

JURNAL MANASSA

Manuskripta



SULAIMAN IBRAHIM

Tuhfat Sarandib Tadhkirat li al-Muḥib Karya Al-Raniri:
Pemikiran Teologis Ulama Melayu di Tanah Saylan

ARRAZY HASYIM

Kitab Hadiyat al-Baṣīr fī Maʿrifat al-Qadīr
Sultan Muhammad ʿAydrus al-Butuni:
Purifikasi Teologi Islam di Kesultanan Buton

ALI MURSYID *Maʿrifat al-Nikāḥ*: Perspektif Baru Relasi Suami Istri | AHMAD MUJAHID *Maslak al-Sālikin Ilā Ḥaḍrat Rabb al-ʿĀlamīn*: Potret Tafsir dalam Naskah Tasawuf di Kalimantan Selatan Periode Modern | APRIA PUTRA *Jawāb al-Mushkilāt*: Respon Ulama Syattariyah terhadap Paham Wujūdiyyah | MAESAROH LUBIS *Masʿūl al-Mubtadī li Ikhwān al-Mubtadī*: Implikasi Pedagogis Model Pembelajaran Tarekat dalam Praktik Pendidikan | ADITIA GUNAWAN *Babad Darmayu*: Naskah-Naskah Nusantara di EFEO Paris: Catatan Pendahuluan

Vol. 5, No.1, 2015
ISSN: 2252-5343



Ahmad Mujahid

Maslak al-Sālikin Ilā Ḥaḍrat Rabb al-Ālamīn:
Potret Tafsir dalam Naskah Tasawuf
di Kalimantan Selatan Periode Modern

Abstract: This article is a response to the lack of research on the Quranic exegesis in the early development of Islam in the archipelago. This article examines the exegetical aspects in *Maslak al-Sālikin Ilā Ḥaḍrat Rabb al-Ālamīn*, a Jawi manuscript from Negara, South Kalimantan. This text contains quotations from verses from the Quran translated into the Malay language, so the text is considered to have an important role in translating Islam to the local context. This kind of translation method is *tarjamah tafsīriyah*, ie copying or transferring sentences from the original language into another language without having to depend on the structure and composition of the original language so the method is more concerned with the content of the message contained in the target language. On this basis, this text can be considered as one of the important references Quranic exegesis studies in the past.

Keywords: Manuscript, *Maslak al-Sālikin Ilā Ḥaḍrat Rabb al-Ālamīn*, local context, tafsir Alquran.

Abstrak: Artikel ini merupakan jawaban atas kelangkaan kajian tafsir Alquran pada masa awal perkembangan Islam di Nusantara. Objek kajian artikel ini adalah aspek tafsir dalam teks *Maslak al-Sālikin Ilā Ḥaḍrat Rabb al-Ālamīn*, sebuah teks dari daerah Negara, Kalimantan Selatan, yang beraksara Jawi, berbahasa Melayu. Teks ini berisi kutipan dari ayat-ayat Alquran yang diterjemahkan ke dalam bahasa Melayu sehingga teks ini dianggap memiliki peran penting dalam hal penerjemahan Islam ke dalam konteks lokal. Metode penerjemahan semacam ini merupakan *tarjamah tafsīriyah*, yaitu menyalin atau mengalihkan kalimat dari bahasa asal ke dalam bahasa yang lain tanpa bergantung dengan struktur dan susunan bahasa asal sehingga metode ini lebih mementingkan isi pesan yang terdapat di dalam bahasa sasaran. Atas dasar itulah teks ini dapat dipandang sebagai salah satu kajian tafsir yang penting di masa lalu.

Kata Kunci: Naskah, *Maslak al-Sālikin Ilā Ḥaḍrat Rabb al-Ālamīn*, konteks lokal, tafsir Alquran.

Manuskrip Nusantara, atau sering disebut naskah Nusantara, sebagai sebuah kekayaan intelektual masa lampau selalu menarik untuk dipelajari. Banyak hal yang bisa diungkap dari warisan intelektualitas masa lampau tersebut. Dari segi isinya, naskah Nusantara tidak terbatas hanya pada kesusastraan, tetapi juga mencakup bidang lain seperti filsafat, adat istiadat, sejarah, agama, obat-obatan hingga masalah-masalah praktis keseharian, seperti tata cara bercocok tanam.

Demikian juga dalam bidang keagamaan. Banyak naskah ditemukan di Nusantara. Bahkan, menurut Oman Fathurahman, tema-tema dalam bidang ini relatif banyak. Hal ini tidak mengherankan, mengingat ketika Islam masuk ke wilayah Nusantara, budaya tulis menulis dapat dikatakan sudah mapan. Ketika terjadi kontak antara Islam dan budaya tulis menulis, maka lahirlah karya-karya yang kini berwujud naskah yang menjadi sarana efektif dalam transmisi keilmuan.

Tema keagamaan yang ditulis pun beraneka ragam, seperti Kitab Suci Alquran, tafsir, hadis, teologi, fikih dan tasawuf. Dua tema terakhir ini mendominasi isi manuskrip Nusantara. Hal ini dianggap wajar, karena keduanya berisi hal-hal praktis yang ada di masyarakat, khususnya pada saat itu.

Peta sebaran naskah juga terdapat di banyak daerah di Nusantara, mulai dari Pulau Sumatera, Jawa, Kalimantan, Sulawesi, Maluku hingga Bali. Sampai saat ini, kantong-kantong naskah (skriptorium) masih terdapat di Pulau Sumatera khususnya Aceh dan Padang, dan Pulau Jawa, khususnya di keraton-keraton. Di daerah lain masih minim temuan atau bahkan belum ditemukan. Di daerah-daerah tersebut, tema-tema naskah masih didominasi fikih dan tasawuf. Untuk tema lain, masih jarang ditemukan. Naskah tafsir misalnya, dari yang sudah ditemukan di beberapa tempat, dapat dihitung dengan jari. Naskah tafsir lengkap monumental pertama kali yang ditemukan pada abad ke-17 M dan dianggap cikal bakal tafsir Nusantara adalah tafsir *Tarjumān al-Mustafid* karya Abdur Rauf Singkil di Aceh. Oleh karena itu, Peter Riddell, sebagaimana dikutip Fathullah Munadi dalam karya tesisnya, berpendapat adanya gap yang jauh antara awal Islamisasi di Nusantara dengan munculnya sebuah tafsir lengkap karya al-Singkili tersebut di abad ke-17 M.

Tulisan ini berupaya mengisi kekosongan kajian tafsir di Nusantara tersebut dengan memperluas sudut pandang. Perluasan ini akan banyak

mengakomodir "tafsir-tafsir" yang terdapat di naskah fikih, tasawuf, dan lain-lain. Dengan pertimbangan tersebut, penulis berupaya membedah naskah *Maslak al-Sālikin Ilā Ḥaḍrat Rabb al-Ālamīn* (selanjutnya disebut *Maslak al-Sālikin*) dari sisi kajian tafsir. Teks ini sendiri ditemukan di daerah Negara Provinsi Kalimantan Selatan dan berisi tentang ajaran-ajaran tasawuf.

Dalam pembahasan berikut, sebelum membahas analisa teks dari sisi tafsir, penulis akan membahas konteks tasawuf di Kalimantan Selatan sebelum abad ke-20 M sebab naskah ini berisi ajaran tasawuf dan ditemukan di daerah tersebut. Sebelum itu, terlebih dahulu penulis akan membicarakan perkembangan kajian Alquran dan tafsir di Nusantara dan di Kalimantan Selatan sebelum abad ke-20 M.

Perkembangan Kajian Alquran di Nusantara

Pada bagian ini, penulis membatasi perkembangan kajian Alquran dan tafsir di Nusantara sebelum abad ke-20. Pembatasan ini dilakukan agar sesuai dengan konteks naskah *Maslak al-Sālikin* yang sedang dikaji, yakni sekitar abad ke-18 M.

Penelitian terkait dengan sejarah perkembangan kajian Alquran di Nusantara khususnya yang berbasiskan tafsir sudah banyak dilakukan oleh para peneliti sebelumnya, baik yang lokal seperti Nashruddin Baidan maupun asing seperti A. H. Johns dan Peter Riddell. Penelitian mereka saling melengkapi satu sama lainnya.

Nashruddin Baidan, dalam bukunya *Perkembangan Tafsir Alquran di Indonesia*, membagi periodisasi perkembangan tafsir di Indonesia dalam empat periode, yaitu: Klasik (abad VIII-XV M), Tengah (abad XVI-XVIII M), Pramodern (abad XIX M), dan Modern (abad XX M). Dari sini bisa dilihat bahwa Baidan ingin menyampaikan bahwa tafsir sebagai sebuah kajian sudah bermula seiring masuknya Islam di kawasan Nusantara¹ dan berkembang sesuai zamannya. Dalam periode klasik misalnya, ia menjelaskan bahwa bentuk tafsir masih *embriotic integral* dengan bidang lain seperti fikih, teologi, dan tasawuf. Semuanya disajikan secara sporadis, praktis, dan kondisional, tidak teoritis konseptual. Contoh yang diberikan Baidan adalah tentang konsep ajaran Sunan Ampel (w. 1478 M) yang melarang *molimo* (*main, minum, madat, maling dan madon*), sebenarnya diambil dari ayat-ayat Alquran yang beliau pahami (33). Pada periode tengah juga tidak banyak mengalami perubahan, hanya saja umat Islam sudah

mengenal *Tafsir Jalālayn* yang dibawa dari Timur Tengah. Tafsir ini kemudian diterjemahkan (lisan) ke dalam bahasa murid dan banyak mempengaruhi penulisan tafsir pada periode berikutnya.

Jika dilihat dari Islamisasi di Nusantara yang diperkirakan sekitar abad ke-7 atau ke-13 M, kitab tafsir murni yang ditulis oleh ulama Nusantara--untuk sementara--tidak ditemukan bukti sama sekali, tetapi jika wacana tafsir ini diperluas ke dalam kajian Alquran secara umum maka akan bermunculan bukti-bukti lain. Bahkan *al-Suyūṭī*, penulis kitab *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, membagi kajian Alquran hingga 80 bagian.

Pada abad ke-16 M, ditemukan bukti adanya tradisi studi Alquran yang terdapat pada bait-bait puisi Hamzah Fansuri yang hidup antara tahun 1550-1599 M (Johns 462). Dalam puisinya, Hamzah Fansuri kerap kali menyisipkan ayat-ayat walau tidak lengkap dan mencampur bahasa Arab dan Melayu dengan kelihaihan yang luar biasa. Seperti puisinya berikut ini:

Kullu man 'alayha fan ayat min rabbihi
 Menyatakan ma'na *irji'i ila aslibi*
 Akan insan yang beroleh *tawfiqi*
 Supaya karam di dalam *sirru sirribi* (Hadi 114)

Dari puisinya tersebut, dapat kita lihat bahwa Hamzah Fansuri dengan lihaihnya menyusun puisi bersandarkan pada ayat Alquran. Bahkan Karel Steenbrink seakan menganggap Hamzah Fansuri seorang mufasir ketika ia membandingkan penafsirannya dengan Hamka (Steenbrink 74), dan meskipun tulisannya bukan tafsir, paling tidak, karyanya tersebut membuktikan adanya tradisi tafsir di Aceh saat itu.

Selanjutnya pada abad ke-17, Johns menemukan bukti tradisi tafsir dengan adanya sebuah manuskrip tafsir *al-Kahf* yang tertanggal sebelum tahun 1629 M yang dibawa ke Belanda oleh armada Belanda. Manuskrip ini terdiri atas terjemahan Melayu dan tafsir Surah *al-Kahf* dengan bahasa yang baik, walaupun tidak diketahui pengarangnya alias anonim. Johns bahkan memastikan bahwa manuskrip tersebut adalah terjemahan tafsir *al-Khāzin* (w. 1340 M) (Johns 464). Manuskrip ini, menurut Riddell, sekarang tersimpan sebagai naskah Cambridge MS Or.Ii.6.45. Naskah ini juga dimiliki oleh Thomas Erpenius (402).

Selain itu, seorang pengikut Hamzah Fansuri, yaitu Syamsuddin al-Sumatrani dikenal sebagai seorang ulama terkemuka di istana Sultan Iskandar Muda, penguasa Aceh tahun 1605-1636 M. Dalam karya-

• *Mustafid* bi al-Jawi yang diterjemahkan dengan bahasa Jawi yang diambil dari sebagian maknanya dari Tafsir *al-Bayḍāwī*. Pernyataan ini yang tampaknya dipahami Snouck sehingga menjadi kesimpulan keliru (Nahrowi 12).

Keberhasilan Abdur Rauf Singkil menyelesaikan karya terjemahan Alquran lengkap ini dinilai sebuah prestasi besar dalam sejarah Islam Nusantara. Selain itu, Tafsir *Tarjumān* ini adalah sebuah terobosan vernakularisasi Alquran yang, bisa dikatakan, pada saat itu belum ada di tengah kuatnya arus pengaruh tafsir-tafsir Arab seperti tafsir *Jalālayn*, *al-Bayḍāwī*, dan *al-Khāzin*. Menurut Johns, karya ini menjadi fondasi penghubung antara terjemahan dan tafsir dalam bahasa lokal (470).

Setelah hadirnya tafsir *Tarjumān* ini, pada abad ke-18 M, berlangsung proses terjemahan bahasa Melayu kitab *Lubab Iḥyā ‘Ulūm al-Dīn*. Terjemahan ini ditulis oleh seorang ulama besar lainnya, yakni ‘Abd al-Ṣamad al-Palimbānī di Thaif antara tahun 1760-1780 M dan menjudulinya *Sayr al-Sālikīn*. ‘Abd al-Ṣamad, seperti ulama sebelumnya, tidak berkontribusi langsung dalam bidang tafsir tetapi banyak kutipan Alquran dan hadis termaktub dalam karya ini.

Sebelum seperempat akhir abad ke-19 M, ditemukan karya tafsir yang berjudul tafsir *al-Munīr* atau lebih dikenal dengan tafsir *Marah Labīd*, yang ditulis oleh Nawawi al-Bantānī (1815-1898 M) yang telah lama tinggal secara permanen di Mekah setelah tahun 1835 M. Karya ini ditulisnya di sana dan dinilai sama dengan karya Abdur Rauf (Johns 472).

Jika karya Abdur Rauf dinilai sebagai terobosan vernakularisasi Alquran di Nusantara, maka karya Nawawi dianggap sebuah prestasi intelektual orang Jawi yang mampu menulis sebuah kitab tafsir berbahasa Arab sebanyak dua jilid dan menjadi karya dasar tafsir di Timur Tengah. Kitab ini sekarang terus menjadi bacaan di beberapa pesantren di Indonesia, bahkan ada yang menjadikannya buku wajib untuk mata pelajaran tafsir.

Menurut Johns, tafsir ini banyak dipengaruhi oleh *al-Tafsīr al-Kabīr* karya Fakhr al-Dīn al-Rāzī. Ia memberi contoh kasus penafsiran atas Q.S Ṣād [38]. Pada kesimpulan surah ini, Nawawi banyak mengetengahkan kutipan dari al-Rāzī (474). Selain al-Rāzī, Nawawi juga membuat daftar kitab yang merupakan otoritas yang dimilikinya seperti *al-Futūḥat al-Ilāhīyah* karya Sulaiman bin Umar al-Ujaylī al-Azharī (w. 1790 M), *al-Sirāj al-Munīr* karya Muhammad bin Muhammad al-Khaṭīb al-Sharbinī (w. 1570 M), *Tanwīr al-Miqbās* dan tafsir *Abī al-Su‘ūd*.

Walaupun Izza Rohman Nahrowi kesulitan memposisikan Nawawi dalam deretan ahli tafsir Nusantara dengan alasan tafsirnya ditulis di Mekah dan ia sangat lama tinggal di sana (15), tapi saya tetap menganggapnya sebagai ahli tafsir Nusantara karena faktor genealogis. Hal yang menarik seperti diutarakan Johns, tafsir ini diperuntukkan untuk orang-orang senegaranya dengan cara yang mudah dipahami agar mereka memperoleh kemampuan meningkatkan kepercayaan diri mereka untuk mengkaji karya-karya rumit lainnya (476) yang berbahasa Arab.

Dari beberapa contoh tafsir yang muncul di Nusantara tersebut, ada beberapa referensi tafsir yang beredar dan akrab di kalangan ulama sebelum abad ke-20, seperti tafsir *Jalālayn*, *al-Bayḍāwī*, dan *al-Khāzin*. Bahkan khusus untuk tafsir *Jalālayn* menjadi rujukan utama dari tafsir *Tarjumān al-Mustafid* sebagai respon al-Singkili terhadap animo masyarakat terhadap tafsir ini. Ada dua alasan mengapa tafsir ini diminati dan mendapat tempat khusus: *Pertama*, penjelasan tafsir ini lebih ringkas dari tafsir lain sehingga memudahkan bagi yang mempelajari dan guru yang mengajarkannya. *Kedua*, tafsir ini dinilai relatif netral dari perdebatan mazhab dan aliran, khususnya teologi dan tasawuf. (Burhanuddin 105)

Dari perkembangan kajian Alquran, khususnya tafsir sebelum abad ke-20 M, yang telah diuraikan di atas, jelas bagi kita bahwa khusus untuk literatur kitab tafsir yang ditulis orang Nusantara lengkap 30 juz sangat minim, yakni hanya dua kitab, *Tarjumān al-Mustafid* dan tafsir *al-Munir* atau *Marah Labid*. Selebihnya hanya berupa kutipan ayat atau penggalan ayat yang dimuat oleh pengarang untuk diterjemahkan dan ditafsirkan demi, di antaranya, mendukung argumentasi pengarang.

Tradisi Keilmuan di Kalimantan Selatan: Pemikiran Tasawuf dan Tafsir

Membicarakan tradisi keilmuan, khususnya pemikir Muslim di Kalimantan Selatan, tidak bisa lepas dari seorang tokoh besar yang bernama Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari (1710-1812 M) (selanjutnya disebut dengan Syekh Arsyad). Ia hidup pada masa pemerintahan Sultan Tahmidullah II (Pangeran Nata Alam) (1785-1808 M) dan Sultan Sulaiman (1808-1825 M) (Ahyat 59).

Syekh Arsyad dikenal sebagai ulama multidisipliner, yang menguasai berbagai macam keilmuan Islam. Kapabilitasnya ditunjukkan dengan

lahirnya beberapa karya tulisnya, yaitu kitab *Tuhfat al-Rāghibin* (bidang teologi), *Kanz al-Maʿrifah* (bidang tasawuf), dan yang monumental kitab *Sabīl al-Muhtadin*. Kitab ini ditulis dalam bahasa Arab-Melayu dan merupakan salah satu karya utama dalam bidang fikih bagi masyarakat Melayu. Kitab ini banyak merujuk pada karya para ulama terdahulu, seperti kitab *Nihāyat al-Muhtāj* karya Syekh al-Jamal al-Ramly, kitab *Syarḥ Minhāj* oleh Syekh al-Islam Zakaria al-Anshary, kitab *Mughnī* oleh Syekh Khatib Syarbini, kitab *Tuhfat al-Muhtāj* karya Syekh Ibnu Hajar al-Haitami, kitab *Mirʿat al-Ṭullāb* oleh Syekh Abdurrauf al-Sinkili, dan kitab *Ṣirāt al-Mustaqīm* karya Nurrudin al-Raniri.

Alasan utama penulisan kitab ini berawal dari keterbatasan (kesulitan) umat Islam Banjar dalam mempelajari kitab-kitab fikih yang berbahasa Arab. Oleh karena itu, masyarakat Islam di Banjar berusaha mempelajari fikih melalui kitab-kitab berbahasa Melayu. Salah satunya adalah kitab *Ṣirāt al-Mustaqīm* karya Nurrudin al-Raniri. Sayangnya, kitab al-Raniri ini lebih bernuansa bahasa Aceh sehingga tetap menimbulkan kesulitan bagi masyarakat Islam Banjar untuk mempelajarinya. Kemudian, atas permintaan Sultan Banjar (Tahmidullah), Syekh Arsyad menuliskan sebuah kitab fikih dalam bahasa Arab-Melayu yang lebih mudah dipahami masyarakat Islam Banjar. Dalam mukadimah kitab ini, Syekh Arsyad menyatakan bahwa karya ini ditulis pada 1193 H/1779 M atas permintaan Sultan Tahmidullah dan diselesaikan pada 1195 H/1781 M.

Secara umum, kitab ini menguraikan masalah-masalah fikih berdasarkan mazhab Syafi'i, dan terdiri atas dua jilid. Seperti kitab fikih pada umumnya, kitab ini juga membahas masalah-masalah fikih, antara lain, ibadah salat, zakat, puasa, dan haji. Kitab ini sangat besar andilnya dalam usaha Syekh Arsyad menerapkan hukum Islam di wilayah Kesultanan Banjar sesuai anjuran Sultan Tahmidullah yang memerintah saat itu.

Pada pembahasan berikut, penulis secara khusus menguraikan pemikiran tasawuf dan kajian tafsir di Kalimantan Selatan pada periode modern.²

Pemikiran Tasawuf dan Tokoh-Tokohnya

Landasan religio-kultural yang melatarbelakangi perjalanan awal masyarakat Banjar didominasi oleh unsur Hindu dan Buddha. Dua



agama itulah yang dianut masyarakat sebelum Islam dan menjadi agama resmi Kerajaan Negara Dipa dan Negara Daha. Hal ini tentunya akan memberi corak perkembangan lebih lanjut bagi berkembangnya model agama baru yang akan dianut oleh masyarakat tersebut. Apalagi jika hal ini dilihat dari suasana keagamaan yang umumnya berkembang di kawasan Nusantara, dimana ada kecenderungan kuat untuk merumuskan ajaran agama dengan adaptasi lokal.

Oleh karena itu, ketika terjadi proses Islamisasi antara abad ke-7 sampai abad ke-16 M. di beberapa daerah di kawasan Nusantara terdapat kecenderungan pada tasawuf dan tarekat sebagai wacana utama dalam kegiatan intelektual keagamaan di Nusantara (Noor 9). Islam sendiri secara resmi hadir di Kalimantan Selatan ditandai dengan permintaan bantuan Pangeran Samudera kepada Sultan Demak untuk mengalahkan Pangeran Tumenggung dalam perebutan kekuasaan di Kerajaan Negara Daha. Sultan Demak bersedia membantu dengan syarat Pangeran Samudera masuk Islam. Perjanjian disetujui (Ras 428). Setelah terjadi peperangan sekitar 40 hari dan menewaskan ribuan orang dari kedua belah pihak, akhirnya Pangeran Tumenggung menyerahkan kekuasaan kepada keponakannya, Pangeran Samudera. Pangeran Samudera kemudian diislamkan oleh Penghulu dari Demak dan berganti nama dengan Sultan Suryanullah--dikenal juga dengan nama Sultan Suriansyah--atas usulan seorang Arab yang ada pada saat itu (Ras 438). Peristiwa ini terjadi pada 24 September 1526 M. Peristiwa ini juga menandai perpindahan agama kerajaan dari agama Hindu ke agama Islam (Noor 8).

Maraknya wacana intelektual keagamaan seperti ini pada saat itu menjadi “berkah” tersendiri bagi proses Islamisasi masyarakat di Nusantara. Lantaran aspek yang paling kompromistis terhadap budaya lokal dalam tradisi Islam adalah tasawuf. Menurut A. H. Johns, tasawuf lebih mementingkan kontinuitas, ketimbang perubahan dalam kepercayaan dan praktik keagamaan lokal (15). Tasawuf juga lebih menekankan praktek-praktek spiritual untuk mencapai kesatuan dengan Tuhan yang dianggap sebagai bentuk kesempurnaan dalam beragama dibanding praktik-praktik ritual yang lebih mengejar tuntutan legal formal semata. Orientasi seperti ini, dalam banyak aspek, sejalan dengan praktik dan pandangan dunia keagamaan Hindu yang telah tertanam lebih dahulu dalam kesadaran budaya masyarakat di Nusantara. Gejala ini dapat dilihat dari penelusuran yang seksama

• atas perkembangan arus pemikiran Islam yang masuk ke kawasan
• Nusantara di masa-masa awal perkembangannya, terutama pada abad
• ke-16 dan ke-17 M.

Orientasi sufistik dalam perkembangan arus pemikiran Islam yang masuk ke kawasan Nusantara di masa-masa awal ini semakin mendapatkan bentuk yang lebih tegas dengan kehadiran tokoh-tokoh semacam Hamzah Fansuri dan Syamsuddin al-Sumatrani. Kedua tokoh inilah yang kemudian memberi arah khusus orientasi sufistik Nusantara ke ajaran *wujūdīyah* dalam proses Islamisasi Nusantara abad ke-16 M. Menguatnya orientasi sufistik yang berkecenderungan pada aliran *wujūdīyah* ini hampir secara merata dan menjadi ciri yang terdapat dalam karya-karya tasawuf abad ke-16 M.

Di kawasan Banjar Kalimantan Selatan, orientasi sufistik yang cenderung berhaluan *wujūdīyah* ini juga berkembang. Hal ini diperkuat dengan munculnya seorang ulama sufi yang bernama Syekh Ahmad Syamsuddin al-Banjari yang diperkirakan hidup sekitar tahun 1618 M. Semasa hidupnya, ia pernah menulis sebuah risalah tasawuf yang ia tulis sebagai hadiah untuk Ratu Aceh Sulthanah Safiatuddin (1641-1675 M) (Noor 12).

Abad berikutnya, yakni abad ke-17 M, tampil tiga tokoh sufi berhaluan *wahdat al-wujūd* di Kalimantan Selatan. Mereka itu adalah Syekh Muhammad Nafis bin Idris al-Banjari (l. 1148 H/1735 M), Syekh Abdul Hamid Abulung (Datu Abulung), dan Datu Sanggul (Abdussamad). Dua tokoh terakhir tidak meninggalkan karya, tetapi legenda keduanya yang mengakar di masyarakat sangat beraroma *wujūdīyah*.

Konon ajaran *wahdat al-wujūd* Datu Abulung terkenal lewat ungkapannya sebagai berikut:

*“Tiada yang maujud melainkan hanyalah Dia, Tiada aku melainkan Dia,
Dialah Aku dan aku adalah Dia”* (Noor 13)

Ajaran ini diekspresikan oleh Datu Abulung ketika melayani tentara Kesultanan Banjar yang ingin membawanya menghadap Sultan dengan ungkapan, “Abdul Hamid Abulung tidak ada, yang ada hanya Allah. Ketika tentara kesultanan datang kedua kalinya dengan menyatakan, “supaya Allah datang ke istana”, maka Abulung menjawab, “Allah tidak ada, yang ada hanya Abulung”. Ketika tentara tersebut datang ketiga kali dengan berkata, “agar Abulung dan Allah datang ke istana”, maka Abulung pun baru bisa diseret ke istana (Noor 13).

Sedangkan Syekh Nafis meninggalkan karya tasawuf, yaitu *al-Durr al-Nafis fī Bayān Waḥdat al-Afāl wa al-Asmā' wa al-Sifāt wa al-Dhāt Dhāt al-Taqḍīs*. Kitabnya ini menekankan transendensi mutlak dan keesaan Tuhan dan menolak pendapat Jabariah. Ia menyuruh umat Islam agar aktif mencapai kehidupan yang lebih baik. Tak heran jika kemudian, karena pandangannya tersebut, buku ini dilarang beredar oleh kolonial Belanda (Azra 323). Syekh Nafis juga berafiliasi dengan beberapa tarekat sebagaimana yang ditunjukkannya dalam kitabnya:

محمد نفيس بن ادريس بن الحسين البنجاري منشأ والمكي مسكنا
والشافعي مذهبا والاشعري اعتقادا والجنيدي اماما والقادري
طريقة والشطاري لباسا والنقشبندي عملا والخلوتي مطعما
والسماني مشربا.

Muhammad Nafis bin Idris bin al-Husain, negeri Banjar tempatnya ia tumbuh, di negeri Mekah tempat tinggalnya, Syafii mazhab (fikih)-nya, Asy'ari i'tiqad (keyakinan teologi)-nya, dan Junaid imamnya (dalam ilmu tasawuf), Qadiriah tarekatnya, dan Syattariah pakaianya, Naqshabandiah amalannya, Khalwatiah makanannya, dan Sammaniyyah minumannya (Al-Banjari 37-38).

Dari redaksi di atas, dapat disimpulkan, bahwa Syekh Nafis mengenal dan bahkan mengamalkan beberapa tarekat. Perilaku seperti ini bukanlah sesuatu yang baru. Syekh Muhammad bin Abdul Karim al-Madani al-Syafi'i al-Samman (1718-1775 M), pendiri Tarekat Sammaniyyah sendiri sebenarnya juga belajar Tarekat Khalwatiyyah, Naqsyabandiah, Qadiriyah, dan Syadziliah (Abrori 183).

Kecenderungan arus masyarakat terhadap orientasi tasawuf beraliran *waḥdat al-wujūd* baru agak terbendung dengan hadirnya Syekh Arsyad dengan karyanya *Tuhfat al-Rāghibīn*. Risalah ini ditulis pada 1188 H/1774 M atas permintaan pembesar kerajaan saat itu, yang diperkirakan oleh Asywadi Syukur, adalah Sultan Tahmidullah. Risalah ini sebagai jawaban terhadap dua aliran bertolak belakang yang berkembang pada saat itu, yaitu Islam bernuansa kepercayaan lokal dan paham wujudiyah yang diajarkan oleh Syekh Abdul Hamid (8).

Refleksi dari upaya Syekh Arsyad untuk memberi orientasi tandingan ini tampak dalam peristiwa vonis mati terhadap Datu Abulung oleh Sultan Banjar atas fatwa Syekh Arsyad yang saat itu menjabat mufti

kerajaan. Isi fatwa tersebut terekam dengan baik dalam risalah tersebut sebagai berikut: “maka tiada syak pada wajib membunuh dia karena murtadnya dan membunuh seseorang orang itu terlebih baik daripada membunuh seratus kafir yang asli” (Al-Banjari 16).

Vonis mati terhadap Datu Abulung ini mengingatkan kita dengan peristiwa-peristiwa serupa yang terjadi kepada tokoh-tokoh *wujūdiyyah* sebelumnya, seperti Husain ibn Mansur al-Hallaj (w. 922 M) dan Syekh Siti Jenar (± abad ke-15 M) (Mul Khan 12) yang berlawanan arus dengan *mainstream* zamannya.

Dari peristiwa yang terjadi antara Syekh Arsyad dengan Datu Abulung, dapat dilihat bagaimana patronase antara Syekh Arsyad dengan penguasa saat itu. Dengan demikian, bisa disimpulkan bahwa aliran tasawuf yang diterima di kalangan istana saat itu adalah tasawuf Sunni, dan jika Syekh Arsyad dianggap sebagai penyebar Tarekat Sammaniyah di Kalimantan Selatan maka tarekat tersebutlah yang mengitari istana. Sedangkan tarekat-tarekat lain diindikasikan juga tumbuh di tengah masyarakat sebagaimana Syekh Nafis mengenal beberapa tarekat.

Syekh Arsyad sendiri, semasa hidupnya, mempunyai perhatian terhadap bidang tasawuf dengan menulis kitab *Kanz al-Maʿrifah*. Bahkan ia menerima Tarekat Sammaniyah langsung dari Syekh Samman sendiri dan ia dianggap ulama paling bertanggungjawab atas tersebarnya Tarekat Sammaniyah di Kalimantan Selatan (Azra 317).

Menariknya, Tarekat Sammaniyah sendiri sesungguhnya merupakan bagian dari kecenderungan tasawuf yang berhaluan *wujūdiyyah* sebagaimana yang tergambar dalam *shatahat-shatahat* yang ada dalam Ratib Samman. Oleh karena itu, kemungkinan besar gambaran umum isi risalah *Kanz al-Maʿrifah* berupa bentuk adab dan tata ciri zikir sebenarnya bentuk penyederhanaan atau modifikasi untuk tujuan kontekstualisasi dengan kebutuhan lokal (Noor 15).

Jadi, wacana yang berkembang di Kalimantan Selatan tidak berbeda dengan di tempat-tempat lain, baik di Jawa, Sumatera bahkan Timur Tengah, termasuk rivalitas antara pihak *mainstream* dengan oposan. Dalam konteks inilah naskah *Maslak al-Sālikin* hadir.

Model Kajian Tafsir

Studi tentang aktifitas kajian Alquran khusus lokal di Kalimantan Selatan era sebelum abad ke-20 M sudah pernah dilakukan dengan

baik oleh Fathullah Munadi, dosen IAIN Antasari, lewat karya tesisnya yang berjudul “Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari (1710-1812 M) dalam Konteks Kajian Alquran di Nusantara”. Walaupun tesisnya hanya merujuk pada satu tokoh, yakni Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari, tetapi karya ini sangat mewakili konteks Kalimantan Selatan. Sebab, Syekh Arsyad dikenal sebagai ulama produktif yang mengarang banyak karya monumental, seperti *Sabil al-Muhtadin*, dan menjadi tokoh utama yang darinya banyak melahirkan ulama-ulama di Kalimantan Selatan, bahkan hingga ke luar negeri seperti Malaysia, Brunei Darussalam, dan Singapura.

Penelitian kajian Alquran di Kalimantan Selatan sebagai sebuah provinsi yang mayoritas penduduknya Muslim, yaitu sekitar yaitu 97.88 %, ³ menjadi menarik. Di antara alasannya adalah karena dalam kesejarahan lokal Kalimantan Selatan, hingga saat ini, belum ditemukan tafsir murni atau tafsir lengkap 30 juz yang dikarang oleh pengarang lokal, yang dapat dilihat refleksinya terhadap bahasa dan kondisi sosial serta budaya lokal Kalimantan Selatan (Munadi 7).

Terkait Syekh Arsyad sendiri, sebenarnya ia pun tidak mempunyai karya khusus di bidang tafsir. Jika dikaitkan dengan kajian Alquran, ia sama saja dengan ulama-ulama lain di Nusantara selain Abdur Rauf Singkel dan Nawawi al-Bantani, yang hanya mengutip beberapa ayat atau penggalan ayat untuk diterjemahkan atau bahkan ditafsirkan olehnya di beberapa karyanya.

Dalam tesisnya, Munadi memotret aktifitas Syekh Arsyad terkait Alquran, lewat empat karyanya: *Sabil al-Muhtadin*, ⁴ *Tuhfat al-Rāghibīn*, ⁵ *Kanz al-Ma‘rifah* ⁶ dan juga Mushaf Alquran tulisannya yang berisi qira’at di setiap sisi halamannya. Di bagian lain, Munadi berkesimpulan, bahwa Syekh Arsyad pun sebenarnya layak untuk disebut seorang mufasir jika dilihat dari persyaratan kapabilitas intelektual seorang mufasir ⁷ walaupun dalam kenyataannya Syekh Arsyad tidak mengarang kitab tafsir murni tetapi dalam beberapa karyanya memuat kutipan, terjemahan, dan tafsir ayat. Fenomena ini terus berlanjut hingga sekarang. Jadi, kajian Alquran yang berlangsung sebelum abad ke-20 M sama dengan kecenderungan yang terjadi di beberapa daerah di Nusantara.

Atas dasar pertimbangan di atas, penulis juga ingin memperkuat apa yang telah dilakukan Fathullah Munadi dengan melihat naskah dari sisi kajian Alquran. Dalam naskah *Maslak al-Sālikin*, penulis

menemukan ada beberapa penggalan ayat Alquran yang dikutip oleh pengarang untuk dijadikan bahan argumen. Penggalan ayat tersebut semuanya diterjemahkan. Yang menarik dari beberapa terjemahan tersebut, pengarang memperlakukannya secara berbeda. Ada yang diterjemahkan apa adanya tapi ada juga yang diterjemahkan lebih bebas. Pemerian dan analisa dari beberapa aspek akan disampaikan pada pembahasan berikutnya.

Deskripsi Singkat *Maslak al-Sālikīn*: Aspek Kodikologis

Naskah ini asalnya ditemukan dari saudara Khairani, S.Pd di daerah Negara Kalimantan Selatan. Teks *Maslak al-Sālikīn* merupakan satu dari dua teks yang terdapat dalam satu bundel naskah. Pengarangnya anonim. Menurut keterangannya, naskah ini ia dapatkan dari ayahnya, yang mewarisi dari kakeknya Datu Abdurrahman.

Pada halaman awal, pengarang dengan jelas menamakan naskahnya dengan *Maslak al-Sālikīn Ilā Ḥadrat Rabb al-‘Ālamīn*. Teks *Maslak al-Sālikīn* terdiri atas 6 halaman *recto* dan 6 halaman *verso*. Teks kedua berjumlah lebih dari 200 halaman. Naskah ini memakai aksara Jawi, aksara Arab berbahasa Nelayu. Jenis tulisannya adalah campuran antara Naskhi dan Riq‘ah. Tintanya berwarna hitam dan rubrikasi berwarna merah. Terdapat kata alihan di beberapa halaman yang berfungsi sebagai penyambung antara satu halaman dengan halaman berikutnya. Di beberapa tempat, terjadi perubahan (campur tangan) oleh selain pengarang, khususnya kata yang kurang jelas atau kabur dan penambahan nomor halaman yang asalnya tidak ada. Ukuran kertasnya 18 x 26 cm dan ukuran teks 11 x 18 cm. Pada tiap halaman terdapat 20 baris.

Ada sedikit kesulitan untuk menentukan umur naskah ini karena pengarangnya anonim dan kolofonnya tidak ada. Akan tetapi, *watermark* yang terdapat dalam alas naskah membantu penentuan umur naskah. *Watermark* yang ditemukan dan dapat diidentifikasi dalam naskah ini ada dua. *Pertama*, berupa gambar tameng yang di dalamnya terdapat bulan sabit dan simbol tulisan P C dengan huruf besar. Dari cap kertas di atas diketahui, bahwa kertas ini merupakan jenis kertas *Crescent* tetapi asal kertas (NP) dan tahun keluarnya (ND), tidak diketahui, namun diperkirakan keluar pada era modern (*probably modern*) (Heawood 135).

Sedangkan cap kertas lainnya, yakni berbentuk sepasang sayap dengan dua kepala elang yang saling membelakangi. Pada bawah sayap bagian kiri terdapat gambar seperti pedang. Di atas kepala elang

terdapat semacam mahkota. Dari cap kertas di atas diketahui, bahwa kertas ini merupakan jenis kertas *Eagle* yang berasal dari "Coloniae" dicetak mulai tahun 1721 M (Heawood 181). Dari dua *watermark* ini, dapat disimpulkan, bahwa naskah ini hadir di sekitar abad ke-18 dan ke-19 M.

Maslak al-Sālikin: Antara Tasawuf Falsafi dan Akhlaki

Teks *Maslak al-Sālikin* membahas tentang beberapa konsep yang ada dalam ajaran tasawuf. Secara umum, pengarang menerangkan ada tiga perjalanan (*masāfab*) sufi yang harus dijalani oleh seorang salik. Sayangnya lembaran halaman yang memuat perjalanan ketiga hilang dan tidak ditemukan lagi.

Pertama, perjalanan seorang salik dari zahir badan kepada nafsunya. Untuk ilmu *zāhir*, ia membaginya menjadi ilmu *uṣūl* dan ilmu *furū'*. Ilmu *uṣūl* adalah ilmu iman atau rukun iman, sedangkan ilmu *furū'* adalah ilmu Islam atau rukun Islam. Pada bagian ini juga, pengarang membagi nafsu menjadi tiga: *ammārah*, *muṭmainnah*, dan *lawwāmah*.

Kedua, perjalanan seorang salik dari nafsu kepada hati. Hati di sini adalah nur azali yang diturunkan dan ditempatkan Allah pada tiap insan laksana roh yang ditiupkan Allah kepada jasad Nabi Adam. Bekal yang harus dibawa dalam perjalanan ini adalah ilmu batin. Seorang salik harus mengenal unsur-unsur dalam ilmu batin seperti *'awā'iq*, *'awārid*, *qawādiḥ* dan *bawā'ith*. Unsur-unsur ini sama seperti yang sudah dikenalkan oleh al-Ghazali dalam kitabnya *Minhāj al-Ābidīn*.

Selain itu, pengarang membagi peringkat zuhud menjadi delapan:

1. Zuhud Murid, yaitu zuhud pada segala harta dunia;
2. Zuhud Abid, yaitu zuhud terhadap barang yang membangkitkan hati;
3. Zuhud Akmal, yaitu zuhud pada yang mubah dan halal;
4. Zuhud Salik, yaitu zuhud terhadap sesuatu yang mendindinginya untuk taat beragama;
5. Zuhud Orang Hal, yaitu zuhud terhadap segala hal orang lain;
6. Zuhud Orang Maqam, yaitu zuhud daripada barang yang menghalanginya untuk *mushābahah*;
7. Zuhud Ma'rifat, yaitu zuhud daripada sesuatu yang menghilangkankannya dari *'awārif*; dan

8. Zuhud Muhaqqiqin, yaitu zuhud qadar barang yang lain daripada hak Allah Swt.

Pembagian delapan peringkat zuhud ini lebih rinci dari ulama terdahulu semisal al-Ghazali. Ia membagi peringkat zuhud hanya tiga: *zuhud muhtadi*, *zuhud pertengahan*, dan *zuhud muntabi* (87-88).

Selain “akrab” dengan wacana yang dikembangkan oleh al-Ghazali, yang *notabene* adalah seorang tokoh tasawuf sunni, pengarang juga memuat beberapa istilah martabat tujuh yang identik dengan tasawuf falsafi, seperti *wahidiyah* dan *insān kāmīl*. Dengan latar ini, dapat dikatakan, pengarang naskah tidak mempermasalahkan/mempertentangkan dua aliran tasawuf, sunni dan falsafi, bahkan ia mengkompromikannya.

Bergabungnya dua aliran ini dalam satu naskah sebenarnya tidak aneh. Dua aliran bukan untuk saling diperhadapkan. Dalam Islam, keduanya saling melengkapi. Gus Dur memberikan contoh fenomena ulama NU. Menurutnya, tidak tepat jika seluruh ulama NU meninggalkan tasawuf falsafi tetapi mereka juga mengambil beberapa bagiannya, seperti konsep *tahallul*. Bahkan Syekh Hasyim Asy’ari mengikuti doktrin *tahallul* (Wahid xx).

Tipikal dan Metode Tafsir dalam *Maslak al-Sālikin*

Berikut ini tujuh penggalan ayat beserta terjemahannya yang ada dalam teks *Maslak al-Sālikin*, yaitu:

No	Terjemahan dalam Teks	Penggalan Ayat
1.	Yang tiada seumpama oleh sesuatu jua pun dan ia jua yang mendengar dengan telinga bagi sekalian barang yang dikata lagi yang melihat ia dengan tiada mata bagi sekalian barang yang dilihat	ليس كمثلته شيء وهو السميع البصير
2.	yang telah menjadikan ia akan tujuh petala langit dan bumi	خلق السموات والارض
3.	Segala malaikat itu hamba Allah Ta’ala yang dipermuliakan	عباد مكرمون
4.	dan bermula surga itu sebutlah ia bagi mereka yang takut akan Allah Ta’ala	والعاقبة للمتقين

Selain metode terjemahan bebas, Peter Newmark juga memperkenalkan tujuh metode lain, yaitu: penerjemahan kata demi kata⁸, penerjemahan harfiah⁹, penerjemahan setia¹⁰, penerjemahan semantik¹¹, penerjemahan idiomatik¹², penerjemahan adaptasi¹³, dan penerjemahan komunikatif.¹⁴

Jika Newmark merincikan metode penerjemahan dalam delapan metode, maka dalam diskursus ulumul Qur'an hanya dibagi menjadi dua, yaitu: *tarjamah ḥarfīyah* dan *tarjamah tafīrīyah*. *Tarjamah ḥarfīyah* ialah mengalihkan (bahasa) satu pembicaraan ke dalam bahasa lain dengan sangat memerhatikan rangkaian kalimat dan struktur serta tertib susunan kalimat bahasa asal yang telah diterjemahkan. Sedangkan yang dimaksud dengan *tarjamah tafīrīyah* ialah penerjemahan yang dilakukan dengan menyalin atau mengalihkan pembicaraan dari bahasa asal ke dalam bahasa yang lain, tanpa terikat dengan struktur dan susunan bahasa asal yang diterjemahkan karena lebih mementingkan isi pesan yang terkandung di dalam bahasa yang diterjemahkan (Al-Zarqani 92).

Dengan definisi di atas, terjemahan yang dilakukan oleh pengarang teks pada penggalan akhir ayat 11 Surah al-Shūrā (42) tersebut masuk dalam kategori *tarjamah tafīrīyah* sebab pengarang tidak lagi terikat dengan teks sumber, bahkan sudah menambah dengan kalimat lain yang tidak lain adalah juga sebuah penafsiran. Dalam hal ini, penulis sepakat dengan Gadamer yang berpendapat bahwa saat terjadi penerjemahan, maka pada saat yang sama, terjadi penafsiran (384). Bahkan menurutnya, orang yang melakukan penerjemahan juga dianggap sebagai penafsir (387).

Selain aspek metode terjemah, ada sisi lain yang jauh lebih menarik dari pada terjemahan teks tersebut. Kalimat *السميع البصير* diterjemahkan dengan:

Yang mendengar dengan telinga bagi sekalian barang yang dikata lagi yang melihat ia dengan tiada mata bagi sekalian barang yang dilihat.

Kalau diperhatikan secara teliti, terjemahan di atas kontradiktif. Kata *السميع* diterjemahkan dengan mencantumkan indera pendengaran, yaitu telinga, sedangkan *البصير* diterjemahkan dengan menegasikan indera penglihatan, yaitu mata. Kontradiksi ini membuka dua kemungkinan. *Pertama*, kesalahan pengarang. Teks tersebut seharusnya menegasikan keduanya atau tidak. *Kedua*, kesengajaan pengarang. Dalam hal ini, penulis cenderung pada yang pertama. Terjemah teks tersebut “seharusnya” berbunyi:

Yang mendengar dengan telinga bagi sekalian barang yang dikata lagi yang melihat ia dengan mata bagi sekalian barang yang dilihat.

Dengan terjemahan seperti itu, penulis berasumsi bahwa ideologi pengarang teks tersebut adalah penganut Asy'ariah. Dikatakan Asy'ari karena ia menyifatkan pendengaran Tuhan dengan telinga dan penglihatan Tuhan dengan mata layaknya manusia tanpa menakwilkannya. Dalam diskursus ilmu kalam, permasalahan ini masuk dalam wilayah antropomorfisme dalam zat dan sifat Allah.

Terkait antropomorfisme, ulama Islam, dalam sejarahnya, terbagi dalam dua aliran kalam, yaitu Asy'ariah dan Mu'tazilah. Dalam contoh lain, ketika Alquran menyebutkan tentang wajah dan tangan Allah, bagi mayoritas Asy'ariyah,¹⁵ karena wajah dan tangan disandingkan dengan keberadaan Allah yang tak terbatas, maka berdasarkan hal itulah dipahami. Allah adalah suatu keberadaan yang tidak bisa dibayangkan, tidak ada sesuatu yang serupa dengan-Nya, maka wajah dan tangan Allah juga harus diperlakukan sama, tidak ada yang setara dan tidak ada bandingannya. Karena Alquran menyatakan adanya wajah dan tangan Allah, maka kita hanya meyakini keberadaan-Nya, sebagaimana kita meyakini keberadaan Allah. Hal ini sama seperti yang dipahami oleh Imam Malik bin Anas ketika ditanya tentang tafsir kata *istawā* dalam surah Ṭāhā (20): 5, yang berbunyi (الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى). Beliau menjawab, kata (استوى) *istawā* dikenal oleh bahasa, cara melakukannya tidak diketahui, mempercayainya adalah wajib, dan menanyakannya adalah bid'ah (Shihab 272).

Lain lagi dengan Mu'tazilah, mereka menyatakan bahwa mustahil Allah menempati ruang dan waktu dan memiliki 'bagian-bagian' seperti wajah, tangan, lalu bersemayam di atas 'arsy, suatu perbuatan yang terkait konteks ruang dan waktu. Mereka lalu menyatakan, bahwa kata tersebut memiliki arti majazi (kiasan), *al-istiwa'* diartikan sebagai kekuasaan, *al-'ayn* diinterpretasikan sebagai ilmu atau pengawasan, *al-wajh* diartikan sebagai esensi/zat, demikian seterusnya.

Kalau diperhatikan kedua paham ini sebenarnya punya titik tolak yang sama, yakni menyatakan bahwa Allah merupakan keberadaan yang tidak ada bandingannya, tidak serupa/setara dengan makhluk sehingga kesimpulan yang dibuat juga sudah memenuhi kriteria tersebut, hanya diungkapkan dengan cara yang berbeda. Asy'ariyah menyatakan apa yang dicantumkan dalam Alquran sebagai apa adanya namun tidak perlu membayangkan bagaimana bentuknya, demikian juga dengan Mu'tazilah, karena tidak perlu membayangkan soal bentuk, maka kata tersebut ditafsirkan secara majazi.

Pada penggalan ayat kedua juga berfungsi sebagai dalil iman kepada Allah yang berbunyi :

خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ

Penggalan ayat ini letaknya di surah al-Nahl (16): 3, yang lengkapnya adalah:

خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ تَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ

Dalil ini tampaknya diletakkan oleh pengarang sebagai bukti bahwa Allah ada dengan adanya ciptaan-Nya. Logikanya ada ciptaan berarti ada penciptanya. Menurut Ibnu Arabi (w. 638 H), ayat semisal ini adalah bukti kesempurnaan ilmu Allah dalam menciptakan langit (337). Dalam teks penggalan ayat di atas diterjemahkan dengan:

Telah menjadikan ia akan tujuh petala langit dan bumi (2r)

Dari metode penerjemahan ala Newmark, terjemahan pengarang masuk dalam kategori terjemah bebas. Pengarang tidak lagi terikat dengan jumlah kata teks sumber yang asalnya hanya empat kata menjadi bertambah.

Hal yang menarik dari terjemahan tersebut, pengarang menerjemahkan *السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ* dengan redaksi *tujuh petala langit*. Dari terjemah tersebut, tampak sekali pengarang tidak lagi sekadar menerjemahkan tetapi sudah menafsirkan jumlah lapisan (petala) langit sebanyak tujuh. Tafsir pengarang tersebut diyakini berdasarkan kesimpulan dari ayat lain seperti yang terdapat dalam surah al-Mulk (67): 3, yaitu:==

الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا مَا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِن تَفَؤُوتٍ فَارِجٍ
الْبَصَرَ هَل تَرَىٰ مِن فُطُورٍ

Dalam khazanah metodologi tafsir, bentuk penafsiran ayat dengan ayat yang lain ini dinamakan dengan *al-tafsir bi al-ma'thūr*. Selain tafsir ayat dengan ayat, masuk dalam kategori *al-tafsir bi al-ma'thūr* adalah tafsir ayat dengan hadis Nabi, tafsir ayat dengan pendapat sahabat, dan tafsir ayat dengan pendapat tabi'in, walaupun kategori terakhir ini terdapat perdebatan.

Para ulama tafsir berbeda pendapat tentang bilangan 7 (tujuh) pada ayat di atas. *Pertama*, nominal konkret. Pandangan ini

diutarakan Al-Thabari. Ketika menafsirkan ayat ketiga dari Surah al-Mulk, ia menjelaskan, bahwa satu susunan lapis terdiri di atasnya lapisan langit lain (164), begitu seterusnya hingga tujuh lapis. Al-Qurthubi dan al-Baghawi punya pendapat yang sama. Ibnu Katsir mendiskusikannya lebih lanjut. Menurutnya, ada dua pendapat terkait lapisan tersebut, bersambung tanpa jarak atau ada jarak. Ibnu Katsir mengambil pendapat yang kedua (176). *Kedua*, simbol banyak. Pendapat ini dilontarkan oleh al-Alusi. Menurutnya, angka tujuh bukan berarti bilangan pasti tapi menunjukkan jumlah yang banyak (6). Qurasih Shihab juga mengikuti pendapat kedua ini. Menurutnya, dulu ulama memahami kata سموات dengan planet-planet yang mengitari tata surya, karena itulah yang dapat terjangkau oleh pandangan mata dan pengetahuan masa itu (345). Penafsiran lebih ilmiah ditemukan dalam kitab Tafsir Kementerian Agama (Kemenag). Di situ, kata سموات dimaknai dengan galaksi-galaksi yang banyak terdapat di langit yang dikenal dalam ilmu astronomi (247). Galaksi adalah gugusan-gugusan bintang yang di dalamnya terdapat ratusan bintang yang tak terkira jumlahnya, baik yang bentuknya kecil seperti bumi ataupun yang besar seperti matahari. Khusus penafsiran ilmiah ini, Hamka, mengutip pendapat Sayyid Qutub, tidak setuju. Menurutnya, ilmu pengetahuan alam bisa berubah-ubah. Cukup dengan iman adanya langit dengan tujuh lapis. Bagaimana bentuk tujuh lapis itu hanya Allah yang lebih tahu (11). Di sini tampak sekali Hamka seperti Imam Malik bin Anas dalam menyikapi polemik dari diskusi tentang makna *istawā*.

Pada penggalan ayat ketiga sebagai dalil iman kepada para malaikat yang berbunyi:

عباد مكرمون

Dalil ini dipilih oleh pengarang sebagai dasar iman kepada malaikat, dikarenakan malaikat itu adalah hamba Allah yang dimuliakan. Penggalan ayat ini letaknya di Surah al-Anbiyā’ (21): 26, yang lengkapnya adalah:

وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ

Dalam teks diterjemahkan dengan redaksi:

Segala malaikat itu hamba Allah Ta’ala yang dipermulikan(3r)

‘Ibad (عباد) dalam ayat tersebut dimaknai oleh pengarang dengan segala malaikat. Kata ini, menurut Quraish Shihab, selalu bermakna hamba-hamba Allah yang taat, atau kalaupun pernah durhaka, maka mereka adalah yang telah sadar dan mendambakan pengampunan Allah (439). Kesimpulan pemaknaan *‘ibād* sebagai malaikat ini, diambil pengarang, menurut penulis, menyesuaikan dengan *munāsabah* (kesesuaian) dengan ayat 27 setelahnya, yang berbicara tentang sifat malaikat, yaitu tidak mendahului Allah dan mengerjakan segala perintah-Nya:

لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ

Padahal kata ‘ibad (عباد) ini dalam ayat-ayat Alquran yang lain bermakna umum, yaitu semua hamba Allah baik manusia, malaikat dan jin. Contohnya dalam Surah al-Zukhruf (43): 68:

يَا عِبَادِ لَا خَوْفٌ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ وَلَا أَنْتُمْ تَحْزَنُونَ

Jadi dalam hal ini, pengarang melakukan penerjemahan penafsiran dengan menggunakan salah satu aspek dalam kajian ulumul Qur’an, yaitu ilmu *al-munāsabah*. Tepatnya *munāsabah* antara satu ayat dengan ayat setelahnya. Selain itu, dalam ilmu *al-munāsabah* dikenal juga beberapa jenis lain, yaitu *munāsabah* antara awal ayat dengan akhir ayat, antara satu surah dengan surah sebelum atau setelahnya, dan antara awal surah dengan akhir surah (al-Zarkashi 64).

Pada penggalan ayat keempat berfungsi sebagai dalil bahwa surga sebagai tempat bahagia berbunyi:

والعاقبة للمتقين

Lengkapnya ayat ini terdapat dalam dua tempat. *Pertama*, Surah al-A‘rāf (7): 128:

قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ لِقَوْمِهِ اسْتَعِينُوا بِاللَّهِ وَاصْبِرُوا إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ
مِنَ عِبَادِهِ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ

Kedua, Surah al-Qasas (28): 83:

تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا
وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ

Dalam teks, redaksi di atas diterjemahkan dengan:

dan bermula surga itu sebutlah ia bagi mereka yang takut akan Allah ta'ala
(4r)

Pada terjemahan di atas, pengarang tampak sudah beranjak ke *tarjamah tafsīriyah*, bukan *ḥarfīyah* lagi, atau dengan kata lain sudah menafsirkan kata *al-‘āqibah* dengan surga.

Pada Surah al-A‘rāf (7): 128, pengertian *al-‘āqibah* sebenarnya tidak mutlak bermakna surga di akhirat. Dalam tafsir *Mafātīḥ al-Ghayb* karya al-Rāzī disebutkan, *al-‘āqibah* juga bisa bermakna duniawi yang berarti kemenangan, keberuntungan dan pertolongan atas siksaan Fir’aun dan bala tentaranya sesuai dengan konteks ayat (al-Razi 221) dan bisa bermakna kesudahan yang terpuji (al-Thabari 28). Sedangkan pada Surah al-Qaṣaṣ (28): 83, konteks ayat adalah di akhirat. Di samping itu, menurut Quraish Shihab, biasanya kalau kata *‘āqibah* disertai dengan *alif lām*, maka yang dimaksud adalah kesudahan yang baik (216). Jadi, *al-‘āqibah* bisa dimaknai dengan surga. Hal ini semakna dengan Surah Ali Imran (3): 133, yang menjelaskan bahwa balasan bagi orang yang bertakwa adalah surga.

Terkait pendapat pengarang yang menafsirkan *‘āqibah* dengan surga, penulis berkesimpulan, bahwa potongan ayat yang ditulis pengarang pada teks diambil dari Surah al-Qaṣaṣ (28): 83 karena konteks ayatnya di akhirat. Ini berbeda dengan konteks Surah al-A‘rāf (7): 128 yang bisa terjadi di dunia dan di akhirat.

Ketika teks yang bersandar dengan ayat menyebutkan bahwa surga dicapai lewat takwa, pada penggalan ayat berikutnya, teks menjelaskan bahwa takwa menjadi syarat sahnya sebuah amal dengan menyebutkan penggalan ayat.

أَمَّا يُتَقَبَلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ

Diterjemahkan dengan:

Hanyasanya amal yang menerima akan dia oleh Allah ta'ala adalah ia
daripada segala mereka takwa jua (4r)

Ayat yang lengkap dari penggalan ayat tersebut terdapat pada Surah al-Mā'idah (5): 27:

وَأْتَلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنِي آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقْبِلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ

مِنَ الْآخِرِ قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ

Ayat ini, oleh pengarang, tampaknya dijadikan sebagai penguat dari ayat (konteks) yang berbicara tentang takwa. Jadi jelas sekali, dalam hal ini, ia menggunakan metode tafsir ayat dengan ayat lain (*bi al-ma'ṭhūr*).

Pada penggalan ayat keenam yang terletak pada Surah al-H{ijr (15): 29, berbunyi:

ونفخت فيه من روحي

diterjemahkan:

dan telah aku tiupkan daripada Adam itu daripada ruhku

Kata ganti dalam (فيه) ditafsirkannya dengan Adam, menyesuaikan dengan konteks ayat atau dengan ayat sebelumnya, dan dalam kajian sintaksis pun, biasanya rujukan kata ganti harus dicari dengan kata-kata sebelumnya. Dengan kata lain, pengarang melakukan *munāsabah* dalam penafsiran. Ayat ini, oleh pengarang, menjadi misal antara hati sebagai cahaya azali yang diturunkan Allah kepada manusia dengan ruh yang ditiupkan Allah kepada Nabi Adam.

Terakhir, pada penggalan ayat ketujuh yang terdapat pada Surah al-Qalam (68): 4

وانك لعلى خلق عظيم

diterjemahkan:

dan bahwasanya engkau ya Muhammad sesungguhnya atas perangai yang maha besar (5v)

Kata ganti pada (انك) ditafsirkan dengan Nabi Muhammad. Ini juga menyesuaikan dengan konteks ayat atau dengan ayat sebelumnya yang berbicara tentang Nabi Muhammad, dan ini adalah sebuah kehormatan bagi Nabi Muhammad. Bahkan, menurut al-Qushayri (w. 465 H), dalam pribadi Nabi Muhammad berkumpul seluruh akhlak nabi-nabi sebelumnya (181). Ayat ini dikutip pengarang untuk menjelaskan bahwa syarat dalam bertarekat adalah perangai yang baik seperti Nabi Muhammad.

Di antara mufasir yang memaknai خلق عظيم sebagai perangai adalah al-Qurṭubī (444). Makna lain yang ditawarkan oleh mufasir lainnya, seperti al-Thabari yang berdasar riwayat, bahwa kalimat tersebut ditafsirkan dengan agama (Islam) dan Alquran (179-180). Al-Bagawi

juga punya pendapat yang sama (443). Dengan demikian, bisa disimpulkan, bahwa pengarang naskah ini memilih pendapat seperti yang diutarakan oleh al-Qurṭubī.

Simpulan

Dari ketujuh petikan ayat yang dicantumkan oleh pengarang, dapat disimpulkan bahwa ayat-ayat tersebut menjadi dalil-dalil penguat bagi beberapa paham. Ia menerjemahkan penggalan ayat-ayat tersebut. Dalam penerjemahan ini, ia tidak selalu menggunakan *tarjamah ḥarfīyah* tetapi juga melangkah ke *tarjamah tafsīrīyah*.

Dalam beberapa *tarjamah tafsīrīyah* yang dikemukakannya, pengarang berusaha untuk tidak masuk dalam perdebatan, khususnya perdebatan teologis. Ia hanya sedikit menafsirkan yang dianggap perlu dan penting. Hal ini sangat dimaklumi karena naskah ini hanyalah sebuah kitab tasawuf, bukan kitab tafsir. Walaupun pengarang tidak mencantumkan metode tafsir yang dipakainya, dari *tarjamah tafsīrīyah*-nya, dapat diketahui bahwa pengarang menggunakan metode *tafsīr bi al-mā‘thūr*, yaitu menafsirkan satu ayat dengan ayat yang lain, teologinya beraliran salaf, dan menggunakan teori munasabah, seperti relevansi antara satu ayat dengan ayat yang lainnya.

Catatan Kaki

134

1. Di kalangan sejarawan, hadirnya Islam di nusantara masih *debatable*. Secara umum pendapat mereka terbagi 2. *Pertama*, Islam masuk pada abad I H/VII M didasarkan pada catatan Tionhoa dari Dinasti T'ang. Pendukung teori ini adalah W.P. Groeneveldt, T.W. Arnold, J.C. Van Leur, Uka Tjandrasasmita, Hamka, dll, *kedua*, Islam masuk pada abad ke 13. Pelopor teori ini adalah Snouck Hurgronje. Ia menghubungkannya dengan penyerangan dan pendudukan Baghdad oleh Raja Mongol pada tahun 1258. Diperkuat oleh J.P. Moquette berdasarkan temuan arkeologis yaitu batu nisan Sultan Malik as-Salih yang meninggal pada tahun 696 H (1297 M). Lihat: Uka Tjandrasasmita, *Arkeologi Islam Nusantara*, (Jakarta: KPG, 2009), h. 12-13 dan Alwi Shihab, *Islam Sufistik: "Islam Pertama" dan Pengaruhnya Hingga Kini di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 2001), h. 4. Uka Tjandrasasmita lebih senang menganggap bahwa proses islamisasi sudah terjadi sebelum abad 13 sedangkan pertumbuhannya sebagai kerajaan yang pertama bercorak Islam baru abad ke-13 Masehi. Lihat Uka Tjandrasasmita, *Pertumbuhan dan Perkembangan Kota-Kota Muslim di Indonesia dari Abad XIII sampai XVIII Masehi*, (Kudus: Menara Kudus, 2000), h. 19
2. Harun Nasution, membagi Sejarah Perkembangan Peradaban Islam ke dalam tiga periode yaitu [1] periode klasik [650-1250 M], dibagi dalam dua masa : [a] masa kemajuan Islam I [650-100], [b] masa disintegrasi [1000 – 1250 M]. [2] Periode pertengahan [1250 – 1800], dan [3] Periode Modern [1800 M]. Lihat: Harun Nasution. *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*. Jakarta: UI Press. 1985. hlm. 56.
3. Berdasarkan data yang dimiliki oleh Kementerian Agama Provinsi Kalimantan Selatan tahun 2012 bahwa dari jumlah penduduk Kalimantan Selatan sebanyak 3.549.841 jiwa, yang beragama Islam berjumlah 3.469.242 (97.88 %). Lihat <http://kalsel.kemenag.go.id/file/file/DataKeagamaan/Igit1328603824.pdf>.
4. Dalam kitab ini, ayat Alquran berfungsi dan berposisi setidaknya dalam delapan posisi: sumber hukum utama suatu ibadah, dalil suatu hukum perbuatan yang diistinbatkan dari ayat tersebut, dalil petunjuk teknis ibadah, dalil yang menjelaskan syarat atau sebab, contoh qias penetapan hukum, bukti perubahan status hukum dalam ayat yang terjadi pada masa nabi, bentuk penafsiran baru yang berbeda dari tafsir ayat sebelumnya, dan sebagai penjelasan mendalam terhadap bacaan al-Fatihah.
5. Dalam kitab ini, ayat Alquran berfungsi dan berposisi setidaknya dalam empat posisi: dalil menguatkan pernyataan/pendapat tentang keimanan, bagian dari kutipan hadis yang memuat Ayat Alquran, dalil menjelaskan/memosisikan tentang kekeliruan paham suatu firqah, dan penjelasan lbwih lanjut kesesatan qadariah dan jabariah.
6. Dalam kitab ini, hanya 2 ayat yang merupakan dalil tentang ajaran *fanā fillāh*.
7. Diantara syaratnya: punya pengetahuan bahasa arab dan kaidahnya, ilmu balaghah, ilmu ushul fiqh, ilmu asbabun nuzul, ilmu nasikh wa mansukh, ilm qira'at dan ilmu mauhibah.
8. Pada metode ini, susunan dan kata-kata dalam teks sumber dan teks sasaran berjumlah sama
9. Contohnya kalimat (ضححايا الزلزال) secara harfiyah diterjemahkan menjadi korban-korban goncangan. Kalimat tersebut bisa diterjemahkan dengan korban-korban gempa.
10. Setia dengan arti susunan gramatikal. Contoh terjemahan setia. Kalimat هو كثير الرماد diterjemahkan dengan *dia dermawan karena banyak abunya*. Padahal cukup diterjemahkan *dia dermawan*.
11. Contohnya kalimat ذو الوجهين diterjemahkan dengan si muka dua / munafik, tidak diartikan secara harfiah orang yang memiliki muka dua.
12. Contohnya kalimat وما للذة الا بعد التعب. Jika diterjemahkan ke dalam idiom Indonesia (misal) menjadi *berakut-rakut ke bulu berenang-renang ke tepian, bersakit-sakit dabulu bersenang-senang kemudian*.. Pada metode ini, penerjemah mereproduksi pesan dalam idiom teks sumber dengan idiom bahasa sasaran, dan ini sangat berubah dari versi aslinya.

13. Pada metode ini, terjemah tidak terlalu memperhatikan keteralihan struktur teks sasaran. Yang diperhatikan hanya apakah terjemahnya dapat dipahami dengan baik oleh si penutur bahasa sasaran atau tidak. Karenanya metode ini dianggap sebagai metode paling bebas dan paling dekat dengan teks sasaran. Namun demikian, penerjemah tidak mengorbankan hal-hal penting dalam teks sumber seperti tema, karakter, alur. Biasanya digunakan dalam terjemah puisi, film atau drama.
14. Pada metode ini, pemilihan kata (diksi) dalam penerjemahan harus benar-benar diperhatikan menyesuaikan kualifikasi pembaca dari terjemah tersebut, awam atau terpelajar.
15. Dikatakan mayoritas, karena ada seorang tokoh asy'ariyah yaitu Abdul Malik al-Juwaini (419-478 H) atau yang lebih dikenal dengan *imām al-Haramayn* berpendapat bahwa tangan Tuhan harus dita'wilkan dengan kekuasaan, mata berarti penglihatan, wajah diartikan wujud, duduk di atas arsy diartikan maha tinggi dan berkuasa. Lihat: Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-Aliran, Sejarah Analisa Perbandingan*, (Jakarta: UI Press, 2011), h. 73

Bibliografi

- Abrori, Ahmad. 2005. "Tarekat Sammaniyah Sejarah Perkembangan Ajarannya." dalam *Mengenal Dan Memahami Tarekat-Tarekat Muktabarah Di Indonesia*, ed. Sri Mulyati. Jakarta: Kencana.
- Al-Alusi, Abu al-Fadl Shihab al-Din al-Sayyid Mahmud. *Rūḥ al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'ān al-Azīm wa al-Sab' al-Mathānī*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
- Al-Baghawi, Abu Muhammad al-Husayn bin Mas'ud. 2006. *Ma'ālim Al-Tanzīl*. Riyadh: Dar Taibah.
- Al-Banjari, Muhammad Arsyad bin Abdullah. *Tuḥfat Al-Rāghibīn Fī Bayān Ḥaqīqat Imān Al-Mu'minīn Wa Mā Yufsiduhū Min Riddat Al-Murtadīn*. Indonesia: Al-Haramayn.
- Al-Banjari, Muhammad Nafis bin Idris bin Al-Husain. *Al-Durr Al-Nafīs Fī Bayānī Waḥdat Al-Af'āl Wa Al-Asmā' Wa Al-Ṣifāt Wa Al-Dhāt Dhāt Al-Taqdīs*. Indonesia: Al-Haramayn.
- Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad. Vol. 4 *Siyar Al-Sālikīn Fī Ṭarīqat Al-Sādāt Al-Ṣūfiyah*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Al-Qurthubi, Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad al-Anshari. 2002. *Al-Jāmi' Li Ahkām Al-Qur'ān*. Kairo: Dar al-Hadis.
- Al-Qushairi, Abdul Karim bin Hawazan bin Abdul Malik al-Naysaburi. *Tafsīr Al-Qushayrī Al-Musammā [Laṭā'if Al-Ishārāt]*. Kairo: Maktabah Tawfiqiyah.

- Al-Razi, Muhammad Fakhruddin bin Diya al-Din Umar. 1981. *Tafsir Al-Fakhr Al-Rāzi Al-Mushtahar Bi Al-Tafsir Al-Kabir Wa Mafatih Al-Ghayb*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Al-Thabari, Abu Ja'far Muhammad bin Jarir. 2005. *Jāmi' Al-Bayān Fi Ta'wil Al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Al-Zarkashi, Badruddin Muhammad bin Abdullah. 1988. *Al-Burhān Fi 'Ulūm Al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Al-Zarqani, Muhammad Abdul Azim. 1995. *Manāhil Al- 'Irfān Fi 'Ulūm Al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi.
- Arabi, Abu Bakar Muhyiddin bin Ali bin Muhammad bin Ahmad Ibn. 2001. Vol. 2 *Tafsir Ibn Arabi*. Beirut: Darul Kutub al-Ilmiyyah.
- Azra, Azyumardi. 2004. *Jaringan Ulama: Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII: Akar Pembaruan Islam Indonesia*. Jakarta: Kencana.
- Baidan, Nashruddin. 2003. *Perkembangan Tafsir Al-Qur'an Di Indonesia*. Cet. 1. Solo: Tiga Serangkai Pustaka Mandiri.
- Burhanuddin, Mamat S. 2006. *Hermeneutika al-Qur'an ala Pesantren Analisis terhadap Tafsir Marāh Labid Karya K.H. Nawawi Banten*. Yogyakarta: UII Press.
- Daud, Alfani. 1997. *Islam Dan Masyarakat Banjar: Deskripsi Dan Analisa Kebudayaan Banjar*. Cet. 1. Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Departemen Agama RI. 1995. Vol. 10 *Al-Qur'an Dan Tafsirnya*. Yogyakarta: UII Press.
- Fathurrahman, Oman. 2008. *Tarekat Syattariyah di Minangkabau: Teks dan Konteks*. Cet. 1. Jakarta: Prenada Media Group.
- Gadamer, Hans-Georg, Joel Weinsheimer, and Donald G. Marshall. 2004. *Truth and Method*. 2nd, rev. ed. London; New York: Continuum.
- Hamka. 1983. Vol. 29 *Tafsir al-Azhar*. Jakarta: Pustaka Panjimas.
- Heawood, Edward. 2003. *Watermarks, Mainly of the 17th and 18th Centuries*. Culver City, Ca.: Krown & Spellman.
- Hidayatullah, Moch. Syarif. 2010. *Tarjim Al-An: Cara Mudah Menerjemahkan Arab-Indonesia*. Jakarta: Dikara.
- Johns, A. H. 1961. "Sufism as a Category in Indonesian Literature and History." *Journal of Southeast Asian History* 2(01): 10.

MANUSKRIPTA (ISSN 2252-5343) adalah jurnal ilmiah yang dikelola oleh Masyarakat Pernaskahan Nusantara (Manassa), asosiasi profesi pertama dan satu-satunya di Indonesia yang memperhatikan preservasi naskah. Jurnal ini dimaksudkan sebagai media pembahasan ilmiah dan penyebarluasan hasil penelitian di bidang filologi, kodikologi, dan paleografi. Terbit dua kali dalam setahun.

Diterbitkan atas kerjasama dengan:



PERPUSTAKAAN NASIONAL
REPUBLIK INDONESIA

UNIVERSITÄT LEIPZIG

ISSN: 2252-5343



9 772252 534008