

DINAMIKA PENAFSIRAN AL-QURAN DI SURAKARTA: 1900-1930

Akhmad Arif Junaidi

IAIN Walisongo Semarang

Jl. Walisongo No.2-3 Ngaliyan Semarang

Telp. 0247624334/0247604554 Fax: 024-7601293

E-mail: arif_junaidi:2003@yahoo.com

Abstract: *The interpretation dynamics of Al-Quran was so intensive in Surakarta within 1900-1930. By comparative analysis this paper studies and finds three works of tafsir (interpretation, exclamation passage of al-Qu'ran by supplying additional information) that were published in Surakarta but they had different concern. Tafsir al-Quran al-'A"im analyzed Islamic orthodox theme as the central issue in its interpretation. This can be understood because the work was written by a Great Surakarta Palace village leader who splashed around Islamic laws. While Tafsir Surat Wal-Asri discussed the relation between Islam and Christianity as the central issue. The writer of this book was worried about the activity of the evangelism in the Surakarta Palace territory. Tafsir Qur'an Djawen stressed on the importance of the fraternity as the central issue in its interpretation. The book talked about the disunity phenomena among Muslim community because of the difference in the furu'iyah cases.*

Key Words: interpretation dynamics, al-Quran, Surakarta

Abstrak: *Dinamika penafsiran al-Quran begitu intens di Surakarta dalam rentang waktu antara 1900-1930. Dengan analisis perbandingan makalah ini mengkaji dan menemukan tiga karya tafsir yang sama-sama diproduksi Surakarta memiliki concern yang berbeda. Tafsir al-Quran al-'A"im lebih banyak menjadikan tema ortodoksi Islam sebagai isu sentral dari penafsiran-penafsirannya. Hal ini tentu bisa dimengerti karena karya tafsir tersebut ditulis oleh seorang pengulu agengkraton yang banyak bergelut dengan hukum Islam. Sedangkan Tafsir Surat Wal Acri lebih banyak menjadikan tema hubungan Islam-Kristen sebagai isu sentralnya. Penulis kitab ini tampak dirisaukan oleh kegiatan-kegiatan zending yang semakin meraja-lela di kawasan Kasunanan Surakarta. Kitab Tafsir Qur'an Djawen menjadikan pentingnya ukhuwwah Islamiyyah sebagai isu utama penafsiran-penafsirannya. Dalam kitab ini tampak banyak diuraikan fenomena perpecahan di kalangan umat Islam dikarenakan perbedaan-perbedaan dalam masalah-masalah furu'iyah.*

Kata Kunci: Dinamika Penafsiran, Al-Quran, Surakarta

PENDAHULUAN

Tradisi pemikiran Islam dalam menafsirkan al-Quran sebagai upaya memahami pesan-pesan Tuhan sering dipahami sebagai tugas yang tak pernah mengenal kata berhenti.¹ Tugas tersebut senantiasa mesti dilakukan, kapan pun dan di mana pun, selaras dengan perkembangan situasi dan kondisi sosial yang ada. Al-Quran harus senantiasa ditafsirkan untuk menjadi landasan teologis bagi setiap pemecahan persoalan aktual yang muncul ke permukaan.

Tampaknya cara pandang inilah yang menjadikan al-Quran telah melahirkan sederetan teks turunan yang demikian luas dan mengagumkan. Teks-teks turunan itu merupakan teks kedua—bila al-Quran dipandang sebagai teks pertama—yang menjadi pengungkap dan penjelas makna-makna yang terkandung di dalamnya. Teks kedua ini lalu dikenal sebagai literatur tafsir al-Quran yang ditulis oleh para ulama dengan kecenderungan dan karakteristik masing-masing, dalam berjilid-jilid kitab tafsir.²

Dibandingkan dengan kitab suci agama lain,³ tentu hal tersebut merupakan fenomena yang unik. Sebab, kitab-kitab tafsir sebagai teks kedua itu, sebagaimana

dapat dilihat dalam khazanah literatur Islam, tidak sekedar jumlahnya yang banyak, melainkan juga corak, metode dan pendekatan yang dipergunakannya sangat beragam.⁴ Dalam khazanah literatur Islam dikenal, misalnya, kitab tafsir yang berjudul *ad-Durr al-Mana'ûr fî at-Tafsîr bîal-Ma'aûr* karya Jalâl ad-Dîn as-Suyûmy (849-911 H), *Jâmi' al-Bâyân 'an Ta'wîl Âyât al-Quran* karya Abû Ja'far Muhammad ibn Jarîr at-Lâbary (224-310 H), *Tafsîr al-Quran al-A'îm* karya 'Imâd ad-Dîn Abû al-Fidâ' al-Quraysy ad-Dimasyqi ibn Kaaîr (700-774 H), *Rûhal-Ma'ânî fî Tafsîr al-Quran al-A'îm wa as-Sab'u al-Maaânî* karya al-Alûsî, *al-Kasyshâf 'an Saqâiq at-Tanzîl wa Uyûn al-Aqâwîl fî Wujûh at-Ta'wîl* karya Abû al-Qâsim ibn Muhammad az-Zamakhsyary (476-538 H), *al-Jawâhir fî Tafsîr al-Quran al-Karîm* karya lanmâwi Jauhary (w. 876 H), *Ahkâm al-Quran* karya Abû Bakr al-Jacâc (w. 981 H), *al-Jâmi' li Ahkâm al-Quran* karya Abû 'Abd Allâh al-Qurmuby (w. 1272) dan lain-lain.

Sebagai teks turunan yang memiliki dimensi-dimensi lokalitas, karya-karya tafsir al-Quran tidak hanya ditulis oleh para penulis yang berasal dari kawasan yang sarat dengan tradisi besar (*great tradition*), yakni kawasan Timur Tengah tempat di mana Islam lahir dan berkembang pertama kali. Karya-karya tafsir al-Quran

¹Setiawan, 2005: 1.

²(Abdullah, 2003: 17)

³Kajian-kajian terhadap kitab-kitab suci selain al-Qur'an bisa dikatakan sangat minim. Di antara kitab-kitab suci selain al-Qur'an yang paling banyak dikaji adalah Bibel. Kebanyakan kajian terhadap Bibel tidak diarahkan pada bagaimana memahami teks-teks yang ada di dalamnya, melainkan pada bagaimana mengkritisnya secara terbuka. Hasil kajian secara kritis tersebut menghasilkan satu kesimpulan yang mencengangkan: Kitab Perjanjian Baru telah banyak mengalami penyimpangan (*tahrîf*). Karenanya, Perjanjian Baru yang selama ini dianggap sebagai *textus receptus* tersebut ditolak secara total (Armas, 2005: xii). Di antara tokoh-tokoh *Biblical criticism* yang paling terkenal adalah Richard Simon (1469-1536), John Mill (1645-1707), Edward Wells (1667-1727), Richard Bentley (1662-1742), Johan Gottfried Herder (1744-1805), Henry Alford (1810-1871) dan Bernhard Weiss (1827-1918) (Armas, 2005: 35-43).

⁴(Abdullah, 2003: 17-18).

juga ditulis oleh para penulis yang berasal dari kawasan yang lekat dengan tradisi kecil (*little tradition*),⁵ termasuk di antaranya adalah Indonesia.

Bagaimana pun, secara geografis, Indonesia merupakan negara muslim yang terletak paling jauh dari tempat kelahiran agama Islam di Timur Tengah, tempat di mana al-Quran diturunkan. Faktor geografis ini sering dianggap sebagai suatu persoalan yang krusial dan dianggap bertanggung jawab, paling tidak untuk sebagian, bagi terhambatnya proses islamisasi di negeri ini. Di sisi lain, Islam datang ke negeri ini ketika agama tersebut bukan lagi merupakan agama yang unggul baik secara politik, ekonomi, militer maupun budaya, tetapi yang secara umum telah mengalami masa-masa surutnya.⁶ Realitas ini sedikit atau banyak tentu berpengaruh terhadap gerak maju dari dinamika intelektual Islam. Meskipun demikian, fakta sejarah menunjukkan bahwa dinamika intelektual yang berkembang di negara kepulauan ini telah banyak menghasilkan khazanah pemikiran tafsir al-Quran yang mengagumkan. Hal ini dibuktikan oleh banyaknya karya-karya tafsir al-Quran yang ditulis oleh para mufasir Indonesia.

Tradisi penulisan tafsir di Indonesia sebenarnya telah bergerak cukup lama,

dengan keragaman teknis penulisan, corak dan bahasa yang dipergunakannya. Dalam hal ini, cukup menarik untuk mengkaji manuskrip tafsir al-Quran 15 juz berbahasa Arab yang tersimpan di Musium Masjid Agung Demak. Sumber-sumber lokal menjelaskan bahwa manuskrip tafsir tersebut ditulis oleh Sunan Bonang, salah seorang anak dari Sunan Ampel yang dikenal produktif dalam menulis karya-karya keagamaan.⁷ Dengan mendasarkan pada sumber-sumber lokal tersebut bisa disimpulkan bahwa tradisi penulisan tafsir al-Quran di Indonesia telah muncul pada abad ke-15 M. Sementara Moch Nur Ichwan menjelaskan bahwa tradisi penulisan tafsir mulai muncul pada abad ke-16 M. Setidaknya hal ini dapat dilihat dari naskah *Tafsîr Surah al-Kahfî* (18): 9, sebuah naskah yang tidak diketahui siapa penulisnya. Manuskrip tafsir tersebut dibawa dari Aceh ke Belanda oleh Erpinus, seorang ahli bahasa Arab dari Belanda yang meninggal pada tahun 1624 M. Manuskrip yang sekarang menjadi koleksi Cambridge University Library dengan katalog MS Li.6.45 tersebut diduga dibuat pada masa awal pemerintahan Sultan Iskandar Muda (1607-1636 M),⁸ di mana mufti kesultanan-nya adalah Syams ad-Dîn as-Sumatrani (w. 1630),⁹ atau bahkan sebelumnya, Sultan

⁵Persoalan tradisi besar (*great tradition*) dan tradisi kecil (*little tradition*) ini dikupas secara mendalam oleh Clifford Geertz dalam bukunya yang berjudul *The Interpretation of Cultures*. Buku tersebut diterjemahkan oleh Fransisco Budi Hardiman dengan judul *Kebudayaan dan Agama* yang diterbitkan oleh Penerbit Kanisius Yogyakarta.

⁶(Saleh, 2004: 19).

⁷Schrike menjelaskan bahwa sebuah naskah kuno berisi petuah-petuah keagamaan yang tersimpan di Musium Ferrara, Italia juga ditulis oleh Sunan Bonang, yang kemudian diberi judul *Hetboek van Bonang* (Djamil, 2005: 3).

⁸Sultan Iskandar Muda merupakan raja yang paling besar dalam masa Kesultanan Aceh, yang berkuasa dari tahun 1607 sampai 1636. Aceh mencapai kejayaannya pada masa kepemimpinannya, di mana daerah kekuasaannya semakin meluas dan memiliki reputasi internasional sebagai pusat dari perdagangan dan pembelajaran tentang Islam (Lombard, 2006: 17).

⁹Syams ad-Dîn as-Sumatrani dianggap memiliki hubungan yang sangat dekat dengan Samzah Fansuri. Yang pertama dianggap sebagai murid dari tokoh kedua. Guru dan murid tersebut menempati

'Alâ' ad-Dîn Ri'âyat Syah Sayyid al-Mukammil, di mana mufti kesultannya adalah Samzah al-Fansuri.¹⁰

Kurang lebih satu abad kemudian 'Abd ar-Raûf as-Sinkili (1615-1693 M)¹¹ menulis sebuah kitab tafsir yang berjudul *Tarjumân al-Mustafid*. Menurut Peter Riddel, sebagaimana dirujuk oleh Ichwan, kitab tafsir lengkap 30 juz yang merupakan terjemahan langsung dari *Tafsîr al-Jalâlain* tersebut ditulis pada tahun 1675 M. Pada abad ke-19 M, muncul sebuah karya tafsir anonim yang berjudul *Kitâb Farâi*

al-Quran. Karya tafsir yang tersimpan di Perpustakaan Amsterdam University tersebut ditulis dalam bentuk yang sangat sederhana, dan tampak lebih merupakan

artikel tafsir ketimbang sebuah kitab tafsir karena hanya terdiri dari dua halaman. Pada abad yang sama, seorang ulama asal Nusantara yang bernama Syaikh Muhammad Nawawi al-Bantani (1813-1879 M)¹² menulis sebuah karya tafsir lengkap 30 juz dengan judul *Tafsîr al-Munîr li Ma'âlim at-Tanzîl*. Hanya saja, kitab tafsir berbahasa Arab tersebut tidak ditulis di Indonesia, melainkan di Makkah.¹³ Pada akhir abad ke-19 M, muncul karya tafsir berjudul *Fai ar-Rahmân fî Tarjamah Kalâm ad-Dayyân* yang ditulis oleh KH Muhammad Shâlih as-Samarâny¹⁴ seorang ulama kenamaan dari Kampung Darat, Semarang. Pada awal abad ke-20 M, muncullah beragam karya tafsir yang ditulis para ulama

posisi yang sama pada masa pemerintahan yang berbeda. Sang murid tersebut juga dikenal sebagai penulis yang produktif dalam bahasa Arab dan Melayu yang sebagian besarnya berkaitan dengan kalam dan tasawuf (Azra, 1995: 166-168).

¹⁰Samzah Fansuri dikenal sebagai sastrawan sufi yang produktif. Beberapa karyanya yang terkenal dan banyak dibaca orang adalah *Asrâr al-Ârifîn fî Bayân 'Ilm as-Sulûk wa at-Tawhîd*, *Syarb al-Âsyiqîn*, *Zînat al-Muwahhidîn*, dan *Rubâ'i Samzah Fansuri*. Karya prosanya ini banyak mengingatkan kepada karya Ibn 'Araby (Hadiwijono, tt: 14-15).

¹¹Nama lengkapnya adalah 'Abd ar-Raûf ibn 'Ali al-Jawi al-Fansuri as-Sinkili. Ulama kenamaan ini, sebagaimana terlihat dari namanya, adalah seorang Melayu dari Fansur, Singkel, sebuah kawasan di Barat Laut Aceh. Setelah mengawali pendidikan awalnya di kampung halamannya sendiri, pada tahun 1642 M dia berangkat ke Arab dan belajar pada beberapa ulama terkenal seperti 'Abd al-Qadîr al-Mawrîr, Ibrâhîm ibn 'Abd Allâh ibn Ja'mân, 'Abd ar-Rahîm ibn as-Shiddîq al-Khâcc, Ibrâhîm al-Kurâni. Setelah 19 tahun belajar dan mengajar di Arabia, dia pun kembali ke kampung halamannya. Dia menuliskan 22 karya keislaman di bidang fikih, tafsir, kalam dan tasawuf (Azra, 1995: 189-203).

¹²Nama lengkapnya adalah Abû 'Abd al-Mu'mi Muhammad Nawawi ibn 'Umar. Dia lahir di Kampung Tanara, sebuah desa kecil di Kecamatan Tirtayasa, Kabupaten Serang, Propinsi Banten (sekarang di Kampung Pesisir, desa Pedaleman Kecamatan Tanara depan Masjid Jami' Syaikh Nawawi al-Bantani) pada tahun 1230 H/ 1813 M. Pada usia 8 tahun sang ayah mengirimkannya ke berbagai pesantren untuk berguru pada Kiai Sahal, Banten, Kiai Yusuf, Purwakarta (Huda, 2003: 2). Pada usia 15 tahun dia menunaikan haji dan berguru kepada sejumlah ulama terkenal di Makkah, seperti Syaikh Khâtib as-Sambasi, 'Abd al-Gani Bima, Syaikh Ahmad Zaini Dahlandan Syaikh Junaid Al-Betawi. Dia kemudian dikenal sebagai ulama terkemuka di Arabia yang banyak menelorkan karya-karya keislaman di berbagai bidang kajian keislaman. Karya-karyanya antara lain *Sullam al-Munâjah syarh Safînah al-balâh*, *Bahjat al-Wasâil Syarh ar-Risâlah al-Jâmi'ah bayn al-Ucûl wa al-Fiqh wa at-Tasawwuf*, *Nihâyat al-Zain Syarh Qurrat al-'Ain bi Muhimmâh ad-Dîn*, *at-Tafsîr al-Munîr li al-Ma'âlim at-Tanzîl al-Mufasssîr 'an Wujûh Mahâsin at-Ta'wil Musammâ Murâh Labîd li Kasyf Ma'nâ al-Qur'ân al-Majîd* (Ha'ami, 2006: 10).

¹³(Gusmian, 2003: 53-55).

¹⁴Muhammad bâli as-Samarâny, terkenal dengan sebutan Kiai bâlih Darat, lahir di Mayong, Jepara pada 1820 M (1235 H), dan wafat di Semarang pada hari Jum'at 29 Ramadan 1321 H atau 18 Desember

Nusantara yang disajikan dengan model, tema dan bahasa yang beragam.

Dari perspektif latar belakang akademik penulisnya, karya-karya tafsir al-Quran Nusantara dapat dibedakan menjadi dua. Pertama, karya-karya keserjanaan al-Quran yang ditulis oleh sarjana Nusantara yang memiliki kaitan langsung dengan dinamika intelektual di Timur Tengah, seperti *Tafsîr al-Munîr* karya Syaikh Nawawi al-Bantani dan *Tarjumân al-Mustafîd* karya 'Abd ar-Raûf as-Singkili. Kedua, karya-karya keserjanaan al-Quran yang ditulis oleh para penulis lokal yang tidak bersentuhan langsung dengan dinamika intelektual Timur Tengah.

Dalam hal ini, seringkali dapat dilihat bahwa kajian-kajian tafsir selama ini lebih banyak dilakukan terhadap kitab-kitab tafsir karya keserjanaan Timur Tengah, atau karya keserjanaan lokal yang memiliki kaitan langsung dengan dinamika intelektual di Timur Tengah. Tidak banyak kajian tafsir yang dilakukan terhadap karya-karya keserjanaan lokal. Minimnya studi atas karya-karya tafsir lokal tersebut berimplikasi pada penghilangan ruang-ruang sejarah intelektual dalam suatu ruang dan waktu tertentu, yang memberikan gambaran bahwa seolah-olah tidak pernah terjadi sesuatu pun yang penting dalam ruang sejarah tersebut dan tidak ada tradisi intelektual yang layak untuk dicatat

di dalamnya. Padahal penelusuran terhadap karya-karya intelektual yang ada justru menunjukkan hal sebaliknya. Penelusuran terhadap karya-karya keserjanaan Islam lokal menunjukkan bahwa terdapat dinamika intelektual yang intens dalam kajian-kajian tafsir al-Quran. Di Surakarta, kawasan yang selama ini seringkali tidak mendapatkan perhatian dalam wacana penafsiran al-Quran misalnya, ditemukan beberapa kitab tafsir yang menunjukkan adanya dinamika penafsiran al-Quran yang intensif di kawasan tersebut. Beberapa kitab tafsir yang bisa disebutkan di sini adalah *Kur'an Winedhar* Juz I yang tidak diketahui siapa pengarangnya yang sebenarnya, *Tafsîr Jalalain Basa Jawi* karya Kiai Bagus Ngarfah, seorang guru dari Madrasah Manbaul Ulum Surakarta yang meninggal pada tahun 1913 sebelum penulisan kitab tersebut selesai, *Tafsîr Surat Wal Acri* karya Siti Chayati yang diintrodusir oleh Suparmini, *Tafsîr Qur'an Djawen* karya Dara Masyitah dan *Tafsîr al-Quran al-'A'îmkarya* Raden Pengulu Tafsir Anom V.

Tanpa bermaksud menafikan karya-karya tafsir yang lain, tulisan ini hanya akan mengkaji secara singkat tiga karya tafsir yang disebut paling belakangan yang dianggap mewakili tradisi penafsiran al-Quran di Surakarta pada 1900-1930, sebuah rentang waktu yang menunjukkan

1903 M. Ia berguru pada ayahnya, KH Umar, kemudian meneruskan mengaji ke KH Syahid, Waturoyo, Pati, Jawa Tengah, KH Ishaq Damaran, KH Ahmad Bafaqih Ba'alawi, KH 'Abd al-Gani Bima. Ia kemudian meneruskan studinya di Makkah untuk berguru pada Syaikh Muhammad al-Muqri, Syaikh Muhammad ibn Sulaimân Sasbullâh al-Makki, Sayyid Ahmad ibn Zaini Dahlan, Syaikh Ahmad Nahrawi, Sayyid Muhammad Sâlim ibn Sayyid 'Abd ar-Rahmân al-Zawawi, Syaikh Zâhid, Syaikh 'Umar asy-Syâmi dan Syaikh Yûsuf al-Micri. Setelah kembali ke Jawa dan menetap di Kampung Darat, Semarang, dia mulai dikenal sebagai ulama terkemuka abad ke-19 M. Karya-karyanya antara lain *Majmû'at asy-Syarîfah al-Khâfiyah li al-'Awâm*, *Kitâb Munjiyât*, *Kitâb al-Şikam*, *Kitâb Lamâ'if at-lahârah*, *Kitâb Manâsik al-Şajj*, *Kitâb al-'alâh*, *Tarjamat Sabîl al-'Abid 'alâ Jauharat at-Tau'îd*, *Mursyid al-Wâjiz*, *Minhâj al-Atqiyâ'*, *Kitâb Şadîa al-Mi'râj* dan *Kitâb Asrâr as-balâh* dan *Tafsîr Fai Al-Rahmân fi Tarjamah Tafsîr Kalâm Mâlik ad-Dayyân* (Muchoyyar, 2003: 31-40).

adanya dinamika penafsiran al-Quran paling intens di Surakarta. *Tafsîr al-Quran al-'A''îm* karya Raden Pengulu Tafsir Anom V mewakili karya tafsir yang ditulis pada dekade 1910-an, *Tafsîr Surat Wal Acri* karya Siti Chayati yang diintrodusir oleh Suparmini mewakili produk penafsiran pada dekade 1920-an dan *Tafsîr Qur'an Djawen* karya Dara Masyitah mewakili tradisi penafsiran pada dekade 1930-an.

DINAMIKA PENAFSIRAN AL-QURAN DI SURAKARTA

Perkembangan pemikiran Islam pada awal abad ke-20 di Surakarta diwarnai oleh dinamika penafsiran al-Quran yang sangat intens. Dinamika penafsiran al-Quran memang belum tampak secara massif dalam era-era sebelumnya, setidak-tidaknya hingga akhir abad ke-19 M. Kesan ini juga disampaikan oleh Van Den Berg, sebagaimana dikutip oleh Martin van Bruinessen, yang menjelaskan bahwa pada akhir abad ke-19 M tafsir belum dianggap sebagai bagian yang sangat penting dalam kurikulum pesantren, tentu saja termasuk pesantren-pesantren di wilayah Surakarta. Karena dampak modernisme Islam yang berslogan "kembali pada al-Quran dan as-Sunnah" (*ar-rujû' ilâ al-Quran wa as-Sunnah*), pe-

nafsiran al-Quran semakin menemukan arti pentingnya. Banyak ulama tradisional yang begitu saja merasa berkewajiban untuk menyesuaikan diri dan mulai memperhatikan tafsir secara lebih serius.¹⁵ Bisa jadi berhembusnya angin perubahan modernisme Islam juga mempengaruhi dinamika tradisi penafsiran al-Quran di Surakarta.

Dinamika penafsiran al-Quran di kawasan swapraja (*vorstenlanden*) tersebut ditandai oleh munculnya tiga karya tafsir yang meskipun diproduksi dalam lokus yang sama namun memiliki concern yang berbeda. Karya tafsir yang pertama adalah *Tafsîr al-Quran al-'A''îm*¹⁶ karya Raden Pengulu Tafsir Anom V, seorang ulama bangsawan yang menjabat sebagai pengulu ageng di Kraton Surakarta. Karya tafsir ini, meskipun ditulis dalam lingkungan kraton yang oleh beberapa peneliti dianggap sarat dengan tradisi sinkretis, justru menunjukkan kecenderungan ortodoks. Kecenderungan ortodoksi dalam pemikiran Tafsir Anom tersebut dapat dilihat dalam penafsiran-penafsirannya, khususnya penafsiran teologis. Dalam hal hubungan antara Allah sebagai pencipta dan manusia sebagai makhluk, misalnya, Tafsir Anom menjelaskan bahwa Allah mewajibkan hamba-Nya untuk hanya menyembah

¹⁵(Bruinessen, 1995: 159).

¹⁶Penulis tidak mengetahui secara pasti ada berapa jilid kitab tafsir tersebut, karena tidak semua jilid karya tafsir tersebut berhasil penulis temukan. Sejauh ini penulis hanya menemukan dua jilid kitab tersebut. Jilid pertama terdiri satu juz kitab yang berisi QS al-Fâtî%ah hingga QS an-Nisâ'. Sementara jilid yang lain terdiri dari tiga juz kitab, yaitu empat, lima dan enam yang dimulai dari QS al-Isrâ' hingga QS an-Nâs. Melihat polanya yang demikian, sangat mungkin bahwa kitab tersebut terdiri dari tiga jilid, di mana jilid kedua yang belum ditemukan terdiri dari dua juz kitab, yaitu juz dua dan tiga. Pemberian judul pada bagian sampul kitab tafsir tersebut tergolong unik, karena tidak langsung mengacu pada judul kitabnya, melainkan diawali dengan juz kitab, yaitu *Al-Juz'u al-Awwal min Tafsîr al-Qur'ân al-'A''îm*, *al-Juz'u ar-Râbi' min Tafsîr al-Qur'ân al-'A''îm* dan seterusnya. Untuk memudahkan penyebutan, penulis memberi judul karya tersebut *Tafsîr al-Qur'ân al-'A''îm*. Tidak ada keterangan kapan karya tafsir ini pertama kali diterbitkan. Penulis menduga bahwa karya tafsir ini terbit pertama kali pada dekade 1910-an, mengiringi berdirinya Paheman Mardikintaka yang didirikan sang pengulu ageng untuk menerbitkan karya-karya keislaman di ibukota Kasunanan Surakarta.

kepada-Nya, tidak kepada yang lain. Ke-wajiban untuk menyembah hanya kepada-Nya tersebut tentu tidak bisa dibelokkan dengan, misalnya, menyembah pada sesuatu selain-Nya meskipun hanya menjadi wasilah untuk sampai kepada-Nya. Pemikiran sang pengulu tersebut tampak ketika dia menjelaskan makna QS al-Isrâ' / 17: 57 yang berbunyi:

أُولَئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ
الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ
عَذَابَهُ ۚ إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ كَانَ مَحْذُورًا ﴿٥٧﴾

Dalam memahami ayat tersebut Tafsir Anom memberikan penjelasan sebagai berikut:

Kang dianggep pangeran dening wong-wong mau, kabeh padha ngupaya lantaran supaya cerak marang pangerane. Endi kang luwih cerak marang pangerane (ora leren-leren golek lantaran supaya tambah kacerak) lan dheweke iku (kang dianggep pangeran) salawase uga ngarep-ngarep rahmate Allah lan wedi ing siksane. Sate-mene siksane pangeraniro (Muhammad) iku kudu luwih diwedeni.

Artinya:

Yang dianggap sebagai Tuhan oleh orang-orang kafir tersebut, semuanya mencari wasilah untuk dekat pada Tuhannya. Mana yang lebih dekat pada tuhannya (tidak pernah berhenti mencari wasilah agar lebih dekat), dan dia (yang dianggap sebagai tuhan) selamanya juga mengharap rahmat Allah dan takut akan siksa-Nya. Sungguhnyanya siksa Tuhanmu (Muhammad) harus lebih ditakuti.

Dari penafsiran tersebut bisa dilihat bagaimana Allah sebagai Zat yang harus disembah oleh umat manusia tidak boleh disekutukan dengan yang selain-Nya. Penyembahan terhadap tuhan yang lain hanyalah sia-sia karena tuhan-tuhan tersebut juga meminta rahmat dan takut akan siksa-Nya. Penafsiran tersebut juga mengandung pengertian bahwa dalam menyembah Allah harus dilakukan secara langsung tanpa melibatkan adanya perantara-perantara (*wasilah*) dalam bentuk apapun. Hal ini karena perantara-perantara tersebut tidak lain juga makhluk Allah yang sama dengan dirinya.

Kecenderungan ortodoksi dalam karya tafsir yang ditulis oleh Tafsir Anom juga tampak dalam memahami QS al-Mâ'idah: 2 yang berbunyi:

يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَحِلُّوا شَعَائِرَ اللَّهِ وَلَا الشَّهْرَ
الْحَرَامَ وَلَا الْهَدْيَ وَلَا الْقَلَائِدَ وَلَا ءَامِينَ الْبَيْتِ
الْحَرَامَ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّن رَّبِّهِمْ وَرِضْوَانًا ۚ

Dalam memahami penggunaan barang-barang "keramat" seperti kalung (*al-qalâ'id*) yang diceritakan dalam ayat tersebut Tafsir Anom menjelaskannya dengan paparan cerita mengenai kebiasaan-kebiasaan orang-orang Arab pra Islam yang senang mengenakan kalung pada saat bepergian sebagai berikut:

Wong Arab ing jaman kuna, menawa arep lelungan metu saka negara Mekkah, padha golek kayu thethukulan dienggo kalung, murih slamet ana ing paran, iya kelakon slamet temenan. Wong Islam padha dilarangi ngarubiru kalung mau murih slamet.¹⁷

¹⁷(Adnan, 1982: 152).

Artinya:

Pada jaman kuno masyarakat Arab jika hendak bepergian ke luar Makkah selalu mencari kayu yang tumbuh untuk dibuat kalung agar selamat dalam perjalanan, dan memang benar-benar selamat. Orang Islam dilarang menggunakan kalung semacam itu untuk memperoleh keselamatan.

Dalam penafsiran tersebut dapat dilihat bagaimana Tafsir Anom menjelaskan pandangannya mengenai kepercayaan akan benda-benda tertentu yang "membawa peruntungan" bagi pembawa atau pemilikinya. Dia menjelaskan pandangannya dengan mengungkapkan cerita bahwa orang-orang Arab di jaman pra Islam memiliki kebiasaan untuk membawa suatu benda tertentu, biasanya berupa kalung, yang dianggap memiliki kekuatan adiko-drati, pada saat mereka bepergian ke suatu tempat yang jauh. Mereka percaya bahwa dengan membawa benda yang dikeramatkan tersebut maka mereka akan selamat selama dalam perjalanan. Kebiasaan dan kepercayaan inilah yang kemudian dikritik oleh Tafsir Anom. Dia melarang penggunaan barang-barang tertentu yang dikeramatkan untuk memperoleh keselamatan, termasuk juga benda-benda pusaka yang banyak dikeramatkan orang. Baginya keselamatan hanya bisa didapatkan dengan memintanya langsung pada Allah, bukan dengan menggunakan sarana-sarana lain yang tidak lain juga merupakan makhluk Allah.

Karya tafsir yang kedua adalah *Tafsîr Surat Wal Acri*. Karya tafsir yang memiliki ketebalan 16 halaman ini merupakan karya Siti Chayati yang kemudian diintrodusir oleh Suparmini lewat penerbit Warasoesila, sebuah penerbit yang bermarkas di Solo pada tahun 1924. Tidak jelas siapa sebenarnya dua perempuan yang berada di

balik penulisan karya tafsir tersebut. Karya tafsir dengan menggunakan huruf dan bahasa Jawa ini sekarang tersimpan di Musium Radya Pustaka, Surakarta dengan kode Taf 297.122.

Meskipun hanya setebal 16 (enam belas) halaman, namun untuk ukuran penafsiran satu surat pendek yang hanya terdiri dari 3 (tiga) ayat maka karya tafsir ini termasuk karya tafsir yang memiliki kadar penafsiran yang cukup luas. Karya tafsir ini juga merujuk ayat-ayat al-Quran yang lain, di samping juga merujuk Bibel untuk memperkuat argumen tentang kebenaran al-Quran. Hal ini menunjukkan bahwa pengarangnya memiliki persentuhan akademik yang cukup intens dengan tradisi kekristenan. Pengarang karya tafsir ini tampaknya juga memiliki wawasan yang cukup luas dalam dunia jurnalistik dan senang membaca media cetak. Hal ini tampak dalam paparannya ketika menafsirkan QS al-'Asr yang berbunyi:

وَالْعَصْرِ ﴿١﴾
 إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكْفُورٌ ﴿٢﴾
 إِلَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ
 وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ ﴿٣﴾

Dalam menafsirkan QS al-'Asr/103: 1, Chayati memberikan penjelasan sebagai berikut:

Ayat ingkang kapindhah nerangaken supatanipun Gusti Allah. Perlunipun kagem netepaken utawi ngekahaken dhawuh ingkang dumawah sak sampunipun supata wau. Kawuningana kathah sanget dhawuhipun Allah ingkang wonten ing al-Quran ingkang dipun kawiti kanthi supatanipun. Milanipun Gusti Allah angagem supata mawi mangsa. Jalaran limrahipun para titiyang puniko sami kathah ingkang nyiyak-nyiyakaken mangsa. Inggang

*wusananipun sami kapitunan anggenipun mboten ngalap manfa'at dhateng paedahipun mangsa.*¹⁸

Artinya:

Ayat yang pertama menjelaskan sumpah Allah. Maksudnya untuk menetapkan atau menguatkan firman Allah yang ada sesudah sumpah tersebut. Ketahuilah banyak sekali firman Allah dalam al-Quran yang diawali dengan sumpah. Maka Allah menggunakan sumpah dengan masa. Karena pada umumnya orang banyak menyalahkannya masa. Pada akhirnya mereka menyesal karena tidak mengambil manfa'at dari menggunakan waktu.

Meskipun QS al-'Acr tidak secara spesifik berbicara tentang hari kiamat, namun Chayati mengaitkan penafsirannya dengan hari kiamat. Chayati menjelaskan bahwa orang-orang yang tidak mau mempergunakan waktunya untuk berbuat kebaikan akan mengalami kerugian. Mereka akan menghadapi pengadilan Tuhan di mana harta kekayaan sama sekali tidak bisa mengeluarkannya dari pengadilan Tuhan yang Maha Adil, karena tidak ada satu pun advokat yang bisa memberikan pembelaan terhadapnya di hadapan sidang pengadilan Tuhan.¹⁹

Selanjutnya Chayati juga menjelaskan bahwa para rasul terdahulu masing-masing mendapatkan kitab suci dan yang terakhir adalah al-Quran yang disampaikan kepada Nabi Muhammad. Kitab suci yang terakhir ini mencakup keseluruhan isi kitab-kitab suci sebelumnya.²⁰ Nabi Muhammad

yang diberi wahyu berupa al-Quran merupakan nabi terakhir. Chayati kemudian merujuk pada QS al-Ahzâb/33: 40 yang berbunyi:

مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلٰكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّنَّ ۗ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا ﴿٤٠﴾

Dalam hal ini Chayati tidak hanya merujuk pada al-Quran, melainkan juga merujuk pada Bible. Dengan merujuk pada Bibel Yohanes (16): 6-11, Chayati menjelaskan bahwa kehadiran Nabi Muhammad sebagai nabi terakhir penyebar agama yang sempurna bahkan telah diprediksikan oleh Nabi Isa, nabi yang mengajarkan agama Kristen.²¹ Karenanya, Chayati kemudian menandakan bahwa tidak ada alasan bagi orang-orang Kristen untuk tidak beriman pada ajaran-ajaran agama Islam. Hal ini penting diperhatikan agar orang-orang Kristen pada hari kiamat nanti tidak masuk dalam kategori orang-orang yang merugi sebagaimana disinyalir dalam QS al-'Acr tersebut.²²

Himbauan Chayati terhadap orang-orang Kristen, bukan pada pemeluk agama lainnya, untuk beriman pada ajaran-ajaran Islam tersebut bisa menggambarkan realitas sosial keagamaan pada masa dituliskannya karya tafsir tersebut. Benturan Islam-Kristen sebagai akibat kegiatan zending di Jawa pada masa itu merupakan persoalan serius yang sering mengemuka. Di wilayah Surakarta sendiri kegiatan zending pada saat itu mulai berkembang. Pada awalnya

¹⁸(Chayati, 1924: 2).

¹⁹(Chayati, 1924: 3).

²⁰(Chayati, 1924: 6).

²¹(Chayati, 1924: 7-8).

²²(Chayati, 1924: 12).

Sunan Pakubuwana X, penguasa Kraton Surakarta pada saat itu, memprotes adanya kegiatan zending dengan mengirim surat pada Residen W. de Fogel (1897-1905) pada tahun 1897. Namun pada akhirnya raja terbesar dalam sejarah Kraton Surakarta itu pun pada 1910 terpaksa harus mengizinkan kegiatan zending yang banyak didukung oleh para penyewa tanah bangsa Eropa. Sejak saat itulah kegiatan penyebaran agama Kristen mulai berkembang di Wilayah Surakarta (Kuntowijoyo, 2006: 39-41). Dari sini dapat dilihat bagaimana penulisan karya tafsir ini juga banyak dipengaruhi oleh realitas sosial keagamaan yang melingkupinya.

Karya tafsir yang ketiga adalah *Tafsîr Qur'an Djawen* karya Dara Masyitah. Sebagaimana Siti Chayati dan Suparmini, penulis juga tidak menemukan informasi yang jelas tentang siapa sebenarnya Dara Masyitah dan bagaimana latar belakang kehidupannya. Karya tafsir berbahasa dan berhuruf Jawa tersebut diterbitkan oleh Penerbit Warasoesila pada tahun 1930 M.²³ Karya tafsir tersebut kini tersimpan di Musium Radya Pustaka, Surakarta dengan kode 297.122 Taf.

Karya tafsir ini memiliki pola penulisan yang hampir sama dengan karya-karya tafsir kekinian yang biasanya ditulis dengan menunjukkan terlebih dahulu terjemahan dari ayat-ayat yang ditafsirkan. Ayat-ayat al-Quran ditulis dengan huruf Arab di bagian kanan halaman, sedangkan terjemahan ayat al-Quran ditulis di bagian kiri halaman bersebelahan dengan teks ayat al-Quran. Sedangkan penafsiran-penafsiran ayat al-Quran ditulis di bagian bawah.

Karya tafsir ini cukup rinci dalam memberikan penafsiran-penafsiran terhadap ayat-ayat al-Quran. Karya tafsir ini menggunakan metode *tafsîrtahlîly*, yaitu metode penafsiran ayat-ayat al-Quran dengan memaparkan segala aspek yang terkandung di dalamnya dan menerangkan makna-makna yang tercakup di dalamnya sesuai dengan keahlian dan kecenderungan mufassir, atau suatu metode tafsir di mana mufassirnya menjelaskan kandungan ayat-ayat al-Quran dari berbagai seginya dengan memperhatikan runtutan ayat-ayat dan surat-surat sebagaimana yang tercantum dalam mushhaf.²⁴ Dalam menafsirkan ayat-ayat al-Quran, Masyitah tidak hanya menggunakan penjelasan-penjelasan nalar melainkan juga dengan cara mengutip hadis-hadis Nabi. Dia kadang juga memberikan penafsiran dengan cara mengutip ayat-ayat al-Quran yang lain (*tafsîr al-Quran bi al-Quran*) dengan memperhatikan dinamika sosial yang sedang terjadi. Hal ini dapat dilihat ketika Masyitah menafsirkan QS.al-Baqarah/2: 113-114 yang berbunyi:

وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتْ النَّصْرَىٰ عَلَىٰ شَيْءٍ
وَقَالَتِ النَّصْرَىٰ لَيْسَتْ الْيَهُودُ عَلَىٰ شَيْءٍ
وَهُمْ يَتْلُونَ الْكِتَابَ ۚ كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ لَا
يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ ۚ فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ
الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ﴿١١٣﴾ وَمَنْ
أَظْلَمُ مِمَّن مَّنَعَ مَسْجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذَكَرَ فِيهَا

²³Karya tafsir tersebut terdiri dari beberapa jilid, namun penulis tidak dapat memastikan ada berapa jumlahnya. Penulis hanya menemukan jilid ke-2 dari karya tafsir ini yang dimulai dari halaman 287 dan berakhir pada halaman 562.

²⁴(Shadr, tt: 10).

أَسْمُهُ وَسَعَىٰ فِي خَرَابِهَا ۚ أُولَٰئِكَ مَا كَانَ
لَهُمْ أَنْ يَدْخُلُوهَا إِلَّا خَائِفِينَ ۚ لَهُمْ فِي
الدُّنْيَا خِزْيٌ ۖ وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ
عَظِيمٌ

Dalam menafsirkan ayat tersebut, Dara Masyitah menjelaskan dengan paparan sebagai berikut:

Kalebet saweneh saking sifatipun tiyang kapir ahli kitab punika anggenipun sami ngumukaken bilih namung golonganipun piyambak ingkang inganggep menggahing Allah, dene golongan sanesipun kaanggep sanes barang ingkang kawical menggahing Allah, kamangka golongan wau satunggal-tunggalipun sampun sami sumerep ungeling kitabipun menawi agamining Allah ingkang kaampil dening para rasul punika kangge rasul ingkang ngampil utawi sasampuning sedanipun rasul wau, nanging saderengipun sinantuan sadaya sami kemawon, sami kaanggep menggahing Gusti Allah. Umuk lan obrol ingkang kados makaten puniko mboten namung tiyang kapir ahli kitab kemawon. Ingkang sami kanggenan balik kangge para ngumat Islam sasampuning jaman kenabian. Teka inggih sami ketularan kanggenan sipat umuk-umukan wau. Malah pangumukan ingkang dumunung wonten golonganipun ngumat Islam punika langkung kandel malih, awit ingkang dipun umuki sami golonganipun piyambak, kados to: Aku iki golonganipun wong ahlissunnah, kowe golongan Jabbariyyah, Qadariyyah, Mu'tazilah. Golonganku kang luwih bener

*dene golonganmu sasar. Malih: Aku iki wong mazhab Syafingen, kowe wong mazhab Kanipen, Kambalen, Maliken sapiturutipun.*²⁵

Artinya:

Termasuk karakter orang kafir ahli kitab adalah kesombongan mereka bahwa hanya golongan mereka yang dianggap benar oleh Allah. Sedangkan yang lain dianggap bukan yang dibenarkan oleh Allah. Padahal masing-masing dari mereka telah mengetahui bahwa agama Allah yang disampaikan oleh para rasul itu adalah untuk eranya sendiri atau setelah rasul tersebut wafat. Namun sebelumnya semuanya dianggap sama, sama-sama dianggap benar oleh Allah. Kesombongan dan obrolan seperti itu tidak hanya terjadi pada orang-orang kafir ahli kitab saja, melainkan juga umat Islam setelah era kenabian. Mereka juga tertular sifat-sifat sombong tersebut. Bahkan kesombongan diantara umat Islam tersebut justeru lebih besar, karena kesombongan tersebut antara mereka sendiri, seperti: Saya golongan Ahlisunnah, kamu golongan Jabbariyyah, Qadariyyah dan Mu'tazilah. Golongan saya yang lebih benar, sementara golongan kamu yang tersesat. Juga: Saya Syafi'iyah, kamu hanafiyyah, hanbaliyyah, Mâlikiyyah dan seterusnya.

Meskipun Masyitah pasti mengetahui bahwa QS.al-Baqarah/2: 113 tersebut sebenarnya berbicara dalam konteks perdebatan dan saling klaim antar kelompok beda agama, namun dia juga menarik perde-

²⁵(Masyitah, 1930: 465-466).

batan tersebut dalam konteks hubungan antar sesama umat Islam yang terpolarisasi menjadi kelompok-kelompok yang berbeda. Sangat mungkin bahwa Masyitah sebenarnya sedang mengarahkan kritik kerasnya pada kelompok-kelompok umat Islam di Indonesia yang pada saat itu sedang saling mengklaim sebagai kelompok yang paling benar. Sebagaimana dimaklumi, pada dekade 1920-an, kehidupan umat Islam di Indonesia masih banyak diwarnai oleh perdebatan antara kelompok-kelompok Islam tradisional dan modernis mengenai praktek-praktek keagamaan tertentu. Kelompok tradisional yang diwakili oleh Nahdlatul Ulama (NU)²⁶ banyak dikritik oleh kelompok modernis yang diwakili oleh Muhammadiyah²⁷ terkait praktek-praktek keagamaan yang dianggap sarat dengan *takhayyul*, *bid'ah* dan *churafat*. Komunitas NU dianggap banyak melakukan *takhayyul*, *bid'ah* dan *churafat* karena melaksanakan ritual *yibâ'iyah*, tahlilan, ziarah kubur, *qunûl* dalam shalat shubuh, membaca pujian setelah adzan, mengeraskan bacaan dzikir setelah shalat, bentuk masjid yang memiliki beduk, kentongan, dan mimbar khatib yang menggunakan tongkat dan kursi singgasana layaknya seorang raja.²⁸

Sementara itu, ketika menafsirkan QS al-Baqarah:114 Masyitah menjelaskan sebagai berikut:

Salajengipun Pangeran nerangaken hukumipun tiyang ingkang nyegah masjid

*dipun angge nyebut asmaning Allah, kangge sembahyang sasaminipun tuwin angrisak dhateng masjid Allah wau, puniko menggahing dosanipun langkung ageng tinimbang kaliyan dosanipun sirik.*²⁹

Artinya:

Selanjutnya Allah menjelaskan hukum yang terkait orang yang mencegah penggunaan masjid untuk menyebut nama Allah, untuk shalat dan lain-lain serta merusak masjid Allah, maka dosanya lebih besar daripada dosa syirik.

Dalam hal ini Masyitah kemudian mengutip QS Luqmân: 13 yang menjelaskan bahwa syirik itu adalah aniaya yang besar. Bila ayat tersebut menjelaskan bagaimana besarnya dosa orang yang melakukan syirik, sementara QS al-Baqarah: 114 secara tidak langsung menjelaskan bahwa tidak ada dosa yang lebih besar lagi daripada dosa orang yang mencegah digunakannya masjid untuk beribadah apalagi melakukan perusakan terhadapnya. Maka Masyitah kemudian menyimpulkan bahwa dosa orang yang mencegah digunakannya masjid untuk beribadah apalagi melakukan perusakan terhadapnya lebih besar daripada dosa orang yang melakukan tindakan syirik.

Dari beberapa cuplikan tiga karya tafsir tersebut bisa dilihat bagaimana dinamika penafsiran al-Quran begitu intens di

²⁶Nah

atul Ulama (NU) berdiri pada 16 Rajab 1344 / 31 Januari 1926 di Surabaya atas prakarsa K.H Hasyim Asy'ary dari Pesantren Tebuireng, Jombang, Jawa Timur.

²⁷Organisasi Muhammadiyah didirikan oleh KH Ahmad Dahlan di Kampung Kauman Yogyakarta pada tanggal 18 November 1912 (8 'ulhijjah 1330 H (Alfian, 1989: 152).

²⁸Perdebatan antara kelompok tradisional yang diwakili Nahatul Ulama (NU) dan kelompok modernis yang diwakili Muhammadiyah pada awal abad ke-20 M ini terjadi terus menerus dan kadang terjadi dalam skala massif (Noer, 1996: 108).

²⁹(Masyitah, 1930: 467).

Surakarta dalam rentang waktu 1900-1930 M. Meskipun tiga karya tafsir tersebut sama-sama diproduksi Surakarta namun ketiganya memiliki concern yang berbeda dalam menjadikan tema-tema aktual tertentu sebagai isu sentralnya. *Tafsîr al-Quran al-'A'îm* karya Raden Pengulu Tafsir Anom lebih banyak menjadikan tema ortodoksi Islam sebagai isu sentral (*main issues*) dari penafsiran-penafsirannya. Hal ini tentu bisa dimengerti karena karya tafsir tersebut ditulis oleh seorang pengulu agengkraton yang banyak bergelut dengan hukum Islam. Karya tafsir tersebut ditulis di lingkungan kraton yang seringkali diidentifikasi sebagai kawasan yang sarat dengan sinkretisme Islam Jawa. Munculnya karya tafsir tersebut seolah-olah hendak menegaskan pada publik bahwa ortodoksi Islam merupakan ideologi agama "resmi" yang dianut oleh Kraton Surakarta, bukan sinkretisme Islam Jawa.

Sedangkan *Tafsîr Surat Wal Acri* karya Siti Chayati lebih banyak menjadikantema hubungan Islam-Kristen sebagai isu sentralnya. Hal ini bisa dipahami mengingat bahwa Siti Chayati dan Suparmini banyak dirisaukan oleh kegiatan-kegiatan zending yang semakin meraja-lela di kawasan Kasunanan Surakarta. Himbuan mufasir perempuan tersebut pada umat Kristiani untuk memeluk dan mengikuti ajaran-ajaran Islam seolah-olah ingin menandakan agar kegiatan-kegiatan zending di wilayah Kasunanan Surakarta dihentikan saja dan beralih untuk memeluk Islam karena kebenaran agama Islam yang dibawa oleh Nabi Muhammad tersebut telah diprediksikan kemunculannya oleh Bibel.

Sementara *Tafsîr Qur'an Djawen* karya Dara Masyitah lebih banyak menjadikan pentingnya ukhuwwah Islamiyyah sebagai isu utama (*main issues*) penafsiran-penafsirannya. Mufasir perempuan tersebut tampaknya sangat risau dengan fenomena perpecahan di kalangan umat Islam dikarenakan perbedaan-perbedaan dalam masalah-masalah furu'iyah. Perdebatan sengit antara kalangan modernis yang diwakili oleh Muhammadiyah dan kalangan tradisional yang diwakili oleh Nahdlatul Ulama (NU) yang terjadi pada saat itu jelas menjadi obyek bidikan penafsiran-penafsirannya. Masyitah memandang bahwa saling klaim kebenaran (*truth claim*) di antara umat Islam akan mengancam keutuhan ukhuwwah Islamiyyah.

Terlepas dari perbedaan-perbedaan isu sentral yang digulirkannya, keberadaan tiga karya tafsir tersebut menjadi bukti adanya dinamika penafsiran al-Quran yang sangat intens di Surakarta pada tiga dasawarsa pertama abad ke-20 M. Dinamika penafsiran al-Quran yang sangat intens tersebut, menurut penulis, tidak terlepas dari peran sentral yang dimainkan oleh Sunan Pakubuwana X,³⁰ penguasa Kraton Surakarta. Sebagai raja yang mengepalai urusan pemerintahan (*senapati ing ngalaga*) sekaligus urusan keagamaan (*sayidin panatagama khalifatullah*), dia membuat kebijakan-kebijakan yang kondusif bagi dinamika penafsiran al-Quran pada khususnya dan kajian-kajian keislaman pada umumnya.

Kebijakan paling monumental yang diambil Sunan Pakubuwana X adalah pendirian Madrasah Manbaul Ulumpada hari Ahad, 20 Jumadil Awal tahun Alif 1335 /

³⁰Raja terbesar sepanjang sejarah Kasunan Surakarta ini juga memiliki gairah yang besar untuk belajar dasar-dasar keislaman. Dia belajar agama Islam secara pribadi pada Pengulu Tafsir Anom V dan saudaranya yang bernama Bagus Panji Affandi Muhammad Muqaddas (Puspanegara, 2007: 43)

23 Juli 1905 dan pemberian beasiswa bagi para putra abdi dalem yang berprestasi.³¹ Pendirian madrasah ini sebenarnya menabrak peraturan perundangan pemerintah Hindia Belanda yang tertuang dalam *Staatblad van Nederland-Indie* 1893 yang melarang pengajaran agama Islam di sekolah-sekolah yang diselenggarakan oleh pemerintah dan swasta.³² Kehadiran madrasah paling modern pada awal abad ke-20 M tersebut dicatat oleh media Belanda *Algemeen Handelsblad* edisi 29 September 1905 sebagai perguruan tinggi Islam atau *Mohammedaansche Universiteit op Java* di tanah Jawa yang berhasil memelopori pembaharuan pendidikan Islam modern di Indonesia (*Majalah Adil*, November 1996). Bahkan berita tentang perkembangan pesat Manbaul Ulumini sempat menjadi isu hangat di parlemen Belanda. Sebuah selebaran gelap bertajuk "*Een Mohammedaansch Universiteit op Soerakarta*" membuat miris para anggota parlemen Belanda, di mana sebuah lembaga pendidikan Islam yang setara dengan perguruan tinggi dibiarkan begitu saja bebas berkembang di Surakarta. Sebuah majalah Belanda juga menilai bahwa dengan didirikannya sekolah modern tersebut maka Sunan Pakubuwana X sudah tidak lagi netral dalam urusan agama yang mungkin dikarenakan hadirnya

kegiatan zending di wilayah Kasunanan.³³ Kebijakan yang sangat berani dan visioner dari Sunan Pakubuwana X inilah yang membuat dinamika penafsiran al-Quran di wilayah Kasunanan Surakarta pada tiga dasawarsa pertama abad ke-20 menjadi sedemikian berkembang.

PENUTUP

Dinamika penafsiran al-Quran di Surakarta pada tiga dasawarsa pertama abad ke-20 M menjadi sedemikian berkembang karena dukungan kebijakan-kebijakan penguasa pada jamannya. Dinamika semacam ini tidak ditemukan pada masa pemerintahan raja Surakarta sebelum atau sesudahnya, juga pada dinasti-dinasti Islam di Jawa pada umumnya. Dinamika intelektual hampir selalu berbanding lurus dengan kebijakan-kebijakan yang diambil oleh penguasa (*the ruling power*). Ketika tradisi intelektual tidak diimbangi dengan kebijakan-kebijakan yang kondusif dari seorang penguasa, tradisi intelektual tersebut sulit untuk berkembang bahkan cenderung mati. Bila tradisi intelektual dibarengi dengan kebijakan-kebijakan yang kondusif maka peluangnya untuk berkembang menjadi semakin besar.

³¹(Soeratmin, 2000: 343-344.

³²(Sutirto, 2010: 92).

³³(Kuntowijoyo, 2006: 40).