

# Studi *Tafsīr Jalālain* di Pesantren dan Ideologisasi Aswaja

Oleh: Kurdi Fadlal

IAIN Pekalongan

## Abstract

This article discusses *Tafsīr Jalālain* as a literature to process Aswaja ideologization in the pesantren milieu. It is the first Islamic literature introduced by Java-Muslim scholars in the institution. The motivation is not only technical (simple description) so that Indonesian Muslim can easily understand the Qur'anic interpretation, but also ideological one. To embed the ideology *Tafsīr Jalālain* were utilized because it describes ideological interpretation of Ahlus Sunnah wal Jamaah, the primary and selected ideology among figures of pesantren. About theology it refers to Asha'irans school and regarding *fiqh* (Islamic Jurisprudence) it points to Shafi'ian. There are two methods to embed the ideology to the community of pesantren milieu through *Tafsīr Jalālain*: First, orally, *bandongan* by reading or teaching it to the students. Second, literally, by translating the *Tafsīr* into the local language (Indonesian, Javanese, Maduranese and Sundanese). In turn, Aswaja ideology was rooted in the pesantren and ascertained by Nahdlatul Ulama (NU) organization founded in 1926.

**Keywords:** *Tafsīr Jalālain*; Pesantren; ideology of Aswaja.

## A. Pendahuluan

Pesantren tidak lepas dari Nahdhatul Ulama (NU) karena dari sanalah lembaga sosial keagamaan ini lahir dan berkembang hingga dewasa ini. Banyak aspek yang berperan dalam proses terjalannya hubungan erat antara keduanya. Tradisi keilmuan menjadi salah satu faktor utamanya karena pesantren lekat dengan tradisi 'kitab kuning' sebagai kurikulum tradisional untuk mengukuhkan pemahaman keagamaan bahkan ideologi tertentu. Tafsir Alquran adalah salah satu yang tidak dipisahkan dari kurikulum tersebut. Meskipun kalah populer dibandingkan dengan bidang-bidang lainnya, bidang keilmuan ini tetap memiliki andil yang cukup besar dalam proses penanaman ajaran keislaman di pesantren.<sup>1</sup>

Ajaran keislaman ditanamkan di pesantren melalui tradisi pengajaran dan penulisan karya-karya keilmuan Islam. Berbagai bidang seperti fikih, tasawuf, sastra, kalam, hadis dan tafsir Alquran diperkenalkan dalam waktu yang relatif bersamaan. Literatur keislaman yang diperkenalkan tidak lepas dari jaringan keulamaan ulama Indonesia. Mereka memiliki jaringan intelektual dan tekstual dengan tradisi serupa yang berkembang di Mekah, tempat mereka menimba ilmu-ilmu keislaman. Mereka *nyantri* kepada para ulama *Haramain* yang bermazhab Ahlussunnah. Corak keilmuan dan pemahaman keislaman ini dipegang teguh dan dibawa ke tanah air kemudian diajarkan kepada para santri dan warga lingkungan pesantren kemudian melahirkan konstruksi ideologi.<sup>2</sup>

---

1 Secara historis pondok pesantren tidak hanya mengandung makna keislaman namun unsur *indigenus* atau keasliannya. Cikal bakal lahirnya pesantren dimulai dari fase perjuangan para Wali Songo yang menyebarkan Islam di tanah Jawa dan Madura. Menurut Raharjo, tradisi pesantren merupakan kerangka sistem pendidikan tradisional di Jawa dan Madura. Penelitian tentang sistem pendidikan Islam tradisional telah banyak dilakukan oleh para peneliti yang diawali dari orientalis bernama Brumund. Pada tahun 1857, Brumund menulis hasil penelitiannya tentang sistem pendidikan di Jawa yang kemudian diikuti oleh orientalis lainnya seperti van den Berg, Hourgronje, dan Geertz. Lihat Dawam Raharjo, *Pergulatan Dunia Pesantren: Membangun dari Bawah* (Jakarta: LP3ES, 1985), hlm. viii-x.

2 Lihat Sunarwoto, "The Influence of the Meccan Education on the Pesantren Tradition with

Ideologi adalah ide atau gagasan, yakni visi yang bersifat konprehensif sebagai cara memandang segala sesuatu.<sup>3</sup> Maka, ideologi tafsir pesantren yang dimaksud di sini adalah cara pandang secara umum yang tersebar dalam kitab-kitab yang ditulis oleh ulama pesantren. Ideologi tafsir pesantren berarti kecenderungan pemikiran yang tersebar dalam karya tafsir. Jika diperhatikan lebih jauh, ideologi Tafsir Pesantren lebih dekat pada nuansa fikih dan sufisme. Kedua ideologi ini tidak lepas dari faktor internal maupun eksternal sang pengarang. Faktor internal yang dimaksud adalah faktor yang mempengaruhi pengarang dalam menulis karya tafsirnya. Para penulis tafsir nusantara dikenal sebagai orang yang memiliki kedalaman dan kematangan dalam bidang keilmuan. Sedangkan faktor eksternal dari ideologi tafsir pesantren adalah faktor luar yang mempengaruhi corak penafsiran mufasinya. Tulisan ini membahas tentang bagaimana *Tafsir Jalālain*, sebagai bahan rujukan yang sangat populer di pesantren sejak lama, menjadi bagian dari proses pembentukan awal ideologi pesantren di Indonesia khususnya di bidang fikih dan ilmu kalam (teologi).

## B. Seputar *Tafsir Jalālain*

*Tafsir Jalālain* adalah kitab yang dikarang oleh dua mufasir bernama Jalāl al-Dīn al-Mahallī dan Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī. Nama asli kitab tersebut adalah *Tafsir al-Qur'ān al-'Azīm*, namun lebih dikenal dengan nama *Tafsir Jalālain*, sebagai penisbatan kepada kedua pengarangnya. Jalāl al-Dīn al-Mahallī bernama lengkap Muhammad ibn Ahmad ibn Ibrāhīm ibn Ahmad ibn Hāsyim al-

---

Special Reference to Syaikh 'Abdul Hamid Kudus', *Studia Islamika*, Indonesian Journal of Islamic Studies, Vol. 15, No. 3, 2008, hlm. 467-468.

3 Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, ideologi diartikan sebagai pendapat atau keyakinan yang dipakai atau dicita-citakan. W.J.S. Poerwadarminta, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Edisi ke-3, Cet. Ke-6, (Jakarta: Balai Pustaka, 2007), hlm. 432.

Mahallī. Ia lahir di Kairo dan hidup dalam usia 73 tahun (971/1389-864/1462).<sup>4</sup> Dia adalah ulama yang sangat produktif karena banyak menghasilkan karya.<sup>5</sup> Selain sebagai mufasir, ia juga dikenal sebagai *faqīh* (ahli fikih). Bahkan dia disebut termasuk di antara ulama terkemuka yang menguasai fikih empat mazhab,<sup>6</sup> meskipun mazhab yang dianutnya sendiri adalah fikih Syafi'i sebagaimana terlihat dari karya-karyanya.<sup>7</sup>

Sedangkan Jalāl al-Dīn al-Suyūfī adalah julukan dari nama lengkapnya Jalāl al-Dīn 'Abd al-Rahmān ibn Kamāl al-Dīn ibn Abī Bakr ibn Muhammad ibn Sābiq al-Dīn al-Asuyūfī. Ayahnya memberinya nama 'Abd al-Rahmān dan menjulukinya Jalāl al-Dīn. Al-Asuyūfī berasal dari kata al-Asyūfī penisbatan pada sebuah tempat bernama Asyūt, tempat nenek moyang dari imam al-Suyūfī. Dia lahir di Mesir pada bulan Rajab tahun 849 H/Oktober 1445 M dan meninggal pada 911 H/1505 M.<sup>8</sup>

Al-Suyūfī adalah seorang ulama bermazhab Syafi'i di bidang fikih.<sup>9</sup> Mazhab ini menjadi pilihannya tidak lepas dari peran sang ayah yang sangat mendalam di bidang mazhab tersebut. Al-Suyūfī pernah berguru berbagai bidang keilmuan kepada ulama-ulama terkenal

4 Wahyudi Syakur, *Biografi Ulama Pengarang Kitab Salaf* (Jombang: Dar al-Hikmah, 2008), hlm. 75.

5 Di antara karyanya adalah *Syarh Jam'i al-Jawāmi'*, *Syarh al-Waraqāt*, *Syarh al-Minhāj li al-Nawawī*, dan *tafsir Jalālain*. Lihat 'Abd al-Karīm, *al-Tā'liq 'alā Tafsīr al-Jalālain*, hlm. 19.

6 *Khuḍarī Bik* mengisahkan bahwa Imam Jalāl al-Dīn al-Mahallī, juga Jalāl al-Dīn al-Suyūfī, merupakan dua nama yang sangat dikenal ahli dan mengausai empat mazhab fikih. Mereka berdua sejajar dengan para tokoh terkenal yang lain seperti 'Izz al-Dīn ibn 'Abd al-Salām, Ibn Hājib, Ibn Taimiyah, Ibn al-Qayyim al-Bulqīnī, al-Subkī, al-Asnawī, dan lainnya. Lihat *Khuḍarī Bik*, *Tārikh al-Tasyrī'* (Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.), hlm. 249.

7 Dalam bidang fikih al-Mahalli pernah menulis beberapa karya seperti *Syarh Minhāj al-Ṭālibīn li al-Nawawī* dan *Mukhtasjar al-Tanbīh fī Furū' al-Fiqh al-Syāfi'ī*. Sementara dalam bidang ushul fikih ia menulis *Syarh 'alā al-Waraqāt li al-Imām al-Haramain, al-Badr al-Ṭāli fī Hall Jam'i al-Jawāmi' li al-Subkī*.

8 Ṭāhir Sulaimān, *Jalāl al-Dīn al-Suyūfī: 'Aṣruhu, Hayātuhu wa Aṣaruhu wa Juhūduhu, fī al-Dars al-Lughawī*, (Beirūt: al-Maktab al-Islāmī, 1989), hlm. 91-92

9 *Ibid.*, hlm. 144.

seperti al-Mahalli sekaligus partnernya dalam penulisan *Tafsīr Jalālain*, al-Bulqīnī, ‘Izz al-Dīn al-Hanbalī. Tidak hanya ulama dari kalangan laki-laki, sebagian gurunya juga dari kalangan perempuan seperti ‘Aisyah binti Jārullah, Ṣālihah bint ‘Alī, Niswān bint ‘Abdillah al-Kinānī, Hajar bint Muḥamamd al-Mis}riyyah.<sup>10</sup> Pengalaman dan wawasannya di bidang keilmuan yang sangat luas mengantarkan al-Suyūṭī pada posisi sebagai sosok ulama yang ahli di berbagai bidang ilmu keislaman seperti tafsir, fikih, filsafat, hadis, dan lain-lain. Ia juga sosok ulama yang sangat produktif. Berbagai disiplin ilmu telah dikarang termasuk salah satu yang paling dikenal adalah *al-Itqan fi ‘Ulum Alquran*.

*Tafsīr Jalālain* ditulis pertama kali oleh al-Mahalli mulai dari surat al-Kahfi hingga surat al-Nas, kemudian dilanjut ke penafsiran surat al-Fatihah. Penafsiran ayat-ayat berikutnya diambil alih oleh muridnya, al-Suyuthi yang dimulai dari surat al-Baqarah hingga surat al-Isra’. Tidak ada alasan yang jelas mengapa al-Mahalli memulai menulis dari surat al-Kahfi. Namun sebagian data menyebutkan, dia telah menafsirkan dari awal di hadapan para muridnya tanpa ditulis dan baru menulisnya ketika sampai pada penafsiran surat al-Kahfi hingga al-Nas kemudian dilanjutkan ke al-Fatihah—hal yang mirip dilakukan oleh Ibnu Katsir yang memulai menulis tafsirnya dari surat al-An’am. Sebelum melanjutkan ke surat al-Baqarah, al-Mahalli dipanggil menghadap Allah kemudian tafsirnya dilanjutkan oleh imam al-Suyuthi.<sup>11</sup>

Sebagai penulis pertama al-Mahalli menyajikan tafsirnya dengan ringkas tanpa memperpanjang pembahasan, mengutip pendapat ulama yang paling unggul, menguraikan tata bahasa seperlunya, menjabarkan makna kalimat dan kandungan ayat sesuai kebutuhan, memberi catatan dari aspek bacaan (*qira’ah*) berdasarkan pendapat

10 Saiful Amin Ghafur, *Profil Para Mufasir*, hlm. 112.

11 ‘Abd al-Karīm, *al-Ta’līq ‘alā Tafsīr al-Jalālain*, hlm. 22.

masyhur, dan meninggalkan pembahasan yang tidak dibutuhkan. Gaya semacam ini diikuti oleh al-Suyuthi dan dia merampungkannya dalam waktu 40 hari.<sup>12</sup>

Model paparan ringkas dalam *Tafsir Jalalain* dikenal dengan metode *ijmali* (global). Tafsir *ijmali* memiliki ciri yang sangat simpel dalam menafsirkan ayat yang dilakukan secara berurutan *'ala tartib al-mushaf* dari satu ayat ke ayat yang lain dan dari satu surat ke surat berikutnya secara berurutan. Menurut al-Farmawi, metode *ijmali* adalah metode menafsirkan Alquran berdasarkan urutan ayat dengan menggunakan penjelasan ringkas dan melalui penggunaan bahasa yang sederhana. Dari sifat kesederhanaannya, tafsir dengan metode ini bisa dijangkau atau dipahami dengan mudah oleh setiap orang dari semua level, awam dan intelek.<sup>13</sup> *Asbab al-nuzul* ayat juga sesekali ditampilkan dalam *Tafsir Jalalain* untuk memberikan pemahaman atas konteks atau latar belakang turunnya. Di sisi lain, hadis Nabi serta pendapat sebagian ulama salaf juga menjadi rujukan untuk memperkuat penafsiran kedua pengarangnya.

Secara metodologi, *Tafsir Jalalain* dapat digolongkan dalam tafsir dengan metode *bi al-ra'yi*. Penilaian ini dikemukakan oleh banyak ulama. Hasbi al-Siddiqi, misalnya, pernah menyatakan bahwa di antara 20 karya tafsir yang pernah ada, *Tafsir Jalalain* diletakkan pada urutan nomor satu sebagai tafsir *bi al-ra'yi*.<sup>14</sup>

*Tafsir Jalalain* telah banyak mendapat perhatian dari berbagai ulama baik Timur Tengah maupun di nusantara. Bentuk perhatian tersebut dicurahkan dalam berbagai bentuk karya dan komentar baik dalam bentuk *ta'liq* maupun *hawasyi*. Komentar-komentar itu seperti *Al-Ta'liq 'alā Tafsir al-Jalalain* karya Abdul Karim ibn 'Abdillah

12 'Abd al-Karīm, *al-Ta'liq 'alā Tafsir al-Jalalain*, hlm. 23.

13 Abu al-Hay al-Farmawī, *al-Bidāyah fi Tafsir al-Mauḍū'ī*, (Mesir: Maktabah al-Jumhuriyyah, 1977), hlm. 25

14 Hasbi al-Siddiqi, *Ilmu-ilmu Alquran (Ulumul Qur'an)*, (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2009), hlm. 232-233.

al-Khuḍair, *Anwār al-Hilālain fī Ta'aqqubāt al-Jalālain* karya Muhammad ibn 'Abd al-Rahmān al-Khumais. Karya dalam bentuk *hāsyiyah* telah ditulis oleh beberapa ulama Timur Tengah, yakni: (1) Qabs al-Nīrain oleh Syams al-Dīn al-'Alqamī; (2) *Hāsyiyah al-Jamal* karya 'Alī ibn Sulṭān al-Qariy Sulaimān al-Jamal al-Syāfi'ī (w. 1204); (3) *Hāsyiyah 'alā Tafsīr al-Jalālain* karya Ahmad al-Ṣāwī al-Mālikī;<sup>15</sup> (4) *Hāsyiyah 'alā Tafsīr al-Jalālain* oleh Ibrahim bin Muhammad al-Jārim; (5) *Hāsyiyah 'alā Tafsīr al-Jalālain* karya Ahmad ibn 'Abd al-Karīm al-Tirmānī; (6) *Hāsyiyah 'alā Tafsīr al-Jalālain* yang ditulis oleh 'Abd al-Rahmān ibn Muhammad al-Qusyairī; (7) *Hāsyiyah 'alā Tafsīr al-Jalālain* oleh 'Abd al-Rahman al-Hā'ik; (8) *Hāsyiyah 'alā Tafsīr al-Jalālain* oleh 'Alī ibn Muhammad al-'Āqibī; (9) *Hāsyiyah 'alā Tafsīr al-Jalālain* Muhammad ibn Hasan Junawī; (10) *Hāsyiyah 'alā Tafsīr al-Jalālain* oleh Abū al-Sa'ūd; (11) *Hāsyiyah 'alā Tafsīr al-Jalālain* oleh Muhammad bin Abdullah al-Zawak; (12) *Hāsyiyah 'al Tafsīr al-Jalālain* oleh Muhammad bin 'Abd al-Baqī'. Adapun karya dalam bentuk syarah meliputi: (1) *D'aw al-Nīrain li Fahm Tafsīr al-Jalālain* oleh Muṣṭafā al-Dumanī; (2) *Futūhāt al-Ilāhiyyah bi Tawḍīh Tafsīr al-Jalālain bi Daqāiq al-Kayfiyyah* oleh Sulaiman ibn 'Umar al-Jamal.<sup>16</sup> Komentar yang lain terhadap *Tafsir Jalālain* juga diberikan oleh Syekh Salamullah al-Dahlawī melalui karyanya, *al-Kamālain 'alā al-Jalālain*.<sup>17</sup>

## 1. Mazhab *Tafsir Jalālain*

Kedua penulis *Tafsir Jalālain* sama-sama bermazhab Syafi'iyah dalam bidang fikih dan beraliran Asyā'irah dalam teologi. Mazhab

15 Syekh Ahmad al-Shawi ini menganut mazhab Maliki dalam bidang fikih dan Asya'irah dalam teologi dan Khalwatiyah dalam thariqah. Aliran thariqah ini dia ikuti dari gurunya bernama al-Dardir.

16 Nuwaihīd, *Mu'jam al-Mufasssīrīn*, (Beirūt: Muassasah Nuwaihīd al-Ṣaqāfiyyah li al-Ta'līf wa al-Tarjamah wa al-Nasyr, 1986).

17 'Abd al-Karīm, *al-Ta'liq 'alā Tafsīr al-Jalālain*, hlm. 24.

fikih dan teologi ini telah diperlihatkan dalam penafsiran kedua pengarangnya.

## 2. Mazhab Fikih

Ayat-ayat hukum yang mengacu pada mazhab Syafi'iyah dapat dilihat dalam beberapa contoh seperti ayat *hirābah* sebagaimana disebutkan dalam QS. Al-Mā'idah [5]: 33. Allah berfirman:

إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ

Al-Suyūṭī menafsirkan bahwa jika seseorang membunuh maka dia dihukum dengan pembunuhan, jika ia membunuh sekaligus mengambil harta maka hukumannya adalah dibunuh dan disalib. Sedangkan sanksi potong tangan bagi orang yang hanya mengambil harta tanpa membunuh, dan hukuman pengasingan diberlakukan kepada orang yang hanya memberi rasa takut.<sup>18</sup> Pendapat ini sesuai dengan pendapat al-Syafi'i.<sup>19</sup>

Sementara kecenderungan al-Mahallī terhadap mazhab Syafi'i dapat dijumpai dalam penafsirannya mengenai maskawin bagi pasangan yang belum melakukan hubungan badan. Dalam QS. Al-Ahzab [33]: 49 disebutkan:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا كَحَّضْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُونَهَا فَمِتَعُوهُنَّ وَسَرَحوهُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا.

18 Al-Mahallī dan al-Suyūthī, *Tafsīr al-Jalalain* (Kairo: Dar al-Hadits, t.t.), hlm. 142.

19 Ahmad Mustafā al-Farrān, *Tafsīr al-Imām al-Syāfi'ī*, (Riyāḍ: Dār al-Tadmuriyah, 2016), hlm. II: 733

Ketika menafsirkan ayat di atas al-Mahallī menjelaskan bahwa jika maskawin belum disebutkan atau diputuskan maka maskawin tidak wajib diberikan sama sekali. Namun, jika mahar telah disebutkan maka wajib diserahkan separuhnya meskipun belum terjadi senggama.<sup>20</sup> Pendapat ini juga dikemukakan Imam Syafi'i yang mengacu pada pendapat Ibnu 'Abbas dan Syuraih.<sup>21</sup>

### 3. Mazhab Teologi

*Tafsir Jalālain* menganut mazhab Asyā'irah dalam menafsirkan ayat-ayat seputar akidah. Ini juga tidak lepas dari ideologi keduanya yang sama-sama sebagai pengikut Abū al-Hasan al-Asy'arī. Keberpihakan terhadap mazhab ini tergambar dalam penafsiran mereka tentang ayat-ayat antropomorfisme (*mutasyābihāt*), seperti tafsir mereka terhadap QS. Al-An'ām [6]: 158, al-A'rāf: [7] 54; Yūnus [10]: 3; Ṭaha [20]: 5; Al-Furqān [25]: 59, Al-Qaṣaṣ [28]: 88, Al-Zumar [39]: 67, Al-Fajr [89]: 22. Dalam QS. Al-An'ām: 158, misalnya,

هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ

“Mereka tidak menanti-nanti kecuali datang kepada mereka malaikat pencabut nyawa atau datang Tuhanmu.”

Al-Suyūṭī menafsirkan kalimat *او يأتي ربك* dengan ”Tanda-tanda yang menunjukkan datangnya siksaan Tuhan”.<sup>22</sup> Al-Mahallī juga menakwil kata *وَجْهَهُ* (QS. Al-Qaṣaṣ [28]: 88) dengan Zat Allah, kata *بِإِيمَانِهِ* (QS. Al-Zumar [39]: 67) ditakwil dengan 'kekuasaan', dan *وَجَاءَ رَبُّكَ*, 'datang Tuhanmu' (QS. Al-Fajr [89]: 22) dengan 'datang perintah Tuhanmu'.<sup>23</sup> Demikian pula ketika kedua penulis menafsirkan *الْأَسْمَاءِ الْحُسْنَى* (QS. Al-A'raf [7]: 180 dan al-Hasyr [59]: 24), mereka sama-

20 Al-Mahalli dan al-Suyuthi, *Tafsir al-Jalalain*, hlm. 557.

21 Ahmad Mustafā al-Farrān, *Tafsir al-Imām al-Syāfi'ī*, hlm. III: 1205

22 Al-Mahalli dan al-Suyuthi, *Tafsir al-Jalalain*, hlm. 191.

23 *Ibid.*, hlm. 807.

sama merujuk pada sembilan puluh sembilan nama-nama Allah (*Asmā'ul Husnā*).<sup>24</sup>

### C. Ideologi Keilmuan Pesantren

Terbentuknya intelektualisme pesantren dapat dilihat dari tiga fase. Fase pertama terjadi pada saat terjadinya penyebaran Islam pada abad 13 sampai abad 15, fase kedua pada sekitar abad 16 sampai abad 18 dan fase kedua terjadi pada abad 19 hingga abad 20. Fase pertama merupakan embrio karena ilmu-ilmu keislaman saat itu diperkenalkan dalam cara yang sederhana. Pesantren saat itu baru menjadi pusat bagi proses islamisasi atau penyebaran agama Islam. Islam baru dikenal dalam komunitas-komunitas kecil dan baru diperkenalkan kepada masyarakat yang menganut agama nenek moyang. Menurut Nasruddin Baidan, para penyeru Islam awal Indonesia yang dipelopori oleh para wali songo baru memperkenalkan ajaran Alquran dengan metode yang mudah dipahami oleh masyarakat pribumi. Sunan Ampel, misalnya, pernah memperkenalkan ajaran *molimo*, yakni tidak boleh melakukan lima perkara: (1) *emoh main* (tidak main judi); (2) *emoh ngombe* atau tidak mau minum-minuman memabukkan; (3) *emoh madat*, atau tidak mau minum atau mengisap candu atau ganja; (4) *emoh maling* atau tidak mau mencuri; (5) *emoh madon* atau tidak mau main perempuan atau berzina. Sunan Ampel menjelaskan kepada murid-muridnya bahwa yang disampaikannya itu adalah kandungan ayat-ayat Alquran.<sup>25</sup>

Sementara pada fase kedua dapat dikatakan sebagai fase pembentukan, karena pada fase ini Indonesia telah mengenal karya-karya ilmu keislaman walaupun dalam jumlah yang sangat sedikit. Di

---

24 *Ibid.*, hlm. 222, 734.

25 Nasruddin Baidan, *Tafsir Alquran di Indonesia*, (Solo: PT Tiga Serangkai Pustaka Mandiri, 2013), hlm. 33-34.

fase ini sebagian kitab tafsir sudah diperkenalkan kepada masyarakat. Kitab yang disampaikan kepada mereka berasal dari Timur Tengah. Kitab *Tafsir Jalālain* adalah kitab awal yang dibawa para ulama dalam menjalankan dakwah Islam di Indonesia. Baidan menuturkan, pada periode ini tafsir Alquran yang disampaikan dalam bentuk *al-ra'yu* sementara bentuk tafsir *bi al-ma'tsur* tidak begitu populer, kitab *Tafsir Jalālain* adalah contoh yang paling jelas.<sup>26</sup> Padahal, pada periode ini perkembangan kajian tafsir dengan pendekatan *bi al-ma'tsur* sangat semarak di Timur Tengah seperti kitab tafsir karya al-Thabari dan Ibnu Katsir. Tokoh yang paling populer di fase ini adalah Abdur Rauf Singkel (1615-1693 M) yang telah menulis beberapa karya termasuk di bidang tafsir Alquran.<sup>27</sup>

Fase ketiga merupakan fase peneguhan intelektualisme khususnya di dunia pesantren. Fase ini diiringi lahirnya para ulama nusantara yang belajar di Timur Tengah. Mereka kembali ke tanah air dan menyebarkan ilmunya melalui pesantren-pesantren. Lambat laun mereka mampu mengarang dan menulis karya yang tersebar tidak saja di lingkungan pesantren namun juga di nusantara bahkan sampai ke Timur Tengah. Sebut saja misalnya, Syekh Nawawi al-Bantani (*Marah Labid* atau *Tafsir Munir*, *Nihayah al-Zain*, *Kasyifah al-Saja*, dan lain-lain), Syekh Yasin al-Fadani (*Fawaid al-Janiyyah*, *Hasyiyah Faraidul Bahiyyah*), Syekh Mahfudh al-Tirmisi (*Thulatiyah al-Bukhari*, *Kifayah al-Mustafid fi ma Aala min al-Asanid*, dan lain-lain) Kiai Hasyim Asy'ari (*al-Tanbihat al-Wajibah*, dan lain-lain), Syekh Abdul Hamid Kudus (*Lathaif al-Isyarat* dalam bidang ushul fiqh dan lainnya).

Dari para ulama di atas tradisi keilmuan Pesantren berawal dan terbentuk hingga mencapai perkembangannya. Keilmuan di

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, hlm. 39.

<sup>27</sup> Selain menulis *Tarjuman al-Mustafid*, Abdur Rauf juga mengarang kitab fikih seperti *Mir'ah al-Tullab*, *al-Fara'id*, *'Umdah al-Muhtajin* dan kitab lainnya.

bidang fikih, teologi dan tasawuf dan lainnya merupakan diskursus yang paling tampak. Kemudian lambat laun tradisi keilmuan tersebut membentuk sebuah ideologi yang khas di dunia pesantren. Kekhasan ideologi tersebut tidak lepas dari peran para ulama yang memperkenalkan karya-karya keislaman baik karya yang mereka bawa dari Tanah Haramain maupun karya mereka sendiri. Dalam bidang Fikih, misalnya, karya-karya bermazhab Syafi'iyah adalah yang paling dominan dalam gelanggang intelektual pesantren karena mazhab ini yang dipelajari oleh para ulama saat belajar di *Haramain*. Kondisi itulah yang memberikan kontribusi bagi tradisi bermazhab fikih di dunia pesantren di Indonesia.

Tradisi keilmuan pesantren sebagaimana dijelaskan di atas merupakan bukti historis bahwa sejak awal mazhab pemikiran Islam pesantren mengacu pada ulama mazhab Ahlussunnah wal Jamaah (Aswaja). Mazhab atau ideologi tersebut lambat laun semakin kuat di Indonesia melalui jaringan pesantren khususnya di daerah Jawa. Konteks sejarah ini juga menjadi titik tolak lahirnya organisasi Islam yang dipelopori oleh jaringan ulama pesantren, yakni organisasi Nahdhatul Ulama (NU). NU tentu saja didirikan untuk memperkokoh ideologi Aswaja melalui organisasi.

Melalui NU yang dibangun dari pesantren, ideologi Islam Aswaja diperkuat melalui rumusan *Qanun Asasi* yang ditetapkan oleh para pendiri utama NU. Pada awalnya, dalam *Qanun Asasi* tidak diuraikan definisi secara eksplisit tentang makna Aswaja. Di dalamnya hanya disebutkan pedoman yang bersifat umum. Uraian lengkap tentang Aswaja baru dijabarkan melalui lingkaran studi yang bernama *Tashwirul Afkar* yang diketuai oleh Kiai Wahab Chasbullah (w. 1971). Makna Aswaja kemudian ditetapkan secara definitif oleh Kiai Bisri Mushofa (w. 1977) dari Rembang. Ditegaskan bahwa dalam bidang fikih mengacu pada salah satu mazhab empat: Hanafiyah, Malikiyah, Syafi'iyah, dan Hanabilah. Dalam bidang teologi, NU

atau kelompok tradisional mengacu pada doktrin teologi Abu al-Hasan al-Asy'ari (w. 324 H/935 M) dan Abu Mansur al-Maturidi (w. 333 H/944). Sementara dalam bidang sufisme Aswaja mengacu pada pemikiran tasawuf yang ditawarkan oleh Imam Abu Hamid al-Ghazali (w. 505/1111) dan Junaid al-Baghdadi. Pedoman definisi Aswaja ini ditemukan dalam karya *al-Kawakib al-Lamma'a* oleh Kiai Abul Fadhol dari Senori Tuban Jawa Timur, kemudian ditetapkan secara formal dalam Muktamar ke-23 di Solo pada tahun 1962.

Dari uraian di atas sangat tampak bahwa tradisi mengacu secara langsung kepada Alquran (juga Hadis Nabi) tidak terlalu terdengar dalam lingkungan kelompok tradisional yang berwajah NU, Aswaja. Ideologi NU-Aswaja ini terus dikukuhkan dalam setiap kegiatan Bahtsul Masail yang dikenal dengan Lajnah Bahtsul Masail.<sup>28</sup>

#### D. Perkembangan Tafsir Pesantren

Diskursus tentang tafsir pesantren tidak bisa lepas dari studi tafsir nusantara. Penelitian tentang tradisi dan sejarah tafsir di Indonesia telah dilakukan oleh para Indonesianis, seperti A.H Johns,<sup>29</sup> P. Riddel, Federspiel,<sup>30</sup> dan Feener.<sup>31</sup> Dari Indonesia sendiri peneliti yang paling otoritatif dalam kajian ini adalah Islah Gusmian.<sup>32</sup> Namun, Salman

---

28 Tradisi Bahtsul Masail telah ada sejak Muktamar I, namun institusi Lajnah Bahtsul Masail baru diresmikan pada Muktamar XXVIII di Yogyakarta pada tahun 1989. Lembaga ini kemudian menjadi lembaga permanen yang khusus menangani berbagai persoalan keagamaan. Lihat Ahmad Zahro, *Tradisi Intelektual NU*, (Yogyakarta: LKIS, 2004), hlm. 68.

29 A.H. Johns, "Qur'anic Exegesis in the Malay World: In Search of Profile" dalam Andrew Rippin, *Approaches to History of the Interpretation of the Qur'an*, (Oxford: Clarendon Press, 1988).

30 Federspiel, *Popular Indonesian Literature of the Qur'an*, (Cornell: Cornell Modern Indonesian Project, 1994).

31 Feener, "Notes Towards the History of Qur'anic Exegesis in South-East Asia", *Studia Islamica: Indonesian Journal for Islamic Studies*, Vol. 5, Nomor 3, 1998, hlm. 47-76.

32 Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika hingga Ideologi*, (Jakarta: Teraju, 2003).

Harun juga dapat dimasukkan dalam deretan singkat pada kajian ini.<sup>33</sup> Belakangan, juga dapat dijumpai sebagian peneliti yang mengambil bagian ini meskipun masih tergolong kajian yang lebih sempit. Secara khusus dalam konteks tafsir pesantren, belum tampak tokoh peneliti yang menekuninya sebagai sebuah kajian mandiri dan komprehensif.

Pesantren merupakan tempat belajar keagamaan Islam yang telah lahir sejak lama di negeri ini, sehingga ulama nusantara yang berhasil menulis karya di bidang tafsir Alquran memiliki hubungan keulamaan yang bersinggungan dengan dunia pesantren baik secara langsung maupun tidak langsung. Jika merujuk pada tradisi studi tafsir di Indonesia maka pada sekitar abad 16 atau awal abad 17 Masehi, muncul naskah *Tafsir Surat al-Kahfi* yang tidak diketahui penulisnya.<sup>34</sup>

Pada abad 19 Masehi, muncul karya tafsir dari Syekh Nawawi yang berasal dari Banten. Ulama yang hidup pada 1813-1897 ini merupakan tokoh penting dalam konstelasi intelektual ulama nusantara. Banyak karya lahir dari kecerdasan dan kealimannya, termasuk dalam bidang tafsir yang berjudul *Marah Labid li kasyf Ma'na Alquran al-Majid* atau juga dikenal dengan *Tafsir al-Munir*.<sup>35</sup>

---

33 Salman Harun, *Mutiara Alquran*, (Jakarta: Logos, 1999).

34 Islah Gusmian mengemukakan bahwa tafsir ini diduga ditulis pada awal pemerintahan Sultan Iskandar Muda (1607-1636) di mana mufti saat itu bernama Syams al-Din al-Sumatrani, atau bahkan sebelum masa itu, Sultan Ala' al-Din Ri'ayat Syah Sayyid al-Mukammil (1537-1604). Lihat Islah Gusmian, *Khazanah Taafsir Indonesia*, hlm. 13. Lihat juga Nur Ichwan, "*Literatur Tafsir Alquran Melayu Jawi di Indonesia: Relasi Kuasa, Pergeseran dan Kematian*", dalam *Visi Islam, Jurnal Ilmu-ilmu Keislaman*, Volume 1, Nomor 1, 2002, hlm. 15.

35 Dua judul ini terpampang di cover versi terbitan Toha Putra Semarang Indonesia. Namun, dalam kata pengantarnya Syekh Nawawi menyebutkan nama tafsirnya dengan *Marāh Labīd li Kasyfi al-Ma'nā al-Qur'ān al-Majīd* (halaman pendahuluan), sehingga nama inilah yang bisa diyakini sebagai nama asli dari kitab tafsirnya. Karya tafsir ini pertama kali diterbitkan di Mekah pada 1880. Iskandar, *Penafsiran Sufistik Surat Al-Fatihah dalam Tafsir Taj al-Muslimin dan Tafsir al-Iklil Karya Misbah Mustafa*, *Jurnal Fenomena*, Volume 7 No. 2 2015, hlm. 185. Namun dalam literatur lain disebutkan bahwa karya ini pertama kali diterbitkan pada 1887 M

Penamaan *al-Munir* ditengarai sebagai bentuk harapan bagi diskursus keislaman yang tengah bergeliat pada saat itu sekaligus bentuk pembaruan studi keislaman khususnya bidang tafsir Alquran oleh penulisnya untuk dunia Islam.<sup>36</sup> Meskipun tidak ditulis di Indonesia dan berbahasa Arab, tafsir *Marah Labid* tetap layak disebut sebagai tafsir nusantara karena alasan tersebut.

Selain karya di atas, muncul pula kitab-kitab tafsir yang dikarang oleh ulama nusantara, seperti *Faidh al-Rahman* oleh Kiai Saleh Darat, *al-Kitab al-Mubin: Tafsir Alquran Basa Sunda* oleh Mhd. Romli (1889-1981), *Tafsir Alquran Gelombang Tujuh* oleh Abdullah Thufail Saputra (1927-1992), *Tafsir Rahmat* oleh Oemar Bakry dan tafsir *al-Iklil fī Ma'ānī at-Tanzīl, Tāj al-Muslimin dan Tafsir Surat Yasin* yang sama-sama dikarang oleh Misbah Zainul Mustafa (1916-1994). *Tafsir al-Ibriz* juga cukup dikenal sebagai tafsir nusantara bahkan ditulis dalam latar belakang pesantren oleh Kiai Bisri Mustafa, kakak kandung dari Kisbah Mustafa yang juga menulis tiga kitabnya tersebut dalam latar belakang pesantren dan masyarakat Jawa.

Pada periode berikutnya lahir karya-karya tafsir lainnya yang ditulis dari berbagai sudut sosial yang berbeda termasuk dari pojok-pojok pesantren. Hingga saat ini tradisi penafsiran Alquran di Indonesia terus bermunculan dengan ragam coraknya.

Dari sekian banyak tafsir yang lahir dari lingkungan pesantren, pembahasannya sangat kental dengan corak fikih. Kecenderungan ini berangkat dari motivasi penulisannya, yakni untuk menjawab persoalan-persoalan masyarakat. Fikih adalah ilmu yang membahas tentang perilaku masyarakat dalam kehidupan sosial beragama baik menyangkut ibadah, muamalat, pernikahan maupun lainnya. Karena itulah wajar jika tafsir yang dikarang oleh ulama pesantren banyak menyinggung persoalan hukum Islam yang menjadi kebutuhan

---

36 Syihabuddin, *Karakteristik Tafsir Marah Labid*, Pusat Penelitian Departemen Agama RI IAIN Lampung, 2004, hlm. 65.

keberagaman masyarakat. Dalam *Tafsīr al-Ibrīz* misalnya, corak yang dibangun pengarangnya, Kiai Bisri Musthafa, adalah corak fikih selain tasawuf.<sup>37</sup> Demikian pula dengan tafsir pesantren lainnya, seperti tafsir *al-Ikflil* karya Kiai Misbah Mustafa, *Faiḍ al-Raḥmān fī Tarjamāh Kalām Mālik al-Dayyān* karya Syekh Muhammad Shaleh ibn ‘Umar al-Samarani atau Kiai Saleh Darat (1820-1903), dan *Rauḍat al-‘Irfān fī Ma’rifah al-Qur’ān* karya KH. Ahmad Sanoesi (1888-1950 M.).

### E. *Tafsīr Jalālain*: Tafsir Favorit di Pesantren

*Tafsīr Jalālain* mulai diperkenalkan di nusantara kira-kira pada abad 17 Masehi melalui penulisan *Tarjumān al-Mustafid*. Karya Abd Ra’uf Singkel (1615-1693) yang ditulis dengan bahasa Melayu ini diterbitkan pertama kali di Istanbul (Konstantinopel) pada tahun 1302 H/ 1884 M.<sup>38</sup> Kitab tafsir lengkap 30 juz ini diklaim sebagai terjemahan dari *Tafsīr Jalālain*. Pendapat ini dikemukakan oleh Salman Harun. Kesimpulan ini dinyatakan setelah ia mengambil sampel penelitian pada juz 30 dari kitab tersebut. Hal itu dengan adanya bukti bahwa pembahasan kitab tersebut disajikan dengan singkat, padat dan lugas layaknya *Tafsīr Jalālain*.<sup>39</sup> Pendapat Harun membantah Snock Hurgronje yang mengklaim bahwa tafsir tersebut merupakan terjemahan dari tafsir Imam al-Baidhawi yang berjudul *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta’wīl*. Pendapat Harun tersebut juga mengukuhkan pendapat Riddle yang dikemukakan sebelumnya.<sup>40</sup> Dengan demikian, *Tafsīr Jalālain* karya Jalal al-Din al-Suyuthi dan Jalal al-Din al-Mahalli telah dikenal sejak lama di bumi Indonesia

37 Abu Rokhmad, *Heurmeneutika Tafsir Al-Ibriz: Studi Pemikiran KH Bisri Mustofa Dalam Tafsir al-Ibriz* (Semarang: Pusat Penelitian IAIN Walisongo, 2004), hlm. 88.

38 Salman Harun, *Mutiara Alquran*, hlm.198.

39 *Ibid.*, hlm.199.

40 Peter Riddell, *Abdurrauf al-Singkili’s Tarjuman al-Mustafid: A Critical Study of His Treatment of Juz 16*, Disertasi Doktorat pada Australian National University (ANU), 1984, hlm. 48.

melalui bentuk terjemah bahasa Melayu berupa *Tarjuma al-Mustafid* karya Abdur Rauf Singkel.<sup>41</sup>

Setelah itu, *Tafsīr Jalālain* semakin dikenal di Indonesia melalui jaringan keulamaan nusantara yang dibawa dari Tanah *Haramain* oleh para ulama tradisional pesantren. Namun, tidak berarti bahwa para ulama tradisional semuanya memiliki jaringan keulamaan dari pendidikan Hijaz. Ada sebagian ulama pesantren yang hanya belajar atau lebih banyak *ngaji* di pesantren-pesantren di Indonesia.

Mereka menjadikan tafsir tersebut sebagai referensi utama dalam mengajarkan tafsir Alquran di pesantren bahkan sebagian telah menerjemahkannya ke dalam bahasa lokal. Di antara ulama pesantren yang berhasil menerjemahkan *Tafsīr Jalālain* ke dalam bahasa lokal adalah Kiai Misbah Mustafa. Kiai Misbah menerjemahkan kitab tersebut ke dalam bahasa Indonesia dan Jawa. Kedua edisi terjemah ini diterbitkan oleh penerbit Assegaf Surabaya.<sup>42</sup>

Selain dalam bentuk terjemah, *Tafsīr Jalālain* juga menjadi rujukan sebagian kitab tafsir yang dikarang oleh ulama pesantren, seperti Kiai Bisri Musthafa. Kiai Bisri menjadikannya sebagai salah satu rujukan dalam karya tafsir *al-Ibriz*.<sup>43</sup>

---

41 Setelah mendapat pengakuan dari para ulama *Haramain*, karya ini mengalami cetak ulang di beberapa tempat seperti Istanbul, Kairo, Mekah, Penang Malaysia dan Singapura. Di Indonesia tafsir tersebut dicetak pada tahun 1984. Untuk memudahkan para pembaca dan pengkajinya, kitab ini kemudian diterjemahkan ke dalam bahasa lokal oleh para ulama.

42 Lihat Iskandar, "Penafsiran Sufistik Surat al-Fatihah dalam Tafsir Taj al-Muslimin dan Tafsir al-Iklil Karya Misbah Mustafa", dalam *Fenomena*, Jurnal Ilmu-ilmu Keagamaan, Vol. 7, Nomor 2, 2015, hlm. 199

43 Kiai Bisri Musthafa menjelaskan dalam Muqaddimah tafsir *al-Ibriz*, bahwa kitab tersebut merujuk ke beberapa kitab mu'tabarah seperti *Tafsīr Jalālain*, *Tafsīr al-Baiḍāwī*, dan *Tafsīr al-Khāzin*. Bisri Musthafa, *Al-Ibriz li Ma'rifah Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīz*, (Kudus: Menara Kudus, 1960), hlm. I: 1.

## 1. Tradisi Mengajarkan

Para pengasuh pesantren yang telah mendapatkan ilmu dari Timur Tengah menularkan ilmunya kepada para santrinya di pesantren. Para kiai tersebut mengajarkan tafsir Alquran setidaknya dalam dua metode. *Pertama*, dengan cara menyampaikan secara langsung intisari dari kitab tafsir, dan *kedua* adalah dengan cara membaca kitab tafsir tertentu. Cara pertama disampaikan ketika kiai memberikan jawaban-jawaban keagamaan kepada santri dan masyarakat melalui fatwa. Fatwa tersebut tentu saja mengacu atau memiliki sandaran pada ayat-ayat Alquran (juga Hadis) karena mereka memiliki kedalaman pemahaman terhadap kandungan Alquran.

Cara kedua (membaca kitab tafsir) disampaikan dalam bentuk pengajian *bandongan* atau *sorogan*. Metode ini merupakan tradisi berkesinambungan yang dilakukan pesantren sejak abad sebelumnya.<sup>44</sup> Metode *bandongan* tidak lepas dari pengaruh tradisi yang terjadi di Timur Tengah, sebagai implikasi dari jaringan keilmuan ulama pesantren Jawa dengan tradisi keilmuan di *Haramain*. Seperti dijelaskan di atas bahwa para tokoh ulama pesantren termasuk para ahli tafsir memiliki sanad atau transmisi keilmuan dengan para ulama *Haramain*, baik secara langsung, pernah *nyantri* sendiri di Mekah-Madinah, maupun secara tidak langsung, yakni melalui para ulama yang pernah belajar di Timur Tengah.

Kitab *Tafsir Jalalain*, karya Imam Jalal al-Din al-Suyuthi dan Jalal al-Din al-Mahalli, ini telah digunakan sebagai bahan pengajian di Tanah Haramain sejak lama. Tercatat kitab ini dipakai di Tanah Suci sejak abad 16 Masehi. Di Indonesia, tafsir Alquran telah diperkenalkan oleh para ulama sejak lama. Mereka mendapatkan pengalaman belajar di Mekah dan di sana mereka telah mengenal pengajian tafsir ini. Saat kembali ke tanah air mereka memperkenalkan kitab tersebut

---

<sup>44</sup> Rosihon Anwar, dkk., “Kajian Kitab Tafsir dalam Jaringan Pesantren di Jawa Barat,” *Wawasan, Jurnal Ilmiah Agama dan Sosial Budaya*, Vol. 1, No. 1, Februari 2016, hlm. 57.

dan meneruskan tradisi dalam bentuk kajian hingga kitab tafsir ini menjadi favorit dan populer bagi masyarakat pesantren. Menurut Karel A. Steenbrink yang mengutip L.W.C Van den Berg, tradisi pengajian kitab *Tafsir Jalālain* di pesantren Indonesia sudah terjadi sejak abad 19.<sup>45</sup>

Yunus mencermati bahwa kitab tafsir *Jalālain* menjadi bagian dari sistem pendidikan surau di samping kitab-kitab keislaman lainnya.<sup>46</sup> *Tafsir Jalālain* menjadi kitab yang sangat populer di dunia pesantren. Salah satu alasan utama *Tafsir Jalālain* dipilih sebagai rujukan adalah karena pembahasannya cukup ringkas sehingga mudah dipahami bagi pemula.<sup>47</sup> Popularitas itu bahkan terus berlangsung hingga sekarang. Di beberapa pesantren di Jawa, kitab ini masih menjadi rujukan utama dalam tafsir Alquran. Di Yogyakarta pengajian tafsir ini bisa dijumpai di pesantren Krapyak. Di pesantren-pesantren di Jawa Barat pengajian *Tafsir Jalālain* masih sangat dominan.<sup>48</sup> Di pesantren-pesantren di Jawa Timur, *Tafsir Jalālain* juga sangat populer sebagai kitab rujukan dalam pengajian, seperti pesantren Sidogiri,<sup>49</sup> Ploso,<sup>50</sup> Tebuireng<sup>51</sup> dan Salafiyah Syafi'iyah Situbondo. Bahkan, di pesantren yang disebutkan terakhir, *Tafsir Jalālain* menjadi bagian dari kurikulum di Madrasah.

Namun demikian, dalam beberapa dekade terakhir, pesantren-pesantren juga memperkenalkan karya tafsir yang lain sebagai bahan pengajian dan kurikulum. Di pesantren Pesantren Cipasung

---

45 Karel A. Steenbrink, *Beberapa Aspek Tentang Islam Di Indonesia Abad Ke-19* (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), hlm. 155-158.

46 Mahmud Yunus, *Sejarah Pendidikan di Indonesia* (Jakarta: Mutiara, 1995), hlm. 262.

47 Lihat Rosihon Anwar dkk., *Kajian Kitab Tafsir dalam Jaringan Pesantren di Jawa Barat*, Jurnal Ilmiah Agama dan Sosial Budaya, hlm. 63-64.

48 Rosihon Anwar, dkk., "Kajian Kitab Tafsir dalam Jaringan Pesantren di Jawa Barat," Wawasan, Jurnal Ilmiah Agama dan Budaya, hlm. 58.

49 <https://sidogiri.net/makhadiyah>. Akses 14 September 2016.

50 Abdul Mughits, *Kritik Nalar Fiqh Pesantren*, hlm. 235.

51 [www.tebuireng.org](http://www.tebuireng.org). Akses 14 September, 2016

Jawa Barat, misalnya, telah dijumpai pengajian kitab *Tafsīr Āyāt al-Ahkām* karya ‘Alī al-Ṣābūnī. Di pesantren Darussalam diajarkan *Tafsīr al-Munīr*, *Tafsīr Ibnu Kaṣīr*, dan *Tafsīr al-Marāghī*. Sementara di pesantren ditemukan pengajaran *Tafsir Shafwah al-Tafasir*.<sup>52</sup> Kitab tafsir yang lain juga dikaji, seperti kitab *al-Ibriz* karya KH. Bisri Musthafa yang dibaca dalam pengajian di Pesantren Al-Furqan Yogyakarta,<sup>53</sup> kitab ‘*Umdah al-Tafsīr ‘an Tafsīr Ibn Kaṣīr* dijumpai di pesantren Ihyā’us Sunnah.<sup>54</sup> Di pesantren Ploso juga dijumpai kitab tafsir selain *Tafsīr Jalālain*, yakni *Tafsīr al-Ṣāwī*.<sup>55</sup>

### F. *Tafsīr Jalālain* dan Proses Ideologisasi

Sejak awal para ulama nusantara yang belajar di Mekah, sebagaimana dijelaskan di atas, memiliki kecenderungan berpegang pada mazhab Syafiiyah di bidang fikih dan Asya’irah di bidang teologi. Dua aliran inilah yang kemudian menjadi pegangan mazhab pesantren yang digagas oleh para ulama tradisional di pesantren di nusantara dari satu generasi ke generasi yang lain. Karena itu, wajar jika para ulama alumni Timur Tengah mengajarkan pemikiran keislaman khususnya di bidang fikih dan teologi. Karena alasan itu pula karya tafsir Alquran kurang populer di pesantren kecuali.

Pilihan para ulama nusantara terhadap *Tafsīr Jalālain* tidak sekadar karena alasan gaya bahasanya yang ringkas dan lugas, namun mereka memilihnya karena alasan ideologi yang hendak ditanamkan para ulama kepada masyarakat Indonesia khususnya di pesantren.

---

52 Rosihon Anwar, dkk., "Kajian Kitab Tafsir dalam Jaringan Pesantren di Jawa Barat," *Wawasan*, Jurnal Ilmiah Agama dan Budaya, Vol. 1, No. 1, Januari 2016, hlm. 58.

53 Muhammad Irfan Chalimy, "Pengajian Tafsir Alquran di Pondok Pesantren Al-Furqan Sanden Bantul Yogyakarta," *Skripsi* UIN Yogyakarta, 2008, hlm. 53.

54 Ferry Muhammadiyah Siregar, "The Rule of Religious Leaders in The Study of Tafsir in Indonesia," *Disertasi*, Gajah Mada University Yogyakarta, 2014, hlm. xiii.

55 Abdul Mughits, *Kritik Nalar Fiqh Pesantren*, (Jakarta: Kencana, 2008), hlm. 235.

Hampir bersamaan dengan beredarnya *tafsir Jalālain* di dunia pesantren pada abad-abad awal maraknya kitab yang diperkenalkan ke dunia pesantren, kitab-kitab fikih mazhab Syafi'iyah juga banyak dikaji dan disuguhkan di lembaga pendidikan tradisional tersebut.

Imam Nawawi sendiri sebagai salah satu penulis *Tafsir Jalālain* telah cukup lama dikenal dengan karya-karyanya di bidang fikih. Bahkan ia disebut sebagai *muharrir* dari mazhab Syafi'i dan di tangannya pendapat-pendapat imam Syafi'i dapat terseleksi.<sup>56</sup>

Studi di bidang tafsir Alquran memang kurang populer dalam kehidupan pendidikan pesantren. Sehingga, perkembangan studi tafsir di Indonesia kalah jauh dari perkembangan kajian yang sama di Timur Tengah. Hal ini tidak lepas dari perbedaan latar belakang budaya dan bahasa. Tafsir Alquran mulai diperkenalkan sejak abad-abad awal masuknya Islam di Indonesia mulai dari bentuknya yang sangat sederhana, yakni pemaparan makna dan tafsir Alquran secara oral oleh para ulama pembawa ajaran Islam di bumi nusantara. Namun, ketika gelombang wahabisme mengalir dari Timur Tengah dengan adagium “kembali kepada Alquran dan Hadis” dan telah menjangkiti sebagian umat Islam di Indonesia, studi tafsir mulai sering diperkenalkan di berbagai pesantren. Tafsir yang diperkenalkan adalah *Tafsir Jalālain* karena tafsir ini beraliran Ahlussunnah yang dipegang para ulama. Gaya penyajiannya yang sangat simpel dan ringkas, tafsir ini mudah diterima masyarakat dengan tetap berpegang pada mazhab pemikiran Asya'irah di bidang akidah atau teologi dan Syafi'iyah di bidang fikih. Dengan *Tafsir Jalālain*, masyarakat santri pada khususnya bisa dikenalkan dengan tafsir dan tidak langsung merujuk kepada Alquran atau terjemahannya sebagaimana corak beragama yang dianut pengikut Ibnu Saud. Sehingga, ideologisasi Aswaja di kalangan santri dapat tertanam dengan baik. Dengan kata

---

56 Husein Muhammad, *"Tradisi Istinbath Hukum NU: Sebuah Kritik"*, dalam Imdadun Rahmat (Ed.), *Kritik Nalar Fiqih NU*, (Jakarta: Lakpesdan, 2002), hlm. 28.

lain, gerakan ideologisasi melalui salah satunya kitab *Tafsīr Jalālain* ini juga menjadi respon negatif terhadap gerakan modernisasi Islam (wahabisme) yang berkembang di Timur Tengah saat itu.

*Tafsīr Jalālain* cukup jelas "membela" ideologi Aswaja karena di dalamnya sangat jelas menuturkan mazhab ini, mazhab yang dipegang teguh oleh NU, yakni fikih Syafiiyah dan akidah versi Asya'riyah. Kuatnya ideologi itu didukung oleh sebagian pensyarah atau penulis *Hāsiyah* dari kitab tersebut, seperti ditunjukkan oleh al-Shawi. Karena itu, proses peneguhan ideologi melalui *Tafsīr Jalālain* tidak saja terjadi di Indonesia. Sebagian dari komentator kitab tersebut turut memberikan andil bahkan melahirkan sikap keberpihakan secara terbuka. Contoh yang paling jelas adalah al-Ṣāwī melalui *Hāsiyah* yang ditulisnya. Ia dengan gamblang memberikan beberapa penegasan atau tambahan atas kitab aslinya (*Tafsīr Jalālain*). Beberapa tambahan dalam kitabnya (dikenal dengan *Hāsiyah al-Ṣāwī*) di antaranya adalah penjelasan mengenai istilah-istilah shufi dan term-term baru. Abd al-Karim mencatat, dalam *Hāsiyah al-Ṣāwī* telah "disusupkan" ideologi tertentu yang harus diantisipasi oleh pembacanya, seperti penjelasan tentang kandungan ayat dalam QS. Al-Kahfi [18]: 23-24.

وَلَا تَقُولَنَّ لشيءٍ إني فاعلٌ ذلكَ غَدًا، إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ

Menurut Abd al-Karim, ketika mengomentari ayat ini al-Shawi menjelaskan bahwa seseorang tidak boleh keluar dari mazhab empat walaupun menyimpang dari Kitab (Alquran), sunnah dan pendapat sahabat, sebab mengambil zahir nash termasuk asal dari kekufuran. Ia memberikan penjelasan bahwa pernyataan ini merupakan tanggapan kritis terhadap ideologi dakwah Muhammad bin Abd al-Wahhab.<sup>57</sup> Karena itu, Abd al-Karim menilai kitab *Hāsiyah al-*

57 'Abd al-Karīm, *al-Ta'liq 'alā Tafsīr al-Jalālain*, hlm. 24.

Ṣāwī sepatutnya dihindari dan cukup merujuk ke *Hāsyiyah al-Jamal* meskipun yang pertama lebih ringkas.<sup>58</sup>

Kontestasi aliran atau mazhab semakin tampak ketika sebagian tokoh Wahabi yang menganut paham Muhammad bin Abdul Wahhab menyatakan kritiknya terhadap isi dari *Tafsīr Jalālain* seperti ditunjukkan oleh Abd al-Karim tidak hanya memberikan kritik kepada al-Ṣāwī. Melalui karyanya, *al-Ta'fiq 'ala Tafsīr al-Jalālain*, ia juga mengungkapkan penolakannya terhadap hasil penafsiran al-Mahalli dan al-Suyuti. Di kitab tersebut Abd al-Karim secara tegas menilai adanya beberapa kesalahan fatal yang menurutnya tidak sesuai dengan logika dan corak penafsiran ulama salaf. Namun, sejatinya anggapan tersebut lebih sebagai fanatisme mazhab yang dia pegang. Dengan kata lain, sebagian banyak hasil penafsiran yang diuraikan dalam *Tafsīr Jalālain* tidak sesuai dengan mazhab Wahabi sehingga dinilai melenceng.

Pada perkembangan berikutnya, ideologi Aswaja *alasantri* ini telah mengakar cukup kuat di lingkungan pesantren. Kuatnya ideologi ini mengemuka ketika akan digelar kongres khilafat yang akan diadakan di Kairo pada Maret 2025. Kemudian dibentuklah Komite Hijaz yang lahir dari pesantren. Komite memiliki setidaknya dua tujuan, yakni sebagai *balance* atas merebaknya komite khilafat tersebut yang cenderung dikuasai oleh kelompok modernis. Selain itu, komite Hijaz dimaksudkan untuk memberikan *tausiyah* kepada raja Ibnu Sa'ud agar melestarikan tradisi-tradisi yang berkembang di daerah Mekah-Madinah.<sup>59</sup> Tantangan inilah yang menjadi, salah satunya, cikal bakal terbentuknya NU (Nahdlatul Ulama) pada 31 Januari 1926 M/16 Rajab 1344 H sebagai ormas keagamaan di Indonesia. Sekitar 14 tahun sebelumnya, ormas Muhammadiyah telah terbentuk pada 18

58 'Abd al-Karīm, *al-Ta'fiq 'alā Tafsīr al-Jalālain*, hlm. 25.

59 Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*, (Jakarta: LP3ES, 1996), hlm. 242.

November 1912. Namun, keduanya memiliki karakteristik dan latar belakang yang relatif berbeda. Jika Muhammadiyah didirikan sebagai respon positif terhadap gerakan wahabisme di Arab Saudi, maka NU dicetuskan sebagai reaksi negatif terhadapnya.

Melalui organisasi NU, ideologi Aswaja yang menjadi cita-cita para ulama pesantren dapat dipertahankan dan dilestarikan secara lebih sistematis. Pada perkembangannya, NU sebagai organisasi menetapkan mazhab empat sebagai pegangan dalam berfikh dan Asy'ariyah-Maturidiyah dalam bidang akidah. Dalam Anggaran Dasar NU Bab II tentang Aqidah/Asas yang berbunyi: Nahdlatul Ulama sebagai Jam'iyah Diniyah Islamiyah berasaskan Islam dengan menganut Ahlul-sunnah wal Jamaah dan menurut salah satu mazhab empat (Hanafi, Maliki, Syafi'i, dan Hanbali), dalam bidang aqidah mengikuti mazhab Imam Abu Hasan al-Asy'ari dan Imam Abu Mansur al-Maturidi, dan dalam bidang tasawuf mengikuti mazhab Imam al-Junaid al-Baghdadi dan Abu Hamid al-Ghazali.<sup>60</sup> Namun dalam praktiknya NU sendiri cenderung pada mazhab Syafiiyah. Hal ini tidak lepas dari pengaruh mazhab Syafi'i yang sangat kental bagi masyarakat Islam Indonesia sejak sebelum NU lahir. Pilihan terhadap mazhab Syafi'i karena mazhab ini mengambil jalan tengah dalam menentukan hukum Islam.<sup>61</sup> Di dunia pesantren hingga sekarang masih sangat Syafi'iyah sentris dan menjadikan wacana *ikhtilāf fuqahā'* mazhab Syafi'iyah sebagai *mainstream* termasuk dalam tradisi Bahtsul Masa'il.<sup>62</sup>

---

60 Anggaran Dasar dan Anggaran Rumah Tangga Nahdlatul Ulama (Jakarta: Sekretariat Jenderal PBNU, 2004), hlm. 5.

61 Kiai Hasyim Asy'ari sendiri mantap dalam memilih mazhab Syafii. Lihat Mujamil Qomar, *NU Liberal Dari Tradisionalisme Ahlul-sunnah ke Universalisme Islam* (Bandung: Mizan, 2002), hlm. 45.

62 Imam Yahya, "Fiqih Sosial: Dari Tradisionalis menuju Kontekstualis", dalam Imdadun Rahmat (Ed.), *Kritik Nalar Fiqih NU*, hlm 59.

## G. Penutup

Pesantren merupakan institusi pendidikan Islam yang terus mengalami perkembangan dari masa ke masa. Di dalamnya ideologi keilmuan dan keislaman berkembang dan mengalami kematangan melalui kurikulum dan sistem pendidikan yang diterapkan. Berbagai bidang keilmuan yang diajarkan termasuk ilmu tafsir Alquran. Sejak lama *Tafsir Jalālain* menjadi kitab rujukan untuk membentuk dan meneguhkan ideologi pesantren (ideologi Aswaja). Sebagai bentuk pelestarian tradisi, menjadikan karya tafsir tersebut sebagai pilihan utama bukan sebuah tindakan yang keliru. Namun, tidak sedikit karya tafsir kontemporer dapat dijadikan rujukan lain dengan tetap mempertimbangan ideologi yang hendak dipertahankan di dunia pesantren. Tafsir karya al-Mahalli dan al-Suyuthi bisa disandingkan dengan karya-karya lainnya sebagai pijakan kurikulum. Menjadikan karya tafsir yang lain sebagai salah satu bahan rujukan akan memberikan ragam dan corak penafsiran bagi para santri dan masyarakat pesantren.

## Daftar Pustaka

- Anwar, Rosihon, dkk., “Kajian Kitab Tafsir dalam Jaringan Pesantren di Jawa Barat,” *Wawasan, Jurnal Ilmiah Agama dan Sosial Budaya*, Vol. 1, No. 1, Februari 2016.
- Baidan, Nasruddin, *Tafsir Alquran di Indonesia*, Solo: PT Tiga Serangkai Pustaka Mandiri, 2013.
- Bik, Khuḍarī, *Tārikh al-Tasyrī’*, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, t.t..
- Bisri Musthafa, *Al-Ibrīz li Ma’rifah Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīz*, Kudus: Menara Kudus, 1960.

- Chalimy, Muhammad Irfan, “Pengajian Tafsir Alquran di Pondok Pesantren Al-Furqan Sanden Bantul Yogyakarta, *Skripsi* UIN Yogyakarta.
- Dhafir, Zamahsyari, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*, Jakarta: LP3ES, 1982.
- Farmawī, Abu al-Hay al-, *al-Bidāyah fī Tafsīr al-Maudū‘ī*, Mesir: Maktabah al-Jumhuriyyah, 1977.
- Farrān, Ahmad Mustafā al-, *Tafsīr al-Imām al-Syāfi‘ī*, Riyād: Dār al-Tadmuriyah, 2016,
- Federspiel, *Popular Indonesian Literature of the Qur’an*, (Cornell: Cornell Modern Indonesian Project, 1994.
- Feener, “Notes Towards the History of Qur’anic Exegesis in South-East Asia”, *Studia Islamica: Indonesian Journal for Islamic Studies*, Vol. 5, Nomor 3, 1998.
- Ghafur, Saiful Amin, *Profil Para Mufasir*,
- Gusman, Islah, *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika hingga Ideologi*, Jakarta: Teraju, 2003.
- <https://sidogiri.net/makhadiyah>.
- Ichwan, Nur, ”Literatur Tafsir Alquran Melayu Jawi di Indonesia: Relasi Kuasa, Pergeseran dan Kematian”, dalam *Visi Islam*, Jurnal Ilmu-ilmu Keislaman, Volume 1, Nomor 1, 2002.
- Iskandar, ”Penafsiran Sufistik Surat al-Fatihah dalam Tafsir Taj al-Muslimin dan Tafsir al-Iklil Karya Misbah Mustafa”, dalam *Fenomena*, Jurnal Ilmu-ilmu Keagamaan, Vol. 7, Nomor 2, 2015.
- Johns, A.H., “Qur’anic Exegesis in the Malay World: In Search of Profile” dalam Andrew Rippin, *Approaches to History of the Interpretation of the Qur’an*, Oxford: Clarendon Press, 1988.
- Karīm, ‘Abd al-, *al-Tā’līq ‘alā Tafsīr al-Jalālain*, t.tmp., t.th Mahalli dan al-Suyuthi, *Tafsīr al-Jalālain* Kairo: Dar al-Hadits, t.t.

- Mughits, Abdul, *Kritik Nalar Fiqh Pesantren*, Jakarta: Kencana, 2008.
- Muhammad, Husein, “Tradisi Istinbath Hukum NU: Sebuah Kritik”, dalam Imdadun Rahmat (Ed.), *Kritik Nalar Fiqih NU*, Jakarta: Lakpesdan, 2002.
- Noer, Deliar, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*, Jakarta: LP3ES, 1996.
- Nuwaihid, *Mu’jam al-Mufassirīn*, Beirut: Muassasah Nuwaihid al-Šaqāfiyah li al-Ta’līf wa al-Tarjamah wa al-Nasyr, 1986.
- Poerwadarminta, W.J.S., *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Edisi ke-3, Cet. Ke-6, Jakarta: Balai Pustaka, 2007.
- Qomar, Mujamil, *NU Liberal Dari Tradisionalisme Ahlussunnah ke Universalisme Islam*, Bandung: Mizan, 2002.
- Raharjo, Dawam, *Pergulatan Dunia Pesantren: Membangun dari Bawah*, Jakarta: LP3ES, 1985.
- Riddell, Peter, *Abdurrauf al-Singkili’s Tarjuman al-Mustafid: A Critical Study of His Treatment of Juz 16*, Disertasi Doktoral pada Australian National University (ANU), 1984.
- Rokhmad, Abu, *Heurmeneutika Tafsir Al-Ibriz: Studi Pemikiran KH Bisri Mustofa Dalam Tafsir al-Ibriz*, Semarang: Pusat Penelitian IAIN Walisongo, 2004.
- Salman Harun, *Mutiara Alquran*, Jakarta: Logos, 1999.
- Siddiqi, Hasbi al-, *Ilmu-ilmu Alquran (Ulumul Qur’an)*, Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2009.
- Siregar, Ferry Muhammadsyah, “The Rule of Religious Leaders in The Study of Tafsir in Indonesia”, *Disertasi*, Gajah Mada University Yogyakarta, 2014.
- Steenbrink, Karel A., *Beberapa Aspek Tentang Islam Di Indonesia Abad Ke-19*, Jakarta: Bulan Bintang, 1984.

Sulaimān, Ṭāhir, *Jalāl al-Dīn al-Suyūfī: ‘Aṣruhu, Hayātuhu wa Aṣ-  
aruhu wa Juhūduh, fi al-Dars al-Lughawī*, Beirūt: al-Maktab al-  
Islāmī, 1989.

Syakur, Wahyudi, *Biografi Ulama Pengarang Kitab Salaf*, Jombang:  
Dar al-Hikmah, 2008.

[www.tebuiheng.org](http://www.tebuiheng.org).

Yunus, Mahmud, *Sejarah Pendidikan di Indonesia*, Jakarta: Mutiara, 1995.