

TELAAH HISTORIOGRAFI TAFSIR INDONESIA Analisis Makna Konseptual Terminologi Tafsir Nusantara*

Fadhli Lukman

Universitas Islam Negeri “Sunan Kalijaga”, Yogyakarta
fadhli.lukman@uin-suka.ac.id

Abstrak

Artikel ini membahas perkembangan terbaru pada kesarjanaan (sejarah) tafsir Indonesia, terutama sekali terkait bagaimana para penulis dalam kesarjanaan ini membangun terminologi tafsir Nusantara yang belakangan sering digunakan. Selanjutnya, tulisan ini menawarkan cara pandang alternatif untuk mendiskusikan terminologi tersebut. Untuk tujuan tersebut, tulisan ini melakukan penelaahan metodologis dan teoretis atas data-data berupa karya dari penulis-penulis sejarah tafsir di Indonesia. Artikel ini berargumen bahwa penulisan sejarah tafsir Indonesia bergerak pada dua lintasan yang berbeda: (1) sejarah yang memosisikan tafsir Indonesia di peta besar sejarah tafsir dunia dan (2) sejarah yang menitikberatkan konteks internal Indonesia dan lokalitas tafsir; sebuah cara pandang turunan dari Islam Nusantara. Berangkat dari dua perspektif tersebut, tulisan ini lebih lanjut mendiskusikan terminologi tafsir Nusantara melalui perspektif tafsir sebagai genealogical tradition.

Kata Kunci

Historiografi tafsir, tradisi genealogi, tafsir Indonesia, tafsir Nusantara.

* Ini adalah tulisan pertama dari dua tulisan yang saya siapkan secara bersamaan. Tulisan ini mengambil perspektif empiris dalam arti menelaah karya-karya sejarah tafsir Indonesia untuk mengungkap capaian-capaian yang telah didapat oleh historiografi tafsir Indonesia dan muatan analitis dan teoretis yang dihasilkan terhadap terminologi tafsir Indonesia/Nusantara. Tulisan kedua, pada sisi lain, lebih bersifat reflektif, yang lebih banyak didedikasikan kepada asumsi-asumsi dasar yang dengannya alternatif teori yang saya sampaikan di tulisan ini bisa dijabarkan. Ada empat asumsi dasar yang dikemukakan: terkait area kajian, objek material, asumsi teoretis, dan terkait konteks. Saya menyampaikan terima kasih kepada beberapa pihak yang berkontribusi baik dalam berdiskusi selama persiapan dan pematangan ide maupun yang ikut membaca draft mentah tulisan ini: Ahmad Rafiq, Lien Iffah Naf'atu Fina, Muammar Zayn Qadafy, Ahmad Muttaqin, M. Dluha Luthfillah, dan Asep Nahrul Musaddad.

Review of the Historiography of Indonesian Tafsir: Analysis of the Conceptual Meaning of Nusantara Tafsir Terminology

Abstract

This article discusses the recent developments in the scholarship of (the history of) tafsir in Indonesia, especially with regards to how the historians of Indonesian tafsir built the terminology of tafsir Nusantara that has been widely used lately. Furthermore, this paper offers an alternative way of discussing the terminology. For this purpose, this article methodologically and theoretically discusses the works within the discipline of the history of tafsir in Indonesia. This article argues that the writing of the history of Indonesian tafsir goes into two trajectories: (1) the history that situates Indonesian tafsir within the context of the global landscape of tafsir history and (2) the history that emphasizes the internal context of Indonesia and the local syntethis in Indonesian tafsir; a derived view from Islam Nusantara. From these two perspectives, this paper further discusses the terminology of tafsir Nusantara through the perspective of tafsir as genealogical tradition.

Keywords

Genealogical tradition, historiography of tafsir, Indonesian tafsir, Nusantara tafsir.

دراسة عن كتابة تاريخ التفسير الإندونيسي: تحليل المعنى المفاهيمي لمصطلح تفسير نوسنتارا

ملخص

هذه الكتابة تبحث في أحدث تطور في علم تاريخ التفسير إندونيسي، خاصة ما يتعلق بكيف بنى الكتاب في هذا العلم مصطلح تفسير نوسنترا الساري استخدامه في الآونة الأخيرة. طرحت الكتابة وجهة نظر بديلة لمناقشة ذلك المصطلح. ولأجل الوصول إلى هذا الهدف قامت هذه الكتابة بدراسة منهجية ونظرية لجزء المعطيات من أعمال كتاب تاريخ التفسير في إندونيسيا. واستخلصت في النهاية على أن تاريخ التفسير الإندونيسي سلك معبرين مختلفين، هما: (١) التاريخ الذي وضع التفسير الإندونيسي في الخارطة الكبيرة لتاريخ التفسير العالمي؛ (٢) التاريخ الذي ركز على السياق الداخلي الإندونيسي ومحلية التفسير، وهي النظرة المنبثقة من إسلام نوسنترا. فانطلاقاً من ذلك المنظور ناقشت هذه الدراسة لاحقاً تفسير نوسنترا من منظور النسب التقاليدي.

كلمات مفتاحية

كتابة التاريخ، تفسير نوسنترا، إندونيسيا، النسب التقاليدي، التقاليد

Pendahuluan

Artikel ini adalah sebuah investigasi terhadap muatan konseptual yang diberikan oleh para peneliti tafsir Indonesia dalam terminologi yang penggunaannya beberapa waktu belakangan meningkat secara signifikan: tafsir Nusantara. Nusantara pada dasarnya merujuk kepada “gugusan kepulauan atau benua maritim (Nusantara) yang mencakup tidak hanya kawasan yang sekarang menjadi negara Indonesia, tetapi juga wilayah Muslim Malaysia, Thailand Selatan (Patani), Singapura, Filipina Selatan (Moro), dan juga Champa (Kampuchea)” (Azra 2015). Dalam bentuk yang lebih sederhana, Nusantara terkadang juga dirujuk kepada entitas geografis yang secara politik global disebut dengan Asia Tenggara (Azra 2002: 15). Namun demikian, sebagaimana salah satu temuan tulisan ini, imajinasi para penulis dalam kesarjanaan tafsir dan sejarah tafsir di Indonesia membatasi cakupan makna terminologi ini kepada Indonesia. Meskipun literatur tafsir yang dikaji oleh seorang penulis tertentu diproduksi sebelum kemerdekaan atau bahkan sebelum tumbuhnya nasionalisme yang menjadi cikal bakal terbentuknya negara Indonesia, imajinasi mereka terhadap Nusantara dalam terminologi tafsir Nusantara adalah Indonesia. Dengan demikian, istilah Nusantara dalam tulisan ini disempitkan pemaknaannya sebagai padanan lain dari ‘Indonesia’. Sebagai konsekuensinya, istilah tafsir Nusantara juga diperlakukan sepadan dengan tafsir Indonesia. Karena mengikuti perkembangan kesarjanaan terkait historiografi tafsir di Indonesia belakangan, tulisan ini juga akan mempertimbangkan penggunaan istilah-istilah yang lebih spesifik seperti tafsir Melayu, tafsir Jawa, Tafsir Sunda, dan sejenisnya.

Tujuan akhir dari tulisan ini adalah sebagai catatan evaluatif tentang sejauh mana peneliti tafsir di Indonesia memberikan muatan analitis dan konseptual atas terminologi tafsir Nusantara yang belakangan gemar digunakan. Dalam bahasa yang lebih sederhana, tulisan ini mempertanyakan, “Apa *sih* yang dimaksud oleh para penulis/peneliti (sejarah) tafsir di Indonesia (atau Jawa, Melayu, dst.) dengan terminologi tafsir Nusantara (atau Indonesia, Jawa, Melayu, dst.)?” Untuk tujuan itu, artikel ini akan menginvestigasi bagaimana terminologi tersebut digunakan oleh penulis-penulis sejarah tafsir di Indonesia. Di samping itu, artikel ini juga diharapkan bisa berkontribusi dalam merumuskan rancangan orientasi penelitian sejarah tafsir di Indonesia di masa depan. Dengan demikian, tulisan ini bukanlah kajian tentang tafsir (di) Indonesia, melainkan tentang kesarjanaan tafsir (di) Indonesia.

Data yang dianalisis dalam artikel ini adalah tulisan-tulisan seputar sejarah tafsir di Indonesia, baik yang mengkaji salah satu karya tafsir

tertentu atau yang mengkaji tren umum pada lintasan waktu tertentu. Pertama sekali, studi ini bergerak dari peneliti-peneliti spesialis, seperti Islah Gusmian, Jajang A. Rohmana, A.H. Johns, Peter. G Riddell, Ervan Nurtawab, dan karya-karya historiografi tafsir Indonesia penting lainnya. Selanjutnya, artikel ini juga akan memperhatikan buku-buku terbaru dari penulis-penulis lain dalam disiplin ini, termasuk artikel-artikel yang ditelusuri melalui mesin pencari karya akademik seperti *google scholar*, portal garuda, *e-resource* Perpustakaan Nasional Republik Indonesia, dan sebagainya. Dari data-data ini, artikel ini akan menelusuri kapan istilah tafsir Nusantara mendapatkan peningkatan atensi yang signifikan, bagaimana cara penulis-penulis kajian tafsir Indonesia menggunakannya, dan ada apa muatan konseptual yang mereka tawarkan.

Perkembangan Historiografi Tafsir Indonesia

Historiografi berasal dari bahasa Yunani, *historia* (penyelidikan tentang gejala alam fisik) dan *grafient* (gambaran, lukisan, atau uraian). Historiografi adalah penulisan sejarah dengan melewati metode-metode sejarah. Istilah historiografi juga digunakan dalam makna teori dan sejarah penulisan sejarah. Dengan demikian, sebagai ilmu, historiografi—atau sejarah historiografi—adalah ilmu yang mendiskusikan hasil-hasil penulisan sejarah, memahami bagaimana manusia merenungi, memahami, dan menuliskan peristiwa masa lalu. Historiografi memperlihatkan bahwa penulisan sejarah mengalami proses-proses yang beragam dengan metode dan pendekatan yang beragam antara satu penulis dari penulis lainnya, antara satu masa dari masa lainnya (Bentley 1997: xi; Breisach 1994: 3; Vann t.th.).

Di dalam tulisan ini, makna yang digunakan untuk historiografi adalah penulisan sejarah. Historiografi tafsir Indonesia, dengan demikian, adalah penulisan sejarah tafsir Indonesia. Kajian-kajian mengenai tafsir-tafsir yang diproduksi di Indonesia, dengan demikian, diposisikan sebagai rekaman sejarah, sementara penulis-penulisnya disebut sejarawan tafsir. Sebelum membahas bagaimana terminologi tafsir Nusantara digunakan dalam historiografi tafsir di Indonesia, bagian ini akan terlebih dahulu menyajikan deskripsi historis mengenai perkembangan penulisan sejarah tafsir Indonesia.

Penulis pertama yang sangat berpengaruh dalam sejarah tafsir Indonesia adalah A.H. Johns. Ia menulis tentang sufisme di Melayu sebagai disertasi di tahun 1954, lalu sejak tahun 1980-an menulis tema sejarah Al-Qur'an dan tafsir di Indonesia. Semenjak saat itu, ia menulis banyak karya penting mengenai topik ini dan menjadi salah satu sumber utama bagi

penulis-penulis generasi belakangan. Majid Daneshgar (2016) mendaftar setidaknya sepuluh artikel yang ditulis oleh Johns dalam sebuah *select bibliography* yang ditulisnya sebagai satu entri dalam bunga rampai *The Qur'an in the Malay-Indonesian World*. Atas kontribusinya tersebut, Faried F. Saenong, dalam *Jurnal Studi Qur'an* yang diterbitkan oleh Pusat Studi Al-Qur'an (PSQ), menyebutnya sebagai perintis kajian sejarah Al-Qur'an di Indonesia (Johns 2006).¹

Johns lebih banyak menulis tentang tafsir dan pengutipan ayat Al-Qur'an dalam tulisan bergenre lain seperti tasawuf oleh generasi awal Islam di Indonesia, sebuah masa yang merentang di sekitar abad ke-16 dan 17 Masehi. Topik tafsir di fase ini sangat menantang; data-data yang tersedia cukup terbatas. Menghadapi situasi tersebut, Johns memilih untuk bersikap fleksibel dengan metodenya; ia “menggunakan sejumlah metode yang mungkin, namun tidak satu pun yang bisa dimaksimalkan” (Johns 1988: 259). Di beberapa bagian ia melihat tafsir dari luar melalui konteks historis, sejarah bahasa dan tulisan dan di bagian lain, ia melihat tafsir dari dalam, seperti pilihan diksi, rujukan tafsir yang digunakan, cara penggunaan *asbāb al-nuzūl*, dan sebagainya.

Dari sudut pandang makroskopis, Johns menyampaikan sejumlah argumen. Pertama, literatur-literatur Islam, termasuk Al-Qur'an di masa awal Islam Asia Tenggara memperlihatkan proses vernakularisasi (*vernacularisation*) (Johns 2005: 18). Vernakularisasi sering kali disepadankan dengan penerjemahan/pembahasalokalan, akan tetapi, meskipun tidak keliru, ia bukanlah penerjemahan semata. Vernakularisasi, dalam konteks ini, adalah proses masuknya konsep-konsep asing dari kosa kata/bahasa Arab/Al-Qur'an menjadi sesuatu yang familiar dan lazim dalam kosa kata/bahasa lokal di Indonesia, baik Melayu, Jawa, dan sebagainya. Jika seseorang menerjemahkan *Republik* karya Plato ke bahasa Indonesia, proses tersebut tidak serta merta bisa disebut sebagai vernakularisasi, jika hasil saduran tersebut tidak memiliki pengaruh besar bagi masyarakat Indonesia hingga batas bahwa kosa kata dan konsep-konsep yang disampaikan di dalam bahasa asli *Republik* tidak menjadi sebuah kelaziman di dalam tata pikir dan bahasa masyarakat Indonesia. Dalam konteks argumen Johns, karya-karya terkait Al-Qur'an di Indonesia di generasi awal tersebut menggambarkan vernakularisasi, dalam arti bahwa kosa kata dan konsep-konsep Al-Qur'an telah membentuk bahasa masyarakat. Bentuk konkret dari vernakularisasi adalah banyaknya serapan kosa kata Arab di bahasa Melayu,

1 Informasi ini ditemukan dalam paragraf pengantar transkripsi wawancara Farid F. Saenong dengan Johns yang dipublikasikan dalam *Jurnal Studi Qur'an* vol. 1 No. 3, 2006. Jika ada sedikit kebingungan terkait sumber pernyataan dan nama kepastakaan yang disebutkan dalam *bodynote*, hal ini karena transkripsi wawancara tersebut dipublikasi atas nama Johns oleh *Jurnal Studi Qur'an*.

penggunaan luas aksara turunan Arab (*jāwi*) dalam aktivitas tulis, dan munculnya karya sastra yang mengambil inspirasi dari Arab dan Persia (Ichwan 2011: 84).

Argumen kedua masih berhubungan dengan bahasa. Bahasa Melayu yang telah menjadi *lingua franca* di wilayah Asia Tenggara paling tidak sejak abad kelima belas memiliki peranan penting dalam proses Islamisasi di wilayah tersebut. Johns menyebut bahwa Islamisasi menghasilkan satu bentuk (*a kind of*) *diglossia*. *Diglossia* adalah keberadaan dua bentuk dalam satu bahasa yang digunakan dalam konteks yang berbeda. Penggambaran paling baik untuk fenomena ini adalah bahasa Arab yang terkategori menjadi bahasa *fuṣḥa* dan ‘amiya (Jenssen 2006: 133). Akan tetapi, dalam hal ini Johns menggunakan istilah *diglossia* tidak secara ketat pada satu bahasa yang sama. Ia menjelaskan bahwa dalam proses islamisasi, bahasa Arab berposisi sebagai bahasa yang berotoritas lebih tinggi, sementara bahasa Melayu mengambil peran yang lebih populer. Inilah yang menjelaskan mengapa penulisan karya-karya yang rumit dalam bahasa Arab dan karya-karya yang lebih elementer menggunakan bahasa Melayu. Al-Qur’an tetap ditransmisikan dalam bahasa asalnya, bahasa Arab, tapi penjelasan oral atasnya dilakukan dengan bahasa lokal. Tulisan-tulisan untuk pelajar pemula, seperti *Tarjumān al-Mustafid* juga ditulis dengan bahasa lokal sementara *Marāḥ Labīd* yang memiliki segmen pembaca lebih terampil ditulis dengan bahasa Arab.

Ketiga, kegemilangan yang diperlihatkan oleh Hamzah Fansuri (w. 1590) dalam karya-karyanya mengindikasikan bahwa asimilasi bahasa Arab dan Melayu telah berjalan cukup mapan dan perkembangan kesusastraan yang telah mencapai standar yang cukup tinggi pada masa hidupnya. Meskipun bahasa Melayu dan bahasa Arab adalah dua bahasa dengan rumpun yang berbeda, vernakularisasi ajaran mistik Ibn ‘Arabi dalam prosa dan puisi Hamzah Fansuri memperlihatkan koherensi yang begitu kuat. Contoh utama Johns atas kesimpulan ini adalah tulisannya yang memuat penerjemahan atas surat al-Ikhlāṣ.

Setelah A.H. Johns, nama peneliti yang paling giat dalam studi sejarah tafsir di Indonesia adalah Peter G. Riddell. Ia menulis disertasi tentang *Tarjumān al-Mustafid* karya ‘Abd al-Ra’ūf al-Singkili (Riddell 1984) pada tahun 1984. Monografi terbarunya, *Malay Court Religion, Culture, and Language: Interpreting the Qur’an in 17th Century Aceh* (Riddell 2017), masih mengkaji *Tarjumān al-Mustafid* secara komparatif bersama manuskrip *Surah al-Kahf* yang saat ini menjadi koleksi Perpustakaan Universitas Cambridge, baru saja diterbitkan pada tahun 2017. Dalam rentang waktu semenjak disertasi hingga monografinya itu, Riddell banyak menulis artikel

terkait tafsir generasi awal di Indonesia dalam berbagai perspektif. Secara sederhana, sebagaimana ia sampaikan di pengantar, monografi ini merupakan kompilasi dan kerja ulang dari artikel-artikelnya tersebut. Dengan produktivitas dan dedikasi ini, kajian atas tafsir di abad ke-17 di wilayah Asia Tenggara tidak mungkin bisa melepaskan diri dari kontribusi Riddell.

Pendekatan Riddell lebih menitikberatkan pada unsur dalam dari tafsir. Ia memberikan perhatian pada aspek-aspek seputar kebahasaan dalam terjemahan, seperti pergeseran semantik atau subdialek Melayu yang digunakan (Riddell 2002), *qir'at*, sumber-sumber, dan sebagainya. Melalui kontribusi Riddell, kita mendapatkan gambaran yang lebih utuh mengenai tafsir di Indonesia di abad ke-17. Dalam perspektif dalam ini, Riddell memperbaharui dan melengkapi temuan-temuan yang telah disampaikan oleh Johns, seperti perbandingan karakter antara *Tarjumān al-Mustafid* dengan karya tafsir sebelumnya (Hamzah Fansuri dan MS Or. Li.6.45) (Riddell 2014b: 287), peran dari *Tarjumān al-Mustafid* dalam pendidikan tafsir di Indonesia, analisis yang lebih detail mengenai perkiraan penulis MS Or. Li.6.45, dan sebagainya (Riddell 2017: 121). Di samping itu, Riddell juga termasuk pemerhati sejarah terjemahan Al-Qur'an di Indonesia (Riddell 2014a).

Ervan Nurtawab adalah salah satu peneliti Indonesia yang produktif dalam tema sejarah tafsir Indonesia. Ia telah konsisten menulis dalam bidang tafsir Al-Qur'an di Indonesia semenjak jenjang pendidikan strata satu, melalui skripsi yang membahas tradisi penulisan terjemahan Al-Qur'an di Sunda menjelang abad ke-19. Sebagaimana Riddell, kajiannya lebih banyak membincang aspek dalam dari tafsir. Kontribusi keserjanaan Nurtawab sangat signifikan untuk konteks sejarah tafsir Al-Qur'an di Indonesia pra-modern. Temuan penelitiannya berhasil merevisi pandangan lama yang dipegang oleh Johns (1988, 2005) dan Riddell (2014b) bahwa tidak ada karya tafsir di wilayah Indonesia semenjak 'Abd al-Ra'uf al-Singkili hingga Nawāwī al-Bantanī melalui kajiannya atas naskah-naskah Al-Qur'an yang memuat terjemahan *interlinear* yang ditulis di abad ke-18 (Nurtawab 2020).

Ketiga nama di atas memiliki konsentrasi pada tafsir di Indonesia sebelum abad ke-20. Untuk kajian tafsir generasi belakangan, ada nama Howard Federspiel. Howard Federspiel pada dasarnya bukanlah seorang peneliti Al-Qur'an; ia adalah pengamat Islam Indonesia secara umum. Akan tetapi, salah satu karyanya telah menjadi salah satu pilar penting dalam perkembangan studi sejarah tafsir Indonesia. Karya yang dimaksud adalah *Popular Indonesian Literatures of the Qur'ān* (Federspiel 1994). Buku ini ia tulis dalam rangkaian aktivitas akademiknya di Indonesia dan

diterbitkan oleh *Cornell Modern Indonesia Project* di tahun 1994. Dalam buku ini, Federspiel melakukan survei atas 60 karya yang berhubungan dengan Al-Qur'an untuk menguji sebuah hipotesis bahwa karya-karya penulis Indonesia berhasil mendapatkan posisi penting di wilayah berbahasa Melayu sekitarnya (Federspiel 1994: 4–5). Kategori yang digunakan oleh Federspiel cukup samar dan ambigu. Ia tidak menjelaskan apa yang ia maksud dengan *popular* dan *literature of the Qur'an*. Meskipun demikian, karya ini berhasil memberikan model dan menciptakan stimulus bagi peneliti-peneliti setelahnya untuk mendalami sejarah literatur Al-Qur'an terutama tafsir di Indonesia.

Islah Gusmian adalah salah seorang peneliti yang paling produktif dan kreatif dalam kajian sejarah tafsir Indonesia. Ia berhasil memberikan kontribusi yang sangat signifikan pada kajian tafsir di Indonesia semenjak pada tahun 2003 tesisnya yang ditulis di UIN Sunan Kalijaga diterbitkan dengan judul *Khazanah Tafsir Indonesia: dari Hermeneutika hingga Ideologi* (Gusmian 2003) dan dalam waktu singkat menjadi bahan ajar di mata kuliah Tafsir Indonesia, baik di jenjang sarjana maupun pascasarjana. Di dalam buku ini, Gusmian mengkaji aspek metodologis dan ideologis karya-karya tafsir yang ditulis dalam rentang 1990 – 2000 dan mengungkap keragaman metode dan kepentingan yang bekerja di belakang produksi tafsir dalam rentang waktu yang dikaji. Pendekatan yang sama dipertahankan oleh Gusmian dalam disertasinya yang kemudian dipublikasikan dengan judul *Tafsir Al-Qur'an dan Kekuasaan* (Gusmian 2019). Literatur tafsir yang dikaji di buku terakhir ini adalah yang diproduksi dalam rentang Orde Baru. Sebagaimana buku pertama, buku ini juga bersifat ensiklopedis. Gusmian melibatkan sumber data yang sangat kaya, dan mengidentifikasi bagaimana karya-karya tafsir tersebut merespons dan ditanggapi balik oleh Orde Baru. Di samping kedua buku itu, Gusmian juga sangat produktif dalam menulis artikel. Ia telah mengkaji banyak hal dari tafsir di Indonesia, baik dari segi latar sosial penulis, bahasa dan aksara yang digunakan, ideologi politik, dan sebagainya (Gusmian 2012, 2015b, 2015a, 2015c).

Peneliti yang sangat produktif lainnya dalam kajian ini adalah Jajang A. Rohmana. Ia telah menulis banyak artikel dan sejumlah buku terkait sejarah tafsir Al-Qur'an dengan konsentrasi tafsir Sunda. Ia menyebut bahwa perhatian para sarjana lebih banyak tertuju kepada konteks nasional, seperti tafsir yang ditulis dalam bahasa Melayu dan Indonesia. Di sisi lain, perhatian kepada regional yang lebih sempit, seperti Sunda, masih minim. Dalam tulisan-tulisannya, Jajang A. Rohmana telah menyuguhkan sejarah tafsir dan terjemahan Al-Qur'an ke bahasa Sunda yang cukup lengkap dan mendalam. Kajian-kajiannya telah berkontribusi dalam mengungkap

bagaimana keragaman dan kekhasan ekspresi keberagaman Muslim Sunda dalam bentuk penulisan tafsir dan terjemahan dengan format yang beragam pula (Rohmana 2014b, 2014a, 2015b, 2015a, 2019).

Dari ulasan singkat di atas dapat ditarik beberapa kesimpulan. Secara kronologis, perkembangan historiografi tafsir Indonesia sejauh ini sudah mencakup semua fase-fase penting dalam sejarah tafsir Indonesia. Namun demikian, perhatian kepada karya-karya tafsir generasi awal hingga seperempat pertama abad ke-20 bisa dibbilang cukup kecil. Selain A.H. Johns yang sudah cukup sepuh dan Peter G. Riddell yang sudah lumayan senior, Ervan Nurtawab adalah sedikit peneliti yang konsisten dalam rentang ini. Sementara itu, untuk rentang waktu yang lebih ke depan, ada banyak tulisan dan penulis baru yang terus muncul. Dari segi pendekatan, kajian tafsir di Indonesia telah melibatkan beragam pendekatan dan metode, baik perspektif yang memberikan titik tekan pada aspek dalam tafsir maupun aspek luar. Sejumlah penulis juga mengkaji aspek-aspek luaran yang tidak bisa dibbilang tidak signifikan dalam pembentukan sejarah tafsir di Indonesia, seperti bahasa dan aksara (Baidowi 2020; Rahman 2019), latar sosial-politik penerbitan tafsir (Kiptiyah 2020), dan pedagogi dan praktik sosial tafsir (Nurtawab 2018; Pink 2020), dan sebagainya.

Satu hal perlu disampaikan di sini: perhatian kepada terjemahan atas tafsir atau terjemahan atas terjemahan Al-Qur'an masih sangat langka. Kepenulisan dengan genre ini pada faktanya memegang peran dalam estafet pertumbuhan literatur tafsir di Indonesia, terutama di awal abad ke-20. Mahmud Yunus dan A. Hassan memang menuliskan terjemahan Al-Qur'an. Akan tetapi, sebelum itu *Tafsīr al-Manār* karya Abduh-Riḍā (Wahid-Nasserie 1925) dan *The Holy Qur'ān* Muhammad Ali telah diterjemahkan ke dalam bahasa Melayu (1925) (Burhani 2015; Ichwan 2001). Di masa yang lebih belakangan, genre ini terus berkembang. Hal ini dibuktikan dengan munculnya penerjemahan dari tafsir Sayyid Qutb, al-Marāḡī, Ibn Kaṣīr atau dari terjemahan Al-Qur'an Muhammad Asad dan Abdullah Yusuf Ali.

Islam Nusantara dan tafsir Nusantara

Islam Nusantara adalah istilah yang dalam studi sejarah digunakan untuk merujuk kepada Islam di Asia Tenggara. Selain Indonesia, kesarjanaan Malaysia juga menggunakan istilah ini. Sebagaimana telah disampaikan di pendahuluan, Islam Nusantara merujuk kepada keberislaman masyarakat di “gugusan kepulauan atau benua maritim (Nusantara) yang mencakup tidak hanya kawasan yang sekarang menjadi negara Indonesia, tetapi juga wilayah Muslim Malaysia, Thailand Selatan (Patani), Singapura, Filipina

Selatan (Moro), dan juga Champa (Kampuchea)” (Azra 2015). Dalam karya-karya berbahasa Inggris, istilah yang digunakan adalah *Southeast Asian Islam* atau *Malay-Indonesian Islam*. Untuk konteks spesifik Indonesia, banyak pula yang menggunakan istilah *Indonesian Islam*. Secara umum, istilah-istilah tersebut berhubungan dengan karakter, praktik-praktik, institusi, dan sejarah sosial dan intelektual Muslim di Asia Tenggara, atau Indonesia secara khusus. Meskipun Nusantara memiliki konotasi yang lebih luas, para penulis Indonesia lebih sering menggunakan istilah Nusantara secara spesifik merujuk kepada Indonesia saja.

Istilah Islam Nusantara bukanlah barang baru, tapi juga tidak bisa dikatakan sudah tua. Paling tidak, ia telah digunakan sejak pergantian abad ini. Azyumardi Azra pada tahun 2002 menggunakan istilah ini untuk edisi berbahasa Indonesia bukunya, *Jaringan Global dan Lokal Islam Nusantara*, meskipun edisi Inggris yang dipersiapkan sejak tahun 1997 menggunakan istilah *Indonesian Islam* (Azra 2002). Namun demikian, popularitas terminologi ini meningkat secara signifikan baik di ranah akademik maupun populer semenjak Nahdlatul Ulama menjadikannya sebagai *tagline* muktamar di tahun 2015. Terminologi ini dirayakan dengan dijadikan sebagai judul-judul seminar, tulisan populer di media massa atau akademik di buku-buku atau artikel, bahkan sebagai nama untuk pusat studi atau program studi tertentu yang dikonsentrasikan untuk tema ini. Terminologi pribumisasi Islam yang dipopulerkan oleh Gus Dur, salah satu inspirasi penting untuk Islam Nusantara, mulai terdengar sayup dan digantikan oleh Islam Nusantara itu sendiri.

Islam Nusantara mengasumsikan sebuah hubungan yang harmonis antara Islam, budaya lokal, dan negara. Ide ini meningkatkan antusiasme untuk mengkaji warisan-warisan intelektual para ulama di Nusantara. Proponen Islam Nusantara menyebut bahwa Islam Nusantara adalah sebuah epistemologi untuk melihat sejarah, masyarakat, dan warisan intelektual figur-figur utama di wilayah ini. Epistemologi ini adalah kritik atas pandangan klasik yang diilhami oleh Snouck Hurgronje, yang menempatkan Islam di kepulauan Nusantara sebagai pingiran dan asing dari Islam asli dari daerah asalnya di Timur Tengah sebagai akibat dari dikotominya antara Islam sebagai ibadah dan Islam sebagai kekuatan politik (Bowen 1995: 74). Dengan kata lain, Islam Nusantara adalah sebuah penelusuran sejarah atas masyarakat Muslim di wilayah kepulauan Nusantara yang berupaya untuk memahami warisan intelektual pendahulu dari sudut pandang *native*. Islam Nusantara sering digambarkan sebagai *living values* dan praktik keberagamaan Muslim di Indonesia.

Ketiga variabel yang disebut di atas—Islam, lokalitas, dan negara—

menjadi spektrum utama dalam perbincangan tema Islam Nusantara. Tesis besarnya adalah Islam yang tumbuh dan berkembang di Indonesia sejak awal Islamisasi wilayah ini adalah Islam yang tidak menghapus tradisi lokal, tetapi menyatu dengannya, dan semenjak persiapan menuju kemerdekaan menanjak ke tahap yang lebih serius, peran komunitas Islam telah melahirkan satu bentuk nasionalisme religius yang memperlihatkan kompatibilitas Islam dengan negara.

Sebagaimana Islam Nusantara, tafsir Nusantara bukanlah istilah yang tua, namun tidak pula baru sekali. Satu hal yang cukup terang adalah bahwa istilah tafsir Nusantara hanyalah salah satu istilah yang digunakan dalam keserjanaan sejarah tafsir di Indonesia. Istilah yang lebih sering digunakan pada awalnya adalah tafsir Indonesia atau tafsir *di* Indonesia. Memang sejumlah penulis terlihat menggunakan tafsir Indonesia/Nusantara dan tafsir di Indonesia/Nusantara secara acak dan bergantian, akan tetapi sebagaimana akan kita lihat di sub bagian selanjutnya, istilah pertama menghendaki muatan makna yang lebih dari sekadar kategori geografis semata. Tulisan-tulisan berbahasa Inggris menggunakan konstruksi *the Qur'an/exegesis in the Malay-Indonesian world* atau *Southeast Asia*. Riddell dalam satu kesempatan menggunakan terminologi *Kitab Malay* untuk merujuk kepada karya keislaman yang ditulis beraksara *jawi* berbahasa Melayu (Riddell 2002).

Di tahap yang lebih belakangan, istilah tafsir di Indonesia/Nusantara masih digunakan secara luas, tetapi tafsir Indonesia dan tafsir Nusantara jelas mulai menjamur. Di awal tahun 2010-an, kajian mengenai tafsir yang diproduksi di Indonesia mulai menggunakan istilah tafsir Nusantara. Namun demikian, pertumbuhan yang sangat drastis terlihat di tahun-tahun belakangan. Agaknya, pertumbuhan ini berhubungan pula dengan muktamar NU di tahun 2015. Fitur pencarian sumber digital di Perpustakaan Nasional Republik Indonesia (<https://e-resources.perpusnas.go.id>) dan *Google Scholar* secara jelas memperlihatkan fakta ini. Fitur ini mengizinkan kita untuk mencari kata kunci tertentu dalam rentang waktu tertentu. Hasil pencarian kata kunci ‘tafsir Nusantara’ sebelum tahun 2015 tidak banyak menampilkan hasil yang secara spesifik menggunakan terminologi ini. Akan tetapi, pencarian kata kunci yang sama dalam rentang 2015 sampai 2021 memperlihatkan peningkatan yang sangat signifikan. Sebelum tahun 2015, sejumlah penulis menggunakan istilah tafsir Indonesia, tafsir di Indonesia, atau tafsir di Nusantara, seperti Indal Abror (2002), Islah Gusmian (2003), Nasruddin Baidan (2003), dan Yunan Yusuf (1991).² Sejauh

2 Tulisan yang dimaksud berjudul “Perkembangan Metode Tafsir Indonesia”, diterbitkan di *Majalah Pesantren* pada tahun 1991. Penulis tidak mendapatkan akses tulisan ini. Informasi mengenai

penelusuran yang dilakukan ketika mempersiapkan studi ini, penulis pertama yang menggunakan istilah ‘tafsir Nusantara’ adalah Ervan Nurtawab dalam sebuah artikel yang dipublikasikan di koran *Republika* pada tanggal 17 September 2004 (Nurtawab 2004). Tidak bisa dipungkiri, muktamar Nahdlatul Ulama tahun 2015 telah mengakselerasi penggunaan terminologi ini secara sangat signifikan. Di samping kepada Islam, istilah Nusantara juga kemudian diatribusikan kepada beberapa hal-hal yang lebih spesifik lainnya, seperti mushaf Nusantara, fikih Nusantara, ulama Nusantara, tafsir Nusantara, dan sebagainya.

Lintasan terminologi tafsir (di) Nusantara/Indonesia

Karya-karya historiografi tafsir di Indonesia yang disurvei ketika mempersiapkan tulisan ini, baik yang secara eksplisit disebutkan di subbagian sebelumnya atau tidak, bergerak pada dua lintasan (*trajectories*) yang berbeda. Perbedaan tersebut dapat diidentifikasi sebagai hasil dari dua perspektif studi yang berbeda pula.

Perspektif pertama mendekati tafsir-tafsir Indonesia sebagai karya-karya tafsir di pentas dunia luas selain Timur Tengah. Para sarjana di kelompok ini menulis tafsir Indonesia seiring pertumbuhan perspektif kawasan dalam studi tafsir yang bergerak mendefinisikan dirinya sebagai disiplin tersendiri yang terpisah dari studi Qur’an.³ Dalam konteks ini, Indonesia menjadi salah satu ruang spesifik tempat produksi tafsir yang ketika itu mulai menarik perhatian para sarjana, seperti Johns. Sejumlah tulisan Johns, bunga rampai *Approaches to the Qur’ān in Contemporary Indonesia* yang diedit oleh Abdullah Saeed (2005), dan *The Qur’ān in Malay-Indonesian World* yang diedit oleh Daneshgar, Riddell, dan Rippin (2016) secara cukup jelas mengambil perspektif ini. Dengan adanya Johns sebagai salah seorang kontributor dalam *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur’ān*, perhatian kepada tafsir Indonesia dalam orientasi studi kawasan masuk kepada generasi awal dalam proliferasi studi tafsir.⁴ Di tahun-tahun belakangan, kita melihat kesarjanaan Majid

judul ini penulis temukan melalui penelusuran kata kunci ‘tafsir Indonesia’ di Google Scholar.

3 Tulisan ini memosisikan studi tafsir (*tafsir studies*) sebagai salah satu disiplin kesarjanaan tersendiri yang terpisah dari *Qur’anic studies*. Secara sederhana, perbedaan keduanya terlihat pada materi yang menjadi objek kajiannya. Objek kajian dari *Qur’anic studies* adalah Al-Qur’an, sementara objek dari *tafsir studies* adalah kitab-kitab tafsir sepanjang sejarah. Pada awalnya, tafsir berposisi sebagai kajian pelengkap untuk studi Qur’an. Belakangan, karena tafsir memiliki lintasan sejarahnya sendiri, para sarjana mulai mengembangkan studi tafsir sebagai disiplin tersendiri.

4 Buku *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur’ān* adalah salah satu bunga rampai penting yang menandai pertumbuhan studi tafsir sebagai disiplin tersendiri. Dengan demikian, riset terkait tren regional yang dihimbau oleh Andreas Görke (2014) telah diinisiasi seiring dengan pertumbuhan studi tafsir generasi awal sebagaimana diperlihatkan oleh tulisan Johns dalam bunga rampai ini.

Daneshgar (2016, 2021) dan Johanna Pink (2010a, 2010b, 2019, 2020) yang mengambil perspektif ini.

Dalam pendekatan ini, historiografi tafsir Indonesia paling tidak tampil dalam dua konsentrasi yang berbeda. *Pertama*, barangkali karena materi kajiannya adalah literatur yang diproduksi di generasi awal Islamisasi Asia Tenggara, Johns juga mengkaji materi-materi tersebut untuk tujuan yang lebih luas, yaitu memahami Islamisasi awal di wilayah Nusantara. Dengan demikian, selain melihat tafsir secara mikroskopis, sudut pandang makro yang digunakannya menjadikan tafsir-tafsir yang diproduksi di Indonesia generasi awal sebagai pintu masuk untuk diskusi yang lebih luas dari dinamika literatur tafsir.

Kedua, sejumlah tulisan memberikan penekanan pada jejaring trans-regional tafsir. Dalam model ini, Indonesia, dan tafsir-tafsir yang diproduksi di Indonesia, diinvestigasi keterhubungannya dengan sumber-sumber yang datang dari luar. Perspektif ini lebih banyak digunakan pada studi terkait tafsir generasi awal, seperti saduran Hamzah Fansuri, MS Or. Li.6.45, dan *Tarjumān al-Mustafid*. Tafsir modern juga diperhatikan dari perspektif ini, terutama terkait hubungannya dengan modernisme Mesir dan majalah/tafsir *al-Manār* (Rosihon et al. 2020) atau salafisme Arab Saudi (Pink 2010a). Jika kecenderungannya adalah menelisik pengaruh dari luar ke literatur tafsir di Indonesia, satu terobosan baru, namun belum mendapatkan elaborasi yang pantas, adalah pengaruh ide-ide dari Indonesia ke luar, seperti salah satu artikel terbaru oleh Majid Daneshgar (2021).

Istilah tafsir Nusantara tidak digunakan dalam perspektif ini. Para sarjana dalam lintasan pertama ini memilih untuk menggunakan istilah tafsir *Southeast Asia, Malay-Indonesian world*, atau lebih spesifik lagi, Indonesia.

Perspektif kedua menulis sejarah tafsir Indonesia tanpa memberikan perhatian yang cukup terhadap konteks luas di luar Indonesia. Dalam kata lain, model terakhir ini mengkaji tafsir-tafsir tersebut dari dalam dan tidak menelisik genealogi dari dan pengaruhnya dari dan ke luar Indonesia. Dua buku Gusmian adalah contoh terbaik untuk model ini. Dalam kedua buku tersebut, Gusmian membatasi dirinya pada dinamika internal di Indonesia dan hubungannya dengan keragaman aspek teknis, metode, dan ideologi tafsir. Di salah satu artikelnya, ia menyebut secara eksplisit bahwa kajiannya berhubungan dengan konteks keindonesiaan dalam tafsir (Gusmian 2015c).

Penulisan sejarah tafsir Indonesia pada perspektif ini tidak memaknai Nusantara sekedar sebagai latar geografis yang membatasi kajian belaka, tetapi memosisikannya sebagai istilah yang berorientasi pada pendedahan lokalitas tafsir. Asumsi dasar dari perspektif ini adalah bahwa latar historis

dan sejarah Indonesia yang khas menghasilkan tafsir yang khas pula. Penulis-penulis yang menggunakan perspektif ini terkadang menyebut tafsir *di* Nusantara dan tidak jarang tafsir Nusantara. Biasanya, tafsir Nusantara didefinisikan sebagai “...kitab tafsir yang mempunyai karakteristik atau kekhasan lokal Indonesia. ... merupakan kitab tafsir yang ditulis dengan menggunakan bahasa lokal Indonesia, baik dari bahasa daerah maupun bahasa nasional.” (Faiqoh 2018: 90). Ada pula yang mendefinisikannya sebagai “kegiatan penafsiran yang menggunakan simbol, bahasa, dan dialek lokal Nusantara” (Zaiyadi 2018). Definisi ini jelas mengeksklusi karya-karya orang Indonesia yang ditulis berbahasa Arab.

Sudut pandang ini pada dasarnya memosisikan tafsir dan tradisi sebagai dua entitas berlainan yang dengan kedatangan Islam mengalami perjumpaan. Mahbub Ghozali (2020), misalnya, meskipun menyimpulkan bahwa tafsir dan tradisi masyarakat tidak selayaknya dipandang secara dikotomis, dengan cukup jelas berangkat dari asumsi dasar bahwa tafsir adalah satu hal sementara tradisi lokal masyarakat adalah hal lain.

Ada dua model tulisan-tulisan yang memosisikan tafsir Nusantara dalam perspektif lokalitas ini. Model pertama adalah tulisan-tulisan yang tergolong kepada kerja hermeneutika, atau, paling tidak, memiliki ide tentang hermeneutika. Maksud kerja hermeneutika di sini adalah bahwa tulisan-tulisan dalam kelompok ini memiliki kepentingan untuk mendiskusikan produk dan metodologi penafsiran yang paling valid dan sesuai untuk konteks lokal Indonesia. Dengan kata lain, kepentingan tulisan-tulisan ini adalah kontekstualisasi penafsiran Al-Qur’an. Sejumlah tulisan lain tidak secara spesifik mencari metode terbaik bagi konteks lokal, tetapi tampil sebagai kajian sejarah tafsir. Namun demikian, meskipun masuk melalui kitab-kitab tafsir tertentu, segera akan terlihat bahwa penulis akan menjustifikasi metode atau pandangan kitab tafsir yang dibahasnya sebagai yang ideal untuk konteks Nusantara.

Model kedua adalah tulisan-tulisan yang lebih dekat kepada kerja historis pada umumnya. Tulisan-tulisan dalam kelompok ini biasanya membincang metode atau produk penafsiran tertentu, melihat bagaimana kitab/mufasir terkait mengakomodasi atau terbentuk oleh ruang lokalitasnya, tanpa bergerak lebih lanjut untuk mengambil asumsi intrinsik hermeneutika, yaitu pencarian makna atau upaya reinterpretasi Al-Qur’an. Singkatnya, kelompok kedua ini menjadikan kitab tafsir tertentu sebagai satu momen historis yang perlu dipahami dan dijelaskan. Kita bisa melihat perspektif ini, umpamanya, dalam *Warisan Islam Nusantara: Tafsir Al-Qur’an Carakan dan Narasi Reformisme* yang ditulis oleh Siti Mariatul Kiptiyah (2020). Kecenderungan lain dari kelompok ini adalah menelusuri

aspek-aspek materialitas dalam tafsir yang mengakomodasi aspek-aspek lokal. Contoh dari aspek-aspek material tersebut adalah bahasa dan aksara yang digunakan dalam tafsir. Tulisan-tulisan dengan model ini menyebutkan bahwa tafsir Nusantara adalah tafsir yang ditulis dengan bahasa lokal, yaitu Melayu, Jawa, Bugis, Sunda. Karya-karya tersebut sebagiannya ditulis menggunakan aksara turunan dari Arab, biasa disebut *pegon* atau *jāwī*, dan sebagian lainnya ditulis dengan aksara lokal, seperti Lontara, Carakan, dan sebagainya. Di antara tulisan-tulisan dalam kelompok ini ditulis oleh Gusmian (2015a), Ichwan (2011), Baidowi (2020), Arivaie (2019), dan sebagainya.

Dengan demikian, temuan dari pendekatan ini adalah metode atau produk penafsiran yang dinilai kompatibel dengan konteks sosial-budaya lokal Nusantara serta inventarisasi dan deskripsi unsur-unsur lokal yang terakomodasi dalam tafsir. Artinya, tulisan-tulisan dalam perspektif ini memaknai terminologi tafsir Nusantara sebagai perjumpaan tafsir dengan tradisi Nusantara, sebuah konsep yang sangat dekat dengan Islam Nusantara. Tidak keliru jika disimpulkan bahwa konsep tafsir Nusantara dalam perspektif ini adalah perpanjangan tangan dari konsep Islam Nusantara.

Problem terminologi: menjadi slogan

Satu hal lagi penting untuk didiskusikan terkait terminologi tafsir Nusantara; banyak artikel yang menggunakan terminologi ini sebagai slogan yang tidak berarti apa-apa untuk tulisan mereka. Hal ini terutama teridentifikasi pada tulisan-tulisan yang menyuguhkan argumen yang masih sangat elementer, jika memang ada. Satu contoh barangkali cukup disebutkan sebagai landasan atas problem ini adalah artikel berjudul “Tafsir Nusantara: Studi Kritis terhadap *Marah Labid* Nawawi al Bantani” (Bahary 2015). Judul ini mengesankan seolah *Marah Labid* adalah pintu masuk yang ia gunakan untuk melakukan abstraksi teoretis mengenai tafsir Nusantara. Akan tetapi, yang kita temukan di dalam artikel itu hanyalah deskripsi elementer mengenai *Marah Labid*. Di bagian kesimpulan, ia hanya berbicara tentang *Marah Labid*; tidak ada tarikan kajian terhadap istilah tafsir Nusantara atau perkembangan tafsir di Indonesia/Nusantara secara umum. Ini adalah contoh tipikal. Ada banyak sekali tulisan yang membahas satu konsep, produk penafsiran, metode, dan sebagainya dalam kitab tafsir tertentu yang dilekatkan kepadanya judul tafsir Nusantara, meskipun tulisan tersebut sama sekali tidak mendiskusikan apa yang penulisnya maksudkan dengan istilah tersebut. Dengan demikian, penggunaan istilah tafsir Nusantara sifatnya sia-sia

belaka. Apakah penulisnya menggunakan atau tidak menggunakan terminologi tafsir Nusantara di dalam artikel itu tidak memiliki pengaruh apa-apa terhadap desain penelitian, data yang dikumpulkan, premis yang dirumuskan, dan argumentasi yang disampaikan. Meskipun tulisan dalam kategori ini menyebut tafsir Nusantara, yang dibahas sebenarnya bukan tafsir Nusantara, melainkan hanya satu atau beberapa kitab tafsir spesifik semata.

Tafsir Nusantara sebagai tradisi

Salah satu perspektif yang bisa dipakai untuk membangun muatan konseptual pada terminologi tafsir Nusantara adalah dengan mengasumsikannya sebagai tradisi. Tafsir Nusantara, dengan demikian, adalah sebuah tradisi tafsir, yaitu tradisi tafsir Nusantara. Istilah tradisi tafsir sudah digunakan berulang kali dalam karya-karya historiografi tafsir Indonesia yang diterangkan di atas. Beberapa hal yang diungkap dalam karya-karya tersebut juga merupakan elemen penting dari apa yang dimaksud dalam tulisan ini sebagai tradisi tafsir. Namun demikian, istilah ini belum diartikulasikan secara sistematis.

Terminologi ‘tafsir’ sebagai tradisi menghendaki cakupan makna yang sedikit khas. Tafsir, dalam konteks ini, tidak merujuk kepada karya tafsir individual, maupun satu peristiwa penafsiran yang aktual (Mustaqim 2010: 10). Tafsir, pada sisi lain, merujuk kepada totalitas tradisi secara keseluruhan (Saleh 2004: 1). Dengan demikian, riset mengenai tafsir sebagai sebuah tradisi mengasumsikan tafsir sebagai sebuah *genre*. Maksudnya, tafsir dalam sudut pandang ini dipandang sebagai salah satu klasifikasi produk tulis dari disiplin spesifik dalam kesarjanaan Islam. Selain disiplin tafsir, ada disiplin-disiplin lainnya, seperti fikih, tasawuf, bahasa, dan sebagainya. Produk-produk tulis yang dihasilkan oleh disiplin-disiplin tersebut tampil dalam bentuk, modus, dan struktur tertentu. Jejaring kepenulisan di bidang fikih, misalnya, berbeda dengan jejaring di bidang *kalām*. Kesatuan jejaring dan struktur produksi tafsir tersebutlah yang diistilahkan sebagai tradisi tafsir.

Tafsir sebagai tradisi ini secara teoretis diperkenalkan oleh Walid Saleh. Menurutnya, tafsir adalah tradisi yang bersifat genealogis. Tafsir secara inheren bersifat historis; tafsir adalah ‘memori historis dari perjumpaan panjang Muslim dengan makna Al-Qur’an’ (Saleh 2010: 18). Karena itu, setiap tafsir selalu berada dalam hubungan dialektis dengan tafsir-tafsir sebelum dan sesudahnya. Setiap melakukan penafsiran, seorang mufasir akan selalu berdialog dengan materi-materi tafsir yang telah bertahan dan diwariskan dari masa ke masa (*inherited corpus materials*),

dari satu generasi ke generasi selanjutnya. Karena itu, tafsir telah menjadi jejaring literatur yang cenderung konsisten (Saleh 2004: 14; 2010).⁵ Ketika seseorang hendak menafsirkan Al-Qur'an ia akan berhadapan dengan materi, strategi, dan langkah-langkah yang sudah cenderung baku. Meskipun sejumlah mufasir berupaya memperkenalkan inovasi-inovasi baru dalam penafsirannya, ia tetap tidak bisa secara radikal memisahkan diri dari tradisi tafsir. Tidak jarang inovasi-inovasi tersebut terabaikan dan gagal menjadi *inherited corpus materials*, lalu kemudian terbenam tanpa mendapatkan kesempatan masuk ke dalam jejaring tradisi tafsir (Pink 2019: 36). Karakter genealogis inilah yang menjelaskan mengapa tafsir modern, meskipun berdiri atas asumsi-asumsi baru yang terbangun dari modernisme tidak secara radikal berbeda dari tafsir-tafsir pramodern (Wielandt 2002).

Sebuah ilustrasi mungkin akan bermanfaat untuk menjelaskan istilah tafsir sebagai tradisi. Sudah cukup lama tafsir didefinisikan sebagai praktik dan produk penjelasan atas Al-Qur'an. Tafsir sebagai praktik adalah Abū Ja'far aṭ-Ṭabarī melakukan pembacaan atas ayat-ayat Al-Qur'an, menelusuri sumber-sumber yang ia punya, lalu mengeluarkan (*kasyf*) makna-makna tersembunyi dan memberikan penjelasan (*idāh*) atas persoalan-persoalan yang perlu dijelaskan. Tafsir sebagai produk adalah manifestasi dari praktik penafsirannya, yaitu kitab *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āyi al-Qur'ān*. Tafsir sebagai tradisi menghendaki makna yang lebih luas dari kedua makna di atas. Ia adalah realitas tafsir di masa aṭ-Ṭabarī, masa sebelumnya, dan masa setelahnya, serta kesalinghubungannya (jejaring dialektis) dengan masa sebelum dan setelahnya tersebut. Istilah realitas tafsir merujuk kepada latar historis dinamika intelektual disiplin tafsir di masa-masa tersebut, meliputi cara pandang (baik yang *mainstream* maupun pinggiran), metode dan struktur penulisan tafsir, sumber informasi tafsir yang digunakan generasi di masanya, institusi tempat pendidikan dan produksi tafsir terjadi, dan hal-hal lain yang mempengaruhi terbentuknya tafsir. Selanjutnya, realitas tafsir ini harus dibaca dalam konteks pengaruhnya dari generasi sebelumnya dan terhadap generasi setelahnya.

Untuk menjelaskan keterkaitan antara satu kitab tafsir dengan kitab yang lainnya, Saleh memperkenalkan dua kategori besar: *encyclopedic*

5 Teori ini adalah antitesis terhadap pandangan 'klasik' atas tafsir dalam keserjanaan Barat yang menyebutkan bahwa pembentukan tafsir cenderung berhenti di tangan aṭ-Ṭabarī. Pandangan ini menilai bahwa tafsir generasi setelah aṭ-Ṭabarī merupakan pengulangan-pengulangan yang tidak menarik. Melalui teori ini, Saleh berargumen bahwa pengulangan adalah deskripsi yang reduktif mengenai tafsir. Ia menjelaskan bahwa ada dinamika yang kompleks dan rumit yang berlangsung di belakang produksi tafsir yang secara kasat mata dinilai berulang tersebut.

commentaries (muṭawwalāt at-tafsīr) dan *madrasah-style commentaries*.⁶ Tafsir ensiklopedis adalah kitab-kitab tafsir yang membentuk tradisi tafsir. Pengaruh satu kitab tafsir ensiklopedis menandai bertahannya sebuah tradisi tafsir, dan ketika satu tafsir ensiklopedis lainnya mulai membangun pengaruh baru, maka itu artinya sedang ada pergeseran tradisi. Kepentingan utama mufasir dalam tafsir kategori ini adalah membuat korpus tafsir yang besar yang mengakomodasi semua pandangan-pandangan tafsir sebagai bahan rujukan bagi penulis-penulis tafsir yang lebih kecil di masa setelahnya. Karena itu, tafsir-tafsir ensiklopedis memuat pandangan tafsir yang beragam (*polyvalent*), terlepas apakah penulisnya sependapat atau tidak dengan pandangan-pandangan tersebut. Ia tidak akan begitu saja mengabaikan pandangan yang tidak ia akui, karena kepentingan penulisan tafsir ensiklopedis bukan untuk menyampaikan dan menjustifikasi pandangannya, melainkan mengompilasi pandangan-pandangan tafsir.

Tafsir *madrasah* adalah tafsir yang menuliskan pandangan-pandangan tafsir yang disarikan dari tafsir ensiklopedis. Penulis tafsir *madrasah* akan mengevaluasi, menimbang, dan memilih sejumlah kecil pandangan tafsir yang disajikan tafsir ensiklopedis yang menurutnya valid berdasarkan kecenderungan teologisnya. Tafsir kategori kedua ini adalah tafsir yang ditulis dengan tujuan-tujuan yang lebih spesifik: tendensi teologis atau ideologis tertentu, penulisan dengan gaya pembahasaan tertentu (seperti bahasa yang sederhana supaya mudah dipahami pembaca), dan sebagainya. Jika penulis tafsir ensiklopedis mengasumsikan pembacanya adalah para mufasir generasi berikut, tafsir *madrasah* mengasumsikan tafsir sebagai pintu masuk pertama sebelum menyelam lebih jauh ke dalam tradisi tafsir melalui tafsir ensiklopedis (Saleh 2004: 14–22; 2010: 20–21).

Bagaimana tafsir sebagai *genealogical tradition* bisa berkontribusi dalam perbincangan mengenai terminologi tafsir Nusantara?

Jejaring realitas tafsir antar generasi adalah poin besar dari teorisasi tafsir sebagai *genealogical tradition* dan divisi *encyclopedic and madrasah-style commentaries* ala Walid Saleh. Pada dasarnya, kategorisasi dari Saleh ini tidak mengasumsikan latar geografis tempat produksi tafsir sebagai hal yang penting; tren regional memang bukan *concern* utamanya. Fokus keserjanaan Saleh adalah dinamika dan pertumbuhan literatur-literatur tafsir, tepatnya tafsir klasik hingga pra-modern yang berbahasa Arab. Rentang material yang dibahasnya, dengan demikian, melampaui sekat-sekat regional.

6 Saleh memiliki kategori ketiga, yaitu *hāsyiyah*. Di samping itu, dalam disertasi mengenai Al-Qur'an dan Terjemahnya Kementerian Agama (publikasi mendatang), saya mengembangkan terjemahan Al-Qur'an sebagai kategori keempat.

Namun demikian, para peneliti yang memiliki perhatian pada tren regional, hemat saya, masih bisa mengembangkan kajian dari sudut pandang Saleh, pertama sekali, karena ia adalah seorang sejarawan tafsir. Kajian sejarah tentu memiliki keterhubungan yang kuat dengan sekat waktu dan regional. Dengan jejaring antar kitab tafsir—yang ditandai dengan keberadaan *inherited corpus material* (materi-materi tafsir yang diwarisi terus-menerus) dan sejumlah kitab tafsir yang memegang peran sentral—yang mungkin ditemukan di ruang waktu dan regional tertentu, maka tradisi tafsir juga bisa memiliki signifikansi regional. Saleh sendiri menyebut istilah ‘*the Nishāpūrī school on tafsir tradition*’ untuk menyebut satu tradisi tertentu yang terbangun di atas karya penafsir dari Naisabur, yaitu aš-Ša’labī. Jika pada rentang waktu dan tempat tertentu suatu bentuk jejaring tafsir bisa diidentifikasi dan dijelaskan, hasil identifikasi tersebut bisa disebut sebagai sebuah tradisi tafsir tertentu.

Selain *Nishāpūrī tradition*, kesarjanaan sejarah tafsir juga mengenal istilah *Ottoman exegetical tradition*. Tradisi tafsir di Kesultanan Turki dibagi kepada tiga fase. Pada fase awal, di permulaan Islamisasi, tradisi tafsir di sana terbentuk di atas karya Naṣr ibn Muḥammad Abū Laiš as-Samarqandī. Dengan patronasi politik pemerintahan yang berlangsung, tafsir ini menjadi pusat kegiatan tafsir di masa awal tersebut. Hasilnya, di abad ke-15, tafsir ini secara kuat menjadi basis *madrasah* tafsir di Kesultanan Turki.

Kemudian, di abad ke-16, terjadi pergeseran. Tradisi tafsir beranjak kepada beberapa penafsir dan tafsir abad tengah, terutama sekali kepada az-Zamakhsyarī (w. 1144), Fakhr ad-Dīn ar-Rāzī (w. 1210), dan al-Baiḍāwī (w. 1316). Ketiga tafsir tersebut menjadi tulang punggung produksi tafsir di Kesultanan Turki. Ketiga tafsir ini menjadi materi dalam *madrasah*, lalu kemudian, sebagai hasilnya ada banyak naskah-naskah *syarḥ* dan *hāsyīya* yang ditulis dengan ketiga tafsir tersebut, terutama al-Baiḍāwī, berposisi sebagai teks utamanya. Artinya, produksi tafsir di konteks tradisi tafsir Kesultanan Turki adalah *dependent* tafsir. Periode kedua ini disebut *classical Ottoman exegetical tradition*.

Penulisan tafsir yang independen datang belakangan, di periode ketiga, baik berupa penulisan tafsir itu sendiri atau penerjemahan Al-Qur’an ke bahasa Turki. Pada periode ini pula lah terjadi ‘*Ottoman synthesis*,’ yaitu pertemuan unsur lokal dengan tafsir—proses yang dimulai oleh *Tafsir Abū Su’ūd* (Gunasti 2013).

Dengan demikian, istilah tafsir Nusantara memiliki preseden pada konteks waktu dan tempat yang berbeda. Jika ada *Nishāpūrī* atau *Ottoman tradition exegetical tradition*, tentu hal serupa bisa ditelusuri untuk konteks regional lainnya. Pada sisi lain, terminologi seperti tafsir Indonesia, tafsir

Melayu, Jawa, Sunda, dan sebagainya secara implisit merujuk kepada makna tradisi. Dengan demikian, kita bisa menyampaikan satu pertanyaan berikut: apakah dalam rentang ruang regional Nusantara di rentang waktu tertentu (semenjak awal Islamisasi hingga saat ini secara utuh atau potongan periode tertentu) ada jejaring tafsir yang bisa diidentifikasi dan dijelaskan? Jika ada, maka penjelasan atas jejaring tersebut bisa kita sebut sebagai tafsir Nusantara.

Selanjutnya, mengasumsikan tafsir sebagai *genealogical tradition* menawarkan sebuah metode alternatif dalam mengembangkan riset mengenai sejarah tafsir Indonesia. Dapat dikatakan bahwa perspektif ini dalam sejumlah hal memperkaya model-model riset tafsir yang sudah dikembangkan di PTAI Indonesia. Kitab tafsir apa yang mengambil posisi integral dalam tradisi tertentu adalah poin penting dalam tradisi tafsir. Membangun terminologi tafsir Nusantara melalui perspektif ini dapat memberikan jawaban tentang tafsir-tafsir apa saja yang berpengaruh di Indonesia. Begitu pula, perspektif ini juga bisa mengungkap sebesar apa pengaruh kitab-kitab populer tertentu, seperti *Marah Labid* karya an-Nawāwī, *al-Azhar* karya Hamka, *al-Mishbah* karya Quraish Shihab, atau tafsir/terjemahan Kementerian Agama yang mendapatkan *backing* politik yang kuat dari negara. Hingga saat ini, masih sedikit informasi yang diketahui terkait poin terakhir ini. Pengaruh *Tafsir al-Jalālain* cukup jelas, bukan hanya di Indonesia. Perujukan sejumlah tafsir pramodern di Indonesia kepada al-Baidāwī dan al-Khāzin bisa menjadi satu titik yang perlu dijelaskan lebih lanjut. Di samping itu, Johns dan Riddell telah menyebut peran *Tarjumān al-Mustafid*, paling tidak selama dua abad lebih sejak ditulis. Tafsir generasi belakangan mendapat pengaruh dari, umpamanya, *al-Manār* atau *al-Marāgī* (Rosihon et al. 2020). Selain itu, terutama untuk saat ini, belum ada penelitian yang mengungkap korpus apa yang memainkan peran yang paling penting dalam tradisi tafsir di Indonesia.

Untuk lebih lanjut menjelaskan poin ini, izinkan saya untuk melakukan penjajaran (*juxtaposition*) singkat antara tafsir sebagai *genealogical tradition* dengan perspektif yang dikembangkan oleh Islah Gusmian. Pilihan kepada karya Gusmian dirasa paling tepat, karena kedua bukunya telah menginspirasi banyak peneliti, dosen, atau mahasiswa studi Al-Qur'an dan Tafsir.

Mengasumsikan tafsir sebagai tradisi membawa konsekuensi metodologis tertentu. Dengan perspektif ini, sebuah kitab tafsir tidak bisa dibaca dalam isolasi dan terpisah satu sama lain. Saleh menyebutnya sebagai pendekatan *synoptic* (Saleh 2004: 15). Sebuah tafsir harus dilihat dalam

konteks tradisi yang melahirkannya, dan sebaliknya, pengaruhnya kepada tradisi. Singkatnya, tafsir harus dibaca dengan konteks yang tepat. Ini bisa saja dipahami sebagai sebuah pernyataan usang; sudah banyak kajian yang menolak untuk membaca sebuah tafsir dalam ruang hampa. Akan tetapi, konteks yang dimaksud di sini adalah konteks tafsir, bukan konteks non-tafsir. Situasi sosial, ekonomi, politik di sekitar sebuah tafsir yang hingga batas tertentu menemukan bayangannya di dalam suara atau basis metodologis dan epistemologis tafsir adalah konteks non-tafsir. Sedangkan konteks tafsir adalah jejaring yang di dalamnya dan dengannya sebuah tafsir itu diproduksi. Dengan demikian, analisis sumber adalah salah satu elemen paling penting dalam mengungkap pola dan jejaring ketika membaca tafsir sebagai tradisi (Pink dan Görke 2014). Selanjutnya, resepsi adalah poin yang sama pentingnya. Melalui analisis ini, pengaruh dari sebuah tafsir terhadap produksi tafsir generasi setelahnya bisa dilacak. Pola dan jejaring inilah yang kemudian menjadi bahan baku untuk membaca tradisi tafsir dalam fragmen ruang dan waktu tertentu.

Pada sisi lain, metode yang digunakan Gusmian dalam dua buku pentingnya cenderung mirip. Kedua buku mengasumsikan bahwa tafsir tidak ditulis dalam ruang hampa. Oleh karenanya, konteks sosio-kultural-politis di sekitar penulisan tafsir memiliki pengaruh terhadap produk penafsiran. Pada *Khazanah Tafsir Indonesia*, Gusmian meneliti keragaman teknis penulisan tafsir dan ideologi yang bekerja di belakang sebuah penafsiran (Gusmian 2013: 11). Meskipun secara nominal teori yang digunakan oleh Gusmian dalam buku kedua berbeda, paradigma besarnya sama, bahwa kajiannya melakukan investigasi ‘tidak hanya dalam konteks metodologi atau ilmu tafsir, tetapi juga melibatkan unsur-unsur luar teks Al-Qur’an, yaitu audiens tafsir, konteks sosial-politik tafsir, dan basis sosial-politik penafsir’ (Gusmian 2019: 25). Dengan cara kerja seperti ini, Gusmian menjelaskan keragaman aspek teknis penulisan, tren metodologis, ideologi, dan kepentingan yang tersimpan di dalam tafsir. Gusmian juga menerbitkan satu artikel tersendiri untuk menjelaskan cara kerja penelitiannya. Dalam artikel tersebut, ia menyampaikan kritik atas kajian tafsir model konvensional yang berupaya mengungkap hal-hal teknis dan pandangan penafsir, lalu kemudian menawarkan model pembacaan kritis untuk mengungkap kepentingan dan ideologi di belakang produksi sebuah tafsir (Gusmian 2015b).

Kritik metodologis dan penelitian Gusmian di atas menggambarkan keterpengaruhannya dari paradigma integratif dalam studi Islam yang banyak digunakan dalam beberapa dekade belakangan (Abdullah 1995). Imbas dari paradigma ini adalah tumbuhnya perbincangan produksi tafsir

dengan mempertimbangkan situasi sosial, politik, dan budaya yang mengitarinya. Pendekatan integratif semacam ini adalah langkah maju dari pendekatan konvensional yang memiliki kepentingan teologis semata. Pendekatan ini tidak memosisikan karya tafsir sebagai pintu masuk untuk menangkap ajaran Islam, tetapi sebagai manifestasi empiris dari sejarah intelektual mufasir yang terikat dengan konteks sosial, budaya, politik, dan ideologi yang dianutnya. Penelitian dengan pendekatan ini telah menghasilkan sejumlah karya dan temuan menarik dan penting dalam memahami sejarah perkembangan aktivitas dan produksi tafsir di Indonesia.

Namun demikian, dari perspektif tafsir sebagai tradisi, pendekatan Gusmian masih memosisikan tafsir dalam isolasi. Memang benar ia secara mengagumkan menempatkan tafsir sebagai konstruksi sosial, akan tetapi, karakter genealogis tafsir adalah satu hal yang luput dari penelitiannya. Gusmian menjelaskan konteks metode dan pandangan tafsir yang dipilih oleh mufasir dan relevansi historisnya, tapi tidak berbicara banyak mengenai hubungan antara satu tafsir dengan tafsir lain yang berada dalam rentang materi kajiannya, atau antara tafsir yang menjadi materi kajiannya dan tafsir-tafsir lain (terutama tafsir-tafsir yang menjadi rujukan secara luas) yang berpengaruh. Dalam konteks inilah pendekatan integratif yang dikembangkannya memosisikan tafsir terisolasi satu sama lainnya. Dari sisi inilah penelitian-penelitian terbaru yang dipengaruhi oleh model kajian Gusmian belum mengungkap beberapa hal penting yang membentuk tradisi tafsir, seperti apa kitab tafsir yang bisa dianggap sebagai kitab induk dalam perjalanan tafsir Indonesia, dinamika naik turun peran kitab induk tersebut, peta lengkap tentang kitab-kitab tafsir yang berpengaruh (dengan beragam kategorisasi yang mungkin dibangun), jejaring trans-regional tradisi tafsir Indonesia, dan sebagainya.

Penting untuk digarisbawahi bahwa teori yang dikemukakan oleh Saleh tidak bisa digunakan apa adanya dalam riset tafsir-tafsir di Indonesia. Materi-materi yang menjadi objek kajian Saleh ketika merumuskan teori ini adalah kitab-kitab tafsir klasik hingga pra-modern yang ditulis menggunakan bahasa Arab. Kenyataan ini mengetengahkan dua perbedaan besar antara literatur-literatur yang menjadi pijakan Saleh pada satu sisi dan literatur-literatur tafsir yang berkembang di Indonesia di sisi lain. Perbedaan pertama berkenaan dengan heterogenitas bahasa; Saleh mengkaji tafsir berbahasa Arab, sementara tafsir di Indonesia muncul dalam banyak bahasa. Heterogenitas bahasa ini secara inheren memberikan dinamika yang belum disentuh oleh Saleh. Dengan demikian, kita perlu menyasati hal ini dalam menimbang teorinya dalam melakukan penelitian atas tafsir-tafsir di Indonesia.

Kedua, Saleh membangun teorinya di atas literatur tafsir pra-modern, sementara sebagian besar tafsir Indonesia diproduksi dalam rentang waktu yang lebih belakangan. Perbedaan pengalaman pertumbuhan tafsir di dunia Arab pramodern dengan tafsir di Asia Tenggara di rentang waktu yang lebih belakangan mengindikasikan bahwa divisi antara *encyclopedic* dan *madrrasah* tafsir Saleh tidak bisa diterima begitu saja dalam konteks tafsir generasi belakangan di wilayah-wilayah non-Arab. Peran penting *al-Khāzin*, *al-Baiḍāwī*, dan *al-Jalālain* dalam pertumbuhan tafsir di wilayah Asia Tenggara pramodern memperlihatkan bahwa ternyata literatur yang tidak ia klasifikasikan sebagai *encyclopedic* tafsir bisa memberi bentuk terhadap tradisi tafsir. Kasus *Tarjumān al-Mustafid* dengan latar Aceh abad ke-17 mengindikasikan bahwa jejaring genealogi tafsir bisa mengambil bentuk yang berbeda dari yang dibayangkan Saleh.

Namun demikian, bukan berarti divisi ini sama sekali tidak bermanfaat. Di salah satu subbagian dalam monografi terbarunya, Johanna Pink melakukan model analisis Saleh ini terhadap *Tafsir al-Mishbah*. Melalui analisis sumber, dalam monografi tersebut Pink memperlihatkan bagaimana peran yang dimainkan oleh Quraish Shihab sebagai pembawa/penerus tradisi tafsir (Pink 2019: 40–47). Kajian Pink memperlihatkan bahwa konsep *inherited corpus materials* bisa diperkaya dengan hal-hal lainnya, seperti dinamika tafsir yang bisa dianggap sebagai kitab induk, peta jejaring perujukan tafsir, jejaring epistemologis antara tafsir dalam satu ruang historis dengan sebelum dan setelahnya, dan sebagainya.

Peluang selanjutnya yang bisa diisi oleh perspektif tafsir sebagai *genealogical tradition* adalah diskusi seputar lokalitas tafsir. Perlu ditegaskan di sini bahwa istilah ‘tradisi tafsir’ di sini maksudnya tidak sama dengan perspektif lokalitas sosial budaya regional yang termuat di dalam tafsir, sebuah definisi yang saya sebut sebagai perpanjangan tangan dari Islam Nusantara di atas. Istilah tradisi tafsir berhubungan dengan sebuah relasi berjejaring tertentu yang terbangun dari karakter genealogis tafsir yang memungkinkan terjadinya hubungan dialogis yang berkelanjutan antara satu kitab dan kitab-kitab tafsir lainnya, bukan dengan kehadiran tradisi lokal dalam tafsir.

Meskipun demikian, tafsir sebagai *genealogical tradition* bisa memberi arah baru dalam riset lokalitas tafsir. Teori ini bisa membantu kita mendefinisikan dan menempatkan tradisi lokal dalam peta panjang sejarah tafsir. Sejauh ini, penelitian-penelitian seputar lokalitas ini berhenti pada identifikasi dan deskripsi mengenai bentuk-bentuk aspek lokal, baik yang material maupun non-material, yang masuk ke dalam atau terbentuk dari tafsir. Dalam kata lain, temuan ini menghadirkan katalog. Belum ada kajian

yang menelisik sedalam apa aspek lokal tersebut masuk ke dalam tradisi tafsir. Pertanyaan yang bisa kita ajukan untuk mengukur hal ini adalah apakah aspek lokal tersebut telah menjadi *inherited corpus material* dalam tafsir-tafsir di Indonesia? Dengan formulasi yang berbeda, apakah aspek lokalitas tersebut telah menjadi materi yang ditransmisikan dari satu tafsir ke tafsir-tafsir lainnya sehingga membentuk sebuah jejaring tertentu? Jika jawabannya positif, dari situlah kita bisa mendiskusikan secara lebih mendalam mengenai posisi teoretis lokalitas tafsir dalam tradisi tafsir Indonesia. Sebaliknya, jika jawabannya negatif, istilah tafsir Nusantara sebagai tradisi tidak bisa dibangun melalui identifikasi unsur-unsur lokal dalam tafsir.

Kesimpulan

Historiografi tafsir Indonesia tumbuh dalam dua lintasan yang berbeda. Pada lintasan *pertama*, A.H. Johns, Peter G. Riddell, Johanna Pink, dan Ervan Nurtawab adalah di antara penulis spesialis yang membahas sejarah tafsir Indonesia sebagai bagian dari pertumbuhan studi tafsir di pentas keserjanaan Al-Qur'an/Islam internasional. Bermula sebagai 'ilmu bantu' bagi studi Al-Qur'an, keserjanaan tafsir internasional mulai mengembangkan tafsir sebagai disiplin yang berdiri sendiri (Pink dan Görke 2014), dan tafsir-tafsir selain Arab mulai mendapatkan perhatian yang signifikan. Pendekatan ini memandang Indonesia sebagai salah satu variabel dalam sejarah pertumbuhan tafsir di dunia Islam selain Arab. Karena itu, pendekatan ini memberikan perhatian besar pada keterhubungan antara tafsir Indonesia dengan sejarah Islam atau tafsir secara global.

Berada pada lintasan *kedua* adalah historiografi tafsir Indonesia yang tumbuh dari semangat orisinal keserjanaan Islam kontemporer Indonesia yang berupaya menggali khazanah intelektual Indonesia. Historiografi pada kelompok kedua ini memberikan penekanan kepada konteks dalam Indonesia dan meminggirkan (atau mengabaikan) relasinya dengan sejarah Islam atau tafsir global. Howard Federspiel agaknya tidak secara eksplisit memosisikan diri pada lintasan kedua ini, akan tetapi karyanya mengilhami sejumlah penulis-penulis Indonesia belakangan untuk melakukan kajian serupa. Dengan menguatnya diskursus Islam Nusantara baik di pentas akademik maupun populer Indonesia, historiografi tafsir Indonesia mengembangkan pendekatan lokalitas. Dalam perkembangan terakhir ini, penyebutan atas tafsir-tafsir yang muncul di Indonesia bergerak ke arah melalui istilah tafsir Nusantara.

Kesimpulan bahwa lintasan kedua historiografi tafsir Indonesia lahir dari perkembangan keserjanaan Islam kontemporer Indonesia merujuk

kepada penggunaan terminologi tafsir Nusantara dalam karya-karya historiografi tafsir Indonesia. Istilah tafsir Nusantara tidak digunakan dalam historiografi kelompok pertama. Meskipun termasuk sebagai sarjana yang pertama kali menggunakan istilah tafsir Nusantara, Ervan Nurtawab tidak menggunakan istilah itu ketika menulis dalam bahasa Inggris dan bergabung bersama para sarjana studi tafsir internasional, seperti pada kontribusinya dalam *The Qur'an in Malay-Indonesian World: Context and Interpretation*. Sebaliknya, ketika menulis dalam bahasa Indonesia, ia bergabung dengan puluhan penulis Indonesia lainnya yang menggunakan terminologi tafsir Nusantara. Hal ini tentu saja berkaitan dengan menguatnya diskursus Islam Nusantara yang berimbas pada akselerasi pertumbuhan historiografi tafsir Indonesia, meskipun tidak menjadi latar kelahirannya. Sementara itu, diskursus ini belum menjadi perhatian sarjana internasional. Majid Daneshgar dan Johanna Pink yang saat ini sangat dekat dengan kesarjanaan tafsir Indonesia dan dalam waktu-waktu belakangan baru saja mempublikasikan tulisan mereka belum tertarik untuk mempertimbangkan istilah ini.

Hingga saat ini, kita masih belum melihat makna konseptual yang berarti dari istilah tafsir Nusantara. Istilah ini baru menjadi definisi teknis untuk menyebut setiap karya-karya tafsir yang lahir dari ruang historis Indonesia. Di samping itu, istilah tafsir Nusantara menggambarkan posisinya sebagai perpanjangan tangan dari Islam Nusantara yang memanggil para sarjana untuk menggali khazanah tafsir Indonesia dan mengidentifikasi dan menjelaskan unsur-unsur lokal dalam tafsir-tafsir tersebut. Dalam hal ini, tidak terlalu berlebihan untuk menyebut bahwa terminologi ini baru menjadi slogan/moto yang berhasil menggerakkan orang-orang untuk melakukan sesuatu—dalam hal ini menulis sejarah tafsir Indonesia, akan tetapi belum berhasil merumuskan muatan analitis dan teoretis terhadap terminologi tersebut.

Untuk itu, asumsi teoretis bahwa tafsir adalah tradisi genealogis bisa dipertimbangkan dalam diskusi tafsir Nusantara ini. Meskipun tumbuh dalam materi dengan ruang waktu, tempat, dan karakter yang berbeda dengan sebagian besar literatur tafsir di Indonesia, teori yang diperkenalkan oleh Walid Saleh ini layak untuk dipikirkan secara lebih mendalam dan dipertimbangkan untuk membincang terminologi tafsir Nusantara. Paling tidak, dari perspektif Saleh, kita melihat bahwa istilah tafsir Nusantara memiliki preseden dalam ruang dan waktu yang berbeda. Di atas semua itu, teori tafsir sebagai *genealogical tradition* memiliki potensi untuk memperdalam riset tafsir yang berkembang saat ini di Indonesia, dan memberi arah baru terkait sudut pandang kita tentang lokalitas tafsir.

Daftar Bacaan

- Abdullah, Amin. 1995. *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?* Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Abror, Indal. 2002. "Potret Kronologis Tafsir Indonesia." *ESENSIA: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin* 3(2): 189-200.
- Azra, Azyumardi. 2002. *Islam Nusantara: Jaringan Global dan Lokal [Historical Islam: Indonesian Islam in Global and Local Perspective]*. Bandung: Mizan.
- Azra, Azyumardi. 2015. "Islam Nusantara (1)." *Republika*, June 18.
- Bahary, Ansor. 2015. "Tafsir Nusantara: Studi Kritis terhadap Marah Labid Nawawi al-Bantani." *ULUL ALBAB Jurnal Studi Islam* 16(2): 176-90. doi: 10.18860/ua.v16i2.3179.
- Baidan, Nashruddin. 2003. *Perkembangan Tafsir al-Qur'an di Indonesia*. Solo: Tiga Serangkai.
- Baidowi, Ahmad. 2020. "Pégon Script Phenomena in the Tradition of Pesantren's Qur'anic Commentaries Writing." *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an dan Hadis* 21(2): 469-490. doi: 10.14421/qh.2020.2102-12.
- Bentley, Michael, ed. 1997. *Companion to Historiography*. London, New York: Routledge.
- Bowen, John R. 1995. "Western Studies of Southeast Asian Islam: Problem of Theory and Practice." *Studia Islamika* 2(4): 69-86.
- Breisach, Ernst. 1994. *Historiography: Ancient, Medieval, & Modern*. 2nd ed. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Burhani, Ahmad Najib. 2015. "Sectarian Translation of the Quran in Indonesia: The Case of the Ahmadiyya." *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* 53(2): 251-82. doi: 10.14421/ajis.2015.532.251-282.
- Daneshgar, Majid. 2016. "The Study of Qur'an Interpretation in the Malay-Indonesian World: A Select Bibliography." Pp. 21-7 in *The Qur'an in Malay-Indonesian World: Context and Interpretation*, edited by M. Daneshgar, P. G. Riddell, and A. Rippin. London, New York: Routledge.
- _____. 2021. "Indonesian Manuscripts in Iran." *Indonesia and the Malay World* 49(143): 126-38. doi: 10.1080/13639811.2021.1857988.
- _____, Peter G. Riddell, and Andrew Rippin, eds. 2016. *The Qur'an in Malay-Indonesian World: Context and Interpretation*. London, New York: Routledge.
- Faiqoh, Lilik. 2018. "Vernakularisasi dalam Tafsir Nusantara: Kajian atas Tafsir Faid al-Rahmān karya KH. Sholeh Darat as-Samarani." *Living Islam: Journal of Islamic Discourses* 1(1): 85-128. doi: 10.14421/lijid.v1i1.1247.
- Federspiel, Howard. M. 1994. *Popular Indonesian Literature of the Qur'an*. 72nd ed. Ithaca, New York: Cornell Modern Indonesia Project.
- Ghozali, Mahbub. 2020. "Pandangan Dunia Jawa dalam Tafsir Indonesia: Menusantarakan Penafsiran Klasik dalam Tafsir Berbahasa Jawa." *Jurnal Islam Nusantara* 4(1): 43-57. doi: 10.33852/jurnalin.v4i1.159.
- Görke, Andreas. 2014. "Oral Exegesis, Lay Exegesis, and Regional Particularities." Pp. 361-378 in *Tafsir and Islamic Intellectual History: Exploring the Boundaries of Genre*. London: Oxford University Press.

- Gunasti, Susan. 2013. "Political Patronage and the Writing of Qur'an Commentaries among the Ottoman Turks." *Journal of Islamic Studies* 24(3): 335–357.
- Gusman, Islah. 2003. *Khazanah Tafsir Indonesia: dari Hermeneutika hingga Ideologi*. Jakarta: Teraju.
- _____. 2012. "Karakteristik Naskah Terjemahan Al-Qur'an Pegon Koleksi Perpustakaan Masjid Agung Surakarta." *Suhuf* 5(1): 51–75. doi: 10.22548/shf.v5i1.50.
- _____. 2013. *Khazanah Tafsir Indonesia: dari Hermeneutika hingga Ideologi*. Yogyakarta: LKIS.
- _____. 2015a. "Bahasa dan Aksara dalam Penulisan Tafsir Al-Qur'an di Indonesia Era Awal Abad 20 M." *Mutawatir* 5(2): 223–47.
- _____. 2015b. "Paradigma Penelitian Tafsir Al-Qur'an di Indonesia." *Empirisma: Jurnal Pemikiran Dan Kebudayaan Islam* 24(1): 1–10. doi: 10.30762/empirisma.v24i1.1.
- _____. 2015c. "Tafsir Al-Qur'an di Indonesia: Sejarah dan Dinamika." *Nun* 1(1): 1–32.
- _____. 2019. *Tafsir Al-Qur'an dan Kekuasaan di Indonesia: Peneguhan, Kontestasi, dan Pertarungan Wacana*. Yogyakarta: Yayasan Salwa Indonesia.
- Ichwan, Moch. Nur. 2001. "Differing Responses to an Ahmadi Translation and Exegesis: 'The Holy Qur'an' in Egypt and Indonesia." *Archipel* 143–161.
- _____. 2011. "The End of Jawi Islamic Scholarship? Kitab Jawi, Qur'anic Exegesis, and Politics in Indonesia." Pp. 82–101 in *Rainbows of Malay Literature and Beyond: Festschrift in Honour of Professor Md. Salleh Yaapar*. Pulau Pinang: Penerbit Universiti Sains Malaysia.
- Jenssen, Herbjørn. 2006. "Arabic Language" edited by J. D. McAuliffe. *Encyclopaedia of the Qur'an* 1: 127–35.
- Johns, Anthony H. 1988. "Quranic Exegesis in the Malay World: In Search of a Profile." Pp. 257–287 in *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an*, edited by A. Rippin. Oxford: Clarendon Press.
- _____. 2005. "Qur'an Exegesis in the Malay-Indonesian World: An Introductory Survey." Pp. 41–17 in *Approaches to The Qur'an in Contemporary Indonesia*, edited by A. Saeed. Oxford: Oxford University Press.
- _____. 2006. "Vernacularization of the Qur'an: Tantangan dan Prospek Tafsir al-Qur'an di Indonesia."
- Kiptiyah, Siti Mariatul. 2020. *Warisan Islam Nusantara: Tafsir Al-Qur'an Carakan dan Narasi Reformisme*. Semarang: eLSA Press.
- Mustaqim, Abdul. 2010. *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: LKIS.
- Nurtawab, Ervan. 2004. "Karakteristik Tafsir Klasik Nusantara." *Republika*, September 17, 5.
- _____. 2018. "Jalalain Pedagogical Practice: Styles of Qur'an and Tafsir Learning in Contemporary Indonesia." Dissertation, Monash University, Melbourne.
- _____. 2020. "Qur'anic Readings and Malay Translation in 18th-Century Banten Qur'ans A.51 and W.277." *Indonesia and the Malay World* 1–21. doi: <https://doi.org/10.1080/13639811.2020.1724469>.
- Pink, Johanna. 2010a. "Tradition and Ideology in Contemporary Sunnite Qur'anic Exegesis: Qur'anic Commentaries from the Arab World, Turkey, and Indonesia

- and Their Interpretation of Q 5:51." *Die Welt Des Islams* 50: 3–59.
- _____. 2010b. "Tradition, Authority and Innovation in Contemporary Sunnī Tafsīr: Towards a Typology of Qur'an Commentaries from the Arab World, Indonesia and Turkey." *Journal of Qur'anic Studies* 12(1/2): 56–82.
- _____. 2019. *Muslim Qur'anic Interpretation Today: Media, Genealogies, and Interpretive Communities*. Sheffield: Equinox.
- _____. 2020. "The 'Kyai's' Voice and the Arabic Qur'an; Translation, Orality, and Print in Modern Java." *Wacana* 21(3): 329-359. doi: 10.17510/wacana.v21i3.948.
- Pink, Johanna, and Andreas Görke, eds. 2014. "Introduction." in *Tafsīr and Islamic Intellectual History: Exploring the Boundaries of Genre*. London: Oxford University Press.
- Rahman, Arivaie. 2019. "Literatur Tafsir Al-Qur'an dalam Bahasa Melayu-Jawi." *SUHUF* 12(1): 91–110. doi: 10.22548/shf.v12i1.445.
- Riddell, Peter G. 1984. "Abd Al-Ra'ūf al-Singkili's Tarjumān al-Mustafid: A Critical Study of His Treatment of Juz' 16." Dissertation, Australian National University, Canberra.
- _____. 2002. "Literal Translation, Sacred Scripture and Kitab Malay." *Studia Islamika* 9(2): 1–28. doi: <http://dx.doi.org/10.15408/sdi.v9i1.672>.
- _____. 2014a. "Translating the Qur'an into Indonesian Languages." *Al-Bayān: Journal of Qur'an and Hadīth Studies* 12(1): 1–27.
- _____. 2014b. "Variations on an Exegetical Theme: Tafsīr Foundations in the Malay World." *Studia Islamika* 21(2):259–92. doi: 10.15408/sdi.v21i2.1072.
- _____. 2017. *Malay Court Religion, Culture and Language: Interpreting the Qur'an in 17th Century Aceh*. Leiden - Boston: Brill.
- Rohmana, Jajang A. 2014a. "Memahami Al-Qur'an dengan Kearifan Lokal: Nuansa Budaya Sunda dalam Tafsir Al-Qur'an Berbahasa Sunda." *Journal of Qur'an and Hadīth Studies* 3(1): 79-99.
- _____. 2014b. *Sejarah Tafsir Al-Qur'an di Tatar Sunda*. Bandung: Mujahid Press.
- _____. 2015a. "Metrical Verse as a Rule of Qur'anic Translation: Some Reflections on R.A.A. Wiranatakoesoemah's Soerat Al-Baqarah (1888–1965)." *Al-Jāmi'ah: Journal of Islamic Studies* 53(2): 439–467. doi: 10.14421/ajis.2015.532.439-467.
- _____. 2015b. "Terjemah Puitis Al-Qur'an di Jawa Barat: Terjemah Al-Qur'an Berbentuk Puisi Guguritan dan Pupujian Sunda." *Suhuf* 8(2): 175–202.
- _____. 2019. *Terjemahan Puitis Al-Qur'an: Dangding dan Pupujian Al-Qur'an di Jawa Barat*. Garut: Penerbit Layung.
- Rosihon, Anwar, Asep Abdul Muhyi, Irman Riyani, dan Solahuddin, Muhammad. 2020. *Menelusuri Pengaruh Pembaharuan di Mesir Terhadap Tradisi Tafsir di Nusantara: Kajian Terhadap Tafsir Qur'an Karim Karya Mahmud Yunus*. Bandung: LP2M UIN SGD Bandung.
- Saeed, Abdullah, ed. 2005. *Approaches to the Qur'an in Contemporary Indonesia*. Oxford: Oxford University Press.
- Saleh, Walid A. 2004. *The Formation of The Classical Tafsīr Tradition: The Qur'an Commentary of al-Tha'labī (d. 427/1035)*. Leiden - Boston: Brill.
- _____. 2010. "Preliminary Remarks on the Historiography of Tafsir in Arabic: A

- History of the Book Approach." *Journal of Qur'anic Studies* 12: 6–40.
- Vann, Richard T. n.d. "Historiography." *Britannica*. Retrieved June 9, 2021 (<https://www.britannica.com/topic/historiography>).
- Wahid-Nasserie, Abdul. 1925. *Tafsier Al-Qoeran Al-Hakim Karangan Almarhoem Sjeich Moehammad "Abdoeh Djouzoe" Alief Laam Miem*. Batava: Drukkerij Boro-Budur.
- Wielandt, Rotraund. 2002. "Exegesis of the Qur'an: Early Modern and Contemporary" edited by J. D. McAuliffe. *Encyclopaedia of the Qur'an* 2: 124–40.
- Zaiyadi, Ahmad. 2018. "Lokalitas Tafsir Nusantara: Dinamika Studi al-Qur'an di Indonesia." *Al-Bayan: Jurnal Ilmu al-Qur'an dan Hadist* 1(1): 01–26. doi: 10.35132/albayan.viii.1.