

TAFSIR BAHASA BUGIS KARYA MUI SUL-SEL (Analisa Metodologis Penafsiran Al-Quran)

Mursalim*

Abstract: *This article is reviewing about methodology of interpretation toward a local commentary work in Bugis language, that is Commentary of Bugis (Ḥḏḥḥḥḥ Ḥḥḥḥ Ḥḥḥḥ Ḥḥḥḥ) the work of Majelis Ulama Indonesia (MUI) of South Sulawesi. The existence of the local commentary in the community of Bugis is fill the emptiness toward the literature in the local language of Bugis so that Al-Qur'an can be understood by the ordinary people that less understand about Latin (Melayu) also the commentary of Arabic. This commentary includes the commentary of Al-Qur'an Bugis that consists of 30 juz. The methodology of Bugis commentary is not much different from the earlier commentaries that is form the analysis side using the form of tahlily where that is figured textual and color (lawn). The thinking is not perceptible much to the flow of kalam, thus the color of mazhab.*

Key words: Vernakularisasi, Bugis, tahlily, kalam, mazhab

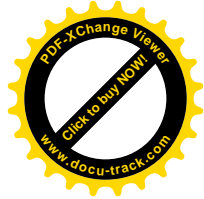
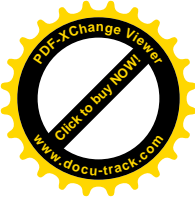
I. PENDAHULUAN

Fenomena maraknya penulisan dan keragaman literatur tafsir yang terus berkembang yang terjadi di kalangan umat Islam di dunia Islam pada umumnya dan Indonesia pada khususnya, adalah suatu kajian yang masih terus menarik. Ini terlihat dengan maraknya para pengkaji al-Qur'an, baik dari kalangan umat Islam sendiri maupun dari kalangan islamisis (orientalis).

Setidaknya pada abad ke-20 para intelektual Muslim Indonesia memperlihatkan geliat yang cukup menarik dalam tradisi tafsir.¹ Geliat itu dapat dilihat tidak saja dalam konteks kuantitas literatur tafsir yang ditulis oleh para

* Dosen Tetap Jurusan Dakwah dan Komunikasi STAIN Samarinda

¹Meskipun sebelum abad ke-20 juga telah terjadi perkembangan penafsiran terhadap al-Qur'an di Nusantara. Namun, menurut Izza Rohman Nohrowi, bukan merupakan karya-karya dengan tingkat orosinalitas tinggi, karena karya-karya itu merupakan karya-karya terjemah atau saduran dari karya-karya yang berbahasa Arab Apa yang dilakukan misalnya Abd Rauf Singkel (1615-1693 M) yang menulis kitab tafsir *Tarjuman al-Mustafid* di Aceh sekitar tahun 1675 merupakan adaptasi dari *Tafsir Jalâlâin*, meskipun sebagian peneliti menganggapnya sebagai terjemah Tafsir al-Baydhawi. Lihat Izza Rohman Nohrowi, "Profil Kajian al-Qur'an di Nusantara sebelum Abad ke-20" dalam "*Al-Huda*" Jurnal Kajian Ilmu-Ilmu Islam, Vol. 2, No. 6, 2002.



intelektual Muslim Indonesia, tetapi juga dalam konteks kualitas; munculnya beragam tujuan, bentuk, dan prinsip metodologi bahkan bahasa yang digunakan. Misalnya *Tafsir al-Qur'an al-Karim Bahasa Indonesia* (1938 M) karya Mahmoed Yunus, *Al-Furqan: Tafsir al-Qur'an* (1928 M) karya A. Hassan, *Tafsir al-Azhar* karya Buya Hamka (1973), yang mewakili model tafsir *tahlîlî*. Demikian pula, *Wawasan al-Qur'an* karya M. Quraish Shihab, *Keajaiban Ayat-Ayat Suci Al-Qur'an*, karya Joesoef Syua'yb, *Esiklopedia Al-Qur'an, Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-Konsep Kunci* karya Dawam Raharjo,² yang mewakili model tafsir *mawdhû'u* (tematik).³

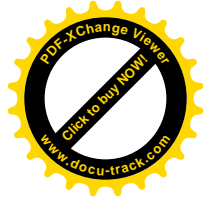
Berdasarkan lacakan Anthony H. Johns, pada akhir abad ke-16 telah terjadi pembahasan secara lokal (*vernakularisasi*) Islam diberbagai wilayah Nusantara, seperti nampak pada penggunaan aksara (*skript*) Arab (Jawi dan Pegon), banyaknya serapan yang berasal dari bahasa Arab dan karya-karya sastra yang terinspirasi oleh model dan corak Arab dan Persia.⁴ Hal yang sama, sebagaimana dikemukakan oleh Nur Ichwan bahwa tafsir al-Qur'an di Nusantara (baca: Indonesia) telah mengalami perkembangan dengan munculnya literatur tafsir dalam bahasa Melayu, Jawa, Batak, Sunda dan beberapa bahasa lokal lainnya. Banyak orang Muslim pribumi menyusun tafsir dengan beragam jenis bahasa dan metode yang digunakan. Kemudian muncullah penyebutan tafsir "pribumi", yaitu suatu istilah yang digunakan untuk menyebut literatur tafsir yang muncul dari kreasi para muslim Nusantara, baik yang asli maupun keturunan.⁵ Misalnya *Tarjuman Mustafid* karya 'Abd Rauf Singkel (Bahasa Melayu), *Al-Ibrîs li Ma'rifah al-Tafsîr al-Qur'ân al-'Azîz* karya K. H. Bishri Mustafa (Bahasa Jawa), *Tarjamanna Nenniya Tafeserena* (ꦠꦫꦩꦤ꧀ꦤꦺꦤꦤꦶꦪꦠꦫꦺꦱꦺꦫꦺꦤꦺ

²Islah Gusmian telah melakukan kajian terhadap karya-karya tafsir Indonesia abad ke-20 secara metodologis kritis. Di dalam kajiannya dia telah memetakan metodologi tafsir Indonesia dengan dua aspek, yaitu, *pertama* aspek teknis penulisan tafsir, dan *kedua* aspek metodologi penafsiran. Lihat Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia, dari Hermeneutika hingga Idiologi*, Cet. I, (Jakarta: Teraju, 2003), h. 31.

³*Mawdhû'I* adalah menafsirkan ayat al-Qur'an secara tematis. Metode ini mempunyai dua bentuk yaitu: *pertama*, dengan cara menghimpun ayat-ayat yang mempunyai kesamaan arah dan tema sekalipun turunnya berbeda dan tersebar dalam pelbagai surat al-Qur'an. *Kedua*, membahas satu surat al-Qur'an dengan menghubungkan maksud antarayat serta pengertiannya secara menyeluruh. 'Abd al-Hayy al-Farmâwî, *al-Bidâyah fi al-Tafsîr al-Muwdhû'i*, Kairo: al-Ha \llcorner arah al-'Arabiyah, 1977, cet. II. h. 49. Bandingkan M. Quraish Shihab *Membumikan al-Qur'an, Fungsi dan Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Cet. I; Bandung: Mizan, 1992, h. 114.

⁴Lihat A. H. Johns, *The Qur'an in The Malay World; Reflection 'Abd Rauf Singkel (1615-1693)*, (Jurnal of Islamic Studies, 1998), h. 121.

⁵Nur Ichwan dalam diskusi Panel tentang Wacana Tafsir Pribumi "Makalah" diselenggarakan BEM Jurusan Tafsir-Hadis UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta tanggal 22 Mei 2000, h. 1.



﴿٨٤٠٤٨﴾ karya AG.⁶ Daud Ismail, *Tafsir al-Qur'an al-Karim* (﴿٨٤٠٤٨
﴿٨٤٠٤٨﴾ karya tim Majelis Ulama Indonesia (MUI) Wilayah Sulawesi Selatan.

Vernakulisasi (pribumisasi) dalam tradisi al-Qur'an yang dilakukan oleh ulama Nusantara paling tidak ada dua alasan, yaitu, *pertama*, sebagai bentuk sosialisasi dan pembumian kitab suci al-Qur'an kepada masyarakat Muslim Indonesia yang tidak paham bahasa Arab sehingga al-Qur'an tetap menjadi kitab pegangan dan petunjuk. Kedua, adalah sebagai upaya untuk melestarikan warisan budaya lokal, yaitu bahasa daerah itu sendiri.

Melalui media bahasa ibu, sebuah pesan akan mudah sampai kepada pembacanya. Demikian pula dengan pesan-pesan Tuhan dalam al-Qur'an, kiranya lebih meresap ke dalam kalbu ketika disampaikan melalui bahasa ibu, dalam hal ini bahasa Bugis. Itulah yang mendorong Majelis Ulama Indonesia Sulawesi Selatan untuk menulis sebuah tafsir yang berbahasa Bugis dengan judul "*Tafesere Akorang Mabbasa Ugi*" (disebut tafsir Bugis MUI), menerjemahkan, mengadaptasikan, dan menafsirkan al-Qur'an ke dalam bahasa daerah dengan aksara/huruf *Lontara*.⁷

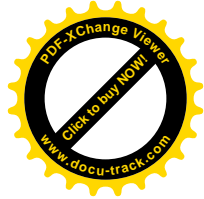
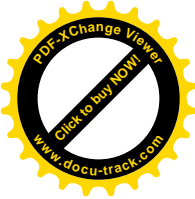
Tafsir Bugis ini mulai ditulis sekitar 1988 oleh satu tim yang dibentuk oleh MUI Sulawesi Selatan di mana pada saat kepemimpinan MUI di motori oleh AG. Abd. Muin Yusuf. Tafsir ini selesai ditulis pada hari kamis tanggal 20 Oktober 1996 bertepatan dengan tanggal 1 Jumadil Akhir 1416 H. Ia adalah karya tafsir kedua bahasa Bugis yang lengkap (11 jilid) setelah kitab tafsir yang ditulis oleh AG. Daud Ismail.⁸

⁶*Anre Gurutta* adalah sebuah istilah gelar bagi ulama Sulawesi Selatan, yang semakna dengan gelar kiyai di Jawa, Buya di Minang, Tuan Guru di Banjarmasin dan Nusa Tenggara Barat. Namun gelar ini ada perbedaan bagi ulama tua dan muda. Untuk ulama tua dipakai istilah Anre Gurutta (di singkat AG), sementara ulama muda dipakai istilah Gurutta (disingkat G). Istilah ini tidak dipakai secara umum kepada seseorang yang dianggap sebagai ulama tetapi hanya dipakai kepada ulama/ustadz dalam lingkup pesantren itupun hanya dalam bentuk panggilan kepada guru bukan dalam bentuk penulisan nama gelar. Sekitar pertengahan tahun 90-an istilah mulai dipakai secara umum. baik yang dalam lingkup pesantren maupun di luar.

⁷Aksara Lontara (untuk bahasa Bugis) terdiri dari 23 huruf:

k	g	G	K	(ka	ga	nga	ngka)
p	b	m	P	(pa	ba	ma	mpa)
t	d	n	R	(ta	da	na	nra)
c	j	N	C	(ca	ja	nya	nca)
y	r	l	w	(ya	ra	la	wa)
s	a	h		(sa	a	ha)	

⁸AG. H. Daud Ismail, *Tarjumana nenniya Tafseréna Juzu' Mammulangngé Mabbicara Ogi*, (Ujung Pandang: Bintang Selatan, 1983)



II. PEMBAHASAN

A. Sketsa Tafsir Bugis

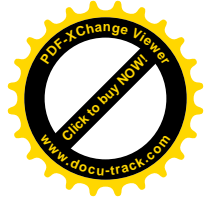
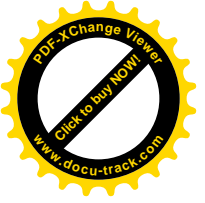
Tafsir yang ditulis oleh tim MUI Sulawesi Selatan (selanjutnya ditulis MUI) ini adalah sebuah karya tafsir yang kedua yang ditulis dalam aksara Bugis setelah tafsir yang ditulis oleh AG. Daud Ismail (1908-2006 M),⁹ yang lengkap 30 juz.¹⁰ Kitab tafsir yang ditulis dalam aksara Bugis ini mulai ditulis pada tahun 1988 dan selesai ditulis pada hari kamis tanggal 20 Oktober 1996 bertepatan dengan tanggal 1 Jumadil Akhir 1416 H di Makassar. Dan mengenai awal penerbitannya tidak didapatkan informasi tahun berapa diterbitkan dan di mana? Kecuali hanya didapat informasi dari dua pengantar yang terdapat pada jilid 1, yaitu pengantar yang diberikan oleh Gubernur Sulawesi Selatan, Prof. Dr. H. Ahmad Amiruddin dan Kepala Kanwil Sul-Sel Drs. H. Abdurrahman K, yang tertulis pada tahun 1988. Hal ini mengindikasikan bahwa tafsir ini mulai ditulis sekitar tahun itu juga, demikian pula pengakuan Rusly Wolman, mantan sekretaris umum MUI Sul-Sel pada saat itu.¹¹

Mengenai penamaan kitab tafsir ini, penulis juga tidak menemukan secara eksplisit dalam tafsirnya latarbelakang pemberian nama tersebut. Hanya didapatkan dalam *cover*-nya yang ditulis dengan dua versi bahasa, yaitu bahasa Bugis dan bahasa Arab “*Tafesere Akorang Mabbasa Ugi / تفسير القرآن الكريم*”. Menurut penulis bahwa setidaknya pemberian nama itu bisa jadi pertimbangan praktisnya, yaitu untuk memudahkan bagi para pembacanya mengetahui dan mengingat nama tafsirnya, yang nota-bene sasaran utama pembacanya adalah masyarakat awam yang ada di kampung-kampung. Hal itu sebagaimana

⁹Ketika karya tafsir ini pertama kali dicetak pada 1983, formatnya adalah setiap juz al-Qur’ân yang diterjemahkan/ditafsirkan, dicetak dalam satu buku secara terpisah, demikian halnya dengan judul. Sebagai contoh, untuk juz I judulnya adalah “*Tarjumana Nenniya Tafséréna Juzu’ Mammulangngé Mabbicara Ogi* (Terjemah dan Tafsir Juz Pertama dari al-Qur’ân berbahasa Bugis). Sejak tahun 1985, terjadi perubahan judul kitabnya, tetapi penjelasan tentang juz tetap ada. Misalnya, untuk jilid pertama, yang mencakup juz I, II, dan III dari al-Qur’ân diberi judul “*Tafsîr al-Munîr, Tarjamah wa Tafsîr al-Juz’ al-Awwal wa al-Tsânî wa al-Tsâlits*. Rafii Yunus Martan, “Membidik Universalitas, Mengusung Lokalitas Tafsir al-Qur’an Bahasa Bugis Karya AG. Daud Ismail” JURNAL STUDI AL-QUR’AN, Vol. I, No. 3 Tahun 2006, h. 531.

¹⁰Penelusuran penulis terhadap karya tulis ulama Bugis-Makassar tentang tafsir secara lengkap (30 juz) sejak masuknya Islam di wilayah Sul-Sel sampai abad ke-21 tidak diketemukan kecuali dua karya ini. Sebagiannya halnya karya tafsir yang mengkhususkan satu surah atau beberapa ayat, misalnya karya AG. H. Muh. As’ad (w. 1952) judulnya ditulis dalam tiga bahasa, yaitu Arab, Bugis dan Indonesia “*تفسير سورة عم باللغة البوقيسية*”/tpEeser bicr augin sur am/*Tafsir Bahasa Boegisnya Soerah Amma*. Kecuali terjemahan al-Qur’an lengkap 30 juz dalam versi bahasa Bugis.

¹¹Wawancara kedua dengan Drs. H. Rusly Wolman pada hari Jum’at, 2 Mei 2008 di rumahnya di Jl. Kapin Raya Jati Bening Kali Malang Bekasi.



terungkap dalam pendahulunya pada jilid 1 bahwa dengan adanya *tafesere mabbasa ugie* (tafsir berbahasa bugis-terj penulis) memungkinkan saudara kita orang Bugis mempelajari dan memahami al-Qur'an, sehingga mereka dapat lebih mudah mengaplikasikan kandungannya dalam kehidupan sehari-hari.¹²

Kesulitan penulis dalam mengungkap latar belakang penamaan kitab tafsir ini, karena di dalam pendahulunya tidak ada yang memuat latarbelakang pemberian nama, di dalamnya hanya mengungkapkan mengenai beberapa hal, yaitu: *Pertama*, motivasi penyusunannya, *kedua*, kerja sama dalam penulisannya, yaitu MUI Sul-Sel, *ketiga*, referensi (kitab rujukan) tafsirnya, *keempat*, metodologi yang dipakai dalam tafsirnya, *kelima*, para penulisnya.¹³

Sebagaimana ditemukan di dalam muqaddimah pada juz 1, disebutkan bahwa tafsir ini dibantu oleh beberapa ulama sebagai tim penyusun, yaitu:

1. AG. H. Junaid Sulaiman
2. AG. H. Hamzah Manguluang
3. Drs. H. Andi Syamsul Bahtiar, MA
4. AG. Drs. H. Ma'mur Ali
5. K. H. Mukhtar Badawi¹⁴

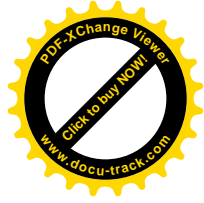
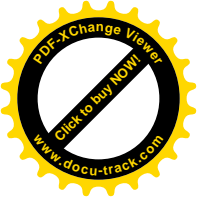
Dari lacakan penulis melalui wawancara Rusly Wolman (pada saat itu beliau sebagai Sekertaris Umum MUI Sul-Sel) bahwa pada awalnya tafsir ini akan disusun oleh tim yang ditunjuk oleh MUI Sul-Sel, namun di dalam perjalanan penulisannya tidak berjalan secara efektif sehingga tim ini hanya dapat merampungkan sampai dua jilid (jilid 1 dan 2), sehingga penyusunan selanjutnya diteruskan oleh AG. Muin Yusuf sampai selesai.¹⁵ Sementara pandangan lainnya bahwa karena penguasaan bahasa Bugis yang baik, maka Muin Yusuf-lah yang paling dominan di dalam penyusunannya, bahkan bisa dikatakan hampir semuanya, sehingga tafsir ini dianggap sebagai tafsir karya Muin Yusuf. Dengan demikian, bisa diperkirakan bahwa hampir semua penafsiran yang ada di dalamnya adalah ide-ide pemikiran Muin Yusuf. Tetapi karena rasa ketawadhuan yang dimiliki oleh Muin Yusuf dan secara institusi atau kelembagaan tafsir ini lahir dari ide-ide dari MUI Sul-Sel, maka nama-nama yang telah ditunjuk oleh MUI tetap dimasukkan di dalamnya sebagai orang-orang yang ikut terlibat dalam penulisannya dan tafsir ini tidak dicantumkan nama Muin Yusuf sebagai penulis utama.

¹²Majelis Ulama Indonesia Sulawesi Selatan, *Tafesere Akorang Mabbasa Ugi/Tafsir al-Qur'an al-Karim*, jilid I, MUI Sul-Sel, t. th., h. 1. Selanjutnya di tulis MUI Sul-Sel, *Tafesere Mabbasa Ugi*.

¹³MUI Sul-Sel, *Tafesere Mabbasa Ugi*, Jilid 1, h. 2-5.

¹⁴MUI Sulsul, *Tafesere Akorang Mabbasa Ugi*, jilid I, h. 4.

¹⁵Wawancara I dengan Drs. H. Rusly Wolman pada hari Kamis, 27 Maret 2008. di rumahnya di Jl. Kapin Raya Jati Bening Kali Malang Bekasi.



Dilihat dari tampilan fisik tafsir ini terdiri dari 11 jilid, jilid 1, 2, 3, 4 dan 5 masing-masing memuat 3 juz. Namun, pada jilid 6 tidak tersusun sesuai dengan tiga juz seperti di atas,¹⁶ hingga kitab tafsir ini menjadi 11 jilid, meskipun pada muqaddimanya pada jilid 1 diungkapkan bahwa tafsir ini akan ditulis menjadi 10 jilid, tiap-tiap jilidnya memuat 3 juz, tapi ternyata tidak seperti demikian. Kuat dugaan penulis, sebagaimana diungkapkan di atas, bahwa tafsir ini diselesaikan oleh Muin Yusuf. Dan tidak tersusunnya sebagaimana rencana awal, dugaan penulis adalah dengan pertimbangan bahwa bila sudah bisa memenuhi syarat penerbitan maka diterbitkanlah.

Tata letak (*layout*) tafsirnya, ayat-ayatnya ditulis dengan pengelompokan-pegelompokan sesuai dengan tema-tema yang dibicarakan dalam ayat tersebut, kemudian diterjemahkan dalam bahasa Bugis dan selanjutnya ditafsirkan.

B. Motivasi Penulisan Tafsir Bahasa Bugis

Adapun latarbelakang yang memotivasi MUI Sul-Sel untuk menulis dan menyusun tafsir dalam bahasa Bugis ini dapat dilihat dengan beberapa alasan, di antaranya adalah:

1. Ulama sebagai pewaris Nabi dalam melanjutkan perjuangannya demi tegaknya syiar Islam, maka mereka merasa bertanggung jawab untuk menyebarkan dan menjelaskan makna yang dikandung oleh al-Qur'an, karena tanpa dengan penjelasan (tafsir) umat Islam pada umumnya tidak mampu memahami al-Qur'an.¹⁷ Meskipun diakuinya bahwa pekerjaan ini adalah suatu pekerjaan sangat berat dan tanggung jawabnya sangat besar,¹⁸ karena al-Qur'an adalah kalam Allah yang sangat indah dan Allahlah yang lebih tahu maknanya. Sehingga kita tidak mampu mengetahui makna yang sebenarnya yang dimaksud oleh Allah. Apalagi jika dikaitkan dengan sebuah hadi Nabi Saw., yang memberikan ancaman terhadap orang yang menafsirkan al-Qur'an tanpa didasari oleh ilmu-ilmu alat, sebagaimana yang disepakati oleh ulama *ulûm al-Qur'ân*, sebagai berikut:

عَنْ سَلَمَةَ قَالَ سَأَعْتِ اَتَيْتِي ، اَللّٰهُ عَزَّ وَجَلَّ وَوَسَّ مَ يَنْلِيْ مَنْ يَقُلْ ، عَزَّ مَا لَمْ اَقْلُ فَلْيَتَّبِعُوْهُ
مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ¹⁹

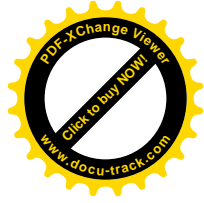
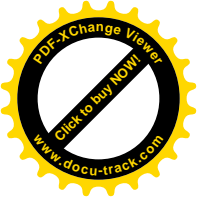
“Barang siapa berkata tentang (tafsir) al-Qur'an dengan pikirannya, hendaklah mempersiapkan dirinya masuk dalam neraka”

¹⁶Pada juz ke-6 dimulai pada ayat 40 Qs. al-Isrâ' juz 15.

¹⁷MUI Sul-Sel, *Tafesere Akorang Mabbasa Ugi*, Jilid 1, h. 1.

¹⁸MUI Su-Sel, *Tafesere Akorang Mabbasa Ugi*, jilid 1, h. 2.

¹⁹Abû 'Abdullah al-Bukhârî, *Shahîh al-Bukhariy*, Juz I, No, Hadis 106.



Dengan kekhawatiran itu, sebenarnya MUI ingin menjadikan karya ini bukan sebagai target transmisi ilmu yang baru, tetapi ia hanya akan mengikuti contoh para pendahulunya dalam menafsirkan al-Qur'an. Oleh karenanya di dalam pendahuluannya dikemukakan bahwa dalam penafsirannya dirujuk kepada beberapa kitab tafsir standar yang otoritatif dan kompoten, di antaranya adalah *Tafsîr al-Marâgi*, karya Musthafa al-Marâgi (w. 1952 M/1371 H) *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm* yang dikenal dengan nama *Tafsîr ibn Katsîr* karya Ibn Katsîr (w. 774), *Tafsîr al-Qurthûbî* karya al-Qurthûbî (w. 671 H), *Tafsîr al-Kabîr* dikenal juga dengan nama *Mafâtîh al-Gayb* karya Imâm Fakhr al-Dîn al-Râzî (w. 610 H).

2. Ingin menampilkan tafsir dengan gaya bahasa yang mudah dan praktis serta singkat. Pernyataan ini, sebagaimana diungkapkan dalam pendahuluannya, tafsir ini tidak ditafsirkan ayat demi ayat dengan tafsir yang luas dan mendalam.²⁰ Hal ini, didasari oleh kondisi sosial masyarakat Bugis pada umumnya yang ada di daerah-daerah, yang menjadi sasaran utama pembacanya adalah masyarakat muslim awam di mana tingkat pendidikannya masih sangat sederhana.
3. Agar bahasa Bugis tidak lenyap begitu saja, karena sekarang ini banyak orang Bugis yang tidak tahu lagi membaca aksara Lontara. Bila hal itu dibiarkan, ruang lingkup bahasa Bugis akan semakin sempit, dan mungkin saja bisa hilang. Bila hal itu terjadi, bahasa atau suku Bugis bisa lenyap dan tinggal nama. Demikian pula diungkapkan oleh Rusly Wolman dan Muhammad Salim bahwa kehadiran tafsir dalam pengantar bahasa Bugis adalah salah satu bentuk kepedulian bagi ulama Bugis untuk memelihara budaya Bugis.²¹

Mencermati hal-hal seperti di atas, lewat institusi MUI ini yang menghimpun para ulama mencoba dan berusaha menghadirkan sebuah tafsir yang dapat membantu masyarakat pemakai bahasa Bugis untuk lebih mendalami kandungan al-Qur'an, sehingga pada akhirnya dapat diamalkan dalam kehidupan sehari-hari.

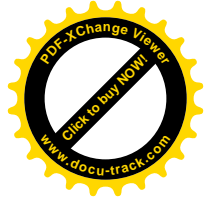
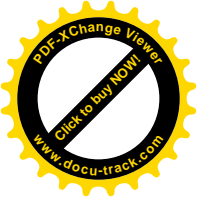
C. Metodologi Tafsir Bugis

1. Teknik Penulisannya

Teknik penulisan tafsir al-Qur'an bahasa Bugis yang dimaksud di sini adalah sesuatu kerangka teknis yang digunakan penulis tafsir dalam menampilkan sebuah karya tafsir (aspek luar). Aspek teknis penulisan ini terkait lebih kepada

²⁰MUI Sul-Sel, *Tafesere Akorang Mabbasa Ugi*, Jilid I, h. 1

²¹Wawancara dengan Rusly Wolman di rumahnya pada tanggal, 27 Maret 2008 di Jl. Kapin Raya, Jati Bening Kali Malang, Bekasi. Wawancara dengan Muhammad Salim (penerjemah naskah La Galigo dan pensiunan pegawai Pendidikan Nasional Sul-Sel dan juga sebagai editor bahasa tafsir ini) di Makassar pada tanggal, 15 April 2008.



penulisan karya tafsir, bersifat teknis bukan pada proses penafsiran yang bersifat metodologis.²²

Sebagaimana telah dikemukakan di atas tentang latarbelakang penulisannya, maka untuk memudahkan dalam penyusunan tafsir ini dilakukan beberapa langkah yaitu:

- a. Menjelaskan nama surah dan jumlah ayatnya. Mengawali pembahasannya tafsir MUI menjelaskan tentang tempat turunnya, surah tersebut apakah turun di Mekkah (*makkiyyah*) atau di Madinah (*madaniyyah*), kemudian menjelaskan secara singkat penamaan surahnya dan kadang-kadang menjelaskan nama-nama lainnya dari surat tersebut. Misalnya surat al-Fatihah dijelaskan bahwa penamaan surat ini diambil dari kata "*fataha*" artinya "pembuka". Jadi al-Fatihah artinya pembuka al-Qur'an, yaitu bilamana pertama kali dibuka al-Qur'an, maka surat inilah yang pertama dilihat. Dan dijadikan sebagai pembuka al-Qur'an dengan tertib adalah merupakan petunjuk dari Allah kepada nabi Muhammad Saw yang disebut dengan istilah *tawqîfî*. Kemudian dijelaskan pula nama-nama lain dari surat ini, misalnya:
 - a. *Umm al-Qur'an* atau *umm al-kitâb*, artinya induknya al-Qur'an;
 - b. *Al-Sab' al-Matsânî*, yaitu tujuh ayat yang berulang-ulang dibaca pada saat shalat;
 - c. *Al-Syifâ'* artinya di dalam surat ini mengandung petunjuk, jika dipelajari dan diamalkan dengan baik, maka disembuhkan hati orang-orang yang beriman;
 - d. *Al-Shalât*, artinya surat ini tidak sah shalat seseorang bila mana tidak dibacanya pada saat shalat.²³

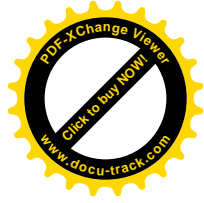
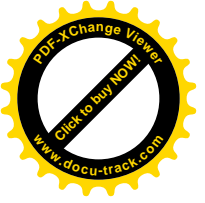
Demikian pula dengan surat-surat lain, misalnya surat al-Baqarah, dijelaskan bahwa surah ini disebut surah al-Baqarah, yang bermakna "ساقية" (sapi betina), karena ada di dalam surah ini menjelaskan kisah keturunan Bani Israil ketika diperintahkan untuk menyembelih sapi betina.²⁴ Langkah ditempuh oleh MUI untuk memudahkan para pembacanya mengetahui apa yang dikandung oleh surah tersebut.

- b. Mengawali penafsirannya, pertama-tama MUI mengelompokkan ayat-ayat dengan memberikan topik setiap pengelompokan ayat-ayat yang akan ditafsirkan sesuai dengan kandungan ayatnya. Misalnya, dalam Qs. Al-Baqarah [2]: 1-5, pada kelompok ayat ini diberi judul "أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمُزِينَةِ" (*Onronna Akorannge Enrennge*

²²Islah Gusmian, Khazanah Tafsir Indonesia, h. 122.

²³MUI Sul-Sel, *Tafesere Akorang Mabbasa Ugi*, Jilid 1, h. 7-8.

²⁴MUI Sul-Sel, *Tafesere Akorang Mabbasa Ugi*, Jilid 1, h. 21.



penafsirannya kadang-kadang belum jelas kandungan hukum yang terdapat dalam suatu ayat. Sehingga bisa jadi pembacanya masih bertanya-tanya tentang persoalan yang dibahas dalam ayat yang ditafsirkan. Bahkan hampir semua ayat yang berbicara tentang hukum tidak diberikan suatu kesimpulan, sehingga masih menimbulkan problem bagi masyarakat pembacanya.

- f. Di akhir setiap juz dibuat daftar isi. Pencantuman daftar isi ini untuk memudahkan pembaca dalam pencarian setiap pembahasan.
- g. Mengemukakan riwayat *asbâb al-nuzûl* ayat.³⁰ Tafsir MUI mengemukakan *asbâb al-nuzûl* suatu ayat, jika ayat yang ditafsirkan mempunyai *asbâb al-nuzûl*. Namun, tidak semua ayat yang memiliki *asbâb al-nuzûl* ditampilkannya. Pengungkapan *asbâb al-nuzûl* dalam penafsirannya adalah memberikan kejelasan dan dasar hukum.

Pengungkapan riwayat *asbâb al-nuzûl* dalam tafsir MUI ditempuhnya dengan beberapa cara:

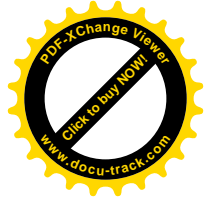
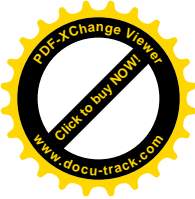
Pertama, membuang sebagian sandanya.

Tafsir MUI hanya menyebutkan *mukharrij* dan sanad terakhir. *Mukharrij* ialah periwayat yang menyampaikan dan menghimpun riwayat itu dalam kitabnya, misalnya Ibn Jarîr al-Thabarî, Ahmad, al-Turmûzî, Abû Dawûd dan lain-lain. Sanad terakhir adalah para sahabat yang menerima dari Nabi Saw., atau tabi'in. Misalnya riwayat yang bersumber dari sahabat, yaitu dari Anas ibn Mâlik dan diriwayatkan oleh Muslim, sesungguhnya tradisi orang Yahudi apabila datang bulan (*haid*) isterinya mereka tidak mau menemani makan dan tidak pula bersama di tempat tidurnya. Oleh karena itu, sebagian sahabat bertanya kepada Nabi mengenai masalah ini. Maka ayat turun untuk menjelaskan bahwa darah yang keluar dari rahim perempuan itu pada saat *haid* adalah sesuatu yang kotor,³¹ maka turunlah ayat 222 surah Al-Baqarah [2].

Kedua membuang semua sanadnya, kecuali sanad terakhir. Model ini hanya menyebutkan sumbernya dari kalangan sahabat atau tabi'in dan tidak mencantumkan siapa yang meriwayatkannya, misalnya riwayat dari Ibn 'Abbâs, menurutnya bahwa sesungguhnya kaum Musa pernah bertanya kepada Musa: "Hai Musa apakah Tuhanmu tidur? Musa menjawab: "Bertaqwalah kepada Allah". Kemudian Allah menyeru kepada Musa: "Hai Musa jika ditanyakan kepadamu tentang apakah Tuhanmu tidur, maka ambillah dua gelas lalu pegang keduanya dalam keadaan kamu sadar dan tidak tidur pada malam harinya. Lalu

³⁰Para ulama '*Ulûm al-Qur'ân* mendefinisikan bahwa *asbâb al-nuzûl* adalah suatu peristiwa penyebab diturunkannya satu ayat atau beberapa ayat yang merupakan respon atau jawaban atau penjelasan hukumnya pada masa peristiwa sebab itu terjadi. M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qura'an*, Cet. I, (Bandung: Mizan, 1992), h. 88-89.

³¹MUI Sul-Sel, *Tafesere Akorang Mabbasa Ugi*, Jilid I, h. 319.



Musa mengerjakan perintah Allah, pada saat sudah sampai 1/3 malam Musa sudah mulai mengantuk sehingga menyebabkan dia jatuh dalam keadaan duduk sementara gelasnyanya masih dipegangnya. Namun, pada saat menjelang subuh, Musa sudah benar-benar ngantuk dan tidak bisa lagi tahan maka dibuanglah gelas yang dipegang itu sehingga pecah. Allah menyeru kepada Musa bahwa seandainya Aku tidur - seperti kamu - maka runtuhlah langit dan bumi ini sebagaimana hancurnya gelas yang ada ditangan kamu.³² Maka turunlah ayat 255 surah al-Baqarah.

Ketiga, membuang semua sanadnya kecuali *mukharrij*-nya. Model ini hanya menyebutkan mukharrijnya tanpa menyebutkan dari mana hadis tersebut diriwayatkan. Misalnya ketika menjelaskan ayat 12 surat al-Hujarât, sebagaimana disebutkan dalam riwayat Abû Dawûd, sesungguhnya ayat ini turun mengenai Abû Hindun (pembekam Nabi Saw.) yaitu Nabi Saw. memerintahkan kepada Banû Bayâdhah agar supaya menikahkan salah satu anak perempuannya kepada Abû Hindun. Lalu Banû Bayâdhah mengatakan: “Kami disuruh oleh Allah mengawinkan anak perempuan kami dengan seorang keturunan hamba. Maka turunlah ayat ini menjelaskan untuk menyelesaikan kasus ini.³³

Keempat, membuang semua sanadnya dan *mukharrij*-nya.

Bentuk riwayat *asbâb al-nuzûl* ini, selain tidak menyebutkan sanadnya juga tidak jelas siapa yang meriwayatkan dan dari mana sumbernya. Contoh riwayat model keempat adalah ketika menjelaskan Qs. Al-Baqarah [2]: 232.

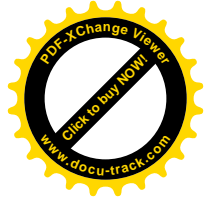
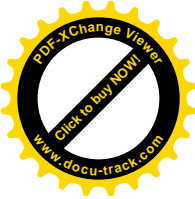
Disebutkan bahwa sesungguhnya Ma'qal bin Yasar menikahkan saudara perempuannya dengan seorang laki-laki pada masa Nabi Saw., tetapi di antara keduanya terjadi perceraian dan sampai akhir masa iddahnyanya, suaminya tidak rujuk. Namun, setelah jatuh masa iddahnyanya sang suami berkeinginan kembali kepada isterinya untuk mengawini kembali, kemudian dia menyampaikan keinginannya kepada saudaranya (Ma'qal) tetapi ditolaknyanya. Maka turunlah ayat ini menjelaskan duduk persoalan yang dialami oleh seorang laki-laki yang berkeinginan kembali mengawini bekas isterinya, yaitu seorang wali tidak boleh melarang seorang suami isteri yang sudah cerai dan habis masa iddahnyanya kembali menjalin hubungan suami isteri.³⁴

Penghilangan sanad dan *mukharrij* dalam tafsir MUI ini bisa memunculkan persoalan, baik secara positif maupun secara negatif. Dari segi positifnya adalah membuat tafsirnya lebih praktis dan lebih memudahkan pemahaman terhadap isi kandungan riwayat itu. apalagi kalau sudah diyakini bahwa hadis tidak memiliki kecacatan atau sudah dianggap shahih. Karena tujuan utama pengungkapan riwayat itu adalah memberikan pemahaman dan

³²MUI Sul-Sel, *Tafesere Akorang Mabbasa Ugi*, Jilid I, h. 391.

³³MUI Sul-Sel, *Tafesere Akorang Mabbasa Ugi*, Jilid 10, h. 392.

³⁴MUI Sul-Sel, *Tafesere Akorang Mabbasa Ugi*, Jilid I, h. 340.



kejelasan kepada pembacanya mengenai kandungan ayat tersebut. Kita tidak disibukkan oleh nama-nama para parawinya.

Sementara sisi negatifnya adalah memberikan kesan bahwa penulis tafsir tidak menguasai ilmu hadis atau secara intern bahwa hadis itu bisa menimbulkan kekeburan jika dilihat dari sisi *wurud*-nya, apakah benar ada riwayat atau tidak. Kalau benar ada riwayatnya, lalu bagaimana kualitasnya, apakah shahih atau tidak. Karena dalam penetapan suatu hukum yang berdasarkan suatu hadis yang menjadi syarat utama adalah sisi kualitasnya. Apalagi dalam teori ilmu hadis bahwa riwayat yang dibuang sanadnya termasuk kategori hadis *mu'allaq*³⁵ (tergantung). Statusnya adalah sama dengan hadis *munqathi'*,³⁶ yaitu bagian dari hadis *mardûd* (tertolak), karena tidak diketahui identitas periwayatnya, kecuali jika terdapat dalam kitab yang dipastikan keshahihannya, seperti *Shahîh Bukhâry* dan *Shahîh Muslim*.

Dalam diskursus hermeneutika pengungkapan *asbâb al-nuzûl* yang ditampilkan dalam tafsir MUI adalah mencoba mengatasi pemahaman suatu teks (al-Qur'an) agar ketika dipahami tidak lepas dari zamannya sehingga si pembaca teks tidak merasa asing. Dari sinilah diharapkan pembaca dapat menangkap makna dan maksud yang diinginkan pemilik teks. Oleh karenanya, betapa penting *asbâb al-nuzûl* dalam memahami sebuah ayat. Ibn al-Daqâiq al-'Id mengatakan: "Pengetahuan tentang sebab turunnya ayat-ayat al-Qur'an merupakan cara terkuat untuk memahami makna al-Qur'an".³⁷ Tidak berlebihan juga bila al-Wâhidî mengatakan: "Tidak mungkin orang mengetahui tafsir ayat al-Qur'an tanpa memahami kisahnya dan keterangan mengenai turunnya".³⁸

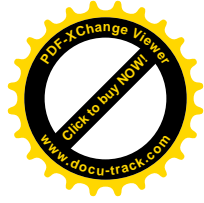
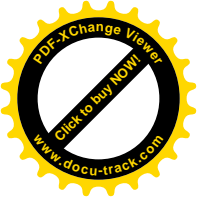
Meskipun pengungkapan sebab turunnya suatu ayat dalam sebuah tafsir masih menyisahkan persoalan. Menurut penelitian A. Rippin bahwa tafsir-tafsir yang ditulis oleh ulama dalam menampilkan data riwayat *asbab al-nuzul* belum menjadi perhatian serius menjadi hasil sejarah dan kontekstual teks dari

³⁵*Muallaq* adalah hadits yang dibuang permulaan sanadnya (yakni rawi yang menyampaikan hadis kepada penulis kitab), baik seorang maupun lebih dengan berurutan meskipun sampai akhir sanad. Nûr al-Dîn 'Itr, *Manhaj al-Naqd fî 'Ulûm al-Hadîs*, Cet. III, (Damsyiq: Dâr al-Fikr, 1401 H/1981 M), h. 159.

³⁶*Munqathi'* adalah setiap hadis yang gugur salah seorang rawinya sebelum sahabat di satu tempat atau beberapa tempat, dengan catatan bahwa rawi yang gugur pada setiap tempat tidak lebih dari seorang dan tidak terjadi pada awal sanad. Atau setiap hadis yang tidak bersambung sanadnya, baik yang sandarkan kepada Nabi saw maupun kepada yang lain. Nûr al-Dîn 'Itr, *Manhaj al-Naqd fî 'Ulûm al-Hadîs*, h. 148-149.

³⁷Jalâl al-Dîn al-Suyûthi, *al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, tp, Dâr al-Fikr, t.t., Juz I, h. 48.

³⁸Subhi al-Shâlih, *Mabâhith fî 'Ulûm al-Qur'ân*, (Beirut: Dâr al-'Ilm li al-Malyîn, 1988), h. 130.



kalangan umat Islam sendiri. *Asbâb al-Nuzûl* hanya dicatat dan lalu dibiarkan tanpa ada implikasi kausalitas teks.³⁹

Menanggapi kritikan A. Rippin di atas, mungkin ada benarnya tetapi paling tidak pengungkapan *asbâb al-nuzûl* dalam penafsiran satu ayat bisa memberikan gambaran spirit makna ayat tersebut dan inilah salah satu cara dilakukan oleh MUI dalam penafsiraannya. Hal ini dapat diambil contoh ketika menafsirkan ayat 219 surat al-Baqarah.

Dalam memahami ayat ini MUI mengutip sebuah riwayat bahwa ayat ini turun untuk menjelaskan kepada Umar bin Khattab ra. ketika beliau pernah memohon kepada Allah agar supaya dijelaskan mengenai persoalan minuman arak.

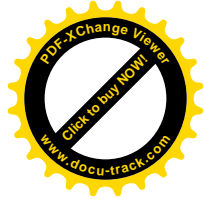
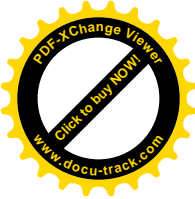
Setelah dijelaskan makna ayat ini MUI menarik satu pesan bahwa minuman yang mamabukkan adalah dosa besar dan lebih banyak mudharatnya dari pada manfaatnya, karena perbuatan ini dapat merusak akal sehingga tidak dapat berpikir dengan jernih, harta hilang, dan dari segi pisik dapat menyebabkan mudahnya terserang penyakit.⁴⁰

Dari penjelasan di atas paling tidak memberikan gambaran bahwa MUI memiliki kesadaran perlunya menggunakan peristiwa yang melikupi suatu ayat dalam upaya memahaminya. Sebagaimana ayat-ayat yang lainnya ia selalu berusaha mengungkap peristiwa yang melatarbelakangi munculnya ayat sebelum menarik suatu kesimpulan pesan moral yang dikandungnya.

Hanya saja menjadi catatan penulis dalam membaca tafsir MUI kaitannya dengan konsep *asbabul nuzul* adalah ketika mengungkapkan riwayat *asbabul nuzul* terkadang tidak lengkap dalam menceritakannya dan tidak disebutkan secara lengkap riwayatnya sehingga bisa menimbulkan kebingungan apa maksud dari pada riwayat tersebut dan jika dilihat dari pendekatan metodologi yang digunakan, barangkali di sinilah letak salah satu kelemahan tafsir ini. Di samping itu pula belum nampak penjelasannya bagaimana memahami ayat itu yang berdasarkan dengan sebab turunnya suatu ayat dikontekstualisasikan dengan teks yang ada, sebagaimana diungkapkan oleh A. Rippin di atas. Baru sebatas pengungkapan sebab turunnya suatu ayat. Jadi kelihatannya dalam memahami ayat masih menganut kaidah ushul :” *al-ibrat bi ‘umûm al-lafdz lâ bi khushûsh al-sabab*”.

³⁹Andrew Rippin, “The Function of Asbab al-Nuzul Qur’anic Exegesis”, dalam *Bulleting of the School of Oriental an Aprican Studies*, 51, 1988, h. 1-20. Kritik ini diakui oleh ulama tafsir, di antaranya Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur’an*, h. 88.

⁴⁰MUI Sul-Sel, *Tafesere Akorang Mabbasa Ugi*, Jilid I, h. 315.



2. Refrensi Tafsirnya

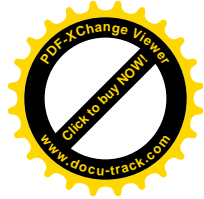
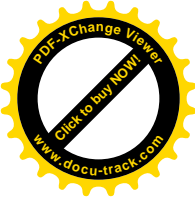
Sebagaimana dikemukakan terdahulu bahwa MUI dalam melakukan penafsiran al-Qur'an sebenarnya tidak melakukan dengan penafsiran yang keluar dari tradisi penafsir terdahulu tetapi hanya ingin mengikuti apa yang dilakukan oleh pendahulunya. Karena masih sangat menghargai khasanah klasik. Oleh karena itu, tidaklah mengherankan jika di dalam tafsir ini banyak dari kutipan-kutipan dan terjemahan dari kitab tafsir yang otoritatif.

Adapun tafsir yang menjadi sumber rujukan adalah:

- a. *Tafsir al-Marâgi* karya Mustafâ al-Marâgi ditulis pada tahun 1361 H/1941 M. yang terdiri atas 30 juz dalam 10 jilid. Muhammad Husein al-Zahabîy mengategorikan tafsirnya dalam deretan kitab tafsir *bi al-ra'y*. Dalam hal kecenderungannya dalam bidang teologi oleh sebagian ulama memasukkan dalam kategori tafsir yang bercorak rasional. Namun demikian, al-Marâgi, sebagaimana diakuinya di dalam kitabnya, tidak pernah mengklaim dirinya sebagai penganut suatu aliran tertentu, bahkan ia sangat menyayangkan dan mencela terjadinya perpecahan di kalangan umat Islam yang disebabkan adanya berbagai macam aliran dan sekte dalam teologi.⁴¹ Sementara dalam bidang hukum menganut mazhab Syafi'i dan Hanafi, bahkan 'Ali Iyâzî dalam kitabnya *al-Mufasssirûn Hayâtuhum wa Manhajuhum*, memastikannya sebagai seorang penganut mazhab Syafi'i dan beraliran Asy'ari dalam bidang teologi.⁴²
- b. *Tafsîr al-Thabarîy* ditulis oleh Ibn Jarir al-Thabariy (839-923 M/224-310 H). Karya tafsir ini dipandang sebagai rujukan utama (*prominent refrence*) generasi tafsir berikutnya. Tafsir al-Thabari dikenal sebagai tafsir *bi al-ma'tsûr* yang mendasarkan penafsirannya pada riwayat-riwayat, baik dari Nabi, sahabat maupun dari tabi'in.
- c. *Tafsîr Ibn Katsîr*, yang juga sering disebutkan *Tafsîr al-Qur'ân al-'Adzîm* ditulis oleh Abû al-Fidâ' Ismâ'il bin 'Umar bin Katsîr al-Qurasyîy al-Dimisyqî (700-774 H), setebal delapan juz. Namanya lebih dikenal dengan nama Ibn Katsîr. Tafsir ini dikategorikan tafsir *bi al-ma'tsûr* (riwayat). Dan tafsir ini nampaknya menjadi rujukan utama ketika mengungkapkan *asbab al-nuzul* dalam satu ayat.
- d. *Tafsîr al-Baidhâwî* yang dikenal dengan *Tafsîr Anwâr al-Tanzîl wa Asrâr al-Ta'wîl* ditulis oleh Nâshir al-Dîn Abû al-Khair 'Abd Allah bin 'Umar bin Muhammad al-Baidhâwî (691 H/1292 M).
- e. *Tafsîr Mafâtiḥ al-Gaib*, yang lebih populer dengan nama *Tafsîr Fakhr al-Din al-Râzi*, karya Fakhr al-Din al-Razi.

⁴¹Mushthafa al-Marâgi, *Tafsîr al-Marâgi*, t.tp., Cet. III, Jilid II Juz IV, (Dâr al-Fikr, 1974 M/1394 H), h. 20.

⁴²Muhammad 'Ali Iyâzî, *Al-Mufasssirûn Hayâtuhum wa Manhajuhum*, h. 357.



- f. *Tafsîr al-Qurthûbi*, karya Abû ‘Abdillâh Muḥammad bin Aḥmad al-Anshârî al-Mâlikî al-Qurthubî (w.671 H / 1273 M).⁴³ Tafsir ini dikenal dengan corak penafsirannya pada corak hukum.
- g. *Tafsîr al-Kasysyâf ‘an Haqâiq al-Tanzîl wa ‘Uyûn al-Aqâwil fî Wujûh al-Ta’wîl* yang lebih populer dengan nama *Tafsîr al-Kasysyâf* karya al-Zamakhsyarî (1074-1143M/467-538 H). Tafsir ini dikenal dengan corak penafsirannya kepada corak teologi Mu’tazilah dengan pendekatan ilmu kebahasaan di dalam mengelaborasi ayat-ayat al-Qur’an.

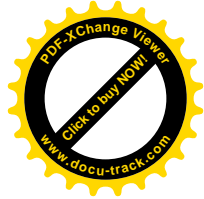
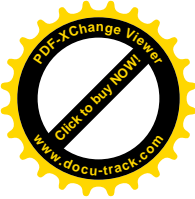
Dengan memperhatikan referensi tafsir yang digunakan di atas, maka bisa dinilai bahwa tafsir MUI telah mampu mengakomodir dua arus aliran tafsir, yaitu aliran tafsir yang berdasarkan pada riwayat (*tafsîr bi al-ma’tsûr*) dan tafsir yang berdasarkan logika (*rasional/al-ra’yu*) serta dua kelompok generasi tafsir, yaitu kelompok generasi tafsir klasik yang diwakili oleh tafsir al-Thabari dan Ibn Katsîr dan kelompok generasi tafsir modern yang diwakili oleh tafsir al-Maragi. Dengan demikian, di dalam uraian-uraian tafsirnya menggabungkan kedua kelompok di atas, sehingga dalam memperlakukan al-Qur’an tidak begitu kaku. Dan di sinilah juga nampaknya MUI dalam panafsirannya tidak melakukan *absolutisasi* pemahaman terhadap al-Qur’an. MUI tidak mengatakan bahwa inilah satu-satunya penafsiran yang benar dan yang lainnya salah. Meskipun dalam paparannya hanya menggabung-gabungkan pendapat (penafsiran) dari sumber yang otoritatif, namun MUI tetap memiliki independensi pemahamannya, yakni kebebasan melakukan pilihan redaksi kalimat yang disesuaikan dengan kecenderungannya.

Suatu hal yang perlu dicatat dan diakui di sini adalah adanya kejujuran ilmiah yang dimiliki oleh para penulis tafsir ini, yaitu dengan menyebutkannya sumber-sumber yang dikutip dan bahkan tidak pernah menyebutkan dirinya di dalam penafsirannya dengan ungkapan “menurut pendapat saya”. Dan ini pula menunjukkan sifat ketawadhuan yang dimiliki oleh penulis tafsir ini serta tidak mengabsolutkan penafsirannya dengan suatu prinsip bahwa penafsiran-penafsiran yang lainnya memungkinkan diterima atau benar, sehingga penafsiran-penafsirannya bukanlah suatu penafsiran satu-satunya yang benar.

3. Teknik Analisisnya

Kajian kritis terhadap al-Qur’an akan selalu memunculkan beragam penafsiran, baik dari segi metodologi maupun dari segi corak penafsiran. Hingga kini, ketika berbicara tentang metodologi tafsir banyak orang merujuk kepada al-Farmawî – tak terkecuali dengan para pemerhati tafsir di Indonesia. Dalam bukunya *Al-Bidâyah fî al-Tafsîr al-Muwdhû’î*, al-Farmâwî memetakan metodologi penafsiran al-Qur’an kepada empat bagian pokok, yaitu: *tahlîlîy*,

⁴³Jalâluddîn al-Suyûthî, *Thabaqât al-Mufasssîrîn*, (CD al-Maktabah al-Syâmilah edisi ke-2). h. 79.



*muqâran, ijmâli, dan mawdhû'î.*⁴⁴ Hal tersebut merupakan konsekuensi logis dari adanya keinginan umat Islam untuk selalu mendialogkan antara al-Qur'an sebagai teks (wahyu) yang terbatas dengan perkembangan persoalan sosial kemasyarakatan yang dihadapi oleh manusia sebagai konteks yang tak terbatas.

a. Pemilihan Metode Tahlili

Tahlilî atau yang dinamai oleh Baqir al-Shadr sebagai metode *tajzî'iy*,⁴⁵ adalah salah satu metode tafsir yang bermaksud menjelaskan kandungan ayat-ayat al-Qur'an dari seluruh aspeknya.⁴⁶ Atau suatu sistematika penyajian penulisan tafsir yang rangkaian penyajiannya mengacu pada dua bentuk, yaitu: 1) urutan surah yang ada dalam mushaf standar; 2) mengacu pada urutan turunnya wahyu. Model pertama, telah umum dipakai para ulama tafsir, misalnya tafsir *Jalâlain* dan beberapa tafsir kontemporer, misalnya *Tafsîr al-Manâr*, *Tafsîr al-Misbâh*. Sedangkan model yang kedua, tidak banyak ditempuh oleh para ulama tafsir. *Al-Tafsîr al-Bayânî li al-Qurân al-Karîm*, karya Bint al-Syâthî', *Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm; Tafsîr atas Surat-Surat Pendek Berdasarkan Urutan Turunnya Wahyu*, karya M. Quraish Shihab adalah contoh tafsir yang menggunakan penyajian tafsir model kedua.

Untuk itu, ulama tafsir dalam menempuh model ini, mereka menguraikan kosa kata dan lafaz, menjelaskan arti yang dikehendaki, juga unsur-unsur *i'jâz* dan *balâgah*, serta kandungannya dalam berbagai aspek pengetahuan dan hukum. Penafsiran dengan metode ini juga tidak mengabaikan aspek *asbâb al-nuzûl* suatu ayat, *munâsabah* (hubungan) ayat. Demikian pula, dalam pembahasannya tak lepas dari pengambilan sumber penafsirannya berupa riwayat-riwayat, baik dari Nabi sendiri, sahabat, tabi'in maupun dari sumber-sumber lainnya, yaitu ungkapan-ungkapan Arab pra Islam (syair-syair Jahili) dan kisah-kisah *isrâiliyât*.⁴⁷

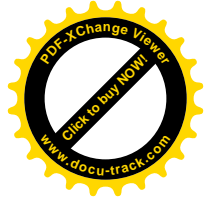
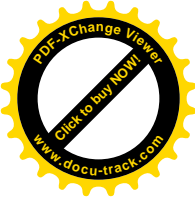
Menurut Quraish Shihab bahwa metode ini adalah menghidangkan al-Qur'an seperti hidangan "prasamanan", masing-masing tamu memilih sesuai

⁴⁴ Abd al-Hayy al-Farmawi, *al-Bidâyah fi al-Tafsîr al-Muwadhû'î*, Cet. II, (Kairo: al-Ha^qarah al-'Arabiyyah, 1977), h. 23.

⁴⁵ Muhammad Baqir al-Shadr, *al-Tafsîr wa al-Maw^u'iy wa al-Tafsîr al-Tajzî'iy fi al-Qur'ân al-Karîm*, (Beirut: Dâr al-Ta'rûf li al-Mathbû'ah, 1980), h. 10.

⁴⁶ Abd al-Hayy al-Farmâwî, *al-Bidâyah fi al-Tafsîr al-Muw^u'î*, h. 23.

⁴⁷ *Isrâiliyat* adalah segala sesuatu yang bersumber dari kebudayaan Yahudi atau Nasrani, baik hal itu termaktub dalam Taurat/Injil, penafsiran-penafsirannya, maupun pendapat-pendapat orang-orang Yahudi atau Nasrani menyangkut ajaran agama mereka. Lihat Quraish Shihab, *Rasionalitas al-Qur'an; Studi Kritis atas Tafsir al-Manar*, Jakarta: Lentera Hati, Cet. I, 2006, h. 116. Oleh karena itu, apa yang dikemukakan menyangkut penjelasan tambahan terhadap makna ayat-ayat al-Qur'an melalui ayat-ayat dalam Kitab Perjanjian Baru dan Lama adalah *isrâiliyat*.



dengan selera serta mengambil kadar yang diinginkan dari meja yang telah ditata. Cara ini tentu saja membutuhkan waktu lama, karena pembahasannya lebih luas dari tafsir *maudhui*'. Hal ini bisa saja menimbulkan kebosanan, di samping itu tidak semua orang bisa membaca semuanya.

Selanjutnya M. Quraish Shihab menambahkan, dengan metode ini para penafsir tidak jarang hanya berusaha menemukan dalil atau lebih tepat dalih pembenaran pendapatnya dengan ayat-ayat al-Qur'an. Selain itu, bahwa dengan metode tahlili tidak mampu memberi jawaban tuntas terhadap persoalan-persoalan yang dihadapi sekaligus tidak banyak memberi batas-batas metodologis yang dapat mengurangi subyektivitas mufassirnya.⁴⁸ Bahkan menurut Baqir al-Shadr menghasilkan pandangan-pandangan yang parsial serta kontradiktif dalam kehidupan umat Islam.⁴⁹

Terlepas dari kritikan yang dikemukakan di atas bahwa metode tafsir tahlili sebenarnya suatu metode yang masih diminati oleh para pengkaji al-Qur'an, bahkan ada pandangan masyarakat umum bahwa baru bisa dikatakan sebagai seorang ahli tafsir bilamana sudah mampu menulis karya tafsir lengkap secara keseluruhan dari al-Qur'an 30 juz.

Dengan kerangka metode tafsir di atas, maka dapat dikatakan bahwa metode yang dipakai oleh tafsir Bugis MUI adalah metode tafsir tahlili. Hal itu didasarkan pada penafsiran yang dilakukan oleh MUI dengan menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an secara runtut sebagaimana yang terdapat dalam mushaf. Namun, metode tahlili yang digunakan di sini tidak sepenuhnya semua kriteria tafsir tahlili didefinisikan oleh Muhammad Baqir al-Shadr misalnya, dengan melihat berbagai pendekatan, misalnya pendekatan linguistiknya. tafsir ini dari aspek pendekatan linguistiknya hampir tidak dijumpai. Kalau ada penjelasan dari aspek linguistiknya hanya pada kasus-kasus tertentu.

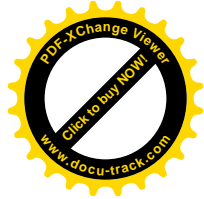
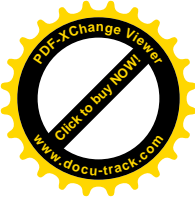
Untuk lebih jelasnya dapat dilihat penafsiran-penafsiran yang ada dalam tafsir MUI, sejauhmana diberlakukan kriteria sebuah tafsir tahlili:

Pada Qs. al-Baqarah [2]: 6-7, di sana MUI tidak menguraikan makna kebahasaan kata-kata kafir, hanya diuraikan bahwa orang-orang yang ingkar terhadap ayat-ayat Allah dan mengingkari rasul-Nya termasuk kelompok orang yang kafir. Kemudian pada ayat selanjutnya (ayat ketujuh) sedikit diuraikan mengenai makna kata , menurutnya bahwa kata ini bisa bermakna "penutup dan cat". Jadi orang kafir itu dianggap hatinya tertutup suatu cat (dosa) sehingga sama saja diberikan peringatan atau tidak, mereka tetap kafir.⁵⁰

⁴⁸M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an; Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Cet. I, (Bandung: Mizan, 1992,) h. 87.

⁴⁹Muhammad Baqir al-Shadr, *Al-Tafsîr al-Mawdhû'iy wa al-Tafsîr al-Tajzî'iy fi al-Qur'ân al-Karîm*, (Beirut: Dâr al-Ta'rûf li al-Mathba'ah, 198), h. 10.

⁵⁰MUI Sul-Sel, *Tafesere Akorang Mabbasa Ugi*, Jilid 1, h. 30.



b. *Tekstualisasi al-Qur'an*

Pendekatan tekstual atau literalis adalah suatu praktik tafsir yang lebih berorientasi pada teks dalam dirinya. Artinya di dalam memahami sebuah teks, seseorang harus melacak konteks penggunaannya pada masa di mana teks itu muncul. Jadi pendekatan tekstual itu cenderung bersifat kearaban, karena teks al-Qur'an turun pada masyarakat Arab. Ini artinya masyarakat Arab sebagai audiensnya. Dengan demikian, suatu tafsir yang menggunakan pendekatan tekstual, biasanya analisisnya cenderung bergerak dari refleksi (teks) ke praksis (konteks). Itupun, praksis yang menjadi muaranya adalah lebih bersifat keraban tadi, sehingga pengalaman lokal (sejarah dan budaya) di mana seorang mufassir dengan audiensnya berada tidak menempati posisi yang signifikan atau bahkan sama sekali tidak punya peran. Pandangan yang sama dikemukakan oleh Imam Suprayogo, pendekatan dengan sikap tektualis adalah suatu pendekatan yang kurang memperhatikan bentuk-bentuk sastra, konteks bagian-bagian dalam keseluruhan, struktur teks, konteks sosiologis atau situasi historis baik sewaktu teks diturunkan maupun konteks kekinian dan kedisinian, kesempatan dan maskud teks (*maqâsid al-tasyrî'*), kondisi subyektif penulis teks, seperti pergumulan hidupnya, kejiwaannya dan pengalamannya sewaktu menulis teks.⁵¹

Sementara pendekatan kontekstual adalah pendekatan yang berorientasi pada konteks pembaca (penafsir) teks al-Qur'an. Dalam pendekatan ini, yaitu melihat latar belakang sosio-historis di mana teks muncul dan diproduksi menjadi variabel penting dan ditarik ke dalam konteks pembaca (penafsir) di mana ia hidup dan berada, dengan pengalaman budaya, sejarah dan sosialnya sendiri. Jadi sifat gerakannya adalah dari bawah ke atas; dari praksis (konteks) menuju refleksi (teks) / من الواقع إلى النص.

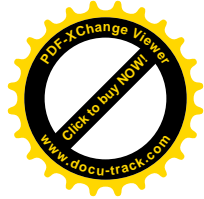
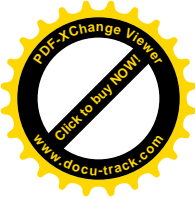
Dalam tradisi hermeneutik, Farid Esack adalah salah satu contoh dalam pendekatan ini. Hermeneutika al-Qur'an, oleh Farid ditempatkan dalam ruang sosial di mana dia berada, sehingga sifatnya bukan lagi kearaban yang bersifat umum.⁵² Menurutnya bahwa tidak ada tafsir dan takwil yang bebas nilai. Penafsiran mengenai al-Qur'an, bagaimanapun, adalah *eisegesis* –memasukkan wacana asing ke dalam al-Qur'an- sebelum *exegesis*- mengeluarkan wacana dari al-Qur'an.⁵³

Dalam konteks tafsir MUI jika dilihat dari penafsiran-penafsiran yang ditampilkan adalah termasuk tafsir yang menggunakan pendekatan tekstual,

⁵¹Imam Suprayogo dan Tabroni, *Metodologi Penelitian Sosial-Agama*, Cet. II, (Bandung: PT. Remaja Rosda Karya, 2003), h. 41.

⁵²Louis Brenner, "Introduction" dalam Louis Brenner (ed), *Muslim Identity and Social Change in Sub-Saharan Afrika*, (London: Hurs and Company, 1993), h. 5-6.

⁵³Farid Esack, *Qura'n Liberation and Pluralsim: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*, (Oxford: Oneworld, 1997), h. 49.



أَلَمْ يَجْعَلْ لَكُمْ الْبَرَاءَةَ وَالْأَرْضَ وَمَا فِيهَا ...⁶² (... Allah yang menjadikan kamu bumi ini dan segala apa yang di atasnya dan di dalamnya, agar supaya kamu dapat mengambil manfaat darinya dan dapat dijadikan sebagai pelajaran bahwa sesungguhnya Allah adalah Dialah yang menciptakan dan memberi rezki...). Dengan demikian, tafsir ini tidak ditemukan ada indikasi kecenderungannya kepada satu aliran tertentu. Jadi, tafsirnya lebih kepada bagaimana memberikan pemahaman masyarakat tentang ayat-ayat al-Qur'an sesuai dengan yang dikehendaki oleh al-Qur'an itu sendiri tanpa melibatkan perdebatan kalam yang tidak pernah selesai. Meskipun tidak dipungkiri pula bahwa beberapa ayat-ayatnya juga dipahami dengan pendekatan rasio.

III. KESIMPULAN

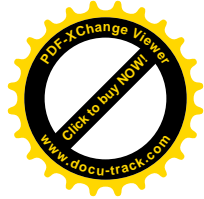
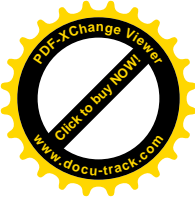
Dari uraian terhadap tafsir bahasa Bugis yang disusun oleh MUI Sulsel di atas dapat ditarik kesimpulan sebagai berikut :

Pertama, kitab tafsir bahasa Bugis (*Tafesere Akorang Mabbasa Ugi*) yang di tulis oleh tim MUI Sulawesi Selatan ditemukan bahwa konstruk metodologi yang dibangun di dalamnya masih tetap mengikuti konstruk metodologi kitab tafsir pendahulunya, karena diasumsikan bahwa apa yang dilakukan oleh MUI Sel-Sel terhadap al-Qur'an, dengan meminjam istilah Salman Harun, bukan kapasitasnya sebagai *tafsir* dan *ta'wil*, tetapi hanya lebih kepada *tabyin*, yaitu suatu usaha untuk memahami ayat-ayat al-Qur'an setelah mendapatkan informasi *tafsir* dan *ta'wil*. Oleh karenanya, wajarlah bila penyusunan tafsir ini tetap bersandar pada kitab-kitab tafsir yang otoritatif, bahkan terkesan terkadang hanya menyadur atau mengutip dari pendapat-pendapat ahli tafsir. Tetapi suatu hal yang menjadi catatan penting di dalam tafsir ini adalah kejujuran ilmiah yang dimiliki oleh penulisnya ketika menyadur atau mengutip pendapat-pendapat mufassir dengan menyebutkan sumbernya atau penulisnya. Oleh karenanya kesimpulan ini memperkuat pandangan Drewes yang menyatakan bahwa karya-karya umat Islam Indonesia – termasuk karya tafsirnya- masih sangat kuat ketergantungan terhadap sumber-sumber berbahasa Arab.

Kedua, Tafsir MUI Sul-Sel pendekatannya di dalam menafasirkan ayat-ayat al-Qur'an lebih kepada perpaduan metode tafsir bi al-atsari dengan metode tafsir bi al-ra'y atau dengan meminjam teori Tahir bin Asyur yaitu metode tafsir atsary nazhary.

Ketiga, Tafsir Bugis ini menunjukkan bahwa di dalam mengelaborasi ayat-ayat al-Qur'an cenderung kepada pemikiran tekstualis, yaitu suatu praktik penafsiran yang lebih berorientasi pada teks dalam dirinya. Artinya di dalam memahami suatu teks, ia hanya melacak konteks penggunaannya pada masa di mana teks itu muncul.

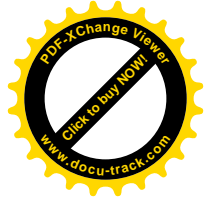
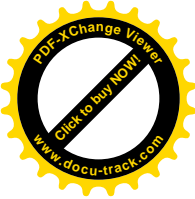
⁶²MUI Sul-Sel, *Tafesere Akorang Mabbasa Ugi*, Jilid 1, h. 55.



DAFTAR PUSTAKA

Al-Qur'an al-Karim

- A. H. Johns, "The Qur'an in The Malay World; Reflection 'Abd Rauf Singkel (1615-1693)", "Jurnal of Islamic Studies", 1998.
- Basyuni Fadah, Mahmûd, *Al-Tafsîr wa Manhajuhu fî Dhaw al-Madzâhib al-Islâmiyah*, Mesir: Amanah, 1379 H.
- Brenner, Louis, "Introduction" dalam Louis Brenner (ed), *Muslim Identity and Social Change in Sub-Saharan Afrika*, London: Hurs and Company, 1993.
- Farid Esack, *Qura'n Liberation and Pluralsim: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*, Oxford: Oneworld, 1997.
- Farmawi, 'Abd al-Hayy, *al-Bidâyah fî al-Tafsîr al-Muwadhû'i*, Kairo: al-Ha $\text{<arah$ al-'Arabiyyah, 1977, cet. II.
- Gusmian, Islah, *Khazanah Tafsir Indonesia; dari Hermeneutika hingga Idiologi*, Cet. I, Jakarta: Teraju, 2003.
- Husain Al-Dzahabi, Muhammad, *Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, Jilid I, Beirut: Dâr al-Fikr, 1976.
- Ibn Mantsûr, Abû Fâdhil Jamâl al-Dîn Muhammad, *Lisân al-'Arab*, Beirut: Dâr al-Shadr, t.th.
- Ismail, AG. H. Daud, *Tarjumana nenniya Tafséréna Juzu' Mammulangngé Mabbicara Ogi*, Ujung Pandang: Bintang Selatan, 1983.
- Itr, Nûr al-Dîn, *Manhaj al-Naqd fî 'Ulûm al-Hadî£*, Damsyiq: Dâr al-Fikr, 1401 H/1981 M, Cet. III.
- Izza Rohman Nohrowi, "Profil Kajian al-Qur'an di Nusantara sebelum Abad ke-20" dalam "Al-Huda" Jurnal Kajian Ilmu-Ilmu Islam, Vol. 2, No. 6, 2002.
- Majelis Ulama Indonesia Sulawesi Selatan, *Tafesere Akorang Mabbasa Ugi/Tafsir al-Qur'an al-Karim*.
- Marâgi, Mushthafa, *Tafsîr al-Marâgi*, t.tp., Dâr al-Fikr, Cet. III, 1974 M/1394 H, Jilid II Juz IV.
- Martan, Rafii Yunus, "Membidik Universalitas, Mengusung Lokalitas Tafsir al-Qur'an Bahasa Bugis Karya AG. Daud Ismail" *Jurnal Studi Al-Qur'an*, Vol. I, No. 3, Tahun 2006.



- Mattulada, *Latoa: Satu Lukisan Analitis terhadap Antropologi Politik Orang Bugis*, Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1985.
- Nur Ichwan “Wacana Tafsir Pribumi ”Makalah” diselenggarakan BEM Jurusan Tafsir-Hadis UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta tanggal 22 Mei 2000.
- Rahman, Ahmad dan Muhammad Salim, *Pelestarian dan Perkembangan Aksara Lontarak di Sulawesi Selatan*, Jakarta: Proyek Pengkajian dan Pembinaan Nilai-Nilai Budaya, 1996.
- Rippon, Andrew, “The Function of Asbab al-Nuzul Qur’anic Exegesis”, dalam *Bulleting of the School of Oriental an Aprican Studies*, 51, 1988.
- Shadr, Muhammad Baqir. *al-Tafsîr wa al-Mawdhû’iy wa al-Tafsîr al-Tajzî’iy fî al-Qur’ân al-Karîm*, Beirût: Dâr al-Ta’rûf li al-Mathbû’ah, 1980.
- Shalih, Subhi, *Mabâhits fî ‘Ulûm al-Qur’ân*, Beirut: Dâr al-‘Ilmi, 1977.
- Shihab, M. Quraish, *Membumikan al-Qur’an, Fungsi dan Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Cet. I; Bandung: Mizan, 1992.
- _____, *Rasionalitas al-Qur’an; Studi Kritis atas Tafsir al-Manar*, Jakarta: Lentera Hati, Cet. I, 2006.
- Suprayogo, Imam dan Tabroni, *Metodologi Penelitian Sosial-Agama*, Bandung: PT. Remaja Rosda Karya, Cet. II, 2003.
- Suyûthi, Jalâl al-Dîn, *al-Itqân fî ‘Ulûm al-Qur’ân*, tp, Dâr al-Fikr, t.t., Juz I.
- Syirbasi, Ahmad. *Sejarah Tafsir al-Qur’an*, terj. Tim Pustaka Firdaus, t. tp., Pustaka Firdaus.