



KEMENTERIAN AGAMA REPUBLIK INDONESIA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL SURABAYA
FAKULTAS USHULUDDIN DAN FILSAFAT
Jl. A. Yani 117 Surabaya 60237 Telp. 031-8410298 Fax.031-8413300 E-Mail:
fu@uinsby.ac.id

SURAT KETERANGAN

Nomor: Nomor: B-478/Un.07/3/D/PP.00.9/1/2024

Dekan Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Sunan Ampel Surabaya menerangkan bahwa:

Nama : ZAMZAM QODRI
Tempat, Tanggal Lahir : Surabaya, 22 November 2001
NIM : 07020320086
Semester / Program Studi : 7 / Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Alamat : Komplek Sidotopo Dipo 4 No. 21 Kel. Sidotopo Kec.
Semampir Kota Surabaya, Jawa Timur.

Adalah mahasiswa aktif studi Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Sunan Ampel Surabaya Semester Gasal Tahun Akademik 2023/2024. Surat keterangan ini dipergunakan untuk pengantar TA Jurnal pengganti Skripsi dengan link:

<https://ejournal.uinsatu.ac.id/index.php/kon/article/view/8431>

Demikian Surat Keterangan ini dibuat, untuk dipergunakan sebagaimana semestinya.

Surabaya, 26 Januari 2024

Dekan,



Prof. H. Abdul Kadir Riyadi, Lc., Ph.D.
NIP. 197008132005011003

KONTEKSTUALISASI ESKATOLOGIS DI ERA KONTEMPORER: ANALISIS PENAFSIRAN MAIMUN ZUBAIR DALAM TAFSIR *SAFĪNAH KALLĀ SAYA'LAMŪN FĪ TAFSĪRI SHAYKHINĀ MAYMŪN*

Zamzam Qodri

Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya

Email: zqodri.2020@gmail.com

Ahmad Zaidanil Kamil

Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya

Email: ahmad.zaidanil@uinsby.ac.id

Abstract

The discourse of eschatology is still an interesting topic among scholars. In Indonesia, the issue of eschatology and the works that discuss it experienced significant development from the 1990s to the early 2000s, especially during the transition from the New Order government era to reformation. One of the important figures in the delivery of a distinctive and unique eschatology is Maimun Zubair through *Safīnah Kallā Saya'lamūn fī Tafsīri Shaykhinā Maymūn*. This work originated from the study of Tafsir Al-Jālalāyn every Sunday at Pesantren Al-Anwar Sarang which was collected by Ismail al-Ascholy. Its contextual approach and relevance to the contemporary context has made the concept of eschatology easier to understand by the community. This article aims to review the contextualization of the interpretation of eschatological verses in *Safīnah Kallā Saya'lamūn fī Tafsīri Shaykhinā Maymūn*. The research method used is library research and content analysis. Using a sociology of knowledge approach, the results of this study show that Maimun Zubair firmly states that eschatology is not only a prediction of the future to come, but has occurred in the midst of the contemporary era. This is an interesting view and different from other interpretations, both from classical, modern, and Nusantara interpretations that still maintain a more literal interpretation. This work is significant for portraying the role of pesantren clerics such as Maimun Zubair in trying to bridge religious understanding with real life, thus providing valuable guidance for Muslim communities in facing changing times. Maimun Zubair also succeeded in bringing together diverse sources of thought, combining intellectuals from the Middle East and Indonesia with harmonious synergy.

Keywords: Eschatology, *Safīnah Kallā Saya'lamūn fī Tafsīri Shaykhinā Maymūn*, Maimun Zubair, Contextual, Contemporary.

Abstrak:

Diskursus eskatologi masih menjadi topik menarik di kalangan para sarjana. Di Indonesia, isu eskatologi dan karya-karya yang membahasnya mengalami perkembangan signifikan sejak dekade 1990-an hingga awal 2000-an, terutama selama masa transisi dari era pemerintahan Orde Baru menuju reformasi. Salah satu tokoh penting dalam penyampaian eskatologi yang khas dan unik adalah Maimun Zubair melalui tafsir *Safīnah Kallā Saya'lamūn fī Tafsīri Shaykhinā Maymūn*. Karya ini berawal dari kajian *Tafsir Al-Jālalāyn* setiap hari ahad di Pesantren Al-Anwar Sarang yang dikumpulkan oleh Ismail al-Ascholy. Pendekatannya yang kontekstual dan relevan dengan konteks kontemporer telah membuat konsep eskatologi menjadi lebih mudah dipahami oleh masyarakat. Artikel ini bertujuan untuk mengulas kontekstualisasi penafsiran ayat-ayat eskatologi dalam tafsir *Safīnah Kallā Saya'lamūn fī Tafsīri Shaykhinā Maymūn*. Metode penelitian yang digunakan adalah *library research* dan *content analysis*. Dengan menggunakan pendekatan sosiologi pengetahuan, hasil penelitian ini menunjukkan bahwa Maimun Zubair dengan tegas menyatakan bahwa eskatologi tidak hanya merupakan ramalan masa depan yang akan datang, tetapi telah terjadi di tengah-tengah era kontemporer. Ini adalah pandangan yang menarik dan berbeda dengan tafsir lain, baik dari tafsir klasik, modern, maupun Nusantara yang masih menjaga interpretasi yang lebih literal. Karya ini signifikan untuk memotret peran kiai pesantren seperti Maimun Zubair berusaha menjembatani pemahaman agama dengan kehidupan nyata, sehingga memberikan panduan yang berharga bagi masyarakat Muslim dalam menghadapi perubahan zaman. Maimun Zubair juga berhasil menyatukan

beragam sumber pemikiran, menggabungkan intelektualitas dari Timur Tengah dan Indonesia dengan sinergi yang harmonis.

Kata Kunci: Eskatologi, *Safīnah Kallā Saya'lamūn fī Tafsir Shaykhinā Maymūn*, Maimun Zubair, Kontekstual, Kontemporer.

Pendahuluan

Diskursus eskatologi masih menjadi topik yang menarik dan relevan di kalangan para sarjana, tidak terkecuali di Indonesia. Eskatologi adalah kepercayaan tentang akhir zaman.¹ Dalam perspektif Islam, eskatologi menggambarkan kenikmatan surga dan azab neraka sebagai manifestasi kecintaan dan kemurkaan Allah kepada hamba-Nya. Hal ini tercermin dalam pembahasan tentang kematian, kiamat, surga, neraka, hari pembalasan, dan lainnya.²

Secara historis, para cendekiawan Muslim Indonesia telah lama memproduksi berbagai karya literatur tentang tema eskatologi. Karya-karya ini disebarakan melalui media cetak seperti buku, novel, buletin, dan lainnya. Ada yang merupakan karya asli para penulis Indonesia, sementara yang lain merupakan terjemahan dari karya cendekiawan Muslim di luar negeri. Di antara karya-karya tersebut yaitu "*Syair Ibarat dan Khabar Kiamat*" karya 'Abd ar-Rahmān Ṣiddiq bin Muḥammad 'Afif al-Banjari dari Kalimantan Selatan yang terbit pada tahun 1915 di Singapura, menggunakan aksara Arab-Melayu dan mengusung pesan moralitas spiritual dalam corak tasawuf, bertujuan memberikan motivasi kepada umat Islam di Indonesia untuk mempertahankan akidah mereka dalam tekanan kolonialisasi Belanda. Sejak tahun 1990-an hingga awal 2000-an, terjadi perkembangan signifikan dalam kajian eskatologi dengan munculnya berbagai karya seperti "40 Hadis Peristiwa Air Zaman" oleh Abū 'Alī Al-Banjari an-Nadawī, "Armagedon Peperangan Akhir Zaman" oleh Wisnu Sasong, "*Imārat as-Sā'ab al-Āṭiyah wa Radd 'Alā Harmagedun wa 'Umru Ummat al-Islām*" oleh Sa'īd 'Abd al-Aẓīm, serta berbagai judul buku serupa. Pada pertengahan tahun 2000-an, distribusi kajian keagamaan mulai meluas melalui media digital, internet, dan media sosial virtual di Indonesia, dan inilah yang memicu popularitas kajian eskatologi serta narasi politik keagamaan yang terkait dengannya. Kajian-kajian ini mulai tersedia di YouTube sejak kuartal pertama tahun 2010 dan menjadi populer di Indonesia antara tahun 2014 dan 2016.³

Kenyataan ini menggambarkan bahwa fenomena diskursus eskatologi semakin populer dan telah menarik perhatian khusus dari para pemuka agama. Banyak pemimpin agama aktif membahas tentang hari kiamat yang dianggap semakin mendekat, dan hal ini memiliki dampak yang signifikan pada pemikiran dan ketakutan masyarakat.⁴

Salah satu tokoh di Nusantara yang memainkan peran penting dalam menjelaskan ayat-ayat eskatologi secara khas dan menghadirkannya secara kontekstual melalui karyanya *Safīnah Kallā Saya'lamūn fī Tafsir Shaykhinā Maymūn*. Karya ini ditulis oleh muridnya, yaitu Muhammad Ismail al-Ascholy. Dengan pendekatan yang unik dan menarik, Maimun Zubair menyampaikan konsep-konsep eskatologi kepada masyarakat dengan cara yang lebih mudah dipahami dan relevan dengan konteks kontemporer.

¹ Peter Darby, *Bede and the End of Time* (London: Routledge, 2014), 3.

² Darwis Hude, *Cakrawala Ilmu Dalam Al-Qur'an* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2002), 162.

³ Abdul Muiz Amir and Sahiron Syamsuddin, "Tafsir Virtual," *SUHUF* 14, no. 1 (June 30, 2021): 107–108, <https://doi.org/10.22548/shf.v14i1.614>.

⁴ Rika Dilawati, "Comparison of Islamic and Adventist Christian Eschatology," *FOCUS*, vol. 3, no. 1 (June 7, 2022): 22–31, <https://doi.org/10.26593/focus.v3i1.5813>.

Sejumlah penelitian terbaru yang dilakukan para sarjana mengulas tema eskatologi dalam konteks Islam dan budaya Nusantara. Arivaie Rahman dalam tesisnya memaparkan imajinasi eskatologi dalam Tafsir Melayu-Jawi, fokus pada tafsir Nūr al-Ihsān karya Muhammad Said al-Kedahi, mengidentifikasi dua model imajinasi, reproduktif dan produktif.⁵ Artikel Herlambang dan Parwanto membandingkan paradigma tafsir terhadap ilustrasi surga dalam Al-Quran oleh tiga mufasir Indonesia: Abdurrauf Al-Singkili, Hamka, dan Quraish Shihab, mengklasifikasikan penafsiran ini sebagai normal sains dan revolusi sains.⁶ Artikel Ainun Hakiemah dan Farida Nur 'Afifah mempertimbangkan relevansi tafsir Al-Ibriz dalam komik "Surga dan Neraka" karya MB. Rahimsyah.⁷ Hidayatul Hilmiah melakukan penelitian yang membandingkan tafsir eskatologi dalam Al-Qur'an surah Yasin, Al-Waqi'ah, dan Al-Mulk dari perspektif tafsir Al-Misbah oleh Quraish Shihab dan tafsir Al-Azhar oleh Hamka.⁸

Hingga saat ini, belum ada penelitian khusus yang telah menjelajahi eskatologi dari perspektif Maimun Zubair, seorang kiai pesantren berpengaruh di Indonesia. Penelitian ini memiliki potensi besar untuk memberikan wawasan yang mendalam tentang bagaimana pandangan eskatologi diinterpretasikan oleh seorang kiai pesantren dan dipahami dalam konteks keagamaan Indonesia yang khas.

Penelitian ini menggunakan metode deskriptif analitis dengan pendekatan sosiologi pengetahuan. Pendekatan ini digunakan untuk melihat kontekstualisasi penafsiran Maimun Zubair tentang eskatologi dan relevansinya dengan konteks Indonesia kontemporer. Penelitian ini tidak hanya berupaya memahami bagaimana pandangan eskatologi telah memengaruhi ajaran dan praktik keagamaan dalam masyarakat Indonesia selama beberapa dekade terakhir, tetapi juga signifikan untuk memotret peran kiai pesantren seperti Maimun Zubair berusaha menjembatani pemahaman agama dengan kehidupan nyata, sehingga memberikan panduan yang berharga bagi masyarakat Muslim dalam menghadapi perubahan zaman.

Secara keseluruhan, data dalam penelitian ini dibagi menjadi dua kategori, yaitu sumber data primer dan sumber data sekunder. Sumber data primer penelitian ini berasal dari *Safīnah Kallā Saya'lamūn fī Taf̄sīri ShaiKhinā Maymūn*, dengan fokus pada ayat-ayat eskatologi. Sementara itu, sumber data sekunder melibatkan literatur lain yang memiliki relevansi dengan topik pembahasan dalam penelitian ini, termasuk artikel, jurnal, buku, tesis, dan studi-studi serupa lainnya.

Diskursus Eskatologi

Kamus Besar Bahasa Indonesia menyebutkan, eskatologi merupakan suatu cabang teologi yang membahas zaman akhir dan kehidupan di akhirat.⁹ Makna eskatologi secara etimologis, berasal dari bahasa Yunani, yakni "eschaton", artinya " yang terakhir", "yang selanjutnya", "yang paling jauh" sedangkan logos artinya "pengetahuan". Secara umum eskatologi dipahami sebagai keyakinan yang berkaitan dengan kejadian- kejadian akhir hidup manusia seperti

⁵ Arivaie Rahman, "Imajinasi Eskatologi Dalam Tafsir Melayu-Jawi (Studi Tafsir Nūr al-Ihsān Karya Muhammad Said al-Kedahi)," *Master Thesis*, (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2018), 34-79.

⁶ Saifuddin Herlambang, "Paradigm Shifts in the Interpretation of Heaven Illustration Among Indonesian Mufasirin: A Comparative Analysis of As- Singkili, Hamka, and M. Quraish," no. 1 (2023).

⁷ Farida Nur Afifah, Ainun Hakiemah "Relevansi Tafsir Al-Ibriz dengan Komik Surga dan Neraka Karya MB. Rahimsyah," *Mafatih* vol. 2, no. 1 (2022): 47-70, <https://doi.org/10.24260/mafatih.v2i1.677>.

⁸ Hidayatul Hilmiah, "Doktrin Eskatologi Dalam Al-Quran Surah Yasin, Al-Waqiah, Al-Mulk Perspektif Tafsir Al-Misbah Dan Al-Azhar," 2021.

⁹ *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, baru, III (Jakarta Barat: PT. Media Pustaka Phomix, 2008), 231.

kematian, hari kiamat, berakhirnya dunia, saat akhir sejarah, dan lain-lain.¹⁰ Pandangan Lorens Bagus, eskatologi diartikan sebagai doktrin Yahudi akhir dan Kristen awal terkait hal-hal yang terakhir seperti kematian, kebangkitan kembali, keabadian, akhir zaman, pengadilan, dan keadaan masa mendatang”.¹¹ Sedangkan eskatologi bagi Joesoef Syou’yb adalah ajaran mengenai akhir segala sesuatu, misalnya maut, kebangkitan, keadilan hari akhir, dan kehidupan selanjutnya.¹²

Bagi Seyyed Husein Nasr, pengertian yang dipahami umat Islam eskatologi terbagi menjadi dua pengertian: pertama berkenaan dengan kepentingan individu, dan kedua dengan sejarah manusia. Usut punya usut dalam hal ini umat Islam bisa dikatakan sejalan dengan umat Kristen, yaitu adanya kepercayaan tentang hari akhir dari kehidupan manusia, dan hari akhir tersebut ditandai dengan “campur tangan Tuhan”. Dalam tempo atau waktu tertentu, manusia melalui kedatangan Imam Mahdi dan kekuasaannya, yang diikuti dengan kedatangan kedua Yesus, bukan Muhammad di Jerussalem, kemudian ada kehancuran dunia, kebangkitan, dan keadilan yang mengadili perbuatan manusia di hadapan Tuhan. Sedikit orang Barat menyadari peran penting yang dimainkan oleh Yesus dalam konsep eskatologi Islam, yang sama seperti perannya dalam konsep Kristen tentang Hari Kiamat.¹³ Selain itu, Al-Ghazali yang berpendapat bahwa eskatologi adalah sebuah doktrin yang berkaitan dengan keyakinan manusia, yaitu tentang adanya kejadian akhir hidup manusia seperti kematian, alam kubur, hari kiamat dan kebangkitan kembali, berkumpul di mahsyar, perhitungan dan pertimbangan amal, pembalasan dan hukuman.¹⁴

Fazlur Rahman, seorang filosof dan mufasir di era kontemporer, menempatkan kajian tentang eskatologi ini sebagai salah satu di antara tema-tema besar al-Qur’an dalam buku “Tema Pokok al-Qur’an”, yang mana ia sendiri menjelaskan bahwa term-term yang ada di dalam al-Qur’an tidak ada moralitas riil yang mungkin tanpa gagasan regulatif tentang Tuhan dan Pengadilan Akhir.¹⁵ Ide pokok yang sangat fundamental dalam ajaran-ajaran al-Qur’an terkait hari akhir adalah bahwa akan tiba waktu dimana setiap manusia akan mempertanggungjawabkan segala hal yang telah dilakukannya di dunia, kemudian ia menuai balasan-balasan sesuai dengan perbuatan-perbuatan tersebut.¹⁶

Pada dasarnya, eskatologi dapat dibagi menjadi dua yakni eskatologi individu dan eskatologi umum. Eskatologi individu berarti segala hal yang berkaitan dengan akhir kehidupan seseorang yakni kematian atau kiamat *sughra*, sedangkan eskatologi umum berkaitan dengan akhir kehidupan dari seluruh umat manusia atau kiamat *kubra* yang ditandai dengan ditiupnya sangkakala. Masing-masing eskatologi ini memiliki tandanya sendiri. Bila eskatologi umum bisa diketahui tandanya melalui sekian tahun, eskatologi individu dapat diketahui oleh orang yang akan berakhir hidupnya sejak seratus hari menuju kematiannya. Hal ini menjadi peringatan baginya untuk bersiap-siap menemui ajal dengan membawa bekal kehidupan yang telah ia kumpulkan semasa hidupnya.¹⁷

Biografi Kiai Maimun Zubair

¹⁰ Peter A. Angeles, *Dictionary of Philosophy* (New York: Harper & Row Publishers, 1981).

¹¹ Lorens Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Gramedia, 1996), 216.

¹² Syou’yb Joesoef, *Agama – Agama Besar Di Dunia* (Jakarta: PT. Pustaka Al – Husna, 1983), 251.

¹³ Seyyed Husein Nasr, *The Heart Of Islam, Pesan-Pesan Universal Islam Untuk Kemanusiaan*. Terj. Nurasiyah Fakhir Sutan Harahap (Bandung: Mizan, 2003).

¹⁴ Hude, *Cakrawala Ilmu Dalam Al-Qur’an*.

¹⁵ Fazlur Rahman, *Islam Dan Modernitas: Tentang Transformasi Intelektual*. Terj. Absin Mubammad (Bandung: Pustaka, 2000), 15.

¹⁶ Ibid., 154.

¹⁷ Hude, *Cakrawala Ilmu Dalam Al-Qur’an*, 162.

Maimun Zubair adalah seorang ulama terkemuka di zamannya yang mendapat pengakuan dari berbagai negara sebagai guru. Ia dikenal sebagai sosok yang tekun dalam pencarian ilmu dan penuh dedikasi dalam menyebarkan ajaran Islam. Maimun Zubair merupakan putra pertama dari Kiai Zubair Dahlan dan Nyai Mahmudah. Nama lengkapnya adalah Maimun Zubair bin Dahlan bin Warija bin Munandar, sering dipanggil dengan sebutan akrab Mbah Maimun atau Maimun Zubair. Kelahirannya tercatat di Desa Karangmangu, Kecamatan Sarang, Kabupaten Rembang, Jawa Tengah, pada hari Kamis bulan Sya'ban tahun 1348 Hijriyah, bertepatan dengan hari Sumpah Pemuda Indonesia, yaitu pada 28 Oktober 1928.

Di bawah bimbingan ayahnya, Syekh Zubair, dan melalui warisan ilmu dari kakeknya melalui jalur ibunya, yakni Syekh Ahmad bin Syu'aib bin Abdul Razak, Maimun tumbuh dan berkembang. Setelah kelahirannya, kakeknya, Ahmad, meminta bimbingan dan doa dari Kiai Haji Faqih Maskumambang dari Sidayu, yang merupakan salah satu murid terkenal dari ulama asal Timur Tengah, Mufti Mekkah, yaitu Syekh Muhammad Mahfud. Tradisi ini menggambarkan sikap saling hormat di antara ulama, yang selalu saling berbagi pengetahuan dan memohon doa untuk keluarga mereka serta kekuatan dalam menjalankan agama Allah.

Maimun mulai memasuki dunia pembelajaran sejak usia dini, dimulai di lingkungan keluarganya. Ayahnya, Kiai Zubair bin Dahlan, menjadi mentornya dalam berbagai bidang ilmu syariat seperti fiqh dan ilmu kebahasaan seperti Nahwu, Shorof, Mantik, dan Balaghoh. Di bawah bimbingan ayahnya, Maimun Zubair mulai merambah ilmu agama, termasuk mempelajari bahasa melalui Jurumiyah, Imriti, dan Alfiah, serta memperdalam pemahaman fiqh Syafi'i melalui karya-karya seperti Fathul Qori, Fathul Mu'in, dan Fathul Wahab.

Pada tahun 1945, saat Indonesia merdeka, perjalanannya dalam mencari ilmu berlanjut hingga tahun 1949 Masehi di Lirboyo, Kediri. Di sana, ia menjadi murid dari ulama terkenal yang dikenal sebagai Mbah Manaf Lirboyo, yaitu Kiai Abdul Karim. Maimun menunjukkan kesungguhan luar biasa dengan mengejar ilmu, bahkan dengan mengorbankan kenyamanan makan dan tidur, mengikuti jejak para sufi yang bersungguh-sungguh dalam belajar dan menghafal pelajaran.

Keberhasilannya dalam menimba ilmu tidak hanya karena usaha keras pribadinya, tetapi juga berkat petunjuk dan doa dari guru utamanya, Syekh Abdul Karim, serta restu dan doa dari guru-guru lainnya. Setelah berhasil menggali ilmu sebanyak mungkin, Maimun kembali ke kampung halamannya, Sarang, dan bersama ayahnya, Kiai Zubair, serta sejumlah ulama lain seperti Kiai Abdullah Bin Abdurrahman, Syekh Sueb, Kiai Musa bin Nurhadi, Ustaz Haromain (dikenal sebagai Kiai Ali Mashfu' bin Fathur Rohman), Kiai Abdul Wahab Bin Husein, dan lainnya, mereka memulai pembangunan pondok pesantren. Pondok pesantren ini pertama kali didirikan pada bulan 'Asyura tahun 1369 H, yang kemudian dikenal dengan nama Madrasah Diniyah Ghazaliyah Syafi'iyah. Madrasah ini diakui sebagai lembaga pendidikan yang mengikuti paham Ahlussunnah wal Jama'ah.

Pada tahun 1950 Maimun Zubair meneruskan pendidikannya ke Mekah bersama kakeknya, Kiai Ahmad bin Syu'aib. Di sana ia belajar kepada Sayyid Alawi Al-Maliki di Masjidil Haram yang dikenal sebagai ulama ahli hadis di zamannya. Padanya ia belajar ilmu hadits dari awal sampai akhir. Kepada Imam Jalil, ia belajar Syarah Ibnu Aqil dan kepada guru-guru yang lain seperti Sayyid Muhammad Amin Al-Kutbi, padanya ia belajar kitab Riyadus Shalihin. Belajar kitab waroqot kepada Syekh Abdul Qodir Al-Mandily juga kepada Syekh Muhammad Yasin bin Isa Al Fadani dan lain sebagainya.

Usai belajar dari Mekkah Maimun Zubair kembali ke negaranya untuk mengajarkan ilmu yang ia dapat dari Mekkah dan mulai membina pondok pesantren Ghazaliyah Syafi'iyah. Dengan tetap menjalin hubungan dan saling bertukar pikiran dengan ulama karismatik yang lain seperti Kiai Baidowi bin Abdul Aziz (yang nanti akan menjadi mertuanya), Kiai Maksum Lasem, Kiai Bisri Mustofa, Kiai Abdul Wahab bin Hasbulloh, dan anaknya Kiai Wahib Wahab, Kiai Bisri Shansuri, Habib Abdullah bin Abdul Qodir bil Faqih Malang, Habib Ali Ahmad Al Athos Pekalongan, Kiai Thohir pengasuh Yayasan Thohiriyah di Jakarta, Kiai Ali bin Maksum Yogyakarta, Kiai Abdul Hamid Pasuruan, Kiai Muslih Bin Abdurrahman, Kiai Abbas Buntet, Kiai Hudori Tegalrejo, Kiai Asnawi Kudus, Kiai Ihsan Jampes dan lain sebagainya.

Kemudian pada tahun 1964 Masehi Maimun Zubair dengan bantuan dari ayahnya merancang mushola untuk digunakan sebagai tempat pembelajaran untuk santri yang bermukim di Sarang. Pada 1968 dibangunlah di samping musala satu kamar untuk santri yang ingin belajar dan jadilah sebuah pondok kecil. Pada tahun 1972 pondok tersebut diberi nama "Al Anwar". Nama ini diambil dari nama ayahnya setelah berpulang dari haji yakni dari Kiai Zubair Dahlan menjadi Kiai Anwar Dahlan. Dengan perjuangan yang tiada henti dari pengasuh pondok, Al-Anwar berkembang sangat pesat hingga mencapai ribuan santri dari berbagai belahan wilayah yang belajar di pondok Al-Anwar Sarang sampai sekarang.

Kiai Maimun Zubair menikah dengan seorang perempuan bernama Fahimah binti Kiai Baidowi bin Abdul Aziz Lasem. Dari rahim Nyai Fahimah mempunyai 7 orang anak. Namun, keempat anaknya meninggal pada saat kecil hingga tersisa 2 putra, yaitu Kiai Abdullah Ubab (Gus Ubab), Kiai Muhammad Najih (Gus Najih), Nyai Shobihah (Ning Shobihah).

Kemudian Kiai Maimun Zubair menikah lagi dengan perempuan bernama Musti'ah binti Kiai Idris. Dari rahim Nyai Musti'ah lahir 6 Putra, yaitu Kiai Majid Kamil, Kiai Abdul Ghofur, Kiai Abdul Rauf, Kiai Muhammad Wafi, Kiai Yasin, Kiai idror, dan 1 anak perempuan bernama Nyai Rodyah.

Dengan ilmu dan amal saleh yang selalu Ia berikan untuk umat sampailah Kiai Maimun Zubair memenuhi panggilan Yang Kuasa pada hari Selasa subuh 5 Dzulhijjah 1440 H atau bertepatan dengan 6 Agustus 2019 M. Jasadnya dikuburkan di makam Mulia Ma'la dekat Sayyidah Khadijah istri Rasulullah dan para gurunya dari keluarga Maliki. Hal ini memang ia harapkan ketika semasa hidupnya yakni berharap untuk dikumpulkan dengan para gurunya dalam keadaan hidup maupun mati. Dan Allah telah menjawab doa dan harapannya tersebut.¹⁸

Di antara karya-karyanya yaitu;

1. *Nushūsh al- Akhyār* kitab tentang penetapan awal puasa, Idul Fitri dan pembahasan terkait tempat Sa'i.
2. *Tarājim Masyāyikh Al-Ma'ābid Al-Diniyah bi Sarang Al-Qudamā'* kitab yang berisi biografi lengkap ulama-ulama Sarang.
3. *Al-Ulamā' Al-Mujaddidūn*
4. *Maslak al- Tanāsuk* kitab ini menjelaskan tentang sanad tarekat Maimun Zubair kepada Sayyid Muhammad Al Maliki dan berisi pembahasan lainnya.
5. *Kifāyatul Ashab.*
6. *Taqrīrāt Badi Amali.*
7. *Taqrīrāt Manzūmah Jauharu al- Tauhid.*

¹⁸ Ismail al-Ascholy, *Safīnatu Kallā Sayalamūn Fī Tafṣīr ShaiKiaīnā Maymūn* (Bangkalan: Nahdhah al-Turoth, 2023).

Profil Ismail Al-Ascholy

1. *Riwayat Hidup*

Muhammad Ismail al-Ascholy lahir di Bangkalan, 10 Juni 1995 bertempat tinggal di Jl. Kiai Moh Kholil, Demangan Barat, Bangkalan. Beliau adalah keturunan dari ulama Madura yang mashur dengan kewaliannya yaitu Kiai Kholil Bangkalan. Muhammad Ismail al-Ascholy dalam kesehariannya bekerja sebagai Swasta. Seorang mufasir muda yang mengawali karir pendidikannya di berbagai pondok pesantren diantaranya; Pondok Pesantren Al-Ishlah Lasem, Pondok Pesantren Al-Mashhad Sukabumi, Ribath Tarim, dan di Pondok Pesantren Al-Anwar Sarang Rembang Jawa tengah, yang diasuh oleh Kiai Maimun Zubair, dari pondok pesantren ini lah yang menginspirasi Ismail al-Ascholy untuk mengarang sebuah kitab tafsir “Safīnatu Kallā Saya'lamūn” yang akan dikupas dalam pembahasan ini.¹⁹

Selain kegiatannya menjadi santri di berbagai pesantren, Ismail al-Ascholy juga aktif dalam lembaga organisasi anggota Lajnah Turats Syaikhona Kholil Bangkalan. Lajnah ini melakukan penelusuran manuskrip peninggalan Syaikhona Kholil dengan Penulisan dilakukan ke tempat-tempat yang sekiranya disana terdapat peninggalan Syaikhona Kholil, mulai dari tempat guru-guru Syaikhona Kholil, Murid-muridnya, para Dzuriyahnya, dari situlah banyak informasi diperoleh dan dapat dikembangkan.²⁰ Ismail Al-Ascholy merupakan seorang alumnus dan juga tokoh organisasi keagamaan yang berhaluan *ahlu al-sunnah wa al-jama'ah* yaitu Nahdlatul Ulama.

Ismail al-Ascholy merupakan seorang ahli multi-talenta yang telah memberikan kontribusi berharga dalam dunia keilmuan sejak usia 16 tahun. Karyanya mencakup berbagai disiplin ilmu, seperti tafsir, fiqh, tauhid, dan syair. Berikut adalah beberapa karyanya: Kitab *Tafsir Safīnah Kallā Saya'lamūn fī Taf̄sīri Shaykhinā Maymūn*,

1. *Durrūn Ghali Nazm Jurumiyah* (Nadham Kitab Jurumiyah),
2. *Urjuzatu Al-Nuzum fī Matn Ibn Ajurrum*.
3. *FathU Al-Majīd fī 'Aqidah Al-Taubīd*.
4. *Fath Al-Wahhab Al-Mu'īn Nazm Irsyād Al-Mu'Minin*,
5. *Wakulluman*, Terjemah Qawaid Lasimiyah.
6. *Rawaihu Al-Rayhān, Fī Maulid Sayyidi Waladi 'Adnan* (Nadzham-Nadzham Pujian Untuk Baginda Rasul),
7. *Kharaid Al-Faraid Nazm Qawa'Id Al-Aqaid*.
8. *Nafahāt Miskiyah fī Kalam A'immah Zakīyyah. Manhaj Al-Taṭbiq fī 'Ilmil Al-'Arud*.
9. *Izharu Al-Na'im fī Al-Ash'ar Allatī Katabtuhā fī Tarīm*
10. *Bad'u al-Fadli al-Muta'ali*. Dan lain-lain.²¹

Sekilas Tafsir *Safīnatu Kallā Saya'lamūn*

Penulisan tafsir *Safīnatu Kallā Saya'lamūn* dimulai oleh Ismail Ascholy saat ia berguru kepada Kiai Maimun Zubair di Ponpes Al-anwar, Sarang. Proses ini terutama terjadi saat ia mengikuti kajian Tafsir Jalalain setiap hari Ahad. Ismail Ascholy memiliki motivasi utama untuk menulis tafsir ini, yaitu sebagai pembelajaran dan latihan untuk memperdalam pemahaman bahasa Arab. Inilah yang membuatnya berbeda dari pendekatan yang digunakan oleh Kiai Ghofur, Kiai

¹⁹ Ismail al-Ascholy, Wawancara, March 7, 2023, Madura.

²⁰ Lingkar Jatim, <https://lingkarjatim.com/lingkar-utama/dua-tahun-lebih-berjalan-lajnah-turots-syaiKiaiona-Kiaiolil-menjadi-nahdlatul-turots-banom-nu/>. Diakses pada 23 Juni 2023.

²¹ Ismail al-Ascholy, Wawancara.

Bahauddin Nursalim, dan beberapa murid Kiai Maimun lainnya, yang lebih cenderung mengumpulkan tafsir beliau dalam bahasa Indonesia.

Selain itu, ada beberapa alasan lain yang mendasari pilihan Ismail Ascholy untuk menulis tafsir dalam bahasa Arab. Pertama, ini adalah bentuk *ittiba'* (mengikuti jejak) kepada salaf al-salih (generasi terdahulu yang saleh) dan para masyayikh yang biasanya mempergunakan kitab-kitab dalam bahasa Arab daripada bahasa non-Arab. Alasan kedua adalah bahasa Arab merupakan bahasa yang diajarkan di madrasah atau sekolah keagamaan Islam, dan dapat dipelajari secara sistematis. Ismail Ascholy juga mengakui bahwa tidak ada bahasa lain yang sebaik bahasa Arab dalam konteks ini.

Alasan keempat yang mendukung penggunaan bahasa Arab adalah jika diperlukan terjemahan, tafsir ini dapat dengan mudah diterjemahkan ke dalam bahasa lain. Pendekatan ini memberikan fleksibilitas dan aksesibilitas dalam menyebarkan pemahaman agama kepada berbagai komunitas yang berbicara dalam bahasa yang berbeda.²²

Pada pendahuluan *tafsir Safīnah Kallā Saya'lamūn fī Tafsīr Shaiḳhīnā Maymūn*, Ismail al-Ascholy menjelaskan bahwa penulisannya didorong oleh sejumlah faktor, baik internal maupun eksternal. Faktor internal utamanya adalah dorongan dari dirinya sendiri sebagai penulis, yang berkeinginan untuk mengumpulkan hasil pengajian dan tafsir Jalalain di pondok pesantren al-Anwar agar bisa menjadi warisan ilmiah yang abadi. Ia mengungkapkan keyakinannya, bahwa sejumlah besar pengetahuan akan hilang jika tidak dicatat, dan bahwa kegagalan seorang murid akan terjadi jika warisan ilmu tersebut tidak dipelajari.

Di sisi lain, faktor eksternal yang mendorong penulisan tafsir ini adalah saran dan dorongan dari *khodam* Kiai Maimun Zubair, yaitu Ustaz Muayyad. Ustaz Muayyad memberikan dorongan ini dengan membantu Ismail al-Ascholy dengan memberikan rekaman yang telah disimpannya. Awalnya, Ismail al-Ascholy merasa ragu untuk menulis sebuah kitab tafsir. Namun, ketika ia melihat Kiai Abdul Ghofur dan Kiai Bahauddin Nursalim mengumpulkan tafsir dari Kiai Zubair dan Kiai Maimun Zubair yang kemudian dikenal sebagai tafsir Al Anwar hingga mencapai dua jilid, ia merasa termotivasi untuk memulai penulisan tafsirnya sendiri.²³

Penafsiran yang disajikan dalam tafsir *tafsir Safīnah Kallā Saya'lamūn fī Tafsīr Shaiḳhīnā Maymūn* merupakan penafsiran yang memiliki keunikan tersendiri dari Maimun Zubair. Berbeda dengan tafsir pada umumnya yang disusun dengan kompleks berurutan dengan tartib mushafi atau nuzuli, tafsir ini cenderung tematik dengan hanya menyantumkan penafsiran Maimun Zubair pada ayat tertentu saja. Kendati demikian, banyak ditemukan gaya penafsiran kontekstualisasi yang unik dalam tafsir ini. Yang menjadi nilai distingsi pada tafsir ini terdapat penafsiran dengan pola Al-Qur'an terbalik.

Sistematika penulisan

Nama Safīnah dalam Tafsir ini mengikuti Habib Salim bin Abdullāh Al-Shātiri ketika mengumpulkan *fawā'id* (faidah-faidah) selama beliau berguru kepada Sayyid Muhammad Al-Maliki di Makkah. Kumpulan faedah tersebut beliau cantumkan kata "Safīnah". Sedangkan kata Kallā Saya'lamūn berasal dari kata yang sering diucapkan oleh Kiai Maimun Zubair saat menafsirkan dan menjelaskan ayat yang berkenaan keajaiban ciptaan Allah.²⁴

²² Ibid.,

²³ Ismail al-Ascholy, *Safīnatu Kallā Sayalamūn Fī Tafsīr Shaiḳhīnā Maymūn*, 40.

²⁴ Ibid., 43.

Dalam penulisan kitab tafsir *Safīnah Kallā Saya'lamūn fī Tafṣīr ShaiKhinā Maymūn* ini diawali dengan pengantar sekapur sirih dari Kiai Najih Maimun putra ke dua dari KH Maimun Zubair. Kemudian dilanjutkan dengan biografi Kiai Maimun Zubair, mulai dari lahirnya, riwayat intelektual dari Kiai Maimun Zubair, sanad keilmuan dari guru-gurunya, hingga menjadi pengasuh pondok pesantren Al-Anwar Sarang Rembang, sekaligus penjelasan tentang keluarga dan murid-muridnya.

Setelah penjelasan mengenai biografi Kiai Maimun Zubair, Ismail Ascholy menuliskan syair dan pujian yang ditujukan kepada Kiai Maimun Zubair, dan syair yang ditulis ulama lainnya, seperti Sayyid 'Alawī bin 'Abbās Al-Maliki Mekkah Arab Saudi yang mengatakan di hadapan Kiai Maimun Zubair pada saat beliau masih hidup, syair itu berbunyi "*Jika ingin melihat ahli surga, maka libatlah Kiai ini*". Lalu Kiai Maimun menangis sambil mengatakan "amin amin amin".²⁵ Begitupula juga dengan Habib Sholeh bin Ahmad Alaydrus yang menyebut hadits nabi di hadapan Kiai Maimun, "خيركم من طال عمره وحسن عمله" "*sebaik-baiknya kalian adalah yang panjang umurnya dan baik amalnya*". Kemudian Kiai Maimun menjawab, "وطال عمري، قل عملي" "Sedangkan saya panjang umurnya, tapi sedikit amal saya." ungkapan ketawa'duan" Jawab Habib Sholeh. Selain itu, Habib an-Naqshabandi yang mengatakan bahwa jika ada walisongo, Kiai Maimun Zubair yang menggenapkannya hingga jadi sepuluh.²⁶ Dari beberapa syair para Ulama tenti bisa diketahui bahwa Kiai Maimun adalah seorang yang 'Alim 'Allāmah yang tidak diragukan kapasitas keilmuannya.

Sumber penafsiran yang digunakan oleh Ismail Ascholy dalam tafsirnya tidak tertulis secara eksplisit. Berdasarkan analisis penulis ada beberapa sumber yang digunakan, di antaranya; Tafsir al-Jalālain, Tafsir al-Qur'an al-'Azim Ibnu Kathīr, dan Tafsir Marāḥ Labid Syeh Nawawi al-Bantani.²⁷

Penyusunan tafsir *Safīnah Kallā Saya'lamūn fī Tafṣīr ShaiKhinā Maymūn* jika mengacu pada teori Abd al-hay al-Farmāwī masuk pada kategori tafsir tematik atau maudū'ī, karena bentuk dalam penafsiran ayatnya sebagai berikut;²⁸

- a. Dalam tafsir ini membahas tentang kandungan dari surat tertentu dan disertai dengan keterangan tentang surat tersebut secara umum dan secara khusus, juka disertai dengan keterangan keterkaitan antar tema dari ayat satu dengan ayat yang lain, sehingga surat tersebut tampak seperti kesatuan tema yang utuh.
- b. Dalam menulis tafsir ini, Ismail al-Ascholy mengumpulkan ayat Al-Qur'an yang sama dalam satu tema pembahasan, setelah itu menentukan satu tema sebagai tema sentral, lalu menafsirkan sesuai dengan metode tafsir tematik atau maudū'ī.

Tafsir *Safīnah Kallā Saya'lamūn fī Tafṣīr ShaiKhinā Maymūn* terdiri dari 2 bagian. Bagian pertama disusun berdasarkan bab-bab tema, pada bagian 1 terdiri dari 15 bab pembahasan. Pada bagian kedua berisi penafsiran surah al-Anbiyā' ayat 1-84.

Sejalan dengan judul kitabnya, ketika menjelaskan ayat-ayat Al-Qur'an, Ismail al-Ascholy banyak menyertakan pendapat gurunya yakni Kiai Maimun Zubair ditandai dengan pernyataan

²⁵ Ibid.

²⁶ Ibid., 1

²⁷ Ibid., 5.

²⁸ Abdul Hay al-Farmāwī, *al-Bidāyah Fī al-Tafṣīr al-Maudū'ī* (Kairo: Dār Maṭābi' wa al-Nashr al-Islāmiyah, 2005), 40-41.

“*gola syaiKhuna*”. Meski demikian ia juga tak jarang menyertakan pendapat pribadinya baik dalam menjelaskan maksud ayat Al-Qur’an maupun menambahkan apa yang sudah menjadi pendapat gurunya, dengan menyertakan pernyataan “*Qultu*”.²⁹ Misalnya ketika menjelaskan ayat,

فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا ۖ فَإِذَا أَمِنْتُمْ فَأَدْكُرُوا اللَّهَ كَمَا عَلَّمَكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ

قال شيخنا فرينا سبحانه وتعالى اشاروا بقوله رجالا على ان المراكب الحديثية تدخل في معناه وهو مختص بالمراكب البريه لان الرجل مستقرة في الارض وتلك المراكب الحديثية ايضا مستقرة فيها

“Berkata guru kami (Maimun Zubair : pada firman Allah Subhanahu Wa Ta’ala رجالا yang artinya berjalan kaki) merujuk pada makna kendaraan baru saat ini, yang termasuk pada kata tersebut adalah khusus pada kendaraan daratan. Hal ini dikarenakan makna kaki adalah sesuatu yang menempel ke tanah dan sama halnya kendaraan yang baru-baru ini juga menempel ke tanah.”

قلت : ان كل مركب يصنعه الانسان بتعليم الله تعالى انما هو اقتباس من مثال لا حق. لان المركوبات لا تخرج عن قوله (وخلقنا لهم من مثله ما يركبون) فلذلك اذا كان الخيل مثلا الذي كان مركب الانسان له رجل فلا بد لهذا المركب الحديث من رجل تحمله وتعمله يمشي بوجودها وهي ما يسمى اطارات السيارة او دولاب السيارة وان لم يكن له رجل فانما مركبه هوائي او بحري فتأمل

Menurut saya : setiap kendaraan yang dibuat oleh manusia adalah hasil dari pengajaran Allah Yang mana itu hanyalah tiruan dan bukan sesuatu yang sama persis. Karena segala macam kendaraan itu tidak keluar dari firman Allah SWT : " Dan telah kami ciptakan bagi mereka dengan tiruan seperti kendaraan / bahtera yang mereka kendarai. " Oleh karena itu, jika kuda adalah perumpamaan atau ciptaan yang dikendarai manusia sebagai pijakan (pengganti kaki), maka sama halnya dengan kendaraan baru saat ini yang bisa mengangkut dan menjadikannya berjalan dengan adanya kendaraan tersebut, yang mana benda itu dinamakan roda mobil. Dan yang tidak ada kakinya maka bisa dikatakan yang dimaksud kendaraan adalah kendaraan udara (pesawat) atau laut (kapal).³⁰ Dengan hal demikian, karya tafsir ini bisa dikatakan tafsir milik Ismail Al-Ashcoly.

Uraian di atas dengan jelas menunjukkan bahwa Tafsir *Safīnah Kallā Saya'lamūn* tidak sekadar menjadi sarana penafsiran dari Maimun Zubair, tetapi juga mencakup kontribusi kreatif yang signifikan dari Ismail al-Ascholy. Dalam karya tafsir ini, kita dapat melihat sinergi antara pemahaman dan interpretasi Maimun Zubair dengan perspektif baru yang dibawa oleh Ismail al-Ascholy. Hal ini menggambarkan sebuah pendekatan tafsir yang beraneka ragam, di mana penggabungan pemikiran dan wawasan dari dua individu yang berbeda menghasilkan pemahaman yang lebih mendalam dan kontekstual terhadap teks Al-Quran.

Dari aspek corak penafsiran Tafsīr *Safīnah Kallā Saya'lamūn* memiliki banyak corak, yang paling mendominasi adalah corak lughowi-isyari dan adabi-Ijtima'i. Misalnya pada saat menafsirkan surat Al- Hajj ayat 27

وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَىٰ كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ

قوله رجالا تشمل سائر الرحلات البرية فذلك نرى حجاج البيت الحرام يركب السيارة وغيرها من الحملات الارضية وقوله (وَعَلَىٰ كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ) يشير الى ان من حج البيت لا يتفرد بمركوبات برية ولكن قد فشا منذ هذه القرون الاواخر الحج بركوب الطائرة الجوية من كل بلاد بعيدة والطائره غائبة عن رؤية العين اذ هي تطير الى افق السماء وهذا معنى كل ضامر اي مخفي

²⁹ Ismail al-Ascholy, *Safīnatu Kallā Sayalamūn Fī Tafsīr ShaiKiaīnā Maymūn*.

³⁰ Ismail al-Ascholy, *Safīnatu Kallā Sayalamūn fī Tafsīr ShaiKiaīnā Maymūn*.

Kata **رجالا** ditakwilkan dengan makna segala perjalanan di darat. "Maka dari itu kita bisa melihat orang haji ke Baitul haram menggunakan mobil dan lain sejenisnya yakni kendaraan bumi." Dan tentang kata **ضامر** bukan dimaknai dengan unta yang kurus, melainkan dimaknai dengan sesuatu yang tersembunyi atau tertutup. Hal ini merujuk pada kendaraan lain yang pada masa nabi dan ulama-ulama terdahulu seperti zaman tabi'in dan seterusnya belum ada. Maksud kendaraan tersebut adalah kendaraan langit seperti pesawat. Pesawat ini disebut kendaraan yang tersembunyi atau tertutup, hal ini dikarenakan pesawat berjalan dengan tertutup awan. Dan kendaraan inilah yang dimaksud Al-Quran yang mengantarkan orang berhaji dari seluruh penjuru dunia.³¹

Kontekstualisasi Penafsiran Maimun Zubair tentang Eskatologi

Kontekstualisasi digunakan pada penafsiran dengan mempertimbangkan aspek linguistika al-Qur'an dan konteks dibalik suatu ayat baik mikro maupun makro, serta konteks kekinian.³² Hal ini diterapkan dalam Tafsir *Safīnah Kallā Saya'lamūn* pada ayat 19-22 surat al-Naba' dan ayat 1-9 surat al-Takwir melalui pendekatan bahasa. Pemahaman terkait ayat eskatologi tafsir ini mempunyai paradigma yang berbeda dari karya tafsir yang lain, yakni dengan mengkontekstualisasikan ayat yang pada umumnya ditafsirkan dengan kejadian hari kiamat dengan fenomena yang terjadi di dunia. Paradigma ini berusaha memberikan penegasan bahwa hari kiamat sudah ditampilkan contoh kecilnya oleh Allah agar manusia merenungi dan mempersiapkan dirinya akan datangnya hari kiamat. Berikut contohnya:

a. Penafsiran QS. Al-Naba':19-22

وَفُتِحَتْ السَّمَاوَاتُ فَكَانَتْ أَبْوَابًا ﴿١٩﴾ عبر بالماضي اشاره الى انه واقع قبل قيام الساعة ومن تدبر في حوادث عصرية وجد هذه الآية قد توفقت على صدق وحق. فان هذا الزمان قريب من الساعه أقرب من القرون الأول، ونرى السماء تسير طريق المرور الطائر اشاره الى انفتاحها، وكونها أبوابا قد وجد عند كل المطار، وكذلك. **وَسِيرَتِ الْجِبَالُ فَكَانَتْ سَرَابًا ﴿٢٠﴾**. من تدبر في كيان هذا الكون وجد أن الآية قد توفقت وتحققت، فقد كانت أثقال وأحجار الجبال محمولة بالسيارة الشاحنة غيرها حتى تكاد تكون الجبال متلاشية، وتلك الواقعة يجوز أن تسمى بسير الجبال. قالت فالذي يريد أن يقول شيخنا - الله اعلم - ان هذه الاشياء من الآية وان كانت بصورة جزئيات فوق التحققت قبل قيام الساعة، فكيف إذا قامت وفعل الحق تعالى بما فعل؟ فقد كان الشأن أعظم من ذلك كله وادهش، وهذه هي نوع من اشارات القرآن التي كانت ابين وازهر من أن تبصر، فلماذا قال الله بعدها. **إِنَّ جَهَنَّمَ كَانَتْ مِرْصَادًا ﴿٢١﴾** اي لما حققوا ربنا سبحانه وتعالى وقوع الواقعة كلياً بعد أن وقعت جزئياً، فان جهنم مترقبة بالمرصادي لمن كان لم يتدبر هذه الحقائق فيتزك الاستعداد عنها بالتقوى وهم الذين يسمون بالطاغين، قال **لِلطَّغْيَيْنِ مَأْوَياً ﴿٢٢﴾**

³¹ Ibid.

³² Itrayuni Itrayuni, Andri Ashadi, and Faizin Faizin, "Kontekstualisasi Surah Al-Nūr Ayat 11-20 Pada Open Journal System Indonesia Kontemporer," Mashdar: Jurnal Studi Al-Qur'an Dan Hadis 4, no. 1 (September 21, 2022): 22, <https://doi.org/10.15548/mashdar.v4i1.4619>.

³³ Ismail al-Ascholy, *Safīnatu Kallā Sayalamūn Fī Tafsīr ShaiKiaīnā Maymūn*.

Uraian penafsiran di atas menunjukkan bahwa ketika menjelaskan ayat-ayat eskatologi, Maimun Zubair menawarkan perspektif yang menarik dan relevan terhadap pemahaman Al-Quran dalam konteks kontemporer. Menurut Maimun Zubair, jika manusia merenungkan peristiwa-peristiwa yang terjadi saat ini, mereka akan menemukan bahwa ayat ini benar-benar telah terjadi. Misalnya, ketika ia menggambarkan perkembangan teknologi, seperti penerbangan komersial, bandara serta jalur udara (airway) dapat dihubungkan dengan konsep "terbukanya langit" dan "pintu-pintu" di langit. Menurut Maimun, Ayat ini menggunakan *fi'il madhi* untuk menunjukkan bahwa apa yang dimaksud dalam ayat tersebut saat ini telah terjadi. Begitu juga ketika menguraikan tentang frasa "gunung-gunung dijalkan", Ia menyoroti fenomena penambangan pasir dan batu yang diangkut dengan truk dan sejenisnya sehingga menyebabkan gunung menjadi terkikis.

Setelah menguraikan tentang fenomena eskatologis yang telah terjadi di era sekarang, Maimun Zubair dengan lugas mengingatkan pembaca akan pesan moral dalam ayat-ayat kiamat tersebut. Dia menekankan bahwa, terlepas dari kemajuan teknologi, akhirat tetap menjadi fokus yang sangat penting dalam kehidupan manusia. Ia berpesan kepada masyarakat agar merenungkan realitas kiamat dan bersiap dengan takwa. Dalam konteks kontemporer, penafsiran seperti ini tentu memiliki nilai yang signifikan. Ini membantu umat Muslim untuk tidak hanya merenungkan ajaran agama dalam kehidupan modern yang cepat berubah, tetapi juga untuk mengintegrasikan nilai-nilai dan etika agama dalam menjalani kehidupan sehari-hari. Dengan menghubungkan pesan al-Quran dengan realitas modern, penafsiran ini menegaskan bahwa ajaran agama tetap relevan dalam setiap zaman.

b. Penafsiran QS. Al-Takwir 1-9 dan Model Penafsiran Al-Qur'an Terbalik

Mengenai penafsiran surat al-Takwir: 1-9, tertulis dalam kitab tafsir *Safināh Kallā Sayalāmūn*, Ismail Ascholy menengahkan terlebih dahulu kontekstualisasi penafsiran pada ayat 3-7, sedangkan pada ayat yang lain, disempurnakan dengan menyuguhkan gaya penafsiran terbalik Maimun Zubair. Namun sebelumnya, -sebagai awalan- pengarang Tafsir ini menyatakan bahwa proses penafsiran Maimun pada ayat ini memiliki sisi distingsi daripada tafsir lain, khususnya pada tafsir klasik seperti al-Qurtubī atau al-Rāzi. Seperti yang tertuang pada kitab tafsir tersebut :

هذه الاشارة ذكر الله باياته الكونية كقوله واذا الجبال سيرت واذا العشار عطلت الاية وقوله اذا زلزلت الارض زلزالها وغيرها مما يمكن ان يكون قد حدث في الدنيا قبيل الساعة كان الله اراد ان يري الخلق اياته الصغرى قبل اياته الكبرى قلت قوله تعالى اذا الشمس كورت الى واذا البحار سجرت يجوز ان يكون في الدنيا فيكون من اشراط الساعة كما في القرطبي والروزي ووستة الباقية تقع في الاخرة ولكن خالفهما شيخنا بان امكان وقوع ذلك في الدنيا ينتهي الى قوله واذا الموءودة سئلت باي ذنب قتلت وان البواقي وقعت في الاخرة

Menurut Maimun ayat yang menjelaskan tentang hancurnya dunia bisa saja terjadi sebelum datangnya hari kiamat. Seperti ayat " Ketika gunung-gunung diperjalankan. Dan ketika unta-unta ditinggalkan" (al-Takwir: 3-4) atau " Ketika dunia digoncangkan dengan dahsyat (al-Zalzalah: 1). Di dunia Allah telah memperlihatkan tanda-tanda kekuasaannya yang kecil sebelum diperlihatkan yang besar. Pandangan ini menyelisihi ulama tafsir terdahulu seperti al-Qurtubi dan al-Razi yang memosisikan bahwa kejadian tersebut akan

terjadi di akhirat. Setelah itu, dituangkan penafsiran surat Al-Takwir ayat 3-7 sebagai berikut:

قال شيخنا لذلك ربما تكون واقعة من تلك الـواقعات وقعه الان على كونها علامة للساعة تدعوا لكل من يراها ان يتفكر فيها وينيب بها الى خالقها فقله تعالى (وَإِذَا الْجِبَالُ سُيِّرَتْ) قد حدث منذ الان بصورة حمل السيارة احجارا من الجبال حتى يفنى جنسها واحدا بعد واحد

Ketika meguraikan “gunung-gunung dihancurkan”, Maimun Zubair menyoroti fenomena yang terjadi saat ini seperti penambangan batu dan pasir yang diangkut dengan kendaraan yang menyebabkan gunung menjadi terkikis. Menurutnya, keterampilan manusia justru menyebabkan gunung bisa hancur sebab alat-alat beratnya. Untuk apa manusia melakukan hal tersebut? Tidak lain untuk tujuan perluasan jalan, pembangunan dan lain-lain.³⁴ Uraian ini menggambarkan bahwa Maimun Zubair tidak membatasi interpretasinya pada aspek eskatologi, tetapi juga mengarahkannya ke dunia nyata dan kehidupan masyarakat kontemporer. Ia menggunakan ayat al-Qur’an sebagai alat untuk mengkritik fenomena-fenomena yang terjadi di masyarakat. Kritik semacam ini mencerminkan perhatiannya terhadap isu-isu lingkungan dan tanggung jawab manusia terhadap alam semesta yang diciptakan oleh Allah SWT.

Selain itu, Maimun Zubair juga mengkritik masyarakat kontemporer yang telah menjadikan alat transportasi bukan hanya sebagai sarana perjalanan, tetapi juga sebagai simbol status, perhiasan, dan objek dalam kompetisi sosial sebagaimana yang ia jelaskan ketika menguraikan QS. Al-Takwir ayat 4 berikut:

وكذلك قوله تعالى (وَإِذَا الْعِشَارُ عُطِّلَتْ) قد تحقق منذ الان بصورة ان العشار التي كانت قديما احدى المراكب وزينة كما في قوله تعالى (والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة) قد الغيت وعطلت بوجود المراكب الحديثة كالسيارة والطائرة والقطار وغيرها وليس وجودها مجرد مراكب بل تكون زينة وتفاخرا وتباهيا بل تكاثرا بين من يملكها، ومصداق ذلك قوله سبحانه وتعالى (ويخلق ما لا تعلمون) اي ما شأنه ان يعجب كل من كان في قديم الزمان من المراكب لو علم ذلك فهي من اظهر علامة قرب الساعة اذ لا تكون الا منذ هذه القرون الاواخر

Menurut Maimun Zubair, ayat ini menggambarkan tentang perubahan dalam sarana transportasi dan gaya hidup yang telah terjadi sejak masa lampau hingga saat ini. Pada masa lalu, kuda, unta, dan keledai digunakan sebagai sarana transportasi dan dianggap sebagai kemewahan. Ini sejalan dengan apa yang disebutkan dalam Al-Quran, "Dan kuda, keledai, dan unta, untuk kamu naikinya dan sebagai perhiasan" (QS. An-Nahl, 16:8). Namun, seiring berkembangnya teknologi, sarana transportasi modern seperti mobil, pesawat terbang, kereta api, dan lainnya telah menggantikan peran hewan-hewan ini. Sarana transportasi modern ini bukan hanya digunakan sebagai alat transportasi, tetapi juga menjadi simbol status, perhiasan, dan alat untuk berbangga diri. Orang-orang bersaing untuk memiliki dan menampilkan kemewahan ini, dan fenomena ini semakin

³⁴ Ibid., 76-81.

berkembang di zaman ini. Menurut Maimun, perubahan ini dianggap sebagai salah satu tanda bahwa Hari Kiamat semakin dekat, karena terjadi pada zaman-zaman akhir.

Tindakan merusak lingkungan yang dilakukan oleh manusia juga tidak lepas dari sorotan Maimun Zubair. Kritiknya tersebut ia lontarkan ketika menguraikan QS. al-Takwir ayat 5 berikut:

ثم قال (وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ) وتكون هذه الكائنة بسبب احراق الناس الآكام وتقطيعهم شجرتها حتى لا تكاد يجد الوحوش مستقرة في الغابة ومن ناحية اخرى فالله سبحانه وتعالى قد مثل هذه الواقعة المدهشة يوم القيامة بصورة يجدها كل معاصر هذه الزمن الا وهي وجود حديقة حيوانات كل نوع من انواع الوحوش قد وجدوا قهرا هناك

Kutipan penafsiran di atas menunjukkan bahwa Maimun Zubair menyoroti kebiasaan manusia yang merusak lingkungan, seperti membakar hutan dan menebang pohon-pohon yang menyebabkan binatang-binatang liar kehilangan habitat mereka. Menurutnya, ayat ini mengajak manusia untuk merenungkan tindakannya terhadap alam semesta dan bagaimana seharusnya manusia bertanggung jawab terhadapnya. Ia menghubungkan ayat ini dengan gambaran keberadaan kebun binatang, di mana semua jenis binatang liar tunduk, sebagai gambaran konsekuensi tindakan manusia yang telah merusak alam. Dengan pendekatan ini, Maimun Zubair mengingatkan manusia tentang pentingnya menjaga dan melestarikan alam serta memberikan pesan moral tentang tanggung jawab manusia terhadap ciptaan Allah SWT.

Kontekstualisasi penafsiran Maimun Zubair juga dapat dilihat ketika menguraikan QS. Al-Takwir Ayat 6 berikut:

وَإِذَا الْبِحَارُ سُجِّرَتْ أَي وَقَدت او ملأت. قال شيخنا فكانت تحت البحر نار كما ورد في الاخبار والآثار وقد اظهر الله سبحانه قدرته على الناس يوم تفجير البركان المعروف ب(كراكاتو) وهو ادهش تفجير في العالم حتى يزلزل البر والبحر فيحدث حادثة "تسونامي" التي تقتل الاف اشخاص بل يسمع صوته الى حد الاف اميال ويفرق الجزر التي من حولها واصبحت النار متوقدة متلهبة من اسفاتها الى اعلاها وامتلأت الارض بدخانها الذي انتشر الى سائر الانحاء وهذه الحادثة وقعت بعد ضعف الدولة الاسلامية قوة وعزة فهذه صورة انذر الله بها الناس انهم يقومون بين يد الساعة

Ketika menafsirkan ayat ini, "Dan apabila lautan dipanaskan", Maimun Zubair menyatakan bahwa di bawah lautan terdapat api yang menyala, sebagaimana disebutkan dalam berbagai riwayat dan atsar. Menurutnya, Allah SWT telah menunjukkan kekuasaan-Nya kepada manusia dengan meletusnya gunung berapi yang terkenal dengan sebutan Krakatau, yang merupakan salah satu letusan paling dahsyat di dunia. Letusan ini menyebabkan guncangan hebat di daratan dan laut, menciptakan tsunami yang menewaskan ribuan orang, dan suara letusannya terdengar hingga ribuan mil jauhnya. Gunung-gunung berapi tersebut mengeluarkan api dari puncaknya hingga ke bawahnya, dan asapnya menyebar ke seluruh penjuru. Peristiwa ini terjadi setelah kelemahan kekuasaan Islam, dan hal ini dianggap sebagai peringatan dari Allah kepada manusia bahwa mereka akan dihadapkan pada hari kiamat di mana mereka akan bangkit kembali. Peristiwa-peristiwa tersebut oleh Maimun Zubair dihubungkan dengan ayat-ayat al-

Qur'an, untuk menjelaskan bagaimana fenomena alam dan bencana dapat menjadi tanda-tanda kiamat.³⁵

Pada bagian lain, ketika menguraikan QS. Al-Takwir ayat 7 Maimun Zubair juga menekankan pentingnya semangat nasionalisme. Secara eksplisit ia menyatakan:

وَإِذَا النُّفُوسُ رُوِّجَتْ ۗ وَهِيَ ازدواج الشعوب والقبائل والجيل بتجارة أو نكاح، فالعربي مثلا يهاجر الى الفرس أو التركي أو الشام أو غيرها من المدن وينكح امرأتها ثم يسكن فيها وهكذا حتى تزوج القبائل والانساب وتشعب ولا يحدث هذا الامر وينتشر الانتشارا كبيرا الا بعد ان تقوم الدولة الاسلامية من عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فان الاسلام ازال واسم العصبية وتفاخر الطبقات النسب والحسب حتى لا يفرق بين القبيلة واخرى وهو الذي اشار اليه سبحانه وتعالى (صعوبا وقبائلا لتعرفوا ان اكرمكم عند الله اتقاكم

Menurut Maimun, ayat ini mengacu pada percampuran antara suku-suku, kelompok-kelompok, dan generasi-generasi melalui pernikahan atau perdagangan. Sebagai contoh, seorang Arab dapat bermigrasi ke Persia, Turki, Suriah, atau kota-kota lainnya, kemudian menikahi wanita dari sana, dan akhirnya menetap di sana. Proses ini menyebabkan percampuran suku-suku dan garis keturunan yang bersilang. Hal ini tidak terjadi dan tidak meluas secara signifikan sebelum berdirinya negara Islam sejak zaman Rasulullah SAW. Islam menghapuskan semangat etnis, kesombongan kasta, dan perbedaan keturunan, sehingga tidak ada perbedaan yang dibuat antara satu suku dengan suku lainnya. Hal ini ditegaskan oleh Allah SWT dalam firman-Nya: 'Kami menjadikan kamu berbagai bangsa dan suku agar kamu saling mengenal dan berlomba dalam kebaikan.' (QS. Al-Hujurat, 49:13).

وقال شيخنا ان ترتيب علامة قيام الساعة على خلاف ترتيب هذه الاية فاول علامة القيام الساعة يشار اليها قوله تعالى وَإِذَا الْمَوْءَدَةُ سُئِلَتْ بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ ۗ وخاتمتها يشار اليها اول اية في الصورة وهو اذا الشمس كورت قلت قال شيخنا في بعض المناسبات ولا بأس بهذا الانقلاب والانعكاس فقد وجد ذلك في القران في غير مرة كقوله تعالى وليس الذكر كالانثى فالاصل وليست الانثى كالذكر بدليل السياق وقوله تعالى حاكيا امرأة ابراهيم عليه السلام امْرَأَتَهُ قَائِمَةً فَضَحِكَتْ فَبَشَّرُهَا ۗ مع ان الاصل وامراته قائمة فبشرها فضحكت

Yang menarik, Maimun juga mempunyai cara penafsiran yang unik dalam menjelaskan terjadinya kiamat. Menurutnya, Al-quran sesekali menggunakan sistematika terbalik, yang sering ia sebut dengan "Alquran kewalik". Bukan tanpa sebab, gaya ini ia temukan dalam Al-quran itu sendiri. Misalnya, pada ayat yang menceritakan tentang Istri Nabi Ibrahim as. " Dan istrinya berdiri kemudian tersenyum, lalu kami memberi kabar gembira kepadanya" padahal secara bahasa seharusnya istri Nabi Ibrahim berdiri lalu diberikan kabar gembira, baru kemudian ia tersenyum. Gaya terbalik ini juga ia terapkan dalam memahami surat At-Takwir 1-9 yang diungkapkan secara makna oleh pengarang sebagai berikut :

فلنبداً من العقبة الاولى من الاية على ما قاله شيخنا بمعناه:

³⁵ Ibid., 81.

الْمَوَّءَةُ سُئِلَتْ بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ كَانَ فِي أَيَّامِ الْجَاهِلِيَّةِ قَدْ فَشِيَ قَتْلُ الْوَالِدِ وَالْمَوْوَدَةِ وَسَائِرِ الْأُمُورِ الْفَوَاحِشِ ثُمَّ جَاءَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَبَعَثَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيُبَلِّغَ لِلنَّاسِ الْحَقَّ وَالشَّرِيعَةَ الْغَرَاءَ وَيُزِيلَ الشَّرْكَ وَالْكَفْرَ وَالْإِغْوَاءَ وَيُنْهِيَ عَنِ الْأَفْعَالِ الْقَبِيحَةِ وَالْخِصَالِ السَّيِّئَةِ وَأَقَامَ الْحُجَّةَ عَلَى ذَلِكَ وَهِيَ الْمَشَارُ إِلَيْهَا فَقَوْلُهُ الْمَوَّءَةُ سُئِلَتْ بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ فَمَجِيءُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هُوَ أَوَّلُ عِلْمِ السَّاعَةِ لِأَنَّهُ خَاتَمُ النَّبِيِّ وَالْمُرْسَلِينَ وَلَا شَكَّ أَنَّ مِنْ عَادَةِ الْخِتَامِ الْإِنْتِهَاءَ وَلَيْسَ كَوْنُهُ مِنْ عِلْمِ السَّاعَةِ قَبِيحًا. فَإِنَّ الْعِلْمَ الْمَقْصُودَ فِي هَذَا أَمَّا هُوَ أَظْهَرَ عَصْرٍ يَدُلُّ عَلَى قُرْبِ يَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَمَهْدِيَّةٍ وَنَزُولِ عَيْسَى وَاتِّحَادِ الْمُسْلِمِينَ أَيْضًا أَحَدِ الْأَعْصَارِ الْمُنْتَظَرَةِ وَدَاخِلَ فِي تِلْكَ الْعِلْمَاتِ وَلَيْسَ كُلُّ ذَلِكَ قَبِيحًا. فَتَبَيَّنَ لَنَا أَنَّ عَصْرَ النَّبُوَّةِ أَوَّلُ عِلْمِ السَّاعَةِ

Urutan dimulai dari ayat 8 dan 9 surat al-Takwir " Dan ketika bayi-bayi ditanya dengan dosa apa ia dibunuh. " Secara konteks ayat ini berbicara tentang tradisi Jahiliyyah yang membunuh bayi perempuan mereka. Maraknya kebodohan yang terjadi dengan segala perbuatan hina dilakukan menyebabkan didatangkannya Rasulullah yang menyampaikan kebenaran, menghilangkan syirik dan kafir serta melarang perbuatan buruk termasuk membunuh bayi perempuan yang tak berdosa. Diutusnya Nabi Muhammad sebagai nabi dan rasul yang terakhir adalah awal dari tanda-tanda kiamat. Tidak diragukan lagi bahwa yang terakhir merupakan tanda akan berakhir. Bagi Maimun, Kiamat tidak harus ditandai dengan hal yang buruk, seperti datangnya al-Mahdi, turunnya Nabi Isa a.s. dan persatuan orang islam yang merupakan tanda kiamat yang baik.

الرَّابِعُ وَالْخَامِسُ وَالسَّادِسُ حَشْرُ الْوَحُوشِ إِلَى مَوْضِعٍ خَاصٍ عَلَى أَيْدِي النَّاسِ فَمَا تَقْدِمُ أَنْفًا ثُمَّ تَعْطِيلُ الْعِشَارِ الَّتِي كَانَتْ مَرْكَبَةً قَدِيمَةً وَتَبْدَلُ مَكَانَهَا السِّيَارَةَ الْحَدِيثِيَّةَ ثُمَّ سِيرَ الْجِبَالَ فَكَانَ النَّاسُ بِالْأَتْحَمِ يَسِيرُونَ أَجْزَاءَ الْجِبَالِ لِقَصْدِ التَّوَسُّعِ وَالْبِنَاءِ وَغَيْرِهِ وَهَذَا عَصْرُنَا الْحَاضِرُ وَفِيهِ كَثُرَتِ الْمَأْسَاءُ الْمُتَقَبِّلَةُ وَالْفِتْنُ الْمُتَلَهَّبَةُ بَلْ هَذَا الزَّمَنُ لَيْسَ زَمَانُ عِلْمِ السَّاعَةِ فَإِنَّ الْعِلْمَةَ وَاضِحَةً جَدًّا وَلَكِنْ نَحْنُ الْآنَ فِي زَمَانٍ نَنْتَظِرُ السَّاعَةَ فَمَا جَاءَ فِي الْحَدِيثِ إِذَا وَسَدَ الْأَمْرَ إِلَى غَيْرِ أَهْلِهِ فَانْتَظِرْ سَاعَةَ ثُمَّ بَعْدَ ذَلِكَ انْكَدَارُ النُّجُومِ ثُمَّ تَكْوِيرُ الشَّمْسِ.

Urutan selanjutnya ada pengelompokan binatang dalam satu tempat khusus yang dilakukan oleh manusia, seperti yang telah dijelaskan pada penafsiran ayat 5 surat al-Takwir di atas. Selain itu, unta-unta mulai ditinggalkan dan diganti dengan mobil di era modern ini. Di zaman modern ini tercipta alat-alat buatan manusia yang digunakan untuk mengangkut bagian-bagian dari gunung-gunung, dan pada akhirnya dialokasikan untuk perluasan dan pembangunan. Maimun menegaskan bahwa saat ini bukanlah zaman dengan tanda kiamat yang sebenarnya, tetapi zaman penantian datangnya hari kiamat. Setelah masa penantian, bintang-bintang mulai dijatuhkan dan hari kiamat diakhiri dengan digulungnya matahari.³⁶

Uraian-uraian di atas menunjukkan bagaimana Maimun Zubair menghubungkan eskatologis dengan realitas kontemporer. Penafsirannya tidak hanya bersifat teoritis dalam konteks esoteris, tetapi juga relevan dalam mengeksplorasi makna ajaran agama dalam kehidupan sehari-hari dan lingkungan sosial serta ekologis yang ada. Ini sekaligus menunjukkan bahwa

³⁶ Ibid., 83.

pesan-pesan agama tidak hanya relevan dalam dimensi spiritual, tetapi juga memiliki implikasi yang signifikan dalam menjalani kehidupan di dunia ini.

Maimun Zubair dengan tegas menyatakan bahwa eskatologi tidak hanya merupakan ramalan masa depan yang akan datang, tetapi telah terjadi di tengah-tengah masyarakat kontemporer. Pemikirannya yang unik dan menarik memunculkan perspektif baru dalam menafsirkan ayat-ayat eskatologi, yang sebelumnya lebih sering diinterpretasikan secara tekstual oleh para mufasir. Al-Ṭabari misalnya, menafsirkan *وفتحت السماء فكانت ابوابا* dengan makna bahwa langit pada hari akhir akan terbelah seperti halnya pintu yang membuka untuk kemudian dilalui. Dan makna *وسيرت الجبال فكانت سرايا* dengan musnahnya gunung hingga menjadi partikel yang sangat kecil.³⁷ Penafsiran senada diungkapkan oleh Ibnu Kathīr bahwa terbelahnya langit tersebut sebagai jalan bagi malaikat yang hendak turun dan “gunung yang dijalkan” bermakna lenyap. Menurutnya orang-orang akan berkhayal bahwa gunung tersebut adalah suatu benda. Padahal ia lenyap tanpa bekas.³⁸ Pendekatan yang lebih rasional datang dari Al-Rāzī. Menurutnya, maksud QS al-Naba': 19-20 adalah langit yang dibuka seakan-akan seperti pintu karena retakan yang menyeluruh dan dengan kadar yang besar dari bagian langit. Sehingga terlihat seperti terbuka. Dan gunung yang diperjalanan layaknya awan, hal ini dikarenakan adanya angin yang sangat kencang, hingga debu dan partikel nya berpindah dari tempat awalnya.³⁹ Penafsiran eskatologis seperti ini juga masih diikuti oleh mufasir modern seperti halnya tafsir al-Maragi karya imam Al-Maragi.⁴⁰

Kontekstualisasi eskatologis di era kontemporer sebagaimana yang dilakukan oleh Maimun Zubair juga berbeda dengan pakar tafsir Nusantara. Buya Hamka misalnya, dalam *Tafsir Al-Azhar* ketika menguraikan QS. Al-Naba': 19-20 menjelaskan bahwa manusia belum mengetahui bagaimana keadaan langit yang terbelah itu, diteruskan dengan mengetengahkan pertanyaan “Dan apakah ini yang akan terbuka lalu terjadi beberapa pintu? Ataukah bintang-bintang yang banyak itu gugur dan terkisar dari tempat jalannya semula, sehingga langit ketirisan? Atau bolong? Sehingga hilanglah keseimbangan dalam perjalanan alam ini? Lalu semua kucar-kacir dan hancur luluh? *Wallabu A'lam.*”⁴¹ Begitu juga dengan Quraish Shihab, meskipun telah banyak dijumpai kemajuan teknologi, terutama berupa berbagai macam kendaraan, baik kendaraan darat, laut maupun udara. seperti mobil, truk, kapal, pesawat, jet dan lain sebagainya, namun penafsiran eskatologis yang dibawakan dalam Al-Misbah masih tradisional. Seperti saat menafsirkan QS. Al-Naba': 19 yang masih dimaknai dengan kehancuran langit.⁴²

Konstruksi Eskatologi Maimun Zubair dan Relevansinya dalam Konteks Realitas Sosial Indonesia Kontemporer

³⁷ Ibnu Jarīr Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān 'An Ta'wīli Ayy al-Qur'ān*, (Beirut: Muassisah Al-Risalah, 1994), 443.

³⁸ Abū al-Fidā' Isma'īl ibn Kathīr al-Dimshiqī, *Tafsīr Al-Qur'ān Al- Azīm* (Riyadh: Dār Tayyibah, 1999), 305.

³⁹ Fakhruddin Al-Razi, *Mafātihul Ghoyb*, (Beirut: Dar Al-Fik, 1981), 12-13.

⁴⁰ Aḥmad Muṣṭafa al-Maraghi, *Tafsīr Al-Maraghi Juz 30* (Mesir: Maktabah Muṣṭafa Al Bābī Al- Halabī wa Aulādūh, 1946), 12-13.

⁴¹ Hamka, *Tafsīr Al-Azhar* (Singapura: Pustaka Nasional PTE LTD, 1982), 7858.

⁴² Moh Quraish Shihab, *Tafsīr Al-Misbāh Jilid 15* (Jakarta: Lentera Hati, 2002), 15.

Pada dasarnya tidak ada praktik penafsiran yang dapat terhindar dari latar belakang, komunitas dan paradigma yang dianut oleh penafsir.⁴³ Sebagai pembacaan atas teks al-Qur'an, tafsir merupakan suatu produk budaya yang di dalamnya mempunyai unsur-unsur yang saling berhubungan dan saling memengaruhi, seperti asal usul dan genealogi keilmuan penafsir, ruang sosial, budaya, dan politik saat tafsir ditulis, basis sosial dan ideologi audien tafsir, serta peran sosial-politik yang dimainkan penafsir saat karyanya ditulis.⁴⁴

Secara historis, isu eskatologis di Indonesia dan karya-karya yang membahasnya mengalami perkembangan signifikan sejak dekade 1990-an hingga awal 2000-an, terutama selama masa transisi dari era pemerintahan Orde Baru menuju reformasi. Pada pertengahan tahun 2000-an, situasi keagamaan di Indonesia mengalami perubahan signifikan dengan munculnya distribusi kajian keagamaan, termasuk eskatologi melalui media digital, internet, dan media sosial virtual. Keberadaan berbagai genre kajian keagamaan pada masa tersebut mulai terkait erat dengan narasi-narasi politik keagamaan. Fenomena ini tidak hanya mencakup diskusi keagamaan, tetapi juga melibatkan perpaduan dengan narasi politik yang berkembang di Indonesia. Situasi ini membuka jalan bagi mubalig dan para cendekiawan untuk lebih leluasa menyebarkan kajian-kajian keagamaan, termasuk yang berkaitan dengan eskatologi, kepada masyarakat luas. Dengan demikian, dapat dipahami bahwa perkembangan kajian eskatologi di Indonesia tidak hanya mencerminkan keberagaman pandangan keagamaan, tetapi juga respons terhadap perubahan sosial dan politik yang terjadi di tingkat nasional.⁴⁵

Dalam konteks ini, Maimun Zubair turut serta mengambil peran dalam menjelaskan narasi keagamaan yang kritis terhadap dinamika sosial, politik dan keagamaan yang berkembang di Indonesia. Melalui penafsiran ayat-ayat eskatologis, Maimun Zubair tampak menghubungkan teks al-Qur'an dengan fenomena-fenomena kontemporer. Ia menyoroti masalah penambangan pasir dan batu yang merusak gunung, menghubungkan perkembangan teknologi seperti penerbangan komersial, bandara, dan jalur udara dengan konsep "terbukanya langit" dan "pintu-pintu" di langit, serta menekankan modernisasi transportasi sebagai simbol status dan kebanggaan. Selain itu, Maimun Zubair juga mencermati kebiasaan merusak lingkungan, seperti pembakaran hutan, serta menyajikan keberadaan kebun binatang sebagai konsekuensi dari tindakan manusia. Dalam mengilustrasikan fenomena tersebut, ia menambahkan contoh konkret, seperti tsunami dan letusan gunung Krakatau, untuk menunjukkan relevansi kajian eskatologis dalam konteks realitas saat ini.

Penafsiran eskatologi Maimun Zubair sebagaimana yang telah diuraikan sesuai dan relevan dengan realitas sosial kontemporer. Konstruksi pemikirannya tidak hanya menggambarkan pemahaman mendalam terhadap perkembangan zaman modern, tetapi juga mencerminkan signifikansi wacana tentang "akhir zaman" yang kini tengah diperbincangkan oleh para mubalig dan mufassir di Indonesia. Sebagai seorang mufassir modern, Maimun Zubair berhasil mentafsirkan al-Qur'an secara sesuai dengan dinamika perkembangan zamannya. Sejalan

⁴³Tentang sosiologi pengetahuan, lihat Karl Mannheim, *Ideologi dan Utopia: Menungkap Kaitan Pikiran dan Politik*, terj. F. Budi Hardiman (Yogyakarta: Kanisius, 1991).

⁴⁴Islah Gusmian, *Tafsir Al-Qur'an & Kekuasaan di Indonesia: Peneguhan, Kontestasi, dan Pertarungan Wacana* (Yogyakarta: Salwa, 2019), 21.

⁴⁵dul Muiz Amir and Sahiron Syamsuddin, "Tafsir Virtual," *SUHUF* 14, no. 1 (June 30, 2021): 107–108, <https://doi.org/10.22548/shf.v14i1.614>.

dengan misi al-Qur'an sebagai *rahmatan lil 'ālamīn*, interpretasi terhadap al-Qur'an yang diajukan mengikuti kebutuhan, situasi, dan evolusi ilmu pengetahuan pada waktu penafsiran dilakukan.

Kreativitas Maimun Zubair menjadi nyata ketika menyadari bahwa tafsir Al-Qur'an yang umumnya dijadikan acuan tidak cukup efektif dalam menanggapi permasalahan masyarakat. Karena sifat subjektif dan ketergantungan pada situasi serta konteks saat interpretasi, Maimun Zubair mengakui potensi kreatif dalam menghadapi tantangan ini. Melalui dialog dengan teks-teks sebelumnya, dia mempertimbangkan warisan bahasa, sistem kepercayaan, dan geografi alam Jawa (ekstratekstual) yang secara konsisten memengaruhi cara dia mengartikan Al-Qur'an. Hasilnya, penafsiran eskatologinya menjadi sangat kontekstual dan relevan dengan konteks sosial Indonesia yang kontemporer. Dengan demikian, penafsiran kontekstual Maimun Zubair bukanlah produk tunggal, melainkan hasil dari interaksi kompleks antara berbagai faktor dan pengaruh budaya yang melingkupinya.

Dalam teori sosiologi pengetahuan yang diusung oleh Mannheim, proses kontekstualisasi yang dilakukan oleh Maimun Zubair termasuk pada *weltanschauung* rasional. Dalam teori ini dijelaskan bahwa konstruksi teoritis yang dapat diambil dalam bentuk yang sistematis dan proporsional logis. Konsep ini dapat dianggap bersifat koeksensif dengan ideologi. Sedangkan bagi Mannheim, ideologi mengarah pada tindakan yang efektif oleh kelompok untuk mendefinisikan peristiwa dengan cara tertentu dan untuk mengkonsolidasikan situasinya. Ideologi tidak hanya berfungsi untuk membenarkan dan membela kepentingan kelompok dominan. Lebih lanjut, ideologi dapat mengimplikasikan jenis klaim yang berbeda terhadap keumuman dan inklusivitas.⁴⁶

Lebih lanjut, pada konsep ini interpretasi didasarkan pada pandangan fenomenologis bahwa karakter dokumenter ini ada di mana-mana dalam setiap karya intelektual. Dengan menggunakan pendekatan rasionalis tentang 'Weltanschauung', karya dapat dipahami sebagai dokumen yang mengungkapkan totalitas perasaan dan pengalaman yang mendasar, dan karena pandangan dunia seperti itu dapat diperlakukan sebagai "prinsip" dari konsep gaya umum, yaitu satu yang validitasnya tidak terbatas pada beberapa bidang produksi intelektual tertentu. Mannheim mengambil konsep pandangan dunia rasionalis ini. Konsep ini terapkan pada penafsiran kontekstual yang dilakukan oleh Maimun Zubair dalam Tafsir *Safīnah Kallā Saya'lamūn fī Tafīrī Shaykhinā Maymūn*, dalam hal ini ialah ayat-ayat eskatologi.

Dalam pendekatan sosiologi pengetahuan, *setting sosial* memegang peranan utama dalam membentuk kontekstualitas penafsiran.⁴⁷ Maimun Zubair, yang dikenal sebagai tokoh masyarakat dan ulama, juga aktif di dunia politik dengan pengalaman sebagai Anggota Dewan Perwakilan Rakyat Daerah, anggota Majelis Permusyawaratan Rakyat / MPR RI, dan ketua MPP PPP. Sosoknya sebagai ulama, pendakwah dan keterlibatannya di politik membuatnya peka terhadap isu-isu nasional yang tercermin melalui penafsirannya.⁴⁸

Penting untuk dicatat, bahwa tafsir *Safīnah Kallā Saya'lamūn fī Tafīrī Shaykhinā Maymūn* berawal dari kajian *Tafsir Al-Jalālayn* setiap hari ahad yang dikumpulkan oleh Ismail al-Ascholy. Karena

⁴⁶ Hamka Hamka, "SOSIOLOGI PENGETAHUAN: TELAHAH ATAS PEMIKIRAN KARL MANNHEIM," *Scolae: Journal of Pedagogy* 3, no. 1 (June 6, 2020): 76–84, <https://doi.org/10.56488/scolae.v3i1.64>.

⁴⁷ Muammar Kadafi Siregar, "Pondok Pesantren Antara Misi Melahirkan Ulama Dan Tarikan Modernisasi," *Jurnal Pendidikan Agama Islam Al-Thariqah* 3, no. 2 (November 16, 2018): 16–27, [https://doi.org/10.25299/al-thariqah.2018.vol3\(2\).2263](https://doi.org/10.25299/al-thariqah.2018.vol3(2).2263).

⁴⁸ Nawal Nur Arafah 2022. "KH Maimun Zubair Gagasan Dan Kiprahnya Dalam Politik Islam Di Indonesia".

berawal dari kajian, maka tentu bahasa yang digunakan adalah bahasa lisan. Dalam konteks ini, tafsir lisan yang terbentuk melalui ceramah dan pengajaran langsung, memiliki ciri khas yang memberikan keluasan dan fleksibilitas yang jarang ditemui dalam tafsir yang terpublikasikan dalam bentuk teks. Keunggulan utamanya terletak pada sifat interaktif dan dinamisnya, yang memungkinkan penafsir untuk merespon secara langsung terhadap pertanyaan, perdebatan, dan peristiwa kontemporer yang muncul selama penyampaian ceramah. Oleh karena itu, tafsir lisan sering kali lebih mampu menangkap dan meresapi nuansa kehidupan sehari-hari yang tengah dihadapi oleh masyarakat. Maimun Zubair berupaya menjelaskan tafsir al-Qur'an kepada santri secara khusus, dan masyarakat secara umum dengan menunjukkan fenomena-fenomena yang terjadi di sekitarnya. Sebagai sosok yang bergelut dalam bidang dakwah, politik dan sosial-kemasyarakatan, kontekstualisasi penafsiran semacam ini biasa dilakukan oleh seorang pendakwah (mubalig) dalam menarasikan dakwahnya bukan hanya untuk menarik dan mudah dicerna oleh audiens, tetapi juga sebagai edukasi bagi masyarakat tentang pentingnya mendialogkan teks-teks agama dengan fenomena yang ada.

Sebagai seorang mufasir, pijakan pengetahuan Maimun tentang esaktologi tidak dapat dilepaskan dari teks-teks sebelumnya. Maimun banyak membaca karya tafsir baik dari klasik hingga kontemporer. Maimun selalu berpesan kepada para santrinya untuk membaca banyak karya tafsir baik tafsir klasik maupun modern, karena setiap karya tafsir memiliki kelebihan dan kekurangan, tetapi al-Qur'an itu lebih luas dari tafsirnya. Tafsir memiliki potensi salah, sedangkan al-Qur'an pasti benar.⁴⁹ Beberapa karya yang dijadikan rujukan Maimun di antaranya *Tafsir Jalalayn, bidāyah wa al nihāyah* dan *tafsir Ibn Kathir* karya Ibnu Kathir, *Mafatih al-Ghayb* karya al-Rāzī, tafsir *Al-Qurthubi, Marāḥ Labīd* dan karya-karya lain.

Kontekstualisasi esaktologis Maimun Zubair tentu bukan hanya sekadar produk dari pengetahuan pribadinya, melainkan juga hasil dari suatu jaringan keilmuan yang dipengaruhi oleh kelompok kontekstual. Dalam proses pengembangannya, Maimun Zubair berhasil menyatukan beragam sumber pemikiran, menggabungkan intelektualitas dari Timur Tengah dan Indonesia dengan sinergi yang harmonis. Dalam sanad keilmuannya, kita dapat melihat jejak-jejak pengaruh dari tokoh-tokoh seperti Sayyid Alawi Al-Maliki, Imam Jalil, Sayyid Muhammad Amin Al-Kutbi, Syekh Abdul Qodir Al-Mandily, dan Syekh Muhammad Yasin bin Isa Al Fadani. Seiring dengan itu, Maimun Zubair juga dipengaruhi ulama lokal seperti Kiai Baidhowi, Kiai Ma'shum Lasem, Kiai Bisri Musthofa (Rembang), Kiai Wahab Chasbullah, Kiai Muslih Mranggen (Demak), Kiai Abdullah Abbas Buntet (Cirebon), serta Syekh Abui Fadhol Senori (Tuban). Jaringan keilmuannya mencerminkan interaksi kompleks antara berbagai tokoh dan tradisi keagamaan. Dalam konteks ini, pengetahuan keagamaan tidak hanya bersifat individual, tetapi juga terbentuk oleh dinamika relasional di antara para ulama dan pemikir agama dalam suatu masyarakat. Pijakan pengetahuan yang demikian menjadi pandangan hidup yang kemudian menjelma sebagai kerangka berpikir dan terbentuk secara epistemologis. Cara pandang yang telah terbentuk inilah yang kemudian bekerja dalam bentuk sikap dalam merespon fenomena sosial-keagamaan dalam pembahasan ini. Penafsiran Maimun Zubair menjadi sangat penting karena mencerminkan kejeliannya dalam melakukan kontekstualisasi. Sebagai individu yang lahir dalam lingkungan

⁴⁹ "Gus Baha dan Abi Quraish Menjawab Soal Cinta, Taaruf dan Fans K-pop (Part 2) ", Accessed on December, 2024, <https://youtu.be/Dyj8H0MZ.svo?si=VvwVLAW-EN0AZphZ>.

sosial-keagamaan pesantren, tradisi menjaga sanad keilmuan melalui karya-karya para ulama pada dasarnya telah menjadi bagian tak terpisahkan dari budaya pesantren.

Penutup

Berdasarkan uraian-uraian di atas, penelitian ini menyimpulkan bahwa dalam proses penafsiran ayat-ayat eskatologis, Maimun Zubair tampak menghubungkan teks al-Qur'an dengan fenomena-fenomena kontemporer. Maimun Zubair dengan tegas menyatakan bahwa eskatologi tidak hanya merupakan ramalan masa depan yang akan datang, tetapi telah terjadi di tengah-tengah masyarakat kontemporer. Pemikirannya yang unik dan menarik memunculkan perspektif baru dalam menafsirkan ayat-ayat eskatologi. *Safīnah Kallā Saya'lamūn fī Tafsīri Shaykhinā Maymūn* adalah epresentasi tafsir kontekstual di Indonesia dan signifikan untuk menggambarkan bagaimana seorang kiai pesantren seperti Maimun Zubair berusaha menjembatani pemahaman agama dengan kehidupan nyata, sehingga memberikan panduan yang berharga bagi masyarakat Muslim dalam menghadapi perubahan zaman.

Penafsiran kontekstual yang dibangun oleh Maimun Zubair relevan dengan realitas sosial Indonesia kontemporer. Konstruksi pemikirannya tidak hanya menggambarkan pemahaman mendalam terhadap perkembangan zaman modern, tetapi juga mencerminkan signifikansi wacana tentang "akhir zaman" yang kini tengah diperbincangkan oleh para mubaligh dan mufasir di Indonesia. Penafsiran kontekstual Maimun Zubair bukanlah produk tunggal, melainkan hasil dari interaksi kompleks antara berbagai faktor dan pengaruh budaya yang melingkupinya. Sebagai tafsir yang lahir dari ceramah, tafsir lisan menonjolkan keluasan dan fleksibilitas yang jarang terdapat dalam tafsir berbentuk teks, dengan keunggulan interaktif dan dinamis yang memungkinkan penafsir merespons pertanyaan, perdebatan, dan peristiwa kontemporer. Maimun Zubair juga berhasil menyatukan beragam sumber pemikiran, menggabungkan intelektualitas dari Timur Tengah dan Indonesia dengan sinergi yang harmonis.

Daftar Pustaka

- A. Angeles, Peter. *Dictionary of Philosophy*. New York: Harper & Row Publishers, 1981.
- Abdul Hay al-Farmāwī, *al-Bidāyah Fī al-Tafsīr al-Maudū'ī*. Kairo: Dār Maṭābi' wa al-Nashr al-Islāmiyah, 2005.
- Abū al-Fidā' Isma'īl ibn Kathīr al-Dimshiqī. *Tafsīr Al-Qur'ān Al-Azīm*. Riyadh: Dār Tayyibah, 1999.
- Afifah, Farida Nur. "RELEVANSI TAFSIR AL-IBRIZ DENGAN KOMIK SURGA DAN NERAKA KARYA MB. RAHIMSYAH." *Mafatih* 2, no. 1 (June 29, 2022): 47–70. <https://doi.org/10.24260/mafatih.v2i1.677>.
- Aḥmad Muṣṭafa al-Maraghī. *Tafsīr Al-Maraghī Juz 30*. Mesir: Maktabah Muṣṭafa Al-Bābī Al-Halabī wa Aulāduh, 1946.
- "Alasan KH. Maimun Zubair Tidak Mau Pindah dari PPP", Accessed on December, 2024, <https://youtu.be/K3ujZAs-5uk?si=F4zK3A1sgAiZbUwz>.
- Amir, Abdul Muiz, and Sahiron Syamsuddin. "Tafsir Virtual." *SUHUF* 14, no. 1 (June 30, 2021): 99–126. <https://doi.org/10.22548/shf.v14i1.614>.
- Arafah, Nawal Nur 2022. "KH Maimun Zubair Gagasan Dan Kiprahnya Dalam Politik Islam Di Indonesia". *Journal on Education* 5 (1), 609-26. <https://jonedu.org/index.php/joe/article/view/658>

- Arivaie Rahman. "Imajinasi Eskatologi Dalam Tafsir Melayu-Jawi (Studi Tafsir Nūr al-Ihsān Karya Muhammad Said al-Kedahi)," 2018.
- Bagus, Lorens. *Kamus Filsafat*. Jakarta: Gramedia, 1996.
- Darby, Peter. *Bede and the End of Time*. London: Routledge, 2014.
- Dilawati, Rika. "Comparison of Islamic and Adventist Christian Eschatology." *FOCUS* 3, no. 1 (June 7, 2022): 22–31. <https://doi.org/10.26593/focus.v3i1.5813>.
- Fakhruddin Al-Razi. *Mafātihul Ghoyb*. Beirut: Dar Al-Fik, 1981.
- "Gus Baha – Menjaga Sanad Politik Mbah Moen", Accessed on December, 2024, https://youtu.be/OH3gOgP_4Co?si=rFGIPOb0sYsut4F0.
- "Gus Baha dan Abi Quraish Menjawab Soal Cinta, Taaruf dan Fans K-pop (Part 2)", Accessed on December, 2024, <https://youtu.be/Dyj8H0MZsv0?si=VvwVLAW-EN0AZphZ>.
- Hadi, Abdul. *Metodologi Tafsir Dari Masa Klasik Sampai Masa Kontemporer*. Salatiga, 2021. http://repository.uinsa.ac.id/id/eprint/164/1/Abd%20Hadi_Metodologi%20Tafsir%20Al%20Quran.pdf.
- Hamka. *Tafsir Al-Azhar*. Singapura: Pustaka Nasional PTE LTD, 1982.
- Hamka, Hamka. "SOSIOLOGI PENGETAHUAN: TELAHAH ATAS PEMIKIRAN KARL MANNHEIM." *Scolae: Journal of Pedagogy* 3, no. 1 (June 6, 2020): 76–84. <https://doi.org/10.56488/scolae.v3i1.64>.
- Haris, Abdul, and Abdulloh Dardum. "KIAI NU DAN POLITIK (KETERLIBATAN KIAI NU JEMBER DALAM KONTESTASI PILPRES 2019)." *Fenomena* 20, no. 1 (March 22, 2021): 91–114. <https://doi.org/10.35719/fenomena.v20i1.51>.
- Herlambang, Saifuddin. "Paradigm Shifts in the Interpretation of Heaven Illustration Among Indonesian Mufassirin: A Comparative Analysis of As- Singkili, Hamka, and M. Quraish," no. 1 (2023).
- Hidayatul Hilmiah. "Doktrin Eskatologi Dalam Al-Quran Surah Yasin, Al-Waqiah, Al-Mulk Perspektif Tafsir Al-Misbah Dan Al-Azhar," 2021.
- Hude, Darwis. *Cakrawala Ilmu Dalam Al-Qur'an*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2002.
- Ibnu Jarīr Al-Tabarī. *Jāmi' al-Bayān 'An Ta'Wili Ayy al-Qur'an*. Beirut: Muassisah Al-Risalah, 1994.
- Ismail al-Ascholy. *Safīnatu Kallā Sayalamūn Fī Tafsīr Shaikhinā Maimūn*. Bangkalan: Nahdhah al-Turoth, 2023.
- . Wawancara, March 7, 2023. Madura.
- Itrayuni, Itrayuni, Andri Ashadi, and Faizin Faizin. "Kontekstualisasi Surah Al-Nūr Ayat 11-20 Pada Open Journal System Indonesia Kontemporer." *Mashdar: Jurnal Studi Al-Qur'an Dan Hadis* 4, no. 1 (September 21, 2022): 19–34. <https://doi.org/10.15548/mashdar.v4i1.4619>.
- Joesoef, Syou'yb. *Agama – Agama Besar Di Dunia*. Jakarta: PT. Pustaka Al – Husna, 1983.
- Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Baru. III. Jakarta Barat: PT. Media Pustaka Phomix, 2008.
- Nasr, Seyyed Husein. *The Heart Of Islam, Pesan-Pesan Universal Islam Untuk Kemanusiaan*. Terj. *Nurasiah Fakih Sutan Harabap*. Bandung: Mizan, 2003.
- Rahman, Fazlur. *Islam Dan Modernitas: Tentang Transformasi Intelektual*. Terj. *Absin Muhammad*. Bandung: Pustaka, 2000.
- Siregar, Muammar Kadafi. "Pondok Pesantren Antara Misi Melahirkan Ulama Dan Tarikan Modernisasi." *Jurnal Pendidikan Agama Islam Al-Thariqah* 3, no. 2 (November 16, 2018): 16–27. [https://doi.org/10.25299/althariqah.2018.vol3\(2\).2263](https://doi.org/10.25299/althariqah.2018.vol3(2).2263).