

EKSPOSISI TAFSIR KH. MAIMOEN ZUBAIR DALAM BINGKAI TAFSIR MODERN: Sebuah Pembacaan Melalui Perspektif Kesarjanaan Barat

EXPOSITION OF KH. MAIMOEN ZUBAIR'S TAFSIR WITHIN THE FRAMEWORK OF MODERN EXEGESIS: A Reading through the Perspective of Western Scholar's

عرض تفسير الشيخ ميمون زبير في إطار التفسير الحديث: قراءة من منظور

المستشرقين

Saichul Anam

Sekolah Tinggi Islam Kendal

Anamsaichul18@gmail.com

Abstrak

Penelitian ini bertujuan untuk mengkaji apakah tafsir pesantren, khususnya tafsir KH. Maimoen Zubair dalam *Safinah Kallā Saya'lamūn*, masih terjebak dalam tekstualitas dan repetisi, serta menempatkan tafsir ini dalam tipologi tafsir modern. Menggunakan metode kualitatif berbasis *content analysis*, penelitian ini memetakan karakteristik penafsiran KH. Maimoen Zubair dalam kaitannya dengan kebutuhan umat modern dan mengukurnya dengan kerangka tafsir modern yang telah dipetakan oleh J.M.S Baljon, J.J.G. Jansen, Johanna Pink, Pieter Coppens dan Mun'im Sirry. Hasil penelitian menunjukkan bahwa tafsir KH. Maimoen Zubair berhasil keluar dari tekstualitas dan repetisi yang sering diasosiasikan dengan tafsir pesantren. Penafsiran beliau memberikan respons terhadap isu-isu kontemporer seperti eksploitasi alam, penerjemahan Al-Qur'an, dan perkembangan teknologi, serta mampu menawarkan solusi yang praktis dan relevan. Selain itu, dalam kerangka tafsir modern, tafsir ini diklasifikasikan sebagai tafsir "*ortodoks cum modern*" yang mengintegrasikan pendekatan tradisional dengan visi progresif dan adaptif terhadap tantangan zaman. Penelitian ini menegaskan bahwa tafsir pesantren memiliki potensi besar untuk menjadi ruang interpretasi yang dinamis dan kontekstual,

memberikan kontribusi signifikan bagi diskursus tafsir modern sekaligus tetap berakar pada nilai-nilai tradisional.

Kata Kunci: Tafsir Pesantren, KH. Maimoen Zubair, Tekstualitas, Tafsir Modern.

Abstract

This research aims to examine whether the pesantren interpretation, particularly the interpretation of KH. Maimoen Zubair in Safinah Kallā Saya'lamūn, is still trapped in textuality and repetition, and to position this interpretation within the typology of modern exegesis. Using a qualitative method based on content analysis, this study maps the characteristics of KH. Maimoen Zubair's exegesis in relation to the needs of the modern Muslim community and measures it against the framework of modern exegesis as mapped by J.M.S. Baljon, J.J.G. Jansen, Johanna Pink, Pieter Coppens, and Mun'im Sirry. The results of the study indicate that KH. Maimoen Zubair's exegesis successfully breaks free from the textuality and repetition often associated with pesantren interpretations. His interpretations respond to contemporary issues such as environmental exploitation, Quran translation, and technological development, offering practical and relevant solutions. Additionally, within the framework of modern exegesis, this interpretation is classified as "orthodox yet modern," integrating traditional approaches with a progressive and adaptive vision for addressing contemporary challenges. This study affirms that pesantren exegesis has great potential to become a dynamic and contextual space for interpretation, contributing significantly to the discourse of modern exegesis while remaining rooted in traditional values.

Keywords: Pesantren Exegesis, KH. Maimoen Zubair, Textuality, Modern Exegesis.

ملخص

تهدف هذه الدراسة إلى دراسة ما إذا كان التفسير في المدارس الدينية، وخاصة تفسير الشيخ ميمون زوبير في كتابه "سفينة كلا سيعلمون"، لا يزال عالقًا في النصوصية والتكرار، ووضع هذا التفسير في تصنيف التفسير الحديث. باستخدام المنهج النوعي القائم على تحليل المحتوى، ترسم هذه الدراسة خصائص تفسير الشيخ ميمون زوبير فيما يتعلق باحتياجات الناس المعاصرين، وتقيسها بإطار التفسير الحديث الذي

رسمه *J.M.S. Baljon, J.J.Gansen. Jansen, Johanna Pink, Pieter Coppens, Mun'im Siry* وتظهر نتائج البحث أن تفسير الشيخ ميمون زوبير تمكن من الخروج من النصوصية والتكرار اللذين يرتبطان غالبًا بالتفسير في المدارس الدينية. إن تفسيره يقدم ردودًا على القضايا المعاصرة مثل استغلال الطبيعة، وترجمة القرآن، والتطور التكنولوجي، وقادر على تقديم حلول عملية ومناسبة. بالإضافة إلى ذلك، في إطار التفسير الحديث، يصنف هذا التفسير على أنه "تفسير تقليدي حديث" يجمع بين النهج التقليدي ورؤية تقدمية وقادرة على التكيف مع تحديات العصر. تؤكد هذه الدراسة أن التفسير في المدارس الدينية لديه إمكانيات كبيرة ليكون مساحة للتفسير الديناميكي والسياقي، مما يساهم بشكل كبير في حوار التفسير الحديث مع الحفاظ على جذوره في القيم التقليدية .

الكلمات المفتاحية: تفسير المدارس الدينية، الشيخ ميمون زوبير، النصوصية، التفسير المعاصر

A. Pendahuluan

Mark R. Woodward ketika membaca terjemah indonesia dari *Riyāḍ Al-ṣālihin* karya Al-Nawāwiy menyimpulkan bahwa teks-teks yang muncul dari cendekiawan pesantren cenderung tekstualis dan lekat dengan budaya jawa dari pada konteks modernisme Indonesia.¹ Keadaan ini menurut Martin van Bruinessen karena para ulama pesantren menganggap kitab kuning yang mereka kaji sudah final dan tidak boleh dirubah, dan andai pun ada itu hanya sekedar pergesaran disiplin ilmu.² Padahal di sisi lain, zaman yang terus berubah memerlukan inovasi dan gebrakan yang relevan dengan kondisi saat ini. Akibatnya, kaum tradisional yang

¹ Mark R. Woodward, "Textual Exegesis as Social Commentary: Religious, Social, and Political Meanings of Indonesian Translations of Arabic Hadith Texts," *The Journal of Asian Studies* 52, no. 3 (1993): 565–83, <https://doi.org/10.2307/2058854>.

² Martin Van Bruinessen, *Rakyat Kecil, Islam, Dan Politik* (Yogyakarta: Penerbit Gading, 2013). 31.

terkungkung oleh teks dan romantisme masa lalu tidak mampu memberi sumbangan pemikiran yang nyata untuk memberikan solusi atas problematika umat kekinian. Klaim ini pada akhirnya memantik perdebatan dalam ranah akademik, terutama dari sarjana Indonesia yang konsen dalam bidang teks-teks nusantara, seperti Jajang A. Rahmana. Dalam artikelnya, Jajang ingin membuktikan tesis dari Mark Woodward ini melalui pengkajiannya atas dua tafsir sunda; Nurul-Bajan karya Muhammad Romli dan Ayat Suci Lenyepaneun karya Moh. E. Hasim.³ Jajang mencoba untuk melacak nalar ideologi modernis dalam dua tafsir tersebut dengan sebuah kesimpulan bahwa, ideologi Islam modernis berpengaruh dan melebur dalam tafsir-tafsir lokal, seperti dalam dua tafsir sunda ini.

Tulisan ini adalah usaha yang sama dengan apa yang dilakukan oleh Jajang A. Rahmana. Jika Jajang mengambil isu gerakan modernisme, yang mengambil fokus pada ideologi tafsir sunda, maka fokus kajian dalam tulisan ini akan mengambil tafsir Safinah sebagai representasi dari tafsir pesantren dan Jawa dan mendiskusikan dalam konteks tafsir modern secara lebih luas. *Tafsir Safinah* dipandang sebagai representasi tafsir pesantren Jawa bukan semata karena faktor kebaruan, melainkan karena lahir dari figur karismatik KH. Maimoen Zubair yang memiliki otoritas keilmuan mendalam dan jaringan pengaruh luas di kalangan pesantren, NU, dan masyarakat Indonesia. Berbeda dengan *Al-Ibriz*, *Al-Iklil*, atau *Ayat Ahkam* karya Kiai Abil Fadhol yang lebih dahulu terbit dan populer, *Safinah* berangkat dari tradisi lisan pengajian kitab tafsir yang autentik mencerminkan pola transmisi keilmuan pesantren, kemudian dibukukan tanpa kehilangan nuansa oralnya. Gaya penafsirannya khas, menggabungkan metodologi klasik pesantren dengan analogi-analogi kontekstual yang dekat dengan realitas sosial-politik dan fenomena modern,⁴ sehingga menampilkan wajah pesantren Jawa yang relevan di

³ Jajang A Rohmana, "Ideologisasi Tafsir Lokal Berbahasa Sunda: Kepentingan Islam-Modernis Dalam Tafsir Nurul-Bajan Dan Ayat Suci Lenyepaneun," *Journal of Qur'an And Hadith Studies* 2, no. 1 (2013): 125–54, <https://doi.org/10.15408/quhas.v2i1.1311>.

⁴ Muhammad Asif and Fakhri Abdul Aziz, "Al-Shaykh Maimoen Zubair Wa Afkâruh 'an Al-Islâm Wa Al-Waṭāniyah Wa Al-Tasāmuh Fī Indūnīsiyā," *Journal of Indonesian Islam* 15,

abad ke-21.⁵ Keberadaan *Safinah* menegaskan kesinambungan tradisi tafsir pesantren dari generasi terdahulu hingga kini, sekaligus menunjukkan bahwa representasi tidak selalu ditentukan oleh urutan kemunculan atau tingkat popularitas, melainkan oleh kemampuannya menjadi simbol hidup dari adaptasi tradisi terhadap tantangan zaman.

Posisi penelitian ini bertujuan untuk menegaskan kesan tekstualis dan ortodoks dalam tafsir nusantara dan pesantren karena adanya unsur *unity* dan *primacy* - dalam istilah henderson-⁶ yang kebanyakan bersifat repetitif karena mengahruskan adanya kesatuan ide dan gagasan dengan teks-teks sebelumnya (*sanad*). Tulisan ini berangkat dari dua kecenderungan atas literatur kajian tafsir pesantren, khususnya di Jawa yang selama ini ada. Pertama kajian yang memfokuskan pada kajian epistemologi dengan menitik beratkan pada bagaimana sebuah tafsir dikembangkan, termasuk sumber-sumber pengetahuan yang digunakan, metodologi yang diterapkan, dan prinsip-prinsip dasar yang menjadi landasan mufassir dalam menafsirkan Al-Qur'an. Penelitian dengan model ini dapat dilihat dalam tulisan, Abdul Mustaqim,⁷ Saichul Anam,⁸ Islah Gusmian,⁹ dan Ahmad Baidhowi,¹⁰ Kedua, penelitian dengan fokus pada

no. 1 (2021): 223–46, <https://doi.org/10.15642/JIIS.2021.15.1.223-246>; Achmad Fuaddin and Saifuddin Zuhri Qudsy, “Resepsi KH. Maemon Zubair Terhadap Tafsir Al-Jalalain Dalam Ngaji Ahadan Di Pondok Pesantren Al-Anwar, Sarang,” *Subuh: Jurnal Pengkajian Al-Qur'an Dan Budaya* 17, no. 2 (2024): 193–214.

⁵ Saichul Anam et al., “Qur'anic Interpretation in Pesantren: Mechanisms and Authority of K.H. Maimoen Zubair,” *Jurnal At-Tibyan: Jurnal Ilmu Alqur'an Dan Tafsir* 9, no. 2 (2024): 1–25, <https://doi.org/10.32505/at-tibyan.v9i2.9260>.

⁶ John B. Henderson, *The Construction of Orthodoxy and Heresy: Neo-Confucian, Islamic, Jewish, and Early Christian Patterns* (Albany: State University of New York Press, 1998). 85-112.

⁷ Abdul Mustaqim, “The Epistemology of Javanese Qur'anic Exegesis: A Study of Sālih Darat's Fayd Al-Rahmān,” *Al-Jam'ah* 55, no. 2 (2017): 357–90, <https://doi.org/10.14421/ajis.2017.552.357-390>.

⁸ Saichul Anam, “Menelisik Metodologi Tafsir Kontemporer: Studi Atas Safinah Kallā Saya'lamūn Fī Tafsiri Shaikhinā Maimūn Karya Ismail Al-Ascholiy,” *Nun : Jurnal Alquran Dan Tafsir Di Nusantara* 10, no. 1 (2024), <https://doi.org/10.32495/nun.v10i1.447>.

⁹ Islah Gusmian, “Tafsir Al-Qur'an Di Indonesia: Sejarah Dan Dinamika,” *Nun* 1, no. 1 (2015): 1–23, <https://doi.org/https://doi.org/10.32459/nun.v1i1.8>.

¹⁰ Ahmad Baidowi and Yuni Ma'rifah, “Dinamika Karya Tafsir Al-Qur'an Pesantren Jawa,” *AL ITQAN: Jurnal Studi Al-Qur'an* 8, no. 2 (2022): 251–74, <https://doi.org/10.47454/alitqan.v8i2.814>.

vernakularisasi dan aspek lokalitas. Kajian ini mencoba untuk melihat bagaimana seorang mufassir mengintegrasikan konteks sosial, budaya, dan bahasa dalam sebuah karya tafsir sehingga tercermin unsur sosio-historis lokal dari mufassir itu sendiri. Penelitian dengan kecenderungan ini bisa dilihat dalam dua tulisan Ahmad Baidowi,¹¹ Dindin Saepuddin¹², Moh. Fadhil Nur,¹³ dan Wendi Purwanto.¹⁴ Dua kecenderungan ini pada dasarnya sudah memberi pondasi epistemologi yang mapan untuk kajian tafsir nusantara yang muncul dari kelompok tradisionalis (pesantren), mulai dari nalar wacana, pendekatan, dan korelasi dengan konteks yang melingkupinya. Hanya saja dari literatur yang telah disebutkan belum ada kajian atas tafsir nusantara dari kacamata kekinian, yaitu bagaimana tafsir nusantara dibaca melalui perspektif kesarjanaan barat. Hal ini menjadi penting untuk memunculkan pemahaman bahwa tafsir nusantara, khususnya pesantren sudah mengalami pergeseran dinamika, dari yang tradisionalis dan lekat dengan budaya lokal ke pendekatan yang lebih relevan serta lebih segar dalam merepresentasikan konteks kekinian.

Tulisan ini berangkat dari dua asumsi. Pertama, penafsiran *Mbah Moen* sebagaimana tertranskrip dalam tafsir *safīnah kallā saya'lamun*,¹⁵

¹¹ Ahmad Baidowi, "Aspek Lokalitas Tafsir Al-Iklil Fī Ma'Ānī Al-Tanzīl Karya Kh Mishbah Musthafa," *Nun : Jurnal Studi Alquran Dan Tafsir Di Nusantara* 1, no. 1 (2015), <https://doi.org/10.32459/nun.v1i1.10>. Ahmad Baidowi, "Vernakularisasi Al-Quran Ala Pesantren (Kajian Tafsir Al-Iklil Fī Ma'ānī Al-Tanzīl Karya Kh Mishbah Mustafa)," in *Tafsir Al-Qur'an Di Nusantara* (Bantul: Lembaga Ladang Kata, 2020).

¹² Dindin Moh. Saepudin, "Vernakularisasi Tafsir Al-Qur'an Di Indonesia Abab Ke-20 : Studi Kasus Tafsir Berbahasa Sunda" (Disertasi Di Univeristas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta, 2023).

¹³ Moh Fadhil Nur, "Vernakularisasi Alquran di Tatar Bugis: Analisis Penafsiran AGH. Hamzah Manguluang Dan AGH. Abd. Muin Yusuf Terhadap Surah Al-Ma'un," *Rausyan Fiker* 14, no. 2 (2018).

¹⁴ Wendi Parwanto, "Vernakularisasi Tafsir Al-Qur'an Di Kalimantan Barat (Studi Atas Tafsir Āyāt Aṣ-Ṣiyām Karya Muhammad Basiuni Imran)," *Subuf* 15, no. 1 (2022): 107–22, <https://doi.org/10.22548/shf.v15i1.711>.

¹⁵ Penisbatan *Tafsir Safīnah* sejatinya masih dapat menjadi bahan diskusi lebih lanjut, apakah sepenuhnya dinisbatkan kepada KH. Maimoen Zubair, kepada KH. Ismail al-Ascholiy, atau kepada keduanya. Pertimbangan ini muncul karena KH. Ismail turut memberikan kontribusi melalui penambahan materi penjelas dalam tafsir tersebut. Meskipun demikian, analoginya dapat dilihat pada kasus *Tafsir al-Manār* yang lazim dinisbatkan kepada Muhammad Abduh, meskipun Abduh sendiri melanjutkan pemikiran

merupakan tafsir yang dekat dengan problematika umat kekinian. Problematika ini bukan saja masalah keagamaan, seperti hukum, dan penerjemahan Al-Qur'an, tetapi juga konteks sosial seperti eksploitasi alam, ataupun refleksi suatu ayat dengan kemajuan teknologi. *Kedua*, Mbah Moen sebagaimana yang telah disebut sebelumnya, selain seorang agamawan ia juga dikenal sebagai tokoh politikus dan sosialis,¹⁶ dalam artian memiliki kepekaan atas realitas kekinian yang kemudian ia menjadi salah satu instrumen penafsirannya. Dua kecendrungan ini kemudian membentuk satu hipotesa utama bahwa tafsir pesantren sudah tidak lagi tekstualis dan ortodoks, tetapi sudah beranjak ke ortodoks *cum* modern, sebagaimana pembacaan sementara dari tafsir *safinah kalla saya'lamun* dan beberapa penafsiran *mbah* Moen dalam teks dan media lain.

Untuk membuktikan hipotesis di atas, penelitian ini akan menggunakan metode kualitatif. Metode ini berfungsi sebagai instrumen untuk mengklasifikasikan berbagai ayat yang diperkirakan mengandung kecenderungan penafsiran modernis, sehingga dapat menjadi dasar dalam penarikan kesimpulan. Klaim mengenai kecenderungan modernis ini didasarkan pada berbagai penelitian sarjana Barat yang telah diklasifikasikan dan dipetakan sebelumnya. Sumber data utama dalam penelitian ini adalah tafsir *Safinah Kalla Saya'lamun*, yang merepresentasikan corak penafsiran Mbah Moen. Sementara itu, sumber data sekunder meliputi berbagai karya lain Mbah Moen, serta penafsiran yang terdokumentasikan dalam media online dan sosial, seperti YouTube, serta karya akademik yang relevan dengan tema penelitian. Data yang telah dikumpulkan akan dianalisis menggunakan teknik *content analysis*, yang

Jamaluddin al-Afghani yang kemudian disusun dan disempurnakan oleh Rasyid Ridha (Fakhrudin Faiz, *Hermenutika Qur'ani: Antara Teks, Konteks, Dan Kontekstualisasi* (Yogyakarta: Qalam, 2003), 74). Berdasarkan pola tersebut, *Tafsir Safinah* lebih tepat diletakkan sebagai penafsiran KH. Maimoen Zubair, sebab beliau adalah penggagas utama ide, arah penafsiran, dan kerangka konseptual yang menjadi dasar penyusunan tafsir ini. Dengan demikian, meskipun kontribusi KH. Ismail al-Ascholiy memiliki nilai penting, secara substansi *Tafsir Safinah* tetap merepresentasikan pemikiran dan penafsiran KH. Maimoen Zubair.

¹⁶ N N Arafah, "KH Maimun Zubair Gagasan Dan Kiprahnya Dalam Politik Islam Di Indonesia," *Journal on Education* 05, no. 01 (2022): 609–26, <https://doi.org/https://doi.org/10.31004/joe.v5i1>.

bertujuan untuk mengidentifikasi pola penafsiran yang menunjukkan keterbukaan terhadap isu-isu kontemporer, seperti problem sosial-keagamaan, ekonomi, dan teknologi. Dengan demikian, penelitian ini berupaya menegaskan anggapan bahwa tafsir pesantren bersifat tekstualis dan ortodoks semata.

B. Diskusi Dan Hasil

1. Historiografi Tafsir Modern

Responsivitas karya tafsir atas problematika zamannya membentuk sebuah definisi baru yang disebut dengan tafsir kontemporer. Tafsir sebagai morfem dari frasa ini identik dengan definisi penjelasan (*al-Bayān/al-Tibyān*), mengungkap (*al-Kasyfu*)¹⁷, dan menerangkan (*al-Īzāh*)¹⁸. Secara lebih definitif tafsir adalah suatu usaha menjelaskan rahasia, bahasa serta ketentuan-ketentuan Allah yang terkandung di dalam Al-Qur'an.¹⁹ Sedangkan istilah kontemporer diartikan dengan sezaman,²⁰ waktu sekarang, modern (*of the present time; modern*)²¹, atau secara periode dimulai dari akhir abad 19 M hingga saat ini.²² Dari Definisi ini kemudian muncul beragam pendapat terkait tafsir modern dari berbagai sudut pandang. Al-Dzahabi dalam al-Tafsīr al-Mufasssīrūn mendefinisikan tafsir kontemporer sebagai *al-Tafsīr fī al-'Aṣr al-Ḥadīth* yaitu tafsir yang berkembang dan ada di era modern.²³

¹⁷ Jalāl al-Dīn Al-Suyūṭīy, *Al-Itqān Fī 'Ulūm Al-Qur`an*, (Ttp: al-Haiāh al-Misriyah al-`Āmah li al-Kitāb, 1974). Juz.4, 192

¹⁸ Ibnu 'Aṭīyah, *Al-Muḥarrar Al-Wajīz Fī Tafsīr Al-Kitāb Al-'Aẓīz* (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1422). Juz.1, 3.

¹⁹ Muḥammad bin 'Umar Nawawīy Al-Bantaniy, *Marāḥ Labid Likasyfī Ma'ani Al-Qur`an Al-Majīd* (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1417). Juz.1, 3.

²⁰ John M Echols and Hasan Sadily, *Kamus Inggris-Indonesia* (Jakarta: Gramedia, 2003). 143

²¹ Oxford University Press, *Oxford Learner's Pocket Dictionary, New Edition* (New York: Oxford University Press, 2006). 90

²² Ahmad Syirbasi, *Studi Tentang Sejarah Perkembangan Tafsīr Al-Qur`anul Karim* (Jakarta: Kalam Mulia, 1999). 242.

²³ Muḥammad Ḥusain Al-Dzahabīy, *Al-Tafsīr Wa Al-Mufasssīrūn* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1431). Juz.2, 346.

Dalam perkembangannya, tafsir modern belum memiliki definisi yang disepakati dalam khazanah studi tafsir. Hal ini karena para sarjana studi tafsir berbeda pandang dalam mendefinisikan term ini. J.M.S Baljon (1919-2001) misal, ia mendefinisikan tafsir modern sebagai sebuah karya tafsir yang berusaha menjawab kebutuhan zaman modern. Para mufassir pada era ini cenderung menghindari ayat-ayat yang bersifat tahayul dan pemikiran-pemikiran primitif dalam penafsirannya.²⁴ Keadaan demikian menurutnya karena para mufassir di era modern banyak terpengaruh paradigma modern masyarakat eropa yang berpegang teguh pada hal-hal yang bersifat fisis dan mengesampingkan hal-hal yang bersinggungan dengan metafisis.²⁵ Ia melanjutkan bahwa pergumulan mufassir modern dengan masyarakat eropa ini yang kemudian mempengaruhi sebagian mufassir modern, sehingga ketika menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an yang beririsan dengan persoalan transendental mereka cenderung melarikan pada definisi-definisi yang bersifat empiris dan rasional serta sedikit mengeksplorasi hal-hal gaib dalam penafsirannya.²⁶

Tafsir modern merujuk pada Baljon juga ditengarai oleh sebab menyebarnya masyarakat Muslim. Di mana pada periode setelah kenabian, umat Islam semakin majemuk, terutama setelah tersebarnya Islam di luar tanah Arab. Kondisi ini menurut Baljon membawa konsekuensi logis terhadap perkembangan tafsir al-Qur'an. Usaha-usaha pemahaman teks al-Qur'an yang melahirkan beragam karya tafsir telah menjadi fenomena umum dikalangan umat Islam. Akibatnya para mufassir akhirnya ikut mengantisipasi dengan menyajikan penafsiran ayat al-Qur'an yang sesuai dengan perkembangan zaman dan kehidupan umat yang semakin beragam, dari sinilah lahir istilah tafsir modern.²⁷

²⁴ J.M.S Baljon, *Modern Muslim Koran Interpretation*, *Trj. A. Niamullah Muiz* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991). 36-37.

²⁵ J.M.S Baljon, *Modern Muslim Koran Interpretation*, 34.

²⁶ Fuad Syukri, "Bias Filsafat Barat Dalam Tafsir Modern Muhammad 'Abduh," *Journal of Qur'an and Hadith Studies* 3, no. 2 (2014): 265-95, <https://doi.org/10.15408/quhas.v3i2.1158>.

²⁷ Faisal Abdul and Aziz Arbi, "Dynamics of Contemporary Tafsir Methods," *Jurnal Tafsir Hadist STIU Darul Hikmah* 6, no. 2 (2020).

Pada periode selanjutnya, Johannes Julian Gijsbert Hans Jansen (1947-2015) seorang sarjana Belanda sekaligus peneliti budaya dan sastra Timur tengah, khususnya wilayah Mesir melakukan pemetaan penafsiran di Mesir yang kemudian menjadi representasi tafsir modern di Mesir. Penelitiannya ini setidaknya berangkat dari tiga hal, *pertama*, modernisasi dalam pemikiran Islam tidak bisa dilepaskan dari pembaruan pemikiran Abduh atas pembacaan teks Al-Qur'an. *Kedua*, Perbendaharaan yang kaya atas koleksi-koleksi tafsir di Mesir yang belum dikaji oleh orientalis atau pemikir barat. *Ketiga*, subjektivitas Jansen sebagai ahli budaya dan sastra timur tengah, terkhusus di area Mesir dan sekitar.²⁸

Kajian Jensen atas naskah-naskah tafsir Mesir dimulai dengan menguraikan dan menganalisis pokok revolusi pemikiran Abduh. Ia menjadikan Abduh sebagai sebagai embrio pembaharuan kajian Al-Qur'an di Mesir. Jansen menganggap Abduh sebagai sosok "rasionalis" berdasar pada penafsiran Abduh tentang morfem *furqān* dalam QS. Ali 'Imrān ayat 4. Menurut Abduh sebagaimana yang direkam Jansen bahwa rasio atau akal yang dapat membedakan kebenaran dari kesalahan. Jansen menilai bahwa pikiran pembaharuan Abduh dalam penafsiran Al-Qur'an adalah revitalisasi tafsir-tafsir klasik dan pertengahan yang dipenuhi kepentingan individu dan ideologis. Salah satu indikator statement ini adalah menjamurnya tafsir sektarian sebagai upaya justifikasi akan superioritas mazhab politik tertentu.²⁹ Jensen juga menyebut, posisi kebaruan dalam penafsiran Abduh terletak pada orientasinya dalam melihat Al-Qur'an sebagai sumber petunjuk dalam beragama.. Abduh juga berani menolak paham-paham sektarian dan ortodoksi penafsiran dengan mengkritisi otoritas dan validitas hadis atau riwayat tertentu yang lumrah digunakan sejak dulu, khususnya pada riwayat-riwayat israiliyat.

Secara umum, pemetaan Jensen atas tafsir-tafsir modern di Mesir, memperlihatkan posisi orisinalitas sekaligus menampilkan keterbaruan corak penafsiran modern. Kajian Jensen ini menggambarkan awal

²⁸ J.J.G. Jansen, *The Interpretation of The Koran in Modern Egypt, Trj. Hairussalim Dan Syarif Hidayatullah* (Yogyakarta: PT. Tiara Wacana Yogya, 1997).xiii

²⁹ Jansen. xiii

dimulainya periode modern khususnya dalam penafsiran yang muncul di Mesir pada paruh abad ke-19. Era ini penting untuk diteropong mengingat posisinya yang signifikan dalam gagasan intelektual Islam.³⁰ Dengan demikian, kajian Jansen atas tafsir-tafsir di Mesir semenjak lahirnya pembaharuan Abduh ia petakan menjadi tiga hal; *pertama*, epistemologi penafsiran Ilmiah, *kedua*, penafsiran filologi dan sastra, dan *ketiga* penafsiran-penafsiran yang berkaitan dengan dimensi praktis Al-Qur'an³¹

Dinamika karya tafsir di sini berangkat dari bagaimana sebuah karya tafsir yang selalu mencoba berdialog dengan konteks sosio-historis, budaya, dan isu-isu realitas yang mengelilinginya. Zaman yang terus berubah dan selalu mengalami pembaharuan mendorong penafsir mengambil sikap atas fenomena-fenomena yang ada.³² Sehingga dalam perkembangannya banyak bermunculan karya tafsir dengan corak dan pendekatan yang berbeda-beda menginduk pada rasionalitas, latar belakang sosial budaya dan kecondongan mufassir.³³ Mun'im Sirry (1971) dalam artikelnya "*What's Modern about Modern Tafsir? A Closer Look at Hamka's Tafsir Al-Azhar*" menyebut bahwa karya tafsir selalu mencerminkan konteks sosial, budaya, dan politik tempat mufassirnya berada.³⁴ Menurutnya tafsir pada era modern harus bisa mengkontekstualisasikan makna Al-Qur'an agar sesuai dengan situasi dan kondisi saat ini. Hal ini agar karya tafsir sebagai produk pemikiran suatu masa dapat mengatasi masalah sosial dan budaya modern melalui rekonsiliasi teks Al-Qur'an dengan konteks sejarah, sosial, politik, dan intelektualnya sendiri. Menurutnya definisi tafsir modern dapat dilihat dari sejauh mana tafsir tersebut berkontribusi dan terpengaruh dalam masalah-

³⁰ Jansen, *The Interpretation of The Koran in Modern Egypt*, xiv

³¹ Jansen, *The Interpretation of The Koran in Modern Egypt*, xiii

³² Al-Bantaniy, *Marah Labid Likasyfi Ma'ani Al-Qur'an Al-Majid*. Juz.1, 5.

³³ Umi Wasilatul Firdausiyah, "Tafsir Modern Perspektif Mun'im Sirry Dalam What's Modern about Modern Tafsir? A Closer Look at Hamka's Tafsir Al-Azhar," *Nun: Jurnal Studi Alquran Dan Tafsir Di Nusantara* 6, no. 2 (2020): 83–115, <https://doi.org/10.32495/nun.v6i2.158>.

³⁴ Mun'im Sirry, "What's Modern about Modern Tafsir?: A Closer Look at Hamka's Tafsir Al-Azhar," in *The Qur'an in the Malay-Indonesian World: Context and Interpretation*, 2016, 198–211, <https://doi.org/10.4324/9781315646350-19>.

masalah kekinian serta sejauh mana tafsir itu telah terbentuk di era modern. Karena tafsir modern terbilang modern lantaran nilai sumbangsuhnya terhadap perubahan sosial yang bercirikan kontekstual dan penyesuaiannya dengan konteks yang sedang terjadi.³⁵

Berbeda dengan argumentasi Sirry di atas yang melihat tafsir modern dari sejauh apa ia merefleksikan peristiwa kontemporer dalam materi penafsirnya, Johanna Pink memiliki pendapat lain. Menurutnya tafsir-tafsir modern memiliki kecenderungan untuk mencari *inner logic* atau logika-logika internal yang ada dalam struktur al-Qur'an. Selain itu tafsir modern dalam pandangan Pink tidak hanya berfokus pada pencarian makna saja, tetapi tafsir model ini cenderung lebih menekankan penyajiannya pada relevansi untuk pembacanya, berupa ajaran yang bisa diambil dari ayat tertentu.³⁶

Pink dalam artikelnya *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*, menyebut tujuan dari tafsir tafsir kontemporer ada tiga, *pertama*, meniadakan polivalensi atau penerimaan atas sekian kemungkinan pemaknaan tafsir yang bersifat ambiguitas. *Kedua*, tafsir-tafsir kontemporer berusaha menyajikan penafsiran yang praktis dan mudah dimengerti, *ketiga*, tafsir-tafsir pada periode ini cenderung membiaskan makna dan bersifat relatif agar cocok untuk semua kelompok. Tafsir model ketiga ini dikemas dengan bahasa yang mudah dimengerti dan sederhana karena sifatnya yang digunakan untuk sarana dakwah.³⁷ Dengan kata lain karya tafsir pada era modern-kontemporer ini memiliki tujuan menciptakan pemahaman yang dinamis dan humanis.³⁸ Di tempat lain, Pink secara periodik menyebut tafsir-tafsir modern ini dimulai pada abad ke-19 M yang diprakarsai oleh Sir Sayyid Aḥmad Khān (1817–1898)

³⁵ Sirry, *What's Modern about Modern Tafsir?: A Closer Look at Hamka's Tafsir Al-Azhar*.

³⁶ Johanna Pink, *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*, *Welt Des Islams*, vol. 50, 2010, <https://doi.org/10.1163/157006010X489801>.

³⁷ Pink, Johanna Pink, *Tradition and Ideology in Contemporary Sunnite Qur'anic Exegesis*:

³⁸ Munirul Ikhwan, "Tafsir Al-Quran Dan Perkembangan Zaman: Merekonstruksi Konteks Dan Menemukan Makna," *Nun: Jurnal Studi Alquran Dan Tafsir Di Nusantara* 2, no. 1 (2016): 1–23, <https://doi.org/10.32459/nun.v2i1.1>.

dengan *Tafsīr al-Qur'ān* yang diterbitkan pada tahun 1884 M, Jamāl al-Dīn al-Afghānī (1838–1897) dan Muḥammad 'Abduh (1849–1905) menerbitkan jurnal mereka, *al-Urwa al-Wuthqā*, dan Muḥammad Rashīd Riḍā (1865–1935) yang mulai menerbitkan jurnalnya, *al-Manār* pada tahun 1898 M.³⁹

Sejalan dengan Pink yang mengatakan bahwa tafsir modern cenderung menolak model penafsiran polivalen, Coppens dalam artikelnya *Did Modernity End Polyvalence? Some Observations on Tolerance for Ambiguity in Sunni Tafsīr*, melihat kecenderungan tafsir pada abad ke-19 bersifat monovalen. Ia menjelaskan sekian kemungkinan hilangnya polivalensi penafsiran pada abad modern ini dengan beberapa hal, yaitu tafsir pengkhotbah, tafsir ilmiah, dan tafsir hibrida. Di akhir pembahasan Coppens menerangkan bahwa alasan utama transisi penafsiran dari polivalens ke monovalens adalah bangkitnya hermeneutika Ibnu Taimiyah yang menyebut nabi Muhammad memang benar melihat Allah SWT, dan riwayat-riwayat yang menerangkan hal ini seperti riwayat Ibnu Abbas memiliki status Shohih, hanya saja penglihatan dalam konteks ini bukan saat *isrā`* dan *Mi`raj* sebagaimana dalam QS Al-Najm. Di Samping itu, Coppens juga melihat pemberangusan polivalensi dalam penafsiran ini adalah imbas dari model pembacaan yang integratif dan menyeluruh atas suatu ayat dalam surah. Pola-pola dan fenomena penafsiran demikian, menurutnya dapat ditemui dan dilihat dari sekian karya-karya tafsir modern.⁴⁰

Uraian di atas menunjukkan tafsir modern sebagai sebuah gagasan dan ide besar belum memiliki satu definisi yang baku dan mampu didudukkan sebagai kerangka konseptual yang ideal. Meskipun begitu, secara umum antara satu ide dengan lainnya memiliki titik singgung yang saling beririsan, yaitu memberi solusi atas problematika yang ada. Lebih

³⁹ Johanna Pink, *Modern and Contemporary Interpretation of the Qur'ān*, *The Wiley Blackwell Companion to the Qur'ān* (New York: John Wley & Sons Ltd, 2017), <https://doi.org/10.1002/9781118964873.ch32>.

⁴⁰ Pieter Coppens, "Did Modernity End Polyvalence? Some Observations on Tolerance for Ambiguity in Sunni Tafsīr," *Journal OfQur'anic Studies* 23, no. 1 (2021): 36–70, <https://doi.org/10.3366/jqs.2021.0450>.

jauh lagi, tafsir modern menginduk pada berbagai pendapat di atas merujuk pada beberapa hal. *pertama*, tafsir modern adalah tafsir yang muncul pada kisaran abad ke-19 M sampai saat ini, *Kedua*, membincang isu realitas yang berkembang di sekitar mufassir, *ketiga*, adanya dialektika antara teks, konteks, dan mufassir dalam menciptakan sebuah makna, *keempat*, adanya keterlibatan teori-teori pengetahuan modern dan teknologi dalam membentuk tafsir sebagai produk pemikiran, dan *kelima*, memberikan ruang kajian linguistik dan filologi.

Kerangka tafsir modern inilah yang kemudian digunakan untuk mengidentifikasi dan memotret penafsiran *Mbah Moen*. Alasan ini secara terperinci berangkat dari; *pertama*, penafsiran *Mbah Moen* secara oral dimulai pada tahun 1972 M – 2019 M⁴¹ dan kemudian dikemas dalam bentuk buku pada tahun 2023. *Kedua*, dalam beberapa ayat *Mbah Moen* mampu menjadikan kajian linguistik sebagai frame awal untuk menjelaskan suatu ayat. Hal ini Nampak dalam penafsiran *Mbah Moen* pada morfem *Zāmir* dalam Q.S Al-Hāj ayat 77. Dalam ayat ini ia menyebut bahwa lafal *zāmir* merupakan derivasi dari lafal *zāmara* yang berarti kuda yang kurus, tipis, dan samar. Setelah menyebutkan makna dari lafal ini, *Mbah Moen* beranjak menariknya pada konteks kekinian, yaitu pesawat sebagai representasi dari lafal *zāmir*. Penafsiran demikian banyak ditemui dalam penafsiran *Mbah Moen*, seperti ketika mengurai lafal *Rijālan*, *Rākiba*, dan beberapa lafal lain dalam Al-Qur'an.

Ketiga, retorika penafsiran yang dibangun *Mbah Moen* adalah menciptakan hubungan dialektis, antara teks, konteks, dan penafsir. Hal ini bisa dilihat dari pemaknaan *Mbah Moen* atas Q.S Al-Syu'ara 195 tentang penurunan al-Qur'an dalam Bahasa Arab. Dalam konteks ini, *Mbah Moen* setelah melihat dan menerangkan sekian pemaknaan dalam penggalan ayat ini, *Mbah Moen* menariknya pada realitas modern terkait penerjemahan Al-Qur'an dalam Bahasa non-Arab. Melalui frame-frame ini kemudian *Mbah Moen* memunculkan penafsiran yang secara substansial memiliki distingsi yang signifikan dengan tafsir sebelumnya. Misal ketika menafsirkan Q.S

⁴¹ Moh. Muhyiddin dkk, *Laporan Praktik Kuliah Lapangan Pengajian Tafsir KH, Maimun Zubair* (Sarang: STAI Al-Anwar, 2015). 9.

Al-Baqarah ayat 239, *Mbah Moen* memunculkan makna kendaraan yang beroperasi di darat sebagai representasi dari kata رجالات. Di sisi lain, penafsiran yang ada selama ini cenderung normatif dengan menjadikan isu sholat sebagai term ideal sebagai objek. Jalālain⁴² dan al-Manār⁴³ sebagai contoh, memberi penafsiran pada ayat ini sebagai cara menjalankan sholat dalam keadaan tertentu seperti keadaan perang yaitu dengan berjalan atau menaiki kendaraan sesuai dengan kenyamanan masing-masing. Penafsiran demikian banyak ditemukan dalam penafsiran *Mbah Moen*, sehingga secara nyaman *Mbah Moen* mampu menciptakan tipologi penafsiran baru yang menarik untuk dilihat secara komprehensif.

2. Modernitas Penafsiran KH Maimoen Zubair

Pembahasan tentang metodologi tafsir al-Qur'an seakan tidak ada habisnya. Seiring berjalannya waktu tafsir dan segala dinamikanya terus mengalami perkembangan dan pembaharuan.⁴⁴ Hal ini terlihat dari orientasi tafsir yang dulunya mengandung segala jenis keilmuan sebagai praktik menjelaskan Qur'an, kini bergeser menjadikan al-Qur'an sebagai kitab petunjuk untuk kemajuan peradaban manusia.⁴⁵ Pada fase ini para mufassir mencoba untuk memberikan satu dimensi kebermanfaatannya melalui kontekstualisasi teks-teks al-Qur'an di tengah realitas kehidupan agar bisa diterima dengan baik oleh semua khalayak.⁴⁶ Keadaan ini semakin

⁴² Jalāl al-Dīn Maḥallī and Jalāl al-Dīn Al-Suyūṭī, *Tafsīr Al-Jalālain* (Ttp: Maktabah al-Salām, n.d.). Juz.1, 52.

⁴³ Rasyīd Ridho, *Tafsīr Al-Qur'an Al-Hakīm* (Mesir: Maṭba'ah al-Miṣrīyah, 1926). Juz.2, 435

⁴⁴ Muhammad Alwi, "Epistemologi Tafsir: Mengurai Relasi Filsafat Dengan Al-Qur'an," *Substantia: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin* 21, no. 1 (2019): 1–16, <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.22373/substantia.v21i1.4687>.

⁴⁵ Mu'ammār Zayn Qadāfy, "Modernitas Memaksa Al-Qur'an Menjawab Semua Permasalahan: Catatan Menuju H-14 Deadline Cfp Konferensi AIAT-NICMCR," *Studi Tafsir*, 2023, <https://studitafsir.com/2023/05/02/modernitas-memaksa-al-quran-menjawab-semua-permasalahan-catatan-menuju-h-14-deadline-cfp-konferensi-aiat-nicmcr/>.

⁴⁶ Pink, *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*.

nyata melihat munculnya beragam pendekatan dan teori dalam khazanah tafsir kontekstual, seperti *Double Movement* yang diciptakan oleh Fazlur Rahman, Tafsir Kontekstualisasi milik Abdullah Saeed, *Ma'na Cum Maghza* milik Sahiron Syamsudin, *al-Tafsir al-Maqāṣidīy* oleh Abdul Mustaqim, dan Verbalisasi Al-Qur'an yang dirangkai oleh Muhammad Alwi HS.⁴⁷

Kemunculan tafsir-tafsir yang mencoba merefleksikan hasil pengumpulannya dengan realitas zamannya (kontekstual) menjadi satu tipologi yang secara relatif dan praktis disebut dengan tafsir modern atau kontemporer. Tafsir-tafsir pada era ini cenderung berbicara berdasarkan serangkaian argumen yang secara historis diperluas dan diwujudkan secara sosial yang memiliki relevansinya dengan dunia modern.⁴⁸ Dengan kata lain tafsir modern cenderung mencari relevansi teks al-Qur'an dalam kehidupan masa kini, serta memperhatikan isu-isu kekinian yang dihadapi umat muslim.⁴⁹ Pendekatan ini juga mencoba memahami pesan dan nilai-nilai universal Al-Qur'an secara lebih luas dan mendalam.⁵⁰ Di Indonesia sendiri ada sekian tafsir yang masuk pada tipologi tafsir modern, seperti Tafsir Al-Nur karya Hasbi Ash-Shiddieqy (1904-1975)⁵¹, Tafsir Al-Azhar karya Buya Hamka (1908–1998)⁵², Tafsir Al-Qur'an Tematik yang disusun oleh Tim Kemenag RI, Tafsir Al-Misbah karya Quraish Shihab (1944-

⁴⁷ Muhammad Alwi HS, "Memahami Kemunculan Dan Ragam Metode Tafsir Kontekstual," Studi Tafsir, 2021, <https://tafsiralquran.id/memahami-kemunculan-dan-ragam-metode-tafsir-kontekstual/>.

⁴⁸ Sirry, "What's Modern about Modern Tafsir?: A Closer Look at Hamka's Tafsir Al-Azhar."

⁴⁹ Nur Sachidin, "Tafsir Kontekstual Dan Urgensinya Bagi Masyarakat Islam Indonesia," *Jurnal El-Hamra (Kependidikan Dan Kemasyarakatan)* 5, no. 2 (2020): 11, <https://ejournal.elhamra.amertamedia.co.id/index.php/home/article/view/45/41>.

⁵⁰ Ahmad Syukri, "Metodologi Tafsir Al-Quran Kontemporer Dalam Pemikiran Fazlur Rahman," *KONTEKSTUALITA Jurnal Penelitian Sosial Keagamaan* 20, no. 1 (2005).

⁵¹ Hanna Salsabila et al., "Menelusik Tafsir Modern-Kontemporer Di Indonesia Abad 20 M," *Jurnal Dirosab Islamiyah* 5, no. 1 (2023): 290–305, <https://doi.org/10.47467/jdi.v5i1.2878>.

⁵² Sirry, "What's Modern about Modern Tafsir?: A Closer Look at Hamka's Tafsir Al-Azhar."

Sekarang),⁵³ dan Tafsir Safinah Kalla Saya'lamūn fi Tafsīri Syaikhinā Maimūn karya Ismail al-Ascholiy yang ditulis pada 2023.

a. Menghindari Polivalensi

Tafsir-tafsir di atas diklasifikasikan sebagai tafsir modern berdasar pada beberapa alasan yang telah diuraikan, yang salah satunya adalah jauhnya pemaknaan dari polivalensi. Polivalensi sebagaimana disebut Pink dan Coppens adalah usaha seorang mufassir untuk meniadakan sekian kemungkinan pemaknaan penafsiran yang bersifat ambigu dan tanpa condong pada salah satu makna. Diantara kecenderungan tafsir yang mengikuti pola ini adalah tafsir-tafsir yang disampaikan pada khalayak ramai atau dalam konteks ceramah (*Predigerkommentare*).⁵⁴ Pendapat ini diikuti oleh Coppens dengan menyebut beberapa tafsir yang tergolong pada tipologi ini, seperti *Tafsīr al-Qur'an al-Karīm: al-Hujurat-al-Hadīd* karya Muhammad bin Šāliḥ al-'Uthaimīn (1929-2001), dan *Tafsīr al-Sba'rawīy* karya Muhammad Mutawallīy al-Sha'rawīy (1911-1998).⁵⁵ Pendapat Coppens ini berdasar pada kajiannya atas Q.S al-Najm ayat 11 yang keduanya menampilkan satu makna yang sama, yaitu terkait peristiwa *mi'raj* dan cenderung tidak mendalam.

Pada konteks ini, tafsir *Safinah Kallā Saya'lamūn* memiliki kerangka yang sama. Tafsir ini adalah transkrip dari rekaman kajian tafsir *Mbah Moen* yang pada awalnya disampaikan secara oral. Audiens yang heterogen, mulai dari kalangan santri hingga masyarakat awan menjadikan tafsir ini disampaikan dengan bahasa yang sederhana dan cenderung memberikan makna yang jelas dan tunggal. Diskusi ini nampak dalam penasiran *Mbah Moen* atas Q.S al-Baqarah ayat 32 yang secara terang dan jelas menyebut interpretasi dari lafal **فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ**

⁵³ Pink, *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*.

⁵⁴ Johanna Pink, *Sunnitische Tafsir in Der Modernen Islamischen Welt: Akademische Traditionen, Popularisierung Und Nationalstaatliche Interessen* (Leiden: Brill, 2010). 95-97

⁵⁵ Coppens, "Did Modernity End Polyvalence? Some Observations on Tolerance for Ambiguity in Sunni Tafsīr."

سَابِقُ بِالْخَيْرِ بِإِذْنِ اللَّهِ adalah mereka yang hafal al-Qur'an tetapi tidak mengetahui maknanya, mereka yang faham maknanya tetapi tidak hafal al-Qur'an dan terakhir mereka yang hafal al-Qur'an dan memenuhi hak al-Qur'an dengan memahami dan men-*tadabburi* maknanya.⁵⁶ *Mbah* Moen dalam menafsirkan al-Qur'an seringkali hanya mengemukakan satu pilihan makna yang masuk akal dan tidak menampilkan berbagai perbedaan pendapat dalam suatu kasus ayat.

Penafsiran *mbah* Moen juga tidak jarang mengumpulkan beberapa ayat yang memiliki konteks sama dalam satu penafsiran yang komprehensif,⁵⁷ seperti Q.S Al-Syu'arā` ayat 192-195 tentang penurunan al-Qur'an kepada nabi Muhammad secara berangsur-angsur dalam bahasa Arab. Diskusi yang dibangun *Mbah* Moen dalam ayat ini tidak lagi dogmatis sebagaimana penafsiran terdahulu yang menguraikan secara luas makna proses pewahyuan al-Qur'an hingga apa yang dimaksud dengan morfem 'Arabīyin Mubīn. *Mbah* Moen menarik ayat ini pada konteks kekinian terkait diskursus penerjemahan al-Qur'an dari Bahasa Arab (*bi lisāni 'Arabīyin Mubīn*) ke dalam Bahasa Indonesia secara khusus, dan Bahasa non-Arab secara umum. Uraian *Mbah* Moen pada ayat ini terlihat berlandas pada Al-Qur'an sebagai hidayah bagi seluruh umat Islam. Sehingga penerjemahan Al-Qur'an dirasa memiliki posisi signifikan untuk membantu umat Islam yang tidak menguasai Bahasa Arab.⁵⁸ Dalam tafsir *Safīnah* *Mbah* Moen tidak menampilkan diskusi-diskusi sebagaimana ditemui dalam tafsir-tafsir terdahulu,⁵⁹ ia hanya memberi satu pemaknaan yang masuk akal dan jauh dari ambiguitas.

Sedikit berbeda dengan uraian di atas, dalam tulisan yang lain terkait penjelasan atas teks al-Qur'an, *Mbah* Moen juga terkadang menampilkan sekian pendapat dari ulama terdahulu. Glosarium tradisi klasik terkadang

⁵⁶ 'Ismā'il, *Tafsīr Safīnah Kallā Saya'lamūn Fī Tafsīri Shaikhinā Maimūn*,. Juz.1, 4.

⁵⁷ Model ini banyak ditemukan dalam Juz ke-2 dari kitab tafsir *Safīnah*.

⁵⁸ 'Ismā'il, *Tafsīr Safīnah Kallā Saya'lamūn Fī Tafsīri Shaikhinā Maimūn*, Juz.1, 24

⁵⁹ Diskusi Panjang ini bisa dilihat pada tafsir al-Ṭabarīy dan tafsir al-Tha'labīy yang secara luas membincang Qira'ah, nahwu, dan sejumlah riwayat berkenaan dengan penjelasan ayat. (lihat *Tafsīr Jamī' al-Bayān*, cet. Dār al-Tarbīyah wa al-Turāth, Juz..19, 396, *Tafsīr al-Kashfū na al-Bayān*, cet. Jeddah: Dār al-Tafsīr, Juz.20, 114)

masih terlihat dalam karya *Mbah Moen* lainnya. Dalam kitab *Taujihat al-Muslimin fi al-Wahdah wa al-Ittihād wa al-Intizām fi hizbi al-Ittihād al-Ta'miriy*, ketika menjelaskan apa yang dimaksud dengan *amanah* dalam Q.S Akhzāb ayat 7, ⁶⁰ *Mbah Moen* mendatangkan sekian pendapat dan riwayat-riwayat yang berkaitan dengan makna amanah, seperti pendapat Ibnu Abbas dan pendapat-pendapat ulama lainnya yang *Mbah Moen* tulis dengan lafal *Qāla Akbarūn* dan *Qāla Akbar*. Hanya saja *Mbah Moen* seakan tidak membiarkan pembaca terjebak dalam ambiguitas makna *amanah*. Ia setelah menyebut sekian kemungkinan makna dari para ulama memberi satu makna yang ia pilih atau mungkin makna yang dihasilkan dari penyimpulan sekian pendapat itu sendiri. *Mbah Moen* menyebut amanah adalah penjagaan manusia atas segala sesuatu yang seyogyanya dijaganya, mulai dari hak, kewajiban, batasan-batasan, dan hal-hal yang bersifat materi ataupun maknawi baik karena Allah ataupun manusia.⁶¹

Uraian di atas menunjukkan bahwa penafsiran *Mbah Moen* jika ditarik pada tipologi tafsir modern menjadi jelas. Penafsiran yang bersifat praktis dan relatif sederhana menjadikan penafsiran *Mbah Moen* mudah dipahami oleh audien kontemporer. Meskipun begitu penafsiran *Mbah Moen* jika dilihat dari tujuannya memang tak jauh beda dari tafsir-tafsir lainnya, seperti penafsiran Hamka ataupun Quraish Shihab yang sama-sama bersifat pragmatis. Hanya saja *diferensiasi* audiens dan konteks menjadikan antara ketiganya memiliki pemaknaan yang variatif dan memiliki keunikannya sendiri. Ketika menafsirkan Q.S al-Baqarah 126⁶² (*Ingatlah*) ketika Ibrahim berdoa, “Ya Tuhanku, jadikanlah (negeri Makkah) ini negeri yang aman dan berilah rezeki berupa buah-buahan (hasil tanaman, tumbuhan yang bisa dimakan) kepada penduduknya, yaitu orang yang beriman di antara mereka kepada Allah dan hari Akhir” *Mbah Moen* karena faktor audiens yang secara umum

⁶⁰ Sesungguhnya Kami telah menawarkan amanat kepada langit, bumi, dan gunung-gunung.

⁶¹ Maimun Zubair, *Taujihat Al-Muslimin Fi Al-Wahdah Wa Al-Ittihād Wa Al-Intizām Fi Hizbi Al-Ittihād Al-Ta'miriy* (Sarang: Lajnah Ta'lif wa al-Nasyr, n.d.). 5.

⁶² وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ مَنْ آمَنَ مِنْهُمْ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۗ

adalah masyarakat awam memberikan penafsiran yang ringkas dan secara makna sangat mudah dipahami, yaitu bahwa ayat ini memberi isyarat akan kepentingan keamanan lebih penting daripada kemakmuran. *Mbah* Moen mencontohkan keadaan ini dengan keadaan Indonesia yang memiliki sumber daya alam melimpah tetapi tidak bisa memanfaatkannya karena dijajah oleh Belanda, Jepang, dan Amerika.⁶³ Konteks ini yang menjadikan pemahaman atas ayat ini mudah ditangkap oleh audien karena implementasi dan kontekstualitas yang diberikan *Mbah* Moen *relate* dengan audien. Berbeda dengan *Mbah* Moen, Hamka dan Quraish Shihab cenderung dogmatis dalam menerangkan ayat ini. Keduanya memberikan sekian riwayat-riwayat terdahulu yang membincang hubungan rezeki yang Allah berikan kepada muslim dan kafir serta kedudukan kaum kafir Arab pada masa itu.⁶⁴ Dari sini kita melihat meskipun ketiganya terlibat dengan konteks lokal Indonesia, tetapi konteks audien dan sasaran yang berbeda menjadikan ketiganya memiliki penafsiran yang berbeda. Hal ini sejalan dengan apa yang dikatakan Pink bahwa fenomena perbedaan pembacaan atas teks al-Qur'an ini didasari kecenderungan tujuan dan visi dari tiap-tiap mufassir.⁶⁵

b. Solutif dan Adaptif

Klasifikasi tafsir modern sebagaimana yang telah disebut di atas, dipandang dari dua sisi; *pertama*, dari sisi waktu, tafsir modern dimulai pada abad ke-19 sebagaimana disebut oleh Al-Dzahabiy, Jensen dan Johanna Pink. *Kedua*, Tafsir modern ditinjau dari kontens atau ide yang dibangun dalam penafsirannya. Maksudnya, tafsir pada era ini merupakan refleksi atas pergumulan seorang mufassir dengan konteks yang mengelilinginya. Sehingga hasil penafsirannya menampilkan keadaan sosio historis mufassir. Tafsir pada era ini juga dituntut untuk mampu menjawab persoalan zaman modern. Dua aspek ini menjadi penting untuk ada dalam

⁶³ Ismā'il, *Tafsir Safinah Kallā Sayalamin Fi Tafsiri Shaikhinā Maimūn*, Juz.1, 46.

⁶⁴ Lihat, Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah* (Ciputat: Lentera Hati, 2005). Juz.1, 323. Abdul Karim Abdul Malik Amrullah, *Tafsir Al-Azhar* (Singapura: Pustaka National PTE LTD, 1989). Juz.1, 297-298.

⁶⁵ Pink, *Modern and Contemporary Interpretation of the Qur'an*.

kerangka konseptual tafsir modern mengingat keduanya adalah satu kesatuan yang membentuk tipologi tafsir modern. Hal ini karena pada dasarnya semua tafsir selalu berdialektika dengan realitas kehidupan mufassir. Karena sebagaimana yang dikatakan Walid Saleh tafsir sebagai produk budaya tidak mungkin lahir dari ruang kosong.⁶⁶ Argumen ini menunjukkan bahwa semua tafsir -mulai klasik sampai modern- tidaklah lepas dari konteks historisnya masing-masing. Seperti *Tafsir al-Wajiz* karya Ibnu 'Āṭīyyah dan *Tafsir al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an* karya Imam al-Qurṭubī yang diklaim sebagai representasi tafsir *Baghdād* pada masa itu.⁶⁷ Hanya saja yang ingin ditekankan pada bagian ini adalah lokus periodisasi adalah faktor penting sebagai pembeda dari tafsir-tafsir pada era sebelumnya. Karena tafsir modern sebagaimana banyak disebut dalam keserjanaan studi tafsir dimulai pada abad-ke 19, dan korpus inilah yang penulis pilih dan gunakan untuk melihat tafsir *safīnah kallā saya'lamūn fi tafsirī syaikhinā Maimūn*.

Tafsir *Safīnah* merupakan transkrip dari tafsir oral *Mbah* Moen. Tafsir ini lahir dari pengajian *Abadan* yang dipimpin oleh *Mbah* Moen di pondok pesantren Al-Anwar Sarang Rembang. Dinamakan *ngaji Abadan* karena waktu pengajiannya yang dilaksanakan pada hari Ahad pagi. Kajian ini dimulai pada tahun 1970 M,⁶⁸ namun dalam naskah lain direkam *Mbah* Moen untuk pertama kali membaca Q.S al-Baqarah dalam kajiannya pada tahun 1990 M dan khatam pada tahun 2014 M. Merujuk pada data terakhir, kajian *abadan* yang dipimpin oleh *Mbah* Moen ini dikhatamkan selama 24 tahun mulai dari 1990 M – 2014 M.⁶⁹ Sepeninggal beliau pada tahun 2019

⁶⁶ Walid A. Saleh, "Preliminary Remarks on the Historiography of Tafsīr in Arabic: A History of the Book Approach," *Journal of Qur'anic Studies* 12, no. 1–2 (2010): 6–40, <https://doi.org/10.3366/E146535911000094X>.

⁶⁷ Subi Nur Isnaini, "Hermeneutika Al-Qurṭubī: Pengaruh Ibn Aṭīyyah Terhadap Al-Qurṭubī Dalam Tafsir Al-Jāmi' Li Ahkām Al-Qur'an," *Subuf* 15, no. 2 (2022): 379–402, <https://doi.org/https://doi.org/10.22548/shf.v15i2.752>.

⁶⁸ Amilatus Sa'adah, "Laporan Praktek Kuliah Lapangan (PKL) Pengajian Tafsir Ahadan KH. Maemon Zubair Di Sarang Rembang" (Sarang: STAI Al-Anwar, 2015). 24.

⁶⁹ Achmad Fuaddin, *Resepsi KH. Maemon Zubair Terhadap Tafsir Al-Jalālain Dalam Ngaji Abadan Di Pondok Pesantren Al-Anwar, Sarang* (Tesis di Universitas Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2023). 43.

M kajian ini diteruskan oleh kedua putra beliau KH Abdullah Najih Maimoen pada pekan pertama dan terakhir pada setiap bulannya, dan Dr. KH Abdul Ghofur Maimoen pada pekan kedua dan tiga. Sedangkan penulisan tafsir *Safinah* sendiri tidak diketahui mulai ditulis kapan, Ismail hanya menyebut mendapat berbagai bentuk dorongan serta isyarat izin dari *Mbah* Moen untuk menuliskan penafsiran *Mbah* Moen sebelum beliau wafat.⁷⁰

Uraian di atas adalah data dan argumen sebagai landasan untuk mengatakan bahwa tafsir ini merupakan tafsir modern dilihat dari periodenya. Tafsir *Mbah* Moen secara oral muncul pada paruh terakhir abad 20 M dan pada abad ke 21 M tafsir ini ditranskrip dalam bentuk buku. Dipandang dari sisi ini penafsiran *Mbah Moen* dapat diklasifikasikan tafsir modern sebagaimana *Tafsir wa Khawāṭir al-Qur'an al-Karim* yang ditulis oleh Muhammad al-Sinrawi dan Abd Waris al-Dasuqi pada tahun 1991 M. Sama dengan *tafsir Safinah*, tafsir ini merupakan transkrip dari kajian dan ceramah Al-Qur'an Mutawallī al-Sya`rawīy.⁷¹

Bagian kedua dari tipologi tafsir modern dalam bagian ini adalah konteks yang ada dalam tafsir modern, yaitu sejauh apa ia terlibat dengan konteks realitas penafsir. Dalam konteks ini sebagaimana disebut pada bab sebelumnya bahwa penafsiran *Mbah* Moen banyak dipengaruhi oleh realitas sosial keagamaan. Hal ini karena, era modernitas menghantarkan para mufassir untuk terlibat dengan berbagai perkembangannya, mulai dari politik, sosial, budaya, dan agama di mana mufassir hidup.⁷² Sehingga para mufassir pada era ini harus mampu mengkontekstualisasikan pesan al-Qur'an dan memberikan panduan bagi umat Islam modern dalam memandang eranya.⁷³

⁷⁰ 'Ismāil, *Tafsir Safinah Kallā Saya'lamun Fi Tafsiri Shaikhinā Maimūn*, Juz.1, ص.

⁷¹ Miatul Qudisia, "Mengenal Tafsir As-Sya'rawi: Tafsir Hasil Kodifikasi Ceramah," Studi Tafsir, 2020, <https://tafsiralquran.id/mengenal-tafsir-as-syarawi-tafsir-hasil-kodifikasi-ceramah/>.

⁷² Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia Dari Hermeneutik Hingga Ideologi*, (Yogyakarta: PT LkiS Pinter Cemerlang, 2013). 276.

⁷³ Amer Zulficar Ali, "Brief Review of Classical and Modern Tafsir Trends and Role of Modern Tafasir in Contemporary Islamic Thought," *Australian Journal of Islamic Studies* 3, no. 2 (2018): 39–52, <https://doi.org/10.55831/ajis.v3i2.87>.

Karya tafsir yang menjadi objek kajian pada penelitian ini, banyak merefleksikan teks-teks al-Qur'an secara praktis pada konteks di mana ia berada. *Mbab Moen* dalam konteks ini banyak mempertimbangkan ruang sosial di mana mufassir berada sebagai medan epistemologi penafsirannya. Penafsiran *Mbab Moen* sebagai tafsir era modern tidak hanya berhenti pada teks al-Qur'an yang kearaban saja, melainkan mampu membawa dinamika ruang sosial di mana *Mbab Moen* berada. Berbagai konteks ini *Mbab Moen* bawa dalam tafsirnya sebagai bentuk respon atas isu-isu aktual. Sehingga banyak ditemukan dalam berbagai penafsiran-penafsiran *Mbab Moen* yang menyoal eksploitasi gunung, penerjemahan al-Qur'an, hukum bertransaksi dengan bank, penghafal al-Qur'an, dan konteks-konteks keindonesiaan lainnya. Hemat penulis refleksi yang dilakukan oleh *Mbab Moen* ini selain mengurai fenomena-fenomena modern, ia juga mencoba memberi kritik dan opsi hukum yang memiliki signifikansi penting dalam menjalin keharmonisan antara manusia dengan alam, manusia dengan agama, dan manusia dengan manusia lainnya. Bahkan konteks keindonesiaan yang ditampilkan oleh *Mbab Moen* adalah arah baru dalam khazanah tafsir indonesia, sehingga al-Qur'an bisa terus relevan dengan konteks-konteks lain di luar Arab.

Penafsiran *Mbab Moen* atas Q.S al-Takwīr ayat 3⁷⁴ dan Q.S al-Nabā` 20⁷⁵ adalah referensi paling dekat untuk melihat penafsiran *Mbab Moen* atas fenomena eksploitasi gunung di Indonesia. Refleksi dalam bentuk kritik terlihat jelas dalam penafsiran *Mbab Moen* atas dua ayat ini. *Mbab Moen* menyebut pengerukan gunung yang terjadi di mana-mana menjadi gambaran nyata dari ayat ini. Morfem “*gunung-gunung dijalkan*” dalam ayat ini digambarkan dengan eksploitasi gunung dan diangkut dengan truk atau kendaraan berat lainnya hingga gunung habis.

Penafsiran *Mbab Moen* sebagai representasi tafsir modern yang bersifat responsif juga ditemui dalam fenomena lainnya. Penafsirannya atas Q.S Al-Shu'arā` ayat 192-195⁷⁶ ini mengindikasikan jalan tengah yang

⁷⁴ Ketika gunung-gunung dijalkan (dihancurkan).

⁷⁵ Dan gunung-gunung dijalkan sehingga fatamorgana.

⁷⁶ Dan sungguh, Al-Qur'an ini benar-benar diturunkan oleh Tuhan semesta alam (192) Yang dibawa turun oleh al-rūh al-amīn (Jibril) (193) Ke dalam hatimu (Muhammad) agar

dirumuskan *Mbah Moen* atas fenomena penerjemahan al-Qur'an. Dalam konteks ini, *Mbah Moen* mengambil sikap tengah atas perdebatan penerjemahan al-Qur'an di Indonesia khususnya. Pasalnya pada awal abad ke 20, terjadi dinamika pro-kontra atas penerjemahan al-Qur'an di Indonesia. Hal ini bisa dilihat pada tahun 1909, Sayyid Usman bin Yahya (1822-1914) yang memberi respon atas penerjemahan al-Qur'an yang dilakukan oleh Bagus Ngarpah Solo. Menurutnya membaca dan menulis terjemahan al-Qur'an dengan bahasa selain Arab adalah Haram. Karena apa yang sudah diterjemahkan dari al-Qur'an bukanlah al-Qur'an, tetapi perubahan atas al-Qur'an (*Tahrif*) dan itu tidak bisa dianggap sebagai kitab suci al-Qur'an.⁷⁷ Disisi lain, fenomena penerjemahan al-Qur'an pada konteks sekarang sudah menjamur, bahkan hampir setiap mushaf selalu disertai dengan terjemah. Lebih jauh kemenag sebagai representasi pemerintah melalui lajnah pentashihan mushaf al-Qur'an juga menerjemahkan al-Qur'an.⁷⁸

Dalam konteks ini, melalui penafsirannya atas Q.S Al-Shu'arā: 192-195, *Mbah Moen* menggaris bawahi bahwa secara ontologis al-Qur'an diturunkan sebagai rahmat dan hidayah bagi seluruh manusia, bukan saja untuk orang Arab. Ekspansi dan perluasan umat Islam di luar Arab yang notabene tidak bisa berbahasa Arab membutuhkan atas penerjemahan Al-Qur'an ke bahasa-bahasa non Arab, termasuk Indonesia. *Mbah Moen* melanjutkan bahwa melalui terjemahan al-Qur'an manusia dapat memahami syariat Islam dan menjadi baik agamanya. Lalu andaikan kita mengharamkan sesuatu yang Allah jadikan sebab hidayah bagi manusia, maka ini tidak mungkin dilakukan oleh orang yang berakal. Sehingga yang terjadi sekarang dan dianggap mengherankan adalah banyak manusia yang hafal Al-Qur'an tetapi tidak paham maknanya, dan manusia yang tidak

engkau termasuk orang yang memberi peringatan (194) Dengan bahasa Arab yang jelas (195)

⁷⁷ Hamam Faizin, "Sejarah Penerjemahan Al-Quran Di Indonesia (Studi Kasus Al-Quran Dan Terjemahnya Kementerian Agama RI)," *Disertasi* (Jakarta: Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta, 2021). 93.

⁷⁸ Pada tahun 1998-2002 kemenag mulai melakukan penerjemahan al-Qur'an dan kemudian direvisi pada tahun 2016-2019 dengan alasan penyempurnaan karena perkembangan konteks dan bahasa.

hafal Al-Qur'an bisa memahami makna-makna Al-Qur'an dengan lantaran terjemah ini.

Responsif *Mbab* Moen sebagaimana uraian di atas bisa dijumpai dalam beberapa tempat. Hanya saja yang ingin penulis tekankan di sini adalah wacana-wacana modern merupakan satu diskursus yang *Mbab* Moen rajut dalam tafsirnya. Penafsiran yang dilakukan *Mbab* Moen adalah bagian dari ideologi beliau sebagai seorang kyai dan tokoh agama yang sepantasnya mampu melihat konteks dalam membaca teks-teks keagamaan. Pembacaan teks-teks keagamaan yang kebanyakan lahir dalam konteks Arab harus bisa diimplementasikan dalam konteks modern Indonesia. Sehingga bukan Indonesia yang diarakkan melalui teks-teks ini, melainkan mampu memunculkan sudut pandang baru yang sesuai dengan keadaan pembaca. Pada bagian ini lah tafsir *Safinah* sebagai representasi penafsiran *Mbab* Moen mampu berdialog secara aktif dengan fenomena-fenomena aktual yang kaya dengan nuansa lokal.

c. Ilmu Pengetahuan dan Teknologi Modern

Kemajuan teknologi dan pengetahuan modern sering diposisikan sebagai salah satu episentrum epistemologi tafsir modern. Dalam kerangka ini, mufassir dianggap perlu mengaitkan pesan-pesan al-Qur'an dengan perkembangan sains dan teknologi agar tetap relevan bagi audiens kontemporer. Namun, dalam konteks penafsiran KH. Maimoen Zubair (Mbah Moen), asumsi ini perlu ditinjau kembali. Memang, pada pandangan pertama, penafsiran beliau terhadap ayat-ayat tertentu tampak selaras dengan wacana teknologi modern, misalnya ketika menafsirkan Q.S al-Takwīr ayat 3⁷⁹ dan Q.S al-Nabā` 20⁸⁰ yang mengaitkan “gunung berjalan” dengan truk pengangkut hasil tambang, atau Q.S. al-Nabā` ayat 19 Q.S al-Nabā` ayat 19⁸¹ yang menggambarkan “pintu langit” melalui analogi *airway* atau gerbang bandara, serta Q.S. al-Ḥaj ayat 7 yang mengilustrasikan unta kurus dengan pesawat.

⁷⁹ Ketika gunung-gunung dijankan (dihancurkan).

⁸⁰ Dan gunung-gunung dijalankan sehingga fatamorgana.

⁸¹ Dan langitpun dibukalah, maka terdapatlah beberapa pintu.

Tafsir sebagai representasi dari sebuah era merefleksikan sejauh mana ia mampu menangkap dan menyampaikan konteks kekinian yang ada di sekitarnya. Perkembangan isu-isu pengetahuan modern memang menjadi salah satu lanskap pemikiran yang mengiringi abad ini, sehingga seringkali tafsir dipahami melalui kaca mata relevansi dengan sains dan teknologi. Penafsiran KH. Maimoen Zubair (Mbah Moen) tidak terlepas dari lanskap tersebut, karena ia selalu menghadirkan contoh-contoh yang dekat dengan pengalaman masyarakat kontemporer. Pendekatan ini pada pandangan sekilas dapat menimbulkan kesan bahwa beliau secara sadar mengaitkan al-Qur'an dengan penemuan ilmiah mutakhir. Akan tetapi, kesan ini perlu diuji ulang karena di baliknya terdapat pola penyampaian khas yang lebih bertumpu pada tradisi *orality* atau penafsiran lisan.

Dalam konteks di atas, bisa dilihat dalam penafsiran *Mbah Moen* atas Q.S Al-Anbiyā` 31, ⁸² وَجَعَلْنَا فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ وَجَعَلْنَا فِيهَا فِجَاجًا سُبُلًا لَّعَلَّكُمْ يَهْتَدُونَ, yang menyebut bahwa keberadaan gunung berfungsi sebagai penyangga bumi, artinya ketika gunung itu masih maka bumi tidak akan goncang. Hanya saja sekarang gunung-gunung dihancurkan dan dilubangi untuk dijadikan terowongan, sebagaimana yang terjadi di Mekah dan belahan bumi lainnya termasuk di Indonesia. Selain itu fenomena pengerukan bumi untuk diambil partikel-partikel tertentu, seperti batu dan pasir oleh beberapa tambang untuk dijual juga menjadi faktor kerusakan bumi.⁸³ Apa yang disampaikan *Mbah Moen* ini selaras dengan yang disampaikan Frank Press, seorang ahli geologi yang pernah menjadi presiden Akademi Sains di AS menggambarkan dalam bahwa gunung berbentuk seperti pasak. Lebih lanjut ia menyebut bahwa gunung memainkan peran besar dalam menstabilkan kerak bumi.⁸⁴ Lapisan bawah gunung bergerak di bawah

⁸² Kami telah menjadikan di bumi gunung-gunung yang kukuh agar (tidak) berguncang bersama mereka dan Kami menjadikan (pula) di sana jalan-jalan yang luas agar mereka mendapat petunjuk.

⁸³ Ppalanwarsarang, *Hati-Hati Gunung Dijual Bumi Bergoncang! Syaikhina KH.Maimun Zubair -Ppalanwarsarang*. (di akses pada 04 Februari 2024) lihat juga dalam 'Ismā'il, *Tafsir Safinah Kalla Saya'lamun Fi Tafsiri Syaikhina Maimun*, Juz.2, 77.

⁸⁴ A B Al-Mehri, *Scientific Truths in the Qur'an* (United Kingdom: The Qur'an Project, n.d.). 11-12.

permukaan bumi dan membentuk perpanjangan yang dalam. Ini berarti bahwa gunung memiliki bagian yang menjulur jauh ke dalam bumi, sama besarnya dengan bagian yang terlihat di permukaan. Gunung-gunung menancap pada lempengan-lempengan kerak bumi dengan memanjang ke atas dan ke bawah di titik-titik pertemuan lempengan. Dengan cara ini, mereka menstabilkan kerak bumi dan mencegahnya dari pergeseran. Selain itu, gunung juga memiliki dua fungsi utama. Pertama, akar gunung yang tertanam di bawah permukaan bumi dapat mencapai kedalaman hingga 4,5 kali lipat dari ketinggian gunung di atas tanah. Kedua, akar ini berperan dalam memperkuat bumi dan menjaga keseimbangannya. Fakta ini, sebagaimana diungkap oleh Dr. Faruq al-Baz, seorang pakar geologi, baru disadari oleh para peneliti pada tahun 1956.⁸⁵

Korelasi antara tafsir Mbah Moen dan pengetahuan modern juga tampak dalam tafsir Q.S. al-Zuḥrūf ayat 11. Hal ini juga sebagaimana yang dicontohkan oleh Fuaddin dalam tesisnya⁸⁶ ketika mengurai penafsiran Mbah Moen atas Q.S Al-Zuḥrūf ayat 11, وَالَّذِي نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ

⁸⁷فَأَنْزَلْنَا بِهِ بَلَدَةً مَّيِّتًا كَذَلِكَ تُخْرَجُونَ. Menurunnya, penafsiran Mbah Moen

bahwa dalam konteks ini menjadikan ilmu pengetahuan sebagai abstraksi dari penafsirannya. Kesimpulan ini berangkat dari penafsiran Mbah Moen di atas yang menyebut bahwa hutan yang gundul menjadi memiliki kaitan yang erat dengan volume curah hujan. Pendapat ini Fuaddin sandingkan dengan hasil penelitian Wenas Ganda Kurnia dan Rezkiqo Agdialta yang menyimpulkan curah hujan memiliki korelasi positif dengan *normalize difference vegetation index* (NDVI), artinya perubahan curah hujan dipengaruhi oleh perubahan jumlah dan kekuatan vegetasi pada permukaan tanah. Kesimpulan ilmiah ini sejalan dengan penjelasan

⁸⁵ Samir Abdul Halim, *Ensiklopedia Sains Islam* (Fangerang: PT. Kamil Pustaka, 2015). Juz.6, 92-101.

⁸⁶ Fuaddin, *Resepsi KH. Maemon Zubair Terhadap Tafsir Al-Jalālain Dalam Ngaji Abadan Di Pondok Pesantren Al-Anwar, Sarang*, 118-119.

⁸⁷ Yang menurunkan air dari langit dengan suatu ukuran, lalu dengan air itu Kami menghidupkan negeri yang mati (tandus). Seperti itulah kamu akan dikeluarkan (dari kubur).

sederhana Mbah Moen bahwa hutan gundul akan memengaruhi jumlah curah hujan. Keterhubungan ini kembali memperlihatkan bahwa analogi yang diambil dari realitas lokal sering kali dapat diparalelkan dengan temuan ilmiah.

Pendekatan yang sama terlihat dalam penafsiran Q.S al-Anbiyā' ayat 30. Secara sederhana menurut *Mbah Moen* karena pesawat “*num pang*” ditopang oleh hawa. Sebelum itu *Mbah Moen* memberi pengertian bahwa pada awalnya langit dan bumi itu menyatu, kemudian Allah pecah menjadi langit di atas, bumi di bawah, dan diantara keduanya ada ruang kosong yang diisi oleh hawa (udara). *Mbah Moen* juga menyebut, udara ini pada era modern karena manusia sudah memiliki pengetahuan yang mapan mampu menciptakan AC (*Air Conditioner*) dan Wayer (kipas angin yang menggunakan air).⁸⁸ Meskipun sederhana, penjelasan ini bersinggungan dengan prinsip aerodinamika yang menjadi dasar penerbangan modern. Hal ini kembali menegaskan bahwa tafsir berbasis analogi lokal tidak tertutup kemungkinan untuk beririsan dengan pengetahuan sains modern.

Dengan demikian, penafsiran *Mbah Moen* menempati posisi unik di antara spektrum tafsir kontemporer. Ia bukan *tafsir teknologi* dalam arti formal yang secara sadar mengintegrasikan teori sains modern, melainkan *tafsir kontekstual berbasis analogi lokal* yang sering kali beririsan dengan penjelasan ilmiah. Kekuatan pendekatan ini terletak pada kemampuannya menjembatani pesan al-Qur'an dengan pengalaman keseharian audiens tanpa kehilangan relevansi dengan perkembangan pengetahuan. Melalui metode ini, tafsir menjadi dinamis, komunikatif, dan tetap grounded pada realitas sosial. Kontribusi semacam ini memberi warna baru bagi epistemologi tafsir modern, khususnya dalam menghubungkan tradisi *orality* dengan apresiasi terhadap pengetahuan kontemporer.

d. Kajian Linguistik

Era Modern merekam adanya arah kesusastraan atau linguistik di dalam menafsirkan al-Qur'an sebagai sebuah teks berbahasa Arab. Berbagai metodologi penafsiran atau yang dikenal dengan hermeneutik

⁸⁸ Ppalanwarsarang, *Hati-Hati Gunung Dijual Bumi Bergoncang ! Syaikhina KH.Maimun Zubair -Ppalanwarsarang*.

hampir selalu meletakkan bahasa atau linguistik sebagai bagian penting di dalamnya. Sehingga pada akhirnya seorang mufassir pada era ini dituntut untuk bisa menggali makna asal teks melalui beragam gerak metodis. Bukan hanya menggunakan ilmu tafsir saja, melainkan juga dengan berbagai perangkat metodis di luar itu, seperti konteks sejarah Arab ketika al-Qur'an diturunkan, teori-teori bahasa dan sastra modern serta hermeneutik.⁸⁹ Hal ini bisa dilihat dari sekian teori-teori yang muncul pada era modern yang menempatkan bahasa sebagai satu morfem penting di dalamnya. Sebut saja seperti teori fungsi milik Gracia (1942-2021) yang memasukkan kajian kebahasaan sebagai bagian pencarian makna masa lalu (*historical function*) dalam sebuah teks al-Qur'an.⁹⁰ Teori serupa juga dapat dijumpai pada teori Paul Ricoeur (1913-2005), Naṣr Hamid Abu Zayd (1943-2010), dan Hermeneutika Syaḥrur (1938-2019). Hal ini menunjukkan kajian linguistik memiliki porsi yang dominan dalam pembacaan teks Al-Qur'an di era modern.

Uraian di atas adalah teori-teori hermeneutika yang belakangan muncul dan berkembang dalam pembacaan teks al-Qur'an. Hanya saja dalam konteks tafsir modern sebagaimana yang penulis uraikan pada sub bab sebelumnya, hanya Jansen saja yang melihat linguistik menjadi bagian dari tipologi tafsir modern. Jansen membagi kajian linguistik dalam tulisannya menjadi dua bagian, *pertama*, analisis atas kosa kata al-Qur'an, *kedua*, analisis dengan bantuan hal-hal yang berkaitan dengan dengan kehidupan Nabi. Pendapat Jansen ini berdasar pada kajiannya atas teks *Tafsir al-Bayānīy al-Ijmā'iy* yang ditulis oleh Aisyah bintu Syaṭī (1913-1998). Pada bagian ini ia juga mengamini teori Amin al-Khullī (1895-1966) -guru sekaligus suami bintu Syaṭī- yang membagi kajian teks al-Qur'an menjadi dua tahapan, yaitu *dirasah ma Ḥaula al-Qur'an* dan *Dirasah mā fi al-Qur'an*.⁹¹ Pendapat al-Khullī ini menggambarkan bahwa pendekatan historis kebahasaan dalam studi al-Qur'an adalah penting, dengan alasan bahwa al-

⁸⁹ Sahiron, *Hermeneutika Dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, 57.

⁹⁰ Sahiron, *Hermeneutika Dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, 88.

⁹¹ Jansen, *The Interpretation of The Koran in Modern Egypt*, Trj. Hairussalim Dan Syarif Hidayatullah. 55.

Qur'an datang sesempurna mungkin, sehingga harus mengetahui sejauh mungkin mengenai Bahasa Arab dan zamannya tersebut.⁹²

Kaitanya dengan pendapat Jansen, penelitian ini juga mengamini adanya kajian linguistik dalam paradigma tafsir modern. Linguistik yang penulis maksud adalah *Dirasah mā fi al-Qur'an*, yaitu kajian terhadap teks al-Qur'an itu sendiri yang meliputi pemaknaan atas apa yang ada dalam al-Qur'an, serta sirkulasinya dalam bahasa Arab. Hemat penulis, kajian linguistik yang rinci dan mendetail dalam sudut pandang tafsir modern menegaskan orientasi tafsir modern itu sendiri. Tafsir modern sebagaimana disepakati oleh banyak sarjana tafsir menjadikan aspek praktis sebagai tujuan utamanya. Sehingga jika tafsir modern diisi dengan tinjauan-tinjauan linguistik yang rinci akan mengaburkan makna substansi dari tafsir modern itu sendiri. Sehingga pengertian inilah yang penulis maksud dengan kajian linguistik sebagai diskusi dalam penelitian ini, yaitu kajian atas morfem-morfem teks al-Qur'an yang sederhana dan ringkas sebagai sebuah pintu masuk dalam menafsirkan al-Qur'an.

Diskusi ini penulis mulai dengan pernyataan bahwa *Mbah* Moen tidak begitu dominan mendiskusikan aspek kebahasaan dalam tafsirnya. Penulis merekam ia hanya meninjau makna teks al-Qur'an dengan sederhana dan berhenti pada makna dasarnya saja. Penafsiran *Mbah* Moen atas linguistik terhenti pada pemunculan makna secara bahasa untuk kemudian ditarik pada konteks-konteks yang sesuai. Pembahasan *Mbah* Moen atas lafal *Rijālan* dalam Q.S Al-Baqarah: 239⁹³ dan al-Ḥajj: 27⁹⁴ menjadi dasar argumen ini. Uraian *Mbah Moen* atas dua lafal ini terlihat sederhana dan berhenti pada pemaknaan bahasa saja. Di mana menurutnya lafal *Rijālān* adalah derivasi dari kata *Al-Rijlu* yang memiliki arti sesuatu yang bisa menopang dan membantu berjalan. Sehingga ketika manusia berjalan dijadikan menjadi satu istilah untuk berjalannya dengan kata *Rijālān*. Dari pengertian ini kemudian *Mbah* Moen menyebut bahwa semua kendaraan yang beroperasi di darat pasti memiliki kaki (*rijlun*)

⁹² Ace Saefudin, "Metodologi Dan Corak Tafsir Modern," *Alqalam* 20, no. 96 (2003): 57, <https://doi.org/10.32678/alqalam.v20i96.651>.

⁹³ 'Ismā'il, *Tafsir Safinah Kallā Saya'lamūn Fī Tafsiri Shaikhinā Maimūn*, v.1, 14

⁹⁴ 'Ismā'il, *Tafsir Safinah Kallā Saya'lamūn Fī Tafsiri Shaikhinā Maimūn*. v.1, 17-18.

seperti kuda, keledai, mobil, sepeda motor, dan sepeda. Sehingga segala hal yang menopang sesuatu yang lain dan menjadikannya bisa berjalan masuk dalam cangkupan kata *rijlun*.

Diskusi di atas juga terlihat ketika *Mbah Moen* menjelaskan lafal *al-An'am* dalam Q.S al-Ghāfir: 16.⁹⁵ Menurutnya lafal *al-An'am* secara istilah berarti hewan yang memiliki empat kaki yang bisa dimakan dan dijadikan kendaraan. *Mbah Moen* berhenti pada makna ini saja. Ia tidak melihat makna historis dengan merujuk pada konteks al-Qur'an diturunkan atau perkembangan makna *al-An'am*. Hemat penulis pemaknaan ini *Mbah Moen* gunakan sebagai pintu masuk dan pijakan untuk menciptakan pemaknaan yang sesuai dengan konteks eranya. Sebab setelah memunculkan makna bahwa lafal *al-An'am* merujuk pada hewan yang berkaki empat, bisa dimakan, dan patut untuk dikendarai ia mengkorelasikan makna ini dengan mobil yang juga memiliki empat kaki (roda) dan bisa digunakan alat untuk mendapatkan rezeki (makan) dengan cara disewakan. Pola demikian lekat sekali dengan penafsiran *Mbah Moen* yang juga bisa ditemui dalam ayat-ayat lainnya, seperti pada lafal *Zāmir*, *al-Umqu* (Q.S al-Ḥaj: 27),⁹⁶ dan *Rāsīya* (Q.S al-Anbiyā':31).⁹⁷

Pembahasan *Mbah Moen* atas Q.S al-Nabā':18-19⁹⁸ adalah satu konsepsi linguistik lain diluar pemaknaan harfiah teks. Pada ayat ini *Mbah Moen* melakukan analisis gramatikal bahasa untuk mengurai dua ayat ini. Menurutnya, Bentuk kalimat dalam Q.S al-Nabā':18 *Yauma Yunfabu fī al-Ṣūr Fata'tūna Afwājā*, lafal *Yunfakhu* ditulis dengan sighat *fī'il Muḍāri'* yang bermakna masa yang akan datang. Artinya ayat ini menunjukkan kejadiannya besok di Akhirat setelah datangnya hari Kiamat. Di sisi lain pada ayat setelahnya *futiḥat* ditulis dalam bentuk *Sighat Madīy* yang berarti sudah terjadi, yang mengisyaratkan bahwa langit akan dibuka sebelum datangnya hari kiamat. Dari uraian ini *Mbah Moen* menawarkan perspektif

⁹⁵ 'Ismā'il, *Tafsīr Safīnah Kallā Saya'lamūn Fī Tafsīri Shaikhinā Maimūn*. v.1, 16.

⁹⁶ 'Ismā'il, *Tafsīr Safīnah Kallā Saya'lamūn Fī Tafsīri Shaikhinā Maimūn*. Juz.1, 17-18.

⁹⁷ Ppalanwarsarang, *Hati-Hati Gunung Dijual Bumi Bergoncang ! Syaikhina KH.Maimun Zubair -Ppalanwarsarang*. Lihat juga 'Ismā'il, *Tafsīr Safīnah Kallā Saya'lamūn Fī Tafsīri Shaikhinā Maimūn*, Juz.2, 77.

⁹⁸ 'Ismā'il, *Tafsīr Safīnah Kallā Saya'lamūn Fī Tafsīri Shaikhinā Maimūn*, Juz.1, 76.

yang menarik dan relevan terhadap pemahaman Al-Qur'an dalam konteks kontemporer dengan mendatangkan konsep *airway/gate* sebagai representasi dibukanya pintu langit.

Kajian linguistik dalam penafsiran *Mbab* Moen adalah penjelasan yang sederhana. Ia memunculkan makna teks al-Qur'an hanya sebatas sebagai satu pijakan untuk memunculkan makna. *Mbab* Moen nampak tidak berusaha menjadikan analisis kebahasaan sebagai term utama dalam tafsirnya. Ia lebih berusaha menampilkan pemakanaan yang responsif, sehingga penafsiran-penafsirannya dapat dipahami secara praktis. Dengan begitu jika tinjauan linguistik Jansen dalam tafsir modern digunakan sebagai acuan membaca penafsiran *Mbab* Moen, maka tafsir *Safinah* sebagai representasi dari penafsiran *Mbab* Moen tidak termasuk dalam lingkarannya. Hal ini mengacu pada analisis Jansen atas linguistik sebagai lokus tafsir modern yang berangkat dari penafsiran *bintu Shaṭi'* yang jika ditinjau dari segi corak cenderung bernuansa sastra.

Dalam konteks yang lebih dekat dengan penelitian Jansen, Abduh dalam tafsir al-Manār juga mengkritisi adanya kajian linguistik yang mendetail dan rinci. Abduh menyebut bahwa penjelasan linguistik dalam menafsirkan al-Qur'an ini hanya sekedarnya atau sesuai kebutuhan saja. Pendapat Abduh ini beralasan agar pembaca tidak terpalingskan perhatiannya dari makna al-Qur'an itu sendiri.⁹⁹ Selain itu tafsir dengan analisis bahasa yang berlebihan sering terperangkap pada penafsiran harfiah yang mengingkari realitas sosial yang berimbas pada kehampaan ruang dan waktu, serta seringkali meninggalkan makna dan tujuan utama al-Qur'an.¹⁰⁰ Sehingga umumnya tafsir-tafsir di era modern sedikit yang melakukan analisis bahasa secara mendetail. Mereka hanya menampilkan analisis bahasa sesuai kebutuhan saja sebagai rangkain pemunculan makna.

Tafsir dengan tipologi demikian bisa dilihat dari pemahaman Mutawwalīy Sya'rawīy (1911-1998) sebagaimana direkam dalam tafsirnya

⁹⁹ Ridho, *Tafsir Al-Qur'an Al-Hakim*. Juz.1, 18.

¹⁰⁰ Wahyuni Nuryatul Choirah, "Tafsir Linguistik Bintu Syathi': Studi Atas Pendekatan Linguistik Dalam Kitab Tafsir Al-Tafsir Al-Bayani Li AlQur'an Al-Karim," *Al-Mustafid: Jurnal of Qur'an and Hadith Studies* 2, no. 1 (2023): 1–23, <https://doi.org/https://doi.org/10.30984/mustafid.v2i1.560>.

ketika menjelaskan lafal *Rawāsīya* dalam Q.S al-Anbiyā` ayat 31. Sama dengan uraian *Mbah* Moen, ia menyebut bahwa *rawāsīya* merupakan kalimat majemuk dari lafal *rāsa* yang memiliki arti gunung, sesuatu yang kokoh (*thābit*).¹⁰¹ Kemudian dari sini ia beranjak memberi penjelasan atas konteks ayat secara menyeluruh. Penjelasan serupa juga ditemukan dalam tafsir al-Misbah ketika menguraikan morfem *ribā* dalam Q.S al-Rūm ayat 3 yang hanya mengulas pemaknaan riba secara umum saja. Quraish Shihab menulis bahwa lafal riba sebagai serapan dari bahasa Arab memiliki arti kelebihan. Quraish menganggap morfem riba dalam ayat ini dengan makna hadiah yang dimaksudkan untuk menjalin persahabatan dalam artian hakiki. Sehingga makna riba dalam konteks ini dimaknai sebagai hadiah atau riba yang masih halal. Sebab andaikan riba dalam konteks ini dipahami sebagai riba yang haram, berkonsekuensi pada status ayat ini yang secara epistemologi dihapus oleh ayat setelahnya yang berbicara tentang riba yang statusnya haram.¹⁰²

Dari uraian ini tidak terlihat teori linguistik Jansen dalam *frame* tafsir modern memiliki korelasi dengan tafsir era modern kecuali tafsir *Bintu Syati'*. Tafsir-tafsir pada era ini cenderung lebih menekankan pada makna substansi al-Qur'an dari pada mengulik kebahasaan. Meskipun begitu bukan berarti tafsir-tafsir pada era modern meninggalkan pemaknaan bahasa. Mufassir pada era ini tetap menggunakan pendekatan bahasa dalam mencari makna al-Qur'an, tetapi terbatas pada kebutuhan saja. Disinilah linguistik yang penulis gunakan dalam *frame* tafsir modern. Sehingga jika menginduk pada tipologi ini tafsir *safinah* sebagai representasi penafsiran *Mbah* Moen termasuk pada klasifikasi tafsir modern.

C. Simpulan

KH Maimoen Zubair dikenal sebagai mufassir yang dinamis dan responsif terhadap perkembangan zaman. Penafsirannya tidak hanya mengandalkan pendekatan literal, tetapi juga berbasis argumentatif,

¹⁰¹ Muḥammad Mutawwallī Al-Sya'rāwīy, *Tafsir Al-Sya'rāwīy* (Mesir: Akhbārā al-Yaum, 1991). 9526.

¹⁰² Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah*. Juz.11, 72.

sehingga mampu merangkul aspek modernitas seperti ilmu pengetahuan, teknologi, dan isu sosial-keagamaan kontemporer. Dengan pendekatan populis, beliau menggunakan bahasa yang sederhana, membuat tafsirnya mudah dipahami oleh masyarakat awam. Tafsir beliau bersifat praktis dan solutif, memberikan jawaban atas permasalahan umat melalui penafsiran yang kontekstual dan relevan. Dengan begitu penafsiran KH Maimoen Zubair melampaui kerangka tekstualitas tradisional dan repetitif dengan menghadirkan penafsiran yang dinamis, responsif, serta relevan terhadap isu-isu modern. Beliau berhasil mengintegrasikan pendekatan tradisional pesantren dengan wawasan modern. Hal ini menegaskan bahwa tafsir pesantren memiliki potensi untuk terus berkembang secara adaptif seiring perubahan zaman.

Daftar Pustaka

- ‘Aṭīyah, Ibnu. *Al-Muḥarrar Al-Wajīz Fī Tafsīr Al-Kitāb Al-‘Aẓīz*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1422.
- Abdul, Faisal, and Aziz Arbi. “Dynamics of Contemporary Tafsir Methods.” *Jurnal Tafsir Hadist STIU Darul Hikmah* 6, no. 2 (2020).
- Ahmad Baidowi. “Aspek Lokalitas Tafsir Al-Iklīl Fī Ma’Ānī Al-Tanzīl Karya Kh Mishbah Musthafa.” *Nun : Jurnal Studi Alquran Dan Tafsir Di Nusantara* 1, no. 1 (2015). <https://doi.org/10.32459/nun.v1i1.10>.
- Ahmad Baidowi, and Yuni Ma’rufah. “Dinamika Karya Tafsir Al-Qur’an Pesantren Jawa.” *AL ITQAN: Jurnal Studi Al-Qur’an* 8, no. 2 (2022): 251–74. <https://doi.org/10.47454/alitqan.v8i2.814>.
- Ahmad Syukri. “Metodologi Tafsir Al-Quran Kontemporer Dalam Pemikiran Fazlur Rahman.” *KONTEKSTUALITA Jurnal Penelitian Sosial Keagamaan* 20, no. 1 (2005).
- Al-Ascholī, Muḥammad ‘Ismāīl. *Tafsīr Safīnah Kallā Sayalamin Fī Tafsīri Shaikḥ binā Maimūn*. Bangkalan: Nahḏah al-Turāth, 2023.
- Al-Bantanīy, Muḥammad bin ‘Umar Nawawīy. *Marāḥ Labid Likasyfi*

- Ma'ani Al-Qur'an Al-Majid*. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1417.
- Al-Dzahabīy, Muḥammad Ḥusain. *Al-Tafsīr Wa Al-Mufasssīrūn*. Kairo: Maktabah Wahbah, 1431.
- Al-Mehri, A B. *Scientific Truths in the Qur'an*. United Kingdom: The Qur'an Project, n.d.
- Al-Suyūṭīy, Jalāl al-Dīn. *Al-Itqān Fi 'Ulūm Al-Qur'an*,. Ttp: al-Haiah al-Misriyah al-'Āmah li al-Kitāb, 1974.
- Al-Sya'rāwīy, Muḥammad Mutawwallī. *Tafsīr Al-Sya'rāwīy*. Mesir: Akhbārā al-Yaum, 1991.
- Ali, Amer Zulfiqar. "Brief Review of Classical and Modern Tafsir Trends and Role of Modern Tafasir in Contemporary Islamic Thought." *Australian Journal of Islamic Studies* 3, no. 2 (2018): 39–52. <https://doi.org/10.55831/ajis.v3i2.87>.
- Alwi, Muhammad. "Epistemologi Tafsir: Mengurai Relasi Filsafat Dengan Al-Qur'an." *Substantia: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin* 21, no. 1 (2019): 1–16. <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.22373/substantia.v21i1.4687>.
- Amrullah, Abdul Karim Abdul Malik. *Tafsir Al-Azhar*. Singapura: Pustaka National PTE LTD, 1989.
- Anam, Saichul. "Menelisis Metodologi Tafsir Kontemporer: Studi Atas Safinah Kallā Saya'lamūn Fi Tafsīri Shaikhinā Maimūn Karya Ismail Al-Ascholiy." *Nun : Jurnal Alquran Dan Tafsir Di Nusantara* 10, no. 1 (2024). <https://doi.org/10.32495/nun.v10i1.447>.
- Anam, Saichul, Nehru Millat Ahamad, Abdur Rahman Nor Afif Hamid, and Abdul Karim. "Qur'anic Interpretation in Pesantren: Mechanisms And Authority Of K.H. Maimoen Zubair." *Jurnal At-Tibyan: Jurnal Ilmu Alqur'an Dan Tafsir* 9, no. 2 (2024): 1–25. <https://doi.org/10.32505/at-tibyan.v9i2.9260>.
- Arafah, N N. "KH Maimun Zubair Gagasan Dan Kiprahnya Dalam Politik Islam Di Indonesia." *Journal on Education* 05, no. 01 (2022): 609–26. <https://doi.org/https://doi.org/10.31004/joe.v5i1>.
- Asif, Muhammad, and Fakhir Abdul Azis. "Al-Shaykh Maimoen Zubair Wa Afkārūh 'an Al-Islām Wa Al-Waṭāniyah Wa Al-Tasāmuh Fi Indūnīsiyā." *Journal of Indonesian Islam* 15, no. 1 (2021): 223–46. <https://doi.org/10.15642/JIIS.2021.15.1.223-246>.

- Baidowi, Ahmad. "Vernakularisasi Al-Quran Ala Pesantren (Kajian Tafsir Al-Iklil Fi Ma'ani Al-Tanzil Karya Kh Misbah Mustafa)." In *Tafsir Al-Qur'an Di Nusantara*. Bantul: Lembaga Ladang Kata, 2020.
- Bruinessen, Martin Van. *Rakyat Kecil, Islam, Dan Politik*. Yogyakarta: Penerbit Gading, 2013.
- Choiroh, Wahyuni Nuryatul. "Tafsir Linguistik Bint Syathi': Studi Atas Pendekatan Linguistik Dalam Kitab Tafsir Al-Tafsir Al-Bayani Li AlQur'an Al-Karim." *Al-Mustafid: Jurnal of Qur'an and Hadith Studies* 2, no. 1 (2023): 1–23. <https://doi.org/https://doi.org/10.30984/mustafid.v2i1.560>.
- Coppens, Pieter. "Did Modernity End Polyvalence? Some Observations on Tolerance for Ambiguity in Sunni Tafsir." *Journal Of Qur'anic Studies* 23, no. 1 (2021): 36–70. <https://doi.org/10.3366/jqs.2021.0450>.
- Echols, John M, and Hasan Sadily. *Kamus Inggris-Indonesia*. Jakarta: Gramedia, 2003.
- Faiz, Fakhruddin. *Hermenutika Qur'ani: Antara Teks, Konteks, Dan Kontekstualisasi*. Yogyakarta: Qalam, 2003.
- Faizin, Hamam. "Sejarah Penerjemahan Al-Quran Di Indonesia (Studi Kasus Al-Quran Dan Terjemahnya Kementerian Agama RI)." *Disertasi*. Jakarta: Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta, 2021.
- Firdausiyah, Umi Wasilatul. "Tafsir Modern Perspektif Mun'im Sirry Dalam What's Modern about Modern Tafsir? A Closer Look at Hamka's Tafsir Al-Azhar." *Nun: Jurnal Studi Alquran Dan Tafsir Di Nusantara* 6, no. 2 (2020): 83–115. <https://doi.org/10.32495/nun.v6i2.158>.
- Fuaddin, Achmad. *Resepsi KH. Maemon Zubair Terhadap Tafsir Al-Jalalain Dalam Ngaji Ahadan Di Pondok Pesantren Al-Anwar, Sarang*. Tesis di Universitas Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2023.
- Fuaddin, Achmad, and Saifuddin Zuhri Qudsy. "Resepsi KH. Maemon Zubair Terhadap Tafsir Al-Jalalain Dalam Ngaji Ahadan Di Pondok Pesantren Al-Anwar, Sarang." *Subuf: Jurnal Pengkajian Al-Qur'an Dan Budaya* 17, no. 2 (2024): 193–214.
- Gusmian, Islah. *Khazanah Tafsir Indonesia Dari Hermeneutik Hingga Ideologi*.

Yogyakarta: PT LkiS Pinter Cemerlang, 2013.

———. "Tafsir Al-Qur'an Di Indonesia: Sejarah Dan Dinamika." *Nun* 1, no. 1 (2015): 1–23. <https://doi.org/https://doi.org/10.32459/nun.v1i1.8>.

Halim, Samir Abdul. *Ensiklopedia Sains Islam*. Tangerang: PT. Kamil Pustaka, 2015.

Henderson, John B. *The Construction of Orthodoxy and Heresy: Neo-Confucian, Islamic, Jewish, and Early Christian Patterns*. Albany: State University of New York Press, 1998.

HS, Muhammad Alwi. "Memahami Kemunculan Dan Ragam Metode Tafsir Kontekstual." *Studi Tafsir*, 2021. <https://tafsiralquran.id/memahami-kemunculan-dan-ragam-metode-tafsir-kontekstual/>.

Ikhwan, Munirul. "Tafsir Al-Quran Dan Perkembangan Zaman: Merekonstruksi Konteks Dan Menemukan Makna." *Nun: Jurnal Studi Alquran Dan Tafsir Di Nusantara* 2, no. 1 (2016): 1–23. <https://doi.org/10.32459/nun.v2i1.1>.

Isnaini, Subi Nur. "Hermeneutika Al-Qurṭubī: Pengaruh Ibn Aṭīyyah Terhadap Al-Qurṭubī Dalam Tafsir Al-Jāmi' Li Aḥkām Al-Qur'ān." *Subuf* 15, no. 2 (2022): 379–402. <https://doi.org/https://doi.org/10.22548/shf.v15i2.752>.

J.M.S Baljon. *Modern Muslim Koran Interpretation, Trjm. A. Niamullah Muiḏ*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991.

Jansen, J.J.G. *The Interpretation of The Koran in Modern Egypt, Trj. Hairussalim Dan Syarif Hidayatullah*. Yogyakarta: PT. Tiara Wacana Yogya, 1997.

Maḥallī, Jalāl al-Dīn, and Jalāl al-Dīn Al-Suyūṭī. *Tafsir Al-Jalālain*. Ttp: Maktabah al-Salām, n.d.

Moh. Muhyiddin dkk. *Laporan Praktik Kuliab Lapangan Pengajian Tafsir KH, Maemun Zubiar*. Sarang: STAI Al-Anwar, 2015.

Mustaqim, Abdul. "The Epistemology of Javanese Qur'anic Exegesis: A Study of Sālih Darat's Fayd Al-Rahmān." *Al-Jami'ah* 55, no. 2 (2017): 357–90. <https://doi.org/10.14421/ajis.2017.552.357-390>.

Nur, Moh Fadhil. "Vernakularisasi Alquran Di Tatar Bugis: Analisis Penafsiran AGH. Hamzah Manguluang Dan AGH. Abd. Muin Yusuf Terhadap Surah Al-Ma'un." *Rausyan Fiker* 14, no. 2 (2018).

- Parwanto, Wendi. “Vernakularisasi Tafsir Al-Qur’an Di Kalimantan Barat (Studi Atas Tafsir Āyāt Aṣ-Ṣiyām Karya Muhammad Basiuni Imran).” *Subuf* 15, no. 1 (2022): 107–22. <https://doi.org/10.22548/shf.v15i1.711>.
- Pink, Johanna. *Modern and Contemporary Interpretation of the Qur’ān. The Wiley Blackwell Companion to the Qur’ān*. New York: John Wiley & Sons Ltd, 2017. <https://doi.org/10.1002/9781118964873.ch32>.
- . *Sunnitischer Tafsir in Der Modernen Islamischen Welt: Akademische Traditionen, Popularisierung Und Nationalstaatliche Interessen*. Leiden: Brill, 2010.
- . *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. Welt Des Islams*. Vol. 50, 2010. <https://doi.org/10.1163/157006010X489801>.
- Ppalanwarsarang. *Hati-Hati Gunung Dijual Bumi Bergoncang! Syaikhina KH.Maimoen Zubair -Ppalanwarsarang*, 2020. https://www.youtube.com/watch?v=bY-_HxDf8oc.
- Press, Oxford University. *Oxford Learner’s Pocket Dictionary, New Edition*. New York: Oxford University Press, 2006.
- Qadafy, Mu’ammar Zayn. “Modernitas Memaksa Al-Qur’an Menjawab Semua Permasalahan: Catatan Menuju H-14 Deadline Cfp Konferensi AIAT-NICMCR.” *Studi Tafsir*, 2023. <https://studitafsir.com/2023/05/02/modernitas-memaksa-al-quran-menjawab-semua-permasalahan-catatan-menuju-h-14-deadline-cfp-konferensi-aiat-nicmcr/>.
- Qudsia, Miatul. “Mengenal Tafsir As-Sya’rawi: Tafsir Hasil Kodifikasi Ceramah.” *Studi Tafsir*, 2020. <https://tafsiralquran.id/mengenal-tafsir-as-syarawi-tafsir-hasil-kodifikasi-ceramah/>.
- Ridho, Rasyīd. *Tafsīr Al-Qur’an Al-Hakīm*. Mesir: Maṭba’ah al-Miṣrīyah, 1926.
- Rohmana, Jajang A. “Ideologisasi Tafsir Lokal Berbahasa Sunda: Kepentingan Islam-Modernis Dalam Tafsir Nurul-Bajan Dan Ayat Suci Lenyepaneun.” *JOURNAL OF QUR’AN AND HADITH STUDIES* 2, no. 1 (2013): 125–54. <https://doi.org/10.15408/quhas.v2i1.1311>.

- Sa'adah, Amilatus. "Laporan Praktek Kuliah Lapangan (PKL) Pengajian Tafsir Ahadan KH. Maemon Zubiar Di Sarang Rembang." Sarang: STAI Al-Anwar, 2015.
- Sachidin, Nur. "Tafsir Kontekstual Dan Urgensinya Bagi Masyarakat Islam Indonesia." *Jurnal El-Hamra (Kependidikan Dan Kemasyarakatan)* 5, no. 2 (2020): 11. <https://ejournal.el-hamra.amertamedia.co.id/index.php/home/article/view/45/41>.
- Saefudin, Ace. "Metodologi Dan Corak Tafsir Modern." *Alqalam* 20, no. 96 (2003): 57. <https://doi.org/10.32678/alqalam.v20i96.651>.
- Saepudin, Dindin Moh. "Vernakularisasi Tafsir Al-Qur'an Di Indonesia Abad Ke-20: Studi Kasus Tafsir Berbahasa Sunda." Disertasi Di Univeristas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta, 2023.
- Saleh, Walid A. "Preliminary Remarks on the Historiography of Tafsīr in Arabic: A History of the Book Approach." *Journal of Qur'anic Studies* 12, no. 1-2 (2010): 6-40. <https://doi.org/10.3366/E146535911000094X>.
- Salsabila, Hanna, Farhan Muhammad, Ade Jamarudin, and Muhamad Yoga Firdaus. "Menelisk Tafsir Modern-Kontemporer Di Indonesia Abad 20 M." *Jurnal Dirosab Islamiyah* 5, no. 1 (2023): 290-305. <https://doi.org/10.47467/jdi.v5i1.2878>.
- Samsudin, Sahiron. *Hermenutika Dan Pengembangan Ulumul Qur'an*. Yogyakarta: Pesantren Nawasea Press, 2017.
- Shihab, Muhammad Quraish. *Tafsir Al-Misbah*. Ciputat: Lentera Hati, 2005.
- Sirry, Mun'im. "What's Modern about Modern Tafsīr?: A Closer Look at Hamka's Tafsīr Al-Azhar." In *The Qur'an in the Malay-Indonesian World: Context and Interpretation*, 198-211, 2016. <https://doi.org/10.4324/9781315646350-19>.
- Syirbasi, Ahmad. *Studi Tentang Sejarah Perkembangan Tafsir Al-Qur'anul Karim*. Jakarta: Kalam Mulia, 1999.
- Syukri, Fuad. "Bias Filsafat Barat Dalam Tafsir Modern Muhammad 'Abduh." *Journal of Qur'an and Hadith Studies* 3, no. 2 (2014): 265-95. <https://doi.org/10.15408/quhas.v3i2.1158>.
- Woodward, Mark R. "Textual Exegesis as Social Commentary: Religious, Social, and Political Meanings of Indonesian Translations of Arabic

Hadith Texts.” *The Journal of Asian Studies* 52, no. 3 (1993): 565–83.
<https://doi.org/10.2307/2058854>.

Zubair, Maemun. *Tanjībat Al-Muslimīn Fī Al-Wahdab Wa Al-Ittiḥād Wa Al-Intizām Fī Hizbi Al-Ittiḥād Al-Ta'mirīy*. Sarang: Lajnah Ta'lif wa al-Nasyr, n.d.