

UNSUR LOKALITAS DALAM TAFSIR SUFI AMALY

ARIF IMAN MAULIDDIN DAN MAHMUD HIBATUL WAFI

Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
e-mail: arifimanmauliddin@gmail.com

Abstrak

This paper represent and describe the relation between sufistic interpretation (isy ri) and the ijtima'i approach in Tafsir Amaly by KH. Qayyim Ya'qub. The position of sufistic tafsir which so polemical and eccentric got challenges culturally and socially. This condition that drives KH. Qoyyim Ya'qub compile his tafsir. In addition, the approach of ijtima'i that collaborate local elements symbolically in his tafsir, intended to make the peoples understand the content of the Qur'an easily. In particular, this paper will analyze and review the dominance of locality aspects in the process of interpretation, and series of asb b that initiate mufassir to chose that step.

Keywords: *tafsir Amaly, locality, sufi*

PENDAHULUAN

Setiap karya tafsir takkan pernah lepas dari situasi sosial, budaya, politik, ekonomi, dan faktor-faktor lain yang meliputinya. Keterpengaruhannya seorang mufassir tersebut mengindikasikan besarnya kontribusi aspek-aspek eksternal tersebut. Selanjutnya, akan menentukan corak dan karakteristik penafsiran.

Secara umum, aktivitas mufassir dalam menafsirkan al-Qur'an menciptakan pendekatan yang beragam. Mufassir yang cenderung menonjolkan aspek fikih, sehingga penafsirannya disebut *al-tafsir al-fiqh*. Ada penafsiran al-Qur'an yang bercorak filosofis, maka disebut *al-tafsir al-falsaf*. Pendekatan penafsiran yang bernuansa sufistik disebut dengan *al-tafsir al-sufi*. Ada juga *al-tafsir al-ilm*, penafsiran yang bercorak sains dan sebagainya.¹³³

Salah satu di antara tafsir yang lahir di era modern-kontemporer ini adalah Tafsir Amaly karya Muhammad Qayyim Ya'qub.¹³⁴ Pendekatan tasawuf dan mengawinkan aspek lokalitas, menjadi kekhasan tafsir ini. Mufassir yang menetap di Kabupaten Jombang, Jawa Timur ini telah menempuh jalan *suluk* atau *khalwat* dalam proses menghasilkan tafsirnya. Hal ini yang mengkonstruksi cita rasa sufistik dalam penafsirannya.

Penerapan unsur lokalitas yang mengakar dalam khazanah masyarakat akan sangat membantu umat Islam memahami pesan-pesan yang ada di dalam al-Qur'an.¹³⁵ Menghadirkan pemisalan dan istilah lokal dalam penafsiran memiliki fungsi budaya: melestarikan entitas budaya dan merawat sinergisitas antara Islam dan khazanah lokal. Apa yang diterapkan oleh pengarang kitab Tafsir Amaly dalam penafsirannya merupakan penunaian fungsi budaya tersebut.

Paduan antara pendekatan tasawuf dan nuansa sosial-budaya menjadi hal yang menarik dari Tafsir Amaly. Sehingga melahirkan penafsiran yang mengakar dan filosofis. Hal ini yang mendorong penulis untuk menelusuri tafsir ini lebih komprehensif.

¹³³ Muhammad Usain al-Ahab, *al-Tafsir wa al-Mufassirin* (Beirut: Dar el-Fikr, 1976), Jilid I dan II.

¹³⁴ Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir al-Qur'an* (Yogyakarta: PP. LSQ Ar-Rahmah, 2012), 146.

¹³⁵ Ahmad Baidowi, "Aspek Lokalitas Tafsir al-Iklil Ma'ni al-Tanzil" dalam *Jurnal NUN* vol. 1, no. 1 2015, 60.

Biografi KH. Muhammad Qayyim Ya'qub

Beliau adalah anak ke tujuh dari sepuluh bersaudara dari pasangan KH. Ya'qub Husein dan Ny. Hj. Mukhsinah. KH. M. Qayyim Ya'qub lahir pada 11 Juni 1965 di Desa Bulurejo Diwek Jombang. Pendidikan dasarnya dimulai dari TK (Taman Kanak-Kanak), lalu Madarasah Ibtidaiyyah (lulus tahun 1976), Madrasah Tsanawiyah (lulus tahun 1979), dan Madrasah Aliyah (lulus tahun 1983). Seluruh jenjang pendidikan, beliau tuntaskan di Pondok Pesantren al-Urwatul Wutsqa. Pondok yang dirintis oleh ayahnya sekitar tahun 1946.¹³⁶

Selanjutnya, beliau meneruskan karir akademiknya di Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Ampel Surabaya, lulus pada tahun 1987. Seusai meraih predikat strata satu (S1), KH. Qayyim kembali ke pondok keluarganya, mengabdikan dan melanjutkan perjuangan ayahnya. KH. Ya'qub Husein yang wafat pada tahun 1976 mewariskan pengelolaan pondok pada KH. Muhammad Ya'qub (kakak KH. M. Qayyim Ya'qub), berlangsung hingga tahun 1990. Setelah itu, tampuk kepemimpinan pondok pesantren diamanahi ke KH. M. Qayyim Ya'qub.¹³⁷

Pendidikan dan iklim pesantren yang meliputi kehidupan KH. M. Qayyim Ya'qub telah membentuk pemikiran dan intelektualnya. Keluasan ilmu dan wawasan agamanya sudah diakui dan dibanggakan banyak kalangan. Satu hal yang menjadi keistimewaan KH. Qayyim adalah antusiasnya yang cukup besar pada bangunan ilmu tasawuf. Kemudian, nilai-nilai tasawuf inilah yang banyak dielaborasi ke dalam tafsirnya, Tafsir Amaly.

Pendalaman beliau ke ranah tasawuf banyak mendapat bimbingan dari Kiai Akhyari Malang dan Kiai Mas'ud Toha Magelang. Dalam perjalanan spiritualnya, KH. Qayyim pernah ditugaskan berangkat ke Kalimantan untuk berkhalwat. Demikian juga pengalaman batinnya bersama Kiai Mas'ud, beliau pernah diperintahkan untuk berkhalwat di kaki Gunung Andong, Desa Giri Rejo, Kecamatan Ngablak Magelang, tepatnya di Pondok Pesantren Nurul Huda. Ritual ini beliau lakukan pada pertengahan tahun 1997.

¹³⁶ Sunardi, "Kepemimpinan Kiai dalam Pengembangan Pondok Pesantren Al-Urwatul Wutsqa Jombang", dalam *Jurnal al-Idarah*, vol. 1, no. 1 Maret 2017, 122.

¹³⁷ Ibid, 123.

Kiai Mas'ud merupakan seorang mursyid tarekat Shadziliyyah yang cukup masyhur dan disegani. Melalui bimbingan beliau akhirnya KH. Qayyim berhasil menuntaskan tanggung jawab spiritualnya. Setelah itu, beliau diperintahkan kembali ke Jombang dan berwenang mendirikan tarekat secara mandiri. Kira-kira pada tahun 1998, KH. Qayyim mulai mentransmisi ajaran-ajaran tarekat Shadziliyyah di kalangan masyarakat setempat dan pondok.¹³⁸

Wujud dedikasi yang besar terhadap ilmu telah beliau buktikan lewat buku dan tulisan-tulisan ilmiah. Dalam perjalanan keilmuannya, beliau telah menulis beberapa karya, di antaranya:

1. Metode Qur'an
2. Tafsir Amaly
3. Imtaqisasi Sains
4. Qashidah Ilmu

Profil Kitab Tafsir Amaly

a. Latar Belakang Penulisan

KH. Qayyim Ya'qub menyadari beragamnya perspektif masyarakat dalam memahami ajaran dan nilai yang terkandung dalam al-Qur'an. Perdebatan dan silang pendapat terhadap sebuah penafsiran berimbas lahirnya kubu-kubu dalam masyarakat. Bahkan sampai pada sikap saling menyalahkan dan merendahkan. Tentu hal ini menjadi pemandangan yang tak menyenangkan. Salah satu dari sekian banyak hal yang diperdebatkan adalah persoalan tasawuf dan relasinya dengan tafsir.

Gaya hidup dan laku religius seorang sufi yang sulit dinalar oleh masyarakat awam telah menimbulkan kontradiksi. Sebagaimana Syekh Siti Jenar, tokoh sufi nusantara yang sangat kontroversial. Pernyataan Syekh Siti Jenar yang mengaku telah bersatu dengan sang Ilahi (*wahdat al-wujud*) dipandang oleh masyarakat awam sebagai perbuatan *syirik*. Namun, bila dipandang dari kaca mata sufi hal tersebut adalah wajar. Hal inilah yang kemudian menginisiasi KH. Qayyim untuk menulis kitab Tafsir Amaly. Beliau membawa pesan bahwa amal para sufi selalu berlandaskan al-Qur'an dan sunnah.

¹³⁸ Ibid.,

Selain itu, mufassir juga berpandangan masih banyak masyarakat yang belum memahami al-Qur'an dengan baik dan benar. Meskipun telah banyak tafsir ditulis, namun masih saja masyarakat belum bisa mencerna nilai-nilai yang terkandung dalam al-Qur'an. Implementasi akhlak Qur'ani masih jauh dari harapan. Belum lagi persoalan logika dan bahasa yang dipakai oleh seorang mufassir, terkadang menjadi penghambat bagi masyarakat awam untuk menyerap substansi al-Qur'an. Hambatan ini tentu berimplikasi pada pengamalan ajaran-ajaran al-Qur'an.

Oleh karena itu, KH. Qayyim bertekad menyusun sebuah tafsir yang lebih praktis dan korelatif dengan kondisi masyarakat kekinian. Rekonstruksi aqidah dan akhlak adalah orientasi utama dari tafsir yang memadukan nuansa sufistik itu.

b. Metodologi dan Sistematika penafsiran

Adapun metode penulisan kitab Tafsir Amaly sebagai berikut¹³⁹,

1. Nomor ayat yang akan dijabarkan ditulis terlebih dahulu sebelum menyebutkan lafal ayat. Nomor ayat ditulis dengan angka Arab.
2. Menerjemahkan ayat sesuai dengan pandangan mufassir. Sebab, terjemahan al-Qur'an yang digunakan umumnya (terjemahan Kemenag) dipandang kurang tepat oleh mufassir.
3. Menyebutkan transliterasi setiap kata. Mufassir menentukan sendiri model transliterasi setiap kata agar mudah dipahami oleh pembaca. Misalnya, wa rafa'naa .
4. Menjelaskan kandungan atau makna setiap kata dari ayat.
5. Menggunakan bahasa Indonesia; berbeda dengan beberapa mufassir nusantara yang menggunakan vernakularisasi (pembahasalokalan),¹⁴⁰ seperti Tafsir *al-Ikl l f Ma' n al-Tanz l* karya KH. Misbah Mustafa dan Tafsir *Al-Ibr z* karya KH. Bisri Mustafa.

Sejauh ini, Tafsir Amaly belum merangkum penafsiran al-Qur'an secara keseluruhan. Di antara bagian al-Qur'an yang telah ditafsir adalah juz 1, juz 2, juz

¹³⁹ Risa Farihatul Ilmu, *Kearifan Lokal Tafsir Amaly* (Yogyakarta: UIN Suka Yogyakarta, Skripsi, 2014), 46.

¹⁴⁰ Lih. Farid F Saenong, "Vernacularization of the Qur'an: Tantangan dan Prospek Tafsir al-Qur'an di Indonesia." Interview dengan Prof. A.H. Johns, *Jurnal Studi al-Qur'an*, Vol. 1, No. 3, 2006.

3, juz 4, juz 29, dan juz 30. Secara umum tafsir ini belum bisa dikatakan sistematis, karena materi tafsirnya belum ditata dengan tertib dan rapi. Mufassir pun tidak meletakkan kata pengantar (*muqaddimah*) seperti kebanyakan tafsir.

Secara retorik, tafsir Amaly cenderung berkarakter *ijmal*, berupaya menghimpun ayat-ayat al-Qur'an dalam penafsiran. Setiap juz dirangkum dalam satu jilid tafsir. Pendekatan tasawuf yang diterapkan KH. Qayyim Ya'qub bergenre *isyar*, yaitu menafsirkan al-Qur'an berbeda dengan makna *dzahir*-nya, yang berlandaskan pada isyarat-isyarat tersembunyi. Kemudian, diejawantahkan ke konteks lahir-nya.¹⁴¹

Ayat-ayat yang menjelaskan tentang '*ubudiyah* dan makanan, mufassir membuat bagian tersendiri dengan judul "Tafsir Ayat Hukum dan Makanan". Hal ini dilakukan agar pembaca lebih mudah memahami ayat-ayat *ahk m*. Terhadap ayat-ayat hukum ini selain menggunakan pendekatan sufi, mufassir juga menambahkan pendekatan ilmu alam dan sosial.

Tasawuf dan Lokalitas dalam Penafsiran

a. Tasawuf dan Tafsir

Ketika al-Qur'an bersentuhan dengan tradisi tasawuf. Buahnya adalah apa yang kemudian disebut sebagai tafsir sufi. Meskipun cukup kontroversial dan tidak terlalu banyak mendapatkan afinitas (*little-studied genre*) sebagaimana corak kebanyakan tafsir lainnya, tafsir sufistik merupakan salah satu corak tafsir yang telah diakui keberadaannya sebagai suatu corak yang berdiri sendiri secara utuh. Artinya, bangunan tafsir sufistik telah memiliki sebuah rekam historis, epistemologi tafsir, dan beberapa instrumen lain yang menggiringnya pantas disebut sebagai sebuah corak tafsir.¹⁴²

Secara epistemologis, penafsiran sufi lahir dari rahim sufisme, subjektivitas kejiwaan sangat dominan dalam prosesnya. Pengalaman *batiniyyah* dan kedalaman kontemplasi adalah jembatan untuk menggali makna teks atau nash.

¹⁴¹ Husein al-Zahab, *Al-Tafsir wa al-Mufassirin*, jilid II (Kairo: Maktabah Wahbah), 205.

¹⁴² Asep Nahrul Musadad, "Tafsir Sufistik dalam Tradisi Penafsiran al-Qur'an" dalam *Jurnal Farabi*, Vol. 12, No. 1 Juni 2015, 107.

Kejiwaan para sufi yang dikelola melalui olah jiwa (*riyā*) telah mengkonstruksi epistemologi sufi. Implikasinya, eksplorasi bahasa yang melampaui batas rasio menjadi karakter yang tidak bisa dilerai dalam proses penafsiran. Proses eksplorasi dari makna lahir dalam studi ilmu tafsir masuk pada kajian takwil. Konsep umum tentang takwil dalam perspektif sufi merupakan pendekatan yang transendental, mengambil emanasi dari ayat-ayat ilahiah yang bercorak imanensi.¹⁴³

Al-Dzahab menanggapi pengalaman para sufi sebagai *given* dari Allah.¹⁴⁴ Meniscayakan mereka menempuh jalan luhur, sebagai usaha menjemput ilham dan hikmah. Kesan imajinatif dalam proses tersebut banyak dipertanyakan oleh beberapa kalangan, terutama menyangkut sub-sub syari'at. Namun demikian, Ibn 'Arab menekankan bahwa dalam proses menuju kepada Allah itulah seorang sufi mendapatkan pencerahan-pencerahan yang kemudian direpresentasikan ke dalam tafsir sufi.¹⁴⁵ Dengan kata lain, metodologi tafsir sufi didapat melalui perjalanan spritual yang ditempuh para sufi, sesuai dengan pengalaman dan tingkatan (*ahwal* dan *maqam* t).¹⁴⁶

Di sisi lain, tokoh orientalis seperti, Louis Gardet, tidak sepakat jika metodologi tafsir sufi diasosiasi dengan pemberian dari Dzat Tunggal, menurutnya, hanya sebatas ekspresionis kejiwaan.¹⁴⁷ Hal ini senada dengan argumen Ignaz Goldziher, bahwa penafsiran-penafsiran para sufi tidak berasal dari ilmu yang datang dari Tuhan, tetapi berasal dari hasil olah nalar, kemudian hal ini digunakan untuk membenarkan ajaran tasawuf.¹⁴⁸

Secara teologis, landasan penafsiran para sufi sebenarnya diprakarsai oleh keyakinan mereka terhadap sabda Rasulullah Saw yakni,

¹⁴³ Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi* (Princeton: Princeton University Press, 1969), 376.

¹⁴⁴ Muhammad Husain al-Dzahab, *al-Tafsir wa al-Mufasssin* (Kairo: Maktabah Wahbiyyah, 2000 M/1421 H.), jilid 2, 288.

¹⁴⁵ Muhyiddin Ibn 'Arab, *Ras'ul ibn 'Arab* (Bairut: Maktabah al-Taufiqiyyah, tt), 80.

¹⁴⁶ Husein Demir, "The Beginnings of The Sufism", *Turkish Studies-International Periodical for The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Vol. 8/8 Summer, 2013, 448.

¹⁴⁷ Louis Gardet, *Francis L 'Islam, Hier, Demain'*, terj. Ahsin Muhammad (Bandung: Penerbit Pustaka, 1997), cet. I, 33.

¹⁴⁸ Ignaz Goldziher, *Mazhab Tafsir dari Aliran Klasik hingga Modern* (Yogyakarta: Elsaq Press, 2006) cet. III, 218.

أنزل القرآن على سبعة أحرف لكل آية منها ظهر و بطن¹⁴⁹

“*Al-Qur’an diturunkan dengan tujuh huruf, setiap ayatnya memiliki makna zahir dan batin.*”

Sabda ini yang sering dijadikan justifikasi tafsir mereka. Sehingga, menginisiasi lahirnya sebuah bangunan tafsir, yang dikenal dengan tafsir *isyar*. Di antara tafsir yang termasuk jenis tafsir *isyari*: *Tafsir Gharib Al-Qur’an wa Gharib Al-Furqan* karya Nizamuddin Hasan bin Muhammad bin Husain Al-Qam Al-Naisaburi, *Tafsir Rih Al-Ma’ni fi Tafsir Al-Qur’an Al-‘Adzim wa Al-Sab’ Al-Matsn* karya Syihuddin Mahmud Al-Alusi Al-Baghdadi, dan lain-lain.

Kehadiran metode *isyar* telah mengundang polemik di kalangan mufassir. Bahkan tidak sedikit para mufassir yang menolak keberadaan tafsir jenis tersebut. Sedangkan yang memperbolehkan, menyertai syarat dan ketentuan dalam implementasinya. Adapun syarat-syaratnya sebagai berikut:

1. Tafsir *isyari* hendaknya tidak menafikan makna dzahir.
2. Menghindakan corak-corak penafsiran lainnya dengan tidak melanggar rambu-rambu mutlak yang telah disepakati.
3. Memiliki sandaran *syar’i* yang kokoh dan valid.¹⁵⁰

b. Persepektif Sosial dan Budaya

Aspek lokalitas memainkan peran penting dalam proses penafsiran, sebagai seperangkat indikator yang meliputi kehidupan seorang mufassir. Bahasa, model penafsiran, *amtsal* yang digunakan erat kaitannya dengan karakter sosial dan budaya tempat seorang mufassir bermastautin.

Sebagaimana Tafsir Amaly karya KH. Muhammad Qayyim Ya’qub yang memiliki corak sufi, namun juga mengkombinasi unsur lokalitas dalam penafsirannya. Ini juga salah satu keistimewaan kitab tafsir ini. Aspek sosial dan

¹⁴⁹ “Telah mengabarkan pada kami Umar bin Muhammad Al-Hamdani, ia berkata menceritakan pada kami Ishaq bin Uwais Al-Raml, ia berkata menceritakan pada kami Ismail bin Abi Uwais, ia berkata menceritakan padaku saudaraku, dari Sulaiman bin Bilal, dari Muhammad bin ‘Ajlan, dari Abi Ishaq Al-Hamdani, dari Abi Al-Ahwas, dari Ibnu Mas’ud, ia berkata: Rasulullah Saw bersabda “Setiap ayat memiliki makna lahir dan batin”. Lih. Ibnu Hibban Al-Bast, *ahh Ibnu Hibban*, (Beirut: Muassasa Al-Risalah, 1987), no. 75, 32.

¹⁵⁰ Kholid ‘Abd al-Rahman, *Ulu’ al-Tafsir wa Qaw’iduhu*, (Kairo: Dar al-Naghais, 1986), 208.

budaya sangat jelas memberi pengaruh dalam penafsiran, dapat dilihat bagaimana *sh hib al-tafs r* menjabarkan ayat 63 dari surah al-Baqara berikut,

وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خَدُّوا مَا أَتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَاذْكُرُوا مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ

Artinya: *Dan (ingatlah), ketika Kami mengambil janji dari kamu dan Kami angkat gunung (Thursina) di atasmu (seraya Kami berfirman): “Peganglah teguh-teguh apa yang Kami berikan kepadamu dan ingatlah selalu apa yang ada di dalamnya, agar kamu bertakwa”.*

Wa rafa'n fauqakum al-th r: 1. Kita banyak ingat bahwa Allah yang mengangkat segala sesuatu. Termasuk mengangkat manusia menjadi ulama', 2) kita menghormati atau mensakralkan hal-hal yang berhubungan dengan Allah, misalnya pondok pesantren, makam wali, dan sebagainya.¹⁵¹

Dari penafsiran singkat di atas, sangat jelas alasan pemilihan diksi “pesantren” dan “makam”, karena di antara banyak situs religi, pesantren dan makam adalah tempat yang paling dihormati dan dijaga keluhurannya bagi masyarakat setempat. Seandainya mufassir hidup di daerah Afrika atau Asia Timur, tentu akan berbeda contoh yang digunakan.

Meski penggunaan istilah tersebut terkesan eksklusif, namun hal ini dipahami sebagai usaha untuk memberi kemudahan dalam memahami kandungan ayat. Sehingga masyarakat awam atau setempat juga tidak tersisih dari khazanah lokal. Seperti dalam penafsiran di atas, alasan utama menggunakan istilah pesantren karena selain sebagai tempat menuntut ilmu, pesantren merupakan identitas budaya masyarakat. Menjamurnya pesantren di daerah kediaman mufassir adalah bukti konkritnya. Demikian juga dengan makam, penghormatan atau *ta'dzim* masyarakat setempat terhadap makam para wali, kiai, habaib dan sebagainya yang cukup tinggi adalah alasan utama mufassir menggandengkan kata tersebut dalam penafsirannya. Dengan corak penafsiran seperti ini masyarakat selalu didekatkan atau disandingkan dengan pilar-pilar budaya lokal.

¹⁵¹ Muhammad Qayyim Ya'qub, *Tafsir Amaly Juz 1* (Jombang: IPdI, tt), 30.

Para wali adalah tokoh-tokoh tasawwuf yang sangat berjasa menyebarkan Islam di pulau Jawa, kemudian tenar dengan istilah wali songo. Rasa hormat dan penghargaan masyarakat yang sangat besar terhadap para wali mengkonstruksi sakralitas terhadap makam. Sehingga, budaya ziarah adalah budaya yang sangat populer di masyarakat. Dalam dunia tasawuf wali sering dipahami sarat dengan dimensi mistik dan supranatural. Sedangkan, mayoritas masyarakat Indonesia sangat akarab dengan tradisi yang berbau demikian.¹⁵² Landasan budaya ini tentunya yang melatarbelakangi mufassir memilih istilah wali.

Contoh selanjutnya tercantum dalam Ali ‘Imr n: 105,

وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَوَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَئِكَ لَهُمْ
عَذَابٌ عَظِيمٌ

Artinya: *Dan janganlah kamu menyerupai orang-orang yang bercerai-berai dan berselisih sesudah datang keterangan yang jelas kepada mereka. Mereka itulah orang-orang yang mendapat siksa yang berat.*

وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَوَّقُوا وَاخْتَلَفُوا: 1) Hindari meniru orang yang bercerai berai dan berselisih karena cinta dunia. Misal, disuruh untuk memilih sawah 2 hektar untuk agama Allah tidak mau, lebih memilih sawah 3 hektar untuk dirinya sendiri. Cerai berai bisa berarti bertengkar, tidak berkumpul, tidak bersatu, atau berjuang sendiri, atau juga cerai antara suami dan istri. Sebab akibatnya sangat berat, yaitu neraka.¹⁵³

Jombang, daerah tempat tinggal mufassir yang terletak di tengah-tengah Provinsi Jawa Timur, mayoritas masyarakat bermata pencaharian sebagai petani. Jombang dikenal sebagai daerah produktif pertanian, bahkan disebut sebagai lumbung padi Jawa Timur. Hampir lebih dari 40% lahan di Jombang digunakan untuk pertanian pangan.¹⁵⁴

¹⁵² Ismatillah, dkk, “Makna Waly dan Awliya’ dalam Al-Qur’an”, dalam *Diya al-Afkar* vol. 4 no. 2 Desember 2016, 39.

¹⁵³ Muhammad Qayyim Ya’qub, Tafsir Amaly QS. Ali ‘Imran: 105, *Catatan Katib Tafsir Amaly*, 17 Februari 2012.

¹⁵⁴ Sagita Enggar Pratiwi, “Formulasi Kebijakan Pemerintah Kabupaten Jombang” dalam *Jurnal Unair*, 2. Lih. Jombangkab.bps.go.id.

Merujuk ke kondisi sosial dan ekonomi masyarakat setempat, mendorong mufassir menggunakan contoh ‘sawah’ dalam penafsirannya. Latar belakang sosial dan ekonomi memiliki pengaruh besar dalam proses penafsiran. Jika sekiranya mufassir hidup di daerah pesisir atau perkotaan, maka akan menggunakan diksi atau istilah yang berbeda pula.

Selain ayat di atas, mufassir juga menggunakan istilah sawah dalam ayat lainnya seperti,

وَكَايِرُنْ مَرْنُنْ نَبِيَّ نَاتَلْ مَعَهُ رِبِّيُونْ كَثِيْرٌ فَمَا وَهَنُوا لِمَا أَصَابَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَمَا
ضَعُفُوا وَمَا اسْتَكَانُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الصَّابِرِينَ

Artinya: *Dan berapa banyak Nabi yang berperang bersama-sama mereka sejumlah besar dari pengikut (nya) yang bertakwa. Mereka tidak menjadi lemah karena bencana yang menimpa mereka di jalan Allah, dan tidak lesu dan tidak (pula) menyerah kepada musuh). Allah menyukai orang-orang yang sabar.*

رِبِّيُونْ: ”orang yang bertuhan, banyak”, 1) Kita berusaha menjadi golongan *ribbiyy na* yaitu golongan orang-orang yang bertuhan dan berjuang bersama Nabi (ulama’), misalnya, merawat sawah pondok yang hasilnya untuk mengagungkan Allah, maka menjadi golongan *ribbiyy na* atau orang-orang bertakwa.¹⁵⁵

Disebabkan pendekatan tasawuf yang digunakan dalam penafsiran, ada kecenderungan mufassir dalam menjelaskan suatu ayat atau peristiwa dalam al-Qur’an berbeda dengan pemahaman awam. Karena secara operasional, tafsir sufistik bertujuan mengungkap beberapa simbol (*isy rat*) makna dalam al-Qur’an lewat suatu interpretasi yang mendalam (*takwil*).¹⁵⁶ Dapat dilihat saat *sh hib al-tafs r Amaly* ini menafsirkan ayat tentang batalnya wudhu bila bersentuhan antara laki-laki dan perempuan (baca: al-M idah: 6), dan juga tentang waktu pelaksanaan sholat (baca: al-Isr ’: 78). Meskipun mayoritas masyarakat Jombang berwatak inklusif, tetapi mereka sangat selektif terhadap ajaran-ajaran yang kontradiksi dan eksentrik terhadap model keagamaan tradisional. Maka, mufassir pun tak luput

¹⁵⁵ Muhammad Qayyim Ya’qub, “Tafsir Amaly QS. Ali ‘Imran: 146”, *Catatan Katib Tafsir Amaly*, 21 Juni 2012.

¹⁵⁶ Asep Nahrul Musadad, “Tafsir Sufistik”, 121.

dari kontroversi dan perdebatan di tengah masyarakat. Bahkan, klaim sesat dan kafir sudah sering dilontarkan ke mufassir. Berkenaan hal ini, Abu Nasr al-Sarr j dalam *al-Luma'* sebagaimana yang dikutip oleh Kristin Zahra berkomentar bahwa kualitas seorang sufi ditentukan oleh pengamalannya (*isti'm l*) terhadap isi kandungan al-Qur'an dan hadits Rasulullah Saw yang kemudian akan menciptakan sebuah perkataan dan tindakan yang luhur pula.¹⁵⁷ Bagaimanapun, penulis melihat hal ini sebagai ciri khas dari tafsir tersebut: bercorak tasawuf, juga mengapresiasi aspek sosial-budaya.

KESIMPULAN

Corak tasawuf yang dipadukan dengan aspek lokalitas telah mengkonstruksi Tafsir Amaly sebagai tafsir yang memiliki tendensi penuh terhadap revitalisasi akhlak dan adab. Sehingga, pesan-pesan al-Qur'an bisa diekstrak dengan mudah dan fleksibel dalam lingkungan dan nalar masyarakat awam. Kontribusi spirit sufi yang cukup dominan dalam Tafsir tersebut juga menyumbang tidak hanya pemantapan sisi *dzahir* manusia, namun juga sektor *batiniyyah*. Hadirnya ilustrasi budaya dan sosial memberi nilai kebaruan (novelty) dan muatan yang aktual, sehingga masyarakat tidak salah kaprah dalam memahami intisari al-Qur'an.

¹⁵⁷ Kristin Zahra Sand, *Sufi Commentaries on The Qur'an in Classical Islam*, (London: Routledge, tt), 29.

DAFTAR PUSTAKA

- ‘Abd al-Rahmān, Kh alid. *U l al-Tafs r wa Qaw ’iduhu*, (Kairo: D r al-Naghais, 1986).
- Al-D ahab , Mu ammad usain. *al-Tafs r wa al-Mufassir n* (Beirut: D r el-Fikr, 1976), Jilid I dan II.
- Baidowi, Ahmad. “Aspek Lokalitas Tafsir al-Ikl l f Ma’ ni al-Tanz l” dalam *Jurnal NUN* vol. 1, no. 1 2015.
- Corbin, Henry. *Creative Imagination in the Sufism of Ibn ‘Arabi* (Princeton: Princeton University Press, 1969).
- Demir, Husein. “The Beginnings of The Sufism”, *Turkish Studies–International Periodical for The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Vol. 8/8 Summer, 2013.
- Farihatul Ilmu, Risa. *Kearifan Lokal Tafsir Amaly* (Yogyakarta: UIN Suka Yogyakarta, Skripsi, 2014).
- Gardet, Louis. *Prancis L ‘Islam, Hier, Demain’*, terj. Ahsin Muhammad (Bandung: Penerbit Pustaka, 1997).
- Goldziher, Ignaz. *Mazhab Tafsir dari Aliran Klasik hingga Modern* (Yogyakarta: Elsaq Press, 2006).
- Ibn ‘Arab , Muhyidd n. *Ras ’il ibn ‘Arab* (Bairut: Maktabah al-Taufiqiyyah, tt).
- Ismatillah, dkk, “Makna Waly dan Awliya’ dalam Al-Qur’an”, dalam *Diya al-Afkar* vol. 4 no. 2 Desember 2016.
- Mustaqim, Abdul. *Dinamika Sejarah Tafsir al-Qur’an* (Yogyakarta: PP. LSQ Ar-Rahmah, 2012).
- Nahrul Musadad, Asep. “Tafsir Sufistik dalam Tradisi Penafsiran al-Qur’an” dalam *Jurnal Farabi*, Vol. 12, No. 1 Juni 2015.
- Pratiwi, Sagita Enggar. “Formulasi Kebijakan Pemerintah Kabupaten Jombang” dalam *Jurnal Unair*.
- Saenong, Farid F. “Vernacularization of the Qur’an: Tantangan dan Prospek Tafsir al-Qur’an di Indonesia.” Interview dengan Prof. A.H. Johns, *Jurnal Studi al-Qur’an*, Vol. 1, No. 3, 2006.
- Sand , Kristin Zahra, *Sufi Commentaries on The Qur’an in Classical Islam*, (London: Routledge, tt).

Sunardi, “Kepemimpinan Kiai dalam Pengembangan Pondok Pesantren Al-Urwatul Wutsqa Jombang”, dalam *Jurnal al-Idarah*, vol. 1, no. 1 Maret 2017, 122.

Ya’qub, Muhammad Qayyim. *Tafsir Amaly Juz 1* (Jombang: IPdI, tt).

<http://www.jombangkab.bps.go.id>