

TAFSIR PESANTREN: MENAKAR UNSUR LOKALITAS TAFSĪR *JĀMI' AL-BAYĀN MIN KHULĀṢAT SUWAR AL-QUR'ĀN* KARYA MUḤAMMAD B. SULAYMĀN (1911-1991)

Abu Sufyan

Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta
sufyanabu362@gmail.com

Abstract: This article aims to reveal the locality of the brief Qur'anic exegesis of Muḥammad b. Sulaymān's *Jāmi' al-Bayān*. By using content analysis, this study argues the existing of intersections between the Qur'anic interpretation and pesantren tradition. Several studies maintained that to build this harmonization, the traditional exegetes are used to transmit their interpretations in the form of Arabic "*pegon*" with the typical identity of "*makna ghandul*". This article conversely argues that the Arabic language used in the interpretation of *Jāmi' al-Bayān*, which is written by a traditional and local ulama (*kiai*), could also be an alternative in the study of the Qur'an in the local context of pesantren. This article also maintains that although Muḥammad b. Sulaymān's *Jāmi' al-Bayān* does not represent ideally the identity and tradition of pesantren in Java, his exegesis affirms the traditional pesantren values in two ways, namely teaching Arabic which is the pesantren curriculum and the affirmation of the *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah* faith in responding to the excessive *ta'wil*.

Keywords: *traditionalist, locality, tafsir Jāmi' al-Bayān, pesantren.*

Abstrak: Artikel ini bertujuan untuk mengungkap unsur lokalitas dalam tafsir ringkas *Jāmi' al-Bayān* karya Muḥammad b. Sulaymān. Dengan menggunakan analisis konten, kajian ini menunjukkan adanya persinggungan antara tafsir al-Qur'an dan tradisi pesantren. Meskipun beberapa penelitian telah menunjukkan bahwa untuk membangun harmonisasi tersebut, para mufasir tradisional mentransmisikan penafsirannya dengan menggunakan huruf *pegon* dan makna *ghandul* sehingga melekat pada tradisi pengkajian al-Qur'an di pesantren. Sebaliknya, artikel ini berasumsi bahwa tafsir *Jāmi' al-Bayān* yang berbahasa Arab, yang ditulis oleh kiai lokal tradisional, bisa menjadi alternatif dalam pengkajian al-Qur'an khususnya di pesantren. Lebih jauh artikel ini menyimpulkan bahwa walaupun tafsir *Jāmi' al-Bayān* tidak merepresentasikan identitas dan tradisi pesantren di Jawa, di tengah kuatnya karya tafsir berbahasa lokal, tetapi tafsir ini meneguhkan nilai-nilai tradisi pesantren dalam dua hal, yaitu pengajaran bahasa Arab yang menjadi kurikulum pesantren dan peneguhan akidah *Ahl al-Sunnah wa al-jama'ah* dalam merespon fenomena *ta'wil* yang berlebihan.

Kata kunci: *tradisionalis, lokalitas, tafsir Jāmi' al-Bayān, pesantren.*

Pendahuluan

Artikel ini menguji sejauh mana tafsir berbahasa Arab memberikan kontribusi dalam skala lokal, di tengah kuatnya tafsir berbahasa lokal di akhir abad ke-19 dan permulaan abad ke-20. Artikel ini berpendapat bahwa karya tafsir berbahasa Arab yang ditulis oleh kiai lokal tradisional bisa menjadi alternatif dalam pengkajian al-Qur'an khususnya di pesantren. Hal ini didukung oleh latar belakang penafsir tersebut yang berasal dari kalangan tradisional, yang mana pengalaman intelektualnya akan memberikan pengaruh yang cukup signifikan terhadap karya tafsirnya. Oliver Roy mengatakan bahwa untuk menjadi masyarakat yang imajiner, kaum tradisionalis berusaha untuk menjaga keterikatan antara agama dan adat serta melenyapkan masa lalunya agar dapat bertahan di bawah serangan modernitas yang merusak. Karena tidak menawarkan proyek politik apapun, kaum tradisionalis umumnya hidup dalam nostalgia (kaku) dan konservatif dalam politik.¹ Tidak seperti kebanyakan mufasir modern lainnya, yang merespon wacana keagamaan resmi Indonesia, Muḥammad b. Sulaymān tampaknya hanya berfokus pada misi peneguhan nilai-nilai pesantren.

Meskipun dalam proses transmisinya, tafsir *Jāmi' al-Bayān* tidak menggunakan bahasa lokal dan tidak cukup aktif merespon persoalan lokal, namun tafsir ini patut diperbincangkan dalam skala nasional karena peran pentingnya dalam pengembangan pesantren. Tradisi pesantren memang tidak bisa diukur dengan seberapa kuat seorang penafsir membawa dan menanamkan misi lokalitas ke dalam tafsirnya, baik itu dari aspek bahasa, fenomena kemasyarakatan, hingga penyebutan budaya. A.H. Johns sendiri menyadari bahwa tidak ada elemen tertentu yang bisa menggambarkan secara lengkap substansi dari tradisi pesantren.² Kebanyakan dari para sarjana, seperti Hurgronje, Geertz, dan Bruinessen, menggambarkan ciri pesantren hanya menyentuh pada aspek kepatuhan santri kepada kiai, kesederhanaan hidup para santri, pengajaran kitab kuning, dan seterusnya. Salah satu hal penting yang patut dicatat di sini adalah kesadaran kaum tradisionalis akan kuatnya pengaruh pesantren dalam membentuk dan menjaga stabilitas kehidupan sosial, politik, budaya, dan agama orang-orang pedesaan di Indonesia. Tidak mengherankan

¹Oliver Roy, "Fundamentalism, Traditionalism, and Islam," *Telos* (1985), 122-127.

²A.H. Johns, "Islam in Southeast Asia: Reflection and New Directions," *Indonesia*, CMIP, No. 19, (1975), 40.

jika Dhofier menilai bahwa pesantren tidak memiliki agenda dan kepentingan politik apapun kecuali hanya terbatas pada legitimasi kekuasaan agama (*religious power*).³ Hal ini diperkuat dengan argumen Mun'im Sirry yang menyatakan bahwa visi pesantren tidak sejalan dengan kebijakan negara tentang masyarakat sipil, oleh karenanya, keterlibatan pesantren dalam pemberdayaan masyarakat sipil akan memberikan perspektif baru dalam negara, terutama peran agama di dalam ruang publik.⁴

Karena sikap apolitisnya terhadap negara, pesantren mampu membangun identitas tersendiri dari sistem keislaman di Indonesia, sebab telah mampu menaungi segala aspek yang berkaitan dengan Islam, terutama dalam mengatur sistem pendidikan Islam. Kalangan tradisional sejak abad ini (19-20 M) telah merancang kurikulum yang tidak hanya dirasakan kalangan santri, tetapi juga dapat dikonsumsi oleh masyarakat pedesaan. Maka untuk mewujudkan hal itu, para kiai menulis karyanya dengan menggunakan bahasa lokal, terutama dalam bidang tafsir al-Qur'an (tafsir pesantren).⁵ Kitab tafsir seperti *al-Iklil* karya Misbah Mustafa telah merepresentasikan hal tersebut. Menurut Suprianto, tradisi pesantren yang melekat dalam tafsir *al-Iklil* adalah penggunaan aksara pegon, adanya stratifikasi bahasa, kontekstualisasi tradisi pesantren, dan cerita sebagai media.⁶ Sama halnya dengan tafsir *al-Ibriz* oleh Bisri Mustafa, yang mana Muhammad Asif mengkategorikannya sebagai identitas pesantren dalam pengkajian al-Qur'an.⁷

Akan tetapi, tafsir pesantren tidak selalu sejalan dengan identitas yang melekat padanya. Tafsir pesantren tidak selalu bernuansa lokal dan merespon persoalan masyarakat kultural. Tafsir pesantren terkadang lebih menampilkan kekayaan intelektual para penafsir dan bersifat eksklusif, meskipun tidak dapat dikonsumsi secara jamak oleh masyarakat umum. Tafsir pesantren dalam tataran ini umumnya

³Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi Pandangan Hidup Kiai dan Visinya mengenai Masa Depan Indonesia* (Jakarta: LP3ES, 2019), 39.

⁴Mun'im Sirry, "The Public Expression of Traditional Islam: the Pesantren and Civil Society in Post-Suharto Indonesia," *The Muslim World*, Vol. 100, (Januari 2010), 60-74.

⁵Istilah yang penulis tawarkan untuk menggambarkan tafsir-tafsir yang lahir dan dikaji di pesantren.

⁶Supriyanto, "Kajian al-Qur'an dalam Tradisi Pesantren: Telaah atas Tafsir *al-Iklil fi Ma'ani al-Tanzil*" *Tsaqafah*, Vol. 12, No. 2, (November 2016), 292.

⁷Muhammad Asif, "Tafsir dan Tradisi Pesantren: Karakteristik Tafsir *al-Ibriz* Karya Bisri Mustofa" *Subuf*, Vol. 9, No. 2, (Desember 2016), 252.

menggunakan bahasa Arab dan menggunakan rujukan-rujukan kitab yang otoritatif. Meskipun demikian, tidak berarti tafsir pesantren kelas ini menghilangkan identitas pesantren; dia tetap memiliki posisi sentralnya di pesantren. Kajian ini menilai tafsir *Jāmi' al-Bayān* oleh Muḥammad b. Sulaymān sebagai karya tafsir yang lahir di pesantren dan memiliki unsur lokalitas dalam pengkajian tafsir al-Qur'an di pesantren.

Beberapa penelitian telah menganalisis metodologi yang digunakan oleh Muḥammad b. Sulaymān dalam menulis tafsirnya. Mulai dari karakteristik tafsirnya seperti tulisan Moch. Arifin,⁸ kemudahan bahasanya seperti tulisan Muhammad Dikron,⁹ sistematika penulisan tafsirnya seperti tulisan Alma'arif,¹⁰ dan Bahasa *ijāz*-nya yang ditulis oleh Muhammad Husnan.¹¹ Namun, beberapa penelitian tersebut belum ada yang mengkaji dari aspek persinggungan dan keterikatan antara penulisan karya tafsir dengan tradisi pesantren sebagai bagian dari lokalitas. Dalam konteks inilah tulisan ini hendak mengisi kekosongan pembahasan tersebut dan memunculkan wacana lokalitas dari tafsir pesantren yang ditulis dalam bahasa Arab.

Pembahasan dalam artikel ini akan dimulai dengan diskusi mengenai sketsa umum biografi penulis dan karya tafsirnya. Bagian terpenting dalam pembahasan ini berfokus pada latar belakang intelektual dan beberapa figur yang mempengaruhinya, serta aspek metodologis dan karakteristik karya tafsirnya. Pembahasan selanjutnya mengungkap peran bahasa Arab sebagai bahan ajar di pesantren. Hal ini terkait erat dengan alasan tafsir *Jāmi' al-Bayān* ditulis dengan bahasa Arab dengan struktur bahasa yang dipahami oleh audiens lokal. Selanjutnya, penulis menyajikan unsur teologi dalam tafsir tersebut. Pada bagian ini penulis menemukan adanya penanaman akidah *ahl al-sunnah wa al-jamā'ah* yang sangat kental dalam tafsir tersebut. Kajian ini

⁸Moch. Arifin, "Telaah Awal atas Tafsir *Jāmi' al-Bayān min Kbulāṣat Suwar al-Qur'an* Karya KH. Muhammad bin Sulaiman (1329-1412 H/1911-1991 M)," *Al-Itqān*, Vol. 2, No. 2, (Agustus-Desember 2016).

⁹Muhammad Dikron dan Dindin Moh. Saepudin, "Simplifitas Tafsir *Jāmi' al-Bayān min Kbulāṣat Suwar al-Qur'an* Karya KH. Muhammad bin Sulaiman," *Al-Bayān: Studi Al-Qur'an dan Tafsir*, Vol. 4, No.1, (Juni 2019), 42-56.

¹⁰Alma'arif, "Studi atas Tafsir *Jāmi' al-Bayān min Kbulāṣat Suwar al-Qur'an* Karya Muhammad bin Sulaiman bin Zakariya al-Solowi" *Nun*, Vol. 2, No. 1, (2016).

¹¹Muhammad Husnan, "Dialektika Tafsir *Jāmi' al-Bayān min Kbulāṣat Suwar al-Qur'an*: Telaah Gaya Bahasa *Ijāz* terhadap Pemahaman Tafsir" (Skripsi, UIN Sunan Ampel Surabaya, 2018).

juga menemukan adanya unsur lokalitas di dalam tafsir *Jāmi' al-Bayān* yang berupa penegasan nilai-nilai tradisi pesantren yang dikemas dalam penggunaan struktur bahasa Arab yang dipahami oleh audiens lokal serta misi penanaman akidah ash'ariyyah yang tampak eksplisit di dalam tafsir tersebut.

Muḥammad b. Sulaymān dan Karya Tafsirnya

Muḥammad b. Sulaymān yang sejak kecil bernama lengkap Muhammad Talhah bin Sulaiman termasuk dalam kalangan tradisional Islam. Dia lahir pada tahun 1911 dalam keluarga tradisional yang mashur di Solo, Jawa Tengah. Sejak kecil dia diajar oleh ayahnya KH. Sulaiman bin Zakariya sampai kemudian melanjutkan pendidikannya secara formal di Madrasah tradisional pada usia 8 tahun.¹² Dapat dikatakan di sini, bahwa Muḥammad b. Sulaymān menggeluti estafet intelektualnya melalui jalur pendidikan tradisional di pesantren. Dalam usianya yang cukup muda, dia telah menekuni beberapa bidang keilmuan Islam dari para kiai¹³ yang bersanad. Tak heran jika pada akhirnya dia melakukan transmisi keilmuan dengan beberapa sanad yang telah dia dapatkan. Beberapa nama besar seperti KH. Muhammad Dimiyati bin Abdullah dari Termas, KH. Munawwir bin Abdullah Rasyad dari Kranyak, dan KH. Hasyim Asy'ari dari Jombang turut mengajar dan memberikan sanad kepada Muḥammad b. Sulaymān. Van der Chijs sebagaimana dikutip oleh Zamakhsyari Dhofier menyebutkan bahwa pendidikan Islam tradisional semacam pesantren telah berkembang di Indonesia sejak akhir abad ke-19.¹⁴ Tidak mengherankan jika pada abad ini pesantren menjadi tempat yang dipilih oleh Muḥammad b. Sulaymān dalam mengembangkan pemikirannya. Di tempat ini pula, ulama nusantara, termasuk Muḥammad b. Sulaymān, mendapatkan pengakuannya

¹²Kebanyakan peneliti merujuk riwayat hidup Muhammad bin Sulaiman Solo pada Fatmah, KH. Muhammad bin Sulaiman (Ulama Ahli Tafsir dari Solo) dalam <http://www.thohiriyah.com/kh-muhammad-bin-sulaiman-ulama-ahli-tafsir-dari-solo/>. Diakses tanggal 2 Maret 2018. Namun, biografi dan juga karyanya baru-baru ini telah dimasukkan ke dalam katalog tafsir-tafsir, lihat Muhammad Afifuddin Dimiyathi, *Jam' al-'Abir fi Kutub al-Tafsir*, vol. 2 (Malang: Lisan Arabi, 2019), 492.

¹³Gelar Kiai dipakai dalam lingkungan pesantren merujuk pada seorang intelektual Muslim yang menguasai beberapa bidang keilmuan, seperti jurisprudensi (fikih), teologi, dan tasawuf.

¹⁴Dhofier, *Tradisi Pesantren*, 64.

sebagai pemegang otoritas keagamaan tunggal tanpa adanya kontestasi dan tantangan.¹⁵

Minatnya pada pendidikan pesantren tidak lepas dari peran ayahnya. Semenjak dia melakukan ibadah haji bersama ayahnya, Muḥammad b. Sulaymān memulai menghafal al-Qur'an di Mekah selama dua tahun di bawah bimbingan ayahnya. Selama itu pula, dia telah menghafal al-Qur'an sampai akhir surah al-Nisa', sebelum akhirnya dia kembali ke tanah air. Satu tahun setelah itu, ayahnya mendorong Muḥammad b. Sulaymān untuk menyempurnakan hafalannya di pesantren Termas, Pacitan di bawah bimbingan KH. Muhammad Dimiyati dan saudaranya, KH. Mahfudz.¹⁶ Di sana dia tidak hanya sekadar menghafal al-Qur'an sampai mendapatkan sanad dari gurunya, tetapi dia juga mempelajari kitab-kitab klasik (*turāth*) dari beberapa bidang keilmuan Islam lain. Dalam kurun waktu 10 tahun, dia telah mendapatkan dua sanad hafalan al-Qur'an sekaligus. Selain dari gurunya, dia juga mendapatkan sanad dari KH. Munawwir Krapyak Yogyakarta.¹⁷ Sebagai seorang tradisional, pada tahun 1933 Muḥammad b. Sulaymān juga mengaji langsung kepada pendiri Nahdlatul Ulama' (NU), KH. Hasyim Asy'ari dalam bidang hadis.¹⁸ Dari sinilah dia meneruskan transmisi wacana keagamaan kelompok tradisional Islam NU. Pada tahun 1934, dia mendapatkan sanad

¹⁵Hingga tahun 1980-an para pemegang otoritas keagamaan yang melalui jalur pendidikan keagamaan yang ketat di Indonesia yang lazim disebut kiai, tuan guru, dan gus yang notabene berafiliasi dengan organisasi Nahdlatul Ulama (NU), mereka cenderung aktif dan menguasai pasar dakwah di Indonesia. Namun, pada akhir tahun 80-an, media baru (radio, kaset, TV, dan internet) mulai menyaingi otoritas keagamaan mereka, dengan hadirnya para pendakwah baru yang oleh para sarjana disebut dengan “ustadz selebriti.” Melihat fenomena ini, teori yang dikemukakan oleh para sarjana berakhir pada sebuah argumen yang menyatakan bahwa media baru tidaklah meruntuhkan otoritas keagamaan tradisional, justru berkat adanya media baru keulamaan tradisional mampu bertahan. Diskusi lebih lanjut mengenai pergumulan ulama dan media baru dapat dilihat dalam Muhammad Qasim Zaman, “The Ulama and Contestations on Religious Authority” dalam *Islam and Modernity: Key Issues and Debates*, ed. Muhammad Khalid Masud, Armando Salvatore, dan Martin van Bruinessen (Edinburg: Edinburg University Press, 2009), 206-236; Najib Kailani dan Sunarwoto, “Televangelisme Islam dalam Lanskap Otoritas Keagamaan Baru” dalam *Ulama dan Negara Bangsa*, ed. Noorhaidi Hasan (Yogyakarta: PusPIDep, 2019), 179-206.

¹⁶Muhammad bin Sulaiman, *Jami' al-Bayān min Khulāṣat Suwar al-Qur'an*, vol. 1 (Grobogan: Pustaka Pondok Pesantren Sirajuth Thalibin, t.th.), ii.

¹⁷Ibid., ii.

¹⁸Dimiyathi, *Jam' al-'Abir*, vol. 2, 492.

dalam bidang hadis setelah berguru kepada Muḥammad ‘Alī b. Ḥusayn al-Mālikī di Mekah dan Ibrāhīm b. ‘Abd al-Qādir di Madinah.¹⁹ Tentunya ini merupakan tradisi keilmuan para ulama nusantara di awal abad ke-20 dengan melakukan ibadah haji sekaligus menyambung rantai keilmuan di sana.²⁰

Muḥammad b. Sulaymān besar dan tumbuh dalam lingkungan tradisional semacam ini, yang secara langsung membentuk karakternya untuk senantiasa menginfiltirasi nilai-nilai tradisionalisme pesantren. Meskipun secara historis, dia tidak memiliki persinggungan dengan kalangan Muslim modernis, namun secara tersirat dia menekankan kontra wacana Muslim modernis. Barangkali ini dipengaruhi oleh sistem pendidikan pesantren yang menuntutnya untuk mempelajari Islam secara eksklusif melalui kitab kuning. Hal ini ditunjukkan oleh karyanya dalam bidang tafsir, yaitu *Jāmi‘ al-Bayān min Khulāṣat Suwar al-Qur’ān*. Melalui kitab ini, tampak peran Muḥammad b. Sulaymān sebagai aktor peneguh kelompok tradisional yang menarasikan sikap kontradiktif dengan kelompok modernis. Selain karena penggunaan bahasa Arab dalam penulisannya, dia juga menanggalkan paradigma kontekstualisasi al-Qur’ān yang santer dipropagandakan oleh kelompok modernis dan reformis pada saat itu. Salah satu alasannya sebagaimana dia jelaskan dalam muqaddimahnya:

“(Kitab) ini merupakan kumpulan dari ringkasan surat-surat al-Qur’ān yang penulis tulis untuk mengingatkan diri penulis, dan untuk mempermudah siapapun yang ingin mengkajinya tanpa perlu usaha keras dan waktu yang panjang sesuai dengan masa sekarang.”²¹

Dari sini terdapat dua poin penting yang menjadi pembeda dengan, dan kritik terhadap tafsir modernis yang berkembang pada saat itu. *Pertama*, penggunaan bahasa Arab merupakan ciri khas dari kitab tafsir ini. Sebagaimana disebutkan oleh Bruinessen bahwa para ulama tradisional baik yang menggunakan bahasa Arab dan bahasa daerah ketika menulis karyanya selalu menggunakan huruf Arab.²² Ini

¹⁹Sulaiman, *Jāmi‘ al-Bayān*, vol. 1, iv.

²⁰Martin van Bruinessen, “Global and Local in Indonesian Islam” *Southeast Asian Studies*, Vol. 37, No. 2, (September 1999), 158-175.

²¹Sulaiman, *Jāmi‘ al-Bayān*, vol. 1, 1.

²²Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat* (Yogyakarta: Gading Publishing, 2015), 149.

menunjukkan kontra-relasi dengan tafsir modernis yang mana para penafsir modern berangkat dari “buku putih” dan biasanya menolak tradisi skolastik kelompok tradisional, lalu membawa konteks lokal ke dalam penafsirannya. *Kedua*, metode yang digunakan dalam kitab tafsir ini tidak hanya global (*ijmālī*),²³ melainkan juga sangat ringkas (*ijāzī*).²⁴ Hal ini menunjukkan bahwa Muḥammad b. Sulaymān berpatokan pada kandungan lafal sebagai pendapatnya, dan pendapat para mufasir yang lain sebagai pendukungnya, tanpa masuk lebih jauh pada konteks ayat yang dia tafsirkan. Sebagaimana yang diungkapkan dalam pendahulunya, dia menilai tafsir yang ringkas itu sesuai dengan objek pembaca saat ini. Dari sini, tampaknya dia juga mengkritik mufasir modernis yang fokus pada kecenderungan mereka dari segala bidang, sehingga membuat narasi yang serba panjang namun kandungan al-Qur'an tidak sampai pada pembaca.

Selain itu, rantai transmisi pengetahuan (*sanad*) juga sangat kental dalam tafsir ini. Muḥammad b. Sulaymān sejalan dengan para kiai tradisional yang mengakui kemampuan sanad. Bahwa dalam hal penafsiran, dia perlu berkonsultasi dengan kitab-kitab yang otoritatif (*mu'tabarab*). Berdasarkan pengakuan Muḥammad b. Sulaymān dalam pendahulunya, tafsir ini mencantumkan tafsir-tafsir al-Qur'an sebagai sumber utama tafsirnya, di antaranya 1) *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl* oleh al-Bayḍāwī, 2) *Lubāb al-Ta'wīl fī Ma'ānī al-Tanzīl* oleh al-Khāzin, 3) *Madārik al-Tanzīl wa Ḥaqā'iq al-Ta'wīl* oleh al-Nasafī, 4) *Tanwīr al-Miqbās min Tafsīr Ibn 'Abbās* oleh al-Fayrūz Ābādī, 5) *Tafsīr Jalālayn* oleh Jalāl al-Dīn al-Maḥallī dan Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, 6) *Ḥāshiyat al-Shaykh Sulaymān al-Jamāl 'alā Tafsīr al-Jalālayn*, 7) *Ḥāshiyat Ahmad al-Ṣāwī 'alā Tafsīr al-Jalālayn*, 8) *Ḥāshiyat al-Shaykh Zādah 'alā*

²³Metode ini dapat diartikan sebagai metode yang digunakan mufasir untuk menafsirkan al-Qur'an secara global, dengan menafsirkan setiap ayat yang dikumpulkan dari satu surah kemudian menjelaskan maksud-maksudnya, dan menyesuaikan antara lafal-lafal al-Qur'an dengan penafsirannya (tanpa mengurangi dan menambah). Lihat Fahd b. 'Abd al-Raḥmān b. Sulaimān al-Rūmī, *Ittijābat al-Tafsīr fī al-Qarn al-Rabi' 'Ashar*, vol. 3 (Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 1997), 862.

²⁴Istilah ini merupakan istilah balaghah dalam mengklasifikasikan gaya bahasa al-Qur'an, termasuk di antaranya adalah *īṣṭab* dan *musāḥab*. Ini juga disandarkan pada latar belakang penamaan tafsir—penafsir mengumpulkan beberapa ayat kemudian diberikan penjelasan yang lebih sedikit dari ayat-ayat yang dikumpulkan dan sangat jarang penafsir memberikan penjelasan yang melebihi jumlah redaksi ayat. Untuk definisi *ijāz* lebih lengkapnya baca 'Abd al-'Azīz 'Atīq, *Ilm al-Ma'ānī* (Beirut: Dār al-Nahḍah al-'Arabīyah, 2009), 173-185.

Tafsir al-Baidāwī, dan 9) *Tafsir al-Qur'an al-'Aẓīm* oleh Ibn Kathīr.²⁵ Menariknya, ketika menyebutkan sumber-sumber tafsir ini, dia menggunakan kode angka sesuai dengan urutan di atas.

Apa yang ingin penulis tunjukkan dalam tulisan ini bukan hanya komposisi rujukan yang digunakan, lebih dari itu, penulis melihat upaya Muḥammad b. Sulaymān dalam melakukan transmisi pengetahuan Islam sebagai bentuk usaha untuk menyebarkan ideologi Islam tradisional di kalangan masyarakat Indonesia. Namun, dalam skala yang lebih kecil, Muḥammad b. Sulaymān menaruh perhatian khususnya kepada sejumlah santri yang dia didik. Meskipun upaya ini mendapat sorotan kelompok modernis Islam yang menganggap bahwa *taqlid* dapat mengantarkan masyarakat dalam suatu situasi yang mereka sebut dengan *jumūd*, namun, Muḥammad b. Sulaymān justru menolak para penganut Islam-modernis yang hendak melakukan ijtihad dengan mengabaikan tradisi keagamaan yang benar.

Bahasa Arab sebagai Kurikulum Pesantren

Seperti diketahui bahwa sebagian kiai di Jawa telah menggunakan bahasa Jawa sebagai buah karya dari kitab-kitab klasik berbahasa Arab yang mereka terjemahkan. Karya tersebut ditulis dengan huruf Bahasa Arab namun diafiksasikan dengan aksara Jawa, konversi Arab-Jawa ini kemudian disebut dengan tulisan pegon.²⁶ Penggunaan tulisan pegon dalam tafsir al-Qur'an secara umum lahir dari masyarakat Islam Jawa pesisir yang memiliki persinggungan dengan pesantren. Tafsir-tafsir yang ditulis dalam aksara pegon inipun menjadi identitas di kalangan tradisionalis (pesantren). Misalnya, *Tafsir al-Ibrīz li Ma'rifat Tafsir al-Qur'an al-'Aẓīz* oleh KH. Bisri Mustafa (1960) dan *al-Iklil fi Ma'ānī al-Tanzīl* oleh KH. Misbah Mustafa (1977) merupakan dua kitab tafsir yang populer dalam merepresentasikan penggunaan tulisan pegon dengan makna *ghandul* yang menjadi karakteristik dan identitas dalam tradisi kajian al-Qur'an di pesantren.

Walaupun tradisi ini terus berjalan dalam pengajaran al-Qur'an, namun, dalam perkembangannya, bahasa Arab tanpa terjemahan pegon dan makna *ghandul* menjadi salah satu alternatif sebagai bahan ajar al-Qur'an di pesantren. Dalam hal ini, penulis tidak mengatakan bahwa penggunaan bahasa Arab dalam tafsir di Indonesia sebagai identitas tafsir tradisional di pesantren, khususnya di Jawa. Islah

²⁵Sulaiman, *Jāmi' al-Bayān*, vol. 1, 1-2.

²⁶Bruinessen, *Kitab Kuning*, 144.

Gusmian menyebutkan bahwa bahasa Arab dipakai oleh penulis tafsir al-Qur'an di Indonesia sejak abad ke-18 M, dan ini juga terkait erat dengan pola pengkajian al-Qur'an di Pesantren.²⁷ Di sini pula dapat dikatakan bahwa tafsir *Jāmi' al-Bayān* di tengah kuatnya penggunaan aksara pegon di abad ke-20 tetap meneguhkan, walaupun tidak mewakili, tradisi pesantren dalam pengajaran al-Qur'an. Karena melalui bahasa Arab, para santri sebagai pembaca (baca: pengkaji) al-Qur'an dapat sekaligus menyelami berbagai bidang keilmuan yang lain, seperti nahu, saraf, dan balagh.

Bahasa Arab juga erat kaitannya dengan proses islamisasi. Sejak meluasnya wilayah kekuasaan Islam pada abad ke-16, bahasa Arab menjadi bahasa wajib bagi masyarakat yang tinggal di wilayah dudukan Islam. Hodgson dalam analisis sejarahnya menyebutkan bahwa perluasan negara-negara asing sampai di belahan bumi Afro-Eurosia melahirkan budaya Islamdom, yang mana juga memiliki pengaruh kepada banyak orang melalui norma dan aturan yang ditawarkannya dalam skala internasional. Menurutnya, ketika Islam memasuki wilayah-wilayah asing, umat Islam mampu berasimilasi dengan tradisi-tradisi yang ada di wilayah tersebut. Mereka tidak mengadopsi sistem agama dan bahasa yang digunakan oleh penduduk lokal, melainkan memaksakan bahasa Arab masuk ke dalam sistem sosial-kemasyarakatan mereka.²⁸ Meskipun dalam beberapa literatur sejarah Islam di Indonesia absen dalam menyebutkan kontribusi bahasa Arab dalam proses Islamisasi, namun setidaknya teori Islamisasi di Indonesia telah memberikan petunjuk bahwa perkembangan bahasa Arab beriringan dengan pertumbuhan Islam di Indonesia. Hal yang penting disoroti di sini adalah sistem pengajaran bahasa Arab itu sendiri.

Dalam konteks ini, pesantren menjadi tempat transmisi pengajaran agama Islam sebagaimana yang terdapat dalam kitab-kitab klasik, yang lazim dikenal dengan kitab kuning. Pada prinsipnya pesantren tidak membudayakan bahasa Arab sebagai bahasa komunikasi. Bahasa Arab hanya menjadi perangkat untuk memahami kitab-kitab klasik yang notabenehnya menggunakan huruf Arab tanpa

²⁷Islah Gusmian, "Tafsir Al-Qur'an di Indonesia: Sejarah dan Dinamika" *Nun*, Vol. 1, No. 1, 2015, 22.

²⁸Lihat diskusi mengenai peran Islam dalam masyarakat global, terutama di bagian "the Role of Islam in World History" dalam Marshall G.S. Hodgson, *Rethinking World History: Essays on Europe, Islam, and World History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 97-125.

harakat (kitab 'gundul'). Sistem pengajarannya pun cukup beragam. Dhofier menyebutkan bahwa kajian kitab di pesantren menggunakan sistem sorogan, bandongan, dan kelas musyawarah. Menurutnya, cara yang pertama para santri mendengarkan pembacaan, pemaknaan, dan penjelasan langsung dari kiai mengenai kitab yang dikaji. Sedangkan cara yang kedua para santri dituntut untuk memahami kitab berdasarkan kemampuan mereka secara gradual. Sistem pengajaran yang terakhir mengharuskan para santri untuk mempelajari sendiri kitab-kitab yang ditunjuk dan dirujuk. Pemimpin pesantren, dalam hal ini kiai, memimpin kelas musyawarah, yang mana sebelum kegiatan ini berlangsung, kiai menyiapkan sejumlah pertanyaan seputar persoalan keagamaan.²⁹ Umumnya kitab-kitab yang dikaji di pesantren dan menjadi kurikulum resmi mencakup beberapa bidang keilmuan, di antaranya fikih, usul fikih, ilmu-ilmu alat, tafsir al-Qur'an, hadis dan ilmu hadis, akhlak tasawuf, dan sejarah kenabian.³⁰

Akan tetapi, hingga akhir abad ke-19, tafsir al-Qur'an masih belum dianggap penting dalam kurikulum pesantren. Barangkali pernyataan Van den Berg, sebagaimana dikutip Bruinessen, ada benarnya. Salah satu alasan yang membuat banyak ulama tradisional yang secara tanggap merasa tergugah dan mulai memperhatikan tafsir secara serius adalah karena dampak dari kelompok Muslim modernis, dengan slogannya: kembali kepada al-Qur'an dan hadis, yang secara tidak langsung memberikan tantangan yang cukup berarti.³¹ Dari sini, tren kajian tafsir klasik semakin meredup seiring dengan mengemukanya kajian tafsir-tafsir modernis, seperti tafsir *al-Manār* oleh Muḥammad 'Abduh dan *fi Zilāl al-Qur'an* oleh Sayyid Quṭb. Lalu pertanyaannya adalah bagaimana dengan kajian tafsir nusantara di pesantren? Meskipun Bruinessen tidak menunjukkan bukti masifnya kajian tafsir nusantara, tetapi dia memasukkan beberapa daftar tafsir nusantara yang tetap dikaji di pesantren, seperti tafsir berbahasa sunda *Rawḍat al-'Irfān fī Ma'rīfat al-Qur'ān* oleh Ahmad Sanusi, dua kitab berbahasa Jawa *al-Ibrīz li Ma'rīfat al-Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīz* oleh Bisri Mustafa, *al-Iklīl fī Ma'āni al-Tanzīl*, dan lain-lain.³²

Bruinessen memang tidak memasukkan kitab tafsir nusantara yang berbahasa Arab ke dalam daftarnya. Tetapi tidak dapat

²⁹Dhofier, *Tradisi Pesantren*, 53-58.

³⁰Bruinessen, *Kitab Kuning*, 157-218.

³¹Ibid., 192.

³²Ibid., 192-193.

dipungkiri bahwa tafsir nusantara yang berbahasa Arab masih dikaji meskipun tidak menjadi kurikulum resmi pesantren. Kitab tafsir *Jāmi' al-Bayān* yang secara resmi diterbitkan dan diwarisi oleh pondok pesantren Sirajuth Thalibin Grobogan Jawa Tengah masih dikaji bahkan dikhatamkan tiap bulan Ramadhan.³³ Dengan menjadikan tafsir *Jāmi' al-Bayān* ini sebagai bahan ajar di pesantren tentu ini memicu persoalan yang berkaitan dengan peran dan posisi, apakah tafsir ini memiliki otoritas yang sejajar dengan kitab kuning ortodoks (*al-kutub al-mu'tabarab*) yang diajarkan di pesantren, ataukah kitab ini sekedar mentransmisikan nilai-nilai tradisionisme pesantren sebagaimana yang terdapat dalam kitab-kitab klasik? Barangkali pilihan yang kedua sesuai dengan pola penggunaan bahasa Arab yang dipilih oleh Muḥammad b. Sulaymān dalam menulis tafsirnya. Apa yang penulis maksud dengan bahan ajar di sini tidak berarti tafsir ini menjadi sumber utama (primer) dalam pengkajian al-Qur'an di pesantren. Ini menunjukkan bahwa bahasa Arab dalam tafsir *Jāmi' al-Bayān* merefleksikan perkembangan tradisi keilmuan di Indonesia, yang bagi kalangan pesantren sendiri, perkembangan keilmuan hanya berkuat pada transmisi pengetahuan klasik yang bahkan dibatasi, sehingga walaupun kelihatannya berkembang tetapi bersifat kaku.³⁴ Ini dapat dilihat dari pemilihan rujukan tafsir yang digunakan oleh Muḥammad b. Sulaymān, di mana dia membatasi diri dengan hanya merujuk pada kitab-kitab tafsir muktabar yang berhaluan *ash'ariyyah* dan merefleksikan fikih empat mazhab.³⁵

Jika dibandingkan dengan tafsir-tafsir yang menggunakan bahasa lokal di masanya, tafsir *Jāmi' al-Bayān* memiliki keunikan tersendiri. Sebagai tafsir yang lahir dari pesantren, putra dari KH. Sulaiman ini ingin mengajak pembacanya kepada teks-teks penafsiran klasik dengan bahasa Arab yang ringkas, jelas, dan padat yang menyesuaikan

³³Ahmad Mundzir, "Pesantren Sirojuth Tholibin Kaji Tafsir Nusantara Tiap Ramadhan" <http://sirojuth-tholibin.net/2015/06/23/pesantren-sirojuth-tholibin-kaji-tafsir-nusantara-tiap-ramadhan/>. Diakses pada 14 Mei 2016.

³⁴Bruinessen, *Kitab Kuning*, 85.

³⁵Sejauh penelusuran penulis beberapa rujukan yang digunakan oleh Muhammad bin Sulaiman dalam tafsirnya bermazhab fikih Shāfi'ī, Ḥanafī, Mālikī dan kesemuanya beraliran teologi Ash'arī, berdasarkan katalog tafsir dari Muḥammad 'Alī Iyyāzī, *Al-Mufasirūn: Ḥayātuhum wa Manhajuhum* (Teheran: Wizārah al-Thaqāfah wa al-Irshād al-Islāmī, 1386 H), al-Bayḍāwī, vol. 1, 225, Ibn Kathīr, vol. 2, 530, Ḥashiyah Shaikh Zādāh, vol. 2, 770, Ḥashiyah al-Ṣāwī, vol. 2, 775, al-Khāzin, vol. 3, 1008, dan al-Nasafī, vol. 3, 1064.

dengan keadaan pembaca Indonesia saat ini, yang menghendaki kandungan al-Qur'an yang ringkas dan instan.³⁶ Adalah hal yang wajar bagi Muḥammad b. Sulaymān untuk tidak membawa dan merespon persoalan lokal ke dalam penafsirannya. Justru melalui tafsirnya ini, dia ingin mengembalikan nilai-nilai tradisi Islam yang benar yang berasaskan *abl al-sunnah wa al-jama'ah* dengan berfokus pada kandungan makna dan meninggalkan kepentingan-kepentingan lain yang dikaitkan dengan al-Qur'an. Tafsir ini tidak seprogresif tafsir *al-Ibrīz* karya Bisri Mustafa dari kalangan tradisionalis,³⁷ dan tafsir *al-Azhar* karangan Hamka dari kalangan modernis-reformis. Keduanya menggunakan bahasa lokal dalam penafsirannya dan merespon persoalan lokal yang dihadapi pada saat itu. Dalam tulisannya, Mun'im Sirry berpendapat bahwa tafsir moden, termasuk tafsir *al-Azhar*, banyak terinspirasi dari pemikiran Muḥammad Rashīd Riḍā, dan merefleksikan realitas sosial berupa hubungan antar-agama ke dalam penafsirannya.³⁸

Sementara Sirry melihat para penafsir modern, termasuk Hamka, menganggap proyek reformasi keislaman adalah kebutuhan mendesak, sehingga Hamka mengupayakan untuk 'memasyarakatkan' makna al-Qur'an agar sesuai dengan pengalaman Indonesia.³⁹ Lain halnya dengan penafsiran Muḥammad b. Sulaymān, melalui pengalaman intelektualnya, dia tidak berfokus pada program kerja modernisme Islam, yang memadukan dalil al-Qur'an dengan realitas sosial, tetapi lebih pada peneguhan dan penyemaian tradisi Islam, yang berkelindan dengan warisan Islam klasik (*turāth*), dengan identitas bahasa Arab yang khas dan mengakar. Dengan demikian, upaya penafsirannya tidak ditujukan kepada masyarakat Indonesia secara luas, namun, diperuntukkan untuk kalangan tradisionalis, termasuk di dalamnya para santri dan kiai, serta masyarakat umum yang memahami bahasa Arab.

Yang menarik dari tafsir ini, jika dilihat dari struktur bahasanya adalah susunan bahasa Arab yang ringan dan mudah dipahami. Walaupun dia menggunakan rujukan-rujukan yang struktur bahasanya berat dan rumit, namun karena penyajiannya yang ringkas dan

³⁶Sulaiman, *Jami' al-Bayān*, vol. 1, 1.

³⁷Asif, "Tafsir dan Tradisi Pesantren".

³⁸Baca lebih lanjut Mun'im Sirry, "What's Modern about Modern *Tafsir*? A Closer Look at Hamka's *Tafsir* al-Azhar" dalam *The Qur'an in The Malay-Indonesian World*, ed. Majid Danesgar (California: Routledge Studies in The Quran, 2017), 198-211.

³⁹*Ibid.*, 203.

representatif, tafsir ini banyak diminati oleh kalangan pesantren. Misalnya, Muḥammad b. Sulaymān mengutip penafsiran al-Baiḍāwī dalam menafsirkan QS. al-Baqarah [2]: 253 dengan menggunakan redaksi yang berbeda dan ringkas, namun memiliki substansi yang sama. Sebelumnya penulis akan menampilkan redaksi yang digunakan oleh al-Baiḍāwī sebagai perbandingan:

(تلك الرسل) إشارة إلى الجماعة المذكورة قصصها في السورة، أو الملعومة للرسول صلى الله عليه و سلم، أو جماعة الرسل واللام للإستغراق. (فضلنا بعضهم على بعض) بأن خصصناه بمنقبة ليست لغيره. (منهم من كلم الله) تفضيل له، و هو موسى عليه الصلاة و السلام، و قيل موسى و محمد عليهما الصلاة و السلام، كلم الله موسى ليلة الحيرة و في الطور، و محمدا عليه الصلاة و السلام ليلة المعراج حين كان قاب قوسين أو أدنى و بينهما بون بعيد، و قرئ كلم الله و كلم الله بالنصب، فإنه كلم الله كما أن الله كلمه و لذلك قيل كلم الله بمعنى مكالمه. (و رفع بعضهم درجات) بأن فضله على غيره من وجوه متعددة، أو بمراتب متباعدة، و هو محمد فإنه خصه بالدعوة العامة و الحجج المتكاثرة و المعجزات المستمرة، و الآيات المتعاقبة بتعاقب الدهر، و الفضائل العلمية و العلمية الفائقة للخصر. و الإجماع لتفخيم شأنه كأنه العلم المتعين لهذا الوصف المستغني عن التعيين: و قيل: إبراهيم عليه السلام خصه بالخلعة التي هي أعلى المراتب. و قيل: إدريس عليه السلام لقوله تعالى: (و رفعناه مكانا عليا). و قيل أولو العزم من الرسل. (و آتينا عيسى ابن مريم البينات و أيدناه بروح القدس) خصه بالتعيين لإفراط اليهود و النصارى في تحقيره و تعظيمه، و جعل معجزاته سبب تفضيله لأنها آيات واضحة و معجزات عظيمة لم يستعجمها غيره. (و لو شاء الله) أي هدى الناس جميعا. (ما اقتتل الذين من بعدهم) من بعد الرسل. (من بعد ما جاءتهم البينات) أي المعجزات الواضحة لاختلافهم في الدين، و تضليل بعضهم بعضا. (و لكن اختلفوا فمنهم من آمن) بتوفيقه التزام دين الأنبياء تفضلا. (و منهم من كفر) لإعراضه عنه بخذلاته. (و لو شاء الله ما اقتتلوا) كرهه للتأكيد. (و لكن الله يفعل ما يريد) فيوفق من يشاء فضلا، و يخذل من يشاء عدلا.⁴⁰

Kalau kita melihat secara cermat penafsiran al-Baiḍāwī, kita akan menemukan beberapa aspek analisis di dalam menggali makna. Penggunaan perangkat bahasa, balagh, kisah, *munasabah*, dan *qira'at* sangat kental dalam penafsirannya tersebut. Ketika mengungkap siapa saja para utusan yang diutamakan oleh Allah, al-Baiḍāwī mencoba

⁴⁰Nāṣir al-Dīn Abī al-Khair ‘Abdullāh b. ‘Umar b. Muḥammad al-Shairāzī al-Shāfi‘ī al-Bayḍāwī, *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta’wīl*, vol. 1 (Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, t.th), 153.

menggunakan aspek *munasabah* ayat. Dia menyatakan, “menunjukkan pada golongan yang disebutkan kisah-kisahnyanya di dalam surat ini (al-Baqarah)”, artinya para rasul yang di dalam cuplikan ayat ini dibuat bentuk jamak “*rusul*,” mereka adalah para Nabi yang bisa kita temukan di dalam surat al-Baqarah mengenai kisah-kisahnyanya. Aspek *kbilafiyah* (perbedaan pendapat) juga tampak di dalam penafsirannya. Ketika al-Baiḍāwī menafsirkan cuplikan ayat “*minhum man kallama Allāh*” (termasuk dari mereka adalah orang [rasul] yang pernah berbicara langsung dengan Allah), dia mengemukakan dua pandangan mengenai hal ini, 1) yang pernah berbicara langsung dengan Allah adalah hanya Nabi Musa, sehingga dia dijuluki “*kalimullāh*”, 2) Nabi Muhammad dan Nabi Musa, Allah berbicara dengan Nabi Musa di malam Khaibar dan di bukit Tur, dan berbicara dengan Nabi Muhammad ketika *isra’ mi’raj*. Selain itu, dia menampilkan aspek perbedaan bacaan (*qira’at*) pada cuplikan ayat “*kallama Allāh*”, paling tidak terdapat dua ragam bacaan, yaitu “*kallama Allāh*” dan “*kālama Allāh*”. Adapun aspek balagh di dalam penafsiran al-Baiḍāwī, misalnya ketika dia mengungkapkan pengulangan redaksi ayat pada cuplikan kalimat yang pertama “*wa law shā’a Allāh mā iqtatala al-ladhīna...*” dan cuplikan kalimat yang kedua “*wa law shā’a Allāh mā iqtatalū...*”, menurutnya pengulangan kalimat ini menunjukkan faidah menguatkan (*ta’kid*). Jika redaksi penafsiran al-Baiḍāwī sangat rinci dan mengungkap segala aspek, lain halnya dengan Muḥammad b. Sulaymān. Dalam meringkas penafsiran al-Baiḍāwī tersebut, dia hanya perlu menyajikan dua poin inti yang sangat ringkas namun representatif, yaitu:

(1) بيان أن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام متفاوتة الأقدام و أنه يجوز تفضيل بعضهم على بعض، فأبراهيم خليل الله و موسى كلیم الله و نبينا محمد حبيب الله عليهم الصلاة والسلام (1)

(2) بيان أن الحوادث بيد الله تعالى تابعة لمشيئته خيرا كان أو شرا إيمانا أو كفرا (1)⁴¹

Berdasarkan perbandingan di atas, terlihat bahwa Muḥammad b. Sulaymān melakukan upaya penyederhanaan teks penafsiran al-Baiḍāwī dengan mengambil poin pokok yang ditafsirkan. Di sini juga terlihat bahwa Muḥammad b. Sulaymān mengabaikan komponen-komponen yang tampak dalam penafsiran al-Baiḍāwī, seperti perselisihan pendapat, *qira’at*, dan analisis bahasa. Hal ini

⁴¹Angka satu dalam kurung “(1)” setelah penafsiran adalah kode untuk merujuk pada tafsir al-Baiḍāwī. Sulaiman, *Jāmi’ al-Bayān*, vol. 1, 97.

menunjukkan bahwa struktur kalimat bahasa Arab yang ditawarkan oleh Muḥammad b. Sulaymān adalah bahasa Arab yang populer di kalangan pesantren dengan gaya bahasa simplistik.⁴² Selain itu, dia tidak menyinggung keistimewaan para Nabi yang dikategorikan oleh apa yang disebut di dalam penafsiran al-Baiḍāwī dengan *ulu' al-'aẓm*. Namun, dengan menggunakan bahasa yang familiar yang dikenal oleh para audiennya, dia mengutip siapa saja para Nabi yang memperoleh keutamaan dengan sebutannya masing-masing. Dalam penjelasan keduanya, dia meringkasnya dari penafsiran al-Baiḍāwī dalam penggalan ayat “*fa minhum man āmana wa minhum man kafara*” tanpa mengambil penjelasan tentang keterkaitannya dengan keutamaan para Nabi.

Berdasarkan redaksi yang cukup ringkas tersebut, tampaknya Muḥammad b. Sulaymān sangat memperhatikan audiennya. Yang mana para pembaca tidak perlu mendalami ilmu al-Qur'an untuk memahami *munasabah* dan perbandingan *qira'at*. Begitupula pembaca tidak perlu bersusah payah untuk mendalami ilmu-ilmu alat. Ungkapan di awal pendahuluannya rupanya menjadi alasan utama dalam menulis kitab tafsirnya. Penggunaan kalimat, “*Ibrāhīm khabilullāh*” dan “*Muḥammad ḥabibullāh*” yang tidak ditampilkan dalam penafsiran al-Baiḍāwī merupakan pemilihan kalimat yang tepat, karena ungkapan-ungkapan itu sudah terbiasa didengar dan dilantunkan oleh audien lokal, misalnya ketika membaca salawat *barzanji* dan tahlil.

Unsur Teologi Ash'ārī dalam Tafsir *Jāmi' al-Bayān*

Kalangan tradisional pesantren umumnya menanamkan akidah (tauhid) yang didasarkan pada doktrin mazhab Ash'ārī.⁴³ Doktrin tersebut juga tampak pada tafsir *Jāmi' al-Bayān*, terutama ketika menyikapi perdebatan teologis mengenai ayat-ayat *al-asmā' wa al-ṣifāt* (nama-nama dan sifat-sifat Allah). Perlu diingat bahwa teologi Ash'ārī yang digemakan kalangan tradisional, termasuk Muḥammad b. Sulaymān, adalah sikap *itbbāt* (mendiami dan mengimani) ayat-ayat tersebut tanpa melakukan pentakwilan, dan oleh karenanya, tafsir *Jāmi' al-Bayān* dapat dikategorikan sebagai pendukung manhaj salaf. Meskipun beberapa doktrin Ash'ārī lainnya mengatakan bahwa *ta'wīl* merupakan sikap yang paling tepat ketika menemukan ayat-ayat

⁴²Dikron, “Simplifitas Tafsir *Jāmi' al-Bayān*,” 42-56.

⁴³Dhofier, *Tradisi Pesantren*, 228-254.

teologis semacam itu,⁴⁴ namun doktrin ini tidak dipakai oleh kebanyakan kalangan tradisional pesantren.

Montgomery Watt mengemukakan hasil temuannya mengenai aliran teologi Islam yang tidak terlepas dari polarisasi yang marak muncul pada saat itu, seperti qadariyyah, jabariyyah, muktazilah, ash'ariyyah, maturidiyyah, dan seterusnya. Salah satu aliran yang menjadi sorotannya adalah aliran Ash'ariyyah. Hal yang disoroti dari aliran ini adalah dualisme yang membentuk pola pemikiran teologi Ash'ari. Di satu sisi dia menggunakan aliran rasionalis yang bercorak Mu'tazili, dan di sisi yang lain mengadopsi aliran tekstualis. Watt menyandarkan analisisnya pada keadilan dan kehendak Tuhan, yang mana menurut pengamatannya, aliran Ash'ariyyah meyakini bahwa Tuhan memiliki hak periogratis atas tingkah laku manusia; Tuhan menghendaki apa yang ada dan tidak menghendaki apa yang tidak ada; Tuhan menghendaki kekafiran bagi manusia yang sesat sekaligus menghendaki iman bagi mereka yang mendapat hidayah; Tuhan mempunyai tujuan dalam arti sebab yang mendorong-Nya berbuat sesuatu; Tuhan berbuat semata-mata karena kekuasaan dan kehendak mutlak-Nya dan bukan karena kepentingan dan tujuan lainnya.⁴⁵

Watt menilai konsep yang dibangun oleh Ash'ariyyah di luar nalar manusia, sebab Ash'ariyyah menyandarkan pemikiran teologisnya pada konsep *iktisab* (akuisisi).⁴⁶ Konsep ini mengakui adanya kehendak lain di luar kehendak Tuhan, sehingga wajar jika aliran teologi Ash'ari mengandung unsur *numinous*. Berangkat dari paradigma berfikir Watt, penggambaran sifat dan tindakan Tuhan dalam tafsir *Jāmi' al-Bayān* mengadopsi aliran yang kedua, yaitu aliran tekstualis (*itbbāt*). Aliran ini, meskipun oleh Watt dinilai irasional, tetap memiliki landasan teologis yang mapan. Barangkali model pemahaman kelompok salaf, jika meminjam istilah al-Mughrāwī, merupakan corak yang paling tepat dalam merepresentasikan tafsir *Jāmi' al-Bayān*, yang mana ini terlihat pada komposisi rujukan yang digunakan dan kaidah-

⁴⁴Doktrin mazhab Ash'arī mengalami dua polarisasi; 1) doktrin yang berafiliasi pada muktazilah, yang hanya menepati sifat-sifat *'aqliyyah* yang tujuh, 2) doktrin yang berafiliasi pada salaf atau suni, menepati semua yang disandarkan pada Allah. Lihat Muhammad b. 'Abd al-Rahmān al-Mughrāwī, *Al-Mufasirūn bayn al-Ta'wil wa al-Itbbāt fī Ayāt al-Ṣifāt*, vol. 1 (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, t.th.), 307-320.

⁴⁵Diskusi panjang tentang aliran Ash'ari dapat dibaca lebih lanjut, terutama di bagian VI yang berjudul "Al-Ash'arī and His Critics", dalam William Montgomery Watt, *Free Will and Predestination in Early Islam* (London: Luzac, 1948), 135-162.

⁴⁶Ibid., 143.

kaidah penafsiran salaf yang diimplementasikan. Dalam penafsirannya tentang “*wajb*” dalam QS. al-Baqarah [2]: 115 misalnya, dia memberikan keterangan bahwa yang dimaksud adalah arah (kiblat) di mana seorang musafir di tengah perjalanannya boleh melakukan salat di manapun dia menghadap. Menurutny, ini merupakan suatu *rukhsah* (keringanan) di dalam agama Islam.⁴⁷ Menariknya, pada penjelasan berikutnya dia menyisipkan kesucian sifat Allah sebagaimana diyakini dalam mazhab Suni. Dalam ungkapannya, dia menguraikan:

“Menjelaskan kesucian sifat-sifat Allah dari sifat-sifat yang baru (*hawādith*) dan dari kedustaan orang-orang Yahudi dan Nasrani. *Allāhu a‘lam*”⁴⁸

Pemahaman semacam ini secara eksklusif diyakini oleh kalangan pesantren sebagai landasan teologis mereka ketika mengartikan ayat-ayat yang secara lahiriah menyerupai sifat makhluk-Nya (*mutashābih*). Jika dibandingkan dengan tafsir tradisional yang lebih awal, pemaknaan semacam ini juga memiliki kemiripan, seperti tafsir *Marāḥ Labīd* oleh Muhammad Nawawī al-Bantanī (w. 1316 H). Di dalam tafsirnya, dia menafsirkan kalimat “*wajb Allāb*” dengan kiblat sebagaimana riwayat dari Ibn Mujāhid.⁴⁹

Wacana teologis yang dimunculkan oleh Muḥammad b. Sulaymān juga berkenaan dengan *ma‘iyyat wa qarīb* (kebersamaan dan kedekatan Allah dengan hamba-Nya). Terma *qarīb* di dalam al-Qur’an yang disandarkan pada Allah dapat dilihat pada QS. al-Baqarah [2]: 186 dan Qs. Qāf [50]: 16. Bagi kalangan pesantren, ayat ini perlu diidentifikasi makna harfiyahnya dengan melihat *qarīnah* (indikator) terlebih dahulu dengan tanpa melakukan penakwilan yang berlebihan. QS. al-Baqarah [2]: 186 dipahami oleh Muḥammad b. Sulaymān sebagaimana dikutip di dalam tafsirnya:

“(6) Menjelaskan bahwa Allah memiliki tanggungjawab untuk mengabdikan do’a hamba-Nya yang berdo’a dengan niat yang ikhlas dan hati yang bersih, juga apabila telah terpenuhi adab-

⁴⁷Sulaiman, *Jāmi' al-Bayān*, vol. 1, 39.

⁴⁸Ibid. Doktrin Ash‘ariyyah berkenaan dengan sifat Allah yang selalu digemakan di pesantren adalah “*tanẓībullah ‘an sifāt al-hawādith wa ‘an iftirā’ al-yahūd wa al-nasārā*.”

⁴⁹Muḥammad al-Nawawī, *Marāḥ Labīd li Kashf Ma’nā Qur’an Majīd*, vol. 1 (t.tp: al-Maṭba‘at al-‘Uthmāniyyat, 1305 H), 28.

adabnya (do'a), dan syarat-syaratnya, di antaranya memberi makanan, sebagaimana (penafsiran) ayat sebelumnya. *Allāhu a'lam* (7) Menjelaskan kabar gembira bagi orang yang (berhak) diijabah do'anya dan yang taat dengan memberikan petunjuk pada kebaikan agama dan dunia mereka, sebagaimana dalam ayat yang lain, "*wa ittaqū Allāh wa yu'allimukum Allāh*" (bertakwalah kalian kepada Allah dan Allah akan memberikan petunjuk pada kalian). *Allāh a'lam*⁵⁰

Ayat ini tidak dapat dipahami secara redaksional bahwa Allah dekat dengan hamba-Nya dalam dimensi ruang dan waktu, tetapi dalam bayangan metafisik bahkan mistik bahwa yang dekat dengan hamba-Nya adalah petunjuk (*ilm*) Allah. Pengalaman teologis semacam ini bagi Muḥammad b. Sulaymān didasarkan pada *qarīnah*, dengan mempertimbangkan ayat-ayat sebelumnya dan hubungannya dengan ayat yang lain (*munāsabah*) yang memiliki keterkaitan makna. Begitupula dalam QS. Qaf [50]: 16, dalam redaksi ayat, "*wa nahnu aqrab ilayh min ḥabl al-warid*" (dan kami lebih dekat kepadanya daripada urat lehernya) ditafsirkan oleh Muḥammad b. Sulaymān seperti berikut:

"(2) Menjelaskan mencakupnya *ilm* (pengawasan) Allah terhadap makhluk-Nya dan kekhawatiran mereka, yaitu ancaman bagi orang-orang yang bermaksiat. *Allāhu a'lam*⁵¹

Dari sini setidaknya kita telah melihat konsistensi teologi yang digaungkan oleh Muḥammad b. Sulaymān melalui tafsir ringkasnya. Dari beberapa contoh penafsiran di atas, penulis juga menunjukkan bahwa apa yang telah dia berikan komentar (tafsiran) tidak didasarkan pada rujukan-rujukan yang lain—terlihat dari akhir penafsirannya yang ditutup dengan *Allāhu a'lam*. Ini menunjukkan bahwa di samping untuk memudahkan audiennya, dia juga memiliki basis seorang teolog yang berfokus pada masalah *kalām* (teologi) ketimbang bidang keislaman yang lain seperti hukum dan tasawuf. Penafsiran teologisnya ini tidak jauh berbeda atau bahkan tidak bertentangan dengan penafsiran Muhammad Nawawī al-Bantānī yang juga memiliki basis yang sama.

⁵⁰Sulaiman, *Jāmi' al-Bayān*, vol. 1, 63.

⁵¹Ibid., vol. 2, 486.

Namun, di ayat teologis yang lain, yang berkenaan dengan perdebatan dua teolog besar, yaitu Suni dan muktazilah, dalam menafsirkan QS. al-Qiyamah [75]: 22-23, bahwa keduanya memiliki pemahaman yang berbeda pada term “*nāẓirah*”, yang mana kalangan Suni berpandangan bahwa Allah di hari kiamat dapat dilihat dan bagi kalangan muktazilah justru sebaliknya,⁵² Muḥammad b. Sulaymān lebih memilih untuk mengutip penafsiran yang lain, yaitu *al-Khāzin* dan Fairūz Abādī dari kalangan Suni Ash‘ārī. Di dalam redaksi penafsirannya, dia mengungkapkan:

“(1) Menjelaskan terbaginya manusia di hari kiamat ke dalam dua golongan, pertama, orang-orang yang beriman yang mana wajah mereka berseri-seri karena mereka dapat melihat Tuhan mereka dengan mata telanjang tanpa penghalang, kedua, golongan orang-orang kafir yang mana wajah mereka masam karena terhalang dari melihat Tuhan mereka (2,4).”⁵³

Berdasarkan fakta di atas, tafsir ringkas *Jāmi' al-Bayān* ini cenderung pada pemahaman doktrin Ash‘ariyyah yang berafiliasi pada model salaf dalam praktiknya. Hal ini didasarkan pada bukti bahwa tafsir ini mengimplementasikan kaidah-kaidah salaf dalam menafsirkan ayat-ayat *al-asmā' wa al-sifāt*. Dari dua belas kaidah yang diformulasikan oleh Muḥammad bin ‘Abd al-Raḥmān al-Mughrāwī,⁵⁴ Muḥammad b. Sulaymān telah menerapkan empat di antaranya. Pertama, dia menetapi dan mengimani *al-asmā' wa al-sifāt* Allah berdasarkan sumber-sumber *naqlī* (al-Qur‘an dan hadis). Kedua, dia mengamini apa yang telah diberitakan oleh Allah dan Rasul-Nya ketika menyebutkan nama, sifat, dan perbuatan. Ketiga, dalam menetapi semua elemen yang disandarkan pada Allah, dia menakarnya dengan kadar kaidah-kaidah bahasa Arab dan pendapat ulama *al-salaf al-sāliḥ*. Keempat, dia memberikan jarak pemisah antara keagungan

⁵²Lihat misalnya perdebatan antara al-Zamakhsharī dari kalangan muktazilah dan al-Baghawī dari kalangan suni di dalam karya tafsirnya. Abū Muḥammad al-Ḥusain bin Mas‘ūd al-Baghawī, *Tafsir al-Baghawī “Ma‘ālim al-Tanzīl”*, vol. 8 (Riyād: Dār Ṭayyibah, 1409 H), 284; Abū al-Qāsim Maḥmūd bin ‘Umar al-Zamakhsharī, *al-Kashshaf ‘an Haqā’iq Ghanāmid al-Tanzīl wa ‘Uyun al-Aqawil fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 6 (Riyād: Maktabah al-‘Abikān, 1998), 270.

⁵³Sulaiman, *Jāmi' al-Bayān*, vol. 2, 606. Angka dua dan empat dalam kurung “(2,4)” merupakan kode perujukan terhadap tafsir al-Khāzin dan al-Fayruz Abādī.

⁵⁴Al-Mughrāwī, *Al-Mufasirūn bayn al-Ta’wīl*, vol. 2, 93-173.

nama-nama dan sifat-sifat Allah dengan kelemahan nama-nama dan sifat-sifat makhluk-Nya.

Kesimpulan

Kehadiran tafsir lokal berbahasa Arab di pesantren Jawa memberikan corak yang berbeda, terutama dalam membangun wacana identitas pesantren. Dalam proses transmisi keilmuan, tafsir *Jāmi' al-Bayān* selain sebagai pengantar dari tafsir-tafsir pokok yang diajarkan di pesantren, tafsir ini juga menyajikan struktur bahasa Arab yang baik yang dikenal oleh kalangan lokal tradisional sehingga sangat tepat untuk pembelajaran bahasa Arab di pesantren. Selain itu, dengan membawa misi peneguhan akidah *abl al-sunnah wa al-jama'ab*, tafsir ini disusun dengan corak teologis yang bermanhaj salaf dengan penyajian yang bersumber dari kitab-kitab muktabar. Dengan demikian, karya tafsir ini tidak hadir dalam rangka untuk kontestasi wacana keagamaan di pesantren tradisional di Jawa, tetapi untuk memperkaya tradisi pesantren tanpa mengubah identitas pesantren di Jawa.

Daftar Pustaka

- Alma'arif. "Studi atas Tafsir *Jāmi' al-Bayān min Khulāṣat Suwar al-Qur'ān* Karya Muḥammad b. Sulaymān bin Zakariya al-Solowi." *Nun*, Vol. 2, No. 1, (2016).
- Arifin, Moch. "Telaah Awal atas Tafsir *Jāmi' al-Bayān min Khulāṣat Suwar al-Qur'ān* Karya KH. Muḥammad b. Sulaymān (1329-1412 H/1911-1991 M)." *Al-Itqān*, Vol. 2, No. 2, (Agustus-Desember 2016).
- Asif, Muhammad. "Tafsir dan Tradisi Pesantren: Karakteristik Tafsir *al-Ibrīz* Karya Bisri Mustofa." *Subuf*, Vol. 9, No. 2, (Desember 2016).
- ‘Atīq, ‘Abd al-‘Azīz. *‘Ilm al-Ma‘ānī*. Beirut: Dār al-Nahḍah al-‘Arabīyyah, 2009.
- Baghawī (al), Abū Muḥammad al-Ḥusayn b. Mas‘ūd. *Tafsīr al-Baghawī ‘Ma‘ālim al-Tanzīl*". Riyāḍ: Dār Ṭayyibah, 1409 H.
- Bayḍāwī (al), Nāṣir al-Dīn Abī al-Khayr ‘Abdullāh b. ‘Umar b. Muḥammad al-Shayrāzī al-Shāfi‘ī. *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta’wīl*. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, t.th.
- Bruinessen, Martin van. "Global and Local in Indonesian Islam" *Shoutbeast Asian Studies*, Vol. 37, No. 2, (September 1999).

- _____. *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat*. Yogyakarta: Gading Publishing, 2015.
- Dhofier, Zamakhsyari. *Tradisi Pesantren: Studi Pandangan Hidup kiai dan Visinya mengenai Masa Depan Indonesia*. Jakarta: LP3ES, 2019.
- Dikron, Muhammad dan Saepudin, Dindin Moh. “Simplifitas Tafsir *Jāmi' al-Bayān min Khulāṣat Suwar al-Qur'an* Karya KH. Muḥammad b. Sulaymān.” *Al-Bayan: Studi Al-Qur'an dan Tafsir*, Vol. 4, No.1, (Juni 2019).
- Dimiyathi, Muhammad Afifuddin. *Jam' al-'Abir fi Kutub al-Tafsir*. Malang: Lisan Arabi, 2019.
- Gusmian, Islah. “Tafsir Al-Qur'an di Indonesia: Sejarah dan Dinamika.” *Nun*, Vol. 1, No. 1, (2015).
- Hodgson, Marshall G.S. *Rethinking World History: Essays on Europe, Islam, and World History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Husnan, Muhammad. “Dialektika Tafsir *Jāmi' al-Bayān min Khulāṣat Suwar al-Qur'an* (Telaah Gaya Bahasa *Ījāz* terhadap Pemahaman Tafsir).” Skripsi, UIN Sunan Ampel Surabaya, 2018.
- Iyyāzī, Muḥammad 'Alī. *Al-Mufasirūn: Ḥayātuhum wa Manhajuhum*. Teheran: Wizārah al-Thaqāfah wa al-Irshād al-Islāmī, 1386 H.
- Johns, A.H. “Islam in Southeast Asia: Reflection and New Directions.” *Indonesia*, CMIP, No. 19, (1975)
- Kailani, Najib dan Sunarwoto. “Televangelisme Islam dalam Lanskap Otoritas Keagamaan Baru,” dalam *Ulama dan Negara Bangsa*. diedit oleh Noorhaidi Hasan. Yogyakarta: PusPIDep, 2019.
- Mughrāwī (al), Muhammad bin 'Abd al-Raḥmān. *Al-Mufasirūn bain al-Ta'wil wa al-Itbbāt fi Āyāt al-Ṣifāt*. Beirut: Muassasah al-Risālah, t.th.
- Muḥammad b. Sulaymān. *Jāmi' al-Bayān min Khulāṣat Suwar al-Qur'an*. Grobogan: Pustaka Pondok Pesantren Sirajuth Thalibin, t.th.
- Nawawī, Muhammad. *Marāḥ Labīd li Kashf Ma'nā Qur'an Majīd*. t.tp: al-Maṭba'at al-'Uthmāniyyat, 1305 H.
- Rūmī (al), Fahd b. 'Abd al-Raḥmān b. Sulaymān. *Ittijābāt al-Tafsir fi al-Qarn al-Rābi' 'Ashar*. Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1997.
- Roy, Oliver. “Fundamentalism, Traditionalism, and Islam” *Telos* (1985).
- Sirry, Mun'im. “The Public Expression of Traditional Islam: the Pesantren and Civil Society in Post-Suharto Indonesia.” *The Muslim World*, Vol. 100, (Januari 2010).

- _____. "What's Modern about Modern *Tafsīr*? A Closer Look at Hamka's *Tafsīr* al-Azhar," dalam *The Qur'ān in The Malay-Indonesian World*, diedit oleh Majid Danesgar. California: Routledge Studies in The Quran, 2017.
- Supriyanto. "Kajian al-Qur'an dalam Tradisi Pesantren: Telaah atas *Tafsir al-Iklil fī Ma'ānī al-Tanzīl*." *Tsaqafah*, Vol. 12, No. 2, (November 2016).
- Watt, William Montgomery. *Free Will and Predestination in Early Islam*. London: Luzac, 1948.
- Zamakhsharī (al), Abū al-Qāsim Maḥmūd b. 'Umar. *al-Kashshaf 'an Haqā'iq Ghawāmid al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta'wīl*. Riyad: Maktabah al-'Abikān, 1998.
- Zaman, Muhammad Qasim. "The Ulama and Contestations on Religious Authority," dalam *Islam and Modernity: Key Issues and Debates*, diedit oleh Muhammad Khalid Masud, Armando Salvatore, dan Martin van Bruinessen. Edinburg: Edinburg University Press, 2009.
- Fatmah, KH. Muḥammad b. Sulaymān (Ulama Ahli Tafsir dari Solo) dalam <http://www.thohiriyah.com/kh-muhammad-bin-sulaiman-ulama-ahli-tafsir-dari-solo/>. Diakses tanggal 2 Maret 2018.
- Mundzir, Ahmad. "Pesantren Sirojuth Tholibin Kaji Tafsir Nusantara Tiap Ramadhan" <http://sirojuth-tholibin.net/2015/06/23/pesantren-sirojuth-tholibin-kaji-tafsirnusantara-tiap-ramadhan/>. Diakses pada 14 Mei 2016.