KONTRA NARASI EKSTREMISME TERHADAP TAFSIR AYAT-AYAT *QITĀL* DALAM *TAFSĪR AL-JALĀLAYN* KARYA JALĀL AL-DĪN AL-MAḤALLĪ DAN JALĀL AL-DĪN AL-SUYŪṬĪ

(Kajian atas Pemahaman Kiai Pesantren di Daerah Tapal Kuda Jawa Timur)

Disertasi

Diajukan untuk Memenuhi Sebagian Syarat
Memperoleh Gelar Doktor dalam Program Studi Ilmu al-Qur'an dan Tafsir
Pada Pascasarjana Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya

Oleh:
AHMAD FAWAID

NIM:
F53314039

PASCASARJANA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL
SURABAYA
2019

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini saya:

Nama : Ahmad Fawaid

NIM : F53314039

Program : Doktor

Institusi : Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya

dengan sungguh-sungguh menyatakan bahwa DISERTASI ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian/karya saya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya.

Surabaya, 19 Januari 2019

Saya yang menyatakan,

METERAI TEMPEL
TGL 20
A3504AEF323876560
6000
ENAM RIBU RUPIAH

AHMAD FAWAID

PERSETUJUAN PROMOTOR

Disertasi Ahmad Fawaid ini telah disetujui

pada tanggal 16 Januari 2019

oleh:

Promotor,

Prof. Dr. H. Aswadi, M.Ag.

Promotor,

Dr. Ahmad Nur Fuad, M.A.

PENGESAHAN TIM PENGUJI UJIAN DISERTASI TERTUTUP

Disertasi berjudul "Kontra Narasi Ekstremisme Terhadap Tafsir Ayat-ayat *Qitāl* dalam *Tafsīr al-Jalālayn* Karya Jalāl al-Dīn al-Maḥallī dan Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī; Kajian atas Pemahaman Kiai Pesantren di Daerah Tapal Kuda Jawa Timur" yang ditulis oleh Ahmad Fawaid ini telah diuji dalam Ujian Disertasi Tertutup pada tanggal 19 Juli 2019

Tim Penguji:

1. Prof. Dr. H. Idri, M.Ag. (Ketua Penguji) .....
2. Dr. H. Hamis Syafaq, M.Fil.I. (Sekretaris Penguji) .....
3. Prof. Dr. H. Aswadi, M. Ag (Promotor) .....
4. Dr. Ahmad Nur Fuad, MA. (Promotor) .....
5. Prof. Dr. H. Muhammad Chirzin, M. Ag (Penguji Utama) .....
6. Prof. Dr. H. M. Ridlwan Nasir, MA. (Penguji) .....
7. Prof. Dr. H. Husein Aziz, M.Ag. (Penguji) .....

Surabaya, 26 Juli 2019
Direktur,

KEMENTERIAN AGAMA PASCA SARJANA UIN SUNAN AMPEL SURABAYA

Prof. Dr. H. Aswadi, M.Ag.
NIP. 196004121994031001

PENGESAHAN TIM PENGUJI DISERTASI TERBUKA

Disertasi berjudul "Kontra Narasi Ekstremisme Terhadap Tafsir Ayat-ayat *Qitāl* dalam *Tafsīr al-Jalālayn* Karya Jalāl al-Dīn al-Maḥallī dan Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī; Kajian atas Pemahaman Kiai Pesantren di Daerah Tapal Kuda Jawa Timur" yang ditulis oleh Ahmad Fawaid ini telah diuji dalam Ujian Disertasi Terbuka pada tanggal 26 Agustus 2019

Tim Penguji:

1. Prof. Dr. H. Idri, M.Ag. (Ketua Penguji) .....
2. Dr. H. Hamis Syafaq, M.Fil.I. (Sekretaris Penguji) .....
3. Prof. Dr. H. Aswadi, M. Ag (Promotor) .....
4. Dr. Ahmad Nur Fuad, MA. (Promotor) .....
5. Prof. Dr. H. Muhammad Chirzin, M. Ag (Penguji Utama) .....
6. Prof. Dr. H. M. Ridlwan Nasir, MA. (Penguji) .....
7. Prof. Dr. H. Husein Aziz, M.Ag. (Penguji) .....

Surabaya, 4 September 2019
Direktur,

KEMENTERIAN AGAMA PASCA SARJANA UIN SUNAN AMPEL SURABAYA

Prof. Dr. H. Aswadi, M.Ag.
NIP. 196004121994031001

KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL SURABAYA
PERPUSTAKAAN
Jl. Jend. A. Yani 117 Surabaya 60237 Telp. 031-8431972 Fax.031-8413300
E-Mail: perpus@uinsby.ac.id

LEMBAR PERNYATAAN PERSETUJUAN PUBLIKASI KARYA ILMIAH UNTUK KEPENTINGAN AKADEMIS

Sebagai sivitas akademika UIN Sunan Ampel Surabaya, yang bertanda tangan di bawah ini, saya:

Nama : AHMAD FAWAID
NIM : F53314039
Fakultas/Jurusan : Ilmu al-Qur'an dan Tafsir (S3)
E-mail address : ahmadfawaidfuady@gmail.com

Demi pengembangan ilmu pengetahuan, menyetujui untuk memberikan kepada Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif atas karya ilmiah :
☐ Sekripsi ☐ Tesis ☑ Desertasi ☐ Lain-lain (……)
yang berjudul :

KONTRA NARASI EKSTREMISME TERHADAP TAFSIR AYAT-AYAT *QITĀL* DALAM *TAFSĪR AL-JALĀLAYN* KARYA JALĀL AL-DĪN AL-MAḤALLĪ DAN JALĀL AL-DĪN AL-SUYŪṬĪ: KAJIAN ATAS PEMAHAMAN KIAI PESANTREN DI DAERAH TAPAL KUDA JAWA TIMUR

beserta perangkat yang diperlukan (bila ada). Dengan Hak Bebas Royalti Non-Ekslusif ini Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya berhak menyimpan, mengalih-media/format-kan, mengelolanya dalam bentuk pangkalan data (database), mendistribusikannya, dan menampilkan/mempublikasikannya di Internet atau media lain secara ***fulltext*** untuk kepentingan akademis tanpa perlu meminta ijin dari saya selama tetap mencantumkan nama saya sebagai penulis/pencipta dan atau penerbit yang bersangkutan.

Saya bersedia untuk menanggung secara pribadi, tanpa melibatkan pihak Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, segala bentuk tuntutan hukum yang timbul atas pelanggaran Hak Cipta dalam karya ilmiah saya ini.

Demikian pernyataan ini yang saya buat dengan sebenarnya.

Surabaya, 24 September 2019

Penulis

(**AHMAD FAWAID**)

ABSTRAK

Studi ini menggambarkan cara-cara kiai pesantren di Tapal Kuda Jawa Timur melakukan Kontra Narasi Ekstremisme. Hal ini didasarkan pada upaya mereka dalam memahami *Tafsīr al-Jalālayn* yang ditulis secara tekstual dan mengandung narasi ekstrem di satu sisi, dan di sisi lain upaya mereka dalam mengontra-narasi teks-teks ekstrem yang terdapat di dalam tafsir tersebut.

Dengan mengeksplorasi secara ekstensif upaya-upaya mereka, penelitian berusaha menjawab tiga pertanyaan penting, yaitu: 1) Bagaimana argumentasi kiai tentang eksistensi *Tafsīr al-Jalālayn* sebagai bibliografi tafsir di Pesantren Tapal Kuda Jawa Timur? 2) Bagaimana kontra narasi ekstremisme kiai Tapal Kuda Jawa Timur terhadap ayat-ayat *qitāl* dalam *Tafsīr al-Jalālayn*? 3) Apa saja faktor yang melatar belakangi kiai Tapal Kuda Jawa Timur melakukan kontra narasi ekstremisme terhadap ayat-ayat *qitāl* dalam *Tafsīr al-Jalālayn*? Dengan menggunakan paradigma penelitian kualitatif, studi ini menempatkan pendekatan Jeffery R. Halverson dan Alex P. Schimid sebagai teori utama dalam kontra narasi ekstremisme yang ditopang dengan teknik analisis hermeneutika Hans-Georg Gadamer dan sosiologi pengetahuan Berger. Wawancara mendalam, observasi, dan dokumentasi digunakan untuk mendapatkan data terkait dengan latar belakang, motif kiai, dan kemungkinan pemahaman yang mereka gunakan dalam memahami ayat-ayat *qitāl* dalam *tafsīr al-Jalālayn.*

Penelitian ini menghasilkan beberapa temuan: 1) Eksistensi *Tafsīr al-Jalālayn* di pesantren Tapal Kuda Jawa Timur memiliki tiga argumentasi yang dibangun oleh para kiai, yaitu mempertahankan tradisi, dorongan unsur *barakah* dan sebagai media kiai dalam menafsirkan al-Qur'an. Argumentasi ini bersinambung setiap generasi sehingga pesantren sulit menerima bibliografi tafsir yang *up to date.* 2) Kontra Narasi Ekstremisme kiai Tapal Kuda Jawa Timur terhadap narasi ekstremisme (*tafsīr āyāt al-qitāl*) dalam *Tafsīr al-Jalālayn* dilakukan dengan tiga cara. *Pertama,* penggunaan kiai terhadap narasi figural, yang didasarkan kepada penjelasan dan perilaku para kiai terdahulu. *Kedua,* penggunaan kiai terhadap integrasi narasi nasionalisme dalam memahami *Tafsīr al-Jalālayn* dengan mengupayakan kontekstualisasi tekstualitas *Tafsīr al-Jalālayn* dan berupaya menemukan siginifikansinya untuk konteks kekinian. *Ketiga,* bentuk kontra narasi didasarkan pada legitimasinya terhadap ayat-ayat al-Qur'an dan hadis yang bercorak skriptualis dan formalistik. Pandangan ini dihasilkan dari keyakinannya bahwa al-Qur'an dan hadis telah mengatur relasi muslim dan nonmuslim. 3) latar belakang kontra narasi kiai dipengaruhi oleh tiga hal. *Pertama,* dipengaruhi oleh dialektika antara kiai*, Tafsīr al-Jalālayn*, dan pemahaman kiai generasi sebelumnya atau gurunya. *Kedua,* dipengaruhi oleh kondisi sosial dan kultur yang melingkupinya. *Ketiga*, dari proses dialektika kiai di atas, kiai memberikan narasi alternatif terhadap narasi ektremisme yang terdapat dalam *Tafsīr al-Jalālayn*.

Bentuk dan strategi kontra narasi kiai di atas, dapat ditipologikan ke dalam tiga kelompok, yaitu kiai utilitarian-idealis sebagai tipologi kiai kelompok pertama, kiai utilitarian-reformis sebagai tipologi kiai kelompok kedua, dan kiai utilitarian-totalis, sebagai tipologi kiai kelompok ketiga. Seluruh kiai memiliki sikap dan tindakan utilitarian, yaitu komitmen untuk memberikan manfaat kepada masyarakat dan lingkungannya. Akan tetapi pemahamannya terhadap narasi ekstremisme dalam *Tafsīr al-Jalālayn* memiliki perbedaan yang dicerminkan dalam sikap dan pandangan idealis, reformis dan totalis.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ABSTRACT

This study portrays the ways Kiais in "The East Java Hourseshoe" (Tapal Kuda Jatim) addressed counter-narratives of extremism. It is based on their efforts in contextualizing a textually and extremism-written exegesis of *Tafsīr al-Jalālayn* on one hand, and in suggesting the counter narratives of extremism to this exegesis on the other hand.

By extensively exploring this contested efforts, this study addresses three important questions: 1) What are the Tapal Kuda kiai's motives in positioning *Tafsīr al-Jalālayn* into the main biblioghraphy of exegesis in Pesantren? 2) What are possible of their counter-narratives to the extreme *qitāl* verses in *Tafsīr al-Jalālayn*? 3) What did the historical, political, or sociological backrounds impact on the ways *Kiai*s in Tapal Kuda suggest counter-narratives to that extremism verses? By using qualitative paradigm, this study positions Jeffery R. Halverson and Alex P. Schimid's approaches to counter-narratives of extremism into the main theory under Hans-Georg Gadamer's hermeneutics and Berger's social of knowladge theories. The deepth-interview, observation, and documentation are used in gaining data regarding with the Kiai's backgrounds and motives, and the possible projections they used in interpreting the *qitāl* verses of *Tafsīr Al-Jalālayn*.

This study resulted in some possible findings: 1) there are at least three motives of using *Tafsīr al-Jalālayn*, including maintaining the tradition in terms of genealogical linkage (*sanad*), wishing *barakah*, and as a media of kiai in interpreting the Qur'an. This argument continues with each generation, so pesantren find it difficult to accept an up-to-date bibliographies of Tafsīr. 2) Counter-narrative of the extremist kiai in understanding the violent narrative of *Tafsīr al-Jalālayn* is typed into three ways; firsly, the use of kiai on figural narratives, which are based on the explanation and behavior of the previous kiai's. Secondly, the use of the kiai for the integration of the narrative of nationalism in understanding *Tafsīr al-Jalālayn* by seeking contextualization of the textuality of *Tafsīr al-Jalālayn* and trying to find its significance for the present context. Thirdly, the counter-narrative form is based on its legitimacy towards the verses of the Qur'an and hadith. This view resulted from his belief that the Qur'an and hadith had regulated the relations between Muslims and nonmuslims. 3) the counter- narrative background of the kiai are influenced by three possible finding. Firstly, it is influenced by the dialectics between the kiai, *Tafsīr al-Jalālayn*, and the understanding of the previous generation kiai or teacher. Secondly, it is influenced by social conditions and culture. Thirdly, from the kiai's dialectic process above, the kiai provides an alternative narrative to the extremist narrative contained in *Tafsīr al-Jalālayn.*

The forms and strategies of the counter-narrative of the kiai above can be typologized into three groups, the utilitarian-idealist kiai as the typology of the first group of kiai, the utilitarian-reformist kiai as the typology of the second group of kiai, and utilitarian-totalist, as the typology of the kiai of the third group. All kiai have utilitarian attitudes and actions, the commitment to benefit the community and its environment. But his understanding of the narrative of extremism in *Tafsīr al-Jalālay*n has differences that are reflected in the idealist, reformist and totalist attitudes and views.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ملخص الرسالة

توضح هذه الدراسة الطرق التي يقوم بها كياهي تبال كودا جاوى الشرقية بإجراء ضد السرد العنفي. ويعتمد هذا على جهودهم في فهم تفسير الجلالين المكتوب على طريقة نصية ويحتوي عليها الروايات العنفية من ناحية، ومن ناحية أخرى جهودهم في معالجة ضد السرد العنفي في هذا التفسير. من خلال استكشاف جهودهم على نطاق واسع، تتناول هذه الدراسة ثلاثة أسئلة مهمة: ١) ما هي حجج كياهي تبال كودا جاوى الشرقية في وضع تفسير الجلالين المراجع الرئيسية للتفسير في بيسانترين؟ ٢) ما هو السرد الذي استعمله كياهي في ضد السرد لآيات القتال في تفسير الجلالين؟. ٣) ما الذي دفع كياهي في تابال كودا جاوى الشرقية إلى القيام بضد السرد العنفي نحو تفسير آيات القتال في تفسير الجلالين؟.

باستخدام نموذج البحث النوعي، تضع هذه الدراسة مقاربات جيفري ر. هالفرسون وسيلك شميد كنظريات رئيسية في ضد النصوص العنفية التي تدعمها تقنيات التحليل التأويلي هانز جورج غادمير وعلم اجتماع المعرفة لبيتر بيرغر. واستخدمت المقابلات والملاحظات والمستندات المتعمقة للحصول على البيانات المتعلقة بالخلفية ، ودوافع كياهي، والتفسيرات المحتملة التي استخدموها في تفسير آيات القتال في تفسير الجلالين.

اعتمادا على جمع البيانات، فإن نتيجة هذا البحث تدل على ثلاث نتائج آتية : (١) استخدام تفسير الجلالين في باسنترين تابال كودا جاوة الشرقية لثلاث حجج صممها كياهي فيها، الحفاظ على التقاليد، وتشجيع عناصر البركة وكوسائط لكياهي في تفسير القرآن. تستمر هذه الحجة مع كل جيل حتى يعاني باسنترين صعوبة في قبول مراجع التفسير الحديثة. (٢) أن ضد السرد العنفي لكياهي تبال كودا في مفهوم تفسير الجلالين يتصنف في ثلاثة أنماط، أولاً، استخدام كيا في الروايات الرمزية، التي تستند إلى شرح وسلوك كيا السابقة. ثانياً ، استخدام كياهي لدمج الرواية القومية في فهم تفسير الجلالين من خلال البحث عن سياق نصوص تفسير الجلالين ومحاولة إيجاد أهميته للسياق الحالي. ثالثا، يستند ضد السرد العنفي إلى آيات القرآن والحديث نصا و معنى. هذا الرأي ينتج عن اعتقادهم أن القرآن والحديث قد نظما العلاقات بين المسلمين وغير المسلمين. (٣) أن الأساس في ضد السرد العنفي نحو تفسير الجلالين هو: أولاً ، يتأثر بالديالكتيك بين كياهي، تفسير الجلالين ، وفهم كياهي السابق. ثانياً، يتأثر بالظروف الاجتماعية والثقافة. ثالثًا، انطلاقًا من عملية جدلية كياهي، يقدم كياهي سردًا بديلًا للرواية العنفية الواردة في تفسير الجلالين.

انطلاقا بهذا البحث، يمكن تصنيف أشكال واستراتيجيات ضد السرد العنفي لكياهي إلى ثلاث فرق،كياهي النفعية المثالية (utilitarian-idealis) كتوصيف للمجموعة الأولى،كياهي النفعية الإصلاحية (utilitarian-reformis) كتصنيف للمجموعة الثانية، كياهي النفعية الشمولية (utilitarian-totalis)، كما تصنيف كياي من المجموعة الثالثة. كل كياهي يوافقون بإهداء المنفعة إلى غيرهم، والالتزام لصالح المجتمع وبيئتهم. لكنهم يختلفون عن فهم السرد العنفي في تفسير الجلالين. وكل اختلافات تنعكس في المواقف والآراء "المثالية" "والإصلاحية" "والشمولية".

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL ii
MOTTO iii
PERNYATAAN KEASLIAN iv
PERSETUJUAN PROMOTOR v
PERSETUJUAN TIM PENGUJI VERIFIKASI NASKAH vi
PERSETUJUAN TIM PENGUJI UJIAN TERTUTUP vii
ABSTRAK BAHASA INDONESIA viii
ABSTRAK BAHASA INGGRIS ix
ABSTRAK BAHASA ARAB x
TRANSLITERASI xi
KATA PENGANTAR xii
DAFTAR ISI xv

BAB I : PENDAHULUAN 1
A. Latar Belakang Masalah 1
B. Identifikasi dan Batasan Masalah 12
C. Rumusan Masalah 14
D. Tujuan Penelitian 15
E. Kegunaan Penelitian 15
F. Penelitian Terdahulu 17
G. Kerangka Teoretis 27
H. Metode Penelitian 31
1. Pendekatan Penelitian 31
2. Desain Penelitian 33
3. Sumber Data 35
4. Teknik Pengumpulan Data 38
5. Pengecekan Keabsahan Data 40
6. Teknik Analisis Data 43
I. Sistematika Pembahasan 44

BAB II : GENEALOGI *TAFSĪR AL-JALĀLAYN* DI PESANTREN TAPAL KUDA JAWA TIMUR DAN PROBLEM NARASI EKSTREMIS YANG TERKANDUNG DI DALAMNYA 47
A. Anatomi *Tafsīr al-Jalālayn* 47
1. Sekilas tentang Biografi Penulis *Tafsīr al-Jalālayn* 47
a. Jalāl al-Dīn al-Maḥallī 48
b. Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī 50
2. Metode dan Sistematika Penulisan *Tafsīr al-Jalālayn* 59
B. Genealogi *Tafsīr al-Jalālayn* di Pesantren Tapal Kuda Jawa Timur 61
1. Persinggungan Kiai dengan Ulama Haramain 62
2. Kaderisasi Kiai: Dari Ideologi ke Lembaga 64
3. Pesantren dan *Tafsīr al-Jalālayn*: Antara Tradisi dan Doktrin 66

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

C. Problem Narasi Ekstremisme dalam *Tafsīr al-Jalālayn* 70
1. Pengertian Narasi Ekstremisme 71
2. Karakteristik Narasi Ekstremisme 74
3. Bentuk-Bentuk Narasi Ekstremisme..... 78
a. *Jihād* 83
b. *Qitāl* 87
c. *Ḥarb* 95

BAB III : PROFIL KIAI TAPAL KUDA JAWA TIMUR DAN PANDANGANNYA TENTANG EKSISTENSI *TAFSĪR AL-JALĀLAYN* 96
A. Sekilas Tentang Wilayah Tapal Kuda Jawa Timur 96
1. Sejarah Sosial Tapal Kuda 97
2. Populasi Penduduk 100
3. Agama dan Kepercayaan 102
4. Pendidikan dan Pesantren 105
B. Latar Belakang Pendidikan, Ekonomi dan Sosial Kiai Tapal Kuda Jawa Timur 108
1. Ahmad Azaim Ibrahimy 109
2. Adnan Syarif 113
3. Muhammad Khotib Ahmar Fauzi 115
4. Ma'sum Zainullah 119
5. Moh. Zuhri Zaini 121
6. Munib Syafa'at 124
7. Ahmad Sadid Djauhari 127
8. Hasan Mutawakkil 'Alallah 129
9. Afifuddin Muhajir 132
10. Muhammad Ma'shum 135
C. Pandangan Kiai Tapal Kuda Jawa Timur Tentang Eksistensi *Tafsīr al-Jalālayn* 136
1. Mempertahankan Tradisi 138
2. Dorongan Unsur Barakah 144
3. Media Kiai dalam Menafsirkan al-Qur'an 152

BAB IV : KONTRA NARASI EKSTREMISME KIAI TAPAL KUDA JAWA TIMUR TERHADAP PENAFSIRAN *QITĀL* DALAM *TAFSĪR AL-JALĀLAYN* 156
A. Kontra Narasi Kiai Tapal Kuda Jawa Timur Terhadap Narasi Ekstremisme dalam *Tafsīr al-Jalālayn* 157
1. Bentuk-bentuk Kontra Narasi Ekstremisme Kiai Tapal Kuda Jawa Timur 160
a. Integrasi Narasi Figural dalam Penafsiran 159
b. Integrasi Narasi Nasionalisme dalam Penafsiran 174
c. Integrasi Narasi Tauḥīd dalam Penafsiran 191
2. Strategi Kontra Narasi Ekstremisme Kiai Tapal Kuda dalam *Tafsīr al-Jalālayn* 198

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

a. Mendahulukan Ayat-ayat Perdamaian di atas ayat *Qitāl* 198
b. Kontekstualisasi Tradisi 210
c. Penerapan Islam secara *Kaffah*..... 225
3. Kontra Pemahaman kiai Terhadap Konsep *Naskh Āyāt al-Silm* oleh *Āyāt al-Qitāl* 230
a. *Naskh Āyāt al-Silm* Bersifat Subjektif 234
b. *Naskh al-āyāt al-Silm* oleh *Āyāt al-Qitāl* bukan permanen, tetapi Temporal..... 239
c. *Naskh al-Āyāh* bersumber dari Shāri' 243
B. Faktor yang Melatarbelakangi Kiai Tapal Kuda Jawa Timur Melakukan Kontra Narasi Ekstremisme dalam *Tafsīr al-Jalālayn*..... 244
1. Faktor Adaptasi Kiai dengan Sosio-Kulturalnya 246
2. Faktor Adaptasi Kiai dengan Intersubjektifitasnya..... 249
3. Faktor Adaptasi Kiai dengan Masyarakatnya 252
C. Tipologi Kiai Tapal Kuda Jawa Timur dalam Melakukan Kontra Narasi Ekstremisme Terhadap *Tafsīr al-Jalālayn* 254
1. Kiai Utilitarian-Idealis 257
2. Kiai Utilitarian-Reformis 259
3. Kiai Utilitarian-Totalis 263

BAB V : PENUTUP 267
A. Kesimpulan 267
B. Implikasi Teoretis 270
C. Keterbatasan Studi 276
D. Rekomendasi 277

Daftar Pustaka..... 278
Lampiran xviii
Riwayat Penulis xix

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Gejala radikalisme, pada konteks saat ini, selalu dikaitkan dengan agama sebagai sumbernya. Modus ini, dalam pandangan Esposito, tidak luput dari agama itu sendiri yang memuat narasi perdamaian dan sekaligus narasi kekerasan dalam kitab sucinya.[1] Mendukung pernyataan Esposito, G. Bailie juga menyimpulkan hal yang sama, yaitu kekerasan (*violence*) dan yang suci (*the sacred*) memiliki hubungan yang sangat erat. Dari sudut pandang pelaku, kekerasan ini absah diamalkan secara agama dan moral. Kekerasan dalam sudut pandang ini menyandang nilai kehormatan dan kemuliaan secara religius.[2]

Terwujudnya kekerasan atas dorongan teks yang suci mengandaikan bahwa yang bersangkutan memiliki tingkat keimanan yang kuat terhadap agamanya.[3] Bentuk implementatif dari kandungan kitab suci ini menjadi ukuran juga terhadap tingkat loyalitas seseorang dalam menjalankan agamanya. Seseorang yang menjalankan separuh dari ajaran agamanya tentu tingkat kepatuhannya di bawah

---

[1] John L Esposito, "Islam and Political Violent" dalam *Religion and Violence*, ed. John L Esposito (Washington DC: Prince Alwaleed Bin Talal Center for Muslim-Christian Understanding Georgetown University. 2016). 1068. Selain pandangan Esposito ini, terdapat banyak pendapat tentang faktor munculnya gejala radikalisme ini. Pertama, Greg Fealy dan Hooker berpendapat bahwa gejala kekerasan muncul dari arus terbukanya kran demokrasi pasca reformasi. Lihat. Greg Fealy dan Virginia Hooker, *Voices of Islam in Southeast Asia: a Contemporary Sourcebook* (Singapore: ISEAS, 2006), 4. Kedua, Karen Armstrong mensinyalir gejala kekerasan dan tindakan radikalisme muwujud akibat manusia tidak dapat mengimbangi arus globalisasi dan akselerasi tatanan politik. Lihat. Karen Armstrong, *Berperang Demi Tuhan; Fundamentalisme dalam Islam, Kristen, dan Yahudi*. Terj. T. Hermaya (Bandung: Mizan, 2013), 15-22. Ketiga, Yusuf Qarḍawī menyatakan bahwa gejala kekerasan akibat dari kurangnya pemahaman yang benar dan mendalam atas esensi ajaran Islam. Lihat. Yusuf al-Qaradhawi, *al--Ṣahwah al-Islāmiyyah baina al-Juhūd wa at-Taṭarruf* (Kairo: Dār al-Shurūq, 2001), 51-57.

[2] G. Bailie, *Violence Unveiled: Humanity at the Cross Road* (New York: The Cross Road Publishing, 1995), 27.

[3] John L. Esposito, *Unholly War: Teror Atas Nama Islam*, terj. Syafrudin Hasani (Yogyakarta: Ikon, 2003), 30.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

hamba yang menunaikan secara *kāffah*.[4] Di samping itu, agama sendiri telah mendoktrin pemeluknya untuk tunduk, patuh, dan mengakui bahwa dirinya sebagai pelayan Tuhan serta merasa tertuntut untuk membelanya atas tuduhan dan penistaan yang dialamatkan kepadanya. Pada posisi ini, teks yang suci itu menjadi dasar motivasi dan justifikasi terhadap pembenaran perilaku dan perbuatan seseorang.[5]

Kekerasan yang didasarkan atas kitab suci ini tidak hanya terjadi dalam agama Islam saja, unsur kekerasan juga terdapat dalam kitab suci umat Yahudi dan Kristiani.[6] Beberapa sarjana seperti Yairah Amit, sebagaimana dikutip oleh Mun'im Sirry, berargumen bahwa watak sebuah kitab suci memang mengandung unsur polemis.[7] Tidak banyak dalam karya Mun'im menjelaskan bentuk-bentuk kekerasan dalam kitab suci komunitas Yahudi dan umat Kristiani. Akan tetapi dasar kekerasan dan polemik terhadap agama lain banyak peneliti sepakat penyebabnya didasari oleh kitab suci.[8]

Kekerasan yang bersumber dari teks suci agama tersebut juga tidak dapat dihindari oleh al-Qur'an sebagai kitab suci umat Islam. Terlepas dari konteks sosial dan politik yang melingkupinya, al-Qur'an secara faktual menyimpan narasi yang dapat dipahami kekerasan itu. Bill Warner menilai bahwa narasi ekstremisme dalam al-Qur'an terdiri atas 149 ayat. Sekelompok ayat tersebut masyhur dengan sebutan ayat-ayat pedang (*sword verses*) di kalangan sarjana

---

[4] al-Qur'an, 2:85
[5] Jack Nelson-Pallmeyer, *Is Religion Killing Us?: Violence in the bible and the Qur'an* (New York: The Continuum International Publishing Group, 2005), 18.
[6] Karen Armstrong, *Berperang demi Tuhan*, 16.
[7] Mun'im Sirry, *Polemik Kitab Suci Tafsir Reformasi atas Kritik al-Qur'an Terhadap Agama Lain*, terj. R. Cecep Lukman Yasin (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2013), xix.
[8] Ibid. 7.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Barat.[9] Dari kalangan sarjana Muslim, Maḥmūd Shaltūt juga mengakui bahwa dalam al-Qur'an memang terdapat narasi yang dapat dipahami sebagai kekerasan. Kekerasan dimaksud merujuk pada ayat-ayat pedang (*qitāl*). Menurutnya, ayat-ayat *qitāl* terbagi menjadi 3 bagian; yaitu pembunuhan atas sesama umat Islam, pembunuhan umat Islam terhadap pemeluk agama lain, dan pembunuhan umat agama lain terhadap umat Islam.[10] Perlu ditegaskan bahwa dua pendapat di atas ini ditampilkan bertujuan untuk menunjukkan bahwa dalam narasi al-Qur'an memang terdapat ayat-ayat kekerasan.

Persoalan menjadi semakin rumit ketika para sarjana dihadapkan dengan dualitas narasi al-Qur'an yang satu sisi mengindikasikan kekerasan dan sekaligus membawa misi perdamaian di sisi yang lain. Sampai saat ini, bagi kalangan sarjana muslim belum ada kata sepakat dan final tentang korelasi antar ayat pedang (*Ayat al-Sayf*) dan ayat damai (*Ayat al-silm*) dalam al-Qur'an. Masing-masing masih cenderung pada pilihan ayat favorit tertentu untuk mendukung gagasannya. Sebut saja sarjana muslim yang menfavoritkan ayat-ayat pedang harus diterapkan seperti yang terkandung dalam teks sebagai aliran eksklusif dan sebaliknya bagi sarjana yang mengidolakan ayat-ayat perdamaian sebagai bentuk penafsiran inklusif. Dua istilah ini dalam kajian tafsir belakangan mulai populer sebagai tipologisasi tafsir inklusif yang berindikasi positif dan tafsir eksklusif yang identik dengan kekerasan.[11]

---

[9] Bill Warner, *The Islamic Trilogy, The 149 Sword Verses of the Koran.* (UK. CPSI, t.th).
[10] Maḥmūd Shaltūt, *al-Qur'ān wa al-Qitāl* (Kairo: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1985), 24.
[11] Para pengkaji al-Qur'an lebih favorit menggunakan istilah inklusif yang mempertentangkan ekslusifisme. Setidaknya ditemukan tiga karya; pertama, buku yang ditulis oleh Ajat Sudrajat, *Tafsir Inklusif Makna Islam, Analisis Linguistik Historis Pemaknaan Islam dalam al-Qur'an* (Yogyakarta: AK Group, 2004); Kedua, Penelitian Saifullah yang berjudul *Nuansa Inklusif dalam*

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Menyikapi narasi kekerasan yang melekat dalam kitab suci, para sarjana tafsir setidaknya sampai saat ini masih menggunakan tiga metode untuk mengatasinya, yaitu; *pertama*, menggunakan pendekatan *ta'wīl*.[12] Metode ini berusaha mengalihkan narasi kekerasan kepada narasi yang sekiranya tidak keras. Misalnya lafal *jahada* yang dalam sebagian ayat dalam al-Qur'an merujuk pada tindakan kekerasan ditakwil pada makna dasarnya, yaitu bersungguh-sungguh (*badhl al-nafs*). Dalam konteks penakwilan ini, seorang mufassir berusaha melunakkan ayat yang secara tekstual dapat dipahami tindakan kekerasan.[13]

Kedua, menggunakan pendekatan historis-sosiologis. Metode ini berusaha mencari motif-motif dan aspek historis dari perintah perang dan tindak kekerasan pada ayat dimaksud. Kemudian dari motif-motif tersebut, unsur historisitas ayat dikontekstualisasikan pada zaman sekarang. Argumen yang digunakan oleh pengusung metode ini adalah bahwa konteks saat ayat itu turun sudah tidak sesuai lagi dengan konteks saat ini,[14] misalnya ayat hukuman potong tangan yang terdapat dalam QS. Al-Maidah: 38. Menurut sebagian pendapat bahwa bentuk hukuman potong tangan telah menjadi tradisi pada masa sebelum Islam turun.[15]

Tafsir al-Manar (Jakarta: Puslitbang, 2012). Ketiga, Penelitian Ahmad Izzan yang berjudul *Inklusifisme Tafsir: Studi Relasi Muslim dan Non-Muslim dalam Tafsīr al-Mīzān*. (Disertasi -- Sekolah Pasca Sarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2014).

[12] Dalam Studi al-Qur'an, *ta'wīl* diartikan sebagai pengalihan makna dari sebuah lafal kepada makna lain yang lebih sesuai karena alasan yang dapat diterima oleh akal. Lihat. Mannā' Khalīl al-Qaṭṭān, *Mabāḥith fī 'ulūm al-Qur'ān* (Kairo: Maktabah Wahbah, t.th), 209.

[13] Usaha-usaha ini banyak dilakukan oleh Muhammad Husein Ṭaba'ṭabaī dalam karyanya, *al-Mīzān fī tafsīr al-Qur'ān.* Dalam persoalan jihād dan ayat-ayat Qitāl, Ṭaba'ṭaba'ī menekankan historisitas ayat tersebut yang menurutnya sebenarnya tuntutan perang adalah bertujuan untuk memelihara sistem masyarakat dari para pemberontak dan para pengingkar perjanjian. Lihat. Muhammad Husein Ṭaba'ṭaba'ī, *tafsīr al-Mīzān* (Beirūt: Muassasah al-a'lamī li al-Maṭbū'ah, 1997), XIV, 387.

[14] Abdullah Saeed, *Interpreting The Qur'an; Towards a Contemporary Approach* (London and New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2006), 117-120.

[15] al-Qur'an, 5: 38.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ketiga, menggunakan logika abrogasi (*al-naskh*). Metode ini diterapkan untuk menghapus fungsi narasi kekerasan dalam al-Qur'an dengan ayat-ayat perdamian. Dalam penelitian Wardani,[16] beberapa ulama yang sering menggunakan metode ini sebagai bentuk solusi dalam menyelesaikan ayat-ayat kekerasan dan ayat-ayat damai adalah Ibn al-Jawzī dalam karyanya yang berjudul *Nawāsikh al-Qur'ān*.[17] Tiga metode di atas itu masih banyak digunakan sampai saat ini dan populer dalam meresolusi konflik yang terjadi di masyarakat.

Selain watak al-Qur'an yang menyimpan dualisme narasi tersebut, paradigma pembacaan atasnya juga dapat mempengaruhi terhadap produk penafsiran. Faktor paradigmatik ini dalam pandangan sarjana muslim kontemporer dikenal dengan paradigma kontekstualis dan tekstualis atas pemahaman ayat.[18] Muḥammad Arkūn, pemikir isu-isu keislaman asal Aljazair, menilai bahwa pembacaan atas narasi al-Qur'an secara tekstual akan berdampak pada munculnya gejala radikalisme dan tindakan kekerasan ketika dihadapkan pada ayat-ayat *qitāl* dan ayat-ayat *jihād*.[19] Hal yang perlu digarisbawahi dalam konteks ini adalah pembacaan tekstualis tidak hanya dimaksudkan memahami al-Qur'an sebagaimana makna asal yang terdapat dalam teks, tetapi membaca

---

[16] Wardani, "Ayat Pedang versus Ayat Damai; Menafsir Ulang Teori Nasakh dalam al-Qur'an," (Disertasi -- UIN Sunan Ampel Surabaya, 2011), 142.

[17] Jamāl al-Dīn Abū al-Farj Ibnu al-Jawzi, *Nawāsikh al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th).

[18] Istilah tekstual dan kontekstual dalam kajian al-Qur'an semakin ramai setelah publikasi tulisan Alford T. Welch yang berjudul *Methodological Considerations in the Study of The Qur'an.* Menurut Welch, ada tiga pola pembacaan al-Qur'an yang dikembangkan oleh para sarjana barat; pertama, tekstualis, yaitu pola pembacaan yang membatasi diri hanya pada teks; kedua, kontekstualis, yaitu pembacaan historis terhadap teks atau karya tafsir; ketiga, pembacaan atas al-Qur'an yang sudah mentradisi dalam suatu masyarakat (*living al-Qur'an*). Untuk lebih jelasnya, lihat. Richard C. Martin, "Understanding the Qur'an in Text and Context," *Journal The University of Chicago Press*, Vol. 21, No. 4 (Juli, 1982), 361.

[19] Muḥammad Arkūn, *al-Qur'ān: min al-Tafsīr al-Mawrūth ilā taḥlīl al-Khiṭāb al-Dīnī,* terj. Hashim Shalih (Beirut: Dār al-Ṭalī'ah, 2005), 6.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

literatur yang mendukung terhadap pembacaan tekstual juga masuk dalam pengertian tersebut.

Pemahaman tekstual yang berkorelasi dengan meningkatnya tindakan radikalisme pada faktanya ditemukan dalam beberapa data penelitian terakhir. Misalnya hasil survei dari Wahid Foundation dan Puslitbang pada tahun 2013 menampilkan data kekerasan di Indonesia yang cukup menggelisahkan.[20] Tidak hanya itu, survei yang dilakukan oleh Yayasan Mata Air dan Alvara pada tahun 2017 terhadap Potensi Radikalisme di Kalangan Profesional Indonesia menunjukkan bukti bahwa potensi intoleransi sudah masuk ke kalangan terdidik dan kelompok kelas menengah. Aparatur negara dan kelompok pekerja di BUMN juga mulai dirasuki oleh ajaran-ajaran intoleransi.[21] Meningkatnya radikalisme keberagamaan ini berbanding terbalik ketika disandingkan dengan fakta bahwa akar sejarah penyebaran Islam di nusantara yang santun.[22]

Muslim Indonesia merupakan komunitas agama terbesar di Indonesia sekaligus memiliki akar tradisi yang cukup lama. Wajar jika pola keberagamaan ini memiliki peran penting dalam kehidupan sehari-hari. Dari hasil riset ilmiah, tidak ada teori yang benar-benar pasti tentang masuknya Islam ke wilayah Nusantara, tetapi pola penyebarannya dapat diketahui melalui jaringan yang terbangun antara Ulama Nusantara dengan Timur Tengah.[23] Menurut laporan

---

[20] Haidlor Ali Ahmad, *Survei Nasional Kerukunan Umat Beragama di Indonesia* (Jakarta: Puslitbang Kehidupan Keagamaan, 2013). Team, *Laporan Tahunan Kebebasan Beragama / Berkeyakinan dan Intoleransi 2014 The Wahid Institute* (Jakarta: The Wahid Institute, 2014).
[21] Team, *Potensi Radikalisme di Kalangan Profesional Indonesia* (Yayasan Mata Air, Alvara Beyond Insight, 2017).
[22] Ahmad Baso, *Islam Nusantara; Ijtihad Jenius dan Ijma' Ulama Indonesia* (Tangerang Selatan: Pustaka Afid, 2017), 3-12.
[23] Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII* (Jakarta: Prenada, 2004), 2-19.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Anthony John, sebagaimana dikutip oleh Zamakhsyari Dhofier, bahwa pada perkembangan selanjutnya, wajah Peradaban Islam di Nusantara dimotori oleh pesantren.[24]

Sebagai sistem pendidikan dan agen penyebar agama Islam, pesantren setidaknya memiliki elemen-elemen yang harus terpenuhi. Tiga elemen terpenting dari lima yang disebut oleh Zamakhsyari Dhofier dalam karyanya, yaitu Kitab Kuning, Kiai dan Santri, memiliki hubungan erat.[25] Sebagai lembaga ortodoksi Islam di tanah air, pesantren konsisten menggunakan kitab kuning sebagai sumber pengetahuan bagi para santri. Bagi seorang kiai, literatur kitab kuning ini penting dipertahankan sebab merupakan bagian dari sistem jaringan dengan ulama Timur Tengah dan jaringan antar pesantren sendiri yang terbangun sejak lama.

Di samping peradaban pesantren dipengaruhi oleh kitab kuning, peran kiai tidak dapat diabaikan sebagai pemegang otoritas tertinggi di Pesantren.[26] Dalam model pembelajaran yang dianut oleh sistem pendidikan pesantren, transmisi keilmuan dilakukan oleh seorang kiai dengan pola pembacaan kitab kuning kepada komunitas santri.[27] Pada praktiknya, seorang kiai membacakan teks kitab kuning dan menterjemahkannya secara leterlek kepada santri. Sementara

---

[24] Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren; Studi Pandangan Hidup Kiai dan Visinya Mengenai Masa depan Indonesia* (Jakarta: LP3ES, 2011), 35-36.

[25] Zamakhsyari Dhofier menyebut terdapat lima elemen yang harus dipenuhi oleh pesantren, yaitu Pondok sebagai tempat tinggal seorang murid, Masjid sebagai tempat pendidikan, Pengajaran Kitab Kuning sebagai bahan ajar khas pesantren, santri adalah julukan dari seorang murid, dan kiai sebagai pendidik dan pemegang otoritas tertinggi dalam sebuah pesantren. Ibid. 79-93.

[26] Penjelasan detail tentang Peranan dan Jaringan Kitab Kuning di Pesantren, baca Ahmad Baso, *Pesantren Studies 2b* (Tangerang Selatan: Pustaka Afid, 2012).

[27] Saat mengaji, santri mengikuti bacaan kiai kalimat per kalimat dan bab per bab. Penjelasan kiai dicatat oleh santri di pinggir kitabnya sebagai pengayaan materi. Keterangan seorang kiai ini menjadi pegangan bagi santri untuk mengajarkan kembali kepada generasi setelahnya seperti sistem *sanad* dalam hadis. Lihat. Clifford Geertz, *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa*. Terj. Aswab Mahasin (Jakarta: PT. Dunia Pustaka Jawa, 1989), 242.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kewajiban santri adalah mendengarkan dan menulis terjemahan dari seorang kiai. Pola transmisi keilmuan ini berlangsung hingga saat ini di berbagai pesantren.[28]

Sosok kiai bagi kaum santri dan kalangan masyakat di Indonesia merupakan unsur penting dalam menerjemahkan pesan agama. Para kiai merupakan personifikasi dari kesucian agama dan dipandang memiliki otoritas keagamaan. Perkataannya diikuti dan diyakini sebagai bagian dari agama.[29] Karenanya, dalam tradisi pesantren, menurut Martin Van Bruinessen, perkataan kiai jauh lebih penting dari kandungan kitab kuning yang diajarkan kepada para santri.[30]

Temuan Bruinessen di atas menarik untuk didiskusikan lebih lanjut. Sebab, apabila perkataan (*dawuh*) kiai lebih mendominasi dalam membentuk pola keberagaman dan pemahaman dari pada teks-teks suci maka hal ini akan menjadi potret keberagamaan bangsa Indonesia saat ini dan di masa yang akan datang. Kalau penguasaan kiai terhadap teks keagamaan—sebagai penerjemah al-Qur'an, hadis dan literatur pesantren lainnya—memiliki wawasan yang luas, maka produk keilmuan yang pada tahapan berikutnya diresepsi oleh masyarakat memiliki implikasi positif. Begitupun sebaliknya. Dalam hubungannya dengan teks, kiai sebagai pembaca (*reader*) akan melahirkan berbagai variasi makna dari teks yang sama. Teks-teks kekerasan bisa saja dipahami keras (*violent*) dan juga tidak keras (*non-violent*) bagi sebagian kiai lain, seperti teks-teks yang terdapat dalam *Tafsīr*

---

[28] Dari pola trasmisi ini dan posisinya sebagai penganut ortodoksi Islam di Indonesia, pesantren dalam pandangan beberapa peneliti disebut sebagai *the climax of kolot culture* (puncak dari budaya yang kolot). Ibid. 245.

[29] Iik Arifin Mansurnoor, "Local Initiative and Government plans: Ulama and Rural Development in Madura, Indonesia," *Sojourn: Journal of Social Issues in Southeast Asia*, Vol. 07, No. 1 (February, 1992), 82.

[30] Martin Van Bruinessen, "Pesantren dan Kitab Kuning: Continuity and Change in a Tradition of Religious Learning", dalam *Text From The Island: Oral and Written Tradition of Indonesia and Malay World*, ed. Wolfgang Marschall (Berne: The University of Berne Institute of Ethnology, 1994), 3.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

al-Jalālayn karya Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī dan Jalāl al-Dīn al-Maḥallī sebagaimana yang banyak dikaji di berbagai pesantren.

Kitab *Tafsīr al-Jalālayn* ini memiliki sejarah yang panjang di Indonesia. Usianya sangat tua dan mendapat tempat istimewa bagi kalangan pesantren. Dalam pengamatan Van Den Berg, tafsir ini sudah digunakan oleh pesantren semenjak abad ke 18[31] dan terus berlanjut pada generasi pesantren setelahnya.[32] Penelitian Rosihon Anwar yang mewawancarai sejumlah pesantren di Jawa Barat menyimpulkan setidaknya terdapat dua alasan mengapa tafsir ini bertahan di pesantren. *Pertama*, *Tafsīr al-Jalālayn* merupakan tafsir yang ringkas, praktis dan paling mudah dibaca. Tafsir ini berangkat dari kajian teks dan tugas kiai yang mengaitkan tekstualitas tersebut dengan tuntutan konteks yang dihadapi oleh masyarakat. *Kedua*, alasan bahwa tafsir ini digunakan selama kurang lebih tiga abad lamanya karena secara genealogis keilmuan tafsir ini merupakan kitab tafsir tertua di Indonesia.[33] Sebagai institusi yang sangat mengapresiasi tradisi, pesantren mempertahankan dan bahkan mewarisinya kepada generasi selanjutnya.[34] Dalam konteks kontinuitas literatur klasik ini, menurut Masdar

---

[31] Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat.* Terj. Farid Wajidi (Yogyakarta: Gading Publishing, 2012), 98.

[32] Rosihon Anwar, dkk., "Kajian Kitab Tafsir dalam Jaringan Pesantren di Jawa Barat," *Jurnal Wawasan: Jurnal Ilmiah Agama dan Sosial Budaya*, Vol. 01, No. 01 (Desember, 2016), 57.

[33] Kontinuitas tradisi literatur ini setidaknya salah satunya dipengaruhi oleh paradigma *madhhabī* yang telah dirumuskan oleh kiai pesantren dalam memahami al-Qur'an dan hadis sebagai dasar fundamental ajaran Islam. Paradigma *madhhabī* disini memiliki peran untuk membatasi pemahaman keislaman dari satu madhhab tertentu yang telah disepakati oleh para kiai. Misalnya di Indonesia, madhhab Shāfi'ī lah yang banyak diikuti oleh umat Islam. Dengan demikian, kitab-kitab tentang tafsir, fiqh dan hadis harus bermadhhab Shā'fi'ī. Lihat. Ahmad Zahro, *Tradisi Intelektual NU* (Yogyakarta: LKiS, 2004), 21.

[34] Farid Masdar pernah menyatakan bahwa bagi masyarakat pesantren, ilmu adalah sesuatu yang hanya dapat diperoleh melalui jalan pengalihan, pewarisan, transmisi dan bukan sesuatu yang dapat diciptakan. Rosihon Anwar, dkk. 57-59.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Farid Mas'udi, posisi kiai hanya sebagai subordinasi, penjelas, dan tidak berhak untuk mengevaluasi teks-teks tersebut.[35]

Di dalam tekstualitas *Tafsīr al-Jalālayn* itulah terdapat narasi polemik berupa ayat-ayat kekerasan (*violent*). Misalnya al-Suyūṭī mengatakan sebagai berikut:

> (وقاتلوا في سبيل الله) أي: لإعلاء دينه (الذين يقاتلونكم) الكفار (ولا تعتدوا) عليهم بالابتداء بالقتال (إن الله لا يحب المعتدين) المتجاوزين ما حد لهم. وهذا منسوخ بآية براءة أو بقوله : (واقتلوهم حيث ثقفتموهم) وجدتموهم (وأخرجوهم من حيث أخرجوكم).[36]
>
> (dan bunuhlah di Jalan Allah) artinya: untuk tujuan meninggikan agamanya. (orang-orang yang memerangi kamu) orang-orang kafir (janganah kamu melampaui batas) terhadap mereka dengan memulai terlebih dulu berperang (sesungguhnya Allah tidak mencintai orang-orang yang melampaui batas) orang-orang yang berlebihan terhadap apa yang sudah ditetapkan mereka. Ayat ini telah dianulir dengan ayat Barā'ah, atau dengan firman Allah sebagai berikut: *(Dan bunuhlah mereka di mana saja kamu jumpai mereka) dapatkan mereka (dan usirlah mereka dari tempat mereka telah mengusir kamu)*

Pernyataan seperti di atas telah diulang sebanyak 6 kali oleh al-Suyūṭī di dalam Tafsīr al-Jalālayn. Bahkan, di dalam *al-Itqān fī 'ulūm al-Qur'ān*, al-Suyūṭī menjelaskan pada bab *al-Nasakh wa al-Mansūkh* sebagai berikut:

> كل ما في القرآن من الصفح عن الكفار والتولي والإعراض والكف عنهم منسوخ بآية السيف وهي (فإذا انسلخ الأشهر الحرام فاقتلوا المشركين) الآية نسخت مائة وأربعا وعشرين اية ثم نسخ آخرها أولها .[37]
>
> Seluruh ayat (yang menjelaskan tentang) pemberian maaf terhadap orangorang kafir, perintah berpaling, dan menahan diri untuk tidak mengganggu mereka dibatalkan (mansūkh) dengan ayat-ayat pedang, yaitu firman Allah "apabila bulan suci telah berakhir, maka bunuhlah

---

[35] Ibid. 54.
[36] Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Tafsīr al-Jalālayn bi hāmish al-Muṣḥaf al-Sharīf bi al-Rasm al-Uthmānī,* (Kairo: Dār al-Ḥadīth. 2001), 30.
[37] Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'ulūm al-Qur'ān* (Beirūt: Dār al-Fikr, t.th), II., 24

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

> orang-orang musyrik". (ayat ini juga) membatalkan seratus dua puluh empat ayat dan bagian akhir ayat tersebut membatalkan bagian awalnya.

Dalam hubungannya antara teks, pengarang dan pembaca,[38] narasi ini bergantung pada wawasan keilmuan kiai pesantren. Sebagaimana yang sudah dijelaskan di atas bahwa apabila pemahaman kiai terhadap narasi kekerasan tersebut didukung oleh wawasan keilmuan yang kuat, maka produk penjelasannya akan memberikan dampak positif terhadap keragaman agama di Indonesia. Begitu juga sebaliknya.

Selain persoalan di atas, ada pernyataan menarik dari seorang antropolog berkebangsaan Amerika, Ronald Lukens Bull, bahwa komunitas pesantren sejak lama telah mempromosikan *jihād* damai (*peaceful jihād*) dan mampu menyikapi modernitas yang berkembang dengan ajaran-ajaran keislaman tanpa harus mengedepankan identitas keislamannya dengan jargon-jargon tertentu. Menurutnya, kaum pesantren sukses mengartikulasikan terminologi *jihād* dan *qitāl* dengan cara damai melalui pendidikan dan dakwah.[39]

Atas dasar permasalahan di atas, penelitian ini meneliti pandangan kiai pesantren di daerah Tapal Kuda Jawa Timur.[40] Pemilihan lokasi ini bukan hanya

---

[38] Pola hubungan antara teks, pembaca dan pengarang dalam kaitannya dengan kekerasan, lihat. Matthew Patrick Rowley dan Emma Wild-Wood, *Religion, Hermeneutics, and Violence: An Introduction*. Transformation Journal. Vol 34. No. 2. 2017. SAGE. 82

[39] Ronald Lukens-Bull, *A Peaceful Jihād; Negotiating Identity and Modernity In Muslim Java* (New York: Palgrave Macmillan, 2005), 121.

[40] Tapal kuda adalah nama daerah di provinsi Jawa Timur di bagian paling timur. Daerah ini meliputi Probolinggo, Lumajang, Jember, Situbondo, Bondowoso, dan Banyuwangi. Secara sosial, daerah ini dihuni oleh suku madura dan jawa yang hidup berdampingan. Sejak abad ke 18, suku madura banyak yang berimigrasi ke pulau jawa, khususnya pulau jawa bagian timur. Wajar jika bahasa yang digunakan oleh masyrakat Jawa Timur bagian timur banyak menggunakan bahasa madura sebagai bahasa sehari-hari. Kebudayaan di daerah tapal kuda juga disebut dengan pandalungan, yaitu hasil dari akulturasi antara kebudayaan Jawa Timuran, madura dan Islam. Ciri khas kebudayaan pandalungan adalah dasar-dasar nilai keislaman yang sangat kuat dalam berbagai corak kesenian dan prilaku masyrakatnya dalam kehidupan sehari-hari. Lihat. https://id.wikipedia.org/wiki/Tapal_Kuda,_Jawa_Timur.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

didasarkan pada subjektivitas peneliti semata, akan tetapi juga memiliki rasionalisasi yang logis. Daerah Tapal Kuda dalam penelitian dasawarsa terakhir tidak membidani lahirnya gerakan-gerakan radikalis, apalagi teroris. Berbeda halnya dengan daerah di Jawa Barat, Jawa Tengah dan Jawa Timur bagian barat. Menurut laporan The Wahid Institute, kekerasan atas nama agama masih didominasi oleh Jawa Barat kemudian diikuti oleh Jawa Tengah.[41] Peran sentral Jawa Barat dan Jawa Tengah melahirkan kekerasan atas nama agama tidak dapat dipisahkan dari peran tokoh agama setempat.[42] Selain itu, organisasi-organisasi yang mengusung negara Islam, *dār al-Islām* dan Jamā'ah Islāmiyyah tumbuh subur di dua daerah tersebut.[43] Nurrahman menambahkan bahwa embrio munculnya kekerasan berbasis agama ini juga dipengaruhi oleh paham keagamaan konservatif dan tekstualis khususnya dalam isu-isu *Jihād*.[44] Sementara Jawa Timur, khususnya daerah Tapal Kuda, memiliki nuansa keberagamaan yang lebih dinamis ketimbang dua daerah yang disebut di atas.

B. Identifikasi dan Batasan Masalah

Dari latar belakang masalah di atas, dapat diidentifikasi permasalahan-permasalahan sebagai berikut:

1. Gerakan radikalisme yang ditandai oleh tindakan kekerasan dapat dipengaruhi oleh faktor pembacaan terhadap teks kitab suci. Beberapa sarjana

---

[41] Team, *Laporan Tahunan Kebebasan Beragama / Berkeyakinan dan Intoleransi 2014 "Utang Warisan Pemerintah Baru* (Jakarta: The Wahid Institute, 2014), 25.
[42] Sri Wahyuni, "Kontra Radikalisme dan Terorisme Berbasiskan Masyarakat di Jawa Tengah," https://www.bnpt.go.id/; diakses pada tanggal 25 bulan Nopember 2017.
[43] Erich Kolig, "Radical Islam, Islamic Fervour, and Political Sentiments in Central Java, Indonesia," *Brill Journal. European Journal of East Asian Studies*, Vol. 04, No. 1 (Juli, 2005), 59.
[44] Nurrohman, "Pesantren Sebagai Penangkal Radikalisme dan Terorisme: Studi Terhadap Pandangan Pimpinan Pesantren di Bandung tentang Jihād, kekerasan dan Kekuasaan, serta cara menangkal Munculnya Radikalisme dan Terorisme" (Penelitian Kompetitif Individual -- UIN Sunan Gunung Djati Bandung, 2010), 6.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

telah mengidentifikasi bahwa secara naratif al-Qur'an memang memuat teks kekerasan sekaligus teks perdamian. Perdebatan atas kedua narasi tersebut terus bergulir hingga saat ini.

2. Dalam memandang teks kekerasan dan teks perdamaian yang terdapat dalam al-Qur'an, para sarjana cenderung berpandangan dikotomis. Ada yang menyeru berjuang membela Islam dengan menukil ayat-ayat *jihād*, *qitāl* dan narasi kebencian lainnya, sementara di sisi lain terdapat argumentasi sebagian sarjana yang mengidolakan ayat-ayat perdamaian (*ayat al-silm*).
3. Salah satu problem mendasar dari tindakan radikalisme ini adalah penetrasinya terhadap teks-teks tafsir pesantren. Sebagai potret penyebar Islam di Indonesia, literatur yang digunakan oleh pesantren dalam memahami kitab suci cenderung tekstualis. Salah satu contohnya adalah kitab *Tafsīr al-Jalālayn*.
4. *Tafsīr al-Jalālayn* yang ditulis dengan pendekatan tekstualis tentu tidak mendukung terhadap ragam keberagamaan yang ditandai dengan penafsiran al-Suyūṭī terhadap narasi *qitāl* dan *jihād* di Indonesia.
5. Peran kiai terhadap penyebaran agama Islam dalam bentuk pemahaman, sikap dan tindakan kepada santri maupun masyarakat secara luas didasarkan atas pemahamannya terhadap literatur pesantren yang ditulis oleh ulama pada abad 10 – 15 H., termasuk di dalamnya adalah *tafsīr al-Jalālayn*.
6. Kedalaman wawasan kiai pesantren atas teks-teks dalam *Tafsīr al-Jalālayn* menjadi penentu terhadap pola keberagamaan santri maupun masyarakat secara umum, khususnya di daerah Tapal Kuda Jawa Timur.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

7. Karisma *dawuh* kiai pesantren dalam pandangan Van Bruinessen sebagaimana telah disinggung di atas berpengaruh kuat terhadap masyarakat, bahkan lebih didengar dari pada isi teks itu sendiri.
8. Peran latar belakang pendidikan dan sanad keilmuan kiai pesantren juga memiliki andil dalam pembacaannya terhadap narasi kekerasan yang terdapat dalam *Tafsīr al-Jalālayn*.

Penelitian ini pada dasarnya memfokuskan diri pada upaya kiai pesantren dalam melakukan kontra narasi ekstremisme dan bagaimana retorika argumentatif kiai dibentuk. Karenanya, dari sekian banyak permasalahan yang dapat diidentifikasi di atas, penelitian ini hanya memusatkan perhatiannya pada empat poin terakhir (6,7 dan 8), walaupun dalam perjalanannya nanti tidak menutup kemungkinan poin-poin yang lain akan disinggung. Penelitian ini mengkaji kontra narasi kiai di daerah Tapal Kuda Jawa Timur terhadap ayat-ayat kekerasan dalam *Tafsīr al-Jalālayn*, memetakan pendapat kiai berdasarkan latar belakang keilmuan dan pendidikannya, menelusuri bangunan argumentasi retoris kiai dibentuk dan bagaimana kiai membentuk kontra narasi ekstremisme. Dengan cara semacam ini, penelitian ini tentu akan bersinggungan dengan perdebatan mengenai peran kiai di masyarakat sebagai pemegang otoritas keagamaan dalam bentuk pemahaman, sikap dan tindakan.

C. Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang masalah dan identifikasi masalah di atas, dapat dirumuskan masalah-masalah yang menjadi fokus penelitian ini sebagai berikut:

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

1. Bagaimana argumentasi kiai tentang eksistensi *Tafsīr al-Jalālayn* sebagai bibliografi tafsir di Pesantren Tapal Kuda Jawa Timur?
2. Bagaimana kontra narasi ekstremisme kiai Tapal Kuda Jawa Timur terhadap ayat-ayat *qitāl* dalam *Tafsīr al-Jalālayn*?
3. Apa saja faktor yang melatar belakangi kiai Tapal Kuda Jawa Timur melakukan kontra narasi ekstremisme terhadap ayat-ayat *Qitāl* dalam *Tafsīr al-Jalālayn*?

D. Tujuan Penelitian

Sesuai rumusan masalah di atas, penelitian ini dilakukan untuk tujuan-tujuan sebagaimana berikut:

1. Untuk mengetahui argumentasi kiai Tapal Kuda Jawa Timur tentang penggunaan *Tafsīr al-Jalālayn* sebagai bibliografi pesantren.
2. Untuk mengetahui bentuk dan strategi kontra narasi kiai pesantren Tapal Kuda Jawa Timur terhadap ayat-ayat *qitāl* dan *jihād* dalam *Tafsīr al-Jalālayn*.
3. Untuk mengetahui faktor yang melatarbelakangi kiai Tapal Kuda Jawa Timur melakukan kontra narasi ekstremisme terhadap penafsiran ayat-ayat *qitāl* dan *jihād* dalam *Tafsīr al-Jalālayn*

E. Kegunaan Penelitian

1. Kegunaan Teoretis

Secara teoretis, penelitian ini diharapkan mampu memberikan kontribusi terhadap ilmu tafsir, terutama dalam studi *living al-Qur'an* dan penelitian sosial tentang al-Qur'an. Dalam konteks pembacaan terhadap narasi ekstremisme sebuah kitab tafsir, penelitian ini juga diharapkan dapat memberikan tawaran pembacaan

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

baru terhadap warisan literatur tafsir klasik untuk kemudian dikontekstualisasikan sesuai dengan tuntutan zaman.

Tawaran pembacaan bina damai (*non-violent*) atas narasi kekerasan tersebut boleh jadi dipengaruhi oleh kultur, wawasan keilmuan, metode, pendekatan dan prasyarat keilmuan lain yang mendasari kiai di daerah Tapal Kuda. Dengan demikian, hasil dari penelitian ini dapat juga menjadi bangunan epistemologi yang khas pesantren dalam "menjinakkan" dan "melumpuhkan" teks-teks kekerasan lainnya yang bersumber dari tradisi masa lalu.

2. Kegunaan Praktis

Secara Praktis, hasil dari penelitian ini diharapkan menjadi data penting untuk memotret pola pemahaman kiai sebagai peran sentral dalam menyebarluaskan paham keagamaan terhadap isu-isu radikalisme, eksklusifisme, terorisme dan bentuk kekerasan yang lain. Bangunan pemikiran kiai, khususnya di daerah penelitian ini dilakukan, belum menunjukkan munculnya gejala radikalisme, tetapi tidak menutup kemungkinan pada tahapan sejarah berikutnya upaya-upaya disintegrasi dilakukan dan salah satu jurus yang paling ampuh adalah mendasarkan diri pada teks agama.

Selain itu, dari sekian banyak kiai yang diwawancarai di daerah Tapal Kuda Jawa Timur dalam rentang waktu yang cukup lama diharapkan juga dapat memotret dan mengidentifikasi sejauh mana al-Qur'an dan literatur tafsir diresepsi oleh kiai dan diajarkan kepada masyarakat. Bagi Institusional UIN Sunan Ampel, tempat penulis menempuh studi program doktoral, penelitian ini juga diharapkan memperkaya model-model penelitian yang ada, mengingat tidak

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

banyak kajian, terutama di bidang ilmu tafsir, yang menggunakan kajian-kajian sosiologis, *living al-Qur'an* dan mendasarkan penelitiannya terhadap bagaimana al-Qur'an diresepsi oleh masyarakat secara luas.

F. Penelitian Terdahulu

Sejauh ini, belum ditemukan monograf tunggal yang mencoba mengkaji upaya kontra narasi ekstremisme penafsiran kiai terhadap ayat-ayat kekrasan dalam al-Qur'an baik di luar maupun di dalam daerah Tapal Kuda Jawa Timur. Demikian juga tidak ada sebuah penelitian berupa *living al-Qur'an* atau penelitian sosial lainnya yang mengkaji sudut pandang kiai tentang bentuk penafsiran terhadap ayat-ayat *qitāl*. Meski demikian, studi terhadap ayat-ayat kekerasan dan perdamaian baik dalam bentuk konstruksi pemikiran tokoh tafsir maupun analisis ayat secara tematis sering dilakukan oleh banyak peneliti dalam berbagai tema. Berikut ini beberapa contoh di antaranya.

Pertama, kajian-kajian tentang tema *jihād* dalam monograf berbahasa Arab juga banyak dilakukan. Salah satunya penelitian doktoral Kāmil Salamah al-Diqs dengan judul *Ayāt al-Jihād fī al-Qur'ān al-Karīm; Dirāsah Mauḍū'iyyah wa Tārīkhiyyah wa Bayāniyyah* pada Universitas al-Azhar Kairo. Mirip dengan penelitian penulis, disertasi Salamah membahas ayat-ayat pedang dari perspektif tematik, historis dan argumentatif.[45] Tetapi, Salamah hanya berhenti pada pola tafsir tematik klasik dan tidak mengaitkan dengan kasus dan disiplin keilmuan lain yang relevan. Selain itu, obyek penelitian Doktoral Salamah berbeda dengan penelitian penulis.

[45] Kāmil Salamah al-Diqs, "ayāt al-Jihād fī al-Qur'ān al-Karīm; Dirāsah Mauḍū'iyyah wa Tārīkhiyyah wa Bayāniyyah," (Disertasi -- al-Azhar University Kairo, 1972).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Kedua, penelitian Major Manish Sharma dengan Judul *Islam Challenge: Jihād and Terrorism* pada University of Pune tahun 2005. Dalam penelitian ini, Sharma mengungkap seberapa besar al-Qur'an memberikan pengaruh kepada pelaku tindakan *jihād* dan bagaimana doktrinisasi tersebut dijalankan kepada palaku.[46] Tentu penelitian Sharma secara langsung tidak bersinggungan dengan penelitian penulis tetapi memiliki kemiripan dalam aspek resepsi masyarakat terhadap al-Qur'an.

Ketiga, kajian pemikiran tokoh dalam bentuk disertasi tentang konsep *jihād*, yaitu *Konsep Jihād Menurut al-Ṭaba'ṭaba'ī dalam Tafsir al-Mīzān* karya Andian Parlindungan[47] dan *Sayyid Qutb: an Historical and Contextual Analysis of Jihādist Theory* karya Joseph D. Bozek.[48] Dua kajian ini merupakan penelitian disertasi di Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta dan Grand Valley State University. Mirip dengan penelitian penulis dari aspek obyek yang dikaji, yaitu ayat-ayat *jihād* dan atau *qitāl,* tetapi dua penelitian di atas mencoba menggali gagasan Sayyid Ṭaba'ṭaba'ī dan Sayyid Quṭb tentang *jihād*.

Keempat, penelitian doktoral yang berjudul *War in Islamic Law: Justification and Regulation* oleh Ahmed Mohsen al-Dawoody pada The University of Birmingham tahun 2009. Penelitian al-Dawoody berusaha menganalisis proses teks-teks *jihād* dalam al-Qur'an ditafsirkan oleh ulama sehingga menjadi sebuah justifikasi dan konsep dalam literatur Islam, misalnya

---

[46] Major Manish Sharma, "Islam Challenge: Jihād and Terrorism," (Tesis -- University of Pune, 2005).
[47] Andian Parlindungan, "Konsep Jihād Menurut al-Ṭaba'ṭaba'ī dalam Tafsir al-Mīzān," (Disertasi -- UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2008).
[48] Joseph D. Bozek, "Sayyid Qutb: an Historical and Contextual Analysis of Jihādist Theory," (Disertasi -- Grand Valley State University United State, 2008).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kitab Fikih.[49] Dalam aspek ayat-ayat *jihād* dipahami sebagai tindakan kekerasan oleh sebagian mufassir, disertasi ini ada kemiripan dengan penelitian penulis. Kendatipun demikian, secara obyek material dan formal, penelitian ini tentu saja berbeda.

Kelima, disertasi doktoral pada Institut Agama Islam Sunan Ampel Surabaya (sekarang UIN Sunan Ampel) tahun 2010 yang berjudul *Ayat Pedang versus Ayat Damai; Menafsir Ulang Teori Nasakh dalam al-Qur'an* karya Wardani. Dalam penelitiannya, Wardani membahas tiga tema penting dalam diskursus ayat-ayat pedang, yaitu kajian atas pendapat para mufassir tentang asal-usul dan status keberlakuan ayat pedang, faktor penyebab di balik kontroversi tersebut, pengaruh penganuliran ayat-ayat damai terhadap perumusan fikih *jihād*.[50] Sama dengan tema penelitian penulis, disertasi Wardani juga membahas tentang ayat-ayat kekerasan atau ayat-ayat pedang, tetapi dilihat dari lokus penelitian, disertasi Wardani berbeda dengan penelitian penulis dari sisi pendekatan dan obyek kajian yang dipilih.

Keenam, penelitian A. Malik Madaniy yang berjudul *Isrā'īliyyat dan Mauḍū'āt dalam Tafsir al-Qur'an: studi Tafsīr al-Jalālayn* pada Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga tahun 2010. Dalam penelitiannya, Malik membahas tentang riwayat-riwayat *isrā'īliyyāt* dan *mauḍū'aṭ* tentang kisah para nabi terdahulu, kisah nabi Muhammad dan riwayat di luar konteks keduanya yang terdapat dalam *Tafsīr al-Jalālayn*. Malik menilai bahwa riwayat yang berjumlah

---

[49] Ahmed Mohsen al-Dawoody, "War in Islamic Law: Justification and Regulation," (Disertasi -- University of Birmingham Inggris, 2009).
[50] Wardani, "Ayat Pedang versus Ayat Damai; Menafsir Ulang Teori Nasakh dalam al-Qur'an," (Disertasi -- UIN Sunan Ampel Surabaya, 2011).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dua belas tersebut adalah lemah dan dapat merusak citra Islam. Karenanya, dalam penelitiannya Malik menyimpulkan bahwa al-Maḥallī dan al-Suyūṭī tidak kritis dalam menyeleksi riwayat-riwayat tersebut. Hal itu disebabkan oleh semangat zaman yang gandrung memasukkan riwayat Isrā'īliyyāt pada waktu itu.[51]

Ketujuh, penelitian Robert Reinebach yang berjudul *Interpreting Jihād: Imitation or Innovation* pada California State University tahun 2013. Dalam penelitiannya, Robert menyimpulkan bahwa konsep *jihād* dalam tradisi Islam bergantung pada pembaca teks dan pandangan dunianya. bagi salah satu kelompok, *jihād* dijadikan sebagai justifikasi atas pembenaran tindakan kekerasannya, tetapi bagi kelompok lain *jihād* dapat bermakna *ijtihād*, yaitu sebuah upaya baru yang tidak mesti dilakukan dengan cara-cara kekerasan.[52] Dengan cara pandang ini, penelitian Robert memiliki kemiripan dalam pola interpretasi non-violent terhadap konsep *Jihād*, tetapi memiliki perbedaan yang sangat besar.

Kedelapan, penelitian disertasi Zakiya Darojat dengan judul *Jihād dalam Sejarah Islam Indonesia Kontemporer (1945-2005); Kajian atas Wacana dan Praksis Jihād Gerakan Sosial* pada Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta tahun 2014. Dengan pendekatan *socio scientific historical approach*, Zakiyah melakukan penelusuran motif-motif kekerasan atas nama *jihād*, dampak dan tujuannya di Indonesia. Salah satu kesimpulannya adalah bahwa tindakan *jihād* bergantung kepada situasi politik, keamanan dan keberagamaan di

[51] A. Malik Madaniy, "Isrā'īliyyat dan Mauḍū'āt dalam Tafsir al-Qur'an: studi Tafsīr al-Jalālayn," (Disertasi – UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2010).
[52] Robert Reinebach, "Interpreting Jihād: Imitation or Innovation," (Disertasi -- California State University US. 2013).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Indonesia. Semakin kondusif situasi keamanan negara, maka mobilisasi damai akan terjadi. Sebaliknya juga begitu.[53] Dari keterangan ini, dapat dipastikan bahwa penelitian penulis tentu berbeda. Meski demikian, kajian tentang korelasi antara pemahaman *jihād* dengan konteks sosio kultural memiliki kemiripan.

Kesembilan, selain data dalam bentuk penelitian disertasi dan tesis, artikel Rusli di Journal of Indonesian Islam (JIIS) yang berjudul *Indonesian Salafism on Jihād and Suicide Bombings* pada tahun 2014 juga memiliki keterkaitan dengan penelitian penulis. Isu-isu kekerasan, menurutnya, yang digencarkan oleh kelompok salafi tidak dapat dipisahkan dengan konsep *jihād* dalam Islam. Tetapi, tingkat resepsi mereka terhadap konsep *jihād* memiliki perbedaan. Salafi, Iḥyā' al-Turāth, dan al-Ṣafwah menyeru *jihād* tetapi tidak setuju dengan cara-cara kekerasan seperti bom bunuh diri, sementara kelompok lain melegalkan bom bunuh diri sebagai bagian dari strategi *jihād*.[54] Secara umum, artikel Rusli berbeda dengan penelitian penulis dari sisi jenis penelitian, tetapi beberapa tema tentang *jihād* memiliki korelasi dengan penelitian penulis.

Kesepuluh, artikel Adam James Fenton yang berjudul *Change and Continuity in Indonesian Islamist Ideology and Terrorist Strategies* pada Journal al-Jāmi'ah. Kesimpulan Adam dalam artikel ini adalah bahwa terdapat strategi-strategi baru dalam tindakan kekerasan seiring dengan perubahan strategi penguasa dalam menghadapi mereka. Dalam rangka menyeimbangi gerakan teroris ini, keterlibatan generasi muda dalam dialog demokrasi dan wacana-

---

[53] Zakiyah Darojat, "Jihād dalam Sejarah Islam Indonesia Kontemporer (1945-2005); Kajian atas Wacana dan Praksis Jihād Gerakan Sosial," (Disertasi -- UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2014).
[54] Rusli, "Indonesian Salafism on Jihād and Suicide Bombings," *Journal of Indonesian Islam*, Vol. 08, No. 01 (Juni, 2014).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

wacana Islam kekinian dapat terhindar dari mata rantai rekrutmen gerakan radikal dan terorisme.[55] Gagasan Adam juga menawarkan tindakan *non-violent* dalam menyikapi gerakan radikalisme. Dari aspek ini, artikel Adam memiliki keterkaitan dengan penelitian penulis.

Kesebelas, penelitian Doktoral Muhammad Khair Haikal yang berjudul *al-Jihād wa al-Qitāl fī al-Siyāsah al-Shar'iyyah: Risālah Duktūrah 'an al-Jihād fī Ṣadr al-Islām fī al-Fiqh al-Islāmī wa al-'Aṣr al-Ḥadīth* pada Kulliyaht al-Imām al-Awzā'ī li al-Dirāsat al-Islāmiyyah Beirut. Penelitian Haikal ini mencoba merumuskan *fiqh jihād* yang terdapat dalam literatur fiqh serta mencari relasinya dengan konteks saat ini. Secara detail, disertasi Haikal tidak bersinggungan langsung dengan penelitian penulis, tetapi pada konteks pemilihan ayat-ayat *Qitāl* dan *jihād* memiliki kemiripan dengan penelitian penulis.[56]

Keduabelas, kajian terbaru tentang *Tafsīr al-Jalālayn* dalam bentuk disertasi adalah ditulis oleh Ervan Nurtawab dengan judul *Jalālayn Pedagogical Practice: Styles of Qur'an and Tafsir Learning in Contemporary Indonesia* di Monash University Australia pada Agustus 2018. Dalam penelitian tersebut, Nurtawab menyorot tiga pola penggunaan *Tafsīr al-Jalālayn* di provinsi Jawa Barat, yaitu pengajian tafsir pada pesantren tradisional, pesantren modern dan penggunaan *Tafsīr al-Jalālayn* sebagai ajang kompetisi *qirāatul kutub.* Dengan menggunakan pendekatan antropologi, Nurtawab mengemukakan bahwa pembacaan *Tafsīr al-Jalālayn* di Jawa Barat tidak hanya menggambarkan pandangan kiai terhadap

---

[55] Adam James Fenton, "Change and Continuity in Indonesian Islamist Ideology and Terrorist Strategies" *Jurnal al-Jāmi'ah*, Vol. 52, No. 01, (Juli, 2014).

[56] Muhammad Khair Haikal, "al-Jihād wa al-Qitāl fī al-Siyāsah al-Shar'iyyah: Risālah Duktūrah 'an al-Jihād fī Ṣadr al-Islām fī al-Fiqh al-Islāmī wa al-'Aṣr al-Ḥadīth," (Disertasi -- Kulliyaht al-Imām al-Awzā'ī li al-Dirāsat al-Islāmiyyah Beirut, t.th).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

teks-teks al-Qur'an tetapi juga mencerminkan institusi pesantrennya.[57] Kendatipun karya ini membahas *Tafsīr al-Jalālayn*, tetapi secara lokus penelitian berbeda dan objek formal yang digunakan oleh Nurtawab jauh dari penelitian dalam disertasi ini.

Untuk memudahkan penelusuran, ringkasan kajian terdahulu yang telah penulis paparkan dapat dicermati pada tabel berikut ini:

1.1 Tabel Kajian Terdahulu

No	Penulis dan Judul Penelitian	Jenis dan Tahun Penelitian	Temuan Penelitian	Titik Pembeda Disertasi
01	Kāmil Salamah al-Diqs, *Ayāt al-Jihād fī al-Qur'ān al-Karīm; Dirāsah Mauḍū'iyyah wa Tārīkhiyyah wa Bayāniyyah*	Disertasi (Universitas al-Azhar, Kairo), 1972.	Klaim terhadap penafsiran yang benar terhadap ayat-ayat *qitāl* dan *jihād* dilakukan dengan cara tematik. Relasi ayat-ayat *jihād* dan *qitāl* memiliki keterikatan dengan ayat-ayat damai yang terdapat dalam al-Qur'an	Kajian tematik menjadi salah satu tren kajian al-Qur'an, bahkan di kalangan pesantren. Tetapi, kajian tematik bukan satu-satunya solusi yang ditawarkan oleh kiai Tapal Kuda Jawa Timur
02	Major Manish Sharma, *Islam Challenge: Jihād and Terrorism*	Disertasi (University of Pune, India), 2005.	Klaim terhadap pengaruh ayat-ayat jihād dan qitāl terhadap tindakan kekerasan sangat dominan.	Ayat-ayat jihād dan qitāl tidak berfungsi sebagai motif kekerasan apabila tidak diframing sebagai ayat-ayat kekerasan.
03	Andian	Disertas	Ayat-ayat jihād	Pemahaman

[57] Ervan Nurtawab, "Jalālayn Pedagogical Practice: Styles of Qur'an and Tafsir Learning in Contemporary Indonesia," (Disertasi -- Monash University Australia, 2018).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

	Parlindungan, *Konsep Jihād Menurut al-Ṭaba'ṭaba'ī dalam Tafsir al-Mīzān*	(UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta), 2008.	dan qitāl tidak hanya dapat diterjemahkan dengan berperang dan membunuh, tetapi dapat juga dimaknai sebagai perjuangan sosial dan berjuang dalam memberantas kemiskinan.	terhadap al-Qur'an bagi Masyarakat Tapal Kuda Jawa Timur lebih banyak bersumber dari kitab tafsir abad klasik, bukan dari penafsiran terhadap al-Qur'an. karenanya, kajian ini sangat berbeda dengan penelitian penulis.
04	Ahmed Mohsen al-Dawoody, *War in Islamic Law: Justification and Regulation*	Disertasi (The University of Birmingham) , 2009.	Penelitian Dawoody menunjukkan bahwa terdapat pergeseran makna jihād yang dipahami oleh ulama. Pergeseran tersebut dapat dilihat pada penafsiran abad klasik dan modern tentang jihād.	Penafsiran terus berkembang sesuai dengan perubahan kultur dan budaya setempat.
05	Malik Madani, *Isrāīliyyāt dan Mauḍū'āt dalam Tafsir al-Qur'ān*	Disertas (UIN Sunan Kalijaga), 2010.	Penilaian bahwa al-Suyūṭī dan al-Maḥallī tidak kritis dalam menilai riwayat-riwayat *Isrāīliyyāt* dan *Mauḍū'āt*, sehingga riwayat-riwayat tersebut dapat merugikan citra agama Islam. Menurut Malik, ketidakkritisan al-Maḥallī dan al-Suyūṭī	Secara objek material, penelitian ini sama, yaitu sama-sama membahas tentang *Tafsīr al-Jalālayn*. Namun demikian, dari objek formanya tentu penelitian ini berbeda dengan penelitian dalam disertasi ini.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

			dipengaruhi oleh semangat zamannya.	
06	Wardani, *Ayat Pedang versus Ayat Damai; Menafsir Ulang Teori Nasakh dalam al-Qur'an*	Disertasi (IAIN Sunan Ampel Surabaya), 2011.	Klaim terhadap penganuliran ayat-ayat damai. Ayat-ayat pedang telah penetrasi ke berbagai literatur fikih, akidah dan sejarah.	Problem penganuliran menjadi salah satu kritikan para kiai dalam mengkontekstualisasikan narasi-narasi kekerasan menjadi problem tersendiri. Bagi kalangan kiai tapal kuda jawa Timur, Literatur dipahami sebagai dasar kontekstualisasi.
07	Robert Reinebach yang berjudul *Interpreting Jihād: Imitation or Innovation*	Disertasi (California State University, US), 2013.	konsep *jihād* dalam tradisi Islam bergantung pada pembaca teks dan pandangan dunianya. bagi salah satu kelompok, *jihād* dijadikan sebagai justifikasi atas pembenaran tindakan kekerasannya, tetapi bagi kelompok lain *jihād* dapat bermakna *ijtihād*, yaitu sebuah upaya baru yang tidak mesti dilakukan dengan cara-cara kekerasan	Pembacaan qitāl dan jihād tidak hanya bergantung kepada pembacanya, tetapi situasi internal dan eksternal turut mempengaruhi terhadap pemahamannya.
08	Zakiya Darojat, dengan judul *Jihād dalam*	Disertasi (UIN Syarif Hidayatullah,	tindakan *jihād* bergantung kepada situasi	Pemahaman terhadap jihad dalam penelitian ini

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

	Sejarah Islam Indonesia Kontemporer (1945-2005); Kajian atas Wacana dan Praksis Jihād Gerakan Sosial	Jakarta), 2014.	politik, keamanan dan keberagamaan di Indonesia. Semakin kondusif situasi keamanan negara, maka mobilisasi damai akan terjadi. Sebaliknya juga begitu	tidak hanya dilatari oleh faktor eksternal, tetapi personal experience pembaca juga sangat besar memberi andil dalam proses pemahaman.
09	Rusli, *Indonesian Salafism on Jihād and Suicide Bombings.*	Journal of Indonesian Islam (JIIS), 2014.	Perbedaan resepsi terhadap jihād di kalangan kelompok organisasi radikal berpengaruh pada pamahamannya terhadap konsep jihād.	Objek kajian dalam disertasi ini adalah para kiai Tapal Kuda Jawa Timur yang mendasarkan pandangannya terhadap kitab-kitab klasik dan tidak langsung merujuk kepada al-Qur'an dan al-Sunnah.
10	Adam James Fenton, *Change and Continuity in Indonesian Islamist Ideology and Terrorist Strategies*	Journal al-Jāmi'ah, Vol. 52, No. 01, (Juli, 2014).	Gejala radikal dan terorisme selalu terjebak pada ideologisasi jaringan kelompok. Tawaran Fenton adalah bagaimana mengkonter ideologisasi tersebut.	Pendekatan doktrinal dan persuasif dalam pemahaman damai dipakai oleh para kiai Tapal Kuda.
11	Muhammad Khair Haikal, *al-Jihād wa al-Qitāl fī al-Siyāsah al-Shar'iyyah: Risālah Duktūrah 'an al-Jihād fī Ṣadr*	Disertasi, (Kulliyaht al-Imām al-Awzā'ī li al-Dirāsat al-Islāmiyyah Beirut,) t.th.	Haikal menyimpulkan bahwa pandangan radikal yang didasarkan atas ayat-ayat jihād memiliki hubungan erat	Secara objek material dan formal, penelitian Haikal tidak ada kaitannya dengan penelitian ini.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

	al-Islām fī al-Fiqh al-Islāmī wa al-'Aṣr al-Ḥadīth		dengan kontestasi politik. Dan politik membutuhkan doktrin jihād untuk melancarkan gagasannya.	
12	Ervan Nurtawab, *Jalālayn Pedagogical Practice: Styles of Qur'an and Tafsir Learning in Contemporary Indonesia*	Disertasi (Monash University, Australia), 2018.	Ervan berhasil menunjukkan bahwa resepsi masyarakat Indonesia yang berbeda-beda terhadap *tafsīr al-Jalālayn* memunculkan pemaknaan yang berubah-ubah setiap waktu dan generasi. Dari teks yang satu, muncul ragam pemahaman dan pemaknaan.	Kajian Dalam Penelitian Ini Berbeda Dengan Kajian Ervan yang mengedepankan metode antropologi ketimbang menyingkap pemahaman kiai terhadap tafsir tersebut.

Dari tulisan dan karya orang lain tentang ayat-ayat kekerasan yang telah dipaparkan di atas, penulis menyatakan bahwa penelitian ini berbeda dengan karya-karya sebelumnya dan bukan dari hasil duplikasi, apalagi merupakan plagiasi.

G. Kerangka Teoretis

Penelitian ini ditulis menggunakan teori kontra narasi ekstremisme (*countering radicalism narratives*) yang digagas oleh beberapa sarjana di antaranya adalah Jeffery R. Halverson dalam *master narrative of Islamist Exstremism.* Silke Schmidt dalam *(Re-)Framing the Arab/Muslim; Mediating*

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Orientalism in Contemporary Arab American Life Writing dan Daniel Koehler dalam *Understanding Deradicalization; Methods, Tools and Programs for Countering Violent Extremism.* Tiga sarjana di atas memiliki titik tekan yang berbeda dalam menawarkan konsep dan strategi kontra narasi ekstremisme, walaupun dalam penelitian ini teori Halverson mendapatkan porsi yang lebih besar ketimbang yang lain.

Menurut Jap Van Eerten, kontra narasi ekstremisme adalah narasi yang dilakukan dengan sengaja dalam bentuk komunikasi strategis untuk menandingi, melemahkan dan memberikan narasi alternatif terhadap pengaruh narasi ekstremis.[58] Sejalan dengan Eerten, Halverson menekankan pendefinisian kontra narasi sebagai bentuk komunikasi yang dimaksudkan untuk mempengaruhi pendengar guna mendukung tujuan tertentu.[59] Sebagai implikasi dari teori ini, pada tahapan selanjutnya, kontra narasi berupaya mencegah audien untuk tidak terpengaruh dengan narasi ekstremis, mencegah tindakan permusuhan, kekerasan dan disharmoni umat beragama. [60]

Teori ini mengandaikan bahwa narasi ekstremis adalah sengaja dibentuk dan disusun sedemikian rupa, membingkai (*framing*) suatu peristiwa konflik sebagai bentuk penindasan terhadap umat Islam, menggunakan narasi induk (*master narrative*) yang dapat diterima kebenarannya oleh masyarakat muslim, dan

---

[58] Jan-Jaap Van Eerten dkk, *Developing a Social Media Response To Radicalization: The Role Of Counter-Narratives In Prevention Of Radicalization And De-Redicalization* (Amsterdam: University of Amsterdam, 2017), 27.
[59] Jeffery R. Halverson, dkk., *Master Narratives of Islamist Exstremism* (New York: Palgrave Macmillan, 2011), 179.
[60] Penjelasan detail tentang narasi induk ideologi radikal, akan dijelaskan pada bab berikutnya.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menggunakan jalan cerita yang retoris dan harfiah yang dikenal secara umum.[61] Penggunaan *framing* konflik dilakukan untuk menonjolkan beberapa fakta konflik dan mengabaikan fakta lain yang lebih penting. Tujuan *framing* dilakukan agar audien memahami peristiwa konflik tersebut sesuai dengan yang diharapkan *narrator*, bukan berdasarkan fakta yang ada, misalnya konflik di beberapa negara Arab dinarasikan sebagai penindasan umat Islam oleh umat Kristen, sementara fakta konflik politik dan sosial diabaikan begitu saja. Karenanya, sebagai hasil yang diharapkan, mereka melakukan *framing* bentuk penyelesaiannya dengan *jihād qitāl*. Dengan demikian, audien tidak sadar bahwa dirinya telah dibawa pada tuntutan *berjihād qitāl* sebagai tindakan *farḍ 'ain* dan dituntut untuk menerapkan *jihād qitāl* yang didasarkan pada al-Qur'an.

Penggunaan narasi induk (*master narrative*) dimaksudkan sebagai simbol-simbol yang meliputi lintas generasi dan telah melekat dalam benak masyarakat. Simbol-simbol tersebut diambil dalam al-Qur'an, misalnya narasi Firaun, narasi perang Badar, narasi *jāhiliyyah* dan *ṭaghūt*. Penggunaan narasi Firaun dipersonifikasikan dalam konteks hari ini sebagai penguasa yang zalim, merebut kedaulatan rakyat dan menantang hukum Tuhan. Nabi Musa dalam kisah Firaun dipersonifikasikan sebagai tokoh jihādis yang diizinkan oleh Allah untuk melakukan pemberontakan dan memeranginya. Situasi ini diperkuat oleh penyikapan mereka terhadap kondisi saat ini sebagai *jāhiliyyah*, sebagaimana *jāhiliyyah* yang diperangi oleh Nabi. Dengan demikian, narasi induk berfungsi sebagai justifikasi terhadap *framing* konflik di atas dan sekaligus memiliki fungsi

[61] Jeffery R. Halverson, dkk., *Master Narratives of Islamist Exstremism*, 14

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sebagai alat analogi situasi konflik yang dihadapi oleh masyarakat muslim saat ini.

Karena narasi ekstremis yang disebarkan secara masif dan tersusun sebagaimana penjelasan di atas, maka upaya kontra narasi ekstremisme penting untuk dilakukan. Halverson menekankan kontra narasi ekstremisme pada aspek komunikasi strategis yang meliputi; *re-framing*, kontra analogi, dan mengurangi dan memperkuat peran tokoh.[62] Silke Schmidt menekankan peranan kontra teologis dan ideologis dalam melemahkan narasi-narasi ekstremis.[63] Berbeda dari keduanya, Koehler menawarkan kontra narasi melalui penguatan wawasan deradikalisasi yang dilakukan oleh pemerintah ataupun organisasi keagamaan.[64]

Tiga perspektif kontra narasi di atas digunakan dalam penelitian ini untuk mentipologikan kontra narasi ekstremisme para kiai Tapal Kuda Jawa Timur terhadap narasi *qitāl* dalam *Tafsīr al-Jalālayn* dan menemukan narasi-narasi kontra yang dibangun oleh kiai dalam menandingi radikalisme di Indonesia. *Framing* digunakan dalam penelitian ini untuk melihat bagaimana para kiai pesantren di daerah Tapal Kuda Jawa Timur memandang teks-teks ekstremis dalam *Tafsīr al-Jalālayn* di satu sisi, dan di sisi yang lain teks itu dikaitkan dengan kondisi sosial masyarakat Tapal Kuda Jawa Timur. Pada dialektika kiai, *Tafsīr al-Jalālayn* dan pencarian signifikansi pemaknaan terhadap kitab tersebut, peneliti ini mengikuti saran Hans-Georg Gadamer bahwa proses pemahaman itu

---

[62] Ibid.
[63] Silke Schmidt, *(Re)Framing the Arab / Muslim Mediating Orientalism in Contemporary Arab American Life Writing* (Jerman: Transcript, 2014).
[64] Daniel Koehler, *Understanding Deradicalization; Methods, Tools and Programs for Countering Violent Extremism* (New York: Routledge, 2017), 290-295.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

merupakan dialektika antara pembaca terhadap teks yang perlu dilihat secara kritis dalam konteks kesejarahan yang melatarbelakanginya (*fusi of horizon*).[65]

Dalam menganalisis terhadap dialektika diri kiai (*the self*) dengan dunia sosio-kultural yang kemudian mempengaruhi pemahamannya dan mendorongnya melakukan kontra narasi, penelitian ini diperkaya dengan teori sosiologi pengetahuan yang dikembangkan oleh Peter L. Berger. Dari sudut pandang teori ini, dialektika antara diri kiai dengan aspek di luar dirinya berlangsung dalam suatu proses dengan tiga keadaan secara simultan, yaitu eksternalisasi, obyektifikasi dan internalisasi. Proses eksternalisasi adalah suatu keadaan dalam proses dialektika dan penyesuaian dengan dunia sosio-kultural dan perlahan mengubah pola dunia subjektif. Objektivasi adalah keadaan dalam proses dialektika dari pembentukan realitas yang membatasi realitas sosial objektif dan dihasilkan dari interaksi sosial dalam dunia intersubjektif kiai yang dilembagakan dan mengalami proses institusionalisasi. Sementara internalisasi adalah keadaan dalam proses dialektika dari pembentukan realitas yang dihasilkan dari pendefinisian diri dengan lembaga sosial atau organisasi sosial tempat kiai menjadi anggotanya.[66]

H. Metode Penelitian

1. Pendekatan Penelitian

Sesuai dengan permasalahan dan karakteristik yang akan dikaji, penelitian ini menggunakan paradigma kualitatif sebagai prosedur penelitian yang

---

[65] F. Budi Hardiman, *Seni Memahami; Hermeneutik dari Schleimacher sampai Derrida* (Yogyakarta: Kanisius, 2015), 182 – 183.
[66] Peter L Berger dan Thomas Luckmann, *Tafsir Sosial atas Kenyataan; Risalah tentang Sosiologi Pengetahuan*, terj. Hasan Basari (Jakarta: LP3ES, 2013), 177.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menghasilkan data deskriptif berupa kata-kata tertulis atau pernyataan dari para individu yang dapat diamati. Sementara jenis penelitian ini adalah studi kasus yang dilakukan secara intensif, terinci dan mendalam terhadap kiai, pesantren dan organisasi tertentu di wilayah Tapal Kuda Jawa Timur.[67]

Menurut Bodgan dan Biklen, penelitian kualitatif memiliki beberapa karakter yang memungkinkan peneliti memperoleh informasi dari dalam. *Pertama*, menekankan pada setting alami (*natural setting*) dan peneliti bertindak sebagai instrument kunci; *kedua*, penelitian lebih memperhatikan proses dari pada produk; *ketiga*, penelitian berusaha mengungkap dunia makna di baik tindakan, pemahaman dan sikap seseorang.[68] Dengan demikian, dapat juga diistilahkan, penelitian ini bersifat kualitatif naturalistik, sebab dilakukan dalam situasi yang wajar (*natural setting*).[69]

Dengan prosedur penelitian ini, peneliti berupaya secara maksimal dalam memahami apa yang dipahami dan dipersepsikan oleh kiai, khususnya tentang kontra narasi terhadap ayat-ayat *qitāl* dalam *Tafsīr al-Jalālayn*, dan bagaimana kiai membuat narasi kontra dalam menandingi narasi ekstremisme. Pemilihan pendekatan ini dilakukan atas dasar bahwa data yang dibutuhkan lebih terfokus pada analisis pemahaman dan pemaknaan kiai Pesantren Tapal Kuda Jawa Timur terhadap narasi ekstremisme yang terdapat dalam al-Qur'an.

---

[67] Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian; Suatu Pendekatan Praktek* (Jakarta: Rineka Cipta, 1998), 131.
[68] Robert C. Bodgan dan S. K. Biklen, *Qualitative Research in Education: an Introduction To Theory and Methods* (Boston: Ally and Bacon, 1998), 7.
[69] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

2. Desain Penelitian

Sesuai dengan karakteristik dalam kajian ini, maka penelitian ini menggunakan tiga tahapan, yaitu deskripsi, reduksi dan seleksi.[70] Pada tahapan pertama, peneliti terjun ke lapangan sesuai dengan objek penelitian yang sudah ditentukan. Pada tahapan ini, peneliti menggali data dari lapangan dengan mendengar, melihat, bertanya dan bahkan mengikuti pengajian *Tafsīr al-Jalālayn* di beberapa pondok pesantren. Sebelum penelitian ini dilakukan, sebenarnya peneliti telah melakukan penelitian dengan tema yang berbeda di pesantren-pesantren tapal kuda Jawa Timur dalam kurun waktu 2016-2017 atas dana hibah internal Istitut Agama Islam Nurul Jadid Paiton Probolinggo. Karenanya, peneliti sudah memiliki pengetahuan awal yang cukup mendalam tentang kehidupan para kiai dan pengajian tafsir di pesantren Tapal Kuda Jawa Timur. Hubungan antara peneliti dengan para subjek dan informan penelitian, peneliti tidak mengalami kesulitan dikarenakan antara peneliti dan informan sudah pernah bertemu baik ketika sedang penelitian maupun dalam aktifitas kepesantrenan.

Tahapan pertama ini mencakup beberapa aktivitas penelitian yang dapat dijelaskan sebagai berikut; 1) mendatangi kediaman kiai yang dituju dan membuat janji wawancara dengan mereka; 2) mewawancarai kiai pada waktu yang telah disepakati; 3) menginventarisir informasi pengajian kitab *Tafsīr al-Jalālayn* dan tentang bab apa yang akan dikaji oleh kiai. Peneliti kemudian mengikuti pengajian *Tafsīr al-Jalālayn*, khususnya pada pembahasan yang berhubungan dengan tema penelitian ini; 4) berdiskusi dengan beberapa santri tentang bagaimana penjelasan

[70] Nasution, *Metodologi Penelitian Naturalistik Kualitatif* (Bandung: Transtinto, 1996), 72.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kiai ketika dihadapkan dengan isu-isu radikal; 5) melacak tulisan dan ceramah kiai yang tersebar di internet dan youtube.

Di samping itu, langkah yang tidak dapat diabaikan signifikansinya adalah pencarian literatur kontra narasi dan upaya memahaminya. Bagi penulis, kerangka teori ini cukup menyulitkan bukan saja karena literaturnya kebanyakan berbahasa inggris, tetapi juga kontra narasi jarang mendapat perhatian sebagai diskursus keilmuan di Indonesia.

Tahapan kedua yaitu mereduksi segala informasi yang telah didapatkan dan ditemukan pada tahap pertama. Reduksi bertujuan sebagai upaya pemfokusan terhadap persoalan pada masalah tertentu yang dianggap penting dan memiliki keterkaitan dengan kajian penelitian dan membiarkan data-data yang dianggap tidak penting untuk sementara waktu. Data yang diperoleh pada tahapan pertama dikelompokkan menjadi beberapa katagori dan ditetapkan sebagai fokus penelitian.

Tahapan ini mencakup; 1) proses pemilihan data atas dasar tingkat relevansi dan hubungannya dengan setiap kelompok data; 2) mengelompokkan data-data yang diperoleh dalam satuan-satuan sejenis. Pengelompokkan tersebut dapat diekuivalenkan sebagai kegiatan kategorisasi; 3) membuat koding terhadap data sesuai dengan kisi-kisi kerja penelitian. Selain itu, fungsi reduksi adalah pemfokusan, penyederhanaan dan transfer dari data kasar ke catatan lapangan. Dalam penelitian kualitatif-naturalistik, reduksi merupakan kegiatan yang kontinyu. Karenanya, peneliti perlu sering memeriksa dengan cermat hasil data yang diperoleh.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Tahapan ketiga adalah seleksi, yaitu upaya peneliti dalam menguraikan pemfokusan yang telah ditetapkan pada tahapan kedua secara rinci dan mendetail. Kemudian, peneliti mengkonstruk temuan penelitian dan mencatatnya dalam laporan hasil penelitian. Tahapan ketiga meliputi; 1) pengumpulan data-data yang telah dipilih, direduksi dan dikoding pada tahapan kedua; 2) analisis data secara mendalam; 3) melakukan verifikasi hasil data dan temuan penelitian yang telah diuji validitasnya; 4) menulis hasil laporan penelitian.

3. Sumber Data

Penelitian di lakukan di daerah Tapal Kuda Jawa Timur yang terdiri atas enam Kabupaten yaitu Kabupaten Probolinggo, Lumajang, Jember, Banyuwangi, Situbondo dan Bondowoso. Dari enam kabupaten itu, peneliti mengambil informan kiai yang memiliki pesantren besar dan memiliki basis sosial yang kuat di daerahnya. Hal ini dimaksudkan sebagai keterwakilan kiai di daerah Tapal Kuda dalam memberikan pemahaman kepada masyarakat dan memberikan pengertian terhadap teks-teks ayat *qitāl*. Kriteria keterwakilan kiai di atas selain memiliki basis sosial yang kuat juga peneliti menentukan kiai yang mengajarkan literatur *Tafsīr al-Jalālayn* di pesantrennya untuk mengidentifikasikan kontra narasi kiai terhadap narasi kekerasan yang terdapat dalam *Tafsīr al-Jalālayn*.

Sumber data primer dalam penelitian ini adalah hasil wawancara secara mendalam dengan para kiai di Tapal Kuda Jawa Timur, keterangan kiai saat pengajian *tafsīr al-jalālayn* berlangsung dan data-data ceramah kiai di *Youtube*. Beberapa kiai yang tersebar di Tapal Kuda Jawa Timur itu sebagai berikut:

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

a. Moh. Zuhri Zaini, pengampu *Tafsīr al-Jalālayn* di Pondok Pesantren Nurul Jadid Paiton Probolinggo Jawa Timur.
b. Moh. Hasan Mutawakkil ‘Alallah, pengampu *Tafsīr al-Jalālayn* di Pondok Pesantren Zainul Hasan Genggong Pajarakan Probolinggo Jawa Timur.
c. Adnan Syarif, pengampu *Tafsīr al-Jalālayn* di Pondok Pesantren Kiai Syarifuddin Lumajang.
d. Ahmad Syadid Jauhari, pengampu *Tafsīr al-Jalālayn* di Pondok Pesantren al-Sunniyah Kencong Jember.
e. Munif Syafaat, pengampu *Tafsīr al-Jalālayn* di Pondok Pesantren Darussaam, Blok Agung, Jajag, Banyuwangi.
f. Afifuddin Muhajir, pengampu *Tafsīr al-Jalālayn* di Pondok Pesantren Salafiyyah Syafi’iyyah Sukorejo Situbondo
g. Ahmad Azaim Ibrahimy, pengampu *Tafsīr al-Jalālayn* di Pondok Pesantren Salafiyyah Syafi’iyyah Sukorejo Situbondo.
h. Zainullah Ma’shum, pengampu *Tafsīr al-Jalālayn* dan pengasuh pondok pesantren Nurut Taqwa, Cermee Bondowoso.
i. Muhammad Khotib Ahmar Fauzi, pengampu *Tafsīr al-Jalālayn* di pondok pesantren Nurud Dholam Wringi Bondowoso.
j. Muhammad Ma’shum dan Thoha Yusuf Zakariya, pengampu Tafsīr al-Jalālayn di pondok pesantren al-Ishlah Grujukan Bondowoso.

Pemilihan kiai pesantren Tapal Kuda Jawa Timur di atas didasarkan atas sejumah pertimbangan. *Pertama*, pertimbangan jumlah santri yang mendalami ilmu agama di pesantren tersebut. Dengan jumlah santri yang banyak

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

memungkinkan pada kesimpulan bahwa pesantren tersebut memiliki kualitas pendidikan yang bagus dan pengaruh besar yang ditimbulkan oleh kiainya di tengah-tengah masyarakat. *Kedua*, latar belakang keilmuan kiai. Dengan pertimbangan ini, dimaksudkan dapat memotret perbedaan paradigmatik kiai yang mengalami pendidikan formal dan informal. *Ketiga*, kiai yang mengampu pelajaran tafsir di pesantrennya. Pertimbangan ini mengecualikan kiai yang tidak mengampu kitab tafsir dan atau kiai yang tidak memiliki kompetensi di dalam bidang ilmu tafsir.

Dari sejumlah narasi ekstremisme dalam al-Qur'an, peneliti membagi beberapa ayat ke dalam kelompok sesuai dengan tahapan-tahapan perintah peperangan dalam Islam untuk disuguhkan kepada kiai Pesantren Tapal Kuda Jawa Timur. *Pertama*, fase non konfrontasi, yaitu fase nabi Muḥammad diperintahkan untuk menyampaikan misi ajaran Islam (*al-Indhār*) dan menghindari perseteruan dengan orang-orang Musyrik (*al-I'rāḍ*).[71] *Kedua*, fase defensif, yaitu perang dilakukan karena alasan untuk mempertahankan diri dan agama dari serangan musuh.[72] *Ketiga*, perang menjadi keharusan tetapi dengan syarat di luar bulan-bulan suci.[73] *Keempat*, fase perang melawan orang musyrik tanpa syarat dan dapat dilaksanakan kapan saja.[74]

Sedangkan sumber-sumber data sekundernya terbagi ke dalam katagori sebagaimana berikut: *pertama*, literatur fikih pesantren yang menyinggung

---

[71] al-Qur'an, 15:94., dan al-Qur'an: 16:125.
[72] al-Qur'an, 22:40., al-Qur'an, 2:190. Lihat juga. Reuven Firestone, *Jihād*: *The Origin of Holy War in Islam* (New York: Oxford University Press, 1999), 53.
[73] al-Qur'an, 2:217 dan 191.
[74] al-Qur'an, 2:216., al-Qur'an, 9:41., 9:29., 9:73. al-Qur'an, 47:4 Lihat juga. Muhammad bin Nasir bin 'Abd al-Rahman al-Ja'wan, *al-Qiṭal fī al-Islām; Aḥkāmuhu wa Tashrī'ātuhu Dirāsah Muqāranah* (t.tp:tp, 1983), 20.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kekerasan misalnya *fatḥ al-qarīb* karya Imam Syujā' dan literatur tafsir yang membahas tentang ayat-ayat kekerasan. *Kedua*, literatur yang menjelaskan tentang kajian tafsir di Pondok Pesantren. *Ketiga*, literatur yang bersinggungan dengan upaya kiai pesantren membangun pemahaman tentang ayat-ayat *jihād*. *Keempat*, literatur tentang metodologi penelitian living al-Qur'an, seperti teori resepsi, fenomenologis dan sebagainya.

4. Teknik Pengumpulan Data

Teknik pengumpulan data yang digunakan dalam penelitian ini adalah observasi, wawancara, dan dokumentasi.

a. Observasi

Observasi adalah pengamatan dan peninjauan lokasi penelitian secara cermat.[75] Observasi yang digunakan dalam penelitian ini adalah berjenis partisipan, yaitu observasi yang dilakukan terhadap obyek di tempat berlangsungnya peristiwa dan mengikuti kegiatan yang berlangsung. Dengan demikian, peneliti dapat memantau langsung peristiwa yang dikaji. Namun demikian, tingkat partisipasi peneliti pada masing-masing lokasi penelitian tentu berbeda.

Sebagaimana tipologi Kim Knott, perbedaan partisipasi itu disebabkan oleh posisi peneliti sebagai *participant as observer* dan *observer as participant.*[76] Di

---

[75] Janice M. Morse, "Membuat Desain Penelitian yang Didanai" dalam *Handbook of Qualitative Research*, ed. Norman K. Denzin & Yvonna S. Lincoln, Terj. Dariyatno, Badrus Samsul Fata, Abi, John Rinaldi (Yogyakarta: Pustaka Pelajara, 2009), 289.

[76] Menurut Kim Knott, *Participant as Observer* adalah posisi peneliti keagamaan dari lingkungan agama itu sendiri, akan tetapi dia tetap memposisikan sebagai peneliti yang kritis dan objektif terhadap isu yang dilihatnya. Sementara *Observer as Participant* adalah posisi peneliti keagamaan dari kalangan luar agama yang diteliti dan dia sebagai peneliti melebur dalam pengalaman keagamaan subjek studinya. Lihat. Kim Knott, "Insider/outsider perspectives", dalam *The*

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pesantren Nurul Jadid, peneliti sebagai *insider* hadir sebagai *participant as observer*. Sementara di pesantren lainnya, kehadiran peneliti sebagai *outsider* bertindak sebagai *observer as participant.* Namun demikian, peneliti tetap bertindak kritis dan menjaga jarak dari subjek yang diteliti.

b. Wawancara

Secara mendasar, Lexy Moleong mendefinisikan wawancara (*interview*) adalah percakapan antara peneliti dengan responden dengan maksud tertentu.[77] Metode ini dilakukan untuk mencari data yang dibutuhkan dengan bertemu langsung dengan responden atau narasumber data.[78] Dalam teknik wawancara ini, peneliti menggunakan teknik semi terstruktur, yaitu menanyakan beberapa pertanyaan yang sudah terstruktur, kemudian satu persatu diperdalam dengan mengorek pertanyaan lebih lanjut. Dengan demikian, jawaban yang diperoleh meliputi semua variabel dengan keterangan secara mendalam.[79]

c. Dokumentasi

Dokumentasi adalah cara pengumpulan data melalui literatur tertutis, buku, arsip, dan sebagainya yang berhubungan dengan penelitian. Dari metode dokumentasi ini, peneliti gunakan untuk mengumpulkan data mengenai teks narasi *Tafsīr al-Jalālayn* yang dikaji di dalam pondok pesantren yang telah ditentukan, khususnya tema-tema yang bersinggungan dengan ayat-ayat *qitāl*.

Routledge Companion of the studi of releigion, ed. John R Hinnells (London and New York, Routledge Taylor & Farancis Group, 2005), 246-247.

[77] Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif* …186.

[78] Ibid. 186.

[79] Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian Suatu Pendekatan Praktik* (Jakarta: Rineka Cipta, 2010), 203.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

5. Pengecekan Keabsahan Data

Untuk mendapatkan hasil penelitian yang dapat dipercaya, maka peneliti memeriksa keabsahan data. Dalam penelitian ini, pemeriksaan atas keabsahan data dilakukan dengan empat cara, yaitu dengan mempertimbangkan derajat keterpercayaan (*credibility*), keteralihan (*transferability*), kebergenatungan (*dependability*), dan kepastian (*confirmability*) yang dapat dijelaskan sebagai berikut:

a. *Credibility*.

Cara ini bertujuan untuk menghindarkan peneliti sebagai instrument terhadap kecenderungan, prasangka atau bias-bias tertentu dalam proses penelitian. Karena itu, maka perlu dilakukan suatu pengujian validitas data dengan tujuan memperkuat data yang telah diteliti sesuai dengan fakta lapangan. Menurut Guba dan Lincoln, sebagaimana yang dikutip Noeng Muhadjir, suatu penelitian dapat dikatakan memiliki tingkat kredibilitas terletak pada keberhasilannya mengeksplorasi masalah, mendeskripsikan setting, proses dan kelompok sosial.[80]

Beberapa teknik yang akan dilakukan dalam penelitian ini untuk memperoleh tingkat kredibilitas yang tinggi adalah menggunakan dua teknik. *Pertama*, keterlibatan peneliti sebagai *partisipant as observer* atau *observer as partisipant* dalam waktu yang cukup lama. Penelitian yang dilakukan pada pertengahan tahun 2017 hingga akhir tahun 2019 menurut peneliti telah memberikan data yang maksimal. Dengan demikian, peneliti dapat melakukan

[80] Noeng Muhadjir, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Yogyakarta: Rake Sarasin, 1996), cet. VII, 126.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

konfirmasi dan klarifikasi data yang diperoleh dengan para partisipan (*member check*), atau melakukan diskusi panel, dan pengamatan yang mendalam.[81]

Kedua, kredibilitas data dalam penelitian ini dilakukan dengan metode triangulasi. Secara definitif, triangulasi adalah upaya peneliti dalam melakukan uji kredibilitas data, mengecek kebenaran data dengan sejumlah teknik pengumpulan data dari sejumlah sumber data. Triangulasi dalam penelitian ini ditempuh dengan dua cara, yaitu triangulasi metode dan triangulasi sumber.

Triangulasi metode adalah dilakukan dengan cara pengumpulan data yang berbeda-beda untuk mendapatkan data dari sumber yang sama. Dalam konteks penelitian ini, peneliti akan menguji kredibilitas data dengan cara penggunaan wawancara bebas dan terstruktur. Di sisi yang lain, peneliti juga akan memanfaatkan informan lain yang berbeda untuk pengecekan kebenaran informasi tersebut. Melalui berbagai perspektif ini, pengecekan data diharapkan memperoleh hasil yang mendekati kebenaran.[82]

Sementara triangulasi sumber adalah dilakukan dengan cara pengumpulan data melalui berbagai metode dan sumber yang berbeda-beda, misalnya selain wawancara, peneliti dapat memposisikan diri sebagai *participant as observer* atau *observer as partisipant* dengan berpartisipasi pada aktifitas penelitian, membandingkan dengan dokumen tertulis, catatan resmi, gambar dan foto.[83]

Triangulasi di atas dapat dilakukan ketika data atau informasi yang diperoleh peneliti di lapangan dari subjek atau informan diragukan kebenarannya.

---

[81] Ibid. 126. Bandingkan dengan Lexy Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, 326.
[82] Norman K. Denzin & Yvonna S. Lincoln, *Handbook of Qualitative Research*, 290.
[83] Ibid. 291.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

b. Transferabilitas

Secara mendasar, transferabilitas berusaha menjawab pertanyaan sejauh mana temuan suatu penelitian yang dilakukan dalam suatu objek tertentu dapat diaplikasikan pada objek yang lain?. Karena itu, suatu penelitian dapat dinilai memiliki standar transferabilias tinggi ketika penelitian tersebut dapat memberikan gambaran dan pemahaman yang jelas. Oleh karena itu, dalam membuat laporan peneliti harus memberikan uraian yang rinci, jelas, sistematis dan dapat dipercaya.[84]

c. Dependabilitas

Dalam penelitian kuantitatif, dependabilitas dikenal dengan reliabilitas. Dependabilitas adalah suatu upaya untuk mengukur sejauh mana temuan penelitian kualitatif memperlihatkan konsistensi hasil temuannya ketika dilakukan penelitian yang sama oleh peneliti dalam waktu yang berbeda. Teknik ini dilakukan atas tujuan melakukan audit terhadap keseluruhan proses penelitian. Untuk tujuan tersebut, maka seorang peneliti harus melakukan pemilihan metode penelitian yang tepat dalam mencapai tujuannya, membuka kemungkinan menerapkan metode yang lain, dan mendiskusikan hasil penelitiannya dengan teman sejawat.

d. Konfirmabilitas

Pengecekan keabsahan data terakhir adalah konfirmabilitas, yaitu kesediaan peneliti menyampaikan secara terbuka tentang proses penelitiannya sehingga peneliti lain dapat menilai terhadap hasil temuannya. Dengan kata lain,

[84] Ibid. 293.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

konfirmabilitas merupakan proses pemeriksaan atas hasil temuan. Beberapa cara pengujian yang dapat dilakukan antara lain mempresentasikan hasil temuannya pada kalangan akademisi, mengkonsultasikannya pada ahli, yang dalam konteks penelitian ini adalah promotor, atau dalam jurnal ilmiah. Konfirmabilitas dapat dilakukan secara bersamaan dengan dependabilitas.[85]

6. Teknik Analisis Data

Sebagaimana dikemukakan sebelumnya bahwa penelitian naratif masuk dalam katagori jenis penelitian kualitatif. Dengan demikian, teknik analisis data dalam penelitian ini juga menggunakan teknik analisis kualitatif. Dari data yang diperoleh dari sumber yang berbeda, maka penelitian ini membutuhkan analisis teks untuk membaca ulang suatu rangkaian teks dari pembacaan kiai terhadap ayat-ayat *qitāl* dan epistimologi yang digunakan.[86]

Analisis data dilakukan setelah data-data dikumpulkan, baik data primer yang dihasilkan dari wawancara dengan narasumber maupun data sekunder yang didapat dari data literatur yang berkaitan dengan tema penelitian. Karenanya, analisis ini menggunakan empat langkah sebagaimana lazim digunakan dalam penelitian kualitatif. *Pertama*, peneliti akan melakukan reduksi data dengan memetakan data-data yang ada dan mencari tema-tema atau polanya sehingga mempermudah peneliti dalam mengendalikan data sekaligus sebagai sumber informasi awal, kaitannya dengan tema yang diteliti.

---

[85] Ibid.

[86] Peter K. Manning dan Betsy Cullum-Swan, *Analisis Naratif, Analisis Konten, dan Analisis Semiotik* dalam Norman K. Denzin dan Yvonna S. Lincoln, *Qualitative Research* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), 614-615.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Kedua, Display data, yaitu dengan melakukan pengklasifikasian, sekaligus secara bersamaan disusul oleh dua langkah berikutnya, yaitu pemahaman atas data dan pengambilan kesimpulan. Proses ini dilakukan terus menerus untuk meminimalisir kesalahan dalam mengambil kesimpulan sehingga lebih akurat dalam menentukan hipotesisnya.

Ketiga, interpretasi data. Peneliti akan menganalisa secara mendalam terhadap suber-sumber yang ditemukan. Dalam konteks ini, peneliti mencoba melakukan tafsir dengan model hermeneutis terhadap data-data dari nara sumber yang berhubungan dengan penelitian ini. Fungsi pokok hermeneutika dalam penelitian ini berkaitan dengan tata cara penafsiran terhadap narasi dengan makna yang lebih khusus, yaitu memperhatikan bentuk relasi pengarang, teks induk dan pembaca (penafsir).[87] *Keempat*, setelah data-data diinterpretasikan, maka peneliti akan mengikuti pola analisis kontra narasi dengan mengidentifikasikan argumentasi kiai ke dalam tipologi-tipologi tertentu.

I. Sistematika Pembahasan

Bab *pertama* dari penelitian ini merupakan pendahuluan yang berisi kegelisahan akademik. Dalam bab pertama ini, peneliti menguraikan tentang latar belakang masalah, identifikasi dan batasan masalah, rumusan masalah, tujuan dan kegunaan penelitian, kerangka teoretis, survei penelitian terdahulu, metode penelitian, dan sistematika pembahasan.

[87] Model pembacaan hermeneutis yang akan digunakan dalam penelitian ini adalah hermeneutika yang dikembangkan oleh George Gadamer. Menurutnya, ada pola interaksi antara penafsir dan teks. Dua interaksi ini perlu dilihat secara kritis sebab antara keduanya memiliki ruang kesejarahan sendiri yang berbeda.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Bab *kedua* akan membahas tentang diskursus genealogi *Tafsīr al-Jalālayn* di Pesantren dan bias penafsiran ekstrem yang terdapat di dalamnya. Pada bab ini, peneliti menjelaskan tentang genealogi masuknya *Tafsīr al-Jalālayn* ke Indonesia dan menjadi bibliografi tafsir di pesantren melalui beberapa tahapan. Tahapan pertama dilakukan dengan cara persinggungan kiai dengan ulama Haramain, tahapan kedua dilakukan dengan cara kaderisasi; dari ideologi ke pelembagaan, dan tahapan ketiga adalah dilakukan dengan cara determinasi keilmuan pesantren yang dapat dilihat dari tradisi dan doktrin. Di samping itu, peneliti juga menjelaskan tentang anatomi *Tafsīr al-Jalālayn* yang memuat tentang; sekilas tentang biografi penulis, metode dan sistematika, dan problematika ayat-ayat ekstremis dalam *Tafsīr al-Jalālayn.*

Bab *ketiga*, karena lokus penelitian ini dilakukan terhadap kiai yang berdomisili di daerah Tapal Kuda Jawa Timur, maka bab ini menyajikan tentang demografi Tapal Kuda yang mencakup; sejarah sosial Tapal Kuda Jawa Timur, Populasi Penduduk, Agama dan Kepercayaan, dan pendidikan dan pesantren, profil kiai dan pandangan kiai terhadap eksistensi *Tafsīr al-Jalālayn* di pondok pesantren Tapal Kuda Jawa Timur.

Bab *keempat*, penelitian ini memuat tentang pembahasan dan analisis terhadap pemahaman kiai atas narasi ekstremis dalam *Tafsīr al-Jalālayn* yang sesuai dengan rumusan masalah pada bab pertama. Analisis terhadap pemahaman kiai dilakukan dengan menggunakan teori kontra narasi, yaitu *framing*, kontra analogi dan arketipe. Dalam bab ini juga akan dijelaskan tipologi pemahaman kiai Tapal Kuda Jawa Timur dalam melakukan kontra narasi ekstremisme terhadap

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Tafsīr al-Jalālayn ke dalam tiga tipologi, yaitu utilitarian-idealis, utilitarian-reformis, dan utilitarian-totalis.

Bab *kelima* dari penelitian ini berisi tentang kesimpulan, impikasi teoretis atas empat hasil penelitian sebelumnya, yaitu; implikasi terhadap kontra narasi ekstremisme, implikasi teoretis terhadap tesis ekstremisme, implikasi teoretis terhadap tesis ideologisasi penafsiran, dan implikasi teoretis terhadap tesis hasan hanafi tentang *tafsīr al-wāqi'ī.* Pembahasan terakhir dalam bab ini dilengkapi dengan keterbatasan studi dan rekomendasi penelitian.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB II

GENEALOGI *TAFSĪR AL-JALĀLAYN* DI PESANTREN TAPAL KUDA JAWA TIMUR DAN PROBLEM NARASI EKSTREMIS YANG TERKANDUNG DI DALAMNYA

A. Anatomi *Tafsīr al-Jalālayn*

1. Sekilas tentang Biografi Penulis *Tafsīr al-Jalālayn*

Sebagaimana yang tersirat dalam judul kitab, nama *Tafsīr al-Jalālayn* merujuk pada nama pengarangnya, yaitu dua Jalāl, Jalāl al-Dīn al-Maḥallī dan Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī. *Tafsīr al-Jalālayn* ditulis oleh dua orang sekaligus yang memiliki hubungan lebih dari sekadar guru dan murid.[1] Dalam versi berbahasa arab, kitab ini terdiri atas dua bagian, bagian pertama memuat mukaddimah dan tafsir surah al-Baqarah hingga akhir surah al-Isrā' merupakan karya Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī. Sedangkan bagian kedua memuat tafsir surah al-Kahfi hingga akhir surah al-Nās ditulis oleh Jalāl al-Dīn al-Maḥallī. Sementara surah al-Fātiḥah diletakkan sesudah surah an-Nas, dan penutup yang ditulis oleh Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī.[2]

Berikut ini penulis akan menjelaskan sekilas tentang pengarang kitab yang masyhur di kalangan pesantren dari sisi asal usul keluarganya, pendidikan, latar sosial yang melingkupi dan relasinya dengan penguasa ketika tafsir tersebut

---

[1] Ketika ayah al-Suyūṭī meninggal dunia, Jalāl al-Dīn al-Maḥallī yang mengasuhnya hingga remaja, khususnya saat al-Suyūṭī menimba ilmu di al-Shaikūniyyah. Sehingga, bagi al-Suyūṭī, al-Maḥallī tidak hanya sekeder guru, tetapi orang tua yang menggantikan ayathnya setelah meninggal. Lihat. E.M. Sartain, *Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī: Biography and Backround* (London-New York-Melbourne: Cambridge University Press, 1975), 25.

[2] Al-Ṣāwī al-Mālikī, *Ḥāshiyat al-Ṣawī 'Alā Tafsīr al-Jalālayn* (Mesir: al-Maṭba'ah al-Azhariyyah Misr, t.th), 2.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ditulis. Di samping itu, penting untuk dikemukakan dalam pembahasan ini penyebaran *Tafīr al-Jalālayn* di Indonesia secara genealogis dan resepsi ulama Indonesia terhadap tefsir tersebut. Penjelasan ini juga akan memotret bagaimana pangarang menafsirkan al-Qur'an dan merespon isu-isu yang berkembang saat tafsir ini ditulis, termasuk bias-bias pandangan ekstrem yang masuk dalam konten tafsir ini.

a. Jalāl al-Dīn al-Maḥallī

Ketika menulis biografi Jalāl al-Dīn al-Maḥallī, peneliti sedikit mengalami kesulitan dalam pencarian data. Hal itu disebabkan oleh tidak adanya literatur khusus yang membahas tentang al-Maḥallī dan beberapa keterangan tentang al-Maḥallī lebih banyak tersebar dalam beberapa literatur sejarah kebudayaan Arab. Karenanya, penulisan biografi al-Maḥallī dalam penelitian ini ditulis dengan ringkas, akan tetapi tidak mengurangi kandungan dan substansinya.

Al-Maḥallī memiliki nama lengkap Muḥammad ibn Aḥmad ibn Muḥammad ibn Ibrāhīm ibn Aḥmad al-Imām al-'Allāmah Awḥad al-Aimmah Jalāl al-Dīn al-Maḥallī al-Shāfi'ī.[3] Ia dilahirkan pada permulaaan bulan Shawwāl tahun 791 H., yang bertepatan pada tahun 1389 M. di Kairo. Dalam penelusuran penulis atas beberapa literatur, tidak ada satu pun literatur yang menjelaskan detail tentang sejarah hidup lengkap al-Maḥallī, terutama pada masa kecil dan hubungannya dengan geneologi keilmuan pada saat itu.

[3] Nama al-Maḥallī dinisbatkan kepada tempat lahir al-Maḥallī, yaitu *maḥalla al-kubrā,* yang terletak di bagian barat kawasan Mesir. Nama al-Shāfi'ī dinisbatkan disandingkan dengan namanya disebabkan karena madhhab yang dianut secara turun temurun dari garis keluarganya adalah madhhab imām al-Shāfi'ī. Lihat. Al-Shakhāwī, *al-Ḍū' al-Lāmi' li Ahl al-Qarn al-Tāsi'* (Beirūt: Dār al-Jail, t.th), VII, 39.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Al-Maḥallī hidup pada masa kesultanan Mamluk di Mesir yang menganut sistem pemerintahan oligarki militer. Sistem pemerintahan ini banyak membawa dampak kemajuan pesat bagi Mesir. Para amir berkompetisi dalam mencapai prestasi sebagai kandidat sultan. Beberapa kemajuan tersebut berhasil dicapai dalam bidang pemerintahan, perekonomian dan ilmu pengetahuan.[4]

Di samping dukungan pemerintah, kemajuan di Mesir dalam bidang ilmu pengetahuan juga dilatarbelakangi oleh imigran dari beberapa ulama Baghdad. Setelah mendapat serangan dari tentara mongol, para ulama Baghdad berbondong-bondong melakukan imigrasi ke Mesir menyelamatkan diri. Mereka diterima baik oleh pemerintah Mamluk Mesir dan diberi wewenang untuk mengembangkan keilmuan di Mesir. Selain itu, ulama imigran ini memiliki peran besar tidak hanya dalam menghidupkan tradisi keilmuan di Mesir, tetapi juga dalam penyelamatannya terhadap beberapa literatur yang dihancurkan oleh tentara Mongol.

Pada perkembangannya, Mesir menjadi destinasi pengetahuan dan pusat studi keislaman seperti ilmu sejarah, kedokteran, astronomi, matematika dan ilmu-ilmu keislaman lainnya. Dalam bidang sejarah, misalnya, dapat ditemukan nama-nama ulama besar seperti Ibn Khallikān (w. 681 H.) dan Ibn Khaldūn (w. 808 H.). Dalam bidang kedokteran, Ibn al-Nāfis (w. 687 H.) merupakan nama paling populer saat itu. Naṣr al-Dīn al-Ṭūsī (w. 672 H.), dikenal sebagai ulama yang tidak hanya ahli di bidang agama, tetapi juga dikenal dengan pakar astronomi. Sementara di bidang keislaman terdapat nama-nama yang tersohor, misalnya

[4] Sir William Muir, *Tārīkh Daulat al-Mamālik fī Miṣr*, terj Maḥmūd ʻĀbidīn dan Salīm Ḥasan (Kairo: Maktabah al-Madbūlī, 1995), 39.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Shaikh al-Islām Ibn Taymiyyah (w. 728 H.) Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī (w. 911 H.) dan Ibn Ḥajar al-Asqalānī (w. 852 H.). Kemajuan keilmuan ini turut membentuk kultur intelektualitas Mesir saat itu yang menjadi tempat dimana al-Maḥallī tinggal.

Secara spesifik, intelektualitas Jalāl al-Dīn al-Maḥallī dibangun atas dasar disiplin fikih dan memiliki kecenderungan terhadapnya dibanding pada keilmuan tafsir. Asumsi ini dapat dibuktikan dengan beberapa karya al-Maḥallī yang bernuansa fikih, misalnya *Jam'u al-Jawāmi' fī al-Uṣūl, Sharḥ al-Minhāj, Sharḥ al-Waraqāt, Sharḥ Burdat al-Madīḥ, Manāsik, Kitāb al-Jihād,* dan *Sharḥ al-Qawāid.*[5]

Karya-karya fikih yang ditulis al-Maḥallī di atas tidak dapat dilepaskan dari guru yang mempengaruhi pemikiran al-Maḥallī, yaitu al-Bulqīnī (w. 824 H.) dan al-Barmāwī (w. 831 H.). Dari keduanya ini, al-Maḥallī belajar ilmu fikih, Uṣūl al-Fiqh dan ilmu tata bahasa. Selain kepada mereka berdua, al-Maḥallī juga pernah berguru kepada Walī al-Dīn al-'Irāqī (w. 826 H.), 'Izz al-Dīn ibn Jamā'ah (w. 767 H.), Badr al-Dīn al-Aqṣarā'ī (w. 825 H.), dan Shams al-Dīn al-Bisāṭī (w. 842 H.) dalam bidang tafsir dan ilmu uṣūl al-dīn. Kemahiran al-Maḥallī dalam banyak disiplin keilmuan membuat 'Alā' al-Dīn al-Bukhārī segan terhadap al-Maḥallī dan mengagumi integritasnya.[6]

b. Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī

Al-Suyūṭī bernama lengkap 'Abd al-Raḥmān Ibn Abū Bakr Ibn Muḥammad Ibn Abū Bakr Ibn Uthmān Ibn Muḥammad Ibn Khidr Ibn Ayyūb Ibn Muḥammad

[5] Muḥammad bin 'Ālī bin Aḥmad al-Dāwūdī Shams al-Dīn, *Ṭabaqāt al-Mufassirin* (Lubnān – Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1983), II., 84.
[6] Al-Sakhāwī, *al-Ḍū' al-Lāmi' li Ahl al-Qarn al-Tāsi'*, VII., 40.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ibn Humām al-Khuḍayri al-Suyuṭī.[7] Dalam salah satu literatur, nama al-Suyūṭī ditambah dengan al-Hāfiẓ ‘Abd al-Rahmān Ibn al-Kamāl Abī Bakr bin Muḥammad Ibn Sābiq ad-Dīn Ibn Al-Fakhr Uthmān Ibn al-Nāẓir al-Dīn al-Humām al-Khuḍairi al-Sayūṭī. Sementara pengarang kitab *al-Ḍū’ al-Lāmi’ li Ahl al-Qarn al-Tāsi’* menambahkan dengan al-Ṭālūnī al-Miṣrī al-Shāfi’ī, dan diberi gelar Jalāl al-Dīn, serta di panggil dengan nama ‘Abd al-Faḍal.[8] Sebutan al-Suyūṭī diambil dari nama daerah tempat kelahirannya, yaitu *al-Asyuṭ* atau *Suyūṭ*, sebuah daerah pedalaman di Mesir.[9]

Dikisahkan oleh Ḥasan ibn Khalīl al-Maqdisī, sebagaimana dikutip oleh beberapa penulis bografi, al-Suyūṭī dilahirkan di antara buku-buku milik ayahnya di perpustakaan pribadinya pada tanggal 1 bulan Rajab 849 H. atau pada 3 Oktober 1445 M. Ketika itu, ibunya meletakkan bayi yang baru lahir tersebut di atas tumpukan kitab milik suaminya. Atas peristiwa itu, al-Suyūṭī diberi julukan dengan *Ibn al-Kutub*, yaitu anak kitab.[10]

Ayah al-Suyūṭī bernama Kamāl al-Dīn Abū Bakr al-Suyūṭī, sosok yang mengabdikan hidupnya untuk ilmu. Al-Suyūṭī sendiri tidak menyebutkan tahun lahir ayahnya dalam autobiografinya, kecuali dia hanya menyebutkan bahwa ayahnya lahir pada abad kesembilan hijriyah atau tujuh belas masehi. Sementara

---

[7] Data tentang biografi al-Suyūṭī, khususnya yang berkaitan dengan sejarah hidup masa kecil dan keluarganya banyak didapatkan dalam autobiografinya yang berjudul *al-Taḥadduth bi Ni’mat Allah*. Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *al-Taḥadduth bi ni’mat Allah* (Palestin: al-Maṭba’ah al-‘Arabiyyah al-ḥadīthah, t.th).

[8] Al-Sakhāwī, *al-Ḍū’ al-Lāmi’ li Ahl al-Qarn al-Tāsi’*, 67.

[9] Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *al-Taḥadduth bi ni’mat Allah*, 39.

[10]. E.M. Sartain, *Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī: Biography and Backround* (London-New York-Melbourne: Cambridge University Press, 1975), 24. Lihat juga. ‘Abd al-Qādir ibn Shaikh al-Aydarūsī, *al-Nūr al-Sāfir ‘an Akhbār al-Qarn al-‘Āshir* (Bagdad: 1934), 51.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Al-Sakhāwī dalam karya bibliografinya memberi perkiraan tahun lahir ayah al-Suyūṭī pada 804 H. atau 1402 M.[11]

Kondisi sosial dan keagamaan Mesir saat al-Suyūṭī lahir merupakan puncak peradaban dan keilmuan pasca runtuhnya Bagdad atas tentara Mongol pada tahun 1258 M. Hal ini dibuktikan oleh banyaknya sarjana dari Yaman, Syiria dan Hijaz yang imigrasi ke Mesir untuk kepentingan mencari ilmu dan perlindungan tempat yang aman dan nyaman. Kemajuan pengetahuan ini didukung oleh kesultanan Mamlūk dengan membentuk jaringan keilmuan dengan negara-negara lain, misalnya India, Iraq, Persia dan Transoxania.[12]

Dari sisi politis, dukungan kesultanan terhadap pengetahuan yang berhaluan *Ahl al-Sunnah*, menurut analisis Sartain, di samping penguasa saat itu memang gemar terhadap ilmu pengatahuan, juga dapat dinilai sebagai upaya kesultanan dalam mendapatkan pengakuan bahwa kesultanan Mamlūk peduli terhadap ulama. Kebijakan kesultanan ini pada akhirnya mendapatkan dukungan dari ulama dan turut serta mendukung seluruh kebijakannya.[13]

Pada usianya yang sangat muda, antara lima dan enam tahun, al-Suyūṭī ditinggal wafat oleh ayahnya tepat pada tahun 855 H. atau 1451 M. Semenjak itu, ia diasuh oleh salah satu murid ayahnya di Madrasah al-Shaikhūniyyah, Muḥibb al-Dīn Ibn Muṣayfah. Selama kurang lebih delapan tahun al-Suyūṭī berada dalam lindungan Ibn Muṣayfah hingga akhirnya ia wafat pada 863 H. atau 1458 M.[14] Melihat potensi yang ada dalam diri al-Suyūṭī, ketika memasuki usia remaja, al-

[11] E.M. Sartain, *Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī: Biography and Backround*, 25.
[12] Ibid. 115.
[13] Ibid. 118.
[14] Ibid. 25.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Maḥallī, yang juga saat itu sebagai pengajar aktif di sekolah al-Shaikhūniyyah, turut mengambil peran mengasuh al-Suyūṭī.[15] Potensi yang diyakini oleh al-Maḥallī sejak awal itu terjawab pada saat keduanya mengarang karya tafsir al-Qur'an dan mendapat pengakuan akademis khususnya di Indonesia.

Di samping itu, potensi yang dimiliki al-Suyūṭī bukanlah satu-satunya alasan ulama untuk mengasuhnya. Faktor lain yang menjadi daya tarik keprihatinan bersama yaitu karena al-Suyūṭī merupakan putra guru yang tidak hanya menjadi tenaga pengajar di al-Shaikhūniyyah tetapi juga turut mengelolanya menjadi tempat belajar yang terkenal waktu itu. Karenanya, beberapa murid ayahnya berebut untuk menjadi pengasuh atas al-Suyūṭī sebagai balas jasa dan tentu berharap keberkahan. Karenanya, Al-Sakhāwī dalam *al-Ḍū' al-Lāmi' Li Ahl al-Qarn al-Tāsi'* menyebutkan banyak ulama yang turut mengasuh, di antara nama yang tidak disebut di atas adalah Shihāb al-Dīn Ibn al-Tabbākh dan 'Alam al-Dīn Ṣāliḥ al-Bulqinī.[16] Dari beberapa orang yang mengasuhnya ini intelektualitas al-Suyūṭī terbentuk, khususnya ketika ia belajar di Madrasah al-Shaikhūniyyah.[17]

Pada usia dewasa, al-Suyūṭī tumbuh menjadi seorang ulama berkenamaan. Al-Suyūṭī menguasai sejumlah bidang keilmuan. Dalam pengakuannya, al-Suyūṭī telah menguasai ilmu fikih, kebahasaan, ilmu al-Qur'ān, qirā'at, ilmu hadīth,

---

[15] Ibid. 25.
[16] Al-Sakhāwī, *al-Ḍū' al-Lāmi' li Ahl al-Qarn al-Tāsi'*, IV., 66.
[17] Tidak hanya nama-nama di atas yang turut mengisi intelektualitas al-Suyūṭī, beberapa nama sebagaimana yang diceritakan sendiri oleh al-Suyūṭī dalam autobiografinya juga menjadi guru baginya. Misalnya ia berguru kepada al-Bulqīnī tentang ilmu fikih, belajar ilmu tafsir kepada Muḥy al-Dīn al-Kāfijī, mendalami ilmu ḥisāb dan farāiḍ kepada Shihāb al-Dīn al-Sharimsāhī, mendalami ilmu bahasa dan hadis kepada Shams al-Dīn Muḥammad Ibn Mūsā al-Sīrāmī al-Ḥanafī, dan lain sebagainya. Selain itu, al-Suyūṭī belajar otodidak tentang banyak pelajaran setelah bertemu dengan seorang pustakawan bernama Shams al-Dīn Muḥammad al-Marzubānī al-Ḥanafī. Lihat. Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *al-Taḥadduth bi al-Ni'mah,* 43-46.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

balāghah, uṣūl al-fiqh, akutansi dan kedokteran.[18] Atas capaian akademiknya ini, al-Suyūṭī mengaku bahwa dia telah mengungguli keilmuan guru-gurunya, terutama al-Bulqinī, dalam penguasaan berbagai cabang ilmu.[19]

Al-Suyūṭī juga merasa bahwa dirinya diutus oleh Allah ke dalam era kebodohan[20] dan merasa bahwa dirinya yang layak pada masa itu menjadi mujtahid mutlak seperti empat madzhab, Hanafi, Maliki, Shafi'i dan Hambali.[21] Dalam karyanya yang berjudul *al-Tanbi'ah bi Man Yab'athuhu Allah 'alā Ra's Kull Mi'ah*, al-Suyūṭī mengatakan bahwa ia berharap menjadi seorang *mujaddid* pada akhir abad ke-15, sama seperti al-Ghazali yang memiliki harapan atas dirinya sendiri. Ia juga mengaku bahwa berkat menulis buku tentang banyak hal dalam kajian keislaman, ia layak dijadikan sebagai *mujtahid* mutlak.[22]

Superioritas al-Suyūṭī, untuk menghindari pemilihan bahasa arogansi, menimbulkan sentimen negatif dari ulama dan penguasa pada saat itu. Salah seorang yang memiliki konflik pribadi dengan al-Suyūṭī adalah Ibn al-Karakī, salah seorang ulama yang menjadi idola Sultan Mamluk Qāytbāy. Perbedaan pandangan dengan beberapa ulama dan penguasa Mamlūk Mesir pada saat itu membuat al-Suyūṭī mengalami masa-masa yang sulit menempatkan dirinya, baik secara pengakuan akademis dari pemerintah maupun politis.[23]

---

[18] Marlis J. Saleh, "Al-Suyūṭī and His Work: Their Place in Islamic Scholarship from Mamluk Times" dalam *Midle East Documentation Center*. (UK: MSR, 2000), 4.
[19] Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *al-Taḥadduth bi al-Ni'mah,* 48.
[20] Marlis J. Saleh, "Al-Suyūṭī and His Work: Their Place in Islamic Scholarship from Mamluk Times", 4.
[21] Ibid. 5.
[22] Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *al-Tanbi'ah bi Man Yab'athuhu Allah 'alā Ra's Kull Mi'ah* (Yordania: Dār al-Thaqafah li al-Nashr wa al-Tawzī', t.th.), 16.
[23] Marlis J. Saleh, "Al-Suyūṭī and His Work: Their Place in Islamic Scholarship from Mamluk Times", 7.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Al-Sakhāwī, sebagai penulis biografi, juga tidak dapat menyembunyikan ketidaksenangannya terhadap al-Suyūṭī. Menurutnya, karya-karya al-Suyūṭī merupakan hasil plagiarisme dari karya sebelumnya. Dalam kultur transmisi keilmuan, al-Suyūṭī dianggap sebagai orang yang mendapatkannya secara otodidak, di mana peralihan ilmu agama mensyaratkan sanad dan ijāzah dari seorang guru.[24] Hal ini juga yang memudahkan dirinya menulis banyak buku dengan cara-cara menulis ulang dari hasil bacaan secara otodidak dalam bentuk bahasa yang berbeda. Tidak sampai di sini, bahkan secara personal al-Sakhāwī menyebutnya sebagai orang yang arogan, meskipun terhadap ibunya sendiri.[25]

Dari kalangan sarjana Barat, Ignaz Goldziher juga turut mengomentari dari sisi subjektivitas al-Suyūṭī yang dinilai terlalu berlebihan dalam mempromosikan dirinya sendiri sebagai mujtahid. Goldziher juga menyinggung bahwa karya-karya al-Suyūṭī merupakan hasil dari kompilasi ulang dari literatur pada masa Abbasiyah.[26]

Kendatipun demikian, terdapat banyak ulama yang mengapresiasi intelektualitas al-Suyūṭī. Salah satu dari mereka adalah seorang penulis sufi, al-Sha'rānī, dia menyebut al-Suyūṭī sebagai ahli terhadap berbagai bidang keilmuan.[27] Selain al-Sha'rānī, Sa'di Abū Jibb, sarjana Arab modern, membantah tuduhan-tuduhan negatif terhadap al-Suyūṭī. Dalam karyanya yang berjudul *Ḥayāt Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī Ma'a al-'Ilm min al-Mahd ilā al-Laḥd,* Abū Jibb menyatakan bahwa pandangan seseorang terhadap al-Suyūṭī lebih kepada

---

[24] Al-Sakhāwī, *al-Ḍū' al-Lāmi' li Ahl al-Qarn al-Tāsi'*, 66.
[25] Ibid. 69.
[26] E.M. Sartain, *Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī: Biography and Backround*, 80.
[27] Abd al-Hafidz Farghali Alī al-Qarnī, *'Abd al-Wahhāb al-Sha'rānī; Imām al-Qarn al-'Āshir* (Mesir: al-Hayah al-Miṣriyyah li al-Kitāb, 1980), 32-33.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pandangan negatif terhadap faktor personalitasnya. Tuduhan bahwa al-Suyūṭī telah memplagiasi literatur pada masa Abbasiyah sebagaimana komentar Goldziher di atas dinilai sebagai tuduhan yang tidak tepat. Sekalipun benar, karya al-Suyūṭī tetap memiliki nilai yang berharga karena telah menyelamatkan karya-karya masa Abbasiyah yang telah disirnakan oleh tentara Mongol.[28]

Pembelaan terhadap tuduhan negatif kepada al-Suyūṭī mendorong Iyād Khālid al-Ṭabbā' untuk menulis buku khusus tentang al-Suyūṭī yang berjudul *al-Imām al-Ḥāfiẓ Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī: Ma'lamat al-'Ulūm al-Islāmiyyah.* Buku ini berisi tentang klarifikasi stigma negatif terhadap al-Suyūṭī. Menurutnya, ketegangan yang terjadi antara al-Suyūṭī dengan ulama-ulama lain, terutama ulama yang memiliki hubungan dekat dengan kesultanan Mamluk, adalah karena al-Suyūṭī mengemukakan sejumlah pendapat (*ijtihād*) yang bertentangan dengan penguasa saat itu.[29] Al-Tabbā' menilai bahwa al-Sakhāwī merupakan ulama yang mendukung pemerintah saat itu dan tentu saja memberikan kesaksian tentang al-Suyūṭī dengan persaksian yang tidak menguntungkan pada dirinya.[30]

Bantahan serupa juga datang dari murid al-Suyūṭī, Muḥammad ibn Aḥmad ibn Iyās al-Ḥanafī. Ketika menjelaskan sosok imam Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, Ibn Iyās mengatakan bahwa al-Suyūṭī selain merupakan sosok ensiklopedis yang

---

[28] Sa'di Abū Jibb, *Ḥayāt Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī ma'a al-'Ilm min al-Mahd ilā al-Laḥd* (Damaskus: Dār al-Manāhil, 1993), 129.
[29] Iyād Khālid al-Ṭabbā', *al-imām al-ḥāfiẓ Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī: ma'lamat al-'ulūm al-islāmiyyah* (Damaskus: Dār al-Qalam, 1996), 83-84.
[30] Ibid. 84.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

banyak menguasai ilmu pengetahuan, juga berusaha meninggalkan dunia kekuasaan walaupun dirinya telah ditawari berkali-kali untuk menjabat.[31]

Kalangan intelektual modern, misalnya Muḥammad Arkoun dan Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, mengakui kedalaman ilmu al-Suyūṭī, terutama tentang studi al-Qur'an. Tulisan-tulisan Arkoun dan Abū Zayd tentang al-Qur'an banyak mendasarkan diri pada keterangan yang terdapat dalam kitab *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān* karya al-Suyūṭī.[32] Ini tidak lain merupakan bukti dari pengakuan dua tokoh di atas terhadap integritas keilmuan al-Suyūṭī.

Karya al-Suyūṭī mencapai ratusan bahkan ribuan. Menurut laporan muridnya, al-Shādhilī dan al-Dāwūdī, karya gurunya tersebut mencapai jumlah antara 282 sampai 561 judul.[33] Sarjana manuskrip Barat, Carl Brockelmann, juga menilai bahwa karya al-Suyūṭī mencapai 415 Judul.[34] Dalam autobiografinya, al-Suyūṭī menyebutkan karya-karyanya yang telah diselesaikan mencapai 433 dan masih banyak tulisan-tulisan yang belum dikumpulkan dengan sempurna.[35] Menurut pandangan al-Shākhāwī, banyaknya karya yang dimiliki oleh al-Suyūṭī ini tidak menggambarkan bahwa al-Suyūṭī merupakan mujtahid mutlak sebagaimana pengakuannya, hanya saja memang harus diakui bahwa al-Suyūṭī memiliki kelebihan kecepatan dalam menulis.[36]

---

[31] Muḥammad Ibn Aḥmad ibn Iyās al-Ḥanafī, *Badā'i al-Zuhūr fī waqāi' al-Duhūr* (Makkah al-Mukarramah: Maktabah Dār al-Bāz, t.th) II, 18.
[32] Mohammed Arkoun, *Berbagai Pembacaan al-Quran*, terj. Machasin (Jakarta: INIS. 1997), 11.
[33] E.M. Sartain, *Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī: Biography and Backround*, 83.
[34] Ibid. 83.
[35] Untuk mengtahui detail judul karya al-Suyūṭī, lihat. Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *al-Taḥadduth bi ni'mat Allah*, 105-136.
[36] Al-Shakhāwī, *al-Ḍū' al-Lāmi' li Ahl al-Qarn al-Tāsi'*, 66.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Besarnya jumlah karya al-Suyūṭī di atas tidak dapat dilepaskan dari situasi dan kondisi Mesir saat itu yang mendapat dukungan dari penguasa untuk berkarya. Kesultanan Mamlūk memposisikan ulama-ulamanya sebagai kelas teratas dalam status sosial. Sebagai kesultanan yang menganut madhhab sunnī al-Shāfi'ī, sudah tentu berpengaruh terhadap keilmuan yang lahir pada waktu itu, termasuk al-Suyūṭī yang juga fanatik madhhab Shāfi'ī.

Mengikuti pola bermadhhab Shafi'i bagi al-Suyūṭī tidak hanya memperkuat otoritas keilmuannya tetapi juga membawanya sebagai sumber rujukan otoritatif di kalangan Shāfi'īyyah. Tradisi bermadhhab dalam Islam merupakan kultur yang tidak dapat dipisahkan dengan pemahaman Islam itu sendiri. Bagi mayoritas umat Islam, memahami Islam tidak cukup hanya mengacu kepada al-Qur'an dan hadīth. Sebab para ulama telah mengatur tata cara mengambil keputusan dalam al-Qur'an dan al-Sunnah secara komprehensif (*manāhij istinbāṭ al-aḥkām*) dan mempraktikkannya dalam bentuk penafsiran. Madhhab Shāfi'īyyah ini cukup menguntungkan bagi al-Suyūṭī atas popularitasnya, khususnya di Indonesia, yang sampai saat ini karya-karyanya dikaji baik di pesantren maupun di perguruan tinggi.

Di samping itu, proses penyeragaman madhhab pada kesultanan Mamluk juga diselaraskan dengan cara berakidah orang-orang Sunni, yaitu mengikuti pola al-Ash'arī dan al-Maturidī. Abū Ḥāmid al-Ghazālī sebagai tokoh Sunni yang populer dengan sufistiknya juga dijadikan sebagai rujukan dalam bertasawuf. Kesultanan mendorong segala bentuk pengembangan keilmuan untuk diarahkan pada model sunni dan mengecam tokoh yang bersebarangan dengan aliran ini.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Konteks ini setidaknya memiliki pengaruh besar dalam menguatnya ideologisasi terhadap al-Suyūṭī.

Dalam konteks kehidupan beragama, kesultanan Mamluk mengambil sikap tegas tentang pentingnya melawan imperealisme dari nonmuslim. Kondisi ini didorong oleh perlakuan tentara Mongol yang kafir terhadap Baghdad dan telah menghancurkan beberapa ritus kebudayaan penting dalam sejarah Islam, termasuk memusnahkan perpustakaan Bayt al-Ḥikmah. Kebencian terhadap tentara Mongol itu kemudian memupuk pola keberagamaan yang anti toleran terhadap nonmuslim. Bahkan hampir dalam beberapa literatur yang bersinggungan dengan penyikapan terhadap nonmuslim pada waktu itu memiliki genre yang sama, yaitu *jihād* dalam arti berperang. Misalnya Ibn Taymiyyah (1263–1328 M.), ia dalam beberapa kesempatan dalam menafsirkan al-Qur'an telah mengecam nonmuslim.[37] Kondisi anti keberagaman ini juga dapat dilihat pada sikap dan pandangan al-Suyūṭī ketika mengomentari ayat yang bersinggungan dengan *jihād, qitāl* dan nonmuslim. [38]

2. Metode dan Sistematika Penulisan *Tafsīr al-Jalālayn*

Sebagaimana yang telah disinggung sebelumnya, *Tafsīr al-Jalālayn* merupakan monograf yang disusun oleh dua orang, yaitu al-Maḥallī dan al-Suyūṭī. Meskipun demikian, metode yang digunakan mengikuti pola yang sama.

---

[37] Ibn Taymiyyah, *al-Tafsīr al-Kabīr* (Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th), IV., 235. dan lihat juga Ibnu Taymiyyah, *al-Siyāsah al-Shar'iyyah fī Iṣlāḥ al-Rā'ī wa al-Ra'īyyah* (Makkah al-Mukarramah: Dār 'Ālam al-Fawāid, t.th) 94.

[38] Menurut al-Suyūṭī hukuman yang pantas diterima oleh nonmuslim (*kāfir*) adalah kematian. Lihat. E.M. Sartain, *Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī: Biography and Backround,* 131.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Karenanya, bagi seseorang yang membaca tafsir ini secara keseluruhan tidak akan mengira bahwa karya ini ditulis oleh dua orang.

Sebagai orang yang melengkapi tafsir ini hingga tuntas, al-Suyūṭī menggunakan pola dan model penafsiran yang sama, misalnya menyebutkan makna kata secara ringkas, berpegang teguh pada pendapat yang paling kuat, mengurai kedudukan suatu lafal, mengingatkan perbedaan *qirā'at* dan dalam beberapa hal al-Suyūṭī menambahkan pandangannya, misalnya tentang konsep *nāsikh mansūkh* dan pendapatnya tentang penjelasan-penjelasan relasi muslin dan nonmuslim.

Mengikuti klasifikasi yang ditawarkan oleh Ridlwan Nasir,[39] *Tafsīr al-Jalālayn* ditulis dengan model *taḥlīlī*, yaitu suatu penafsiran yang ditulis dengan penjelasan deskriptif dan global (*ijmālī*). Dalam konteks penafsiran global ini, baik al-Maḥallī ataupu al-Suyūṭī menjelaskan arti dan makna ayat dengan uraian singkat yang dapat menjelaskan ayat dengan tanpa menyinggung hal-hal lain yang berada di luar konteks maksud yang dikehendaki.

Dari sisi sumber penafsiran, *Tafsīr al-Jalālayn* didasarkan atas sumber rasionalitas (*al-tafsīr bi al-ra'y*) yang merujuk pada upaya-upaya penulisnya dalam berijtihad dengan kemampuan rasionalnya sebagai sumber utamanya. Karenanya, di dalam tafsir ini tidak banyak ditemukan, walaupun ada, suatu penafsiran yang didasarkan atas hadis atau riwayat-riwayat dari nabi.[40]

---

[39] Ridlwan Nasir, *Memahami al-Qur'an: Perspektif Baru Metodologi Tafsir Muqarin* (Surabaya: CV. Indra Media, 2003), 34.

[40] Dalam penelitian A. Malik Madaniy, ia menyebutkan bahwa *Tafsīr al-Jalālayn* hanya memuat tidak lebih dari dua belas riwayat. Lihat. A. Malik Madaniy, "Isrā'īliyyat dan Mauḍū'āt dalam Tafsir al-Qur'an: studi Tafsīr al-Jalālayn," (Disertasi – UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2010), 116.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Sementara penyusunan *Tafsīr al-Jalālayn* mengikuti model *al-tartīb al-muṣḥafī,* yaitu penulisan tafsīr yang mengikuti susunan musḥaf al-Qur'an uthmānī, kecuali al-fātiḥah yang diletakkan tersendiri di akhir bahasan. Berikut ini adalah tabel metode dan sistematika penulisan *Tafsīr al-Jalālayn*:

2.1 Tabel Metode dan Sistematika Penulisan

Sumber	Cara	Keluasan	Model Penyusunan	Kecenderungan
Bi al-Ra'y	*Bayānī*	*Ijmālī*	*Taḥlīlī*	*I'tiqādī-Sunnī*

B. Genealogi *Tafsīr al-Jalālayn* di Pesantren Tapal Kuda Jawa Timur

Kajian *tafsīr al-Jalālayn* di Indonesia sudah dimulai semenjak abad 19 M. Pernyataan di atas merupakan hasil survei yang dilakukan oleh L.W.C Van Den Berg pada tahun 1886 untuk pemerintah kolonial Belanda saat dirinya masih menjabat sebagai pejabat di Batavia.[41] Penelitian Berg ini tidak hanya tertuju kepada literatur tafsir saja, beberapa literartur lain yang banyak digunakan di lingkungan pesantren seperti *I'ānah al-Ṭālibīn 'alā Hill al-Fāẓ al-Mu'īn* karya Muḥammad Zainal 'Ābidīn Shattā (1846-1893), *Fatḥ al-Mu'īn* karya Imam Zainuddin al-Malibarī (w. 1579 M.), *Fatḥ al-Qarīb* karya (w. 1512 M.), *al-Jurūmiyyah* karya Abū 'Abd Allah Sidi Muḥammad ibn Dāwud al-Ṣanhājī (w. 1324 M.), *Alfiyyah* karya Ibn Mālik (w. 1274 M.) telah dikaji pada masa itu.

Penelitian Berg di atas tentang awal mula *Tafsīr al-Jalālayn* dikaji di Indonesia tidak sepenuhnya benar. Sebab, beberapa literatur lain menunjukkan kitab tersebut masuk ke Indonesia lebih awal dari tahun yang ditetapkan Berg. Misalnya M. Yunus mengklaim bahwa tafsir ini sudah digunakan oleh Wali

[41] Jajat Burhanuddin, *Ulama dan Kekuasaan; Pergumuan Elite Muslim dalam Sejarah Indonesia* (Jakarta: Mizan, 2012), 126.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Songo sebagai kitab strandar kajian tafsir di Demak pada abad 16 M.[42] Apabila kesimpulan Yunus ini benar, maka dapat disimpulkan bahwa penyebaran *Tafsīr al-Jalālayn* ke Indonesia sangat cepat setelah tafsir ini ditulis dengan lengkap pada tahun 1505 M.

Peter G. Riddell dalam *Islam and The Malay-Indonesian World: Transmission and Responses* mengklaim bahwa *Tafsīr al-Jalālayn* baru masuk pada abad 16 M. Hal ini dapat dibuktikan dengan karya Syaikh ‘Abd Rauf Ibn ‘Alī al-Jāwī al-Fansurī (w. 1693 M.) yang merujuk dan menjadikan *Tafsīr al-Jalālayn* sebagai referensi, jika tidak ingin mengatakan mengalihbahasakan, tafsir tersebut.[43]

Dari tangan al-Fansuri ini, menurut Martin Van Bruinessen, *Tafsīr al-Jalālayn* diajarkan dan diresepsi dengan baik oleh sejumlah ulama Indonesia, terutama Syekh Nawawi al-Bantani (1813 – 1897 M.), Syekh Muḥammad Mahfud al-Tarmasī (1868 – 1920 M.), dan Kholil Bangkalan (1820-1925 M.).[44] Berikut ini adalah pelacakan genealogis atas awal mula penggunaan *Tafsīr al-Jalālayn* di Indonesia.

1. Persinggungan Kiai dengan Ulama Haramain

Secara genealogis, intelektualitas kiai memiliki relasi yang erat dengan perkembangan ilmu pengetahuan di Makkah. Hal ini ditandai pada abad 19 di mana ulama dan santri Nusantara melakukan perjalanan haji ke Makkah dan kemudian menetap di sana. Digambarkan dalam *historiografi haji Indonesia*

---

[42] M. Yunus, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia* (Jakarta: Mutiara, 1979), 218-220.
[43] Peter G. Riddell, *Islam and The Malay-Indonesian World: Transmission and Responses* (Honolulu: University of Hawai Press, 2001), 146.
[44] Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning Pesantren dan Tarekat* (Yogyakarta: Gading, 2012) 26.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

bahwa, bagi jama'ah haji yang sejak awal ingin menuntut ilmu di Makkah, mereka menetap dalam beberapa tahun setelah pelaksaaan ibadah haji selesai. Namun bagi mereka yang ingin segera pulang dari tanah suci, mereka harus menunggu kepulangannya sembari menyempatkan diri untuk mengaji di halaqah-halaqah yang digelar di Masjidil Haram.[45]

Kultur intelektual pesantren yang memandang penting terhadap sistem sanad memungkinkan *Tafsīr al-Jalālayn* dikaji dan terus dipelajari dari masa ke masa. Syekh Nawawi al-Bantani (1813 – 1897 M.) dan Syekh Muḥammad Mahfud al-Tarmasī (1868 – 1920 M.) sebagai ulama Nusantara yang pernah belajar di Makkah telah menyambung kultur akademik ini dan mewariskannya kepada pesantren.

Kedua ulama asal Indonesia ini mendapat kepercayaan sebagai pengajar di Masjidil Haram, yang pada perkembangan selanjutnya pendidikan di Masjidil Haram membidani munculnya universitas. Tidak mudah untuk menjadi pengajar di Masjidil Haram, bahkan melalui seleksi kedalaman keilmuan yang cukup ketat.[46] Capaian kedua ulama Nusantara ini merupakan bukti bahwa kealimannya diakui tidak hanya di Indonesia tetapi juga di negeri orang. Dari kedua ulama ini, jaringan intelektualitas kiai terbangun hingga saat ini dan membentuk genealogis keilmuan pesantren yang kuat.

Pilihan Makkah sebagai destinasi mencari ilmu bagi ulama dan santri Nusantara bukan tanpa alasan yang kuat. Di samping Makkah sebagai tempat lahir dan berkembangnya Islam pertama kali, hal lain yang tidak dapat diabaikan

---

[45] M. Shaleh Putuhena, *Historiografi Haji Indonesia* (Yogyakarta: LKiS, 2007), 344.
[46] Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*, 103.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

adalah iklim intelektual Islam di Makkah saat itu berkembang pesat di bawah kekuasaan Sharīf Uthmān yang dikenal memiliki sikap netral terhadap berbagai aliran madzhab dan kelompok keagamaan. Dengan demikian, perbedaan ini menjadi khazanah keilmuan tersendiri bagi Makkah yang diminati oleh berbagai kalangan ulama.[47]

Intelektualitas al-Nawawi begitu memikat di mata murid-muridnya. Popularitasnya di Makkah menarik beberapa ulama asal Nusantara untuk belajar kepadanya. Salah satu di antaranya adalah Hasyim Asy'ari (1871-1947 M.) asal Tebuireng Jombang Jawa Timur, Khalil Bangkalan (1820-1925 M.) Madura Jawa Timur, Ilyas Serang Banten dan beberapa kiai lainnya. Begitu juga dengan Mahfud Termasi (1868-1920 M.), kedalamannya di bidang hadis, khususnya kitab Imam Bukhārī, tidak hanya diperkenankan untuk mengajarkan hadis-hadis Bukhārī bahkan ia memiliki legalitas untuk memberikan ijāzah kepada murid-muridnya. Karenanya, dalam sebutan ilmu *muṣṭalaḥāt al-ḥadīth* Mahfud dapat dijuluki sebagai *musnid,* orang yang memiliki sanad hadis dengan imam Bukhārī.[48]

2. Kaderisasi Kiai: Dari Ideologi ke Lembaga

Kaderisasi ulama yang terhimpun dalam sebuah komunitas di Tanah Suci mendapat keresahan ketika raja 'Abd al-'Azīz ibn Sa'ūd berkuasa pada awal abad ke-20 di Saudi Arabia. Pasalnya, Ibn Sa'ūd yang mulai berafiliasi dengan gerakan Wahabi yang mengembangkan semangat purifikasi, tuduhan bid'ah terhadap

---

[47] Jajat Burhanuddin, *Ulama dan Kekuasaan,* 113.

[48] Dari Mahfud Termas ini, Hasyim Asy'ari memiliki sanad hadis Imam Bukhari. Lihat. Abdurrahman Mas'ud, *Intelektual Pesantren; perhelatan Agama dan Tradisi* (Yogyakarta: LKiS, 2004), 150.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

segala bentuk praktik keagamaan lokal dan unifikasi ragam aliran menjadi satu madzhab, yaitu Wahabi. Sejak saat gerakan Wahabi berjalan masif dan semakin menegaskan sebagai madzhab negara, kegelisahan ulama Nusantara dan intelektualitas pesantren yang menganut ideologi *ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah* sejak awal semakin terlihat. Oleh karena itu, proses kaderisasi intelektualitas kiai untuk menyambung jaringan keilmuan dilakukan di pondok pesantren yang didirikan, khususnya di Jawa Timur, oleh kedua murid al-Nawawi (1813-1897 M.), yaitu Hasyim Asy'ari (1871-1947 M.) dan Khalil Bangkalan (1820-1925 M.). Dua ulama ini memiliki kontribusi besar terhadap sistem pendidikan di pesantren khususnya, dan menjadi potret kematangan intelektual di kalangan santri-santrinya.

Merujuk kepada kedua kedua kiai ini, kaderisasi kiai di Jawa Timur dapat dilihat dari dua aspek yaitu penggodokan intelektual melalui Khalil Bangkalan dan kemudian ditegaskan melalui organisasi perkumpulan para ulama melalui organisasi Nahdlatul Ulama yang didirikan oleh Hasyim Asy'ari, di samping juga tidak dapat diabaikan daya tarik keilmuan Hasyim di bidang hadis yang mengundang para kiai Tapal Kuda Jawa Timur untuk berguru kepadanya.

Dalam kultur pesantren, kedatangan kiai-kiai kepada kedua tokoh ini tidak dapat dipandang dari aspek pengetahuan semata, namun juga dapat dilihat dari adanya tujuan lain yang menjadi pemikat bagi mereka untuk berguru kepadanya,

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yaitu penegasan proses transmisi keilmuan. Pasalnya, kiai Khalil dan kiai Hasyim dinilai memiliki otoritas dari sisi kedalaman ilmu dan spiritual.[49]

Proses kaderisasi kiai ini setidaknya menjadi, meminjam istilah Bruinessen, *labang* (pintu masuk)[50] bagi dinamika intelektualitas kiai di pesantren sekaligus membidani lahirnya kader-kader pesantren yang memberikan kontribusi besar terhadap wajah keberagamaan di Indonesia dengan prinsip *wasaṭiyyah.* Kaderisasi yang dilakukan secara kontinu dari berbagai pesantren memastikan adanya jaringan keilmuan dan tradisi yang kuat bagi kultur pesantren, khususnya pesantren Tapal Kuda Jawa Timur.

Dari penjelasan di atas, dapat disimpulkan bahwa penggunaan kitab kuning di pesantren secara umum, termasuk di dalamnya *Tafsīr al-Jalālayn,* telah mengalami proses ideologisasi oleh ulama Nusantara. Ideologisasi yang dilakukan lintas generasi ini terbangun rapi dan kokoh melalui sistem jaringan intelektualisme kiai. Kondisi ini secara tidak langsung cukup sulit menggoyahkan posisi *Tafsīr al-Jalālayn* sebagai bibliografi utama dalam bidang tafsir di kalangan pesantren yang telah terbangun sejak lama.

3. Pesantren dan *Tafsīr al-Jalālayn*: Antara Tradisi dan Doktrin

Hal mendasar yang membedakan pendidikan pesantren dengan pendidikan lain adalah penggunaan kitab kuning sebagai sistem kurikulum strandar bagi para santrinya. Kemunculan kitab kuning disinyalir bersamaan dengan kemunculan

[49] Beberapa kiai yang terjaring dalam proses kaderisasi, khususnya di daerah tapal kuda adalah KHR. As'ad Syamsul Arifin (pendiri pondok pesantren Salafiyyah Syafi'iyyah Sukorejo Situbondo), KH. Ahmad Siddiq (pendiri pondok pesantren al-Siddiqiyyah, KH. Zaini Mun'im (pendiri pondok pesantren Nurul Jadid Paiton Probolinggo), KH. Asy'ari (pendiri pondok pesantren Darut Tholabah, Wonosari Bondowoso), KH. Nawawi (pengasuh pondok pesantren Sidogiri Pasuruan) dan KH. Muhammad Hasan (pendiri pondok pesantren Zainul Hasan Genggong Probolinggo).

[50] Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning,* 424-425.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pesantren itu sendiri yang keberadaannya sebagai *trade mark* bagi keilmuan Islam tradisional. Sistem pendidikan yang mementingkan pada warisan literatur yang ditulis sekitar abad 10 sampai 15 H. ini menjadi unsur unik dalam kultur pesantren yang tetap bertahan hingga saat ini.

Secara definitif, penyebutan literatur pesantren sebagai kitab kuning disebabkan lembaran-lembaran literatur tersebut dicetak berwarna kuning sebagai pembeda dari buku-buku lain. Namun secara filosofis kitab kuning mewakili beberapa referensi keilmuan yang telah disepakati bersama nilai-nilai ortodoksinya dan menjadikan madzhab Syafi'i sebagai asasnya.[51] Penggunaan kitab kuning dari berbagai jenis ilmu, misalnya ilmu tata bahasa (*naḥw* dan *ṣarf*), sastra (*balāghah*), jurisprudensi (*fiqh*), tata krama (*akhlāq*), kejiwaan (*taṣawwuf*), dan keyakinan (*aqīdah*) diajarkan kepada seluruh santri dengan memandang tingkat kemampuannya.

Posisi kitab kuning di antara buku-buku ajar lain yang ada di pesantren memiliki otoritas tradisi yang benar yang menjamin keberlangsungan ilmu pengetahuan agama pada masa ulama zaman dulu. Pelestarian ini, dalam pandangan Gus Dur, merupakan satu-satunya cara untuk menjaga standar tertinggi ilmu pengetahuan agama dan menjaga kemurnian ajaran-ajaran agamanya.[52] Karenanya, karakteristik ini membawa pesantren sebagai lembaga pendidikan Islam yang konsisten mentransmisikan nilai-nilai keislaman tradisional melalui dialektika antara kiai, kitab kuning dan literatur Islam abad pertengahan.

---

[51] Bruinessen, "Pesantren dan Kitab Kuning, 85. Lihat juga. Dhofier, *Tradisi Pesantren:*, 86.
[52] Abdurrahman Wahid, "Prinsip-prinsip pendidikan pesantren" dalam *Islam Kosmopolitan; nilai-nilai Indonesia & Transformasi Kebudayaan*, ed. Agus Maftuh Abegebriel (Jakarta: The Wahid Institute, 2007), 137.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Posisi kiai dalam penentuan pemilihan kitab kuning yang akan dikaji di salah satu pesantren merupakan rujukan pertama. Ini memungkinkan satu pesantren dengan pesantren yang lain memiliki perbedaan kitab yang dijadikan standar keilmuan. Kendati demikian, sekali lagi, merujuk kepada jaringan pesantren yang terbangun kokoh dan mapan sejak awal, perbedaan kitab kuning yang digunakan tetap dalam koridor haluan *ahl al-sunnah wa al-jamā'ah*. Pilihan kiai terhadap kitab kuning di atas tetap tidak akan keluar dari yang telah ditetapkan sebagai kitab *al-mu'tabarah* di kalangan pesantren. Kesamaan pilihan kitab kuning ini kelak menghasilkan homogenitas pandangan hidup, kultural dan praktik-praktik keagamaan di Indonesia,[53] di sisi lain kesamaan kitab kuning ini juga mengindikasikan peneguhan ideologisasi sunni sebagai kelanjutan dari proses kaderisasi yang dilakukan oleh Hasyim Asy'ari dan Khalil Bangkalan. Dengan demikian, transmisi keilmuan yang dikaji saat ini memiliki ketersambungan dengan dua tokoh tersebut hingga tersambung pada pengarang.

Kajian kitab kuning dalam tradisi pesantren dilakukan dengan dua model, *bandongan* atau *wetonan* dan *sorogan*. Sistem pengajaran *bandongan* merupakan kegiatan pengajaran yang memposisikan kiai sebagai pembaca kitab kuning sementara santri mendengarkannya. Dalam perjalanannya, kiai sebagai pembaca tunggal menjelaskan apa yang telah dibacakan. Sementara selain posisi santri sebagai pendengar, juga memberikan arti terhadap teks kitab kuning yang tidak

[53] Rosihon Anwar, dkk., "Kajian Kitab Tafsir dalam Jaringan Pesantren di Jawa Barat," *Jurnal Wawasan: Jurnal Ilmiah Agama dan Sosial Budaya*, Vol. 01, No. 01 (Februari, 2016), 57.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dipahami. Sesekali juga memberikan cacatan pinggir ulasan kiai terhadap kitab tersebut.[54]

Sistem pengajaran *sorogan* atau *wetonan* merupakan kebalikan dari *bandongan*, yaitu seorang santri membacakan kitab kuning dihadapan kiai sementara kiai menjadi pendengan yang sesekali memperbaiki bacaan dan pemahaman santri. Sistem ini biasanya digunakan untuk santri senior yang memiliki kemampuan dan kedalaman tradisi kitab kuning.[55] Dua model pengajaran kitab kuning di atas sama-sama dilakukan dengan cara penerjemahan model pesantren yang memperhatikan kedudukan (*mauqi'*) lafal, misalnya kedudukan *mubtada'* sebagai *utawi* (Jawa) atau *dining* (Madura) dan *khabar* sebagai *iku* (Jawa) atau panika (Madura). Istilah-istilah lain juga yang sering digunakan dalam menerjemahkan kitab kuning adalah *hale, apane, sopo* atau *ing.* Proses penerjemahan menggunakan bahasa daerah ini, Jawa atau Madura, menunjukkan bahwa kiai pesantren sangat memperhatikan unsur lokalitas kedaerahan dan sudah tentu mendialogkan unsur-unsur keislaman dalam kitab kuning dengan budaya lokal.

Relasi kiai dan kitab kuning tidak hanya sekedar penerjemah dari teks bahasa Arab yang diduga sebagai model pengajaran yang statis, tetapi lebih dari itu kiai memberikan pandangan-pandangan pribadinya yang berhubungan dengan isi atau tatanan bahasa pada teks.[56] Kiai seolah menyadari muatan yang tertuang dalam kitab kuning itu tidak selamanya dapat menjadi rujukan untuk bertindak disebabkan terdapat muatan lokalitas *muṣannif* yang tentu saja memiliki

[54] Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren*. 88.
[55] Ibid. 88.
[56] Ibid. 88.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

perbedaan dengan kondisi di Indonesia. Dengan ini, pandangan kiai bagi seorang menempati posisi yang lebih tinggi dari kandungan kitab dan cenderung menjadi dasar dalam beragama. Tidak berlebihan jika Bruinessen mengungkapkan bahwa pernyataan kiai dalam bentuk *sharḥ* terhadap kitab kuning mendapat tempat istimewa ketimbang kitab itu sendiri.[57]

C. Problem Narasi Ekstremisme dalam *Tafsīr al-Jalālayn*

Tujuan utama al-Qur'an diturunkan ke bumi adalah tidak lain sebagai petunjuk bagi umat manusia dalam menjalani aktifitas dan menghadapi problem kehidupan.[58] Tetapi pentunjuk itu dapat dicapai dengan usaha manusia dalam bentuk pemahaman terhadap al-Qur'an itu sendiri. Sebab, al-Qur'an tidak dapat berbicara atas dirinya sendiri, melainkan peran manusia dalam memahami al-Qur'an dapat memberikan manfaat kepada orang lain.[59] Dalam konteks ini, Nasr Hamid Abu Zayd, seorang intelektual berkebangsaan Mesir, menyatakan bahwa paradigma dan intelektualitas mufassir dalam memahami al-Qur'an memberikan pengaruh besar terhadap makna dan kandungannya.[60]

Pernyataan yang diutarakan oleh Abu Zayd di atas mengindikasikan bahwa penafsiran atas al-Qur'an dipengaruhi oleh paradigma seorang mufassir yang memungkinkan memiliki varian dan kecenderungan pada setiap zamannya.

---

[57] Martin Van Bruinessen, "Pesantren dan Kitab Kuning: Continuity and Change in a Tradition of Religious Learning," dalam *Text From The Island: Oral and Written Tradition of Indonesia and Malay World,* ed. Wolfgang Marschall (Berne: The University of Berne Institute of Ethnology, 1994), 3.

[58] QS. Al-Baqarah: 2.

[59] Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *tārīkh al-Umam wa al-Mulūk* (Bairūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1407), V., 760.

[60] Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Falsafah al-Ta'wīl: Dirāsah fī Ta'wīl al-Qur'ān 'ind Muḥy al-Dīn Ibn al-'Arabī* (Beirut: Dār al-Waḥdah li al-Ṭabā'ah wa al-Nashr, 1983), 11-13. Lihat Juga Nasr Hamid Abu Zayd, *al-Tafkīr fī Zaman al-Takfīr; ḍidd al-Jahl wa al-Zayf wa al-Khurāfah* (Kairo: Maktabah al-Madbūlī, 1995), 151-153.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Kecenderungan ini tentu secara paradigmatik ditentukan oleh banyak hal, termasuk di dalamnya pandangan dunia keilmuan (*worldview*) dan faktor sosial yang melingkupinya.

Sebagai sebuah kitab tafsir yang muncul pada masa tertentu, *Tafsīr al-Jalālayn* tidak dapat melepaskan diri dari representasi sosio historis dan pandangan dunia saat itu. Hal ini dapat dilihat pada model penafsiran al-Suyūṭī yang tekstualis dan cenderung mendukung pada tindakan kekerasan melawan nonmuslim. Kendatipun ada beberapa orang yang berasumsi bahwa hal itu terjadi karena *Tafsīr al-Jalālayn* ditulis secara ringkas dan sederhana, akan tetapi pilihan kata dalam menafsirkan ayat tertentu, penjelasan, dan pengutaraan ayat perdamaian pada masa Makkiyyah telah dihapus oleh ayat perang yang turun di Madinah. Itulah sebabnya pada pembahasan ini penulis akan menguraikan kriteria narasi ekstremis sebagai tolok ukur dalam menilai dan mengkatagorisasikan bagian-bagian penafsiran ekstremis dalam *Tafsīr al-Jalālayn.*

1. Pengertian Narasi Ekstremisme

Dalam kamus Indonesia, narasi diterjamahkan sebagai pengisahan suatu cerita atau kejadian.[61] Apabila dirujuk dalam bahasa asalnya, narasi berasal dari bahasa latin *narre,* yang memiliki arti memberi tahu atau membuat tahu. Dengan demikian, dalam pengertian yang lebih luas, narasi berkaitan dengan suatu upaya

[61] Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Bahasa Indonesia* (Jakarta: Pusat Bahasa, 2008), 996.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

untuk memberi tahu suatu peristiwa, meskipun tidak semua informasi atau pemberitahuan dapat disebut sebagai narasi.[62]

Gerard Ganeet, sebagaimana dikutip dari Eriyanto, mendefinisikan narasi sebagai representasi dari sebuah peristiwa atau rangkaian peristiwa-peristiwa. Sementara Gerald Prince melengkapi definisi di atas, yaitu suatu representasi dari satu atau lebih peristiwa nyata atau fiktif yang dikomunikasikan oleh satu, dua atau beberapa narator untuk satu, dua atau beberapa narasi.[63] Dari definisi di atas, maka dapat diutarakan bahwa narasi adalah representasi dari peristiwa-peristiwa atau rangkaian dari suatu peristiwa. Dengan demikian, suatu teks dan ujaran dapat disebut narasi apabila terdapat beberapa peristiwa atau rangkaian dari peristiwa-peristiwa.[64]

Sementara terminologi ekstremis adalah salah satu cara pandang yang menginginkan adanya perubahan dan perombakan secara drastis dengan cara-cara kekerasan. Dalam perspektif paham keagamaan, ekstremisme dapat dipahami sebagai suatu paham yang mengacu pada fondasi agama dengan menggunakan kekerasan kepada orang yang berbeda paham keagamannya. Ini dilakukan untuk mengaktualisasikan paham keagamaan yang dianut dan dipercayainya untuk diterima secara paksa.[65] Bagi pelaku, paham ekstremisme muncul sebagai respon terhadap kondisi yang sedang berlangsung dalam bentuk evaluasi, penolakan, atau bahkan perlawanan terhadap ide, asumsi, kelembagaan, atau nilai.

---

[62] Eriyanto, *Analisis Naratif; Dasar-dasar dan Penerapannya dalam Analisis Teks Berita Media* (Jakarta: Prenadamedia Group, 2015), 1.
[63] Ibd. 1.
[64] Ibid. 2.
[65] Jeffery R. Halverson, dkk., *Master Narratives of Islamist Exstremism* (New York: Palgrave Macmillan, 2011), 17.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Di samping terminologi ekstremis, terdapat beberapa pilihan terminologi lain yang sepadan dengannya tetapi memiliki pengertian berbeda. Di antara terminologi tersebut antara lain adalah radikalisme, fundamentalis, dan puritan. Penulis tidak menggunakan terminologi radikal sebab secara bahasa radikal berasal dari akar kata *radic*, yaitu mengakar dan mendalam. Sebagai orang yang memeluk agama tertentu, tentu saja dituntut untuk memahami dan menjalankan agamanya dengan mendalam dan mengakar.[66] Karenanya, terminologi radikal tidak digunakan dalam penelitian disertasi ini.

Di samping itu, penulis juga tidak menggunakan istilah fundamentalis. Kata fundamental secara leksikal memiliki arti dasar atau mendasar. Dengan demikian, setiap orang dalam memeluk agamanya tentu juga akan berpegang teguh kepada hal-hal yang mendasar dalam agama dan kitab sucinya.[67] Karena alasan ini, penulis tidak menggunakan terminologi fundamentalis. Pada saat yang sama, ada terminologi yang dipopulerkan oleh Khaled Abou Fald, yaitu puritan. Secara bahasa, puritan berasal dari kata *pure*, yaitu murni. Istilah ini digunakan oleh Abou Fadl untuk kategori umat Islam yang berupaya melakukan pemurnian akidah dari hal-hal yang bersifat sinkretik, utamanya ditujukan kepada gerakan Wahabi pada abad 20 M. Karena bahasan dalam penelitian disertasi ini bertolak belakang dengan kategori tersebut, maka istilah ekstremis dipandang oleh penulis sebagai istilah yang sesuai.[68]

---

[66] Walaupun demikian, terminologi radikal sering juga disandingkan dengan gerakan politik dan gerakan keagamaan yang bertujuan untuk melakukan perubahan sosial dalam bentuk kekerasan.

[67] Azyumardi Azra, "Memahami Gejala Fundamentalisme" *Ulumul Qur'an*, Vol. IV No. 3, (1993), 3

[68] Khaled Abou El Fadl, *The Great Theft, Wrestling Islam From the Extremists* (New York: Harpercollins, 2007), 18

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

2. Karakteristik Narasi Ekstremisme

Karakteristik narasi ekstremis sebenarnya tidak memiliki batasan yang baku. Karakteristiknya terus berkembang sesuai dengan isu yang dihadapi oleh kaum ekstremis. Jan-Jaap Van Eerten dalam *Developing a Social Media Response to Radicalization: the Role of Counter-Narratives in Prevention of Radicalization and De-radicalization*[69] dan Sara Zeiger dalam *Counter-Narratives for Countering Violent Extremism (CVE) in South East Asia,*[70] menunjukkan dalam penelitiannya bahwa setidaknya narasi ekstremis dapat dikenali dari tiga hal.

Pertama, eksploitasi penderitaan dan ancaman. Narasi ekstremis pada umumnya menggunakan strategi komunikasi eksploitasi terhadap komunitas muslim. Mereka menarasikan peristiwa tersebut sebagai konflik agama dengan menegasikan unsur-unsur yang lain, misalnya perebutan kekuasaan politik yang didasarkan pada agama. Melalui narasi ini, solusi yang ditawarkan dan menjadi satu-satunya jalan keluar yang harus ditempuh adalah melakukan perlawanan dalam bentuk jihad perang. Mengaitkan kasus faktual terhadap persoalan agama tentu dapat membuka pikiran (*cognitive opening*) audien supaya dapat terpengaruh dan menerima ajakan berjuang bersama mereka. Kondisi penderitaan dan keterancaman ini dapat memberikan pengaruh psikis yang lebih besar apabila memiliki kesamaan kondisi yang dihadapi oleh audien, misalnya keterpurukan ekonomi, pertarungan identitas agama dan kondisi sosial psikologis.[71]

---

[69] Jan-Jaap Van Eerten et al., "The Role of Counter-Narratives in Prevention of Radicalization and de-Radicalization," 2017, 152, https://www.wodc.nl/binaries/2607_Volledige_Tekst_tcm28-286136.pdf., 3.
[70] Sara Zeiger, *Counter-Narratives for Countering Violent Extremism (CVE) in South East Asia*, (Abu Dhabi: Hedayah, 2016), 4
[71] Ibid. 4.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Kedua, propaganda *jihād* perang (*qitāl*). Sebagai dampak dari penarasian tersebut di atas, kaum ekstremis memunculkan narasi *jihād* perang (*qitāl*). Umat Islam digambarkan sebagai korban kejahatan dan korban kemanusiaan dari nonmuslim yang secara terang-terangan memusuhi Islam. Intimidasi nonmuslim terhadap umat Islam, menurut mereka, tidak hanya dilakukan di Palestina, tetapi juga hampir dirasakan seluruh dunia. Karenanya, teritorial *jihād* perang berlaku bagi seluruh umat muslim dunia melawan nonmuslim.[72] Keyakinan bahwa berperang di jalan Allah akan mendapatkan kesyahidan terus disampaikan berulang-ulang dengan dasar agama memperbolehkan penyebaran agama Islam dengan pedang dan paksaan.

Ketiga, menafsirkan al-Qur'an secara ideologis. Untuk memperkuat propaganda *jihād* perang tersebut, kaum ekstremis mendasarkan narasinya terhadap ayat-ayat al-Qur'an. Memang di dalam al-Qur'an terdapat beberapa jumlah ayat yang mendorong terhadap tindakan ekstremis,[73] tetapi jumlah ayat-ayat perdamaian memiliki jumlah yang lebih besar. Dalam menafsirkan al-Qur'an, mereka menganalogikan konflik yang terjadi hari ini di beberapa wilayah Islam sebagai ancaman dari nonmuslim. Dengan demikian, ayat-ayat *qitāl* yang sejatinya memiliki latar historis (*asbāb al-nuzūl*), ditafsirkan sesuai dengan tujuan mereka.

Dari ketiga karakter di atas, tidak seluruhnya menjadi karakteristik yang teradapat dalam *Tafsīr al-Jalālayn.* Pada poin pertama, karakteristik narasi

---

[72] Ibid. 4.

[73] Misalnya al-Qur'an, 9:5. Pandangan ini terlepas dari kerangka pemikiran bahwa setiap ayat membawa aspek latar belakang dan tujuan yang mengitarinya (*asbāb al-nuzūl*). Sebab, pemikiran *asbāb al-nuzūl* terkadang diabaikan atau dicarikan celah untuk mengabsahkan pandangan ekstremis dan tindakan radikal berdasarkan ayat-ayat al-Qur'an.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kekerasan yang digunakan oleh Zeiger merupakan hasil penelitiannya di Asia, bahwa narasi kekerasan selalu ditampilkan dalam bentuk penderitaan yang dialami oleh bagian neraga Arab melalui narasi dan visualisasi. Kemudian, narasi dan visualisasi penderitaan tersebut disebarkan melalui media internet dan sosial. Karakteristik ini tentu tidak dapat ditemukan dalam *Tafsīr al-Jalālayn.* Tetapi sebagai paradigma berpikir, tidak menutup kemungkinan seseorang mencari pendasaran dalam al-Qur'an karena alasan tersebut.

Pada poin kedua, atas dasar penyebaran narasi dan visualisasi terhadap penderitaan itu, kemudian bentuk pembelaan terhadap yang tertindas diserukan dan dilegitimasi melalui konsep jihad perang. Pada tataran ini, Zeiger mengandaikan bahwa *framing* terhadap konteks sosial yang sedang dihadapi seseorang memberikan pengaruh besar terhadap pandangannya tentang jihad. Dalam konteks ini, karakteristik yang dibangun oleh Zeiger dapat dijadikan sebagai tolok ukur dalam memandang narasi-narasi ekstremis dalam *Tafsīr al-Jalālayn.*

Poin ketiga, Zeiger mengedintifikasi karakteristik narasi kekerasan dengan mengunggulkan ayat-ayat peperangan ketimbang ayat-ayat perdamaian. Karakteristik ini dapat dijadikan sebagai tolok ukur karena dalam beberapa pernyataannya al-Suyūṭī mengunggulkan ayat-ayat peperangan atas ayat-ayat kekerasan dengan menggunakan logika *naskh mansūkh.*

Dari aspek faktor yang melatarbelakangi narasi ekstremisisme, sebenarnya tidak ada penjelasan sederhana dan simpel. Tetapi setidaknya pemahaman yang ekstrem didorong oleh dua faktor yang saling mempengaruhi, yaitu faktor makro

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dan mikro. Faktor makro dari paham ekstremisme adalah keadaan seseorang yang memandang bahwa umat Islam sedang mengalami ancaman oleh pihak di luar dirinya.[74] Sementara faktor mikro adalah pandangan seseorang yang didorong oleh pribadi yang meliputi aspek interaksinya dengan orang lain, latar belakang pendidikan, sosial dan pengaruh pengalaman pribadinya.[75]

Tinka Veldhuis dan Jørgen Staun dalam bukunya yang berjudul *Islamist Radicalisation: A Root Cause Model,* menjelaskan bahwa faktor dominan dari munculnya paham-paham ekstrem terletak pada indvidu seseorang yang dipengaruhi oleh faktor-faktor makro di atas. Tetapi perlu digarisbawahi di sini bahwa tidak semua individu memiliki reaksi ekstrem ketika dihadapkan dengan faktor makro. Sebab, menurutnya, setiap individu memiliki faktor mikro yang berbeda yang dihasilkan dari proses interaksinya dengan kelompok atau pengaruh perjalanan kepribadiannya (*personal character* dan *personal experience*).[76]

Sejalan dengan Veldhuis, ‘Abdu al-Raḥmān ibn Mu’allā al-Luwaiḥiq dalam penelitian disertasinya menyimpulkan hal yang sama dengan Veldhuis. Menurutnya, faktor penyebab terjadinya paham ekstrem adalah dipengaruhi oleh cara pandang terhadap narasi al-Qur’an, aspek kejiwaan, pendidikan dan interaksi dengan sosialnya yang dibangun dengan cara pandangan ekstremis.[77] Jadi, dengan keterangan di atas, penulis sependapat dengan Veldhuis dan al-Luwaihiq bahwa

---

[74] Kondisi ini misalnya seperti yang dialami oleh Wahhabi yang menganggap bahwa kemunduran Islam disebabkan oleh prilaku kurafat, syirik, perbuatan kufur dan taqlid. Kondisi ini mendorong timbulnya purifikasi yang mengarah pada tindakan radikal. Khaled Abou Fadl, *The Great Theft; Wresting Islam from the Extreamists* (San Fransisco: Harper Publishing, 2005), 48

[75] Tinka Veldhuis & Jørgen Staun, *Islamist Radicalisation: A Root Cause Model,* (Den Haag: The Hague, Netherlands Institute of International Relations Clingendael, 2009), 24.

[76] Ibid. 22

[77] ‘Abdurrahman bin Mu’alla al-Luwaihiq, *al-Ghuluw fī al-Dīn fī Ḥayat al-Muslimīn al-Mu’āṣirah: Dirāsat ‘Alamiyyah Ḥawla Maẓāhir al-Guluw wa Mafāhim al-Taṭarruf wa al-Uṣūliyyah* (Dubai: t.tp, t.th), 411.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pengaruh *personal caracter* dan *personal experience* merupakan faktor yang mendominasi atas seseorang menganut paham ekstrem dalam agama.

3. Bentuk-bentuk Narasi Ekstremis dalam *Tafsīr al-Jalālayn*

Sebagaimana telah disinggung pada pembahasan sebelumnya, bahwa suatu penafsiran merupakan ekspresi *mufassir* atas fenomena, tantangan zaman dan paradigma yang mengitarinya saat itu. Hal ini tercermin dalam pemahaman al-Suyūṭī ketika dihadapkan dengan ayat-ayat *qitāl* dan *jihād*. Meskipun *Tafsīr al-Jalālayn* yang ditulisnya tidak menjelaskan secara detail atas terminologi di atas, tetapi pandangannya setidaknya dapat dilihat dari kecenderungan pemilihan padanan kata yang ia gunakan dalam menafsirkan *qitāl* dan *jihād*, sebagaimana yang akan dijelaskan dalam sub bab ini.

Latar belakang pemahaman al-Suyūṭī tentang *qitāl* dan *jihād* secara genealogis dapat ditelusuri melalui aspek kesejarahan yang panjang. Abad ke 13 M. merupakan penentu dari pandangannya. Menurut Richard Bonney dalam *Jihād from Qur'an to Bin Laden* melaporkan bahwa distorsi penyempitan pemahaman *jihād* terjadi pada masa itu, di mana pada masa-masa sebelumnya *jihād* diterjemahkan dengan varian makna yang beragam, misalnya *jihād* melawan hawa nafsu, *jihād* melawan kemiskinan dan *jihād* memperbaiki tatanan sosial. Penyempitan pemahaman *jihād* itu dilatari oleh kondisi kesultanan Mamluk yang sedang dibayang-bayangi oleh tentara salib. Puncaknya, pada tahun 696 H./1297 m., ketika Ibnu Taymiyah (w. 728 H./1328 M.) bekerja untuk kesultanan Mamlūk,

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ia diberi tugas untuk menyebarkan *jihād* melawan tentara salib di Mainland, kerajaan Kilikia Armenia.[78]

Selain sebagai pemikir, mufassir, dan ahli fikih, Ibnu Taymiyyah dikenal sebagai panglima yang turun ke medan perang melawan tentara salib. Kondisi ini, terutama sejak keruntuhan Baghdad di tangan Mongol, berpengaruh kuat pada paradigma berpikir Ibnu Taymiyyah, begitu juga pada ulama-ulama yang hidup pada masa itu.[79] Salah satu karya yang sangat fenomenal yang terbit dalam situasi itu adalah *al-Siyāsah al-Shārī'ah fī Iṣlāḥ al-Rā'ī wa al-Ra'iyyah* karya Ibn Taymiyyah dan dalam kajian al-Qur'an adalah *al-Burhān fī 'ulūm al-Qur'an* karya Imām al-Zarkasyi, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān* dan *Tafsīr al-Jalālayn* karya Imām Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī.

Mengacu kepada kajian hermeneutis, bahwa suatu karya tidak dapat dilepaskan dari ruang lingkup sosio-historis penulisnya. Hal ini juga menimpa pada pandangan al-Suyūṭī tentang *jihād*. Pengaruh perang Salib dan invansi Mongol yang meruntuhkan Baghdad sangat terlihat dalam penafsiran al-Suyūṭī ketika dihadapkan dengan relasi muslim dan nonmuslim. Dalam *Tafsīr al-Jalālayn*, setidaknya al-Suyūṭī telah menampilkan *jihād* sebagai peperangan dan melakukan penyempitan pemaknaan. Puncaknya, al-Suyūṭī menggunakan metode penganuliran ayat-ayat perang atas ayat-ayat damai. Berikut ini penulis kutip dari karya fenomenal al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'ulūm al-Qur'ān*, sebagai berikut:

---

[78] Richard Bonney, *Jihād: From Qur'an to Bin Laden* (New York: Palgrave Macmillan, 2004), 113.

[79] Hanifi Şahin, "The Political Conceptions In The Thought Of Ibn Taymiyah," *The Journal of Academic Social Science Studies*, 2013, https://doi.org/10.9761/jasss_817., 17.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

كل ما في القرآن من الصفح عن الكفار والتولي والإعراض والكف عنهم منسوخ بآية السيف وهي (فإذا انسلخ الأشهر الحرام فاقتلوا المشركين) الآية نسخت مائة وأربعا وعشرين اية ثم نسخ آخرها أولها.[80]

Seluruh ayat (yang menjelaskan tentang) pemberian maaf terhadap orang-orang kafir, perintah berpaling, dan menahan diri untuk tidak mengganggu mereka dibatalkan (*mansūkh*) dengan ayat-ayat pedang, yaitu firman Allah "apabila bulan suci telah berakhir, maka bunuhlah orang-orang musyrik". (ayat ini juga) membatalkan seratus dua puluh empat ayat dan bagian akhir ayat tersebut membatalkan bagian awalnya.

Selain dalam *al-Itqān*, penulis mendapatkan tiga pernyataan al-Suyūṭī dalam *Tafsīr al-Jalālayn* yang menunjukkan bahwa ayat-ayat perdamaian telah dihapus oleh ayat-ayat peperangan. Tiga pernyataan itu terdapat dalam QS. Al-Baqarah: 190, QS. Al-Tawbah: 05, dan QS. Al-Nisā': 89. Dalam QS. Al-Baqarah: 190, al-Suyūṭī menyampaikan sebagai berikut:

(وقاتلوا في سبيل الله) أي: لإعلاء دينه (الذين يقاتلونكم) الكفار (ولا تعتدوا) عليهم بالابتداء بالقتال (إن الله لا يحب المعتدين) المتجاوزين ما حد لهم **وهذا منسوخ بآية براءة أو بقوله** :(واقتلوهم حيث ثقفتموهم) وجدتموهم (وأخرجوهم من حيث أخرجوكم) أي: من مكة وقد فعل بهم ذلك عام الفتح (والفتنة) الشرك منهم (أشد) أعظم (من القتل) لهم في الحرم أو الإحرام الذي استعظمتموه (ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام) أي: في الحرم (حتى يقاتلوكم فيه فإن قاتلوكم) فيه (فاقتلوهم) فيه، وفي قراءة بلا ألف في الأفعال الثلاثة (كذلك) القتل والإخراج (جزاء الكافرين)[81].

(dan bunuhlah di Jalan Allah) artinya: untuk tujuan meninggikan agamanya. (orang-orang yang memerangi kamu) orang-orang kafir (janganah kamu melampaui batas) terhadap mereka dengan memulai terlebih dulu berperang (sesungguhnya Allah tidak mencintai orang-orang yang melampaui batas) orang-orang yang berlebihan terhadap apa yang sudah ditetapkan mereka. Ayat ini telah dihapus dengan ayat Barā'ah, atau dengan firman Allah sebagai berikut:

---

[80] Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'ulūm al-Qur'ān* (Beirūt: Dār al-Fikr, t.th), II., 24

[81] Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Tafsīr al-Jalālayn bi hāmish al-Muṣḥaf al-Sharīf bi al-Rasm al-'Uthmānī,* (Kairo: Dār al-Ḥadīth. 2001), 30.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

(Dan bunuhlah mereka di mana saja kamu jumpai mereka) dapatkan mereka (dan usirlah mereka dari tempat mereka telah mengusir kamu) artinya dari Makkah. Dan sungguh mereka telah lakukan itu pada fath Makkah (dan fitnah itu) syirik (lebih besar bahayanya) lebih besar (dari pembunuhan) bagi mereka di tanah Haram atau dalam keadaan berihram dimana pada saat itu diagungkan oleh mereka (dan janganlah kamu memerangi mereka di Masjidil Haram) artinya di tanah Haram (kecuali jika mereka memerangi kamu di tempat itu. Jika mereka memerangi kamu di tempat itu maka bunuhlah mereka) dalam suatu qirā'ah tidak menggunakan alif karena menunjukkan bentuk fi'il yang menggunakan tiga huruf. (Demikanlah) pembunuhan dan pengusiran (balasan bagi orang-orang kafir).

Dalam al-Tawbah: 05, al-Suyūṭī menjelaskan sebagai berikut:

(فإذا انسلخ) خرج (الأشهر الحرم) وهي آخر مدة التأجيل (فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم) في حل أو حرم (وخذوهم) بالأسر (واحصروهم) في القلاع والحصون حتى يضطروا إلى القتل أو الإسلام (واقعدوا لهم كل مرصد) طريق يسلكونه ونصب كل على نزع الخافض (فإن تابوا) من الكفر (وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم) ولا تتعرضوا لهم (إن الله غفور رحيم) لمن تاب.[82]

(Apabila sudah habis) telah habis (bulan-bulan haram itu) hal ini merupakan batas maksimal masa penangguhan (maka bunuhlah orang-orang musyrik itu di mana saja kalian jumpai mereka) baik di tanah suci maupun di luar tanah suci (dan tangkaplah mereka) dengan menahannya (kepunglah mereka) dalam benteng-benteng dan tempat-tempat perlindungan mereka sehingga mereka terpaksa harus bertempur dengan kalian atau menyerah masuk Islam (dan intailah mereka di tempat pengintaian.) yakni jalan-jalan yang biasa mereka lalui. Dinashabkannya lafal kulla karena huruf jarnya dicabut. (Jika mereka bertobat) dari kekafiran (dan mendirikan salat serta menunaikan zakat, maka berilah kebebasan kepada mereka.) jangan sekali-kali kalian menghambat dan mempersulit mereka (Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.) terhadap orang yang bertobat.

Sementara dalam QS. Al-Nisā': 89, al-Suyūṭī menjelaskannya sebagai berikut:

[82] Ibid. 187-188.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ودوا تمنوا لو تكفرون كما كفروا فتكونون أنتم وهم سواء في الكفر فلا تتخذوا منهم أولياء توالونهم وإن أظهروا الإيمان حتى يهاجروا في سبيل الله هجرة صحيحة تحقق إيمانهم فإن تولوا وأقاموا على ما هم عليه فخذوهم بالأسر واقتلوهم حيث وجدتموهم ولا تتخذوا منهم وليا توالونه ولا نصيرا تنتصرون به على عدوكم. إلا الذين يصلون يلجأون إلى قوم بينكم وبينهم ميثاق عهد بالأمان لهم ولمن وصل إليهم كما عاهد النبي – صلى الله عليه وسلم – هلال بن عويمر الأسلمي أو الذين جاءوكم وقد حصرت ضاقت صدورهم عن أن يقاتلوكم مع قومهم أو يقاتلوا قومهم معكم أي: ممسكين عن قتالكم وقتالهم فلا تتعرضوا إليهم بأخذ ولا قتل. وهذا وما بعده منسوخ بآية السيف ولو شاء الله تسليطهم عليكم لسلطهم عليكم بأن يقوي قلوبهم فلقاتلوكم ولكنه لم يشأه فألقى في قلوبهم الرعب فإن اعتزلوكم فلم يقاتلوكم وألقوا إليكم السلم الصلح أي: انقادوا فما جعل الله لكم عليهم سبيلا طريقا بالأخذ والقتل.[83]

(Mereka ingin) atau mengangan-angankan (agar kamu kafir hingga kamu menjadi sama) dengan mereka dalam kekafiran (maka janganlah kamu ambil di antara mereka sebagai pembela) yang akan membelamu walaupun mereka menampakkan keimanan (hingga mereka berhijrah di jalan Allah) yakni benar-benar hijrah yang membuktikan keimanan mereka. (Jika mereka berpaling) dan tetap atas keadaan mereka (maka ambillah mereka itu) maksudnya tawanlah (dan bunuhlah mereka di mana saja kamu jumpai dan janganlah kamu jadikan seorang pun di antara mereka sebagai pelindung) yang akan melindungimu (dan tidak pula sebagai penolong) yang akan kamu mintai pertolongan untuk menghadapi musuh-musuhmu.
(Kecuali orang-orang yang menghubungi) maksudnya minta perlindungan (kepada suatu kaum yang antara kamu dengan mereka ada perjanjian damai) termasuk dengan sekutu-sekutu mereka sebagaimana pernah terjadi antara Nabi dengan Hilal bin Uwaimir Al-Aslami (atau) orang-orang yang (datang kepadamu) sedangkan (hati mereka merasa keberatan) untuk (memerangimu) bersama kaum mereka (atau memerangi kaum mereka) bersama kamu; artinya tak mau berperang dengan kamu maupun dengan kaum mereka, maka janganlah kamu tawan atau bunuh mereka. *Ayat ini dan ayat-ayat sesudahnya dinasakhkan oleh ayat perang*. (Sekiranya Allah menghendaki) agar mereka menguasaimu (tentulah Dia akan menjadikan mereka berkuasa atasmu) yaitu dengan menguatkan hati mereka (sehingga pastilah mereka memerangimu) tetapi Allah tiada menghendaki demikian, maka ditiupkan-Nya ke dalam hati mereka rasa takut dan ciut. (Tetapi jika mereka membiarkanmu dan tidak memerangi kamu hanya menyatakan perdamaian kepadamu) artinya mereka tunduk (maka Allah tidaklah memberi jalan kepadamu) untuk menawan dan membunuh mereka.

[83] Ibid. 92.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Berangkat dari sikap dan pernyataan al-Suyūṭī ini, penafsiran ayat-ayat *qitāl* dalam *Tafsīr al-Jalālayn* memiliki muatan yang problematik jika dikorelasikan dengan konteks kekinian. Bahkan, dalam *Tafsīr al-Jalālayn,* al-Suyūṭī cenderung menyamakan terminologi *qitāl* dengan *jihād* sebagai landasan atas tindakan kekerasan terhadap nonmuslim. Dengan demikian, pembacaan terhadap *Tafsīr al-Jalālayn* secara tekstualis akan berdampak pada pemahaman yang ekstrem. Hal ini juga disinyalir oleh M.A.S Abdel Haleem, bahwa kesalahan dalam memahami terminologi *jihād, qitāl* dan seluruh kata yang merujuk kepadanya menjadi dapat menyebabkan tindakan kekerasan bagi pembacanya.[84]

Untuk lebih detail tentang muatan ekstremis dalam *Tafsīr al-Jalālayn,* peneliti merasa penting untuk menjelaskan secara terperinci tiga terminologi yang terdapat dalam tafsir ini, yaitu *jihād, qitāl* dan *ḥarb* sebagaimana berikut:

a. *Jihād*

Kata *jihād* berasal dari *jahada* yang memiliki arti mengerahkan seluruh kemampuan yang ada.[85] Bentuk masdar dari kata ini adalah *juhd, jahd* dan *Jihād* yang berarti kesulitan dan kekuatan.[86] Al-Aṣfihānī mengartikan *jihād* sebagai melawan dengan kemampuan yang ada baik kepada musuh yang nyata (*mujāhadat al-'adūw al-ẓāhir*) maupun musuh yang tidak nampak (*mujāhadat al-shaiṭān wa al-nafs*).[87]

Kata *jihād* dan derivasinya dalam penelusuran Fuād Abd al-Bāqi' digunakan sebanyak 36 kali dalam al-Qur'an. Penggunaan ini tentu dalam konteks yang

---

[84] M.A.S Abdel Haleem, "Qur'anic 'Jihād': A Linguistic and Contextual Analysis," *Journal of Qur'anic Studies,* Vol. 12. (Juli: 2010), 147.
[85] Ibn Madhūr, *Lisān al-'Arab* (Beirūt: Dār al-Fikr, 1990), III, 135.
[86] Ibn Fāris, *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah* (Beirut: Dār al-Fikr, 1979), 486.
[87] Al-Rāghib al-Asfihānī, *Mufradāt fī gharīb al-Qur'ān* (Damaskus: Dār al-Qaam, 2009), 208.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

beragam. Sebagian besar, term *jihād* turun pada fase Madinah, yang memiliki fungsi sebagai upaya terorganisir dari komunitas Islam Madinah dengan perang untuk mengatasi hal yang merintangi jalannya proses penyebaran agama Islam.[88] Oleh karenanya, upaya *Jihād* selalu dikaitkan dengan *fī sabīl Allah, fī Sabīlī, fī Allah* dan *fīnā*.[89] Ayat-ayat *jihād* yang turun pada fase Makkah lebih ditekankan pada mempertahankan keimanan dari tekanan fitnah dan menahan diri dari balas dendam terhadap kekerasan yang dilakukan kafir Quraish.[90]

Ayat *jihād* pertama kali turun pada periode Makkah menggambarkan tentang perjuangan yang maksimal (*jihādan kabīran*) dalam menjalankan dakwah kenabian.[91] Al-Suyūṭī menambahkan bahwa perjuangan maksimal ini bertujuan untuk melawan orang-orang kafir dengan menggunakan argumen-argumen.[92] Dalam beberapa ayat yang lain, kata *jihād* pada periode ini disandingkan dengan nilai-nilai kesabaran (*al-ṣabr*).[93] Terdapat juga beberapa hadis periode Makkah yang mengindikasikan *jihād* tidak dapat digeneralisir memiliki makna membunuh. Misalnya hadis riwayat Abū Dāwud, Turmudī dan Ibnu Mājah, yaitu *jihād* yang paling utama adalah berkata benar di hadapan penguasa yang zalim.[94] Di samping hadis ini, terdapat sejumlah hadis lain yang membahas topik *jihād* dalam arti

---

[88] Wardani, *Ayat Pedang Versus Ayat Damai; Menafsir Ulang Teori Nasakh dalam al-Qur'an* (Disertasi -- IAIN Sunan Ampel Surabaya, 2011), 195. Lihat Juga. Fazlur Rahman, *Major Themes of The Qur'an* (Kuala Lumpur: Islamic Trust Book, 1989), 160.

[89] Penisbatan *jihād* dengan *Fī Sabīl Allah, Fī Sabīlī, Fī Allah,* dan *Fīnā* memiliki karakter dan ciri yang berbeda. Untuk detail tentang penjelasan ini, Lihat Wardani, *Ayat Pedang Versus Ayat Damai*, 161.

[90] Wardani, *Ayat Pedang Versus Ayat Damai*, 196. Lihat Juga. Fazlur Rahman, *Major Themes of The Qur'an,* 160.

[91] al-Qur'an, 25:52.

[92] Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Al-Durr al-Manthūr fī tafsīr bi al-Ma'thūr* (Kairo: Markaz li al-Buḥūth wa al-dirāsāṭ al-'Arabiyyah Al-Islāmiyyah, 2003), XI, 191.

[93] Said Ramaḍān al-Būṭī, *al-Jihād fī al-Islām kaifa nafhamuhu wa kaifa numārisuhu* (Beirūt: Dār al-Fikr al-Mu'āṣir, 1993), 21.

[94] Ibid. 21.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

melawan hawa nafsu dan hasrat keduniaan.[95] Penjelasan ini bertolak belakang dengan pernyataan Barat yang menggeneralisirkan *jihād* sebagai perang suci. Segala bentuk teror dan pembunuhan yang terjadi belakangan ini selalu dikaitkan dengan doktrin *jihād* sebagai ajaran Islam.[96]

Secara kronologis, ayat-ayat *jihād* periode Makkah—tentu dalam konteks penelitian ini—disebutkan di dalam lima surat, yaitu QS. Al-Ankabūt: 6-8[97] dan ayat 69,[98] QS. Lukman: 15,[99] al-Naḥl: 110,[100] QS. Al-Furqān: 52,[101] dan QS. Al-Hajj: 78.[102] Dari lima ayat ini, menurut Muḥammad Izzah Darwazah, salah seorang mufassir dan sejarawan kelahiran Palestina, penggunaan terminologi *jihād* dalam konteks ayat-ayat Makkah tidak berkonotasi pada perlawanan secara

---

[95] Untuk lebih detail tentang beberapa hadis ini, baca Said Ramaḍān al-Būṭī, *al-Jihād fī al-Islām kaifa nafhamuhu wa kaifa numārisuhu* (Beirūt: Dār al-Fikr al-Mu'āṣir, 1993).

[96] David Cook, *Understanding Jihad: A Tremendous Contribution Reuven Firestone, Author of Jihād: The Origin of Holy War In Islam* (California: University of California, 2005).

[97] Ayat ini oleh banyak mufassir dikatagorikan sebagai perintah untuk bersabar dan berjuang (jihād) menahan diri dari celaan yang dilakukan oleh orang-orang kafir terhadap orang muslim. Jihād dalam konteks menahan diri ini diperintahkan oleh Allah merupakan jalan terbaik bagi umat Islam yang manfaatnya kembali kepada mereka sendiri, bukan kepada Allah. Muḥammad Izzah Darwazah, *al-Tafsīr al-Ḥadīth Tartīb al-Suwar Ḥasb al-Nuzūl* (Kairo: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyyah, 2000), V., 467.

[98] Secara kronologis, menurut Izzah Darwazah ayat ini merupakan penegasan dari ayat sebelumnya dalam QS. Al-'Ankabūt: 6, bahwa umat Islam yang menerapkan jihād dalam pengertian menahan diri dari celaan orang-orang kafir itu pasti akan mendapatkan petunjuk dari Allah. Ibid. V., 505.

[99] Pada ayat ini, Jihād yang dimaksud adalah bermakna *al-badhl*, yaitu berusaha dengan memaksa. Dengan demikian, pengertiannya adalah "apabila kedua orang tuamu memaksamu untuk menyekutukannKu." Ibid. IV., 245.

[100] Disaat nabi Muhammad dan umatnya disiksa dan dipaksa untuk mengakui eksistensi agama nenek moyang, ayat ini turun sebagai perintah Allah untuk bersabar atas perlakuan mereka. Ibid. V., 189.

[101] Kata *wa jāhidhum jihādan kabīrā* memiliki konotasi erat dengan jihād melalui argumentasi yang benar dan tepat dengan dalil-dalil dalam al-Qur'an. Ayat ini dalam pandangan tafsir al-Ṭabarī, Ibn Kathīr, al-Baghawī, al-Ṭabarisī, al-Khāzin dan al-Kashshāf merupakan penghibur bagi rasulullah untuk bertahan dari celaan dari golongan kafir. Lihat. Muḥammad Izzah Darwazah, *al-Tafsīr al-Ḥadīth..* III., 90.

[102] Mirip dengan keterangan sebelumnya, bahwa ayat ini tidak dimaksudkan jihād dalam arti perang, tetapi merupakan upaya dengan sungguh-sungguh berjuang menyebarkan agama Allah dan diiringi dengan sikap sabar. Pengulangan-pengulangan ayat jihād pada periode Makkah ini merupakan penegasan Allah untuk bersikap bertahan dan bersabar dalam menghadapi celaan dan tekanan dari kafir Quraish. Ibid. VI., 82.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

fisik atau perang. *Jihād* pada periode ini lebih ditekankan pada upaya untuk menahan diri dari tekanan kafir Quraish terhadap umat Islam dan anjuran untuk bersikap sabar menjalani dakwah Islam.[103] Berbeda dengan Darwazah, ketika al-Suyūṭī menjelaskan QS. Al-'Ankabūt: 06, ia berpendapat bahwa *jihād* pada ayat-ayat Makkiyyah tidak hanya didominasi oleh pengertian *jihād al-nafs*, tetapi juga *jihād* perang melawan kafir Quraish.[104]

Sementara ayat-ayat *jihād* periode Madinah, dalam penelusuran penulis melalui *kitāb al-Mu'jam al-Mufahras li al-Fāẓ al-Qur'ān* karya Muḥammad 'Abd al-Bāqi', terdapat dalam delapan surat yaitu QS. al-Baqarah: 218,[105] QS. Al-Anfāl: 72, 73 dan 75,[106] QS. Al-Nisā': 95,[107] QS. Al-'Imrān: 142,[108] QS. Al-

---

[103] Ibid. VI. 81-84.

[104] Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Tafsīr al-Jalālayn,* 521.

[105] Jihād dalam ayat ini erat kaitannya dengan ayat sebelumnya, QS. Al-Baqarah: 217, yang menurut mayoritas ulama disebut sebagai ayat pertama tentang perang (*Qitāl*). Dengan demikian, berbeda dengan konteks ayat Makkah, Jihād dalam ayat ini merupakan narasi besar yang di dalamnya terdapat ayat-ayat *qitāl,* peperangan. Dengan bahasa yang sederhana, *jihād* merupakan upaya dengan sungguh-sungguh untuk melawan orang kafir dengan cara perang. Lihat. Ibid. 46.

[106] Muḥammad Izzah Darwazah berpendapat bahwa ayat ini menyinggung persaudaraan yang terjalin ketika perang Badar. Menurutnya, *jihād* dalam konteks perang harus didasari dengan solidaritas dan loyalitas di antara umat Islam. Muḥammad Izzah Darwazah, *al-Tafsīr al-Ḥadīth*, VII., 97. Sementara al-Suyūṭī membagi ayat ini ke dalam empat kelompok. *Pertama*, al-*Muhājirīn* (orang yang hijrah ke madinah)., *kedua*, *Anṣār* (orang Madinah yang menampung orang muhājirīn)., *ketiga*, kaum beriman tetapi tidak hijrah., *keempat* orang beriman dan berhijrah sesudah masa hijrah yang pertama. Keempat kelompok di atas diperintahkan oleh Allah untuk jihād perang karena ayat pembagian ini telah dianulir oleh akhir ayat dalam surat ini. Lihat. Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Tafsīr al-Jalālayn*, 238-239.

[107] Ayat ini turun dalam konteks perang Badar sedang akan berlansung. Salah seorang sahabat nabi mengadu; "wahai Rasul, saya buta. Apakah ada rukhṣah bagiku?" lalu ayat ini turun sebagai pembeda bagi yang melaksanakan jihād perang dan tidak. Pada intinya, ayat ini merupakan perintah untuk berperang melawan kafir Quraish di Badar. Lihat. Ibid. 118.

[108] Setelah kekalahan umat Islam pada perang Uḥud, mereka sedih berkelanjutan dan putus asa. Karenanya, melalui ayat ini dan ayat sebelumnya, Allah menegaskan bahwa kekalahan mereka merupakan kunci pada pintu masuk surga. Sebab dengan demikian Allah menguji orang-orang yang benar-benar berjihad dan yang bersabar. Lihat. Lihat. M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah, pesan, kesan dan keserasian al-Qur'an* (Ciputat: Lentera Hati, 2012), II., 281.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Māidah: 35[109] dan 54[110], QS. Al-Ḥujurāt: 15,[111] QS. al-Taḥrīm: 9,[112] QS. Al-Tawbah: 16, 19, 20, 24, 41, 44, 73, 79, 81, dan 86.[113]

Dengan menyebutkan beberapa penafsiran ayat-ayat *jihād* dalam *Tafsīr al-Jalālayn* dan membandingkannya dengan tafsir yang lain, *al-Tafsīr al-ḥadīth* karya Izzah Darwazah dan *Tafsir Al-Misbah* karya M. Quraish Shihab, dapat disimpulkan bahwa al-Suyūṭī memiliki kecenderungan menggunakan terminologi *jihād*, baik yang turun di Makkah dan Madinah, sebagai bagian besar dari narasi perang melawan nonmuslim.

Hal ini tentu berbeda dengan panafsiran Izzah Darwazah dan M. Quraish Shihab yang memberikan pengertian bahwa ayat-ayat *jihād* yang turun di Makkah merupakan upaya memerangi hawa nafsu, bersikap sabar dan berupaya untuk konsisten melaksanakan kabaikan. Di samping itu, dua tafsir pembanding juga memilah bahwa ayat *jihād* periode Makkah dapat dimaknai sebagai *jihād rūḥiyyah* dan *jihād* periode Makkah memiliki makna *jihād* fisik bersyarat.

b. *Qitāl*

Lafal *qitāl* secara leksikal tentu memiliki pengertian berbeda dengan *jihād*. *Qitāl* berasal dari *qatala* yang memiliki makna membunuh.[114] Hans Wehr

---

[109] Ayat ini merupakan perintah untuk melakukan segala perintah Allah, termasuk di dalamnya Jihād melawan kafir Quraish. Jihād dalam konteks ayat ini, dalam Pandangan Muḥammad Izzah Darwazah adalah bentuk yang lebih umum dari pada *qitāl.* Lihat. Muḥammad Izzah Darwazah, *al-Tafīr al-Ḥadīth,* IX., 111.

[110] Dibanding ayat sebelumnya, ayat ini telah memperjelas maksud jihād adalah perang dan berlaku kasar kepada kaum kafir Quraish. Ibid. IX., 158.

[111] Muḥammad Izzah Darwazah menyebutkan bahwa termasuk tanda-tanda keimanan seseorang adalah menjelankan dakwah Islam dengan cara menyearkannya dan menegakkan jihād. Jihād disini telah terspesifikasi pada makna perang melawan kafir Quraish. Ibid. VIII., 525.

[112] Dalam beberapa ayat yang telah disebut di atas, Darwazah berusaha untuk memberikan pengertian bahwa jihād itu adalah upaya menahan diri dalam segala bentuknya. Tetapi pada ayat ini, Darwazah tidak dapat menghindari pemaknaan jihād sebagai perang karena adanya beberapa pertimbangan indikator historis dan naratif. Ibid. VIII., 538.

[113] Pada ayat al-Tawbah ini, mayoritas Mufassir mengartikan bahwa keberadaan lafal jihād merupakan bagian dari qitāl.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menerjemahkannya dengan *to fight* (berperang), *struggle* (berjuang), *contention against* (bertarung melawan) dan *combat* (bertempur).[115] Kata ini dalam al-Qur'an disebutkan sebanya 87 kali dalam segala bentuk pengertiannya. Tetapi, makna yang mengarah kepada peperangan terdapat dalam 54 ayat dan seluruhnya turun di Madinah. Di bawah ini penulis akan memaparkan ayat-ayat *qitāl* dan derivasinya sesuai kronologis berdasar turunnya ayat.

Pertama, dalam QS. Al-Baqarah, *qitāl* disebut sebanyak tiga belas kali, yaitu pada ayat ke 61, 72, 85, 87, 91, 154, 178, 191, 216, 217, 246, 251. Sebagai surat yang turun pada awal hijrah nabi ke Madinah, al-Baqarah menyinggung kisah bani Isrā'īl yang saling membunuh satu sama lain[116], membunuh para nabinya[117] dan keengganan mereka untuk berperang padahal mereka telah diusir dari kampung halamannya.[118] Pengkisahan ini merupakan cara unik al-Qur'an dalam membentuk opini umat Islam tentang pembunuhan yang dilarang, yaitu pembunuhan tanpa sebab dan keengganan untuk berperang di jalan Allah.[119] Setelah pengkisahan tersebut, al-Qur'an kemudian memberikan perintah kewajiban untuk berperang kendatipun terdapat keengganan bagi sebagian orang. Keengganan tersebut ditegaskan di dalam surat ini bahwa boleh jadi yang

---

[114] Ibn Mandhūr, *Lisān al-'Arab*, VII., 512.
[115] Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic* (Wisbaden: Otto Harrassowitz, 1071), 743.
[116] al-Qur'an, 2:85 dan 72
[117] al-Qur'an, 2:91.
[118] al-Qur'an, 2:246.
[119] Kisah-kisah dalam al-Qur'an memiliki tujuan dan maksud tertentu yang salah satunya adalah, sebagaimana yang disampaikan oleh Khalafullah, bahwa kisah itu merupakan pelajaran (*ibrah*) yang harus dipelajarai. Lihat. Muḥammad Aḥmad Khalafullah, *al-Fann al-Qaṣaṣī fī al-Qur'ān* al-Karīm (London, Beirut, Kairo: Sīnā li al-Nashr, 1999), 435. Dalam pandangan Neal Robinson, pengkisahan dalam al-Qur'an merupakan ketersesuaian kondisi dan situasi yang dihadapi oleh nabi Muḥammad dengan nabi-nabi terdahulu. Hal ini dimaksudkan untuk mendorong nabi Muḥammad melakukan seperti yang pernah dilakukan oleh nabi-nabi terdahulu tersebut. Lihat. Neal Robinson, *"Jesus and Mary in the Qur'ān: Some Neglected Afinities",* dalam Andrew Rippin (ed.), *The Qur'ān: Style and Contents* (Ashgate: Variorum, 2001), 25-26.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dienggankan lebih baik dibanding yang mereka kehendaki.[120] Bagi mereka yang kemudian gugur di medan peperangan, al-Qur'an memberikan motivasi bahwa mereka tetap hidup dan mendapat tempat yang layak di sisi Allah. [121] Disamping itu, pada ayat ini juga al-Qur'an membatasi peperangan yang tidak boleh digencarkan oleh umat Islam.[122]

Pandangan al-Suyūṭī tentang *qitāl* dalam surat al-Baqarah ini menunjukkan tiga sikap, yaitu: *Pertama*, perintah untuk memerangi nonmuslim secara mutlak. Pandangan ini disampaikan ketika menafsirkan QS. Al-Baqarah: 191. Untuk mendukung pendapatnya, al-Suyūṭī menggunakan logika *nasakh*, yaitu ayat ini telah menghapus ayat-ayat yang turun sebelumnya dan kewajiban memerangi nonmuslim merupakan ketetapan hukum terakhir dibanding berdamai dengan nonmuslim.[123] *Kedua*, al-Suyūṭī menegaskan bahwa qitāl merupakan perintah Allah yang banyak diantara manusia berat untuk melaksanakannya. Keengganan untuk berperang, menurut al-Suyūṭī, merupakan nafsu dan syahwat manusia untuk tidak melaksanakan perintah Allah.[124] *Ketiga*, memberikan motivasi bahwa peperangan merupakan ujian dari Allah untuk menciptakan tatanan sosial yang baik. [125] Kemudian, menurutnya, barang siapa yang benar-benar menjelankan perintah perang ini, maka Allah akan mengampuni seluruh dosa-dosanya dan mendapatkan surga.[126]

---

[120] al-Qur'an, 2:216.
[121] al-Qur'an, 3:157
[122] al-Qur'an, 2:217.
[123] Jalālal al-Dīn al-Suyūṭī, *Tafsīr al-Jalālayn,* 39-40.
[124] Ibid. 45.
[125] Ibid. 31.
[126] Ibid. 46.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Kedua, dalam QS. Ali Imrān kata *qitāl* disebutkan sebanyak empat belas kali, yaitu pada ayat 13, 21, 111, 112, 144, 146, 154, 155, 157, 167, 168, 169, 183 dan 195. *Qitāl* dalam surat Ali Imrān ini sebagian besar menjelaskan tentang bantahan terhadap orang-orang kafir Quraish yang mengklaim bahwa kelompoknya akan mendapat kemenangan ketika berperang dengan umat nabi Muḥammad.[127] Bantahan ini juga dialamatkan kepada mereka yang memerangi nabi yang membawa misi menyebarkan keadilan di muka bumi.[128] Al-Qur'an juga menjelaskan bahwa ketidakikutsertaan mereka dalam peperangan tidak sedikitpun berpengaruh kepada Allah.[129]

Dalam QS. Ali Imrān: 13, al-Suyūṭī menyinggung bahwa secara psikologis peperangan memang berat dilaksanakan oleh umat Islam karena mereka hawatir kehilangan anak, istri, harta dan peliharaan. Untuk menepis ini, al-Suyūṭī mengingatkan beberapa hal; *pertama*, umat Islam seharusnya ingat bahwa kehidupan di surga merupakan kehidupan yang kekal, dan seluruh yang ditinggalkan di dunia seluruhnya telah diganti oleh Allah di surga;[130] *kedua*, kematian dan kehidupan itu merupakan kehendak Allah. Kekelahan dalam berperang tidak tentu akan mengantarkan kematian dan keengganan berperang tidak akan memperpanjang kehidupan;[131] *ketiga*, barang siapa yang enggan berperang, sebenarnya ia telah digoda oleh setan dan ditahan ditempat duduknya;[132] *keempat*, andaikan seseorang terbunuh dalam medan pertempuran,

---

[127] al-Qur'an, 3:13 dan 111.
[128] al-Qur'an, 3:112.
[129] al-Qur'an, 3:144.
[130] Jalālal al-Dīn al-Suyūṭī, *Tafsīr al-Jalālayn*, 67.
[131] Ibid. 86
[132] Ibid. 88

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

jihād, maka Allah akan memberikan ampunan dan rahmatnya. Dalam konteks ini, al-Suyūṭī menggunakan kata Jihād sebagai pengganti dari dari berperang di Jalan Allah. Dengan demikian, al-Suyūṭī menyamakan terminologi Jihād dan qitāl yang terdapat di dalam *Tafsīr al-Jalālayn*.[133]

Ketiga, dalam QS. al-Nisā' kata *qitāl* disebut sebanyak sebelas kali, yaitu pada ayat 29, 74, 76, 77, 84, 89, 90, 91, 92, 155 dan 157. Dalam surat sebelumnya secara *nuzūlī*, al-Mumtaḥanah, al-Qur'an telah mentoleransi menjaling hubungan baik dengan umat nonmuslim selama mereka tidak mengganggu keberadaan umat Islam dan tidak memusuhinya. Tetapi dalam perjalanannya mereka mencederai toleransi tersebut yang mengakibatkan menguatnya kembali perseteruan.[134] Surat al-Nisā' ini menjadi anjuran keras untuk melawan kaum kafir Quraish dengan jaminan bahwa bagi mereka yang gugur akan mendapat kehidupan yang lebih baik di akhirat kelak dan bagi yang enggan berperang di jalan Allah diibaratkan telah menukar kehidupan yang rendah, dunia, dibanding kehidupan yang lebih baik, akhirat.

Beberapa komentar al-Suyūṭī dalam surat al-Nisā' ini penting untuk dicatat. *Pertama*, bahwa tujuan perang adalah untuk meninggikan agama Allah (*fa al-yuqātil fī sabīl Allah, li I'lāi dīnihī*).[135] *Kedua*, penganuliran ayat-ayat perjanjian damai telah dihapus oleh ayat-ayat perang.[136] Hal ini dikemukakan kembali oleh al-Suyūṭī ketika ia menafsirkan QS. al-Nisā': 89.

---

[133] Ibid. 89
[134] al-Qur'an, 4:155.
[135] Jalālal al-Dīn al-Suyūṭī, *Tafsīr al-Jalālayn*, 113.
[136] Ibid. 116.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Keempat, dalam QS. al-Anfāl, *qitāl* disebutkan sebanyak tiga kali, yaitu pada ayat 17, 30 dan 39. Dua ayat pertama menjelaskan tentang pertolongan Allah kepada mereka yang berangkat berperang di Jalan Allah. Ayat terakhir menerangkan penegasan kembali untuk memerangi kafir Quraish yang disebabkan oleh dua perkara, pertama karena munculnya fitnah dan kedua karena alasan menegakkan agama Allah. Penafsiran atas dua sebab ini terdapat perbedaan pandangan diantara para mufassir. Salah satu diantara mereka, Imām Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī menafsirakan fitnah tersebut dengan bentuk kemusyrikan dan pada ayat *wayakūna al-dīn kulluhū li Allah* memiliki arti bahwa yang berhak disembah hanyalah Allah. Pada ayat terakhir, al-Suyūṭī menegaskan bahwa apabila mereka sudah tidak menjadi kafir dan masuk agama Islam, maka Allah akan membalas kebaikannya.[137]

Kelima, dalam QS. Mumḥahanah kata *qitāl* disebut sebanyak tiga kali, yaitu pada ayat 8, 9 dan 12. Surat ini dapat disebut sebagai regulasi interaksi sosial antara umat Islam dengan kafir Quraish. Umat Islam dipersilahkan memiliki hubungan baik dengan sesama manusia dari latar belakang agama apapun selama mereka memberikan rasa aman dan tidak memusuhinya. Jalinan kemanusiaan ini digambarkan dengan menjunjung tinggi nilai-nilai toleransi dan hamonisasi antar sesama. Beberapa pakar menyebut ayat ini sebagai *ayat al-silm*, yaitu ayat-ayat perdamaian. Oleh karena itu, terbentuk kesepakatan untuk tidak saling memerangi antara satu dengan yang lain. Namun demikian, al-Suyūṭī berpandangan bahwa

[137] Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Tafsīr al-Jalālayn*, 233.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ayat ini diturunkan sebelum ada perintah perang dan tentu secara otomatis dihapus oleh ayat-ayat peperangan tersebut.[138]

Keenam, QS. Muḥammad memuat lafal *qitāl* hanya sekali, yaitu pada ayat keempat. Menurut al-Suyūṭī, ayat ini menawarkan dua pilihan, yaitu memancung leher musuh di medan peperangan dan menawannya bagi mereka yang masih hidup, atau mereka masuk Islam. Kemudian, ayat ini ditutup dengan motivasi bagi umat Islam bahwa mereka yang gugur dalam peperangan Allah tidak akan menyia-nyaiakan amalnya.[139]

Ketujuh, dalam QS. Al-Hajj kata *qitāl* diulang sebanyak dua kali, yaitu pada 39 dan 58. Ayat pertama ini merupakan bentuk legalitas kewajiban berperang karena terjadi kezaliman yang dilakukan oleh orang-orang kafir Quraish terhadap umat Islam. Sementara ayat kedua dalam surat al-Hajj ini menjelaskan tentang jaminan rizki yang diberikan Allah terhadap umat Islam yang ikut serta nabi Muḥammad hijrah dari Makkah ke Madinah. Ayat ini sekaligus menghilangkan keengganan umat Islam untuk hijrah karena alasan ekonomi dan Allah yang akan menanggung rizki mereka. Dalam pandangan sebagian ulama, kendatipun ayat ini secara kronologis turun di akhir, tetapi khusus ayat 39 dijadikan sebagai ayat pertama yang turun tentang perang.[140]

Kedelapan, dalam QS. Al-Taubah ayat *qitāl* disebut sembilan kali, yaitu pada ayat 5, 12, 13, 14, 29, 30, 36, 83 dan ayat 111. Keseluruhan ayat dalam surat ini menjelaskan tentang peperangan terhadap kafir Quraish secara umum. Sebagai

---

[138] Ibid. 736
[139] Ibid. 673.
[140] Ibid. 439.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

surat terakhir yang berbicara tentang *qitāl,* al-Taubah diposisikan sebagai ayat yang telah menghapus ayat-ayat sebelumnya.[141]

Kedelapan surat al-Qur'an di atas yang memuat ayat tentang pembunuhan apabila dilihat secara tematik dapat dibagi menjadi enam tahapan. *Pertama*, fase nonkronfrontatif, yaitu ketika nabi saat itu hanya diperintahkan untuk menyampaikan misi ajaran Islam dengan cara memberi peringatan dan berpaling dari mereka jika mengingkarinya. [142] *Kedua*, fase defensif, yaitu peperangan akan terjadi ketika umat Islam dianiaya dan ditindas.[143] *Ketiga*, fase pembatasan *qitāl* pada bulan-bulan tertentu.[144] *Keempat*, fase perintah perang dikobarkan terhadap seluruh nonmuslim secara mutlak.[145]

Dalam konteks tahapan-tahapan ini muncul polemik klasik yang mengarah pada konsepsi tentang abrogasi (*naẓariyat al-nāsikh wa al-mansūkh*). Konsep abrogasi ini memiliki logika bahwa ayat yang turun setelahnya dalam satu putusan tertentu (*qaḍiyyah*) dapat menghapus ayat sebelumnya.[146] Polemik yang dimaksud dalam persoalan abrogasi ini adalah adanya asumsi bahwa ayat-ayat tentang perdamaian (*ayat al-silm*) yang lebih dulu turun telah dihapus oleh ayat-ayat

---

[141] Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī berpendapat bahwa setiap ayat yang mengandung pemberian maaf kepada orang kafir, perintah berpaling dan menahan diri untuk berperang melawan mereka telah dihapus oleh ayat-ayat pedang, yaitu firman Allah "apabila bulan-bulan suci berakhir bunuhlah orang-orang musyrik". Lihat. Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'ulūm al-Qur'ān*, II., 24.

[142] al-Qur'an, 15:94-95. Ayat ini merupakan perintah untuk berpaling dari orang-orang musyrik dan turun sebelum sesaat nabi Muḥammad ḥijrah. Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Tafsīr al-Jalālayn,* 345.

[143] al-Qur'an, 22:39-40. Ayat ini dalam pandangan Al-Wāḥīdī turun setelah sesaat nabi Muhammad meninggalkan kota Makkah menuju Madinah. Abū Bakar menyebutkan bahwa ketika nabi Muhammad berada di Makkah tidak banyak mendapat perlindungan dan ayat ini turun memberikan rekomendasi kepada nabi untuk mempertahankan dirinya dan umatnya. Al-Wāḥīdī, *Asbāb al-Nuzūl* (Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1991), 318-319. Beberapa ayat yang masuk dalam katagori Jihād secara defensif juga adalah QS. Al-Baqarah [2]: 190-191. Ayat ini merupakan perintah kepada nabi untuk memerangi orang yang memerangi umat Islam.

[144] al-Qur'an, 2:217.

[145] Perang pada tahapan ini merupakan perintah secara sporadis terhadap umat Islam untuk memerangi nonmuslim tanpa batasan dan kondisi. Misalnya terlihat dalam al-Qur'an, 2:216.

[146] Al-Zarkashī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirūt: Dār al-Fikr, t.th), 47.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

perang (*ayat al-qitāl*). Misalnya sebagaimana yang terdapat dalam *al-Burhān fī Ulūm al-Qur'ān* karya al-Zarkashi dan *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān* karya Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī.[147]

c. *Ḥarb*

Ḥaraba dalam *Mufradāt Alfāẓ al-Qur'ān* diartikan dengan memerangi, merampas dan menyalib.[148] Dalam terminologi al-Qur'ān, *ḥarb* digunakan untuk menyebut jenis peperang secara umum dan memiliki makna relasional dengan Allah dan rasul. Dengan demikian, penggunaan kata ini merupakan salah satu nomenklatur sekumpulan *qitāl*, yang penyebutannya secara kolektif disebut *ḥarb.*

Kata *ḥarb* dalam al-Qur'an disebut dalam QS. Al-Tawbah: 107, QS. Al-Māidah: 33 dan 64, QS. Al-Baqarah: 279, QS. Al-Anfāl: 54 dan QS. Muḥammad: 4. Dari beberapa ayat di atas, kata *ḥarb* dapat dikelompokkan menjadi dua pengertian. *Pertama*, *ḥarb* dalam pengertian *qitāl* sebagaimana dalam QS. Al-Baqarah: 279 dan berbentuk kata asalnya, yaitu *ḥarb. Kedua*, *ḥarb* dalam arti bentuk pembangkangan terhadap ajaran Islam dan ditunjukkan dengan perlakuan anarkis di muka bumi. *Ḥarb* dalam pengertian ini berbentuk kata *muhārabah* sebagaimana yang terdapat dalam QS. Al-Tawbah: 107 dan QS. Al-Māidah: 33. Jadi, secara semantis kata *ḥarb* ini memiliki makna yang lebih sempit dibanding *qitāl* dan *jihād.*

---

[147] Ibid. 47., dan lihat juga Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'ulūm al-Qur'ān,* II., 24.
[148] Al-Rāghib al-Aṣfihānī, *Mufradāt alfāẓ al-Qur'ān* (Beirūt: Dār al-Qalam, 2009), 225

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB III

PROFIL KIAI TAPAL KUDA JAWA TIMUR DAN PANDANGANNYA TENTANG EKSISTENSI *TAFSĪR AL-JALĀLAYN*

A. Sekilas tentang Wilayah Tapal Kuda Jawa Timur

Faktor yang tidak dapat diabaikan dalam memotret profil kiai Tapal Kuda Jawa Timur adalah latar eksternal yang melingkupi sejarah panjang terbentuknya pemikiran mereka. Latar belakang sajarah itu meliputi pendidikan, kultur pendidikan pesantren dan sosio-historisnya.[1] Penelusuran ini dilakukan setidaknya dapat mengungkap data tentang sejauh mana pemikiran kiai hadir dalam konteks sosialnya dan bagaimana kiai memainkan perannya sebagai pemegang otoritas dalam penyebaran Islam di wilayah Tapal Kuda Jawa Timur.

Untuk tujuan di atas, pada pembahasan ini peneliti menganggap penting untuk memuat tentang sejarah sosial Tapal Kuda Jawa Timur, populasi penduduk, agama dan kepercayaan, dan pendidikan pesantren. Sejarah sosial akan mengungkap teritorial wilayah tapal kuda, tradisi dan kultur masyarakatnya. Pembahasan populasi penduduk akan mengungkap tentang jumlah masyarakat tapal kuda dan aktifitas kesehariannya. Agama dan kepercayaan penting untuk diungkap karena berhubungan dengan bagaimana peran kiai dalam melakukan penyebaran agama Islam di wilayah Tapal Kuda. Terakhir, tidak kalah pentingnya, penjelasan tentang pendidikan pesantren bertujuan untuk melihat sejauh mana pesantren memberikan kontribusi dan mengkonstruksi pandangan

[1] Penelusuran atas profil kiai di atas mengikuti pendekatan sosiologi pengetahuan yang ditawarkan oleh Karl Mannheim dalam melacak akar tumbuhnya suatu pemikiran. Karl Mannheim, *Ideologi dan Utopia; Menyingkap Kaitan Pikiran dan Politik*, F. Budi Hardiman (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1991), 2-3.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

masyarakat Tapal Kuda Jawa Timur tentang menjalankan dan mengamalkan agama Islam dalam aktivitas sehari-hari, sekaligus mengungkap tentang indoktrinasi pengetahuan dibentuk.

1. Sejarah Sosial Tapal Kuda

Daerah Tapal Kuda Jawa Timur merupakan suatu kawasan di wilayah pantai utara dan bagian timur provinsi Jawa Timur. Istilah Tapal Kuda merujuk pada kemiripan bentuk wilayah ini dengan tapal kuda atau kasut besi kaki kuda. Secara administratif, wilayah ini meliputi kabupaten Pasuruan bagian timur, Probolinggo, Lumajang, Jember, Banyuwangi, Situbondo dan Bondowoso. Kultur masyarakatnya mayoritas berlatar belakang kebudayaan Madura. Percampuran etnis Jawa dan Madura di wilayah Tapal Kuda juga menyebabkan daerah ini disebut sebagai masyarakat hibrida, yaitu masyarakat berbudaya baru akibat terjadinya percampuran antara dua budaya dominan. Dalam bahasa yang lebih populer, hibrida juga dikenal sebagai masyarakat pandalungan.[2]

Hibridasi yang terjadi di wilayah Tapal Kuda tidak hanya melalui proses perpaduan antara dua kebudayaan yang berbeda yang kemudian akan menghasilkan budaya baru. Tetapi juga pada tahapan berikutnya akan membentuk hibridasi struktural dan hibridasi kultural.[3] Dengan demikian, perpaduan dua kebudayaan di atas tidak berarti akan memunculkan hibridasi budaya baru yang

---

[2] Ayu Sutarto, "Sekilas Tentang Masyarakat Pandalungan", *makalah dipresentasikan pada acara pembekalan Jelajah Budaya yang diselenggarakan oleh Balai Kajian Sejarah dan Nilai Tradisional Yogyakarta pada tanggal 7-10* (Agustus 2006). https://repositori.perpustakaan.kemdikbud.go.id/1103/1/Masyarakat_Pandhalungan.pdf; pada tanggal 21 Maret 2018.

[3] Hibridadsi struktural dalam konteks kawasan tapal kuda Jawa Timur dapat dicontohkan dengan keberadaan kiai sebagai struktur masyarakat yang memiliki peran besar tidak hanya dalam sektor keagamaan tetapi juga dalam sektor politik dan sosial. Sementara hibridasi kultural dapat dilihat dari masuknya budaya-budaya keislaman Madura dan bercampur dengan budaya jawa.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

unik, justru sebaliknya bahwa dalam beberapa aspek sosial dua etnis Jawa Madura ini tetap mempertahankan budayanya dalam waktu dan tempat yang bersamaan. Di Jember bagian selatan misalnya, sebagian besar dihuni oleh etnik Jawa tetap mempraktikkan kebudayaan Jawa seperti wayang kulit, jaranan dan campursari. Berbeda dengan Jember utara, yang sebagian besar jumlah penduduknya dihuni oleh etnik Madura, mereka mempertahankan budaya Madura seperti ludruk Madura dan hadrah Islami.[4]

Secara arkeologis, dominasi kebudayaan Madura di kawasan Tapal Kuda Jawa Timur telah disinyalir akibat dari migrasi secara besar-besaran orang-orang Madura pada abad ke 18 M, walaupun dalam jumlah kecil migrasi mereka telah dilakukan jauh sebelum masa itu.[5] Menurut laporan Huub de Jonge, sedikitnya terdapat 833.000 orang Madura yang telah menetap di kawasan tersebut. Jumlah ini, apabila diukur dari jumlah penduduk saat itu, merupakan jumlah yang fantastis dan melebihi dua kali lipat dari penduduk Madura yang menetap di daerahnya sendiri.[6]

Sebagai penduduk yang menggantungkan ekonominya pada perkebunan, migrasi orang-orang Madura ke kawasan Tapal Kuda Jawa Timur salah satunya disebabkan oleh kondisi geografis Madura yang gersang. Sebagian besar tanahnya bercampur dengan kapur. Tentu kondisi ini menyebabkan lahan perkebunan mereka tumbuh tidak produktif. Keadaan semacam ini mengganggu usaha mereka

---

[4] Christanto P.Raharjo, "Pandalungan; sebuah Periuk Besar Masyarakat Pandalungan", *Makalah disampaikan dalam Jelajah Budaya yang diselenggarakan oleh Balai Kajian Sejarah dan Nilai Tradisional Yogyakarta, di Jember* (Agustus, 2006).

[5] Kuntowijoyo, *Perubahan Sosial Dalam Masyarakat Agraris Madura 1850-1940* (Yogyakarta: Mata Bangsa, 2002), 75.

[6] Huub de Jonge, *Madura dalam Empat Jaman: Pedagang, Perkembangan Ekonomi dan Islam*. Terjemahan (Jakarta: PT Gramedia, 1989), 23.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang bergantung pada hasil bumi, pertanian, selain mereka sebagai nelayan.[7] Sementara kawasan yang terletak di sebelah selatan pulau Madura, daerah Tapal Kuda, memiliki kondisi perkebunan yang subur, ladang yang luas, dan perkebunan tersebut tidak diimbangi dengan jumlah pekerja yang produktif.

Adapun faktor lain juga didukung oleh jarak antara Madura dan kawasan Tapal Kuda tidak terlalu jauh apabila ditempuh melalui jalur laut. Apalagi, menurut Kuntowijoyo, sejak migrasi pertama dilakukan oleh orang-orang Madura telah terjalin kerjasama antara pelabuhan Madura dengan Jawa.[8]

Kendatipun demikian, dalam perkembangannya, faktor ekonomi bukanlah satu-satunya yang melatari penduduk Madura melakukan migrasi ke tanah Jawa. Terbukti dari beberapa perjalanan kiai dari Madura ke Tapal Kuda yang dilatari oleh dasar dakwah. Misalnya peristiwa yang dialami kiai Zaini Mun'im, pendiri pondok Pesantren Nurul Jadid Paiton Probolinggo, dan kiai Syamsul, pendiri pondok pesantren Sukorejo Situbondo, yang imigrasinya disebabkan oleh perjalanan dakwah dan membangun pesantren. Sebagai buronan kolonial Belanda di Madura karena perlawanannya terhadap penjajah, kiai Zaini Mun'im bersembunyi di daerah Situbondo dan disarankan oleh kiai Syamsul, seorang kiai yang menetap lebih awal di Tapal Kuda, untuk menetap di daerah Probolinggo, tepatnya di desa Karanganyar kecamatan Paiton Kabupaten Probolinggo.[9]

Besarnya jumlah migran Madura ke Tapal Kuda telah menunjukkan hubungan erat antara kebudayaan Madura dan Jawa. Keterpengaruhan masyarakat

---

[7] Huub de Jonge, *Agama, Kebudayaan, Dan Ekonomi* (Jakarta: Rajawali, 1989), 230.
[8] Kuntowijoyo, *Perubahan Sosial Dalam Masyarakat Agraris Madura*1850-1940 (Yogyakarta: Diva Press, 2017), 75.
[9] M. Masyhur Amin, *KH. Zaini Mun'im; Pengabdian dan Karya Tulisnya* (Yogyakarta: LKPSM, 2009), 17.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Jawa Timur Tapal Kuda ini setidaknya dapat dilihat dari sisi bahasa keseharian, pendidikan pesantren yang mayoritas memiliki jaringan dengan ulama Madura, dan pola sikap kepada orang yang dihormati.[10]

2. Populasi Penduduk

Wilayah Tapal Kuda Jawa Timur yang meliputi tujuh kabupaten secara keseluruhan memiliki jumlah penduduk 9.184.576 jiwa[11] dan luas wilayah mencapai 1.269.262 km^{2}.[12] Data jumlah penduduk terbesar wilayah Tapal Kuda pada tahun 2015, menurut Badan Pusat Statistik (BPS), diraih oleh kabupaten Jember dengan total jumlah penduduk mencapai 2,407,115 jiwa dan disusul oleh enam daerah lainnya secara berurutan, yaitu Banyuwangi dengan jumlah penduduk 1.594.083 jiwa, Pasuruan dengan jumlah penduduk 1.581.787 jiwa, Probolinggo dengan jumlah penduduk 1.140.480 jiwa, Lumajang 1.030.193 jiwa, Bondowoso 761.205 jiwa dan Situbondo 669.713 jiwa.[13]

3.1 Tabel Populasi Penduduk Daerah Tapal Kuda Jawa Timur

Kabupaten/Kota	**Jumlah Penduduk (ribu)**			**Laju Pertumbuhan Penduduk per Tahun (%)**	
	2010	**2014**	**2015**	**2010 - 2015**	**2014 - 2015**
Pasuruan	1 516 492	1 569 507	1 581 787	0,85	0,78

[10] Dalam tradisi Madura, terdapat keyakinan bahwa seseorang harus patuh dan tunduk kepada buppak (bapak), bumbuk (ibu), guruh (guru), dan ratoh (ratu). Selebihnya, lihat. Abdul Chalik, "Religion and Local Politics Exploring the Subcultures and The Political Participation of East Java NU Elites in The Post-New Order Era," *Journal of Indonesian Islam*, Vol. 04, No. 01 (Juni, 2010), 120.

[11] Data diolah dari Badan Pusat Statistik (BPS) masing-masing daerah; http://jatim.bps.go.id. diakses pada 28 Maret 2018.

[12] Data diolah dari Badan Pusat Statistik (BPS) masing-masing daerah; http://jatim.bps.go.id diakses pada 28 Maret 2018.

[13] Data diolah dari halaman website https://jatim.bps.go.id/statictable/2016/04/29/330/jumlah-penduduk-dan-laju-pertumbuhan-penduduk-menurut-kabupaten-kota-di-provinsi-jawa-timur2010-2014-dan-2015.html. Diakses pada 28 Maret 2018.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Probolinggo	1 099 011	1 132 690	1 140 480	0,74	0,
Situbondo	649 092	666 013	669 713	0,63	0,56
Bondowoso	738 383	756 989	761 205	0,61	0,56
Jember	2 337 909	2 394 608	2 407 115	0,59	0,52
Lumajang	1 008 486	1 026 378	1 030 193	0,43	0,37
Banyuwangi	1 559 088	1 588 082	1 594 083	0,44	0,38

Sumber: Data Badan Pusat Statistik Jawa Timur Tahun 2018.

Mayoritas dari seluruh penduduk Tapal Kuda dihuni oleh suku Jawa dan Suku Madura. Keduanya hidup dan tinggal berdampingan dengan menggunakan bahasa keseharian Jawa bercampur dengan bahasa Madura, atau Jawa dialek Madura, kecuali beberapa wilayah yang memiliki suku dan bahasa sendiri, seperti suku Tengger di Kabupaten Probolinggo dan suku Osing di Kabupaten Banyuwangi.[14]

Bahasa Madura di wilayah ini menjadi bahasa populer ketimbang bahasa Jawa sendiri, kecuali bagi daerah Banyuwangi yang sejak masa Majapahit pernah diduduki oleh kerajaan Mataram.[15] Sepanjang pesisir Pasuruan, Probolinggo dan Situbondo sekaligus daerah pegunungan Bondowoso mayoritas menggunakan bahasa Madura sebagai bahasa keseharian dan bahkan sebagian besar tidak bisa berbahasa Jawa, meskipun mereka tinggal di tanah Jawa selama bertahun-tahun.[16]

---

[14] Ayu Sutarto, "Sekilas Tentang Masyarakat Tengger," *Makalah yang disampaikan pada acara pembekalan Jelajah Budaya 2006 yang diselenggarakan oleh Balai Kajian Sejarah dan Nilai Tradisional Yogyakarta, tanggal 7 – 10* (Agustus 2006).

[15] Muhammad Hasbiansyah Zulfahri, dkk., "Kilas Balik Sejarah Budaya Semenanjung Blambangan, Banyuwangi, Jawa Timur," *Kalpataru, Majalah Arkeologi.* Vol. 24, No. 2 (November, 2015), 166.

[16] Christanto P.Raharjo, "Pendhalungan: Sebuah 'Periuk Besar' Masyarakat Multikultural," 4.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Masyarakat Tapal Kuda Jawa Timur yang juga disebut *pendalungan* sebagian besar perekonomiannya digantungkan pada pertanian, buruh tani, nelayan, berkebun dan berdagang. Secara edafologis, besarnya pertanian di sepanjang daerah ini dan didukung oleh tingkat kesuburun serta luas lahan pertanian turut mendukung terhadap usaha bercocok tanam. Tanaman yang dapat mendongkrak perekonomian warga biasanya bertumpu pada padi dan tembakau. Tidak heran apabila kualitas tanaman tembakau, khususnya di daerah Probolinggo dan Jember, terus meningkat setiap tahunnya.[17] Bahkan, di daerah ini terdapat sejumlah pabrik rokok diantaranya PT. Gudang Garam, PT. HM. Sampoerna, PT. Surya Mustika Nusantara (Apache), PT. Gagak Hitam dan sebagainya.

Selain pertanian, wilayah pesisir Tapal Kuda yang meliputi bagian utara kabupaten Pasuruan, Probolinggo, Situbondo dan Banyuwangi memikat minat warga untuk melaut. Penduduk yang berdomisili di dekat pantai ini dapat dipastikan berpenghasilan dari nelayan. Merujuk pada pandangan Nur Syam, bahwa konstruksi masyarakat di pesisir memiliki tingkat religiusitas yang tinggi karena hasil usahanya yang selalu dikaitkan dengan kekuatan yang ghaib.[18]

3. Agama dan Kepercayaan

Islam sebagai agama mayoritas penduduk wilayah Tapal Kuda secara prosentase dapat disebutkan mencapai angka di atas 94 %, dengan rincian sebagai berikut:

---

[17] Moh. Iqbal, "Sepanjang 2017 Produksi Tembakau di Probolinggo Meningkat," *Radar Bromo*, (08 November 2017), 5.
[18] Nur Syam, *Islam Pesisir* (Yogyakarta: LKiS, 2005), 76.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

3.2 Tabel Prosentase Kepercayaan Wilayah Tapal Kuda Jawa Timur

Kab/Kota	Islam	Protestan	Katolik	Hindu	Budha	Lainnya
Probolinggo	1128464	7177	598	39875	4478	23
Pasuruan	1478039	10125	6672	26564	2563	55
Situbondo	526217	9725	1295	186	657	40
Bondowoso	1782436	3412	1538	233	2469	38
Jember	2294519	28926	19288	1609	3401	343
Lumajang	115395	14013	7653	13187	475	33
Banyuwangi	1350145	18012	10176	56426	38774	427

Sumber: Data Badan Pusat Statistik Jawa Timur Tahun 2018.

Tingginya jumlah agama Islam ini menunjukkan bahwa penyebaran Islam yang dilakukan oleh para kiai di Tapal Kuda dinilai cukup berhasil. Terutama di bagian wilayah pesisir, penyebaran Islam cukup pesat dan berwatak kosmopolit.[19] Proses Islamisasi di wilayah pesisir tidak dapat dipisahkan dari beberapa pelabuhan di daerah Situbondo yang menjadi pusat transportasi penghubung antara Madura dan Jawa. Ulama-ulama Madura sepulang belajar dari Makkah, berbondong-bondong melakukan pengembaraan dakwah Islam di beberapa wilayah, terutama sisi utara Tapal Kuda Jawa Timur. Tidak heran apabila daerah ini dikenal oleh beberapa peneliti dengan nama “Madura baru”.

[19] Ibid. 76.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Selain agama Islam, dalam diagram di atas nampak bahwa agama Hindu di daerah Probolinggo, Jember dan Lumajang mendapatkan jumlah yang cukup besar. Keberadaan suku Tengger di tiga daerah ini menjadi salah satu faktor utamanya. Suku tengger memiliki bahasa khas yang berbeda dengan bahasa Jawa dan Madura. Kehidupan masyarakatnya banyak bergantung pada perkebunan yang ada di leren gunung Bromo dan Semeru.[20] Sama halnya dengan pengaruh suku Osing di Banyuwangi yang juga menganut agama Hindu. Suku Osing merupakan penduduk asli Banyuwangi atau juga disebut sebagai larus (*lare using*) atau wong Blambangan. Sebagai suatu suku yang masih bertahan hingga hari ini, suku Osing menggunakan bahasa adat mereka (*Osing*) yang telah diwarisi oleh pendahulunya sebagai penduduk asli Banyuwangi. Dalam beberapa kultur, suku Osing memiliki kemiripan dengan suku Bali. Tetapi keduanya berbeda dalam memandang kasta. Perbedaan kasta dalam kultur Bali sangat kental, namun demikian seiring dengan masuknya agama Islam ke Banyuwangi perbedaan kasta di suku Osing sedikit banyak terkikis.[21]

Perbedaan agama dan suku di Masyarakat Tapal Kuda Jawa Timur bukanlah menjadi benalu dalam kehidupan beragama. Justru sebaliknya, perbedaan agama ini menjadi kekayaan tersendiri bagi masyarakat multikultural Tapal Kuda. Hal ini, masih dalam pandangan Ayu Sutarto, karena didukung oleh watak orang

---

[20] Ayu Sutarto, "Sekilas Tentang Masyarakat Tengger," *Makalah yang disampaikan pada acara pembekalan Jelajah Budaya 2006 yang diselenggarakan oleh Balai Kajian Sejarah dan Nilai Tradisional Yogyakarta, tanggal 7 – 10* (Agustus, 2006), 4.

[21] Ayu Sutarto, "Sekilas Tentang Masyarakat Using," *Makalah yang disampaikan pada acara Pembekalan Jelajah Budaya yang diselenggarakan oleh Balai Kajian Sejarah dan Nilai Tradisional Yogyakarta, Tanggal 7 – 10* (Agustus, 2006), 4.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Tapal Kuda yang akomodatif dan menghargai perbedaan.[22] Fakta ini juga mendapat dukungan dari Christanto P. Raharjo yang menyebutkan bahwa wilayah Tapal Kuda sebagai masyarakat multikultural yang mampu hidup berdampingan secara harmonis.[23]

Sebagai sistem kepercayaan, agama memainkan peran yang sangat dominan dalam memanfaatkan ragam kultur yang tumbuh berkembang di masyarakat Tapal Kuda. Seperti yang terlihat di wilayah pesisir utara, upacara petik laut yang merupakan kultur Hindu dalam upacara tahunan menjadi rutinitas yang dilaksanakan setiap akhir bulan safar. Tradisi petik laut yang mengusung teologi hindu itu, pada perkembangannya, juga menarik perhatian umat Islam setempat. Melalui konteks kebudayaan ini, proses Islamisasi pun terjadi. Sehingga, pada tataran praktiknya tradisinya ini mendukung terhadap ajaran Islam dan tidak keluar dari koridor tauhid.[24] Akulturasi budaya ini menjadi modal bagi proses Islamisasi yang disebarkan oleh ulama migran Madura sebagaimana yang pernah disinggung penjelasannya di awal pembahasan ini

4. Pendidikan dan Pesantren

Migrasi orang-orang Madura ke kawasan Tapal Kuda Jawa Timur memberikan dampak signifikan dalam tumbuhsubur dan berkembangnya dunia pendidikan, khususnya pendidikan yang berafiliasi dengan agama Islam. Jauh sebelum pendidikan umum dipromosikan oleh pemerintah kolonial saat itu, pendidikan Islam yang terintegrasi dengan pesantren menjadi basis atas

---

[22] Ayu Sutarto, "Sekilas Tentang Masyarakat Tengger," *Makalah,* 3.
[23] Christanto P.Raharjo, "Pendhalungan: Sebuah 'Periuk Besar' Masyarakat Multikultural", 7.
[24] Relin, "Teologi Hindu dalam Tradisi Petik Laut pada Masyarakat Jawa di Pantai Muncar Desa Kedungrejo, Kecamatan Muncar, Kabupaten banyuwangi, Jawa Timur," (Penelitian -- Penelitian pada Dirjen Bimas Hindu Kementerian Agama Republik Indonesia, Denpasar, 2014), 88.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

munculnya pendidikan formal.[25] Sejarah berdirinya pesantren Salafiyyah Syafi'iyyah Sukorejo Situbondo menjadi bukti yang tidak dapat dibantah. Pesantren yang didirikan oleh KHR. Syamsul Arifin pada 1908 itu pada mulanya menganut sistem pendidikan salaf, yaitu mengajarkan keislaman melalui surau dengan menggunakan kitab kuning sebagai standar kurikulumnya. Pada perkembangannya, khususnya di tahun 50 an, pendidikan di pesantren ini berkembang tidak hanya pada wilayah keilmuan agama tetapi juga pengetahuan umum.[26]

Dalam data yang dirilis oleh direktori Pondok Pesantren pada tahun 2007/2008 menunjukkan bahwa pesantren yang berada di daerah Tapal Kuda Jawa Timur mencapai jumlah 1.038 dengan rincian; Probolinggo 106 pesantren. Situbondo 117 pesantren, Banyuwangi 167 pesantren, Lumajang 127 pesantren, Pasuruan 172 pesantren, Jember 187, dan Bondowoso 162 pesantren.[27] Jumlah ini di luar daftar pesantren yang tidak tercatat di kementerian agama. Besarnya jumlah pesantren ini menjadi modal dalam upaya meningkatkan kualitas keilmuan dan keagamaan bagi penduduknya.

Peran pesantren dalam bidang pendidikan ini terus berkembang pesat menyesuaikan dengan kebutuhan masyarakat dan tuntutan zaman. Pengembangan tidak hanya dilakukan dalam rangka peningkatan pengetahuan agama, bahkan pesantren terlibat dalam pendirian sekolah-sekolah umum hingga perguruan

---

[25] Gusti Muhammad Prayudi dan Dewi Salindri, "Pendidikan pada Masa Pemerintahan Kolonial Belanda di Surabaya Tahun 1901-1942," *Jurnal Publika Budaya*, Vol. 01, No. 3 (Juli, 2015), 27.
[26] Tim Penyusun, *Buku Pedoman Santri Sukorejo; Sejarah Pondok Pesantren dan Profil Singkat Pendiri dan Pengasuh* (Situbondo: PP. Sukorejo, 2016), 7.
[27]Ja'far,"DataPesantren2007/2008;http://pendis.kemenag.go.id/index.php?a=artikel&id2=statponpes2009. Diakses pada 25 Maret 2018.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tinggi. Kisah awal yang menggambarkan hal di atas adalah migrasinya kiai Syamsul Arifin ke tanah Jawa. Dalam suatu kisah, Kiai Syamsul Arifin, pengasuh kedua pesantren Salafiyyah Syafi'iyyah Sukorejo Situbondo, memiliki keinginan untuk mendirikan akademi sekolah perikanan dan kelautan di Pesantrennya. Keinginan ini dilatarbelakangi oleh kebutuhan masyarakat Situbondo yang mayoritas ekonominya digantungkan pada hasil laut. Walaupun kemudian ikhtiyar pendirian ini tidak terealisasi pada saat itu dan baru terbentuk pada masa kepemimpinan kiai Ahmad Fawaid yang mendirikan perguruan tinggi akademi perikanan dan kelautan.[28]

Kisah yang sama juga dialami oleh kiai Zaini Mun'im, pendiri dan pengasuh pondok pesantren Nurul Jadid Paiton Probolinggo. Pendirian sekolah yang berorientasi pada pendidikan umum di pesantren Nurul Jadid berawal dari pengalaman kiai Zaini saat berkunjung ke kota Mojokerto. Kisahnya, kiai Zaini berhenti sejenak di alun-alun kota Mojokerto setelah melalui perjalanan dari Paiton Probolinggo menuju Jombang. Pemandangan yang terlihat di alun-alun saat itu adalah siswa siswi sekolah umum yang sedang melaksanakan olah raga pada pelajaran pendidikan Jasmani dan Kesehatan. Siswa dan siswa berkumpul bersama, mengenakan celana pendek dan bahkan berpegangan tangan antara lawan jenis. Pemandangan ini mendorong kiai Zaini untuk mendirikan sekolah umum di lingkungan pesantren Nurul Jadid. Upaya ini dibuktikan pada tahun 1950 dengan berdirinya Sekolah Menengah Pertama (SMP) dan Sekolah

[28] Tim Penyusun, *Buku Pedoman Santri Sukorejo*, 16.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Menengah Atas (SMA).[29] Bahkan, sekolah yang disebut terakhir menjadi satu-satunya sekolah pertama di lingkungan pesantren yang menggunakan bahasa Mandarin sebagai bahasa keseharian.

Perkembangan pendidikan pesantren ke arah yang dinamis dan progresif sebagaimana yang dilakukan oleh para kiai di atas setidaknya membantah tesis Deliar Noor yang menggambarkan pesantren sebagai institusi yang kolot dan tergelincir dalam praktik keagamaan yang berusaha menghubungkan Tuhan dengan makhluk atau benda.[30]

Kepercayaan masyarakat terhadap sistem pendidikan pesantren setiap tahun terus meningkat. Tuntutan masyarakat terhadap pendidikan umum yang berorientasi pada lapangan pekerjaan selalu dikembangkan dengan serius. Hal ini yang menyebabkan pesantren menggunakan standar ganda dalam penerapan pendidikan untuk para santrinya, yaitu standar penguasaan terhadap ilmu-ilmu umum dengan tanpa mengesampingkan pendidikan agama. Pola integrasi ilmu-ilmu umum dan ilmu agama di pesantren dengan model tidak hanya *full day school* tetapi lebih dari itu menjadi kekayaan tersendiri yang memikat banyak orang

B. Latar Belakang Pendidikan, Sosial, dan Pemikiran Kiai Tapal Kuda Jawa Timur

Pembahasan ini akan mengurai profil kiai Tapal Kuda Jawa Timur yang dijadikan sebagai narasumber dalam penelitian ini. Sebagaimana yang telah

[29] Tim Penyusun, *Profil Pondok Pesantren Nurul Jadid, Paiton, PP Nurul Jadid* (Paiton: Biro Penelitian dan Pengabdian kepada Masyarakat, 2011), 5.
[30] Deliar Noer, *Gerakan Moderen Islam di Indonesia 1900-1942* (Jakarta: LP3ES, 1996), 320-321.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dijelaskan pada pembahasan sebelumnya, bahwa subjek penelitian yang menjadi sumber dalam proses penggalian data ini adalah seorang kiai yang memiliki kriteria sebagai pengampu kitab *Tafsīr al-Jalālayn* karya Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī dan memiliki latar belakang pesantren yang cukup berpengaruh di wilayah Tapal Kuda Jawa Timur. Selain itu, faktor kharismatik dan popularitasnya juga menjadi pertimbangan dalam pemilihan sampel.

1. Ahmad Azaim Ibrahimi

Kiai muda kharismatik ini lahir dari trah darah biru pada 25 Januari 1980. Ibunya, Nyai. Hj. Zainiyyah As'ad, merupakan putra sulung KH. As'ad Syamsul Arifin. Sedangkan ayahnya bernama KH.R. Dhofier Munawwar, seorang kiai yang dikenal memiliki kemampuan di bidang Ilmu agama terutama fikih yang dikemudian hari merintis berdirinya Ma'had Aly. Dari Jalur Ibu, Kiai Azaim merupakan cucu Kiai As'ad dan cicit pendiri Pondok pesantren Salafiyyah Syafi'iyyah Sukorejo Situbondo, KH.R. Syamsul Arifin. Secara garis keturunan, sebenarnya ayah kiai Azaim, kiai Dhofier, memiliki hubungan keluarga dengan kiai As'ad, yaitu sepupu. Nasabnya bertemu di Kiai Ruham, yang memiliki keturunan Kiai Syamsul dan Kyai Dhofier. Jadi, ayah dan ibu kiai Azaim masih termasuk keluarga dekat.[31]

Pernikahan segaris keturunan dalam tradisi pesantren bukan sesuatu yang jarang terjadi. Bahkan, dalam tradisi pesantren dapat digolongkan sebagai strategi dalam menyebarkan dakwah Islam secara berjejaring.[32] Hal ini terjadi kedua

[31] Moh. Rifa'i, "Sejarah Sukorejo," http://sukorejo.com/; Diakses pada 21 Juli 2018.
[32] Zamakhsyari Dofier, *Tradisi Pesantren*, 121. Lihat Juga Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII* (Jakarta: Prenada, 2015).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kalinya di Pesantren yang sama, yaitu KH. Ahmad Fawaid As'ad Syamsul Arifin mempersunting putrinya, Nyai Nur Sari As'adiyyah, dengan keponakannya sendiri, Kiai Azaim. Pernikahan ini sekaligus memantapkan penerus kepemimpinan pondok pesantren Sukorejo pasca meninggalnya kiai Fawaid.

Kiai Azaim, sebagaimana layaknya kiai-kiai pesantren lainnya, berproses tidak sekali jadi, tapi mengalami tempaan belajar di berbagai tempat. Pada usia mudanya, kiai Azaim menempuh pendidikan di Pondok Pesantren Nurul Jadid Paiton Probolinggo selama kurang lebih enam tahun (1993-1998 M.) Di Pondok Pesantren ini, Azaim kecil belajar tentang ilmu agama, ilmu umum dan aktif dalam berorganisasi. Selesai mengenyam pendidikan formal di pesantren ini, Azaim menyempatkan diri *tabarrukan*—istilah populer dalam lingkungan pesantren yang merujuk pada upaya mendapatkan keberkahan—di beberapa pondok pesantren diantaranya PP. Sidogiri, PP. Lasem, dan PP. Nur Haramaian Pujon Batu. Pengembaraan intelektual dan kepribadiannya diakhiri dengan menjadi santri Syekh Sayyid Muhammad bin Alawy al-Maliky di Makkah kurang lebih sembilan tahun.[33]

Di samping pendidikan terakhir kiai Azaim yang menjadi daya tawar tersendiri,[34] terdapat babakan sejarah penting yang menjadi penentu bagi terbentuknya integritas dan kharismanya, yaitu hubungan pernikahan antara dirinya dengan putri kiai Fawaid, Ny. Nur Sari As'adiyyah. Dari pernikahan ini,

---

[33] Ahmad Azaim Ibrahimy, *Wawancara*, Situbondo. 18 Mei 2018.

[34] Perjalanan intelektual kiai ke timur tengah, khususnya Makkah al-Mukarramah, telah terjalin sejak pembentukan identitas pesantren pertama. Timur tengah, sekali lagi, merupakan kiblat bagi ulama nusantara mencari ilmu dan sekaligus melaksanakan ibadah haji. Hal ini pernah dilakukan oleh ulama-ulama nusantara abad XIX M. dimana kiai Nawawi al-Bantani, kiai Mahfud Termas dan Kiai Hasyim Asy'ari merumuskan sistem pendidikan pesantren. Dari Timur Tengah ini pula, genealogi keilmuan pendidikan pesantren terbangun.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Azaim dituntut menjadi penerus kepemimpinan pondok pesantren Sukorejo setelah kiai Fawaid As'ad.[35]

Pondok Pesantren Salafiyyah Syafi'iyyah didirikan oleh Kiai KHR. Syamsul Arifin pada tahun 1914 M. di Sukorejo Situbondo Jawa Timur. Cikal bakal pesantren ini sebenarnya telah dirintis sejak enam tahun sebelumnya, yaitu pada tahun 1908 M., atas saran dan istikharah dari Habib Musawa dan KH. Asadullah asal Semarang Jawa Tengah.[36] Kondisi Sukorejo saat itu masih berupa hutan tidak berpenghuni dan memiliki luas 11.9 ha. Pemilihan tempat ini didasarkan atas istikharah dan saran dari dua guru beliau tersebut.

Pada masa-masa awal, pesantren Salafiyyah Syafi'iyyah Sukorejo menjadi pusat pengajaran ilmu agama dan lembaga dakwah Islam di daerah Situbondo. Kiai Syamsul mendirikan lembaga pendidikan keagamaan dasar untuk para santrinya yang berdatangan, khususnya dari daerah Situbondo sendiri. Setelah meninggalnya Kiai Syamsul pada tanggal 05 Maret tahun 1951 M., pesantren diasuh oleh putranya, KH. As'ad Syamsul Arifin, salah seorang kiai yang terlibat atas berdirinya organisasi Nahdlatul Ulama dan kemerdekaan. Pada masa Kiai As'ad ini, pesantren tidak hanya menjadi basis pendidikan dan lembaga dakwah, tetapi juga sebagai basis perjuangan kemerdekaan.[37]

---

[35] Dalam tradisi pesantren, penerus estafet kepemimpinan biasanya dilanjutkan oleh putra sulung seorang pengasuh. Karena kiai Fawaid tidak memiliki anak laki-laki, maka penunjukan kepemimpinan dilanjutkan oleh kiai Azaim, menantu sekaligus keponakannya sendiri.

[36] Tim Penulis, *PPS2, Buku Pedoman Pendidikan* (Situbondo: Biro Penerbitan Pusat IKSASS, 2001).

[37] Suadi Sa'ad, "Pendidik dan Pejuang Kharismatik Spiritualis; kajian sosio-historis K.H.R As'ad Syamsul Arifin," *jurnal Edukasia: Jurnal Penelitian Pendidikan Islam*, Vol. 11, No. 02 (Agustus 2016), 296.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Pesantren Salafiyyah Syafi'iyyah Sukorejo di bawah kepemimpinan KHR. As'ad Syamsul Arifin ini mengalami perkembangan pesat. Ini ditandai dengan berdirinya lembaga-lembaga formal seperti SMP, SMK, SMA bahkan sampai perguruan tinggi. Di samping itu, selain mendirikan pendidikan formal kiai As'ad juga membentuk lembaga yang dikhususkan untuk mencetak kader ahli agama dengan berdirinya Ma'had Aly.[38] Selain perkembangan dalam bidang pendidikan, pesantren ini telah menorehkan sejarah penting bagi perjalanan ormas Nahdlatul Ulama.[39]

Tahun 1991, kepemimpinan pesantren diasuh oleh putra kiai As'ad, KHR. Ahmad Fawaid. Berbekal pengalaman yang dibimbing langsung oleh ayahnya dan organisasi yang diikuti oleh kiai Fawaid, kepemimpinan kiai Fawaid lebih ditekankan pada perbaikan sistem menejerial dan melanjutkan cita-cita pendahulunya yang belum sempat diwujudkan. Pada masa kiai Fawaid inilah keinginan kiai As'ad untuk mendirikan lembaga pendidikan umum di tubuh pesantren dapat terwujud.[40] Pada tahun 2012, kiai Fawaid meninggal dunia dan kepemimpinan pondok pesantren diasuh oleh kiai Azaim hingga saat ini.

---

[38] Hatim Gazali & Abd. Malik, "Pesantren and The Freedom Of Thinking: Study of Ma'had Aly Pesantren Sukorejo Situbondo, East Java, Indonesia," *Jurnal al-Jāmi'ah*. Vol. 47, No. 02 (Juli, 2009), 304

[39] Pada tahun 1984, pesantren Salafiyyah Syafi'iyyah Sukorejo menjadi tuan rumah atas terselenggaranya muktamar Nahdlatul Ulama yang ke tujuh puluh dua. Dalam muktamar itu ada dua agenda besar yang harus dirumuskan oleh pengurus dan kiai sepuh, yaitu kembali ke Khittah 1926 dan pemilihan ketua umum pengurus besar Nahdlatul Ulama (PBNU). Terpilihnya Gus Dur sebagai ketua umum PBNU merupakan perjalanan baru bagi NU, khususnya dalam bidang sosial kemasyarakatan. Untuk lebih detail, silahkan lihat. Greek Fealy,

[40] Masa kiai Fawaid telah dibuka akademi perikanan, akademi kebidanan dan akademi elektronik. Gagasan IAI Ibrahimi sebagai sebuah perguruan tinggi di Pesantren Salafiyyah Syafi'iyyah Sukorejo menjadi universitas sebenarnya sudah diupayakan sejak masa kiai Fawaid dan baru terwujud pada Masa kepemimpinan berikutnya. Miftahul Alimin, "Transformasi Kepemimpinan Kiai" dalam *Paradigma Baru Pesantren; Menuju Pendidikan Islam Transformatif*, ed. Abu Yazid (Yogyakarta: IRCiSoD, 2018), 107-133.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Selain meneruskan estafet kepemimpinan pesantren, kiai Azaim juga aktif memberikan pengajian kepada masyarakat dan saat ini dipercaya mengemban sebagai pengurus musytasyar Nahdlatul Ulama wilayah Jawa Timur periode 2018-2023 M. Kendatipun sosok kiai Azaim tergolong relatif muda menurut ukuran usia kiai Jawa Timur, tetapi perannya dalam jaringan kiai dan bangsa Indonesia secara umum memiliki pengaruh besar. Bila dilihat dari sudut pandang sosial, ketokohan kiai Azaim tidak dapat dipisahkan dari perjalanan panjang pesantren Salafiyyah Shafi'iyyah yang pernah menjadi benteng pertahanan membela tanah air dan keterlibatannya dalam inisiasi muktamar nahdlatul ulama ke dua puluh tujuh pada tahun 1984.[41]

2. Adnan Syarif

Kiai Adnan Syarif, selanjutnya akan disebut kiai Adnan, merupakan sosok kiai organisatoris, pengusaha dan pengasuh ketiga pondok pesantren kiai Syarifuddin Wonorejo Lumajang, Jawa Timur. Lahir di lingkungan pesantren pada 01 Januari 1951 dari pasangan KH. Syukri Hadiri dan Ny. Hj. Yumnah Hadiri. Sebagai putra dari seorang kiai, Adnan kecil diasuh di pesantren milik ayahnya sampai menyelesaikan pendidikan tingkat dasar. Setelah menamatkan pendidikan dasar itu, Gus Adnan—sebutan yang sepadan dengan *lora*, *bindereh*, dan mas yang diperuntukkan putra kiai—melanjutkan sekolahnya di Madrasah Aliyah Salafiyyah Syafi'iyyah Pondok Pesantren Tebuireng Jombang. Di Pesantren pendiri Nahdlatul Ulama tersebut, Gus Adnan menetap cukup lama hingga dirinya meraih gelar sarjana muda (BA).

---

[41] Martin Van Bruinessen, *NU: Tradisi, Relasi-relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru* (Yogyakarta: LKiS), 107.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Di pesantren Tebuireng, gus Adnan tidak hanya menuntut ilmu pada sekolah formal saja, tetapi juga menjadi santri dan sempat berguru kepada kiai Muhammad Yusuf Hasyim, putra kiai Hasyim Asy'ari atau yang lebih dikenal dengan Pak Ud. Tidak puas dengan gelar pendidikan yang diraih di Universitas Hasyaim Asy'ari, gus Adnan melanjutkan pengembaraan intelektualnya ke Universitas Islam Muhammad bin Saud Suadi Arabia sekaligus menjadi santri dari Sayyid Ahmad bin Ismail al-Maliki.[42]

Sekembalinya dari Makkah, gus Adnan dituntut oleh keluarganya untuk menggantikan posisi ayahnya sebagai pengasuh pondok pesantren, bersama dengan kakaknya yaitu gus Sulahak Syarif. Sejak banyak berkecimpung di pesantren, gus Adnan dipanggil kiai oleh masyarakat sekitanya, sebutan penghormatan bagi seseorang yang mengabdikan hidupnya untuk lembaga pendidikan dan pembinaan terhadap masyarakat.

Pesantren Kiai Syarifuddin adalah nama baru dari pesantren Tashīl al-Mubtadi'īn. Didirikan oleh kiai Syarifuddin pada tahun 1912 M.[43] Menurut tahun berdirinya, pesantren ini termasuk pesantren tertua di Kabupaten Lumajang. Pada perkembangannya, pesantren ini mendapat kepercayaan dari masyarakat dan terus melakukan pengembangan di bidang pendidikan. Di bawah kepemimpinan kiai Adnan, beberapa lembaga turut diintegrasikan dengan program-program pemerintah dan menjadi *icon* pendidikan pesantren yang maju di daerah lumajang.

---

[42] Bagi kalangan pesantren, sebagaimana telah disinggung di awal, bahwa menjadi santri keturunan Sayyid Abbas di Makkah tidak hanya dapat dipandang sebagai transformasi keilmuan semata, tetapi juga memiliki tujuan penegasan otoritas keilmuan dan merajut kembali relasi intelektual ulama nusantara dengan Makkah. Karenanya, para kiai dan ulama nusantara memiliki keinginan untuk belajar dan menetap di Makkah.

[43] Adnan Syarif, *Wawancara*, Lumajang. 02 April 2018.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Popularitas pesantren ini semakin melambung saat membuka pendidikan formal dari tingkat sekolah dasar sampai perguruan tinggi. Tersedianya beberapa lembaga formal yang bersaing dengan sekolah dan perguruan tinggi lain turut mempengaruhi jumlah santri setiap tahunnya yang menunjukkan angka perkembangan yang signifikan. Dari data yang diperoleh dari hasil observasi terdapat 4000 an santri dari berbagai daerah dan bahkan luar negeri. Dengan jumlah yang cukup banyak, pesantren kyai Syariduddin dituntut untuk melakukan pengembangan infrastruktur dan sistem pengelolaan pesantren yang modern, walaupun tetap mempertahankan khazanah kitab kuning sebagai standar keilmuan keagamaan pesantren.

Selain pengabdiannya di pesantren, kiai Adnan dengan bekal pengalaman berorganisasi selama menjadi santri hingga mengasuh pesantren, aktif menjadi pengurus organisasi, khususnya di Nahdlatul Ulama.[44] Dalam konteks masyarakat Lumajang, kiai Adnan memiliki peran penting dalam merespon isu-isu aktual yang berkembang di masyarakat, khususnya isu-isu radikalisme yang bersumber dari pemahaman agama.

3. Muhammad Khotib Ahmar Fauzi

Kiai lain yang memiliki pengaruh besar dalam mendorong perubahan sosial di kabupaten Bondowoso adalah KH. Muhammad Khotib Ahmar Fauzi. Ia dilahirkan oleh seorang ulama bernama KH. Ahmar Fauzi Yahya, pendiri sekaligus pengasuh pertama pesantren Nurud Dhalam, Wringin Bondowoso, pada 04 September 1952 M. Sebagai penerus pesantren, Khotib kecil menjadi harapan

[44] Kiai Adnan tercatat pernah ketua Tanfidziyah Pengurus Cabang Nahdlatul Ulama Lumajang (1993-1998), ketua Rais Syuriah Pengurus Cabang Nahdlatul Ulama Lumajang, dan Jabatang terakhir sebagai Rektor IAI Syarifuddin Lumajang.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ayahnya karena dia adalah satu-satunya anak laki-laki dari empat bersaudara, yaitu Fadilah Fauzi, Mar'atus Shalihah Fauzi dan Ni'matus Shalihah Fauzi.[45] Karena itu, sejak kecil Khotib telah mengalami perjalanan spiritual-akademis di beberapa pondok pesantren.

Khotib menerima pendidikan pertama di lingkungan keluarganya yang agamis. Mulai belajar membaca al-Qur'an, membaca kitab kuning dan belajar tentang kemandirian. Keluarganya yang sederhana menuntut Khotib yang saat itu duduk di sekolah dasar untuk menyisakan waktunya mencari kayu bakar dan menjualnya di pasar demi memperoleh biaya sekolah tambahan. Sebenarnya, menurut kisahnya, orang tua Khotib melakukan itu sebagai pelajaran bagi putranya untuk hidup sederhana dan belajar kemandirian.[46] Pantas saja, setelah menginjak usia dewasa sosok kiai yang kerap mengisi acara kemasyarakatan di Bondowoso ini memiliki pola hidup yang sederhana dan menjalani laku sufi.

Usai pendidikannya di sekolah dasar, Khotib melanjutkan pengembaraannya ke Pondok Pesantren al-Khoziny Buduran Sidoaro di bawah asuhan KH. Moh. Khozin. Di pesantren ini, Khotib menghabiskan waktu sebagai santri sekitar 7 tahun. Bagi Khotib, pesantren ini memiliki keistimewaan sendiri yang menarik dirinya untuk *nyantri* di pesantren tersebut. Selain pesantren ini memiliki hubungan kerabat dengan KH. Hasyim Asy'arie, pendiri Nahdlatul Ulama, pesantren ini juga merupakan hasil rintisan kiai Kholil Bangkalan. Kisahnya, dulu kiai Kholil pernah merekomendasikan kepada kiai Khozin untuk membuka pengajian kitab tafsir *jalālain* di kediamannya. Dari pengajian tersebut,

[45] Muhammad Khotib Ahmar Fauzi, *Wawancara*, Wringin Bondowoso. 25 April 2018.
[46] Muhammad Khotib Ahmar Fauzi, *Wawancara*, Wringin Bondowoso. 25 April 2018.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

beberapa santri berdatangan dan menetap di kediaman kiai Khozin. Cikal bakal pengajian tersebut pada perkembangannya di kemudian hari menjadi sebuah pesantren al-Khoziny.[47]

Seperti mayoritas kiai di Jawa Timur yang tidak hanya mencukupkan satu pesantren, dari al-Khozini Khotib *nyantri* di berbagai pondok pesantren dengan tujuan *tabarrukan*, suatu upaya menuntut ilmu yang berorientasi pada nilai keberkahan dari seorang kiai. Salah satu pesantren yang menjadi destinasi Khotib adalah pondok pesantren Nurul Jadid Paiton Probolinggo asuhan KH. Zaini Mun'im dan pondok pesantren Salafiyyah Syafi'iyyah Sukorejo asuhan KH. As'ad Syamsul Arifin. Dua pesantren ini, bagi kalangan tertentu, banyak menjadi rujukan pencarian ilmu agama setidaknya karena dipengaruhi oleh keterlibatannya dengan perjuangan kemerdekaan dan hubungannya dengan organisasi Nahdlatul Ulama. Di dua pesantren ini, Khotib banyak belajar tentang pengabdian dan berorganisasi.[48]

Dirasa sudah cukup mengenyam pendidikan agama di beberapa pesantren, Khotib kembali ke daerahnya untuk membantu pesantren yang dirintis oleh orang tuanya, KH. Ahmar Fauzi Yahya. Tidak lama setelah Khotib pulang, ayahnya meninggal dan secara otomatis kepemimpinan pesantren menjadi tanggung jawab Khotib. Sejak saat itu, tanggung jawab pesantren dan masyarakat yang terjaring dalam dakwah orang tuanya menjadi tanggung jawabnya. Dan saat itu pula gelar kiai melekat pada dirinya.

---

[47] Tim Penulis, *Buku Profil Pesantren dan Pengasuh Pondok Pesantren Nurud Dholam* (Yogyakarta: Pustaka Ilmu, 2014), 43.
[48] Ibid. 46.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Di bawah kepemimpinannya, pesantren Nurud Dholam semakin berkembang dengan ditandai berdirinya Madrasah Tsanawiyyah dan Aliyah. Sejak saat itu pula, santri yang menetap tidak hanya didominasi dari daerah Bondowoso tetapi juga terdapat beberapa santri yang berasal dari daerah lainnya, seperti Probolinggo, Situbondo, Jember, Banyuwangi dan Lumajang. Dalam penguatan kelembagaan, pesantren ini dibantu oleh wakil pengasuh yang lain, yaitu *bindereh* Musholli dan Magfur. Keduanya merupakan seorang kiai muda dan sekaligus akademisi di perguruan tinggi.[49] Kendatipun demikian, sistem pendidikan dan pengajarannya secara konsisten menggunakan model lama, yaitu *sorogan*.

Bagi masyarakat Bondowoso, pesantren Nurud Dholam memiliki peran yang signifikan baik dalam bidang sosial kemasyarakatan maupun dalam bidang pendidikan. Walaupun secara geografis terletak di daerah pegunungan, Nurud Dholam memiliki jaringan yang kuat dalam penyebaran dakwah Islam. Setidaknya jaringan dakwah yang dikembangkan melalui dua pola, yaitu penguatan jaringan alumni yang tersebar di beberapa wilayah dan dakwah kultural kiai terhadap masyarakat Tapal Kuda Jawa Timur. Melalui dua pola ini, kiai Khotib, juga para kiai muda lainnya, setiap bulan melakukan safari pengajian kitab kuning ataupun forum ilmiah kepada masyarakat, khususnya dalam merespon isu-isu terkini.[50]

---

[49] Musholli marupakan menantu dari kiai Ahmar Fauzi Yahya. Selain sebagai wakil pengasuh yang sering memberikan pengajian di kabupaten bondowoso, dirinya merupakan doktor tafsir lulusan Universitas Syarif Hidayatullah Jakarta. Keberadaanya dalam pengembangan pesantren cukup memberikan kemajuan yang signifikan. Berkat keahliannya di bidang tafsir, Musholli turut berpartisipasi menduduki jabatan penting sebagai pembina kerukunan umat beragama dan beberapa jabatan lainnya di Kabupaten Bondowoso. Sementara Maufur, sebagai putra mahkota, ia lebih banyak ditugaskan membangun jaringan pesantren dengan beberapa lembaga di luar.

[50] Mushalli, *Wawancara*, Wringin Bondowoso. 25 April 2018.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

4. Ma'sum Zainullah

Tidak seperti kiai pada umumnya yang dilahirkan dari trah darah biru, KH. Ma'shum Zainullah lahir dari pasangan Bapak Narmo dan Ibu Rukmiyati pada pada 11 November 1951 di Ramban Kulon, Cermee Bondowoso Jawa Timur. Sejak kecil, Nursahwi, nama kecil kiai Ma'sum, terlahir sebagai orang biasa dan hidup di lingkungan pedesaan Cermee Bondowoso. Keberadaannya dalam struktur sosial masyarakat Bondowoso cukup diperhitungkan setelah dirinya mendirikan sebuah lembaga pendidikan pesantren pada tahun 1976 M. Fakta sosial ini, yaitu terangkatnya status sosial individu dan pada perkambangan berikutnya terbentuk modal sosial yang diukur dari lembaga pendidikan pesantren, utamanya di masyarakat Tapal Kuda Jawa Timur bukanlah sesuatu yang mengejutkan. Hubungan individu dengan struktur sosial yang, baik dalam kondisi sadar ataupun tidak sadar, dibentuknya secara sosiologis dapat mempengaruhi citra sosial seseorang.

Perjuangan Nursahwi dalam mendirikan suatu pesantren tidaklah proses sekali jadi. Sejak kecil, dalam lingkungan keluarga yang sederhana—untuk tidak menyebutnya miskin—Nursahwi terdidik mandiri untuk membiayai sekolahnya dan kehidupannya sehari-hari. Kerasnya kehidupan yang menimpanya tidak menyurutkan semangatnya menuntut ilmu. Justru sebaliknya, kondisi itu menguatkan pribadi Nursahwi menjadi seorang kiai yang sederhana dan berprilaku meninggalkan kenikmatan kehidupan dunia.[51]

[51] Imamul Muttaqin, "Sejarah Pesantren Nurut Taqwa" http://nuruttaqwa.net/profil/sejarah/. Diakses pada tanggal 20 Agustus 2018.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Tamat sekolah dasar, Nursahwi kecil meninggalkan tanah kelahirannya menuju daerah Situbondo, tepatnya di Pesantren Curah Jeru asuhan kiai Rusydi dan kiai Rasyidi. Selama di pesantren ini, kebutuhan Nursahwi dipenuhi oleh kakak tertuanya, Nawiya. Kondisi ekonomi Nawiya sebenarnya bukanlah merupakan keluarga berkecukupan, tetapi karena melihat semangat Nursahwi menuntut ilmu agama yang menggebu-gebu akhirnya dia merelakan diri menyisihkan hasil usahanya untuk Nursahwi.[52]

Dari pesantren Curah Jeru, Nursahwi pergi ke arah barat Kabupaten Situbondo dan tinggal pesantren asuhan Kiai Zaini Mun'im, Nurul Jadid. Di pesantren ini, Nursahwi tidak hanya belajar ilmu agama tetapi juga belajar berorganisasi dan pada babakan sejarah selanjutnya ia ditunjuk menjadi salah satu pengurus di pesantren tersebut. Proses kaderisasi para kiai Nurul Jadid kepada Nursahwi dalam mengembangkan dakwah Islam setelah kembali ke daerahnya menjadi pengalaman yang tidak dapat dilupakan Nursahwi. Sepulang dari pesantren ini, Nursahwi mulanya ditunjuk oleh kepala desa setempat untuk mengelola Masjid di desa Cermee Grujukan Bondowoso. Ketekunan dan kegigihannya mengemban amanah mengelola masjid dan memberikan pengajian di masjid membuatnya semakin dipercaya oleh masyarakat. Sejak saat itu pula, beberapa santri yang ingin belajar kepada Nursahwi mulai berdatangan. Mulanya hanya sekitar daerah Bondowoso, tetapi lambat laun yang berdatangan dari berbagai daerah, khususnya daerah Tapal Kuda sendiri.[53]

---

[52] Ma'sum Zainullah, Wawancara, Bondowoso. 16 April 2018.
[53] Ma'sum Zainullah, Wawancara, Bondowoso. 16 April 2018.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Pengaruh Nursahwi semakin memantapkan struktur sosialnya di masyarakat ketika ia mendapat petunjuk dari kiai Sufyan Miftahul Arifin,[54] Situbondo, untuk melaksanakan haji ke Baitullah.[55] Dalam kesempatan pelaksanaan haji ini pula Nursahwi mengganti namanya menjadi Ma'sum Zainullah. Sepulang dari haji, kiai Ma'sum melebarkan jaringan pesantrennya dan mendirikan beberapa pendidikan sekolah formal.[56]

Status baru Ma'sum sebagai kiai memberikan pengaruh besar tidak hanya bagi masyarakat Bondowoso, tetapi juga di wilayah Tapal Kuda Jawa Timur. Kepercayaan masyarakat kepada kiai Ma'sum dalam hal politik mendorongnya terpilih sebagai anggota DPRD kabupaten Bondowoso dan di sisi lain menjadi Rais Syuriah Pengurus Cabang Nahdlatul Ulama di kabupaten yang sama. Posisi ini dalam beberapa kesempatan turut meningkatkan modal sosial kiai Ma'sum dan mempengaruhi terhadap kharisma yang dimilikinya.

5. Moh. Zuhri Zaini

Kiai Moh. Zuhri Zaini, yang selanjutnya disebut kiai Zuhri, hidup dan berkembang di lingkungan tradisi pesantren. Pergumulannya di dunia pesantren dimulai sejak masa anak-anak di pesantren ayahnya, KH. Zaini Mun'im, yang

---

[54] Kiai Sufyan Miftahul Arifin merupakan sosok kiai yang memiliki pengaruh besar di wilayah Tapal Kuda Jawa Timur. Selain sebagai pemimpin salah satu *ṭarīqah* di wilayah tersebut, gerakan shalawat nariyah yang diasuhnya dapat memobilisasi massa jutaan orang. Dalam perkembangannya, khususnya setelah sepeninggal kiai Sufyan, gerakan shalawat ini menjadi icon kabupaten Situbondo yang kerap digunakan untuk kepentingan hajatan politik. Misalnya sebagaimana yang dilaporkan oleh Radio Republik Indonesia. Maftuh Basuni, "Jelang Pilkada Jemaah Shalawat Nariyah Situbondo gelar doa bersama dan Istighasah," http://rri.co.id/jember/post/berita/509438/daerah/jelang_pilkada_jemaah_shalawat_nariya_situbondo_gelar_doa_bersama_dan_istighasah.html. Diakses pada 25 Juli 2018.

[55] Dalam konteks ini, penulis memiliki kesimpulan yang sama dengan Martin Van Bruinessen yang menyatakan bahwa ibadah haji tidak sekedar pelaksanaan kewajiban dalam agama Islam, tetapi juga sebagai legitimasi kesalehan seseorang. Seorang kiai, menurut pandangannya, adalah sosok agamawan yang telah melaksanakan ibadah haji dan memiliki sebuah pendidikan pesantren. lihat, Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning*, 104.

[56] Ma'sum Zainullah, *Wawancara*, Bondowoso. 16 April 2018.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

terletak di desa Karanganyar Paiton Probolinggo, Jawa Timur. Tamat pendidikan dasar di pesantren ini, Zuhri kecil dikirim oleh ayahnya ke pondok pesantren Sidogiri, asuhan KH. Cholil Nawawie. Kurang lebih tiga tahun lamanya menimba ilmu di pesantren ini, kiai Zuhri melanjutkan perjalanan intelektualnya ke Perguruan Tinggi Ilmu al-Qur'an (PTIQ) di Jakarta. Namun karena faktor kesehatan, dia tidak sampai menuntaskan studinya. Akhirnya, kiai Zuhri kembali ke Pesantren milik ayahnya dan melanjutkan studi di Perguruan Tinggi Ilmu Dakwah (PTID) hingga mendapatkan gelar Bachelor of Art (BA).[57]

Kiai Zuhri, yang kelahirannya tepat pada 5 Oktober 1952 M., merupakan putra ke kelima dari tujuh bersaudara[58] dan menjadi pengasuh keempat setelah KH. Abdul Wahid Zaini. Sebagai pengasuh dari salah satu pesantren terbesar di Tapal Kuda Jawa Timur, kiai Zuhri melanjutkan estafet para pendahulunya dan pemegang otoritas penuh dalam setiap kebijakan dan tatanan sistem pesantren. Seperti tradisi pesantren pada umumnya, segala arah kebijakan pesantren harus melalui restu kiai Zuhri, termasuk di dalamnya yang berkaitan dengan pengajian kitab tafsir.

Pesantren Nurul Jadid adalah nama yang tidak asing bagi masyarakat Tapal Kuda. Didirikan pada tahun 1948 M. oleh seorang kiai kelahiran Madura, KH. Zaini Mun'im. Nurul Jadid telah membuktikan perannya dalam menciptakan

---

[57] Tim Penulis, *Buku Pedoman Santri Pondok Pesantren Nurul Jadid Paiton Probolinggo* (Probolinggo: Pustaka Nurja, 2017), 28.

[58] KH. Zuini Mun'im dikarunia tujuh anak, tiga anak pertama dilahirkan di Pamekasan Madura, yaitu KH. Moh. Hasyim Zaini, KH. Abdul Wahid Zaini, dan Ny. Hj. Aisyah. Sementara empat anak lainnya lahir dilingkungan pondok pesantren Nurul Jadid Paiton Probolinggo, KH. Fadlurrahman Zaini, KH. Zuhri Zaini, KH. Abdul Haq Zaini dan KH. Nur Chotim Zaini.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kader bangsa yang religius, nasionalis dan berwawasan keindonesiaan.[59] Dari aspek pendidikan formal, pesantren ini memiliki setidaknya 9 lambaga, yaitu Madrasah Ibtidaiyyah, Madrasah Tsanawiyyah, Sekolah Lanjutan Tingkat Pertama (SLTP), Madrasah Aliyah (MA), Sekolah Menengah Atas (SMA), Sekolah Menengah Kejuruan (SMK), dan perguruan tinggi Universitas Nurul Jadid. Sampai saat ini, santri yang tercatat dalam data pesantren berjumlah 10.237 orang dari berbagai daerah.[60]

Kembali pada pembahasan utama, bahwa popularitas kiai Zuhri tidak dapat dilepaskan dari nama besar pesantren Nurul Jadid yang memiliki jaringan alumni dan simpatisan yang cukup luas. Hal lain yang tidak dapat diabaikan adalah prilaku sufi dan zuhud kiai Zuhri yang menunjukkan moralitas tinggi dan kesantunan dalam bertutur kata. Kesederhanaannya cukup dikenal tidak hanya oleh masyarakat sekitarnya, tetapi juga mendapat pengakuan dari tokoh yang tidak pernah berguru kepadanya.[61]

Keseharian kiai Zuhri, di samping mengajar tafsir, hadis, dan tasawuf bagi santri dan mahasiswa, lebih banyak digunakan untuk melayani masyarakat dan berinteraksi dengan mereka dalam berbagai kegiatan dan kesempatan. Kiai Zuhri juga kerap memberikan pengajian untuk masyarakat, baik pengajian rutin ataupun

---

[59] Sikap religiusitas dan keindonesiaan dapat dilihat dari lima prinsip panca kesadaran santri dan trilogi santri. Panca kesadaran santri meliputi: pertama, kesadaran beragama (*al-wa'y al-dīnīy*). Kedua, kesadaran mencari ilmu (*al-wa'y al-'ilmī*). Ketiga, kesadaran bermasyarakat (*al-wa'y al-ijtimā'ī*). Keempat, kesadaran berbangsa dan bernegara (*al-wa'y al-ḥukūmī wa al-sha'bī*). Kelima, kesadaran berorganisasi (*al-wa'y al-ijtimā'ī*). Trilogi santri yang harus ditanamkan sebagai suatu kaharusan adalah memperhatikan kewajiban-kewajiban fardu ain (*al-ihtimām bi al-furūḍ al 'ainiyyah*), mawas diri dengan meninggalkan dosa-dosa besar (*al-ihtimām bi al-tark al-kabāir*) dan berbudi luhur kepada Allah dan kepada makhluknya (*ḥusn al-adab ma'a Allah wa ma'a al-khalq*).

[60] Data diolah dari Pusat Sekretariat Pondok Pesantren Nurul Jadid pada Tanggal 23 Maret 2018.

[61] Pengakuan ini datang dari Mahfud MD dalam postingan Twitternya pada tanggal 26 Desember 2017.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pengajian yang sifatnya peringatan hari-hari penting bagi masyarakat Tapal Kuda Jawa Timur. Dalam struktur kepengurusan organisasi Nahdlatul Ulama, Kiai Zuhri menjadi salah satu Pengurus Mustasyar Wilayah Nahdlatul Ulama Propinsi Jawa Timur.[62]

Dari perjalanan hidup kiai Zuhri, yang menjadi nilai tawar tinggi dari sosok beliau adalah sikap netralitasnya terhadap politik dan tidak pernah terlibat dalam politik praktis. Dalam konteks ini, ketidakterlibatan kiai Zuhri dalam politik bukan berarti bahwa dirinya tidak acuh dalam sistem pemerintahan Indonesia. Tetapi sebaliknya, kiai Zuhri memiliki sikap politik kebangsaan yang selalu mendorong terciptanya tatanan politik yang sehat dan berorientasi pada kemaslahatan umat.[63]

6. Munib Syafa'at

KH. Munib Syafa'at merupakan keturunan KH. Mukhtar Syafa'at, pendiri dan pengasuh pesantren Darussalam Blokagung Banyuwangi. Di daerah Banyuwangi, Darussalam adalah pesantren terbesar di antara pesantren yang lain. Nama besar pesantren ini dikenal oleh kalangan masyarakat Banyuwangi setidaknya karena dua hal, yaitu pesatnya kemajuan pendidikan yang berada di bawah naungan pesantren dan popularitas kiai Syafaat sebagai pejuang kemerdekaan, khususnya di daerah Banyuwangi.[64] Karenanya, kiai Munip sebagai

---

[62] Surat Keputusan Pengurus Besar Nahdlatul Ulama nomor: 267/A. II. 04/09/2018 tertanggal 22 Dzulhijah 1439/ 3 September 2018 M.

[63] Moh. Zuhri Zaini, *Wawancara*, Probolinggo, 27 Maret 2018.

[64] KH. Mukhtar Syafaat lahir pada 1919 M. di Ploso Kediri dari pasangan Abdul Goffar dan Sangkep. Secara struktur sosial, Abdul Ghoffar tidak mewariskan pesantren kepada putranya sebagaimana umumnya para kiai. Tetapi dari silsilah keturunan, Abdul Ghoffar memiliki hubungan dengan Sultan Hamangkubuwono III. Artinya, trah darah biru sebenarnya mengalir dalam dirinya walaupun kiai Mukhtar dilahirkan dari abangan. lihat. Muhammad Fauzinuddin

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

penerus pesantren dan perjuangan kiai Mukhtar mendapatkan posisi istimewa di kalangan masyarakat.

Kiai Munib Syafa'at lahir pada 04 Agustus 1976 di Banyuwangi. Pada usianya yang muda, Munib banyak menggantikan peran ayahnya sebagai juru dakwah di daerah Banyuwangi. Semangat dakwah Munib tidak terlepas dari cita-cita ayahnya ketika mendirikan pesantren. Lokasi Blokagung Banyuwangi—dulu dikenal dengan sebutan Blambangan—sebagai tempat berdirinya pesantren Darussalam bukan sesuatu yang terjadi secara kebetulan. Konon, daerah ini dihuni oleh masyarakat beragama Hindu yang kerap melaksanakan praktik-praktik kemaksiatan dan ketidakadilan. Hadirnya kiai Syafa'at dan kemudian mendirikan lembaga pendidikan pesantren di sana dapat mengubah kondisi sosial yang berkeadaban.

Dalam perkembangannya, pesantren ini tidak hanya menjadi basis dakwah terhadap masyarakat saja, tetapi juga mendorong terhadap perubahan dalam bidang pendidikan dengan lahirnya beberapa sekolah formal dari pendidikan dasar sampai perguruan tinggi. Di samping itu, pendidikan diniyah yang di beberapa pesantren dijadikan sebagai suplemen, pesantren ini konsisten melakukan integrasi kerikulum diniyah sebagai tolok ukur kelulusan santri di pendidikan formal. Itulah sebabnya, pesantren ini mempertahankan pola-pola klasik dalam sistem pengajarannya, seperti menghafalkan *Fatḥ al-Qarib* dan *Alfiyah* sebagai

---

Faiz, *Mbah Kiai Syafa'at: Bapak Patriot dan Imam al-Ghazalinya Tanah Jawa* (Yogyakarta: Pustaka Ilmu, 2015), 5.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

persyaratan kelulusan sekolah formal di satu sisi, dan mengikuti tren pendidikan modern di sisi yang lain.[65]

Seperti mayoritas pesantren yang memiliki jaringan alumni dan pengikut setia kiai, Darussalam melakukan hal serupa. Kiai Munib merawat jaringan alumni dan simpatisan pesantren yang hampir tersebar di seluruh Indonesia, khususnya Jawa Timur, dengan pola memberikan pengajian kitab kuning kepada masyarakat secara berpindah-pindah dan memberikan tausiyah dalam rangkaian acara seremonial secara berkala. Dalam beberapa kesempatan, alumni dan simpatisan yang mendatangi kediaman kiai Munib untuk meminta penjelasan atau fatwa persoalan-persoalan politik, sosial dan keagamaan.[66] Peristiwa ini menunjukkan bahwa pengaruh *dawuh* kiai dalam beberapa persoalan dinilai dapat memberikan solusi konkret terhadap kebutuhan masyarakat.

Perhatian kiai Munib tidak terbatas pada kajian kitab kuning semata. Sejak pesantren Darussalam memanfaatkan teknologi dalam promosi *Islam rahmatan li al-'Alamin,* kiai Munib sebagai kepala biro pengembangan informasi di pesantren berupaya menandingi berita-berita hoax dan profokasi tindakan kekerasan dengan berita-berita yang santun. Peran IT ini memiliki pengaruh besar dalam upaya meredam berita tersebut terutama bagi kalangan anak muda. Uniknya, *counter* terhadap berita-berita tersebut diselaraskan dengan kandungan kitab kuning yang memuat ajaran Islam yang ramah dan santun.[67] Melalui cara ini, setidaknya pesantren Darussalam telah mengikuti perkembangan zaman dalam mengupayakan pengabdian terhadap masyarakat.

---

[65] Munib Syafa'at, *Wawancara*, Banyuwangi. 21 Mei 2018.
[66] Ibid.
[67] Moh. Anwari, "Sejarah PP. Darussalam," http://blokagung.net/7031/. Diakses pada 11 Juli 2018.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

7. Ahmad Sadid Djauhari

Kiai Ahmad Sadid Djauhari, yang selanjutnya disebut kiai Sadid, hidup dan berkembang di lingkungan tradisi pesantren. Pergumulannya di dunia pesantren dimulai sejak masa anak-anak di pesantren ayahnya, KH. Djauhari Zawawi, yang terletak di Kencong Jember, Jawa Timur. Tamat pendidikan dasar di pesantren ini, Sadid kecil dikirim oleh ayahnya ke pondok pesantren al-Anwar, Sarang Rembang Jawa Tengah, asuhan KH. Maimun Zubair. Kurang lebih 6 tahun lamanya menimba ilmu di pesantren ini, kiai Sadid melanjutkan perjalanan intelektualnya ke Makkah. Di Makkah, kiai Sadid tercatat menajdi santri Sayyid Ahmad bin Ismail al-Maliki.[68]

Kiai Sadid merupakan putra ke dua dari empat bersaudara, yaitu KH. Fahim Djauhari, KH. Ahmad Sadid Djauhari, KH. A. Rosiful Aqli Djauhari, dan KH. Ghonim Djauhari. Dari keempat bersaudara, kiai Sadid lebih dikenal oleh masyarakat Jember dan memiliki pengaruh yang cukup besar. Hal ini tidak lain dilatarbelakangi oleh faktor kemampuan intelektualitasnya dan ketekunannya dalam memberikan pengajian kepada masyarakat, khususnya tentang tema-tema yang berkaitan dengan aliran keagamaan yang dinilai sesat dan penanggulangan radikalisme. Karena keuletannya ini pula, kiai Sadid sering menjadi pencerahaman di televisi yang berafiliasi dengan *ahl al-Sunnah.*

Dilihat dari aspek sosialnya, popularitas kiai Sadid juga tidak dapat dilepaskan dari nama besar pesantren Assunniyah yang memiliki jaringan alumni dan simpatisan yang cukup luas. Bagi warga masyarakat Jember, pesantren ini

---

[68] Tim Penulis, *Sekilas tentang Pondok Pesantren Assunniyah dan Profil Para Pengasuhnya.* Dalam buku pedoman Santri (Jember: Pesantren Kencong, 2007), 28.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

memiliki kesan tersendiri. Selain merupakan lembaga pendidikan Islam terbesar di Jember, pesantren yang didirikan tiga tahun sebelum Indonesia merdeka, 1942 M, ini didirikan tidak hanya sebagai basis pendidikan agama Islam semata, tetapi juga menjadi markas perlawanan terhadap tentara Belanda. Kiai Djauhari sebagai pelopor, mampu menggerakkan massa dalam perlawanan tersebut.[69] Memang, hampir menjadi rahasia umum bahwa pesantren-pesantren yang dibangun pada saat kemerdekaan atau sebelumnya memiliki andil yang cukup besar dalam mempertahankan NKRI.

Sebagai pengasuh pondok pesantren, kiai Sadid mengembankan pola pendidikan integratif, yaitu perpaduan antara pendidikan formal dan diniyyah. Dalam bidang pendidikan formal, kiai Sadid melakukan inovasi berupa lahirnya lembaga pendidikan yang sesuai dengan tuntutan zaman, dari tingkat sekolah dasar hingga perguruan tinggi yang baru saja berganti status dari sekolah tinggi menjadi Institut Agama Islam al-Falah al-Sunniyah. Tetapi, sebagai pesantren yang mempertahankan ortodoksi pendidikan diniyyah cenderung tidak melakukan perubahan kurikulum dan pola pengajarannya, *bandongan* atau *sorogan*.[70] Kitab-kitab yang diajarkan di antaranya adalah *fatḥ al-Qarīb*, *Tafsīr al-Jalālayn* dan sebagainya.

Keseharian kiai Sadid, di samping mengajar tafsir, hadis, dan tasawuf bagi santri dan mahasiswa di pesantrennya, waktunya lebih banyak digunakan untuk melayani masyarakat dan berinteraksi dengan mereka dalam berbagai kegiatan

---

[69] Agus, "Kiprah Pesantren al-Sunniyyah," http://assunniyyah.com/profil-pendiri/. Diakses pada 20 September 2018.

[70] Asnawan, "Integrasi Pendidikan Formal dan Pendidikan Diniyah Salafiyah Terhadap Santri Assunniyyah Kencong Jember Sebagai Antisipasi Ouput Pesantren di Era Regulasi Pendidikan Nasional," *Jurnal Falasifa*, Vol. 7, No. 1. (Maret. 2016), 66.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dan kesempatan. Kiai Sadid juga kerap memberikan pengajian untuk masyarakat, baik pengajian rutin ataupun pengajian yang sifatnya peringatan hari-hari penting bagi masyarakat Tapal Kuda Jawa Timur, bahkan tingkat nasional. Dalam struktur kepengurusan organisasi Nahdlatul Ulama, Kiai Sadid menjadi wakil rais syuriyah Nahdlatul Ulama Propinsi Jawa Timur.[71]

8. Hasan Mutawakkil 'Alallah

Kiai Hasan Mutawakkil 'Alallah, selanjutnya akan disebut kiai Mutawakkil, merupakan sosok kiai organisatoris, pengusaha dan pengasuh keempat pondok pesantren Zainul Hasan Genggong, Probolinggo. Lahir di lingkungan pesantren pada 15 April 1959 M. dari pasangan KH. Hasan Saifurridzal dan Ny. Hj. Himami Hafshawaty. Sebagai putra dari seorang kiai, Mutawakkil kecil diasuh di pesantren milik ayahnya sampai menyelesaikan pendidikan tingkat dasar. Setelah menamatkan pendidikan dasar itu, *Nun* Mutawakkil—sebutan yang sepadan dengan gus, lora dan mas yang diperuntukkan putra kiai—melanjutkan sekolahnya di Pondok Pesantren Lirboyo. Di Pesantren ini, *nun* Mutawakkil tidak hanya menuntut ilmu pada sekolah formal saja, tetapi juga menjadi santri dan sempat berguru kepada kiai Marzuki dan kiai Mahrus Ali.[72] Dikisahkan bahwa *nun* Mutawakkil dapat menuntaskan pendidikan formal di Lirboyo sampai mendapat gelar *Bachelor of Art* (BA) pada perguruan tinggi Trisakti, Kediri.

Tidak puas dengan gelar pendidikan yang diraih di Trisakti, *nun* Mutawakkil melanjutkan pengembaraan intelektualnya ke Universitas Islam Indonesia Yogyakarta. Di kampus ini, ia tidak dapat menyelesaikan jenjang

[71] Surat Keputusan Pengurus Besar Nahdlatul Ulama nomor: 267/A. II. 04/09/2018 tertanggal 22 Dzulhijah 1439/ 3 September 2018 M.
[72] Hasan Mutawakkil 'Alallah, *Wawancara*, Probolinggo. 12 Juli 2018.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pendidikannya karena mendapatkan tawaran studi di al-Azhar dari pemerintah saat itu. Tepat pada tahun 1982, *nun* Mutawakkil tiba di al-Azhar dan menatap di kampus bersejarah tersebut kurang lebih selama tiga tahun. Pada tahun 1985, *nun* Mutawakkil dijemput oleh ayahanda tercinta karena alasan kekurangan tenaga pendidik di lingkungan pesantren milik keluarganya tersebut.

Pesantren Zainul Hasan merupakan nama baru dari pesantren Genggong. Yayasan pendidikan ini didirikan oleh KH. Zainul Abidin pada tahun 1839 M. atau bertepatan pada 1250 H di desa Karangbong Kecamatan Pajarakan Kabupaten Probolinggo.[73] Pesantren ini lebih dikenal dengan Pesantren Genggong sebagaimana disematkan oleh pendiri pertama atas jenis bunga yang tumbuh di sekitar pesantren.[74] Tahun 1959, pada kepemimpinan KH. Hasan Saifourizall, nama pesantren Genggong diubah menjadi Zainul Hasan. Penamaan ini merujuk pada dua nama pendiri dan pengasuh sebelumnya, yaitu KH. Zainul Abidin dan KH. Moh. Hasan, untuk mengenang jasa mereka mendirikan pesantren ini. [75]

---

[73] Team Penyusun, *Pesantren Zainul Hasan Genggong Kraksaan; Sejarah Perjalanan & Perkembangannya, 150 Tahun Menabar Ilmu di Jalan Allah* (Leces: PT. Rakhmad Abadi, 1989), 27.

[74] Penamaan pesantren dengan jenis tanaman, nama desa, dan barang-barang yang populer di daerah setempat sangat populer pada masa awal pendirian. Selain pesantren Genggong yang disematkan atas bunga di daerah itu, terdapat beberapa pesantren yang lebih dikenal dengan nama khas daerahnya, misalnya pesantren Nurul Jadid yang dikenal dengan Pesantren Tanjung—salah satu tanaman keramat yang dikultuskan masyarakat saat itu dan atas masuknya pesantren ini kepercayaan masyarakat terhadap pohon tersebut berkurang dan bahkan sirna. Menurut cerita, pohon tersebut ditebang sendiri oleh KH. Zaini Mun'in selaku pendiri pesantren tersebut. Di samping itu, pesantren Sukorejo dan Pesantren Sidogiri merupakan contoh lain dari penyematan nama daerah atas nama pesantren. Dari beberapa penyematan nama tersebut, setidaknya membuktikan bahwa pesantren sebagai lembaga pendidikan Islam menghargai muatan lokalitas dan tradisi setempat dan menjadikannya sebagai basis kultural kekayaan pesantren.

[75] Team Penyusun, *Pesantren Zainul Hasan Genggong Kraksaan; Sejarah Perjalanan & Perkembangannya, 150 Tahun Menabar Ilmu di Jalan Allah*, 27.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Popularitas pesantren Zainul Hasan semakin melambung saat membuka pendidikan formal dari tingkat sekolah dasar sampai perguruan tinggi.[76] Tersedianya beberapa lembaga formal yang bersaing dengan sekolah dan perguruan tinggi lain turut mempengaruhi jumlah santri tahunnya menunjukkan angka perkembangan yang signifikan. Dari data yang diperoleh dari pesantren ini saat observasi, terdapat 14.347 santri dari berbagai daerah dan bahkan luar negeri. Dengan jumlah yang cukup banyak, pesantren Zainul Hasan dituntut untuk melakukan pengembangan infrastruktur dan sistem pengelolaan pesantren yang modern, walaupun tetap mempertahankan khazanah kitab kuning sebagai standar keilmuan keagamaan pesantren.

Kepemimpinan pesantren Zainul Hasan saat ini diasuh oleh KH. Mutawakkil ‘Alallah, kiai yang tidak hanya memiliki kedalaman ilmu agama tetapi juga memiliki kemampuan managerial yang baik. Berkat kemampuannya itu, KH. Mutawakkil mendapat pengakuan dari beberapa tokoh Nahdlatul Ulama untuk mengemban amanah sebagai ketua Tanfidziyah Nahdlatul Ulama wilayah Jawa Timur periode 2013 – 2018 M. Terpilihnya KH. Mutawakkil, dari sudut

[76] Di Pesantren ini tercatat lima sekolah formal, yaitu Madrasah Tsanawiyyah Zainul Hasan Genggong, Sekolah Lanjutan Tingkat Pertama (SLTP) Zainul Hasan, Sekolah Menengah Atas (SMA) Zainul Hasan, Sekolah Menengah Kajuruan (SMK) Zainul Hasan dan Madrasah Aliyah Zainul Hasan. Perguruan tingginya terdiri dari tiga lembaga, yaitu Institut Ilmu keislaman Zainul Hasan (INZAH), Sekolah Tinggi Ilmu Hukum (STIH) Zainul Hasan dan Sekolah Tinggi Ilmu Kesehatan (STIKES) Zainul Hasan. Selain pendidikan yang terdapat di lingkungan pesantren, pesantren Zainul Hasan Genggong juga turut membuka sekolah Cabang yang berada di bawah naungan yayasannya. Dalam website resmi pesantren ini, tercatat delapan puluh dua sekolah Dasar yang terdiri dari MI dan SD, tiga puluh sekolah menengah yang terdiri dari SLTP dan MTS, dan sebelas sekolah yang terdiri dari MA dan SMA. Dengan demikian, seluruh sekolah cabang pesantren Zainul Hasang Genggong terdapat seratus dua puluh tiga sekolah. Thoriq, “Data Madrasah Cabang Genggong” https://www.pzhgenggong.or.id/data-madrasah-cabang-pesantren-zainul-hasan-genggong. Diakses pada 17 Juli 2018.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pandang jejaring pesantren, semakin memantapkan jaringan pesantren Zainul Hasan Genggong pada ranah tidak hanya domestik bahkan international.

Setelah pengabdiannya sebagai ketua Tanfidziyah, kiai Mutawakkil kini memfokuskan diri pada pengembangan pesantren dan melayani masyarakat melalui beberapa pengajian dan forum-forum ilmiah. Dalam konteks masyarakat Probolinggo, kiai Mutawakkil memiliki peran penting dalam merespon isu-isu aktual yang berkembang di masyarakat, khususnya isu-isu radikalisme yang bersumber dari pemahaman agama.

9. Afifuddin Muhajir

Kiai Afifuddin Muhajir, yang selanjutnya akan disebut kiai Afif, hidup dan berkembang di lingkungan pesantren Salafiyyah Syafi'iyyah Sukorejo Situbondo. Sejak usia dini, Afif dikirim oleh orang tuanya ke pesantren yang saat itu diasuh oleh KH. As'ad Syamsul Arifin. Hampir seluruh pendidikan Afif diselesaikan di pesantren ini, dari jenjang pendidikan dasar hingga meraih gelar sarjana. Dari tradisi kepesantrenan ini dan keterlibantannya dengan organisasi Nahdlatul Ulama yang menjadi basis di pesantren tersebut, mengantarkan Afif sebagai intelektual pesantren ternama dan sekaligus pakar ushul fikih.[77]

Afifuddin lahir di Sampang Madura pada 20 Mei 1955 M. Sejak usia 12 tahun, Afif kecil telah meninggalkan tanah kelahirannya untuk menuntut ilmu kepada kiai As'ad. Tidak banyak yang dapat disebut dalam memaparkan sejarah perjalanan pendidikan Afif, kecuali usahanya yang tekun sejak menjadi santri mengikuti proses pendidikan di pesantren dan kemudian mengembangkannya

[77] Afifuddin Muhajidr, *Fiqih Tata Negara*: *upaya mendialogkan sistem ketatanegaraan Islam* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2017), 243.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

secara otodidak. Hal ini sebagaimana disampaikan kepada peneliti saat mewawancarainya, bahwa dirinya mengaku tidak pernah belajar di pesantren lain apalagi di luar negeri.[78] Kendatipun demikian, pengakuan terhadap integritas dan kapasitas keilmuan Afif datang tidak hanya dari dalam negeri, bahkan dari luar negeri.[79]

Sejak usia dua puluhan, di Pesantren Sukorejo Afif telah menunjukkan kemampuannya di bidang ilmu agama, khususnya fikih dan ushul fikih. Kapasitas keilmuannya memikat para pengasuh Sukorejo dan memintanya untuk mengajar di mushalla pesantren yang lokasinya tidak jauh dari kediaman KH. As'ad. Sebagai seorang *faqīh,* kitab-kitab yang diajarkan termasuk cukup berat, misalnya *iqnā', fatḥ al-Wahhāb, Fatḥ al-Mu'īn, Ghāyat al-Wuṣūl* dan sebagainya. Muqsid Ghazali melaporkan bahwa banyak yang mengira Afif mendapatkan ilmu ladunni, yaitu keistimewaan yang diberikan oleh Allah berupa pengetahuan terhadap sesuatu tanpa melalui proses belajar. Julukan ini tentu merujuk pada kekaguman orang lain terhadap Afif dalam bidang yang ditekuninya. Pada perkembangan selanjutnya, berkat kematangan ilmu agama dan pernikahannya dengan putri salah seorang kiai di pesantren tersebut, kiai Afif menjadi bagian dari yang tidak terpisahkan dari sejarah pesantren Sukorejo.

Kiprah kiai Afif terhadap almamaternya, Pesantren Sukorejo, adalah menjadi wakil pengasuh khususnya di bidang pengembangan keilmuan. Pada tahun sembilan puluhan, kiai Afif terlibat dalam pendirian Ma'had Aly Sukorejo

---

[78] Afifuddin Muhajir, *Wawancara*, Bondowoso. 25 Desember 2017.

[79] Misalnya Nadirsyah Hosen, dosen Melbourn University, yang mengapresiasi pemikiran kiai Afif sebagai maestro usul Fikih di Indonesia. Di dalam negeri misalnya pada tahun 2012, karya kiai Afif yang berjudul *Fatḥ al-Qarīb al-Mujīb* dalam bidang kajian fikih mendapat penghargaan dari Kementerian Agama RI.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang dipimpin langsung oleh KH. As'ad. Di tempat ini, kiai Afif memiliki peran penting atas berlangsungnya pendidikan keislaman khas pesantren tersebut hingga mendapat legalitas dari kementerian agama. Salah satu muridnya yang pernah berguru kepadanya adalah Muqsid Ghazali, Imam Nakha'i, dan KH. Khotib.

Di samping popularitasnya di bidang akademik, kiai Afif juga memiliki jaringan kemasyarakatan yang luas. Melalui alumni dan simpatisan pesantren Sukorejo, kiai Afif terlibat dalam forum-forum ilmiah dan pengajian yang diikuti oleh masyarakat. Hampir setiap bulan, ia melakukan safari pengajian kitab kuning di wilayah Tapal Kuda Jawa Timur, Situbondo, Banyuwangi, Bondowoso, Jember, Lumajang dan Probolinggo. Dalam kesempatan safari ini, kiai Afif kerap mengkaji persoalan-persoalan politik, sosial keagamaan dan khususnya tema-tema tentang kekerasan atas nama agama.

Kapasitas keilmuan kiai Afif ini semakin mendapat pengakuan dari tokoh-tokoh nasional ketika dirinya terlibat dalam pengurus pusat Nahdlatul Ulama. Di tubuh organisasi ini, kiai Afif tampil dalam forum *baḥth al-masāil*, forum diskusi yang populer di kalangan nahdliyyin yang mendasarkan pendapatnya dari kitab kuning, sebagai perumus atas persoalan keagamaan yang dihadapi oleh masyarakat. Berangkat dari bakat intelektual yang dimilikinya, dan tentu dengan kekhasan nilai-nilai pesantren yang menjadi daya tariknya, kiai Afif sering mendapat tawaran sebagai pemateri pada acara-acara internasional, misalnya

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

International Conference of Islamic Scholars (ICIS), Konferensi Ulama Internasional dan sebagainya.[80]

10. Muhammad Ma'shum

Muhammad Ma'shum lahir di Ambon pada tahun 1953. Dari beberapa data yang peneliti kumpulkan, tidak ada biografi lengkap yang menjelaskan boografinya secara lengkap, latar belakang keluarga dan riwayat pendidikannya. Ketika peneliti mendatangi pesantren tersebut, tidak ada satupun karya yang menulis tentang biografinya, bahkan dalam profil pendiri pesantren al-Ishlah yang ia dirikan. Kiai yang dikenal sangat teguh mengusung gagasan jihad ini wafat pada tanggal 13 September 2018 tahun lalu karena mengalami penyakit jantung stadium empat yang dialaminya kurang lebih selama empat tahun silam.

Muhammad Ma'shum merupakan pendiri dari pondok pesantren al-Ishlah Bondowoso pada tahun 1970 M. Pesantren ini berdiri di atas tanah wakaf dari seorang dermawan bernama Hj. Maimunah dan H. Fathurrazi seluas ½ ha. Namun seiring perkembangannya, pesantren ini melakukan perluasan hingga 10 ha.[81] Saat ini, al-Islah merupakan salah satu pesantren terbesar di Bondowoso dengan berbagai lembaga pendidikan dari tingkat Ibtida'iyyah hingga perguruan tinggi.

Berbeda dengan kebanyakan pesantren di wilayah Tapal Kuda Jawa Timur, al-Ishlah tidak tergabung dengan organisasi Nahdlatul Ulama ataupun Muhammadiyah. Pada umumnya, pesantren di Tapal Kuda Jawa Timur merupakan institusi yang bernaung dalam ideologi Nahdlatul Ulama. Sehingga,

---

[80] Moh. Nur Alvian, "Kiai Afif diundang Ceramah Forum Internasional" http://mahad-aly.sukorejo.com/ diakses pada tanggal 30 Desember 2017.

[81] Tim, "sejarah pondok pesantren al-Ishlah Bondowoso"; http://al-ishlahbondowoso.ponpes.id/sejarah/; diakses pada 13 Maret 2018.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

para kiai selain menjadi pengasuh di pesantrennya juga sebagai pengurus di dalam organisasi tersebut. Karena keunikan itu, tidak heran apabila tampak di pintu gerbang pesantren al-Ishlah sebuah moto bertuliskan "pondok pesantren al-Ishlah Bondowoso berdiri di atas dan untuk semua golongan".

Kendatipun demikian, sebagai suatu pesantren yang memiliki watak heterogen dalam kultur dan tradisi keilmuan, sistem pendidikan di pesantren al-Ishlah memiliki kemiripan dengan pesantren-pesantren pada umumnya, misalnya dalam kajian kitab kuning, pemilihan kitab yang dikaji, dan kegiatan sehari-hari. Pada pengelolaan sistem kurikulum, al-Ishlah menekankan pada doktrin jihad, dan bahkan menjadikannya sebagai mata pelajaran di setiap lembaga di bawah naungannya. Safrudin Edi Wibowo dalam penelitiannya pada tahun 2014 yang berjudul *Ajaran Jihad dalam Kurikulum Pesantren; Studi Kasus di Pondok Pesantren Al-Ishlah Bondowoso* menunjukkan hasil yang mencengangkan. Menurutnya, pesantren Al-Ishlah telah mengajarkan jihad dalam kurikulum pesantren dan tidak memasukkan muatan keindonesiaan yang multi kultur, agama dan ras.[82]

C. Pandangan Kiai Tapal Kuda Jawa Timur Tentang Eksistensi Tafsīr al-Jalālayn

Sebagai pemegang kebijakan, kiai memiliki peran penting dalam sebuah pesantren. Bahkan, peran tersebut juga memiliki andil di dalam menentukan karakteristik bangunan keilmuan yang ada dalam pesantren. Walaupun dalam sebuah pesantren memiliki kekhasan dalam bidang-bidang tertentu, tetapi

[82] Safrudin Edi Wibowo, "Ajaran Jihad dalam Kurikulum Pesantren; Studi Kasus di Pondok Pesantren Al-Ishlah Bondowoso", *Fenomena,* Vol. 13, No. 02 (Oktober, 2014), 206.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pesantren tidak dapat menghilangkan karakternya sebagai pendidikan Islam yang homogen.

Homogenitas pesantren dapat dilihat dari berbagai hal, misalnya penggunaan kitab kuning sebagai sumber keilmuan yang standar. Tradisi ini bergulir secara turun temurun. Bahkan dilembagakan dalam sebuah forum yang bernama *baḥth al-masā'il*, yaitu forum diskusi ilmiah yang memberikan justifikasi hukum atas realitas sosial kontemporer dengan khazanah keilmuan yang terdapat dalam kitab kuning. Kesesuaian realitas sosial dengan kandungan yang terdapat dalam kitab kuning itulah dinilai sebagai suatu kebolehan dalam melaksanakan sesuatu dan begitupun sebaliknya, ketidaksesuaian realitas sosial dengan kandungan kitab kuning dianggap sebagai realitas yang tidak dapat dibenarkan.

Salah satu rujukan bibliografis pesantren dalam bidang tafsir adalah kitab yang sangat populer, yaitu *Tafsīr al-Jalālayn.* Keberadaan tafsir ini di pesantren hampir bersamaan dengan munculnya pesantren itu sendiri. Sebagaimana yang telah dijelaskan di atas, bahwa *Tafsīr al-Jalālayn* telah dikenal luas dan dijadikan sebagai sistem keilmuan di pesantren mulai sejak awal abad tujuh belas masehi. Kendatipun hari ini telah terdapat ragam literatur tafsir yang ditulis dengan sejumlah pendekatan dan disesuaikan dengan konteks kekinian, pesantren terlihat cukup konsisten dan enggan untuk mengubah literatur *Tafsīr al-Jalālayn.*

Menurut data yang penulis dapatkan di lapangan, setidaknya terdapat tiga argumentasi kiai dalam mempertahankan *Tafsīr al-Jalālayn* sebagai bibliografi tafsir pesantren. Tiga argumentasi itu adalah karena mempertahankan tradisi, dorongan unsur barakah, dan sebagai tafsir yang ringkas sehingga kiai turut

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

memasukkan gagasannya ketika membaca tafsir tersebut. Ketiga temuan di atas akan dijelaskan dalam bahasan di bawah ini.

1. Mempertahankan Tradisi

Karakter yang melekat dalam pesantren adalah konsistensinya dalam mempertahankan tradisi yang telah diwarisi oleh para pendahulunya. Pesantren enggan melakukan perubahan secara fundamental terhadap tradisi karena dinilai masih relevan dengan konteks masyarakat modern. Kalaupun dalam sejumlah pesantren secara umum telah memasukkan beberapa pembaharuan dalam bidang pendidikan dan sistem belajar, tentu hal itu tidak mengubah tradisi yang sudah berlangsung sekian tahun.[83] Berangkat dari pijakan *al-muḥāfaẓah 'alā qadīm al-ṣāliḥ wa al-akhdh bi al-jadīd al-aṣlaḥ,* pembaharuan dalam tubuh pesantren tidak mengubah akar tradisi, tetapi justru pesantren bergerak dalam dua kaki, yaitu merawat tradisionalisme dan menyambut modernisme dengan baik.

Kondisi di atas sebagaimana dialami oleh beberapa pesantren di Tapal Kuda Jawa Timur. Misalnya Pondok Pesantren Nurul Jadid dan Zainul Hasan Genggong, dua pesantren ini memiliki sekolah dasar umum dan bahkan perguruan tinggi yang tidak semua program studinya berupa keislaman. Di balik kemajuan pendidikan formal tersebut, dua pesantren ini tetap mempertahankan pengajian kitab *Tafsīr al-Jalālayn* sebagai tradisi pesantren. Dalam hal ini, Zuhri Zaini, pengasuh pondok pesantren Nurul Jadid berpendapat sebagai berikut:

> "*Tafsīr al-Jalālayn* di pesantren *Nurul Jadid* telah dikaji sejak berdirinya pesantren ini. Dan sekarang kebetulan saya yang diberi amanah untuk mengampunya. Kalau dulu, kiai Zaini, pendiri pesantren ini. *Tafsīr al-*

[83] Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren; Studi Pandangan Hidup Kiai dan Visinya Mengenai Masa depan Indonesia* (Jakarta: LP3ES. 2011), 197.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

> *Jalālayn* ini menjadi ciri khas pesantren. Hampir semua pesantren mengenalnya yang dimulai pada berdirinya pesantren itu sendiri. Kalaupun pesantren telah dimasuki pendidikan formal, pesantren jangan sampai tercerabut dari akar tradisinya.[84]

Selain pendapat Zuhri di atas, Mutawakkil juga menegaskan bahwa pesantren bertugas tidak hanya mengembangkan dakwah Islam melalui dunia pendidikan, tetapi juga harus mampu mempertahankan karakteristik dan kekhasannya sebagai satu-satunya sistem pendidikan tertua di Indonesia. Karena itu, menurutnya, sistem tradisi dalam pesantren yang dijaga oleh para kiai penting untuk dipertahankan tanpa harus mengikuti sistem pendidikan lain. Itulah sebabnya Mutawakkil menyatakan pentingnya kajian *Tafsīr al-Jalālayn* dalam pondok pesantren sebagai penyeimbang pertahanan tradisi di Indonesia. Dalam wawancaranya, Mutawakkil mengungkapkan sebagai beriktu:

> "*Tafsīr al-Jalālayn* ini adalah merupakan warisan ulama nusantara sejak zaman dulu. Pada abad 19 an, ulama-ulama Nusantara banyak yang menimba Ilmu di Makkah, dan mereka tentu telah bersinggungan dengan beragam kitab. Tapi pertanyaannya kemudian adalah, mengapa mereka merekomendasikan tafsir ini, salah satunya ya mempertahankan tradisi itu... Setelah hadratus syaikh Hasyim asy'ari dan Syaikhona Khalil Bangkalan datang dari menimba Ilmu di Makkah, beliau mengajar *Tafsīr al-Jalālayn* di pesantrenya. Yang konon beliau berdua pernah mengaji ke guru-gurunya di Makkah. Salah satunya kiai Nawawi al-Bantani. Karena kita semua mengikuti beliau-beliau, *Tafsīr al-Jalālayn* tetap dipertahankan hingga sekarang. Menurut saya, tradisi ini jangan sampai hilang dengan masuknya pendidikan formal di pesantren-pesantren. Sebab pesantren memiliki karakter sendiri dalam mengakaji ilmu-ilmu keislaman yang mungkin berbeda dengan lembaga lain.[85]

Mutawakkil secara tidak langsung, dari data di atas, ingin menyampaikan bahwa tafsir ini menjadi identitas pesantren yang dibangun oleh *founding fathers* pesantren sebagai ciri khas. Ketika peneliti menanyakan tentang pertumbuhan

---

[84] Moh. Zuhri Zaini, *Wawancara*, Probolinggo. 25 Februari 2018.
[85] Hasan Mutawakkil 'Alallah, *Wawancara*, Probolinggo. 21 Mei 2018.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sejumlah kitab tafsir yang lebih kompatibel dengan kondisi sosial saat ini, Mutawakkil menyatakan bahwa dalam membaca kitab *Tafsīr al-Jalālayn* maka seorang kiai harus mampu menjelaskan dengan konteks kekinian. Sebab, baginya, untuk melakukan kontekstualisasi ajaran al-Qur'an tidak harus mencerabut akar tradisi yang sudah diwarisi oleh ulama-ulama terdahulu. Karenanya, penjelasan atas tafsir tersebut bergantung kepada kiai yang menjelaskannya. Dalam wawancaranya, dia menjelaskan sebagai berikut:

> "… karena tafsir ini sangat ringkas, maka seorang pengajar harus hati-hati dalam menjelaskannya. Bukan hanya data yang anda sebutkan tadi itu, dalam *Tafsīr al-Jalālayn* beberapa ayat jihād dan qitāl dibiarkan begitu saja tidak ditafsiri oleh al-Suyūṭī. Itu maksud saya tadi bahwa penjelasan *Tafsīr al-Jalālayn* itu bergantung kepada ustad atau kiai yang menjelaskannya. Jangan sampai seorang ustad atau kiai menjelaskannya secara tekstual. Bisa jadi mujāhidīn semua nanti santrinya.[86]

Meminjam definisi al-Jābirī, tradisi adalah warisan masa lalu yang meliputi warisan budaya, pemikiran, kerangka berpikir, praktik keagamaan dan kultur yang bermuatan emosional dan ideologis.[87] Dalam konteks mempertahankan tradisi *Tafsīr al-Jalālayn* di sejumlah pesantren Tapal Kuda Jawa Timur sebenarnya juga memiliki tujuan untuk mempertahankan aspek-aspek ideologi *ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah,* sebagaimana yang diformulasikan oleh KH. Hasyim Asy'ari dalam *risālah ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ahnya*.[88]

---

[86] Hasan Mutawakkil 'Alallah, *Wawancara*, Probolinggo. 21 Mei 2018.

[87] Muḥammad 'Ābid al-Jābirī, *al-Turāth wa al-Ḥadāthah; Dirāsat wa al-Munāqashah* (Beirūt: Markaz al-Thaqafī al-'Arabī, 1991), 26-27.

[88] Dalam risālah ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah, KH. Hasyim Asy'ari memformulasikan kriteria penganut ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah, yaitu orang Islam yang dalam berfikih mengikuti madhhab imam al-Shāfi'ī, dalam berakidah mengikuti akadah imam Abī Ḥasan al-'Ash'arī, dan dalam bertasawuf mengikuti pola tasawuf imam Abū Ḥāmid al-Ghazālī dan Abū Ḥasan al-Shāẓilī. Hasyim Asy'ari, "Risālah Ahl al-Sunnah wa Al-Jamā'ah fī Ḥadīth al-Mautā wa Ashrāṭ al-Sā'ah, wa Bayān Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah" dalam *Irshād al-Sārī fī Jam'i Muṣannafāt al-Shaikh Hashim al-'Ash'arī* (Jombang: PP. Tebuireng, t.th).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Apabila dilacak secara genealogis, penggunaan *Tafsīr al-Jalālayn* di sejumlah pesantren tidak dapat dilepaskan dari sistem transmisi keilmuan pesantren yang memandang penting terhadap sanad, yaitu ketersambungan ilmu seorang murid kepada para gurunya. Sebagai ahli strategi pesantren,[89] Hasyim Asy'ari telah meletakkan dasar-dasar ideologis dalam pemahaman Islam yang barhaluan *ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah* di Indonesia. Terutama bagi kalangan pesantren, batas-batas keilmuan yang telah digariskan oleh Hasyim 'Asy'ari benar-benar dijadikan dasar dalam mengambil rujukan bibliografinya. Dalam konteks ini, menarik disimak pernyataan Ahmad Azaim Ibrahimi, pengasuh pondok pesantren Salafiyyah Syafi'iyyah Sukurejo Situbondo yang menjelaskan tentang transmisi keilmuan tersebut sebagai berikut:

> "Ilmu di pesantren itu tidak dapat dilepaskan dari warisan para ulama/kiai. Kita ini hanya melanjutkan perjuangan beliau-beliau. Kiai-kiai kita dulu, misalnya kiai As'ad, pendiri pesantren ini, adalah murid dari Syaikhona Khalil Bangkalan dan Hadratussyaikh Hasyim Asy'ari. Syaikhona dan Hadratussyaikh adalah murid dari Nawawi al-Bantani dan Mahfud termas. Kedua ulama ini terus belajar kepada ulama-ulama di Makkah, hingga sampai kepada pengarang kitab ini (*Tafsīr al-Jalālayn*). Sehingga ilmu kita ini *muttaṣil*, sampai kepada pengarangnya. Kita sebagai pelanjut, ya tentu melanjutkan yang telah dirintis dan dibakukan oleh beliau-beliau. Dan saya yakin, beliau memiliki alasan khusus kenapa menetapkan *Tafsīr al-Jalālayn* sebagai pedoman tafsir di Pesantren.[90]

Menegaskan pendapat Azaim, Ma'sum Zainullah berpendapat bahwa pengajian tafsir di pesantren tidak hanya sekedar melakukan transformasi ilmu dari seorang kiai kepada santri, tetapi lebih dari itu pengajian tafsir, dan ilmu-ilmu keislaman lainnya di pesantren adalah upaya untuk menyambung khazanah

---

[89] Istilah ini digunakan oleh Abdurrahman Mas'ud untuk mengkatagorikan kiai Hasyim 'Asy'ari, kiai Asnawi Kudus dan kiai Khalil Bangkalan sebagai ahli strategi pesantren. Sementara perintis dasar-dasar pesantren ditujukan kepada kiai Nawawi al-Bantani dan kiai Mahfud Termas. Lihat. Abdurrahman Mas'ud, *Intelektual Pesantren; perhelatan Agama dan Tradisi* (Yogyakarta: LKiS, 2004), 95 – 221.

[90] Ahmad Azaim Ibrahimi, *Wawancara*, Situbondo. 20 April 2018.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

keilmuan. Dengan demikian, mempertahankan *Tafsīr al-Jalālayn* merupakan penyambung silsilah keilmuan yang tidak terputus dari pendahulunya. Dalam wawancara dengan Ma'sum, ia menyampaikan sebagai berikut:

> *Enkok lambhek ngajih Tafsīr al-Jalālayn riyah ka KH. As'ad Syamsul Arifin bhen ka KH. Zaini. Kiai As'ad bhen Kiai Zaini ngajih ka Mbah Hasyim bhen ka Syaikhona. Riyah ulama rajheh, pendiri NU. Engkok terro nyampaiaginah budhebunah kiai As'ad bhen kiai Zaini ka tre-santreh. Sapah se tak taoh ka kiai As'ad bhen kiai Zaini? Riyah oreng Alem, Allāmah. Mangkanah, dhebunah beliau tor tengka bhegusseh deddih rujukan kauleh delem ngajerin santren tor desar edelem ngajelenagi prelakoh saareh-areh*[91]
>
> (dulu saya pernah ngaji *Tafsīr al-Jalālayn* kepada KH. As'ad Syamsul Arifin dan KH. Zaini Mun'im. Kiai As'ad dan kiai Zaini pernah mengaji ke Hadratussyaikh dan Syaikhona Khalil Bangkalan. Mereka adalah ulama besar, pendiri NU. Saya berharap dapat menyampaikan keterangan kiai As'ad dan kiai Zaini kepada santri-santri saya. Siapa sekarang yang tidak tahu kepada kedua ulama besar ini? Beliau adalah ulama yang alim, dan *allāmah.* Karenanya, perkataan dan perilaku beliau menjadi rujukan dalam mengajarkan para santri baik dalam aspek keilmuan atau amaliyyah).

Selain Ma'sum melihat pentingnya sistem sanad dalam transformasi keilmuan di pesantren, Ma'sum juga memandang bahwa tafsir yang praktis dan ringkas untuk diajarkan kepada para santri adalah *Tafsīr al-Jalālayn,* sehingga dengan demikian Ma'sum mengaku dapat menambahkan penjelasan dan keterangan, khususnya terhadap hal-hal yang bersangkutan dengan isu-isu aktual.

Pondok pesantren Tapal Kuda Jawa Timur, sebagaimana layaknya pesantren-pesantren lain, menekankan pentingnya sistem transmisi keilmuan dari seorang guru, ulama atau kiai. Pola transmisi keilmuan di pesantren memiliki kesamaan dengan transmisi ilmu-ilmu agama dalam tradisi Islam, seperti ilmu hadis dan ilmu-ilmu riwayat lainnya. Keadaan ini menjadi sulit bagi pesantren untuk menerima perkembangan literatur-literatur keislaman lain yang lebih

[91] Ma'sum Zainullah, *Wawancara*, Bondowoso. 19 April 2018.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dinamis dengan perkembangan zaman. Kondisi ini tidak seimbang dengan perubahan invotif yang terdapat pada lembaga formal yang berdiri di lingkungan pesantren. Sehingga, dapat dipastikan bahwa pesantren cenderung stagnan dalam kajian-kajian keislaman. Kekhawatiran atas stagnasi pendidikan agama di pesantren ini disinyalir oleh Khatib Ahmar Fauzi dalam wawancara dengan penulis sebagai berikut:

> "Pesantren ini agak dibilang terlambat dalam mendirikan pendidikan formal. Alasannya adalah hawatir pembinaan pendidikan agama tidak seimbang dengan pendidikan umum. Kebanyakan kan begitu. Setelah pesantren mendirikan sekolah bahkan perguruan tinggi, pembinaan agamanya *jomplang*. Alhamdulillah, di pesantren ini walaupun masih banyak kekurangan di sana sini, pendidikan agama menjadi syarat untuk kelulusan pendidikan formal. Bahkan, pengajian *tafsīr al-Jalālayn* menjadi syarat kelulusan bagi santri di sini. Ini tidak lain adalah upaya pesantren ini dalam mempertahankan tradisi yang masih relevan dan tidak perlu diganti untuk mendapatkan sesuatu yang baru.[92]

Musholli, sebagai kepala biro pendidikan di pesantren Nurud Dholam Wringi Bondowoso, memberikan keterangan yang berbeda tentang mengapa *Tafsīr al-Jalālayn* dikaji di beberapa pondok pesantren. Keyakinan Musholli tertuju kepada genelaogi masuknya tafsir ini ke Indonesia yang dinilai sebagai tafsir paling tua. Sebagai lulusan doktor tafsir di Universitas Syarif Hidayatullah, tentu Musholli bersinggungan dengan sejumlah literatur yang memungkinkan ia mengetahui asal-usul *Tafsīr al-Jalālayn* di Indonesia. Dalam wawancaranya, ia menuturkan sebagai berikut:

> "… kalau kita lihat sejarah tafsir pertama yang masuk ke Indonesia, barangkali *Tafsīr al-Jalālayn* adalah tafsir yang paling tua. Sebelum tafsir al-Marāghī populer di kalangan pesantren, *jalālayn* sudah dikaji. Saya pernah baca dari beberapa literatur, bahwa yang pertama membawa adalah Syeikh Abd al-Rauf al-Singkili. Selain itu, beberapa kiai di Indonesia turut mempopulerkan tafsir tersebut, misalnya kiai Bisri Musthafa dalam

[92] Khotib Ahmar Fauzi, *Wawancara*, Bondowoso. 11 Mei 2018.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

> karyanya, al-Ibrīz. Secara jelas-jelas beliau menyampaikan di mukaddimahnya sebagai terjemah jawa dari *Tafsīr al-Jalālayn.*"[93]

Apabila ditelusuri dari sisi genealogi keilmuan pesantren Tapal Kuda Jawa Timur, besar kemungkinan penyebaran *Tafsīr al-Jalālayn* dilatarbelakangi oleh keberhasilan sistem kaderisasi kiai yang dilakukan oleh Khalil Bangkalan dan Hasyim Asy'ari sepulang dari Makkah. Hampir secara keseluruhan, pendiri dan pengasuh pertama pesantren di Tapal Kuda merupakan santri dari kedua kiai tersebut. Kaderisasi kiai kemudian dipertegas dengan lahirnya Nahdlatul Ulama yang menaungi sejumlah kiai tergabung dalam organisasi tersebut.

Pada perkembangan selanjutnya, Nahdlatul Ulama memainkan peran penting dalam meneguhkan tradisi tersebut sebagai basis pesantren. Salah satunya adalah pola pengambilan kebijakan hukum yang didasarkan atas literatur-literatur klasik dalam sebuah lembaga khusus bernama *bahth al-masāil*. Dalam *baḥth al-masāil* inilah kemudian sejumlah kiai merumuskan literatur yang boleh dirujuk sebagai bibliografi dan literatur yang ditolak. Semakin melembanganya sistem keilmuan ini maka semakin sulit bagi pesantren untuk beradaptasi dengan literatur lain baik sebagai sumber primer ataupun hanya sekedar sebagai sebuah pendekatan dalam memahami literatur klasik tersebut.

2. Dorongan Unsur Barakah

Secara leksikal, kata *barakah* dalam bahasa Arab memiliki akar kata *ba-ra-ka*, yang dapat diterjemahkan ke dalam sejumlah arti. Di antaranya adalah bertambah, berkembang, memperoleh kebahagiaan, memperoleh nikmat dan

[93] Musholli, *Wawancara*, Bondowoso. 11 Mei 2018.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

memperoleh kemuliaan.[94] Namun sujumlah arti itu dapat memberikan pengertian sekaligus dalam kata tertentu. Misalnya ketika seseorang mengungkapkan *bāraka Allah laka*, maka kata tersebut memiliki arti semoga Allah memberikan nikmat berupa berkembangnya suatu kebaikan yang dilakukan hari ini, memperoleh kebahagiaan, nikmat dan semoga memperoleh kemuliaan atas pernikahannya.

Baraka dalam terminologi al-Qur'an disebutkan 31 kali dalam 5 bentuk derivasinya. *Pertama*, bentuk *bāraka* atau yang disandingkan dengan kata ganti (*ḍamīr*) kami, *bāraknā* terdapat dalam QS. Al-A'raf: 137, QS. Al-Isrā': 1, QS. Al-Anbiyā': 71 dan 81, QS. al-Saba': 18 dan QS. Al-Fuṣṣilat: 10. Dalam ayat yang terakhir disebut, al-Qur'an menyebutkan bahwa Allah menciptakan gunung yang kokoh dan memberkahinya.[95] Ibnu Kathīr menjelaskan ayat tersebut bahwa Allah menciptakan kenikmatan pada bumi dan isinya, yang di dalamnya gunung yang kokoh, air, bintang, matahari, bulan dan sebagainya, untuk dimanfaatkan oleh manusia.[96] Term *barakah* dalam konteks ayat ini memiliki arti bermanfaat bagi manusia untuk keberlangsungan hidup di bumi.

Kedua, bentuk pasif dari kata *barakah*, yaitu *būrika,* yang memiliki arti perbuatan bajik yang melimpah sebagaimana yang terdapat dalam QS. Al-Nam: 8. M. Quraish Shihab ketika menafsirkan ayat ini menjelaskan bahwa kata *būrika* memiliki arti kebajikan yang melimpah, yang dikaitkan dengan suatu tempat.[97]

---

[94] Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab* (Beirut: Dār al-Ṣādir, t.th), X., 394 – 394
[95] al-Qur'an, 41:10.
[96] Ibn Kathīr, *Tafīr Ibn Kathīr* (Beirut: Dār al-Fikr al-'Arabī, t.th), v., 271.
[97] M. Quraish Shihab, *Tafsīr al-Misbah*, X., 183 – 184

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dalam ayat tersebut dijelaskan bahwa nabi Musa dan kaumnya mendapatkan keberkahan karena dekat dengan api.[98]

Ketiga, bentuk *tabāraka* tersebar dalam QS. Al-A'raf: 54., QS. al-Mu'minūn: 14., QS. Al-Furqān: 1, 10 dan 61., QS. al-Mu'min: 64, QS. al-Zukhruf: 85, QS. al-Raḥmān: 7 dan QS. al-Mulk: 1. Seluruh makna yang terdapat dalam surat di atas menunjukkan bahwa kata *tabāraka* merujuk kepada Allah sebagai Tuhan pemberi keberkahan. Kata *tabāraka alladhī bi yadihi al-Mulk* yang terdapat dalam QS. Al-Mulk: 1, menurut Quraish Shihab berbeda dengan kata *subhān alladhī* seperti yang umumnya dikemukakan oleh para penulis tafsir. Menurutnya, *tabāraka* yang dinisbatkan kepada Allah memiliki pengertian bahwa maha suci Allah dan maha pemberi kemantapan keberkahan yang tidak ada satupun dzat yang menyamainya dalam memberikan karunia nikamat kepada hambanya.[99]

Keempat, bentuk *barakāt* yang terdapat dalam QS. Al-A'raf: 96 dan QS. Hūd: 48 dan 73. Dalam surat yang terakhir disebut itu dikisahkan bahwa nabi Nuh ketika berlabuh dari perahunya, Allah memberikan ucapan selamat kepadanya dan umatnya atas keselamatan dan keberkahan yang didapatkan.[100] Ibnu Kathīr menjelaskan keberkahan yang diraih oleh nabi Nūh adalah berupa diterima doanya dan mendapatkan keselamatan dalam kehidupan.[101] Dalam surat Hūd baik ayat 48 dan 73, terdapat sesuatu yang unik perlu disampaikan dalam penjelasan ini, yaitu penyebutan *salām* dengan bentuk tunggal dan *barakāt* disebutkan secara

---

[98] al-Qur'an, 27:8.
[99] M.Quraish Shihab, Tafsir al-Misbah, XV., 342.
[100] al-Qur'an, 11:48.
[101] Ibn Kahthīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*….

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

plural. Ini setidaknya membuktikan bahwa satu kebaikan dapat memberikan keberkahan yang banyak dan berkesinambungan secara terus menerus.

Kelima, bentuk *mubārak* yang terdapat dalam QS. Al-An'ām: 92 dan 155, QS. Al-Anbiyā': 50, QS. Qaf: 9, QS. Al-Mu'minūn: 29, QS. Ali Imrān: 96, QS. Maryam: 31 dan QS. Ṣād: 29. Dalam surat al-An'ām: 92, al-Qur'an menyebutkan bahwa kitab ini adalah kitab yang *mubārakah*.[102] M. Quraish Shihab menjelaskan kata *mubārakah* dengan kebajikan yang melimpah dan berkesinambungan. Ibarat kata *birkah,* kolam, yang menampung air melimpah dan berceceran, *mubārakah* mengandung kebaikan yang tidak ada henti-hentinya dan bisa dari arah manapun yang tidak diduga.[103] Dengan demikian, makna kata *mubārakah* adalah kebaikan yang melimpah, beraneka ragam dan datangnya berkesinambungan secara terus menerus. Merujuk kepada QS. 'Āli Imrān: 96, keberkahan juga dapat muncul dari tempat-tempat yang suci seperti ka'bah dan ritus keislaman lainnya.

Selain kata *mubārak,* dalam bentuk yang sepadan al-Qur'an juga menyebut *mubārakatan.* Perbedaannya terletak pada huruf *tā'* yang terdapat dalam akhir katanya. Bentuk ini tersebar dalam QS. Nūr: 35 dan 61, QS. al-Dukhān: 3 dan QS. Al-Qaṣaṣ: 30.

Dari penjelasan di atas, pengertian *barakah* dapat disimpulkan bertambahnya macam-macam kebaikan dari satu kebaikan tertentu secara berkesinambungan dan memberikan kemanfaatan bagi seseorang. Keberkahan datang dari Allah dengan sebab-sebab tertentu. Misalnya keberkahan yang terdapat dalam tempat-tempat tertentu, Ka'bah, keberkahan terdapat juga dalam

---

[102] al-Qur'an, 6:92.
[103] M. Quraish Shihab, *Tafsīr al-Misbah,* X., 183.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

individu-individu yang suci seperti nabi dan waktu-waktu tertentu yang *istijābah*.[104] Dengan demikian, bagi orang yang akan mencari keberkahan dikenal dengan kata *tabarrukan.*

Dalam tradisi pesantren, *tabarrukan* merupakan hal yang banyak mendasari perilaku santri dan masyarakat. Misalnya mencium tangan kiai, mengaji kepada kiai dan doa kiai dinilai terdapat keberkahan yang dapat mengantarkan santri atau masyarakat secara umum meraih kesuksesan dalam hidup.[105] Tidak heran apabila intelektual Muhammadiyah, M. Dawam Rahardjo, ketika menilai masyarakat yang menghadiri pengajian kiai di pondok pesantren Pabelan bahwa keberkahan dari seorang kiai lebih diharapkan dibanding konten keilmuan yang diajarkannya.[106] Penelitian Dawam, walaupun tidak sepenuhnya sesuai dengan perkembangan kajian keislaman di pesantren dewasa ini, tetapi setidaknya itu menjadi potret sederhana bagaimana keberkahan menjadi motif yang diperebutkan olah santri dan masyarakat dari seorang kiai.

Ketika peneliti bertanya tentang mengapa *Tafsīr al-Jalālayn* dipertahankan di mayoritas pesantren, sejumlah kiai, selain alasan mempertahankan tradisi di atas, memberikan alasan karena dorongan unsur *tabarrukan* kepada kiai generasi sebelumnya yang pernah menjadi gurunya. Hal ini misalnya disampaikan oleh Munib Syafa'at, pengasuh pondok pesantren Darussalam, Blokagung Banyuwangi Jawa Timur:

---

[104] Arif Zamhari, *Rituals of Islamic Spirituality: Study of Majlis Dhikir Groups in East Java* (Australia: ANU E Press, t.th), 87.
[105] Ibid. 90.
[106] M. Dawam Rahardjo, "The Life of Santri Youth: A View from the Pesantren Window at Pabelan" dalam *Journal of Social Issues in Southeast Asia*, Vol. 1, No. 1. February 1986. 35-36,

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

> "*ngaji* kitab *Tafsīr al-Jalālayn* di pondok pesantren itu tidak hanya sekedar menimba ilmu pengetahuan. Ini tidak hanya berlaku untuk *Tafsīr al-Jalālayn* saja, bahkan seluruh pengajian yang dilaksanakan kiai. Santri dan masyarakat secara umum itu memiliki kesadaran *pengen* dapat *barakah* dari kiai. Kita tahu kan bahwa kitab ini (*jalālayn*) merupakan tafsir warisan dari para ulama. Kiai Mukhtar Syafa'at mengajarkan *tafsīr jalālayn* di pesantren ini konon karena *tabarrukan* kepada gurunya, kiai Hasyim Asy'ari. Nah, mosok saya menggantinya dengan tafsīr yang lain, mas. Hawatir tidak dapat *berkah* dari beliau-beliau mas."[107]

Senada dengan yang disampaikan oleh kiai Munib, Sadid Jauhari, pengasuh pondok pesantren Assunniyah Kencong Jember juga berpandangan bahwa kajian keislaman di pesantren setidaknya mengandung dua dimensi sekaligus, yaitu dimenasi keilmuan dan keberkahan. Keduanya berjalan seperti mata uang. Begitupun juga *Tafsīr al-Jalālayn* yang selau dikaji di Pesantren Assunniyah, Sadid memberikan komentar sebagai berikut:

> "… tradisi pesantren ketika memulai pengajian kitab *Tafsīr al-Jalālayn,* kita memulainya dengan *tawaṣṣul* terlebih dahulu kepada kiai-kiai kita, masyayikh dan muṣannif kitab, dengan membaca *qāla muṣannifu raḥimahumullah, wa nafa'ani wa iyyakum min barakātihi wa asrārihī fi al-dāraini, āmīn.* Ini sudah lumrah dilakukan karena kita ini pengen mendapat ilmu pengetahuan yang barakah. Kalau sudah barakah, ilmu yang sedikit itu bisa bermanfaat untuk diri sendiri dan orang lain. Kalau tidak barakah, maka yang banyak menjadi tidak berguna."[108]

Selain data di atas, terdapat sebagian kiai yang menganggap bahwa dalam *Tafsīr al-Jalālayn* terdapat nilai keberkahan. Hal ini sebagaimana disampaikan oleh Zuhri Zaini sebagai berikut:

> "… menurut saya mengapa *Tafsīr al-Jalālayn* dikaji oleh kalangan pesantren dalam waktu yang cukup lama ya mungkin selain karena dibawa oleh para kiai NU, juga karena kitab tafsir itu sendiri yang mengandung keberkahan. Sehingga, beberapa kiai enggan mengubahnya dan mengganti dengan tafsir yang lain. Ini tidak asing dalam kisah para ulama salaf dahulu, ada yang karena keikhlasannya menulis sebuah karya sehingga ketika

[107] Munib Syafa'at, *Wawancara*, Banyuwangi. 7 April 2018.
[108] Sadid Jauhari, *Wawancara*, Jember. 14 Februari 2018.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tulisannya direndam di air tidak luntur. Cerita itu ada dalam sebuah kitab."[109]

Lebih lanjut, Zuhri menyampaikan bahwa *Tafsīr al-Jalālayn* juga mengandung unsur keberkahan. Keberkahan yang dimaksud adalah timbul karena mengikuti perilaku para pendahulu pesantren. Menurutnya, dari perilaku mengikuti ulama ini menyebabkan turunnya keberkahan. Berikut adalah data hasil wawancara dengan Zuhri secara terperinci:

"mempertahankan *Tafsīr al-Jalālayn* di sejumlah pesantren ini adalah praktik penghormatan para penerusnya kepada para pendahulunya. Apabila KH. Hasyim Asy'ari tidak mengajarkan tafsir ini, barangkali di beberapa pesantren tidak akan diajarkan kitab ini. Sementara kita tahu bahwa hampir sejumlah kiai pesantren, terutama di Tapal Kuda, pernah menimba ilmu kepada beliau. Karenanya, mereka yang cinta kepada beliau mengikuti langkah dan apa yang diajarkan oleh beliau. Saya kira ini menjadi hal yang biasa, seperti kisah Hajar Aswad. Barangkali jika nabi tidak mencium batu hitam itu, tidak akan ada orang rebutan menciumnya. Sampai sampai sayyidina Umar mengatakan, andaikan nabi Muhammad tidak mencium, batu ini hanya sekedar batu hitam belaka. Memang tidak ada hubungannya, tetapi unsur kecintaan kita kepada guru itu bisa jadi menurunkan keberkahan tersendiri.[110]

Selain Zuhri, Azaim juga menyinggung bahwa terdapat keberkahan yang terkandung dalam kitab *Tafsīr al-Jalālayn* tersebut. Ketika diklarifikasi lebih lanjut tentang keberkahan yang dimaksud oleh Azaim, ia menyampai sebagai berikut:

"Keberkahan *Tafsīr al-Jalālayn* yang saya maksud itu adalah mengacu pada definisi barakah itu sendiri, yaitu, *ziyadat al-khair 'alā al-khair*, yaitu bertambahnya sesuatu yang baik dari yang baik. Keberkahan dalam tafsir itu kita bisa melihatnya dari bagaimana para enggan mengganti dan tetap menggunakan tafsir tersebut. Setidaknya ini menjadi tanda bahwa tafsir tersebut diyakini dapat mengalirkan keberkahan"[111]

---

[109] Moh. Zuhri Zaini, *Wawancara*, Probolinggo. 25 Februari 2018.
[110] Moh. Zuhri Zaini, *Wawancara*, Probolinggo. 25 Februari 2018.
[111] Ahmad Azaim Ibrahimy, *Wawancara*, Situbondo. 20 April 2018.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Keyakinan seorang kiai yang menilai bahwa *Tafsīr al-Jalālayn* memuat nilai keberkahan bukanlah sesuatu yang asing dalam tradisi Islam. Misalnya kisah sayyidina 'Umar ibn Khaṭṭāb, sebagaimana yang disinggung oleh Zuhri di atas, yang mencium batu hitam (*ḥajr aswad*), 'Umar berbisik kepada batu itu: "kamu hanya sepotong batu, andaikan Rasulullah tidak melakukan ini, saya tidak akan mencium kamu." Contoh lain misalnya ketika menjelang wafatnya sayyidina 'Umar, beliau berpesan kepada anaknya untuk menyampaikan permohonan kepada 'Āishah agar dapat dikebumikan di samping makam Rasulullah dan makam Abū Bakar al-Ṣiddīq. Kisah ini dalam pandangan al-Ghazali, al-Subkī dan 'Alā al-Dīn adalah merupakan praktik dari *tabarrukan* sayyidina 'Umar kepada nabi pasca kewafatannya.[112]

Bagi kalangan pesantren, KH. Hasyim Asy'ari mempertegas kembali atas kisah sayyidina 'Umar itu sebagai bentuk kesadaran umum atas pentingnya *tabarrukan* kepada seorang yang salih baik di masa hidup atau wafatnya.[113] Hasyim dalam karya *al-Nūr al-Mubīn fī Maḥabbat Sayyid al-Mursalīn* setidaknya telah memberikan landasan ideologis atas praktik *tabarrukan.* Menurutnya, orang yang mencintai nabi maka akan berkumpul kelak di akhirat, begitupun orang yang mencintai kiai atau ulama juga akan berkumpul bersamanya. Karenanya, dalam bentuk keinginan untuk berkumpul dan diakui sebagai santrinya, santri dan masyarakat secara umum mengikuti pola dan ajaran kiainya.

---

[112] Arif Zamhari, *Rituals of Islamic Spirituality: Study of Majlis Dhikir Groups in East Java,* 87.
[113] KH. Hasyim Asy'ari, *al-Nūr al-Mubīn fī Maḥabbat Sayyid al-Mursalīn* (Jombang: Maktabah al-Turāth al-Islāmī, t.th), 69 – 70.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dalam konteks ini, As'ad Syamsul Arifin, santri Hasyim Asy'ari, menegaskan kembali gagasan gurunya dalam bentuk pola hubungan guru dan murid sebagaimana disampaikan oleh Azaim Ibrahimy sebagai berikut:

> "Kiai As'ad pernah mewasiatkan lima hal kepada santri-santrinya. Salah satunya adalah santri saya yang keluar dari NU jangan berharap berkumpul dengan saya di akhirat, santri saya yang pendiriannya tidak sama dengan saya, saya tidak ikut bertanggung jawab di hadirat Allah SWT dan santri saya yang pulang atau berhenti harus ikut mengurusi dan memikirkan paling tidak salah satu dari tiga hal, pendidikan Islam, dakwah melalui NU dan Ekonomi masyarakat."[114]

Mencintai kiai yang ditunjukkan dengan sikap *ta'ẓīm* dan mengikuti yang baik dari seorang kiai merupakan ajaran yang membumi di kalangan pesantren. Kepatuhan terhadap kiai diyakini dapat mempercepat turunnya keberkahan. Apabila ditelusuri dalam ajaran kitab-kitab klasik, doktrin ini bersumber dari *kitāb al-ta'līm wa al-muta'allim* yang diajarkan hampir di seluruh pesantren. Dalam *ta'līm,* disebutkan doktrin tentang kepatuhan terhadap seorang kiai dan keturunan kiai.[115] Karenanya, membangun jaringan keilmuan guru-murid merupakan hal penting dalam tradisi pesantren untuk datangnya suatu keberkahan dalam ilmu.

3. Media Kiai dalam Menafsirkan al-Qur'an

Sebagai tafsir yang ringkas dan lumayan tipis dibandingkan dengan tafsir-tafsir yang lain, *Tafsīr al-Jalālayn* menjadi kitab favorit di kalangan pesantren untuk dikaji dan dibaca berulang-ulang. Kondisi ini dipergkuat oleh tradisi

---

[114] Ahmad Azaim Ibrahimy, *Wawancara*, Situbondo. 20 April 2018.

[115] Al-Zarnuji dalam *al-Ta'līm wa al-Muta'allim* menjelaskan bahwa seorang santri dapat memperoleh ilmu yang bermanfaat dengan menghormati ilmu dan orang yang mengajarkan ilmu. Menghormati guru juga menghormati putra dan keluarganya. Secara lebih terperinci, al-Zarnuji menjelaskan bahwa cara bersikap ta'dhīm kepada guru adalah tidak berjalan di depannya, tidak duduk di tempat duduknya, tidak boleh berbicara kecuali dipersilahkan, tidak banyak berbicara kepadanya, apalagi guru terlihat dalam keadaan sibuk dan tidak mengetok pintunya sampai sang guru keluar sendiri dari rumahnya. Lihat. Burhān al-Islām al-Zarnūjī, *Kitāb Ta'līm wa al-Muta'allim* (Beirūt: al-Maktab al-Islāmī, t.th), 78 – 79.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pesantren yang cenderung lebih mengutamakan ketuntasan (*khatm al-kutub*) dibanding pembahasan secara tematik.[116] Dalam konteks tradisi ini, *Tafsīr al-Jalālayn* mendapatkan tempat yang istimewa karena alasan tersebut. Misalnya sebagaimana yang disampaikan oleh Adnan Syarifuddin, bahwa:

> "… halaman *Tafsīr jalālayn* itu tipis, jadi tidak butuh waktu lama untuk menyelesaikannya. Biasanya, setelah khatam, kita membaca doa bersama agar supaya ilmu kita barakah. Setelah itu, biasanya ada ijazah untuk mengamalkan dan mengajarkan tafsir itu.."[117]

Ijāzah sebagaimana disampaikan kiai Adnan merupakan pemberian otoritas kiai kepada santri untuk mengamalkan kandungannya dan atau mengajarkannya kepada orang lain. Pesantren memandang penting ijāzah setidaknya karena dua alasan, yaitu sebagai *tabarrukan* kepada kiai dan sebagai penyambung sanad pengetahuan atas kitab tertentu hingga terhubung langsung kepada penulis kitab. Karena alasan ijāzah ini, sejumlah pesantren membuka pengajian kilat atas kitab-kitab tertentu pada bulan-bulan tertentu dan dikaji dengan tujuan ketuntasan.[118]

Menurut Afifuddin Muhadjir, salah satu perintis Ma'had Aly di pondok pesantren Sukorejo, keterangan yang ringkas dalam *Tafsīr al-Jalālayn* itu memberikan peluang kepada para kiai untuk menambahkan keterangan dan mengeksplorasi pengetahuan kiai terutama yang berkaitan dengan isu-isu aktual. Dalam hasil wawancara dengan penulis, kiai yang dikenal memiliki otoritas dalam kajian fikih dan uṣūl al-fiqh di kalangan pesantren itu menuturkan sebagai berikut:

> "… memang *Tafsīr al-Jalālayn* itu terbilang ringkas. Tetapi dalam praktiknya, ketika mengajar kiai menjelaskannya dengan panjang lebar. Bahkan, kadang, kiai menerangkan ayat yang dia baca, keluar dari

---

[116] Arif Zamhari, *Rituals of Islamic Spirituality: Study of Majlis Dhikir Groups in East Java*, 197.
[117] Adnan Syarif, *Wawancara*, Lumajang. 03 Maret 2018.
[118] Misalnya pesantren Fathul Ulum, Wagean Kediri, Bustanul Ulum Mojo Kediri, Darunnajah, Bendo Kediri dan beberapa pesantren lainnya.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

> kandungan tafsir. Terutama terkait persoalan-persoalan aktual. Oleh sebab itu sebenarnya ini peluang bagi kiai untuk mencari keterangan dari beberapa kitab lain sebelum mengajar dan kemudian disampaikan kepada santri-santrinya."[119]

Penjelasan dalam kitab tafsir apapun tidak dapat mewakili atas jawaban terhadap kasus yang terjadi dalam konteks sosial masyarakat modern. Sebab, konteks sosio-historis yang dialami penafsir dengan pembaca teks tafsir setidaknya memiliki perbedaan yang mendasar. Karenanya, penggunaan atas kitab tafsir yang baru juga tidak menjamin memberikan pencerahan bagi masyarakat dalam konteks tertentu. Sementara di sisi yang lain, kiai pesantren tidak terbiasa dengan merujuk pendapatnya secara langsung kepada al-Qur'an dan hadis. Karenanya, pilihan atas *Tafsīr al-Jalālayn* yang ringkas dapat menjembatani seorang kiai untuk merespon kondisi sosialnya dengan al-Qur'an.[120]

Pernyataan serupa juga disampaikan oleh Ma'sum Zainullah. Menurutnya, pengetahuan yang dibangun dalam tradisi pesantren selalu merujuk kepada seorang kiai atau ustad. Hal ini menjadi kekuatan bagi kiai sebagai penggerak perubahan sosial melalui pemahaman teks-teks keagamaan. Kiai Ma'sum mengutarakan sebagai berikut:

> "*karnah e Tafsīr al-Jalālayn riyah cek ringkasssah, kauleh jughenan memberikan keterangan, khususepon masalah-masalah se bedeh e masyarakat smangken, kadieh akhlak, bhen aliren-aliren se menyebarkankan Islam anggui ebbom sopajeh nasyarakat bhen santreh tak sala jhelen. Kauleh Tak nafsiragi. Sebeb kauleh tak pantes. Elmuh guleh sakonik. Coma jellasagi saos*."[121]
>
> (karena dalam *Tafsīr al-Jalālayn* memuat penjelasan yang sangat ringkas, maka saya memberikan keterangan khususnya masalah-masalah yang sedang terjadi di masyaraka sekarang, seperti persoalan moralitas, dan juga

---

[119] Afifuddin Muhadjir, *Wawancara*, Bondowoso. 25 Desember 2017.
[120] Ibid.
[121] Ma'sum Zainullah, *Wawancara*, Bondowoso. 19 April 2018.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

> aliran-aliran yang kerap menggunakan bom dalam menyebarkan agama Islam, sehingga masyarakat tidak salah jalan. Saya tidak menafsirkan. Sebab saya tidak pantas untuk itu. Saya hanya turut menjelaskan saja).

Apa yang disampaikan oleh Ma'shum bahwa dirinya hanya menjelaskan kitab *Tafsīr al-Jalālayn* tersebut sebenarnya ia telah menafsirkan dalam pengertian yang lebih luas. Sebab, dalam menjelaskan ia telah berupaya membuat teks al-Qur'an yang ditafsirkan secara ringkas oleh al-Suyūṭī dapat dipahami dalam konteks yang melingkupi masyarakatnya. Hal ini dapat dilihat dari keterangannya yang panjang dan mengaitkan dengan problematika pada saat itu. Sementara kitab tafsir tersebut tidak memuat penjelasan yang komprehensif.

Sebagaimana terjemah al-Qur'an, beberapa literatur menjelaskan bahwa terjemah merupakan suatu penafsiran dalam bentuk yang lebih luas. Bentuk penafsiran dalam penerjemahan terletak dalam pemilihan diksi dan padanan kata yang dianggap sesuai dan tepat oleh penerjemah. Terjemah atas al-Qur'an, dalam pandangan ulama di atas, dapat dikategorikan sebagai bentuk tafsir. Karenanya, Ibn 'Abbas yang dikenal sebagai ahli tafsir pasca wafatnya nabi dikenal dengan *tarjumān al-Qur'ān,* yaitu orang yang manafsirkan al-Qur'an dalam pengertian yang luas dan bukan hanya sekedar menerjemahkan. [122]

Penjelasan kiai terhadap *Tafsīr al-Jalālayn* tidak hanya dialami oleh Ma'shum, tetapi beberapa kiai lain juga menempuh jalan serupa. Keengganan kiai untuk langsung merujuk kepada al-Qur'an sebenarnya dijembatani oleh *Tafsīr al-Jalālayn.* Sehingga, seolah-olah kiai menjelaskan kandungan *al-Jalālayn,* padahal sesungguhnya mereka telah menjelaskan kandungan al-Qur'an.

---

[122] 'Abd al-Raḥmān al-'Akk, *Uṣūl al-Tafsīr wa Qawā'iduhū* (Damaskus: Dār al-Nafāis, 1986), 462.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB IV

KONTRA NARASI EKSTREMISME KIAI TAPAL KUDA JAWA TIMUR TERHADAP PENAFSIRAN *QITĀL* DALAM *TAFSĪR AL-JALĀLAYN*

Bab ini akan mendeskripsikan kontra narasi ekstremisme kiai di daerah Tapal Kuda Jawa Timur terhadap bibliografi *Tafsīr al-Jalālayn* yang menjadi rujukan utama bagi kalangan pesantren di Indonesia. Bab ini memuat tiga sub bahasan; sub bahasan pertama memuat tentang kontra narasi ekstremisme kiai yang dibagi ke dalam dua bahasan, yaitu bentuk-bentuk kontra narasi dan strateginya dalam membangun pemahaman kiai terhadap ayat-ayat *qitāl*. Pada sub bahasan bentuk-bentuk, data yang dihimpun adalah berasal dari hasil observasi peneliti dan keterlibatan peneliti (*observer as participant*) dalam pengajian *Tafsīr al-Jalālayn* yang dilaksanakan para kiai di berbagai tempat. Sementara data pada sub bahasan strategi kontra narasi kiai dihimpun dari hasil wawancara kepada para kiai.

Adapun sub bahasan kedua menemukan faktor-faktor yang mempengaruhi kiai dalam melakukan kontra narasi ekstremisme terhadap ayat-ayat *qitāl* yang melibatkan faktor sosial, lingkungan dan keterlibatan kiai dengan pemikiran organisasi yang digelutinya. Sub bahasan ketiga memuat tentang tipologi kiai dalam melakukan kontra narasi ekstremisme yang dibagi ke dalam tiga tipologi, yaitu utilitarian-idealis, utilitarian-reformis dan utilitarian-totalis. Berikut ini penjelasannya.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

A. Kontra Narasi Kiai Tapal Kuda Jawa Timur Terhadap Narasi Ekstremisme dalam *Tafsīr al-Jalālayn*

Sebagaimana dijelaskan pada bab sebelumnya, bahwa kiai sebagai pembaca kitab *Tafsīr al-Jalālayn* (*as a reader*) turut memberikan argumentasi penafsiran terhadap teks-teks *qitāl* yang cenderung ditafsirkan ekstrem oleh pengarangnya. Pembahasan ini akan melihat bagaimana argumentasi kiai ketika dihadapkan pada teks-teks *qitāl* dan sekaligus pembahasan ini akan menampilkan pemahamannya (*re-understanding*) dalam skema kontra narasi. Pada tingkatan proses pemahaman itu, kiai berada dalam dua demensi sekaligus, yaitu dimensi teks dan dimensi realitas sosial dimana ia bergumul dengannya. Pada tahapan ini, kiai tidak berupaya menggali makna ideal dari *Tafsīr al-Jalālayn*, tetapi sebenarnya kiai menawarkan pemahaman baru yang realistis dan lebih kompatibel dengan latar sosial, kultur, pengetahuan, ekonomi dan budaya yang melingkupi kiai.

Dalam perspektif Hans-Georg Gadamer—selanjutnya akan ditulis Gadamer, setiap penafsir ketika dihadapkan dengan suatu pembacaan terhadap teks, dia meleburkan horizon-horizon kekinian yang mengitari kesejarahannya terhadap unsur-unsur yang mengitari teks tersebut.[1] Tugas seorang penafsir, masih dalam pandangannya, bukan berarti melakukan rekonstruksi atau reinterpretasi terhadap makna dari teks, tetapi membiarkan horizon-horizon dalam dirinya berinteraksi dengan teks secara intens sehingga melahirkan suatu nuansa pemaknaan yang baru. Dalam konteks ini, Gadamer berbeda dengan Schleimacher dan Dilthey yang berasumsi bahwa tugas penafsir adalah mereproduksi makna. Bagi Gadamer,

[1] Hans-Georg Gadamer, *Turth and methode* (London: Contanium, 2004), 332.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

seorang penafsir tidak mungkin mereproduksi makna sebab manusia tidak berdiri dari di luar sejarah, melainkan bergerak dalam sejarah dengan horizon pemahaman tertentu yang tentu berbeda dengan dari horizon pemahaman dalam teks.[2]

Menurut teori ini, setiap penafsir berada pada situasi tertentu yang bisa mempengaruhi pemahamannya terhadap teks yang akan dibaca. Situasi ini, dalam teori Gadamer disebut dengan *effective history* yang terdiri dari tradisi, kultur, dan pengalaman hidup.[3] Keterpengaruhan seorang penafsir dengan konteks sosial, kultur dan pengalaman hidup itu telah mengambil peran penting dalam proses pemahaman dan membentuk prapemahaman (*vorverstädnis*) atas dirinya. Menurut Gadamer, prapemahaman mesti ada dalam diri mufassir untuk didialogkan dengan isi teks.[4]

Dalam perjumpaannya dengan *Tafsīr al-Jalālayn,* kiai sebagai pembaca, yang juga dapat berarti sebagai penafsir dalam pengertian yang lebih luas, memproyeksikan horizon-horizon historis, yaitu tradisi *Tafsīr al-Jalālayn*, dengan horizon-horizon kekiniannya. Ketika membaca kitab *Tafsīr al-Jalālayn*, kiai tidak berupaya mencari makna yang dikehendaki oleh pengarang, tetapi justru membiarkan horizon kekinian yang melatarinya menyinari makna atas tafsir tersebut. Dengan cara demikian, kiai sebenarnya telah melampaui *Tafsīr al-Jalālayn* dan memberikan pemaknaan baru yang lebih aplikatif sesuai dengan kebutuhan masyarakat setempat.

---

[2] F. Budi Hardiman, *Seni Memahami; Hermeneutika dari Schleiermacher sampai Derrida* (Yogyakarta: PT. Kanisius, 2015), 176. Lihat Juga, Hans-Georg Gadamer, 276 – 277.
[3] Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an* (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2017), 79.
[4] Ibid. 79.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dalam proses pembacaan kiai terhadap ayat-ayat *qitāl* dalam *Tafsīr al-Jalālayn*, kiai tidak dapat menghindar dari proyeksi (*entwurf*) yang selalu menyertainya dalam proses penafsirannya. Sekalipun kiai berupaya membersihkan dirinya dari proyeksinya, sebenarnya kiai telah berada dalam bentuk proyeksi lain. Proses proyeksi yang disebut oleh Gadamer merupakan gerakan pemahaman dan penafsiran. Dalam konteks ini, kiai tidak tidak dapat menghindar dari distraksi makna-makna yang telah ada dan dipengaruhi oleh latar belakang sosial kehidupan kiai. Kiai telah membentuk pra-struktur pemahaman dan tidak mungkin melakukan interpretasi secara objektif sebagaimana yang dikejar oleh Schleimacher dan Dilthey.[5]

Sumber data dalam pembahasan ini dihasilkan dari sejumlah temuan peneliti di lapangan saat mengikuti pengajian *Tafsīr al-Jalālayn* yang diampu oleh para kiai Tapal Kuda Jawa Timur. Penelusuran dan pengumpulan data dilakukan sejak bulan Agustus 2017 sampai bulan Januari 2019 di berbagai pesantren dan kesempatan halaqah kiai dengan masyarakat sekaligus alumni secara bergilir dari rumah ke rumah dan atau dalam bentuk pengajian. Hal ini perlu penulis sampaikan untuk menegaskan bahwa penelitian ini menekankan pada setting alami (*natural setting*) dan peneliti bertindak sebagai instrument kunci. Dengan demikian, penelitian ini bersifat kualitatif naturalistik, sebab dilakukan dalam situasi yang wajar (*natural setting*).[6] Berikut ini adalah bentuk-bentuk kontra narasi kiai Tapal Kuda Jawa Timur terhadap narasi-narasi ekstremisme dalam *Tafsīr al-Jalālayn*.

---

[5] F. Budi Hardiman, *Seni Memahami*, 177.
[6] Robert C. Bodgan dan S. K. Biklen, *Qualitative Research in Education: an Introduction To Theory and Methods* (Boston: Ally and Bacon, 1998), 7

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

1. Bentuk-bentuk Kontra Narasi Ekstremisme Kiai Tapal Kuda Jawa Timur

a. Integrasi Narasi Figural dalam Penafsiran

Dalam perspektif teori kontra narasi, narasi figural disebut sebagai arketipe (*archetype*), yaitu suatu karakter tokoh yang terdapat dalam narasi, berfungsi memberikan pengaruh kepada pendengarnya dan diceritakan secara turun-temurun untuk tujuan tertentu.[7] Narasi figural telah memberikan suatu gambaran atas kisah tentang perjuangan sosok kiai atau tokoh Indonesia yang memiliki makna simbolis.

Menurut teori Burke, teladan dari suatu kisah yang dinarasikan merupakan tindakan simbolis (*symbolic action*) yang dapat memberikan pengaruh kepada audien dan memunculkan timbal balik (*reciprocal*) berupa tindakan dan atau sikap yang sama.[8] Karenanya, penggunaan simbol keteladanan dalam menopang proses pemaknaan kiai terhadap *Tafsīr al-Jalālyn* adalah bersifat ideologis.

Narasi figural atau ketauladanan digunakan oleh kiai dalam rangka menandingi dan mengimbangi *framing* arketipe yang digunakan oleh kelompok ekstremis di Indonesia. Sebagaimana penjelasan di awal, bahwa daya tarik kelompok ekstremis ketika menafsirkan *jihād* dan *qitāl* sebagai dasar pembolehan melakukan tindakan kekerasan adalah dilakukan dengan pembingkaian atas arketipe-arketip yang terdapat di dalam al-Qur'an. Pembingkaian atas sosok, misalnya, Firaun sebagai penguasa yang menindas, merampas hak-hak kaum bani Israil dan tidak menjelankan hukum Allah di bumi, memberikan konsekuensi logis atas pra-pemahaman terhadap al-Qur'an. Begitu juga dengan pembingkaian

[7] Halverson, dkk. *Master Narratives of Islamist Exstremism* (USA: Palgrave Macmillan, 2011), 21
[8] Kenneth Burke, *A Rhetoric of Motives* (California: University of California Press, 1962), 12

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kondisi sosial saat ini, kelompok ekstremis menganalogikan situasi hari ini dengan *jāhiliyyah* pada masa nabi. Karenanya, perlawanan terhadap penguasa yang menindas dan merestorasi kondisi saat ini kepada jalan yang benar, menurut mereka, harus ditegakkan melalui syariat Allah secara Kaffah dan perang.[9]

Jadi, sebenarnya munculnya pemahaman ekstremis dari teks al-Qur'an tidak semata-mata muncul dari ruang yang kosong atau diandaikan dapat diatasi dengan ajakan untuk memahami al-Qur'an secara kontekstual. Tetapi lebih dari itu, terdapat *master narrative* yang bergerak secara masif dan membentuk asumsi-asumsi untuk tujuan melawan (*resist*) "Firaun" (Amerika atau pemimpin muslim yang dianggap zalim), menegur, mencela atau mendiskreditkan (*rebuke*) pemimpin muslim yang menindas, mendukung Amerika dan membalikkan peradaban Islam yang dianggap merosot itu dengan mendirikan kembali khilāfah (*renew*).[10]

Keteladanan sebagai cerita tidak menuntut apakah yang dikisahkan benar-benar terjadi atau tidak, misalnya cerita kiai Barsisoh, mitologi pesantren yang populer. Melalui alur kisah yang diterima oleh audien, tujuan utama pengisahan dari kiai Barsisoh adalah memberikan pelajaran kepada audien untuk selalu waspada terhadap godaan setan. Selain itu, fungsi kisah menurut Khalafullah adalah untuk menyampaikan pesan-pesan (*'ibrah*) yang terkandung dalam kisah tersebut dari pada pembahasan detail tentang kisah-kisah itu sendiri.[11]

---

[9] Penjelasan tentang framing, arketipe dan analogi telah disebutkan pada pembahasan sebelumnya.
[10] Halverson, *Master Narratives of Islamist Exstremism*, 180.
[11] Ahmad Muhammad Khalafullah, *al-Fann al- Qaṣaṣī fī al-Qur'ān* (Mesir: Maktabat al-Anjlu al-Mishriyyah, 1972), 119.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Kisah-kisah teladan dalam kultur pesantren memiliki fungsi sebagai alat analogi dalam menopang gagasan, tindakan dan sikap. Misalnya ketika sebagian kiai menjelaskan narasi *qitāl* dan *jihād* yang memuat tafsir kekerasan dalam *Tafsīr al-Jalālayn*, mereka selalu mengutip penafsiran para gurunya, kiai generasi sebelumnya. Dalam hal ini, Ma'sum Zainullah menegaskan bahwa pandangan kiai generasi awal mencerminkan paham dan sekaligus praktik keagamaan yang pluralis. Ketika peneliti mengikuti pengajian *Tafsīr al-Jalālayn* di masjid pesantren Nurut Taqwa, Cermee Bondosowo, Ma'sum menjelaskan dalam bahasa Madura yang dalam terjemahan bahasa Indonesianya sebagai berikut:

> …… ayat ini (QS. al-Tawbah: 05) dipahami oleh kiai As'ad sebagai ayat kewaspadaan terhadap umat agama lain. Kewaspadaan ini akan hilang, kalau kita saling percaya bahwa mereka bukan menganggap kita musuh dan sebaliknya. Hubungan kita dengan nonmuslim dari dulu sampai sekarang baik dan harmonis. Kata kiai As'ad, kita harus berlaku dan bersikap adil dan baik kepada umat agama lain selama mereka tidak mencelakai kita. Beliau pernah bilang, Indonesia ini rumah besar yang dihuni oleh banyak ras, agama dan suku. Walaupun berbeda, bisa akur dengan saling menghargai dan menghormati. Beliau itu (kiai As'ad) orang yang tegas dalam menjalankan agamanya, saya tau sendiri karena pernah ngaji kepada beliau. Dan, beliau itu lentur dalam menghadapi perbedaan. [12]

Bentuk kontra narasi pemahaman Ma'sum di atas jelas dibangun atas penjelasan As'ad Syamsul Arifin yang pernah menjadi gurunya. Bagi Ma'sum, sosok As'ad sebagai ahli agama yang tegas menjalankan agamanya dengan konsisten dan sekaligus sebagai sosok pejuang nasional yang turut berjuang dalam kemerdekaan. Dengan demikian, pemahamannya terhadap QS. al-Tawbah: 05 dalam *Tafsīr al-Jalālayn* tentu telah mengalamai penyesuaian dengan pertimbangan kondisi dan situasi yang dihadapi saat ini di satu sisi, dan di sisi

[12] Ahmad Fawaid, *Observasi Pengajian Tafsīr al-Jalālayn di Pondok Pesantren Nurut Taqwa Cermee*, Bondowoso. 21 Februari 2018.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang lain modal sosial As'ad sebagai tokoh agama dan nasionalis diposisikan sebagai arketipe ideal.

Selain As'ad, Ma'sum sering menukil pandangan Zaini Mun'im, seorang kiai dan pendiri pondok pesantren Nurul Jadid Probolinggo, ketika menjelaskan ayat-ayat perang dalam surat al-Barāah. Menurut Ma'sum, Zaini memposisikan ayat ini sebagai sikap terakhir bagi umat Islam ketika menemukan jalan buntu dalam hubungan dengan nonmuslim. Ketika kondisi di suatu wilayah dapat berunding, menemukan kesepatakan dan diatur oleh aturan yang jelas, seperti di Indonesia, maka ayat-ayat perdamaian yang harus dikedepankan. Karena itu, menurut Ma'sum, Zaini cenderung menggunakan kata al-Tawbah dalam menyebutkan nama surat tersebut, yang memiliki makna bertaubat dan kembali ke dalam hubungan baik, dibanding kata Barāah, yang bermakna terputusnya hubungan dengan umat Islam.[13]

Ahmad Azaim Ibrahimy menyerap narasi figural itu dengan baik ketika menjelaskan QS. al-Nisā': 89:

(ودوا تمنوا لو تكفرون كما كفروا فتكونون) أنتم وهم (سواء) في الكفر (فلا تتخذوا منهم أولياء) توالونهم وإن أظهروا الإيمان (حتى يهاجروا في سبيل الله) هجرة صحيحة تحقق إيمانهم (فإن تولوا) وأقاموا على ما هم عليه (فخذوهم) بالأسر (واقتلوهم حيث وجدتموهم ولا تتخذوا منهم وليا) توالونه (ولا نصيرا) تنتصرون به على عدوكم. (إلا الذين يصلون) يلجأون (إلى قوم بينكم وبينهم ميثاق) عهد بالأمان لهم ولمن وصل إليهم كما عاهد النبي – صلى الله عليه وسلم – هلال بن عويمر الأسلمي (أو) الذين (جاءوكم) وقد (حصرت) ضاقت (صدورهم) عن (أن يقاتلوكم) مع قومهم (أو يقاتلوا قومهم) معكم أي: ممسكين عن قتالكم

[13] Ahmad Fawaid, *Observasi Pengajian Tafsīr al-Jalālayn di Pondok Pesantren Nurut Taqwa Cermee*, Bondowoso. 21 Februari 2018.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

وقتالهم فلا تتعرضوا إليهم بأخذ ولا قتل. **وهذا وما بعده منسوخ بآية السيف** (ولو شاء الله) تسليطهم عليكم (لسلطهم عليكم) بأن يقوي قلوبهم (فلقاتلوكم) ولكنه لم يشأه فألقى في قلوبهم الرعب (فإن اعتزلوكم فلم يقاتلوكم وألقوا إليكم السلم) الصلح أي: انقادوا (فما جعل الله لكم عليهم سبيلا) طريقا بالأخذ والقتل.[14]

(Mereka ingin supaya kamu menjadi kafir sebagaimana mereka telah menjadi kafir, lalu kamu menjadi) kamu dan mereka (sama) dalam kekafiran. (Maka janganlah kamu jadikan di antara mereka penolong-penolong) artinya jangan biarkan mereka mebolong kamu sekalipun mereka menampakkan keimanannya (hingga mereka berhijrah pada jalan Allah) dengan hijrah yang benar dan sungguh-sungguh mereka beriman (Maka jika mereka berpaling) dan melakukan perlawanan (maka tawanlah) dengan diasingkan (dan bunuhlah mereka di mana saja kamu menemuinya, dan janganlah kamu ambil seorangpun di antara mereka menjadi pelindung) yang melindungi (dan jangan pula menjadi penolong) yang menolong untuk melawan musuh-musuhmu. (kecuali orang-orang yang meminta perlindungan) meminta pertolongan (kepada sesuatu kaum, yang antara kamu dan kaum itu telah ada perjanjian) diikat dengan perjanjian damai antara mereka dengan orang yang meminta pertolongan tersebut, seperti nabi-ṣalla Allah ‘alaih wa sallam- yang mengikat perjanjian dengan Hilāl bin Uwaimir al-Aslamī (atau) orang-orang (yang datang kepada kamu) dan sungguh (hati mereka merasa keberatan) keberatan (untuk memerangi kamu dan memerangi kaumnya) bersama kamu. Artinya mereka menahan diri untuk memerangi kamu dan memerangi kaumnya maka kamu jangan berhadapan dengan mereka untuk menawan dan memeranginya. Dan ayat ini telah dihapus oleh ayat-ayat pedang. (Kalau Allah menghendaki) mereka menguasai kamu (tentu Dia memberi kekuasaan kepada mereka terhadap kamu) dengan menguatkan hati mereka (lalu pastilah mereka memerangimu). Tetapi Allah tidak menghendaki dan memberikan rasa takut kepada hati mereka (Tetapi jika mereka membiarkan kamu, dan tidak memerangi kamu serta mengemukakan perdamaian kepadamu), artinya menarik diri untuk memerangi kamu (maka Allah tidak memberi jalan bagimu) jalan untuk menawan dan membunuh.

Menurutnya, ayat ini turun dalam konteks peperangan dan kondisi negara yang tidak aman. Ketika negara berada dalam kondisi aman, dilindungi oleh hukum, ayat ini tidak dapat digunakan secara hukum. Sikap nabi yang represif

[14] Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Tafsīr al-Jalālayn bi hāmish al-Muṣḥaf al-Sharīf bi al-Rasm al-Uthmānī* (Kairo: Dār al-Ḥadīth. 2001), 92.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

terhadap orang-orang kafir disebabkan peristiwa sebelumnya yang dialamai oleh nabi. Umat Islam berupaya damai dengan orang-orang kafir, namun mereka menolak perdamaian dan mengingkarinya. Kondisi ini pernah terjadi di Indonesia. Menurut Azaim, di saat kondisi negara tidak aman dan mengancam terhadap eksistensinya, umat Islam wajib membelanya. Dalam suatu pengajian yang dilaksanakan di masjid Jami' pesantren salafiyyah syafi'iyyah Sukorejo Situbondo, Azaim menyampaikan sebagai berikut:

> "… Hadratus Syaikh Hasyim Asy'ari dan para tokoh NU yang lain pernah menggunakan ayat-ayat *jihād* dan *qitāl* dalam situasi negara mendapat serangan dari Jepang dan Inggris. Kita tahu, peristiwa ini direkam oleh sejarah. Hadratus Syaikh (Hasyim Asy'ari) memberi nama dengan resolusi jihad. Hanya saat itu setau saya para kiai menerapkan jihad perang. Setelah Indonesia benar-benar merdeka, para kiai sepuh memperlihatkan potret Islam yang ramah, damai bahkan terhadap nonmuslim. Perilaku kiai sepuh harus kita jadikan *pandhuman* (bahasa Madura dari pedoman dan pelajaran). Sebab, yang meraka lakukan tidak hanya ilmu, tetapi juga ada unsur hikmahnya, yang mereka renungkan sebelum bertindak.[15]

Di samping penggunaan kisah tentang para kiai sepuh sebagai narasi figural, teradapat juga beberapa kiai yang memasukkan kisah-kisah Wali Songo dalam penjelasan kitab *Tafsīr al-Jalālayn*. Wali Songo menampilkan wajah penyebaran Islam di Nusantara dengan santun dan tidak menggunakan cara-cara kekerasan diserap dengan baik oleh Muhammad Khatib Ahmar Fauzi. Kearifan Wali Sango dalam memainkan kultur dan budaya setempat sebagai instrumen diterimanya agama Islam menjadi arketipe favorit. Ketika menjelaskan QS. al-Baqarah: 191 dalam *Tafsīr al-Jalālayn*, Ahmar Fauzi menceritakan kepada santri-santrinya kisah tentang sunan Kudus. Menurutnya, suatu ketika sunan Kudus sengaja membawa seekor sapi yang ditambatkan di halaman masjid. Orang-orang hindu

[15] Ahmad Fawaid, *Observasi Pengajian Tafsīr al-Jalālayn di Masjid Jami' Pesantren Salafiyyah Syafi'iyyah Sukorejo*, Situbondo. 21 Juli 2018.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang mengagungkan sapi simpati kepada sunan Kudus. Rasa simpati bertambah saat mereka mendengar dari sunan Kudus bahwa dalam al-Qur'an terdapat satu surat yang diberi nama seekor sapi. Kemudian sunan Kudus menggubah materi ketauhidan secara berseri, sehingga masyarakat tertatik untuk mengikuti kelanjutannya.[16]

Dari cerita ini, menurut Ahmar Fauzi, sunan Kudus dengan sangat baik mengamalkan konsep *dar' al-mafāsid muqaddamun 'alā jalb al-maṣāliḥ*, yaitu menolak atas tindakan yang dapat menimbulkan kerusakan lebih diutamakan dibanding menarik kemaslahatan. Sebenarnya sunan Kudus bisa saja langsung mengajarkan al-Qur'an tanpa mengikutsertakan simbol-simbol, tetapi hal itu akan berakibat buruk terhadap orientasi dakwahnya.[17]

Cerita Ahmar Fauzi di atas merupakan salah satu bentuk penggunaan arketip wali Songo yang ditampilkan ramah dan adaptif dalam menyebarkan agama Islam di Indonesia. Pola-pola yang dilakukan oleh wali Songo melalui cara akulturatif, yaitu menggunakan potensi lokalitas dan berupaya memasukkan nuansa ajaran Islam di dalamnya, penting diceritakan oleh Ahmar Fauzi dengan tujuan bahwa kesuksesan penyebaran Islam di Indonesia tidak dilaksanakan melalui cara kekerasan, tetapi menggunakan cara dan strategi yang santun. Dengan demikian, santri dan masyarakat yang mengikuti pengajian Ahmar Fauzi dapat mengambil pelajaran (*'ibrah*) dan tindakan simbolis (*symbolic action*) yang dapat memberikan pengaruh berupa timbal balik (*reciprocal*), berupa tindakan dan atau sikap yang diharapkan oleh *narrator*.

---

[16] Ahmad Fawaid, *Observasi pengajian Tafsīr al-Jalālayn di Masjid Pesantren Nurud Dhalam Wringin*, Bondowoso. 23 Maret 2018.
[17] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Kisah-kisah tentang penyebaran agama Islam oleh wali Songo yang dilakukan secara santun dan mengedepankan kemaslahatan ini juga disampaikan oleh Adnan Syarif ketika memahami penafsiran al-Suyūṭī tentang QS. al-Baqarah: 190-191:

(وقاتلوا في سبيل الله) أي: لإعلاء دينه (الذين يقاتلونكم) الكفار (ولا تعتدوا) عليهم بالابتداء بالقتال (إن الله لا يحب المعتدين) المتجاوزين ما حد لهم **وهذا منسوخ بآية براءة أو بقوله** :(واقتلوهم حيث ثقفتموهم) وجدتموهم (وأخرجوهم من حيث أخرجوكم) أي: من مكة وقد فعل بهم ذلك عام الفتح (والفتنة) الشرك منهم (أشد) أعظم (من القتل) لهم في الحرم أو الإحرام الذي استعظمتموه (ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام) أي: في الحرم (حتى يقاتلوكم فيه فإن قاتلوكم) فيه (فاقتلوهم) فيه، وفي قراءة بلا ألف في الأفعال الثلاثة (كذلك) القتل والإخراج (جزاء الكافرين)[18].

(dan bunuhlah di Jalan Allah) artinya: untuk tujuan meninggikan agamanya. (orang-orang yang memerangi kamu) orang-orang kafir (janganah kamu melampaui batas) terhadap mereka dengan memulai terlebih dulu berperang (sesungguhnya Allah tidak mencintai orang-orang yang melampaui batas) orang-orang yang berlebihan terhadap apa yang sudah ditetapkan mereka. Ayat ini telah dihapus dengan ayat Barā'ah,[19] atau dengan firman Allah sebagai berikut:

(Dan bunuhlah mereka di mana saja kamu jumpai mereka) dapatkan mereka (dan usirlah mereka dari tempat mereka telah mengusir kamu) artinya dari Makkah. Dan sungguh mereka telah lakukan itu pada fath Makkah (dan fitnah itu) syirik (lebih besar bahayanya) lebih besar (dari pembunuhan) bagi mereka di tanah Haram atau dalam keadaan berihram dimana pada saat itu diagungkan oleh mereka (dan janganlah kamu memerangi mereka di Masjidil Haram) artinya di tanah Haram (kecuali jika mereka memerangi kamu di tempat itu. Jika mereka memerangi kamu di tempat itu maka bunuhlah mereka) dalam suatu qirā'ah tidak menggunakan alif karena menunjukkan bentuk fi'il yang menggunakan tiga huruf. (Demikanlah) pembunuhan dan pengusiran (balasan bagi orang-orang kafir).

---

[18] Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Tafsīr al-Jalālayn bi hāmish al-Muṣḥaf al-Sharīf bi al-Rasm al-Uthmānī*, ed. Mubārakfūrī (Kairo: Dār al-Ḥadīth. 2001.), 30.

[19] Surat Barā'ah adalah nama lain dari surat al-Tawbah. Dalam bahasa Indonesia, barā'ah dapat diterjemahkan sebagai putus hubungan dengan Allah, Rasul dan umat Islam secara umum.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Setelah menjelaskan makna tekstualnya kepada para santri dan masyarakat yang ikut mengaji, Adnan menegaskan bahwa ayat di atas turun ketika tidak ada cara lain kecuali perang harus dilakukan. Berbeda dengan pengalaman keislaman di Indonesia yang masyarakatnya hidup berdampingan secara rukun sejak sebelum Islam datang ke Indonesia.

Untuk menopang pendapatnya, Adnan menceritakan dakwah santun yang diajarkan oleh wali Songo. Pengkisahan Adnan tentang Wali Songo jelas memiliki tujuan, yaitu memasukkan arketipe Wali Songo yang sukses menyebarkan agama Islam dengan cara-cara nonkekerasan. Dalam konteks ini juga, kisah sunan Kalijaga sering menjadi analogi penyebaran agama dengan cara santun melalui jalur akulturasi budaya. Para sunan berhasil mengislamkan Indonesia dengan memanfaatkan tradisi dan kultur budaya selama tidak bertentangan dengan ajaran Islam.[20]

Rupanya para kiai benar-benar menyerap kisah penyebaran Islam di Indonesia baik yang dicontohkan oleh wali Songo dan para sufi Gujarat sebagai bentuk arketipe yang dihadirkan dalam konteks keberislaman saat ini. Para kiai tidak mendapatkan kisah wali Songo dari suatu literatur, tetapi kisah itu diceritakan secara turun temurun di antara para kiai sepuh lainnya dalam konteks menjalankan aktifitas keagamaan maupun sebagai kerangka berpikir.[21] Kesadaran

---

[20] Kees Van Dijk, "Dakwah and Indigenous Culture; The Dissemination of Islam," *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde,* Vol. 154, No. 2., (Desember, 1998), 221 – 222.

[21] Misalnya yang disampaikan Adnan Syarif, pengasuh pondok pesantren Kiai Syarifuddin Lumajang, bahwa wali songo telah menerapkan kandungan al-Qur'an dan hadis nabi dalam penyebaran dakwahnya. Kelebihan wali Songo adalah mereka mampu mendialogkan antara ajaran Islam dengan kultur jawa. Hal ini tidak dilarang oleh syari'at sebab ulama-ulama madhhab memandang tradisi dan budaya yang tidak bertentangan dengan syari'at sebagai sesuatu yang dapat dibenarkan. Lebih dari itu, menyatakan bahwa keberhasilan wali Songo dalam menyebarkan Islam di Nusantara adalah mereka mampu menyertakan ajaran Islam dalam simbol-simbol Hindu-

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kiai tentang wali Songo ini, menurut Burke, merupakan proses simbolisasi arketipe yang membawa pemaknaan akulturatif terhadap agama dan kultur tradisi masyarakat Jawa.

Kisah-kisah keterlibatan kiai dan atau ulama Indonesia dalam kemerdekaan menjadi dasar dalam memahami teks *Tafsīr al-Jalālayn* di pesantren. Perjuangan kiai sepuh memberikan gambaran kepada kita bahwa mereka berhasil melakukan inkulturasi budaya dengan teks-teks agama sebagaimana yang dicontohkan wali Songo. Hal ini merupakan watak al-Qur'an yang sejak awal diturunkan memang berdialog dengan tradisi dan budaya Arab. Misalnya tentang haji, pernikahan dan waris, di dalam masyarakat Arab pra-Islam sudah dikenal mentradisi dan membudaya. Kedatangan Islam tidak menggantinya secara total, tetapi merekonstruksi dengan imbuhan muatan-muatan ajaran Islam.

Dari beberapa narasi yang digunakan oleh para kiai Tapal Kuda di atas, kiai pesantren memposisikan narasi keteladanan sebagai narasi yang hidup (*living narrative*)[22] yang selalu menyertai berlangsungnya pola keberagamaan di tengah-tengah masyarakat. Meminjam istilah Thomas Lickona, bagi kalangan pesantren, moralitas kiai dan tindakannya diresepsi sebagai *moral knowing* yang dirujuk dalam konteks keagamaan santri dan masyarakatnya.[23] Moralitas itu diresepsi dan membentuk pengetahuan sendiri. Namun perlu ditegaskan juga bahwa, tidak

---

Budha. Andai saja para wali Songo itu menyebarkan Islam dengan cara para-cara kekerasan, boleh jadi Islam tidak pernah besar di Indonesia ini.

[22] Narasi hidup (*living narrative*) merupakan istilah yang dibuat oleh penulis sendiri untuk mendefinisikan suatu kisah keteladanan yang hidup dan menjadi rujukan bagi, utamanya, kalangan pesantren. Istilah *living narrative* sama halnya dengan *living tradition* atau *living hadīth,* yang sama-sama mengidentifikasi praktik-praktik keberagamaan dengan menjadikan narasi keteldanan sebagai sumber inspirasinya. Hal ini banyak dijumpai dalam tradisi NU, utamanya kalangan pesantren.

[23] Thomas Lickona, *Educating for Character; Mendidik untuk Membentuk Karakter*, terj. (PT Bumi Aksara: Jakarta, 2015), 94.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

semua kiai atau tokoh memiliki integritas dalam membentuk moralitasnya. Moralitas dipandang sebagai rujukan jika ada pengakuan dari masyarakat untuk mengikutinya sebagai teladan. Misalnya dalam tradisi NU terdapat beberapa tokoh yang kisah-kisahnya hidup hingga hari ini, Hasyim Asy'ari, Wahid Hasyim, Wahab Chasbullah, Bisri Sansuri dan kiai-kiai lain.

Sejalan dengan narasi Figural di atas, Martin Van Bruinessen menegaskan bahwa dalam tradisi pesantren yang menjadi tolok ukur dari suatu bangunan keilmuan adalah kiai itu sendiri. Posisi kiai dalam pesantren menempati otoritas di atas kitab kuning sebagai standar keilmuan pesantren.[24] Dari beberapa gagasan di atas, *living narrative* memiliki andil dalam menandingi narasi ekstremisme yang menggunakan bias-bias arketipe sebagaimana terdapat dalam al-Qur'an. Narasi figural diproyeksikan untuk mengkontra narasi terhadap narasi kekerasan yang terdapat di dalam *Tafsīr al-Jalālayn.*

Daniel Koehler dalam *Understanding Deradicalization; Methods, Tools and Programs for Countering Violent Extremism* mensinyalir bahwa salah satu strategi dalam melumpuhkan paham-paham ekstremis adalah mengurangi citra tokoh ekstremis dan menguatkan serta mempromosikan tokoh-tokoh perdamaian yang memiliki pengaruh kepada masyarakat. Sebab, lanjut Koehler, keduanya memiliki peran dan pengaruh besar terhadap keberhasilan penetrasi penyebaran ideologi ekstremis.[25]

---

[24] Martin Van Bruinessen, "Pesantren dan Kitab Kuning: Continuity and Change in a Tradition of Religious Learning", *Text From The Island: Oral and Written Tradition of Indonesia and Malay World*, ed. Wolfgang Marschall (Berne: The University of Berne Institute of Ethnology, 1994), 3.

[25] Daniel Koehler, *Understanding Deradicalization; Methods, Tools and Programs for Countering Violent Extremism* (London and New York: Routledge, 2017), 96 – 97. Menurutnya, kepahlawanan tokoh merupakan hasil pembingkaian (*framing*) kelompok radikal yang

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dari perspektif teori ini, kajian tentang kontra analogi figur ini dilakukan dengan mendelegitimasi peran kiai terdahulu sebagai sosok paripurna dalam menggabungkan antara keilmuan dan amal. Dari penjelasan kiai dalam pengajian *Tafsīr al-Jalālayn* yang peneliti peroleh di lapangan telah menunjukkan bahwa Ahmad Azaim Ibrahimy, Adnan Syarif, Muhammad Khotib Ahmar Fauzi, dan Ma'sum Zainullah berupaya menyampaikan kembali penjelasan para gurunya dan menghidupkan kembali kisah-kisah mereka. Dari perspektif Koehler di atas, penarasian kiai terdahulu sebagai tokoh yang bijak, pluralis dan memahami agama dengan baik adalah langkah untuk menanamkan sikap kehidupan yang damai.

Masyarakat Tapal Kuda Jawa Timur dikenal dengan masyarakat religius dan mengedepankan nilai-nilai keislaman dalam segala aspek kehidupannya bergantung kepada penjelasan dan keterangan dari seorang kiai. Bagi seorang kiai, mata rantai pengetahuan itu perlu disampaikan dengan mendasarkan pendapatnya kepada kiai terdahulu untuk tujuan menguatkan apa yang disampaikan. Sebab, bagi masyarakat Tapal Kuda sosok kiai terdahulu menjadi panutan sumber kebenaran. Lebih dari itu, pengakuan terhadap otoritasnya juga seringkali dikaitkan dengan sumber datangnya keberkahan.

Di samping itu, dari aspek analogi konteks penafsiran, Ahmad Azaim Ibrahimy, Adnan Syarif, Muhammad Khotib Ahmar Fauzi, dan Ma'sum Zainullah mengakui bahwa keberadaan negara Indonesia yang aman dan damai saat ini menjadi pertimbangan dalam memahami narasi kekerasan dalam bentuk *qitāl* dan *jihād* dalam *Tafsīr al-Jalālayn.* Kondisi yang saat ini dirasakan oleh mereka,

---

dianalogikan dengan arketipe-arketipe dalam narasi induk, misalnya Usamah bin Laden, Abu Bakar al-Bagdadi, Ayman al-Jawahary, dan tokoh-tokoh radikal lain sebagai pelanjut perjuangan nabi Musa terhadap Firaun-Firaun Barat.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

berbeda dengan kondisi dimana pada saat Hasyim Asy'ari menyerukan resolusi jihad untuk berperang malawan penjajah saat itu. Dalam pandangan mereka, Hasyim Asy'ari telah berhasil membangkitkan semangat para kiai pesantren dan masyarakat muslim Indonesia untuk melakukan perlawanan tidak hanya dengan semangat nasionalisme, tetapi juga menggunakan dalil-dalil agama, *qitāl* dan *jihād.*

Sebagaimana pendapat Ma'sum Zainullah di atas, lafal *qitāl* dan *jihād* pada masa itu diterjemahkan dengan kewajiban berperang dan melawan penjajah. Pendasaran terhadap dua narasi itu, menurutnya, sangat tepat karena memang memiliki kandungan terhadap makna tersebut. Dengan demikian ayat *qitāl* dijadikan sebagai justifikasi untuk membenarkan tindakan perlawanan terhadap penjajah. Setelah Indonesia benar-benar merdeka, penggunaan ayat-ayat tersebut tidak lagi diterjemahkan sebagai perang dan perlawanan.

Selain Ma'asum, Adnan juga menyampaikan hal yang sama, yaitu sebelum masa kemerdekaan kiai-kiai pesantren terlibat aktif dalam melakukan perlawanan dan peperangan melawan penjajah dengan menafsirkan *jihād* dan *qitāl* sebagai jihad perang. Namun penafsiran itu mulai ditinggalkan ketika situasi dan kondisi di Indonesia aman dan semua masyarakatnya hidup berdampingan.

Namun demikian, ada beberapa pandangan dari salah satu kiai di atas yang berpendapat bahwa idealnya kandungan yang terdadapat dalam *Tafsīr al-Jalālayn* itu harus diterapkan sebagaimana adanya, misalnya penerapan *jihād* dan *qitāl.* Hal ini disebabkan keyakinan mereka terhadap kandungan kitab tafsir tersebut sebagai bentuk kematangan ilmu keislaman yang ditulis oleh ulama kenamaan. Tetapi,

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

keyakinan ini kemudian terkikis oleh perbedaan kultur dan budaya yang dialami kiai saat ini dengan budaya yang terhadap dalam beberapa kitab kuning di pesantren.

Untuk mempermudah bahasan dari temuan di atas, berikut ini peneliti sertakan skema yang memuat bentuk pemahaman Ahmad Azaim Ibrahimy, Adnan Syarif, Muhammad Khotib Ahmar Fauzi, dan Ma'sum Zainullah terhadap narasi ekstremisme, *qitāl* dan *jihād,* dalam *Tafsīr al-Jalālayn*:

Skema 4.1 Bentuk Kontra Narasi Integrasi Narasi Figural

Kiai	**Bentuk Kontra Narasi**				**Konteks Ayat**
	Narasi Induk	**Framing**	**Arketip**	**Kontra Analogi**	
Azaim Ibrahimy	Kiai	Indonesia adalah negara yang memiliki kultur damai. Maka pemahaman terhadap narasi *qitāl* dan *jihād* dalam *Tafsīr al-Jalālayn* harus disesuaikan dengan misi perdamaian.	Para kiai terdahulu yang memiliki gagasan multikultural dan wawasan nasionalisme berbasis keagamaan.	Pemahaman tentang tafsir selalu berpijak pada semangat zaman yang dihadapi mufassir. Kontra analogi penting dilakukan untuk tujuan tersebut.	QS. al-Nisā': 89.
Adnan Syarif	Wali Songo	Penafsiran *qitāl* dan *jihād* bermakna perang ketika dituntut oleh situasi. Seperti situasi pra kemerdekaan	Pemaknaan *jihād* dan *qitāl* dengan perang terjadi ketika masa Hasyim Asy'ari. Setelah kemerdekaan , para kiai	Kontra analogi konteks penafsiran Arab dengan Indonesia.	QS. al-Baqarah: 190-191.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

			tidak lagi mengobarkan semangat *jihād* dan *qitāl.*		
Muhammad Khotib Ahmar Fauzi	Wali Songo	Indonesia memiliki Kultur Damai dan Toleran. Karenanya, pemahaman harus disesuaikan dengan kebutuhan tersebut.	Kisah interaksi sunan Kudus dengan masyarakat Hindu.	Perlu pemisahan antara konteks yang dialami oleh penulis kitab dengan konteks kontemporer.	QS. al-Baqarah: 191.
Ma'shum Zainullah	Kiai	Konteks Indonesia saat ini berbeda dengan pra kemerdekaan yang mengharuskan jihād perang.	Para kiai terdahulu yang memiliki gagasan multikultural dan wawasan nasionalisme berbasis keagamaan.	-	QS. al-Tawbah: 05

b. Integrasi Narasi Nasionalisme dalam Penafsiran

Potensi al-Qur'an sebagai kitab toleran telah banyak ditunjukkan oleh beberapa peneliti.[26] Tetapi di sisi lain potensinya sebagai sumber kekerasan dan tindakan yang menjurus pada ekstremisme juga tidak dapat diabaikan begitu saja.[27] Terdapat banyak ayat-ayat yang berbicara tentang agama damai,[28] toleransi

[26] Misalnya karya Imam Taufiq, *al-Qur'an Bukan Kitab Teror; Membangun Perdamaian Berbasis al-Qur'an* (Bandung: PT. Bentang Pustaka, 2016).
[27] John L Esposito, *Islam and Political Violent* dalam "Religion and Violence" ed. John L Esposito (Washington DC: Prince Alwaleed Bin Talal Center for Muslim-Christian Understanding Georgetown University. 2016). 1068., Yusuf al-Qaradhawi, *al--Ṣahwah al-Islāmiyyah baina al-Juhūd wa at-Taṭarruf* (Kairo: Dār al-Shurūq, 2001), 51-57.
[28] al-Qur'an, 8:61, al-Qur'an, 21:107.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

terhadap nonmuslim,[29] dan kebolehan interaksi dan kerjasama dengan nonmuslim.[30] Di sisi lain, al-Qur'an juga secara tegas membenarkan cara-cara kekerasan dalam menyelesaikan konflik,[31] pembalasan kekerasan dengan kekerasan,[32] memerangi nonmuslim karena tidak menepati perjanjian damai,[33] perintah perang secara mutlak.[34]

Dalam diskursus tafsir, relasi antara ayat-ayat damai dan ayat-ayat perang menjadi kajian yang terus berkembang dan diperdebatkan. Tidak ada batasan teoretis yang mapan dalam membatasi seorang mufassir harus mengedepankan ayat-ayat damai atas ayat-ayat perang, atau pun sebaliknya. Karenanya, relasi ayat-ayat damai dan ayat-ayat perang dapat dimasukkan ke dalam wilayah *framing*, yaitu pembingkaian seseorang terhadap peristiwa tertentu kemudian mengaitkannya dengan ayat-ayat al-Qur'an.

Pembingkaian (*framing*) sama halnya dengan bagaimana seseorang mengkonstruksi realitas yang dibawa ke dalam pemahamannya terhadap al-Qur'an. Dalam proses konstruksi inilah seseorang dapat memberikan makna tertentu dan pandangan tertentu terhadap peristiwa yang sedang terjadi.[35] Oleh sebab itu, *framing* bersifat ideologis, karena pemilihan fakta disesuaikan dan ditafsirkan oleh narator.[36]

---

[29] al-Qur'an, 109:1-6., al-Qur'an, 10:40-41., al-Qur'an, 2:256.
[30] al-Qur'an, 60:8.
[31] al-Qur'an, 49:9.
[32] al-Qur'an, 2:190.
[33] al-Qur'an, 9:5.
[34] al-Qur'an, 9:36.
[35] Eriyanto, *Analisis Framing, Konstruksi, Ideologi, dan Politik Media* (Yogyakarta: LKiS, 2009), 3.
[36] Dalam konteks hubungan *framing* dengan ideologi ini, seorang narator dapat memasukkan fakta yang sesuai dengan hasil yang diharapkan (*included*) dan mengabaikan fakta-fakta lain yang berada di luar kepentingannya (*exluded*). Bagian mana yang disampaikan oleh narator dan bagian

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Pengalaman berbangsa dan bernegara bagi kiai telah membentuk *framing* dalam dirinya bahwa pesan agama yang terdapat di dalam al-Qur'an adalah untuk menciptakan keharmonisan, kerukunan, dan kesetaraan hak antar sesama. Sebagaimana dipahami oleh kiai, bahwa istilah nasionalisme sebagai sistem dalam sebuah negara tidak ditemukan dalam literatur keislaman klasik. Literatur keislaman hanya mengenal dua bentuk sistem negara, yaitu wilayah damai (*dār al-silm*), yaitu wilayah yang dihuni oleh mayoritas umat Islam dan wilayah perang (*dār al-ḥarb*) yaitu wilayah yang dihuni oleh nonmuslim.

Hal ini tentu berbeda dengan sistem negara di Indonesia yang tidak dibangun atas dasar agama, tetapi atas dasar kesepakatan bersama yang disusun dalam undang-undang nasional. Persetujuan kiai terhadap dasar negara, yaitu pancasila, dan segala sistem demokrasi yang dianutnya, berimplikasi pada pemahaman agama yang harus disesuaikan dengan konteks lokalitas negaranya, termasuk bentuk-bentuk penafsiran terhadap ayat al-Qur'an.

Di samping itu, integrasi narasi nasionalisme dalam suatu penafsiran disebabkan oleh karena belum ada bentuk sebuah negara ideal dalam literatur keislaman. Karena itulah, pemahaman atas *Tafsīr al-Jalālayn* harusnya lebih pada ranah aplikatif yang tentu dapat memberikan kemaslahatan kepada semua orang dalam ruang dan waktu saat ini dan membawa spirit kebangsaan.

Framing kiai terhadap integrasi narasi nasionalisme ketika memahami narasi ektremisme dalam *Tafsīr al-Jalālayn* disebabkan oleh suatu kesadaran

---

mana yang tidak diberitakan oleh narator. Lihat. David A. Snow dan Robert D. Benford, "Clarifying the Relationship Between Framing and Ideology," dalam *Frame of Protest; Social Movement and Framing Perspective*, ed. Hank Johnston dan John A. Noakes (Oxford: Rowman & Littlefield Publisher, 2005), 205.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

bahwa kitab tersebut membawa nuansa lokalitas penulisnya yang tidak mengenal nasionalisme sebagai sistem dalam sebuah negara. Karenanya, tidak mengherankan apabila dalam tafsir tersebut mengandung banyak unsur budaya dan lokalitas penulisnya. Kesadaran atas unsur-unsur budaya yang terdapat dalam *Tafsīr al-Jalālayn* ini misalnya disampaikan oleh Zuhri Zaini ketika menjelaskan QS. Al-Taubah: 05 dalam suatu pengajian *Tafsīr al-Jalālayn* di masjid pesantren Nurul Jadid:

> (فإذا انسلخ) خرج (الأشهر الحرم) وهي آخر مدة التأجيل (فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم) في حل أو حرم (وخذوهم) بالأسر (واحصروهم) في القلاع والحصون حتى يضطروا إلى القتل أو الإسلام (واقعدوا لهم كل مرصد) طريق يسلكونه ونصب كل على نزع الخافض (فإن تابوا) من الكفر (وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم) ولا تتعرضوا لهم (إن الله غفور رحيم) لمن تاب[37].
>
> (Apabila telah habis) melewati (bulan-bulan haram) yaitu batas akhir masa penundaan (maka perangilah orang-orang musyrik dimana saja kamu temui) pada bulan haram atau diluar bulan haram (dan tangkaplah) dengan ditawan (dan kepunglah) dalam benteng-benteng dan tempat perlindungan mereka sehingga mereka terpaksa harus bertempur dengan kalian atau menyerah masuk Islam (dan intailah mereka di tempat pengintaian) yakni jalan-jalan yang biasa mereka lalui, di *naṣab*-kan lafal *kulla* karena huruf *jar*-nya dibuang (jika mereka bertaubat) dari kekafiran (dan mendirikan shalat serta menunaikan zakat maka berilah kebebasan bagi mereka) jangan sekali-kali kalian menghambat dan mempersulit mereka (sesungguhnya Allah maha pengampun lagi maha penyayang) terhadap orang-orang yang bertaubat.

Ketika menjelaskan penafsiran al-Suyūṭī di atas, Zuhri Zaini menyampaikan sebagai berikut:

> "… sebagaimana kita ketahui bersama, bahwa hubungan muslim dan nonmuslim pada ayat ini adalah puncak dari perjanjian damai yang dirusak oleh nonmuslim. Memang harus disadari, sebuah lafal dalam al-Qur'an tidak bisa kita dipahami apa adanya. Tafsir ini sangat ringkas sehingga tidak merekam motif-motif yang melatari ayat ini turun. Oleh karena itu, ketika

[37] Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Tafsīr al-Jalālayn,* 187-188.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

> kita memahami kitab yang ditulis oleh ulama zaman dahulu, misalnya kitab ini (*Tafsīr al-Jalālayn*), kita harus mencari motif-motif tersebut termasuk mengenali pengarang, sejarahnya, dan sosialnya. Barangkali, kondisi pada masa al-Suyūṭī menuntut untuk itu. Tetapi, kita husnudzan bahwa apa yang disampaikan al-Suyūṭī memiliki tujuan baik. Kalau kita lihat di Indonesia sekarang, hubungan kita dengan nonmuslim telah diatur dalam undang-undang. Bahkan undang-undang tersebut tidak memandang perbedaan ras, agama dan suku. Mereka semua telah berjuang pada masa kemerdekaan. Perjuangan seluruh komponen bangsa ini demi mewujudkan al-*ukhuwwah waṭaniyyah*, yaitu persaudaraan berbangsa, mencintai tanah air. Karenanya, perlu adanya wawasan kebangsaan dalam memahami warisan para ulama kita, terutama yang berkaitan dengan sosial keagamaan.[38]

Keterlibatan beberapa kiai pada proses kemerdekaan bangsa Indonesia dan kesadarannya atas keberagaman sebenarnya telah membentuk pola pikir Zuhri Zaini. Dalam perspektif Gadamer, hal ini dapat dijelaskan sebagai pertemuan antara horizon dalam *Tafsīr al-Jalālayn*, baik dari kultur, tradisi dan sejarah sosial pengarangnya, dengan horizon yang mengitari Zuhri sebagai pembaca, kemudian memunculkan pemaknaan (*awendung*) baru. Kenyataan itu didukung oleh sikap para kiai pesantren terhadap keberterimaannya atas gagasan-gagasan Islam Nusantara yang ramah dan damai. Kesadaran itu kemudian menjelma dalam pra-strukturnya ketika membaca seluruh literatur pesantren, khususnya *Tafsīr al-Jalālayn*, yang cenderung tidak berubah dari waktu ke waktu.

Zuhri Zaini menekankan pada peran kiai sebagai pembaca teks untuk memasukkan gagasan-gagasannya yang sejalan tidak saja dengan nilai keislaman tetapi juga nilai-nilai kebangsaan. Baginya, dalam menciptakan perubahan di masyarakat tidak selalu harus mengubah tradisi yang sudah tertanam dalam pesantren, tetapi peran kiai dalam membawa perubahan sosial dan

---

[38] Ahmad Fawaid, *Observasi pengajian tafsīr al-Jalālayn di Pesantren Nurul Jadid Paiton*, Probolinggo. 27 Januari 2018.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mempromosikan nilai-nilai keislaman yang berwawasan Indonesia jauh lebih penting.[39]

Kesimpulan Zuhri Zaini yang menekankan peran kiai dalam proses mengindonesiakan ajaran Islam yang tertuang dalam kitab kuning menguatkan hasil beberapa penelitian. Misalnya Federspiel dalam *popular Indonesian literature of the Qur'an* menyimpulkan sebagai berikut:

> *"the impact of Indonesia Government policy has been an important consideration in the development of muslim activities and thinking over the past forty-five years. Writing has been counched in terms that correspond to the concern of national difficulties or national policy*.[40]
>
> (Pengaruh kebijaksanaan pemerintah Indonesia telah menjadi pertimbangan penting dalam perkembangan kegiatan-kegiatan dan pemikiran umat Islam sejak empat puluh lima tahun yang lalu (sejak 1945). Karya-karya tersebut telah ditulis dalam konteks kesulitan nasional atau kebijakan nasional).

Federspiel menunjukkan beberapa data tulisan tentang resepsi intelektual Indonesia yang terbit setelah masa kemerdekaan tersebut. Kendatipun demikian, peran pesantren yang dimotori oleh beberapa kiai lebih memiliki pengaruh dalam mendukung upaya pemahaman terhadap Islam yang selaras dengan hajat bangsa Indonesia.[41] Pasca kemerdekaan Indonesia pada tahun 1945, sebagai negara bangsa Indonesia telah memilih bentuk dan hidup bernegara yang mendasar, yaitu negara kesatuan yang demokratis sebagaimana tertera dalam pasal I UUD 1945. Rumusan ini memberikan setidaknya dua konsekuensi yang harus dipertahankan di kemudian hari, yaitu membangun negara kesatuan yang mampu mengatasi perbedaan kelompok dan golongan agar tetap utuh sebagai bangsa yang merdeka

---

[39] Ibid.
[40] Howard M. Federspiel, *Popular Indonesian Literature of The Qur'an* (New York: Cornell Modern Indonesia Project, 1994), 138
[41] Ibid. 138.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dan membangun masyarakat yang demokratis dan pluralistik yang memberikan hak dan perlakuan yang sama.[42] Sebab, kemerdekaan dan kebebasan yang dirasakan bangsa Indonesia tidak hanya didominasi oleh kelompok tertentu dan atau agama tertentu.

Ketika peneliti mengikuti pengajian *Tafsīr al-Jalālayn* di pesantren Zainul Hasan Genggong, Mutawakkil 'Alallah menjelaskan penafsiran al-Suyūṭī dalam QS. Al-Tawbah: 36 juga menegaskan pentingnya mengintegrasikan nilai-nilai nasionalisme dalam pemahaman tafsir sebagaimana pendapat Zuhri. Dalam ayat tersebut, al-Suyūṭī menjelaskan sebagai berikut:

> (وقاتلوا المشركين كافة) جميعا في كل الشهور (كما يقاتلونكم كافة واعلموا أن الله مع المتقين) بالعون والنصر[43]
>
> (Dan bunuhlah kaum musyrikin semuanya) seluruhnya dalam bulan-bulan dua belas itu (sebagaimana mereka memerangi kamu seluruhnya; dan ketahuilah bahwasannya Allah beserta orang-orang yang takwa) pertolongan dan bantuannya selalu menyertai mereka.

Setelah menjelaskan makna tekstualnya dengan cara pemaknaan *utawi iku* khas pesantren terhadap tafsir tersebut, Mutawakkil menjelaskannya sebagai berikut:

> "… jika dipahami secara leterlek, tafsir ini seolah menegaskan keabsahan berperang melawan nonmuslim. Tetapi, yang perlu kita perhatikan bersama adalah ada tatanan sosial yang berbeda dan kondisi yang berbeda antara kita dengan kondisi yang terekam dalam ayat ini dan tafsir ini. Kita harus menempatkan ayat ini pada konteks dimana ayat ini turun. Atau kita menempatkan tafsir ini pada pengarang tafsir saat menulisnya. Itulah pentingnya ilmu *asbāb al-nuzūl*, sebuah ilmu yang menelusuri latar belakang ayat diturunkan. Kehidupan kita ini telah diatur oleh undang-undang, dimana seluruh masyarakatnya sama dihadapan hukum. Karena itu,

[42] Ali Maschan Moesa, *Agama dan Politik; Studi Konstruksi Sosial Kiai Tentang Nasionalisme Pasca Orde Baru*. Disertasi (Surabaya: Universitas Airlangga, 2006), 48.
[43] Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Tafsīr al-Jalālayn,* 245.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

> ayat ini mencerminkan hubungan Islam dan nonmuslim pada masa nabi, mungkin juga pada masa imam al-Suyūṭī. Di Indonesia ini sangat berbeda. Perang dan bunuh membunuh itu tidak relevan dalam kehidupan nasional kita. Kita harus tolong menolong terhadap apa yang telah menjadi kesepatakan kita, dan kita seyogyanya bersikap toleran terhadap segala perbedaan, karena itu sudah fitrah.[44]"

Dari pernyataan yang disampaikan oleh Mutawakkil, narasi–narasi kebangsaan dan nasionalisme menjadi nilai tawar untuk mendorong sikap yang terbuka, inklusif, gotong royong dan toleran terhadap antar agama, golongan, etnik dan ras di Indonesia. Penyadaran pentingnya nasionalisme ini juga setidaknya dapat memberikan pengatahuan tentang tidak adanya model kenegaraan dalam Islam yang bersumber dari al-Qur'an dan hadis nabi secara konkret. Karena itu, pemahaman kita sebagai pembaca terhadap segala bentuk literatur ulama klasik, harus disesuaikan dengan konteks nasional. Pemahaman yang ekstrem terhadap *Tafsīr al-Jalālayn* hanya akan berakibat pada sikap *truth claim* dan disentegrasi bangsa Indonesia.

Ahmad Sadid Jauhari ketika menjelaskan QS. Muḥammad: 03, ia menilai bahwa kesalahan dalam menafsirkan terminologi *qitāl* dan *jihād* dalam al-Qur'an sehingga menjadi dasar untuk melakukan tindakan-tindakan kekerasan adalah karena mereka tidak mendudukkan al-Qur'an tersebut dalam lokalitas bangsa Indonesia. Pemahaman *qitāl* ke dalam pengertian kewajiban melakukan jihad perang dalam konteks saat ini dapat diidentifikasi bahwa ia tidak memiliki pengetahuan kebangsaan dan nasionalisme yang kuat. Dalam sebuah pengajian yang diampunya, Sadid Jauhari menyampaikan sebagai berikut:

---

[44] Ahmad Fawaid, *Observasi Pengajian Tafsīr al-Jalālayn di Pesantren Zainul Hasan Genggong*, Probolinggo. 10 September 2017.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

> "… Sebab teks al-Qur'an itu merupakan teks yang universal dan dapat diterapkan di kondisi apa saja dengan catatan harus membersihkan kultur-kultur yang bersifat lokalitas Arab. Artinya, perintah perang jangan langsung diamalkan. Bisa ditangkap polisi anda itu. Tradisi perang itu kan Arab, bahwa sebelum Islam Arab sudah dikenal gemar berperang. Di Indonesia perang bukan sesuatu yang lumrah. Jangankan perang, sampean *gegeran* aja bisa ditankap. Nah, oleh karena itu, dalam membaca tafsīr al-Jalālayn ini seorang pengajar harus mampu menjelaskan dengan baik, kemudian penjelasannya diimbangi dengan sifat dan sikap kebangsaan yang kuat, agar tidak menjadi pemberontak negara seperti pengebom yang ketangkap di TV itu." [45]

Pernyataan Sadid mencerminkan latar belakang bangsa Indonesia yang bercita-cita untuk hidup harmonis dan berdampingan di antara keberagaman yang terpatri dalam semboyan *bhennika tunngal ika*. Nilai-nilai agama disikapi bukan sebagai sesuatu yang formal harus dilaksanakan dalam bentuk dan pola yang sama, tetapi seorang kiai harus mampu memberikan keterangan tentang yang profan dan yang sakral. Kegigihan Sadid dalam penguatan nilai-nilai keindonesiaan dan nasionalisme dibuktikan dengan beberapa materi pengajian di pesantren Assunniyyah. Bahkan, dalam tempat yang berbeda, saat pengajian di pesantren sersebut, yang diunggah melaui akun youtube, Ahmad Sadid Jauhari, menawarkan konsep tiga tipologi ukhuwwah sebagaimana yang diajarkan oleh Ahmad Siddiq, yaitu *Ukhuwwah bashariyyah, ukhuwwah Islāmiyyah* dan *Ukhuwwah waṭaniyyah.*

Dalam pandangan Sadid, ukhuwwah *bashariyyah* memberikan landasan tentang bagaimana seseorang berinteraksi dengan sesama manusia tanpa memandang ras dan agama. *Ukhuwwah Islāmiyyah* merupakan pola hubungan persaudaraan antara umat Islam secara internal, baik yang memiliki kesamaan

---

[45] Ahmad Fawaid, *Observasi Pengajian Tafsīr al-Jalālayn di Pesantren al-Sunniyyah Kencong*, Jember. 18 Desember 2017.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

madhhab atau berbeda. *Ukhuwwah Waṭaniyyah* adalah pijakan persaudaraan dengan individu, kelompok, suku, dan antar agama, dalam sebuah bingkai negara Indonesia. Dengan tiga *ukhuwwah* ini, setidaknya menjadi bekal bersama dalam membaca dan mengamalkan agama Islam di Indonesia.[46]

Senada dengan pendapat Sadid di atas, Munib Syafaat menegaskan bahwa dalam al-Qur'an terdapat sejumlah ayat yang mendukung tindakan ekstremisme dan mendukung tindakan perdamaian. Penyikapan umat Islam terhadap ayat-ayat tersebut bergantung pada paradigma berpikirnya. Seseorang bisa saja menjadikan ayat-ayat kekerasan sebagai dasar dakwahnya dalam menyebarkan agama Islam. Begitu pun sebaliknya, seseorang tidak ada batasan menjadikan ayat-ayat perdamaian sebagai dasar dalam dakwahnya. Mengutip pendapat sayyidina Ali, menurut Munib Syafaat bahwa manusia yang menjadi tolok ukur dalam memahami al-Qur'an, sebab al-Qur'an tidak dapat berbicara atas dirinya sendiri. Karena itu, perlu adanya doktrin moderasi (*wasaṭiyyah*) sebagai bingkai pemikiran agar tidak selalu mengacu pada kekerasan.

Dalam pengajian *tafsīr al-Jalālayn* yang dilaksanakan oleh Munib di asrama mahasiswa pesantren Darussalam, Munib tidak menjelaskan lebih detail tentang penafsiran al-Suyūṭī yang terdapat dalam QS. al-Baqarah: 191. Hanya saja, Munib menjelaskan bahwa peperangan dan pembunuhan itu bukan merupakan ajaran Islam. Islam mengajarkan moderasi, tidak ekstrem dan juga tidak mengikuti arus sekularisasi. Sebagai penguat, Munib membacakan ayat dalam surat al-Baqarah: 142 sebagai berikut:

---

[46] Ahmad Sadid Jauhari, "Apa Kata Ustad tentang Bom Bunuh Diri", Youtube. https://www.youtube.com/watch?v=LewF4W1Cpjg; diakses pada 07 Maret 2019.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

وَكَذَٰلِكَ جَعَلۡنَٰكُمۡ أُمَّةٗ وَسَطٗا لِّتَكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيۡكُمۡ شَهِيدٗاۗ وَمَا جَعَلۡنَا ٱلۡقِبۡلَةَ ٱلَّتِي كُنتَ عَلَيۡهَآ إِلَّا لِنَعۡلَمَ مَن يَتَّبِعُ ٱلرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيۡهِۚ وَإِن كَانَتۡ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُۗ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ بِٱلنَّاسِ لَرَءُوفٞ رَّحِيمٞ

Dan demikian (pula) Kami telah menjadikan kamu (umat Islam), umat yang adil dan pilihan agar kamu menjadi saksi atas (perbuatan) manusia dan agar Rasul (Muhammad) menjadi saksi atas (perbuatan) kamu. Dan Kami tidak menetapkan kiblat yang menjadi kiblatmu (sekarang) melainkan agar Kami mengetahui (supaya nyata) siapa yang mengikuti Rasul dan siapa yang membelot. Dan sungguh (pemindahan kiblat) itu terasa amat berat, kecuali bagi orang-orang yang telah diberi petunjuk oleh Allah; dan Allah tidak akan menyia-nyiakan imanmu. Sesungguhnya Allah Maha Pengasih lagi Maha Penyayang kepada manusia.

Moderat sebagaimana pengertian kiai-kiai pesantren tidak berarti mereka sepakat terhadap konsep sekularisme yang menjadi fitur moderat dalam konteks Barat. Berbeda dengan kelompok yang anti moderat, mereka menganggap bahwa lapisan Islam moderat di Indonesia disebabkan oleh kehadiran sekularisme yang mengandung bias-bias moderatisme Barat. Masdar Hilmy dalam salah satu tulisannya mensinyalir bahwa gagasan moderat kalangan pesantren, Nahdlatul Ulama secara umum, memiliki makna dua sayap sekaligus, yaitu pengakuan terhadap Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI), pancasila sebagai ideologinya, undang-undang Dasar 1945 sebagai basis konstitusinya dan Bhinneka Tunggal Ika sebagai semboyannya dan pengembangan masyakarat Islam dengan mengakomodasi elemen-elemen substantif ajaran Islam moderat yang berhaluan *raḥmat li al-'ālamīn*.[47]

[47] Masdar Hilmy, "Quo-Vadis Islam Moderat Indonesia? Menimbang Kembali Modernisme Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah" dalam *Miqat; Jurnal ilmu-ilmu keislaman,* Vol. 36. No.2 Thn. 2012, 271

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Penegasan moderatisme dalam bentuk pemahaman, aktifitas dan pola pikir yang merujuk pada QS. Al-Baqarah:143 harus mengedepankan model penerapan yang realistis. Afifuddin Muhajir, dalam suatu kegiatan penguatan paham moderat di Bondowoso, menegaskan bahwa bentuk *wasaṭiyyah* dalam al-Qur'an dapat diterjemahkan ke dalam beberapa makna, salah satunya adalah realistis. Pemahaman yang realistis di sini tidak berarti menyerah (*taslīm*) atas keadaan yang sedang terjadi, akan tetapi tetap mengupayakan untuk menggapai keadaan ideal. Moderat dalam sudut pandangnya dapat diposisikan sebagai prinsip-prinsip syariat (*mabādi' al-sharī'ah*) dan prinsip ini yang harus ditonjolkan dalam Islam.[48]

Selanjutnya, kiai yang dikenal sebagai ahli di bidang *uṣūl al-fiqh* itu, berpendapat ketika penulis sodorkan tentang narasi ayat-ayat *qitāl* yang terdapat di dalam *Tafsīr al-Jalālayn*, ia berpendapat sebagai berikut:

> "Memang sejatinya umat Islam harus berpegang teguh kepada al-Qur'an dan hadis. Sebagaimana orang pesantren juga harus berpegang teguh kepada tradisinya, kitab kuning. Tetapi yang perlu dipahami itu adalah dalam al-Qur'an dan juga dalam tradisi kitab kuning di pesantren itu berhubungan dengan kultur dan tradisi dimana al-Qur'an diturunkan dan kitab kuning ditulis. Karenanya, kiata harus bisa menangkap tujuan-tujuan yang ingin dicapai melalui maqāṣid. Tujuan-tujuan inilah yang harus digali. Dari penelitian ini akan diperoleh kesimpulan bahwa dibalik *nuṣūṣ al-Qur'ān* dan teks *Tafsīr al-Jalālayn* terdapat tujuan yang hendak dicapai, yaitu terwujudnya kemaslahatan manusia di dunia dan diakhirat. Hal-hal yang bertentang dengan kemaslahan itu, harus disesuaikan dengan kondisi dan konteks dimana kita hidup."[49]

Menurut Afif, Islam memang bukan lahir dari Budaya, sebab Islam pasti bersifat ilahiyyah yang diperuntukkan bagi manusia. Tetapi karena Islam dipraktikkan oleh manusia maka tentu Islam tidak mengancam terhadap eksistensi

---

[48] Afifuddin Muhajir, *Wawancara.* Bondowoso. 17 Desember 2017.
[49] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kebudayaan.[50] Dalam konteks Islam di Indonesia, menurutnya, konten yang terdapat dalam kitab-kitab klasik itu, misalnya *Tafsīr al-Jalālayn,* harus dibingkai dengan nilai-nilai moderatisme dan menjunjung tinggi perbedaan. Sebab, kafir yang diperangi dalam konteks ayat itu berbeda dengan terminologi nonmuslim yang ada di Indonesia. Dengan demikian, tidak ada alasan untuk menyamakan konteks hari ini dengan konteks dalam tafsir tersebut. Itulah pentingnya memandang *maqāṣid al-nuṣūṣ* harus berpulang pada *dar' al-mafāsid muqaddam 'alā jalb al-maṣāliḥ*, yaitu mendahulukan kemaslahatan orang banyak dibanding mendahulukan sesuatu yang dapat menyebabkan kemudaratan.

Di kalangan NU, dalam rangka menopang bangunan moderatisme Islam telah dirumuskan narasi-narasi moderat dari *ahl al-sunnah wa al-Jamā'ah,* yaitu memeluk ajaran Islam sesuai dengan ajaran nabi Muhammad, para sahabat, tabi'īn, dan seluruh salaf al-ṣāliḥ[51] yang ditopang oleh nuansa teologis NU, *al-tawassuṭ* (jalan tengah), *al-ta'ādul* (tegak lurus, tidak condok ke kiri atau ke kanan) dan *al-tawāzun* (keseimbangan antara dunia dan akhirat).[52] Tiga narasi

---

[50] Dialektika antara ajaran agama dengan kultur telah dipraktikkan secara mapan oleh Wali Songo sebagai penyebar awal Islam di bumi Nusantara. Dakwah kultural Wali Songo kemudian dijadikan sebagai dasar oleh ulama di Indonesia sebagai dasar dakwak secara kultural, terutama di kalangan komunitas Nahdlatul Ulama. Dalam pandangan kiai Afif, gagasan tafsir moderat setidak-tidaknya berpegang pada prinsip wāqi'iyyah (realistis) yang terkandung dalam 5 prinsip, yaitu *al-ḍarar yuzal* (kemudaratan harus dihilangkan)*, idhā ḍāqa al-amr ittasa'a wa idhā ittasa'a ḍāqa* (dalam kondisi sempit ada kelapangan, dan dalam kondisi lapang di situ ada kesempitan), *dar' al-mafāsid muqaddam 'alā jalb al-Maṣāliḥ* (menolak kerusakan didahulukan daripada mendatangkan kemaslahatan), *al-nuzūl ilā al-wāqi' al-adnā 'inda ta'adhdhur al-mathal al-a'lā* (turun ke realitas yang lebih rendah ketika tidak mungkin mencapai idealitas yang lebih tinggi) dan *dārihim mā dumta fī dārihim, wa ḥayyihim mā dumta fī hayyihim* (beradaptasilah di kediaman mereka selama kamu berada di kediaman mereka, dan hormatilah mereka selama kamu berada di kampung mereka).

[51] Achmad Siddiq, *Khittah Nahdliyyah* (Surabaya: Khalista bekerjasama dengan LTN-NU Jawa Timur, 2006), 27.

[52] Abdul Muchith Muzadi, *NU dalam Perspektif Sejarah & Ajaran: Refleksi 65 Th. Ikut NU* (Surabaya: Khalista, 2007), 69-71.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

teologis itu menjadi *platform* bagi arus pemikiran umat Islam, sehingga tidak terjebak dalam gagasan ekstrem ataupun liberal.

Pandangan kiai tentang konsep moderat berbeda dengan konsep moderat yang dipahami oleh kalangan liberal dan tentu bertolak belakang dengan ekstremisme. Bagi kiai Tapal Kuda Jawa Timur, konsep moderat harus berpijak pada dasar agama dan tradisi. Berbeda dengan moderatisme liberal yang menyuarakan gagasan toleransi sebagai wacana moderat dengan menekankan kebabasan berpikir dan meninggalkan tradisi. Sementara ekstremisme adalah paham yang meyakini perbedaan dalam hal agama sebagai musuh.

Dalam penelitian ini, dapat diidentifikasi bahwa Zuhri Zaini, Munib Syafa'at, Ahmad Sadid Djauhari, Hasan Mutawakkil 'Alallah, dan Afifuddin Muhajir memandang al-Suyūṭī telah mengkonstruksi realitasnya dan menghubungkannya dengan wawasan al-Qur'an yang tertuang dalam *Tafsīr al-Jalālayn*. Al-Suyūṭī yang hidup dalam bayang-bayang kekalahan umat Islam atas tentara Mongol saat itu berupaya melakukan pembelaan dalam merestorasi atas kebangkitan umat Islam dengan narasi *qitāl* dan *jihād* sebagai bentuk perlawanan. Di samping itu, ekspansi penyebaran agama pada waktu itu banyak dilakukan dengan cara-cara perang.

Dari sudut pandang kontra narasi ekstremisme, penafsiran al-Suyūṭī terhadap *qitāl* dan *jihād*, dipandang oleh mereka sebagai upaya perlawanannya terhadap nonmuslim pada waktu itu dapat disebut sebagai analogi konteks sosial yang dialaminya dengan konteks sosial yang mengitari ayat tersebut. Karenanya, al-Suyūṭī menganalogikan konteks sosial yang dihadapi dengan konteks sosial

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang melatarbelakangi ayat tersebut turun, yaitu sebuah bentuk perlawanan umat Islam terhadap kafir Quraish yang mengingkari perjanjian damai.

Dalam menyikapi bentuk narasi kekerasan dalam *Tafsīr al-Jalālayn* yang ditemukan dalam penafsiran *qitāl* dan *jihād*, Zuhri Zaini, Munib Syafa'at, Ahmad Sadid DJauhari, Hasan Mutawakkil 'Alallah, dan Afifuddin Muhajir melakukan kontra analogi konteks yang dialami al-Suyūṭī dengan konteks sosial Indonesia. Mereka menyadari bahwa hampir semua kitab kuning, sebutan bagi kitab-kitab klasik, yang digunakan dalam wawasan keilmuan pesantren membawa budaya, kultur dan sosial zamanya. Karenanya, *Tafsīr al-Jalālayn* dipahami dari perspektif substansial ajaran agama (*maqāṣid al-sharī'ah/maqāṣid al-Qur'ān*) sehingga persoalan keumatan, termasuk dalam memahami narasi kekerasan dalam bentuk *qitāl* dan *jihād* juga dipahami dalam kerangka konteksnya.

Kendatipun demikian, Zuhri Zaini, Munib Syafa'at, Ahmad Sadid DJauhari, Hasan Mutawakkil 'Alallah, dan Afifuddin Muhajir bukan berarti meninggalkan teks kitab kuning secara liberal, tetapi kontra analogi dilakukan oleh kiai adalah menemukan setiap permasalahan dalam masyarakat dapat ditemukan jalan keluarnya di dalam wawasan kitab tersebut. Mereka menyadari bahwa Islam bukan lahir dari budaya, sebab Islam pasti bersifat ilahiyyah yang diperuntukkan bagi manusia. Akan tetapi karena Islam dipraktikkan oleh manusia maka tentu Islam tidak mengancam terhadap eksistensi kebudayaan.

Bagi Zuhri Zaini, Munib Syafa'at, Ahmad Sadid DJauhari, Hasan Mutawakkil 'Alallah, dan Afifuddin Muhajir, kontra analogi itu dilakukan dalam rangka mengembangkan prinsip kerealistisan implementasi ajaran keislaman di

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Indonesia (*wāqi'iyyah*) yang terkandung dalam 5 prinsip. *Pertama, al-ḍarar yuzal* (kemudaratan harus dihilangkan), yaitu wawasan ekstremisme dalam *Tafsīr al-Jalālayn* yang berdampak pada keretakan eksistensi masyarakat Indonesia harus disesuaikang. *Kedua, idhā ḍāqa al-amr ittasa'a wa idhā ittasa'a ḍāqa* (dalam kondisi sempit ada kelapangan, dan dalam kondisi lapang di situ ada kesempitan), yaitu penggunaan ayat-ayat kekerasan disesuaikan dengan kebutuhan masyarakat Indonesia, misalnya penggunaan ayat-ayat *qitāl* pada masa resolusi *jihād*. *Ketiga, dar' al-mafāsid muqaddam 'alā jalb al-Maṣāliḥ* (menolak kerusakan didahulukan daripada mendatangkan kemaslahatan), yaitu pemahaman atas kitab *Tafsīr al-Jalālayn* seharusnya memberikan pencerahan kepada masyarakat.

Keempat, al-nuzūl ilā al-wāqi' al-adnā 'inda ta'adhdhur al-mathal al-a'lā (turun ke realitas yang lebih rendah ketika tidak mungkin mencapai idealitas yang lebih tinggi), yaitu ketika melaksanakan ajaran Islam secara kaffah tidak memungkinkan di Indonesia, maka bentuk nasionalisme menjadi realistis. *Kelima, dārihim mā dumta fī dārihim, wa ḥayyihim mā dumta fī hayyihim* (beradaptasilah di kediaman mereka selama kamu berada di kediaman mereka, dan hormatilah mereka selama kamu berada di kampung mereka), yaitu pemahaman terhadap kitab kuning, termasuk di dalamnya *Tafsīr al-Jalālayn* harus disesuaikan dengan konteks kitab itu diajarkan.

Untuk mendeskripsikan secara detail bentu-bentuk kontra narasi ekstremisme Zuhri Zaini, Munib Syafa'at, Ahmad Sadid DJauhari, Hasan Mutawakkil 'Alallah, dan Afifuddin Muhajir, berikut ini peneliti sertakan skema sesuai dengan hasil penjelasan di atas:

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Skema 4.2 Bentuk Kontra Narasi Integrasi Narasi Nasionalisme

Kiai	Bentuk Kontra Narasi				Konteks Ayat
	Narasi Induk	Framing	Arketip	Kontra Analogi	
Moh. Zuhri Zaini	QS. Al-Mumtahanan: 8-9	Integrasi narasi kebangsaan dalam pemahaman keagamaan	-	Kontra lokalitas penulis Tafsīr dengan konteks kekinian	QS. Al-Taubah: 05
Hasan Mutawakkil ‘Alallah	QS. Yunus: 40-41 QS. Al-Kahfi: 29	Integrasi narasi kebangsaan dalam pemahaman keagamaan	-	Perbedaan situasi dan konteks mengakibatkan perbedaan pemahaman.	QS. Al-Tawbah: 36
Ahmad Sadid Jauhari	QS. Al-Baqarah: 143	Integrasi nilai-nilai *ukhuwwah waṭaniyyah* dalam memahami relasi muslim dan nonmuslim.	-	Pemisahan antara signifikansi dan unsur kultural dalam *Tafsīr al-Jalālayn*	QS. Muhammad: 03
Munib Syafa’at	QS. Al-Mumtahanan: 8-9	Perlunya doktrin Moderasi (*wasaṭiyyah*) dan toleransi terhadap Masyarakat	-	Perbedaan konteks mengakibatkan perbedaan cara pandang	QS. Muhammad: 03
Afifuddin Muhajir	QS. Al-Baqarah: 143 dan 256.	Nilai al-Qur’an tidak bertentangan dengan Budaya dan Kultur di Indonesia	-	Universalitas al-Qur’an dapat diterapkan tidak hanya di Arab, Tetapi juga di seluruh tempat dan waktu.	QS. Al-Baqarah: 191. QS. Al-Tawbah: 05.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

c. Integrasi Narasi *Tawḥīd*

Tidak satupun umat Islam di dunia ini yang dapat membatasi pemahaman seseorang terhadap kitab sucinya. Kendatipun telah dibakukan beberapa metode dan bentuk penafsiran yang harus dilalui untuk memahami al-Qur'an, pada tataran praktiknya seseorang memiliki kecenderungan yang berbeda-beda, terutama pada bagian bagaimana seharusnya al-Qur'an beradaptasi dengan fenomena, budaya dan isu-isu kontemporer lainnya. Dalam konteks ini, ada sebagian orang yang membatasi akal untuk ikut campur menelusuri tujuan yang akan dicapai oleh al-Qur'an, sehingga mereka menghakimi konteks kontemporer sebagaimana yang terdapat dalam al-Qur'an. Ada juga yang cenderung berpihak pada konteks dan mencari signifikansinya di dalam al-Qur'an. Pendapat ketiga, mereka mengambil jalan tengah dengan tetap berpijak pada teks dan menyesuaikannya dengan konteks kekinian.

Mengikuti pola di atas, ada sebagian kiai yang dapat digolongkan pada bagian pertama, yaitu mereka yang merujuk segala aktifitas sosial, kebudayaan dan ekonomi kepada al-Qur'an secara total. Mereka memiliki keyakinan bahwa al-Qur'an telah mengatur segalanya untuk kemaslahatan manusia. Dengan demikian pula, dapat dikatakan bahwa segala tindakan manusia dalam bersosial, politik dan berkebudayaan harus merujuk kepada al-Qur'an dan al-Sunnah.

Dari data yang diperoleh dari hasil observasi pengajian *Tafsīr al-Jalālayn* kiai tapal Kuda Jawa Timur, terdapat dua orang kiai yang yang memiliki pandangan berbeda dengan kiai-kiai sebelumnya, yaitu Muhammad Ma'shum dan Thoha Yusuf Zakaria. Ma'shum merupakan ayah dari Thoha yang saat setelah meninggalnya kepemimpinan pesantren al-Islah Bondowoso dilanjutkan oleh

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

anak kesayangannya tersebut. Kedua kiai ini berbeda dengan sebelumnya karena mereka memposisikan ajaran Islam yang terkandung dalam al-Qur'an dan al-Sunnah sebagai ajaran yang harus dipraktikkan dalam segala aspek kehidupan, baik ibadah, sosial dan urusan politik di Indonesia. Pemahaman Ma'shum dan Thoha terhadap ajaran Islam tidak terikat dengan kitab-kitab klasik sebagaimana tradisi pesantren pada umumnya.

Sebagai salah satu pesantren terbesar di Bondowoso, al-Islah mensosialisasikan mottonya sebagai pesantren yang berdiri di atas semua golongan, tidak berpihak kepada organisasi masyarakat apapun, bahkan terhadap Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah. Dalam perjalanannya, pesantren ini kemudian mulai menampakkan keberpihakannya terhadap formalisasi syariat yang bertujuan mentauhidkan Indonesia. Hal ini misalnya di sampaikan oleh Thoha dalam sebuah pengajian yang bertajuk "Pengajian Rutin Bulanan Tafsīr al-Jalālayn Tambhena Ate", ia menegaskan sebagai berikut:

> "… tentu sebagai alumni di dalam mengkontribusikan pikiran, perasaan, tenaga, waktu, kesempatan, dan seluruh harta yang antum miliki bagaimana agar supaya apa yang dicita-citakan oleh Abuya KH. Muhammad Ma'sum ini bisa tercapai. Apa cita-cita beliau? Yaitu beliau selalu berpesan kepada saya bahwa Indonesia harus menjadi negara tauhid. Siap untuk tauhidkan Indonesia?!! …berjanjilah dalam hati untuk mendukung perjuangan dan pergerakan al-Islah ini. Berjanjilan dalam hati untuk membela, mendukung dan memperjuangkan al-Islah ini sebagai Institusi dan sebagai pergerakan."[53]

Pengajian *Tafsīr al-Jalālayn* di pesantren al-Islah dilakukan semenjak pendiri pertama, yaitu Muhammad Ma'sum. Sepeninggal ayahnya pada tahun 2018 tahun lalu, pengajian ini dilanjutkan oleh putranya. Namun demikian,

[53] Thoha Yusuf Zakariya, "Pengajian Rutin Bulanan Tafsīr al-Jalālayn Tambhana Ateh". Youtube, https://www.youtube.com/watch?v=-FbebGjv1FM; diakses 07 Oktober 2018.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

seluruh pengajian yang diampu oleh Ma'sum pada tahun sebelum-sebelumnya dapat diakses melalui akun youtube resmi pondok pesantren. Di sinilah penulis kemudian mengumpulkan data-data yang tersebar di youtube tentang pandangan Ma'shum, khususnya dalam hal pemahaman ayat-ayat *jihād* dan *qitāl*.

Dalam menjelaskan ayat-ayat *jihād* yang terdapat dalam tafsir tersebut, Thoha, sekaligus Ma'sum, menekankan kepada dua makna sekaligus, yaitu *jihād* dalam bentuk berjuang untuk menegakkan agama dan syariat Allah di Indonesia dan berjuang menegakkan sistem politik, ekonomi dan sosial yang Islami. Apabila ditelusuri secara genealogis, pandangan *jihād* Thoha dan Ma'shum ini didasarkan atas doktrin dan ideologis pesantren al-Islah, yaitu *Allah ghāyatunā* (hidup bertujuan mengabdi kepada Allah), *al-Rasūl qudwatunā* (hidup meneladani Rasulullah), *al-Qur'ān dustūrunā* (hidup berpedoman kepada al-Qur'an), *al-Jihād sabīlunā* (hidup berjuang dan bekerja keras menegakkan aturan Allah), dan *al-Maut fī Sabīl Allah* (mati di Jalan Allah).[54] Kelima prinsip ini memiliki kemiripan dengan dasar-dasar pergerakan *ikhwān al-mu'minīn*[55] dan disosialisasikan kepada santri dan masyarakat secara luas. Dari kelima dasar ini, posisi jihad menempati kedudukan yang fundamental dalam falsafah al-Islah.

Pandangan Muhammad Ma'shum tentang *qitāl* dan *jihād*, tampak ketika ia menjelaskan *Tafsīr al-Jalālain* pada QS. al-Baqarah: 191 sebagai berikut:

> "… ayat ini perintah bagi umat Islam agar tetap waspada terhadap Yahudi yang sejatinya memang ingin merusak agama Islam. Islam memerintahkan untuk memerangi mereka karena mereka telah memerangi kita. Kita harus

[54] Pesantren al-Islah, "Pedoman hidup"; http://al-ishlahbondowoso.ponpes.id/pedoman-hidup-5-h-g-s/ diakses pada 07 Oktober 2018

[55] Hasan al-Bannā, "Rasā'il al-Imām al-Shahīd Ḥasan al-Bannā"; https://www.cia.gov/ ; diakses pada 07 Oktober 2018

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

> bela Islam, jangan sampai dirusak oleh mereka. Upaya radikalisasi dalam Islam sebenarnya dibentuk oleh Yahudi, oleh nonmuslim.[56]

Pada pengajian tafsir tersebut, Ma'sum mengajak masyarakat untuk berjuang membela agama Allah. Umat Islam harus bersatu, baik Nahdlatul Ulama atau pun Muhammadiyah. Membela Islam, menurutnya, adalah merupakan kewajiban yang harus dilakukan dengan menerapkan hukum Allah di Indonesia dan berjuang terhadapnya melalui harta, waktu dan bahkan jiwa.

Dari keterangan di atas, Ma'shum menyetujui konsep *jihād* sebagai bentuk perjuangan fisik dan nonfisik membela dan memperjuangkan syariat Allah dari gangguan Yahudi dan nonmuslim. Pada kasus pencalonan Ahok sebagai Gubernur DKI Jakarta, Ma'shum dengan tegas melarang umat Islam di Jakarta untuk memilihnya karena faktor perbedaan agama. Dalam suatu kegiatan di Jakarta, Ma'sum menyampaikan sebagai berikut:

> "… selamat datang para mujahidin mujahidat. Perjalanan kita masih panjang. Ahok-ahok masih banyak. Masih banyak yang perlu ditumbangkan. Saya dalam keadaan sakit sekarang, kangker stadium empat. Tetapi saya sempatkan datang ke sini sebab dari pada mati di atas kasur, lebih baik mati di medan tempur. Indonesia merdeka karena pertempuran. Saudara-saudara dan saya jadi muslim karena juga pertempuran…. Jadi jangan takut mati karena pertempuran."[57]

Apabila dilihat perspektif narasi ekstremisme, jelas bahwa pendangan Ma'shum tentang jihad merupakan pandangan yang dapat dikategorikan keras. Ma'shum sependapat dengan kandungan *Tafsīr al-Jalālayn* yang mendukung terhadap pemaknaan *jihād* dan *qitāl* sebagai peperangan. Namun demikian, dalam kesempatan yang lain, Ma'sum mengecam tindakan teror yang dilakukan ISIS.

---

[56] Muhammad Ma'shum, "Pengajian Rutin Bulanan Tafsīr al-Jalālayn Tambhana Ate" pertemuan ke 30; https://www.youtube.com/watch?v=f0OsPvRCGdA, diakses pada 07 Oktober 2018

[57] Muhammad Ma'shum, "Orasi & tausyiah | Aksi Reuni 212"; https://www.youtube.com/watch?v=rLLF86SzrE0; diakses pada 10 Oktober 2018.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Sebab, menurutnya ISIS mengancam sesama muslim.[58] Sepeninggal Ma'shum, Thoha Yufus Zakariya, putra yang menggantikan kepemimpinannya di pesantren, mempertegas nilai-nilai kebangsaan dan nasionalisme yang harus dibangun atas agama.[59]

Terakhir, dapat disimpulkan bahwa, Ma'sum dan Thoha telah menunjukkan sikap ambigu terhadap konsep pemahaman jihad. Di satu sisi, mereka tidak sepakat terhadap aksi-aksi terorisme karena tidak memenuhi syarat dan kriteria jihad, yaitu harus seizin pemerintah.[60] Tetapi di sisi lain, mereka tidak ingin memberikan label kepada pelaku kekerasan tersebut sebagai teroris. Sampai di sini, diketahui bahwa pada batas-batas tertentu pimpinan al-Islah telah sepakat terhadap spirit yang mendasari prilaku teroris tersebut, yaitu tindakan perlawanan terhadap dominasi barat dan penguasa tiran dengan menegakkan amar ma'ruf nahi munkar. Bahkan, dalam penelitian Edi Wibowo, konsep jihad masuk dalam kurikulum pendidikan formal dan informal al-Islah, sementara muatan keindonesiaan tidak mendapatkan tempat yang cukup dalam sistem kurikulum tersebut.[61] Walaupun al-Islah konsisten menerima Negara Kesatuan Republik Indonesia sebagai gagasan yang sudah final, tetapi ideologi pesantren tentang jihad ini mudah disusupi dengan doktrin jihad kekerasan yang menjadi legitimasi pelaku teror saat ini.

---

[58] Muhammad Ma'shum, "Pengajian Rutin Bulanan Tafsīr al-Jalālayn Tambhana Ate" pertemuan 32; https://www.youtube.com/watch?v=f0OsPvRCGdA; diakses pada 10 Oktober 2018.
[59] Thoha Yusuf Zakarya, "Tausiyah Kemerdekaan dalam memperingati hari kemerdekaan Indonesia"; https://www.youtube.com/watch?v=vd4BgDf67PM; diakses pada 10 Oktober 2018.
[60] Jihād dalam pengertian perang menurut Ma'shum dan Thoha harus mendapat legitimasi dari pemerintah yang sah. Dalam konteks negara Indonesia, maka jihād dapat dilakukan atas instruksi presiden atau lembaga yang berwewenang. Lihat. Safrudin Edi Wibowo, "Ajaran Jihad dalam Kurikulum Pesantren; studi Kasus di Pondok Pesantren al-Islah Bondowoso", *Jurnal Fenomena*, Vol. 13, No. 02 (Oktober, 2014), 205.
[61] Ibid. 206.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Sebagai umat Islam, tentu kita sepakat bahwa al-Qur'an dan hadis merupakan pondasi dan pedoman dalam menjalankan hidup. Tetapi, pandangan mereka tentang kembali kepada al-Qur'an dan al-Sunnah ini sebenarnya ingin menegaskan formalisasi ajaran-ajaran al-Qur'an dan al-Sunnah ke dalam bentuk aturan kepemerintahan. Hal ini dibangun atas dasar keyakinan bahwa kemerdekaan negara Indonesia dilakukan oleh umat Islam dan mayoritas penduduknya beragama Islam. Dengan demikian, menurut mereka, tidak ada alasan bagi umat Islam Indonesia untuk tidak melegalisasikan al-Qur'an dan al-Sunnah ke dalam bentuk aturan perundang-undangan.

Formalisasi ajaran Islam ke dalam suatu negara tentu membawa implikasi yang rumit. Sebab, pada hakikatnya penduduk negara tidak hanya dihuni oleh umat Islam semata. Perdebatan tentang bahasan ini sebenarnya bukan merupakan sesuatu yang baru. Tetapi menjadi sesuatu yang unik ketika gagasan ini diusung oleh institusi pesantren di Tapal Kuda Jawa Timur yang dikenal memiliki tradisi kebangsaan dan nasionalisme yang kuat.

Dalam konteks kajian kontra narasi, gagasan ini muncul dari kegelisahan Ma'shum dan Thoha tentang persoalan-persoalan kenegaraan yang belum tuntas diselesaikan. Kondisi ini baginya mengakibatkan pada menurunnya tingkat kepercayaan terhadap model kepemerintahan dan kepemimpinan di Indonesia. Mereka menggunakan arketipe-arketipe yang terdapat dalam al-Qur'an untuk menyebut sumber persoalan. Misalnya penguasa yang dzalim sebagai Firaun dan Ṭāghūt. Walaupun tidak dijelaskan secara detail, istilah-istilah ini menurut

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Halverson sebenarnya memberikan implikasi epistemologis yang cukup menghawatirkan.[62]

Meski demikian, sebagai sosok kiai yang secara kultural tergabung dalam organisasi Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah, mereka tetap menerima gagasan Negara Kesatuan Republik Indonesia sebagai bentuk ideal. Ini berbeda dengan beberap kelompok yang menginginkan perubahan ideologi negara menjadi negara khilāfah. Untuk mendeskripsikan secara detail bentu-bentuk kontra narasi ekstremisme Muhammad Ma'shum dan Thoha Yusuf Zakariya, berikut ini peneliti sertakan skema sesuai dengan hasil penjelasan di atas:

Skema 4.3 Bentuk Kontra Narasi Integrasi Narasi *Tawḥīd*

Kiai	**Bentuk Kontra Narasi**				**Konteks Ayat**
	Narasi Induk	**Framing**	**Arketip**	**Kontra Analogi**	
Muhammad Ma'shum	Ayat-ayat *qitāl* dan *jihād*	Indonesia negara syariat/*tauḥīd*	1. Tokoh Mujāhid 2. Hasan Albanna	Islam agama Universial yang dapat diterapkan di segala tempat, termasuk di Indonesia.	QS. al-Baqarah: 190-191
Thoha Yusuf Zakariya	Ayat-ayat *qitāl* dan *jihād*	Indonesia negara syariat/*tauḥīd*	Tokoh Mujāhid	Menerapkan Islam secara Kaffah di Indonesia	QS. Al-Hujurāt: 09

[62] Halverson menjelaskan bahwa penggunaan arketipe Firaun menjadi istilah yang menandai kelompok Islam ekstrem dalam menyelesaikan persoalan. Dalam al-Qur'an, Firaun dijelaskan terlibat konflik dengan nabi Musa sebagai utusan Allah. Kelompok ektrem mengemas arketipe Firaun sebagai sosok yang diperangi oleh nabi Musa sebagai dasar legitimasi atas penyelesaian masalah dengan penguasa. Term *jihād* dan *qitāl* kemudian disematkan untuk tujuan tersebut sebagai salah satu bentuk strategi. Karenanya, term *jihād* dan *qitāl* itu sebenarnya merupakan implikasi dari pembingkaian (*framing*) konteks kekinian dengan konteks yang terdapat dalam teks al-Qur'an. lihat. Halverson,

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

2. Strategi Kontra Narasi Ekstremisme Kiai Tapal Kuda dalam *Tafsīr al-Jalālayn*

Pada pembahasan sebelumnya, telah dijelaskan bentuk-bentuk kontra narasi yang seluruh datanya dikumpulkan dari hasil observasi peneliti ke sejumlah pesantren Tapal Kuda Jawa Timur. Bentuk-bentuk kontra narasi kiai telah menggambarkan pola penjelasan praktis yang disampaikannya kepada para santri, alumni dan masyarakat secara luas dalam momen pengajian dan halaqah yang dilaksanakan selama dua tahun terakhir, yakni pada akhir 2017 hingga awal tahun 2019. Pembahasan ini akan memuat tentang strategi kiai dalam melakukan kontra narasi ayat-ayat *qitāl* yang terdapat dalam *Tafsīr al-Jalālayn.* Pembahasan ini juga berupaya mendapatkan argumentasi kiai tentang pemahamannya terhadap ayat-ayat *qitāl* dalam *Tafsīr al-Jalālayn.*

Data-data pada pembahasan ini dihimpun melalui wawancara mendalam terhadap para narasumber, kiai Tapal Kuda Jawa Timur. Untuk memperdalam hasil temuan, penghimpunan data juga dilakukan melalui hasil ceramah, seminar, dan tausiah kiai baik dilakukan secara luring ataupun daring. Berikut ini adalah temuan strategi kontra narasi ekstremisme kiai Tapal Kuda Jawa Timur.

a. Mendahulukan Ayat-ayat Perdamaian di atas ayat Kekerasan

Sebagai tokoh sentral di kawasan Tapal Kuda Jawa Timur, fatwa-fatwa kiai soal agama menjadi perhatian dan tuntunan masyarakat. Karenanya, untuk memberikan pencerahan terhadap masyarakat, kiai meleburkan dirinya dalam siatusi problematis yang dihadapi dan yang dibutuhkan oleh masyakarat. Kondisi ini memungkinkan bagi kiai berdialog dengan masyarakat, mengetahui

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

problematikanya, krisis dan kesengsaraan mereka. Berangkat dari kearifan tersebut, kiai mampu memberikan tawaran pemahaman tafsir yang realistis, sesuai dengan kebutuhan, menyederhanakan argumentasi dan tidak tercerabut dari kultur dan tradisi masyarakat. Dengan demikian, tidak heran apabila pandangan kiai mudah diterima.

Sejalan dengan gagasan Hasan Hanafi tentang *al-tafsīr al-wāqi'ī*,[63] pandangan kiai terhadap narasi ekstremisme baik yang terdapat dalam literatur *Tafsīr al-Jalālayn* maupun dalam al-Qur'an secara umum selalu diselaraskan dengan konteks kebutuhan masyarakat. Dengan kata lain, kiai sebagai "penafsir" memiliki tujuan-tujuan tertentu yang ingin disampaikan kepada masyarakat dan kemudian diikutinya. Upaya ini pada umumnya disampaikan dengan bahasa yang

[63] Ḥasan Ḥanafi mengajukan beberapa premis sebagai landasan filosofis pemahaman terhadap al-Qur'an, diantaranya adalah; *pertama,* memposisikan al-Qur'an sebagai kitab petunjuk yang dapat memberikan manfaat kepada masyarakat. Ḥanafi mengabaikan perdebatan tentang sumber al-Qur'an, asal usul teks dan perkembangan teks secara diakronis ataupun singkronis sebagaimana ditawarkan oleh beberapa sarjana al-Qur'an; kedua, memposisikan teks al-Qur'an sebagaimana teks yang lain. Dengan demikian, menurut Ḥanafi, pemisahan teks yang suci dan yang profan bukan merupakan bagian dari pola kerja penafsiran (hermeneutik); *ketiga,* suatu penafsiran merupakan refleksi dari kepentingan dan motivasi penafsir. Perbedaan penafsiran karena perbedaan pendekatan yang ditentukan oleh motivasi tersebut. Karenanya, tidak ada penafsiran yang benar atau salah; *keempat,* tidak ada bentuk penafsiran tunggal. Sebab, suatu teks merupakan alat yang digunakan oleh mufassir sesuai dengan konteks dan masa mereka; *kelima,* perbedaan dalam penafsiran mencerminkan perbedaan sosio-politik yang dihadapi oleh mufassir, bukan merupakan perbedaan teoritis. Penafsir membawa subjektifitasnya yang tentu memiliki tujuan tertentu. Boleh jadi penafsiran dilakukan untuk mempertahankan kekuasan atau ideologi tertentu. Dari lima premis di atas, Ḥasan Ḥanafi menawarkan beberapa karakteristik metodologi penafsiran. *Pertama,* penafsiran harus dilakukan secara spesifik (*al-Tafsīr al-Juz'ī*), yaitu mengikuti pola tematik (*mauḍū'ī*) dalam menafsirkan al-Qur'an. *Kedua,* penafsiran bersifat temporal (*al-tafsīr zamanī*), yaitu berupaya menafsirkan al-Qur'an dalam konteks dan generasi tertentu. Dengan demikian, penafsiran bukan untuk masa lalu atau masa mendatang, tetapi untuk masa sekarang yang sedang dihadapi oleh masyarakat. *Ketiga,* menafsirkan al-Qur'an secara realistis (*al-tafsīr al-wāqi'ī*), yaitu dengan memposisikan problematika yang berkembang saat ini sebagai tolok ukurnya. *Keempat,* mencari maksud dari ayat tertentu dan mengabaikan perdebatan teoritis. Sebab, suatu ayat, menurutnya, memiliki tujuan, orientasi dan kepentingan tertentu. *Kelima,* seorang mufassir harus benar-benar mengetahui fenomena di masyarakat, pengalaman hidup dan tujuan yang hendak dicapai. Sebab, antara tafsir dengan pengalaman kehidupan manusia tidak dapat dipisahkan. *Keenam,* penafsiran harus relevan dengan problem kontemporer. *Ketujuh,* seorang penafsir ditentukan oleh kondisi sosialnya. Sebab penafsir merupakan bagian dari struktur sosial terntentu dalam sebuah masyarakat. lihat. Hassan Hanafi, *Islam In The Modern World: Religion, Ideology, and Development* (Kairo: Anglo-Egyptian Bookshop, 1995), I., 417-418.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sederhana dan praktis. Kendati pun seorang kiai memiliki gagasan metodologis yang kuat, tetapi mereka tidak menggubrisnya ketika menjelaskan *Tafsīr al-Jalālayn* kepada para santri dan audiennya.

Sebagai pengampu pengajian *Tafsīr al-Jalālayn* dan penceramah di setiap kesempatan, kiai cenderung mengabaikan ayat-ayat yang bersifat polemik di dalam al-Qur'an dan dalam *Tafsīr al-Jalālayn*, misalnya ayat tentang *qitāl* dan *jihād*. Hal ini dilakukan agar supaya masyarakat lebih banyak mendengar ayat-ayat perdamaian di banding ayat-ayat perang dan mengakaji al-Qur'an sesuai dengan yang dibutuhkan masyarakat. Ahmad Azaim Ibrahimy, ketika ditanya tentang hal ini, ia menjelaskan sebagai berikut:

> "dalam al-Qur'an terdapat ayat-ayat perdamaian dan peperangan. Tetapi kalau kita perhatikan dengan seksama, ayat-ayat perdamaian jumlahnya lebih banyak ketimbang ayat-ayat peperangan. Ayat yang jelas-jelas mengatur hubungan kita dengan nonmuslim adalah sebagaimana terdapat dalam al-Mumtahanah ayat 8-9. Ayat itu jelas, bahwa kita boleh berinteraksi dan bahkan bekerjasama dengan nonmuslim selama mereka tidak mengancam dan memusuhi kita. Apalagi kita hidup di Indonesia, semua umat beragama harus tunduk dalam sebuah undang-undang dan mereka mendapatkan hak sama dengan kita." Ini tidak hanya sekedar pengetahuan saja, para kiai-kiai kita dulu, misalnya kiai As'ad Syamsul Arifin, pendiri pesantren ini, sangat toleran terhadap nonmuslim. Bahkan, beberapa guru dan pengajar di pesantren ini ada yang nonmuslim.[64]

Dalam kesempatan itu pula, Azaim berpandangan bahwa cara terbaik dalam memberikan pemahaman terhadap santri dan masyarakat ketika menjelaskan penafsiran al-Suyūṭī tentang QS. Al-Tawbah: 05 adalah dengan menegaskan kepada mereka bahwa ayat ini tidak dapat diberlakukan di Indonesia saat ini karena perbedaan konteks dan kondisi. Lebih detail, Azaim menjelaskan sebagai berikut:

---

[64] Ahmad Azaim Ibrahimy, *Wawancara*, Situbondo. 14 Juli 2018.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

> "ya sebagaimana yang saya jelaskan di awal, bahwa istilah musyrik atau kafir dan nommuslim itu berbeda ketika dipahami oleh orang Indonesia. Kalau *sampean* tanya bagaimana strategi saya menjelaskan kepada santri dan masyarakat ketika saya mengaji kitab ini, saya sampaikan bahwa ayat ini tidak dapat diterapkan di Indonesia karena situasi dan kondisi yang tidak membutuhkan ayat tersebut. Andai seperti kejadian masa penjajah dulu, mungkin kandungan ayat ini relevan lagi."[65]

Sebagai pandangan akhir, Azaim kembali menegaskan bahwa pembacaan terhadap literatur harus melibatkan konteks yang relevan. Komponen yang turut mempengaruhi pandangannya adalah praktik yang dicontohkan oleh pendahulunya tentang penyikapan terhadap nonmuslim melalui literatur yang berada di pesantren dan penerimaannya terhadap konsep beragama dan berbangsa. Dalam melakukan kontra narasi, sebagaimana ditunjukkan dalam data di atas, Azaim tidak menjelaskan lebih detail strategi yang digunakan. Namun demikian, Azaim menangguhkan keberlakuan ayat-ayat kekerasan, *qitāl, jihād* dan *ḥarb* dalam konteks keindonesiaan.

Sejalan dengan pendapat Azaim, beberapa kiai yang lain juga menyampaikan hal yang sama. Misalnya Muhammad Khotib Ahmar Fauzi, ketika peneliti meminta keterangan terkait penafsiran al-Suyūṭī tentang ayat-ayat *qitāl* dan *jihād,* ia menegaskan bahwa kesalahan dalam menafsirkan terminologi *qitāl* dan *jihād* dalam al-Qur'an yang berimplikasi pada keabsahan tindakan kekerasan adalah karena mereka mendahulukan ayat-ayat *jihād* ketimbang ayat-ayat damai. Pengunggulan mereka terhadap ayat-ayat *qitāl* dan *jihād*, menurutnya, mesti disertai dengan tujuan-tujuan tertentu yang hendak dicapai. Mereka yang memahami *jihād* dengan pemaknaan keras karena mereka tidak memiliki

[65] Ahmad Azaim Ibrahimy, *Wawancara*, Situbondo. 14 Juli 2018.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pengetahuan kebangsaan dan nasionalisme yang kuat. Dalam suatu wawancara dengannya, ia menjelaskan sebagai berikut:

> "kita tidak perlu lah memprovokasi masyarakat dengan kebencian terhadap nonmuslim. Kalaupun ada sebagian umat Islam yang berpendapat, umat Islam di Palestina dibombardir oleh Yahudi, kita tak perlu membalasnya kepada nonmuslim di Indonesia. Persoalannya tentu berbeda. Toh walaupun dalam kitab yang kita kaji ada konsep *jihād*, *dār al-kufr, dār Islam*, ini menurut saya adalah persoalan di masa-masa awal Islam karena beberasa sebab. Tidak hanya di *Tafsīr al-Jalālayn,* tetapi juga kalau kita lihat di fikih-fikih tentu kita temukan konsep itu. Indonesia ini aman dan damai, karena para pahlawan kita, kiai-kiai kita, menyadari betul karakter bangsa ini. Tidak perlu formalisasi, yang penting ajaran Islam itu membumi dan menjadi bagian dari kehidupan kita. Karena itu, sebenarnya kita harus menjelaskan kepada masyarakat bahwa Islam itu damai dan mendahulukan ayat-ayat damai ketimbang ayat-ayat perang. Itulah enaknya *Tafsīr al-Jalālayn*, kita tabarrukan, sekaligus kita dapat memasukkan wawasan yang menjadi kebutuhan masyarakat secara umum"[66]

Dari pendapat Ahmar Fauzi di atas, jelas ia berupaya memberikan penjelasan terhadap term-term yang mendorong atas terjadinya aksi radikal dalam konteks hari ini. Ia keberatan menyamakan istilah kafir dengan konsep *harbī* dan *dhimmī* yang ada dalam beberapa kitab klasik. Keberadaan nonmuslim yang tinggal di Indonesia, menurutnya, tidak dapat diklasifikan ke dalam *ḥarbī*, yaitu warna nonmuslim yang dapat diperangi oleh umat Islam dan *dhimmī*, yaitu nonmusli yang berada dalam negara muslim. Ahmar Fauzi menegaskan bahwa seluruh warga negara di Indonesia dilindungi oleh negara dan memiliki status hukum yang sama. Pengkategorian nonmuslim dengan kafir *ḥarbī*, lanjutnya, merupakan warga nonmuslim yang mengancam terhadap eksistensi negara.

Sebagai pandangan dari seorang kiai yang mengajarkan tafsir bagi masyarakat di Bondowoso, Ahmar Fauzi lebih menonjolkan ayat-ayat perdamaian

[66] Muhammad Khotib Ahmar Fauzi, *Wawancara*, Bondowoso. 09 Agustus 2018.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dan mengabaikan ayat-ayat kekerasan. Cara ini dilakukan karena Ahmar Fauzi melihat kepada audien dan masyarakat dimana Ahmar Fauzi mengajarkan tafsir yang didominasi oleh masyarakat awam. Di samping itu, menurut Ahmar Fauzi, pertimbangan tempat dan konteks sangat penting dalam memahami teks tafsir. Sebab, pengarang, dalam konteks ini adalah imam al-Suyūṭī, memiliki dunia yang tentu berbeda dengan dunia kita saat ini.

Adnan Syarif, seorang kiai berpengaruh di daerah kabupaten Lumajang, juga menekankan pentingnya promosi ayat-ayat damai kepada masyarakat dengan pertimbangan konteks sosial. Menurut Adnan bahwa seorang pengajar memiliki peran penting dalam memberikan pengertian dan penjelasan yang benar dan sesuai dengan kebutuhan masyarakat. Dalam pandangan Adnan, kitab *Tafsīr al-Jalālayn* merupakan respon penulisnya terhadap tradisi yang mengitarinya. Karena itu, cara terbaik menurut Adnan dalam memahami narasi kekerasan tersebut adalah dengan mendahulukan ayat-ayat damai, seperti ayat-ayat menghormati orang lain, kerukunan, dan pembelaan terhadap kaum yang lemah. Pemahaman agama tidak harus melibatkan unsur-unsur tekstual dalam agama, tetapi lebih kepada nilai. Dalam suatu wawancara, Adnan menyampaikan sebagai berikut:

> "… untuk memberikan penjelasan kepada masyarakat tentang keterangan dalam kitab kuning, terutama *Tafsīr al-Jalālayn* yang sampean teliti itu, perlu disesuaikan dengan kepentingan nasional dan kebutuhan masyarakat. Saya menyadari bahwa dalam kandungan *Jalālayn* terdapat tradisi, budaya yang dibawa oleh al-Suyūṭī, dan itu tentu berbeda dengan kondisi sekarang. Tidak perlu mengganti kitabnya, tetapi seorang kiai yang wajib menyampaikan dan memperkenalkan Islam yang ramah, damai sesuai

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

> dengan kondisi dan kepantingan Indonesia. Di sinilah pentingnya penjelasan seorang kiai.[67]

Pandangan kiai terhadap *qitāl* sebenarnya tidak hanya dilatari oleh kematangannya memahami terhadap kompeksitas latar historis yang menyertai dalam *Tafsīr al-Jalālayn*. Tetapi lebih dari itu, penafsiran kiai tidak dapat dilepaskan dari, meminjam istilah Gadamer, horizon yang melekat dalam dirinya tentang Islam damai di Indonesia dan pola-pola penyebaran Islam oleh kiai terdahulu. Dengan demikian, sejumlah penafsiran al-Suyūṭī tentang ayat-ayat *qitāl* dan *jihād* yang ditafsirkan dengan peperangan ketika dihadapkan kepada Adnan mesti dicarikan beberapa analogi dan alasan yang terkadang bersifat doktrinal.

Salah satu contoh alasan doktrinal terhadap ayat-ayat *qitāl* disampaikan oleh Nawawi Ma'sum, putra Zainullah Ma'sum, yang sering menggantikan ayahnya ketika berhalangan mengkaji kitab *Tafsīr al-Jalālayn.* Nawawi menjelaskan bahwa santri dan masyarakat cenderung mengikuti pandangan kiai dan perilakunya, karenanya kondisi tersebut merupakan modal utama bagi seorang kiai dalam menyampaikan gagasan Islam yang ramah dan menolak isu-isu radikal dalam agama.[68]

Dari beberapa pemaparan di atas, jelas bahwa sebenarnya Ahmad Azaim Ibrahimy, Adnan Syarif, Muhammad Khotib Ahmar Fauzi, dan Ma'shum Zainullah telah mengetahui sejumlah interpretasi terhadap ayat-ayat *qitāl* yang terdapat di dalam al-Qur'an, konteks historis yang melatarbelakangi turunnya ayat dan beberapa pendapat ulama tafsir. Begitu juga mereka sadar bahwa dalam Islam, terutama masa-masa awal, terdapat beberapa hadis yang mendukung atas

---

[67] Adnan Syarif, *Wawancara*, Lumajang. 25 Juni 2018.
[68] Nawawi Ma'sum, *Wawancara*, Cermee Bondowoso. 20 Juli 2018

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tindakan perang, misalnya hadis dalam kitab *riyāḍ al-ṣāliḥīn,* kitab yang menjadi rujukan hadis dalam kultur pesantren, menerangkan bahwa Rasulullah diperintahkan membunuh seseorang hingga dia bersaksi tidak ada tuhan selain Allah, nabi Muhammad utusan Allah, mendirikan shalat dan menunaikan zakat. Bagi seseorang yang telah melakukan hal tersebut, maka darah dan hartanya dilindungi oleh Islam.[69] Namun demikian, Ahmad Azaim Ibrahimy, Adnan Syarif, Muhammad Khotib Ahmar Fauzi, dan Ma'shum Zainullah mengambil sikap untuk mengabaikan penafsiran tersebut dan memberikan penjelasan alternatif lain.

Secara umum, pembacaan Ahmad Azaim Ibrahimy, Adnan Syarif, Muhammad Khotib Ahmar Fauzi, dan Ma'shum Zainullah terhadap kitab *Tafsīr al-Jalālayn* dan al-Qur'an telah di*framing* setidaknya oleh konteks tradisi dan budaya Indonesia yang mengitarinya. Proses islamisasi Indonesia yang dilakukan dengan cara memanfaatkan tradisi dan budaya benar-benar terpola dalam pengetahuan mereka. Pengetahuan ini tidak hanya menjadi wacana semata tetapi juga telah dipraktikkan secara turun temurun. Pergolakan kiai dengan teks dan konteks secara dialektis terbangun secara mapan. Bahkan, dalam beberapa kasus, kiai terkadang lebih cenderung pada konteks dan tidak mempersoalkan teks.

Hal ini misalnya sebagaimana disampaikan oleh Adnan Syarif, ketika menjelaskan QS. al-Baqarah: 191.[70] Adnan tidak menggubris keterangan ayat tersebut, tetapi justru menyitir bahwa ayat ini tidak dapat dipraktikkan di

---

[69] Imām al-Nawawī, *riyāḍ al-ṣālihīn* (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1996), No. 395., 197.

[70] Dan bunuhlah mereka di mana saja kamu jumpai mereka, dan usirlah mereka dari tempat mereka telah mengusir kamu (Mekah); dan fitnah itu lebih besar bahayanya dari pembunuhan, dan janganlah kamu memerangi mereka di Masjidil Haram, kecuali jika mereka memerangi kamu di tempat itu. Jika mereka memerangi kamu (di tempat itu), maka bunuhlah mereka. Demikanlah balasan bagi orang-orang kafir.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Indonesia karena konteks dan budayanya berbeda.[71] Ahmad Azaim Ibrahimy, Muhammad Khotib Ahmar Fauzi, dan Ma'shum Zainullah juga meyakini bahwa ada dua pemilahan objek kajian dalam kitab-kitab kuning, yaitu kajian yang berhubungan antara manusia dengan Allah (*ubūdiyyah*) dan kajian yang berhubungan antara manusia dengan manusia (*mu'āmalah*).

Dalam konteks pemilahan ini, mereka juga berkeyakinan bahwa persoalan ibadah tidak dapat diubah baik statusnya maupun praktiknya, karenanya dalam kajian akidah dan akhlak mereka tidak banyak memberikan narasi alternatif. Sementara persoalan mu'āmalah menurut mereka dapat berubah sesuai dengan perubahan konteks sosial. Konsep pemilahan ini jika ditelusuri secara teoritis bersumber dari literatur klasik yang hampir seluruh kiai mengkajinya, yaitu al-Muwāfaqat karya al-Shāṭibī (w. 790 H.).[72]

Pendapat mereka tentang mempromosikan ayat-ayat perdamian di atas juga ditopang dengan Arketipe (*archetype*) para kiai terdahulu, khususnya mereka yang berjuang pada masa-masa kemerdekaan, sebagai arketipe ideal dalam memahami ayat-ayat ekstremis dalam *Tafsīr al-Jalālayn.* Tindakan sosial mereka terhadap nonmuslim yang toleran di satu sisi, dan di sisi lain literatur kitab *Tafsīr al-Jalālayn* yang mereka jadikan sebagai literatur kajian di pesantrennya menjadi hubungan yang unik bagi mereka. Mereka meyakini bahwa para kiai terdahulu

---

[71] Ahmad Fawaid, *Observasi Peneliti ketika mengikuti pengajian di Pondok Pesantren Kiai Syarifuddin.* Lumajang. 25 Juni 2018.

[72] Dalam karyanya, al-Shāṭibi mengungkapkan bahwa *al-aṣl fī al-'ibādāt bi al-nisbat ilā al-mukallaf al-ta'abbud dūna al-iltifāt ilā al-ma'ānī, wa aṣl al-'ādāt al-itifāt ilā al-ma'ānī* (hukum asal dari ibadah yang dinisbatkan kepada mukallaf adalah suatu bentuk penghambaan kepada Allah, bukan berpaling kepada makna atau menafsirkannya. Sedangkan hukum asal dari adat adalah berpaling kepada makna, sehingga perlu penafsiran hukum. Lihat. Abū Isḥāq al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt* (Kairo: Dār Ibn 'Affān, 2003), II., 513.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

telah melakukan upaya pemahaman baru yang lebih realistis dalam kondisi dan konteks keindonesiaan.

Sebagaimana yang telah dijelaskan pada bab sebelumnya, arketipe berfungsi sebagai justifikasi seseorang melalui figur tokoh dalam melakukan framing terhadap situasi saat ini dengan situasi yang terdapat di dalam al-Qur'an. Penokohan ini kemudian berimplikasi pada tindakan simbolis (*symbolic action*) yang dapat memberikan pengaruh kepada audien dan memunculkan timbal balik (*reciprocal*) berupa tindakan.[73]

Keyakinan mereka terhadap tindakan dan pemahaman dalam *Tafsīr al-Jalālayn* dibangun atas dasar gagasan Hasyim Asy'ari yang menegaskan bahwa pemahaman atas pengetahuan keislaman harus didasarkan atas periwayatan yang sahih antara guru murid. Dalam karyanya, Hasyim menulis sebagai berikut, sebagaimana yang dikutip juga oleh Jajat Burhanuddin:

> Engkau (ulama) telah memperoleh pengetahuan keislaman dari para ulama generasi sebelumnya. Dan mereka (ulama generasi sebelumnya) pada gilirannya telah belajar dari orang-orang (ulama) sebelum mereka. Karena itu, mereka terhubung dalam rantai transmisi tidak terputus yang sampai kepadamu. Oleh sebab itu, engkau tahu kepada siapa engkau harus belajar Islam. Engkau adalah pemegang pengetahuan Islam dan juga kunci untuk memperolehnya.[74]

Kutipan di atas memiliki pengertian khusus dalam menunjukkan bagaimana Ahmad Azaim Ibrahimy, Adnan Syarif, Muhammad Khotib Ahmar Fauzi, dan Ma'shum Zainullah mengedintifikasi dirinya. Mereka menganggap penting penjelasan gurunya sebagai pengetahuan keislaman yang otoritatif.

---

[73] Kenneth Burke, *A Rhetoric of Motives* (California: University of California Press, 1962), 12

[74] Hasyim Asy'ari, *Risālat Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah.* Ed. Ishomuddin Hadiq (Jombang: Maktabah al-Masrūriyyah, t.th), 9., lihat Juga: Jajat Burhanuddin, *Ulama dan Kekuasaan; Pergumulan Elite Muslim dalam Sejarah Indonesia,* terj. Testriono, dkk (Jakarta: Mizan, 2012), 358.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Karenanya, tidak berlebihan apabila Bruineissen menyatakan bahwa sebenarnya perkataan kiai lebih penting ketimbang kandungan kitab itu sendiri.[75]

Ahmad Azaim Ibrahimy, Adnan Syarif, Muhammad Khotib Ahmar Fauzi, dan Ma'shum Zainullah benar-benar telah memposisikan kiai generasi terdahulu sebagai arketipe dalam memahami narasi ekstremis yang terdapat dalam *Tafsīr al-Jalālayn.* Beberapa kiai yang menjadi rujukan oleh mereka yaitu Hasyim Asy'ari, As'ad Syamsul Arifin, dan Zaini Mun'im. Sebagai kiai yang juga terlibat dalam masa-masa kemerdekaan, ketiganya menyadari keberagaman dan perbedaan agama yang terdapat di Indonesia. Karenanya, pola hubungan muslim dan nonmuslim bagi mereka merupakan hubungan persaudaraan antar sebangsa dan setanah air.

Dalam beberapa kesempatan ketika menjelaskan narasi ekstremis dalam *Tafsīr al-Jalālayn,* Ahmad Azaim Ibrahimy, Adnan Syarif, Muhammad Khotib Ahmar Fauzi, dan Ma'shum Zainullah memasukkan narasi figural yang mencerminkan sikap toleran ketiga kiai di atas terhadap nonmuslim. Misalnya Azaim memandang bahwa tindakan kiai generasi sebelumnya tersebut telah menanamkan pembentukan moral dan karakter menghargai perbedaan yang dilakukan melalui tindakan nyata atau keteladanan. Hal ini kemudian diteruskan oleh generasi kiai saat ini yang tidak membeda-bedakan agama dalam menjalani kehidupan berbangsa. Penggunaan arketipe ini mengedepankan nilai tindakan toleran yang menjadi keteladanan para kiai dalam menghadapi narasi ekstremis dalam *Tafsīr al-Jalālayn* dan pembiasaan hidup toleran dalam menghadapi

[75] Martin Van Bruinessen, *Pesantren dan Kitab Kuning: Continuity and Change in a Tradition of Religious Learning*, 3.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kenyataan pluralitas. Berikut ini penulis tipologikan strategi kontra narasi mendahulukan ayat-ayat perdamaian di atas ayat *qitāl*:

Skema 4.4 Strategi Kontra Narasi Mendahulukan ayat-ayat Perdamaian di atas ayat *qitāl*

Kiai	**Strategi Kontra Narasi**			**Konteks Ayat**
	Framing	**Arketip**	**Kontra Analogi**	
Ahmad Azaim Ibrahimy	Mengabaikan ayat-ayat *qitāl* dan *jihād* karena tidak sesuai dengan kebutuhan konteks keindonesiaan.	As'ad Syamsul Arifin telah mempraktikkan relasi muslim-nonmuslim yang harmonis	Indonesia tidak sedang keadaan perang dengan penjajah. Dengan demikian penerapan *jihād* dan *qitāl* tidak signifikan.	QS. Al-Tawbah: 05 sebagai sikap terakhir nabi ketika perdamaian dengan kaum kafir pada waktu itu tidak mungkin terwujud.
Muhammad Khotib Ahmar Fauzi	Terminologi musyrif, kafir dan munāfiq tidak dapat dipadankan dengan nonmuslim di Indonesia. Sehingg, ayat tersebut tidak dapat serta-merta diterapkan.	Perilaku kiai terdahulu, misalnya Hasyim Asy'ari.	Term jihād dan qitāl dalam pengertian perang tidak sesuai dengan konteks keindonesiaan.	-
Adnan Syarif	Mempromosikan ayat-ayat damai secara doktrinal.	-	Tidak ada perintah dari al-Qur'an dan hadis nabi untuk menerapkan *jihād* dan *qitāl* dalam kondisi kesepakatan bersama.	QS. Al-Baqarah: 191. Dalam menjelaskan ayat ini, Adnan tidak menjelaskan secara detail. Hanya saja

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

				ia menegaskan pentingnya kebersamaan dan hidup berdampingan.
Ma'shum Zainullah	Doktrin ayat-ayat damai. Sebab, santri dan masyarakat mengikuti penjelasan dan prilaku para kianya.	As'ad Syamsul Arifin dan Zaini Mun'im	Pesantren sebagai institusi yang mengajarkan multikulturalisme dan menghormati perbedaan berpendapat.	-

b. Kontekstualisasi Tradisi

Keteguhan pesantren menganut tradisi kitab kuning secara turun temurun turut mengiringi perjalanannya dari awal didirikan sampai saat ini. Tradisi ini memiliki keunikan dan perbedaan yang mencolok jika dibandingkan dengan tradisi Islam lainnya di Indonesia, misalnya kaum reformis dan atau modernis yang meninggalkan tradisi dan langsung merujuk kepada al-Qur'an dan al-Sunnah. Keunikan itu dapat dilihat dari kegigihan pesantren dalam mempertahankan dan merawat tradisi keilmuan klasik yang nyaris diabaikan oleh kaum modernis. Karenanya, ada benarnya tesis Bruinessen dalam *kitab kuning, pesantren, dan tarekat* bahwa pesantren telah berhasil membangun tradisi agung (*great tradition*) dalam pengajaran bidang keislaman berbasis kitab kuning.[76]

Sebagai suatu lembaga pendidikan tertua di Indonesia, untuk tidak menyebutnya sebagai pendidikan tradisional dalam aspek-aspek tertentu, pesantren sejak awal telah mempertahankan kitab kuning sebagai sumber

[76] Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat* (Yogyakarta: Gading, 2012), 17.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

keilmuan primer. Laporan Berg, sebagaimana yang dikutip oleh Jajat Burhanuddin, menunjukkan bahwa kajian atas kitab kuning tersebut dan seluruh kitab yang digunakannya dalam berbagai bidang cenderung tidak berubah dari masa-masa awal hingga saat ini.[77] Karenanya, peneliti yang datang pada masa berikutnya juga menegaskan kesimpulan yang sama, misalnya Mastuhu menyebut bahwa kitab kuning merupakan unsur yang tidak dapat dipisahkan dalam pesantren itu sendiri.[78]

Keberadaan kitab kuning di pesantren tidak hanya diajarkan dan diamalkan, tetapi lebih dari itu fungsi kitab kuning adalah sebagai proses produksi pengetahuan yang khas *ala* pesantren. Ahmad Zahro, misalnya, menyimpulkan bahwa orang-orang pesantren, termasuk komunitas Nadlatul Ulama, dalam merespon persoalan hukum berdasarkan pada tradisi kitab kuning yang lama tertanam dalam pesantren melalui model musyawarah yang dikenal dengan *Baḥthu al-Maṣāil*.[79] Di luar konteks itu, orang-orang pesantren, khususnya para kiai, selalu mengacu kepada kitab kuning dalam mengajarkan ilmu agama baik sebagai pengetahuan maupun sebagai landasan beramal.

Namun demikian, kontinuitas kitab kuning sebagai bagian penting dari pesantren yang terus dikaji mengalami pemaknaan dari seorang kiai. Intensitas kiai dalam pembacaan kitab kuning di satu sisi, dan pergumulannya dengan

---

[77] Jajat Burhanuddin, *Ulama dan Kekuasaan; Pergumulan Elite Muslim dalam Sejarah Indonesia*, terj. Testriono, dkk (Jakarta: Mizan, 2012), 358

[78] Mastuhu. *Dinamika Sistem Pendidikan Pesantren* (Jakarta: INIS, 1994), 25. Selain Mastuhu, Dhofier juga menisbatkan kitab kuning sebagai bagian dari unsur pesantren. Lihat. Dhofier, *Tradisi Pesantren*, 76. Amin Abdullah menyimpulkan bahwa peran kelembagaan pesantren dalam rangka mempertahankan tradisi keilmuan Islam klasik sangat besar. Lihat. Amin Abdullah, *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995), 30.

[79] Ahmad Zahro, *Tradisi Intelektual NU : Lajnah Bahtsul Masa'il 1926 – 1999* (Yogyakarta: LKiS, 2004).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

realitas masyarakat di sisi lain menuntutnya untuk melakukan kontekstualisasi. Kontekstualisasi kitab kuning memiliki arti bahwa para kiai mempertimbangkan signifikansi, yaitu relevansi sebuah teks terhadap persoalan kekinian dan masa yang akan datang, dari hanya sekedar menyampaikan terjemah tekstual yang terkandung dalam kitab kuning.

Upaya kontekstualisasi sebenarnya bukan merupakan sesuatu yang asing dalam tubuh pesantren. Sebab, para kiai sudah terbiasa dengan tradisi *sharḥ*, yaitu penjelasan atas narasi inti kitab kuning (*matn*), dan penjelasan terhadap narasi kedua kitab kuning (*ḥāshiyyah*). Tradisi *sharḥ* dilakukan untuk menjabarkan dan memperluas wawasan kitab kuning yang disesuaikan dengan kebutuhan masyarakat saat itu, misalnya *sharḥ* kiai Ihsan Jampes, *sirāj al-ṭālibīn*, terhadap kitab *minhāj al-'ābidīn* karya Imam al-Ghazali, *sharḥ* kiai Bisyri Musṭafā, *al-Ibrīz*, atas kitab *Tafsīr al-Jalālayn*, dan *sharḥ* Syaikh Abd Rauf al-Singkili, *tarjuman al-mustafid*, terhadap *Tafsīr al-Jalālayn* karya al-Suyūṭī.

Walaupun sejumlah kiai melakukan *framing* kontekstual, mereka memiliki strategi berbeda dalam memahami narasi kekerasan yang terdapat dalam *Tafsīr al-Jalālayn*. Hal ini misalnya sebagaimana yang disampaikan oleh Moh. Zuhri Zaini yang menggunakan strategi kajian historis. Lebih detail, Zuhri menyampaikan sebagai berikut:

> "…dalam menjelaskan *tafsīr jalālayn*, harus mempertimbangkan aspek sejarah pengarangnya. Dan seorang kiai, harus mampu menangkap itu. Karena tafsir itu sangat ringkas, maka pengajar harus mampu menjelaskan dengan baik. Kita tahu bahwa nabi Muhammad diutus ke Madinah tidak hanya sebagai nabi yang mengurusi persoalan agama, tetapi juga nabi Muhammad berupaya menyelesaikan konflik dua suku yang telah lama bertikai. Karenanya, dalam sejarah itu dijelaskan bahwa nabi telah berhasil membuat piagam madinah yang menaungi seluruh pemeluk umat

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

> beragama. Ini tidak dilakukan ketika nabi di Makkah. Berkaitan dengan narasi *qitāl* tadi, itu dapat dipahami sebagai tradisi orang Arab yang gemar berperang. Karena itu, dalam QS. al-Hujurāt: 09 kata *iqtatalū* itu telah menggambarkan bahwa memang tradisi Arab gemar berperang. Cara lain yang bisa dijelaskan kepada audien adalah misalnya ketika menjelaskan penafsiran al-Suyūṭī yang saudara sampaikan tadi pada surat al-Tawbah ayat 29 itu, setelah menjelaskan makna tekstualnya, perlu menegaskan bahwa ayat di atas turun ketika tidak ada cara lain kecuali perang harus dilakukan. Karena keadannya menuntut demikian. Berbeda dengan pengalaman keislaman di Indonesia yang masyarakatnya hidup berdampingan secara rukun. Karenanya, penafsiran Suyūṭī ini perlu kita kemas ulang supaya sesuai dengan nilai-nilai keindonesiaan.[80]

Menurutnya, pemahaman atas narasi-narasi kekerasan yang terkandung dalam penafsiran al-Suyūṭī tersebut harus dipandang dari aspek historis. Penggunaan strategi ini juga berlaku kepada seluruh tradisi dalam kajian kitab-kitab klasik yang ada di pesantren. Ketidaksepakatan Zuhri terhadap pemaknaan *qitāl* dan *jihād* dalam *Tafsīr al-Jalālayn* terlihat ketika menjelaskan QS. al-Tawbah: 29. Ketidaksepakatan Zuhri ini dilatarbelakangi karena sejak awal ia telah mengkonstruksi bahwa Indonesia memiliki kultur damai dan toleran yang tidak dapat disejajarkan dengan konteks ayat tersebut dan konteks penafsiran al-Suyūṭī.

Konstruksi Zuhri terhadap perbedaan pemahaman teks dan konteks ini berimplikasi pada pendapatnya tentang teori *naskh* yang bertolak belakang dengan konsepsi al-Suyūṭī, yaitu QS. al-Tawbah: 29 telah menganulir seluruh ayat-ayat damai dalam al-Qur'an. Tidak hanya Zuhri, secara umum beberapa kiai lain juga menolak konsepsi ini karena untuk memahami al-Qur'an tidak harus

[80] Moh. Zuhri Zaini, *Wawancara*, Probolinggo. 25 Juli 2018

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menggunakan teori *naskh*, tetapi ada tawaran lain yang lebih sesuai, yaitu hubungan dialogis antar ayat-ayat dalam al-Qur'an.[81]

Setali tiga uang, Hasan Mutawakkil 'Alallah memberikan penjelasan ketika ditanya tentang strategi kontra narasi terhadap pemahaman ayat-ayat *qitāl* dalam *Tafsīr al-Jalālayn,* ia menyampaikan sebagai berikut:

> "menurut saya ya literatur pesantren harus ditempatkan pada konteks dimana sang pengarang menulisnya. Sebab, dalam hal yang berhubungan dengan penafsiran tentang *mu'āmalah,* bersifat ijtihādi, bukan ibadah, mencerminkan lokalitas seorang penafsir sendiri. Termasuk dalam kajian tafsir, seorang penafsir dalam menafsirkan al-Qur'an tidak dapat dilepaskan dari kondisi yang menuntutnya. Karena itu, seluruh doktrin agama yang terdapat dalam literatur klasik, khususnya yang paling populer adalah *Jalālayn* dan *Fatḥ al-Qarīb*, harus dinusantarakan dulu, diberi pakaian Indonesia. Supaya tidak berbau Arab yang tidak memiliki kultur yang sama dengan Indonesia. "[82]

Pada kesempatan yang berbeda, ketika Mutawakkil memberikan pengarahan sebagai ketua Yayasan di Institut Ilmu Keislaman Zainul Hasan Genggong yang juga bertepatan dengan momentum Bom bunuh diri di Gereja Santa Maria Tak Bercela Surabaya, Mutawakkil menyinggung aksi teror tersebut sebagai tindakan teroris yang terlarang. Dalam sambutannya, Mutawakkil menyampaikan sebagai berikut:

> "ayat-ayat *qitāl* dan *jihād* memiliki latar belakang historis yang tidak banyak diketahui oleh para aksi teror itu. Salah satu latar belakangnya adalah dulu waktu ayat ini turun yang pertama kali, *udhina lilladhīna yuqātalūna biannahum ẓulimū..*umat Islam mendapat tekanan teror, perbuatan zalim, dan penganiayaan dari umat agama lain. Saat itu sedang berada dalam kondisi perang. Latar historis berbeda dengan konteks Indonesia hari ini yang menekankan perilaku damai, santun dan di luar konteks perang. Nah, kecuali seperti yang dulu pernah dialami oleh bangsa Indonesia, pada masa penjajahan. Saat itu, Hadratusy Syaikh Hasyim Asy'ari mengobarkan perang melawan penjajah yang kita kenal saat ini sebagai resolusi jihad. Ayat-ayat *jihād* dan *qitāl* saat itu dijadikan sebagai

[81] Moh. Zuhri Zaini, *Wawancara*, Probolinggo. 25 Juli 2018
[82] Hasan Mutawakkil 'Alallah, *Wawancara*, Probolinggo. 14 Agustus 2018.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

> landasan untuk melakukan perlawanan. Sekarang kondisinya tentu berbeda. Dimana kita semua menjadi keluarga dalam wadah satu negara dan bangsa.[83]

Di samping pertimbangan kultur, budaya dan tradisi dalam framing kontekstualisasi, keterpengaruhan muatan fikih dan *uṣūl al-fiqh* sebagai strategi kiai dalam memahami narasi ekstremis dalam *Tafsīr al-Jalālayn* juga sangat dominan.[84] Sebagai pola kerja pemahaman, *uṣūl al-fiqh* justru lebih memberikan peluang besar dalam mengkontekstualisasikan nilai-nilai ajaran Islam dalam kultur dan konteks tertentu. Pendekatan *uṣūl al-fiqh* bertujuan untuk menemukan relevansi dan signifikansi dalam kajian *Tafsīr al-Jalālayn* dengan konteks kekinian.

Pendekatan *uṣūl al-fiqh* sebagai paradigma berpikir kiai misalnya disampaikan oleh Afifuddin Muhajir, wakil pengasuh pesantren salafiyyah Syafi'iyyah Sukorejo Situbondo. Dalam pernyataannya, Afif menyampaikan sebagai berikut:

> "ayat-ayat al-Qur'an itu tidak dapat dipisahkan dari maksud dan tujuan diturunkannya ayat tersebut. Motif mengapa ayat itu turun. Itulah di dalam *uṣūlal-fiqh* ada *maqāṣid al-Sharī'ah*, dan di dalam kajian al-Qur'an ada *Maqāṣid al-Qur'ān*, walaupun gagasan ini tidak seramai diperbincangkan seperti dalam kajian fikih. Dalam ilmu *maqāṣid*, ada banyak pertimbangan hukum, ada *istiḥsān*, ada *maslaḥah*, ada *lā ḍarar walā ḍirar*. Yang kesemuanya itu dapat dijadikan sebagai pertimbangan dalam membaca al-Qur'an atau tafsir. Ayat qitāl tadi itu memang ada dalam al-Qur'an dan itu dipraktikkan oleh Rasul. Karena memang situasi dan konteksnya menuntut untuk itu. Indonesia yang memiliki kasus berbeda, pertimbangan *maslaḥah* dan *sadd al-darīah* perlu menjadi prioritas. Karenanya, penerapan

---

[83] Hasan Mutawakkil 'Alallah, "Penguatan Wawasan Keislaman dan Kebangsaan" dalam Sambutan Ketua Yayasan Institut Ilmu Keislaman Zainul Hasan Genggong pada Acara Wisuda tanggal 19 Mei 2018 di Islamic Centre, Kraksaan Probolinggo.

[84] Sesuai dengan hasil survei yang dilakukan oleh Van Den Berg dan Martin Van Brunessen, bahwa kajian uṣūl fiqh dan kaidah-kaidah fiqhiyyah telah mengakar sejak awal abad ke 17 M. di kalangan pesantren Jawa. Data ini memperkuat bahwa para kiai lebih familiar dengan *uṣūl al-fiqh* dan kaidah-kaidahnya ketimbang teori tafsir sendiri.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

> kandungan tafsir itu harus realistis, sebab al-Qur'an mengajarkan tentang itu. Misalnya ayat *ummatan wasaṭan* dalam al-Baqarah, selain bermakna moderat, itu juga mengindikasikan realistis. "[85]

Dari apa yang disampaikan oleh Afif, ia tidak ingin terjebak dengan tekstualitas al-Qur'an semata tanpa harus memandang maksud dan tujuan dari ayat tersebut. Dalam memahami al-Qur'an, menurutnya, pertimbangan konteks dan tujuan dari ayat itu harus menjadi pertimbangan. Afif menyebut konteks dan tujuan itu sebagai *maqāṣid al-Qur'ān*, yaitu bahwa al-Qur'an diturunkan tidak dapat dilepaskan dari tujuan dan maksud tertentu. Pertimbangan tersebut kemudian harus diintegrasikan dengan konteks dimana kita hidup. Pada konteks ini, Afif tidak bermaksud menegasikan tekstualitas ayat, tetapi penerapan atas tekstualitas tersebut harus mengedepankan kerealistisan yang ia sebut sebagai *wasaṭiyyah.*[86]

Kesadaran Zuhri, Mutawakkil dan Afif terhadap perubahan kondisi dan situasi yang dapat mempengaruhi perubahan pemahaman terhadap teks *Tafsīr al-Jalālayn* memiliki perbedaan dengan kalangan akademis di luar pesantren. Pada umumnya, para akademisi mencari literatur yang sesuai dan *update* untuk merespon tuntutan zaman. Lebih dari itu, mereka menggunakan metode-metode baru untuk memahami suatu teks al-Qur'an dengan konteks hari ini. Hal ini juga berarti bahwa mereka enggan—jika tidak ingin mengatakan meninggalkan—kitab tafsir klasik yang dianggap tidak relevan dengan konteks saat ini. Itulah sebabnya, pemahaman baru terhadap tradisi kitab *Tafsīr al-Jalālayn* dilakukan untuk menyesuaikan dengan konteks tanpa harus mengubah tradisi tersebut.

---

[85] Afifuddin Muhajir, *Wawancara*, Situbondo. 15 Juli 2018.
[86] Afifuddin Muhajir, *Wawancara*, Situbondo. 15 Juli 2018.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ahmad Sadid Jauhari, pengasuh pesantren Assunniyah Kencong, Jember, menyatakan bahwa pembacaan terhadap *Tafsīr al-Jalālayn* harus dilakukan dengan cara menemukan nilai yang terkandung dan melepaskan segala bentuk kultur dan tradisi yang mengitarinya.[87] Menurutnya, pembacaan kiai dengan model demikian sudah dilakukan bertahun-tahun. Karenanya, meskipun secara umur *Tafsīr al-Jalālayn* merupakan klasik dibandingn dengan tafsir-tafsir lain yang datang belakangan, misalnya *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* karya Ibn al-'Āshūr, *Tafsīr al-Munīr* karya Wahbah Zuhaili, dan *Tafsīr al-Marāghī* karya Imam Musṭafā al-Marāghī, tetapi karena kiai dapat menyesuaikan kandungannya dengan konteks hari ini, tafsir ini tetap relevan.[88]

Dalam khazanah tradisi, pandangan Sadid di atas bukanlah merupakan pandangan baru. Dalam Muhammad 'Ābid al-Jābirī tentang *faṣl maqāl min al-maqrū' dan waṣl al-maqāl min al-maqrū'. Fasl al-maqāl min al-maqrū'* memiliki pengertian bahwa seorang pembaca teks klasik harus dapat memisahkan persepsi, asumsi dan segala bentuk tendensi pribadi terhadap apa yang akan dibacanya. Gerakan ini digunakan untuk mengurai dan menemukan nilai-nilai yang terdapat di dalam tradisi. Sementara gerakan kedua yaitu *waṣl al-maqāl min al-maqrū',* yaitu nilai-nilai yang telah diurai dan ditemukan dalam proses di atas kemudian dibawa pada konteks kontemporer.[89] Dengan demikian, tradisi yang ditulis oleh ulama ratusan tahun yang lalu menjadi hidup dalam kehidupan saat ini.

---

[87] Ahmad Sadid Jauhari, *Wawancara*. Jember. 03 Agustus 2018.
[88] Ibid.
[89] Muḥammad 'Ābid al-Jābirī, *Naḥnu wa al-Turāth: Qirā'ah Mu'āṣirah fī Turāthinā al-Falsafī* (Casablanca: al-Markaz al-Thaqafī al-'Arabī, 1986), 41.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dari penjelasan di atas, dapat disimpulkan bahwa pandangan Zuhri Zaini, Mutawakkil, Sadid Jauhari, Munib Syafaat, dan Afifuddin Muhajir terhadap narasi-narasi ekstremisme dalam *Tafsīr al-Jalālayn* tersebut dapat dilihat dari upayanya melakukan kontekstualisasi. Mereka menyadari bahwa pembacaan terhadap *Tafsīr al-Jalālayn* harus dilakukan dengan memisahkan antara unsur budaya dan unsur nilai. Walaupun di antara mereka sepakat bahwa kitab *Tafsīr al-Jalālayn* mengandung keberkahan dan sebagai penyambung sanad keilmuan pesantren, tetapi pembacaan terhadapnya harus disesuaikan dengan konteks dan kebutuhan saat ini.

Pemisahan antara nilai ajaran keislaman yang harus dipertahankan dan budaya *muallif,* penulis kitab, yang turut masuk dalam pemahaman mereka dalam literatur yang dikaji dipesantren perlu dibaca secara kritis. Pembacaan Zuhri Zaini, Mutawakkil, Sadid Jauhari, Munib Syafaat, dan Afifuddin Muhajir yang sadar terhadap kebutuhan konteks saat inilah disebut sebagai upaya kontekstualisasi terhadap teks-teks yang terdapat dalam *Tafsīr al-Jalālayn* dan kitab kuning, sebutan kitab pesantren. Pada tahapan kontekstualisasi, mereka mempertimbangkan signifikansi, yaitu relevansi sebuah teks dalam *Tafsīr al-Jalālayn* atas persoalan kekinian dan masa yang akan datang, dari pada hanya sekedar menggali makna di dalamnya. Dalam perspektif Gadamer, signifikansi ini hanya dapat dicapai setelah kiai menemukan makna tekstual.

Dengan demikian, pemahaman kontekstualisasi kiai terhadap kitab *tafsīr al-Jalālayn,* dan kitab yang lain, tidak berupaya mencari makna otentik di dalamnya sebagaimana yang dimaksudkan oleh pengarang tempo dulu, al-Suyūṭī.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Akan tetapi kiai berusaha membaca kitab kuning tersebut dengan wawasan dan pandangan dunia saat ini. Pengalaman kiai dan keterlibatannya dengan realitas masyarakat turut menyinari dalam proses pembacaannya. Itulah sebabnya para kiai tidak ada yang mengkritisi, apalagi membantah, kandungan kitab kuning.

Berdasarkan teori Gadamer, proses pertemuan dua entitas ini, yaitu entitas kitab kuning yang klasik dan entitias realitas kiai yang kekinian, mempertemukan horizon masa silam dan horizon saat ini.[90] Karenanya, pembacaan kiai atas kitab kuning bukanlah sebuah representasi atas makna masa silam, melainkan sebuah peleburan antara horizon masa silam dari pengarang dan horizon masa kini dari pembaca. Dengan demikian, bibliografi pesantren yang dipertahankan selama berabad-abad karena alasan keberkahan dan mempertahankan sanad keilmuan, sebagaimana yang telah disinggung pada pembahasan sebelumnya, sebenarnya telah mengalami pemaknaan dan pemahaman baru dari masa ke masa yang didasarkan atas pengetahuan kiainya.

Khususnya dalam menangkal narasi kekerasan, kontekstualisasi kiai terhadap kitab *Tafsīr al-Jalālayn* sangat terlihat. Pasalnya, tafsir ini memuat beberapa konten yang berpotensi terhadap tindakan radikal, sebagaimana yang telah ditunjukkan dalam pembahasan sebelumnya. Dalam konteks ini, kiai berupaya tetap mempertahankan tradisi pesantren sebagai keunikan dan kekhasan yang dimilikinya, tetapi di sisi lain kiai telah berhasil mengintegrasikan wawasan kekinian yang berkembang di masyarakat untuk menangkal narasi tersebut. Upaya kiai ini bertolak belakang dengan asumsi pemikir kontemporer yang mengusung

[90] F. Budi Hardiman, *Seni Memahami; Hermeneutika dari Schleiermacher sampai Derrida* (Yogyakarta: PT. Kanisius, 2015), 176. Lihat Juga, Hans-Georg Gadamer, *Turth and methode* (London: Contanium, 2004), 163.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

gagasan kontekstualisasi, seperti Fazlur Rahman dan Abdullah Saeed,[91] yang cenderung meninggalkan tradisi, sekaligus juga berbeda dengan gerakan modernisme yang sedang digandrungi oleh sebagian umat Islam saat ini.[92]

Kiai menyadari bahwa tidak semua materi dalam literatur klasik sesuai dengan perkembangan zaman. Sebab, karya tersebut ditulis dengan semangat dan latar historis pada waktu itu.[93] Pemahaman kiai ini juga didorong oleh kesadarannya tentang perubahan suatu hukum disebabkan oleh perubahan situasi dan kondisi yang membutuhkan terhadap hukum tersebut. Bahkan, dalam urusan sosial kemasyarakatan, kiai menyadari bahwa tradisi merupakan pertimbangan hukum selama tidak bertentangan dengan *naṣṣ* al-Qur'an dan hadis. Itulah sebabnya, upaya kontekstualisasi terhadap *Tafsīr al-Jalālayn* menjadi urgen.

Kecenderungan al-Suyūṭī dalam menafsirkan ayat *qitāl* dan *jihād* dengan panafsiran yang ekstrem dan keras turut mendorong beberapa kiai melakukan kontra narasi atau –dengan bahasa yang lain—narasi alternatif. Apabila dilacak secara cermat, maka didapatkan dalam tafsir tersebut setidaknya 9 indikator penafsiran yang mengandung narasi kekerasan, di samping banyak ayat yang ditafsirkan secara tekstual tanpa ada penjelasan dari al-Suyūṭī. Ini, sekali lagi, memungkinkan bagi kiai terjerumus pada narasi kekerasan tersebut atau memberikan narasi alternatif untuk melemahkannya.

---

[91] Rumadi, *Post Tradisionalisme Islam: Wacana Intelektualisme dalam Komunitas NU* (Jakarta: Ditjen Diktis, 2007), 14.
[92] Martin Van Bruinessen, *NU, Tradisi, Relasi-Relasi Kuasa dan Pencarian Wacana Baru*, (Yogyakarta: LkiS, 1994), 223.
[93] Lihat penjelasan tentang kontra narasi kiai terhadap ayat-ayat *qitāl* dalam *tafsīr jalālayn* pada pembahasan sebelumnya.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dalam pendekatan kontra narasi, pembacaan kontekstualisasi kiai terhadap narasi-narasi ekstremis di dalam *Tafsīr al-Jalālayn* dapat dikategorikan sebagai upaya *framing* kiai terhadap konteks saat ini yang diintegrasikan dengan teks masa lalu. Pendekatan ini memposisikan kontekstualisasi sebagai *framing* yang sifatnya subjektif dan ideologis. Sebab, secara normatif kiai bisa saja langsung mengamalkan kandungan yang terdapat dalam *Tafsīr al-Jalālayn* tanpa harus mempertimbangkan konteks kekinian. Apalagi, kondisi ini didukung oleh tingkat taklid kiai yang sangat tinggi terhadap kitab tersebut.

Pada tahapan ini, dapat disimpulkan bahwa upaya kontekstualisasi terhadap *Tafsīr al-Jalālayn,* termasuk di dalamnya yang berkaitan dengan narasi-narasi ekstrem, terus dilakukan oleh kiai seiring dengan perkembangan dan kebutuhan zaman yang dihadapinya. Dalam konteks ini Brinkley Messick menyebutkan bahwa tradisi penjelasan atas kitab kuning sebagai kontruksi diskursif internal dalam dinamika intelektual Islam.[94] *Framing* kontekstualisasi dilakukan pada saat mereka menginterpretasikan teks dalam *Tafsīr al-Jalālayn* dan berusaha mentransformasikan signifikansi yang dikandungnya.

Upaya Zuhri Zaini, Mutawakkil, Sadid Jauhari, Munib Syafaat, dan Afifuddin Muhajir melakukan kontekstualisasi seringkali menggunakan arketipe nabi Muhammad ketika mencetuskan piagam Madinah dalam menaungi keberagaman penduduk Madinah yang terdiri dari ragam agama, ras dan suku. Piagam Madinah menurut mereka merupakan langkah yang realistis sebagai aturan yang disepakati bersama dalam menciptakan tatanan sosial yang

[94] Brinkley Messick, *The Calligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society* (Berkeley etc: University of Colifornia Press, 1996), 34

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

berkeadaban. Karena itu, praktik nabi Muhammad ini kemudian diadopsi oleh para *founding fathers* sebagai basis kesepakatan dalam membangun dasar-dasar negara Indonesia.

Afif menilai bahwa pancasila merupakan dasar negara yang realistis ketimbang menggunakan dasar-dasar agama secara formalistik seperti khilāfah. Pemahaman tentang kerealistisan suatu keputusan yang harus diterapkan dalam konteks tertentu sebenarnya dapat dirujuk dalam term *wasaṭiyyah* dalam QS. al-Baqarah: 143. Karena itu, Afifuddin Muhajir menjelaskan bahwa bentuk pemaknaan *wasaṭiyyah* dalam ayat tersebut dapat diterjemahkan ke dalam beberapa makna, salah satunya adalah realistis. Menurutnya, pemahaman realistis bukan berarti menyerah (*taslīm*) atas keadaan yang terjadi, tetapi tetap diupayakan untuk mencapai keadaan yang ideal.[95]

Selain arketipe nabi Muhammad, Zuhri Zaini, Mutawakkil, Sadid Jauhari, Munib Syafaat, dan Afifuddin Muhajir juga menggunakan arketipe Wali Songo ketika menyebarkan agama Islam di Indonesia. Dalam beberapa data sejarah tentang masuknya Islam ke Indonesia, dijelaskan bahwa sosok Wali Songo berhasil menyebarkan agama Islam di Nusantara dengan cara akulturasi budaya-budaya setempat dengan ajaran-ajaran Islam. Dengan melalui cara tersebut dakwah Wali Songo mudah diterima oleh masyarakat karena dilakukan dengan santun dan tidak mengancam terhadap eksistensi budaya dan kultur yang ada. Arketipe Wali Songo ini lambat laun menjadi tradisi yang hidup (*living tradition*) dalam membumikan nilai-nilai Islam yang tertuang dalam al-Qur'an dan hadis.

[95] Afifuddin Muhajir, *Wawancara*, Situbondo. 15 Juli 2018.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Karena itu, Abdurrahman Mas'ud menegaskan dalam penelitiannya bahwa kiai telah benar-benar menjadikan figur Wali Songo sebagai patron dalam penyebaran Islam awal di Indonesia.[96]

Pada dasarnya, Sadid, Munib dan Mutawakkil berkeyakinan bahwa idealnya komunitas pesantren harus berpegang teguh kepada tekstualitas kitab *Tafsīr al-Jalālayn* dan kitab-kitab ulama klasik yang dijadikan sebagai kitab standar. Akan tetapi karena kitab-kitab tersebut ditulis dalam konteks yang berbeda maka perlu mempertimbangkan konteks kekinian dengan merujuk pada pemahaman para kiai yang terlibat dalam pembentukan negara Indonesia. Seandainya para kiai pada masa pembentukan dasar negara ini menggunakan nalar negara muslim dan negara kafir sebagaimana yang terdapat dalam literatur-literatur pesantren, maka kemungkinan kehidupan yang harmonis dan plural seperti saat ini sulit diwujudkan. Berikut ini penulis tipologikan strategi kontra narasi kontekstualisasi tradisi.

Skema 4.5 Strategi Kontra Narasi Kontekstualisasi Tradisi

Kiai	**Strategi Kontra Narasi**			**Konteks Ayat**
	Framing	**Arketip**	**Kontra Analogi**	
Moh. Zuhri Zaini	Perbedaan konteks, kultur dan pandangan dunia al-Suyūṭī di Mesir dengan konteks hari ini harus dipahami secara kesejarahan	Keberhasilan nabi Muhammad sebagai nabi dan kepala negara menaungi seluruh masyarakat Madinah	Pandangan al-Suyūṭī mencerminkan latar belakang dan situasi yang dihadapinya saat itu. Hal itu	QS. Al-Tawbah: 29 tidak menghapus terhadap ayat-ayat perdamaian yang turun sebelumnya.

[96] Abdurrahman Mas'ud, *Intelektual Pesantren; perhelatan Agama dan Tradisi* (Yogyakarta: LkiS, 2004), 223.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

	dan berupaya menemukan nilai yang terdapat di dalamnya.	dengan *mithāq madīnah*	berbeda dengan latar belakang dan kultur saat ini.	
Moh. Hasan Mutawakkil ‘Alallah	Suatu ayat tidak terlepas dari konteks masyarakat. Jihād dan qitāl diizinkan ketika dalam keadaan terdesak.	Nabi Muhammad sebagai pembawa risalah *rahmatan li al-‘Ālamīn*	Pandangan al-Suyūṭī tidak dapat dilepaskan dari muatan kultur dan pemikiran saat itu.	QS. Al-Hajj: 39. Perang dapat dilaksanakan umat Islam diancam dan diganggu oleh orang lain.
Afifuddin Muhajir	Tafsir dipahami oleh penulisnya dalam konteks dan situasi tertentu. Untuk mendapatkan signifikansinya, maka perlu dilakukan *maqāṣid al-nuṣūṣ*, atau menemukan *maqāṣid al-Qur’ān* ketika dihadapkan dengan teks al-Qur’an.	Persinggungan ajaran Islam dengan Kultur telah dipraktikkan dengan baik oleh Wali Songo di Nusantara.	Inti utama dari seluruh literatur pesantren adalah memberikan kemaslahan dan menolak kemudaratan. Kemasalahan dan kemudaratan terus berkembang dalam setiap masa dan waktu.	QS. Al-Baqarah: 143. Implementasi kandungan al-Qur’an harus berpijak pada prinsip moderasi, yaitu kerealistisan ajaran itu diterapkan dalam waktu dan kondisi tertentu.
Ahmad Sadid Jauhari	Menyelaraskan nilai-nilai yang terdapat dalam *Tafsīr al-Jalālayn* dengan	Wali Songo	Implementasi kandungan *Tafsīr al-Jalālayn* diambil	-

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

	kebutuhan audien dan masyarakat Indonesia secara umum.		dari aspek nilai, bukan bentuk yang meliputi kultur dan tradisi.	

c. Penerapan Islam *Kaffah*

Sebagaimana dijelaskan pada pembahasan sebelumnya, kiai yang memiliki karakter pemahaman unik tentang ayat-ayat ekstremis yang terdapat dalam *Tafsir al-Jalālayn* adalah Muhammad Ma'shum dan Thoha Yusuf Zakariya. Di satu sisi, keduanya menegaskan bahwa Islam sangat toleran terhadap nonmuslim dan nonmuslim memiliki hak yang sama di hadapan hukum negara. Tetapi di sisi yang lain, mereka menerima konsep *jihād* dan *qitāl* sebagai landasan tindakan sosial dan politik. Dalam beberapa pengajian rutin *Tafsīr al-Jalālayn,* mereka cenderung memahami tekstual penjelasan al-Suyūṭī tentang *qitāl* dan *jihād.* Pemahaman mereka sebenarnya ingin menegaskan bahwa ajaran tentang *qitāl* dan *jihād* menjadi kewajiban bagi setiap umat Islam untuk menciptakan tatanan sosial yang baik.[97]

Pandangan mereka di atas dapat dipahami dengan beberapa kemungkinan yang dapat membawa kepada kesimpulan tersebut. *Pertama,* mereka melakukan *framing* bahwa untuk menciptakan kemaslahatan bagi umat Islam di Indonesia, maka harus menerapkan ajaran Islam yang terkandung dalam al-Qur'an dan al-

[97] Thoha Yusuf Zakariya, "Pengajian Rutin Bulanan Tafsīr al-Jalālayn Tambhana Ateh". Bondowoso. 08 Februari 2019.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sunnah secara totalistik (*kaffah*).[98] Walaupun dalam beberapa pengajian rutin bulanan *Tafsīr al-Jalālayn* Ma'shum mengaku bahwa dirinya berideologi ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah, tetapi menurutnya harus dilakukan secara konsekuen sebagaimana yang dilakukan oleh nabi Muhammad.

Kedua, mereka men*framing* bahwa negara Indonesia dengan model demokrasi sulit untuk memberikan kemaslahatan untuk bangsa dan masyarakat luas. Karenanya, pandangan politik mereka cenderung pada integrasi antara Islam dan negara.[99] Dengan demikian, negara tidak hanya merupakan representasi agama, tetapi juga harus menjadi presentasi dari agama. Gagasan ini muncul dari keyakinannya bahwa kedaulatan tertinggi ada tangan Allah, bukan manusia. Kerenanya, mereka mendukung formalisasi ajaran Islam dalam negara.

Ketiga, framing mereka terhadap Indonesia sebagai negara muslim, didirikan dan diperjuangkan oleh umat Islam. Oleh karena itu, nonmuslim yang tinggal di Indonesia merupakan kelas kedua sebagai rakyat Indonesia. Sikap dan pandangan ini tampak ketika mereka menolak keras pencalonan gubernur nonmuslim, Ahok, pada tahun silam. Menurutnya, nonmuslim dilarang keras memimpin umat Islam sebagaimana yang terdapat dalam QS. Al-Māidah: 51.[100] Pandangan ini sebenarnya tidak asing dalam kultur dan tradisi Islam, yaitu yang dikenal dengan konsep pemilahan agama ke dalam *dār al-kufr* dan *dār al-islām.*

---

[98] Muhammad Ma'shum, "Pengajian Rutin Bulanan Tafsīr al-Jalālayn Tambhana Ate" pertemuan 32; https://www.youtube.com/watch?v=f0OsPvRCGdA; diakses pada 10 Oktober 2018.
[99] Ibid.
[100] Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu mengambil orang-orang Yahudi dan Nasrani menjadi pemimpin-pemimpin(mu); sebahagian mereka adalah pemimpin bagi sebahagian yang lain. Barangsiapa diantara kamu mengambil mereka menjadi pemimpin, maka sesungguhnya orang itu termasuk golongan mereka. Sesungguhnya Allah tidak memberi petunjuk kepada orang-orang yang zalim. Lihat. Muhammad Ma'shum, "Orasi dan Tausiyah Aksi 212", Youtube; https://www.youtube.com/watch?v=rLLF86SzrE0; diakses pada 03 September 2018.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Namun, Ma'shum mengabaikan konsep yang ditawarkan oleh ulama dan pemikir muslim lain, misalnya *dār al-silm*, karena sejak awal ia men-framing bahwa nonmuslim sebagai kelas kedua di negara ini.

Keempat, mereka memiliki keyakinan bahwa al-Qur'an tidak dapat ditafsirkan dengan akal dan logika manusia. Sebab, al-Qur'an sebenarnya tidak membutuhkan untuk logika manusia. Karenanya, kaidah tafsir mesti harus dijaga dengan ketat supaya tidak dilandaskan atas dasar nafsu manusia. Pada tahapan inilah, mereka mengagumi terhadap *Tafsīr al-Jalālayn* yang, menurutnya, tidak dibumbuhi oleh akal manusia dan masih terjaga kemurniannya. Berangkat dari keyakinan ini, penafsiran terhadap *qitāl* dan *jihād* diajarkan dan bahkan masuk dalam kurikulum sekolah formal dan nonformal di pesantrennya, al-Ishlah.[101]

Kelima, mereka men-*framing* bahwa telah terjadi kezaliman masal di Indonesia yang dilakukan secara sistematis. Kezaliman ini dapat diselesaikan dengan cara-cara yang diajarkan oleh Allah, yaitu peperangan. Dalam pengajian rutin bulanan *Tafsīr al-Jalālayn,* Thoha menyatakan dengan bahasa Madura yang terjemahannya sebagai berikut:

> " … dinasehati tidak mau, mau dibagaimanakan? Ya dipukul. Benar apa tidak. Kamu ini sudah diberitahu bahwa kalah dan malah merubah surat C1. .. perbuatan ini tidak boleh. Dosa. Apalagi kamu membunuh orang, tidak boleh. Begitu cara menasehati. Apabila tidak mau dinasehati, dibagaimanakan? … ada orang yang bertengkar, mau didamaikan tidak mau damai, maka kata Allah *fa qātilū allatī tabghī ḥattā tafī'a ilā amr Allah*, perangi dia. Sampai dia mau kembali kepada Allah. Inilah tugas al-Ishlah. Ini perintah al-Qur'an. Masak saya mau ditangkap? Wong ini perintah al-Qur'an."[102]

---

[101] Sefrudin Edi Wibowo, "Ajaran Jihad dalam Kurikulum Pesantren", 205.
[102] Thoha Yusuf Zakariya, "Pengajian Rutin Bulanan Tafsīr al-Jalālayn Tambhena Ate ke 69"; https://www.youtube.com/watch?v=og3DIxAxKl0, diakses pada 12 Mei 2019.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Namun demikian, pemahaman mereka tentang narasi ekstremis yang terdapat dalam *Tafsīr al-Jalālayn* tersebut tidak mengantarkannya kepada tindakan-tindakan radikal dan anarkis. Hal ini tidak lain disebabkan oleh dominasi kultur dan tradisi baik di luar dan di dalam pesantren yang turut mewarnainya. Dalam hubungannya dengan kultur di luar pesantren, Ma'shum dan Thoha terlibat aktif dalam kegiatan yang diselenggarakan Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah, walaupun dirinya tidak menjadi pengurus dalam dua organisasi tersebut. Melalui partisipasinya itu, keduanya tetap memiliki wawasan umum yang tertanan dalam dua organisasi tersebut. Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama setidaknya telah memberikan wacana tentang menghargai tradisi, lokalitas dan kultur Indonesia. Di samping itu, dalam beberapa kesempatan kajian rutin *Tafsīr al-Jalālayn*, Ma'ashum memberikan kesempatan kepada tokoh Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama untuk mengisi kegiatan tersebut. Melalui cara itu, interaksi wawasan keislaman, kebangsaan dan moderatisme terjalin dengan baik.

Sebagai bagian dari keluarga pesantren di Tapal Kuda Jawa Timur, tentu memiliki kultur dan tradisi keilmuan yang homogen. Kajian *uṣūl al-fiqh*, misalnya, yang memperkenalkan tentang perlunya adaptasi hukum dengan lokalitas memberikan pengaruh besar terhadap pola keberagamaan mereka. Dengan demikian, mereka sebenarnya tetap berada dalam kerangka berpikir *wasaṭiyyah* dan toleran terhadap perbedaan agama, walaupun dalam kondisi tertentu wacana *qitāl* dan *jihād* dijadikan sebagai retorika gerakannya.

Pandangan mereka yang ekstrem tentang narasi *qitāl* dan *jihād* tidak dapat dilepaskan dari sosok yang menjadi figur. Penggunaan figur yang kemudian

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dijadikan sebagai legitimasi tindakannya ini dapat dijelaskan sebagai berikut. *Pertama*, gagasan mereka tentang formalisasi ajaran Islam di Indonesia karena kekagumannya terhadap tokoh-tokoh ikhwān al-muslimīn di Mesir. Ikhwān bertujuan untuk menciptakan masyarakat yang Islami, bangsa Isami, pemerintah Islami, dan negara yang dipimpin oleh pemimpin yang Islami. Dengan demikian, masyarakat mendapatkan kemaslahatan yang nyata karena menggunakan hukum Islam.

Kekagumannya terhadap tokoh ikhwān inilah kemudian ideologi ikhwan dijadikan sebagai visi pesantren yang didirikannya, al-Ishlah, yaitu, *Allah Ghāyatunā* (Allah adalah tujuan kami), al-Rasūl qudwatunā (rasulullah adalah teladan kami), al-Qur'ān dustūrunā (al-Qur'an landasan hukum kami), al-Jihād sabīlunā (jihad jalan kami), dan Shahīd fī Sabīl Allah asmā amaninā (mati syahid di jalan Allah cita-cita kami yang tertinggi).[103]

Kedua, gagasan mereka tentang Indonesia negara tauhid adalah merujuk pada tokoh-tokoh muslim pejuang kemerdekaan. Pada upacara kemerdekaan pesantren al-Ishlah yang dipimpin oleh Thoha, ia mem-*framing* bahwa negara Indonesia didirikan oleh umat Islam. Karenanya, sebenarnya neraga ingin menerapkan Islam sebagai asas negara.[104] Dalam tausiyahnya tersebut, kendatipun Thoha menyebut beberapa tokoh Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah, tetapi digunakan secara tendensius untuk menguatkan gagasannya tentang Islamisasi Indonesia. Gagasan ini, sekali lagi, semakin 'mengeras' setelah ia tergabung

---

[103] Pesantren al-Ishlah, "Pedoman Hidup Santri al-Ishlah Bondowoso"; http://al-ishlahbondowoso.ponpes.id/pedoman-hidup-5-h-g-s/; diakses pada 10 Oktober 2018.

[104] Thoha Yusuf Zakariya, "Tausiyah Kebangsaan; meneladani para pahlawan kemerdekaan"; https://www.youtube.com/watch?v=vd4BgDf67PM; diakses pada 10 Oktober 2018.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dengan gerakan 212 dan mengagumi tokoh-tokoh yang terlibat dalam gerakan tersebut. Berikut ini penulis tipologikan strategi kontra narasi Penerapan Islam *Kaffah*

Skema 4.6 Strategi Kontra Narasi Penerapan Islam Kaffah

Kiai	**Strategi Kontra Narasi**			**Konteks Ayat**
	Framing	**Arketip**	**Kontra Analogi**	
Muhammad Ma'shum dan Thoha Yusuf Zakariya	Indonesia Negara Tauhid. Maka, Ajaran-ajaran Islam harus diterapkan secara totalistik.	1. Nabi Muhammad berhasil memerangi Jāhiliyyah 2. Para Tokoh modernis berhasil memerangi Jahiliyyah	Islam telah mengatur seluruh aspek kehidupan manusia secara universal. Umat Islam di setiap tempat dan kondisi dapta mempraktikkanny a.	QS. Al-Hujurāt: 09. *qitāl* adalah ajaran al-Qur'an.

3. Kontra Pemahaman kiai Terhadap Konsep *Naskh Āyāt al-Qitāl* terhadap *Āyāt al-Silm*

Dalam konteks kontra narasi ekstremisme, rekonstruksi terhadap metodologi merupakan keharusan yang harus dilakukan. Pasalnya, tafsir ekstremis bukan saja merupakan problem metodologis semata, tetapi juga merupakan ideologisasi atas ayat-ayat al-Qur'an yang mendukung atas tindakan kekerasan. Karena itu, dalam mengkontra pandangan ideologis tersebut tidak dapat dilakukan secara serampangan, melainkan harus meninjau ulang konsepsi *nāsikh* dan *mansūkh* yang mendukung atas tafsir ekstremis.

Upaya peninjauan ulang terhadap konsepsi *nāsikh* dan *mansūkh* disebabkan oleh kesadaran bahwa setiap ilmu memiliki hubungan yang kompleks

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dengan konteks sosial dan kekuasaan.[105] Lebih dari itu, perkembangan zaman menuntut atas cara pandang multidisipliner terhadap teks-teks agama. Ini semua dimaksudkan agar seorang mufassir dalam merespon realitas melibatkan *cross-discipliner* untuk mendapatkan produk penafsiran yang solutif dan memberikan jalan keluar.[106]

Secara genealogis, kehadiran konsep *naskh*[107] diprakarsai oleh ruang kebuntuan mengkorelasikan antara satu ayat dengan ayat lain yang terkesan kontradiksi.[108] Al-Shāfi'ī (w. 204 H) merupakan sosok yang tidak hanya melakukan kodifikasi ilmu *uṣūl al-fiqh,* tetapi juga berhasil melakukan sistematisasi *naskh* sebagai argumentasi dalam karyanya yang fenomenal, *al-risālah.* Perkembangan ilmu *naskh* pasca al-Shāfi'ī semakin mendapatkan legitimasi dari sejumlah ulama, terutama kalangan fuqahā'.

Sehubungan dengan ayat-ayat *qitāl*, *naskh* merupakan salah satu konsep problematik yang dapat mendorong atas tindakan kekerasan. Konsep *naskh* yang

---

[105] K. Bertens, *Filsafat Barat Kontemporer Perancis* (Jakarta: Gramedia, 2001), 321.

[106] Istilah multi-disipliner dan *cross-dicipliner* diperkenalkan pertama kali kepada penulis oleh Amin Abdullah ketika mengampu mata kuliah metodologi studi Islam pada program pascasarjan Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya. Amin Abdullah, sebagaimana juga yang terdapat dalam beberapa tulisannya, menekankan cara pandang yang *fresh* dengan cara mengaitkan persoalan-persoalan agama dengan pengetahuan lain (integrasi-interkoneksi) supaya dapat melihat persoalan secara utuh dan tidak parsial.

[107] Dalam literatur *'ūlūm al-Qur'ān,* kajian *naskh mansūkh* menduduki posisi yang sangat penting. *Naskh* secara bahasa adalah bermakna menghilangkan (*izālah*), secara terminologis *nasakh* adalah menghapus suatu hukum karena ada hukum yang datang setelahnya. Hukum yang menghapus disebut dengan al-nāsikh dan hukum yang dihapus disebut *mansūkh*. Secara umum, para ulama memperbolehkan penganuliran ayat dengan beberapa syarat. Lebih jelas tentang *nasakh,* dapat dilihat Mannā' Khalīl al-Qaṭṭān, *Mabāḥith fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Kairo: Maktabah Wahbah, t.th), 228 – 229

[108] Istilah kebuntuan ini didasarkan atas pernyataan al-Shāfi'ī tentang larangan menasakh al-Qur'an dengan sunnah karena al-Qur'an merupakan teks primer dan sementara al-sunnah adalah teks sekunder. Tetapi dalam konteks kasus ayat wasiat, justru al-Shāfi'ī menempatkan posisi sunnah secara otonom. Karena itu, Naṣr Ḥamid Abū Zayd mengkritiknya sebagai kebuntuan al-Shāfi'ī dalam mencari koherensi kandungan dua ayat al-Qur'an. lihat Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *al-Imām al-Shāfi'ī wa Ta'sīs al-Aydiyūlūjiyyah al-Wasaṭiyyah* (Kiaro; Maktabah Madbūlī, 1996), 90.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

bertumpu dan mengandalkan pada konsep *asbāb al-nuzūl*[109] dan konsep *al-makkī wa al-madanī*,[110] memposisikan ayat al-Qur'an secara normatif, hitam putih dan tidak dialektis. Ketika suatu ayat yang tampak di permukaan kontradiktif, penganut *naskh* menganulirnya dengan ayat yang turun belakangan. Hal ini, dalam pandangan Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, dilakukan oleh penganut *naskh* untuk memecahkan kebuntuan dalam memahami ayat al-Qur'an. Padahal, masih dalam pandangannya, untuk mengatasinya tidak perlu menganulirnya.[111]

Salah satu contoh penganuliran ayat (*naskh al-ayat*) yang mendukung atas tindakan radikal adalah sebagaimana yang diungkapkan oleh Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī dalam karya monumentalnya, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān.* Al-Suyūṭī menulisnya sebagai berikut:

> كل ما في القرآن من الصفح عن الكفار والتولي والإعراض والكف عنهم منسوخ بآية السيف وهي (فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلۡأَشۡهُرُ ٱلۡحُرُمُ فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ حَيۡثُ وَجَدتُّمُوهُمۡ وَخُذُوهُمۡ وَٱحۡصُرُوهُمۡ وَٱقۡعُدُواْ لَهُمۡ كُلَّ مَرۡصَدٖۚ فَإِن تَابُواْ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ فَخَلُّواْ سَبِيلَهُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ) نسخت مائة وأربعا وعشرين آية ثم نسخ آخرها أولها.[112]

---

[109] *Asbāb al-Nuzūl* adalah ilmu yang menjelaskan tentang sebab-sebab yang mendasari turunnya ayat al-Qur'an. Menurut al-Wāḥidī, *asbāb al-nuzūl* bergantung pada riwayat dan tidak membuka ruang ijtihād dalam menentukan kapan dan bagaimana ayat tersebut turun. Lihat. Ibid. 72. Konsep ini berbeda dengan *sha'n al-nuzūl* yang lebih membuka upaya ijtihād dalam menganalisis latar historis turunnya suatu ayat. *Sha'n al-nuzūl* lebih menekankan pada aspek sosial historis yang mengitari ayat tersebut turun. Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'ān,* 4.

[110] Ulama membedakan al-Qur'an dari aspek tempat turunnya ke dalam dua bagian, pertama ayat al-Qur'an yang turun di Makkah dan kedua ayat al-Qur'an yang turun di Madinah. Keduanya secara historis memiliki nuansa dan waktu yang berbeda. Dalam konsep *nasakh* klasik, ayat yang turun lebih awal dapat dihapus oleh ayat yang turun belakangan. Dengan demikian, ayat-ayat Makkah, dalam perspektif teori ini, jika ada yang bertentangan, secara otomatis dihapus oleh ayat Madinah.

[111] Nasr Ḥamid Abū Zayd, *Mafhūm al-Naṣṣ: Dirāsāt fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Maroko: al-Markaz al-Thaqafī al-'Arabī, 2014), 120 – 121.

[112] Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'ulūm al-Qur'ān* (Beirūt: Dār al-Fikr, t.th), II., 24. Selain dalam karya ini, al-Suyūṭī juga menyinggungnya di karyanya yang lain, *al-takhbīr fī 'ilm al-tafsīr.* Lihat. Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *al-Takhbīr fī 'ilm al-Tafsīr* (Saudi: Dār al-'Ulūm, 1982), 252.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

> Setiap ayat al-Qur'an yang terdiri dari pemberian maaf terhadap orang-orang kafir, perintah berpaling dan tidak mengganggu mereka telah dinasakh oleh ayat pedang, yaitu (apabila sudah habis bulan-bulan haram itu, maka bunuhlah orang-orang musyrikin itu dimana saja kamu jumpai mereka, dan tangkaplah mereka. Kepunglah mereka dan intailah ditempat pengintaian. Jika mereka bertaubat dan mendirikan sholat dan menunaikan zakat, maka berilah kebebasan kepada mereka untuk berjalan. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi maha Penyayang) yang telah membatalkan seratus dua puluh empat ayat dan di bagian akhir ayat tersebut menghapus bagian awalnya.

Selain dalam *al-Itqān fī 'ulūm al-Qur'ān* dan *al-Takhbīr*, al-Suyūṭī juga menegaskan bahwa ayat-ayat perdamaian telah dihapus oleh ayat-ayat perang dalam *Tafsīr al-Jalālayn* sebagai berikut:

> (وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ) أي لإعلاء دينه (ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمۡ) من الكفار (وَلَا تَعۡتَدُوٓاْۚ) عليهم بالإبتداء بالقتال (إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُعۡتَدِينَ). المتجاوز ما حد لهم. وهذا منسوخ بآية البراءة أو بقوله : (وَٱقۡتُلُوهُمۡ حَيۡثُ ثَقِفۡتُمُوهُمۡ وَأَخۡرِجُوهُم مِّنۡ حَيۡثُ أَخۡرَجُوكُمۡۚ وَٱلۡفِتۡنَةُ أَشَدُّ مِنَ ٱلۡقَتۡلِۚ وَلَا تُقَٰتِلُوهُمۡ عِندَ ٱلۡمَسۡجِدِ ٱلۡحَرَامِ حَتَّىٰ يُقَٰتِلُوكُمۡ فِيهِۖ فَإِن قَٰتَلُوكُمۡ فَٱقۡتُلُوهُمۡۗ كَذَٰلِكَ جَزَآءُ ٱلۡكَٰفِرِينَ).[113]
>
> (Dan perangilah di jalan Allah) untuk menegakkan agamaNya (orang-orang yang memerangi kamu) dari beberapa orang kafir (tetapi janganlah kamu melampaui batas) yaitu berlebihan dari apa yang sudah ditetapkan. Ayat ini dianulir dengan QS. Al-Barāah atau dengan ayat berikut ini (Dan bunuhlah mereka di mana saja kamu jumpai mereka, dan usirlah mereka dari tempat mereka telah mengusir kamu (Mekah); dan fitnah itu lebih besar bahayanya dari pembunuhan, dan janganlah kamu memerangi mereka di Masjidil Haram, kecuali jika mereka memerangi kamu di tempat itu. Jika mereka memerangi kamu (di tempat itu), maka bunuhlah mereka. Demikanlah balasan bagi orang-orang kafir).

Pandangan al-Suyūṭī tentang konsep *naskh* ini merujuk pada kepada karya Ibn al-'Arabī, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh.* Bahkan, al-Suyūṭī memuji karya tersebut sebagai kitab yang luar biasa yang dapat membedakan antara ayat-ayat berposisi

---

[113] Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Tafsīr al-Jalālayn.* Fakhr al-Dīn al-Qubāwah (ed.) (Beirūt – Lubnān: Maktabah Lubnān Nāshirūn, 2003), 29 – 30

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sebagai *nāsikh* dan ayat-ayat yang berkedudukan sebagai *mansūkh*.[114] Selain al-Suyūṭī, al-Zarkashī, penulis *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān* yang menjadi rujukan utama al-Suyūṭī ketika menulis *al-Itqān*, juga mengusung gagasan yang sama. Menurutnya, QS. Al-Baqarah: 191 dan surat al-Barāah telah menghapus sejumlah ayat tentang perdamaian.[115] Dengan demikian, gagasan penganuliran ayat-ayat perdamaian menjadi mapan di tangan al-Zarkashī dan al-Suyūṭī, yang sebagian besar karya *'ūlūm al-Qur'ān* modern disusun dengan merujuk pada karya-karyanya.

Berkaitan dengan pernyataan al-Suyūṭī tentang penganuliran ayat-ayat perdamaian dalam al-Qur'an, berikut ini adalah pemahaman kiai Tapal Kuda Jawa Timur tentang keabsahan teori *naskh* menganulir ayat perdamaian dengan ayat peperangan.

a. *Naskh Āyāt al-Silm* Bersifat Subjektif

Secara umum, para kiai meyakini adanya *naskh* dalam al-Qur'an tetapi dengan pengertian bukan penganuliran, namun pengalihan hukum kepada hukum yang lain yang disebabkan oleh kondisi dan situasi kemanusiaan. Selain itu, sebagian kiai juga menyatakan bahwa pemaknaan terhadap *naskh* adalah bersifat subjektif, bergantung kepada latar belakang historis seorang mufassir yang menuntutnya. Dalam konteks ini, Muhammad Khotib Ahmar Fauzi menyitir bahwa penganuliran itu disebabkan oleh keterpengaruhan penyebaran Islam masa-masa awal yang digencarkan dengan pedang. Kondisi ini dinilai olehnya dapat

---

[114] Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'ulūm al-Qur'ān*, II., 22. Lihat juga Wardani, *Ayat Pedang Versus Ayat Damai; Menafsir Ulang Teori Nasakh dalam al-Qur'an* (Jakarta: Kementerian Agama, 2011), 236.
[115] Al-Zarkashī, *al-Burhān fī 'ulūm al-Qur'ān* (Beirūt: Dār al-Fikr, t.th), II., 47.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mempengaruhi al-Suyūṭī untuk menggunakan konsep *naskh* sebagai penganuliran ayat-ayat perdamaian dengan ayat-ayat *qitāl*. Dalam suatu kesempaan wawancara, ia menegaskan sebagai berikut:

> "Ada banyak pendapat mengenai konsep *nasakh*, ada yang mengatakan mengalihkan, ada yang bilang mengganti ayat dengan ayat yang lain karena untuk kemaslahatan dan sebagainya. Tetapi, yang perlu disadari adalah bahwa nasakh itu ilmu riwayat, sama dengan *asbāb al-nuzūl*. Dan sepanjang pengetahuan saya, tidak ada riwayat yang menyatakan nabi pernah menghapus ayat-ayat perdamaian dengan ayat-ayat *qitāl.* Oleh karena itu sifat nasakh itu subjektif."[116]

Selain Ahmar Fauzi, Azaim juga mengutarakan pendapatnya tentang *nasakh* secara sederhana dan mudah dipahami. Ia memiliki keyakinan bahwa sesuatu yang tampak dipermukaan al-Qur'an bertentangan sebenarnya tidak bertentangan, tetapi disesuaikan dengan konteks dan situasi yang dihadapi oleh umat Islam. Dalam pernyataannya, Azaim menjelaskan sebagai berikut:

> "Sebenarnya apa yang terkesan bertentangan, itu sejatinya tidak bertentangan. Hanya saja pengetahuan kita sangat dangkal sehingga tidak dapat menangkap utuh pesan Allah. Yang terlihat bertentangan itu ketika ayat al-Qur'an dipahami dalam konteks yang bersamaan, dan tidak dipisah mana ayat yang turun dalam konteks umat Islam diancam dan tidak. Dalam al-Barāah itu respon umat Islam saat itu karena dizalimi dan dikhianati, sehingga al-Suyūṭī menggunakannya karena konteks yang dihadapinya sama.[117]

Sebagaimana yang disampaikan Azaim, perlawanan umat Islam sebagaimana yang tergambar dalam surat al-Barāah merupakan solusi terbaik dalam pandangan dunia al-Suyūṭī, tetapi bukan yang terbaik ketika dipraktikkan dalam konteks saat ini. Karenanya, hubungan ayat yang diduga sebagai *nāsikh* dan *mansūkh* adalah hubungan dialogis, dapat berpindah suatu waktu dari *nāsikh* ke *mansūkh* dan dari *mansūkh* ke *nāsikh.*

---

[116] Muhammad Khotib Ahmar Fauzi, *Wawancara*. Bondowoso. 09 Agustus 2018.
[117] Ahmad Azaim Ibrahimī, *Wawancara*. Situbondo. 14 Juli 2018.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Selain itu, Ma'shum Zainullah juga berargumentasi bahwa *naskh* merupakan jalan terakhir yang harus ditempuh setelah cara kompromisasi antar ayat yang terkesan bertentangan dilakukan. Dalam konteks ini, Ma'shum menjelaskan sebagai berikut:

> "al-Qur'an memiliki munasabah satu dengan yang lain. Maka menurut saya, antar satu ayat dengan ayat yang lain memiliki hubungan yang erat. Tidak mungkin ada ayat yang dihapus, kalaupun iya, itu jalan terakhir setelah tidak ada cara lain."[118]

Dalam keterangannya di atas, Ma'shum mendasarkan pendapatnya atas fakta bahwa ayat al-Qur'an memiliki korelasi dan koherensi antar satu dengan yang lain, serta untuk menghasilkan produk tafsir yang komprehensif al-Qur'an harus ditafsirkan secara tematis.

Dalam rangka memahami al-Qur'an secara utuh, Adnan juga mengandaikan metode tematik (*mauḍū'ī*) sebagai cara terbaik dalam memahami al-Qur'an. Sebab, pemahaman yang hanya melibatkan satu teks saja akan mengakibatkan pemahaman yang parsial dan tidak utuh. Ayat-ayat *jihād* dan *qitāl* yang terdapat dalam al-Qur'an merupakan rentetan panjang dari proses terjadinya pensyariatan perang yang harus dipahami secara utuh.[119] Karena itu, penafsir harus menemukan tujuan dan latar belakang mengapa ayat tersebut turun.

Namun demikian, pandangan kiai di atas menunjukkan kepada kita dua kemungkinan. Kemungkinan pertama adalah kiai mengabaikan pernyataan al-Suyūṭī tentang penganuliran ayat-ayat perdamaian dengan merujuk langsung kepada al-Qur'an itu sendiri. Pandangan kiai di atas sebenarnya mirip dengan pandangan al-Qarḍāwī ketika dihadapkan dengan hadis-hadis yang tampak

---

[118] Ma'shum Zainullah, *Wawancara.* Bondowoso. 20 Juli 2018.
[119] Adnan Syarif, *Wawancara.* Lumajang. 25 Juni 2018.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

bertentangan. Qarḍāwī menawarkan teori *al-jam'u wa al-taufīq,* yaitu upaya kompromisasi antara dua teks yang bertentangan tersebut dengan melibatkan aspek-aspek latar historis, motif turunnya suatu hukum dan analisis linguistik.[120] Kemungkinan kedua adalah kiai berusaha menggunakan ayat-ayat perdamaian yang diturunkan di Makkah dan menolak ayat-ayat peperangan. Penolakan ini didasarkan atas kultur dan konteks masyarakat Indonesia yang majmuk dan bukan negara yang didasarkan atas pemilahan Islam dan nonmuslim sebagaimana dalam beberapa fikih klasik.[121]

Dari pemikiran kiai di atas terhadap konsep *naskh*, secara substansial tujuan yang ingin dicapai adalah produksi pemahaman yang sejalan dengan semangat kontekstual dan kultur keislaman di Indonesia. Para kiai memberikan narasi alternatif terhadap pemahaman *naskh* supaya sesuai dengan tujuan tersebut. Dalam kajian kontra narasi, gagasan kiai dapat diposisikan sebagai pola pembingkaian (*framing*) atas narasi-narasi *qitāl* dalam al-Qur'an. Kiai lebih cenderung melakukan upaya pemahaman ulang atas konsep-konsep *ulūm al-Qur'ān* yang mengakibatkan terkendalanya memahami teks al-Qur'an sesuai kebutuhan masyarakat dalam konteks berbangsa dan bernegara. Bahkan, dalam konteks ini, Ahmad Azaim, Ma'shum Zainullah, Adnan Syarif dan Muhammad Khotib Ahmar Fauzi cenderung mengabaikan pembahasan-pembahasan yang terlalu teoretis.

---

[120] Yūsuf al-Qarḍāwī, *Kaifa Nata'āmal Ma'a al-Sunnah al-Nabawiyyah* (Kairo: Dār al-Shurūq al-Ūlā, 2000), 123 – 129

[121] Kesimpulan peneliti dalam mewawancari beberapa kiai Tapal Kuda Jawa Timur yang masuk dalam katagori kedua ini.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Semangat narasi alternatif kiai terhadap konsep *nasakh* merupakan gagasan tidak sekali jadi. Ada keterlibatan faktor internal dan eksternal yang turut mempengaruhinya. Faktor internal yang mempengaruhi pandangan kiai setidaknya dapat dilihat dari pergulatannya dengan kajian-kajian fikih yang bersentuhan dengan budaya, doktrin atas nilai-nilai Islam Indonesia yang akamodatif dan menghormati terdahap ragam perbedaan. Sementara faktor eksternal tidak lain dan tidak bukan adalah keterlibatannya dalam memperjuangkan negara Indonesia sebagai negara yang berasaskan pancasila, bukan negara Islam.

Penerimaan kiai atas nilai-nilai pancasila, bukan formalisasi Islam, sebagai dasar negara di atas tidak dapat dipisahkan dari keterlibatan kiai dalam organisasi Nahdlatul Ulama. Pada tahun 1984, pesantren yang berafiliasi dengan Nahdlatul Ulama telah memutuskan untuk menjaga stabilitas politik melalui pengakuan dan penerimaannya terhadap pancasila sebagai asas tunggal pada muktamar NU ke-27 di pondok pesantren Salafiyyah Syafi'iyyah Sukorejo Situbondo.

Kesadaran kiai atas faktor internal dan eksternal di atas telah berhasil membentuk horizon pemikirannya yang selalu dibawa ketika memandang setiap persoalan keagamaan yang terkandung dalam litaratur pesantren, terutama *Tafsīr al-Jalālayn*. Jadi, mengikuti tawaran Ḥasan Ḥanafī tentang *al-tafsīr al-wāqi'ī* yang telah disinggung di atas, apa yang telah ditunjukkan oleh kiai dalam memahami al-Qur'an sebenarnya merupakan wujud dari pemahaman yang dihasilkan dari pergumulannya dengan fenomena yang berkembang di masyarakat dan disesuaikan dengan kebutuhan konteks hari ini.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

b. *Naskh Āyāt al-Silm* oleh *Āyāt al-Qitāl* bukan permanen, tetapi Temporal

Sebagaimana penjelasan di atas, penggunaan al-Suyūṭī terhadap penganuliran ayat-ayat perdamaian (*ayat al-silm*) dengan ayat-ayat peperangan (*ayat al-qitāl*) adalah berimplikasi pada keabsahan pembunuhan terhadap nonmuslim dan penghapusan ayat-ayat damai yang turun di Makkah. Dalam menyikapi relasi ayat *qitāl* dan ayat damai, al-Suyūṭī menggunakan kemapanan teori *naskh* sebagai pengambilan suatu keputusan dengan menjadikan ayat yang terakhir turun telah menganulir ayat sebelumnya. Dari keterangan al-Suyūṭī yang menegaskan bahwa upaya damai dengan nonmuslim tidak relevan lagi secara permanen, maka penjelasan ini mendapatkan perhatian khusus dari kiai pesantren Tapal Kuda Jawa Timur dalam memberikan pemahaman kepada masyarakat dan santrinya.

Ahmad Sadid Jauhari, seorang pengasuh pesantren Assunniyah Kencong Jember, berpendapat bahwa *naskh* dapat bermakna penghapusan secara temporal, bukan permanen. Maksudnya, penganuliran ayat dapat disesuaikan dengan tuntutan atas kondisi dan situasi yang dihadapi oleh umat Islam. Lebih detail, dalam suatu wawancara Sadid menjelaskan sebagai berikut:

> "Nasakh dan mansūkh tidak bisa ditetapkan sendiri oleh mufassir, sebab ini masuk dalam wilayah ilmu riwayah. Ulama sendiri berbeda-beda memandang nasakh. Tetapi, prinsipnya adalah adanya nasakh itu *mā nansakh min āyatin aw nunsihā na'ti bi khairin minha aw mithlihā,* yaitu memberikan kemaslahatan kepada manusia atas hukum lama yang dianggap tidak relevan lagi. Nah, kalau begitu, masak perang melawan nonmuslim di Indonesia relevan? Saya kira sampean paham apa yang saya maksud.[122]

[122] Ahmad Sadid Jauhari, *Wawancara*, Jember. 03 Agustus 2018.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dari apa yang dijelaskan Sadid di atas dapat disimpulkan bahwa penggunaan *nasakh* harus dipandang secara proporsional orientasi dan tujuannya. Penganuliran ayat selalu mengedepankan *maṣlaḥah*, yaitu asas kebaikan yang mendasari suatu ketetapan dalam agama Islam. Sebab berangkat dari kemaslaḥatan inilah penganuliran ayat dijadikan sebagai dasar keabsahannya.

Selain Sadid, Afifuddin Muhajir juga menyatakan bahwa teori penganuliran ayat bersifat tidak *qaṭ'ī,* tetapi *ijtihādī*, dan tidak berlaku permanen. Afif berpendapat bahwa para ulama merumuskan konsep ini, sebagai upaya penyelesaian atas *dalīl-dalīl* yang kontradiktif.

> "Teori nasakh itu Ijtihādī. Tidak ada penjelasan dari Rasul ayat ini dihapus dan menghapus ayat lain. Tujuannya pun sebenarnya ingin terhindar dari kontradiksi teks. Padahal, teks yang bertentangan menurut si A belum tentu bertentangan menurut si B. Karenanya, soal nasakh itu Ijtihādī.[123]

Dari aspek ini, terdapat kemungkinan seorang pembaca teks menganggap suatu *dalīl* sebagai *dalīl* yang kontradiksi dan sementara yang lain tidak. Karena itu, pola-pola pembacaan lain yang dapat menyelesaikan kontradiksi tersebut tidak harus dengan cara menganulir ayat tetap diperbolehkan. Praktisnya, Afif memberikan gambaran tentang kasus *ṣadaqah*. Kewajiban *ṣadaqah*, juga di dalamnya terdapat lafal Infaq dan zakat, yang turun di Makkah tidak memuat ketentuan secara detail. Namun jelas penyalurannya dimaksudkan untuk kepentingan perekonomian negara yang saat itu masih lemah dan sangat membutuhkan loyalitas muslim. Sementara pada periode Madinah, ayat *zakat* turun dengan ketentuan yang jelas (*mustaḥiqq al-zakah*) dan tidak disalurkan untuk kepentingan negara karena sudah memiliki perekonomian yang kuat. Dalam

[123] Afifuddin Muhajir, *Wawancara*, Situbondo. 15 Juli 2018.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kasus ini, tentu kewajiban membayar *ṣadaqah* untuk kepentingan negara tidak berarti dihapus dengan ayat zakat yang diberikan kepada *mustaḥiqq al-zakah.* Tetapi suatu waktu apabila negara membutuhkan dukungan ekonomi, ayat ini dapat mendapatkan relevansinya.[124]

Dalam kaitannya dengan ayat-ayat *qitāl* yang dinyatakan oleh al-Suyūṭī telah menghapus sejumlah ayat-ayat perdamaian dalam karyanya, *Tafsīr al-Jalālayn*, para kiai di atas secara umum berargumen bahwa hal itu hanya berlaku dan relevan pada konteks sosial yang dialami al-Suyūṭī dan menuntutnya berpendapat demikian. Hal ini terjadi, kemungkinan pada abad 9 H., dimana al-Suyūṭī hidup, umat Islam mendapat ancaman dari tentara Mongol yang telah berhasil menduduki Baghdad. Tetapi ini tentu berbeda dengan konteks sosial kita hari ini, yang menuntut kita mengamalkan ayat-ayat perdamaian antara muslim dan nonmuslim.

Dengan demikian, mereka menegaskan bahwa kajian tentang ilmu-ilmu al-Qur'an bersifat *ijtihādī* yang dicetuskan oleh ulama. Kemunculannya didasarkan atas kajian induktif, yaitu suatu penarikan kesimpulan atas beberapa kasus yang terdapat dalam teks al-Qur'an. Termasuk kemunculan *naskh* yang menjadi perdebatan klasik adalah merupakan suatu ijtihād ulama dalam mencari jalan keluar atas teks yang tertentangan. Oleh karena bersifat *ijtihādī*, maka seluruh studi al-Qur'an harus menerima perubahan.

Kebutuhan akan pembaharuan dalam studi al-Qur'an semakin terasa ketika dihadapkan dengan persoalan konsep *naskh.* Pasalnya, persoalan *naskh* hampir

[124] Afifuddin Muhajir, *Wawancara*, Situbondo. 15 Juli 2018.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menjadi gagasan umum di antara para mufassir klasik, terutama pendapat mereka tentang penganuliran ayat-ayat hubungan muslim dan nonmuslim. Persoalan ini mengkristal dalam fikih-fikih klasik dalam pembahasan jihād dan pemisahan negara secara teritorial *dār al-ḥarb* dan *dār al-Islām.* Karenanya, dalam konteks negara Indonesia yang tidak membeda-bedakan warganya ke dalam muslim dan nonmuslim, konsep *naskh* harus disesuaikan dengan kebutuhan konteks supaya mengarahkan gagasan terhadap problem ayat-ayat *qitāl.*

Sementara Zuhri Zaini berargumen bahwa konsep *naskh* tidak selamanya dapat dimaknai dengan menganulir atau menghapus ketentuan hukum dalam al-Qur'an. Sebab, ada juga definisi *naskh* yang berarti mengalihkan hukum kepada hukum yang lain sementara hukum yang pertama tetap ada, tidak terhapus. Perubahan hukum Allah yang terdapat di dalam al-Qur'an maupun hadis nabi didasarkan atas kebutuhan manusia yang selalu berkembang. Dalam hasil wawancara dengannya, Zuhri mencontohkan hadis ziarah kubur sebagai berikut:

> "…kita dalam hadis nabi tentang ziarah kubur. Awalnya tidak boleh, karena keimanan umat Islam saat itu masih lemah, sehingga nabi melarangnya. Ini dikhawatirkan umat Islam menyekutukan Allah dengan kuburan. Tetapi ketika kondisi keimanan umat Islam sudah kokoh, maka nabi kemudian memperbolehkannya. Nah, hadis yang tidak boleh di atas bukan terhapus dengan yang boleh. Siapa tahu beberapa tahun ke depan ada yang menyekutukan Allah melalui Kuburan, bisa berlaku lagi jadinya.[125]

Penjelasan Zuhri di atas merupakan bukti bahwa syariat itu disesuaikan dengan kebutuhan dan kondisi umat Islam. Mayoritas ayat-ayat perdamaian turun di Makkah, namun ketika umat Islam sudah berupaya berdamai dengan kafir Quraish tetapi justru mereka tetap memusuhi Islam dan menghalang-halangi jalan

[125] Moh. Zuhri Zaini, *Wawancara*, Probolinggo. 25 Juli 2018

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dakwah nabi, Islam kemudian memerintahkan untuk melawannya. Ini bukan berarti ayat pertama dihapus, tetapi bisa amalkan kembali saat kondisinya aman dan mereka tidak memusuhi Islam.

c. *Naskh al-Āyāh* bersumber dari Shāri'

Sebagai kiai yang mengusung gagasan Islam kaffah dan membatasi akal dalam suatu penafsiran, pandangan mereka didasarkan pada konsep *nasakh* sebagaimana yang terdapat dalam literatur 'ulūm al-Qur'ān, yaitu menghapus suatu hukum dengan hukum yang lain yang datang belakangan.[126] Thoha menyampaikan bahwa teori ini jelas terdapat dalam naṣṣ al-Qur'an, yaitu *mā nansakh min āyatin aw nunsihā na'ti bi khairin minhā aw mithlihā.* Ayat ini mengindikasikan bahwa penganuliran berasal dari *shāri'* untuk tujuan kebaikan bagi seluruh manusia sebagaimana tersurat dalam ayat. Dengan demikian, penganuliran ayat dengan ayat yang lain, sebagaimana yang disampaikan oleh al-Suyūṭī, adalah absah diterapkan.

[126] Thoha Yusuf Zakariya, *Wawancara*. Bondowoso. 08 Februari 2019.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

B. Faktor yang Melatarbelakangi Kiai Tapal Kuda Jawa Timur Melakukan Kontra Narasi Ekstremisme dalam *Tafsīr al-Jalālayn*

Segala bentuk pemahaman kiai sebagaimana dijelaskan di atas terhadap narasi-narasi kekerasan penafsiran *qitāl* dalam *Tafsīr al-Jalālayn* merupakan upaya memahami teks dengan pemahaman konteks dan situasi hari ini. Sebab untuk menjadikan al-Qur'an kitab petunjuk yang relevan, seseorang dituntut untuk menafsirkannya dan memahaminya dalam konteks kekinian pula.[127] Dalam proses pemahaman itu, seseorang tidak dapat dibebaskan dari tujuan dan motivasi penafsiran, disamping juga keterlibatannya dengan realitas sosial masyarakatnya yang tentu memberikan pengaruh besar atas kecenderungan penafsirannya. Dari sudut pandang terhadap realitas inilah, panafsir berbeda dalam standarisasi pengukuran antara harus mengedepankan realitas atau *naṣṣ*.

Relasi kiai terhadap *Tafsīr al-Jalālayn* di satu sisi dengan latar belakang pendidikannya dan realitas masyarakat di sisi lain menggambarkan hubungan yang sirkular seperti segitiga sama kaki. Ketiganya bergerak secara simultan untuk menemukan pemahaman dan penafsiran yang realistis. Proses ini bergerak berkesinambungan setiap generasi kiai dari waktu ke waktu. Sejalan dengan tesis Hasan Hanafi, bahwa seorang penafsir tidak berupaya menemukan makna yang dikehendaki oleh pengarang, tetapi tugas seorang penafsir adalah memahami teks

[127] Sayyidina 'Āli pernah menyatakan bahwa al-Qur'an itu merupakan teks yang tertulis dalam kertas yang tidak dapat berbicara atas dirinya sendiri, melainkan manusia yang berbicara atasnya (*al-Qur'ān khaṭṭ masṭūr bayn al-daffatain, lā yanṭiqu bi lisān wa innamā tanṭiqu 'anhu al-rijāl*). Lihat. Sayyidina 'Alī, *Nahj al-Balāghah,* ed. 'Alī Aḥmad Ḥafūd (Lubnān: al-Maktabah al-'Aṣriyyah, 2005), II., 187.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dengan pemahaman konteks hari ini. Dengan demikian, pemahaman tafsir yang dihasilkan benar-benar membumi dan realisitis.[128]

Hubungan kiai dengan realitas masyarakatnya di atas menjadi alasan utama atas munculnya beragam pemahaman terhadap teks yang satu, *Tafsīr al-Jalālayn*.[129] Selain watak *Tafsīr al-Jalālayn* memang memuat lokalitas dan budaya abad pertengahan waktu itu, kiai berupaya memahami dan menemukan, meminjam bahasa Abdullah Saeed, makna ideal yang sesuai dengan konteks hari ini (*Meaning from first recipients to the present*).[130] Dengan demikian, walaupun *Tafsīr al-Jalālayn* secara tekstual dan substansial mendukung atas narasi kekerasan, kiai dapat menangkap makna ideal dan tujuan yang hendak dicapai sehingga pemahamannya tidak bertumpu pada tekstual semata, tetapi juga pada kepentingan substansinya. Untuk kepentingan memahami latar belakang kiai melakukan kontra narasi terhadap narasi ekstremis dalam *Tafsīr al-Jalālayn*, maka akan digunakan dialektika Berger, yaitu eksternalisasi, objektivasi dan internalisasi.

Teori ini digunakan untuk melihat bagaimana hubungan kiai dengan masyarakat, kultur dan tradisinya sehingga membentuk pemikiran kiai, berkembang dan dilembagakan. Hubungan kiai dengan konteks sosialnya terjalin secara dialektis. Asumsi ini dibangun atas hipotesis Berger bahwa masyarakat

---

[128] Hassan Hanafi, *Islam In The Modern World: Religion, Ideology, and Development,* 218.
[129] Dalam konteks keindonesiaan, sejumlah tafsir muncul dari basis sosial yang beragam. Gusmian telah menunjukkannya dengan baik dalam tulisannya yang berjudul *tafsir al-Qur'an di Indonesia; sejarah dan dinamika*. Dari beberapa basis sosial penafsir yang berbeda-beda, Gusmian memberikan kesimpulan bahwa tafsir di Indonesia memberikan perhatian lebih terhadap kultur lokalitas penulisnya. Islah Gusmian, "Tafsir al-Qur'an di Indonesia; sejarah dan dinamika" dalam *Jurnal Nun.,* Vol. 1 No. 1, 2015., 4.
[130] Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an*, 149.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

adalah produk manusia (*society is a human product*), masyarakat adalah kenyataan yang objektif (*society is an objective reality.*), dan manusia adalah produk sosial (*man is a social product*).[131] Berikut ini adalah penjelasan secara terperinci tiga proses dialektis tersebut.

1. Faktor Adaptasi Kiai dengan Sosio-Kulturalnya

Dialektika antara kiai Tapal Kuda Jawa Timur dan sosio kultural masyarakatnya sehingga membentuk pemahaman tertentu dapat dipahami sebagai proses eksternalisasi. Dalam proses eksternaliasi, kiai beradaptasi dengan teks-teks kehidupan baik yang bersifat abstrak maupun konkret. Teks kehidupan yang abstrak bagi seorang kiai adalah teks yang terdapat di dalam kitab *Tafsīr al-Jalālayn* yang pada tataran implementatifnya membutuhkan suatu pemahaman baru. Dengan demikian, masing-masing kiai memiliki ragam pemahaman dalam memahami *Tafsīr al-Jalālayn*.

Sementara teks kehidupan yang konkret bagi seorang kiai adalah kenyataan hidup yang dilalui oleh kiai dalam segala aspek, sosial, kultur, pendidikan, politik dan budaya. Dengan demikian pula, proses adaptasi kiai dilalui dengan tiga bentuk eksternal di luar dirinya, yaitu penyesuaiannya dengan teks *Tafsīr al-Jalālayn* yang dijadikan sebagai rujukan, penyesuaiannya dengan interpretasi para kiai sepuh, dan penyesuaiannya dengan organisasi tempat mereka mengabdi dan berkhidmat.

Pertama, hampir menjadi rahasia umum bahwa pondok pesantren, khsusunya, di wilayah Tapal Kuda Jawa Timur, memposisikan kitab *Tafsīr al-*

[131] Peter L. Berger and Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality*; *A Treatise in the Sociology of Knowledge* (England: Penguin Books, 1991), 79.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Jalālayn sebagai rujukan dalam kajian al-Qur'an. Dalam merespon fenomena yang terjadi di dalam masyarakat, pemahaman kiai terhadap tafsir ini cenderung berbeda-beda karena memang disebabkan oleh kebutuhan audien yang berbeda pula. Kecenderungan kiai lebih memilih merujuk pada *Tafsīr al-Jalālayn* dibanding lansung merujuk kepada al-Qur'an dan al-Sunnah secara langsung disebabkan mereka memposisikan dirinya sebagai pengikut dari pada ulama terdahulu (*taqlīd*) dan enggan memproduksi keputusan sendiri yang dihasilkan dari al-Qur'an atau al-hadis (*mujtahid*).

Kandungan dalam *Tafsīr al-Jalālayn* ini mereka jadikan dasar sebagai mengelola secara operasional keseluruhan aktifitas dalam masyarakat mulai dari persoalan ritual keagamaan, politik dan masalah-masalah sosial. Para kiai menilai bahwa *Tafsīr al-Jalālayn* merupakan hasil dialog antara penafsir, al-Suyūṭī, dengan realitas yang melingkupinya. Dengan demikian, para kiai dengan mudah mendapatkan kesimpulan dari kitab tersebut bagian mana yang harus dijadikan pijakan dan bagian mana yang harus disesuaikan dengan konteks kehidupan kontemporer.

Kesadaran kiai atas penyikapannya terhadap tradisi di atas secara otomatis berimplikasi pada bentuk dan strategi yang digunakan dalam mengatasi narasi ekstremisme yang terdapat dalam sejumlah literatur pesantren terutama *Tafsīr al-Jalālayn.* Keragaman pendapat para kiai sebenarnya tidak hanya menunjukkan tingkat wawasan mereka, melainkan pendapat tersebut disesuaikan dengan konteks dan latar belakang masyarakat yang melingkupinya.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Kedua, adaptasi kiai dengan interpretasi para kiai yang menjadi rujukannya. Interpretasi kiai yang dijadikan acuan adalah mereka yang tidak hanya diposisikan sebagai orang yang memiliki kedalaman ilmu pengetahuan tinggi, tetapi juga berhasil mengimplementasikan nilai-nilai ajaran agama yang terkandung dalam literatur pesantren sesuai dengan semangat keindonesiaan. Sebagaimana data yang diperoleh di lapangan, bahwa penyebaran penggunaan *Tafsīr al-Jalālayn* dipengaruhi oleh sistem sanad yang terhubung dengan para kiai senior, misalnya kepada Hasyim Asy'ari, Khalil Bangkalan dan As'ad Syamsul Arifin. Lebih dari itu, mereka merekam dengan baik penjelasan kiai tersebut dan dijelaskan kembali kepada masyarakatnya hari ini.

Ketiga, adaptasi dengan dunia pemikiran, interpretasi dan sikap Nahdlatul Ulama tempat mereka mengabdi dan menjadikannya sebagai institusi yang menaungi mereka dalam beragama dan bernegara. Perubahan pandangan kiai terhadap ajaran agama kerap dipengaruhi oleh keputusan organisasi ini. Sebagai contoh, sebagian kiai menyebutkan bahwa pola pemahaman ayat-ayat *qitāl* dan *jihād* pada konteks hari ini berbeda dengan pemahaman *qitāl* dan *jihād* sebelum kemerdekaan. Hal ini memiliki keterkaitan dengan sikap Nahdlatul Ulama yang menyerukan resolusi *jihād* melawan tentara Inggris dalam pengertian perang. Kondisi di atas berbeda setelah masa kemerdekaan, bahwa sikap Nahdlatul Ulama pasca kemerdekaan yang mencari jalan tengah dengan mengedepankan misi moderatisme. Keputusan dalam tubuh Nahdlatul Ulama ini tidak lain karena, meskipun mereka berpedoman terhadap kitab-kitab klasik, termasuk di dalamnya

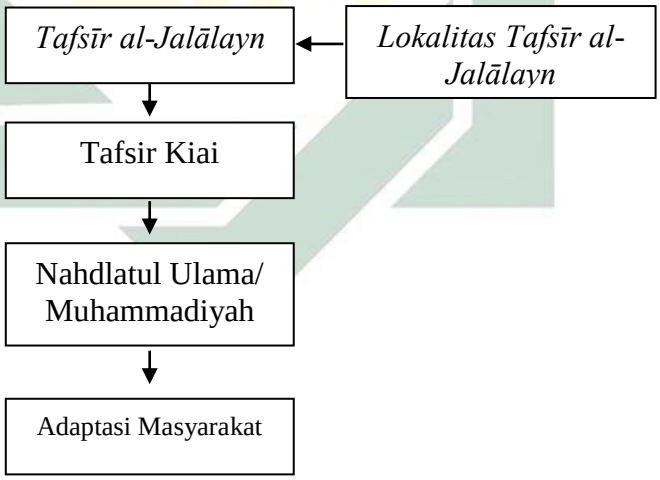
digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Tafsīr al-Jalālayn, didominasi oleh paradigma nonkonfrontatif dan akomodatif terhadap konteks sosio kultural yang dihadapi.

Pada proses eksternalisasi ini, wawasan kiai terdahulu, sosio-kultural masyarakat Indonesia dan pemikiran Nahdlatul Ulama yang memposisikan moderasi sebagai asas pengamalan agama diposisikan sebagai referensi bagi para kiai ketika dihadapkan dengan narasi kekerasan yang terdapat dalam literatur pesantren, terutama *Tafsīr al-Jalālayn.* Karenanya, pemahaman para kiai atas kitab tersebut didominasi oleh paradigma nonkonfrontatif, akomodatif dan moderatif.

Berikut ini adalah gambaran adaptasi kiai pesantren Tapal Kuda Jawa Timur terhadap pemahaman *Tafsīr al-Jalālayn*:

4.9 Skema Adaptasi Kiai dengan Sosio Kulturalnya



2. Faktor Adaptasi Kiai dengan Intersubjektifitasnya

Proses objektivasi merupakan peletakan suatu fenomena yang berada di luar diri manusia sehingga apa yang terjadi di masyarakat seolah-olah merupakan sesuatu yang objektif. Objektivasi merupakan hasil yang telah dicapai dari

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

aktivitas eksternalisasi manusia. Dengan demikian, semua aktivitas yang terjadi dalam eksternalisasi, menurut Berger dan Luckmann, dapat mengalami proses pembiasaan (habituasi) yang kemudian akan mengalami pelembagaan (institusionalisasi).[132]

Pada tahapan adaptasi ini, posisi terpenting seorang kiai dalam memahami *Tafsīr al-Jalālayn* adalah proses penyadaran diri yang dihasilkan dari interaksinya dengan dunia sosio kulturalnya. Sebab, proses penyesuaian diri kiai dengan dunia teks *Tafsīr al-Jalālayn* saja sudah tentu akan mengarahkan kiai pada pemahaman ekstrem. Karenanya, interaksi kiai dengan sosialnya ini menjadi penting dalam rangka menemukan kreatifitasnya memunculkan narasi alternatif yang justru dibutuhkan oleh konteks kehidupan sekarang. Proses objektivasi kiai ini dilalui dengan adaptasinya dengan para kiai lain yang berinteraksi dengannya, dunia pesantren, situasi kebangsaan saat ini, institusional dan habituasi.

Pertama, para kiai, dunia pesantren dan situasi kebangsaan saat ini. Dialog intersubjektifitas antara kiai dengan realitas yang berada di luar dirinya akan mengakibatkan terjadinya proses makna-makna baru dalam memahamai *Tafsīr al-Jalālayn*. Makna-makna baru tersebut dihasilkan dari proses dialog yang terjadi antara dua realitas yang berbeda yang sama-sama dirasakan oleh seorang kiai. Sebagai contoh, Muhammad Ma'shum sebenarnya memiliki kecenderungan tekstual ketika mehamai narasi *qitāl* dalam *Tafsīr al-Jalālayn* sehingga berpotensi menimbulkan sikap dan pemahaman ekstrem. Tetapi karena mereka pernah berinteraksi dengan beberapa kiai lain dan organisasi yang moderat, sehingga

[132] Ibid. 76.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

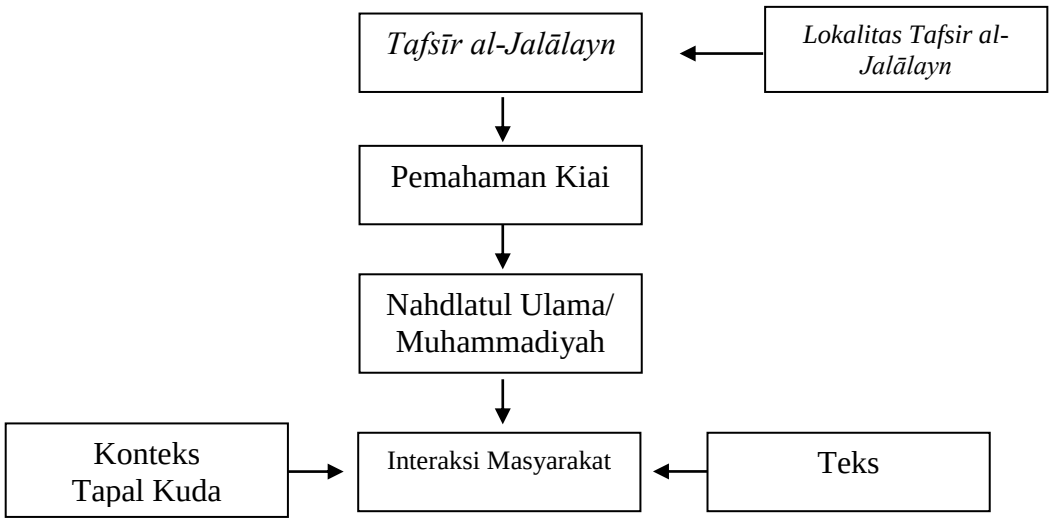
dalam dirinya terbentuk proses interaksi intersubjektifitas dalam menemukan makna-makna baru yang dianggap lebih relevan dengan kebutuhan saat ini.

Kedua, institusionalisasi atau pelembagaan, yaitu proses untuk membangun kesadaran menjadi suatu tindakan. Pada tahapan proses adaptasi ini, para kiai melakukan suatu tindakan tertentu yang dihasilkan dari pemahamannya terhadap *Tafsīr al-Jalālayn*. Bentuk implementasi ini terwujud karena kiai sudah meyakini bahwa pemahamannya terhadap kitab tersebut benar dan bermanfaat bagi orang lain. Dengan demikian, dapat dinyatakan bahwa apa yang dipahami dan disadari oleh kiai adalah apa yang diperbuatnya.

Ketiga, habituasi atau pembiasaan. Proses ini adalah tindakan kiai yang telah menjadi bagian dari kehidupannya sehari-hari. Dalam tataran pembiasaan ini, kiai tidak perlu berusaha memahami suatu tindakan yang dicontohkan oleh gurunya, sebab tindakan tersebut telah menjadi bagian kognitif yang tidak dapat dipisahkan.

Berikut ini adalah gambaran proses objektivasi kiai dalam konteks pemahamannya terhadap kitab *Tafsīr al-Jalālayn*.

4.10 Skema Adaptasi Kiai dengan Intersubjektivitasnya



digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

3. Faktor Adaptasi Kiai dengan Masyarakatnya

Internalisasi adalah proses penarikan realitas sosio kultural ke dalam realitas subjektif. Dengan bahasa yang lain, hasil dari momen objektivasi kiai dibatinkan kembali sehingga terstruktur pada dunia pikirannya. Sebagai proses identifikasi diri, momen internalisasi ini merupakan momen untuk menegaskan dan menempatkan seorang kiai di tengah kehidupan sosialnya sehingga menghasilkan tipologi sosial yang didasari basis pemahaman yang jelas.

Bagi Berger, proses internalisasi merupakan proses identifikasi diri seseorang dengan berbagai lembaga sosial atau organisasi sosial di mana individu menjadi anggotanya.[133] Titik tekan dari momen adaptasi ini adalah sosialisasinya terhadap lingkungan, baik di lingkungan sosial ataupun lingkungan organisasinya. Bagi seorang kiai yang kesehariannya telah bergelut dengan lingkungan pesantren dan Nahdlatul Ulama, proses internalisasi dilakukan di dalam pesantren dan organisasi tersebut. Komunitas pesantren dengan mudah diidentifikasi berdasarkan atas apa yang dilakukan di dalam interaksinya dengan dunia sekelilingnya. Walaupun keberadaan pesantren memiliki watak yang sama, namun demikian pandangan seorang kiai di daerah Tapal Kuda Jawa Timur memiliki variasi dalam memahami narasi kekerasan yang terdapat di dalam *Tafsīr al-Jalālayn*.

Dalam kajian ini, telah ditemukan tipologi kontra narasi ekstremis sembilan kiai yang menjadi objek dalam penelitian ini. Walaupun mereka dalam kultur yang sama, tetapi perbedaan itu tetap ada dalam memahami narasi-narasi

[133] Ibid. 87.

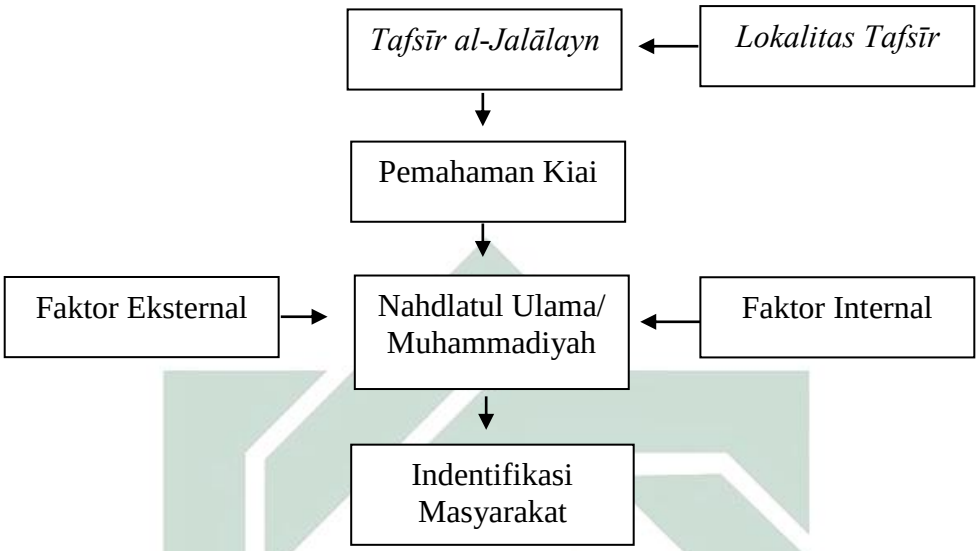
digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kekerasan yang terdapat dalam *Tafsīr al-Jalālayn*. *Pertama,* para kiai yang melakukan kontra narasi dengan cara-cara integrasi narasi nasionalisme dengan strategi kontekstualisasi sebagaimana yang dilakukan oleh Moh. Zuhri Zaini, Munib Syafa'at, Ahmad Sadid Djauhari, Hasan Mutawakkil 'Alallah dan Afifuddin Muhajir. *Kedua,* para kiai yang melakukan kontra narasi dengan cara-cara integrasi narasi figural dengan strategi mendahulukan ayat-ayat perdamaian atas ayat-ayat kekerasan sebagaimana yang dilakukan oleh Ahmad Azaim Ibrahimy, Adnan Syarif, Muhammad Khotib Ahmar Fauzi, dan Ma'sum Zainullah. *Ketiga,* para kiai yang melakukan kontra narasi dengan mengintegrasikan narasi tawḥīd dan implementasi Islam kaffah dengan strategi mengacu langsung pada al-Qur'an dan al-hadis sebagaimana dilakukan oleh kiai Muhammad Ma'shum dan Thoha Yusuf Zakaria.

Dengan demikian, pemahaman kiai walaupun berbeda, tetapi tetap dalam kerangka pemahaman yang homogen, yaitu mengedepankan kearifan dalam menghadapi perbedaan dengan cara mengalihkan penafsiran *qitāl* dalam bentuk perang ke dalam bentuk yang lebih dinamis dan nonkekerasan. Berikut ini adalah gambaran proses internalisasi kiai dalam konteks pemahamannya terhadap kitab *Tafsīr al-Jalālayn*.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

4.11 Skema Adaptasi Kiai dengan Masyarakatnya



C. Tipologi Kiai Tapal Kuda Jawa Timur dalam Melakukan Kontra Narasi Ekstremisme Terhadap *Tafsīr al-Jalālayn*

Berdasarkan dari data-data yang telah dipaparkan di atas tentang pandangan Kiai Tapal Kuda Jawa Timur terhadap eksistensi *Tafsīr al-Jalālayn,* buntuk kontra narasi, strategi yang digunakan dan kontra pemahamannya terhadap konsepsi penganuliran (*naẓariyyat al-naskh*) ayat-ayat damai oleh ayat-ayat perang, maka dalam sub bahasan ini penting dikemukakan pandangan mereka secara tipologis berdasarkan pemahaman dan kecenderungannya melakukan kontra narasi.

Kontra narasi para Kiai Tapal Kuda Jawa Timur terhadap narasi ekstremis yang terdapat dalam *Tafsīr al-Jalālyn* sangat variatif. Variasi pemahaman tersebut tentunya berhubungan dengan beberapa hal, seperti latar belakang pendidikan, wawasan keagamaan, sosio historis yang melatarinya dan organisasi yang mempengaruhinya. Karena itu, tipologi yang dilakukan dalam sub bahasan ini

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

adalah menggunakan cara pandang kajian *turāth* sebagaimana yang digagas oleh Issa J. Boullata dalam *Trends and Issues in Contemporary Arab Thought.*

Menurut Boulatta, sebagaimana juga dikutip oleh Lutfi Assyaukanie, pemikiran Arab modern dalam kaitannya dengan kajian *turāth* dapat dibagi ke dalam tiga tipologi, yaitu ideal-totalistik, reformistik dan transformatik. *Pertama*, Ideal-totalistik adalah kelompok yang menganut sikap dan pandangan idealis terhadap ajaran Islam secara totalistik. Kelompok ini mengagumi aspek religius dalam budaya Islam. Mereka memiliki ciri utama sebagai pemikiran yang menolak ajaran Barat dan ingin mengembalikan Islam sebagai budaya, peradaban dan kehidupan sosial sebagaimana yang dipraktikkan oleh generasi awal ke dalam konteks hari ini.[134]

Kedua, Ciri utama reformistik adalah sebuah kelompok yang mendasarkan pemikirannya pada turāth dan melakukan upaya kontekstualisasi terhadapnya supaya sesuai dengan konteks dengan tantangan zaman saat ini. Kelompok ini berpandangan bahwa agar supaya tradisi Islam tetap hidup dan dapat diterima, maka yang harus dilakukan adalah membangun kembali tradisi tersebut (*i'ādah buniyat min jadid*) dengan kerangka modern dan prasyarat rasional.[135]

Ketiga, ciri utama dari transformatik adalah kelompok yang sikap dan pandangannya tidak berpijak kepada turāth karena dianggap tidak relevan dengan

[134] Issa J. Boullata, *Trends and Issues in Contemporary Arab Thought* (Albany: Suny Press,1990), 77. Lihat juga Luthfi Assyaukanie, "Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer," *Jurnal Paramadina,* Vol. 01, No. 01 (1998), 64.
[135] Luthfi Assyaukanie, "Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer," 65.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

konteks kekinian. Karenanya, proses transformasi dari tradisi yang mistis dalam agama ke arah rasional harus dibangun.[136]

Tiga tipologi di atas menjadi pertimbangan bagi peneliti dalam mengklasifikasikan para kiai Tapal Kuda Jawa Timur. Namun demikian, tipologi transformatik tidak digunakan dalam penelitian ini karena berdasarkan hasil temuan di lapangan, tidak ditemukan para kiai yang benar-benar melepaskan dirinya dengan tradisi sebagaimana digambarkan di atas. Dengan demikian, untuk menyesuaikan tipologi terhadap para kiai Tapal Kuda, maka peneliti melakukan improvisasi terhadap tipologi yang sudah ada menjadi kiai utilitarian-totalis, kiai utilitarian-idealis, dan kiai utilitarian-reformis.

Secara bahasa, utilitarianistik adalah memiliki makna faedah, manfaat, dan kegunaan. Kata ini penulis adopsi dari Wael B. Hallaq dalam karyanya berjudul *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Ushul Fiqh* ketika mengkategorikan pemikiran hukum Islam modern ke dalam dua tipologi, yaitu utilitarianistik dan liberalistik. Secara sederhana, istilah utilitarianistik, menurutnya, merujuk kepada seorang pemikir hukum Islam yang menggunakan prinsip-prinsip ulama klasik untuk menerapkan *maṣlaḥah* bagi seluruh manusia. Sementara liberalistik, sebagai lawan kata dari utilitarianistik, adalah mereka yang meninggalkan warisan berpikir dan bangunan prinsip yang telah dibangun oleh ulama klasik tersebut.[137] Dalam konteks penelitian ini, terminologi utilitarianistik

---

[136] Ibid. 65.

[137] Wael. B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Ushul Fiqh* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 214. Penulis tidak sepenuhnya mengikuti klasifikasi tipologis Hallaq, yaitu *religious utilitarianism* dan *liberal utilitarianism.* Sebab dari data yang dihasilkan di lapangan, tidak ada satu kiai yang melepaskan diri dari kerangka keilmuan dan khazanah islam klasik (*liberal utilitarianism*).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dianggap cocok dan sesuai digunakan untuk mengkategorikan kiai Tapal Kuda karena sikap dan pandangan mereka yang selalu terikat dengan warisan masa lalu dalam memutuskan suatu kemaslahatan bagi masyarakatnya. Sementara istilah liberalistik diabaikan dalam penelitian ini sebab tidak satupun kiai Tapal Kuda yang dapat meninggalkan warisan tersebut secara keseluruhan.

1. Kiai Utilitarian-Idealis

Ciri utama dari kelompok kiai ini adalah berpegang teguh kepada tradisi pesantren dan literatur yang dikaji di dalamnya. Mereka menyikapi bahwa warisan pesantren perlu dijaga sebagai pusat kajian Islam yang khas di Indonesia. Karenanya, mereka enggan mengubah segala bentuk yang telah diwarisi oleh pendahulunya. Penting untuk disampaikan bahwa sikap dan pandangan mereka terhadap kajian *Tafsīr al-Jalālayn* didasarkan kepada kiai generasi awal yang pernah menjadi gurunya. Menurut mereka, kiai merupakan pelanjut dari generasi kiai sebelumnya, karenanya ketersambungan penjelasan (*sanad*) dari generasi ke generasi penting di pertahankan. Itulah sebabnya mereka ditipologikan sebagai idealis.

Dari aspek pendidikan, kiai tipologi idealis menghabiskan waktunya di sejumlah pesantren. Dari pesantren ke pesantren yang lain. Hal ini ditempuh untuk tujuan menyambung sanad keilmuan dan adanya keyakinan tentang *tabarrukan*, yaitu mengharap adanya keberkahan dalam ilmu yang ditekuninya melalui proses berguru dan ijazah. Di samping pondok pesantren sebagai tempat pendidikan, ada sebagian dari mereka yang melanjutkannya ke Saudi. Mereka berkumpul dengan komunitas pelajar Indonesia di salah satu pesantren milik Sayyid Aḥmad bin

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Muḥammad bin ‘Alawī al-Malikī al-Ḥasanī dan Syaikh Muḥammad bin Ismaīl al-Makkī di distrik Ruṣaifah. Dua tokoh ini memiliki relasi kuat dengan sejarah panjang para kiai di Indonesia, utamanya dalam penguatan nilai-nilai *ahl al-Sunnah wa al-Jamā’ah.*

Dalam pelaksanaan pengajian *Tafsīr al-Jalālayn*, sekali lagi, mereka mereka menjadikan penjelasan kiai sebelumnya sebagai rujukan. Bahkan dalam beberapa hal, mereka memposisikan sikap dan perilakunya sebagai sumber dalam memahami kandungan yang terdapat dalam *Tafsīr al-Jalālayn.* Di samping itu, pemahaman mereka dibangun atas dasar kesepatakan yang terdapat dalam organisasi Nahdlatul Ulama sebagai wadah produksi pengetahuan melalui kajian *baḥth al-masā’il* dan keputusan lainnya. Adapun para kiai yang dapat ditipologikan sebagai Kiai utilitarian-Idealis adalah Ahmad Azaim Ibrahimy, Adnan Syarif, Muhammad Khotib Ahmar Fauzi, dan Ma’sum Zainullah. Untuk mengenali karakteristik mereka lebih detail, penulis membuat klasifikasi sebagai berikut:

Tabel 4.7 Karakteristik Umum Kiai Utilitarian-Idealis

Karakteristik	Latar Belakang Pendidikan	Metode yang digunakan	Sumber Pemahaman	Kecenderungan
1. Pemahaman mereka dibentuk oleh para kiai generasi awal yang menjadi gurunya. 2. Mengabaikan pemahaman di luar komunitas pesantren.	1. Mayoritas mereka berpendidikan lintas-pesantren salaf di Indonesia. 2. Melanjutkan pendidikan di Pesantren Timur Tengah.	1. Menggunakan riwayat 2. Perpegang teguh pada teks	1. Pendapat kiai generasi awal. 2. Keputusan organisasi Nahdlatul Ulama	1. Ideologis 2. Doktrin

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dalam melakukan kontra narasi terhadap narasi ekstremisme yang terdapat dalam *Tafsīr al-Jalālayn,* mereka lebih mengedepankan legitimasi tindakan yang langsung memiliki kegunaan praktis bagi masyarakatnya. Karenanya, kiai utilitarian-idealis menghindari pembahasan yang terlalu jelimet dalam menjelaskan narasi-narasi kekerasan dalam *Tafsīr al-Jalālayn* dan memberikan narasi alternatif yang lebih mudah diterima oleh audien.

Secara umum, kiai utilitarian-idealis menerima *Tafsīr al-Jalālayn* sebagai bibliografi tafsir pesantren dan mengakui adanya narasi kekerasan yang terdapat di dalamnya. Penerimaan kiai utilitarian-idealis ini tidak dapat dilepaskan dari sistem sanad yang turun-temurun mewarisi *Tafsīr al-Jalālayn* dan keyakinan keberkahan yang terdapat dalam tafsir tersebut.

Pemahaman kiai utilitarian-idealis terhadap narasi *qitāl* dan *jihād* yang terdapat dalam *Tafsīr al-Jalālayn* dapat dirumuskan melalui beberapa indikator sebagai berikut: *pertama*, integrasi terhadap nilai-nilai kebangsaan dalam memahami kitab *Tafsīr al-Jalālayn. Kedua,* integrasi narasi figural ke dalam penafsiran. *Ketiga*, keyakinan terhadap penafsiran guru atau kiai senior sebagai penafsiran yang mendekati kebenaran.

2. Kiai Utilitarian-Reformis

Ciri utama dari kiai tipologi ini adalah mereka dalam merespon fenomena sosial berpegang teguh terhadap kitab kuning, termasuk *Tafsīr al-Jalālayn,* dengan pendekatan ilmu-ilmu keislaman yang populer di pesantren, seperti ilmu *uṣūl al-fiqh, maqāṣid* dan *tafsīr*. Mereka meyakini bahwa segala persoalan umat Islam pernah dibahas dan ditulis oleh ulama terdahulu di dalam karya-karyanya.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Karena itu, bagi mereka, tugas kiai saat ini adalah menyampaikan kembali pendapat dan pandangan yang pernah dikemukakan oleh ulama terdahulu tersebut. Di sisi lain, mereka juga menyadari bahwa diskursus ulama terdahulu merupakan respon terhadap kondisi yang dihadapinya yang sudah tentu berbeda dengan kondisi yang dihadapi oleh masyarakat sekarang. Oleh karena itu, penggunaan keilmuan *maqāṣid, uṣūl al-fiqh* dan kajian tafsir diposisikan sebagai kerangka paradigmatik dalam memahami kandungan dan nilai-nilai yang terkandung dalam kitab klasik tersebut.

Selain pernah belajar di beberapa pesantren, kelompok kiai ini juga pernah menempuh pendidikan di perguruan tinggi di Indonesia, dari jenjang strata satu bahkan doktoral. Pada konteks ini, penulis tidak ingin mengutarakan bahwa kiai yang pernah menempuh pendidikannya di perguruan tinggi lebih luas wawasannya ketimbang kiai yang tidak pernah belajar di perguruan tinggi. Hal ini hanya sebagai pembeda antara kiai idealis dan reformis.

Dalam memahami *Tafsīr al-Jalālayn,* mereka berpijak kepada tekstualitas tafsir tersebut dan berusaha mengaitkannya dengan kajian *uṣūl al-fiqh, maqāṣid* dan tafsir, terutama dalam memahami ayat-ayat ekstremis yang ada di dalam tafsir tersebut. Hal ini dilakukan untuk menemukan makna yang lebih relevan terhadap konteks kekinian. Bagi mereka, *Tafsīr al-Jalālayn* merupakan tradisi pesantren yang diwarisi oleh ulama masa lalu dan tidak perlu diubah dengan tafsir yang lain, selagi para kiai dapat memberikan penjelasan dan pemahaman terhadap audiennya.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Faktor lain yang turut mendukung terhadap pandangan kiai kelompok ini terhadap *Tafsīr al-Jalālayn* adalah persinggungannya dengan forum-forum ilmiah yang diselenggarakan oleh pesantren dan Nahdlatul Ulama. Adapun kiai Tapal Kuda Jawa Timur yang masuk dalam kelompok ini adalah Moh. Zuhri Zaini, Munib Syafa'at, Ahmad Sadid Djauhari, Hasan Mutawakkil 'Alallah, dan Afifuddin Muhajir. Untuk mengenali karakteristik mereka lebih detail, penulis membuat klasifikasi sebagai berikut:

Tabel 4.8 Karakteristik Umum Kiai Utilitarian-Reformis

Karakteristik	Latar Belakang Pendidikan	Metode yang digunakan	Sumber Pemahaman	Kecenderungan
1. Membangun pemahaman *Tafsīr al-Jalālayn* dikaitkan dengan konteks. 2. Apresiatif dan kritis terhadap *Tafsīr al-Jalālayn*.	1. Berpendikan pesantren 2. Mayoritas menempuh pendidikan di Perguruan Tinggi	1. Menggunakan riwayat 2. Memberikan porsi terhadap akal, walaupun sedikit. 3. Perlunya ilmu keislaman pendukung dalam menemukan relevansi *Tafsīr al-Jalālayn.*	1. Tekstualitas *Tafsīr al-Jalālayn* 2. Konteks dan Kultur Indonesia	1. Realistis. 2. Doktrin

Dalam melakukan kontra narasi, kiai utilitarian-reformis menggunakan seperangkat metodologi untuk memberikan penjelasan ideal kepada santri dan masyarakatnya di wilayah Tapal Kuda Jawa Timur. Pada umumnya, kiai ini menerima atas penggunaan *Tafsīr al-Jalālayn* sebagai bibliografi tafsir pesantren

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dan mengakui terhadap adanya narasi yang mendukung kepada pemahaman kekerasan. Penerimaan kiai utilitarianis-reformis itu dilatari oleh keyakinannya terhadap keberkahan yang terdapat di dalam tafsir tersebut dan sebagai sistem sanad yang menjadi ciri khas dalam pendidikan pesantren.

Pemahaman kiai utilitarian-reformis terhadap narasi *qitāl* dan *jihād* yang terdapat dalam *Tafsīr al-Jalālayn* dapat dirumuskan melalui beberapa indikator sebagai berikut: *Pertama,* integrasi terhadap nilai-nilai kebangsaan dalam memahami kitab *Tafsīr al-Jalālayn. Kedua,* mereka menyadari bahwa *Tafsīr al-Jalālayn* yang ditulis oleh al-Suyūṭī membawa budaya dan sosio kultural masyarakat pada waktu itu. Dengan demikian, narasi *qitāl* dan *jihād* yang ditafsirkan dengan nuansa kekerasan perlu disesuaikan dengan konteks dan kultur masyarakat Indonesia. *Ketiga, Tafsīr al-Jalālayn* harus dipahami secara substansial dengan mengakomudir lokalitas pembacanya (*maqāṣid al-Qur'ān/maqāṣid al-sharī'ah*).

Strategi kiai utilitarian-reformis dalam melakukan kontra narasi ayat-ayat kekerasan dalam *Tafsīr al-Jalālayn* adalah selalu berpijak pada penggunaan kaidah-kaidah tafsir dan *usūl al-fiqh* yang dijadikan basis dalam pemahamannya. Dalam pengajian yang dilakukan oleh masing-masing kiai utilitarian-reformis, penjelasan teoretis yang disampaikan oleh mereka sangat mendominasi, walaupun terkadang penjelasannya tersebut tidak mudah dipahami oleh audien. Di samping itu, data-data yang terhimpun di lapangan menunjukkan bahwa penggunaan kiai terhadap kaidah dan penjelasan teoretis itu bertujuan untuk melakukan

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kontekstualisasi terhadap kandungan *Tafsīr al-Jalālayn* supaya sesuai dengan kebutuhan saat ini.

3. Kiai Utilitarian-Totalis

Ciri utama kiai tipologi ini adalah sikap dan pandangan mereka terhadap kemaslahatan masyarakat didasarkan atas kitab kuning, termasuk di dalamnya adalah *Tafsīr al-Jalālayn*, yang menjadi pedoman bagi kalangan pesantren. Kelompok ini sangat berpegang teguh terhadap nilai-nilai Islam yang terkandung di dalam *Tafsīr al-Jalālayn*. Mereka enggan menerima konsep-konsep asing yang dipopulerkan oleh Barat sebab di dalam tradisi ulama klasik, menurutnya, sudah cukup dijadikan sebagai pedoman. Menurut kelompok kiai ini, tradisi pesantren tidak butuh terhadap teori dan metode Barat, sebab nilai-nilai Islam ideal sebenarnya telah digagas dan dipraktikkan oleh generasi ulama klasik. Namun demikian, mereka tidak menolak terhadap modernitas, sebab bagi mereka modernitas merupakan keniscayaan yang tidak dapat dibendung.

Dari aspek pendidikan, kiai tipologi ini lebih banyak menghabiskan masa-masa pendidikannya di pesantren dan melanjutkannya ke timur tengah. Di timur tengah, mereka menerima gagasan modernisasi dan purifikasi ajaran Islam. Menurutnya, problem yang terjadi dalam tubuh Islam dalam aspek sosial, politik dan ekonomi dapat diatasi dengan merujuk kepada al-Qur'an dan hadis. Oleh karena itu, penyikapannya terhadap negara cenderung *integrated*, yaitu menjalankan negara dengan prinsip-prinsip Islam secara formalistik dan tidak hanya sekedar simbiosis mutualistik.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Namun demikian, sebagai bagian dari keluarga pesantren secara umum, pandangan mereka tentang Islamisasi Indonesia hanya sebatas gagasan, tanpa harus diimplementasikan dengan praktik-praktik kekerasan. Hal ini karena, walaupun tidak menjadi bagian dari organisasi kemasyarakatan Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama, mereka menerima gagasan-gagasan besar organisasi tersebut yang menerima Negara Kesatuan Republik Indonesia dan kultur masyarakat Indonesia yang damai. Kerena pemahaman mereka terhadap agama yang cenderung *integrated,* maka ketika memahami *Tafsīr al-Jalālayn,* mereka tidak banyak memberikan porsi terhadap akal, tetapi lebih kepada pembacaan tekstual dan menerima penafsiran al-Suyūṭī sebagai tolok ukur kebenaran konteks kekinian. Adapun kiai yang tergolong dalam tipologi ini adalah Muhammad Ma'shum dan Thoha Yusuf Zakariya. Untuk mengenali karakteristik mereka lebih detail, penulis membuat klasifikasi sebagai berikut:

Tabel 4.9 Karakteristik Umum Kiai Utilitarian-Totalis

Karakteristik	Latar Belakang Pendidikan	Metode yang digunakan	Sumber Pemahaman	Kecenderungan
Penerapan nilai-nilai al-Qur'an dan hadis secara totalistik	1. Memiliki latar belakang pendidikan mono-pesantren 2. Berpendidikan Timur Tengah	1. Langsung merujuk kepada al-Qur'an 2. Tekstualis	1. Riwayat dari Nabi 2. Ulama yang dianggap represent atif	1. Tekstualis 2. Cenderung menggunakan terminologi *jihād* dan *qitāl* sebagai basis gerakan

Dalam melakukan kontra narasi, kiai utilitarian-totalis merujuk langsung kepada nilai-nilai perdamaian yang ada di dalam al-Qur'an dan sunnah nabi ketika memberikan penjelasan kepada santri dan masyarakat di Tapal Kuda Jawa Timur. Kiai dalam tipologi ini mengajukan proses transformasi dari budaya tradisional

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sebagaimana terdapat dalam pesantren pada umumnya kepada gagasan kembali kepada al-Qur'an dan al-Sunnah secara totalistik.

Karena itu, meskipun mereka menerima atas penggunaan *Tafsīr al-Jalālayn* sebagai bibliografi tafsir pesantren, hal itu karena alasan sudah menjadi kebiasaan dan warisan dari pendiri pesantren, sehingga mereka sulit untuk mengubah tradisi tersebut. Pada praktiknya, kiai ini memposisikan *Tafsīr al-Jalālayn* sebagai acuan dalam menafsirkan al-Qur'an dan menyetujui seluruh kandungannya secara tekstualis sebagaimana yang terdapat dalam al-Qur'an.

Pemahaman kiai utilitarian-totalis terhadap narasi *qitāl* dan *jihād* yang terdapat dalam *Tafsīr al-Jalālayn* dapat dirumuskan melalui beberapa indikator sebagai berikut: *pertama,* meskipun mereka berhaluan *ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah* sebagaimana kiai yang lain, akan tetapi pandangannya terhadap Islam sebagai ajaran, budaya dan peradaban bercorak integral dengan negara. Menurut kiai ini bahwa ajaran Islam yang terkandung dalam al-Qur'an dan al-Sunnah harus diimplementasikan dalam suatu negara. Sebab, Islam adalah ajaran universal yang dapat diterapkan segala tempat dan kondisi.

Kedua, bahwa teks-teks al-Qur'an tidak dapat ditafsirkan dengan akal semata, sebab al-Qur'an tidak membutuhkan akal manusia untuk diterapkan. Pada tataran ini, narasi *qitāl* dan *jihād* dalam pengertian perang dan membunuh dapat dipraktikkan dalam kondisi tertentu di Indonesia. *Ketiga,* secara politis kiai ini menyetujui formalisasi syariah sebagai dasar dan pedoman dalam bernegara. Dengan demikian, mereka sebenarnya juga menyetujui terhadap pandangan al-Suyūṭī tentang pemahaman *qitāl*.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Dari beberapa penjelasan dan analisis yang telah diuraikan dalam bab-bab sebelumnya, bab ini memuat kesimpulan dan sekaligus sebagai jawaban atas rumusan masalah yang terdapat dalam bab satu. Kesimpulan penelitian ini adalah sebagaimana berikut:

1. Eksistensi *Tafsīr al-Jalālayn* di pesantren Tapal Kuda Jawa Timur memiliki tiga argumentasi yang dibangun oleh para kiai, yaitu mempertahankan tradisi, dorongan unsur *barakah* dan sebagai media kiai dalam menafsirkan al-Qur'an. Sebagai kitab tafsir yang menjadi tradisi di pesantren, *Tafsīr al-Jalālayn* tidak hanya diposisikan sebagai warisan masa lalu untuk dikaji dan dipelajari, tetapi lebih dari itu, kiai memposisikan *sanad* keilmuan dan upaya mempertahankan ideologi *ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* sebagai bagian penting dalam kajian keislaman di pesantren. Transmisi sanad keilmuan dari seorang guru hingga sampai ke pengarang kitab bagi kiai diyakini akan berdampak atas munculnya keberhakahan. Di samping itu, kiai menyadari bahwa *Tafsīr al-Jalālayn* sebagai tafsir yang ringkas dan padat. Karenanya, kiai memposisikannya sebagai media untuk memberikan keterangan lebih detail khususnya terkait isu-isu yang menjadi problematika dalam realitas masyarakat.
2. Kontra Narasi Ekstremisme kiai Tapal Kuda Jawa Timur terhadap narasi ekstremisme (*tafsīr āyāt al-qitāl*) dalam *Tafsīr al-Jalālayn* terbagi ke dalam tiga kelompok pemahaman kiai. *Pertama,* penggunaan kiai terhadap narasi figural yang didasarkan kepada penjelasan dan perilaku para kiai terdahulu.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Narasi figural dimaksudkan oleh kiai sebagai *archetype* yang dapat memberikan pengaruh kepada audien (*simbolic action*) dan berdampak pada sikap dan tindakan (*reciprocal*). Sementara strategi yang digunakan adalah indoktrinasi ayat-ayat perdamaian dan mengabaikan ayat-ayat kekerasan. Pengunggulan ayat-ayat damai ini didasarkan pada *framing* terhadap konteks Indonesia yang damai dan membutuhkan pemahaman yang mendukung misi perdamaian tersebut.

Kedua, penggunaan kiai terhadap integrasi narasi nasionalisme dalam memahami *tafsīr al-Jalālayn*. Kiai menyadari bahwa suatu kitab tafsir tidak dapat dilepaskan dari kultur, budaya dan situasi yang dihadapi penafsirnya. Karenanya, perlu pertimbangan kajian historis terhadap *Tafsīr al-Jalālayn* untuk menyesuaikan dengan konteks keindonesiaan. Strategi yang digunakan adalah kontekstualisasi tekstualitas *Tafsīr al-Jalālayn* dan berupaya menemukan siginifikansinya untuk konteks kekinian. Untuk mencapai tujuan tersebut, maka perlu mengungkap tujuan diturunkannya ayat-ayat *qitāl* dan *jihād* sekaligus mempertimbangkan kerealistisan implementasinya (*al-tafsīr al-wāqi'ī*).

Ketiga, bentuk kontra narasi didasarkan pada legitimasinya terhadap ayat-ayat al-Qur'an dan hadis yang bercorak skriptualis dan formalistik. Pandangan ini dihasilkan dari keyakinannya bahwa al-Qur'an dan hadis telah mengatur relasi muslim dan nonmuslim. Mereka meyakini bahwa kandungan *Tafsīr al-Jalālayn* sesuai dengan konteks kekinian (*framing*), sebab bagi mereka implementasi ajaran Islam secara *kaffah* di Indonesia merupakan

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

keharusan. Strategi yang digunakan adalah doktrinisasi ajaran Islam yang mendukung pada kebaikan bersama (*al-Iṣlāḥ*) melalui jalur *jihād*.

3. Faktor yang melatar belakangi kiai Tapal Kuda Jawa Timur melakukan kontra narasi ekstremisme terhadap ayat-ayat *qitāl* dalam *Tafsīr al-Jalālayn* adalah upaya kiai dalam mempertahankan tradisi sebagai kultur keilmuan pesantren. Keberadaan *Tafsīr al-Jalālayn* sebagai tradisi yang memuat penafsiran klasik menuntut para kiai untuk melakukan kontekstualisasi agar sesuai dengan nilai-nilai keindonesiaan dan kebutuhan masyarakat muslim khususnya di daerah Tapal Kuda Jawa Timur.

   Secara spesifik, latar belakang kontra narasi kiai dipengaruhi oleh tiga tahapan. *Pertama,* dipengaruhi oleh dialektika antara kiai, *Tafsīr al-Jalālayn*, pemahaman kiai generasi sebelumnya atau gurunya, dan pemikiran yang melaterbelakanginya. *Kedua,* dipengaruhi oleh kultur, tradisi dan sosio kultural yang melingkupinya, termasuk keterlibatannya dalam organisasi Nahdlatul Ulama dan institusi pesantren. Pada tahapan ini, adaptasi kiai menjadi pertimbangan dalam proses kotra narasi ekstremisme terhadap ayat-ayat *qitāl* dalam *Tafsīr al-Jalālayn. Ketiga*, dari proses dialektika kiai di atas, kemudian mereka membatinkannya dan memberikan narasi-narasi alternatif, bahkan mengkontra terhadap narasi-narasi kekerasan yang terdapat dalam *Tafsīr al-Jalālayn* yang tidak sejalan dengan konteks, kultur dan kebutuhan bangsa Indonesia. Melalui tiga dialektika di atas, secara garis besar para kiai Tapal Kuda menginginkan kemaslahatan untuk masyarakatnya (utilitarian), dengan

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

cara-cara yang mereka yakini benar dan relevan untuk konteks saat ini (idealis, reformis dan totalis).

Dari tiga bentuk dan strategi kontra narasi ekstremisme kiai di atas, pemahaman kiai terhadap narasi ekstremisme dalam *Tafsīr al-Jalālayn* dapat ditipologikan ke dalam tiga bentuk, yaitu kiai utilitarian-idealis sebagai tipologi kiai kelompok pertama, kiai utilitarian-reformis sebagai tipologi kiai kelompok kedua, dan utilitarian-totalis, sebagai tipologi kiai kelompok ketiga. Seluruh kiai memiliki sikap dan tindakan utilitarian, yaitu komitmen untuk memberikan manfaat kepada masyarakat dan lingkungannya. Akan tetapi pemahamannya terhadap narasi ekstremisme dalam *Tafsīr al-Jalālayn* memiliki perbedaan yang dicerminkan dalam sikap dan pandangan idealis, reformis dan totalis.

B. Implikasi Teoretis

Penelitian dalam disertasi ini menghasilkan implikasi teoretis terhadap penelitian yang telah ada sebelumnya.

Pertama, berdasarkan penelitian lapangan terhadap bibliografi *Tafsīr al-Jalālayn* dengan teori kontra narasi ekstremisme yang dikembangkan oleh Jeffery R. Halverson, peneliti sampai pada kesimpulan bahwa penggunaan atas ayat-ayat *qitāl* sebagai justifikasi tindakan kekerasan dilatarbelakangi oleh faktor *framing* seseorang terhadap realitas yang dihadapinya. Berangkat dari *framing* tersebut, seseorang dapat menggunakan ayat-ayat *qitāl* sebagai solusi yang harus ditempuh dalam merespon perubahan. *Framing* bekerja sebagai cara pandang ideologis terhadap kesesuaian realitas dengan narasi al-Qur'an yang dipengaruhi oleh narasi utama, analogi dan arketipe. Dengan demikian, *framing* seorang mufassir

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

memiliki peran besar dalam proses penggunaan ayat-ayat *qitāl* dan atau ayat-ayat perdamaian.

Hasil penelitian ini sejalan dengan gagasan peneliti sebelumnya, yaitu: (1) Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, yang menyatakan bahwa sebuah teks al-Qur'an memiliki hubungan erat dengan konteks historis yang harus ditangkap oleh seorang mufassir; (2) Tinka Veldhuis (2009) dalam "*Islamist Radicalisation: A Root Cause Model"* menyatakan bahwa dominasi *personal character* dan *personal experience* lebih besar mendorong seseorang bertindak radikal; (3) Musolli (2014), yang menyimpulkan dalam disertasinya "Hegemoni Ideologi dalam Penafsiran al-Qur'an: Studi Tafsir Syi'ah, *al-Mīzān* dan Tafsir Sunni, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, bahwa proses penafsiran sarat dengan ideologis, baik dilakukan pada abad klasik, pertengahan maupun modern; (4) Ulya Fikriyati (2018) dalam disertasinya yang berjudul "Interpretasi ayat-ayat pseudo kekerasan; Analisis Psikoterapis atas Karya-karya Ḥannān Laḥḥām" bahwa selain faktor sosio-historis yang melingkupi seorang mufassir, pengaruh faktor psikologis sangat dominan membentuk produk tafsirnya.

Penelitian terhadap para kiai tapal Kuda Jawa Timur dalam "melumpuhkan" narasi kekerasan yang terdapat dalam *Tafsīr al-Jalālayn* membuktikan bahwa peran konteks historis saja tidak cukup dalam penafsiran dan pemahaman terhadap al-Qur'an, tetapi peran *framing* seseorang harus ditempatkan berbanding lurus.

Penelitian ini memberatkan terhadap hasil penelitian Fazlur Rahman dan Abdullah Saeed yang menyatakan bahwa upaya kontekstualisasi dapat dilakukan

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dengan cara merujuk langsung kepada al-Qur'an dan meninggalkan kitab-kitab klasik. Para kiai Tapal Kuda Jawa Timur justru menunjukkan fakta yang berbeda, yaitu upaya kontekstualisasi tidak harus meninggalkan tradisi kitab klasik.

Kedua, bentuk dan strategi kontra narasi kiai terhadap ayat-ayat *qitāl* dalam *Tafsīr al-Jalālayn* cenderung pada pembacaan doktrinal-ideologis, yaitu indoktrinasi atas nilai-nilai kebangsaan, keindonesiaan dan nasionalisme terhadap pembacaan atas ayat-ayat al-Qur'an tanpa terikat dengan kaidah-kaidah tafsir yang *mu'tabar*. Pergumulan kiai dengan masyarakat mempengaruhinya untuk menyampaikan pesan al-Qur'an sesuai dengan kebutuhannya. Dengan demikian, kiai mengabaikan aspek-aspek yang dianggap tidak sesuai dengan kebutuhan masyarakat dan menyampaikan materi yang dianggap butuh.

Dengan demikian pula, penelitian ini mendukung tawaran Ḥasan Ḥanafi bahwa suatu produk penafsiran harus disesuaikan kebutuhan masyarakat dan memberikan solusi terhadapnya. Hal ini juga menerangkan bahwa tidak ada tafsir salah atau benar, tetapi tolok ukur penafsiran adalah sejauh mana penafsiran tersebut berdampak positif terhadap umat Islam. Setali tiga uang, penelitian ini juga menguatkan pendapat Howard M. Federspiel yang berkesimpulan bahwa tafsir Indonesia pada pasca kemerdekaan adalah ditulis dalam rangka kebutuhan nasional dan sekaligus setuju dengan pernyataan Martin van Bruinessen bahwa kiai memiliki otoritas keagamaan melebihi literatur yang dikajinya.

Ketiga, penafsiran seseorang terhadap al-Qur'an yang memuat narasi ekstremisme di satu sisi dan mengandung narasi perdamaian di sisi yang lain sebenarnya dipengaruhi oleh pembingkaian (*framing*). Seseorang yang dilatari

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

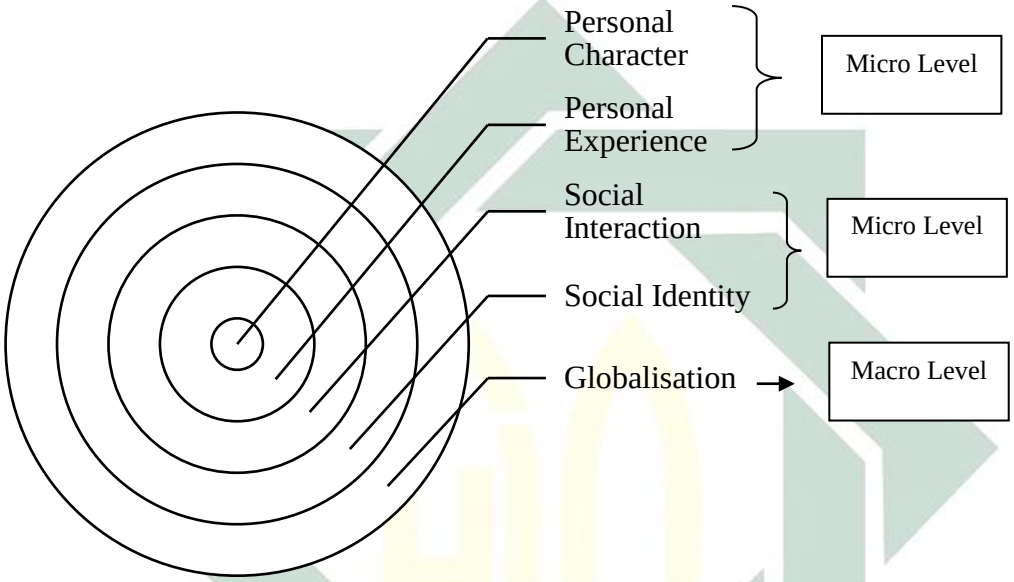
oleh *personal character* dan *personal experience* ekstrem akan menggunakan dan mengedepankan ayat-ayat kekerasan ketimbang kerukunan. Sebaliknya, *personal character* dan *personal experience* yang toleran akan mendahulukan ayat-ayat kerukunan ketimbang yang bernuansa ekstrem. Pasalnya, secara faktual dalam al-Qur'an mengandung dua ayat yang bertolak belakang tersebut, yaitu perdamaian dan kekerasan. Dengan demikian, *framing* bergerak pada pemilihan tersebut dengan mengabaikan tawaran penafsiran non-ekstremis dari orang lain.

Namun demikian, kritik penulis terhadap kiai dan kajian tafsir di pesantren adalah tidak adanya penguatan materi yang tersusun rapi untuk mendukung *personal character* dan *personal experience* tersebut. Sehingga, nilai-nilai kerukunan hanya bergantung kepada kiai sebagai, meminjam istilah Lickona, *moral action* dan *moral knowing,* atau dalam istilah penulis disebut *living tradition* bagi santri dan masyarakat. Kondisi ini sangat menghawatirkan ketika para kiai tergabung dengan organisasi radikal dan melembagakan ekstremisme di pesantrennya dan lingkungannya.

Keempat, sebagai kajian induktif-tipologis, dari penelitian lapangan yang masuk dalam katagori *the living quran* ini, penulis memberikan istilah terhadap karakter tipologi penafsiran kiai dengan istilah *lā 'ibrata fi al-alfāẓ wa al-sabab faḥasb, wa lakinna al-'ibrah bi waqī'iyyat al-nās wa maqāṣidi al-shāri'*. (tolok ukur dari kebenaran penafsiran tidak hanya diukur dari tekstualitas al-Qur'an dan latar historisnya, tetapi juga bergantung pada kebutuhan realitas masyarakat dan tujuan-tujuan substantif syari'at).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

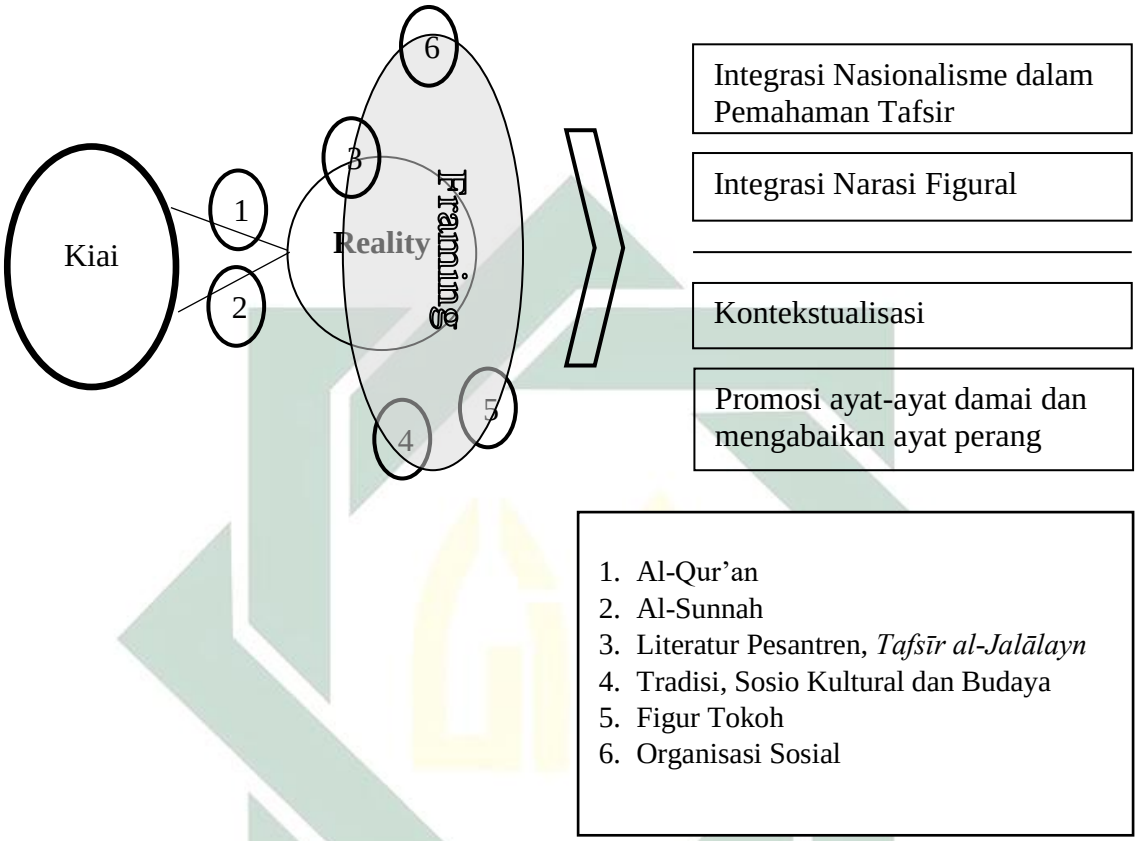
Dari beberapa implikasi teoretis di atas, temuan penulis tentang motif pemahaman ekstrem dapat di gambarkan sebagai berikut:



Gambar di atas mendeskripsikan bahwa individu yang memiliki *personal caracter* dan *personal experience* ekstrem, tidak hanya menimbulkan tindakan radikal, tetapi lebih dari itu dapat membuat narasi ekstremis yang dapat mempengaruhi orang lain untuk bertindak radikal. Sebab, pada dasarnya, narasi bergantung pada naratornya. Ketika seorang narator menginginkan penyelesaian dengan cara kekerasan, maka dia akan membangun narasinya yang bersumber dari agama untuk memengaruhi audiennya.

Selain itu, dalam hubungannya dengan *framing* yang dilakukan oleh kiai terhadap narasi ekstremisme dalam *Tafsīr al-Jalālayn* dapat dideskripsikan dalam skema berikut ini:

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id



Dalam skema di atas, posisi kiai dalam memandang realitas didominasi oleh *framing*. Dominasi al-Qur'an, al-Sunnah, literatur pesantren, sosio kultural, tradisi, budaya, figur tokoh dan organisasi sosial memberikan pengaruh besar terhadap *framing* kiai. Pada gilirannya, kiai yang mem *framing* realitasnya menuntutnya menggali landasan justifikatif dari al-Qur'an dan sunnah. *Framing* kiai di atas tidak dapat dipisahkan dari kultur, tradisi, organisasi dan figur tokoh yang dijadikan sebagai arketipe dalam memahami ajaran-ajaran Islam.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

C. Keterbatasan Studi

Setelah melakukan penelitian lapangan yang mendasarkan atas wawancara dan observasi yang melibatkan peneliti dalam proses penggalian data, penelitian ini memiliki keterbatasan yang secara garis besar dapat dirangkum menjadi beberapa poin:

1. Secara objek material, penelitian ini dilakukan terhadap satu literatur tafsir pesantren yang memuat narasi ekstremisme, *Tafsīr al-Jalālayn*, dan mengabaikan literatur lain yang berpotensi sama, misalnya literatur fikih, tasawuh dan akidah.
2. Penelitian ini hanya mengungkap bentuk dan strategi pembacaan kiai terhadap narasi kekerasan yang terdapat dalam *Tafsīr al-Jalālayn* di wilayah Tapal Kuda Jawa Timur dan mengabaikan para kiai lain yang berada di Jawa Timur bagian barat.
3. Dari segi objek formalnya, penelitian ini telah menciptakan pemaknaan yang bersifat tipologis dan subjektif terhadap pandangan kiai, sehingga perlu dilakukan penelitian lanjutan dengan pendekatan yang berbeda untuk menguatkan atau bahkan mengkritisi temuan dalam penelitian ini.
4. Penelitian ini dilakukan terhadap pesantren dan kiai yang berafiliasi dengan organisasi Nahdlatul Ulama saja. Penentuan objek yang berbeda dari sejumlah pesantren dan kiai bisa jadi akan mendapatkan kesimpulan yang berbeda.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

D. Rekomendasi

Dari keterbatasan studi dalam disertasi ini yang telah dijelaskan di atas, maka ada bagian-bagian yang terkait tetapi tidak dibahas. Oleh sebab itu, peneliti merekomendasikan beberapa hal sebagai berikut:

1. Penelitian lebih lanjut tentang konten narasi ekstremisme perlu dikembangkan kepada literatur lain yang ada dalam pesantren. Sebab literatur pesantren selain *Tafsīr al-Jalālayn* yang diwarisi secara turun temurun memungkinkan terdapat konten narasi kekerasan yang sama, seperti *fiqh jihād, tārik al-ṣalāḥ* dan sebagainya.
2. Penelitian ini hanya dilakukan di wilayah tapal kuda Jawa Timur, karenanya untuk membuktikan temuan dalam disertasi ini perlu memperluas cakupannya terhadap para kiai yang lain.
3. Penelitian ini dilakukan pada kiai yang mayoritas berafiliasi dengan organisas Nahdlatul Ulama dan memiliki kultur yang sama, sehingga untuk membuktikan kebenaran temuan tipologis dalam disertasi ini, maka peneliti-peneliti berikutnya dapat mengembangkannya kepada kiai atau tokoh agama yang memiliki perbedaan kultur dan organisasi kemasyarakatan.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

DAFTAR PUSTAKA

BUKU

Abou Fadl, Khaled. *The Great Theft; Wresting Islam from the Extreamists* (San Fransisco: Harper Publishing, 2005.

Abū Bakr, ‘Ali ibn Mūsā al-Baihaqī. *Sunan al-Baihaqī al-Kubrā.* Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2003.

Ahmad, Haidlor Ali. *Survei Nasional Kerukunan Umat Beragama di Indonesia*. Jakarta: Puslitbang Kehidupan Keagamaan. 2013.

‘Akk (al), ‘Abd al-Raḥmān. *Uṣūl al-Tafsīr wa Qawā’iduhū*. Damaskus: Dār al-Nafāis. 1986.

Amīn, Aḥmad. *Fajr al-Islām; yabḥathu ‘an al-ḥayat al-‘aqliyyah fī ṣadr al-Islām ilā ākhir al-dawlah al-umawiyyah.* Beirut: Dār al-Kitab al-‘Arabī, 1969.

Armstrong, Karen. *Berperang Demi Tuhan; Fundamentalisme dalam Islam, Kristen, dan Yahudi*. Terj. T. Hermaya. Bandung: Mizan, 2013.

Arikunto, Suharsimi. *Prosedur Penelitian Suatu Pendekatan Praktik*. Jakarta: Rineka Cipta. 2010.

Arkoun, Muhamad. al-Qur’ān: *min al-Tafsīr al-Maurūth ilā taḥlīl al-Khiṭāb al-Dīnī*, terj. Hashim Shalih. Beirut: Dār al-Ṭalī’ah. 2005.

Ashmawī (al), Muhammad Sa’īd. *Al-Islām Al-Siyāsi*. Kairo: Sina li al-Nashr wa al-Tabah, 1987.

Āshūr, Ṭāhir ibn. *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*. Ṭūnis: al-Dār al-Tūnisiyyah li al-Nashr. 1984.

Azra, Azyumardi. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII*. Jakarta: Prenada. 2004.

Baso, Ahmad. *Islam Nusantara; Ijtihad Jenius dan Ijma’ Ulama Indonesia.* Tangerang Selatan: Pustaka Afid. 2017.

_____. *Pesantren Studies 2b*. Tangerang Selatan: Pustaka Afid. 2012.

Bodgan, Robert C. dan S. K. Biklen, *Qualitative Research in Education: an Introduction To Theory and Methods.* Boston: Ally and Bacon. 1998.

Bonney, Richard. *Jihād: From Qur’an to Bin Laden*. New York: Palgrave Macmillan. 2004.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Bull, Ronald Lukens. *A Peaceful Jihad; Negotiating Identity and Modernity In Muslim Java*. New York: Palgrave Macmillan. 2005.

Bruinessen, Martin Van. *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*. Terj. Farid Wajidi. Yogyakarta: Gading Publishing. 2012.

_____. "Pesantren dan Kitab Kuning: Continuity and Change in a Tradition of Religious Learning" dalam *Text From The Island: Oral and Written Tradition of Indonesia and Malay World*, ed. Wolfgang Marschall. Berne: The University of Berne Institute of Ethnology. 1994.

Denzin, Norman K. & Lincoln, Yvonna S. *Handbook of Qualitative Research.* Terj. Dariyatno, Badrus Samsul Fata, Abi, John Rinaldi. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2009.

Dhofier, Zamakhsyari. *Tradisi Pesantren; Studi Pandangan Hidup Kiai dan Visinya Mengenai Masa depan Indonesia*. Jakarta: LP3ES. 2011.

Donner, Fred M. *Muhammad dan Umat beriman: Asal-usul Islam.* Terj Syafaatun Almirzanah. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2015.

Durkheim, Emile. *The Elementary Forms of The Religious Life; Sejarah Bentuk-bentuk Agama Yang Paling Dasar*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2011.

Endraswara, Suwardi. *Metodologi Penelitian Sastra Epistemologi, Model, Teori, dan Aplikasi*. Yogyakarta: Center for academic publishing Service. 2013.

Eriyanto, *Analisis Naratif; Dasar-dasar dan Penerepannya dalam Analisis Teks Berita Media*. Jakarta: Prenadamedia Group. 2015.

_____, Analisis *Framing, Konstruksi, Ideologi, dan Politik Media.* Yogyakarta: LKiS, 2009.

Esposito, John L. "Islam and Political Violent" dalam *Religion and Violence,* ed. John L Esposito. Washington DC: Prince Alwaleed Bin Talal Center for Muslim-Christian Understanding Georgetown University. 2016.

_____. *Unholly War: Teror Atas Nama Islam.* Yogyakarta: Ikon, 2003.

Faiz, Muhammad Fauzinuddin. *Mbah Kiai Syafa'at: Bapak Patriot dan Imam al-Ghazalinya Tanah Jawa.* Yogyakarta: Pustaka Ilmu, 2015.

Fealy, Greg dan Virginia Hooker. *Voices of Islam in Southeast Asia: a Contemporary Sourcebook*. Singapore: ISEAS. 2006.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Firestone, Reuven. Jihād: *The Origin of Holy War in Islam.* New York: Oxford University Press. 1999.

Eerten, Jan-Jaap van dkk., *Developing a Social Media Response to Radicalization: the Role of Counter-Narrative in Prevention of Radicalization and de-Radicalization*. Amsterdam: University of Amsterdam, 2017.

G. Bailie, *Violence Unveiled: Humanity at the Cross Road*. New York: The Cross Road Publishing. 1995.

Geertz, Clifford. *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa*. Terj. Aswab Mahasin. Jakarta: PT. Dunia Pustaka Jawa. 1989.

Halverson, Jeffery R. dkk., *Master Narratives of Islamist Exstremism*. New York: Palgrave Macmillan, 2011.

Ḥanafī, Ḥasan. *al-Dīn wa al-Thawrah fī Miṣr 1952-1981*; *al-Ḥarakāt al-Dīniyyah al-Mu'āṣirah.* Kairo: t.tp. t.th.

Philip K Hitti, *History of the Arabs.* Terj. Jakarta: Serambi, 2002.

Jābirī (al), Muḥammad 'Ābid. *Naḥnu wa al-Turāth: Qirā'ah Mu'āṣirah fī Turāthinā al-Falsafī*. Casablanca: al-Markaz al-Thaqafī al-'Arabī, 1986.

Jauss, Hans Robert. *Toward and Aesthetic of Reception; Theory and History of Literature*, Volume 2. Terj. Timothy Bahti. USA: The University of Minnesota Press. 2005.

Jawzi (al), Jamāl al-Dīn Abū al-Farj Ibnu. *Nawāsikh al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. t.th.

Ja'wan (al), Muhammad bin Nasir bin 'Abd al-Rahman. *al-Qiṭal fī al-Islām; Aḥkāmuhu wa Tashrī'ātuhu Dirāsah Muqāranah.* t.tp:tp, 1983.

Jonge, Huub de. *Madura dalam Empat Jaman: Pedagang, Perkembangan Ekonomi dan Islam*. Terjemahan. Jakarta: PT Gramedia, 1989.

Jonge, Huub de. *Agama, Kebudayaan, Dan Ekonomi*. Jakarta: Rajawali, 1989.

Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*. Riyāḍ: Dār al-Ṭaybah li al-Nashr wa al-Tauzī', 1999.

Khatab, Sayed. *The Power of Sovereignty; the Political and ideological philosophy of Sayyid Qutb.* London and New York: Routlegde, 2006.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Kuntowijoyo, *Perubahan Sosial Dalam Masyarakat Agraris Madura 1850-1940*. Yogyakarta: Mata Bangsa, 2002.

Koehler, Daniel. *Understanding Deradicalization; Methods, Tools and Programs for Countering Violent Extremism*. London and New York: Routledge, 2017.

Luwaihiq (al), 'Abdurrahman bin Mu'alla. *al-Ghuluw fī al-Dīn fī Ḥayat al-Muslimīn al-Mu'āṣirah: Dirāsat 'Alamiyyah Ḥawla Maẓāhir al-Guluw wa Mafāhim al-Taṭarruf wa al-Uṣūliyyah*. Makkah: t.p, t.th.

Mannheim, Karl *Ideologi dan Utopia; Menyingkap Kaitan Pikiran dan Politik,* F. Budi Hardiman. Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1991.

Moleong, Lexy J. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: PT. Remaja Rosdakarya. 2014.

Muhajidr, Afifuddin. *Fiqih Tata Negara*: *upaya mendialogkan sistem ketatanegaraan Islam*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2017.

Nasir, Ridlwan. *Memahami al-Qur'an: Perspektif Baru Metodologi Tafsir Muqarin*. Surabaya: CV. Indra Media, 2003.

Noer, Deliar. *Gerakan Moderen Islam di Indonesia 1900-1942*. Jakarta: LP3ES, 1996.

Nurrohman, *Pesantren Sebagai Penangkal Radikalisme dan Terorisme : Studi Terhadap Pandangan Pimpinan Pesantren di Bandung tentang Jihad, kekerasan dan Kekuasaan, serta cara menangkal Munculnya Radikalisme dan Terorisme.* Penelitian Kompetitif Individual tidak diterbitkan. Bandung: UIN Sunan Gunung Djati. 2010.

Pallmeyer, Jack Nelson. *Is Religion Killing Us?: Violence in the bible and the Qur'an*. New York: The Continuum International Publishing Group. 2005.

Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Bahasa Indonesia*. Jakarta: Pusat Bahasa, 2008.

Qaisī (al), Iyād Ibn 'Abd al-Laṭīf. *Tafsīr Shaikh al-Islām Ibn Taymiyyah*. Iskandāriyyah: Dār Ibn al-Jauzī, 1432.

Qaradhawi (al), Yusuf. *al-Ṣahwah al-Islāmiyyah baina al-Juhūd wa at-Taṭarruf*. Kairo: Dār al-Shurūq. 2001.

Qaṭṭān (al), Mannā' Khalīl. *Mabāḥith fī 'ulūm al-Qur'ān*. Kairo: Maktabah Wahbah, t.th.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Quintan Wiktorowicz, "A Genealogy of Radical Islam" dalam *Studies in Conflict & Terrorism*. London and New York: Routladge Taylor and Francis Group, 2005.

Quṭb, Sayyid. *Ma'ālim fi al-Ṭarīq*. Kairo: Dār al-Shurūq, t.th.

_____. *fī ẓilāl al-Qur'ān*. Kairo: Dār al-Shurūq, 1972.

Relin, "Teologi Hindu dalam Tradisi Petik Laut pada Masyarakat Jawa di Pantai Muncar Desa Kedungrejo, Kecamatan Muncar, Kabupaten Banyuwangi, Jawa Timur." *Penelitian pada Dirjen Bimas Hindu Kementerian Agama Republik Indonesia*. Denpasar: Institut Hindu Dharma Negeri, 2014.

Riddell, Peter G. *Islam and The Malay-Indonesian World: Transmission and Responses*. Honolulu: University of Hawai Press. 2001.

Rowland, Robert C. dkk., Frank, *Shared Land / Conflicting Identity*. Michigan: Michigan State University Press, 2002.

Rumadi. *Post Tradisionalisme Islam: Wacana Intelektualisme dalam Komunitas NU*. Jakarta: Ditjen Diktis. 2007.

Saeed, Abdullah. *Interpreting The Qur'an; Towards a Contemporary Approach*. London and New York: Routledge, Taylor & Francis Group. 2006.

_____. *The Qur'an: An Introduction.* London and New York: Routledge, 2008.

Saifullah, *Nuansa Inklusif dalam Tafsir al-Manar*. Jakarta: Puslitbang. 2012.

Sirry, Mun'im. *Polemik Kitab Suci Tafsir Reformasi atas Kritik al-Qur'an Terhadap Agama Lain*, Terj. R. Cecep Lukman Yasin. Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama. 2013.

Schmidt, Silke. *(Re-)Framing the Arab/Muslim; Mediating Orientalism in Contemporary Arab American Life Writing*. German: Transcript Verlag, 2014.

Snow, David A. dkk. "Clarifying the Relationship Between Framing and Ideology" dalam *Frame of Protest; Social Movement and Framing Perspective*, Ed. Hank Johnston dan John A. Noakes. Oxford: Rowman & Littlefield Publisher, 2005.

Sudrajat, Ajat. *Tafsir Inklusif Makna Islam, Analisis Linguistik Historis Pemaknaan Islam dalam al-Qur'an*. Yogyakarta: AK Group. 2004.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Suyūṭī (al), Jalāl al-Dīn dan Maḥallī (al), Jalāl al-Dīn. *Tafsīr al-Jalālayn bi hāmish al-Muṣḥaf al-Sharīf bi al-Rasm al-Uthmānī.* Kairo: Dār al-Ḥadīth. 2001.

Syam, Nur. *Islam Pesisir*. Yogyakarta: LKiS, 2005.

Syaltūt, Maḥmūd. *al-Qur'ān wa al-Qitāl*. Kairo: Dār al-Kitāb al-'Arabī. 1985.

Syamsuddin, Sahiron. *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*. Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press. 2017.

Ṭaba'ṭaba'ī, Muhammad Husein. *Tafsīr al-Mīzān.* Beirut: Muassasah al-A'lamī li al-Maṭbū'āt, 1997.

Taufiq, Imam. *al-Qur'an Bukan Kitab Teror; Membangun Perdamaian Berbasis al-Qur'an.* Bandung: PT. Bentang Pustaka, 2016.

Taymiyyah, Ibn. *Qāidah Mukhtaṣarah fī Qitāl al-Kuffār wa Muhādhanatihim wa taḥrīm Qatlihim, li mujarrid Kufrihim.* Riyāḍ: Ziyr 'Āli Hamd, 1424 H.

_____, *al-Siyāsah al-Shar'iyyah fī Iṣlāḥ al-Rā'ī wa al-Ra'īyyah* (Riyāḍ: t.tp. t.th.

Tim Penyusun. *Buku Pedoman Santri Sukorejo; Sejarah Pondok Pesantren dan Profil Singkat Pendiri dan Pengasuh.* Situbondo: PP. Sukorejo, 2016.

Tim Penulis. *PPS2, Buku Pedoman Pendidikan.* Situbondo: Biro Penerbitan Pusat IKSASS, 2001.

Tim Penyusun. *Profil Pondok Pesantren Nurul Jadid, Paiton, PP Nurul Jadid*. Paiton: Biro Penelitian dan Pengabdian kepada Masyarakat, 2011.

Tim Penulis. *Sekilas tentang Pondok Pesantren Assunniyah dan Profil Para Pengasuhnya.* Dalam buku pedoman Santri. Jember: Pesantren Kencong, 2007.

Team. *Laporan Tahunan Kebebasan Beragama / Berkeyakinan dan Intoleransi 2014 The Wahid Institute*. Jakarta: The Wahid Institute. 2014.

Team. *Potensi Radikalisme di Kalangan Profesional Indonesia*. Yayasan Mata Air, Alvara Beyond Insight. 2017.

Team. *Laporan Tahunan Kebebasan Beragama / Berkeyakinan dan Intoleransi 2014 "Utang Warisan Pemerintah Baru*. Jakarta: The Wahid Institute. 2014.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Wahyuni, Sri. *Kontra Radikalisme dan Terorisme Berbasiskan Masyarakat di Jawa Tengah.* https://www.bnpt.go.id/ diakses pada tanggal 25 bulan Nopember 2017 Pukul 23.43 WIB.

Warner, Bill. *The Islamic Trilogy, The 149 Sword Verses of the Koran*. UK. CPSI, t,th.

Wiyata, Latif. *Mencari Madura*. Jakarta: Bidik-Phronesis Publishing, 2013.

Yazid, Abu. *Paradigma Baru Pesantren; Menuju Pendidikan Islam Transformatif.* Yogyakarta: IRCiSoD, 2018.

Yunus, M. *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia*. Jakarta: Mutiara. 1979.

Zahro, Ahmad. *Tradisi Intelektual NU*. Yogyakarta: LkiS. 2004.

Zaid, Naṣr Ḥāmid. *Falsafah al-Ta'wīl: Dirāsah fī Ta'wīl al-Qur'ān 'ind Muḥy al-Dīn Ibn al-'Arabī*. Beirut: Dār al-Waḥdah li al-Ṭabā'ah wa al-Nashr. 1983.

_____. *al-Tafhkīr fī Zaman al-Takfīr; ḍidd al-Jahl wa al-Zayf wa al-Khurāfah*. Kairo: Maktabah al-Madbūlī. 1995.

Zarkashī (al), *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Kairo: Dār al-Ḥadīth, 2006.

Zeiger, Sara. *Counter-Narratives for Countering Violent Extremism (CVE) in South East Asia*. Abu Dhabi: Hedayah, 2016.

JURNAL

Abdullah, Imran T. "Resepsi Sastra Teori dan Penerapannya." *Jurnal Humaniora*, No. 2 (Yogyakarta, 1991).

Abdul Chalik, "Religion and Local Politics Exploring the Subcultures and The Political Participation of East Java NU Elites in The Post-New Order Era." *Journal of Indonesian Islam*, Vol. 04, No. 01 (Juni, 2010).

Anwar, Rosihon, dkk. "Kajian Kitab Tafsir dalam Jaringan Pesantren di Jawa Barat." *Jurnal Wawasan: Jurnal Ilmiah Agama dan Sosial Budaya*, Vol. 01, No. 01 (Februari, 2016).

Asnawan, "Integrasi Pendidikan Formal dan Pendidikan Diniyah Salafiyah Terhadap Santri Assunniyyah Kencong Jember Sebagai Antisipasi Ouput Pesantren di Era Regulasi Pendidikan Nasional." *Jurnal Falasifa*, Vol. 7, No. 1 (Maret, 2016).

Azra, Azyumardi, "Memahami Gejala Fundamentalisme." *Ulumul Qur'an*, Vol. IV No. 3 (1993).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Coleman, James. S. "Social Capital in the Creation of Human Capital," *The American Journal of Sociology,* Vol. 94. (September, 1988).

Fenton, Adam James. "Change and Continuity in Indonesian Islamist Ideology and Terrorist Strategies." *Jurnal al-Jāmi'ah*, Vol. 52. No. 1. (2014).

Gazali, Hatim & Abd. Malik, "Pesantren and The Freedom Of Thinking: Study of Ma'had Aly Pesantren Sukorejo Situbondo, East Java, Indonesia." *Jurnal al-Jāmi'ah*, Vol. 47, No. 02 (2009).

Kolig, Erich. "Radical Islam, Islamic Fervour, and Political Sentiments in Central Java, Indonesia." *Brill Journal. European Journal of East Asian Studies*, Vol. 4, No. 1 (2005).

Mansurnoor, Iik Arifin. "Local Initiative and Government plans: "Ulama" and Rural Development in Madura, Indonesia." *Sojourn: Journal of Social Issues in Southeast Asia*, Vol. 7, No. 1 (February, 1992).

Martin, Richard C. "Understanding the Qur'an in Text and Context". *Jurnal The University of Chicago Press*, Vol. 21, No. 4 (1982).

Prayudi, Gusti Muhammad dkk, "Pendidikan pada Masa Pemerintahan Kolonial Belanda di Surabaya Tahun 1901-1942," *Jurnal Publika Budaya*, Vol. 01, No. 3 (Mei, 2015). 27

Rowley, Matthew Patrick., dan Wild-Wood, Emma. "Religion, Hermeneutics, and Violence: An Introduction." *Transformation Journal*, Vol. 34, No. 2 (2017).

Rusli, "Indonesian Salafism on Jihad and Suicide Bombings." *Journal Of Indonesian Islam*, Vol. 8, No. 1 (Juni, 2014).

Sa'ad, Suadi. "Pendidik dan Pejuang Kharismatik Spiritualis; kajian sosio-historis K.H.R As'ad Syamsul Arifin." *Jurnal Edukasia: Jurnal Penelitian Pendidikan Islam*, Vol. 11, No. 02 (Agustus, 2016).

Shelley, Cameron. "Analogy Counterarguments and the Acceptability of Analogical Hypotheses," *The British Journal for the Philosophy of Science*, Vol. 53, No. 4 (Desember, 2002).

Tibi, Bassam. "The Politicization of Islam and Islamism in the Context of Global Religious Fundamentalism." *Journal of the Middle East and Africa*, Vol. 01, No. 01 (2011).

Zulfahri, Muhammad Hasbiansyah dkk., "Kilas Balik Sejarah Budaya Semenanjung Blambangan, Banyuwangi, Jawa Timur." *Kalpataru, Majalah Arkeologi*, Vol. 24, No. 2 (November, 2015), 166.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

TESIS/DISERTASI

Bozek, Joseph D. "Sayyid Qutb: an Historical and Contextual Analysis of Jihadist Theory". Disertasi -- Grand Valley State University, USA, 2008.

Darojat, Zakiyah. "Jihad dalam Sejarah Islam Indonesia Kontemporer (1945-2005); Kajian atas Wacana dan Praksis Jihad Gerakan Sosial". Disertasi -- UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 2014.

Dawoody (al), Ahmed Mohsen. "War in Islamic Law: Justification and Regulation." Disertasi -- University of Birmingham, Inggris, 2009.

Diqs (al), Kāmil Salamah. "Ayāt al-Jihād fī al-Qur'ān al-Karīm; Dirāsah Mauḍū'iyyah wa Tārīkhiyyah wa Bayāniyyah". Disertasi -- Universitas al-Azhar, Kairo, 1972.

Fikriyati, Ulya. "Interpretasi Ayat-ayat "Pseudo Kekerasan"; analisis Psikoterapis atas Karya-karya Tafsīr Hannān Laḥḥām." Disertasi -- UIN Sunan Ampel, Surabaya, 2018.

Haikal, Muhammad Khai. "al-Jihād wa al-Qitāl fī al-Siyāsah al-Shar'iyyah: Risālah Duktūrah 'an al-Jihād fī Ṣadr al-Islām fī al-Fiqh al-Islāmī wa al-'Aṣr al-Ḥadīth." Disertasi -- Kulliyaht al-Imām al-Awzā'ī li al-Dirāsat al-Islāmiyyah, Beirut, t.th.

Izzan, Ahmad. "Inklusifisme Tafsir: Studi Relasi Muslim dan Non-Muslim dalam Tafsīr al-Mīzān". Disertasi -- Sekolah Pasca Sarjana UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 2014.

Parlindungan, Andian. "Konsep Jihād Menurut al-Ṭaba'ṭaba'ī dalam Tafsir al-Mīzān." Disertasi -- UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 2008.

Reinebach, Robert. "Interpreting Jihad: Imitation or Innovation." Disertasi -- California State University, US, 2013.

Sharma, Major Manish. "Islam Challenge: Jihad and Terrorism". Tesis -- University of Pune, India, 2005.

Wardani, "Ayat Pedang versus Ayat Damai; Menafsir Ulang Teori Nasakh dalam al-Qur'an." Disertasi -- IAIN Sunan Ampel Surabaya, 2011.

MAKALAH/DATA INTERNET

Anwari, Moh. "Sejarah PP. Darussalam." http://blokagung.net/7031/; Diakses pada 11 Juli 2018.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Alvian, Moh. Nur. "Kiai Afif diundang Ceramah Forum Internasional" http://mahad-aly.sukorejo.com/; diakses pada tanggal 30 Desember 2017.

Agus. "Kiprah Pesantren al-Sunniyyah," http://assunniyyah.com/profil-pendiri/; Diakses pada 20 September 2018.

Basuni, Maftuh. "Jelang Pilkada Jemaah Shalawat Nariyah Situbondo gelar doa bersama dan Istighasah," http://rri.co.id/jember/post/berita/509438/daerah/jelang_pilkada_jemaah_shalawat_nariya_situbondo_gelar_doa_bersama_dan_istighasah.html; Diakses pada 25 Juli 2018.

Iqbal, Moh. "Sepanjang 2017 Produksi Tembakau di Probolinggo Meningkat" *Rada Bromo*. 08 November 2017. Diakses pada 28 Maret 2018.

Ja'far. "Data Pesantren 2007/2008" http://pendis.kemenag.go.id/index.php?a=artikel&id2=statponpes2009; Diakses pada 25 Maret 2018.

Muttaqin, Imamul. "Sejarah Pesantren Nurut Taqwa" http://nuruttaqwa.net/profil/sejarah/; Diakses pada tanggal 20 Agustus 2018.

P. Raharjo, Christanto. "Pandalungan; sebuah Periuk Besar Masyarakat Pandalungan." *Makalah disampaikan dalam Jelajah Budaya yang diselenggarakan oleh Balai Kajian Sejarah dan Nilai Tradisional Yogyakarta*, (Agustus, 2006).

Rifa'i, Moh. "Sejarah Sukorejo." http://sukorejo.com/; Diakses pada 21 Juli 2018.

Surat Keputusan Pengurus Besar Nahdlatul Ulama nomor: 267/A. II. 04/09/2018 tertanggal 22 Dzulhijah 1439/ 3 September 2018 M.

Sutarto, Ayu. "Sekilas Tentang Masyarakat Pandalungan." *makalah dipresentasikan pada acara pembekalan Jelajah Budaya yang diselenggarakan oleh Balai Kajian Sejarah dan Nilai Tradisional Yogyakarta* (Agustus, 2006).

_____. "Sekilas Tentang Masyarakat Tengger." *Makalah yang disampaikan pada acara pembekalan Jelajah Budaya 2006 yang diselenggarakan oleh Balai Kajian Sejarah dan Nilai Tradisional Yogyakarta* (Agustus, 2006).

Team. "Badan Pusat Statistik (BPS) masing-masing daerah" http://jatim.bps.go.id. diakses pada 28 Maret 2018.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Team. "Jumlah Penduduk dan Laju Pertumbuhan penduduk Menurut Kabupaten Kota di Jawa Timur"; https://jatim.bps.go.id/statictable/2016/04/29/330/jumlah-penduduk-dan-laju-pertumbuhan-penduduk-menurut-kabupaten-kota-di-provinsi-jawa-timur2010-2014-dan-2015.html. Diakses pada 28 Maret 2018.

Thoriq, "Data Madrasah Cabang Genggong" ttps://www.pzhgenggong.or.id/data-madrasah-cabang-pesantren-zainul-hasan-genggong; Diakses pada 17 Juli 2018.

WAWANCARA

Ahmar Fauzi, Muhammad Khotib. *Wawancara*. Bondowoso. 11 Mei dan 09 Agustus 2018.

Hasan Mutawakkil 'Alallah. *Wawancara*. Probolinggo. 21 Mei dan 24 Agustus 2018.

Jauhari, Ahmad Sadid. *Wawancara*. Jember. 14 Februari dan 03 Agustus 2018.

Ibrahimy, Ahmad Azaim. *Wawancara*. Situbondo. 20 April dan 14 Juli 2018.

Muhajir, Afifuddin. *Wawancara*. Bondowoso-Situbondo. 25 Desember 2017 dan 15 Juli 2018.

Musholli. *Wawancara*. Bondowoso. 09 Agustus 2018.

Syafa'at, Munif. *Wawancara*. Banyuwangi. 07 April dan 07 Juli 2018.

Syarif, Adnan. *Wawancara*. Lumajang. 03 Maret dan 25 Juni 2018

Zaini, Moh. Zuhri. *Wawancara*. Probolinggo. 25 Februari dan 25 Juli 2018.

Zainullah, Ma'sum. *Wawancara*. Bondowoso. 19 April dan 20 Juli 2018.

Zakariya, Thoha Yusuf. Wawancara. Bondowoso. 08 Februari 2019.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id