sementara Wyata Guna ingin selalu mendekatkan sistem *syakl* mirip dengan tulisan Al-Qur'an awas. Mengingat peng-

gunaan tanda mad mirip dengan mushaf awas, dan banyak memberikan kemudahan bagi pembaca pemula, maka Muker memutuskan bahwa tanda-tanda mad tetap perlu digunakan untuk bacaan mad, baik yang lazim, wajib maupun ja'iz.²⁹

Unifikasi Tanda Waqaf

Penggunaan tanda *waqaf* jika merujuk pada Al-Qur'an awas tahun 60-an berjumlah 12 tanda *waqaf*, termasuk di dalamnya *saktah*. Jumlah yang begitu banyak tentu tidak mudah diterapkan dalam penulisan Al-Qur'an Braille, sehingga perlu dilakukan penyederhanaan.³⁰ Tidak hanya itu, selain disederhanakan, tanda *waqaf* yang terdiri dari dua huruf dalam Al-Qur'an Braille ditulis dengan satu huruf/symbol Braille saja, seperti *qaf lam* diganti dengan huruf *ta* atau *ṣad lam* diganti dengan huruf *ṣad*. Sistem kontraktif ini dilakukan agar penggunaan simbol lebih efisien sehingga dapat menambah kecepatan membaca.³¹

Unifikasi pada akhirnya tidak hanya berhenti pada penyatuan dua aliran penulisan yang berkembang saat itu, versi Yaketunis dan versi Wyata Guna, melainkan menuju sebuah formula Al-Qur'an Braille Indonesia yang lebih akomodatif terhadap berbagai adaptasi dan penyempurnaan. Formula inilah yang kemudian distandardisasikan sebagai rujukan/pedoman pentashihan dan rujukan penyusunan dan penerbitan Al-Qur'an Braille di Indonesia. Pembakuan atau standardisasi penulisan Al-Qur'an bagi orang awas maupun Al-Qur'an Braille memiliki arti penting dalam rangka memelihara kemurnian dan kesucian Al-Qur'an.³²

²⁹ Pusat Penelitian dan Pengembangan Lektur Agama, *Musyawarah Kerja ke-IV Ulama Al-Qur'an Braille*, Jakarta: Badan Penelitian dan Pengembangan Agama Departemen Agama, tahun 1977, hlm. III.

³⁰ Pusat Penelitian dan Pengembangan Lektur Agama, *Musyawarah Kerja ke-IV Ulama Al-Qur'an Braille*, Jakarta: Badan Penelitian dan Pengembangan Agama Departemen Agama, tahun 1977, hlm. 71.

³¹ Hasil penelitian Simon dan Huertas (1998) menyebutkan, kecepatan membaca tunanetra yang berpengalaman dalam membaca Braille rata-rata adalah 90-115 kata per menit, sementara mereka yang membaca secara visual kecepatannya 250-300 kata per menit. Oleh karena itu, pada awal tahun 1900-an muncul gagasan tentang tulisan kontraktif/tusing (tulisan singkat). Didi Tarsidi, *Sejarah Perkembangan Sistem Tulisan bagi Tunanetra*, Bandung: Universitas Pendidikan Indonesia, 2007, hlm. 19.

³² Mukti Ali dalam "Sambutan Menteri Agama RI pada Pembukaan Muker ke-IV Ulama Ahli Pentashih Al-Qur'an Braille" dalam Puslitbang Lektur Agama Badan

Tabel 2. Perbandingan Penulisan Tanda *Waqaf* Al-Qur'an Awas dan Al-Qur'an Braille Yang Telah Distandardisasikan

No	Al-Qur'an Awas	Al-Qur'an Braille	Simbol Braille
1	م	م	⠠
2	قلى	ط	⠠
3	ج	ج	⠠
4	صلى	ص	⠠
5	لا	لا	⠠
6	/ '	ت	⠠

Akhirnya proses menuju standardisasi mencapai puncaknya setelah dikeluarkannya Keputusan Menteri Agama (KMA) Nomor 25 tahun 1984 tentang penetapan Mushaf Al-Qur'an Standar Indonesia. Mushaf Al-Qur'an Standar mencakup 3 jenis: Mushaf Standar Usmani, Mushaf Standar Bahriyah, dan Mushaf Standar Braille. Sebagai bentuk penerapan dari ketetapan tersebut, terbitlah Instruksi Menteri No. 07 tentang Penggunaan Mushaf Standar sebagai pedoman penerbitan Al-Qur'an di Indonesia.

Simpulan

Dari kajian dan pemaparan di atas tampak jelas bahwa sejarah perjalanan Al-Qur'an Braille di Indonesia begitu dinamis melewati beberapa fase, yaitu fase duplikasi, fase adaptasi, dan fase standardisasi. Setiap fase menggambarkan dinamika perkembangan Al-Qur'an Braille yang terjadi. Fase Standardisasi merupakan fase puncak yang ditandai dengan lahirnya Keputusan Menteri Agama (KMA) No. 25 Tahun 1984 yang salah satu isinya menetapkan Mushaf Al-Qur'an Braille sebagai Mushaf Al-Qur'an Standar Indonesia.

Selain itu, perjalanan sejarah Al-Qur'an Braille di Indonesia tidak hanya dimotori oleh para praktisi Braille semata, tetapi juga adanya keterlibatan para tokoh ulama dan pemerintah. Bahkan pemerintah sebagai pengambil kebijakan (*decision maker*) menjadi faktor penting terwujudnya standardisasi Al-Qur'an Braille di Indonesia.[]

Daftar Pustaka

- Ali, Mukti, dalam “Sambutan Menteri Agama RI pada Pembukaan Muker ke-IV Ulama Ahli Pentashih Al-Qur'an Braille” dalam Puslitbang Lektur Agama Badan Penelitian dan Pengembangan Agama. *Hasil Musyawarah Kerja ke-IV Ulama Al-Qur'an Braille*, Jakarta: Departemen Agama RI, 1978.
- Al-Kamis, ‘Abdullāh bin ‘Abdul-Wahid., *Kitābah al-Qur'an al-Karīm bi Nizām Braille li al-Makfūfīn*, dimuat dalam Majalah al-Buḥūs al-‘Ilmiyyah al-Mu‘āṣirah. Diunduh dari <http://ebook.medu.edu.my/mye.book/> pada 16 April 2013.
- Al-Mūsā, Nāṣir bin ‘Ali, *Juhūd al-Mamlakat al-‘Arabiyyat as-Su‘ūdiyyah fī Majāl Ṭaba‘at al-Qur'an Karim li al-Makfūfīn bi Ṭarīqah Braille*. Diakses dari www.maktabah.com pada 6 Maret 2013.
- Al-Qur'anul Karim dalam Huruf Arab Braille Juz 30*. Surabaya: Yaptunik, 2007.
- Al-Qur'an Braille: Al-Qur'an al-Karīm bi al-Kitābah al-‘Arabiyyah an-Nāfirah*. Malaysia: Pertumbuhan Pembangunan Orang Buta Malaysia, 2012.
- Al-Qur'an al-Karīm bi Nizām Braille*, Yordania: Jam’iyyah al-Muḥāfaẓah ‘ala al-Qur'an al-Karim, 1999.
- Al-Qur'an al-Karīm bi al-Kitābat al-‘Arabiyyah an-Nāfirah*, Bandung: Proyek Penerbitan Al-Qur'an Braille Wyata Guna, 1976.
- Al-Qur'an al-Karīm bi al-Kitābat al-‘Arabiyyah an-Nāfirah*, Yogyakarta: Yaketunis, 1977.
- Al-Salman, Abdul Malik S, “A Bi-directional Bi-Lingual Translation Braille-Text System”, *J. King Saud University*, Vol. 20. Riyadh, 1428 H/2008 M.
- Azis, Fuady. *Tuntunan Menulis Huruf Arab Braille*, Yogyakarta: Yaketunis, 1967.
- Azis, Fuady, *Sejarah Penulisan Al-Qur'an Braille di Indonesia*, sebuah prasaran yang disampaikan pada Muker IV Ulama Al-Qur'an
- Badri, Yunardi, E, “Sejarah Mushaf Al-Qur'an Standar Braille”, *Suhuf*, Vol. 5, No. 2, 2012.
- Gatra Nomor 39, beredar Kamis, 9 Agustus 2007.
- Hidayat, Ayi Ahmad, “Proses Percetakan Al-Qur'an Braille”, Makalah disampaikan pada Sidang Pleno yang diselenggarakan oleh Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an pad 19-21 Oktober 2011 di Grand Zuri Bekasi Jawa Barat.
- Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, *Buku Pedoman Membaca dan Menulis Al-Qur'an Braille*. Jakarta: LPMA, 2012.
- M, Abdallah dan Khairuddin Omar, “Quranic Braille System”, *International Journal of Humanities and Social Science*, 2009.

- Madeline Donaldson, *Louis Braille*, Lerner Publishing Group, USA, 2007.
- Manocha, Dipendra, dkk. *Braille Without Borders; How Braille can be used in creation of literature in indigenous languages*. Italia: Libraries Serving Persons with Print Disabilities, 2009.
- Michael Millor, *A Touch of Geninus*, USA: Nasional Braille Press, 2006.
- Mustaqim, M. Zarif, Muhammad, *Aplication of Braille in Quranic and and Sunnah Studies*, 2009. Diakses dari sahabudin.files.wordpress.com/2009/04/braille-slide-week-4.pp pada tanggal 26 April 2013.
- Najamudin, M., Najamudin, *Sejarah Perkembangan Al-Qur'an Braille di Indonesia*. Diakses dari www.majelis-quran.com pada 16 April 2013.
- Pedoman Pentashihan Mashaf Al-Qur'an tentang Penulisan dan Tanda Baca*. Jakarta: Puslitbang Lektur Agama Badan Litbang Departemen Agama, 1976.
- Pusat Penelitian dan Pengembangan Lektur Agama, *Musyawarah Kerja ke-IV Ulama Al-Qur'an Braille*. Jakarta: Badan Penelitian dan Pengembangan Agama Departemen Agama, tahun 1977.
- Rukhiyat, Yayat, "Perjalanan Mushaf Al-Qur'an di Indonesia". Makalah disampaikan dalam acara Sosialisasi Produk Lajnah di Hotel Madani Medan pada tanggal 7 – 9 Mei 2012.
- Russell Freedman, *Out of Darkness: the Story of Louis Braille*, New York: a Houghton Mifflin Company Imprint, 1997.
- Tarsidi, Didi. *Sejarah Perkembangan Sistem Tulisan bagi Tunanetra*. Bandung: Universitas Pendidikan Indonesia, 2007.
- Tim Penyusun LPMA, *Buku Pedoman Membaca dan Menulis Al-Qur'an Braille*. Jakarta: LPMA, 2012.
- Wormsley, Diane, *Braille Literacy: A Functional Appproach*, AFB Press, American Foundation for the Blind, 2004.

Wawancara

- Wawancara dengan Abdullah Yatim Piatu pada tanggal 19 April 2013.
- Wawancara dengan Zainal Abidin pada tanggal 14 April 2013.
- Wawancara dengan Agus Suparman pada tanggal 21 April 2013..
- Wawancara dengan Wiyoto, salah satu pengurus Yaketunis pada 25 April 2013.
- www.bapa.org.sg/ diakses pada 25 April 2013
- besiwaja.blogspot.com/2009/12 diakses pada 18 Maret 2013
- majelis-quran.com diakses pada 16 April 2013

Karakteristik Diakritik Mushaf Magribi, Arab Saudi, dan Indonesia (Studi Perbandingan)

Characteristics of diacritics of the Magribi Mushafs of Saudi Arabia, and that of Indonesia (Comparative Study)

Achmad Faizur Rosyad
UIN Sunan Ampel
Jl. A Yani No. 117 Surabaya 60237
Faizurrosyad@uinsby.ac.id

Naskah diterima: 16-10-2014; direvisi: 29-01-2015; disetujui: 17-05-2015.

Abstrak

Penelitian ini didasarkan atas pemikiran penulis bahwa ada banyak Mushaf yang memiliki perbedaan diakritik. Perbedaan-perbedaan yang mendasar adalah pemberian tanda titik pada Hija'iyah, pemberian tanda vokal dan tajwid atau teknik membaca, dan pemberian tanda waqaf dan ibtida'. Permasalahan yang ingin penulis ungkap adalah (i) mengapa semua mushaf dianggap memiliki rasm yang sama, yakni rasm usmani, padahal mushaf-mushaf tersebut memiliki tanda dan diakritik yang berbeda; (ii) mengapa mushaf tersebut memiliki diakritisasi yang berbeda, padahal sumber yang digunakan sama; dan (iii) bagaimana teknik diakritisasi yang dipakai oleh ketiga mushaf tersebut berikut maknanya. Dari penelitian ini dijelaskan bahwa Mushaf Magribi memiliki fungsi tanda yang sama dengan Mushaf Arab Saudi lebih banyak daripada Mushaf Indonesia, sedangkan dari segi bentuk tanda, Mushaf Indonesia lebih banyak sama dengan Mushaf Arab Saudi daripada Mushaf Magribi.

Kata kunci: Magribi, Masyriqi, Mushaf, I'jam, Tasykīl.

Abstract

This study is based on a writer thought that there are many mushafs, what the most moslem people read them, have a differences diacritics. The basic differences are signing hijā'iyah with dots, signing vocal and tajwīd reading technic or called shakl, and signing technic of waqf and ibtidā'. The problems that the writer want to reveal are (i) why all mushafs called having a same rasm, that is a Rasm 'Uṣmānī, whereas they have a differences signs and diacritics. (ii) Why they have a differences diacritizations if their sumber are same. (iii) How are the diacritizations made in the three of the mushafs. From this study, Magribī Mushaf

has a same sign form with Saudi Arabian more than Indonesian, with their own references. Indonesian Mushaf has a same sign location with Saudi Arabian more than Magribi.

Keyword: *Magribi, Masyriqi, Muṣḥaf, i'jām, tasykīl.*

Pendahuluan

Diakritisasi adalah pemberian tanda tertentu untuk membedakan bacaan antara vokal atau konsonan yang satu dengan lainnya yang memiliki kesamaan bentuk atau bacaan. Di dalam teknik penulisan Al-Qur'an, diakritik ada dua macam: *at-tasykīl al-i'rāb* (penanda vokal dan non-vokal) dan *tasykīl al-i'jām* (pembeda konsonan).¹ Fungsinya adalah untuk mengurangi resiko kesalahan dalam membaca Al-Qur'an. Selain itu juga ada diakritik *waqf* dan bacaan *tajwīd*.

Tasykīl atau *ḥarakāt* adalah pemberian tanda vokal pada huruf konsonan agar memiliki bunyi “a”, “i”, dan “u”, tidak bervokal, atau bervokal panjang.² Penanda bunyi “a” disebut *fathah*, penanda bunyi “i” disebut *kasrah*, penanda bunyi “u” disebut *dammah*, dan penanda konsonan yang tidak bervokal atau dibaca dengan nafas tertahan disebut *sukun*.³ Selain itu ada juga bacaan *fathah* setengah, *hamzah* setengah, dan lainnya yang masuk wilayah qira'ah.

I'jām adalah pemberian tanda pembeda pada huruf yang sama bentuknya. Di dalam bahasa Arab, *i'jām* ditandai dengan pemberian titik baik di atas maupun di bawah huruf. Misalnya: *bā'* (satu titik di bawah), *tā'* (dua titik di atas), dan *sā'* (tiga titik di atas). Jika dalam kondisi di tengah, titik digunakan untuk membedakan huruf *bā'*, *tā'*, *sā'*, *nūn* (satu titik di atas), dan *yā'* (dua titik di bawah).⁴

¹ Yahyā Wahīb al-Jabbūrī, *al-Khaṭṭ wa al-Kitābah fī al-Haḍarah al-'Arabīyah*, Beirut: Dār al-Garb al-Islāmī, 1994, hlm. 100-105.

² Misalnya kata *kitāb* dihilangkan alifnya sehingga diperlukan *harakat* berdiri, kecuali pada empat ayat, yakni: (i) Q.S. ar-Ra'd/13:38 *likulli ajal kitāb*, (ii) Q.S. al-Ḥijr/15:4, *kitāb ma'lūm*, (iii) Q.S. al-Kahf/18:27, *kitāb Rabbika*, dan (iv) Q.S. al-Naml 27:1, *wa kitāb mubīn*. Yusuf bin Mahmud al-Khawarizmi, *Mujaz Kitāb at-Taqrīb fī Rasm al-Muṣḥaf al-Uṣmān*, tahqiq Abdurrahman Aluji. Damaskus: Dār al-Ma'rifah, 1989, hlm. 20.

³ Muḥammad Ṭāhir ibn 'Abd al-Qādir al-Kurḍī al-Makkī al-Khaṭṭāṭ, *Tārīkh al-Khaṭṭ al-Arabī wa Ādābihi*, Mesir: al-Maṭba'ah at-Tijāriyah al-Hadīshah, 1939, hlm. 86. Lihat juga Abū 'Amr 'Uṣmān ibn Sa'īd al-Dānī, *Kitāb al-Naḡt*, Istanbūl: Maṭba'ah al-Dawlah, 1932, hlm. 132-133.

⁴ Yahyā Wahīb al-Jabbūrī, *al-Khaṭṭ wa al-Kitābah fī al-Haḍarah al-'Arabīyah*, hlm. 108.

Mushaf Magribi adalah Al-Qur'an yang ditulis dengan kaidah penulisan diakritik wilayah Magribi.⁵ Mushaf Arab Saudi adalah Al-Qur'an yang ditulis sesuai dengan standar diakritik Arab Saudi.⁶ Sedangkan Mushaf Indonesia adalah Al-Qur'an yang ditulis dengan kaidah penulisan diakritik standar Indonesia.⁷ Kedua mushaf tersebut termasuk model dan kaidah khat Masyriq³. Semua mushaf tersebut memiliki rasm yang sama, yakni rasm *uṣmānī*.⁸

Mushaf Farisi menggunakan tanda *sukūn* (◌ْ) untuk menunjukkan *alif waṣal* (الْوَصْلُ) dan *syakal fathah* (عَمَلِي) berdiri untuk bacaan *mad* tanpa diberi tanda *fathah* dulu. Metode ini hampir sama dengan model diakritik Mushaf Indonesia dalam hal penandaan *tajwīd*.

⁵ Yang dimaksud dengan Mushaf Magribi dalam tulisan ini adalah *kitāb* yang yang diterbitkan di Tunisia oleh *asy-Syirkah at-Tūnisiyyah li at-Tawzī'* pada tahun 1969 dengan *khat Mabsūt* (salah satu model khat yang biasa digunakan di wilayah Magrib) cetakan pertama. Dari segi bacaan, *mushaf* ini mengikuti Imam Nāfi' riwayat Warsy. Dari segi rasm, *mushaf* ini mengikut *Rasm 'Uṣmānī*. Berikut adalah petikan keterangan dari mushaf tersebut:

بِعَوْنِ اللَّهِ تَعَالَى أَصَدَتْ
الشَّرْكَاءُ التَّوْصِيَةَ لِلتَّوْزِيعِ هَذَا
الْمُصْحَفِ الْعَتِيقِ فِي حَلَّةٍ جَدِيدَةٍ
مِنَ الْإِخْرَاجِ الْقَتِيبِ
وَقَدْ اسْتَلْزَمَ إِنْجَازُهُ أَرْبَعَ سَنَوَاتٍ
مِنَ الْجَهْدِ الْمُتَوَالِي فِي الْمُرَاجَعَةِ
وَالْتَرْمِيمِ وَالتَّزْوِيفِ وَالْكُصْحِ
وَقَدْ خَلَّكَ فِي سَنَتَيْهِ ١٣٨٩ هـ ١٩٦٩ م

Teknik diakritik yang digunakan pada mushaf tersebut sama persis dengan Mushaf yang dicetak di Madinah dengan nama *Mushaf al-Madīnah al-Nabawīyyah waḥq Riwāyat Warsy 'an Imām al-Nāfi'* yang diterbitkan oleh *Mujamma' al-Malik Fahd li Ṭibā'at al-Mushaf al-Syarīf* tahun 2011. Mushaf ini diterbitkan mengikuti imam Nafi' riwayat Warsy.

⁶ Dalam hal ini yang digunakan adalah *Mushaf al-Madīnah al-Nabawīyyah* yang diterbitkan di Madinah oleh *Mujamma' al-Malik Fahd li Ṭibā'at al-Mushaf al-Syarīf* tahun 2012. Mushaf ini menggunakan khat naskhi dengan Imam 'Aṣim riwayat Ḥafṣ).

⁷ Mushaf yang digunakan dalam penelitian ini adalah Mushaf *al-Wāsim* yang diterbitkan di Jakarta oleh Cipta bagus Segara tahun 2012. Mushaf ini menggunakan khat *Naskhī* dengan mengikuti imam 'Aṣim riwayat Ḥafṣ).

⁸ Nurah, menyitir kitab *Kitābat al-Qur'ān al-Karīm bi al-Rasm al-Imlā'ī*, hlm.372, dalam *taḥqīq*-nya pada kitab *al-Muqni'*, menyebutkan ada tiga model rasm mushaf yang berbeda di kalangan masyarakat, yakni: (i) Rasm Usmani, (ii) Rasm Magribi, sebenarnya sama dengan Rasm Usmani tetapi metode *i'jam* (pemberian titik pada huruf/penanda beda huruf yang sama) berbeda dengan lainnya, misalnya: *qāf* ditulis dengan satu titik di atasnya, dan (iii) Rasm Imlā'ī. Abū 'Amr 'Uṣmān bin Sa'īd ad-Dānī, *al-Muqni' fī Ma'rīfat Marṣum Maṣāḥif Ahl al-Amṣār*, Tahqīq Nurah Binti Hasan bin Fahd al-Humayyid. Riyād: Dār al-Tadamurriyyah, 2010, hlm. 167.

Mushaf Madinah menggunakan tanda yang lebih banyak dan lebih rumit. Misalnya untuk penanda *mad*, ditulis dengan *alif* kecil di atas huruf (عَلَى), *yā* ' kecil di bawah huruf, atau *waw* kecil di samping huruf (وَهُ). Untuk membedakan *hamzah* yang dibaca dengan yang tidak dibaca diberikan tanda kepala *sād* kecil (سَ) di atas *alif* sebagai tanda *waṣal* /tidak bervokal (الْبُرُوجِ) dan kepala 'ayn kecil (أَ) di atas *alif* sebagai tanda *qaṭ'* / bervokal (أَصْحَابِ).

Mushaf Magribi memiliki karakter yang berbeda di antara mushaf lainnya dalam hal penandaan *i'jām*. Huruf *qāf* ditulis dengan satu titik di atas (وَمَا نَقْمُوا) وَمَا نَقْمُوا, sedangkan *fā* ' ditulis dengan satu titik di bawah (يَفْعَلُونَ/يَجْعَلُونَ). Berbeda dengan mushaf lainnya yang menggunakan dua titik di atas untuk huruf *qāf* (وَمَا نَقْمُوا) dan satu titik di atas untuk huruf *fā* ' (يَفْعَلُونَ). Selain itu, pada posisi di akhir atau berdiri sendiri huruf *nūn*, *qāf*, dan *fa* ' tidak diberi tanda diakritik titik.

Peneliti memilih tiga model mushaf dari beberapa mushaf tersebut karena tiga mushaf tersebut memiliki karakteristik yang kuat dan banyak digunakan di beberapa wilayah yang berbeda. Mushaf Magribi banyak digunakan di wilayah Afrika bagian utara. Mushaf Arab Saudi banyak digunakan di wilayah Timur Tengah dan sebagian Asia Tenggara yang memiliki kemampuan khusus. Mushaf Indonesia memiliki kesamaan dengan Mushaf Farisi dan beberapa mushaf lainnya di India, Pakistan, dan beberapa wilayah Asia Tenggara yang bertujuan agar mudah dibaca oleh kalangan awam (masyarakat Muslim yang tidak mendalami agama).

Jika dibandingkan secara kasar, Mushaf Magribi memiliki tanda titik dan *harakat* (penanda vokal) yang berbeda dengan Mushaf Arab Saudi dan Indonesia. Mushaf Arab Saudi memiliki tanda bacaan yang lebih rumit dari Mushaf Indonesia karena didasarkan atas kaidah Imla' dan Tajwid. Mushaf Indonesia memiliki tanda diakritik yang lebih sederhana dan mudah difahami orang non Arab karena didasarkan atas fonetik.

Permasalahan

Melihat adanya perbedaan dalam perumusan diakritik pada Mushaf Magribi, Mushaf Arab Saudi, dan Mushaf Indonesia, peneliti mencoba untuk mengupas: [1] Mengapa Mushaf Magrib³, Mushaf Arab Saudi, dan Mushaf Indonesia dianggap mengacu pada *rasm*

yang sama, yakni *Rasm Usmānī*, padahal dari segi tulisan dan diakritik ketiganya sangat berbeda?; [2] Mengapa proses diakritisasi ketiga mushaf tersebut berbeda-beda? [3] Bagaimana proses penentuan kaidah diakritik yang digunakan pada ketiga mushaf tersebut?

Secara umum penelitian ini bertujuan untuk mengenalkan model-model mushaf yang beredar di kalangan kaum Muslim di dunia, bahwa perbedaan penulisan mushaf bukan hanya terbatas pada *rasm Usmānī* dan *rasm Imlā'i*, atau tujuh macam model *muṣḥaf Tajwīdī* yang dikenal dengan *qirā'ah sab'ah* saja, tetapi juga diakritik penulisan huruf dan penanda lainnya.

Secara khusus penelitian ini bertujuan untuk mengungkap karakteristik diakritisasi masing-masing mushaf; Mushaf Magribi, Mushaf Arab Saudi, dan Mushaf Indonesia. Sejarah berkembangnya metode diakritisasi setelah masa Sahabat Usmān ibn 'Affān, metode penyusunan kaidah diakritik, dan alasan pembuatan diakritik masing-masing mushaf.

Tulisan ini dibuat karena masih banyak masyarakat Indonesia yang tidak memahami bahwa huruf *qāf* tidak selalu ditandai dengan dua titik di atas; huruf *fā'* tidak selalu ditandai dengan satu titik di atas; “u” panjang tidak selalu ditandai dengan *ḍammah* terbalik, dan seterusnya yang semuanya adalah penandaan baru yang berkembang setelah penulisan Mushaf pada masa Usmān ibn 'Affān.

Metode penelitian yang dilakukan penulis adalah bersifat deskriptif, yakni menggali dan memaparkan sejarah penulisan mushaf, kaidah-kaidah *rasm* yang dianggap *'Usmānī*, dan teknik penentuan penandaan diakritik.

Rasm Mushaf

Rasm artinya adalah gambaran. Maksud dari *rasm muṣḥaf* adalah gambaran utuh sebuah mushaf. Dalam kajian ini, ketiga mushaf tersebut memiliki *rasm* yang sama, yakni *rasm 'Usmānī*. *Rasm 'Usmānī* adalah gambaran utuh sebuah mushaf yang ditulis pada masa 'Usmān ibn 'Affān.

Gambaran utuh Mushaf 'Usmān ibn 'Affān meliputi urutan surat, jumlah ayat di tiap surat, penggunaan *basmalah* di tiap surat (kecuali yang tidak ditulis), nama surat, dan bentuk tulisan kata di tiap ayat al-Qur'an.⁹

⁹ Al-Ṣunhājī mengatakan bahwa *rasm* adalah tulisan yang terdapat dalam

Khusus untuk bentuk tulisan kata di tiap ayat, ada beberapa perbedaan antara ketiga mushaf tersebut. Hal ini karena Mushaf Usmān ibn ‘Affān sudah tidak utuh lagi. Mushaf yang tersimpan di Mesir, Turki, dan Tasykent tidak sepenuhnya berupa tulisan di masa Usmān ibn ‘Affān, sebagian ditulis oleh para *tābi’in* yang hidup pada abad 1-2 Hijriyah. Oleh karena itu mushaf-mushaf tersebut disebut dengan *Muṣḥaf Mansūb ilā ‘Usmān ibn ‘Affān*. Selain itu, para ulama Mushaf merujuk pada karya ulama klasik abad 5 H., seperti Abū ‘Amr ad-Dānī (w. 444 H) dan Abū Dāwūd Sulaymān ibn Najāh (w. 496 H.).

Dari segi jumlah surah, ketiga mushaf tersebut memiliki kesamaan. Jumlah keseluruhan surah dalam ketiga mushaf ada 114 surat, diawali dari *al-Fātiḥah* dan diakhiri sampai *an-Nās*. Setiap surah selalu diawali *basmalah*, kecuali Q.S. al-Tawbah.

Dari segi bentuk tulisan, penulis akan menampilkan tulisan yang ada dalam dua *Muṣḥaf Mansūb ilā ‘Usmān ibn ‘Affān*,¹⁰ yakni yang tersimpan di Masyhad Husayn Mesir dan Museum Topkapi Turki sebagai acuan rasm. Setelah itu penulis membandingkan dengan Mushaf Magribī, Mushaf Arab Saudi, dan Mushaf Indonesia.

Mushaf ‘Usmān ibn ‘Affān, bukan tulisan yang berdasarkan ulama Imlā’ sekarang ini. Lihat Abū Muḥammad ‘Abd Allah ibn ‘Umar aṣ-Ṣunḥājī atau Ibn Ājaṭṭa, *al-Tibyān fī Syarḥ Mawrid az-Zam‘ān*, taḥqīq: ‘Abd al-Hafīz ibn Muḥammad Nūr ibn ‘Umar al-Hindī. Arab Saudi: al-Jāmi‘ah al-Islāmiyyah, 2002, hlm. 24.

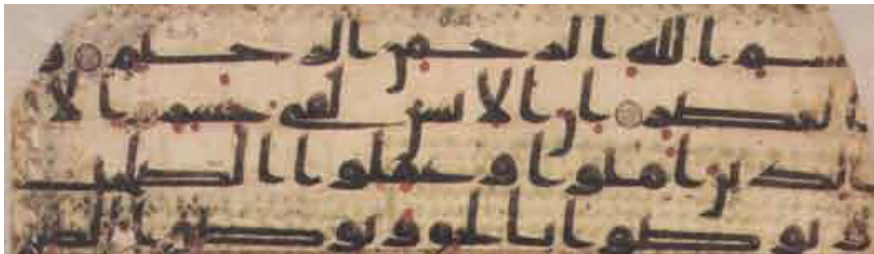
¹⁰ Penulis menggunakan istilah *mansūb* berpegangan pada beberapa ulama *rasm* yang menganggap Mushaf ‘Usmān ibn ‘Affān yang saat ini berada di Turki, Mesir, Tasykent dan lainnya tidak sepenuhnya hasil tulisan pada masa ‘Usmān ibn ‘Affān karena pada masa Umayyah banyak terjadi pergolakan politik sehingga dimungkinkan tidak utuh dan terjadi tambal sulam di dalamnya. Dikatakan *mansūb* karena sebagian besar masih asli tulisan tim bentukan ‘Usmān ibn ‘Affān. Mereka adalah (1) Zayd ibn Šābit, membacakan mushaf al-Madani, Madinah; (2) Abdullah ibn al-Sā’ib, membacakan mushaf al-Makkī, Makkah; (3) Al-Mugīrah ibn Syihāb, membacakan mushaf al-Syāmī, Syām (4) Abū ‘Abd al-Rahmān al-Sulamī, membacakan mushaf al-Kūfī, Kufah; (5) ‘Āmir ibn ‘Abd al-Qays, membacakan mushaf al-Baṣrī, Baṣrah. Lihat Muḥammad Sālim Muḥaysin, *Tārīkh Al-Qur‘ān al-Karīm*. t.t.: Da’wah al-Haq, 1402 H, hlm. 151 dan 161. Sedangkan sebagian kecil lainnya adalah tulisan tambal sulam akibat kerusakan lembaran atau hilang tetapi tetap mengacu pada teknik penulisan tim yang dibentuk oleh ‘Usmān ibn ‘Affān tersebut. Penulisanannya tidak jauh berbeda dari masa ‘Usmān ibn ‘Affān, yakni abad 1-2 H. Gānim Qaddūrī al-amad, *Rasm al-Muṣḥaf: Dirāsah Lugawīyyah Tārīkhīyyah*, Irak: Lajnah Waṭaniyyah, 1982, hlm. 190-191.

Muṣḥaf Mansūb ilā ‘Uṣmān ibn ‘Affān di Masyhad Husayn Mesir.



Gambar 1. Surah al-‘Aṣr pada Muṣḥaf Mansūb ilā ‘Uṣmān ibn ‘Affān¹¹

Muṣḥaf Mansūb ilā ‘Uṣmān ibn ‘Affān di Museum Topkapi Turki.



Gambar 2. Surah al-‘Aṣr pada Muṣḥaf Mansūb ilā ‘Uṣmān ibn ‘Affān Turki¹²

¹¹ *Muṣḥaf Jumhūriyyat Miṣr: Wuzārat al-Awqāf*, Kairo: al-Maktabah al-Marka-ziyyah li al-Makhtūṭāt al-Islāmiyyah, 2006, hlm. 104. Mushaf ini diterbitkan dalam bentuk program. Di dalam pendahuluan dijelaskan bahwa pertama kali mushaf ini dikonversi dalam bentuk CD pada tahun 1427 H. dari manuskrip yang berupa lembaran sebanyak 1087 lembar dengan ukuran 57x68 cm dengan ketebalan 40 cm. Ibid., 1. Mushaf ini dapat diunduh dari beberapa website kumpulan kitab, misalnya: archive.org atau *almeshkat.net*.

¹² *Al-Muṣḥaf Mansūb ilā ‘Uṣmān ibn ‘Affān ra.: Nuskah Muthaf Tūb Qābī Srāy*, taḥqīq Ṭayār Altī Fūlāj. Istanbūl: IRCICA, 2007, hlm. 815. Mushaf ini disediakan di beberapa website kumpulan buku dalam bentuk lengkap, yakni terdiri dari cover, lampiran, dan manuskrip asli dan taḥqīq, salah satunya dapat ditemukan di archive.org.

Mushaf Magribi Tunisia.



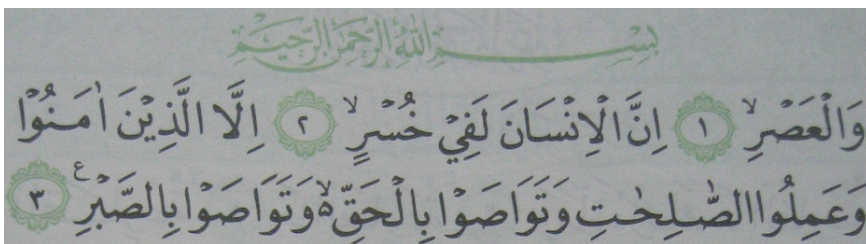
Gambar 3. Surah al-‘Ashr Mushaf Maghribi Tūnisia¹³

Mushaf Arab Saudi, Madinah.



Gambar 4. Surah al-‘Ashr Mushaf Arab Saudi¹⁴

Mushaf Indonesia.



Gambar 5. Surah al-‘Ashr Mushaf Indonesia¹⁵

¹³ *Qur'ān Karīm*, Tunisia: Syirkah Tūniyyah li at-Tawzi', 1969, hlm. 644.

¹⁴ *Muṣḥaf al-Madīnah al-Nabawīyyah*, Madinah: Mujaṃma' al-Malik Fahd li at-Ṭibā'ah al-Muṣḥaf al-Syarīf, 2012, hlm. 601.

¹⁵ *Muṣḥaf al-Waṣim*, Jakarta: Cipta Bagus Segara, 2012, hlm. 601.

Ayat pertama, semua mushaf memiliki tulisan yang sama yakni **والعصر**, tidak ada penambahan, penggantian, atau pengubahan huruf. Ayat kedua, ada perbedaan pada penulisan **الانسان**. Mushaf Indonesia berbeda sendiri karena ada penambahan *alif* setelah huruf *sīn*. Sedangkan dua lainnya, Magribi (**الانسر**) dan Arab Saudi (**الانس**) sama dengan dua mushaf induk (*Mansūb ilā ‘Uṣmān ibn ‘Affān*) Mesir (**الاسر**) dan Turki (**الاسر**), tidak menggunakan *alif* setelah *sīn* tetapi dengan menambahkan *alif* kecil di atas *sīn* setelah *syakal fathah*.¹⁶

Pada ayat ketiga, ada dua kata yang menjadi perhatian penulis, **أَمْوَا** dan **الصلح**. Untuk tulisan **أَمْوَا**, dalam Mushaf Mushaf Mansūb ilā ‘Uṣmān ibn ‘Affān Turki tertulis **أَمْوَا** dan Mesir tertulis **أَمْوَا**. Tidak ada tambahan *hamzah* di depannya seperti Mushaf Indonesia **أَمْوَا** karena memang belum dikenal huruf *hamzah* pada masa itu. Berbeda dengan Mushaf Magribi yang tertulis **أَمْوَا** dan Mushaf Arab Saudi yang tertulis **أَمْوَا**, dengan menggunakan *hamzah* (ء) di depan karena menurut konsep mereka *alif* tidak memiliki *syakal*.

Untuk tulisan **الصلح**, semua mushaf memiliki kesamaan tulisan yakni menghilangkan *alif* di tengah kata. Di dalam Mushaf Mushaf Mansūb ilā ‘Uṣmān ibn ‘Affān Mesir tertulis **الصلح**, sedangkan Mushaf Mansūb ilā ‘Uṣmān ibn ‘Affān Turki tertulis **الصلح**. Sama persis dengan tiga mushaf berikut: Mushaf Magribi tertulis **الصلح**, Mushaf Saudi tertulis **الصلح**, dan Mushaf Indonesia tertulis **الصلح**.

¹⁶ Di dalam *al-Tanzīl* dijelaskan bahwa pada surat ini ada dua penghilangan kata, yakni pada kata *al-insān* dan *aṣ-ṣāliḥāt* yang ditulis tanpa *alif*.

﴿وَالْعَصْرِ إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ خَشِيرٌ﴾ [وفيها حذف الألف من :

﴿الصَّالِحَاتِ﴾ (١)، و﴿الْإِنْسَانِ﴾ (٢) وقد ذكر (١).

Pernyataan ini sama dengan Mushaf Magribi dan Arab Saudi yang tidak menggunakan *alif* pada dua kata tersebut. Lihat Abū Dāwūd Sulaymān ibn Najāh, *Mukhtaṣar at-Tabyīn li Hijā’ al-Tanzīl*, taḥqīq Aḥmad ibn Muḥammad ibn Mu’ammār Syirsyāl. Arab Saudi: Muḥamma’ al-Malik Fahd, 2002, hlm. 1318. Untuk surah ini ad-Dānī tidak mengulas secara rinci, akan tetapi pada ayat lain dia menulis tanpa *alif*. Lihat Abū ‘Amr ‘Uṣmān ibn Sa‘id ad-Dānī, *al-Muqni’ fī Ma‘rifat Marsūm Maṣāḥif Ahl al-Amṣār*, taḥqīq Nūrah binti Hasan ibn Fahd al-Humaid. Riyāḍ: Dār al-Tadmuriyyah, 2010, hlm. 406. Selain itu dalam permasalahan perbedaan tambahan *alif*, ad-Dānī tidak menyebutkan kata *al-insān* sama sekali. Artinya untuk penulisan *al-insān* ulama mushaf sudah bersepakat untuk tidak menambahkan huruf *alif* di tengah kata. Lihat ad-Dānī, *al-Muqni’*, hlm. 537-561.

Dari segi *rasm*, pada intinya ketiga mushaf tersebut mengikuti model tulisan yang terdapat dalam Mushaf ‘Usmān ibn ‘Affān. Atau dengan kata lain mengikut *rasm* ‘*Usmānī*. Jika terdapat perbedaan tulisan, para ulama ketiga mushaf tersebut merujuk pada tokoh yang sama, di antaranya adalah ad-Dānī dan Abū Dāwūd.

Dalam penelitian ini tidak dibahas secara mendalam tentang *rasm* karena tidak ada hubungannya dengan kajian diakritik. Pembahasan *rasm* dibutuhkan karena mempengaruhi proses diakritis yang dilakukan oleh para ulama mushaf. Metode diakritik ini didasarkan atas beberapa alasan, di antaranya adalah *imlā’*, *tajwīd*, *qirā’ah*, dan bunyi.

Misalnya dalam Mushaf Mansūb ilā ‘Usmān ibn ‘Affān tertulis الصلح, tanpa penanda diakritik. Pada mushaf Maghribī dan Arab Saudi tetap memberi *syakal fathah* pada huruf yang dibaca panjang (الصَّلَاحَاتِ, الصَّلَاحَاتِ) dan menambahkan *alif kecil* sebagai ganti *alif* yang hilang. Sedangkan pada mushaf Indonesia, *fathah* horisontal diganti dengan *syakal* vertikal untuk menunjukkan bahwa huruf tersebut dibaca panjang.

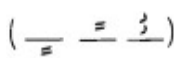
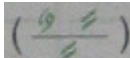
Dasar yang digunakan dalam menentukan diakritik berbeda. Mushaf Magribi dan Mushaf Arab Saudi lebih pada kaidah *imlā’*, bahwa kata الصلح seharusnya diberi *alif* oleh karena itu diberi penanda *alif kecil* di samping *syakal*. Sedangkan Mushaf Indonesia cenderung pada pertimbangan bacaan, karena huruf *ṣād* dan *ḥā* pada kata الصلح dibaca panjang maka diakritik vokal ditulis *fathah* vertikal. Penandaan *alif kecil* atau *fathah* vertikal tidak termasuk dalam kaidah *imlā’*, apakah dalam kata tersebut seharusnya tertulis *alif* atau tidak, yang terpenting ketika dibaca panjang, maka ditulis dengan simbol *fathah* vertikal. Begitu pula pada konsep *dammah*, jika bacaan huruf panjang maka *dammah* ditulis terbalik.

Diakritik

Berikut ini perbedaan diakritik antara Mushaf Magribi, Mushaf Arab Saudi, dan Mushaf Indonesia.

a. Penanda Vokal dan Tajwid

Tabel 1. Perbandingan Tanda Vokal dan Tajwid

No	Mushaf Magribi	Mushaf Arab Saudi	Mushaf Indonesia	Keterangan
1				Bulatan kecil lobang di tengah (<i>dā'irah khāliyat al-wast</i>)
2				Bulatan kecil lonjong lobang di tengah (<i>dā'irah qā'imah mustaṭilah khāliyat al-wast</i>)
3				Penanda sukūn (<i>ra's khā' ṣagīrah bidūn nuqtah</i>)
4	(Ø)+ 	(Ø)+ 	(Ø)+ 	Tanpa tanda+syiddah (<i>ta'riyat al-ḥarf min 'alāmat al-sukūn ma' tasydīd al-ḥarf al-tālī</i>)
5	(Ø)+ (Ø)	(Ø)+ (Ø)		Tanpa tanda+tanda syiddah (<i>ta'riyat al-ḥarf min 'alāmat al-sukūn ma' 'adam tasydīd al-ḥarf al-tālī</i>)
6				Tanwīn berjajar (<i>tarkīb al-ḥarakatayn</i>)
7				Tanwīn berselisih (<i>tatābu' al-ḥarakatayn</i>)
8				mim kecil (<i>mīm ṣagīrah</i>)
9				Huruf 'illah kecil (<i>al-ḥurūf al-ṣagīrah</i>)
10				Huruf dammah terbalik dan <i>fathah</i> berdiri

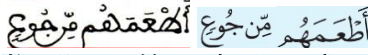
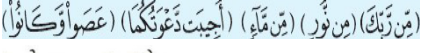
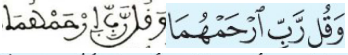
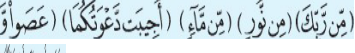
11			Huruf <i>sīn</i> kecil di atas huruf atau di bawah huruf <i>ṣād</i> (<i>al-hurūf al-sagīrah</i>)
12			Gelombang, ujung keluar (<i>luzūm al-madd</i>) ¹
13			Gelombang, ujung ke dalam (<i>luzūm al-madd</i>)
14			Bulatan kecil pejal di bawah huruf, dekat nūn, atas alif, hamzah bersyakal, hamzah tidak bersyakal, dan di atas huruf <i>sīn</i> (<i>nuqṭah kabīrah</i>)
15			(<i>matmusat al-waṣṭ</i>) Kepala <i>ṣād</i> di atas alif (<i>ra's ṣād sagīrah</i>)
16			Dua tanda baca, <i>alif</i> mendatar dan bulatan kecil lobang (<i>al-jurrah wa nuqṭah</i> <i>kabīrah matmusat al-</i> <i>waṣṭ</i>)

Berikut ini adalah uraian tentang fungsi tanda dan modelnya berdasarkan kasus yang ditemui di dalam bacaan:

1. Huruf *alif* tambahan, wajib ditulis tetapi tidak dibaca, baik ketika berhenti maupun terus. Tanda diakritik (◌ا).
2. Huruf *alif* tambahan, wajib ditulis, ketika terus tidak dibaca tetapi ketika berhenti dibaca panjang. Tanda diakritik (◌آ).
3. Penanda *sukūn*.
 - a. Mushaf Magribi menggunakan tanda bulatan kecil lobang (◌◌). Fungsinya untuk bacaan *izhār*.
 - b. Mushaf Arab Saudi menggunakan tanda kepala *khā'* kecil tanpa titik (◌◌). Fungsinya untuk menunjukkan kondisi *izhār*.
 - c. Mushaf Indonesia menggunakan kepala *khā'* (◌◌). Fungsinya sebagai berikut:
 - (1) Menunjukkan huruf yang tidak bervokal, tetapi dibaca. Dalam *ilmu tajwīd* disebut *izhār*.

(2) Menunjukkan huruf yang tidak bervokal, tetapi tidak dibaca. Dalam *ilmu tajwid* ada tiga kondisi, yakni: hukum *nūn* mati (*ikhfā'*, *idgām*, dan *iqḷāb*), hukum *mīm* mati (*ikhfā'* dan *idgām*) dan hukum bacaan menurut kesamaan atau kedekatan *makhraj* (tempat huruf keluar). Tidak berlaku pada hukum *al-ta'rif* (*idgām syamsiyyah*), karena kondisi ini *sukūn* (◌ْ) tidak ditulis.

4. Tanpa tanda *sukūn* (◌ْ) diikuti dengan *syiddah* (◌ّ). Mushaf Magribi sama dengan Mushaf Arab Saudi memiliki fungsi yang sama, yakni untuk penanda sebagai berikut:

- Idgām Syamsiyyah: 
- Idgām Mutamaṣṣilayn: 
- Idgām Mutajannisayn: 
- Idgām Mutaqarribayn: 
- Idgām bi Gunnah: 
- Idgām bi lā Gunnah: 

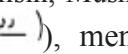
Semua *idgām* tersebut masuk dalam kategori *idgām kāmīl*. Maksudnya adalah huruf pertama masuk secara sepenuhnya pada huruf kedua. Sehingga yang dibaca adalah huruf kedua saja yang diberi tanda *syiddah*, sedangkan huruf pertama tidak dibaca sama sekali. Oleh karena itulah tidak diberi tanda *sukūn*.

Mushaf Indonesia hanya memiliki satu fungsi, yakni penanda *Idgām Syamsiyyah* (بَصَدْرُ النَّاسِ). Untuk penanda *idgām* lainnya sebagian mushaf diberi warna berbeda pada dasar tulisan, sebagian lainnya tidak diberi tanda.

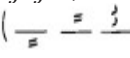
5. Tanpa tanda *sukūn* (◌ْ) diikuti dengan tanpa *syiddah* (◌ّ).

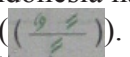
Mushaf Magribi dan Mushaf Arab Saudi memiliki fungsi yang sama, yakni sebagai penanda *Ikhfā'*: وَلَا أَنْتُمْ وَلَا أَنْتُمْ. Sedangkan Mushaf Indonesia tidak memiliki kaedah tersebut.

6. Tanda *tanwīn*.

- Bentuk *Tanwīn* berselisih, Mushaf Arab Saudi () dan Magribi () menunjukkan fungsi yang sama dengan *nūn sukūn* (◌ْ). Jika tanpa diiringi *syiddah* (◌ّ) maka

hukumnya adalah *ikhfā'* (samar). Jika diiringi dengan *syiddah* (س) maka hukumnya *idgām* atau *iqḷāb*. Salah satu *syakal tanwīn* di bagian bawah lebih ke depan maksudnya adalah ada salah satu unsur huruf (*nūn mati*) yang masuk pada huruf berikutnya.

- b. *Tanwīn berjajar*, Mushaf Arab Saudi () dan Mushaf Magribi () menunjukkan arti *izhār*. Dua *syakal* ditulis berjajar persis artinya tidak ada salah satu unsur huruf (*nūn mati*) yang masuk pada huruf berikutnya, oleh karena itu harus dibaca *izhār* (jelas).

Mushaf Indonesia hanya memiliki satu model, yakni *tanwīn berjajar* () . Dalam hal ini, tanda *tanwīn* tidak membedakan antara bacaan *izhār*, *ikhfā'*, *idgām*, atau *iqḷāb*. Bentuknya hampir sama dengan *tanwīn* pada Mushaf Arab Saudi, tetapi sudut kemiringan lebih besar *tanwīn* pada Mushaf Indonesia yang mencapai 25° dari garis horizontal.

7. *Mim* kecil penanda *tajwīd* (bukan penanda *waqaf*).

Dalam Mushaf Arab Saudi dan Magribi tanda tersebut adalah pengganti *syakal kedua* pada *tanwīn* (لَتَشْفَعَا بِالنَّاصِيَةِ لَتَشْفَعَا بِالنَّاصِيَةِ) atau pengganti *sukūn* pada huruf *nūn* (لَتَنْتَضِرَنَّ لَتَنْتَضِرَنَّ) yang berfungsi untuk menunjukkan hukum bacaan *iqḷāb*. Di dalam Mushaf Indonesia tidak mengganti *syakal tanwīn* atau *nūn mati* (لَتَنْتَضِرَنَّ لَتَنْتَضِرَنَّ) atau (لَتَنْتَضِرَنَّ لَتَنْتَضِرَنَّ), tetapi tanda tambahan yang fungsinya sama dengan kedua mushaf sebelumnya, yakni untuk menunjukkan hukum bacaan *iqḷāb*.

8. Huruf *alif*, *wāw* dan *yā'* kecil (وَاوْءَ).

Di dalam Mushaf Maghribi dan Arab Saudi ketiga huruf tersebut berfungsi untuk mengganti huruf yang dihilangkan tetapi dibaca. Ketiga huruf tersebut ditulis kecil untuk menunjukkan bahwa huruf tersebut adalah huruf tambahan yang tidak ditulis pada Mushaf Mansūb ilā 'Uṣmān ibn 'Affān, tetapi tetap dibaca panjang (*madd*). Di dalam *rasm*, kaidah tersebut masuk dalam kajian *al-ḥaẓf* (penghilangan). Di dalam Mushaf Indonesia tidak ditemukan tanda tersebut.

9. Tanda *ḍammah* terbalik dan *fathah* berdiri.

Tanda ini ditemukan hanya di mushaf Indonesia. Fungsinya adalah untuk menunjukkan bahwa bacaan huruf tersebut panjang satu *alif* (*madd ṭābiʿī*).

10. Tanda gelombang.

Pada mushaf Arab Saudi dan Magribi terdapat satu model gelombang, yakni ujung kiri keluar () . Tidak ada perbedaan antara *madd wājib* (harus dibaca panjang) dengan *madd jāʾiz* (boleh dibaca panjang/pendek). Sedangkan pada Mushaf Indonesia ada dua model, yakni ujung kiri keluar () dan ujung kiri ke dalam () . Tanda gelombang dengan ujung kiri keluar menunjukkan *madd jāʾiz munfaṣil*, yakni bacaan panjang di antara dua kata. Hukum bacaannya, boleh dibaca panjang tiga *alif*. Sedangkan tanda gelombang dengan ujung kiri masuk menunjukkan *madd wājib muttaṣil*, yakni bacaan panjang yang berada pada satu kata. Hukum bacaannya, harus dibaca panjang tiga *alif*.

11. Tanda bulatan pejal (●).

Tanda tersebut terdapat pada Mushaf Magribi dan Arab Saudi. Fungsinya adalah untuk menunjukkan adanya bacaan asing, misalnya: *isymām*, *tashīl*, atau *imālah*. Mushaf Indonesia tidak menggunakan tanda bulatan untuk menunjukkan bacaan asing, tetapi langsung ditulis di bawah huruf dengan ukuran lebih kecil sesuai dengan nama bacaan masing-masing.

12. Tanda kepala *ṣād* di atas *alif* (آ).

Tanda ini hanya ada pada mushaf Arab Saudi. Fungsinya adalah untuk menunjukkan bahwa huruf tersebut adalah *hamzah waṣal*, jika berada di tengah maka tidak dibaca dan jika berada di awal maka harus dibaca.

Misalnya: [1] Di awal (فِي الْخَطْمَةِ) dibaca *al-ḥuṭamah*. *Hamzah waṣal* dibaca “a”. [2] Di tengah (فِي الْخَطْمَةِ) dibaca *fil--ḥuṭamah*. *Hamzah waṣal* tidak dibaca.

Mushaf Magribi tidak menggunakan kepala *ṣād* (ص) tetapi tanda ganda *syakal* dan bulatan kecil pejal (أ, إ, atau ؤ). Penjelasanannya akan disampaikan pada poin selanjutnya.

Mushaf Indonesia tidak menggunakan tanda apapun untuk menunjukkan *hamzah waṣal*, baik kepala *ṣād* maupun tanda ganda *syakal* dipadu dengan bulatan kecil pejal.

13. Tanda ganda *syakal* dan bulatan pejal kecil.

Tanda ini adalah penunjuk *hamzah waṣal*. Jika berada di tengah maka tidak dibaca, kondisi ini ditunjukkan dengan adanya bulatan pejal di atas *hamzah*. Jika berada di awal, maka ada tiga macam bacaan, jika diawali *fathah* maka diikuti *syakal* atas (أ), jika diawali kasrah maka diikuti *syakal* bawah (إ), dan jika diawali *dammah* maka diikuti *syakal* tengah (ؤ). Misalnya:

- a. Tanda *syakal* di atas *alif* (أَلَاذِينَ), dibaca *al-lazīna* (الَّذِينَ).
- b. Tanda *syakal* di tengah *alif* (وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ), dibaca *uṣ-ṣāliḥāt* (الصَّالِحَاتِ).
- c. Tanda *syakal* di bawah *alif* (وَالْأَنْصَارِ), dibaca *il-ḥuṭamah* (الْأَنْصَارِ).

Perbedaan tanda ini karena adanya perbedaan *qirā'ah* antara Mushaf Magribi dengan kedua mushaf lainnya, Mushaf Arab Saudi dan Mushaf Indonesia. Dasar yang digunakan dalam mushaf ini adalah bacaan Imām Nāfi' yang diriwayatkan oleh Warsy.

b. Penanda Konsonan

Tabel 2. Penanda Konsonan

No	Mushaf Magribi	Mushaf Arab Saudi	Mushaf Indonesia	Keterangan
1	2	3	4	5
1	ص س ر د ح ا ء ه و م ل ك ع ط ن ي و ف	ص س ر د ح ا ء ه و م ل ك ع ط	ص س ر د ح ا ء ه و م ل ك ع ط	Huruf tanpa titik ketika bersambung dan terpisah Huruf tanpa titik ketika terpisah Huruf
2	ص س ر د ح ا ء ه و م ل ك ع ط ن ي و ف	-	-	dengan titik satu di atas Huruf
3	ض ش ز ذ خ ن غ ف ط	ض ش ز ذ خ ن غ ف ط	ض ش ز ذ خ ن غ ف ط	dengan titik dua di atas Huruf
4	ق ت	ق ت	ق ت	dengan titik satu di bawah Huruf
5	ب ج ب	ج ب	ج ب	dengan titik dua di bawah Huruf
6	ي	ي	ي	dengan titik tiga di atas Huruf
7	ث	ث	ث	

Keterangan:

- Untuk huruf *syīn* (ش) dimasukkan dalam satu titik karena dihitung sesuai dengan gerigi yang dimiliki. Huruf *syīn* memiliki tiga gerigi (dua gigi kecil dan satu gigi besar), masing-masing gerigi memiliki satu titik, oleh karena itu huruf *syīn* masuk dalam kategori huruf yang bertitik satu.
- Huruf *qāf* untuk mushaf Magribi hampir sama dengan huruf *fā'* pada mushaf Arab Saudi dan Indonesia karena memiliki satu titik di atas huruf.

c. *Penanda Waqaf***Table 3.** Penanda Waqaf

No 1	Mushaf Magribi 2	Mushaf Arab Saudi 3	Mushaf Indonesia 4	Keterangan 5
1		م	م	<i>Lāzim</i>
2		ج	ج	<i>Jā'iz</i>
3		ص	ص/صا	<i>Waṣal Awlā</i>
4		ق	ق/قل	<i>Waqaf Awla</i>
5		ث	ث	<i>At-Ta'annuq</i>
6			لا	<i>'Adam al-waqf</i>
7			ع	<i>Rukū'</i>
8	مر/ص			<i>'Alāmah al-waqf</i>

Di dalam kitab *al-Muktafā*, Abū 'Amr menjelaskan bahwa pembagian *waqf* beraneka-ragam. Menurut ibn al-Anbārī ada tiga macam *waqf*, yakni: *tām* (sempurna untuk berhenti), *ḥasan* (lebih bagus berhenti), dan *qabīḥ* (tidak bagus berhenti). Menurut al-Sajawandī ada lima macam, yakni: *lāzim* (harus berhenti), *muṭlaq* (seharusnya berhenti), *jā'iz* (boleh berhenti), *mujawwaz liwajh* (boleh atas alasan tertentu), dan *murakhkhaṣ li ḍarūrah* (diperbolehkan jika darurat). Menurut al-Jazarī ada dua, yakni: *ikhtiyārī* (karena pilihan) dan *iḍḍirārī* (karena darurat).¹⁷

Dalam hal ini ulama Mushaf Magribi, Arab Saudi, dan Indonesia mengikuti ulama-ulama *waqf* tersebut dalam pemberhentiannya. Ada dua kitab terkemuka yang menjadi rujukan letak berhenti dan memulainya, yakni *al-Muktafa* karya Abū 'Amr dan 'Uṣmān ibn Sā'id ad-Dānī, dan *al-Qaṭ wa al-I'tinaf* karya al-Naḥḥās.

¹⁷ Abū 'Amr 'Uṣmān ibn Sa'id ad-Dānī al-Andalusī, *al-Muktafā fī al-Waqf wa al-Ibtidā fī Kitāb Allāh 'Azza wa Jalla*, taḥqīq: Yūsuf 'Abd al-Raḥmān al-Mar'ashlā, Syria: Mu'assasah al-Risālah, 1987, hlm. 56.

Simpulan

Acuan penentuan *rasm* adalah pada gambaran utuh mushaf tersebut, mulai dari urutan surat, pemenggalan surat dan ayat, hingga teknik penulisan batang tubuh hijā'iyah (tanpa titik atau *syakl*) secara persis. Dari acuan tersebut ketiga mushaf memiliki bentuk dan teknik penulisan yang sama. Hanya ada beberapa perbedaan pada teknik penulisan batang tubuh hijā'iyah dan bentuk khat, khususnya tentang penambahan huruf *alif* di tengah kata. Perbedaan tersebut tidak membedakan acuan *rasm* ketiganya, yakni *Rasm 'Usmānī*.

Perbedaan diakritik, yang tidak termasuk pada wilayah kajian *rasm*, pada ketiga mushaf tersebut terjadi karena adanya perbedaan landasan berfikir yang digunakan. Mushaf Magribi menggunakan tanda diakritik atas dasar aturan penulisan *imlā'* dan aturan *qirā'ah* Imam Nāfi' yang diriwayatkan oleh Warsy. Mushaf Arab Saudi menggunakan tanda diakritik atas dasar aturan penulisan *imlā'* dan aturan *qirā'ah* Imam 'Aṣim yang diriwayatkan oleh Ḥafṣ. Mushaf Indonesia menggunakan diakritik atas dasar bunyi bacaan dan aturan *qirā'ah* Imām 'Aṣim riwayat Ḥafṣ).

Contoh, kata “*al-ṣāliḥāt*” dalam mushaf Magribi dan Arab Saudi ditulis penanda dua, yakni *fathah* dan *alif* kecil setelahnya (lihat gambar 3&4), hal ini karena dalam kaidah *Imlā'* seharusnya ada huruf *alif* di setelah huruf *ṣād* dan *hā'* tetapi dihilangkan. Oleh karena itu harus dimunculkan dalam bentuk huruf kecil. Di dalam mushaf Indonesia (lihat gambar 5) kata *al-ṣāliḥāt* ditulis dengan harakat berdiri (*alif* kecil) tanpa *fathah* sebelumnya karena berdasarkan bunyi huruf tersebut harus dibaca panjang. Tidak ada penanda khusus yang menunjukkan bahwa setelah *ṣād* dan *hā'* terdapat *alif* yang dihilangkan.

Contoh lain tulisan penanda *alif ziyādah* yang berupa *ṣifr mustadīr* (bulatan kecil) di atas *alif* setelah *wāwū jama'* pada kata *āmanū*, *'amilū*, *tawāṣaw*, Mushaf Indonesia tidak menggunakan penanda tersebut karena tidak memiliki pengaruh pada bunyi bacaan. Selain itu kepala *ṣād* kecil di atas *alif* pada kata *al-'aṣr*, *al-insān*, *al-laẓīn*, *al-ṣāliḥāt*, *al-ḥaqq*, dan *al-ṣabr* yang menunjukkan *hamzah waṣal* (hamzah bersambung) di dalam mushaf Indonesia tidak ditulis karena tidak mempengaruhi bunyi bacaan.

Proses penandaan diakritik ada empat macam, yakni: [1] Berdasarkan *qirā'ah*, acuan ini digunakan untuk menentukan letak

tanda yang digunakan, misalnya: bacaan asing, *isymām*, *imālah*, atau *saktah*. Dari segi bentuk tanda, Mushaf Maghribi dan Arab Saudi memiliki bentuk yang sama, tetapi dari letak tanda Mushaf Arab Saudi dan Indonesia memiliki kesamaan letak. [2] Berdasarkan *tajwīd*, acuan ini digunakan untuk menentukan hukum bacaan, misalnya: *ikhfā'*, *idgām*, *iqḷāb*, dan *izhār*. Dari segi bentuk tanda, Mushaf Magribi sebagian besar sama dengan Mushaf Arab Saudi. [3] Berdasarkan *waqf wa ibtidā'*, acuan ini digunakan untuk menentukan hukum berhenti di tengah ayat dan memulainya. Dari segi bentuk, Mushaf Arab Saudi hampir sama dengan Mushaf Indonesia, sedangkan dari segi letak Mushaf Magribi hampir sama dengan Mushaf Arab Saudi. [4] Berdasarkan teknik *tasykīl iḡām*, acuan ini digunakan untuk menentukan letak titik pada huruf *hiḡā'iyah*. Dari segi ini, Mushaf Arab Saudi sama dengan Mushaf Indonesia.[]

Daftar Pustaka

- al-A'zamī, Muḡammad Muṡṡafā, *The History of The Qur'anic Text: From Revelation to Compilation*. England: UK Islamic Academy, tt..
- al-Dānī, Abū 'Amr 'Uṡmān ibn Sa'īd., *Kitāb al-Naqt*. Istanbūl: Maṡba'ah al-Dawlah, 1932.
- al-Zuyayb, Sulaymān ibn 'Abd al-Raḡmān. *Qā'idah al-Lughah an-Nabaṡiyah*. Riyāḡ: Maktabah al-Malik Fahd al-Waṡaniyyah, 2011.
- al-Ḥamad, Ghānim Qaddūrī. *Rasm al-Muṡṡaf: Dirāsah Lugawiyyah Tārikhiyyah*. Irak: Lajnah Waṡaniyyah, 1982.
- Ibn Ājaṡṡa, Abū Muḡammad 'Abd Allah ibn 'Umar al-ṡunḡājī. *at-Tibyān fī Syarḡ Mawrid az-Zam'an*, taḡqīq: 'Abd al-Hafīz ibn Muḡammad Nūr ibn 'Umar al-Hindī. Arab Saudi: al-Jāmi'ah al-Islāmiyyah, 2002.
- Ibn Abū Dāwūd, Abū Bakr 'Abd Allāh ibn Sulaymān ibn al-Asy'aṡ al-Sijastānī al-Ḥanbalī. *Kitāb al-Maṡāḡif*, Taḡqīq: Muḡibb al-Dīn 'Abd al-Subḡān Wā'iz. Beirut: Dār al-Basyā'ir al-Islāmiyyah, 2002.
- al-Jabbūrī, Yaḡyā Waḡīb. *al-Khat wa al-Kitābah fī al-Ḥaḡārah al-'Arabiiyyah*. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmi, 1994.
- al-Khaṡṡāṡ, Muḡammad ṡāḡir ibn 'Abd al-Qādir al-Kurdī al-Makkī. *Tārikḡ al-Khat al-Arabī wa Āḡābihi*. Mesir: al-Maṡba'ah at-Tijāriyyah al-Ḥaḡṡah, 1939.
- al-Khawarizmi, Yūsuf bin Maḡmūd. *Mujaz Kitab at-Taqrīb fī Rasm al-Muṡṡaf al-Uṡmān*, taḡqīq 'Abdurraḡmān Alujī. Damaskus: Dār al-Ma'rifah, 1989.

Muḥaysin, Muḥammad Sālim. *Tārīkh Al-Qur'ān al-Karīm*. tt.: Da'wah al-Ḥaq, 1402 H.

Muṣḥaf Jumhūriyyat Miṣr: Wuzārat al-Awqāf. Kairo: al-Maktabah al-Markaziyyah li al-Makhtūṭāt al-Islāmiyyah, 2006.

Muṣḥaf al-Madīnah an-Nabawīyyah: Waḥq Riwāyah Ḥaḥṣ 'an al-Imām al-'Aṣim. Madīnah: Mujamma' al-Malik Fahd li al-Ṭibā'ah al-Muṣḥaf asy-Syarīf, 2012.

Muṣḥaf al-Madīnah an-Nabawīyyah: Waḥq Riwāyah Warsy 'an al-Imām an-Nāfi'. Madīnah: Mujamma' Malik al-Fahd, 2011.

Al-Muṣḥaf asy-Syarīf al-Mansūb ilā 'Uṣmān ibn 'Affān ra.: Nuskah Mathaf Tūb Qābī Srāy. taḥqīq Ṭayyār Altī Fūlāj. Istanbūl: IRCICA, 2007.

Muṣḥaf al-Wāsim. Jakarta: Cipta Bagus Segara. 2012.

Qur'ān Karīm. Tunisia: Syirkah Tūnīsiyyah li al-Tawzī'. 1969.

an-Naḥḥās, Abū Ja'far Aḥmad ibn Muḥammad ibn Ismā'īl. *al-Qaṭ' wa al-I'tināf*, taḥqīq: 'Abd al-Raḥmān ibn Ibrāhīm al-Maṭrūd. Riyāḍ: Dār 'Ālam al-Kutub, 1992.

Sulaymān ibn Najāḥ, Abū Dāwūd. *Mukhtaṣar at-Tabyīn li Hijā' at-Tanzīl*, taḥqīq Aḥmad ibn Muḥammad ibn Mu'ammār Syirsyāl, Arab Saudi: Mujamma' al-Malik Fahd, 2002.

al-Qiftī. *Inbāh al-Ruwwāh 'alā Anbā' an-Nuḥḥah*. tt.: Dār al-Kutub, 1950. cet. 1., vol. 1, 41; vol. 3.

Paradigma Sufistik Tafsir Al-Qur'an Bediuzzaman Said Nursi dan Fethullah Gulen

Esoteric Interpretation of the Qur'an of Bediuzzaman Said Nursi and Fethullah Gulen

Ah. Fawaid

Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Pamekasan

Jl Panglegur KM. 04 Pamekasan 69371

fawaid.sjadzilk@gmail.com

Naskah diterima: 17-03-15; direvisi: 20-05-15 ; disetujui: 28-05-15.

Abstrak

Artikel ini hendak mengkaji tafsir sufistik Said Nursi dan Fethullah Gulen, persamaan dan perbedaan keduanya. Dengan menggunakan teori sejarah sosial pemikiran tafsir, tulisan ini mengungkapkan bahwa baik Nursi maupun Gulen sama-sama menggunakan paradigma sufistik dalam penafsiran Al-Qur'an. Paradigma sufistik dalam penafsiran Al-Qur'an menjadi cara efektif yang digunakan untuk mereka yang hidup di lingkungan 'sekuler', sehingga keduanya memilih 'suasana sejuk' guna menularkan pengetahuan Qur'ani ke komunitasnya yang digempur gelamornya peradaban Barat dengan sistemnya yang sekuler. Paradigma sufistik yang dikembangkan Nursi dan Gulen tidak sepenuhnya menjinakkan akal di samping hati dan jiwa. Ketiga-tiganya digunakan secara seimbang dalam mengarungi samudera Al-Qur'an. Selain itu, apa yang dilakukan Nursi, dan khususnya Gulen, sekaligus membantah apa yang diragukan Ignaz Goldziher bahwa tasawuf merupakan doktrin asing dari tradisi Islam. Baik Nursi maupun Gulen merupakan tokoh yang lebur bersama komunitasnya, sehingga cakrawala tafsir yang dihasilkan lebih bernuansa populis, ketimbang perdebatan akademis.

Kata Kunci : Tafsir Sufistik, Badi'uzzaman Said Nursi, Fethullah Gulen

Abstract

The article is about to describe the esoteric interpretation of Said Nursi and Fethullah Gulen, its similarities and differences. By using the theory of the social history of interpretation's thought, this paper reveals that neither Nursi nor Gulen alike use the esoteric paradigm in the interpretation of the Qur'an. Esoteric paradigm in Quranic interpretation become an effective strategy used those who live in secular milieu, so they are looking for "a cool atmosphere" in disseminating the Qur'anic to the community who are being attacked by Western civilization and the secular system. Esoteric paradigm in Qur'anic interpretation developed by Nursi and Gulen not absolutely reduces the rule of 'aql besides of qalb and ruh. All three

(aql, qalb, and rūh) are used in a balanced way in wading through the ocean of the Qur'an. Besides, Nursi and Gulen refute what Goldziher said that Sufism is the foreign doctrine in Islamic tradition. The Qur'anic interpretation developed by Nursi and Gulen seems more populist interpretation rather than academic debate.

Keywords: *The esoteric interpretation, Badi'uzzaman Said Nursi, Fethullah Gulen*

Pendahuluan

Sebagai wahyu *verbatim* Tuhan, Al-Qur'an hadir tidak saja sebagai bundelan kertas tanpa pesan yang menyertainya. Sungguhpun demikian, bagi sebagian kalangan, Al-Qur'an lebih menarik untuk ditelusuri keunikan narasinya atau untuk didendangkan irama-iramanya, bahkan dijadikan aksesoris interior rumahnya. Namun sebagai kitab petunjuk, memperlakukan Al-Qur'an semata-mata takjub pada pesona narasinya dan irama yang didendangkannya, belum memadai menguak dan mengungkap pesan praktis yang dikandungnya. Kekaguman semacam itu hanya satu hal dari pengakuan penganutnya atas keagungan dan sakralitas Al-Qur'an. Berhenti pada semata-mata kagum malah menjadikan teks yang agung dan sakral itu terbabiri dalam keunikan dan kesakralannya sendiri. Adonis, seorang pemikir asal Syiria, menyindir bahwa di kalangan khalayak luas, Al-Qur'an sebenarnya tidak "dibaca". Ia diposisikan tidak lebih sebagai teks naratif yang diyakini atau irama yang didendangkan. "Tidakkah kenyataan ini", kata Adonis, "menunjukkan bahwa Al-Qur'an, Teks yang sakral ini, tertutupi oleh kesakralannya sendiri?"¹

Akankah kitab suci itu terus di(ter)babiri dalam kesucian, dalam kesakralan, walau harus mengorbankan kekayaan pesan yang dikandungnya? Ataukah pengistimewaan itu hanya diwujudkan dalam bentuk "persembahan simbolik" kepada Allah dengan pahala sebagai pemuasnya, atau bahkan dijadikan sebagai media yang diparadekan dalam setiap ritual keagamaan? Atau mungkin Al-Qur'an kita biarkan untuk ditampilkan dan diperkenalkan sisi keindahan dan keajaibannya semata, sementara kandungan maknanya dibiarkan lepas? Tentu saja tidak. Jika demikian, Al-Qur'an tak ubahnya benda antik yang terus diabadikan dalam museum dan kemudian ditempatkan dalam ruang hampa dan tuna makna. Ia menjadi teks yang

¹ Adonis, *An-Naṣṣ al-Qur'ānī wa Āfāq al-Kitābah*, Beirut: Dār al-Adab, 1993, hlm. 40

terlepas dari konteks sejarahnya. Padahal “wahyu Al-Qur'an,” kata Hassan Hanafi, “adalah realitas yang mengejauantah, dan realitas adalah wahyu yang telah mewujudkan.”² Dengan demikian amatlah naif menjadikan wahyu sebagai entitas mutlak di luar ruang dan waktu atau hanya memosisikannya semata-mata rangkaian huruf dalam teks yang terkodifikasi. Al-Qur'an sebagai firman Allah memerlukan relawan-relawan yang bertindak sebagai “juru bicara”-Nya. Karena Al-Qur'an di antara dua sampulnya, tak bisa ‘bersuara’. Sang ‘juru bicara’ itulah yang menyuarakannya.³

Munculnya beragam koleksi kitab tafsir hingga saat ini menunjukkan bahwa Al-Qur'an penting untuk diterangkan, dijabarkan, dan diuraikan kandungan maknanya. Karena Al-Qur'an sesungguhnya ‘cahaya’ yang memandu manusia menuju jalan ilahi dan memancarkan terang untuk semesta. Untuk kepentingan tersebut, para ulama dari berbagai belahan dunia menggunakan beragam metode dan beragam perspektif untuk mendekati Al-Qur'an. Di antara para ulama yang menulis tafsir Al-Qur'an di era kontemporer adalah Badi'uzzaman Said Nursi dan Fethullah Gulen.

Kedua tokoh tersebut berasal dari Turki. Mereka adalah tokoh prolifik yang pengaruhnya melampaui batas teritori wilayahnya. Karena pengaruhnya yang luas, dua tokoh ini dikenal di berbagai belahan dunia. Gagasannya dikaji dan diseminarkan di berbagai perguruan tinggi di dunia. Atas dasar ini, tulisan ini hendak memotret dua tokoh tersebut yang diarahkan pada apa yang penulis sebut sebagai sisi ‘sufistik’ dalam tafsir Al-Qur'an yang mereka susun.

Perspektif sufistik merupakan salah satu ‘genre’ tafsir yang berkembang seiring dengan perluasan dan perkembangan Islam. Tepatnya pada abad ke-2-3 hijriyah, seiring dengan Hellenisasi di dunia Islam, tradisi filsafat dan mistisme turut memengaruhi cakrawala pemikiran umat Islam.⁴ Bahkan jauh sebelum itu, inspirasi laku spiritual umat Islam juga dilatari oleh motivasi Al-Qur'an yang banyak memberikan penjelasan dan penekanan untuk tidak larut dengan kehidupan duniawi semata. Massignon, sebagaimana diku-

² Hassan Hanafi, “al-Wahyu wa al-Wāqī': Dirāsah fī Asbāb an-Nuzūl” dalam *Humūm al-Fikr wa al-Waṭan: al-Turās wa al-'Aṣr wa al-Hadāṣah* (Vol. I), Kairo: Dār Qubbā', 1998, hlm. 23

³ Sayyid asy-Syarīf ar-Riḍā, *Nahj al-Balāghah*, juz II, Kairo: al-Maktabah al-Tawfiqiyah, t.t., hlm. 217

⁴ At-Ṭabāṭabā'ī, *Tafsīr al-Mizān*, juz 1, hlm. 705

tip Muḥammad ibn al-Ṭayyib,⁵ mengatakan bahwa tasawuf pada mulanya tumbuh dan berkembang lantaran ketekunan membaca dan merenungi kandungan Al-Qur'an sekaligus berakhlak sesuai Al-Qur'an.

Bediuzzaman Said Nursi dan Fethullah Gulen adalah segelintir orang yang mencoba menggunakan perspektif sufi dalam beberapa karyanya. Nursi menyusun proyek pemikirannya dengan judul *Rasā'il an-Nūr*. Melalui serial *Rasā'il an-Nūr* yang berjumlah sembilan jilid ini, Nursi menjadikan Al-Qur'an sebagai inspirator dalam karya-karyanya. Sehingga pantas bahwa serial *Rasā'il an-Nūr* ini dinilai sebagai tafsir Said Nursi atas Al-Qur'an.⁶

Sementara Gulen menulis sebuah buku yang di antaranya adalah *Aḍwā' Qur'āniyyah fī Samā'i al-Wijdān* dan *Aṭ-Ṭilāl az-Zumrudīyyah Nahwa Ḥayāti al-Qalbi wa ar-Rūḥ*. Buku pertama berisi tafsir singkat beberapa ayat dari surah-surah Al-Qur'an, sedangkan yang kedua berisi konsep-konsep sufistik Gulen yang juga banyak didasarkan pada pesan-pesan Al-Qur'an, di samping juga pada sunnah Nabi Muhammad.

Suleyman Eris menulis sebuah tesis yang berjudul *A Religious Comparison of the Sufi Thought of Said Nursi and Fethullah Gulen*.⁷ Tulisan ini dipertahankan di The University of Georgia di Athena pada tahun 2006. Tulisan ini mencoba membandingkan pemikiran sufistik Nursi dan Gulen dengan pendekatan religiologi. Dalam beberapa hal, tulisan ini ada kesamaan dengan apa yang akan penulis uraikan di sini, terutama terkait dengan isu dan tokoh yang dikaji, walaupun dalam hal lain ada perbedaan yang signifikan. Penulis hendak membidik sisi sufistik tafsir Nursi dan Gulen, suatu hal yang tidak disinggung oleh Sulaeman Eris dalam tesis tersebut.

Begitu juga dengan buku yang ditulis Sükran Vahide, *Islam in modern Turkey: An Intellectual Biography of Bediuzzaman Said Nursi*.⁸ Buku ini hanya menjelaskan secara terperinci asal-usul Nur-

⁵ Muḥammad al-Ṭayyib, *Al-Islām al-Mutaṣawwifah*, Beirut: Dār at-Ṭalī'ah, 2007, hlm. 14

⁶ Menurut Nursi, *Rasā'il an-Nūr* bukanlah miliknya, dan bukan berasal darinya, tapi milik dan berasal dari Al-Qur'an. Lihat Badi'uz Zaman Said al-Nursi, *Sīrah Żātiyyah*, terj. Iḥsān Qāsim al-Şāliḥī, Kairo: Syirkah Sozler li al-Nasyr, 2001, hlm. 238

⁷ Eris, Suleyman. "A Religious Comparison of The Sufi Thought of Said Nursi and Fethullah Gulen." Tesis Magister di University of Georgia, 2006

⁸ Diterbitkan oleh State University of New York Press, 2005

si dan bagaimana gagasannya mempengaruhi jagat Turki saat itu, bahkan meluas ke wilayah lainnya. Meskipun di dalamnya sekilas menyinggung karya utamanya, *Rasā'il an-Nūr*, namun Vahide tidak memberikan ruang pembahasan seputar gagasan Nursi terkait dengan pemikiran tafsir Al-Qur'an.

Adapun terkait dengan Fethulleh Gulen, Ismail Albayrak menulis sebuah artikel yang berjudul "*Fethullah Gulen's Approach to Qur'anic Exegesis*." Tulisan ini menjelaskan posisi Gulen dalam mengkaji Al-Qur'an. Meskipun Gulen tidak menulis secara utuh tafsir Al-Qur'an, ia telah menyumbangkan kajian penting dalam tafsir Al-Qur'an di alam modern. Ia juga mempertanyakan posisi Gulen terhadap mufasir sebelumnya dan bagaimana pula posisi dia dengan generasi semasanya. Meskipun uraian tersebut menjadi bagian kecil dari tulisan ini, tapi yang tidak dibahas Albayrak adalah sisi sufistik tafsir Gulen yang menurut peneliti sangat nyata dari uraian tafsirnya.

Penulis lainnya menyumbangkan kajian yang berjudul "*Fethullah Gulen's Methodology of Interpreting Quran*."⁹ Artikel yang ditulis Faruk Tuncer ini mengkaji karya tafsir Gulen yang ditulis dalam Bahasa Turki yang berjudul *Fatiha Uzerine Mulahazalar* dan *Kurandan Idrake Yansiyanlar*. Tuncer menyimpulkan setidaknya dua aspek penting dalam metode pemahaman Gulen terhadap Al-Qur'an. *Pertama*, segala sesuatu ada di dalam Al-Qur'an. *Kedua*, untuk menjaga keseimbangan dalam menjelaskan segala macam menggunakan ayat-ayat Al-Qur'an. Tulisan ini, meskipun secara khusus mengurai metodologi tafsir Gulen, namun belum menyinggung sisi sufistik yang menurut penulis nyata dari karya-karyanya.

Dengan demikian, ruang kosong tersebut penulis gunakan untuk menelaah sisi sufistik tafsir Al-Qur'an Said Nursi dan Fethullah Gulen. Di samping itu, kajian-kajian yang telah dilakukan sebelumnya bisa menjadi dasar untuk membandingkan, menambal, sekaligus mengkritisi beberapa aspek yang telah dilakukan oleh pengkaji sebelumnya.

Penelitian ini sesungguhnya hendak menjawab beberapa poin penting yang dirumuskan sebagai berikut: Bagaimana asal-usul per-

⁹ Tulisan ini dimuat dalam Ismail al-Bayrak (ed.), *Mastering Knowledge In Modern Times: Fethullah Gülen as an Islamic Scholar*, New York: Blue Dome Press, 2011

spektif sufistik dalam tafsir Al-Qur'an? Bagaimana potret tafsir sufistik Said Nursi dan Fethullah Gulen? Dan apa persamaan dan perbedaan tafsir sufistik Said Nursi dan Fethullah Gulen?

Profil Singkat Said Nursi¹⁰

Dilahirkan pada tahun 1877 M (1293 H) di Anatolia Timur, tepatnya di Nurs, Said merupakan anak keempat dari tujuh bersaudara.¹¹ Said lahir dari lingkungan keluarga taat beragama dan *wara'*. Ayahnya, Mirza, berlatar belakang sufi dengan ordo Naqshabandi. Ibunya bernama Nuriyah yang berasal dari Desa Bilkan, jarak 3 jam perjalanan dari Nurs.¹² Kedua orang tua dan nenek moyang Said Nursi berasal dari suku Kurdi dan dari daerah Isparta. Mereka memiliki silsilah keturunan Ahl al-Bayt yakni Nabi Muhammad Saw melalui cucunya Hasan dari Mirza dan Husen dari Nuriyah. Ia hidup dalam lingkungan Muslim Sunni.¹³

Karir akademik Said dimulai dari lingkungan keluarga. Said kecil dibimbing, di samping oleh orang tuanya, juga oleh kakaknya, Mollah Abdullah yang berprofesi sebagai *hoja* (guru).¹⁴ Dari orang tua dan kakaknya, Said kecil mengawali pendidikan agamanya. Lazimnya anak yang lahir dalam lingkungan Islam, Said mulai belajar Al-Qur'an dan mengkaji disiplin 'ilmu alat' dalam kajian Bahasa Arab, yaitu nahwu (gramatikal Bahasa Arab) dan sharaf. Setelah lebih dua tahun belajar kepada kakaknya, Said mulai merantau, dan saat itu ia berusia 9 tahun. Pada tahun 1882, Nursi belajar di

¹⁰ Penulisan biografi ini didasarkan pada karya Sukran Vahide, Ian S Markham & Suendam Brinci Pirim, dan Said Nursi sendiri, di samping pada situs resmi Said Nursi yang dikelola oleh pengikutnya.

¹¹ Tidak ada yang bisa memastikan kapan lahirnya Nursi. Tahun ini merupakan tahun kelahiran Nursi menurut Sukran Vahide. Sukran Vahide, *Islam in Modern Turkey: an Intellectual Biography of Badiuz Zaman Nursi*, Albany: State University of New York Press, 2005, hlm. 3. Serif Mardin sebagaimana dikutip Markham dan Pirim menyebutkan bahwa Nursi lahir pada tahun 1878. Lihat Ian S. Markham dan Suendam Brinci Pirim, *An Introduction to Said Nursi: Life, Thought and Writings*, England: Asghate, 2011, hlm. 3. Di beberapa literatur lain juga disebutkan bahwa Nursi lahir tahun 1876. Said Nursi merupakan anak keempat dari tujuh bersaudara, yaitu Durriyyah, Khanim, Abdullah, Said (Said Nursi), Muhammad, Abd al Majid dan Marian

¹² Markham dan Pirim, *An Introduction to Said Nursi*, hlm. 7

¹³ Markham dan Pirim, *An Introduction....* hlm. 4

¹⁴ Badi'uzzaman Said Nursi, *Sirah Žatiyyah*, terj. Ihsān Qāsim al-Šālīhī, Kairo: Syirkah Sozler li al-Nasyr, 2001, hlm. 36

medrese (madrasah) pimpinan Molla Mehmed Emin Efendi di desa Tag, dekat Ispart, sejauh dua jam perjalanan kaki dari Nurs. Kegiatan belajar Said di desa Tag hanya berlangsung sebentar,¹⁵ karena aktivitas belajarnya pindah dan dilanjutkan di madrasah desa Birmis. Bersamaan dengan itu, Said belajar dengan kakaknya dan ulama terkenal di desanya, kemudian memutuskan untuk sekolah ke Pirmis.

Pada tahun 1883, Said pergi ke Hizan belajar pada seorang Syekh penganut tarekat Naqsabandiyah yang bernama Syekh Nur Muhammad. Lagi-lagi ia tidak bertahan lama belajar di sana karena konflik dengan teman-temannya. Pada tahun 1891, Said meminta izin orang tuanya untuk belajar dan pergi ke Arvas di Bitlis dan berguru kepada Syekh Emin Efendi. Tampaknya ketiga gurunya tersebut tidak memuaskan dahaga intelektual Said.

Selanjutnya Said melanjutkan belajar di Madrasah Mir Hasan Wali di Muks. Proses ini hanya berjalan satu bulan. Bersama temannya, pada tahun 1889, Said bergabung dalam halaqah pembelajaran bersama Syekh Muhammad Celali, di sekolah Bayazid, untuk kemudian belajar beragam pengetahuan di Kota Wan selama 15 tahun.¹⁶ Di sinilah, menurut Vahide, pendidikan Said Nursi yang sebenarnya berlangsung.¹⁷ Meskipun hanya tiga bulan, namun perjumpaannya dengan halaqah Syekh Muhammad Celali menjadi landasan pengetahuannya tentang ilmu agama sekaligus menjadi landasan pemikiran dan karya-karyanya di masa yang akan datang. Selama itu, beliau berhasil membaca seluruh buku yang pada umumnya dipelajari di sekolah-sekolah agama. Sebagai apresiasinya, Syekh Muhammad Celali memberikan anugerah *icazet*, otoritas kelulusan diploma dan kepantasan untuk memperoleh gelar *Molla*. Pada saat itu, Said masih berusia 14 atau 15 tahun.¹⁸ Gelar Molla inilah yang mengantarkan Said untuk mengamalkan ilmunya dengan mengajarkan ilmunya di *medrese* yang ia bentuk di Merdin, sebuah kota di tenggara Turki.¹⁹

Selanjutnya, Said belajar ke Siirt (1892), di bawah bimbingan Molla Fethullah Efendi. Di sana, Said secara intensif mempelajari

¹⁵ Vahide mengisahkan bahwa Nursi berkelahi dengan temannya yang bernama Mehmed, sehingga Nursi tidak bertahan lama belajar di Tag. Lihat Vahide, *Islam in Modern Turkey*, hlm. 6

¹⁶ Nursi, *Sirah Zâtiyyah*, hlm. 36

¹⁷ Vahide, *Islam in Modern Turkey*, hlm. 9-10

¹⁸ Markham dan Pirim, *An Introduction to Said Nursi*, hlm. 8

¹⁹ Markham dan Pirim, *An Introduction...*, hlm. 8-9

jari kitab *Jam'u al-Jawāmi'*. Dalam waktu yang singkat ia menghafalnya sehingga Mola Fethullah menulis catatan pada sampul kitab tersebut bahwa kitab *Jam'u al-Jawāmi'* telah mampu dihapal hanya dalam tempo satu minggu.²⁰ Selanjutnya, Said menjelajahi kemungkinan masih tersisa ulama, syekh, atau guru yang handal, untuk menguras habis keilmuan mereka, seperti Syekh Fethullah, hingga beliau mendapatkan ilmu baru yang semakin memantapkan dirinya mengadakan debat, diskusi, dan pengajaran bagi masyarakat bawah. Ia berkelana dari kota ke kota. Misalnya Bitlis, Siirt, Mardin, Van, dan Erzurum. Karena kemampuan intelektual yang menakjubkan itu, Said diberi gelar oleh gurunya, Syekh Fethullah, sebagai *Badi'uzzaman* (keunggulan zaman), yang dinisbatkan pada Bediuzzaman al-Hamadāni (968-1008 M).²¹

Pada usia 19 tahun, Said diundang untuk tinggal di rumah gubernur di Bitlis. Selama di Bitlis, ia berjumpa dan bergaul dengan gubernur dan para politisi. Perjumpaannya tersebut menumbuhkan benih kesadaran akan pentingnya membangun kesadarannya untuk membincang seputar persoalan sosial, politik, dan ekonomi.²²

Pada tahun 1897, Nursi diundang Hasan Pasha ke Van. Di sana, Said tinggal selama 10 tahun. Ia tinggal bersama Hasan Pasha selama 1 tahun dan kemudian melanjutkan relasinya dengan Tahir Pasha selama 9 tahun. Bersama Tahir Pasha, Said berkenalan dengan dunia luas, sebelum kemudian bergeser ke pusat kota dari pinggiran kota. Bersama Tahir Pasha, ia bisa mengakses perpustakaan pribadinya. Di sana Said secara otodidak belajar matematika, biologi, kimia, astronomi, fisika, geologi, sejarah, hingga filsafat. Bahkan ia sempat menulis buku tentang matematika, walaupun tidak sempat diterbitkan lantaran kebakaran di kediaman gubernur saat itu.²³

Pengalamannya belajar di *medrese* untuk mendalami agama dan perjumpaannya dengan disiplin humaniora yang ia pelajari secara otodidak membentuk kesadaran Said untuk mensinergikan dua bidang keilmuaan yang saat itu dikontraskan. Pada 1907 M, Said mengunjungi ibu kota Turki di Istanbul, dan menyampaikan usulan kepada Sultan Abdul Hamid agar di Timur Anatoli didirikan sekolah-

²⁰ Nursi, *Sīrah Zātiyyah*., hlm. 52; Vahide, *Islam in Modern Turkey*, hlm. 13

²¹ Markham dan Pirim, *An Introduction to Said Nursi*, hlm. 9

²² Markham dan Pirim, *An Introduction...*, hlm. 9

²³ Markham dan Pirim, *An Introduction...*, hlm. 10

sekolah yang menggabungkan pelajaran Matematika, Fisika, Kimia, dan sebagainya, di samping sekolah-sekolah agama. Said mengusulkan penggabungan studi ilmu agama dan ilmu pengetahuan modern agar terjadi keselarasan wawasan. Inti dari usulannya adalah penyatuan tiga cabang utama sistem pendidikan, yaitu *medrese*, madrasah tradisional yang mengajarkan agama, *mekteb* atau sekolah sekuler baru, dan *tekke* atau lembaga-lembaga sufi serta disiplin yang ia wakili. Usulan ini di kemudian hari terwujud dalam bentuk Medresatuz Zehro yang diilhami dari Universitas Al-Azhar di Kairo.²⁴

Said hidup dalam dua masa pemerintahan politik, yaitu pada masa Turki Usmani dan pasca-Turki Usmani. Kelahiran Said pada tahun 1887 menunjukkan bahwa masa muda Said berada pada situasi penghujung kekuasaan dinasti Turki Usmani, sekaligus masa-masa transisi menuju Republik Turki. Setidaknya Said mengikuti empat khalifah terakhir Turki Usmani, yaitu Sultan Abdul Hamid II yang berkuasa 1876-1909), Sultan Mehmed V yang berkuasa (1909-1918, Sultan Mehmed VI yang berkuasa 1918-1922, dan terakhir Sultan Abdul Majid II yang mengakhiri kekhalifan Turki Usmani sebelum sistem khilafah dibubarkan oleh Kemal Pasya.

Masa-masa awal perkembangan Said ini menjadi penopang sekaligus basis kehidupannya di masa-masa berikutnya. Perjumpaan dengan para cendekiawan pada akhir era Turki Usmani ini menjadi masa-masa penting pembentukan Said. Pada masa itu, Said mendalami ilmu-ilmu keislaman klasik semacam tafsir Al-Qur'an, Sunah, kalam, dan mistisisme, Disiplin keilmuan tersebut memang berkembang dengan subur pada masa-masa akhir pertemuan antara negara Usmani dan Barat pada abad ke-19.²⁵

Ibrahmim Abu Rabi' menjelaskan bahwa pada masa Usmani, Said benar-benar menyadari kelemahan dan kemerosotan institusi Usmani yang terus terjadi, yang mati-matian dia coba hentikan. Bagi Said, masa sebelum perang dunia I merupakan masa kebangkitan kesultanan Usmani sekaligus itu merupakan simbol kebangkitan Islam itu sendiri. Dalam suasana sosial politik semacam itu, Said sangat meyakini bahwa reformasi institusi Usmani merupakan kunci untuk menyelamatkan Kekaisaran Usmani dalam perpolitikan dunia mo-

²⁴ Markham dan Pirim, *An Introduction...*, hlm. 10. Lihat pula Vahide, *Islam in Modern Turkey*, hlm. 45

²⁵ Ibrahim M. Abu Rabi' dalam pengantar buku Vahide, *Islam in Modern Turkey*, hlm. xiii

dern yang bergolak.²⁶

Transisi sistem kesultanan ke sistem republik ini juga menandai transisi dalam kehidupan sosial, politik, dan intelektual Said. Sebagaimana dijelaskan oleh para penulis biografi Said, setidaknya ada tiga fase dalam kehidupan Said, yaitu: “Said Lama”, “Said Baru”, dan “Said Ketiga”. Pada tahun 1926 menjadi awal deklarasi Said untuk menjauh dari hiruk pikuk politik pemerintahan Turki sekuler. Betapapun menjauh dari dunia politik, kehidupan Said yang baru tidak sepi dari teror penguasa. Dengan tuduhan terlibat dalam revolusi terhadap pemerintahan Mustafa Kemal, Said ditangkap dan dibuang ke Barla, sebuah desa berbukit di barat daya Turki pada tahun 1926 M. Di sana ia menjalani kehidupan yang sulit dan terpisah hampir dari setiap orang. Bagian-bagian pokok dari karya monomentalnya, *Rasā il al-Nur*, ditulis di Barla kala ia dalam kondisi sulit. Di Kota Urfa, tepatnya tanggal 23 Maret 1960 jam 03.00 pagi, bertepatan dengan tanggal 25 Ramadhan 1379 H, Said meninggal dunia.²⁷

Profil Singkat Fethullah Gulen

Muhammad Fethullah Gulen dilahirkan di Korucuk, sebuah desa kecil di Anatolia Timur yang berpenduduk hanya sekitar 60–70 kepala keluarga pada 27 April 1941. Desa ini termasuk distrik Hasankale (Pasinler) dalam wilayah Provinsi Erzurum.²⁸ Ia memiliki dua saudara perempuan dan empat saudara laki-laki.²⁹ Leluhur Gulen berasal dari distrik Ahlat (Khalat) yang bersejarah dan termasuk dalam wilayah Provinsi Bitlis. Pada zaman dulu, keturunan Rasulullah Saw. ada yang berhijrah ke Bitlis untuk menyelamatkan diri dari kezaliman penguasa Bani Umayyah dan Bani Abbasiyyah.

Ia dilahirkan dalam lingkungan keluarga agamis dan tradisi keislaman yang ketat melalui pasangan Ramiz Gulen dan Rafiah Hanim. Semasa hidupnya, Ramiz Gulen terkenal sebagai pribadi yang berpengetahuan tinggi, taat, dan cerdas. Tidak pernah sekali pun

²⁶ Ibrahim M. Abu Rabi', hlm. xiv

²⁷ Ibrahim M. Abu Rabi', hlm. xiv

²⁸ Erzurum merupakan wilayah yang masyarakatnya konservatif secara budaya dan taat beragama. Lihat Helen Rose Ebaugh, *The Gulen Movement: A Sociological Analysis of a Civic Movement Rooted in Moderate Islam*, New York: Springer, 2010, hlm. 23

²⁹ Suleyman Eris, “A Religiological Comparison of The Sufi Thought of Said Nursi and Fethullah Gulen,” Tesis Magister di University of Georgia, 2006, hlm. 95

Ramiz Gulen melewatkan waktunya untuk melakukan sesuatu yang sia-sia. Selain itu, Ramiz juga masyhur dengan kemurahan hati dan kedermawanannya. Ramiz menjadi tempat berkunjung bagi banyak ulama yang tinggal di kawasan tersebut. Ramiz Gulen memang diketahui sangat mencintai para ulama dan gemar bersilaturahmi dengan mereka, hingga hampir tiap hari ada saja ulama yang dijamu di rumahnya. Itulah sebabnya, sejak masih sangat belia, Fethullah Gulen terbiasa berkumpul bersama para ulama sampai akhirnya ia pun menyadari bahwa dirinya tumbuh di dalam sebuah keluarga yang dihiasi dengan ilmu dan ajaran tasawuf. Sementara ibunya seorang pengajar Al-Qur'an bagi kaum wanita di desanya dan terkenal dengan perangnya yang sopan dan menyukai kebaikan.

Gulen mengawali pendidikan dari rumahnya sendiri kemudian berlanjut dalam lembaga pendidikan resmi di kota Erzurum. Sementara pendidikan spiritual yang telah dimulai ayah kandungnya, kemudian dilanjutkan Gulen dengan berguru pada M. Lutfi Efendi. Berkat pendidikan yang diterima Gulen dari gurunya, pendidikan spiritual Gulen pun tidak terputus dan terus berlangsung sepanjang hidupnya secara berdampingan dengan ilmu-ilmu keislaman. Melalui Syekh Lutfi Efendi inilah, salah satunya, ia bisa mengenal Said Nursi dan doktrin-doktrin tasawuf.

Fethullah Gulen menimba ilmu-ilmu keislaman dari beberapa ulama besar, salah satu di antaranya adalah Osman Bektasi. Ia adalah seorang ahli fiqh terkemuka di masanya. Dari Bektasi, Gulen belajar nahwu, balaghah, fiqh, ushul fiqh, dan akidah. Pada masa-masa inilah, Fethullah Gulen mulai mengenal Said Nursi melalui gerakan yang dilakukan murid-muridnya. Gerakan yang dicanangkan Said Nursi pada dasawarsa ketiga abad dua puluh ini adalah sebuah gerakan pembaruan yang mencakup seluruh aspek kehidupan.

Seiring dengan perjalanan usianya, Gulen menelaah karya Said Nursi, *Rasâ il al-Nûr* yang berisi misi gerakan Said Nursi yang sangat komperhensif dan modern. Selain itu, Fethullah Gulen selalu rajin membaca dan menelaah berbagai buku ilmu-ilmu umum yang dipelajarinya di sekolah resmi, seperti fisika, kimia, astronomi, dan biologi. Ketekunan itulah yang membuat Fethullah Gulen memiliki wawasan sangat luas dalam ilmu-ilmu tersebut. Di masa sekolah, Gulen mulai membaca buku-buku tulisan Albert Camus, Jean Paul Sartre, Herbert Marcuse, dan berbagai karya filsuf eksistensialisme

lainnya. Pada masa inilah Gulen mulai berkenalan dengan buku-buku yang menjadi referensi utama filsuf Barat dan Timur.³⁰ Seluruh kondisi itu kemudian membentuk karakter keilmuan Fethullah Gulen.

Pada tahun 1966, Gulen pindah ke Izmir. Di kota ini Fethullah Gulen memulai karirnya sebagai guru di Pondok Pesantren Al-Qur'an Kestane Pazari. Pada saat itulah Gulen berkeliling di seluruh kawasan barat Anatolia. Ketika memasuki tahun 1970, dimulailah sebuah babak baru dalam hidupnya yang disebut "*Al-Mukayyamât*", yaitu ketika Gulen bernazar untuk membaktikan dirinya demi berkhidmat di jalan Allah dan kemanusiaan yang dilakukannya dengan mendidik orang-orang agar taat serta tekun beribadah kepada Allah Swt. Pada tanggal 12 Maret 1971, Fethullah Gulen ditangkap oleh pemerintah Turki dengan tuduhan merencanakan makar dengan cara mengubah landasan sosial-politik yang dianut Turki, mengeksploitasi ketaatan masyarakat Turki terhadap Islam, serta menggalang gerakan bawah tanah untuk mewujudkan niat jahat terhadap pemerintah. Untungnya, penahanan ini hanya berlangsung selama enam bulan, karena setelah proses pengadilan dilakukan, semua tuduhan yang diarahkan terhadap Gulen tidak terbukti. Itulah cikal-bakal sebuah gerakan yang disebut dengan *Hizmet Movement*.

Perhatiannya pada pendidikan dan kesejahteraan manusia diwujudkan dengan membangun berbagai lembaga pendidikan di seluruh dunia. Tahun 1994, ia berpartisipasi dalam pendirian *Journalists and Writers Foundation* (lembaga jurnalis dan penulis) dan menjabat sebagai presiden kehormatan. Sejumlah penghargaan dunia diberikan kepadanya, bahkan di tahun 2008 salah satu majalah paling populer di Amerika, *Foreign Policy Magazine*, menobatkannya sebagai orang nomor satu dari 100 tokoh paling berpengaruh di dunia. Kini, meski ia tinggal dalam pengasingan di sebuah kota Pennsylvania-Amerika Serikat, gerakan serta pemikirannya yang brilian telah tersebar ke seluruh penjuru dunia. Ajarannya tentang *hizmet* (pelayanan terhadap umat manusia), telah menarik perhatian sejumlah pendukungnya di Turki, Asia Tengah, juga tokoh-tokoh penting di berbagai penjuru dunia. Dengan para sukarelawan yang di kemudian hari bernama *Gulen Movement*, Gulen mendirikan sejumlah lembaga yang mempromosikan dialog antar agama dan budaya

³⁰ Ebaugh, *The Gulen Movement*, hlm. 25

di seluruh dunia. Secara pribadi, ia juga telah melakukan tindakan nyata dengan bertemu sejumlah tokoh-tokoh agama dunia seperti Paus Yohanes Paulus II, Uskup Ortodoks Yunani Bartholomeos, dan Kepala Rabbi Israel Sephardic Eliyahu Bakshi-Doron. Gulen telah mengingatkan banyak orang tentang pandangan inklusif Islam yang didasarkan pada konsep sufisme dan cinta kepada kemanusiaan dan bahwa Islam senantiasa selaras dengan modernitas, demokrasi, dan kemajuan.

Ada beberapa karya yang dihasilkan Gulen, di antaranya adalah: 1) *Key Concepts in the Practice of Sufism*, edisi Bahasa Inggris dari *Kalbin Zumurud Tepeleri* (2 Volume). Edisi Bahasa Arabnya berjudul *Al-Ṭilāl al-Zumurrudīyah fī Ḥayāti al-Qalb wa al-Rūḥ*; 2) *Prophet Muhammad: Aspect of His Life*, edisi Bahasa Inggris dari *Sonzus Nur* (2 Volume). Edisi Bahasa Arabnya berjudul *Al-Nūr al-Khālid: Muḥammad Maḥkhirah al-Insāniyyah*; 3) *Aḍwā' Qur'āniyyah fī Samā'i al-Wijdān*; dan lain sebagainya.

Asal-usul Perspektif Sufistik dalam Tafsir Al-Qur'an

Tafsir sufistik bermula dari beberapa premis bahwa Al-Qur'an berisi banyak level makna; bahwa manusia memiliki potensi untuk menyingkap makna-makna tersebut; dan bahwa tugas interpretasi tidak pernah berakhir.³¹ Level-level makna, baik makna zahir dan makna batin, mungkin diungkap oleh manusia, karena manusia memiliki potensi untuk menyingkapnya. Terlebih bahwa aktifitas interpretasi akan terus berlangsung tanpa akhir.

Secara umum, tafsir ini dimaknai dengan tafsir yang berusaha menjelaskan makna ayat-ayat Al-Qur'an dari sudut esoterik atau berdasarkan isyarat-isyarat tersirat yang tampak oleh seorang sufi dalam laku spiritualnya.³² Menurut Ignaz Goldziher, model interpretasi esoterik muncul akibat pengaruh eksternal yang berasal dari benih-benih filsafat Helenisme.³³ Ini artinya, bagi Goldziher, tasawuf yang dilandaskan pada doktrin Al-Qur'an merupakan sesuatu yang asing dalam Islam dan bukan menjadi bagian yang menyatu dalam

³¹ Kristin Zahra Sands, *Sufi Commentaries on The Quran in Classical Islam*, London/NewYork: Routledge, 2006, hlm. 7

³² Muḥammad Ḥusain az-Ḥabībī, *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Juz II, Mesir: Maktabah Wahbah, 2000, hlm. 261

³³ Ignaz Goldziher, *Mazāhib at-Tafsīr*; terjemah ke dalam Bahasa Arab oleh Abd. Ḥalīm al-Najjār, Kairo: Dār Iqra', 1983, hlm. 203.

Islam dengan Al-Qur'an sebagai sumber doktrinernya.³⁴

Perspektif sufistik merupakan salah satu genre tafsir yang berkembang seiring dengan perluasan dan perkembangan Islam. Tepatnya pada abad ke-2-3 hijriyah, seiring dengan Hellenisasi di dunia Islam, tradisi filsafat dan mistisme turut mempengaruhi cakrawala pemikiran umat Islam.³⁵ Bahkan jauh sebelum itu, inspirasi laku spiritual umat Islam juga dilatari oleh motivasi Al-Qur'an yang banyak memberikan penjelasan dan penekanan untuk tidak larut dengan kehidupan duniawi semata. Massignon, sebagaimana dikutip Muḥammad ibn al-Ṭayyib,³⁶ mengatakan bahwa tasawuf pada mulanya tumbuh dan berkembang lantaran ketekunan membaca dan merenungi kandungan Al-Qur'an sekaligus berakhlak sesuai Al-Qur'an. Kedekatan dengan pesan Al-Qur'an inilah yang melatari ketertarikan umat Islam untuk mengikuti jalan sufi, termasuk memberikan perspektif sufistik dalam penafsiran Al-Qur'an. Dalam konteks ini, Mustaqim menempatkan tafsir sufistik pada kategori tafsir era afirmatif dengan nalar ideologis.³⁷

Secara umum, ulama membedakan antara *taṣawwuf nazarī* dan *taṣawwuf 'amalī*.³⁸ *Taṣawwuf nazarī* lebih menekankan pada perbandingan akademik ketimbang laku spiritual, sementara *taṣawwuf 'amalī* lebih menekankan pada laku spiritual semacam laku zuhud, dan ketekunan dalam beribadah ketimbang sebagai wacana akademik. Kedua model ini dalam praktiknya juga berperan dalam menafsirkan Al-Qur'an. Bisa dikatakan bahwa produk tafsir yang dirumuskannya dari kedua model itu disebut sebagai "tafsir sufistik." Yang pertama "tafsir sufistik teoritik" (*at-tafsīr aṣ-ṣūfī an-naẓarī*),

³⁴ Penelitian ini sekaligus membantah kesimpulan Goldziher bahwa perspektif sufistik dalam tafsir merupakan sesuatu yang asing. Malah, seperti yang disimpulkan Gulen, perspektif sufistik ada dalam al-Qur'an.

³⁵ Aṭ-Ṭabāṭaba'ī, *Tafsīr al-Mīzān*, juz 1, hlm. 705

³⁶ Muḥammad aṭ-Ṭayyib, *Al-Islām al-Mutaṣawwifah*, Beirut: Dar al-Ṭalī'ah, 2007, hlm. 14

³⁷ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, Yogyakarta: LKiS, 2010, hlm. 24. Dalam buku sebelumnya, Mustaqim menggunakan istilah nalar kritis sebelum diganti menjadi nalar quasi-kritis. Lihat Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi Tafsir*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.

³⁸ Muḥammad Ḥusain az-Ẓahabī, *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Juz II, Beirut: Dār al-Iḥyā' al-Turāṣ al-'Arabī, 1976, hlm. 339. Lihat juga Mahmud Basuni Faudah, *Tafsīr-Tafsīr Al-Qur'an: Perkenalan dengan Metodologi Tafsīr*, terj. Mochtar Zoerni dan Abdul Qadir Hamid, Bandung: Pustaka, 1987, hlm. 246

sementara yang kedua disebut “tafsir sufistik isyari” (*at-tafsir as-şufî al-isyârî*).³⁹ Tafsir sufistik ini sebenarnya merupakan bagian dari upaya mensinergikan antara tafsir Al-Qur'an di satu sisi dan bahasa sufistik di sisi yang lain, sebagaimana tampak dalam karya Hasan 'Āşî.⁴⁰ Lebih-lebih diyakini bahwa Al-Qur'an memiliki level-level makna, yaitu makna lahir dan makna batin.

Potret Tafsir Sufistik Said Nursi dan Fethullah Gulen

Sebagaimana dijelaskan di atas, Said Nursi menganggap bahwa *Rasâ'il an-Nûr* adalah penjelasan Al-Qur'an dengan kacamata ilmu-ilmu modern dan dikaitkan dengan tantangan-tantangan berat yang memengaruhi dunia Islam modern. Ini jelas bahwa *Rasâ'il an-Nûr* adalah se bentuk “tafsir” yang dilakukan oleh penulisnya untuk merespons realitas masanya, dan bagaimana komunitasnya berinteraksi dengan modernitas yang saat itu sedang “menggempur” Turki.

Sebagaimana diketahui bahwa tafsir adalah mengungkap makna Al-Qur'an dan menjelaskan maksud lafalnya. Singkatnya, tafsir adalah segala upaya memahami makna dan kandungan Al-Qur'an. Al-Gazali mengilustrasikan Al-Qur'an ibarat bahtera yang tak ber tepi. Di dalamnya terpendam mutiara yang tidak ter kira. Dengan demikian, ilmu tafsir adalah ilmu untuk mengungkap dan menyingkap mutiara yang tersembunyi di kedalaman bahtera. Ini artinya, setiap upaya membincang detail makna Al-Qur'an bisa dianggap sebagai tafsir. Demikian juga dengan *Rasâ'il an-Nûr*. Tafsir model apa yang hendak diusulkan Said Nursi?

Mengawali uraiannya tentang tafsir, sebagaimana terekam dalam *Isyârât al-I'jâz fî Mazânni al-I'jâz*, Nursi mengajukan pengertian tentang Al-Qur'an. Bagi Nursi, Al-Qur'an lebih dari sekadar kitab suci. Al-Qur'an adalah:

“... terjemahan abadi dari alam semesta dan penerjemah kekal dari bahasa yang digunakan untuk menuliskan hukum-hukum ilahi dalam penciptaan dan pengaturan alam semesta. Ia adalah penafsir kitab-kitab tentang dunia nyata dan alam gaib. Ia juga penyingkap tirai pem-

³⁹ Diskusi seputar polemik ulama terkait tafsir sufistik direkam oleh az-Žahabî, *At-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, Juz II dan Faudah, *Tafsir-Tafsir Al-Qur'an*.

⁴⁰ Hasan 'Āşî, *Al-Tafsîr al-Qur'ânî wa al-Luggah as-Şufîyah fî Falsafah Ibn Sînâ*, Beirut: al-Muassasah al-Jâmi'iyah li ad-Dirâsât wa an-Nasyri wa al-Tawzî', 1982.

bendaharan non-material, yaitu nama-nama Allah, yang tersembunyi di bumi dan langit. Al-Qur'an adalah kunci menuju kebenaran di balik serangkaian peristiwa, bahasa dunia gaib dalam dunia nyata, perbendaharaan karunia Yang Maha Pengasih dan amanat abadi Yang Mahasuci yang datang dari dunia gaib jauh di atas tirai dunia nyata ini ...⁴¹

Betul bahwa Al-Qur'an sebagaimana ditegaskan Nursi di atas adalah tafsir atas dunia nyata. Lalu bagaimana Al-Qur'an itu benar-benar menjadi tafsir atas dunia nyata? Sepanjang sejarah, sejak Al-Qur'an diturunkan kepada Nabi Muhammad hingga kini, upaya untuk menjelaskan Al-Qur'an kepada khalayak sudah dilakukan. Nabi Muhammad bisa dianggap sebagai penafsir pertama terhadap Al-Qur'an yang kemudian dilanjutkan oleh generasi sesudahnya. Para ulama berjuang untuk mengungkap dan menyingkap cahaya Al-Qur'an di samping berbasis pada ayat Al-Qur'an itu sendiri, juga berbasis pada penjelasan Nabi dalam bentuk hadis dan ijtihad mereka. Oleh karena itu, tafsir berkembang dengan dinamis seiring dengan dinamika ruang dan waktu serta interaksi nalar manusia dalam merenungi kandungan Al-Qur'an.

Dalam konteks ini, tafsir bisa dimaknai dalam dua kemungkinan:⁴² *pertama*, tafsir adalah upaya menjelaskan dan menegaskan makna ungkapan dan kalimat Al-Qur'an; *kedua*, tafsir adalah penjelasan dan penegasan hakikat keimanan terhadap Al-Qur'an dengan penegasan yang ditopang argumentasi yang akurat dan jelas. Dalam konteks ini, Nursi lebih menekankan pada makna tafsir yang kedua, dalam arti bahwa upaya yang dilakukan dalam rangka "menyelamatkan iman" (*inqāz al-īmān*) dengan menjadikan Al-Qur'an sebagai satu-satunya guru, sumber, dan rujukan.⁴³

Untuk mencapai tujuan tersebut, langkah-langkah strategis yang dilakukan Said Nursi untuk memancarkan cahaya Al-Qur'an adalah dengan memadukan antara akal dan hati. Bagi Nursi, tujuan utama dan unsur fundamental Al-Qur'an ada empat: tauhid, kenabian, hari kebangkitan, dan keadilan.⁴⁴ Keempat aspek inilah

⁴¹ Nursi, *Isyārāt al-I'jāz*, hlm. 22

⁴² Anonim, "Ḍawābiṭ al-Tadabbur al-Qur'ānī fī Ḍaw'i Rasā'il al-Nūr" dalam faculty.mu.edu.sa/download.php?fid=33656, diakses tanggal 20 April 2014

⁴³ Nursi, *Mursyid ahl al-Qur'ān*, hlm. 81

⁴⁴ Nursi, *Al-Maṣnawī*, hlm. 75, Nusi, *Ṣayqal al-Islām*, hlm. 29

yang menjadi tujuan utama Al-Qur'an untuk dikhotbahkan kepada pemeluknya. Keempat unsur fundamental ini ada dalam Al-Qur'an, dalam setiap surat, bahkan dalam setiap ayat-ayat Al-Qur'an. Karena itu, semua pembahasan dalam Al-Qur'an, termasuk ayat-ayat Al-Qur'an, menjadi sarana demi tercapainya tujuan-tujuan tersebut. Dalam konteks ini, ada adagium yang populer, "Tidak dibahasnya sarana secara mendalam adalah agar kajian utamanya tidak terfokus kepada sesuatu yang tidak penting sehingga tujuannya tidak tercapai." Di sini kita bisa memahami kenapa Al-Qur'an seringkali membahas berbagai persoalan alam hanya sambil lalu saja dan bersifat global. Sebagian besar pembicaraan Al-Qur'an ditujukan kepada kalangan umum yang tidak mampu memahami sejumlah hakikat ilahi yang tersembunyi kecuali dengan perumpamaan dan penjelasan secara umum. Mereka tidak selalu siap untuk mengetahui sejumlah persoalan yang hanya dapat dijangkau oleh sebagian kecil filsuf. Karena itulah Al-Qur'an banyak memberikan perumpamaan.⁴⁵ Perumpamaan-perumpamaan ini diilustrasikan untuk melukiskan berbagai hakikat ilahi yang tersembunyi.

Dalam konteks penafsiran Al-Qur'an, Said Nursi tidak henti-hentinya mengatakan bahwa metode yang digunakan adalah metode yang diperoleh dari Al-Qur'an itu sendiri, yang tujuannya adalah "menyelamatkan iman" (*inqāz al-īmān*) di tengah-tengah perang pemikiran dan perang politik di Turki saat itu yang terus-menerus menundukkan Islam atas nama sekularisasi dan kemajuan Barat.⁴⁶ Dengan *Rasā'il an-Nūr* inilah Nursi hendak mengoreksi jalan sufi yang menjadikan alam semesta terlupakan. Karena perjalanan menuju Allah, menurut para sufi, dilakukan melulu melalui perjalanan batin, melalui pergerakan dan pengungkapan indera-indera batin manusia terutama hati. Padahal menurut Nursi, pengetahuan mengenai keimanan kepada Allah bisa juga diperoleh dengan "membaca buku

⁴⁵ Nursi, *Al-Maṣnawī*, hlm. 75

⁴⁶ Ketika menyebut Barat, Nursi membedakan dua jenis Barat. *Pertama*, Barat yang memberikan manfaat bagi kemanusiaan, yang berisi agama Nasrani yang benar, serta yang telah melayani kehidupan sosial mereka dengan beragam industri dan pengetahuan yang mengabdikan pada keadilan dan kejujuran. *Kedua*, Barat yang telah rusak oleh gelapnya filsafat atheisme dan hancur oleh filsafat materialisme di mana ia menganggap keburukan sebagai kebaikan dan menempatkan kejahatan sebagai keutamaan. Bediuz Zaman Said Nursi, *Al-Lama'āt*, terj. Iḥsān Qāsim al-Ṣāliḥi, Kairo: Sozler Publications, tt, hlm. 176-177

alam semesta”, bukan dengan melupakan alam semesta. Oleh karena itu, melalui *Rasā'il an-Nūr*, Nursi memadukan antara pijakan nalar sebagaimana dilakoni para cendekiawan (ulama) dan kebeningan hati sebagaimana dilakoni para sufi.⁴⁷ Atas dasar ini pula, penulis menyimpulkan bahwa usulan tafsir Nursi adalah pepaduan antara *at-tafsīr al- 'ilmī* dan *at-tafsīr al-isyārī/aṣ-ṣūfī*. Sehingga Nursi mengusulkan bahwa tafsir Al-Qur'an seharusnya ditulis oleh komite cendekia yang mempunyai spesialisasi dalam sejumlah ilmu, baik ilmu agama maupun ilmu modern.⁴⁸ Ini lantaran bahwa seseorang atau sekelompok kecil orang tidak akan bisa memahami semua ilmu.⁴⁹

Rasā'il an-Nūr, kata Nursi, bukan semata persoalan ilmiah-akliyah, tetapi juga persoalan hati, ruhani, dan perihal keimanan.⁵⁰ Meskipun Nursi tidak menganggap bahwa tafsirnya sebagai tafsir sufistik, tapi penulis menemukan “rasa sufistik” dalam beberapa uraian tafsirnya. Rasa sufistik yang dipadu dengan akal inilah yang menjadikan sisi sufistik tafsir Nursi berbeda dengan tafsir-tafsir yang bernuansa sufistik lainnya.⁵¹

Di antara usulan metodologis dalam *Rasā'il an-Nūr* adalah diferensiasi antara apa yang ia sebut dengan *mana-yi ḥarfī* (makna *ḥarfī*) dan *mana-yi ismī* (makna *ismī*). Nursi menjelaskan bahwa memandang kepada sesuatu selain Allah (alam) harus dengan makna *ḥarfī*, sementara memandang alam (*al-kā'ināt*) harus dengan makna *ismī*. Menurutnnya, pada setiap sesuatu terdapat dua sisi: sisi yang mengarah pada Tuhan dan sisi yang mengarah kepada alam. Ketika mengarah pada sisi alam, maka ia harus diposisikan dan dikaitkan (*ḥarfīyyan wa 'unwānan*) pada makna *ismī*, yaitu dzat Allah Swt.

⁴⁷ Vahide, *Islam in Modern Turkey*, hlm. 235-236

⁴⁸ Pandangan ini selaras dengan proposal reformasi sistem pendidikan di Turki oleh Nursi. Inti dari proposal Said Nursi adalah terletak pada penyatuan tiga cabang utama sistem pendidikan: sekolah agama tradisional (*medrese*), sekolah sekuler baru (*mekteb*), dan lembaga-lembaga sufi (*tekke*). Mekteb lebih unggul dalam bidang akal budi, medrese unggul dalam bidang hati, dan tekke unggul dalam nurani (“the most superior *mekteb* by the reason, the very best *medrese* by the heart, and the most sacred *zawiye* by the conscience”). Lihat Vahide, *Islam in Modern Turkey*, hlm. 45-46

⁴⁹ Vahide, *Islam in Modern Turkey*, hlm. 107

⁵⁰ Nursi, *Al-Maktūbāt*, hlm. 459

⁵¹ Ini bisa dimaklumi karena Nursi hidup di lingkungan di mana nuansa sufistik begitu kental. Namun di sisi lain, ia juga hidup dalam suasa di mana akal juga dominan seiring dengan penguasaan Eropa di dunia Islam saat itu.

Misalnya, nikmat harus dilihat sebagai cerminan pemberi nikmat.⁵²

Jelaslah bahwa untuk membaca lembaran Al-Qur'an terkait dengan alam, harus dipahami secara *harfī* bukan *ismi*, bahwa hal tersebut menunjukkan makna pada lainnya, bukan malah menunjukkan pada dirinya. Inilah yang terjadi pada sebagian masyarakat Barat yang sudah menuhankan dirinya (*ismi*).⁵³

Lalu di mana sisi sufistik tafsir Nursi? Sebagaimana diurai di atas, bahwa *Rasā'il an-Nūr* sebagai tafsir Nursi memadukan pendekatan “aqliyah” dan “qalbiyah”, memadukan nalar dan hati. Selain itu, Nursi juga menekankan perbedaan antara makna *harfī* dan makna *ismi* dalam memahami Al-Qur'an. Oleh karena itu, wajar jika di satu sisi cara baca Nursi terhadap ayat Al-Qur'an bernuansa saintifik, sementara di sisi yang lain bernuansa sufistik. Di samping itu, setiap kali menguraikan penjelasan ayat-ayat Al-Qur'an terkait dengan segala yang ada, Nursi selalu mengaitkan dengan keyakinan akan dzat yang mengadakan, yaitu Allah Swt. Di sinilah sisi sufistik tafsir Nursi ditemukan, dan dalam konteks ini pula rumusan tafsir Nursi diperuntukkan untuk kian menyelamatkan dan menguatkan keimanan.

Ini misalnya terlihat saat Nursi menafsirkan Q.S. al-Ḥasyr/59: 9,

... وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ ۖ ... ﴿٩﴾

... dan mereka mengutamakan (orang-orang Muhajirin), atas diri mereka sendiri, sekalipun mereka dalam kesusahan ... (al-Ḥasyr/59: 9).

⁵² Nursi, *Al-Maṣnawī an-Nūrī*, hlm 105. Nursi, *Al-Lama'at*, hlm. 171-172

⁵³ Perbedaan makna *ismi* dan makna *harfī* ini dalam beberapa hal memiliki keselarasan dengan apa yang diusulkan Toshihiko Izutsu. Bagi Izutsu, konsep kosa kata dalam Al-Qur'an harus dilihat dalam totalitasnya, karena konsep-konsep tersebut tidak berdiri sendiri dan terpisah. Ia selalu teratur dalam suatu sistem atau sistem-sistem. Dalam konteks ini, Izutsu menawarkan apa yang ia sebut dengan “makna dasar” dan “makna relasional.” Makna dasar adalah sesuatu yang melekat pada kata itu sendiri, yang selalu terbawa di mana pun kata itu diletakkan. Sedangkan makna relasional adalah sesuatu yang konotatif yang diberikan dan ditambahkan pada makna yang sudah ada dengan meletakkan kata itu pada posisi khusus dalam bidang khusus, berada pada relasi yang berbeda dengan semua kata-kata penting lainnya dalam sistem tersebut. Lihat Toshihiko Izutsu, *Relasi Tuhan dan Manusia: Pendekatan Semantik terhadap Al-Qur'an*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997, hlm. 10

Terkait ayat ini, Nursi menjelaskan bahwa keikhlasan juga bisa diukur dengan sejauh mana kita bisa mengutamakan yang lainnya, dibandingkan diri kita sendiri.⁵⁴ Kita mengutamakan saudara-saudara kita daripada diri kita sendiri dalam hal tingkatan, kedudukan, penghormatan, perhatian, serta dalam hal yang terkait dengan materi di mana nafsu manusia biasanya tamak dan senang kepadanya. Ini sebagaimana orang-orang Anshar mengutamakan orang Muhajirin meskipun mereka sendiri dalam kondisi kesusahan. Inilah ketulusan yang sempurna, lebih dari sekadar melakukan sesuatu murni karena Allah, tapi juga diwujudkan dengan mendahulukan yang lain daripada diri kita sendiri, sementara kita pun membutuhkannya.

Mementingkan orang lain tidak melulu dalam hal yang sifatnya material. Nursi juga mencontohkan mementingkan orang lain terkait dengan hal yang sifatnya immaterial. Misalnya, jika ada keinginan bahwa hanya kita saja yang mendapatkan pahala, ini sesungguhnya bagian dari hal yang juga merusak keikhlasan. Hal ini memang tidak salah dan dosa, namun bisa merusak keikhlasan di antara kita.

(...mereka mengutamakan atas diri mereka sendiri...), artinya bahwa kalian harus mengutamakan saudara-saudara kalian dibandingkan diri kalian sendiri dalam hal tingkatan, kedudukan, penghormatan, perhatian, serta dalam hal materi di mana nafsu manusia biasanya tamak dan senang kepadanya. Bahkan terkait manfaat yang murni, seperti mengajarkan hakikat keimanan kepada yang lain, maka janganlah kalian bertekad untuk mewujudkan hal itu sendirian jika memungkinkan. Tetapi usahakan untuk bergembira dan merasa lapang karena ia terwujud berkat yang lain agar rasa 'ujub tidak masuk ke dalam diri kita. Jika ada keinginan hanya saya yang mendapat pahala, maka sebenarnya tidak dosa dan tidak mudlarat, namun hal itu merusak kemurnian ikhlas di antara kalian...).⁵⁵

Lebih lanjut, Nursi menjelaskan dua hal yang menjadi sarana untuk menggapai keikhlasan.⁵⁶ *Pertama*, selalu mengingat mati. Mengingat mati merupakan sarana penting untuk menumbuhkan keikhlasan. Karena panjangnya angan-angan justru merusak keikhlasan, sementara mengingat mati justru menjauhkan manusia dari *riyā'* dan menjadikan manusia mendapatkan keikhlasan. Atas dasar itu, para ahli tarekat dan hakikat, kata Nursi, menjadikan mengingat

⁵⁴ Nursi, *Al-Lama'at*..., hlm. 245

⁵⁵ Nursi, *Al-Lama'at*..., hlm. 245

⁵⁶ Nursi, *Al-Lama'at*..., hlm. 246-247

mati sebagai landasan perilaku mereka berdasarkan pesan Al-Qur'an surah Āli 'Imrān ayat 185 dan az-Zumar ayat 30.⁵⁷

Kedua, merasa kehadiran Tuhan melalui kekuatan keimanan hakiki dan cahaya yang berasal dari tafakkur imani terhadap ciptaan yang menghasilkan makrifat. Berpikir bahwa Allah Maha Penyang yang senantiasa hadir dan melihatnya, tidak mencari perhatian selain-Nya. Dengan demikian, tidak ada alasan untuk melakukan apa saja, kecuali dalam kerangka ketulusan kepada Allah Swt.⁵⁸

Sebagaimana Nursi, Gulen mengajak kita untuk mendekatkan Al-Qur'an dengan horizon masanya. Dengan memadukan hati dan jiwa dalam merenungi dan mengkaji Al-Qur'an, Gulen hendak menjadikan Al-Qur'an benar-benar sebagai pedoman dan petunjuk bagi umatnya agar tidak tersesat dalam pengapnya zaman ini. Karena, bagi Gulen,⁵⁹ Al-Qur'an merupakan cahaya yang terkristalisasi dalam hati dan sumber cahaya bagi hati. Hanyalah hati yang mampu merasakan keindahan alam.

Sebagian peneliti menganggap bahwa Gulen adalah representasi dari sufi kontemporer. Sebuah model sufi yang bercirikan: jauh dari tarekat sufi tertentu dan bermaksud memadukan aktivisme Nabi dan para shahabat dengan asketisme sufi generasi awal. Seiring dengan konflik yang terjadi antara penganut tarekat dan kalangan salafi, Gulen malah hendak mempertahankan kembali sufisme dengan berbasis pada Al-Qur'an dan Sunnah. Melalui prinsip semacam inilah, Gulen berhasil memberikan kontribusi penting pada literatur sufi dengan “menyuntikkan” benih aktivisme beragama. Tasawuf yang pada mulanya dipandang stagnan dan pasif oleh Gulen diubah menjadi dinamis dan aktif. Pasifisme, asketisme, dan terfokus melulu pada dunia batin di bawah bimbingan syekh diubah menjadi purifikasi diri melalui perjuangan dan aksi terus menerus di dalam masyarakat di bawah petunjuk langsung Al-Qur'an dan Sunnah.⁶⁰ Model

⁵⁷ “Setiap diri pasti merasakan kematian” (Q.S. Āli 'Imrān/3: 185) dan “Sesungguhnya kamu akan mati dan mereka pun akan mati” (Q.S. Al-Zumar [39]: 30)

⁵⁸ Nursi, *Al-Lama'āt*, hlm. 247

⁵⁹ Fethullah Gulen, *al-Mawāzin aw Adwā'un 'alā at-Tarīq*, terj. Orkhan Muhammad Ali, Kairo: Dar al-Nail li al-Thiba'ah wa al-Nasyr, 2006, hlm. 141

⁶⁰ Mustafa Gokcek, “Gulen and Sufism” disampaikan pada *Islam in the Contemporary World: The Fethullah Gulen Movement in Thought and Practice*, November 12-13, 2005, Herring Hall HE 100, Rice University, Houston, TX. Artikel ini bisa diunduh di <http://fethullahgulenconference.org/houston/read.php?p=gulen-and-sufism>. Diakses 20 April 2014.

inilah yang coba dilakukan Gulen untuk menjembatani ajaran Islam dengan modernitas yang melanda Turki khususnya, bahkan dunia Islam umumnya, dengan mengubah model “tasawuf pasif”, menjadi “tasawuf aktif”.

Ini misalnya terlihat dari beberapa penjelasannya terkait dengan beberapa ayat Al-Qur'an. Ketika menjelaskan tafsir surah al-Baqarah/2: 54 berikut ini:

وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ يُقَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجْلَ فَتُوبُوا إِلَىٰ بَارِيكُمْ فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ۚ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ عِنْدَ بَارِيكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ ۚ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ ﴿٥٤﴾

Beberapa tafsir menjelaskan bahwa redaksi *faqtulū anfusakum* (“dan bunuhlah dirimu”), ditafsirkan dengan ‘maka orang yang tidak menyembah lembu hendaknya membunuh mereka yang menyembah lembu’ atau mereka juga saling membunuh. Bagi Gulen, tafsir tersebut mungkin benar, tapi mungkin juga ditafsirkan dengan:

‘Selama kalian memerangi kesatuan agama, kemasyarakatan, dan pemikiran dengan menyembah anak sapi dan menjadikannya sebagai Tuhan, maka hendaknya ia bersedia mati untuk menghilangkan perasaan individualis, agar kehidupan ruhaninya hidup.’

Mengutip pandangan sufi, Gulen mengatakan, “Bunuhlah perasaan kalian yang buruk, seperti nafsu dan syahwat dan segala perasaan buruk yang ada di kalbumu, agar timbul perasaan yang baik di dalam kehidupan rohani dan kalbumu.”⁶¹

Bandingkan juga misalnya ketika Gulen menafsirkan kata-kata *wa lā taqtulū anfusakum*...(Q.S. an-Nisā’/4: 29). Menurutnya, potongan firman Allah ini mengisyaratkan bahwa siapa pun yang mendapat rezeki dari sumber yang tidak baik, misalnya dari harta riba, judi, suap, dan lain sebagainya, maka hartanya tersebut dianggap sebagai alat untuk membunuh dirinya. Lebih lanjut, Gulen menjelaskan bahwa potongan ayat tersebut mengandung dua kemungkinan arti:⁶² *pertama*, siapa saja yang menerima hasil riba, judi, suap menyuap dan dari sumber yang tidak halal, maka diang-

⁶¹ Gulen, *Aḍwā’ Qur’āniyyah*, hlm. 53

⁶² Gulen, *Aḍwā’ Qur’āniyyah*, hlm. 114

gap se-bagai orang yang membunuh dirinya. *Kedua*, siapa saja yang berpihak pada bisnis yang batil dan zalim, termasuk juga mengikuti paham kapitalisme, liberalisme, komunisme, dan segala paham yang membenarkan memperoleh harta dengan cara-cara yang tidak dibenarkan agama, maka orang tersebut dianggap sebagai orang yang membunuh dirinya. Dalam konteks ini juga, Gulen menyindir kelompok orang yang menerima ideologi yang membatasi diri dari kesenangan duniawi yang dihalalkan agama, dan lebih mengutamakan hidup miskin, sehingga umat Islam dinilai sebagai umat yang lemah.⁶³

Pembacaan Gulen terkait dengan ayat Al-Qur'an, di samping diwarnai nuansa sufistik, juga mengadaptasi perkembangan zaman, di mana keindahan dunia menjadi pesona semua orang. Gulen tidak sepakat menekan manusia agar menjauhi dunia, namun juga tidak terlalu membiarkan orang-orang begitu permisif terhadap dunia. Ia hanya menggarisbawahi agar manusia bisa menguasai dunia, dan bukan malah dikuasai dunia, *Kafā bi al-insāni an yakūna ḥākiman 'alayhā lā maḥkūman lahā*.

Persepektif keseimbangan antara tuntutan duniawi dan bekal ukhrawi sangat tampak dalam tafsiran Gulen. Ini juga tampak misalnya ketika menafsirkan surah al-Tawbah [9] ayat 20. Dalam ayat tersebut, jihad dengan harta didahulukan dari jihad jiwa. Susunan redaksi semacam itu menginspirasi Gulen bahwa selama orang masih hidup, ia akan lebih memuliakan hartanya dari pada hidupnya sendiri. Begitu istemewanya harta dalam kehidupan, sehingga Nabi Muhammad Saw bersabda bahwa siapa yang terbunuh lantaran membela hartanya ia dianggap sebagai mati syahid. Memang tidak semua orang lebih mengutamakan harta dibandingkan jiwanya. Dapat disebutkan misalnya adalah Abu Bakar al-Shiddiq, Usman ibn Affan, dan Abdurrahman ibn 'Auf. Mereka itu tidak menyenangi

⁶³ *Ibid.* hlm. 115. Bagi Gulen, zuhud tidak menghalangi seseorang meraih dunia. Ini artinya bahwa peluang atau pun kekayaan duniawi sama sekali tidak menghalangi zuhud. Manusia cukup untuk menjadi penguasa dunia, bukan sebaliknya malah dikuasai oleh dunia. Zuhud yang sejati, jelas Gulen, memiliki tiga tanda: *pertama*, tidak bergembira dengan dunia atas apa yang ada, dan tidak bersedih atas apa yang hilang; *kedua*, tidak senang dengan pujian, dan tidak bersedih dengan celaan; dan *ketiga*, selalu mengutamakan penghambaan diri kepada Allah Swt. Lihat, Fethullah Gulen, *Al-Tilāl al-Zumrudiyyah Nahwa Hayāti al-Qalbi wa al-Rūḥ*, terj. Ihsan Qasim al-Ṣāliḥī, Kairo: Dār al-Nail li al-Ṭibā'ah wa al-Nasyr, 2006, hlm. 87-89

harta “secara kalbu”, tapi bukan berarti tidak berusaha untuk meng-himpun harta (*tarakū ad-dunyā qalbiyyan wa laysa ‘amaliyyan wa kasbiyyan*). Prinsip keseimbangan ini juga dikuatkan dengan Q.S. al-Qaṣaṣ/ 28: 77 yang mengisaratkan kepada kita bahwa mening-galkan masalah duniawi sepenuhnya tidak dibenarkan oleh agama, sebagaimana juga sangat peduli terhadap dunia juga tidak dibenarkan. Islam mengajarkan keseimbangan penuh antara kebutuhan duniawi dan tanggung jawab ukhrawi.⁶⁴

Pesan-pesan ‘sufistik’ model inilah yang tampak dari Gulen ketika menafsirkan beberapa ayat Al-Qur’an. Pendekatan tasawuf yang tidak mengesampingkan kebutuhan duniawi untuk tanggung jawab ukhrawi, juga tidak mengorbankan duniawi lantaran totalitas aktivi-tas ukhrawi. Dalam konteks ini, doktrin sufistik Gulen yang mewar-nai cara bacanya terhadap Al-Qur’an lebih sebagai upaya menguji kembali dan menafsirkan kembali terma-terma tasawuf dalam kon-teks kekinian. Ini tampak dari bukunya, *Aṭ-Ṭilāl az-Zumrudiyyah Naḥwa Ḥayāti al-Qalbi wa ar-Rūḥ*. Begitu juga dalam menafsirkan Al-Qur’an, Gulen berusaha mendialogkan Al-Qur’an dengan re-alitas kekinian. Ini sangat nyata dari uraian tafsirnya dalam *Aḍwā’ Qur’āniyyah fī Samā’i al-Wijdān*.

Persamaan dan Perbedaan Tafsir Sufistik Said Nursi dengan Fethullah Gulen

Sebagaimana ditegaskan di bagian awal, bahwa keberadaan tafsir sufistik dilandaskan pada beberapa premis, yaitu: bahwa Al-Qur’an berisi banyak level makna; bahwa manusia memiliki poten-si untuk menyingkap makna-makna tersebut; dan bahwa tugas in-terpretasi tidak pernah berakhir.⁶⁵ Level makna yang beragam itu-lah yang memungkinkan para mufasir menyingkap sesuai dengan ‘kebutuhan’ dan tuntutan masanya. Ditambah lagi bahwa tugas in-terpretasi belum dan tidak pernah berakhir, sehingga siapa pun bisa menggali kedalaman makna Al-Qur’an dari beragam level makna dan perspektifnya. Sehingga cukup beralasan jika Al-Gazali meng-

⁶⁴ Gulen, *Aḍwā’ Qur’āniyyah*, hlm. 156. Di tempat lain, Gulen mengutip per-nyatan Said Nursi, “*Yajibu tarka ḥāzihi al-dunya qalbiyyan wa laysa kasbiyyan*” (wa-jib mengabaikan kecintaan terhadap dunia, namun bukan berarti tidak berusaha men-cari dunia). Gulen, *Aḍwā’ Qur’āniyyah*, hlm.273

⁶⁵ Kristin Zahra Sands, *Sufi Commentaries on The Quran in Classical Islam*, London/NewYork: Routledge, 2006, hlm. 7

gambaran Al-Qur'an sebagai bahtera yang di dalamnya terdapat beragam mutiara.⁶⁶ Keragaman perspektif untuk meraih mutiara-mutiara terpendam Al-Qur'an telah banyak dilakukan para ahli. Tidak terkecuali apa yang telah dilakukan Said Nursi dan Fethullah Gulen.

Memang, baik Said Nursi maupun Fethullah Gulen tidak mendakwa proyek tafsirnya sebagai tafsir sufistik, namun bila ditelisik lebih lanjut, nuansa sufistik tidak bisa dinafikan dari tulisan dua tokoh tersebut. Said Nursi, misalnya, secara tegas mengatakan bahwa cara yang dia lakukan bersama pengikutnya bukanlah sufisme, dan gerakannya bukanlah tarekat sufi. Apa yang dia lakukan adalah proses menyelamatkan iman, karena menyelamatkan iman merupakan kebaikan paling agung yang bisa dilakukan saat ini.⁶⁷ Lebih-lebih, bagi Nursi, iman adalah roti sementara tasawuf adalah buah-buahan (*al-īmān khubz al-ḥayāh wa at-taṣawwuf fākihatun*). Artinya, orang tidak akan bisa masuk surga tanpa iman, sementara banyak orang yang bisa masuk surga tanpa mengambil jalan sufi. Sebagaimana manusia tidak mungkin bisa hidup tanpa roti, tapi mungkin saja mereka bisa hidup tanpa buah-buahan.⁶⁸

Pandangan Nursi ini bisa dimaklumi, karena bagi Nursi tantangan paling nyata yang dihadapi Turki masa itu adalah problem ketidakberimanan. Sehingga, perjuangan untuk menyelamatkan iman menjadi perjuangan utama yang digelorakan Nursi melalui karya-karyanya di samping perjuangan bersama para pengikutnya. Apa yang tertuang dalam *Rasā'il an-Nūr* adalah pandangan Nursi yang disinari cahaya Al-Qur'an untuk merespons realitas dan tantangan masanya. Bahwa diksi yang digunakan Nursi dalam *Rasā'il an-Nūr* bernuansa sufistik, sehingga sebagian kalangan mengidentifikasi Nursi sebagai penganut tarekat sufi, tidak bisa dipungkiri. Atas dasar ini pula, anggapan sebagian kalangan bahwa Nursi menolak tasawuf tidak sepenuhnya benar. Ini, sebagaimana ditegaskan Gulen, esensi yang tampak dalam *Rasā'il an-Nūr* banyak membincang sisi kehidupan spiritual Islam.⁶⁹ Sehingga corak inilah yang banyak

⁶⁶ Al-Gazali, *Jawāhir al-Qur'ān*, hlm. 21

⁶⁷ Nursi, *Mursyid Ahli al-Qur'ān...*, hlm. 44

⁶⁸ Nursi, *Mursyid Ahli al-Qur'ān...*, hlm. 54

⁶⁹ Suleyman Eris, "Religiological Comparison of The Sufi Thought of Said Nursi and Fethullah Gulen", *Tesis Magister di The University of Georgia*, 2006,

mewarnai dalam uraian Nursi dalam penafsiran Al-Qur'an.

Berbeda halnya dengan Gulen. Gulen memiliki posisi yang tegas yang mengatakan bahwa sufisme merupakan salah satu sumber utama tradisi budaya Turki-Islam, bahkan ia mengatakan bahwa sufisme merupakan jiwa Islam. Dan sumber utama sufisme adalah Al-Qur'an dan Sunnah. Untuk kepentingan ini, Gulen menyusun buku *at-Tilāl az-Zumrudiyyah* yang berisi konsep-konsep kunci dalam tasawuf yang semuanya ditopang dengan Al-Qur'an dan Sunah. Artinya, meskipun tidak secara tegas mengatakan proyek tafsirnya sebagai tafsir sufistik, namun argumentasi yang dijabarkan setiap kali menguraikan ayat-ayat Al-Qur'an tidak lepas dari perbincangan hati dan jiwa, di samping juga akal.

Penggunaan paradigma sufistik dalam penafsiran Al-Qur'an tampak menjadi strategi jitu yang digunakan baik Nursi maupun Gulen yang hidup di lingkungan yang 'sekuler', sehingga ia mencari 'suasana sejuk' untuk menularkan pengetahuan Qur'ani ke komunitasnya yang sedang digempur gelamornya peradaban Barat dan sistemnya yang sekuler. Paradigma sufistik yang dikembangkan Nursi dan Gulen tidak sepenuhnya menjinakkan akal di samping hati dan jiwa. Ketiga-tiganya digunakan secara seimbang dalam mengarungi samudera Al-Qur'an.

Selain itu, apa yang dilakukan Nursi, dan khususnya Gulen, sekaligus membantah apa yang diragukan Ignaz Goldziher bahwa tasawuf merupakan doktrin yang asing dari tradisi Islam. Bagi Goldziher, tasawuf adalah doktrin impor yang dipaksamasukkan (*ad-dakhīl*) dalam tradisi Islam, sehingga tasawuf bukanlah konsep yang bersifat Qur'ani.⁷⁰ Oleh karena itu, bukanlah hal mudah bagi para sufi untuk menemukan ide-ide tasawuf yang terdapat dalam Al-Qur'an.⁷¹

Bagi Gulen, para sufi tidak dapat dianggap sebagai orang-orang yang meneruskan tradisi para filsuf dan kaum bijak kuno. Atau juga dikatakan bahwa para sufi memiliki afiliasi dengan peribadatan kaum Nasrani, dengan para Yoga, atau bahwa mereka adalah penganut gaya hidup para fakir dalam tradisi Hinduisme.⁷²

hlm. 203-204 Tesis ini bisa diunduh di https://getd.libs.uga.edu/pdfs/eris_suleyman_200605_ma.pdf.

⁷⁰ Ignaz Goldziher, *Mazāhib al-Tafsīr al-Islāmī*, terj. Abd. Halim al-Najjār, Kairo: Dar Iqra', 1983, hlm. 201-202.

⁷¹ Ignaz Goldziher, *Mazāhib al-Tafsīr...*, hlm. 201

⁷² Gulen, *At-Tilāl...*, hlm. 28

Meskipun ada kemiripan, tapi terdapat perbedaan yang tegas. Para sufi selalu melaksanakan penyucian jiwa dengan berpegang pada dasar-dasar zikir, ibadah, ketaatan, introspeksi diri, tawaduk, dan penafian diri. Sementara penyucian jiwa yang dilakukan para filsuf, adalah penyucian tanpa dasar yang di dalamnya sama sekali tidak terdapat nilai-nilai ibadah, ketaatan, dan penafian diri. Malah apa yang mereka lakukan selalu berisi kealpaan dan pemujaan ego.⁷³

Ini artinya, bagi Gulen, paradigma sufistik bukan sesuatu yang asing, melainkan bersumber dari nilai-nilai Al-Qur'an yang diejawantahkan oleh orang-orang suci. Baik Nursi maupun Gulen merupakan tokoh yang lebur bersama komunitasnya, sehingga cakrawala tafsir yang dihasilkan lebih bernuansa populis, ketimbang perdebatan akademis. Paradigma tafsir jenis inilah yang mudah diterima oleh komunitas, terlebih bagi mereka yang mengalami dahaga spiritual akibat beragam gempuran asing yang kian menggersangkan spritualitas. Dalam kondisi keimanan yang terancam, Nursi bersama dengan Gulen hadir memuaskan dahaga spiritual guna memantapkan keimanan umat manusia.

Simpulan

Sebagai salah satu 'genre' tafsir yang berkembang seiring dengan perluasan dan perkembangan Islam, tafsir sufistik diwarnai tradisi filsafat dan laku mistisme, sehingga dalam perkembangannya ada dua klasifikasi tafsir sufistik, yaitu tafsir sufistik teoritik dan tafsir sufistik-praktis atau isyari.

Jauh sebelum pengaruh filsafat dan laku mistisme berkembang di dunia Islam, inspirasi laku spiritual umat Islam juga dilatari oleh motivasi Al-Qur'an yang banyak memberikan penjelasan dan penekanan untuk tidak larut dengan kehidupan duniawi semata. Bisa dikatakan bahwa laku tasawuf tumbuh dan berkembang lantaran ketekunan membaca dan merenungi kandungan Al-Qur'an sekaligus berakhlak sesuai Al-Qur'an. Kedekatan dengan pesan Al-Qur'an inilah yang melatari ketertarikan umat Islam untuk mengikuti jalan sufi, termasuk memberikan perspektif sufistik dalam penafsiran Al-Qur'an. Termasuk juga apa yang sudah dilakukan oleh Said Nursi dan Fetuhllah Gulen. Perlu ditegaskan bahwa paradigma sufistik

⁷³ Gulen, *At-Tilâl*..., hlm. 29

yang tampak dari Nursi dan Gulen lebih pada model paradigma sufistik-isyārī, bukan paradigma sufistik-teoritik, *at-tafsīr aṣ-ṣūfī al-isyārī* ketimbang *at-tafsīr aṣ-ṣūfī an-naẓarī*. Ini juga menegaskan bahwa paradigma tafsir era afirmatif masih menjadi kecenderungan tafsir-tafsir yang berkembang belakangan, termasuk eksperimen tafsir Nursi dan Gulen.[]

Daftar Pustaka

- ‘Aṣī, Ḥasan, *At-Tafsīr al-Qur’ānī wa al-Luggah aṣ-Ṣūfiyah fī Falsafah Ibn Sīnā*, Beirut: al-Muassasah al-Jāmi’iyyah li ad-Dirāsāt wa an-Nasyr wa at-Tawzī’, 1982.
- Adonis, *Al-Naṣṣ al-Qur’ānī wa Ḥāq al-Kitābah*, Beirut: Dār al-Adab, 1993.
- Anonim, “Ḍawābiṭ at-Tadabbur al-Qur’ānī fī Ḍaw’i Rasā’il an-Nūr” dalam faculty.mu.edu.sa/download.php?fid=33656
- Ebaugh, Helen Rose, *The Gulen Movement: A Sociological Analysis of a Civic Movement Rooted in Moderate Islam*, New York: Springer, 2010.
- Eris, Suleyman, “A Religiological Comparison of The Sufi Thought of Said Nursi and Fethullah Gulen.” Tesis Magister di University of Georgia, 2006
- Faruk Tuncer, “Fethullah Gulen’s Methodology of Interpreting Quran.” Artikel ini disampaikan pada Second International Conference on Islam in the Contemporary World: The Fethullah Gulen Movement in Thought and Practice, 4-5 Maret 2006 di Southern Methodist University, Dallas, Texas, USA.
- Gazali, Abu Hamid al-, *Jawāhir al-Qur’ān*. Beirut: Dar Ihya’ al-‘Ulūm, 1990.
- Gokcek, Mustafa, “Gulen and Sufism” disampaikan pada *Islam in the Contemporary World: The Fethullah Gulen Movement in Thought and Practice*, November 12-13, 2005, Herring Hall HE 100, Rice University, Houston, TX.
- Goldziher, Ignaz, *Mazāhib at-Tafsīr*; terjemah ke dalam Bahasa Arab oleh Abd. Ḥalim an-Najjār, Kairo: Dār Iqra’, 1983.
- Gulen, Fethullah, *Aḍwā’ Qur’āniyyah fī Samā’i al-Wiḍān*. Terj. Iḥsān Qāsim aṣ-Ṣāliḥī, Kairo: Dār al-Nail li al-Ṭibā’ah wa al-Nasyr, 2006.
- _____, *Al-Mawāzin aw Aḍwā’un ‘ala al-Ṭarīq*. Terj. Orkhan Muhammad Ali, Kairo: Dār al-Nail li al-Ṭibā’ah wa al-Nasyr, 2006.
- _____, *Al-Ṭilāl al-Zumurrudiyyah Naḥwa Ḥayāti al-Qalb wa al-Rūḥ*. Terj. Iḥsān Qāsim al-Ṣāliḥī, Kairo: Dār al-Nail li al-Ṭibā’ah wa al-Nasyr, 2006.
- _____, *Menghidupkan Iman dengan Mempelajari Tanda-tanda Kebesaran-*

nya, Jakarta: Murai Kencana, 2002.

_____, *The Essentials of the Islamic Faith*, diterbitkan 2005. Edisi Bahasa Inggris ini diunduh dari <http://bookfi.org/dl/1399479/1752d4>.

Ḥanafī, Ḥassan *Al-Dīn wa al-Šawrah fī Mišra 1952-1981*, Vol. VII, Kairo: Maktabah Madbūlī, t.t.

_____, *Humūm al- Fikr wa al-Waṭan: al-Turaš wa al-Ašr wa al-Ḥadāšah* (Vol. I), Kairo: Dār Qubbā', 1998.

Ismail al-Bayrak (ed.), *Mastering Knowledge In Modern Times: Fethullah Gülen as an Islamic Scholar*, New York: Blue Dome Press, 2011.

Izutsu, Toshihiku, *Relasi Tuhan dan Manusia: Pendekatan Semantik terhadap Al-Qur'an*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997.

Markham, Ian S. dan Pirim, Suendam Brinci, *An Introduction to Said Nursi: Life, Thought and Writings*. England: Asghate, 2011.

Minhaji, Akh, *Sejarah Sosial dalam Studi Islam: Teori, Metodologi, dan Implementasi*, Yogyakarta: Suka Press, 2013

Mustaqim, Abdul, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, Yogyakarta: LKiS, 2010.

_____, *Pergeseran Epistemologi Tafsir*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.

Nursi, Badi'uz Zaman Said an-, *Sīrah Žātiyyah*. terj. Iḥsān Qāsim al-Šāliḥī, Kairo: Syirkah Sozler li al-Nasyr, 2001.

_____, *Mursyid ahl al-Qur'an ilā Ḥaqā'iq al-Īmān*. Terj. Iḥsān Qāsim al-Šāliḥī, Kairo: Syirkah Sozler li al-Nasyr, 2001.

_____, *Al-Mašnawī al- 'Arabī an-Nūrī*. Terj. Iḥsān Qāsim al-Šāliḥī, Kairo: Sozler Publication, 1995.

_____, *Isyārāt al-I'jāz fī Mažānni al-Ījāz*. terj. Iḥsān Qāsim al-Šāliḥī, Kairo: Sozler Publications, 2002.

_____, *Al-Lama'āt*. Terj. Iḥsān Qāsim al-Šāliḥī, Kairo: Sozler Publications, tt.

_____, *Šayqal Al-Islām*, Kairo: Sozler Publications, 2002.

Rippin, Andrew (Ed.), *The Islamic World*, London: Routledge, 2008.

Rūmī, Fahd ibn Abdurrahman ibn Sulayman ar-, *Ittijāhāt at-Tafsīr fī al-Qarn ar-Rābi' 'Asyar*, 3 Vol, Beirut: Muassasah al-Risālah, 1997.

Sands, Kristin Zahra, *Sufi Commentaries on The Quran in Classical Islam*, London/NewYork: Routledge, 2006.

Suyūṭī, Jalāl ad-Dīn as-, *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'an*, Beirut: Dar al-Fikr, t.t.

Syarafī, Abd al-Majīd asy-, *Al-Islām wa al-Ḥadāṣah*, Tunisia: al-Dār al-Tunīsiyyah li al-Nasyr, 1991.

Syarīf al-Riḍā, Sayyid asy-, *Nahj al-Balāghah*, Kairo: al-Maktabah al-Tawfiqiyyah, t.t.

Ṭayyib, Muḥammad, at-, *Al-Islām al-Mutaṣawwifah*, Beirut: Dar al-Ṭalī'ah, 2007.

Vahide, Sukran, *Islam in Modern Turkey: an Intellectual Biography of Badiuz Zaman Nursi*, Albany: State University of New York Press, 2005.

Zahabī, Muḥammad Ḥusain az-, *Al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn*, 3 Vol, Mesir: Maktabah Wahbah, 2000.

Survei Awal Studi Perbandingan Al-Qur'an dan Bibel dalam Kesarjanaan Barat

Sebuah Perjalanan Menuju Intertekstualitas

Preliminary Survey on the Comparative Study of the Koran and the Bible in Western scholarly works

A Journey Toward Intertextuality

Lien Iffah Naf'atu Fina

Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir UIN Sunan Kalijaga

Jl. Laksda Adisucipto, Yogyakarta 55 281

lieniffahnf@gmail.com

Naskah diterima: 01-12-14; direvisi: 20-05-15; disetujui: 28-06-15.

Abstrak

Al-Qur'an dan Bibel memiliki beberapa persamaan. Persamaan ini telah mengundang banyak sarjana untuk melakukan kajian perbandingan terhadap dua kitab suci ini. Tulisan ini berfokus kepada sejarah studi perbandingan dua kitab suci ini di kalangan sarjana Barat. Melalui tulisan ini, akan terlihat pergeseran yang sangat signifikan dalam cara pandang sarjana Barat terhadap hubungan Al-Qur'an dan Bibel, dari cara pandang yang negatif terhadap Al-Qur'an kepada apresiasi yang positif. Pergeseran itu salah satunya dimungkinkan karena lahirnya disiplin intertekstualitas dalam kajian sosial humaniora yang memandang setiap teks unik dan tidak dapat diperbandingkan (*incommensurable*).

Kata kunci: sejarah, Al-Qur'an dan Bibel, perbandingan, intertekstualitas

Abstract

*The Qur'an and the Bible have some similarities. These similarities have invited many scholars to conduct comparative studies on these two scriptures. This paper focuses on the comparative study of the history of these two scriptures among the Western scholars. It is through this article, the very significant shifting in the outlook of Western scholars on the relationship of the Koran and the Bible will be seen clearly, from a negative perspective of the Koran to a positive appreciation one. The shifting was made possible by the birth of inter-textuality discipline in social and humanity studies which look that every text is unique and thus cannot be compared (*incommensurable*).*

Keywords: history, Koran and the Bible, Comparison, inter-textuality

Pendahuluan

Al-Qur'an dan Bibel memang memiliki pertautan seperti dari segi kisah, hukum, eskatologis, perumpamaan.¹ Pertautan dari segi konten ini menjadi salah satu alasan yang mengundang para sarjana untuk melakukan kajian antara keduanya. Dilihat dari sisi ini, studi perbandingan antara kitab suci dengan kitab suci lain atau tradisi lain sebenarnya bukanlah satu-satunya studi yang diterapkan ke dalam Al-Qur'an. Sarjana Yahudi dan Kristen pun juga memiliki tradisi ini. Ini berangkat dari kenyataan bahwa agama baru sering lahir dalam nuansa polemis. Dia lahir sebagai respon dari realitas yang ada, melakukan revisi, penafsiran ulang terhadap apa yang dipegangi oleh masyarakat itu. Kedatangan sang tamu baru ini karenanya pasti menghadapi resistensi dari pemeluk agama yang telah dipegangi oleh masyarakat sebelumnya. Kemudian, sebagai bentuk dari upaya sang agama baru ini untuk meyakinkan masyarakat, dia akan melakukan dakwah, mengkritik yang telah ada dan menunjukkan kemuliaan ajarannya. Islam juga lahir dalam suasana demikian merespon Yahudi dan Kristen sebagaimana jauh sebelumnya Yahudi mengkritik tradisi dan agama kaum Kanaan² dan Kristen mengkritik kekurangan dalam agama kaum Yahudi dan Romawi-Yunani.³ Bekas-bekas ini terlihat jelas dalam masing-masing kitab suci mereka.⁴ Singkat kata, tradisi studi perbandingan semacam ini sudah lazim dan tidak serta merta dialamatkan kepada Al-Qur'an semata.

Pada beberapa dekade terakhir, seiring dengan munculnya teori baru dalam keilmuan sosial humaniora, terjadi pergeseran yang signifikan dalam cara pandang sarjana Barat dalam kajian hubungan antara Al-Qur'an dan Bibel. Pergeseran yang mengarah kepada dialog yang lebih apresiatif ini perlu dipaparkan untuk menggeser anggapan bahwa kajian sarjana Barat selalu bernada miring terhadap Al-Qur'an. Untuk melihat bagaimana pergeseran corak kajian mereka, tulisan ini memaparkan peta perkembangan subyek kajian ini

¹ Keterangan ini bisa dilihat di Philip K. Hitti, *History of the Arabs*, terj. R. Cecep Lukman Yasin dan dedi Slamet Riyadi (Jakarta: Serambi, 2010), hlm. 156-1578.

² Lihat misalnya Kejadian 35:2, Keluaran 23:23-24.

³ Lihat misalnya Mattius 23; 27:25

⁴ Reuven Firestone, "The Qur'an and the Bible: Some Modern Studies of Their Relationship" dalam John C. Reeves, *Bible and the Qur'an: Essays in Scriptural Intertextuality* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003), hlm. 2.

dari awal hingga lahirnya corak terbaru yang disebut intertekstualitas.⁵

Sebelum tahun 1800: Perkembangan Awal⁶

Sebagaimana dinyatakan di depan, Islam, sebagaimana Yahudi dan Kristen, lahir dan berkembang menjadi sebuah agama yang besar dalam suasana polemis. Dalam masa kelahirannya, Islam, terkhusus Al-Qur'an, menerima, meluruskan sekaligus memberikan kritik terhadap ajaran Yahudi dan Kristen.⁷ Bagi sebagian kaum Yahudi atau Kristen, kelahiran Islam tentulah menjadi ancaman. Lebih-lebih pada perkembangannya, kekuatan militer dan politik Islam berjaya hingga pada menguasai peradaban dunia menggeser posisi Romawi-Persia. Karenanya pada masa ini, ada beberapa umat Kristen atau Yahudi yang berupaya menulis karya yang membela ajaran mereka sebagai aksi balik dari kritik Al-Qur'an.⁸ Karenanya, tak salah kiranya jika nuansanya adalah polemis dan ideologis.

⁵ Sebelum masuk kepada penjelasan term intertekstualitas yang dimaksud oleh tulisan ini. *Pertama*, intertekstualitas dipahami sebagai padanan dari *al-Qur'an yufassiru ba'd'uhu ba'd'an*. Artinya, makna hubungan atau dependensi sebuah teks kepada teks yang lain masih berada dalam lingkup teks Al-Qur'an itu sendiri. Dalam pengertian ini, istilah ini sering disandingkan dengan intratekstualitas di mana dia bermakna hubungan yang terjalin dalam sebuah surat sedangkan intertekstualitas adalah antara satu surat dengan surat yang lain dalam Al-Qur'an. Lihat M.A.S. Abdel, Haleem "Context and Internal Relationships: Keys to Qur'anic Exegesis" dalam G.R. Hawting dan Abdul-Kader A. Shareef, *Approaches to the Qur'an* (London and New York: Routledge, 1993), hlm. 73.; Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer* (Yogyakarta: LKiS, 2010), hlm. 165. *Kedua*, hubungan antara sebuah teks dengan teks lain di luar teks tersebut. Dalam pengertian yang ini, intratekstualitas dipahami sebagai hubungan antara bagian-bagian dalam Al-Qur'an dengan teks-teks di luar Al-Qur'an. Lihat Nicolai Sinai, "The Qur'an as Process" dalam Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai dan Michael Marx (ed.), *The Qur'an in Context: Historical and Literary Investigations into the Qur'anic Milieu* (London: E.J. Brill, 2010), hlm. 407. Istilah kedua inilah yang penulis maksud dalam kajian ini. Lihat Neuwirth, "Qur'anic Reading of the Psalms" dalam Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai dan Michael Marx (ed.), *The Qur'an in Context: Historical and Literary Investigations into the Qur'anic Milieu* (London: E.J. Brill, 2010), hlm. 733.

⁶ Karya-karya pada masa ini terbit dalam bahasa Arab, Yunani dan kebanyakan Latin mengingat ketiganya sebagai bahasa internasional pada saat itu.

⁷ Kritik yang diberikan Al-Qur'an misalnya konsep teologis Kristen dan sikap umat Yahudi terhadap kitab mereka.

⁸ Reuven Firestone, "The Qur'an and the Bible", hlm. 2-5. Bandingkan dengan Hartmut Bobzin, "Pre-1800 Preoccupations of Qur'anic Studies" dalam Jane D. McAuliffe (ed.), *Encyclopaedia of the Qur'an*, Vol. 5 (Leiden: E.J. Brill, 2006), hlm. 235.

Kajian dominan pada masa ini adalah usaha penerjemahan Al-Qur'an⁹ ke dalam berbagai bahasa di luar Arab dan beberapa karya tentang sejarah dan pribadi Nabi. Respon utama sarjana Kristen abad pertengahan ini menunjukkan bahwa Islam bukanlah agama yang benar, Muhammad bukanlah Nabi yang benar dan Al-Qur'an bukanlah wahyu yang benar. Umumnya, mereka memandang Al-Qur'an sebagai kumpulan dokumen-dokumen yang dikarang Muhammad sendiri yang disusun secara serampangan dan kemudian diproklamirkan sebagai wahyu.

Pada masa ini, kajian mereka bernuansa emosional-polemik. Selain latar belakang sejarah di atas, hal lain yang menyebabkan karakter ini adalah sudut pandang yang mereka gunakan. Mereka melihat Al-Qur'an menggunakan kaca mata pra-pemahaman mereka atas kitab suci mereka. Sehingga, ketika mereka menemukan perbedaan antara Al-Qur'an dan kitab suci mereka baik dari segi bahasa, konsep dan ajaran teologisnya, mereka akan menganggap Al-Qur'an sebagai kitab yang ganjil. Ini didukung oleh komposisi Al-Qur'an yang sangat berbeda.¹⁰

Aktor yang terlibat pada masa ini lebih banyak sarjana Kristen ketimbang Yahudi. Pada masa ini, bahkan berabad-abad sebelum kedatangan Islam, umat Yahudi tidaklah memiliki kekuatan politik. Islam, dengan demikian, tidak begitu mereka lihat sebagai ancaman. Sebaliknya, mereka malah menganggap kekuasaan baru Islam sebagai angin segar yang memberikan kebebasan yang lebih besar kepada mereka dibandingkan ketika berada di bawah kekuasaan sebelumnya. Respon sarjana Yahudi pada masa ini karenanya wajar dan sangat berhati-hati.¹¹

Salah satu sarjana Barat awal yang merespon secara negatif hubungan antara Al-Qur'an dan Bibel adalah 'Abd al-Masīḥ bin Ishāq al-Kindi (nama samaran), seorang Kristen-Arab yang hidup sekitar abad ke-3 H/ 9M. Al-Kindi menulis sebuah buku yang berjudul *ar-Risālah*.¹² Gagasan utama buku ini sebenarnya adalah penolakan ter-

⁹ Hasil karya yang mereka hasilkan karenanya masih didasarkan pada penerjemahan ini. Al-Qur'an dengan demikian masih belum bisa diakses secara umum apalagi dalam bahasa aslinya.

¹⁰ Reuven Firestone, "The Qur'an and the Bible", hlm. 5.

¹¹ Reuven Firestone, "The Qur'an and the Bible", hlm. 6.

¹² Ada karya lain berbahasa Yunani yang sama fenomenalnya dengan *al-Risalah*, yakni *Liber de Haeresibus* yang ditulis oleh John of Damascus pada abad ke-8.

hadap Al-Qur'an. Al-Kindi mengklaim bahwa Al-Qur'an bukanlah wahyu Tuhan, atau karangan Muhammad, dan isinya dipengaruhi oleh seorang pendeta Kristen bernama Sergius atau Nestorius yang ingin mengimitasi Gospel. Setelah dia meninggal, dua orang Yahudi, 'Abdillah bin Salam dan Ka'b al-Ahbar menambahkan materi Yahudi ke dalam Al-Qur'an. Buku ini diduga menjadi sumber utama buku yang ditulis oleh Dionysus Carthusianus dan Nicholas of Cusa beberapa abad setelahnya (pada tahun 1464 mengarang buku *Shifting the Qur'an*). Buku al-Kindi ini juga dianggap menginspirasi buku *Bahira Legend* yang menyatakan ide serupa.¹³ *Ar-Risalah* bisa jadi adalah buku paling fenomenal dan paling berpengaruh dalam membentuk opini publik tentang Al-Qur'an terutama bagi kaum Kristen pertengahan. Peran ini semakin meluas setelah buku ini diterjemahkan ke dalam bahasa Latin pada awal abad ke-12 dengan judul *Corpus Toletanum*, menjadi sumber informasi tentang Islam di dunia Eropa selama berabad-abad.¹⁴

Pada abad yang sama dengan al-Kindi, Niketas of Byzantium menulis naskah polemis tertua tentang Al-Qur'an dalam bahasa Yunani. Dengan berbekal terjemah Al-Qur'an dalam bahasa Yunani yang saat itu telah ada, dia mengkaji Al-Qur'an terutama Q.S. 2-18 dan memberikan kesimpulan miring sebagai terjemah dari Bibel. Dia menyatakan bahwa Al-Qur'an "...filled with lies, forgeries, fables and contradictions; his language is neither that of the Prophet, nor does it correspond with the dignity of religious book of legal code".¹⁵

Sekitar awal abad ke-12 M, Peter menyatakan bahwa Al-Qur'an adalah hukum Muhammad yang posisinya di bawah Bibel. Tentang kajian sumber kebahasaan Al-Qur'an juga muncul pada abad ini. Sekelompok pendeta Kristen mengkaji adanya kemiripan antara bahasa Al-Qur'an dan Yahudi. Misalnya, kata *as-sura* mirip dengan bahasa Yahudi *azoara* yang dalam naskah tersebut diterjemahkan dengan *vultus* yang berarti muka atau wajah. Bahasa Arab kata ini seharusnya adalah *sura*, dari *jad* bukan *sin*. Kesalahan ini

Akan tetapi, karya ini lebih sebagai kritik kepada Muhammad ketimbang hubungan polemis antara Al-Qur'an dan kitab sebelumnya. Lihat Hartmut Bobzin, "Pre-1800 Preoccupations of Qur'anic Studies", hlm. 237.

¹³ Hartmut Bobzin, "Pre-1800 Preoccupations of Qur'anic Studies", hlm. 236.

¹⁴ Reuven Firestone, "The Qur'an and the Bible", hlm. 5.; Hartmut Bobzin, "Pre-1800 Preoccupations of Qur'anic Studies", hlm. 237.

¹⁵ Hartmut Bobzin, "Pre-1800 Preoccupations of Qur'anic Studies", hlm. 238.

bisa jadi disebabkan kesalahan tanda baca.¹⁶

Pada abad ke-14 M, Riccodo da Monte Crone, seorang pendeta, mengarang sebuah buku yang dianggap sebagai kumpulan pendapat tentang penolakan Kristen terhadap Al-Qur'an klasik yang paling sistematis. Di dalam bukunya yang berjudul *Contra Legem Sarracenorum*, dia menyatakan bahwa Al-Qur'an tak lebih dari cari kumpulan ajaran bidah Kristen yang sebenarnya telah disesatkan oleh gereja.¹⁷

Abad ke-17 M, mulai lahir keilmuan filologi. Salah satu karya yang menerapkan ilmu ini, meski tak seluruhnya, adalah Ludovico Maracci (w. 1700) yang menulis tentang empat seri penolakan terhadap Islam, *Prodromus in Refutationem Alcorani*. Seri terakhir dari buku ini menganalisis perbandingan hukum dalam Gospel dan Al-Qur'an hingga sampai kepada kesimpulan bahwa Islam adalah *a sect of Hagarene*.¹⁸ Pada masa sampai menjelang abad ke-19 M, tidak ada perkembangan yang lebih berarti. *Risālah* al-Kindi masih menjadi karya idola. Hanya saja, kemunculan filologi pada masa ini memungkinkan studi yang lebih 'ilmiah' terhadap Al-Qur'an pada abad berikutnya.

Tahun 1800-1970: Filologi sebagai Metode Baru

Pada masa ini, karya yang lahir banyak dalam bahasa Jerman mengingat para sarjana yang bergiat dalam studi Al-Qur'an sebagian besar adalah warga Jerman. Kajian yang selama ini bernuansa bias, sebagaimana dilakukan oleh para sarjana Kristen di atas, ditarik ke dalam nuansa penelitian yang lebih ilmiah pertama kali di tangan seorang Yahudi, Abraham Geiger (1810-1874). Kajian ini seiring sejalan dengan zaman pencerahan dan kelahiran pergerakan intelektual Yahudi Jerman *Wissenschaft des Judentums* ("the study of Jewish religion and people") yang berfokus pada sejarah tradisi agama Yahudi. Karya Geiger yang ditulis dalam bahasa Latin kemudian diterjemahkan dalam bahasa Jerman dengan judul *Was hat Mohammed aus dem Judenthume Aufgenommen?* ("What did Muhammad borrow from Judaism")¹⁹ ini adalah salah satu bagian dari manifestasi

¹⁶ Hartmut Bobzin, "Pre-1800 Preoccupations of Qur'anic Studies", hlm. 239.

¹⁷ Hartmut Bobzin, "Pre-1800 Preoccupations of Qur'anic Studies", hlm. 241.

¹⁸ Hartmut Bobzin, "Pre-1800 Preoccupations of Qur'anic Studies", hlm. 247.

¹⁹ Karya ini kemudian diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris oleh F. M. Young

kecenderungan pergerakan di atas. Geiger tertarik untuk melakukan penelitian historis terhadap teks Al-Qur'an dengan analisis filologis tentang materi-materi Yahudi yang ada di dalamnya.

Berbeda dengan sarjana Kristen terdahulu yang menolak Al-Qur'an dan Muhammad, Geiger tidaklah berpretensi demikian. Meskipun sama-sama meyakini bahwa Al-Qur'an adalah karya Muhammad, Geiger tidak menganggap tindakan Muhammad ini sebagai pemenuhan nafsu dan kepentingan Muhammad sendiri sebagaimana digambarkan oleh sarjana Kristen awal yang banyak mengabarkan sejarah Muhammad dengan nada miring. Akan tetapi, baginya Muhammad "*seems to have been a genuine enthusiast who was himself convinced of his divine mission*".²⁰

Untuk tujuan inilah, Al-Qur'an banyak meminjam materi terdahulu dan menyesuakannya dengan masyarakat yang dihadapi agar dia bisa dipahami dan diterima oleh mereka. Sebagaimana diakuinya, Muhammad tidak hanya meminjam dari Yahudi tapi juga tradisi Arab pra Islam dan Kristen. Hanya saja, karyanya memang berfokus dan dibatasi pada materi-materi Yahudi dalam Al-Qur'an. Kesamaan yang begitu tampak dari segi sastra, kebahasaan, konsep, ritual dan hukum merupakan bukti bahwa ada paralelitas antara Al-Qur'an dan kitab suci kaum Yahudi.²¹

Hasil analisisnya terhadap pola-pola peminjaman Muhammad terhadap materi kitab suci agama Yahudi adalah: [1] Dalam beberapa hal, Muhammad secara sengaja mendistorsi dan mengemukakan kenyataan-kenyataan yang tidak benar dalam rangka untuk menyesuakannya dengan konteks historis, budaya, ritual, dan etis-moral masyarakatnya. [2] Dia mendapatkan informasi yang tepat tentang Yahudi, akan tetapi kaum Yahudi di Madinah tidak terinformasi sebelumnya oleh apa yang disampaikan Muhammad sehingga timbul pertentangan dari mereka. [3] Dia tidak tepat dalam merekam informasi, bisa jadi karena dia salah paham atau karena dia mendapatkan-nya dari informasi oral bukan tulisan sehingga rentan kesalahan.²²

dengan judul *Judaism and Islam* yang diterbitkan pertama kali pada tahun 1898.

²⁰ Angelika Neuwirth, "Orientalism in Oriental Studies? Qur'anic Studies in Case" dalam *Journal of Qur'anic Studies*, Vol. IX, Issue 2, 2007, hlm. 120. Bandingkan dengan Reuven Firestone, "The Qur'an and the Bible", hlm. 8.

²¹ Dikutip dari *Judaism and Islam* dalam Reuven Firestone, "The Qur'an and the Bible", hlm. 9

²² Dikutip dari *Judaism and Islam* dalam Reuven Firestone, "The Qur'an and

Logika Geiger ini diakui Firestone, dan tentu saja banyak sarjana belakangan, sangat positivistik dan reduksionis.²³ Demikianlah tren intelektual pada masa itu yang menerapkan jargon, “...to understand a text is equivalent to unearthing its sources”.²⁴ Kajian perbandingan dan filologi meniscayakan naskah yang lebih tua sebagai sumber dan karenanya lebih superior. Namun demikian, karya Geiger ini tak pernah diragukan pengaruhnya bagi sarjana belakangan terutama yang berfokus pada hubungan Al-Qur'an dan Bibel bahkan hingga dua abad sejak kelahirannya.

Pada masa berikutnya, para sarjana yang lahir dari rahim pergerakan yang sama dengan Geiger, *Wissenschaft des Judentums*, juga mengkaji hubungan Al-Qur'an dengan Bibel. Di antara mereka misalnya Hartwig Hirschfeld menulis *Jüdische Elemente* (1878) dan *Beiträge zur Erklärung des Koran* (1886).²⁵ Josep Horowitz yang mengarang *Koranische Untersuchungen* (1926) dan Heinrich Speyer yang mengarang *Die Biblischen Erzählungen im Qoran* (1937). Kajian yang dilakukan sarjana Barat khususnya Yahudi Jerman terhenti dan terganjal oleh Nazi Jerman dalam Perang Dunia II dengan pengusiran para sarjana Yahudi yang ada di universitas-universitas Jerman sekitar tahun 1930-an.²⁶

Menurut Marco Scholler, setidaknya sejak paruh pertama abad ke-20 M, kajian sarjana Barat terhadap Al-Qur'an menggeser ketertarikannya kepada kata-kata kunci dalam Al-Qur'an dan kaitannya dengan penggunaan mereka dalam tradisi monoteis sebelumnya. Ada beberapa karya paling penting dalam bidang ini, yakni “Syriac Influence” (1927) karya Alphonse Mingana, *Christliches im Qoran* (1930) yang ditulis oleh K. Ahrens dan *Foreign Vocabulary* (1938) karangan Arthur Jeffery. Pada paruh kedua abad ke-20, lahir beberapa karya mengenai tokoh-tokoh Bibel yang ada dalam al-Qur'an seperti Adam, Ibrahim, Maryam dan Jesus. Kajian ini dilakukan oleh M. Hayek, M. Michaud, G. Parrinder, H. Raisanen dan Neal Robinson.²⁷

the Bible”, hlm. 10. Sayang sekali penulis di sini tidak mengungkapkan contoh dari masing-masing ini.

²³ Reuven Firestone, “The Qur'an and the Bible”, hlm. 10.

²⁴ Neuwirth dan Nicolai Sinai, “Introduction”, hlm. 4.

²⁵ Karya ini diterjemahkan dalam bahasa Inggris dengan *New Researches into the Composition and Exegesis of the Qur'an* pada tahun 1902.

²⁶ Angelika Neuwirth, “Orientalism in Oriental Studies?”, hlm. 121.

²⁷ Marco Scholler, “Post-Enlightment Academic Study of the Qur'an” dalam

Selain itu, berkembang pula kajian untuk memahami konsep Al-Qur'an tentang hukum, eskatologi dan teologi diperbandingkan dengan tradisi Yahudi atau Kristen.

Kajian filologi bergabung dengan kajian sejarah Islam awal sebagaimana tampak dalam karya Richard Bell, *The Origin of Islam in Its Christian Environment: the Gunning Lecture* (1926) dan C. C. Torrey, *The Jewish Foundation of Islam* (1933).²⁸ Penekanan Bell melalui karyanya ini adalah untuk menunjukkan bahwa, tidak hanya Yahudi, tapi Kristen juga memberikan pengaruh yang signifikan kepada ajaran Muhammad. Gagasannya ini dibangun dengan menunjukkan hubungan antara Kristen dengan masyarakat Arab sebelum dan setelah Islam. Bell menyatakan bahwa meskipun kaum Kristen tidak bertempat tinggal di Mekah akan tetapi gagasannya sudah sampai kepada masyarakat Mekah, apalagi dengan bukti hijrahnya umat Muhammad ke Habsyi. Menurutnya, *ṣābi'ūn* merujuk kepada umat Kristen di Arab Selatan dan *naṣārā* (Nazarenes) merujuk kepada kaum Kristen atau Jewish-Christian di utara.²⁹

Kajian seputar hubungan tradisi monoteis ini bisa jadi menjadi oleh-oleh dari masa ini, mengingat pengaruhnya yang masih kental hingga sekarang. Pada tahun 1950-an kajian seputar materi Biblikal yang ada dalam Al-Qur'an, dengan kesimpulan bahwa Islam berutang kepada dua tradisi besar ini masih marak. Kajian ini juga dilengkapi dengan pembacaan pengaruh dua tradisi di atas diperluas lagi kepada pengaruh tradisi lain di sekitar Arab kala itu yakni Qumran, Yahudi Samaritan, dan Arab pagan pra-Islam. Seperti yang dilakukan oleh D. Masson, J. Henninger, J. Jomier, A. Katsh, dan selepas tahun 1950 yakni Kenneth Cragg, M. Seale dan U. Bonanate.³⁰

Secara umum, paradigma yang digunakan pada masa ini adalah paradigma *borrowing*, dimana dinyatakan Islam meminjam dari tradisi Yahudi maupun Kristen. Satu fakta yang tak boleh dilupakan pada awal kemunculan kajian filologis paradigma borrowing adalah

Jane D. McAuliffe (ed.), *Encyclopaedia of the Qur'an*, Vol. 5 (Leiden: E.J. Brill, 2006), hlm. 195.

²⁸ Marco Scholler, "Post-Enlightment Academic Study of the Qur'an" hlm. 195.

²⁹ Sebagaimana disarikan dari *The Origin of Islam in Its Christian Environment: the Gunning Lecture* oleh Reuven, "The Qur'an and the Bible", hlm. 13-16.

³⁰ Marco Scholler, "Post-Enlightment Academic Study of the Qur'an" hlm. 195.

kolonialisme Barat atas dunia Muslim. Pada masa berikutnya, masih ada kecenderungan paradigma *borrowing*. Namun, aksentuasinya adalah pada lahirnya intertekstualitas yang lahir dari rahim kritisisme sastra pada paruh ketiga abad ke-20 M.

Tahun 1970-Sekarang: Dari Paradigma *Borrowing* ke Intertekstualitas³¹

Sejak tahun 1970-an hingga awal abad ke-21, masih ada beberapa sarjana Barat yang masih setia dengan paradigma lama dalam mengkaji hubungan Bibel-Qur'an. Günter Lüling, pada tahun 1974, menulis sebuah karya yang sesungguhnya merupakan disertasinya berjudul *Die Wiederentdeckung des Propheten Muhammad*. Dalam karya ini, setelah menguraikan kajian terdahulu mengenai tema yang sama, dia menyimpulkan bahwa, Al-Qur'an, yang tampak berasal dari tradisi Kristen dan memiliki karakter himne yang kental, merupakan bentuk proklamasi misi Judeo-Kristen Muhammad. Namun demikian, tesis Lüling ini dikritik oleh banyak sarjana dan dianggap memiliki kelemahan historis dan metodologis.³²

Paradigma *borrowing-lending* di atas mengalami pergeseran pada masa ini seiring dengan perkembangan kritisisme sastra dalam dunia sosial-humaniora yang mulanya dimanfaatkan dalam studi Bibel. Perkembangan keilmuan ini menggeser peran dan posisi filologi historis yang sebelumnya menjadi pisau analisis para sarjana Barat dalam melihat hubungan Al-Qur'an dan Bibel. Dengan perkembangan ini, kajian perbandingan Al-Qur'an-Bibel tidak digerakkan oleh gairah menemukan *ur-text* Al-Qur'an sebagaimana dilakukan para sarjana sebelumnya, juga tidak dipandang sebagai bentuk pe-minjaman. Sebaliknya, setiap teks akan dilihat sebagai sebuah teks yang unik. Selanjutnya, bentuk keterhubungan ini dilihat sebagai manifestasi dari terlibatnya banyak pihak dalam masa kelahiran Al-Qur'an.

³¹ Tulisan ini hanya mencakup perkembangan kajian ini sampai tahun 2011. Beberapa tahun belakangan ini, kajian ini semakin ramai ditandai dengan semakin banyaknya buku dan karya lain yang diterbitkan dan karenanya membutuhkan ulasan dan penelitian lain.

³² Lihat Gerhard Bowering, "Recent Research on the Construction of the Qur'an" dalam dalam Gabriel Said Reynolds, *The Qur'an in Its Historical Context* (New York: Routledge, 2008), hlm. 74-76; Neuwirth, "Orientalism in Oriental Studies?", hlm. 120-122.

Ada beberapa cabang keilmuan, selain intertekstualitas, dengan segala aksentuasinya masing-masing yang memungkinkan cara pandang baru ini lahir. Semua keilmuan yang masuk dalam ranah kritisisme sastra ini sebelumnya telah dimanfaatkan dalam kajian Bibel untuk melihat hubungan Bibel dengan teks-teks lain. Yang perlu digaris bawahi, studi perbandingan ini tidak hanya dalam lingkup Al-Qur'an-Bibel semata. Akan tetapi, kajian ini juga lazim dalam studi Bibel misalnya antara Perjanjian Baru dengan Perjanjian Lama, dan antara Perjanjian Lama dengan teks-teks lain yang berhubungan dengannya. Sehingga, dalam lingkup kajian ini juga terjadi pergeseran bahkan mendahului kajian Al-Qur'an-Bibel.

Literary Poetics merupakan salah satu keilmuan yang, pada tahun 1970-an, memberikan nuansa baru dalam studi Bibel. Dengan ilmu ini, sebuah teks akan dikaji sebagai sebuah teks sastra yang unik dengan segala kediriannya secara mandiri. Ilmu ini minimal memberikan basis bahwa setiap teks duduk sama rendah dan berdiri sama tinggi bersama yang lain dengan jati diri masing-masing, tidak ada yang lebih atau kurang di antara mereka.³³

Pendekatan *literary poetics* ini dianggap kurang menjanjikan untuk melihat hubungan antara kitab suci. Pada tahun 1990-an, para sarjana Bibel melampaui *literary poetics* menuju *social rhetorics*. Aksentuasi pada kajian terakhir telah berkembang kepada penelidikan kekuatan sebuah teks dalam konteks sosial, budaya dan ideologisnya. Fokus kajiannya telah beralih dari aspek sastrawi teks kepada kekuatan oral (retorika) untuk memberikan efek perubahan kepada masyarakat teks tersebut.³⁴

Teori lain yang memberikan sumbangan dalam pendekatan kritisisme sastra dalam studi Bibel adalah intertekstualitas. Lepas dari beberapa anggapan kesalahpahaman penggunaan istilah ini dalam keserjanaan Bibel,³⁵ teori ini telah banyak diterapkan dalam kajian

³³ Vernon K. Robbins dan Gordon D. Newby, "A Prolegomenon to the Relation of the Qur'an and Bible" dalam John C. Reeves, *Bible and the Qur'an: Essays in Scriptural Intertextuality*, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003, hlm. 26-29.

³⁴ Vernon K. Robbins dan Gordon D. Newby, "A Prolegomenon to the Relation of the Qur'an and Bible", hlm. 29.

³⁵ Salah satu yang mengoreksi penggunaan istilah ini dalam kajian Bibel adalah Thomas R. Hatina. Kritik ini secara umum berbunyi bahwa penggunaan teori ini dalam keserjanaan Bibel sangat berbeda dengan apa yang dimaksudkan oleh penemu teori ini yakni Julia Kristeva dan Roland Barthes yang memunculkan istilah ini pertama kali pada tahun 1967 sebagai sebuah wacana tanding dari hermeneutika tradisional.

Bibel yakni sebagai bagian dari kritisisme sastra dan sekaligus, pada praktiknya, kritisisme historis.³⁶ Dalam kajian Bibel, term ini dirujuk sebagai “...a descriptive category to refer to the relationship between written texts, primarily as the imbedding of fragments of earlier texts within later texts”.³⁷ Lebih lanjut Hatina menyatakan:

*Pragmatically, the term is used as a substitute category for uncovering and investigating conscious and unconscious allusions to scripture in the New Testament. In broader sense, biblical scholars tend to apply the term to the social setting of a given writing or author in antiquity in order to shed light, and sometimes enlarge and constrain, the dialogical context within which the writing or the author participates. These creates a kind of cultural plausibility structure wherein written texts, reconstructed oral traditions, and the socioreligious ideas can be compared and exploited for their hypothetical causal relationship. Thus, the perimeters of intertextuality are limited to this so-called dialogical context wherein the retelling and reshaping of culturally significant stories take place, consciously or unconsciously, so as to give meaning in familiar garb to new situation by the production of new written texts.*³⁸

Dasar argument Hatina adalah sebagai berikut: (1) Intertekstualitas dalam kajian Bibel dipahami sebagai upaya untuk menyingkap jejaring interteks sedangkan dalam intertekstualitas Kristeva dan Barthes merupakan sebuah jejaring tanpa berkesudahan yang berorientasi ke depan bukan ke belakang; (2) intertekstualitas dalam postrukturalisme berfokus kepada peran *reader* bukan kepada pengarang atau teks tertulis sebagaimana dalam intertekstualitas keserjanaan Bibel. Thomas R. Hatina, “Intertextuality and Historical Criticism in New Testament Studies: Is There a Relationship?”, hlm. 35. (3) Dalam kajian Bibel, intertekstualitas dirancukan dengan *influence* karena fokusnya adalah pada penelitian historis. Thomas R. Hatina, “Intertextuality and Historical Criticism in New Testament Studies”, hlm. 30-36. Menurut penulis, praktik teori intertekstualitas dalam kajian kitab suci tidak selamanya sama dengan praktik teori pengaruh. Sebagaimana telah disampaikan, meskipun langkah kerja keduanya hampir sama tetapi keduanya berangkat dari paradigma yang berbeda.

³⁶ Terutama sejak tahun 1990-an, banyak sekali karya tulis yang menggunakan teori ini dalam kajian Bibel seperti D.E. Aune, “Intertextuality in the Genre of Apocalypse” (1991), R.I. Brawly, “An Absent Complement and Intertextuality in John 19:28-29” (1993), S.C. Keesmaat, “Exodus and the Intertextual Transformation of Traditions in Romans 8.14-30” (1994), dan W.S. Kurz, “Intertextual Use of Sirach 48.1-16 in Plotting Luke-Acts” (1994). Lihat Thomas R. Hatina, “Intertextuality and Historical Criticism in New Testament Studies”, hlm. 28.

³⁷ Thomas R. Hatina, “Intertextuality and Historical Criticism in New Testament Studies”, hlm. 28.

³⁸ Thomas R. Hatina, “Intertextuality and Historical Criticism in New Testament Studies”, hlm. 28-29.

Teori intertekstualitas tidak pernah tunggal dimaknai oleh para penerus Kristeva dan Barthes. Namun demikian, dari sekian ragam konsep yang dilekatkan, teori ini benar-benar memberikan cara pandang baru terhadap hubungan antara teks, dalam hal ini antara kitab suci yang melampaui pandangan sebelumnya. Cara pandang baru itu berpangkal dari perbedaan postrukturalisme, sebagai ibu kandung intertekstualitas, atas *influence*—yang dimiliki oleh filologi tradisional—dengan intertekstualitas. Konsep ‘pengaruh’ masuk ke dalam rumah besar penelitian historis. Secara sederhana, ‘pengaruh’ bisa didefinisikan sebagai hubungan antara teks anterior dan teks posterior. Ketika teks A meminjam dari teks B baik tema, struktur atau tanda maka bisa dikatakan bahwa B telah mempengaruhi teks A. Sedangkan intertekstualitas berangkat dari ‘dalam’ teks. Dengan demikian, dia tetap membutuhkan penyelidikan historis demi menyingkap diskursus dan teks-teks apa saja yang terlibat dalam ruang dialog pada masa itu. Namun, meskipun sama-sama melibatkan penyelidikan historis, ketika dalam teori pengaruh bentuknya diakronis, dalam intertekstualitas bentuknya sinkronis.³⁹

Angelika Neuwirth, Profesor di Freie University Jerman, adalah sarjana Barat pertama yang memberikan sudut pandang lain dalam melihat studi hubungan antara al-Qur'an dan kitab dalam tradisi lain. Studi Neuwirth ini sebenarnya meneruskan kajian filologi yang dilakukan oleh mazhab *Wissenschaft des Judentums* seperti Geiger, Speyer, dan Hirschfeld. Hanya saja, Neuwirth memberikan polesan baru seiring dengan lahirnya kritisisme sastra sehingga kesimpulannya pun menjadi sangat berbeda dengan paradigma mereka. Neuwirth melihat ‘keterpengaruhan’ Al-Qur'an atas Bibel sebagai sebuah keniscayaan dalam menyampaikan pesan Al-Qur'an. Bahkan, Neuwirth mengapresiasi keunggulan retorika Al-Qur'an dalam hal ini. Tulisan Neuwirth paling awal yang mengemukakan persoalan ini adalah artikelnya tentang Q.S. ar-Rahmān dan Psalm 136.⁴⁰ Kebermulaan Neuwirth ini sekaligus membantah pandangan

³⁹ Thomas R. Hatina, “Intertextuality and Historical Criticism in New Testament Studies”, hlm. 36-41.

⁴⁰ Dia menulis kajian intertekstualitas antara Q.S. al-Rahman dan Psalm 136 ini dalam beberapa artikel, yakni “Qur'anic Literary Structure Revisited: Surat al-Rahman between Mythic Account and Decodation of Myth”, dalam Stefan Wild (ed.), *Story-Telling in the Framework on non-Fictional Arabic Literature*, (Wiesbaden: 1998); “Two Views of History and Human Future: Qur'anic and Biblical Renderings of Di-

John C. Reeves yang menyatakan bahwa R. Firestone, dengan artikelnya “Comparative Studies in Bible and Qur’an: a Fresh Look at Genesis 22 in Light of Sura 37” (2000) adalah karya pertama yang menyajikan intertekstualitas dalam kajian Bibel-Qur’an.⁴¹

Neuwirth belum mengulas panjang lebar tentang teori ini dalam tulisan-tulisannya. Akan tetapi, dalam sebuah tulisannya, dia menggunakan istilah ini untuk menunjukkan pendekatan kajiannya.⁴² Selain itu, gagasannya dalam melihat hubungan antara teks satu dengan yang lain berbeda dengan kesimpulan *borrowing*, *influence*, *copy-paste* dan seterusnya. Sebagaimana dinyatakan di depan, kajian intertekstualitas juga menjadi isu dalam studi Bibel. Sebagai seorang sarjana yang bertekun pada dunia sastra Arab dan kitab suci, hampir mustahil dia tidak mengenal sebelumnya kajian intertekstualitas dalam kitab suci terutama Bibel yang marak sejak tahun 1980-an.

Tahun 2003, lahir sebuah karya yang secara lugas menggunakan term intertekstualitas berjudul *Bible and the Qur’an: Essays in Scriptural Intertextuality*, sebuah buku antologi yang lahir dari para sarjana Bibel.⁴³ Dalam pendahuluan disebutkan buku ini lahir berangkat dari kegelisahan akan minimnya studi intertekstualis Bibel-Qur’an yang dilakukan oleh sarjana Bibel. Di sisi lain, buku ini juga sebagai respon dari lahirnya kritik posmodernisme terhadap *comparativism* yang menjadi paradigma studi perbandingan sebelumnya dengan segala kesimpulan yang men-superiorkan satu teks dan men-inferiorkan teks lain.⁴⁴ Buku ini, berbeda dengan kajian Neuwirth yang langsung kepada intertekstualitas Bibel-Qur’an, lebih menitikberatkan kepada menggali khazanah dalam tiga tradisi agama yang disimpan sejarah baik dalam laporan maupun tafsir

vine Promises” dalam *Journal of Qur’anic Studies*, Vol. X, Issue. 1, 2008; “Qur’anic Reading of the Psalms” dalam Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai dan Michael Marx (ed.), *The Qur’an in Context: Historical and Literary Investigations into the Qur’anic Milieu*, (London: E.J. Brill, 2010).

⁴¹ John C. Reeves, “Some Explorations of the Intertwining of Bible and Qur’an” dalam John C. Reeves, *Bible and the Qur’an: Essays in Scriptural Intertextuality* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003), hlm. 44.

⁴² Lihat Neuwirth, “Qur’anic Reading of the Psalms”, hlm. 733.

⁴³ Reeves, John C., *Bible and the Qur’an: Essays in Scriptural Intertextuality* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003).

⁴⁴ John C. Reeves, “Preface” dalam John C. Reeves, *Bible and the Qur’an: Essays in Scriptural Intertextuality*, (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003), hlm. ix.

tentang materi atau konsep tertentu, misalnya tentang Jesus, Ibrahim dan sebagainya.

Namun demikian, di tengah ramainya paradigma intertekstualitas dalam melihat hubungan Qur'an-Bibel, ada beberapa sarjana yang masih bersetia pada paradigma terdahulu. Christoph Luxenberg, seorang sarjana Kristen yang menekuni bahasa Semit kuno, melalui karyanya *Die Syro-Aramäische Lesart des Koran: Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache* (2000) menyatakan bahwa selama berabad-abad al-Qur'an telah ditafsirkan dengan cara yang salah. Menurutinya, Al-Qur'an berasal dari dokumen liturgi Kristen yang sebenarnya lebih dekat dengan bahasa Syria-Aramaik ketimbang Arab sehingga cara memahaminya adalah dengan menelusuri makna istilah-istilah di dalamnya dalam bahasa Syria-Aramaik bukan Arab seperti selama ini. Namun demikian, lagi-lagi, tesis ini dibantah oleh para sarjana, baik dari kalangan sarjana Muslim maupun Barat sendiri seperti Hermut Bobzin, Stefan Wild dan Angelika Neuwirth.⁴⁵

Selain itu, sebagai imbalan terhadap gagasan Neuwirth dan Corpus Coranicum, lembaga penelitian yang didirikannya, di Jerman, muncul kelompok studi yang menamakan diri dengan Inarah, The Institut zur Erforschung der fruhen Islamgeschichte und des Koran. Pada tahun 2010, kelompok ini menerbitkan antologi ke-5 berjudul *Die Entstehung einer Weltreligion I: Von der koranischen Bewegung zum Frühislam* (ed. Markus Groß and Karl-Heinz Ohlig). Antologi ini merupakan kumpulan tulisan hasil konferensi yang didanai oleh Sam Harris's "The Reason Project". Dalam antologi ini, terdapat beberapa tulisan yang secara langsung ditujukan sebagai bentuk kritik terhadap gagasan Angelika Neuwirth dan Corpus Coranicum dengan nada yang sangat polemis.⁴⁶

Di luar Jerman, gagasan yang senada dengan Inarah juga muncul dengan terbitnya buku *The Hidden Origins of Islam* (ed. Karl-Heinz Ohlig and Gerd-R. Puin, 2009) yang merupakan 'terjemah' dari sebegini besar pemikiran Inarah yang dituangkan dalam buku pertamanya *Anfänge: Neue Forschungen zur Entstehung und frühen*

⁴⁵ M. Nur Kholis Setiawan, "Orientalisme al-Qur'an: Dulu, Kini dan Masa Datang" dalam M. Nur Kholis Setiawan dan Sahiron Syamsuddin (ed.), *Orientalisme al-Qur'an dan Hadis*, Yogyakarta: Nawesea, 2007), hlm. 9-24.

⁴⁶ Andrew Rippin, "Book Review: *The Qur'an in Context: Historical and Literary Investigations into the Qur'an* edited by Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai and Michael Marx", belum dipublikasikan.

Geschichte des Islam (2005). Buku ini, *The Hidden Origins of Islam*, merupakan kumpulan tulisan antara lain dari Claude Gilliot, Pierre Larcher, Sergio Noja Nosedo, Alfred-Louis de Prémare. Terbitnya buku ini memberikan nuansa polemik seperti tampak dalam judulnya, *hidden*, yang menunjukkan adanya kesalahan terhadap rekaman sejarah Islam yang dikenal selama ini.⁴⁷

Sebagai bagian dari arus di atas, Gerd R. Puin, seorang profesor Studi Arab di Saarland University Jerman juga memberikan pandangan yang senada dengan sarjana Barat awal tentang Al-Qur'an. Puin sebenarnya adalah sarjana Barat yang memiliki fokus pada kajian manuskrip Al-Qur'an. Dia mencari naskah-naskah kuno Al-Qur'an. Lewat penelusurannya ini, dia menyatakan, tampak jelas bahwa Muhammad dan para pengikutnya kala itu meminjam dan mengkritisi teks Yahudi dan Kristen. Banyak kata dan perumpamaan yang dipinjam dari dua tradisi ini. Puin menyatakan, semakin seseorang mengkaji konteks historis al-Qur'an, semakin dia akan sampai kepada kesimpulan bahwa Al-Qur'an tak lain adalah kumpulan teks dari agama lain. Lebih lanjut Puin menambahkan, *"for Muslims, the word of the Koran is eternal, it predates the Old Testament, it predates history itself, but from a Western point of view, you could say, OK, this is a clear reliance of the Koran on the Old Testament because the Old Testament was there earlier"*.⁴⁸

Lepas dari anomali-anomali di atas, paradigma intertekstualitas ini masih menguasai kajian Bibel dan Al-Qur'an di kalangan sarjana Barat dan Muslim. Ini ditandai, misalnya, dengan maraknya konferensi yang digelar bertajuk tema ini. Isu intertekstualitas ini secara umum bersanding dengan penggalian sejarah, tradisi, bahasa, dan teks yang berada di sekitar Al-Qur'an. Beberapa konferensi yang berhasil digelar antara lain antara lain (1) "Literary and Historical Approaches to the Qur'an and Bible" yang diselenggarakan atas kerja sama German Orient Institute dan ISAM –Center for Islamic Studies di Istanbul pada September 2007,⁴⁹ (2) "Heritage Con-

⁴⁷ Andrew Rippin, "Book Review: *The Qur'an in Context: Historical and Literary Investigations into the Qur'an* edited by Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai and Michael Marx", belum dipublikasikan.

⁴⁸ <http://www.islamicity.com/articles/printarticles.asp?ref=BG1003-4130&p=2>, akses tanggal 5 Juni 2011.

⁴⁹ www.mehdi-azaiez.org/IMG/pdf_Programme.pdf, diakses tanggal 5 Juni 2011.

tinuity: Origins and Preliminaries of Arabic/Islamic Heritage” yang diselenggarakan pada Mei 2010 sebagai tajuk dari *The Manuscript Center 7th International Conference*,⁵⁰ (3) “The Qur’an in the Field of Conflict between Interpretative Communities: Towards a New Approaches in Coranic Studies” yang diselenggarakan pada 31 Mei 2011 oleh German Archeological Institute (DAI) di Kairo. Perkembangan terakhir dalam kajian intertekstualitas ini, bahkan meluas hingga teks-teks lain selain Bibel seperti puisi Arab, dipegang oleh Angelika Neuwirth dan Corpus Coranicum.

Corpus Coranicum juga telah melahirkan berbagai karya tentang tema ini. Pada tahun 2008, para anggota Corpus Coranicum terlibat dalam penulisan antologi buku *Im vollen Licht der Geschichte: Die Wissenschaft des Judentums und die Anfänge der Koranforschung* (ed. Dirk Hartwig, Walter Homolka, Michael J. Marx, dan Angelika Neuwirth). Buku ini mengulas intertekstualitas antara Al-Qur’an dan teks-teks Yahudi.⁵¹ Pada tahun 2010, Neuwirth bersama Corpus Coranicum menerbitkan buku antologi berjudul *The Qur’ān in Context: historical and literary investigations into the Qur’ānic milieu*.⁵² Buku ini mengulas sejarah yang mengitari lahirnya Al-Qur’an untuk menunjukkan adanya hubungan yang erat antara Islam dan Al-Qur’an dengan teks-teks dan tradisi-tradisi lain. Selain itu, buku ini juga menyuguhkan penelitian hubungan teks Al-Qur’an dengan teks lain.

Selain itu, Corpus Coranicum juga menggelar berbagai konferensi dengan tema intertekstualitas ini, antara lain, “Religious Culture in Late Antique Arabia” yang dilaksanakan pada Juni 2009,⁵³ “Exploring the Textual beginning of the Qur’an” di Berlin, November

⁵⁰http://www.bibalex.org/Attachments/english/Manuscriptconference_prog-%20en.pdf, akses tanggal 5 Juni 2011.

⁵¹ Ernst Axel Knauf, “Book Review: *Im vollen Licht der Geschichte: Die Wissenschaft des Judentums und die Anfänge der kritischen Koranforschung* (ed. Dirk Hartwig, Walter Homolka, Michael J. Marx, dan Angelika Neuwirth)”, www.bookreviews.org/subscribe.asp, akses tanggal 5 Juni 2011.

⁵² Neuwirth, Nicolai Sinai, dan Michael Marx (ed), *The Qur’ān in Context: Historical and Literary Investigations into the Qur’ānic Milieu* (Leiden: Brill, 2010). Dalam pendahuluan, Neuwirth dan Sinai mengatakan bahwa pemilihan judul buku *The Qur’an as Context* adalah secara sadar untuk menyandingkan dengan *The Qur’an as Text* (ed. Stefan Wild) yang terbit tahun 1996.

⁵³ http://www.geschkult.fuberlin.de/e/semiarab/arabistik/news/Programm_der_Tagung_Religious_Culture_in_Late_Antique_Arabia.pdf, akses tanggal 5 Juni 2011.

2005, “Tafsir: the Evolution of a Genre in the Framework of Islamic Intellectual History”. Pada September 2010, Corpus Coranicum juga menggelar konferensi bertajuk “610-1400: 1400 Proclamation of the Qur’an. The Historical Context from the Perspectives of Philology, Epigraphy, and Archeology”.⁵⁴ Simposium ini, sebagaimana tajuknya, mendedahkan bagaimana melakukan pendekatan sastra-historis ke dalam Al-Qur’an mulai dari kebolehan kitab suci didekati secara historis, sejarah dan konteks lahirnya Al-Qur’an serta teks-teks yang mengitari, hingga hasil-hasil penelitian interteks. Kegiatan Corpus Coranicum ini, masih berlanjut hingga tulisan ini lahir.

Simpulan

Kajian perbandingan antara Al-Qur’an dan Bibel di kalangan sarjana Barat mengalami pergeseran seiring waktu. Pada mulanya, kesimpulan sarjana Barat adalah bahwa Al-Qur’an meminjam, terpengaruh, bahkan menjiplak Bibel. Belakangan, pandangan ini bergeser yang mengatakan bahwa Al-Qur’an, dan setiap teks, adalah sesuatu yang unik dalam dirinya sendiri. Adanya hubungan antara Al-Qur’an dan teks lain tidak dipahamai dengan nada seperti di atas, akan tetapi sebagai bentuk keniscayaan dan bahkan keunggulan retorik Al-Qur’an. Faktor-faktor yang memengaruhi pembentukan dan pergeseran paradigma ini adalah. *Pertama*, faktor sosial politik. Ketika Islam menguasai peradaban dunia, sarjana Kristen dan Yahudi merespon Islam dan Al-Qur’an dengan nada polemis. Hal yang serupa masih terjadi ketika Barat mulai memutar balik posisi sebagai pemegang peradaban dunia, kajian mereka masih bersifat polemis meskipun mulai ada tanda-tanda ke arah kajian akademis. *Kedua*, perkembangan ilmu sosial humaniora. Dengan ini, paradigma kajian lebih akademis, idealogis dan ilmiah dengan kesimpulan yang sangat berbeda dengan perkembangan awal. []

⁵⁴ <http://www.geschkult.fu-berlin.de/e/semiarab/arabistik/news/Programm.pdf>, akses tanggal 5 Juni 2011

Daftar Pustaka

- Ali, Moch., "Rethinking the Semitic Text: A Study of Intertextuality", *Studia Philosophica et Theologica*, Vol. 8, No. 1, 2008.
- Bobzin, Hartmut, "Pre-1800 Preoccupations of Qur'anic Studies" dalam Jane D. McAuliffe (ed.), *Encyclopaedia of the Qur'an*, Vol. 5, Leiden: E.J. Brill, 2006.
- Bowering, Gerhard, "Recent Research on the Construction of the Qur'an" dalam Gabriel Said Reynolds, *The Qur'an in Its Historical Context*, New York: Routledge, 2008.
- Firestone, Reuven, "The Qur'an and the Bible: Some Modern Studies of Their Relationship" dalam John C. Reeves, *Bible and the Qur'an: Essays in Scriptural Intertextuality*, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003.
- Hatina, Thomas R., "Intertextuality and Historical Criticism in New Testament Studies: Is There a Relationship?," *Biblical Interpretation: A Journal of Contemporary Approaches*, Vol. VII, 1999
- Hitti, Philip K., *History of the Arabs*, terj. R. Cecep Lukman Yasin dan dedi Slamet Riyadi, Jakarta: Serambi, 2010.
- Knauf, Ernst Axel, "Book Review: *Im vollen Licht der Geschichte: Die Wissenschaft des Judentums und die Anfänge der kritischen Koranforschung* (ed. Dirk Hartwig, Walter Homolka, Michael J. Marx, dan Angelika Neuwirth)", www.bookreviews.org/subscribe.asp.
- M.A.S. Abdel, Haleem "Context and Internal Relationships: Keys to Qur'anic Exegesis" dalam G.R. Hawting dan Abdul-Kader A. Shareef, *Approaches to the Qur'an*, London and New York: Routledge, 1993.
- Mustaqim, Abdul, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, Yogyakarta: LKiS, 2010.
- Neuwirth, Angelika, "Qur'anic Literary Structure Revisited: Surat al-Rahman between Mythic Account and Decodation of Myth", dalam Stefan Wild (ed.), *Story-Telling in the Framework on non-Fictional Arabic Literature*, Wiesbaden: 1998.
- _____, "Orientalism in Oriental Studies? Qur'anic Studies in Case" dalam *Journal of Qur'anic Studies*, Vol. IX, Issue 2, 2007.
- _____, "Two Views of History and Human Future: Qur'anic and Biblical Renderings of Divine Promises" dalam *Journal of Qur'anic Studies*, Vol. X, Issue. 1, 2008
- _____, "Qur'anic Reading of the Psalms" dalam Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai dan Michael Marx (ed.), *The Qur'an in Context: Historical and Literary Investigations into the Qur'anic Milieu*, London: E.J. Brill, 2010.

- Neuwirth, Angelika dan Nicolai Sinai dan Michael Marx (ed.), *The Qur'an in Context: Historical and Literary Investigations into the Qur'anic Milieu*, London: E.J. Brill, 2010.
- Reeves, John C., "Preface" dalam John C. Reeves, *Bible and the Qur'an: Essays in Scriptural Intertextuality*, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003.
- Rippin, Andrew, "Book Review: *The Qur'an in Context: Historical and Literary Investigations into the Qur'an* edited by Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai and Michael Marx", belum dipublikasikan.
- Robbins, Vernon K. dan Gordon D. Newby, "A Prolegomenon to the Relation of the Qur'an and Bible" dalam John C. Reeves, *Bible and the Qur'an: Essays in Scriptural Intertextuality*, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003.
- Scholler, Marco, "Post-Enlightment Academic Study of the Qur'an" dalam Jane D. McAuliffe (ed.), *Encyclopaedia of the Qur'an*, Vol. 5, Leiden: E.J. Brill, 2006.
- Setiawan, M. Nur Kholis, "Orientalisme al-Qur'an: Dulu, Kini dan Masa Datang" dalam M. Nur Kholis Setiawan dan Sahiron Syamsuddin (ed.), *Orientalisme al-Qur'an dan Hadis*, Yogyakarta: Nawesea, 2007.
- Sinai, Nicolai, "The Qur'an as Process" dalam Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai dan Michael Marx (ed.), *The Qur'an in Context: Historical and Literary Investigations into the Qur'anic Milieu*, London: E.J. Brill, 2010.
- <http://www.islamicity.com/articles/printarticles.asp?ref=BG1003-4130&p=2>.
- www.mehdi-azaiez.org/IMG/pdf_Programme.pdf.
- http://www.bibalex.org/Attachments/english/Manuscriptconference_prog-%20en.pdf.
- http://www.geschkult.fuberlin.de/e/semiarab/arabistik/news/Programm_der_Tagung_Religious_Culture_in_Late_Antique_Arabia.pdf.
- <http://www.geschkult.fu-berlin.de/e/semiarab/arabistik/news/Programm.pdf>.

Hierarki Bahasa Dalam Tafsir *al-Ibrīz li Ma'rifah Tafsīr Al-Qur'ān Al-'Azīz* karya K.H. Bisri Musthofa

Hierarchical Language in the Interpretation of Al-Ibrīz li Ma'rifah Tafsīr Al-Qur'ān Al-'Azīz by K.H. Bisri Musthofa

Ridhoul Wahidi

Universitas Islam Indragiri (UNISI) Tembilahan

Jl. Baharudin Yusuf, Tembilahan Barat, Tembilahan Hulu, Indragiri Hilir, Riau

dhoul_faqoet@yahoo.co.id

Naskah diterima: 18-04-15; direvisi: 30-05-15; disetujui: 06-06-15.

Abstrak

Tulisan ini mengkaji hierarki bahasa dalam *Al-Ibrīz li Ma'rifah Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīz*. Hierarki bahasa dalam tafsir lokal karya K. H. Bisri Musthofa ini dapat dijadikan sebagai sebuah metode baru dalam tafsir, khususnya tafsir Nusantara. Ada empat tingkatan hierarki bahasa dalam tafsir *Al-Ibrīz*: (1) tingkatan *Ngoko* (kasar); (2) tingkatan *Madya* (biasa); (3) tingkatan *Krama* (halus); dan (4) Tingkatan *Krama Inggil*. Tingkatan *Ngoko*, *Krama*, dan *Krama Inggil* digunakan saat dialog berdasarkan strata sosial, misalnya antara yang mulia dan yang hina, antara Allah dengan rasul, Fir'aun dengan Nabi Musa, Allah dengan Nabi Musa, Nabi Musa dengan Nabi Khidir, Maryam dengan malaikat, dan Nabi Isa dengan kaumnya. Pada tingkatan *Madya*, Bisri Musthofa menafsirkan ayat menggunakan gaya bahasa yang biasa-biasa saja. Artinya, bahasa tersebut memang sudah lumrah dan dipahami oleh semua kalangan masyarakat Jawa, baik dalam bentuk penjelasan ayat atau dialog, misalnya dialog antara ahli surga dengan ahli neraka.

Kata Kunci: Tafsir Al-Qur'an, Hierarki Bahasa, Al-Ibrīz

Abstract

This paper examines the hierarchy of language in Ibrīz li Ma'rifah at-Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīz. The hierarchy of language in the local interpretation of the Qur'an by Musthofa Bisri can be used as a new method in the interpretation of the Qur'an particularly for the local interpretation of the Qur'an of the Archipelago. In this case, there are four levels of language in the hierarchy in the interpretation of Al-Ibriz. The first is called the the Ngoko (rough language). The second is called Madya or regular or intermediate language, the third is called Kromo or polite language, and the the fourth is called Kromo Inggil or the most polite language. The Ngoko, Kromo, and Kromo Inggil are the languages used at the time of dialogue based on social strata. For example between the the high and the low such as the dialogue between the God (Allah) and the Prophets, the Maria (Maryam)

and the angel, the Prophet Isa and his people. At the regular or intermediate level, Bisri Musthofa interprets the verses by using the regular or intermediate language regular language which means that Bisri uses the language that has been widely used by the Javanese people, either in the form of explanation of the verses or the dialogue such as the dialogue of the people of the heaven/paradise and that of the hell.

Keywords: *The interpretation of Al-Quran, hierarchy of languages, Al-Ibriz*

Pendahuluan

Al-Qur'an adalah sumber tasyri' pertama bagi umat Muhammad. Kebahagiaan mereka bergantung pada pemahaman maknanya, pengetahuan akan rahasia-rahasiannya, dan pengamalan atas kandungannya.¹ Demi menggali makna-makna yang terkandung di dalamnya, upaya penafsiran Al-Qur'an terus berlangsung dari awal diwahyukan hingga saat ini. Setiap saat ada saja hasil kajian tafsir yang muncul dari orang-orang yang terketuk hatinya untuk mendalami dan menggali kandungan Kitab Suci ini.² Tafsir yang lahir lantas memiliki corak dan pemikiran yang variatif sesuai kondisi pengarang dan latar belakang sosial-politik dan sosial-budaya saat itu.

Keragaman dalam penafsiran Al-Qur'an merupakan suatu keniscayaan yang tidak bisa dihindari. Hal tersebut dapat dilihat dari perkembangan ilmu yang dipandang sebagai ilmu bantu bagi *Ulumul-Qur'an*, seperti linguistik, hermeneutika, sosiologi, antropologi, ilmu komunikasi, dan lainnya.³ Karena itu, upaya di kalangan umat Islam untuk memahami dan mengungkap makna Al-Qur'an selalu muncul ke permukaan selaras dengan kebutuhan dan tantangan yang mereka hadapi pada zaman masing-masing. Muncullah dengan demikian berbagai bentuk tafsir yang beragam dengan metode penafsiran yang berbeda pula sesuai orientasi dan urgensinya sehingga hal ini juga tidak pernah lepas dari konteks kebudayaan setempat yang melingkupi lahirnya sebuah karya tafsir.⁴ Karena itulah, tafsir dapat

¹ Mannā' Khalīl al-Qaṭṭān, *Mabāḥiṣ fī 'Ulūm al-Qur'ān*, (Terj. *Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an*), Bogor: Pustaka Litera AntarNusa, 2007, hlm. 455.

² Hamdani Anwar, "Potret Tafsir Kontemporer Indonesia" dalam Sahiron Syamsuddin, dkk., *Hermeneutika Al-Qur'an Mazhab Yogya*, Yogyakarta: Islamika, 2003, hlm. 247.

³ Sahiron Syamsuddin, "Ranah-Ranah Penelitian Dalam Studi Al-Qur'an dan Hadis", Kata Pengantar dalam *Metodologi Penelitian Living Qur'an dan Hadis*, Yogyakarta: TH-Press, 2007, hlm. xi.

⁴ Hidayatul Fitriah, "Studi Kritik Karakteristik Kedaerahan Tafsir *Al-Ibriz*

dikatakan sebagai respons sosial masyarakat yang berkembang saat itu.

Semua tafsir dipandang sebagai produk akal manusia yang relatif, kontekstual, temporal, dan personal.⁵ Tidak ada tafsir yang tetap, semua akan terus mengalami perkembangan dan perubahan. Teks-teks dan naskah-naskah keagamaan, apa pun bentuknya, adalah dikarang, disusun, ditiru, diubah, dan diciptakan oleh pengarangnya sesuai tingkat pemikiran saat naskah-naskah tersebut disusun dan tidak terlepas sama sekali dari pergolakan sosial-politik dan sosial-budaya yang mengitarinya.⁶ Hal tersebut selain dipengaruhi oleh pengalaman, latar belakang, dan disiplin kelimuan penulisnya, juga oleh kondisi sang mufassir dalam menulis tafsirnya.

Kebutuhan akan pemahaman kandungan Al-Qur'an sesuai lokalitas masing-masing menyebabkan lahirnya karya-karya tafsir berbahasa daerah. Hal tersebut merupakan sebuah langkah para penyusun tafsir Al-Qur'an agar ajaran-ajaran Al-Qur'an dapat dipahami dengan lebih mudah oleh umat Islam Indonesia. Muncullah kemudian beberapa tafsir berbahasa Jawa, Melayu, Sunda, Jawa, Minang, dan lainnya.

Mayoritas penduduk Indonesia berbahasa Jawa. Mulanya, masyarakat Jawa yang banyak mengkaji tafsir berasal dari kalangan pesantren. Ini tidak mengherankan sebab pesantren merupakan lembaga pendidikan Islam yang mengkaji ilmu-ilmu agama seperti tafsir, akidah, fikih, akhlak-tasawuf, dan sebagainya. Dalam kajian tafsir, pada awalnya pesantren-pesantren di Jawa lebih banyak menggunakan tafsir berbahasa Arab seperti *Tafsir al-Jalālain*, *Marāḥ Labīd*, dan *Tafsir al-Munīr*. Pada perkembangannya, kajian tafsir di pesantren-pesantren Jawa sedikit demi sedikit mengalami pergeseran. Hal tersebut terbukti adanya kitab-kitab tafsir lokal yang dikaji seperti *Tafsir Al-Ibrīz*. Tafsir ini pada awalnya hanya dikaji oleh masyarakat pesisir utara Jawa, tempat Bisri Musthofa lahir dan dibesarkan. Pada perjalanannya, *Tafsir Al-Ibrīz* dikaji dan diajarkan

karya Bisri Mustafa Rembang", Skripsi Fakultas Ushuluddin IAIN Suna Kalijaga, Yogyakarta, 1999, hlm. 1.

⁵ Adian Husaini dan Abdurrahman al-Baghdadi, *Hermeneutika dan Tafsir Al-Quran*, Jakarta: Gema Insani, 2007, hlm. 17.

⁶ M. Amin Abdullah, "Arkoun dan Kritik Nalar Islam", dalam Johan Hendrik Meuleman (peny.), *Tradisi Kemodernan dan Metamodernisme: Memperbincangkan Pemikiran Muhammad Arkoun*, Yogyakarta: LKiS, 1996, hlm. 13-14.

secara luas di majelis-majelis pengajian umum, tidak sebatas masyarakat pesisir utara Jawa.

Ada beberapa alasan yang membuat tafsir ini menarik untuk dikaji. *Pertama*, tafsir ini memiliki karakter tersendiri menyangkut penafsirannya yang menggunakan bahasa Jawa, yang memiliki hierarki bahasa/*unggah ungguh* (tata krama, seperti bahasa *Krama* (halus), *Krama Inggil*, dan *Ngoko* (kasar), *Madya* (biasa). *Kedua*, Bisri Musthofa merupakan tokoh Jawa yang memiliki kredibilitas dalam pendidikan, juga ahli dalam penggunaan bahasa Jawa sehingga sastra Jawa pada karya tafsirnya memperindah bahasa Jawa yang digunakan. *Ketiga*, kedudukan beliau sebagai seorang kiai pesantren, birokrat, dan ulama, membuat karyanya sangat layak dikaji dan diulas lebih dalam.

K.H. Bisri Musthofa dan *Tafsir Al-Ibriz*

Mengenal K.H. Bisri Musthofa

Bisri Musthofa lahir di Desa Pesawahan, Rembang, Jawa Tengah pada 1915 dengan nama asli Mashadi. Nama “Bisri” ia pilih sepulang menunaikan ibadah haji.⁷ Beliau adalah putra pertama dari empat bersaudara pasangan H. Zaenal Musthofa dengan istri keduanya, Hj. Khatijah.

Pada 17 Rajab 1354 H/Juni 1935 beliau menikahi Ma'rufah binti K. H. Cholil. Dari pernikahan ini beliau dikaruniai delapan anak, yaitu; Cholil (lahir 1941), Mustofa (lahir 1943), Adieb (lahir 1950), Faridah (lahir 1952), Najichah (lahir 1955), Labib (lahir 1956), Nihayah dan Atikah (lahir 1964). Pada sekitar tahun 1967, K. H. Bisri kemudian menikah lagi dengan seorang wanita asal Tegal bernama Umi Atiyah. Dari pernikahannya ini beliau dikaruniai seorang putra bernama Maimun. Bisri Musthofa meninggal di Semarang pada 16 Februari 1977 akibat serangan jantung, tekanan darah tinggi, dan gangguan paru-paru.⁸ Karya monumental beliau adalah *Al-Ibriz li Ma'rifah Tafsir Al-Qur'an al-Aziz*.⁹

⁷ Ahmad Zainal Huda, *Mutiara Pesantren: Perjalanan Khidmah K. H. Bisri Musthofa*, Yogyakarta: LKiS, 2005, hlm. 8-10

⁸ Risalah NU, *In Memoriam: KH. Bisri Musthofa*, Semarang: PWNJ Jateng, Edisi No. 2, Tahun II-1399/1979 M, hlm. 7.

⁹ Beliau mewariskan lebih kurang 54 buah judul buku dari berbagai disiplin, seperti tafsir, hadis, akidah, fikih, sejarah Nabi, balagh, nahwu, sarf, kisah-kisah,

Nama Kitab dan Tujuan Penulisan Tafsir Al-Ibrīz

Buku tafsir ini berjudul *Al-Ibrīz li Ma'rifah Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīz*. Sebelum dicetak, buku ini ditashih oleh beberapa ulama di Kudus, di antaranya K. H. Arwani Amin, K. H. Abu Umar, K. H. Hisyam, dan K. H. Sya'roni Ahmadi.¹⁰ Dengan ditashih, buku ini diharapkan dapat dipertanggungjawabkan secara moral maupun ilmiah. Bisri Musthofa mengatakan bahwa tafsir ini sengaja ditulis dalam bahasa Jawa agar masyarakat Jawa mampu memahami kandungan Al-Qur'an dengan saksama. Karya tafsir ini ditampilkan dengan ungkapan yang ringan dan mudah dicerna, dari kalangan pesantren hingga masyarakat awam.¹¹

Kitab tafsir ini selesai beliau tulis pada 1960 M/29 Rajab 1379 H. Kitab setebal 2270 halaman ini terbagi ke dalam tiga jilid besar.

syi'ir, doa, tuntunan modin, naskah sandiwara, khutbah-khutbah, dan lain-lain. Dalam bidang tafsir, selain *Tafsir Al-Ibrīz*, beliau juga menyusun kitab *Tafsir Surah Yāsīn*, sebuah tafsir yang sangat ringkas dan biasa digunakan oleh para santri dan para dai di pedesaan. Termasuk karya beliau dalam bidang tafsir adalah *al-Iksīr* (Pengantar Ilmu Tafsir) yang secara khusus ditulisnya untuk para santri yang sedang mempelajari ilmu tafsir. Pada bidang hadis beliau mengarang *Sullam al-Afhām* yang terdiri atas 4 jilid, berupa terjemah dan penjelasan. Buku ini memuat hadis-hadis hukum fikih secara lengkap berikut keterangan yang sederhana. Beliau juga mengarang *al-Azwād al-Muṣṭafawiyah*, syarah atas *al-Arba'īn an-Nawawiyah* yang ditujukan bagi para santri pada tingkatan Madrasah Tsanawiyah. Beliau juga menulis syarah atas *al-Manzūmah al-Baiqūniyah*, sebuah karya tentang ilmu Mustalah Hadis yang berbentuk syair. Dalam bidang akidah, beliau menulis tejemah *Rawihatul Aqwām* dan *Durar al-Bayān* yang berisi akidah Ahlussunnah wal Jamaah untuk para santri pada tingkat pemula. Dalam bidang fikih, beliau menulis *Qawā'id Bahiyyah*, *Tuntunan Shalat dan Manasik Haji*, serta *Islam dan Shalat*. Dalam bidang ahklak-Tasawuf, beliau menulis *Waṣāyā al-Ābā' li al-Abnā'*, *Syi'ir Ngudi Susilo*, *Mitra Sejati*, dan *Qaṣīdah at-Ta'liqah al-Muḥīdah* (syarah dari *Qaṣīdah al-Munfarījah* karya Syekh Yusuf al-Tauziri dari Tunisia). Dalam bidang bahasa Arab, beliau mengarang terjemah atas *al-Ajrūmiyah*, *Naẓm 'Imrītiy*, *Al-fīyah ibn Mālik*, *Naẓm al-Maqṣūd*, dan *Syarḥ al-Jauhar al-Maknūn*. Dalam bidang Ilmu Mantiq, beliau menerjemahkan *Sullam al-Munauraq* yang memuat dasar-dasar berpikir, yang sekarang dikenal dengan istilah ilmu logika. Dalam bidang sejarah, beliau menulis *an-Nibrāsy*, *Tārīkh al-Anbiyā'*, dan *Tārīkh al-Auliyyā'*. Di luar itu semua, beliau juga menghasilkan beberapa karya lain, seperti buku tuntunan bagi para modin berjudul *Imamuddien*, *Tiryāq al-Agyār* (terjemahan dari *Qaṣīdah Burdah al-Mukhtār*), buku kumpulan doa sehari-hari berjudul *al-Haqibah* (2 jilid), buku kumpulan khutbah berjudul *al-Idhamatul Jumu'iyah* (6 jilid), *Islam dan Keluarga Berencana*, buku cerita humor *Kasykul* (3 jilid), syair-sair, naskah sandiwara, dan metode berpidato. Lebih lanjut, baca: Ahmad Zainal Huda, *Mutiara Pesantren: Perjalanan Khidmah K. H. Bisri Musthofa*, (Yogyakarta: LKiS, 2005), hlm. 10-15.

¹⁰ Bisri Musthofa, *Al-Ibrīz li Ma'rifah Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīz*, Kudus: Menara Kudus, t.th., hlm. x.

¹¹ Bisri Musthofa, *Al-Ibrīz* ..., hlm. X.

Dijumpai perbedaan judul kitab ini, antara judul pada sampul kitab, pengantar kitab, dan penutup kitab (jilid ketiga). Pada cover kitab tertulis *Al-Ibrīz li Ma'rifah Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīz*; pada pengantar tertulis *Al-Ibrīz fī Ma'rifah Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīz*, dan pada penutup tertulis *Al-Ibrīz li Ma'ānī Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīz*. Penulis cenderung menggunakan judul yang pertama karena selain untuk menjaga konsistensi penggunaan dari awal sampai akhir tulisan ini, sesungguhnya kata *fī* dan *li* dalam bahasa Arab memiliki makna yang sama dan bisa saling menggantikan.¹²

Sistematika Penulisan Tafsir Al-Ibrīz

Sistematika penulisan tafsir ini bisa dikatakan sedikit berbeda dari tafsir-tafsir sebelumnya. Di antara sistematikanya adalah: (1) Pada awal setiap surah diberi penjelasan nama surah dan jumlah ayat; (2) Tafsir ditulis berurutan sesuai urutan surah dalam mushaf; (3) Ayat ditafsirkan dengan mengutip pendapat para ulama; (4) Mencantumkan kisah pada akhir tafsiran beberapa ayat; dan (5) Menambahkan beberapa keterangan pelengkap, seperti *tanbīh*, *muhim-mah*, *fā'idah*, *ḥikāyah*, dan *mas'alah*.

Rujukan Tafsir Al-Ibrīz

Secara umum, *Tafsir Al-Ibrīz* menjadikan tiga kitab tafsir sebagai rujukan utama, yakni *Tafsir al-Jalālain*, *Tafsir al-Baiḍāwiy*, dan *Tafsir al-Khāzin*. Dalam pengantar tafsirnya, Bisri Musthofa menulis,

*Dene bahan-bahanipun terjemah tafsir ingkang kawula segahaken puniko mboten sanes inggih namung metik sangking tafsir-tafsir muktabaroh, kados Tafsir Jalalain, Tafsir Baidhawī, Tafsir Khazin, lan sak panunggalipun.*¹³

Adapun bahan-bahan terjemah tafsir yang saya suguhkan ini, tidak lain hanya mengutip dari kitab-kitab tafsir yang muktabar, seperti Tafsir al-Jalālain, Tafsir al-Baiḍāwiy, dan Tafsir al-Khāzin, dan sebagainya.

¹² Lebih lanjut, lihat: Muṣṭafā al-Galāyīniy, *Jāmi' ad-Durūs al-'Arabiyah*, Me-sir: Dar Ibn al-Jauzi, 2009, hlm. 561.

¹³ Pengantar *Tafsir Al-Ibrīz*. Sumber-sumber lain yang beliau gunakan di antaranya *Tafsir al-Manār*, *Tafsir asy-Syāṭibiy*, *Tafsir al-Jamāl*, *Tafsir Ibnu 'Abbās*, dan *Tafsir Gaiṣ an-Naf'*.

Langkah Penulisan Tafsir Al-Ibrīz

Dalam penulisan *Tafsir Al-Ibrīz*, Bisri Musthofa menggunakan langkah-langkah yang dapat dibilang sederhana. Dalam pengantar tafsirnya, Bisri Musthofa menjelaskan,

*Bentuk utawi wangunipun dipun atur kados ing ngandap puniko: (1) Al-Qur'an dipun serat ing tengah mawi makna gandul; (2) Terjemahipun tafsir kaserat ing pinggir kanti tanda nomor—nomoripun ayat dumawah ing akhiripun, nomoripun terjemah dumawah ing awalipun; (3) Keterangan-keterangan sak sanesipun mawi tanda tanbih, faedah, muhimmah, lan sak panggalipun.*¹⁴

Langkah-langkahnya dijelaskan di bawah ini: (1) Al-Qur'an ditulis di tengahnya dengan diberi makna *gandul* (arti yang ditulis menggantung dan miring); (2) Terjemah tafsir ditulis pada bagian pinggir dengan menggunakan nomor—nomor-nomor ayat pada bagian akhir, dan nomor-nomor terjemah/tafsir diletakkan di awal ayat; (3) Keterangan-keterangan lain yang berkaitan dengan penafsiran diletakkan dalam *tanbih*, *faedah*, *muhimmah*, dan sebagainya.

Metode dan Sumber Tafsir Al-Ibrīz

Secara garis besar penafsiran Al-Qur'an dilakukan melalui empat metode: *ijmāliyy*, *tahlīliyy*, *muqāran*, dan *mauḍū'iy*. Bisri Musthofa menggunakan metode *ijmāliyy* dalam menulis tafsirnya ini. Hal ini terlihat dalam penjelasan tafsir yang tidak berbelit-belit dan mudah diserap oleh pembacanya, khususnya kalangan awam dan para santri. Metode ini sangat membantu mereka memperoleh pemahaman suatu ayat dalam waktu singkat. Adapun sumber yang digunakannya adalah gabungan antara *ma'sūr* dengan *ma'qūl*. Sumber *ma'sūr* berupa ayat Al-Qur'an lainnya, hadis, dan *qaul* sahabat. Adapaun sumber *ma'qūl* bisa berasal dari pemahaman kebahasaan, ilmu qiraah, filsafat, sains dan teknologi, dan sebagainya.¹⁵

Aplikasi Hierarki Bahasa dalam Tafsir Al-Ibrīz

Dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, kata “hierarki” memiliki beberapa arti, di antaranya: (1) Urutan tingkatan atau jenjang

¹⁴ Bisri Musthofa, *Al-Ibrīz* ..., hlm. x.

¹⁵ Tafsir yang kental dengan nuansa kebahasaan di antaranya *Tafsir an-Nasafiy* karya Abū as-Su'ūd; dengan nuansa ilmu qiraah di antaranya *al-Baḥr al-Muḥīṭ* karya Abū Ḥayyān; dengan nuansa filsafat di antaranya *Mafātīḥ al-Gaib* karya ar-Rāziy; dan dengan nuansa sains-teknologi di antaranya *Tafsir al-Jawāhir* karya Ṭanṭāwiy Jauhariy. Lebih lanjut, baca: Nashrudin Baidan, *Metodologi Penafsiran al-Qur'an*, hlm. 53.

jabatan (pangkat kedudukan); (2) organisasi dengan tingkat-tingkat otoritas dari yang paling bawah sampai yang paling atas; (3) Skala urutan sistem pengelompokan dari yang paling umum sampai yang paling khusus; dan (4) Kumpulan pembesar gereja yang diatur menurut pangkat.¹⁶ Pada tafsir-tafsir Nusantara yang beragam bahasa dan aksaranya terlihat adanya hierarki, baik hierarki tafsir itu sendiri di tengah karya-karya tafsir lain, maupun hierarki pembaca yang menjadi sasarannya.¹⁷

Terkait hierarki dalam bahasa, bahasa Jawa diketahui memiliki tingkatan/hierarki (*unggah-ungguh*), di mana tingkat kehalusan dan kekasaran diksinya bergantung pada pihak-pihak yang berdialog.¹⁸ Ada empat tingkatan dalam bahasa Jawa yang digunakan dalam *Tafsir Al-Ibriz*, yakni: *Ngoko* (kasar), *Madya* (biasa), *Krama* (halus), dan *Krama Inggil* (sangat halus).

Tingkatan *Ngoko*, *Krama*, dan *Krama Inggil* digunakan oleh K. H. Bisri Musthofa tatkala menafsirkan dialog antara dua orang atau lebih, yang masing-masing pihak memiliki strata sosial berbeda, di mana yang satu lebih tinggi daripada yang lain. Adapun tingkatan *Madya* (biasa) digunakannya saat menafsirkan ayat yang tidak termasuk dalam kategori di atas, baik berupa dialog maupun bukan. Tujuannya adalah agar kandungan ayat tersebut lebih dipahami oleh kalangan Jawa. Berikut beberapa contoh aplikasi hierarki bahasa sebagai metode baru dalam tafsir, khususnya tafsir berbahasa Jawa.

Pertama, dialog antara Zulkarnain dengan masyarakat lemah (Surah al-Kahf/18: 93-94).

حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ بَيْنَ السَّدَّيْنِ وَجَدَ مِنْ دُونِهِمَا قَوْمًا لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ قَوْلًا ۖ قَالُوا
يٰذَا الْقَرْنَيْنِ إِنَّ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ مُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ فَهَلْ نَجْعَلُ لَكَ خَرْجًا عَلَىٰ
أَنْ تَجْعَلَ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ سَدًّا ﴿٩٤﴾

¹⁶ Tim Penyusun, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Pusat Bahasa, 2008, hlm. 543.

¹⁷ Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika Hingga Ideologi*, Jakarta: Teraju, 2003, hlm. 64.

¹⁸ Jawa dengan berbagai kekhasannya memiliki etika dalam berbahasa dan bertingkah laku. Bahasa Jawa memiliki tingkatan-tingkatan yang harus digunakan oleh seseorang sesuai strata sosialnya. Menurut Geertz, salah satu kaidah yang menentukan pola pergaulan dalam masyarakat Jawa adalah tuntutan untuk berbicara dan membawa diri selalu menunjukkan sikap hormat kepada orang lain sesuai derajat dan kedudukannya. Lebih lanjut, baca: Franz Magnis-Suseno, *Etika Jawa*. Jakarta: Gramedia, 1985, hlm. 38.

Hinggo arikalane Zulkarnain tumeko ono ing antarane benteng loro (yo iku gunung gede duwur loro alus longgar pisan, ono ing tapal batas ono ing negoro Turki) ono ing kono Zulkarnain nemu golongan menuso kang meh-meh ora paham omongane (ateges ora ngerti omongan yen ora dibarengi isyarat) koyo wong bisu. Wong-wong iku podo matur (kanti perantara juru boso), “Ya Zulkarnain! Saestu golongan Ya’juj Ma’juj puniko piyambakipun tansah sami damel risak, (ngumpak, ngruyak, lan inggih nedo tiyang menawi ndang wekdalipun sami medal). Punopo panjenangan kerso, umpami kawulo sedoyo ngaturaken pengebang-pengebang arto, ingkang supados panjenangan damelaken benteng ingkang ambentengi antawisipun kawulo sedoyo lan golongan Ya’juj Ma’juj, supados sami mboten medal? Awit merginipun namung ngriki puniko. Bilih ngriki puniko sampun dipun buntu, piyambakipun mesti mboten saget medal.”¹⁹

Hingga ketika Zulkarnain telah sampai di antara dua benteng (yaitu dua gunung besar dan longgar di tapal batas negara Turki), di sana dia mendapati segolongan manusia yang hampir tidak mengerti pembicaraannya (yakni tidak dapat memahami pembicaraan bila tidak dibarengi dengan isyarat) seperti orang bisu. Mereka berkata kepadanya (melalui juru bicara), “Wahai Zulkarnain! Sesungguhnya Ya’juj dan Ma’juj selalu berbuat kerusakan di muka bumi (mereka merusak, merompak, bahkan memangsa manusia ketika mereka keluar). Maukah engkau, bila kami menghaturkan kepadamu uang, agar engkau membuatkan benteng guna menghalangi antara kami dengan Ya’juj dan Ma’juj, biar mereka tidak dapat keluar? Hanya daerah inilah jalan keluar mereka. Begitu wilayah ini dibuntu, mereka pasti tidak akan dapat lagi keluar.”

Laporan rakyat jelata kepada Zulkarnain tersebut (yang disampaikan melalui juru bicara mereka), oleh Bisri Musthofa, disajikan dengan bahasa Jawa pada tingkatan *krama*. Hal itu terlihat, misalnya, dari penggunaan kata “saestu” yang padanan katanya dalam tingkatan *ngoko* adalah “tenanan/tenan”. Inilah unggah-ungguh dalam bahasa Jawa, di mana orang dengan strata sosial lebih rendah mesti menggunakan bahasa yang lebih halus ketika berbicara dengan orang yang berasal dari strata di atasnya. Zulkarnain, sebagai raja, kemudian menjawab laporan mereka dengan bahasa *ngoko*, sebagai berikut.

¹⁹ Bisri Musthofa, *Al-Ibriz* ..., hlm. 927.

*Zulkarnain ngendiko gegampangan, “Tumeraping sembarang kalir kang wus keparingan deneng pangeran ingsun marang ingsun, iku sejatine luweh bagus ketimbang opo kang siro janjiake (ingsun ora butuh opahan, nanging tetep ingsun arep tulung anggaweake benteng siro kabeh). Ingsun kudu podo siro bantu saroni kekuatan kang ono. Ingsun arep anggaweake benteng kang nutup antarane siro kabeh lan Ya’juj Ma’juj.”*²⁰

Zulkarnaian dengan enteng menjawab, “Apa saja yang telah Tuhan karuniakan kepadaku, sungguh itu semua lebih berharga daripada apa yang kalian janjikan kepadaku (Aku tidak butuh upah, tetapi aku akan tetap membantu kalian dengan membuatkan benteng itu). Kalian harus membantuku dengan segala kekuatan yang ada. Aku akan membuatkan bagi kalian benteng yang menjadi penghalang antara kalian semau dengan Ya’juj Ma’juj.

Kedua, dialog antara Allah dengan Nabi Zakaria (Surah Maryam/19: 8-10).

قَالَ رَبِّ إِنِّي كُنتُ مِنْ الْكَافِرِينَ
عِتْيَا ۖ قَالَ كَذَلِكَ قَالَ رَبُّكَ هُوَ عَلَيَّ هَيِّئْ ۖ وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِنْ قَبْلُ
وَلَمْ تَكُ شَيْئًا ۖ قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً ۖ قَالَ إِنِّي اسْمُكَ الْكَافِرُ
النَّاسُ ثَلَاثَ لَيَالٍ سَوِيًّا ۖ

*Nabi Zakaria matur, “Duh Pengeran! Kados pundi sagetipun gadah anak, tiang wujudipun simah dalem puniko gabuk, tur dalem puniko sampun dumugi ngumur sepuh.” Allah ta’ala dawuh, “Perkoro iku, iyo wes ngono iku.” Pengeran iro dhawuh, “Nitahake anak sangkeng siro loro iku mungguh ingsun (Allah) perkoro gampang. Ingsun nitahake siro di anukahe, siro asal iyo ora rupo opo-opo.” (Sangking berantane marang enggaling tumekane anak kang dijanjiake) Nabi Zakaria matur, “Duh Pengeran? Embok inggih mugi Panjenengan dalem kepareng paring ngalamat tondo (bilih simah dalem ngandut).” Allah ta’ala dhawuh, “Ngalamat iro menowo bojo iro ngandut iyo iku menowo siro ora biso guneman karo menuso telung bengi ing hale siro waras ora loro opo-opo.”*²¹

²⁰ Bisri Musthofa, *Al-Ibriz* ..., hlm. 927.

²¹ Bisri Musthofa, *Al-Ibriz* ..., hlm. 935.

Nabi Zakaria berkata, “Wahai Tuhan! Bagaimana bisa aku akan mempunyai anak, sedang istriku adalah seorang wanita yang mandul dan aku sendiri sudah sangat renta?” Tuhan berfirman, “Demikianlah.” Tuhanmu berfirman, “Menciptakan anak dari kalian berdua bagi-Ku (Allah) adalah hal yang mudah saja. Sunguh, Aku telah menciptakanmu sebelum itu, padahal kamu ketika itu belumlah berupa apa pun.” (Karena tidak sabar dengan kedatangan anak yang dijanjikan itu) Nabi Zakaria berkata, “Wahai Tuhan! Berilah aku tanda (bahwa istriku hamil).” Tuhan berfirman, “Tanda bagimu perihal kehamilan istrimu adalah bahwa kamu tidak dapat berbicara dengan orang lain selama tiga malam, padahal kamu tidak sakit apa pun.”²²

Di sini Bisri Musthofa menampilkan dua tingkatan bahasa Jawa: *ngoko* dan *krama*. Kategori *ngoko* bisa dilihat misalnya pada frasa *ora rupo opo-opo* (tidak berupa apa-apa) dan *ora biso guneman karo menuso telong bengi* (tidak dapat bercakap-cakap dengan manusia selama tiga malam), sedangkan kategori *krama* terlihat misalnya pada frasa *kados pundi sagetipun gadah anak* (bagaimana saya punya anak).

Ketiga, dialog antara Nabi Musa dengan Firaun (Surah al-A'rāf/7:104-108).

وَقَالَ مُوسَىٰ يُفْرَعُونَ إِنِّي رَسُولٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١٠٤﴾ حَقِيقٌ عَلَىٰ أَن لَا أَقُولَ عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقُّ قَدْ جِئْتُكُمْ بِبَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ فَأَرْسِلْ مَعِيَ بَنِي إِسْرَءِيلَ ﴿١٠٥﴾ قَالَ إِن كُنتَ جِئْتَ بِآيَةٍ فَأْتِ بِهَا إِن كُنتَ مِنَ الصَّادِقِينَ ﴿١٠٦﴾ قَالَتْ عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ ﴿١٠٧﴾ وَنَزَعَ يَدَهُ فَإِذَا هِيَ بَيْضَاءُ لِلنَّاظِرِينَ ﴿١٠٨﴾

Nabi Musa ngendiko, “Rojo Firaun! Kawulo meniko utusanipun Pengeranipun alam sedoyo meniko.” (Firaun angrungoake kanti angguk-angguk). Panjenengan anggeraken? Terserah! Kulo kiyambak sampun sewajaripun kedah ngaturaken dhawuh-dhawuh ingkang haq. Kawulo sowan panjenengan mawi ambekto bayyinah (tanda bukti) sangking Pengeran panjenengan. Panjenengan kedah ngelepaken (marengaken) Bani Israil kulo ajak wangsul deneng Palestin, negoronipun nenek moyang.” Firaun ngendiko, “Musa! Menowo siro anggowo tondo bukti, embok iyo jajal tekakno! Mesti ra iyo temen-

²² Baca juga: Surah al-Mā'idah/5: 116.

*an biso nekakno tondo-tondo iku.” Mireng pangucape Firaun iku, Nabi Musa banjur nguncalake tongkate. Sak kolo nuli dadi ulo gede banget. Nyoto ulo, lan Nabi Musa nuli ngelebokake asto tengen ono ing gulune kembane, nuli ditokake maneh wes dadi nyermumung padhang nyeruwat ngungguli sruwate serngenge.*²³

Nabi Musa berkata, “Hai Firaun! Sesungguhnya aku adalah utusan Tuhan alam semesta ini. (Firaun mendengarkan sambil manggut-manggut). Apakah Engkau menyepelkanku? Terserah! Aku sendiri sudah sewajarnya mengatakan perkataan-perkataan yang hak. Aku menghadap kepadamu dengan membawa *bayyinah* (tanda bukti yang nyata) dari Tuhanmu. Engkau harus melepaskan (membiarkan) Bani Israil kuajak pulang ke Palestina, negeri nenek moyang kami.” Firaun menjawab, “Musa! Jika benar engkau membawa tanda bukti, datangkanlah! Pasti engkau tidak akan bisa mendatangkan tanda bukti itu.” Mendengar ucapan Firaun, Nabi Musa lantas melemparkan tongkatnya. Seketika itu pula juga tongkat tersebut berubah menjadi ular yang sangat besar; nyata-nyata ular. Nabi Musa juga memasukkan tangan kanannya ke kerah bajunya, lalu ia mengeluarkannya, dan seketika itu menjadi bercahaya dengan sangat terang, mengalahkan cahaya matahari.

Pada ayat ini Bisri Musthofa menggunakan tingkatan diksinya pada bahasa *ngoko* dan *krama*. Bahasa *krama* digunakan oleh Nabi Musa ketika menyampaikan dakwah kepada Firaun, “*Kulo kiyambak sampun sewajaripun kedah ngaturaken dhawuh-dhawuh ingkang haq.*” Sebaliknya, Firaun menjawab dakwah Nabi Musa dengan bahasa *ngoko*, “*Embok iyo jajal tekakno, mesti ro iyo temenan biso nekakno tondo-tondo iku.*” Penggunaan bahasa *krama* tidak sedikit pun menurunkan derajat Nabi Musa sebagai nabi, tetapi justru menunjukkan bahwa seorang nabi memiliki sifat lemah lembut dan bertutur kata yang sopan. Sebaliknya, ucapan Firaun dalam bahasa *ngoko* atau kasar menunjukkan keangkuhannya sebagai seorang pemimpin dan menganggap remeh siapa saja yang diajaknya berdialog, tidak terkecuali jika orang itu adalah seorang Nabi.

Keempat, dialog antara Allah dengan Nabi Musa (Surah al-Qaṣaṣ/28: 30-33).

²³ Bisri Musthofa, *Al-Ibrīz* ..., hlm. 442-443.

فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ مِنْ شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبْرَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ يُمُوسَىٰ إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴿٢٠﴾ وَأَنْ أَلْقِ عَصَاكَ فَلَمَّا رَآهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ وَلَّى مُدْبِرًا وَلَمْ يُعَقِّبْ يُمُوسَىٰ أَقْبَلَ وَلَا تَخَفْ إِنَّكَ مِنَ الْأَمْنِينَ ﴿٢١﴾ أَسْلَكَ يَدَكَ فِي جَيْبِكَ تَخْجُجُ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ ۗ وَأَضْمَمَ إِلَيْكَ جَنَاحَكَ مِنَ الرَّهْبِ ۖ فَذُنُوكَ بُرْهَانٍ مِنْ رَبِّكَ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ ۚ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَسِيقِينَ ﴿٢٢﴾ قَالَ رَبِّ إِنِّي قَتَلْتُ مِنْهُمْ نَفْسًا فَأَخَافُ أَنْ يَقْتُلُونِ ﴿٢٣﴾

Nuli arah jurang sisih tengen ono ing siji panggonan kang diberkahi, iyo iku sangking arah kekayon kang tukul ono ing jurang mahu, surasane timbalane mahu, “Hei Musa! Sejatine ing sun, iyo ing sun iki, iku Allah kang mengerani alam kabeh.” Lan timbalan mahu ugo suroso, “Siro uncalno tongkat iro!” Bareng Nabi Musa ningali tongkate, katon obah-obah, koyo-koyo tongkat mahu ulo cilik (neleser-neleser), Nabi Musa terus mungkur melayu lan ora bali (nuli katimbangan), “Hei Musa! Siro madepo, siro ojo wedi! Temenan siro iku golongan wong-wong kang podo aman. Siro lebokno Musa tangan iro (epek-epek iro kang tengen) ono ing gulungan kelambi iro (nuli wetokno) mengkoro metu dadi putih (mencorong jemlorot ambelerengi moto), ora putih olo. Lan siro kumpulno sewiwi iro marang siro (ategese tangan iro kang mencorong iku lebokno maneh ono ing gulone kelambi iro) kerono wedi (terus-menerus putih mengkurak bali koyo asli). Iyo loro iku mau tondo bukti (kahutus iro) sangking Pengeran iro marang Firaun lan bala-balane. Sejatine Firaun sak balane iku golongan kang podo fasik.” Nabi Musa matur, “Aduh Pengeran! Saestu kawulo punika sampun mejahi tiang sangking golonganipun Firaun, dados kawulo ajrih menawining tiang-tiang sami mejahi kulo.”²⁴

Lalu dari arah jurang sebelah kanan, di suatu tempat yang diberkati, yaitu dari ayah pepohonan yang tumbuh di jurang tadi, terdengar suara memanggil, “Wahai Musa! Sesungguhnya Aku, ya Aku, adalah Allah, Tuhan semesta alam.” Suara tadi juga memanggil, “Lemparkanlah tongkatmu!” Begitu Nabi Musa melihat tongkatnya, tongkat itu tampak bergerak-gerak seakan seekor ular kecil (yang bergerak gesit). Larilah Nabi Musa ke arah belakang tanpa menoleh. (Kemudian Nabi Musa diseru), “Wahai Musa, datanglah kepada-Ku dan jangan takut! Sesungguhnya engkau termasuk orang-orang yang aman. Masukkanlah tanganmu (telapak tangan kananmu) ke leher bajumu (lalu keluar-

²⁴ Bisri Musthofa, *Al-Ibriz* ..., hlm. 1313-1314.

kanlah), niscaya ia keluar dalam keadaan berubah putih (putih bersinar terang menyilaukan mata), namun bukanlah putih yang buruk. Dan tempelkanlah lenganmu ke tubuhmu (yakni tanganmu yang putih bersinar tadi masukkanlah kembali ke lengan bajumu) bila khawatir (terus-menerus putih bersinar kembali ke asalnya). Keduanya adalah tanda bukti (pengutusanmu) dari Tuhanmu kepada Firaun dan pembesar-pembesarnya. Sesungguhnya mereka adalah orang-orang yang fasik.” Musa berkata, “Wahai Tuhan! Sesungguhnya aku telah membunuh seorang pria dari golongan mereka. Aku takut bila mereka akan membunuhku.”

Di sini Bisri Musthofa pun menggunakan dua tingkatan bahasa, *ngoko* dan *krama inggil*. *Ngoko* digunakannya untuk menafsirkan kalimat yang Allah tujukan kepada Nabi Musa, misalnya kalimat “*Hei Musa! Sejatine ingsun, iyo ingsun iki, iku Allah kang menggerani alam kabeh.*” Penggunaan tingkatan *ngoko* menunjukkan betapa Allah Mahakuasa atas hamba-hamba-Nya; Dia patut mengunggulkan diri atas mereka. Sementara itu, tingkatan *krama inggil* dipilih oleh Bisri Musthofa untuk menafsirkan ucapan Nabi Musa kepada Allah. Hal ini terlihat pada kalimat “*Aduh Pengeran! Saestu kawulo punika sampun mejahi tiang sangking golonganipun Firaun, dados kawulo ajrih menawining tiang-tiang sami mejahi kulo.*” Meski Nabi Musa adalah seorang nabi yang tentunya mulia di mata Allah, namun ketika ia berdialog dengan Pencipta dan Pengutusannya, tentulah ia mesti menunjukkan sikap sopan santun dan merendahkan diri.

Kelima, dialog antara Nabi Musa dengan Nabi Khidir (Surah al-Kahf/18: 66-67).

قَالَ لَهُ مُوسَى هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَىٰ أَنْ تُعَلِّمَني مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْدًا ﴿٦٦﴾ قَالَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا ﴿٦٧﴾

Nabi Musa matur marang (Nabi Khidir), “Menopo kawulo kepareng nderek panjenengan saget penjenengan mucal dateng kawulo, sangking ilmu-ilmu ingkang sampun keparingan kang dateng panjenengan?” (Nabi Khidir) mangsuli, “Saestunipun panjenengan mboten bade kiat nyabar-nyabaraken penggalih sesarengan kelayan kawulo.”²⁵

²⁵ Bisri Musthofa, *Al-Ibriz* ..., hlm. 912-913.

Nabi Musa berkata kepada Nabi Khidr, “Bolehkah aku mengikutimu supaya kamu mengajarkan kepadaku sebagian dari ilmu-ilmu yang yang telah diajarkan kepadamu?” Nabi Khidr menjawab, “Sesungguhnya engkau sekali-kali tidak akan sanggup menyabar-nyabarkan hatimu ketika bersamaku.”

Di sini Bisri Musthofa menafsirkan dialog antara kedua nabi tersebut dengan bahasa Jawa yang bertingkatan *krama inggil*, meskipun keduanya berada pada strata yang sama, yakni strata nabi. Barangkali, *krama inggil* dipilih oleh Bisri Musthofa untuk menunjukkan bahwa kedua nabi tersebut saling menunjukkan rasa hormat antara satu dengan lainnya. Rasa hormat Nabi Musa kepada Nabi Khidr sama dengan rasa hormat seorang calon murid kepada gurunya, sedangkan rasa hormat Nabi Khidr kepada Nabi Musa bisa jadi karena beliau tahu bahwa Nabi Musa adalah hamba yang dimuliakan oleh Allah. Boleh jadi juga, Bisri Musthofa hendak menggambarkan kalau Nabi Khidr menunjukkan rasa hormatnya kepada seseorang yang baru dikenalnya. Di sini tampak bahwa Bisri Musthofa memiliki cita rasa bahasa Jawa yang mumpuni.

Keenam, dialog antara Maryam dengan Malaikat (Surah Maryam/19: 18-20).

قَالَتْ إِنِّي أَعُوذُ بِالرَّحْمَنِ مِنْكَ إِنْ كُنْتَ تَقِيًّا ﴿١٨﴾ قَالَ إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ
لَكَ غُلَامًا زَكِيًّا ﴿١٩﴾ قَالَتْ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَلَمْ يَمَسِّنِي بَشَرٌ وَلَمْ أَكُ
بَغِيًّا ﴿٢٠﴾

Siti Maryam ngendiko, “Temenan ingsun nyuwun pangrekso kelawan Allah Ta’ala kang moho welas sangking siro. Yen siro iku pancen wong kang wedi Allah Ta’ala, embok iyo enggal lungoho sangkeng kene! Ojo ngaru biru ingsun.” Malaikat Jibril (kang katon koyo wong lanang sempurno mahu) ngendiko, “Sejatine ingsun iki namung utusan Pengeran iro, perlu arep paring marang siro anak lanang kang bagus (anak kang suci kang ing tembo bakal dadi Nabi).” Siti Maryam mangsuli, “Kados pundi sagetipun kawulo gadhah anak jaler, tiang kawulo puniko mboten kagepuk deneng tiyang jaler (mboten kawin) lan kawulo mboten nakal (mboten zino)?”²⁶

²⁶ Bisri Musthofa, *Al-Ibriz* ..., hlm. 939-940.

Siti Maryam berkata, “Sesungguhnya aku berlindung kepada Tuhan yang Maha Pemurah darimu. Jika engkau benar-benar orang yang takut kepada Allah, segeralah pergi dari sini. Jangan mengganggu!” Malaikat Jibril (yang tampak seperti seorang pria yang sempurna) berkata, “Sesungguhnya aku hanyalah utusan Tuhanmu, untuk memberimu seorang anak laki-laki yang baik (anak suci yang kelak akan menjadi nabi).” Siti Maryam berkata, “Bagaimana bisa aku mempunyai anak laki-laki, sedang tidak seorang pria pun pernah menyentuhku (aku tidak menikah) dan aku bukan pula wanita nakal (bukan pezina)?”

Bahwa Bisri Musthofa memiliki cita rasa bahasa yang tinggi, itu terlihat lagi dari penafsirannya atas ayat ini. Beliau lebih memilih kalimat “*Embok iyo enggal lungoho sangking kene! Ojo ngaru biru ingsun*” yang bernuansa agak kasar, padahal bisa saja beliau mengungkapkannya dengan kalimat yang lebih halus, misalnya “*Embok inggih enggal-enggal kesah sangking mriki.*” Dengan cara ini, beliau seakan ingin menggambarkan betapa Siti Maryam merasa sangat terganggu dengan kedatangan pria yang tidak kenalnya tersebut. Hal ini wajar, mengingat Siti Maryam adalah wanita yang disucikan oleh Allah (baca: Surah Āli ‘Imrān/3: 42)

Ketujuh, dialog antara Nabi Isa dengan kaumnya (Surah al-Mā'idah/5: 112).

إِذْ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ يُعِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يُنْزِلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً
مِّنَ السَّمَاءِ قَالَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ كُنتُمْ مُّؤْمِنِينَ ﴿١١٢﴾

*Kanjeng Nabi supoyo nggandarake naliko Hawariyyin podo matur, “Ya Isa bin Maryam! Menopo Pengeran panjenengan kadumugen nurunake dateng kito sedoyo, lampadan sangking langit?” Nabi Isa ngunandiko, “Siro kabeh podhoho taqwa marang Allah, yen siro kabeh podo iman.”*²⁷

²⁷ Dikisahkan bahwa setelah Nabi Isa berdoa, malaikat turun dari langit membawa hidangan yang kemudian dimakan oleh kaum Nabi Isa hingga kenyang. Dalam sebuah hadis diterangkan, setelah hidangan dihidangkan, umat Nabi Isa diberi arahan agar tidak mencuri dan tidak pula menyimpan hidangan itu untuk hari esok. Namun, pesan Nabi Isa tersebut diabaikan; beberapa orang dari mereka ternyata. Pencuri tersebut lantas disiksa dan dilaknat menjadi babi dan kera. Lebih lanjut, lihat: Bisri Musthofa

Hendaklah Nabi Muhammad mengisahkan kejadian ketika kaum Hawariyyin berkata, “Wahai Isa bin Maryam! Sanggupkah Tuhanmu menurunkan kepada kami hidangan dari langit?” Isa menjawab, “Berlakwalah kalian kepada Allah, jika kamu betul-betul orang yang beriman.”

Seperti halnya dalam menafsirkan dialog antara masyarakat lemah dengan Zulkarnain yang sudah dijelaskan sebelumnya, dialog antara kamu Hawariyyin (pengikut Nabi Isa) dengan Nabi Isa juga disajikan oleh Bisri Musthofa dengan dua tingkatan bahasa, *ngoko* dan *krama*. Tingkatan *krama* digunakannya dalam menafsirkan permintaan kaum Hawariyyin, sedangkan bahasa *ngoko* dipilihnya untuk menafsirkan tanggapan Nabi Isa. Dengan begitu, Bisri Musthofa seolah mencoba menggambarkan bahwa seorang nabi mestilah membimbing kaumnya dengan bahasa yang mudah mereka pahami, agar pesan yang disampaikan mudah dicerna.

Tingkatan *ngoko* yang paling mudah dipahami oleh semua kalangan Jawa, dipilih pula oleh Bisri Musthofa tatkala menafsirkan ayat-ayat yang pesannya perlu dipahami dengan cepat oleh masyarakat Jawa, baik itu ayat yang berisi dialog maupun bukan. Misalnya, ketika beliau menafsirkan Surah al-‘Ajr/103: 1-3 berikut.

وَالْعَصْرِ ۝ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ ۝ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ
وَتَوَصَّوْا بِالْحَقِّ وَتَوَصَّوْا بِالصَّبْرِ ۝

*Demi mongso, utowo demi wektu sore, temenan menuso iku podho kapitunan. Kejobo wong-wong kang podho iman lan podho ngamal soleh, kang ora podho kapitunan. Mulo siro kabeh podhoho weling-welingan sabar ngelakoni ta’at lan sabar ngedohi maksiat.*²⁸

Demi masa, atau demi waktu sore. Sesungguhnya manusia itu benar-benar dalam kerugian. Hanya orang-orang yang beriman dan mengerjakan amal salehlah yang tidak merugi. Maka, hendaknya kalian saling menasihati untuk bersabar dalam melaksanakan ketaatan dan sabar dalam menjahui maksiat.

Semua masyarakat Jawa dari bermacam kalangan bisa mema-

fa, *Al-Ibriz* ..., hlm. 325.

²⁸ Bisri Musthofa, *Al-Ibriz* ..., hlm. 2258-2259.

hami dengan mudah dan jelas tafsiran di atas. Contoh-contoh di atas merupakan metode khas dan bisa dikatakan baru dalam khazanah tafsir lokal. Dalam konteks hierarki bahasa, khususnya bahasa Jawa yang memiliki tingkatan bahasa yang khas, mufasir (K. H. Bisri Musthofa) berusaha menyesuaikan diksi dalam tafsirnya dengan konteks ayat, subjek, dan objek yang terlibat dalam dialog.

Simpulan

Tafsir *Al-Ibriz li Ma 'rifah Tafsir Al-Qur'an al-Aziz* karya K. H. Bisri Musthofa merupakan tafsir lokal berbahasa Jawa. Setiap tafsir lokal memiliki karakteristik yang berbeda satu dari lainnya. Salah satu karakter khas yang dimunculkan dalam tafsir ini adalah hierarki bahasa, suatu kekhasan yang dapat dijadikan sebagai metode baru dalam sebuah tafsir. Ada empat tingkatan hierarki bahasa dalam tafsir ini: *ngoko*, *madya*, *krama*, dan *krama inggil*. Penggunaan tingkatan bahasa yang berbeda dalam tafsir *Al-Ibriz* sebagai metode baru dalam penafsiran Al-Qur'an dapat digunakan sebagai cara yang memudahkan pembaca untuk memahami dan mengungkap maksud ayat.

Hierarki bahasa tersebut digunakan dan disesuaikan saat menafsirkan suatu ayat Al-Qur'an. Contoh-contoh sebagaimana tersebut (dialog antara yang mulia dan yang hina, antara Allah dengan rasul, Firaun dengan Nabi Musa, Allah dengan Nabi Musa, Nabi Musa dengan Nabi Khidir, Maryam dengan Malaikat, Nabi Isa dengan kaumnya) hanyalah sebagian kecil dari sekian banyak contoh bagaimana K. H. Bisri Musthofa mampu mendekatkan kandungan ayat dengan para pembacanya.[]

Daftar Pustaka

- Abdullah, M. Amin. “Arkoun dan Kritik Nalar Islam” dalam Johan Hendrik Meuleman (peny.), *Tradisi Kemodernan dan Metamodernisme: Memperbincangkan Pemikiran Muhammad Arkoun*. Yogyakarta: LKiS. 1996.
- al-Qaṭṭān, Mannā‘ Khalīl. *Mabāhith fī ‘ulūm al-Qur’āni: Studi Ilmu-Ilmu Qur’an*. Terj. Bogor: Pustaka Litera AntarNusa. 2007.
- Anwar, Hamdani. “Potret Tafsir Kontemporer Indonesia” dalam Sahiron Syamsuddin, dkk., *Hermeneutika Al-Qur’an Mazhab Yogya*. Yogyakarta: Islamika. 2003.
- Arifin, Bey. *Rangkaian Cerita dalam Al-Qur’an*. Bandung: Al-Ma’arif. 1993.
- Baidan, Nashrudin. *Metodologi Penafsiran Al-Qur’an*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2005.
- Fitriah, Hidayatul. “Studi Kritik Karakteristik Kedaerahan Tafsir al-Ibriz karya Bisyrī Mustafā Rembang”, Skripsi Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. 1999.
- Franz Magnis-Suseno, *Etika Jawa*. Gramedia: Jakarta. 1985.
- Gusmian, Islah. *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika Hingga Ideologi*. Jakarta: Teraju. 2003.
- Husaini, Adian dan al-Baghdadi, Abdurrahman. *Hermeneutika Dan Tafsir Al-Qur’an*. Jakarta: Gema Insani. 2007.
- Mustaqim, Abdul (ed.), *Studi Al-Qur’an kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*. Yogyakarta: Tiara Wacana. 2002.
- Musthofa, Bisri. *Al-Ibrīz li Ma ‘rifah Tafsīr Al-Qur’ān al-Azīz*. Kudus: Menara Kudus. t.th.
- Syamsuddin, Sahiron. “Ranah-Ranah Penelitian Dalam Studi Al-Qur’an dan Hadis”, *Kata Pengantar dalam Metodologi Penelitian Living Qur’an dan Hadis*. Yogyakarta: TH-Press. 2007.
- Tim Penyusun, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Pusat Bahasa. 2008.

Konsep Pewahyuan Al-Qur'an Menurut Stefan Wild

Revelation Concept of the Koran by Stefan Wild

Moh. Achwan Baharuddin
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
Jl. Laksda Adisucipto Yogyakarta
achwanruhayyun@gmail.com

Naskah diterima: 16-10-14; direvisi: 17-05-15; disetujui: 28-05-15.

Abstrak

Signifikansi wahyu atau Firman Tuhan telah menjadi bahan kajian sejak lama, baik sarjana Muslim maupun non-Muslim, terutama wahyu tersebut bertransformasi dari satu hal ke hal yang lain, seperti Al-Qur'an yang berbentuk kalamullah, kepada bentuk pengucapan atau hafalan yang kemudian menjadi sesuatu yang tertulis. Tulisan singkat di bawah ini coba memaparkan tentang pewahyuan prespektif orientalis, Stefan Wild. Sebelum ke ranah pewahyuan, penulis coba mempotret posisi Wild diantara kajian-kajian yang sudah dilakukan para orientalis lainnya.

Kata Kunci: Al-Qur'an, Orientalis, dan Stefan Wild

Abstract

The significance of the revelation or the Word of God has been the subject of the study for a long time, both for Muslims and non-Muslims scholars, especially when the revelation transformed from one thing to another, such as the Koran which was first in the form of Kalamullah, to the form of pronunciation or memory and then becomes something which is written. The following brief article tries to present the revelation in the Orientalist perspective, Stefan Wild. Before going to the realm of revelation, the author tries to portray the Wild position among the works that have been done by other orientalis.

Keywords: Koran, Orientalist, Stefan Wild.

Pendahuluan

Pentingnya al-Quran bagi Muslim dan Islam sama dengan pentingnya Yesus Kristus bagi umat Kristiani dan Kristen. Artinya, baik sarjana Muslim maupun non muslim, dari masa ke masa melakukan penelitian dengan berbagai metode dan paradigma untuk membuktikan statemen tersebut.

Sarjana Muslim sepakat bahwa Al-Qur'an adalah *kalāmullah* yang diturunkan oleh Allah kepada Muhammad saw melalui perantara Jibril. Pada periode awal, Al-Qur'an belum terbukukan rapi. Pembukuan Al-Qur'an atau yang sering dikenal dengan istilah kanonisasi puncaknya terjadi pada masa era khalifah Utsman bin Affan. Proses perubahan tersebut, dari sesuatu yang tidak tertulis (*oral and listening tradition*) menjadi tertulis dalam waktu belakangan ini telah menarik minat para sarjana untuk menelitinya. Perubahan tersebut, yang seharusnya menyelesaikan beberapa persoalan, di kemudian hari melahirkan persoalan baru, salah satu persoalan yaitu terkait *text*.

Sebagian sarjana barat dalam kesimpulannya atas studi *pre-text* atau Al-Qur'an sebelum dikodifikasikan menyatakan bahwa terdapat unsur-unsur lain dalam pembentukan Al-Qur'an. Misalnya Al-Qur'an telah mengadopsi atau mengambil himne-himne umat Kristiani, mengadopsi ajaran Yahudi dan Al-Qur'an berasal dari bahasa Syro-Aramaic. Adanya unsur-unsur tersebut, mereka secara tidak langsung menyimpulkan bahwa Al-Qur'an bukanlah *kalāmullāh*, meragukan orisinalitas atas Al-Qur'an sebagai Firman. Namun di pihak lain, ada sebagian sarjana Barat yang tidak sependapat dengan hasil kajian tersebut.

Stefan wild adalah sarjana barat yang tidak sependapat dengan hasil kajian di atas. Wild tetap percaya Al-Qur'an adalah sebuah firman Tuhan yang sama halnya yang diyakini terhadap Yesus. Tetapi, firman Tuhan yang berupa Al-Qur'an dan firman Tuhan yang berupa Yesus jauh berbeda, sehingga terjadi reduksi pemahaman, bahkan kesalahan fatal, jika membandingkan antara kedua firman tersebut. Dalam tulisan singkat ini, penulis mencoba memaparkan pandangan Stefan Wild tentang pewahyuan Al-Qur'an. Selain itu, bangunan pemikirannya, dasar asumsinya dan implikasi dari pemikirannya tersebut juga dibahas dalam tulisan ini.

Biografi dan Karya

Stefan Wild lahir pada 2 Maret 1937, di Leipzig, Jerman. Wild belajar di Universitas Munich, Yale University, Erlangen dan Tuebingen lulus pada tahun 1961, kemudian menyelesaikan habilitasi pada tahun 1968 di University of Munich dalam perdagangan Semit. 1968-1973 dia menduduki jabatan Direktur Orient-Instituts der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft di Beirut, Lebanon. Pada tahun 1974-1977, Wild menjabat sebagai Profesor Bahasa Semit dan studi Islam di Universitas Amsterdam dan pada tahun 1977-2002 menjabat sebagai Profesor Semit-Filologi dan studi Islam di Universitas Bonn.

Di antara karya-karyanya adalah *Das Kitab al-'Ain und die arabische Lexikographie*.¹ *Libanesisches Ortsnamen, Typologie und Deutung*.² *Ghassan Kanafani, The Life of a Palestinian*.³ *The Qur'an as Text*.⁴ *Akten des 27. Deutschen Orientalistentages*.⁵ *Mensch, Prophet und Gott im Islam*.⁶ Selain karya berbentuk buku, Wild juga seorang penulis artikel dan beberapa di antaranya adalah "Lost in Philology? The Virgins of Paradise and The Luxenberg Hypothesis" dalam Angelika Neuwirth (ed), *The Quran in Context: Historical and Literary Investigations into the Qur'anic Milieu*.⁷ "Political Interpretation of the Qur'an" dalam Jane Dammen McAuliffe (ed), *The Cambridge Companion to The Qur'an*.⁸ "Arabic Recitation: The Meta Linguistics of Quranic Revelation" dalam Stefan Wild (ed), *Self-Referentiality in the Quran*.⁹

¹ Diterbitkan oleh O. Harrassowitz, di Weisbaden, pada tahun 1965

² Diterbitkan oleh Franz Steiner Verlag, California, pada tahun 1973.

³ Diterbitkan oleh Harrassowitz Verlag, di Wiesbaden, pada tahun 1975.

⁴ *Al-Qur'an as Text* merupakan buku atau kumpulan dari beberapa penulis, sedangkan Wild bertindak sebagai editor. Selain menjadi Editor dalam buku tersebut, Wild juga bertindak sebagai orang yang memberikan pengantar dan menyumbangkan tulisannya yang berjudul "We Have Sent Down to Thee the Book With Truth; Spatial and Temporal Implications of the Qur'anic Concepts of Nuzul, Tanzil and Inzal". Stefan Wild, *Al-Qur'an Text*, Leiden: Brill, 1996.

⁵ Diterbitkan di Wurzburg: Ergon, 200.

⁶ Diterbitkan di Munster: Rhema, 2001.

⁷ Diterbitkan di Leiden: Brill, 2010.

⁸ Diterbitkan di Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

⁹ Diterbitkan di Wiesbaden: Harrossowitz Verlag, 2006.

Stefan Wild dalam *Qur'anic Studies*

Al-Qur'an sebagai sumber utama dalam Islam ditafsirkan oleh para ulama/sarjana Islam secara beragam dari sejak masa klasik/pertengahan hingga saat ini. Tidak hanya oleh umat Muslim, para sarjana non muslim juga ikut melakukannya. Jika membaca karya Edward Said, *Orientalisme*, maka tujuan dari para sarjana non muslim salah satunya adalah kolonialisme. Namun perubahan masa, ikut andil menggeser paradigma yang diikuti oleh sarjana non muslim, setidaknya mereka telah meninggalkan tujuan kolonialisme. Tujuan lain, seperti mencari titik lemah sebuah agama yang di anut oleh penduduk timur tetap perlu di waspadai dan dicermati, bahkan dikaji ulang.

Semisal Christhop Luxenberg yang melihat bahwa Al-Qur'an bukan sebagai firman Tuhan yang suci, karena terdapat beberapa bahasa atau istilah yang sudah eksis sebelumnya dan mengalami kesalahan dalam memahaminya. Luxenberg dalam karyanya, *The Syro Aramaic Reading of the Koran: A Contribution to the Decoding of the Language of the Koran*, mengatakan bahwa terdapatnya bahasa-bahasa Syro-Aramaic yang diadopsi oleh Al-Qur'an, menunjukkan bahwa Al-Qur'an bukanlah firman Tuhan. Hypothesis tersebut lahir ketika Luxenberg meneliti kata-kata "*Houri*" (حور) yang sering digunakan oleh Al-Qur'an untuk mengilustrasikan wanita surga atau imbalan yang didapat bagi orang beriman. Menggunakan pendekatan filologi, Luxenberg menyimpulkan bahwa kata-kata "*Houri*" memiliki arti anggur putih, bukan wanita cantik sebagaimana yang dipahami oleh Muslim selama ini.¹⁰

Berbeda dengan pendapat Luxenberg, John Wansbrough mengatakan bahwa otentisitas Al-Qur'an sangat diragukan karena peralihan dari non teks kepada teks terjadi bukan pada masa Nabi, sehingga memungkinkan masyarakat pada waktu itu melakukan negosiasi atau konspirasi dalam penulisan Al-Qur'an.¹¹ Pendapat tersebut wajar jika melihat sejarah kodifikasi Al-Qur'an, karena dalam peristiwa tersebut terjadi pemilihan-pemilahan bacaan Al-Qur'an

¹⁰ Christhop Luxenberg, *The Syro Aramaic Reading of the Koran: A Contribution to the Decoding of the Language of the Koran*, Berlin: Verlag Hans Schiler, 2007, hlm. 247.

¹¹ John Wansbrough, *Qur'anic Studies: Sources and Methods of Scriptual Interpretation* (New York: Prometheus Book, 2002, hlm. Xvii.

(*Qirā'ah*), mushaf-mushaf yang ada,¹² sehingga Al-Qur'an tidak lagi menjadi sumber perpecahan umat, namun sebagai pemersatu umat. Namun persoalan dasar yang dipahami oleh Wansbrough adalah mengenai epistemologi Al-Qur'an.

Menurut Wansbrough, yang dinamakan Al-Qur'an adalah ketika Al-Qur'an sudah berbentuk teks yang sempurna (*fixed text*), dengan demikian Al-Qur'an menurutnya adalah Al-Qur'an yang sudah melewati kodifikasi pada era Usman. Wansbrough menafikan tradisi hafalan (*oral tradition*) yang dijadikan alat utama dalam memelihara Al-Qur'an sebelum kodifikasi dan bahkan tradisi tersebut sampai saat ini masih bertahan. Kodifikasi Al-Qur'an yang dilakukan oleh Usman juga menetapkan salah satu syarat untuk menulis Al-Qur'an adalah berdasarkan tradisi oral.¹³

Sekilas, melihat pemaparan di atas, kesimpulan yang mengatakan bahwa orientalis hingga sekarang masih mencari kelemahan dari agama lain tetap subur tertanam, tetapi pendapat tersebut tidak sepenuhnya dapat dibenarkan. Seperti kajian Struktural-Semiotik yang dilakukan Ian Richard Netton terhadap Surah al-Kahf. Pada dasarnya, kajian Netton merupakan respons atas asumsi bahwa Al-Qur'an tidak sistematis-holistik-komprehensif. Dalam Al-Qur'an terdapat beberapa kisah dalam satu surah, seperti al-Kahf. Tetapi, berdasarkan kajiannya melalui kajian struktural-semiotik, Surah al-Kahf bersifat holistik karena ia membicarakan satu tema: jenis-jenis manusia di dunia. Menurutinya, jenis-jenis manusia berdasarkan surah al-Kahf adalah *sleeper*, *proto-muslim*, *hero*, *mistikus* dan *anti-hero*.¹⁴

¹² Muhammad Mustafa al-'Azami, *The History of The Qur'anic Text: From Revelation to Compilation*, Leicester: UK Islamic Academy, tt, hlm. 88.

¹³ Abd al-Qayyūm bin Abd al-Gafūr as-Sindy, *Ṣafahāt fi 'Ulūm al-Qirā'ah*, Mekkah: Maktabah al-Imdādiyyah, 2001, hlm. 51. Bahkan menurut sarjana Barat lain, William A. Graham, mengatakan bahwa Al-Qur'an merupakan firman Tuhan yang bersifat *oral* dan *listening*. Hal tersebut dapat dilihat dari penamaan firman tersebut dengan Al-Qur'an yang mengandung makna fundamental untuk membuktikan bahwa Firman Tuhan yang diturunkan kepada Nabi Muhammad saw bersifat *oral* dan *listening*, selain itu juga, praktik muslim dalam kesehariannya, dari masa Nabi sampai sekarang merupakan bukti lain bahwa Al-Qur'an sebagai firman yang terucap, sehingga mendefinisikan Al-Qur'an sebagaimana yang dilontarkan oleh Wansbrough adalah sebuah kesalahan. Richard C. Martin, *Pendekatan Kajian Islam dalam Studi Agama*, (terj. Zakiyuddin Badawi) Surakarta: Muhammadiyah University Press, 2001, hlm. 34.

¹⁴ Ian Richard Netton, "Toward a Modern Tafsir of Surah al-Kahf: Structure and Semiotics" dalam *Journal of Quranic Studies*, Vol II, No. 1, 2004, hlm. 67-68

Bagaimana dengan Stefan Wild dalam ruang lingkup kajian Al-Qur'an yang dilakukan oleh sarjana barat? Tulisan Wild yang berjudul *Lost in Philology? The Virgins of Paradise and The Luxenberg Hypothesis* merupakan kajian yang fokus terhadap kajian sumber-sumber bahan Al-Qur'an sebagaimana yang sudah dilakukan oleh Luxenberg. Jika Luxenberg mengkaji sumber tersebut menggunakan *literary criticism*, maka Wild mendekati permasalahan yang sama dengan Luxenberg dengan *historical criticism*. Menurutnya, Al-Qur'an menggunakan kata *Houri* bukan menggambarkan Al-Qur'an mengadopsi bahasa lain, tetapi lebih menggambarkan keadaan sosial-geografis masyarakat Arab pada waktu diturunkannya Al-Qur'an.¹⁵ Seperti yang sudah diketahui, bahwa keadaan masyarakat Arab secara geografis di tengah bentangan gurun padang pasir, secara sosial, masyarakat Arab pada waktu itu tidak menghargai wanita dengan semestinya. Oleh karena itu, dengan menggunakan *houri* Al-Qur'an ingin menghargai wanita dan menstimulasi masyarakat Arab dengan sesuatu yang tidak pernah dilihat sebelumnya, sehingga kata *houri* bersifat informatif terhadap orang yang percaya terhadap Allah.¹⁶

Pertemuan Islam dengan kondisi sosial masyarakat pra-Islam, keyakinan masyarakat dari paganism di Mekkah menjadi keyakinan monoteis yang ada di Madinah menjadikan Tuhan meresponnya dengan beberapa ayat Al-Qur'an yang pluralistik yang sesuai dengan keadaan masyarakat Madinah. Meski demikian, Wild dalam tulisannya "*Political Interpretation in the Quran*" mengatakan meski kondisi masyarakat menjadi refleksi diturunkannya ayat-ayat Al-Qur'an dan bahkan ada bahasa, istilah atau prinsip yang sudah terpakai sebelumnya berlaku di dalam Al-Qur'an, tetapi Al-Qur'an mengadopsinya tidak semena-mena, ada prinsip modifikasi dengan nilai-nilai Islam.¹⁷

¹⁵ Stefan Wild, "Lost In Philology? The Virgins of Paradise And The Luxenberg Hypothesis" dalam Angelika Neuwirth, dkk, *The Quran in Context: Historical and Literary Investigation into The Qur'anic Milleu*, Leiden-Boston: Brill, 2010, hlm. 625.

¹⁶ *Ibid*, 626. Angelika Neuwirth mengatakan bahwa teks Al-Qur'an poliponik, meski memiliki paralelitas dan kemiripan dengan teks-teks lain, tetapi ia adalah teks yang independen, memiliki karakteristik dan dinamikanya tersendiri; baik dari segi isi maupun bahasanya. Lien Iffah Naf'atul Fina, "Precanonical Reading of The Quran", *Thesis*, Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2011, hlm. 94.

¹⁷ Stefan Wild, "Political Interpretation in the Quran" dalam Jane Damman

Selanjutnya, Wild mengingatkan bahwa memahami Al-Qur'an sebelum menjadi *fixed text* (istilah Wansbrough), *late antiquity* (Angelika Neuwirth) atau *pre-text* (Wild), perlu mengetahui bahwa teks-teks tersebut mengalami sebuah proses yang panjang, salah satu proses tersebut adalah transformasi dari bahasa langit kepada bahasa bumi, transformasi tersebut diistilahkan oleh Wild sebagai meta-linguistik,¹⁸ dan kemudian menjadi bahasa teks. Memang harus diakui, transformasi Al-Qur'an menjadi sebuah teks yang dilakukan oleh Utsman pada abad ke-2 H secara otomatis menjadikan Al-Qur'an sebagai *corpus* tertutup dan mereduksi bagian fundamental-transendental Al-Qur'an, yaitu Al-Qur'an sebagai Firman Tuhan. Oleh karena itu, Wild ketika mengkaji pewahyuan Al-Qur'an, yang dibahas lebih detil pada tulisan ini, tetap memegang teguh nilai-nilai metalinguistik itu. Ini dilakukannya ketika mengkaji kata *n-z-l*, baik derivasi atau infinitifnya, bahwa kata tersebut mengandung nilai-nilai transformasi bahasa Tuhan kepada bahasa manusia.

Berangkat dari realita di atas, sarjana barat melakukan beragam penelitian dan kesimpulannya juga berbeda, sehingga generalitas penilaian terhadapnya sudah tidak dapat dilakukan lagi. Fokus kajian yang bermacam-macam, seperti kajian sumber Al-Qur'an yang diwakili oleh Luxenberg, Wansbrough dan William A. Graham, kajian kandungan Al-Qur'an yang wakili oleh Ian Richard Netton, otentisitas Al-Qur'an yang diwakili oleh Angelika Neuwirth, kajian tentang Tafsir dan *ulum Al-Qur'an* yang diwakili oleh Anthony H. John, menuntut para sarjana muslim untuk melihat kajian sarjana barat lebih cermat dan bijak.

Stefan Wild dan Konsep Pewahyuan Al-Qur'an

Seperti yang sudah dijelaskan di atas, bahwa Al-Qur'an adalah *kalāmullāh* yang berbentuk teks, teks yang berbentuk bahasa Arab dan dibaca sebagai buku berbahasa Arab.¹⁹ Al-Qur'an sendiri

McAuliffe, *The Cambridge Companion to The Quran*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, hlm. 273.

¹⁸ Stefan Wild, "an Arabic Recitation: the Meta Linguistics of Qur'anic Revelation" dalam Stefan Wild (ed), *Self-Referentiality in The Quran*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2006, hlm. 136

¹⁹ Stefan Wild, "We Have Sent Down to Thee the Book With Truth; Spatial and Temporal Implications of the Qur'anic Concepts of Nuzūl, Tanzīl and Inzāl" dalam Stefan Wild (ed), *The Quran as Text*, New York: Brill, 1996, hlm. 136.

menegaskan hal ini,²⁰ dalam artian bahwa Al-Qur'an diturunkan dalam bentuk bahasa Arab. Proses turunnya Al-Qur'an inilah yang menjadi bahan diskusi hangat oleh para sarjana ketika mengkaji salah satu aspek *pre-text* Al-Qur'an.

Al-Qur'an diturunkan secara berangsur-angsur, tidak diturunkan sekaligus secara keseluruhan. Diwahyukan sesuai dengan keperluan yang ada.²¹ Keperluan-keperluan tersebut dalam *Ulūm al-Qurān* diistilahkan dengan *asbāb an-nuzūl*, yaitu sebab-sebab atau alasan-alasan yang mendasari diturunkannya sebuah ayat Al-Qur'an, baik berupa peristiwa maupun bentuk pertanyaan yang diajukan kepada Nabi.²²

Asbāb an-nuzūl yang diartikan kedalam bahasa Inggris sebagai "*occasion of revelation*" sangat problematik. Hal tersebut dikarenakan *nuzūl* sendiri bukanlah Al-Qur'an, tetapi konsep turun (*coming down*) dan diturunkannya (*sending down*) sebuah ayat Al-Qur'an.²³ Penerjemahan tersebut terpengaruh atas tradisi Kristen, padahal term "*revelation*" dalam Kristen bermakna metafora seperti pembukaan "*unveiling*"; kata "*epiphany (epiphaneia)*" yang bermakna terlihat.²⁴ Sehingga penerjemahan tersebut menggambarkan seolah Allah memperkenalkan diri-Nya agar terlihat dan terdengar bagi umat-Nya. Seperti yang sudah dijelaskan, wahyu dalam Islam dan Kristen berbeda, Islam wahyunya berupa *kalāmullāh* dan Kristen berupa manusia dalam diri Isa.

Ibn Manzur menjelaskan bahwa *nuzūl* memiliki makna dasar turun dari atas ke bawah,²⁵ jika hal tersebut dikaitkan bahwa Al-Qur'an temurun dari atas ke bawah. Bahwa Al-Qur'an ditransformasikan dari bahasa ketuhanan ke dalam bahasa manusia atau Al-Qur'an diturunkan dari langit kepada manusia atau Muhammad Saw. Oleh karena itu, *nuzūl* sebagai konsep menjelaskan bahwa Al-

²⁰ Q.S. al-Zukhruf/43: 3.

²¹ H.A Athaillah, *Sejarah Al-Qur'an: Verifikasi Tentang Otentisitas Al-Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010, hlm. 129.

²² Nashruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005, hlm. 136.

²³ Hal ini juga sama dengan pendapatnya Hans Kessler bahwa *the revelations had different "causes"* (*Asbab al-Nuzul*). Selengkapnya lih. Hans Kessler, "Two Kinds of Islam: Reason for the Correction of the Prevailing Image of Islam" dalam <http://www.con-spiration.de/texte/english/2011/kessler-e.html>.

²⁴ Stefan Wild, "We Have Sent Down...", hlm. 137.

²⁵ Ibn Manzur, *Lisān al-Arāb*, Kairo: Dār al-Ma'ārif, tt, hlm. 4399-4400.

Qur'an sesungguhnya memiliki dua dimensi, yaitu *ilahiyyah* dan *insaniyyah*. Mannā' al-Qattān menegaskan dalam karyanya, *Mabāhis fī Ulūm al-Qur'ān*, bahwa dua dimensi tersebut menuntut Allah untuk memakai perantara, meski tuntutan tersebut tidak absolute. Hal tersebut dikarenakan turunnya Al-Qur'an juga ada yang secara langsung kepada Muhammad saw, seperti pewahyuan Al-Qur'an ketika Muhammad Saw tidur.²⁶ Maka, pengistilahan pewahyuan dengan *revelation* problematik dan tidak dapat dibenarkan, karena dengan istilah tersebut, perantara seolah-olah tidak ada, padahal dalam realita yang ada, tidak semua wahyu yang turun tanpa perantara.

Berawal dari permasalahan tersebut, Stefan Wild mengidentifikasi bahwa kata-kata Al-Qur'an yang mendekati konsep "*revelation*" dalam Kristen adalah semua derivasi kata yang berasal dari kata kerja *n-z-l*. Hal tersebut sebagaimana yang diungkapkannya sebagai berikut.

*"the most frequent Qur'anic words describing what Christianity Called revelation are all derived from the verbal root n-z-l, either from n-z-l I "to descend, to come down" (infinitives; nuzūl) or from the derived stems n-z-l II and IV "to send down" (infinitives: tanzīl and inzāl)"*²⁷

Meski merupakan kata yang berderivasi dari *n-z-l* dan mendekati dengan konsep *revelation* dalam term Kristen, tetapi semua derivasi atau bentuk intivinitiv dari masing-masing derivasi mempunyai ruang lingkup, perantara, waktu dan makna sendiri-sendiri.²⁸ Seperti derivasi *n-z-l* ke II yang berbentuk infinitive (*tanzīl*) menunjukkan hasil dari sebuah proses, tidak hanya pada proses situ saja.²⁹ Sedangkan pada *n-z-l* ke I (*nuzūl*), Allah tidak menjadi subyek atas apa yang ada di dalamnya, khususnya pada ayat-ayat Al-Qur'an,³⁰ dan derivasi *n-z-l* bentuk IV (*anzala/inzāl*) lebih sering menunjukkan

²⁶ Mannā' al-Qattān, *Mabāhis fī Ulūm al-Qur'ān*, Tkp: Mansūrāh al-'Isry al-Hadīs, 1973, hlm. 37.

²⁷ Stefan Wild, "We Have Sent Down...", hlm. 138.

²⁸ Seperti paradigm kesusastaan atau *tafsir adabi* yang dikembangkan oleh 'Aisyah bintu Syathi dan Amin al-Khulli, Stefan Wild condong kepada anti sinonimitas. Setiap kata memiliki arti sendiri, paling tidak adalah rasa yang berbeda dari tiap-tiap kata. Aisyah Abd al-Rahman, *at-Tafsir al-Bayānī li al-Qur'ān al-Karīm* Juz I, Kairo: Dār al-Ma'ārif. 1968, hlm. 10.

²⁹ Q.S. az-Zumar/39:1, Q.S. Gāfir/40:2,

³⁰ Q.S. al-Isrā'/17: 105

kepedulian Allah terhadap manusia, seperti adanya hukuman.³¹

Konsep *inzāl* dan *tanzīl* di atas berbeda dengan konsep *inzāl* dan *tanzīl* yang digulirkan oleh sarjana Muslim, Muhammad Sahrur. Dalam bukunya yang diterjemahkan kedalam bahasa Indonesia, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Al-Qur'an Kontemporer*, Sahrur mengatakan bahwa *at-tanzīl* adalah proses pemindahan objek di luar kesadaran manusia, sedangkan *al-inzāl* adalah proses pemindahan materi di luar kesadaran manusia.³²

Konsep *inzāl* dan *tanzīl* ala Sahrur menekankan proses transformasi Al-Qur'an dari dunia ilahi, kepada alam pikir manusia, yaitu Nabi Muhammad. Proses tersebut sangatlah penting dalam membuat perbandingan atas kajian para sarjana barat. Dengan proses transformasi tersebut, ditambah dengan Nabi adalah seorang *ummi*, maka adanya istilah peminjaman bahasa yang sudah eksis sebelum turunnya Al-Qur'an adalah bentuk kepedulian Tuhan pada makhluknya. Di samping itu, bahasa-bahasa tersebut menunjukkan kontinuitas agama samawi yang dimulai dari manusia pertama sampai kepada Muhammad.

Berbeda dengan Sahrur, konsep *inzāl* dan *tanzīl* yang digagas oleh Wild lebih menekankan logika multi-dimensi pewahyuan Al-Qur'an. Meskipun sama-sama menekankan adanya perbedaan antara *inzāl* dan *tanzīl*, tetapi dengan pendikotomian lafal derivatif *n-z-l*, Wild secara tidak langsung menguatkan pewahyuan yang diyakini oleh sarjana Muslim dan berbeda dengan kajian sarjana non muslim.

Sarjana Muslim meyakini bahwa pewahyuan Al-Qur'an setidaknya memiliki beberapa dimensi, antara lain dimensi *ilāhiyyah*. Dimensi ini adalah proses transformasi *kalāmullāh* yang bersifat teks ilahi kepada teks bersifat malaikat. Al-Qur'an di-*tanzil*-kan oleh Allah kepada Malaikat dalam transformasi kalam ilahi kepada kalam malaki, kemudian malaikat mentransformasikan kalam tersebut kepada kalam insani (*anzala/inzāl*) sebagaimana yang digambarkan dalam Q.S. al-Zumar/39: 1-2 sebagai berikut.

“kitab (Al Quran ini) diturunkan oleh Allah yang Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana. sesungguhnya Kami menurunkan kepadamu kitab

³¹ Q.S an-Nūr/24: 43 dan lihat Stefan Wild, “We Have Sent Down...”, hlm, 138-143.

³² Muhammad Shahrur, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Al-Qur'an Kontemporer*, Yogyakarta: Elsaqq Press. 2007, hlm. 195.

(Al Quran) dengan (membawa) kebenaran. Maka sembahlah Allah dengan memurnikan ketaatan kepada-Nya”.

Oleh karena itu, Imam Suyuti dalam kitabnya, *al-Itqan fi 'Ulūm Al-Qur'ān*, menjelaskan bahwa Al-Qur'an yang sampai kepada Nabi, dibaca dan didengar, sudah melalui proses linguistik yang panjang, yaitu proses penciptaan, transformasi di *lauh al-mahfūd* dan terakhir transformasi langit dunia.³³ Proses tersebut menjadi sebuah keharusan karena Allah, sebagai *authornya*, berbeda dimensi dengan pembacanya, Muhammad Saw, ataupun manusia pada umumnya.

Dalam transformasi dari kalam *malaki* kepada kalam *insani*, Jibril sebagai perantara atau tidak, terdapat beberapa metode yang berhasil direkam oleh hadis-hadis Nabi, seperti mimpi, berbentuk manusia, suara lonceng dan sebagainya. Hal ini menunjukkan bahwa perwujudan *tanzīl* dan *nuzul* selalu bergantian menghiasi pewahyuan Al-Qur'an. Tentu saja, gagasan seperti ini bertentangan dengan pendapat sarjana barat, seperti Wansbrough dan Luxenberg, yang tidak mempertimbangkan proses multi dimensi yang mengitari Al-Qur'an.

Namun, dasar gagasan yang dibawa oleh Wild diatas berbeda dengan gagasan pewahyuan yang dibawa oleh sarjana Muslim secara umum. Kajian Sarjana Muslim tentang pewahyuan umumnya berdasarkan kata *w-h-y*, seperti M.M. 'Azami. Dalam bukunya, *The History of the Quranic Text*, meski sama-sama menampilkan kajian tentang derivasi *n-z-l*, Azami tidak memfokuskan kajiannya kepada kata tersebut, tetapi fokusnya kepada *w-h-y*.³⁴ Hal ini juga terlihat dalam kitab primer kajian *ulum Al-Qur'an* sarjana muslim, *Mabāhis fi 'ulūm Al-Qur'ān*.³⁵

Meskipun berbeda dengan sarjana muslim secara umum, namun kajian yang dikembangkan berangkat dari kata *n-z-l* dan *w-h-y* memiliki fokus kajian yang sama dengan kata *w-h-y*, yaitu pewahyuan Al-Qur'an. Tetapi, jika berpegang kepada anti sinonimitas seperti yang digagas oleh 'Ā'isyah bintu Syaṭi, Amīn al-Khulli dan Wild,

³³ Jalaluddin as-Suyuti, “Al-Itqān fī Ulūm al-Qurān, juz I, hlm. 125” dalam CD Software *al-Maktabah asy-Syāmilah al-Isdār as-Sāni*.

³⁴ M.M 'Azami, *The History of the Quranic Text: From Revelation to Compilation*, Leicester: UK Islamic Academy, tt, hlm. 46-47

³⁵ Manna' al-Qattan, *Mabāhis fī Ulum...*, hlm, 32-34.

maka dua kajian tersebut memiliki perbedaan signifikan yang perlu dikaji ulang.

Adapun perantara (*mediation/agent of*) dari *tanzīl* dan *inzāl* menurut Wild adalah konteks Al-Qur'an yang bersifat Ilahiyah dan *nuzul* perantaranya adalah persoalan-persoalan Tuhan tersebut yang melatarbelakangi adanya *tanzīl* dan *inzāl*. Akan tetapi, perantara dari semua perantara adalah Jibril. "*God Sends the angel down to the Prophet Muhammad, the angel sends down God's word into the Prophet's heart*".³⁶

Melihat klasifikasi perantara yang dilakukan oleh Wild di atas, Wild tidak langsung mengatakan bahwa *tanzīl* dan *inzāl* sa-ling tali temali dengan proses *nuzul*, atau bisa dikatakan bahwa dalam pewahyuan, khususnya Al-Qur'an, ketiga konsep tersebut teraplikasikan. Namun, perkembangan keilmuan *asbāb al-Nuzūl* menjadi makro-mikro yang dipelopori Hasan Hanafi, menyebabkan konsep yang dikembangkan oleh Wild diatas seolah-olah mendapat dukungan. Semua ayat Al-Qur'an yang diturunkan kepada Nabi Muhammad, baik itu melalui perantara Jibril atau tidak, mengaplikasikan konsep *tanzīl* dan *inzāl*. Namun perbedaan mana ayat tersebut dapat digolongkan, maka Wild menjawabnya dengan pemaparan yang sudah ada.

Sedangkan rentang waktu dari *nuzūl*, *tanzīl* dan *inzāl*, Stefan Wild lebih melihat antara dikotomi term Mekkah dan Madinah. Dia melihat dikotomi tersebut tidaklah tepat untuk klarifikasi pembagiannya, karena di Madinah dan Mekkah Nabi Muhammad saw juga menerima wahyu, baik berupa *nuzūl*, *tanzīl* maupun *inzāl*. Hal tersebut disebabkan wahyu Tuhan bersifat temporal mengikuti setting sejarah manusia.³⁷ Sehingga dikotomi tersebut terkesan seperti *tanzīl* di Madinah bersifat *nāsikh* dan *tanzīl* di Mekkah bersifat *mansūkh*. Padahal, Al-Qur'an diturunkan secara totalitas melihat fenomena sosial masyarakat. Adanya dikotomi tersebut yang berakibat ada kesan *nāsikh-mansūkh*, seolah-olah menegaskan bahwa wahyu yang turun di Mekkah bersifat orisinal dan di Madinah bersifat adaptasi terhadap masyarakat.³⁸

³⁶ Stefan Wild, "We Have Sent Down...", hlm. 146.

³⁷ Stefan Wild, "We Have Sent Down...", hlm. 148.

³⁸ Stefan Wild, "We Have Sent Down...", hlm. 150. Pendapat ini juga senada dengan pemikir Muslim lainnya, Muhammad Taha dan Abullahi an-Naim, mengunggulkan pendekatan evolusi terhadap syari'ah. Pendekatan evolusi tersebut secara tidak

Oleh karena itu, studi pewahyuan harus terlepas dari konsep waktu yang membelenggu selama ini, *makkiy* dan *madaniy*. Studi pewahyuan Al-Qur'an yang digagas oleh Wild mencoba menguatkan asumsi bahwa *asbāb an-nuzūl* yang selama ini dipahami bukanlah sesuatu yang mengikat dalam menentukan kategorisasi level pewahyuan ayat/surah Al-Qur'an.³⁹ Dalam artian bahwa *asbāb an-nuzūl* dalam posisi pewahyuan merupakan konsep penunjang dari luar (*mā ḥaul al-Qurān*), sedangkan *nuzūl*, *tanzīl* maupun *inzāl* dalam persoalan ini merupakan penunjang dari dalam (*mā fī al-Qurān*). Tetapi, dua konsep besar tersebut, *asbāb an-nuzūl* dan *nuzūl*, *tanzīl* maupun *inzāl*, bukan Al-Qur'an.

Simpulan

Al-Qur'an telah didaulat oleh Muslim sebagai *kalāmullāh* yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad saw. Hal tersebut juga dilakukan oleh penganut agama lain dengan mendaulatkan sesuatu sebagai wahyu Tuhan untuk kehidupannya. Meski demikian, Al-Qur'an sebagai wahyu teks yang sekarang ini memiliki karakteristik tersendiri yang tidak dapat ditemukan dengan teks-teks lainnya.

Berangkat dari permasalahan problematik, Wild melihat konsep pewahyuan Al-Qur'an yang secara jelas menggunakan kata *n-z-l*, bentuk derivasi dan infinitifnya, dia menunjukkan bahwa Al-Qur'an mengalami proses yang kompleks serta belum pernah dialami oleh teks lainnya. Seperti transformasi bahasa Ilahi kepada Manusia, pemeliharaan secara oral di periode pertama dan kemudian menjadi sebuah teks yang final pada abad kedua. Meski mengalami permasalahan yang kompleks tersebut, kajian Al-Qur'an yang sudah berbentuk teks seperti saat ini dengan mengesampingkan proses-proses tersebut dapat mendistorsi nilai-nilai Al-Qur'an.[]

langsung meniadakan dikotomi antara surat *Makkiyah* dan *madaniyyah* yang selama ini di anggap problematik. Selengkapanya, Abdullahi Ahmed an-Naim, *Dekontruksi Syari'ah: Wacana Kebebasan Sipil, HAM dan Hubungan Internasional* (Yogyakarta: LKis. 1990), hlm, 107

³⁹ Hal ini sama dengan pendapat Ahmad Von Denfeer bahwa kata *awha*, derivasi dari *w-h-y*, memliki nuansa makna yang berlaku menyeluruh kepada Al-Qur'an. Ahmad Von Denfeer, *Introduction to the Quran: A rendition of the original work titled Ulum Al-Qur'an*, dalam <http://majalla.org/books/2004/intro-to-quran/1-introduction-to-the-quran.pdf>.

Daftar Pustaka

- ‘Abd ar-Rahmān, ‘A’isyah., *at-tafsīr al-Bayāni li Al-Qur’ān al-Karīm*, Juz I, Kairo: Dār al-Ma’ārif, 1968.
- Al-‘Azami, Muhammad Mustafa, *The History of The Qur’anic Text: From Revelation to Compilation*. Leicester: UK Islamic Academy, tt
- Baidan, Nashruddin., *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2005.
- Christoph Luxenberg, *The Syro Aramaic Reading of the Koran: A Contribution to the Decoding of the Language of the Koran*, 2007.
- Fina, Lien Iffah Naf’atul., “Precanonical Reading of The Quran”, *Thesis*, Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2011.
- H.A Athaillah, *Sejarah Al-Qur’an: Verifikasi Tentang Otentisitas Al-Qur’an*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010.
- Manzur, *Lisān al-‘Arab*, Kairo: Dār al-Ma’ārif, tt.
- Martin, Richard C., *Pendekatan Kajian Islam dalam Studi Agama*, terj. Zakiyuddin Badawi, Surakarta: Muhammadiyah University Press, 2001.
- Mc Auliffe, Jane Damman. *The Cambridge Companion to The Quran*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- an-Naim, Abdullahi Ahmed., *Dekonstruksi Syari’ah: Wacana Kebebasan Sipil, HAM, dan Hubungan Internasional*, Yogyakarta: LKis. 1990
- Neuwirth, Angelika, dkk., *The Quran in Context: Historical and Literary Investigation into The Qur’anic Milieu*. Leiden-Boston: Brill. 2010
- al-Qaṭṭān, Mannā’., *Mabāḥis fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, Tkp: Maṣṣūrah al-‘Isry al-Ḥadīṣ, 1973.
- Sahrur, Muhammad., *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Al-Qur’an Kontemporer*, Yogyakarta: Elsaq Press, 2007
- As-Sindy, ‘Abd al-Qayyūm bin ‘Abd al-Gafūr., *Ṣafahāt fī ‘Ulūm al-Qirā’ah*, Mekkah: Maktabah al-Imdādiyyah, 2001.
- Wild, Stefan (ed)., *The Quran as Text*, New York: Brill, 1996
- _____., *Self-Referentiality in The Quran*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2006.

Sumber lain-lain:

- CD Software *Maktabah asy-Syāmilah al-Iṣḍār aṣ-ṣāni*.
- Denfeer, Ahmad Von. *Introduction to the Quran: A rendition of the original work titled Ulum Al-Qur’an*, dalam <http://majalla.org/books/2004/intro-to-quran/1-introduction-to-the-quran.pdf>. Di akses pada tanggal 24-Mei-2015
- Journal of Quranic Studies*, Vol II, No. 1, 2004.
- Kessler, Hans. “Two Kinds of Islam: Reason for the Correction of the Prevailing Image of Islam” dalam <http://www.conspiration.de/texte/english/2011/kessler-e.html>. Diakses pada tanggal 03-Juni-2015

Pustaka

Nasaruddin Umar, *Deradikalisasi Pemahaman Al-Qur'an dan Hadis*, Jakarta: PT Elex Media Komputindo, 2014, 436 hlm.

Ajaran Islam sebagaimana termaktup dalam Al-Qur'an dan Sunah berisikan tata nilai ilahiah dan ajaran moral untuk memberikan kebaikan dan kemaslahatan bagi seluruh umat manusia baik dunia maupun akhirat sesuai dengan misinya sebagai *rahmatan li al-'ālamīn*. Buku yang dikarang oleh Nasaruddin Umar ini mencoba mengetengahkan penafsiran dan pemahaman sejumlah ayat Al-Qur'an dan Hadis yang sering disalahpahami oleh sebagian orang dengan memberikan analisis semantik dan kaidah-kaidah linguistik. Diantara tema-tema penting yang dibahas dalam buku ini adalah; *jihād*, *qitāl*, murtad, *ahlu al-kitāb*, kafir zimmi, kafir ḥarbi, *dār as-salām* dan *dār al-ḥarbi*.

Tak dapat dipungkiri, maraknya terorisme yang terjadi dewasa ini, di satu sisi memberikan efek negatif terhadap agama Islam. Agama yang selama ini dinilai sebagai agama damai, dituduh mengajarkan kekerasan, anarkisme, radikalisme dan sederet nada *pejorative* lain yang menyudutkan Islam. Penilaian ini diperburuk lagi, ketika berbagai gerakan terorisme, khususnya di Indonesia mengemukakan justifikasi teologis-normatif bahwa banyak ayat Al-Qur'an dan hadis yang memerintahkan untuk berjihad. Ayat-ayat Al-Qur'an dan hadis tentang *jihād*, *dār al-harb*, kafir zimmi dan kafir harbi cenderung dipahami secara radikal dan subjektif. Dampaknya, pemahaman secara radikal tidak hanya berdampak secara teologis dengan adanya upaya pengkafiran (*takfīr*) terhadap kelompok lain yang tidak sepaham dengan mereka, juga berdampak politis. Non muslim, seperti kalangan orientalis akan menganggap Islam sebagai agama yang mengajarkan pemeluknya untuk berbuat kekerasan pada pemeluk agama lain. Penilaian ini, tentunya perlu diluruskan. Salah satu upaya menanggulangi isu terorisme dan memperbaiki pandangan barat terhadap Islam adalah perlunya deradikalisasi pemahaman Al-Qur'an dan Hadis.

Deradikalisasi pemahaman Al-Qur'an dan Hadis berarti upaya menghapuskan pemahaman yang radikal terhadap ayat-ayat Al-

Qur'an dan hadis. Khususnya ayat atau hadis yang berbicara tentang konsep jihad dan perang melawan orang kafir. Deradikalisasi bukan bermaksud untuk menyampaikan pemahaman baru tentang Islam dan bukan pula penangkalan akidah, melainkan sebagai upaya mengembalikan dan meluruskan kembali pemahaman tentang apa dan bagaimana Islam. Menurut Nasaruddin Umar, Al-Qur'an dan Hadis harus dipahami melalui pendekatan kontekstual.

Langkah-langkah pendekatan kontekstual tersebut sebagai berikut: sebagai berikut; *Pertama*, memperlakukan apa yang ingin dipahami Al-Qur'an dan hadis secara objektif, dengan cara mengumpulkan ayat-ayat atau hadis-hadis tentang satu tema yang dikaji. *Kedua*, memahami ayat-ayat Al-Qur'an menurut konteksnya, ayat-ayat harus disusun berdasarkan kronologi pewahyuanannya untuk mengetahui situasi, tempat dan pelaku. Begitu juga dengan hadis nabi. Disinilah asbabun nuzul dan asbabun wurud sangat berperan dalam memahami ayat dan hadis. Ketika sebuah nas tidak mempunyai asbabun nuzul atau asbabun wurud secara khusus, tegas dan jelas, maka menggunakan pendekatan historis, sosiologis dan antropologis dapat dijadikan alternatif untuk menginterpretasikan kembali maksud nas; Al-Qur'an dan hadis dengan asumsi bahwa ketika Allah berfirman, atau ketika nabi bersabda, pasti tidak terlepas dari situasi dan kondisi yang melingkupi masyarakat pada waktu itu. Dengan pendekatan ini, diharapkan dapat menghindari radikalisme pemahaman nas Al-Qur'an dan hadis, serta lebih tepat dan akomodatif terhadap perubahan dan perkembangan zaman.

Ketiga, memahami petunjuk kata (*dilālah al-lafz*) dengan me-lacak arti linguistik aslinya dalam pelbagai penggunaan, baik yang bersifat haqiqi maupun majaziy. *Keempat*, memahami rahasia ungkapan dengan mengikuti konteks nas dalam Al-Qur'an, baik dengan berpegang pada substansi maknanya maupun semangatnya. *Kelima*, membawa fenomena sosial kedalam naungan tujuan Al-Qur'an, dengan melewati mekanisme sebagai berikut: [1] mengkaji fenomena sosial yang dimaksud dengan melibatkan para pakar dengan pelbagai keahlian; dan [2] menilai dan menangani fenomena itu berdasarkan tujuan moral Al-Qur'an.

Di akhir pembahasannya, Nasaruddin menyatakan, memahami Al-Qur'an dan Hadis secara moderat akan menampilkan Islam sebagai agama rahmat, agama yang menghormati hak-hak asasi manusia

serta agama emansipatoris. Hasilnya, stigma negatif yang selama ini dituduhkan kepada Islam akan hilang. [] *Reflita*

Ridwan Abdullah Sani, *Sains Berbasis Al-Qur'an*, Jakarta: Bumi Aksara, 2014, 255 hlm.

Al-Qur'an bukan kitab khusus ilmu pengetahuan, namun di dalamnya terdapat berbagai macam informasi yang terkait dengan fenomena kealaman, biologi, kosmologi, astronomi dan lain-lain. Bahkan, jumlah ayat-ayat kauniah dalam Al-Qur'an melebihi ayat-ayat hukum. Tantawī Jauharī menyebutkan ayat kauniah dalam Al-Qur'an berjumlah 750 ayat, sedang ayat-ayat hukum hanya berkisar 250 ayat. Semuanya disampaikan dengan bahasa yang umum sehingga terbuka bagi beragam penafsiran. Untuk memahami ayat-ayat Al-Qur'an yang menyangkut alam semesta beserta isinya, manusia perlu meneliti alam dengan melakukan observasi, eksperimen dan riset ilmiah.

Penelaahan kebenaran firman Allah yang diterangkan dalam Al-Qur'an melalui penguasaan sains akan membimbing manusia mengakui Allah sebagai pencipta langit dan bumi yang layak disembah oleh manusia dengan mengenal Allah lewat alam ciptaannya. Inilah bedanya antara ilmuwan muslim dan saintis barat. Saintis barat pada umumnya hanya meneliti dan menjawab pertanyaan yang terkait dengan sesuatu yang diamati sehingga kesadaran akan keberadaan dan kebesaran Allah luput dari penjelasan sains. Kegagalan sains dalam mengobservasi Sang Pencipta menyebabkan ilmuwan tidak mempercayai Tuhan. Mereka beranggapan bahwa alam semesta terjadi secara kebetulan. Berbeda dengan sikap ilmuwan muslim yang menyandingkan penelaahan alam semesta dengan ayat-ayat Al-Qur'an. Hasil temuan yang mereka lakukan dapat memperkuat keimanan dan menambah kedekatan mereka kepada Sang Khalik.

Buku yang ditulis oleh Ridwan Abdullah Sani ini, mengemukakan pemikiran rasional tentang penciptaan manusia, alam semesta dan kajian ilmiah lain tentang peristiwa-peristiwa besar dalam Islam. Seperti, peristiwa israk mi'raj, teleportasi pada zaman Nabi Sulai-

man, dan ashabul kahfi. Selain itu, dalam buku ini juga dikupas tentang gunung sebagai pasak bumi, terjadinya es di awan yang meng-gunung, lautan sebagai penyeimbang permukaan bumi, fenomena gelombang di bawah permukaan laut dan peristiwa kiamat. Semua itu diuraikan berdasarkan teori-teori sains modern dan hasil penyelidikan serta penelitian terkini.

Di akhir pembahasannya, penulis menekankan bahwa sains merupakan bukti kebenaran dan kebesaran Allah. Untuk bisa mengenal Allah, manusia harus senantiasa berfikir rasional dengan menyelidiki fenomena alam sebagaimana diajarkan oleh Al-Qur'an. Penyelidikan ini dimulai dengan pengamatan, dilanjutkan dengan menganalisis data menggunakan akal dan pikiran untuk mendapatkan kesimpulan yang benar. Lebih lanjut, Ridwan Abdullah Sani menyatakan bahwa penelaahan sains berbasis Al-Qur'an harus terus dilanjutkan oleh umat Islam. Tidak ada yang luput dari pembahasan Al-Qur'an; dari masa lalu, masa sekarang dan masa yang akan datang.

□ *Reflita*

Anwar Mujahidin, *Hermeneutika Al-Qur'an, Rancang Bangun Hermeneutika sebagai Metode Penelitian Kontemporer Bidang Ilmu Al-Qur'an Hadis dan Bidang Ilmu-ilmu Humaniora*, Ponorogo: Stain Ponorogo Press, 2013, x + 145

Dalam diskursus tafsir Al-Qur'an kontemporer, hermeneutika menjadi salah satu tema yang terus dikaji dalam berbagai kesempatan, baik dalam bentuk buku, artikel, hingga di ruang-ruang seminar. Semangat untuk membuat penafsiran yang membumi, kontekstual dan aplikatif dalam kehidupan sehari-hari membuat tema ini tidak pernah kering dibahas. Tidak sampai di situ, pada beberapa perguruan tinggi Islam, kajian hermeneutika sudah diarahkan pada pembuatan kurikulum, mata kuliah yang secara khusus mengupas tentang hermeneutika Al-Qur'an. Buku *Hermeneutika Al-Qur'an: Rancang Bangun Hermeneutika sebagai Metode Penelitian Kontemporer Bidang Ilmu Al-Qur'an Hadis dan Bidang Ilmu-ilmu Humaniora* tulisan Anwar Mujahidin ini mengupas hermeneutika yang sudah

menukik pada bagaimana menerapkannya pada beberapa objek keilmuan, tak terkecuali Al-Qur'an.

Di kalangan penggiat tafsir Al-Qur'an kekinian, hermeneutika sendiri bukanlah sesuatu yang baru. Buku dan karya yang menjadikan hermeneutika sebagai pisau analisa dalam mengkaji Al-Qur'an bisa dijumpai, misalnya pada karya Fazlur Rahman, Abu Zaid, Syahrur, Hassan Hanafi, dan sejumlah sarjana lainnya. Di kalangan ulama Indonesia sendiri, mufasir yang sudah menggunakan hermeneutika sebagai pisau analisa untuk mengupas kajian tafsir, menurut Anwar Mujahidin, diantaranya adalah Quraish Shihab dan Kuntowijoyo.

Sebelum menjelaskan bagaimana aplikasi hermeneutika pada berbagai bidang keilmuan, penulis di bagian pendahuluan buku ini memaparkan terlebih dahulu perspektif ideologis dan ilmiah dalam ilmu Al-Qur'an dan Hadis, pengertian hermeneutika, ruang lingkup hermeneutika, hingga hadirnya hermeneutika dalam kurikulum perguruan tinggi. Yang menarik pada bagian awal ini adalah sub bab terakhir, yakni hadirnya mata kuliah hermeneutika di perguruan tinggi Islam, dan penulis buku ini menjadi salah satu penggiat hermeneutika di kampus tempatnya mengajar. Upaya ini nampaknya dilakukan agar hermeneutika tidak hanya berkutat pada wacana semata, namun memang bisa diejawantahkan pada sejumlah bidang keilmuan. Anwar Mujahidin mengatakan, menghadirkan hermeneutika merupakan jalan ilmiah bagi studi Al-Qur'an untuk menghindarkan studi berwatak ideologis yang menghasilkan *truth claim* atau penafsiran terhadap teks Al-Qur'an dan Hadis dengan klaim sebagai penafsiran yang paling benar sendiri (hlm. 9).

Kemudian pada bab kedua dijelaskan tentang hermeneutika dalam tradisi filsafat dan humaniora. Tokoh-tokoh yang dikaji adalah Schleiermacher, Ferdinand De Saussure, Edmund Husserl, Paul Ricoeur, dan Hans Gadamer. Tokoh-tokoh ini tampaknya didaulat penulis sebagai penggagas atau inspirator munculnya hermeneutika dalam sejumlah disiplin keilmuan. Masing-masing tokoh ini memiliki ciri dan cara tersendiri dalam mengkaji teks. Schleiermacher, misalnya, mengedepankan interpretasi psikologis. Ferdinand De Saussure dengan teori *signifiant* dan *signifie*, juga sinkronik dan diakronik, tak terkecuali teori strukturalisme yang cukup populer di kalangan pengkaji teks. Edmund Husserl dengan teori fenomenologi. Paul Ricoeur

dengan teori otonomi teks. Gadamer dengan konsep ‘sejarah efektif’. Hal terpenting dalam pandangan penulis adalah, bahwa merekalah yang membawa hermeneutika dari objek wilayah ketuhanan (kitab suci) ke wilayah pengetahuan (ilmu-ilmu umum).

Dari kalangan Islam sendiri, tokoh yang dimunculkan adalah Fazlur Rahman, Nasr Hamid Abu Zaid, dan Muhammad Syahrur. Ini dijelaskan pada bab ketiga. Sama dengan tokoh Barat, pemikir Islam ini juga memiliki konsep dan kata kunci masing-masing menafsirkan Al-Qur’an menggunakan pendekatan hermeneutika. Di Indonesia, khususnya di kalangan pengkaji Al-Qur’an kontemporer, pemikir-pemikir tersebut tentu tidak asing lagi, karena selain memunculkan kontrovesi, pikiran dan gagasannya dalam menafsirkan Al-Quran kerap dijadikan objek kajian pada karya-karya ilmiah di perguruan tinggi Islam, mulai dari skripsi hingga disertasi. Pilihan penulis terhadap tiga pemikir ini tentu saja didasari pada pilihan subjektif, karena di luar itu masih terdapat tokoh lain yang bisa dimunculkan, seperti halnya Hasan Hanafi yang punya kontribusi yang tidak sedikit dalam bidang penafsiran kontemporer.

Di bagian selanjutnya, Anwar Mujahidin menjelaskan tokoh Indonesia yang menggunakan hermeneutika dalam karya dan pemikirannya, diantaranya adalah M. Qurasih Shihab dan Kuntowijoyo. Penulis tentu punya alasan tersendiri juga mendaulat keduanya sebagai pemikir yang menghadirkan hermeneutika dalam gagasan dan tulisannya, karena di luar itu, masih banyak sarjana yang bisa disandingkan. Terutama Kuntowijoyo, karena tokoh ini tidak punya karya khusus tentang tafsir, atau tulisan yang secara spesifik membahas tentang Al-Qur’an. Namun, setidaknya mereka bisa mewakili menjelaskan bagaimana hermeneutika dijadikan alat menafsirkan Al-Qur’an, khususnya dalam konteks keindonesiaan.

Pada bagian akhir, penulis menjelaskan aplikasi hermeneutika dalam penelitian Al-Qur’an, yakni bagaimana teori-teori hermeneutika yang digagas pemikir Barat dan juga Islam di atas bisa diterapkan dan dioperasionalkan dalam kajian-kajian tafsir, baik yang berkuat pada kajian teks klasik, maupun pada teks-teks kontemporer. Karena itu, buku ini pantas dibaca jika hendak mengetahui langkah-langkah menafsirkan Al-Quran menggunakan hermeneutika.[] *Mustopa*.

Imanuddin Syamsuri, *Jangan Nodai Agama: Wawasan Al-Qur'an Tentang Pelecehan Agama*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015, xviii + 189 hlm.

Rabu, 7 Januari 2015, sejumlah pria bertopeng menyerbu kantor redaksi majalah *Charlie Hebdo* di Paris, Prancis ketika sedang menggelar rapat redaksi. Mereka menambaki orang-orang yang ada di kantor tersebut, termasuk penjaga keamanan, sehingga menewaskan 12 orang. Alasannya, karena majalah *Charlie Hebdo* telah menghina Nabi Muhammad Saw. Demikian kutipan awal buku, *Jangan Nodai Agama: Wawasan Al-Qur'an tentang Pelecehan Agama*. Pada catatan pendahuluan ini juga dijelaskan serentetan kasus pelecehan agama, khususnya penghinaan terhadap Nabi Muhammad yang umumnya diwujudkan dalam bentuk karikatur yang merendahkan di sejumlah media di beberapa Negara Barat. Bagaimana umat Islam semestinya menyikapi fenomena ini? Apakah dilakukan dengan cara kekerasan sebagaimana dilakukan di Paris? Buku ini berupaya menjawab persoalan tersebut.

Agama adalah sesuatu yang fitrah dan hal yang paling mendasar dalam kehidupan manusia, karena berperan penting dalam mengatur tata kehidupan manusia, tidak hanya di akhirat, namun juga di kehidupan dunia. Inilah poin utama yang dijelaskan penulis pada bagian pendahuluan buku. Di bagian ini juga diterangkan tentang tujuan diturunkannya agama, sikap manusia terhadap agama yang terbelah menjadi beberapa golongan, kemudian juga tentang beberapa kasus pelecehan agama yang dikemukakan Al-Qur'an baik secara tersurat maupun tersirat. menariknya adalah, bahwa pelecehan itu ternyata tidak saja berasal dari penganut agama yang berbeda, namun dari kalangan pemeluk Islam itu sendiri. Sebut saja misalnya pengakuan dan ajaran Lia Eden, Ahmad Musadeq, Sutarmin, hingga pelecehan gerakan salat yang pernah diperagakan oleh beberapa siswi SMU. Artinya, kasus pelecehan dan penodaan agama akan terus muncul seiring dengan dinamika kehidupan manusia yang semakin kompleks.

Pada bagian kedua penulis menjelaskan tentang perhatian Islam terhadap masalah sosial dan sanksi-sanksi sosial yang dijelaskan Al-Qur'an, seperti sanksi melakukan perbuatan zina, mencuri, korupsi,

dan lain sebagainya. Imanuddin nampaknya ingin menjadikan bagian ini sebagai pintu masuk untuk menjelaskan kasus pelecehan agama, karena ada beberapa kesamaan faktor, utamanya dalam hal soal pengabaian ajaran agama yang dilakukan pemeluknya. Pelecehan agama sendiri dibahas secara khusus oleh penulis pada bagian selanjutnya. Pada bagian tersebut dijelaskan istilah pelecehan agama dalam Al-Qur'an, fenomena sosial perilaku pelecehan agama dalam Al-Qur'an, sebab terjadinya pelecehan agama, dan jenis atau bentuk pelecehan agama.

Al-Qur'an sesungguhnya tidak menyebut kata khusus yang bermakna pelecehan. Beberapa kata, menurut penulis, yang bisa mewakili atau mendekati kata pelecehan dalam Al-Qur'an adalah *huzuw* yang bermakna berolok-olok, kemudian *la'ib*, yang berarti bermain-main, dan *sakhira* yang bermakna mencemooh. Kata-kata tersebut sesungguhnya memiliki konteks pemaknaannya masing-masing. Namun dianggap memiliki kedekatan pemaknaan dengan pelecehan agama secara umum, termasuk pelecehan yang dilakukan oleh orang-orang yang membuat kartun Nabi Muhammad Saw.

Kata *huzuw* misalnya, secara syari dimaknai sebagai suatu bentuk pelecehan atau memperolok-olok agama dan yang berkaitan dengannya. Ciri utama *huzuw* ialah sesuatu yang dilecehkan atau diolok-olokkan sebenarnya sesuatu yang baik, namun dianggap sebagai sesuatu yang memiliki cacat dan kekurangan. Sedangkan bentuk pelecehan itu sendiri, menurut penulis terbagi menjadi dua, ada pelecehan secara verbal, dan pelecehan secara non verbal. Pelecehan verbal yang dicontohkan adalah berupa plesetan, tuduhan, gunjingan hingga candaan yang tidak pada tempatnya. Sedangkan ejekan non verbal, bisa berupa menjulurkan lidah, menggerakkan tangan atau anggota tubuh lainnya, tayangan, dan karikatur yang menghina.

Poin dari buku ini adalah tentang sikap dan solusi atas kasus pelecehan agama. Di bagian terakhir ini penulis membahas, akibat tindakan melecehkan agama, sikap Rasulullah saw menghadapi pelecehan agama, dan solusi Al-Qur'an dalam mengatasi pelecehan agama. Jika membuka sirah Nabawiyah, kita pasti akan menemukan begitu banyak kasus-kasus pelecehan dan penentangan agama yang dilakukan pada masa Nabi, baik tertuju pada pribadi Nabi sendiri, maupun terhadap Al-Qur'an, atau bahkan pada agama Islam secara keseluruhan. Atas pelecehan dan penistaan ini, Imanuddin

menjelaskan, bahwa Al-Qur'an mengajarkan beberapa hal dalam hal ini, yakni mendakwahi (mengajak) para pelaku pelecehan kepada kebenaran Allah (hlm. 157). Dalam mendebat mereka, Al-Qur'an (Q.S. al-Ankabūt: 46) bahkan memerintahkan agar mendebat mereka dengan cara yang paling baik (*ahsan*). Dari sini kita bisa belajar pada sikap dan reaksi Nabi Muhammad ketika dihina dan dilecehkan oleh musuh-musuhnya.

Umat Islam pantas dan patut tersinggung ketika Nabi Muhammad Saw atau simbol-simbol lainnya dilecehkan, karena hal demikian menunjukkan kuatnya ikatan emosional dan kesetiaan seseorang pada agama yang dianut. Jika orang yang melecehkan tidak bisa dinasehati, maka ada cara lain yang lebih santun dan bermartabat tanpa harus melakukan tindak kekerasan.

Melayani provokasi pelecehan dengan tindakan anarkis tidak akan pernah menguntungkan Islam, sebaliknya malah akan menaikkan popularitas mereka di satu sisi, dan akan merugikan Islam itu sendiri. point ini dimuat penulis pada bagian penutup buku. Islam adalah agama yang mulia, dan kemuliannya tidak akan berkurang dengan olok-olok dan pelecehan dari orang-orang yang tidak menyukai agama ini. Nabi Muhammad adalah sosok Nabi yang agung, dan tidak akan pernah berkurang keagungannya hanya dengan pelecehan yang dilakukan oleh Majalah *Charlie Hebdo* dan yang sepaham dengannya.[] *Mustopa*

خصائص المصحف القديم من منطقة غيري غاجاه الأثرية

سيف الدين و محمد مسدد

لجنة مراجعة المصاحف

إن عملية تكثير المصاحف الشريفة بإندونيسيا في الفترة ما قبل القرن العشرين – قبل اختراع ماكينة الطبع – تتم بطريقة النسخ اليدوي، وذلك في أماكن مختلفة من مناطق إندونيسيا. ومن المتوقع نتيجة لهذه العملية اليدوية حدوث أخطاء كتابية ينتج عنها اختلاف بين مصحف وآخر. ومن خلال الدراسات السابقة يظهر أن تلك الاختلافات تقع في معظمها في البعد الرسعي، وفي علامات الترقيم، وأنواع الأوراق المستخدمة وأنواع الزخرفة التي كثيرا ما تتسم بثقافة محلية. يحاول هذا البحث الدراسة على خمسة نسخ من المصاحف القديمة من منطقة غيري غاجاه الأثرية. ويلاحظ من خلال منهج فقه اللغة ومنهج الترميز وجود خصائص خاصة لمصاحف غيري غاجاه. ويتوصل الباحث إلى نتيجة أن تلك المصاحف كانت من القرنين ١٨ و ١٩ الميلاديين، وما زالت تكتب بالرسم الإملائي بعلامات الحركات والوقف الكاملة، إلى جانب الزخارف الجمالية الممزوجة بين النمط المحلي والنمط الشرق أوسطي.

كلمات رئيسية: مصحف قديم، غيري غاجاه، رسم، زخرفة

بعض خصائص لمصحف بانكالان القديم

دراسة في أبعاد الرموز

عبد الحكيم

بيت القرآن ومتحف الاستقلال بجاكرتا

تعتبر منطقة بانكالان واحدة من أهم أربع مناطق أثرية إسلامية في جزيرة مادورا. ومن تلك الآثار مصاحف قديمة تابعة لقصر بانكالان. هناك ٥٦ نسخة قديمة من المصحف الشريف محفوظة بمسجد بانكالان الكبير. يحاول هذا البحث دراسة ١١ نسخة منها فقط، وهي عبارة عن ٧ نسخ كاملة ثلاثين جزء، وأربع نسخ على ٣ أجزاء فقط من كل نسخة. كما يركز البحث على أبعاد الرموز. من خلال هذا البحث يتوصل الباحث إلى نتيجة أن تلك المصاحف القديمة لها علاقة بوجود قصر بانكالان، واتضح ذلك من خلال شعار الغلاف وهو عبارة عن قرص مئمن الأبعاد ومن خلال الأسماء المخطوطة على بيانات النسخ وتواريخ كتابتها.

كلمات رئيسية: المخطوطة القرآنية، مادورا، القرآن.

تاريخ تطور المصحف البرايلى فى إندونيسيا: من التكرار إلى التقييس (١٩٦٤-١٩٨٤)

أحمد جيني

هيئة مراجعة المصاحف الإندونيسية

يعرض هذا البحث تطورات المصحف البرايلى بإندونيسيا التي تتسم بالديناميكية إلى حد كبير. فبناء على نتائج الدراسات التحليلية على مصادر تاريخية مختلفة فإن تاريخ نسخ المصحف البرايلى فى إندونيسيا يمر بمراحل عديدة، وهي مرحلة التكرار، ومرحلة التكيف ومرحلة التقييس. ولا تخلو تلك المراحل من تأثير نوعين من كتابة المصحف بالرموز البرايلى اللذين قدمهما كل من ووياتا غونا. هذا وتعتبر مرحلة التقييس أهم تلك المراحل حيث تم من خلالها توحيد جميع الاختلافات الخطية فى نسخ المصحف البرايلى والتي تم على أساسها إصدار القرار الوزاري لوزير الشؤون الدينية رقم ٢٥ لسنة ١٩٨٤ بشأن المصحف المعياري الإندونيسي (Mushaf Al-Qur'an Standar Indonesia)، بما فى ذلك المصحف البرايلى. كلمات رئيسية: القرآن البرايلى، التكرار، التكيف، التقييس

خصائص تشكيلية للمصاحف الثلاثة: المغربي والسعودي والإندونيسي (دراسة مقارنة)

أحمد فيروز رشاد

جامعة سونان أمبيل الإسلامية

ينطلق هذا البحث من منطلق أن هناك مصاحف، وهي يقرأها معظم المسلمين، مختلفة فى علامات تشكيلها. وأول هذا الاختلاف اختلاف فى تنقيط الحروف الهجائية، ثم اختلاف فى تشكيلات المدود وعلامات الوقف والابتداء. والسؤال الذي يحاول الباحث العثور على إجابته هو: (١) لماذا هذا الاختلاف فى تشكيل المصاحف مع أن المصاحف المتداولة معظمها على نفس الرسم وهو الرسم العثماني، (٢) لماذا هذا الاختلاف فى طريقة التشكيل مع أن مصدر كل المصاحف واحد، (٣) كيف يتم تشكيل هذه المصاحف

الثلاثة. من خلال هذا البحث نتعرف على أن المصاحف المغربية لها أشكال متشابهة بالمصاحف السعودية أكثر من المصاحف الإندونيسية، بينما المصاحف الإندونيسية لها مواقف متشابهة في الوقف والابتداء مع المصاحف السعودية أكثر من المصاحف المغربية.

كلمات رئيسية: مغربي، مشرقي، مصحف، إعجام، تشكيل، وقف.

النموذج الصوفي عند بديع الزمان سعيد نورسي وفتح الله كولن في تفسير القرآن

أحمد فوائد

جامعة باميكاسان الإسلامية الحكومية

يحاول هذا البحث رصد التفسير الصوفي لسعيد نورسي وفتح الله كولن وأوجه التشابه ونقط الاختلاف فيما بينهما. يكشف البحث من خلال نظرية التاريخ الاجتماعي للتفسير، عن أن كلا من نورسي وكولن ينهج منهجا صوفيا في تفسيرهما للقرآن. وهذا النموذج الصوفي لتفسير القرآن كان طريقا فعالا بالنسبة للذين يعيشون في بيئة علمانية، لما فيه من «الجو البارد» الصالح لنقل المعلومات القرآنية إلى مجتمعهم الغربي العلماني. هذا النموذج الصوفي الذي انتهجه كل من نورس وكولن لا يعني تهميش عنصر العقل عن عنصري القلب والنفوس. فتلك العناصر الثلاثة تمشي جنبا إلى جنب في فهم معاني القرآن الواسعة. بالإضافة إلى ذلك، فإن ما قدمه نورسي وكولن بالذات يجادل ما قاله جولدزير من أن الصوفية فهم غريب ودخيل عن الإسلام.

كلمات رئيسية: التفسير الصوفي، بديع الزمان سعيد نورسي، فتح الله كولن

المسح الأولي للدراسات المقارنة بين القرآن والكتاب المقدس في الغرب: طريق إلى

التناص

لين عفة نفعة فينا

جامعة سونان كاليجاغا الإسلامية الحكومية ببوجياكرتا

هناك أوجه التشابه بين القرآن الكريم والكتاب المقدس، مما يدفع الباحثين إلى القيام بالدراسة والمقارنة بين هذين الكتابين السماويين. هذا البحث المتواضع يلقي الضوء على تاريخ الدراسات المقارنة بين الكتابين في أوساط علماء الغرب. ويظهر من خلال هذا البحث وجود النقلة النوعية في نظرة الغرب للعلاقات بين القرآن الكريم والكتاب المقدس، من النظرة السلبية إلى النظرة الإيجابية المحترمة. وهذه النقلة من الممكن حدوثها نتيجة لعلم التناص (*intertextuality*) في الدراسات

الاجتماعية الإنسانية التي تنظر إلى أن كل نص فريد في نوعه وغير قابل للمقارنة
(incommensurable).

كلمات رئيسية: التاريخ، القرآن والكتاب المقدس، المقارنة، التناس

مفهوم الوحي عند ستسفن ويلد

محمد أخوان بحر الدين

جامعة سونان كاليجاغا الإسلامية الحكومية - يوجياكرتا

إن أهمية الوحي أو الكلام الإلهي كانت ولا تزال محل دراسة، سواء كان من قبل العلماء المسلمين أو غير المسلمين، خاصة عندما تحول هذا الوحي من حال إلى حال كما هو في القرآن الكريم الذي هو كلام الله عندما تحول إلى لفظ وحفظ ثم نسخة مكتوبة. هذا البحث المتواضع يحاول عرض مفهوم الوحي من منظور العالم المشترك ستيفن ويلد. وقبل الحديث عن الوحي، يعرض الباحث موقف ستيفن من الدراسات المماثلة التي قام بها المستشرقون السابقون له. كلمات رئيسية: القرآن، المستشرق، ستيفن ويلد، الوحي، الإنزال، التنزيل، النزول.

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 lebih 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	Hijaiyah	Latin	No	Hijaiyah	Latin
1	ا	Tidak dilambangkan	16	ط	ṭ
2	ب	b	17	ظ	ẓ
3	ت	t	18	ع	‘
4	ث	ṡ	19	غ	g
5	ج	j	20	ف	f
6	ح	ḥ	21	ق	q
7	خ	kh	22	ك	k
8	د	d	23	ل	l
9	ذ	z	24	م	m
10	ر	r	25	ن	n
11	ز	z	26	و	w
12	س	s	27	ه	h
13	ش	sy	28	ء	‘
14	ص	ṡ	29	ي	y
15	ض	ḍ			

1. Vokal Pendek

كَتَبَ : َ	a	<i>kataba</i>
سُئِلَ : ِ	i	<i>su'ila</i>
يَذْهَبُ : ُ	u	<i>yažhabu</i>

2. Vokal Panjang

قَالَ : اَ	ā	<i>qāla</i>
قِيلَ : إِ	ī	<i>qīla</i>
يَقُولُ : أُ	ū	<i>yaqūlu</i>

3. Kalimat panjang

دارُ العلوم	<i>Dār al-‘Ulūm</i>
علومُ الدِّين	<i>‘Ulūm ad-Dīn</i>

4. Diftong

آيَ =	ai	كَيْفَ	<i>kaifa</i>
أَوْ =	au	حَوْلَ	<i>ḥaula</i>

Gambar sampul depan:
Illuminasi Al-Qur'an Kuno asal Gresik
(Foto: Syaifuddin & Musadad)



صحن

مجلة لدراسة القرآن

Beberapa Karakteristik Mushaf Al-Qur'an Kuno
Situs Girigajah Gresik
Syaifuddin & Muhammad Musadad

Khazanah Al-Qur'an Kuno Bangkalan Madura
Telaah atas Kolofon Naskah
Abdul Hakim

Sejarah Perkembangan Al-Qur'an Braille di Indonesia:
dari Duplikasi hingga Standardisasi (1964-1984)
Ahmad Jaeni

Karakteristik Diakritik Mushaf Magribi, Arab Saudi,
dan Indonesia (Studi Perbandingan)
Achmad Faizur Rosyad

Paradigma Sufistik Tafsir Al-Qur'an
Bediuzzaman Said Nursi dan Fethullah Gulen
Ab. Fawaid

Survei Awal Studi Perbandingan Al-Qur'an dan Bibel dalam
Kesarjanaan Barat Sebuah Perjalanan Menuju Intertekstualitas
Lien Iffah Naf'atu Fina

Hierarki Bahasa dalam Tafsir *Al-Ibrīz li Ma'rifah Tafsīr Al-Qur'ān*
al-'Azīz Karya K.H. Bisri Musthofa
Ridboul Wahidi

Konsep Pewahyuan Al-Qur'an Menurut Stefan Wild
Mob. Achwan Baharuddin

ISSN 1979-6544



9 771979 654013