

Mahmud Yunus: Pelopor Pola Baru Penulisan Tafsir al-Qur'ān Indonesia

M. Anwar Syarifuddin dan Jauhar Azizy

Tafsir Hadits Fak. Ushuluddin UIN Syarif Hidayatullah Jakarta

anwar.syarifuddin@uinjkt.ac.id

jauhar.azizy@uinjkt.ac.id

Abstract: *A new pattern of writing Indonesian tafsir emerges from the modernists desire to publish Qur'anic commentary in Indonesian language. Mahmud Yunus was the first Muslim scholar who wrote the Tafsir Qur'an Karim as the first Indonesian Qur'anic commentary in the modern era. Three elements of modernity marking the new pattern of modern Indonesian Qur'anic commentary were introduced by Mahmud Yunus, namely the use of Latin alphabets, the brief character of writing, and the introduction of scientific tendency, all of which can be considered the newly invented elements of modern Qur'anic commentary. Being analyzed from a socio-hermeneutical perspective this piece investigates the ingredients of Mahmud Yunus' reforming ideas interpolated along the course of his academic and cultural backgrounds. In addition, this writing also extrapolates the wider angle of sosial dynamics within Indonesian academic climate from the second half of the twentieth century.*

Keywords: *History and thoughts of Indonesian Qur'anic tafsir, Islamic renewal movement, Hermeneutic, Structuralism, Hegemony and resistense.*

Abstraksi: *Pola baru penulisan tafsir al-Qur'ān muncul dari keinginan kaum modernis Muslim untuk menerbitkan tafsir al-Qur'ān dalam bahasa Indonesia. Mahmud Yunus menjadi orang pertama yang menulis tafsir Indonesia modern dalam karya tafsirnya yang diberi nama Tafsir Qur'an Karim. Ada tiga elemen modern yang diperkenalkannya sebagai pola baru yang memberi ciri bagi penulisan karya tafsir Indonesia modern, yaitu pemakaian huruf Latin menggantikan huruf Arab-Melayu, gaya penulisan model karya tafsir yang ringkas, serta elemen-elemen modernitas dengan memunculkan kecenderungan penafsiran yang bercorak ilmiah. Melalui gabungan pendekatan hermeneutis-sosiologis, tulisan ini menggali asal-usul gagasan-gagasan modernitas yang diterima dan dicerna dalam perjalanan pendidikan Mahmud Yunus dan latar belakang budayanya, serta menjelaskan gerak sosialnya secara lebih luas dalam dinamika perkembangan kondisi sosial dan iklim akademik penulisan karya tafsir Indonesia, ketika memasuki paruh kedua abad ke-20.*

Katakunci: *Sejarah dan pemikiran tafsir Qur'ān Indonesia, Gerakan pembaruan Islam, Hermeneutika, Strukturalisme, Hegemoni dan resistensi.*

Pendahuluan

Dalam perkembangan literatur tafsir Indonesia, Mahmud Yunus menempati posisi dan peran penting bagi upaya-upaya penulisan tafsir al-Qur'ān Indonesia modern, yaitu karya-karya tafsir yang terbit mulai paruh kedua abad ke-20. Dalam catatan Howard Federspiel, *Tafsir Qur'an Karim* karya Mahmud Yunus tergolong sebagai hasil karya terjemahan al-Qur'ān generasi pertama

bersama *Tafsir al-Furqan* karya Ahmad Hassan. Federspiel merinci generasi pertama ini sebagai periode permulaan abad ke-20 hingga awal tahun 1960an ditandai dengan upaya-upaya penerjemahan yang terpisah-pisah.¹ Namun meski disebut Federspiel sebagai upaya penerjemahan yang terpisah-pisah, hasil akhir dari upaya-upaya itu

¹ Howard Federspiel, *Kajian al-Qur'an di Indonesia*, terj. Tajul Arifin (Bandung: Mizan, 1996), 137.

menghasilkan satu edisi penerjemahan yang lengkap untuk seluruh al-Qur'ān, dan bahkan layak disebut tafsir. Selain secara eksplisit disebutkan dalam sampul terbitan masing-masing sebagai karya 'tafsir,' metodologi mereka lakukan—juga dalam memberikan *annotated translation*² terhadap ayat-ayat al-Qur'ān—layak diberi sebutan 'tafsir,' meski tergolong ringkas (*ijmālī*.)

Sebagai contoh baru atau model penulisan, *Tafsīr Qur'an Karim* karya Mahmud Yunus menyajikan beberapa karakteristik umum yang ditandai sebagai upaya memasukkan elemen-elemen modernitas selaku alas metodologis yang memberi pengaruh bagi tafsir-tafsir yang terbit pada generasi selanjutnya. Pertanyaan yang akan dibahas dalam tulisan ini adalah apa saja elemen-elemen modernitas yang dibawa oleh Mahmud Yunus sehingga dianggap sebagai pelopor penulisan tafsir Indonesia modern, dari mana asal elemen-elemen modernitas tersebut, dan bagaimana pola baru penulisan tafsir Indonesia modern ini memberi arah dan pengaruh bagi perkembangan literatur tafsir pada generasi selanjutnya? Beberapa pertanyaan yang saling

terkait di atas akan diulas dalam paduan perspektif hermeneutis-sosiologis, yang diharapkan dapat memberi kontribusi akademik bagi kajian sejarah pemikiran Islam di Indonesia, terutama dalam menyoroti sejarah perkembangan penulisan literatur tafsir Indonesia di era modern.

Teori yang akan digunakan sebagai alat analisis dalam tulisan ini diawali dengan penerapan teori penafsiran struktural yang digagas oleh Daniel Patte. Teori ini menggarisbawahi ada hubungan saling memengaruhi antara hasil interpretasi seseorang terhadap sebuah teks dan latar belakang budaya mufassirnya. Meminjam analisis linguistik dalam teori struktur dan mengujinya sebagai kesamaan sistem kerja dalam disiplin ilmu Hermeneutika, Patte menjelaskan bahwa dalam kultur kekinian yang *man-centered*—dan bukan lagi *cosmos-centered* seperti pada masa lalu—seseorang bergantung kepada pandangannya sebagai manusia yang berkarakter dialektik, bukan pada pandangan dunianya (*world view*.) Menurut Patte, manusia di satu sisi dianggap sebagai pencipta 'signifikansi' (seperti simbol, nilai-nilai budaya, atau entitas yang bermakna), tetapi di sisi lain manusia juga terkondisikan di dalam makna signifikansi-signifikansi itu, sehingga dipaksa untuk diterima.³ Maksudnya, di satu sisi manusia menciptakan/menghasilkan makna-makna di

² Kitab tafsir tidak semata-mata menerjemahkan ayat-ayat al-Qur'ān, tetapi memberikan penjelasan yang diperlukan bagi ayat-ayat itu. Di sinilah nilai karya tafsir yang dibahas di dalam tulisan ini bukanlah sekedar pada terjemahan al-Qur'ān semata, tetapi hal-hal selainnya juga dapat dan layak digolongkan sebagai karya tafsir. Oleh sebab itu, yang menjadi fokus perhatian di sini adalah penjelasan yang tertuang di dalam catatan-catatan atau catatan kaki itu, dan bukan pada teks terjemahannya.

³ Daniel Patte, *What is Structural Exegesis* (Philadelphia: Fortress Press, 1976), 2-9.

balik teks, Namun di sisi lain manusia terpaksa menerima makna-makna literal atau makna tunggal, meskipun ia mampu untuk memberikan makna yang lain.

Perspektif hermeneutis Patte ini akan dipadukan dengan beberapa wacana dalam gerak sosial terhadap perkembangan keberlanjutan penggunaan metode dan teknik penulisan yang mulai mendominasi, mengingat pengaruh hegemoni negara yang cukup kuat memegang ideologi kebangsaan yang sekuler, ditambah dengan semakin terpinggirkan peran dan keberadaan praktik penulisan karya-karya Islam tradisional. Konvensi nasional cenderung memilih penggunaan huruf Latin sebagai bentuk baru penulisan karya-karya intelektual Islam modern dalam bahasa Indonesia, yang mulai berkembang sejak menjelang masa kemerdekaan. Akibatnya, diskursus kajian sosial terhadap pola baru penulisan tafsir Indonesia modern meniscayakan adanya pergeseran peran tradisi Islam utama yang bercirikan penggunaan huruf Arab Melayu. Tradisi ini menjadi semakin terdesak dan terpinggirkan.

Skilas Mahmud Yunus dan Ketertarikan pada Gerakan Pembaruan Islam

Mahmud Yunus berasal dari keluarga terpelajar di bidang agama. Lahir pada tanggal 30 Ramadan 1316 Hijriyyah bertepatan dengan tanggal 10 Februari 1899 Masehi di desa Sungayang Batusangkar,

Sumatera Barat. Ia adalah anak Yunus bin Incek yang menikah dengan Hafsyah. Meski berprofesi sebagai petani biasa, ayahnya ditunjuk sebagai imam nagari lantaran wawasan keagamaan yang dimilikinya dari pengalamannya belajar di surau. Sementara dari garis ibunya, ia masih keturunan ulama terkenal, Syekh Muhammad Ali yang masyhur dengan sebutan Tuanku Kolok. Sementara itu, saudara sepupu ibunya yang bernama H. Ibrahim Dt. Sinaro Sati adalah seorang kaya raya yang berperan penting dalam membiayai pendidikan Yunus, khususnya ketika ia dikirim belajar ke Mesir.⁴

Yunus pertama kali mengaji dan belajar tatacara ibadah di surau kakeknya, Muhammad Thahir bin Muhammad Ali atau Engku Gadang pada usia tujuh tahun. Selain mengaji di surau, Yunus juga sempat masuk Sekolah Dasar, namun hanya sampai kelas tiga. Ia keluar dari SD karena bosan dengan mata pelajaran yang diulang-ulang terus. Pada tahun 1908, ia kemudian masuk madrasah di Tanjung Pauh, menimba ilmu di surau pimpinan H.M. Thaib Umar selama 8 tahun lamanya. Setelah lulus, Yunus diminta untuk mengajar menggantikan gurunya yang sakit,

⁴ Disebutkan di sini bahwa bantuan yang diberikan H. Ibrahim Dt. Sinaro Sati merupakan wujud tanggung jawab seorang *mamak* dalam budaya matrilineal Minangkabau, apalagi ayahnya sendiri sudah meninggalkan ibunya ketika Mahmud masih kanak-kanak. Lih. Malta Rina, "Pemikiran dan Karya-karya Prof. Dr. Mahmud Yunus tentang Pendidikan Islam" (Jurusan Ilmu Sejarah Pascasarjana Universitas Andalas, Padang, 2011), 170-2.

dan menjabat sebagai pemimpin madrasah secara permanen sejak tahun 1917.⁵

Sebagai pengajar, Mahmud Yunus mulai mengenal gerakan pembaruan Islam saat hadir mewakili gurunya dalam rapat besar ulama Minangkabau tahun 1919 di Padang Panjang. Ia begitu tertarik pada gagasan pembaruan Islam yang dikemukakan para tokoh yang hadir saat itu, seperti Abdullah Ahmad dan Abdul Karim Amrullah. Ketertarikan awal kepada gerakan pembaruan Islam ini kemudian diwujudkan melalui aktifitas pertama Mahmud Yunus yang ditunjuk sebagai pemimpin redaksi majalah *Al-Basyir*, yang diterbitkan oleh organisasi perkumpulan pelajar Islam Sumatra Thawalib di Sungaiyang. Aktifitas pergerakan ini menguatkan perkenalannya dengan gagasan-gagasan pembaruan Muḥammad ‘Abduh dan Muḥammad Rasyīd Riḍā lewat majalah *Al-Manār*.⁶ Ia pun menaruh keinginan yang besar untuk bisa melanjutkan kuliah ke Mesir. Di sini kontribusi mamaknya yang bernama Datuk Sinaro Sati sebagai saudagar kaya raya berjasa besar dalam pengurusan visa bagi Yunus dan bahkan menanggung seluruh biaya perjalanannya ke Mesir.

Meski sempat tertunda karena tidak memperoleh visa dari Pemerintah Kolonial

Inggris pada tahun 1920, ia akhirnya dapat berlayar lewat Penang, Malaysia, pada Maret 1923. Ia terlebih dahulu singgah menunaikan ibadah haji di Makkah, sebelum akhirnya tiba di Kairo. Pada tahun 1924 ia mendaftar dan diterima sebagai mahasiswa Universitas al-Azhar. Ia mengambil kuliah pendalaman disiplin ilmu usul fiqh, tafsir, serta fiqh madzhab Ḥanafī. Ia lulus dari Universitas al-Azhar dengan mendapat *syahādah ‘ālimiyyah* pada tahun 1925. Tidak berhenti di situ, ia pun kemudian melanjutkan studinya ke Madrasah Dār al-‘Ulūm ‘Ulyā untuk kuliah *takhaṣṣus* di bidang ilmu kependidikan dan ilmu keguruan (*tadrīs*.) Saat itu ia berhasil menjadi satu-satunya mahasiswa asal Indonesia yang mendapatkan beasiswa kelas malam dari Kementrian Pendidikan Mesir. Berkat keuletannya ia lulus dengan mendapat ijazah *tadrīs* (diploma guru) dengan spesialisasi bidang ilmu kependidikan pada tahun 1930.

Dari pengalamannya melanjutkan kuliah di Mesir selama lebih kurang enam tahun Mahmud Yunus berhasil menindaklanjuti awal ketertarikannya terhadap ide-ide pembaharuan pemikiran Islam dengan tidak hanya membaca jurnalnya, tetapi berhasil mengunjungi langsung tanah Mesir guna menimba ilmu dan wawasan pembaruan Islam dari murid-murid Muḥammad ‘Abduh di tanah kelahiran mereka. Dengan pengalaman istimewa ini, Mahmud Yunus memiliki jalinan komunikasi

⁵ Mahmud Yunus, *Tafsir Qur’an Karim* (Jakarta: Mahmud Yunus wa Dzurriyah, 2011), 1.

⁶ Nama *Al-Manār* pada awalnya adalah nama majalah yang menyuarakan gagasan-gagasan pembaruan Muḥammad ‘Abduh. Namun atas ide Rasyīd Riḍā akhirnya gagasan-gagasan ‘Abduh dikumpulkan dalam sebuah kitab. Itulah cikal bakal kelahiran kitab tafsir *Al-Manār*.

yang lebih dekat dengan ideologi reformatif Muḥammad ‘Abduh dan Rasyīd Riḍā dibandingkan tokoh-tokoh pembaharu terkenal tanah air seperti Ahmad Hassan, Zainuddin Hamidi, Hasbi Ash-Shiddieqy, dan Hamka yang hanya mengenal gagasan reformatif Muḥammad ‘Abduh dan Rasyīd Riḍā dari membaca majalah *Al-Manār*. Keistimewaan langka yang dimiliki oleh Mahmud Yunus ini semakin lebih mengokohkan perannya sebagai pelopor dan pembawa pola baru penulisan tafsir al-Qur'an Indonesia modern yang relatif sejalan dengan gagasan pembaruan Muḥammad ‘Abduh.

Menafsirkan al-Qur'an ala Kaum Modern

Berkat kegigihan usahanya mendalami disiplin ilmu Tafsir di Universitas al-Azhar, *Tafsir Qur'an Karim* menjadi hasil konkret dari upaya keras Mahmud Yunus dalam menerjemahkan dan menafsirkan al-Qur'an ke dalam bahasa Indonesia. Upaya ini tergolong langkah pribadi Mahmud Yunus yang cukup berani, mengingat kegiatan penerjemahan dan penafsiran al-Qur'an ke dalam bahasa non-Arab belum dapat diterima sepenuhnya oleh seluruh kalangan umat Islam pada waktu itu. Bahkan ada pula pihak-pihak yang menganggap hukum menerjemahkan al-Qur'an sebagai aktifitas yang diharamkan.

Sebelum bertolak ke luar negeri, Mahmud Yunus sebenarnya sudah melakukan upaya penerjemahan al-Qur'an ini sejak

sekitar akhir tahun 1922.⁷ Kurun waktu ini dapat dibaca sebagai waktu menunggu kepastian visa ia ajukan untuk berangkat ke Mesir setelah batal didapatkan pada tahun 1920, dan baru bisa berhasil pada akhir tahun 1923. Ciri tradisional masih melekat di dalam kapabilitas intelektual Mahmud Yunus sesaat sebelum berangkat ke Mesir ini, ketika didapati bahwa ia mengupayakan penulisan terjemahan al-Qur'an masih dalam bahasa Melayu dan dengan huruf Arab.

Berbeda dari naskah awal terjemah al-Qur'an yang kemudian diupayakan untuk diteruskan setelah Mahmud Yunus kembali dari Mesir, hasil karya yang diberi titel *Tafsir Qur'an Karim* ini berhasil dirampungkan manuskripnya pada tahun 1938.⁸ Namun naskah itu baru bisa diterbitkan pada tahun 1950. Suasana Perang Dunia Kedua dan berkecamuk Perang Kemerdekaan melawan Aksi Polisionil Belanda pasca Proklamasi 1945 mungkin bisa menggambarkan situasi sulit yang dihadapi oleh seluruh bangsa Indonesia pada saat itu. Oleh karena itu, dapat dimaklumi bila kemudian penerbitan karya-

⁷ Pada kesempatan pertama ini Mahmud Yunus hanya dapat menyelesaikan 3 juz terjemahan saja dan ditulis dengan huruf Arab Melayu yang menjadi bukti bahwa sistem pengajaran Islam tradisional yang berlaku di Nusantara waktu itulah yang memengaruhi gagasan dan pemikiran Mahmud Yunus sebelum kemudian tertarik terhadap gagasan pembaharuan Muḥammad ‘Abduh dan sangat ingin melanjutkan kuliah di Mesir.

⁸ Karya tafsir ini dirampungkan dalam kurun waktu tiga tahun penulisan antara tahun 1935 hingga tahun 1938, ketika ia berhasil merampungkan sebanyak 27 juz meneruskan upaya awal di tahun 1922 yang baru menghasilkan tiga juz saja.

karya intelektual juga banyak mengalami kendala dan ikut tertunda sebagai salah satu akibatnya.

Dalam upaya penerbitan karya tafsir ini, Mahmud Yunus mengakui bahwa dirinya selalu aktif selama lebih dari duapertiga masa hidupnya, dari usia 20 tahun hingga meninggal di usia ke-73. Ia mengatakan bahwa dirinya telah mengabdikan hidupnya bagi penyempurnaan bentuk terjemahan dan tafsir dalam kitab ini agar sejalan dengan perkembangan bahasa Indonesia yang memang masih baru menginjak tahap perkembangan. Secara teknis, Mahmud Yunus membagi halaman tafsirnya menjadi dua bagian. Ia menempatkan teks ayat-ayat al-Qur'ān dalam tulisan huruf Arab di sisi kanan, dan menempatkan terjemahnya di sisi kiri dengan huruf Latin. Pada kasus tertentu, ia menyertakan tafsir, atau penjelasan tambahan bagi ayat-ayat yang memerlukan penjelasan lebih mendetil di bagian bawah teks menyerupai bagian catatan kaki, yang porsinya tidak melebihi dari setengah halaman saja.

Dari segi cara menafsirkan, *Tafsir Qur'an Karim* yang disajikan dengan mengurutkan ayat demi ayat dan surah demi surah sesuai dengan urutan mushaf merupakan metode penafsiran yang umum ditempuh sejak masa klasik Islam. Selain penerjemahan terhadap semua ayat, penyajian tafsir di bagian bawah teks dilakukan secara singkat dengan uraian bersifat global saja.

Untuk langkah terakhir ini, metode penafsiran Mahmud Yunus dalam *Tafsir Qur'an Karim* menggunakan metode *ijmālī* yang relatif jarang dilakukan para mufassir sebelumnya. Selain penjelasan tentang makna ayat secara ringkas, tafsir ini juga menyajikan uraian tentang aspek *asbāb al-nuzūl* yang menjadi ciri formal tafsir al-Qur'ān. Sumber materi tafsir dipakai oleh Mahmud Yunus lebih cenderung bercorak campuran, yaitu memakai metode penafsiran gabungan antara penafsiran *bi al-ma'tsūr (bi al-riwāyah)*⁹ dan penafsiran rasional (*bi al-ra'y*).¹⁰

Meski sumber penafsiran tafsir ini menggunakan gabungan metode *bi al-ma'tsūr* dan *bi al-ra'y*, namun dapat dikatakan bahwa

⁹ *Tafsir bi al-ma'tsūr* atau *bi al-riwāyah* atau *bi al-naql* adalah bentuk penafsiran ayat dengan ayat, ayat dengan Ḥadīts Nabi yang menjelaskan makna sebagian ayat yang dirasa sulit dipahami oleh para sahabat, atau penafsiran ayat dengan hasil ijtihad para sahabat, atau penafsiran ayat dengan hasil ijtihad para tābi'īn. Al-Dzahabī memasukkan tafsir tābi'īn dalam kerangka tafsir riwayat, meskipun mereka tidak menerima tafsir secara langsung dari Nabi. Tetapi nyatanya kitab-kitab tafsir yang selama ini diklaim sebagai kitab tafsir yang menggunakan metode riwayat, memuat penafsiran mereka, seperti tafsir al-Ṭabarī. Lih. Muḥammad Ḥusayn al-Dzahabī, *Al-Tafsir wa al-Mufasssirūn* (Kairo: Madanī, 2000), Cet. ke-7, Juz I, 76. Namun ada juga yang berpendapat, *al-tafsir bi al-ma'tsūr* adalah bentuk penafsiran al-Qur'ān dengan al-Qur'ān, al-Qur'ān dengan al-Sunnah, dan al-Qur'ān dengan ijtihad sahabat, tanpa memasukkan ijtihad tābi'īn. Pendapat semacam ini dilontarkan oleh Muḥammad 'Abd al-'Azīm al-Zurqānī, *Manāhil al-'Irḥān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1996), Jil. 2, 14.

¹⁰ Tafsir *bi al-ra'y* atau *bi al-dirāyah* adalah penafsiran yang dilakukan dengan menetapkan rasio sebagai titik tolak. Dalam menjelaskan makna al-Qur'ān, seorang mufassir berpegang pada pandangan sendiri dan penyimpulan yang didasarkan pada rasio semata sesuai dengan kemampuan dan keilmuan terkait yang dimiliki. Tafsir ini juga disebut dengan tafsir *ijtihādī*. Lih. Mannā' al-Qaṭṭān, *Mabāḥits fī 'Ulūm al-Qur'ān* (T.p.: Mansyūrāt al-'Aṣr al-Ḥadīts, t.th.), 351.

kecenderungan corak penafsiran di dalamnya didominasi oleh upaya rasionalisasi ayat-ayat al-Qur'an dengan cara memadu-padankan ayat-ayat al-Qur'an dan pesan-pesan yang dibawakannya dengan uraian-uraian penjelasan yang bersifat rasional dan akademik, namun tanpa mengurangi pemakaian argumentasi tradisional melalui penyertaan Ḥadīts dan riwayat-riwayat penafsiran yang berasal dari Kitab Perjanjian Lama.

Jika mengamati uraian tentang metode penafsiran Mahmud Yunus, ada tiga hal utama yang menjadi kontribusi penting Mahmud Yunus bagi pola baru penulisan Tafsir Indonesia modern. *Pertama*, Mahmud Yunus berani memperkenalkan pemakaian huruf Latin untuk terjemah dan tafsir al-Qur'an. *Kedua*, metode penafsiran yang ringkas sangat cocok dengan selera dan kebutuhan masyarakat modern. *Ketiga*, Mahmud Yunus memberi muatan bagi masuk elemen-elemen modernitas dengan corak ilmiah, sebuah penafsiran yang menegaskan hubungan erat al-Qur'an dengan perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi yang menjadi ciri utama pemikiran modern. Elemen terakhir inilah yang ditengarai sebagai pengaruh langsung yang didapatkan Mahmud Yunus dari gagasan pembaharuan Muḥammad 'Abduh melalui penyajian wawasan keilmuan tafsir yang lebih berdimensi positifistik, seperti dikuatkan dengan penolakannya terhadap hal-hal berbau

khurafat dan mitologis. Hal terakhir ini nampak jelas-jelas disebutkan di dalam muqaddimah tafsirnya ketika ia mengkritik tafsir kaum tradisional yang memaknai 'guruh' dan 'petir' yang dalam riwayat Ḥadīts dimaknai sebagai suara malaikat, sementara 'kilat' adalah cemeti yang dipakai malaikat untuk menghalau awan.¹¹

Penolakan Mahmud Yunus terhadap riwayat-riwayat Ḥadīts yang berdimensi mitologis merupakan ciri khas tafsiran para pembaharu pemikiran Islam, sebagaimana gagasan-gagasan keagamaan Mahmud Yunus banyak dipengaruhi oleh ide-ide pembaruan Muḥammad 'Abduh melalui muridnya, Rasyīd Riḍā. Pengaruh kedua tokoh pembaharu Mesir ini dapat dilihat dari kecenderungan Mahmud Yunus yang juga menolak bid'ah dan khurafat—melalui prosedur tafsir yang lebih rasional, juga penolakannya terhadap nasakh-mansukh dalam al-Qur'an. Contoh yang sangat jelas terlihat manakala ia menafsirkan lafaz *ayat* dalam Q.s. al-Baqarah/2: 106 dengan makna 'mukjizat,' bukan sebagai ayat Qur'an.¹²

¹¹ Yunus, *Tafsir Qur'an Karim*, vii.

¹² Mahmud Yunus menafsirkan lafaz *āyah* dalam Q.s. al-Baqarah/2: 106 dengan makna 'mukjizat,' bukan ayat Qur'an. Sehingga ayat tersebut diterjemahkan dengan: "Ayat (mukjizat) yang Kami ubah atau Kami lupakan..." Ia selanjutnya menulis, "Menurut Pendapat Syekh Muḥammad 'Abduh, bahwa ayat-ayat Qur'an, sebagaimana termaktub dalam mushaf 'Uṣmānī, tak ada yang mansukh satu ayat pun, karena arti ayat itu, bukan ayat Qur'an, melainkan tanda dan keterangan jadi Rasul (*mu'jizah*)." Yunus, *Tafsir Qur'an Karim*, 22 dan 124.

Tentang erat kaitan Islam dengan ilmu pengetahuan dan teknologi yang menjadi ciri utama corak tafsir *'ilmī*, Mahmud Yunus berargumen bahwa ilmu pengetahuan merupakan inti kandungan al-Qur'ān. Maka tatkala menafsirkan Q.s. al-Nisā'/4: 82 ia menulis,

Beberapa pendapat baru adalah tentang ilmu pengetahuan, tetapi semuanya itu tidak berlawanan dengan isi al-Qur'ān, melainkan di antaranya bersesuaian dengannya. Umpamanya, ilmu falak menetapkan bahwa bumi ini berasal dari matahari, sedang al-Qur'ān pun menetapkan yang demikian itu sudah lebih 1300 tahun lamanya...¹³

Dari contoh-contoh penafsiran di atas, Mahmud Yunus terkesan sangat ngotot mengenalkan konsep-konsep reformatif Muḥammad 'Abduh, di samping ia juga ditularkan secara langsung oleh guru-gurunya semasa belajar di Mesir. Cara penyampaian dakwah yang sama juga dilakukan oleh Mahmud Yunus dalam tafsir ini, sebagaimana 'Abduh menjadikan majalah *Al-Manār* sebagai matapena dakwah Islam. Selain itu, gaya penulisan Mahmud Yunus dalam *Tafsir Qur'an Karim* secara metodologis sangat ringkas, mengingatkan pada kebutuhan dan selera kalangan modernis yang cenderung tidak suka penjelasan bertele-tele, lantaran tidak memiliki waktu banyak untuk berlama-lama memahami tafsir sebagai wahana curahan bagi seluruh gagasan tentang Islam.

¹³ Yunus, *Tafsir Qur'an Karim*, 123-4.

Yang lebih penting, karya Mahmud Yunus juga disebut modern karena penulisannya telah menggunakan bahasa Indonesia dengan aksara Latin. Ini berbeda dari pola penafsiran tradisional periode sebelumnya yang masih menggunakan bahasa Melayu dan huruf Arab Melayu, atau seperti pola resisten yang ditunjukkan generasi belakangan dengan masih didapati penulisan karya tafsir al-Qur'ān dalam bahasa daerah dengan tulisan Pegon.¹⁴

Dengan segenap aktifitas mengajar dan karirnya sekembali dari kuliah di Mesir, Mahmud Yunus sebenarnya sudah berhasil merampungkan seluruh upaya penerjemahan dan penulisan tafsirnya di tahun 1938. Tidak diketahui alasan pasti mengapa Mahmud Yunus tidak bisa langsung menerbitkan tafsirnya ketika itu, karena upaya penerbitan tafsirnya baru berhasil dilakukan pada tahun 1950 oleh Kementerian Agama.¹⁵ Menurut hemat penulis, ada beberapa hal yang turut memengaruhi tafsir ini terbit 12 tahun kemudian, yaitu: **pertama**, persoalan boleh tidak naskah al-Qur'ān diterjemahkan ke dalam bahasa non-Arab. **Kedua**, penulisan terjemahan itu ke dalam aksara Latin yang menjadi ciri utama peradaban bangsa-bangsa kolonial Eropa, yang selalu dipandang

¹⁴ Hal yang membedakan aksara Arab-Melayu dari aksara Pegon adalah bahasa yang digunakan dalam aksara Arab Melayu adalah bahasa Melayu, sementara dalam aksara Pegon bahasa yang digunakan umumnya bahasa Jawa atau bahasa Sunda. Sementara karakter penulisan kedua tradisi Islam tradisional ini sama-sama menggunakan huruf Arab.

¹⁵ Yunus, *Tafsir Qur'an Karim*, v.

sebagai bangsa kafir, sehingga tidak berhak atas hidayah al-Qur'an. Kenyataan kedua ini masih ditambah dengan kondisi dan konstelasi budaya yang berbarengan dengan upaya-upaya persiapan kemerdekaan yang melahirkan konvensi nasional yang memarginalkan peran kultur intelektual Islam yang berciri penggunaan huruf Arab-Melayu. Pilihan karakter Latin bagi penulisan bahasa Indonesia menyiratkan pula pilihan dan kecenderungan utama para pendiri bangsa untuk memisahkan unsur agama dari kehidupan politik, sebagaimana disuarakan bersama kekhawatiran kaum minoritas non-Muslim terhadap dominasi Muslim sebagai masyarakat mayoritas.

Seperti dapat dibaca di bagian mukaddimah tafsirnya, problematika penulisan terjemah al-Qur'an dalam huruf Latin muncul ke permukaan ketika Mahmud Yunus hendak menerbitkan *Tafsir Qur'an Karim* secara lengkap pada tahun 1950 dengan bantuan Menteri Agama saat itu, Almarhum K.H. Wahid Hasyim. Mahmud Yunus mengakui bahwa seorang ulama asal Yogyakarta mengirimkan keberatan kepada Menteri Agama RI dan memintanya agar menghentikan proses pencetakan tafsir tersebut. Begitu juga seorang ulama asal Jatinegara, bahkan mengirimkan surat keberatannya kepada Presiden RI, ketika kitab tafsir ini bermaksud dicetak ulang sebanyak

200.000 eksemplar oleh penerbit al-Ma'arif Bandung pada tahun 1953.¹⁶

Berbeda dari kasus 1950, ketika Kementerian Agama RI tidak menembuskan surat keberatan kepada Mahmud Yunus sebagai penulis tafsir, kasus keberatan kedua pada tahun 1953 dapat diselesaikan dengan baik. Mahmud Yunus, yang kali itu menerima tembusan surat keberatan terhadap pencetakan terjemah al-Qur'an yang saat itu juga diajukan kepada Presiden RI, memberikan tanggapan balik atas keberatan yang diajukan. Ia membalas surat keberatan ulama asal Jatinegara dengan menembuskan salinannya juga kepada Presiden RI dan Kementerian Agama. Menurut Mahmud Yunus, orang tersebut kemudian tidak bisa berkutik lagi dan hanya diam saja membaca balasan suratnya. Sejak saat itulah, persoalan yang menyangkut legalitas terjemahan al-Qur'an ke dalam bahasa non-Arab dianggap selesai.

Corak 'Ilmī sebagai Bentuk Baru Tafsir Modern

Selain pemakaian huruf Latin, elemen lain yang menandai pola baru tafsir Indonesia modern adalah keberadaan corak ilmiah dalam tafsir. Upaya Mahmud Yunus dalam *Tafsir Qur'an Karim* bertujuan untuk menggali hubungan harmoni antara al-Qur'an sebagai sumber pokok ajaran Islam dengan

¹⁶ Yunus, *Tafsir Qur'an Karim*, v.

perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi yang menjadi ciri utama modernitas. Bahkan di bagian akhir kitab tafsirnya Mahmud Yunus sengaja membuat indeks ayat-ayat yang terkait dengan ilmu pengetahuan dan teknologi.

Corak ilmiah dalam tafsir al-Qur'an yang mulai dimasukkan sebagai warna baru tafsir merupakan pengaruh besar gagasan pembaruan Muhammad 'Abduh yang diterima Mahmud Yunus melalui Rasyīd Riḍā dan murid-murid Muhammad 'Abduh lainnya, baik melalui interaksi kedua mereka selama Yunus menimba ilmu di Mesir antara tahun 1924 hingga 1930, maupun melalui tulisan-tulisan dalam majalah *Al-Manār*.

Ada tiga klasifikasi corak ilmiah yang dapat disarikan dari upaya yang dilakukan Mahmud Yunus dalam *Tafsir Qur'an Karim*. **Pertama**, ia memberikan interpretasi terhadap ayat-ayat al-Qur'an sesuai dengan penjelasan dalam perspektif teori-teori ilmiah modern. **Kedua**, ia menggunakan temuan-temuan dan kemajuan ilmiah modern untuk memperkuat ketinggian nilai ajaran Islam dan kemukjizatan al-Qur'an. **Ketiga**, ia memakai temuan-temuan ilmiah modern sebagai bahan dan materi perbandingan bagi fenomena dan pesan-pesan ajaran al-Qur'an yang dicoba untuk diselaraskan dengan kondisi kekinian.

Ketiga macam teknik interpretasi yang melahirkan corak ilmiah dalam tafsir al-Qur'an ini menandai pola baru penulisan karya tafsir Indonesia yang tidak didapati

dalam karya-karya tafsir yang dihasilkan oleh ulama Indonesia sebelum abad ke-20, seperti *Marah Labid Tafsīr al-Nawāwī* karya Muḥammad Nawāwī al-Jāwī dan *Tarjuman al-Mustafid* karya Abdul Rauf Singkel. Corak ilmiah yang menandai pola baru tafsir Indonesia modern ini juga tidak didapati dalam beberapa tafsir tradisional berbahasa lokal (Jawa dan Sunda) yang terbit pasca kemerdekaan, seperti *Tafsīr al-Ibrīz* karya K.H. Bisri Mustofa (1960), dan *Rauḍah al-'Irfān* karya K.H. Ahmad Sanusi (bagian pertama terbit pada dekade 1950an, dan bagian keduanya terbit 1990.) Oleh karena itu, dapat ditegaskan di sini bahwa isi (*content*) tafsir Mahmud Yunus yang mengenalkan corak ilmiah tafsir al-Qur'an merupakan bentuk baru yang ditemukan dalam karya tafsir Indonesia modern, yang memang tidak ditemukan pada karya-karya sebelumnya atau juga pada karya-karya tradisional yang terbit pada era setelahnya.

Penciptaan Semesta dalam Enam Masa

Dalam memberikan tafsiran bagi ayat-ayat al-Qur'an berdasarkan perspektif saintifik, Mahmud Yunus misalnya membeberkan beberapa konsep kosmologis dalam menafsirkan Q.s. al-A'raf/7: 54 tentang penciptaan semesta dalam enam masa. Ia menjelaskan,

Allah menjadikan langit dan bumi dalam enam hari, tetapi itu bukan hari penduduk bumi yang durasinya hanya 24 jam, karena hari di sisi Allah

durasinya seribu tahun lamanya, sebagaimana disebutkan dalam Q.s. al-Ḥajj/22: 47; sedangkan sehari di Hari Kiamat sama dengan 50 ribu tahun lamanya (Q.s. al-Ma'ārij/70: 4.)

Makna dari enam masa itu adalah enam masa yang sangat panjang, yang masing-masing berlainan sifat. Enam (6) masa itu adalah:

- (1) Masa ketika bumi dan langit menyatu, seperti asap (gas) dalam Q.s. al-Sajdah/32: 10.
- (2) Masa ketika bumi berpisah dengan langit (matahari) Q.s. al-Anbiyā'/21: 21.
- (3) Masa ketika bumi dipenuhi oleh air, sehingga suhunya mendingin.
- (4) Masa ketika di atas bumi terbentuk daratan, lautan, gunung dan lembah. Lapisan atas bumi mulai membeku.
- (5) Masa ketika di atas bumi muncul tumbuhan dan binatang dalam air.
- (6) Masa ketika di atas bumi dihuni oleh binatang darat dan manusia, sebagai bangsa yang paling akhir dan paling pandai di antara lainnya.¹⁷

Kutipan tafsir di atas, jika ditilik sumbernya mungkin bisa dibandingkan dengan uraian Rasyīd Riḍā dalam *Tafsīr al-Manār*. Besar kemungkinan Mahmud Yunus mengadopsinya dari 4 poin yang diberikan oleh Rasyīd Riḍā.¹⁸ Dalam berbagai pertimbangan, tafsiran Rasyīd Riḍā di atas ditengarai juga memberikan pengaruh terhadap penafsiran Muṣṭafā al-Marāghī yang

juga mengadopsi pola penjelasan yang serupa.¹⁹

Kesimpulan akhir Mahmud Yunus menyebutkan bahwa al-Qur'an tidak berlawanan dengan ilmu pengetahuan. Hal ini menegaskan bukti komitmennya terhadap keserasian hubungan al-Qur'an dengan perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi. Pernyataan ini sendiri mengindikasikan kuatnya kecenderungan corak ilmiah tafsir Mahmud Yunus, yang di kemudian hari menginspirasi para mufassir selanjutnya untuk melakukan pola penafsiran serupa dengan banyak rujukan terhadap tafsir ini oleh penulis karya-karya tafsir belakangan.

Karakteristik Bumi dan Benda-Benda

Angkasa

Lebih jauh menjelaskan kaitan al-Qur'an dengan bidang ilmu kealaman, Mahmud Yunus menafsirkan Q.s. al-Baqarah/2: 22 tentang bumi yang bulat. Ia menegaskan kesesuaian pernyataan al-Qur'an dengan teori ilmu pengetahuan bahwa bumi itu bulat, dan keluasan bulatan bumi inilah—seperti yang digambarkan dalam teori-teori ilmu pengetahuan—yang kemudian menjadikan seolah bumi datar seperti tikar. Ia menafsirkan,

Bumi ini seperti tikar. Sebagaimana tikar bisa diduduki, berdiri dan tidur di atasnya, begitu pulalah

¹⁷ Yunus, *Tafsīr Qur'an Karim*, 218.

¹⁸ M. Rasyīd Riḍā, *Tafsīr al-Qur'an al-Ḥakīm (Tafsīr al-Manār)* (Kairo: Al-Hay'ah al-Miṣriyyah al-Āmmah, 1990), Jil. 8, 397.

¹⁹ Aḥmad Muṣṭafā al-Maraghī, *Tafsīr al-Marāghī* (Kairo: Muṣṭafā al-Bāb al-Ḥalabī, 1946), Jil. 8, 170-1.

bumi ini, dapat kita perbuat yang sedemikian itu. Ada orang yang mengatakan bumi ini datar sebagai tikar. Tetapi itu menurut pandangan manusia saja, karena sebenarnya ia bulat. Tetapi karena sangat besar, maka memang sebagiannya menjadi datar. Bertambah besar suatu bulatan, bertambah luas datarannya.²⁰

Secara gamblang Mahmud Yunus juga memberi tafsir bagi Q.s. al-Baqarah/2:29 tentang tujuh lapisan langit. Ia menafsirkan, “Allah menjadikan tujuh lapis langit. Adapun yang dikatakan langit ialah apa yang ada di atas kepala kita, seperti awan, bintang-bintang, tempat peredarannya, dan sebagainya.”²¹ Di sini, untuk memberikan tafsiran secara ilmiah, Mahmud Yunus menakwilkan kata ‘tujuh lapis langit’ (*sab‘a samāwāt*) dengan benda-benda langit yang sangat banyak. Memang Mahmud Yunus tidak secara eksplisit menjelaskan angka tujuh dengan bilangan yang tak terhingga banyaknya, namun sepertinya ia cenderung membawanya ke arah sana, mengingat begitu banyak jenis dan macam asteroid di langit yang mencapai milyaran jumlahnya. Begitu juga dalam tafsiran Q.s. al-Ra‘d/13: 2 tentang fenomena astronomi yang masih terkait dengan perspektif ilmu fisika, Mahmud Yunus mendukung teori gaya tarik menarik benda-benda langit antara satu dengan lainnya, sehingga dalam garis edarnya masing-masing benda-benda tersebut tidak

saling bertabrakan satu sama lain. Ia menjelaskan,

Sesungguhnya Allah meninggikan langit (matahari, bulan, dan bintang-bintang) dengan tidak bertiang yang dapat kamu lihat. Semuanya tidak jatuh ke bumi, karena Allah telah mengadakan suatu kekuatan tarik menarik antara bintang-bintang itu, sehingga ia tidak jatuh kepada yang lain. Kekuatan tarik-menarik itu sebagai tiang yang tidak dapat dilihat dengan mata kepala.²²

Penjelasan Ilmiah Hukum Islam

Dalam kaitan ayat-ayat yang menjelaskan pokok-pokok hukum Islam, Mahmud Yunus menyertakan perspektif saintifik seputar alasan keharaman daging babi dalam Q.s. al-Baqarah/2: 173. Secara rasional ia menjelaskan bagaimana status keharaman daging babi dalam al-Qur‘ān juga mendapatkan dukungan dari kacamata ilmu pengetahuan, meskipun perspektif yang diungkapkannya masih sangat sederhana, dengan paparan argumentasi yang juga masih sangat global. Bagaimanapun, untuk sebuah tafsir yang ditulis di pertengahan abad ke-20, informasi yang diberikan sudah sangat memadai pada masanya. Ia menafsirkan, “...dokter-dokter banyak mengatakan bahwa makan daging babi berbahaya bagi kesehatan badan. Yang tak disangka lagi bahwa makan daging babi itu menyebabkan cacing pita, yang berbahaya dalam perut manusia.”²³

²⁰ Yunus, *Tafsir Qur'an Karim*, 6.

²¹ Yunus, *Tafsir Qur'an Karim*, 7.

²² Yunus, *Tafsir Qur'an Karim*, 349.

²³ Yunus, *Tafsir Qur'an Karim*, 35.

Begitu juga terhadap Q.s. al-Baqarah/2: 219 yang menegaskan kemanfaatan dan kemudaratannya khamr. Mahmud Yunus menjelaskan bagaimana khamr yang didefinisikan dengan 'arak' itu sebenarnya memiliki manfaat, seperti memanaskan tubuh, menghilangkan duka cita, dan sebagainya. Tetapi sebagaimana dinyatakan oleh ayat ini, kemudaratannya arak ini lebih besar daripada kemanfaatannya, karena arak juga berbahaya bagi kesehatan badan dan pikiran, serta memboroskan uang. Untuk menguatkan argumentasi tafsirnya, Mahmud Yunus mengutip perkataan salah seorang dokter asal Jerman, "Orang yang banyak minum arak, jika umurnya 40 tahun, maka tubuh dan pikirannya seperti orang yang telah berumur 60 tahun."²⁴

Ia pun kemudian memberikan ilustrasi berdasarkan informasi yang didapat dari bahan-bahan bacaan yang didapatkannya semasa menimba ilmu di Mesir, ia menyebut kisah Zarro Aga, seorang peladang Turki, yang telah berusia lebih dari seratus tahun, namun kekuatan tubuh dan pikirannya masih seperti anak muda. Tatkala ditanyakan orang kepada tentang rahasia kekuatan fisik yang dimilikinya, maka jawabannya adalah bahwa ia dari semenjak kecil tidak pernah meminum arak. Di sini, ia menutup penjelasan tafsirnya dengan menyebut kemajuan penelitian di bidang medis pada masanya bahwa dokter-

dokter Eropa menyepakati bahaya arak lebih besar daripada manfaatnya. Berdasarkan pandangan tersebut, Mahmud Yunus seolah-olah sampai pada kesimpulan, bahwa kemajuan iptek yang diungkapkan para ahli dan peneliti Eropa ternyata sangat sesuai dengan statemen al-Qur'an yang sudah turun lebih dari 1.300 tahun lamanya.²⁵

Tafsir *'Ilmī* dan Gagasan Rasionalisasi al-Qur'an

Selain memberi penjelasan terhadap ayat-ayat al-Qur'an melalui perspektif temuan ilmu pengetahuan modern, corak ilmiah tafsir al-Qur'an yang digagas oleh Mahmud Yunus mengupayakan penjelasan yang sesuai dengan cara berpikir manusia modern. Dengan kata lain, Mahmud Yunus mengadopsi metode penafsiran Muhammad 'Abduh yang menyajikan takwil secara rasional untuk beberapa pernyataan al-Qur'an yang agak sulit dijangkau dengan akal pikiran sehat. Upaya rasionalisasi ayat-ayat al-Qur'an ini dianggap sesuai cara berpikir masyarakat modern. Sebagai contoh, Mahmud Yunus menafsirkan cerita-cerita dalam al-Qur'an yang mengisahkan tentang beberapa figur suci atau para nabi yang diberikan mukjizat oleh Allah dengan berbagai macam fenomena luar biasa seputar kemukjizatan al-Qur'an agar tidak bisa tetap berpijak pada pemikiran akal rasional, tanpa harus mengurangi aspek

²⁴ Yunus, *Tafsir Qur'an Karim*, 47.

²⁵ Yunus, *Tafsir Qur'an Karim*, 47.

kemukjizatnya itu sendiri yang dikesankan sebagai fakta yang seolah-olah berlawanan dengan akal sehat.

Tafsir Rasional tentang Mukjizat

Dalam menghadirkan tafsir untuk Q.s. al-Baqarah/2: 259, Mahmud Yunus menjelaskan bagaimana tafsiran kemukjizatan al-Qur'ān secara ilmiah ditampilkan dalam sebuah ulasan yang lugas, dan juga rasional. Mahmud Yunus menafsirkan keajaiban fenomena tidur panjang Nabi Azīr—versi lain menyebutnya Uzayr²⁶— sebagai sebuah fenomena yang sama sekali tidak mustahil. Ia menjelaskan,

...Keadaan mati seratus tahun lamanya adalah perkara luar biasa yang jarang terjadi, tetapi tidak juga mustahil. Hal yang seperti itu terjadi juga baru-baru ini, seperti diceritakan dalam majalah *al-Mukataf* (sebuah surat kabar ilmu pengetahuan Barat yang terbit di Mesir.) Diterangkan bahwa pengarangnya sendiri melihat orang yang tidur selama sebulan lamanya, bahkan ada pula yang dibacanya, orang yang lama

tidurnya empat setengah bulan. Oleh sebab itu, tentu saja Allah berkuasa menidurkan Nabi Azīr selama seratus tahun lamanya.²⁷

Fleksibilitas Hukum dan temuan Teknologi

Sebagai bagian dari upaya rasionalisasi ayat-ayat al-Qur'ān, Mahmud Yunus memandang bahwa salah satu kesesuaian al-Qur'ān dengan perkembangan ilmu pengetahuan modern dapat dilihat dari fleksibilitas ajaran al-Qur'ān terhadap perkembangan teknologi temuan manusia. Jika pada masa tradisional menyembelih binatang dilakukan dengan memergunakan: 1) pisau yang tajam, disembelih di lehernya dan mengucapkan *bismillāh*, 2) anjing pemburu yang terbiasa dalam memburu binatang, dengan mengucapkan *bismillāh* saat melepasnya, atau 3) panah yang tajam, maka Mahmud Yunus menyertakan 4) listrik sebagai tambahan.

Prinsip penyembelihan menggunakan pisau yang tajam dimaksudkan agar binatang itu tidak menanggung kesakitan akibat pisau yang tumpul. Hal yang sama dapat dipenuhi dalam proses penyembelihan menggunakan listrik, karena menurut Mahmud Yunus, dengan menggunakan listrik, maka proses penyembelihan binatang ternak dapat sedikit lebih tidak menyakitkan. Oleh karena itu, menurut sebagian ulama, diperbolehkan

²⁶ Mahmud Yunus menyebut nama nabi yang dikisahkan dalam Q.s. al-Baqarah/2: 259 ini sebagai Nabi Azīr, sementara nama Uzayr dapat dilihat dalam *Tafsir Tabarī*, sementara al-Qur'ān tidak menyebutkan namanya, dan nama-nama itu hanya ada dalam informasi tafsir yang disebutkan di dalam kitab-kitab Perjanjian Lama, yang termasuk dalam kategori Isrā'īliyāt yang tidak bisa dibenarkan atau didustakan begitu saja.

²⁷ Yunus, *Tafsir Qur'an Karim*, 58.

menyembelih dengan tenaga listrik, meskipun kebanyakan ulama masih menetapkan ketidakbolehannya, sebagaimana tidak boleh juga dengan menggunakan senjata api. Pendapat terakhir masih banyak dipegangi sebagai pendapat yang terkuat menurut fatwa kebanyakan ulama.²⁸

Tafsiran Q.s. al-Nisā'/4: 82 menyeret Mahmud Yunus pada perdebatan hukum Islam yang juga membawa konsekuensi perlu atau tidak Islam mengadopsi perkembangan kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi tersebut. Di sini meski Mahmud Yunus secara pribadi tidak setuju dengan sebagian ulama yang membolehkan penyembelihan dengan tenaga listrik, namun jelas terlihat bahwa *Tafsir Qur'an Karim* telah mencoba mendialogkan al-Qur'an dengan kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi, meskipun secara pribadi ia sendiri belum mampu menerimanya.²⁹ Dalam menafsirkan ayat ini, Mahmud Yunus memang tidak menyebut nama Muḥammad Rasyīd Riḍā secara khusus untuk sumber tafsirannya, namun ungkapan tentang keunggulan teknik penyembelihan menggunakan tenaga listrik kemungkinan besar dibacanya dari *Al-Manār*, sebagaimana persoalan ini juga disinggung dalam *Tafsir al-Manār*.³⁰

Perlunya Takwil atas Fenomena Irrasional

Mahmud Yunus melakukan penakwilan terhadap fenomena yang irrasional yang diungkapkan dalam Q.s. al-Baqarah/2: 73, yaitu tentang 'orang mati yang hidup kembali'.³¹ Padahal persoalan orang mati yang hidup kembali dalam cara berpikir modern adalah sesuatu yang bertentangan dengan akal dan tidak dapat dibuktikan secara ilmiah. Dalam hal ini, Mahmud Yunus mengutip penafsiran Rasyīd Riḍā untuk menjelaskan takwil ayat itu, bahwa menurutnya, "bukanlah orang mati itu hidup kembali, melainkan dengan penyembelihan sapi itu menurut syari'at Nabi Mūsā tercapailah perdamaian dan terhindarlah pertumpahan darah."³²

Di sini makna 'menghidupkan orang mati' dalam cerita yang disuguhkan oleh Q.s. al-Baqarah/2: 67-73 dialihkan dari maknanya secara harfiah ke pemahaman secara *ta'wīlī* dengan mengungkapkan makna figuratif, bahwa maknanya, menurut Mahmud Yunus, adalah "memelihara jiwa dari pertumpahan darah dan perang saudara, yang menjadi sebab pembunuhan yang terjadi itu. Pendeknya, dengan hukum penyembelihan

³¹ Q.s. al-Baqarah/2: 73 ini merupakan rangkaian dari ayat 67 hingga 73, yaitu tentang perintah menyembelih sapi betina yang disampaikan oleh Nabi Musa as. kepada umatnya. Hal ini merupakan salah satu cara untuk mengetahui pembunuh seseorang pada masa itu karena sebelumnya terjadi saling tuduh di antara mereka. Dengan memukulkan sebagian anggota sapi betina ke mayat, maka mayat tersebut akan hidup kembali atas izin Allah.

³² Yunus, *Tafsir Qur'an Karim*, 14-5.

²⁸ Yunus, *Tafsir Qur'an Karim*, 144-5.

²⁹ Yunus, *Tafsir Qur'an Karim*, 145.

³⁰ Riḍā, *Tafsir al-Manār*, Jil. 6, 120.

sapi itu, hidup mereka akan aman kembali.”³³ Jika melihat teks penjelasan dalam *Tafsir al-Manār*, maka takwil menuju pemahaman yang sama juga jelas disebutkan.³⁴ Namun di sini agaknya Mahmud Yunus tidak terlalu menyadari bahwa 5 juz pertama dari *Tafsir al-Manār* merupakan representasi dari pandangan Muḥammad ‘Abduh sendiri, sedangkan Rasyīd Riḍā hanya meneruskan sisa penafsiran *Al-Manār* setelah Muḥammad ‘Abduh meninggal dunia pada 1905. Dengan berpegang pada fakta ilmiah yang didasarkan pada pandangan akal sehat, maka problematika penafsiran yang dianggap tidak masuk akal dapat diselesaikan.

Demitologisasi Tafsir

Rasionalisasi tafsir sebagai konsekuensi corak tafsir pembaruan sekaligus corak ilmiahnya juga muncul dalam bentuk demitologisasi tafsir. Ini muncul seperti dalam seputar tafsiran jin dalam Q.s. al-An‘ām/6: 128 yang dianggap sebagai makhluk halus tidak kasat mata. Jika banyak mufassir tradisional menafsirkan jin sebagai makhluk tidak kasat mata dalam cara pandang metafisik, maka pengaruh rasionalisasi tafsir yang dibawa oleh Muḥammad ‘Abduh dan murid-muridnya di Mesir sebagai gerakan pembaruan Islam yang dicanangkan sejak akhir abad ke-19 membuat Mahmud Yunus cenderung menakwilkannya melalui

pemahaman kaum positivis dengan analogi ‘hama penyakit.’ Hama dan jin sama-sama jasad renik yang tidak kasat mata, dan memberikan efek kemudaratan yang sama. Oleh karenanya, ia menjelaskan,

Orang yang teguh beriman dan hatinya takut kepada Allah tidak terpedaya oleh setan karena setan itu seumpama hama penyakit. Badan yang kuat akan tahan terhadap penyakit dapat menolak gangguan penyakit. Begitu juga dengan orang yang teguh beriman dan berpedoman pada kitab suci akan dapat bertahan dari godaan setan. Tetapi mereka yang lemah iman dapat saja tergoda.

Hama, mikroba, bakteri itu tidak diketahui orang pada masa purbakala. Jika dikatakan pada masa itu, bahwa sebab suatu penyakit adalah hama yang berjuta-juta banyaknya di dalam tubuh manusia, niscaya tidak seorang pun yang membenarkannya. Tetapi sekarang telah diketahui orang dengan perantaraan mikroskop, sehingga tidak dapat dipungkiri lagi. Sementara bangsa jin belum dapat dicerap oleh panca indera, tidak pula oleh perkakas ilmu alam, karena jin termasuk ke dalam alam ruhani yang lebih halus dari hama itu.

Pendeknya, hama berbahaya bagi manusia, namun ia dapat dikenali dengan alat ilmu alam, tetapi bangsa jin yang

³³ Yunus, *Tafsir Qur’an Karim*, 14-5.

³⁴ Riḍā, *Tafsir al-Manār*, Jil. 1, 290-1.

mengganggu manusia belum dapat diketahui melalui perkakas ilmu alam, namun boleh jadi di masa depan akan bisa dikenali. Oleh karena itu, tidaklah perlu ingkar terhadap keberadaan mereka.³⁵

Kesimpulan sementara yang dapat ditarik dari paparan tentang karakter dan unsur corak penafsiran ilmiah dalam *Tafsir Qur'an Karim* adalah bahwa elemen corak ilmiah dalam hasil tafsiran Mahmud Yunus memang begitu nyata terlihat yang dalam beberapa kasus merujuk pemikiran Muḥammad 'Abduh dan Rasyīd Riḍā dalam *Tafsīr al-Manār*. Meskipun begitu, metodologi tafsir ini bukan tahlili seperti *Al-Manār*, tetapi merepresentasi tafsir ijmalī yang ringkas sesuai dengan gaya hidup orang modern. Corak ilmiah tafsir terinspirasi oleh upaya rasionalisasi al-Qur'an yang dilakukan Muḥammad 'Abduh dan kaitan erat al-Qur'an dengan perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi. Mahmud Yunus kemudian merasa perlu menyertakan indeks ayat-ayat ilmiah di bagian belakang karya tafsirnya. Kontribusi inilah yang menjadikan *Tafsir Qur'an Karim* karya Mahmud Yunus dianggap sebagai representasi tafsir Indonesia modern yang menampilkan pola baru penulisan tafsir, sehingga layak jika dijadikan rujukan standar bagi penyusunan tafsir-tafsir setelahnya.

Pengaruh bagi Pola Penulisan Tafsir

Generasi Selanjutnya

Tidak lama selepas penerbitan *Tafsir Qur'an Karim* karya Mahmud Yunus (1950) dan *Tafsir al-Furqan* karya Ahmad Hassan (1956), sebenarnya perkembangan literatur tafsir Indonesia mengalami perkembangan yang sangat menggembirakan. Tidak lama berselang muncul dua karya tafsir dari dua mufassir besar nasional: T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy³⁶ dengan *Tafsir al-Qur'anul Majid an-Nur* (1959) dan Hamka³⁷ dengan *Tafsir al-Azhar* (1966.) Kedua mufassir ini tidak lagi mengadopsi pola tafsir-terjemah ringkas seperti bentuk tafsiran Mahmud Yunus, tetapi menampilkan metode tahlili plus tematik berdasarkan kelompok ayat-ayat al-Qur'an secara kronologis. Dengan kata lain, tafsir diberikan penjelasan yang sangat rinci dan panjang lebar tentang kaitan antar ayat al-Qur'an dalam kelompok ayat-ayat yang bertema sama tersebut. Memang tidak dalam bentuk karya tafsir yang ditiru kedua mufassir ini dari Mahmud Yunus, tetapi pemakaian huruf Latin dan keberadaan corak ilmiah dalam dua karya tafsir Indonesia ini bahkan lebih banyak porsinya dibanding dengan usaha awal Mahmud Yunus. Keberadaan corak ilmiah dalam dua kitab tafsir tahlili

³⁶ Lih. Hasbi Ash-Shiddieqy, *Tafsir al-Qur'anul Madjid an-Nur* (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2000), 10 jilid.

³⁷ Lih. Hamka, *Tafsir al-Azhar* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 2006), 30 jilid.

³⁵ Yunus, *Tafsir Qur'an Karim*, 199.

selain menjadikan *Tafsir Qur'an Karim* karya Mahmud Yunus sebagai salah satu sumber rujukan tafsir, juga merujuk beberapa karya tafsir kontemporer pada masanya yang banyak memuat elemen corak ilmiah seperti *Tafsir al-Marāghī* dan *Tafsir Jawāhir*.³⁸

Hal tersebut menjadi bukti kuat seputar kebesaran pengaruh iklim akademik Mesir bagi pertumbuhanelemen corak ilmiah dalam literatur tafsir Indonesia modern. Pengaruh Mahmud Yunus terhadap *Tafsir al-Mishbāh* karya Quraish Shihab³⁹ dan *Al-Qur'an dan Tafsirnya Edisi Yang Disempurnakan* karya Kementrian Agama RI⁴⁰ memang tidak terlalu kasat mata dan mungkin memerlukan penelitian tersendiri. Namun secara umum dapat dikatakan bahwa keberadaan corak ilmi yang cukup dominan dalam dua tafsir yang terbit pasca pergantian milenium ini secara moral berhutang pada jasa Mahmud Yunus yang pertama kalinya menginisiasi kemunculan corak ilmiah tafsir, begitu juga dalam membawa ideologi reformatif Muḥammad 'Abduh yang menjadi alas bagi corak baru penafsiran tersebut.

Namun begitu, perkembangan yang menggembirakan dengan kemunculan tafsir al-Qur'ān yang menyajikan penyajian yang terperinci dengan corak *tahlili* tersebut tidak

serta merta menutup peluang bagi masih tetap berkembang pola penafsiran ringkas berbentuk 'terjemah bercatatan kaki.' Sebagaimana diinisiasi oleh Mahmud Yunus dan kemudian diikuti Ahmad Hassan dalam *Tafsir al-Furqan* (1956), karya sejenis juga muncul pada penerbitan *Tafsir al-Qur'an* (1959) karya Zaenuddin Hamidy dan Fachruddin H.S.⁴¹ Di masa belakangan, karya jenis ini juga menarik H.B. Jassin⁴² untuk menerbitkan *Al-Qur'an Bacaan Mulia* (1977), serta H. Oemar Bakry⁴³ dengan *Tafsir Rahmat-nya* (1984.) Dalam tiga karya tafsir ringkas di atas tidak ditemukan elemen-elemen corak penafsiran ilmiah dalam porsi yang mendominasi, namun juga tidak bisa dianggap nihil dan tidak ada sama sekali, lantaran para mufassirnya memang lahir dan bersentuhan dengan iklim modern dan aspek-aspek kehidupan yang tidak steril dari perkembangan baru ilmu pengetahuan dan temuan teknologi modern.

Hegemoni negara yang membentuk bahasa Indonesia dan menggiring arus besar masyarakat Indonesia yang baru merdeka untuk membentuk konvensi nasional dengan memilih huruf Latin bentuk penulisannya berjalan searah dengan aspirasi reformatif Islam, seperti gagasan pembaruan yang

³⁸ Lih. Ṭaṇṭawī Jawharī, *Al-Jawāhir fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm* (Kairo: Mustafā al-Bābī al-Ḥalabī, t.t.)

³⁹ Lih. M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbāh: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an* (Jakarta: Lentera hati, 2004), 15 jilid.

⁴⁰ Lih. Kementrian Agama RI, *Al-Qur'ān dan Tafsirnya* (Jakarta: Lentera Abadi, 2010), 10 jilid.

⁴¹ Lih. Zainuddin Hamidy dan H.S. Fachruddin, *Tafsir Qur'an* (Jakarta: Penerbit Widjaya, 1967), cetakan ke-4.

⁴² Lih. H.B. Jassin, *Bacaan Mulia* (Jakarta: Djambatan, 1991), cetakan ke-3.

⁴³ Lih. H. Oemar Bakry, *Tafsir Rahmat* (Jakarta: Mutiara, 1983), cetakan ke-3.

digaungkan Muhammad 'Abduh dan dibawa oleh Mahmud Yunus sebagai hasil kuliahnya selama enam tahun di Mesir. Konvensi nasional yang memilih huruf Latin dapat dianggap sebagai representasi dari semakin memusat kultur modern dan ideologi sekuler di satu sisi, dan semakin termarginalkan peran dan kultur Islam tradisional yang sejak lama mengembangkan pemakaian huruf Arab Melayu. Di sini arus besar hegemoni selalu saja menghadirkan sikap resisten, terutama dari kelompok-kelompok sosial yang memang memilih untuk tidak ikut hanyut dalam arus perubahan menuju modernitas zaman. Sikap ini setidaknya masih bisa ditunjukkan dengan

terbit tafsir seperti *Al-Ibriz* karya K.H. Bisri Mustofa yang masih setia menggunakan aksara Pegon dengan bahasa Jawa. Selain itu juga didapati resistensi yang sama dalam penulisan kitab tafsir *Raudhatul Irfan* karya K.H. Ahmad Sanusi yang menggunakan aksara Pegon berbahasa Sunda. Kedua karya ini, selain masih meneguhi nilai-nilai tradisional Islam, pemilihan aksara Pegon mungkin disesuaikan dengan bahasa daerah yang dibawakan di dalam karya-karya tafsir itu, dan bukan bahasa Melayu atau bahasa Indonesia yang memang sudah menjadi lazim dituliskan dengan pola baru berhuruf Latin.

Tabel
Pengaruh Tafsir Qur'an Karim karya Mahmud Yunus (1950) terhadap karya-karya tafsir sesudahnya

Tahun terbit	Nama Tafsir	Penyusun	Pengaruh yang diberikan		
			Huruf Latin	Tafsir Ringkas	Corak Ilmiah
1950-an	<i>Raudhatul Irfan</i>	K.H. Ahmad Sanusi	X	V	X
1956	<i>Tafsir al-Furqan</i>	Ahmad Hassan	V	V	I
1959	<i>Tafsir Qur'an</i>	Zainuddin Hamidi dan HS Fachruddin	V	V	I
1960	<i>Al-Ibriz</i>	K.H. Bisri Mustofa	X	V	X
1961	<i>Tafsir al-Qur'anul Madjid An-Nur</i>	Hasbi Ash-Shiddieqy	V	X	V
1966	<i>Al-Azhar</i>	Hamka	V	X	V
1977	<i>Al-Qur'an Bacaan Mulia</i>	H.B. Jassin	V	V	I
1984	<i>Tafsir Rahmat</i>	H. Oemar Bakry	V	V	I
2003	<i>Al-Mishbah</i>	H.M. Quraish Shihab	V	X	V
2008	<i>Al-Qur'an dan Tafsirnya Edisi yang disempurnakan</i>	Kementrian Agama RI	V	X	V

Keterangan symbol: V = ya, ada; X = tidak ada, I = ada tapi dalam porsi yang sedikit.

Menakar pentingnya peran Mahmud Yunus dalam meletakkan pola baru penulisan tafsir Indonesia modern pada paruh kedua abad ke-20, ada beberapa poin penting terkait dengan motif-motif seputar masih bertahannya penulisan karya terjemah-tafsir

al-Qur'an yang bersifat ringkas (*ijmali*) setelah muncul tafsir-tafsir yang lebih komprehensif dalam perkembangan literatur tafsir Indonesia. **Pertama**, target pembaca yang umumnya menasar kalangan Muslim umum yang masih awam dan tidak paham

bahasa Arab, sehingga terjemahan al-Qur'ān dan tafsirnya dalam bahasa Indonesia, apapun bentuknya, masih sangat dibutuhkan. **Kedua**, perkembangan dan kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi memerlukan *update* dalam penafsiran ayat al-Qur'ān. **Ketiga**, perkembangan bahasa Indonesia sendiri sebagai bahasa yang terpisah dari bahasa Melayu sebagai asalnya, dan perubahan penulisan ejaan dan struktur kalimatnya secara baik dan benar menjadi motivasi tambahan bagi masih diperlukannya kitab tafsir terjemah yang ringkas dan menyajikan pokok-pokok isi kandungan al-Qur'ān dalam bahasa Indonesia.⁴⁴ **Keempat**, terjemah al-Qur'ān dengan anotasi ringkas dalam bahasa Indonesia dipandang masih diperlukan sebagai wahana untuk menyelami kandungan ilmu dan menikmati keindahan yang terkandung di dalam al-Qur'ān melalui bahasa Indonesia.⁴⁵ Empat poin yang menjelaskan motif-motif penulisan karya terjemah-tafsir ringkas dalam perkembangan literatur tafsir Indonesia memiliki tempat tersendiri dalam perkembangan literatur tafsir Indonesia modern.

Kesimpulan

Ada dua faktor yang menandai keunggulan *Tafsir Qur'an Karim* karya Mahmud Yunus yang dianggap sebagai pelopor bagi pengenalan pola dan bentuk baru

penulisan karya tafsir Indonesia modern. **Pertama**, pemakaian huruf Latin menggantikan pemakaian huruf Arab Melayu yang umumnya digunakan dalam tradisi penulisan karya-karya terjemahan dan tafsir al-Qur'ān pada generasi sebelumnya. **Kedua**, keberadaan corak penafsiran ilmiah, yang mendapat perhatian khusus dari Mahmud Yunus dengan upayanya untuk menyajikan tabel ayat-ayat al-Qur'ān dan ragam disiplin ilmu yang dikandungnya. Kedua faktor di atas lahir dari stimulasi yang didapat Mahmud Yunus dari gagasan-gagasan reformatif Muḥammad 'Abduh dan murid-muridnya ketika studi di Mesir selama enam tahun.

Penerimaan *Tafsir Qur'an Karim* oleh masyarakat Indonesia dengan tulisan latin ini juga 'diuntungkan' dengan semakin menguatnya penerimaan bangsa Indonesia terhadap perkembangan ilmu pengetahuan (sains) modern. Hal ini juga berpengaruh semakin mudarnya pengaruh Islam tradisional, seperti penggunaan huruf Arab-Melayu atau Pegon yang semakin kehilangan tempat di lembaga-lembaga pendidikan Islam tergeser oleh Bahasa Indonesia. Apalagi huruf latin kemudian identik dengan ciri dan identitas modernitas itu sendiri.

⁴⁴ Bakry, *Tafsir Rahmat*, x.

⁴⁵ Jassin, *Bacaan Mulia*, xxiii.

Daftar Pustaka

- Ash-Shiddieqy, T.M. Hasbi, *Tafsir al-Qur'ānul Madjid an-Nur*. Semarang: Pustaka Rizki Putra, 10 jilid, 2000.
- Bakry, H. Oemar, *Tafsir Rahmat*. Jakarta: Mutiara, 1984, cet. ke-3.
- Federspiel, H., *Kajian al-Qur'an di Indonesia*, terj. Tajul Arifin. Bandung: Mizan, 1996.
- Hamidy, Zainuddin dan Fachruddin, HS., *Tafsir Qur'an*. Jakarta: Widjaya, 1967, cet. ke-4.
- Hamka, *Tafsir al-Azhar*. Jakarta: Pustaka Panjimas, 2006, 30 jilid.
- Hassan, Ahmad, *Al-Furqan*. Jakarta: Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia, 1956.
- Jassin, H.B., *Bacaan Mulia*, Jakarta: Djambatan, 1991, cet. ke-3.
- Jawharī, Ṭanṭawī, *Al-Jawāhir fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*. T.p.: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, t.t.
- Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Tafsirnya*. Jakarta: Lentera Abadi, 2010, 10 jilid.
- al-Marāghī, Aḥmad Muṣṭafā, *Tafsīr al-Marāghī*. Kairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1946, 30 jilid.
- Patte, D., *What is Structural Exegesis*. Philadelphia: Fortress Press, 1976.
- Riḍā, M. Rasyīd, *Tafsīr al-Qur'ān al-Hakīm (Tafsīr al-Manār.)* Kairo: al-Hay'ah al-Miṣriyyah al-'Ammah, 1990, 12 jilid.
- Rina, Malta, "Pemikiran dan Karya-karya Prof. Dr. Mahmud Yunus tentang Pendidikan Islam." Padang: Jurusan Ilmu Sejarah Pascasarjana Universitas Andalas, 2011.
- Sanusi, Ahmad, *Raudhah Al-Irfan fī Ma`rifah al-Qur'ān*. Sukabumi: tp., 1953.
- Shihab, M. Quraish, *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'ān*. Jakarta: Lentera Hati, 2004, 15 vols.
- Yunus, Mahmud, *Tafsir Qur'an Karim*. Jakarta: Mahmud Yunus wa Dzurriyah, 2011.