

**STRUKTUR EPISTEMOLOGI NASKAH TAFSIR SURAT *AL-FATIHAH* KARYA
MUHAMMAD BASIUNI IMRAN SAMBAS, KALIMANTAN BARAT**

*The Structure of Epistemology of Tafsir Al-Fatihah's Manuscript By Muhammad
Basiuni Imran, Sambas, West Borneo*

Wendi Parwanto

Alumnus of State Institute of Islamic Studies, Pontianak
Student in Islamic State University of Sunan Kalijaga, Yogyakarta
wendipurwanto04@gmail.com

Abstract

The research on tafsir of the archipelago usually revolves around familiar tafsir literature, such as Tafsir Tarjuman al-Mustafid by Abd. ar-Ra'uf as-Singkili, Aceh, Tafsir Marah Labid li Kasyfi Ma'ani Alquran al-Majid by Nawawi Al-Bantani, Tanara, Banten, Tafsir Al-Ibriz by Mustafa Bisri, Java and other. And research on tafsir in West Kalimantan has not been done much by researchers. Based on these reasons, researchers are interested in studying this theme further. This study uses a descriptive-analysis method and a historical-philosophical approach. The conclusion of this study is the epistemology of tafsir *Surah al-Fatihah* by M. Basiuni Imran : 1) the source of interpretation uses Alquran, hadith and ulama's opinion ; 2) with *ijmaliy* (global) method, rationality principle based on lexical-linguistic and literal of ayat, and than with textual approach ; and 3) the validation of interpretation contains the truth coherently and pragmatically.

Keywords : *M. Basiuni Imran, Manuscript of Tafsir of Surat al-Fatihah, West Kalimantan*

Abstrak

Penelitian tentang tafsir Nusantara biasanya berkisar pada literatur tafsir yang sudah familiar, seperti tafsir *Tafsir Tarjuman al-Mustafid* karya Abd. ar-Ra'uf as-Singkili, Aceh, *Tafsir Marah Labid li Kasyfi Ma'ani Alquran al-Majid* karya Nawawi Al-Bantani, Tanara, Banten, *Tafsir Al-Ibriz* Mustafa Bisri, Jawa dan sejumlah tafsir lainnya, dan penelitian seputar tafsir di Kalimantan Barat belum banyak dilakukan oleh para peneliti. Berdasarkan alasan tersebut maka peneliti tertarik untuk mengkaji tema ini lebih jauh. Kajian ini

menggunakan metode deksriptif-analisis dan pendekatan historis-filosofis. Kesimpulan penelitian ini adalah epistemologi tafsir surat *al-Fatihah* karya Muhammad Basiuni Imran adalah : 1) Sumber penafsiran yang digunakan adalah Alquran, hadis dan pendapat ulama ; 2) metode *ijmaliy* (global), dengan prinsip rasionalitas berbasis makna leksikal dan literal ayat, serta dengan pendekatan tafsir tekstual ; dan 3) validasi penafsiran adalah memuat kebenaran secara koherensi dan pragmatis.

Kata Kunci : *M. Basiuni Imran, manuskrip tafsir Surat al-Fatihah, Kalimantan Barat*

Pendahuluan

Lahirnya literatur Islam di Nusantara semakin intens sekitar abad ke-17 M, hal ini ditandai dengan banyaknya ulama Nusantara yang melakukan *rihlah* intelektual ke Timur Tengah,¹ sehingga ketika mereka kembali dari sana, banyak para ulama yang diangkat menjadi *qadhi* dalam sebuah kerajaan, sehingga dari kiprah mereka dalam menjalankan tugasnya tersebut – banyak melahirkan karya-karya.² Dan bahkan ada di antara para Nusantara yang menulis karya-karyanya di Timur Tengah.³ Karya-karya yang dilahirkan oleh ulama Nusantara sangat beragam, mulai dari kitab tasawuf, fiqh, hadis tafsir dan sejumlah disiplin ilmu lainnya.⁴ Pada fase awal perkembangan Islam di Nusantara, ajaran yang berkembang masih didominasi oleh ajaran tasawuf,⁵ sehingga perkembangan ilmu lainnya mulai dikenal pasca ajaran tasawuf, termasuk tafsir.⁶

Perkembangan tafsir di Nusantara diperkirakan muncul sekitar awal abad ke-17 M, yakni dengan bukti ditemukannya fragmentasi penafsiran surat *al-Kahfi*.⁷

¹ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII : Akar Pembaharu Islam di Indonesia*, (Jakarta : Kencana, 2007), h. xx-xxi.

² Peter G. Riddell, *Islam and the Malay – Indonesian World : Transmission and Responses*, (London : Hurst & Company, 2011), h. 101-104.

³ Termasuk karya ulama Nusantara yang ditulis di Timur Tengah (Makkah) adalah tafsir *Marah Labid li Kasyfi Ma'ani al-Quran al-Majid* karya Syaikh Nawawi al-Bantani (1230 H/1813 M - 1314 H/1897 M).

⁴ Abdul Munif, *Transmisi Pengetahuan Timur Tengah ke Indonesia*, (Yogyakarta : Sukses Offset, 2008), h. 76-103.

⁵ Tokoh-tokoh yang cukup representatif dalam menularkan ajaran tasawufnya pada periode awal adalah Hamzah al-Fansuri (wafat sekitar tahun 1630'an), Samsuddin as-Sumatrani (w. 1630 M), dan Nuruddin ar-Raniry (w. 1658 M), Abd. ar-Ra'uf as-Singkili (w. 1693 M) yang dari generasi awal inilah kemudian nantinya akan melahirkan sejumlah ulama sufi atau ulama tarekat lainnya, seperti Syaikh Abd. as-Shamad al-Palimbani (1704-1788 M), Syaikh M. Asyad al-Banjari (1710-1812 M), Syaikh Ahmad Khatib as-Sambasi (1802-1872 M), Syaikh Ahmad Khatib al-Minangkabawi (1860-1916 M) dan sejumlah ulama lainnya. M. Al-Attas, *Some Aspect of Sufism as Understood and Practised Among the Malays*, (Singapura : Malaysian Sociological Research Institute, 1963), h. 23.

⁶ Nor Huda, *Islam Nusantara : Sejarah Sosial Intelektual Islam di Indonesia*, (Yogyakarta : Ruzz Media, 2013), h. 344.

⁷ Manuskripnya dibawa dari Aceh ke Belanda oleh seorang ahli bahasa Arab dari Belanda, Erpinus (w. 1624 M) pada awal abad ke-17, kini menjadi koleksi Cambridge University Library dengan katalog MS li. 6.45. Lihat Peter G. Riddell, *Islam and the Malay – Indonesian World*, h. 150.

Kemudian pada fase berikutnya masih dalam abad yang sama, muncul karya tafsir yang lengkap 30 Juz yaitu tafsir *Tafsir Tarjuman al-Mustafid* karya Abd. ar-Ra'uf as-Singkili, Singkel, Aceh, dan dari tafsir inilah nantinya memberikan stimulasi kepada sejumlah mufassir Nusantara lainnya untuk melahirkan sebuah karya tafsir dengan berbagai ragam aksara, bahasa dan sistematikan bahkan arah makna.

Demikian juga di Kalimantan Barat, setidaknya adalah dua ulama yang cukup fenomenal pada abad ke- 19 M yang berasal dari Sambas, Kalimantan Barat, yaitu Syaikh Ahmad Khatib as-Sambasi dan Muhammad Basiuni Imran. Namun, yang menulis tafsir – baru ditemukan karya Muhammad Basiuni Imran, ia menulis dua tafsir yang masih berbetuk manuskrip yaitu tafsir *Ayat ash-Shiyam* dan tafsir *Surat-surat Pendek*, termasuk tafsir surat *al-Fatihah*. Tafsir-tafsir ini ditulis dengan aksara Jawi dan dengan menggunakan bahasa Melayu. Penelitian tentang tafsir yang berasal dari ulama lokal Kalimantan Barat hampir belum pernah didengar, karena biasanya tafsir dari Nusantara yang banya diteliti hanya seputar tafsir-tafsir yang sudah familiar seperti *Tafsir Tarjuman al-Mustafid* karya Abd. ar-Ra'uf as-Singkili, Aceh, *Tafsir Marah Labid li Kasyfi Ma'ani Alquran al-Majid* karya Nawawi Al-Bantani, Tanara, Banten, *Tafsir Al-Ibriz* Mustafa Bisri, Jawa dan sejumlah tafsir lainnya. Oleh karena itu, maka peneliti tertarik untuk mengkaji tema ini lebih jauh, khususnya melihat bagaimana sistematika penulisan, metode, corak, pendekatan dan arah makna penafsiran yang beliau lakukan. Penelitian ini menggunakan metode deksriptif-analisis dan dengan menggunakan teori epistemologi.⁸

Muhammad Basiuni Imran dan Historisitas Perjalanan Studi

Setting Sosio-Biografis M. Basiuni Imran

Muhammad Basiuni lahir pada tanggal 25 Dzulhijjah 1302 H/16 Oktober 1885 M di Sambas,⁹ Kalimantan Barat, Indonesia, dan wafat pada 29 Rajab 1396 H bertepatan dengan 26 Juli 1976 M, dan dimakamkan di Sambas.¹⁰ Muhammad Basiuni Imran merupakan putra dari Haji Muhammad Arif,¹¹ cucu dari Haji Imam Nurudin bin Imam Mustafa. Beliau ditinggal wafat oleh ibunya, Sa'mi, saat beliau masih kecil, dan

⁸ Dalam teori epistemologi ada tiga variabel penting yang perlu dilihat, yaitu : sumber, metode (termasuk prinsip/prosedur dan pendekatan yang digunakan), dan validitas. Dagobert D. Runes, *Dictionary of Philosophy*, (Totowa : New Jersey, 1971), h. 94.

⁹ Terdapat perbedaan tentang tanggal lahir M. Basiuni Imran, dalam versi *Ensiklopedi Pemuka Agama Nusantara* yang diterbitkan oleh Puslitbang Kementerian Agama RI, dikatakan bahwa M. Basiuni Imran dilahirkan pada 23 Dzulhijjah 1300 H/25 Oktober 1883 M, namun ada juga versi lain yang mengatakan bahwa beliau dilahirkan pada 25 Dzulhijjah 1302 H. Tetapi berdasarkan keterangan dari sekretaris beliau, yaitu Harun Nawawi, mengatakan bahwa M. Basiuni Imran dilahirkan pada 25 Dzulhijjah 1302 H, hal ini juga diperkuat oleh surat yang ditulis oleh M. Basiuni Imran kepada G. F. Pijper tentang keterangan biografi beliau. Lihat G. F. Pijper, *Beberapa Studi tentang Sejarah Islam di Indonesia 1900-1950*, terj. (Jakarta : UI Press, 1985), h. 145.

¹⁰ Puslitbang Kemenag RI, *Ensiklopedi Pemuka Agama Nusantara*, h. 1023.

¹¹ Haji Muhammad Arif juga pernah menjabat sebagai Maharaja dalam kerajaan Sambas. Dan beliau mempunyai dua orang anak laki-laki, yaitu Haji Ahmad Fauzi Imran dan Haji Muhammad Basiuni Imran, dan anak-anaknya tersebut pernah beliau kirim Timur Tengah untuk memperdalam pengetahuan agama di sana. Pabali H. Musa, *Sejarah Kesultanan Sambas Kalimantan Barat : Kajian Naskah Raja-raja dan Silsilah Raja Sambas*, (Pontianak : STAIN Press, 2003), h. 5-6.

kemudian diasuh oleh ibu tirinya Badriyah. M. Basiuni Imran merupakan adik dari Haji Ahmad Fauzi Imran. Pada tanggal 8 Rajab 1326 H bertepatan dengan 16 Agustus 1908 M, beliau menikah dengan Muznah, putri dari Imam Hamid, Sambas. Sekitar dua tahun setelah menikah, tepatnya pada tanggal 22 Muharram 1328 H/ 3 Februari 1910 M, keluarga kecil ini dikarunia seorang putri cantik *nan* jelita yang diberi nama Wahajjah.¹²

Muhammad Basiuni Imran merupakan seorang *qadhi*, *mufti* dan ulama besar yang sangat kritis dan reformis. Pemikirannya telah mengguncang dunia Islam pada abad ke-20 dengan pertanyaan yang beliau ajukan kepada ulama besar Mesir, yaitu Muhammad Rasyid Ridha, dengan isi pertanyaan *limadza ta'akhkhara al-muslimun wa limadza taqaddama ghairuhum?*. Beliau juga memberikan inspirasi kepada negara-negara terjajah di seluruh dunia untuk membebaskan diri dari belenggu penjajahan. Muhammad Basiuni Imran adalah pewaris terakhir gelar Maharaja Imam (gelar tertinggi urusan Agama) di Kesultanan Melayu Sambas. Sambas pada waktu itu adalah sebuah kerajaan Islam yang terdapat di bagian utara pulau Kalimantan Barat, Indonesia.¹³

Kerajaan Sambas berkuasa dari tahun 1630 sampai tahun 1950 M.¹⁴ Jadi selama masa kekuasaan tersebut, kerajaan Sambas dipimpin sebanyak 15 orang Sultan dan 2 orang Majlis Kesultanan. Dan Muhammad Basiuni Imran lahir dan berjaya ketika kesultanan Sambas dipimpin oleh Sultan Muhamamd Syafiuddin II.¹⁵ Sejak masa berdirinya kerajaan Sambas, dengan sultan pertamanya, yaitu Sultan Muhammad

¹² Lebih jelas tentang keterangan biografi beliau. Lihat G. F. Pijper, *Beberapa Studi tentang Sejarah Islam di Indonesia 1900-1950*, terj. (Jakarta : UI Press,1985), h. 134.

¹³ Puslitbang Kemenag RI, *Ensiklopedi Pemuka Agama Nusantara*, cet. I, jilid. 3 (B-I), (Jakarta : Puslitbang Kemenag RI, 2016), h. 1021.

¹⁴ Belum ada kesepakatan dari para sejarawan tentang berdirinya kerajaan Sambas, Machruz Effendy menyebutkan sekitar tahun 1612 H. al-Marhum H. Mawardi Rivai dalam berbagai tulisannya bahwa berdirinya kesultanan Sambas pada tahun 1622 H. dan ada pulan yang menyebutkan sekitar tahun 1931 dengan mengutip perkataan sejarawan Melayu Awang al-Sufri dari Brunei. Di dalam *Munjid* pada daftar konversi tahun hijriyah dengan tahun masehi disebutkan tahun 1027 H bertepatan dengan tahun 1617 M, tahun 1061 H bertepatan dengan tahun 1650 M. Dengan demikian, berdasarkan konversi tersebut maka Pabali H. Musa menyimpulkan bahwa berdirinya Kesultanan Sambas berdasarkan silsilah Raja-raja Sambas adalah tahun 1040 H dan bertepatan dengan sekitar tahun 1630 M. Dalam Pabali H. Musa, *Sejarah Kesultanan Sambas*, Kalimantan Barat, h. 35-36.

¹⁵ Sultan Muhammad Tsafiuddin II, kerap disapa Raden Afifuddin adalah putra Sultan Abubakar Tadjuddin II dengan permaisurinya Ratu Sabar. Baginda dilahirkan pada subuh Kamis tanggal 3 Syawal 1257 H atau 18 November 1841 M. Diangkat sebagai putra mahkota usia 7 tahun yaitu tanggal 17 Januari 1848 M dengan gelar Pengeran Adipati. Sewaktu di Batavia, Baginda tinggal di rumah Syarif AbdulKadir untuk diberi pendidikan oleh Belanda. Sementara ayahnya dipindahkan ke Cianjur. Setelah beberapa tahun di Batavia, Baginda dipindahkan ke Kabupaten Galuh yaitu di Ciamis. Pada tanggal 5 April 1861 M Baginda diangkat menjadi Sultan Muda, kemudian tanggal 6 Agustus 1866 M Baginda diangkat menjadi Sultan Sambas yang ke-13 dengan gelar Sultan Muhammad Tsafiuddin II menggantikan Sultan Umar Kamaluddin yang telah menjadi wakil Sultan selama 19 tahun. Baginda mempunyai seorang permaisuri bernama Raden Khalijah binti Kesuma Ningrat dan seorang saksi bernama Enei Nauyah digelar Mas Sultan. Baginda memerintah negeri Sambas selama 56 tahun dan wafat pada tanggal 12 September 1924M dalam usia 83 tahun. Jaelani, "Sultan Muhammad Syafiuddin II : Pemimpin Karismatik dari Ujung Utara Borneo Barat", dalam jurnal *Khatulistiwa*, vol. 4, no. 2, 2014, h. 128.

Syafiuddin I hingga tahun 1818 M, yaitu pada masa kesultanan yang ke-8, Sultan Muhammad Ali Syafiuddin (Pangeran Anom), kerajaan Sambas memiliki kekuasaan dan kedaulatan penuh, tanpa ada tekanan dan rintangan dari pihak asing. Bahkan dari paruh pertama abad ke-18 hingga paruh pertama abad ke-19 Masehi, Kerajaan Sambas merupakan pusat peradaban dan kerajaan terbesar di wilayah pesisir bagian utara Kalimantan Barat. Hingga kemudian Belanda masuk pada awal abad ke-19 M, dan Belanda inilah yang mendorong dan membesarkan Kesultanan atau Kerajaan Pontianak,¹⁶ hingga akhirnya menggantikan posisi serta kejayaan kerajaan Sambas sebagai kerajaan terbesar di Kepulauan Borneo.¹⁷

Belanda mulai menanamkan kekuasaannya di kesultanan Sambas pertama kali adalah pada tahun 1818 M dan saat itu posisi Belanda di kesultanan Sambas hanya sebatas mitra. Termasuk ikut andil bekerjasama dalam mengatur, mengelola pertambangan emas yang ada di wilayah kesultanan Sambas. Dan Belanda mulai mengendalikan kerajaan Sambas yaitu pada tahun 1855 M, dan pada saat itu kesultanan Sambas dipimpin oleh Sultan Umar Kamaluddin atau dikenal dengan Raden Tokok, Sultan Sambas yang ke-12.¹⁸

Historisitas Perjalanan Studi

Pada usia 6-7 tahun, Muhammad Basiuni Imran mulai bersentuhan dengan dunia pendidikan, baik dunia pendidikan formal dan pendidikan informal. Dalam pendidikan formal, Muhammad Basiuni Imran dimasukkan oleh ayah di Sekolah Rakyat (*volkschool*) di tanah kelahirannya (Sambas).¹⁹ Sedangkan dalam pendidikan keagamaan (informal), khususnya sebagai kompetensi dasar seperti mempelajari baca tulis Alquran, termasuk mempelajari ilmu *nahwu* dan *sharaf*, Muhammad Basiuni Imran dibimbing langsung oleh ayahnya. Dan dalam mempelajari ilmu *nahwu* dan *sharaf*, beliau diajari dengan menggunakan kitab rujukan *Aljurumiyyah* dan kitab *Kaylani*.²⁰ Terkait pendidikan formalnya, tidak ditemukan informasi lebih lanjut tentang berapa lama Muhammad Basiuni Imran melakukan studi dalam pendidikan

¹⁶ Kerajaan Qadariyah Pontianak berdiri pada tanggal 14 Rajab 1185 H/ 23 Oktober 1771 M, yaitu pada masa kekuasaan Van Der Varra (1761-1775 M), gubernur jenderal VOC ke-29. Pendiri kesultanan ini adalah Syarif Abdurrahman AlKadrie, yang merupakan putra dari Habib Husein AlKadrie (ulama yang menyebarkan Islam di Pontianak yang berasal dari Arab). Kerajaan Pontianak berkuasa dari tahun 1771 sampai 1950, dengan dipimpin oleh delapan orang sultan, yaitu : Sultan Syarif Alkadrie (1771-1808 M), Sultan Syarif Kasim Alkadrie (1808-1819 M), Sultan Syarif Utsman Alkadrie (1819-1855 M), Sultan Syarif Hamid I Alkadrie (1855-1872 M), Sultan Syarif Yusuf Alkadrie (1872-1895 M), Sultan Syarif Muhammad Alkadrie (1895-1944 M), Sultan Syarif Thaha Alkadrie (1944-1945), dan Sultan Syarif Hamid II Alkadrie (1945-1950 M). Basuki Wibowo, "Optimalisasi Kraton Qadariyah dalam Pengembangan Pariwisata di Kota Pontianak Kalimantan Barat, dalam jurnal *Edukasi*, vol. 1, no. 1, 2014, h. 18-19.

¹⁷ Puslitbang Kemenag RI, *Ensiklopedi Pemuka Agama Nusantara*, h. 1022.

¹⁸ Puslitbang Kemenag RI, *Ensiklopedi Pemuka Agama Nusantara*, h. 1022.

¹⁹ Puslitbang Kemenag RI, *Ensiklopedi Pemuka Agama Nusantara*.h. 1022.

²⁰ G. F. Pijper, *Beberapa Studi tentang Sejarah Islam di Indonesia 1900-1950*, h. 142.

formal.²¹ Namun menurut A. Muis Ismail, bahwa pendidikan formal yang ditempuh oleh Muhammad Basiuni Imran adalah selama dua tahun sedangkan pendidikan informalnya ditempuh hampir 10 tahun.²²

Pada tahun 1319 H/1901 M tepatnya ketika Muhammad Basiuni Imran berusia 17 tahun, beliau dikirim ke Makkah untuk menunaikan ibadah haji dan sekaligus untuk belajar di sana. Selama di Makkah, Muhammad Basiuni Imran memperelajari beberapa disiplin ilmu, seperti ilmu *nahwu* (*syntax*), *sharaf* (*morphology*) dan *fiqh* (*islamic jurisprudence*) beliau pelajari dari Tuan Guru Umar Sumbawa dan Tuan Guru Usman Selawak, masih dalam bidang *fiqh* beliau juga mempelajarinya dari Syekh Ahmad Khatib Minangkabau, syekh Ahmad al-Fattani, dan Utsman al-Funtiani.²³ Kemudian dalam beberapa disiplin ilmu yang lebih kompleks ; dalam bidang bahasa Arab (*nahwu*, *sharaf*, *ma'ani*, *badi'*, *bayan*), *mantiq*, *fiqh*, *ushul fiqh*, tafsir dan dan ilmu tauhid, beliau pelajari dari seorang ulama Arab, yaitu Syekh Ali Maliki. Dan masa studi beliau di Makkah adalah ditempuh selama 5 tahun, dari tahun 1391-1324 H/1901-1906 M).²⁴

Pada tahun 1324 H/1906 M, Muhammad Basiuni Imran pulang ke kampung halamannya (Sambas) untuk mengaktualisasikan keilmuan yang beliau dapatkan selama di Mekkah. Selama di kampung halamannya, Muhammad Basiuni Imran sempat mengajar selama dua tahun. Dan selama di Sambas juga beliau berlangganan dengan majalah *al-Manar* dari Mesir yang dipromotori oleh Muhammad Rasyid Ridha. Selain berlangganan dengan majalah *al-Manar*, Muhammad Basiuni Imran juga sering membaca literatur-literatur dari Timur Tengah, khususnya literatur-literatur dari Mesir. Dan menurutnya, dari hasil pembacaan beliau terhadap beberapa literatur dari Mesir tersebut, termasuk majalah dari *al-Manar*, beliau merasa menemukan angin segar serta kemurnian ajaran Islam dari sumber aslinya, yaitu berdasarkan Alquran dan sunnah. Dan sejak itulah Muhammad Basiuni Imran mulai terinspirasi serta termotivasi dengan gagasan permurnian dan pembaharuan Islam dari Muhammad Rasyid Ridha.²⁵

Setelah 5 tahun melakukan *rihlah* intelektual di Makkah, lantas tidak menyurutkan niat dan semangat Muhammad Basiuni Imran untuk meningkatkan kualitas serta kuantitas intelektualnya. Oleh karena itu, beliau melirik Mesir sebagai

²¹ Moh. Haitami Salim, dkk. *Sejarah Kesultanan Sambas Kalimantan Barat*, cet. 3, (Jakarta : Puslitbang Kemenag RI, 2011), h. 109.

²² Tentang seberapa lama waktu studi Muhammad Basiuni Imran dalam pendidikan informal sebagaimana yang diungkapkan oleh A. Muis Ismail di atas (selama 10 tahun), hal ini mungkin merupakan kalkulasi hitungan secara keseluruhan baik pendidikan informal yang beliau tempuh di kampung halamannya, maupun yang beliau tempuh di daerah lain, termasuk Mekah dan Mesir. Karena menurut pengakuan Muhammad Basiuni Imran dalam suratnya kepada G.F. Pijper bahwa dalam melakukan studi di Mekah dan Mesir hanya beliau tempuh dalam waktu tidak sampai delapan tahun. Jadi jika dilihat dari pengakuan dari Muhamamd Basiuni Imran tersebut berarti beliau menempuh pendidikan informal diwilayah lokal selama 2 sampai 3 tahun. Lihat. A. Muis Ismail, 1993, 18 ; G. F. Pijper, *Beberapa Studi tentang Sejarah Islam di Indonesia 1900-1950*, h. 144.

²³ Puslitbang Kemenag RI, *Ensiklopedi Pemuka Agama Nusantara*.h. 1022.

²⁴ G. F. Pijper, *Beberapa Studi tentang Sejarah Islam di Indonesia 1900-1950*, 142-143.

²⁵ A. Muis Ismail, *Mengenal Muhammad Basiuni Imran (Maharaja Sambas)*. Laporan hasil penelitian. (Pontianak : FISIP Universitas Tanjungpura, 1993), 143 ; Moh. Haitami Salim, dkk. *Sejarah Kesultanan Sambas Kalimantan Barat*, h. 110.

tujuan studi berikutnya. Salah satu alasan mengapa Muhammad Basiuni Imran memilih wilayah Mesir sebagai tempat studi berikutnya adalah karena – ketika beliau pulang studi dari Makkah, beliau berlangganan dengan majalah *al-Manar*, dan aktif membaca literatur-literatur dari Mesir, sehingga hal tersebut melahirkan stimulasi bagi beliau untuk mengunjungi Mesir sebagai pusat studi berikutnya.²⁶

Tepatnya pada tahun 1328 H/1910 M, Muhammad Basiuni Imran bersama dengan kakaknya, yaitu Ahmad Fauzi Imran dan sahabatnya Ahmad Su'ud pergi ke Mesir untuk melakukan perjalanan studi, mereka menumpang kapal Prancis dari Singapura ke Suez. Ketika mereka sampai di stasiun di Mesir, ternyata mereka dijemput oleh Sayyid Salih Ridha, yang merupakan saudara syekh Muhammad Rasyid Ridha (redaktur majalah *al-Manar*). Pada malam harinya mereka bertiga menginap di rumah Muhammad Rasyid Ridha – dan keesokan harinya Muhammad Basiuni Imran sempat berbincang-bincang dengan Muhammad Rasyid Ridha, dan Muhammad Rasyid Ridha mengatakan bahwa untuk ilmu *nahwu* yang dikuasai oleh Muhammad Basiuni Imran sudah cukup, M. Rasyid Ridha menilai dan melihat dari surat-surat yang pernah dikirimkan oleh Muhammad Basiuni Imran kepada majalah *al-Manar*.²⁷

Selama di Mesir, Muhammad Basiuni Imran dan dua saudaranya beserta sejumlah pelajar dari Indonesia lainnya, dipersilahkan belajar di Universitas Al-Azhar. Di samping itu, mereka juga memanggil guru privat untuk memperdalam ilmu agama dan mengajarkan mereka setelah mereka pulang kuliah dari Al-Azhar, dan guru tersebut adalah sayyid Ali Sarur al-Zankulani, seorang ulama besar juga di Universitas Al-Azhar. Setelah enam bulan Muhammad Rasyid Ridha dan rekan-rekannya belajar di Al-Azhar, maka Muhammad Rasyid Ridha membuka sebuah madrasah yang dikenal

²⁶ Hal ini terekam dalam biografi yang ditulis oleh Muhammad Basiuni Imran yang diberikan kepada G.F. Pijper, M. Basiuni Imran mengatakan : “ Pada waktu saya masih di Sambas, setelah pulang dari Mekah. Saya berlangganan majalah *al-Manar* dari almarhum Sycikh Muhammad Rasyid Ridha dan saya menjadi pembaca yang tekun dan setia majalah tersebut, karena di dalamnya saya menemukan pengetahuan yang murni tentang agama yang didasarkan kepada *kitabullah* dengan Sunnah Rasulullah saw. Majalah itu juga membuat beberapa ilmu pengetahuan lainnya yang sangat bermanfaat. Saya membaca bermacam-macam buku dari Mesir”. G. F. Pijper bertemu dengan Muhamamd Basiuni Imran pada tahun 1947 M dan Pijper meminta agar Muhammad Basiuni Imran bersedia menuliskan biografi beliau (M. Basiuni Imran). Lebih jelas lihat G. F. Pijper, *Beberapa Studi tentang Sejarah Islam di Indonesia 1900-1950*, h. 142-143.

²⁷ Muhammad Basiuni Imran mengatakan bahwa : “Saya ditanya oleh Tuan Rasyid Ridha, apa saja yang telah saya pelajari, Dia berkata (M. Rasyid Ridha) : “Tentang pengetahuan *nahwu* sudah cukup, tidak usah membaca lebih banyak lagi”. Rupanya surat-surat yang mengandung pertanyaan-pertanyaan yang pernah saya kepada beliau dan ditulis dengan bahasa Arab, dianggapnya sudah memadai. Banyak pertanyaan beliau tentang kehidupan keagamaan (Islam) di Indonesia, terutama tentang para ulamanya. Saya menceritakan apa yang saya ketahui, sebab pengetahuan saya tentang hal itu sangat terbatas. Lihat G. F. Pijper, *Beberapa Studi tentang Sejarah Islam di Indonesia 1900-1950*, 145. Salah satu pertanyaan fenomenal yang diajukan oleh Muhammad Basiuni Imran adalah *limadza Ta'akhkhar al-Muslimun wa Limadza Taqaddama Ghairuhum?* (Mengapa umat Islam mengalami kemunduran, sedangkan umat lain mengalami kemajuan?). Pertanyaan ini ditujukan langsung kepada Muhammad Rasyid Ridha, namun justru Muhammad Rasyid Ridha mengirim lanjut surat ini kepada Amir Syakieb Arselan, dengan harapan mendapatkan jawaban yang lebih representatif dan aplikatif berdasarkan al-Qur'an dan Sunnah. Dan dari pertanyaan ini pula menjadi inspirasi bagi Amir Syakieb Aeselan menulis sebuah buku yang diberi judul sesuai dengan surat tersebut. Moh. Haitami Salim, dkk. *Sejarah Kesultanan Sambas*, h. 112.

dengan Madrasah *Dar ad-Dakwah wa al-Irsyad* di Manyal (Kairo Lama).²⁸ Di madrasah tersebut diajarkan berbagai disiplin keilmuan mulai dari ilmu agama, seperti bahasa Arab, fikih, tafsir sampai dengan ilmu umum. Di Madrasah *ad-Dakwah wa al-Irsyad* tersebut, Muhammad Basiuni Imran dan rekan-rekannya banyak mendapatkan pengajaran agama, khususnya dalam bidang tafsir Alquran dan tauhid yang bimbing dan diajarkan langsung oleh Muhammad Rasyid Ridha.²⁹

Pada bulan Sya'ban 1331 H/Julai-Agustus 1913 M, Muhammad Basiuni Imran bersama dengan iparnya Abdurrahman meninggalkan Mesir atas permintaan ayahnya, karena beliau sedang sakit keras. Tepatnya pada hari Senin, 22 Ramadhan 1331 H/25 Agustus 1913 ayahnya meninggal dunia, dan di Makamkan di Sambas. Jadi, studi yang dilakukan oleh Muhammad Basiuni Imran di Mesir kurang lebih sekitar 3 tahun, yaitu dari tahun 1328 H/1910 sampai tahun 1331 H/1913 M.³⁰ Walaupun Muhammad Basiuni Imran telah meninggalkan studinya di Mesir, namun beliau tetap intens membaca dan mendalami kitab-kitab madzhab Syafi'i dan sejumlah kitab fikih lainnya serta kitab-kitab tafsir Alquran dan hadis, terutama kitab tafsir *al-Manar* dan majalah *al-Manar*, dan ketika beliau menemukan suatu kesulitan, maka beliau langsung mengajukan pertanyaan kepada majalah *al-Manar*.³¹

Deskripsi Karya-karya

Muhammad Basiuni Imran merupakan ulama yang cukup produktif dalam melahirkan karya dengan dalam sejumlah disiplin keilmuan : Bidang fikih, di antaranya seperti kitab *Al-Janāz, at-Tadzkirat Badi'ah fi Ahkam al-Jum'ah, Dhau al-Mishbah fi Fasakh an-Nikah, Husn al-Jawab 'an Isbat al-Ahillah bi al-Hisab, Manhal al-Gharibin fi Iqamat al-Jumu'ah bi dun al-Arba'in, Risalah Cahaya Suluh*³², dan sejumlah kitab fikih lainnya ; Bidang Sejarah Nabi Muhammad Saw. seperti kitab *Dzikir Maulid an-Nabawi, Khulashah Sirah al-Muhammadiyah* dan kitab *Nur al-Siraj fi Qissat al-Isra wa al-Mi'raj* ; Bidang Tafsir, seperti Tafsir *Tujuh Surat* (surat *al-Fatihah, al-'Asr, al-Kautsar, al-Kafirun, al-Ikhlash, al-Falaq dan an-Nas*) dan Tafsir *Ayat Ash-Shiyam*

²⁸ Luqman Abdul Jabbar, "Tafsir Alquran Pertama di Kalimantan Barat (Studi Naskah Kuno Tafsir Surat Tujuh Karya Maharaja Imam Kerajaan Sambas 1883-1976 M)", dalam jurnal *Khatulistiwa : Journal of Islamic Studies*, vol. 5, no. 1, 2015, h. 108.

²⁹ G. F. Pijper, *Beberapa Studi tentang Sejarah Islam di Indonesia 1900-1950*, h. 144.

³⁰ Puslitbang Kemenag RI, *Ensiklopedi Pemuka Agama Nusantara*.,h. 1022.

³¹ Muhammad Basiuni Imran mengungkapkan : "Segala puji bagi Allah! Walaupun saya telah meninggalkan guru-guru saya, juga telah meninggalkan bangku sekolah di *Dar ad-Dakwah wa al-Isyad*, saya tetap mendalami kitab-kitab fikih madzhab Syafi'i, kitab-kitab madzhab lain. kitab-kitab tafsir Alquran dan hadis, terutama tafsir *al-Manar* dan majalah *al-Manar*, dan juga kitab-kitab lain tentang bermacam-macam ilmu pengetahuan. Untuk meningkatkan kemampuan saya, maka saya pun melatih diri dengan menulis kitab-kitab atau *risalah-risalah* dalam bahasa Indonesia (maksudnya : bahasa Melayu), dan bahasa Arab, juga dengan mengajukan pertanyaan-pertanyaan tentang soal-soal agama, lewat surat kepada *shahih al-Manar* (maksudnya Muhamamd Rasyid Ridha), waktu beliau masih hidup". Lihat G. F. Pijper, *Beberapa Studi tentang Sejarah Islam di Indonesia 1900-1950*, h. 145.

³² Kitab *Risalah Cahaya Suluh* juga diterbitkan di Mesir dengan judul *an-Nushush wa al-Baharin 'ala Aqamat al-Jum'ah bi mad al-Arba'in* (Beberapa *nash* dan Argumentasi tentang Mendirikan Shalat Jum'at yang Kurang dari 40 Orang Jama'ah), edisi dalam bahasa Arab ini dicetak dipercetakkan al-Manar, Kairo, Mesir pada tahun 1344 H/1925 M.

(*Tafsir Tentang Hukum Puasa*) ; dan Bidang Aqidah dan Adab, seperti kitab *Durus at-Tauhid*, kitab *Bidayat at-Tauhid fi 'Ilm at-Tauhid* dan kitab *Irsyad al-Ghilman fi Adab Tilawat Alquran*.³³

Potret Tafsir Surat *Al-Fatihah*

Muhammad Basiuni Imran melakukan penafsiran atas surat *al-Fatihah* melalui dua tahap, tahap pertama ditafsirkannya secara ringkas, dan pada tahap berikutnya mulai dilakukan perluasan analisis. Dan yang akan dipaparkan dalam deskripsi penafsiran atas surat *al-Fatihah* pada bagian ini adalah kombinasi dari dua fase panafsiran tersebut.

Sistematika Penulisan dan Hirarki Penyajian Tafsir

Sistematika Penulisan Tafsir

Islah Gusmian membagi sistematika penulisan tafsir menjadi dua bentuk, yaitu : sistematika penulisan tafsir secara runtut dan tematik. *Petama*, sistematika penulisan tafsir secara runtut dibagi menjadi dua : 1) runtut sesuai dengan urutan surat dalam mushaf ; 2) runtut sesuai urutan turunya wahyu. *Kedua*, sistematika penulisan secara tematik, juga dibagi menjadi dua : 1) tematik klasik, yaitu mengambil suatu surat atau ayat tertentu lalu kemudian menafsirkannya ; 2) tematik kontemporer, yaitu menentukan suatu tema bahasan lalu mengumpulkan penafsiran ayat-ayat yang membahas tema tersebut.³⁴ Jadi berdasarkan pemetaan sistematika penulisan tafsir tersebut, maka sistematika penulisan tafsir surat *al-Fatihah* dapat digolongkan pada tipologi yang pertama yaitu menafsirkan Alquran secara runtut sesuai dengan urutan surat dalam mushaf. Karena dalam urutan tafsir surat-surat pendeknya, Muhammad Basiuni Imran mencantumkan surat *al-fatihah* dalam urutan susunan penafsiran yang dilakukan.³⁵

Hirarki Penyajian Tafsir

Hirarki penyajian tafsir, yang dimaksud dengan hirarki penyajian tafsir adalah model penyajian tafsir yang dilakukan oleh seorang mufassir, seperti : 1) menuliskan

³³ Menurut G.F. Pijper, terhitung ada sebelas karya yang ditulis oleh Muhammad Basiuni Imran, dua ditulis dengan bahasa Arab, selebihnya ditulis dengan bahasa Melayu. Sedangkan menurut keterangan Moh. Haitami Salim, dkk. bahwa karya yang ditulis oleh Muhammad Basiuni Imran lebih dari sebelas tulisan, mulai dari yang sudah dicetak/terbit maupun yang masih dalam bentuk manuskrip/naskah. Oleh karena itu, boleh jadi yang dihitung oleh Pijper adalah karya Muhammad Basiuni Imran yang sudah dicetak. Sedangkan yang dikumpulkan oleh Moh. Haitam Salim, dkk. adalah karya Muhamamd Basiuni Imran secara keseluruhan. Moh. Haitami Salim, dkk. *Sejarah Kesultanan Sambas Kalimantan Barat*, (Jakarta : Puslitbang Kemenag RI, 2011), 114-132 bandingkan dengan G. F. Pijper, *Beberapa Studi tentang Sejarah Islam di Indonesia 1900-1950*, 146.

³⁴ Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia : Dari Hermeneutika Hingga Ideologi*, (Yogyakarta : LkiS, 2013), 123-131.

³⁵ Urutan susunan surat dalam tafsir surat-surat pendek Muhammad Basiuni Imran : *al-Fatihah, al-'Asr, al-Kautsar, al-Kafirun, al-Ikhlâs, al-Falaq dan an-Nas*.

ayat atau surat, terjemahannya lalu kemudian melakukan penafsiran,³⁶ ; 2) menuliskan ayat atau surat, lalu langsung melakukan penafsiran tanpa menuliskan terjemahan dari ayat atau surat yang ditafsirkan,³⁷ ; dan 3) hanya menuliskan nama surat lalu melakukan penafsiran atas ayat atau surat tersebut, tanpa menuliskan terjemahannya. Dari tiga tipologi hirarki penyajian tersebut, tafsir surat *al-Fatihah* karya Muhammad Basiuni Imran cenderung mengusung dua tipologi hirarki penyajian tafsir, dalam penafsiran surat *al-Fatihah* yang ringkas (fase pertama), beliau mengusung tipologi yang ketiga, yaitu hanya menuliskan nama surat lalu melakukan penafsiran atas ayat atau surat tersebut, tanpa menuliskan terjemahannya.³⁸ Kemudian dalam tafsir surat *al-Fatihah*-nya yang kedua, beliau mengusung tipologi yang kedua, yaitu menuliskan ayat atau surat, lalu langsung melakukan penafsiran tanpa menuliskan terjemahan dari ayat atau surat yang ditafsirkan.³⁹

Deskripsi Konten Penafsiran

Ketika menafsirkan surat *al-Fatihah* Muhammad Basiuni Imran memulai dengan mengatakan bahwa surat *al-Fatihah* memiliki nama lain yaitu *fatihah al-Kitab*, *ummu al-Kitab* dan *sab'u al-Matsaniy*. Selanjutnya beliau mengutip pendapat gurunya (Muhammad Rasyid Ridha) bahwa surat *al-Fatihah* merupakan surat pertama yang diturunkan hal ini berdasarkan riwayat dari ‘Ali b. Abi Thalib *r.a*, sehingga surat ini diletakkan di awal dalam urutan surat dalam mushaf, sebagai representasi dari namanya yaitu *ummu al-Kitab* (induknya kitab/Alquran).⁴⁰

Di sisi lain, beliau juga mengungkapkan bahwa mayoritas ulama sepakat tentang surat yang pertama kali diturunkan oleh Allah adalah surat *al-‘Alaq* ayat 1-5. Surat ini merupakan bukti awal kenabian Muhammad Saw. di mana Nabi Muhammad Saw. hanya bisa mengucapkan *bismillahi ta’ala* dan pada akhirnya beliau diperintahkan Allah untuk mengeluarkan umatnya dari ke-*ummi*-annya, dan hal ini dipertegas oleh doa Nabi Ibrahim yang terekam dalam surat al-Baqarah [2] : 128,⁴¹ dan Allah

³⁶ Hirarki penyajian yang pertama, ini yang umumnya digunakan dalam mayoritas produk tafsir, baik tafsir Timur Tengah maupun tafsir Nusantara atau Indonesia, baik tafsir yang ditulis secara tematis maupun analisis, yaitu dengan mencantumkan ayat, terjemahan lalu isi penafsiran.

³⁷ Model semacam telah diusung dalam tafsir klasik Nusantara, di antaranya tafsir *Tarjuman al-Mustafid* karya Abd. ar-Ra’uf as-Singkili, lebih jelas lihat Abd. ar-Ra’uf as-Singkili, *Tarjuman al-Mustafid*, (Singapura : Maktab wa Mathba’ah Sulaiman Maraghi, 1951).

³⁸ Muhammad Basiuni Imran, *Tafsir Surat Tujuh*, manuskrip/naskah, 3-5. Dan penafsiran surat-surat pendek yang lain Muhammad Basiuni Imran menggunakan tipologi hirarki penyajian tafsir yang ketiga dari hirarki penyajian tafsir di atas, yaitu hanya menuliskan nama surat lalu melakukan penafsiran atas ayat atau surat tersebut, tanpa menuliskan terjemahannya.

³⁹ Muhammad Basiuni Imran, *Tafsir Surat Tujuh*, manuskrip/naskah, h. 13.

⁴⁰ Muhammad Basiuni Imran, *Tafsir Surat Tujuh*, manuskrip/naskah, h. 13.

⁴¹ Qs. Al-Baqarah [2] : 128 :

رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا وَتُبْ عَلَيْنَا إِنَّكَ أَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ

“Ya Tuhan Kami, Jadikanlah Kami berdua orang yang tunduk patuh kepada Engkau dan (jadikanlah) diantara anak cucu Kami umat yang tunduk patuh kepada Engkau dan tunjukkanlah kepada Kami cara-cara dan tempat-tempat ibadat haji Kami, dan terimalah taubat kami. Sesungguhnya Engkau lah yang Maha Penerima taubat lagi Maha Penyayang.”

menjawab doa Nabi Ibrahim tersebut dengan mengutus Nabi Muhammad Saw. sebagai penyelamat dan pemberi peringatan bagi umat manusia.⁴²

Lebih lanjut Muhammad Basiuni Imran menafsirkan surat ini dengan mengutip pendapat Muhammad Rasyid Ridha, yang mengatakan bahwa Alquran diturunkan kepada manusia dengan lima asas hidayah dan tujuan : 1) tentang ketauhidan, perintah kepada umat manusia untuk mengesakan Allah, 2) tentang janji dan ancaman, manusia dijadikan khalifah (tuan) di muka bumi suatu saat akan diminta pertanggung jawaban oleh Allah di akhirat atas apa yang telah mereka lakukan, 3) tentang perintah melaksanakan ibadah dan perbuatan dengan berasaskan ketauhidan di dalam hati, 4) menerangkan tentang jalan kebaikan yang menghantarkan kepada kenikmatan dunia dan akhirat, dan 5) tentang kisah-kisah orang-orang yang menjaga *hudud* (batasan-batasan) Allah dengan memilah jalan kebajikan yang telah dipedomankan oleh Allah.⁴³

Sisi ketauhidan, ketika menjelaskan *alhamdulillah rabb al-'alamin* (segala puji bagi Allah Tuhan semesta alam), Muhammad Basiuni Imran mengatakan bahwa kalimat *alhamdulillah* (segala puji bagi Allah), merupakan bentuk ketauhidan manusia kepada Allah dengan cara memuji-Nya. Dan hal ini diperkuat dengan kata *rabb al-'alamin* (Tuhan semesta alam), bahwa kata *rabb* di sini bukan saja bermakna 'memiliki' tetapi juga bermakna 'mendidik dan mengembangkan atau menumbuhkan', artinya bahwa selain sebagai pemilik alam semesta, Allah juga senantiasa mengawasi dan mendidik manusia atas segala nikmat yang telah Ia berikan kepada manusia.⁴⁴

Wa'ad wa al-Wa'id (janji dan acamana), menurut beliau hal ini direpsentasikan dari ayat 1⁴⁵, 3 dan 4⁴⁶ dari surat *al-Fatihah*, yang secara umum ayat 1 dan 3 dari surat *al-Fatihah* menjelaskan tentang kasih sayang Allah, bahwa Allah akan memberikan pahala (*reward*) dan siksaan (*punishment*) atas apa yang telah dilakukan oleh manusia di muka bumi, dan hal ini diperjelas oleh ayat ke-4, bahwa Allah akan merealisasikan janji-Nya tersebut pada hari pembalasan.⁴⁷

Ibadah dan perbuatan yang berasaskan ketauhidan direpsentasikan oleh ayat ke-5,⁴⁸ ayat ini sekaligus sebagai legalisasi ketauhidan pada ayat ke-2 yang telah dibahas

⁴² Muhammad Basiuni Imran, *Tafsir Surat Tujuh*, manuskrip/naskah, h. 3 dan 14.

⁴³ Muhammad Basiuni Imran, *Tafsir Surat Tujuh*, manuskrip/naskah, h. 14 - 15.

⁴⁴ Muhammad Basiuni Imran, *Tafsir Surat Tujuh*, manuskrip/naskah, h. 16.

⁴⁵ Qs. al-Fatihah [1] : 1 :

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

“Dengan menyebut nama Allah yang Maha Pemurah lagi Maha Penyayang.

⁴⁶ Qs. al-Fatihah [1] : 4 :

الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ۝ مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ ۝

“Maha Pemurah lagi Maha Penyayang, yang menguasai hari pembalasan”.

⁴⁷ Muhammad Basiuni Imran, *Tafsir Surat Tujuh*, manuskrip/naskah, h. 17.

⁴⁸ Qs. al-Fatihah [1] : 5 :

إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ۝

di atas. Ayat ini menerangkan bahwa hanya kepada Allah lah manusia menyembah dan beribadah, hal ini menafikan kepercayaan orang-orang musyrik dan agama *watsnaiyyah* dengan menyembah berhala yang mereka yakini sebagai Tuhan, dan juga Allah lah sebagai tempat manusia memohon pertolongan, hal ini menunjukkan agar manusia senantiasa memohon kepada Allah supaya terhindar dari ajaran-ajaran agama syirik dan *watsaniyyah* yang bertebaran dalam realitas kehidupan umat.⁴⁹

Kemudian tentang jalan yang lurus dan penuh kenikmatan serta kisah-kisah terdahulu, direpresentasikan dengan ayat 6 dan 7. Menurut Muhammad Basiuni Imran bahwa jalan yang lurus adalah dengan mengikuti syariat Islam, dan jalan kenikmatan dunia dan akhirat adalah dengan mengikuti orang yang diberi nikmat oleh Allah, yaitu para Nabi, orang-orang yang benar (*shiddiqin*), para *syuhada* dan orang-orang shaleh.⁵⁰ Dan lebih jauh beliau menjelaskan – bukan mengikuti jalan orang-orang yang dimurkai (orang-orang yang mengetahui kebenaran, namun mereka menolak kebenaran tersebut, dalam artian memilih *hawa* dan menolak *huda*), dan bukan pula mengikuti orang-orang sesat sebab kejahilannya,⁵¹ dan untuk mempertegas orang-orang yang sesat ini beliau mengutip surat *al-Kahfi* [18] : 104.⁵² Selanjutnya Muhammad Basiuni Imran menambahkan termasuk di antara ruh ibadah dan realisasi dari jalan kebaikan dan kebenaan adalah yang terdapat di dalam surat *al-‘Asr*.⁵³

Struktur Epistemologi Tafsir Surat *Al-Fatihah*

Sebagaimana yang telah dipaparkan dahulu bahwa dalam teori epistemologi ada tiga variabel dasar yang harus digali, yaitu : 1) sumber pengetahuan (*the sources of knowledge*), dalam hal ini yakni melihat sumber-sumber penafsiran yang digunakan oleh Muhammad Basiuni Imran dalam menafsirkan surat *al-Fatihah*, 2) metode pengetahuan (*the method of knowledge*), dalam hal ini akan melihat metode, prinsip dan pendekatan yang digunakan dalam penafsirannya, dan 3) validitas kebenaran pengetahuan (*the truth of validity of knowledge*) dalam melihat kebenaran penafsiran di sini akan menggunakan teori pragmatik, artinya bahwa tafsir itu dikatakan bernilai jika dapat bersifat solutif-transformatif dalam memecahkan problematika sosial-kemasyarakatan.

“Hanya Engkaulah yang Kami sembah, dan hanya kepada Engkaulah Kami meminta pertolongan”.

⁴⁹ Muhammad Basiuni Imran, *Tafsir Surat Tujuh*, manuskrip/naskah, h. 17.

⁵⁰ Penafsiran seperti ini cenderung sama dengan penafsiran yang dikembangkan oleh para *mufassir* pada umumnya, yaitu mengkorelasikan bagian awal ayat 7 dari surat *al-Fatihah* ini dengan surat *an-Nisa’* [4] : 69. Terlepas dari apakah Muhammad Basiuni Imran mengadopsi dari tafsir lain atau tidak, yang secara substansial penafsiran yang beliau lakukan tersebut mengindikasikan adanya penafsiran dengan *munasabah*.

⁵¹ Muhammad Basiuni Imran, *Tafsir Surat Tujuh*, manuskrip/naskah, h. 4.

⁵² Qs. *al-Kahfi* [18] : 104 :

الَّذِينَ ضَلَّ سَعِيَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ مُخْسِنُونَ صُنْعًا ﴿١٥﴾

“Yaitu orang-orang yang telah sia-sia perbuatannya dalam kehidupan dunia ini, sedangkan mereka menyangka bahwa mereka berbuat sebaik-baiknya”.

⁵³ Muhammad Basiuni Imran, *Tafsir Surat Tujuh*, manuskrip/naskah, h. 3 dan 18.

Sumber Penafsiran

Berdasarkan deskripsi konten penafsiran surat *al-Fatihah* di atas, dalam dilihat bahwa dalam menafsirkan surat tersebut Muhammad Basiuni Imran menggunakan beberapa sumber penafsiran, yaitu :

Pertama, sumber Alquran, dalam terminologi *ulum Alquran*, penafsiran Alquran dengan Alquran diistilahkan dengan *munasabah*.⁵⁴ Dan sumber penafsiran dengan *munasabah* dalam tafsir surat *al-Fatihah* terlihat ketika Muhammad Basiuni Imran menjelaskan tentang posisi Nabi Muhammad saw. sebagai penjelas wahyu dan pemberi peringatan kepada umatnya, beliau korelasikan dengan surat *al-Baqarah [2] : 128*, yang merupakan permohonan Nabi Ibrahim *as.* kepada Allah Swt. supaya Allah menurunkan Nabi dari anak cucunya untuk mengeluarkan umat manusia dari segala bentuk kejahatan yang mereka dilakukan.

Kedua, beliau menggunakan hadis atau riwayat, hal ini dilakukannya ketika menjelaskan tentang *al-Maghdhub* dan *adh-Dhallin*, menurut beliau *al-Maghdhub* (orang-orang yang dimurkai) adalah orang yang mengetahui kebenaran, namun mereka menolak kebenaran tersebut – dalam bahasa beliau diistilahkan dengan melabihkan *hawa* atas *huda*. Sedangkan *adh-Dhallin* (orang-orang yang sesat) adalah orang-orang yang tidak mencapai kebenaran disebabkan kejahilan (kebodohan) mereka. Jadi dalam menafsirkan akhir ayat 7 dari surat *al-Fatihah* tersebut beliau tidak menyebutkan riwayat hadisnya, namun jika ditelaah lebih jauh maka bunyi pendefinisian dari kata *al-Maghdhub* dan *adh-Dhallin* yang beliau lakukan di atas terdapat dalam hadis *at-Tirmidzi* dan Imam Ahmad.

Ketiga, pendapat ulama, dalam menafsirkan surat *al-Fatihah*, Muhammad Basiuni Imran juga mengutip pendapat ulama, yaitu mengutip pendapat Muhammad Rasyid Ridha selaku beliau. Kutipan dari pendapat Muhammad Rasyid Ridha terlihat ketika beliau menjelaskan posisi surat *al-Fatihah* dalam *nuzul Alquran*, menurut M. Rasyid Ridha bahwa surat *al-Fatihah* merupakan surat yang pertama ditirinkan hal ini berdasarkan pada riwayat dari ‘Ali b. Abi Thalib. Kemudian kembali beliau mengutip pendapat M. Rasyid Ridha ketika menjelaskan nilai-nilai utama dalam surat *al-Fatihah*, bahwa nilai-nilai yang terkandung dalam surat *al-Fatihah*, yaitu meliputi : 1) ketauhidan, 2) janji dan ancaman, 3) perintah melaksanakan ibadah dan perbuatan dengan berasaskan ketauhidan di dalam hati, 4) menerangkan tentang jalan kebaikan yang menghantarkan kepada kenikmatan dunia dan akhirat, dan 5) tentang kisah-kisah orang-orang yang menjaga *hudud* (batasan-batasan) Allah dengan memilah jalan kebajikan yang telah dipedomankan oleh Allah.

⁵⁴ Nashruddin Baidan membagi *munasabah* dalam beberapa bentuk , yaitu : a) *munasabah* antara surat dengan surat, b) *munasabah* antara nama surat dengan tujuan surat, c) *munasabah* antara kalimat dan kalimat dalam satu ayat, d) *munasabah* antara ayat dengan ayat dalam satu surat, e) *munasabah* antara penutup ayat dengan isi ayat, f) *munasabah* antara awal surat dengan akhirnya, dan g) *munasabah* antara akhir surat dengan awal surat berikutnya. Lihat Nashruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2011), h. 192-198.

Metode, Prinsip dan Pendekatan Tafsir

Berdasarkan pembacaan dan analisis yang telah dilakukan, maka tafsir surat *al-Fatihah* karya Muhammad Basiuni Imran menggunakan metode, prinsip dan pendekatan tafsir sebagai berikut :

Metode *Ijmali* (Global)

Kategorisasi metode penafsiran Alquran senantiasa berkembang dari zaman ke zaman.⁵⁵ Sebagaimana diketahui bahwa pada masa klasik para ulama mengkategorisasikan metode tafsir dalam tiga kategori, yaitu metode tafsir *al-Ma'tsur* (riwayat)⁵⁶ dan metode tafsir *bi ar-Ra'yi* (rasionalitas)⁵⁷ dan metode tafsir *isyari* (intuitif)⁵⁸. Kemudian pada fase berikutnya, kategorisasi metode penafsiran Alquran mulai dieksplorir, sebagaimana yang dilakukan oleh Abu Hayy al-Farmawiy, ia membagi kategorisasi metode penafsiran Alquran menjadi empat kategori, yaitu metode *ijmali* (global)⁵⁹, metode *tahlili* (analisis)⁶⁰, metode *muqarin* (komparasi)⁶¹ dan metode *maudhu'i* (tematik).⁶² Dan empat kategorisasi metode penafsiran ini lah yang

⁵⁵ M. Alfatih Suryadilaga, dkk. *Metodologi Ilmu Tafsir*, cet. I, (Yogyakarta : TERAS, 2005), h. 51.

⁵⁶ Metode tafsir *bi al-Ma'tsur* adalah menafsirkan Alquran dengan Alquran, dengan sunnah, dengan perkataan sahabat, dan perkataan para tabiin. Namun ada juga yang tidak memasukkan perkataan tabi'in sebagai salah satu entitas dalam tafsir *bi al-Ma'tsur*. Lihat Muhammad 'Ali ash-Shabuniy, *At-Tibyan fi 'Ulum Alquran*, (Damsiyq : Maktab al-Ghazali, 1981), h. 63.

⁵⁷ Metode tafsir *bi ar-Ra'yi* adalah melakukan penafsiran Alquran dengan berdasarkan ijthad mufassir setelah menggali lebih dahulu bahasa Arab dari segala macam aspek lainnya, kemudian dibantu dengan mempertimbangkan *asbab an-nuzul*, dan ilmu lainnya yang dibutuhkan oleh seorang mufassir. Tafsir *bi ar-Ra'yi* ini juga dikenal dengan sebutan tafsir *bi al-Ma'qul*, *dirayah*, *bi al-Ijtihad/al-Istinbath*, singkatnya bahaw tafsir ini berorientasi pada nalar ilmiah yang bersifat *aqli* (rasional) dengan berdasarkan kaidah kebahasaan dan lain sebagainya. Muhammad Amin Suma, *Ulumul Qur'an*, (Jakarta : Rajawali Press, 2013), h. 350-351.

⁵⁸ Metode tafsir *Isyari'* (intuitif) atau tafsir *shufi* adalah menakwilkan Alquran dengan mengesampingkan makna lahiriyah karena ada isyarat (indikator) tersembunyi yang hanya bisa disimak oleh orang-orang yang memiliki ilmu suluk dan tasawuf. Muhammad Amin Suma, *Ulumul Qur'an*, 370. Lihat tiga metode tafsir ini (metode *bi al-Ma'tsur*, *bi ar-Ra'yi* dan *Isyari'*) dan ilustrasi aplikasinya pada penafsiran dalam Muhammad Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir : Syarat, Ketentuan dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat Alquran*, (Jakarta : Lentera Hati, 2013), h. 350-376.

⁵⁹ Metode *Ijmali* (global) adalah menjelaskan ayat-ayat Alquran secara ringkas, dengan bahasa yang ringan dan populer, sehingga mudah dimengerti dan enak dibaca. Di samping itu, penyajiannya tidak terlalu jauh dari gaya bahasa Alquran sehingga pendengar dan pembacanya seakan-akan masih tetap mendengar Alquran padahal yang dibacanya/didengarnya adalah tafsirannya. Abu Hayy al-Farmawiy, *Al-Bidayah fi at-Tafsir al-Maudhu'iy*, (Beirut : Maktab al-Hadharah al-'Arabiyyah, 1977), h. 43.

⁶⁰ Metode *Tahlili* (analisis) adalah menafsirkan Alquran dengan berbagai aspek analisis yang dilakukan mulai dari analisis leksikal-linguistik, hadis, *asbab an-nuzul*, *munasabah* serta aspek-aspek lainnya. Abu Hayy al-Farmawiy, *Al-Bidayah fi at-Tafsir al-Maudhu'iy*, h. 24.

⁶¹ Metode *Muqarin* (komparasi) adalah menafsirkan Alquran dengan membandingkan Alquran dengan Alquran dengan segala variannya, Alquran dengan hadis, dan Alquran dengan pendapat para ulama. Abu Hayy al-Farmawiy, *Al-Bidayah fi at-Tafsir al-Maudhu'iy*, h. 45-46.

⁶² Metode *Maudhu'i* (tematik) adalah membahas ayat-ayat Alquran sesuai dengan tema atau judul yang telah ditetapkan, semua ayat yang berkaitan dihimpun, kemudian dikaji secara integral, holistik, dan interkonektif dengan berbagai aspek keilmuan yang dapat mendukung penyelesaian tema yang diusung. Abu Hayy al-Farmawiy, *Al-Bidayah fi at-Tafsir al-Maudhu'iy*, h. 52.

sering digaungkan oleh pada pengkaji tafsir dalam tulisan-tulisannya, khususnya ketika mengkaji seputar metodologi penafsiran Alquran.⁶³

Demikian juga dengan tafsir surat *al-Fatihah*, berdasarkan pemetaan ketegori metodologi tafsir di atas, maka tafsir ini mengusung metode tafsir *ijmali* (global-parsial) yaitu menjelaskan ayat-ayat Alquran secara ringkas, dengan bahasa yang ringan dan populer, sehingga mudah dimengerti dan enak dibaca. Di samping itu, penyajiannya tidak terlalu jauh dari gaya bahasa Alquran sehingga pendengar dan pembacanya seakan-akan masih tetap mendengar Alquran, padahal yang dibacanya atau didengarnya adalah tafsirannya. Metode ini bisa dilihat dari penafsiran yang beliau lakukan dalam tafsir surat *al-Fatihah* tersebut bahwa beliau tidak memberikan penjelasan secara detail terhadap surat-surat atau ayat yang ditafsirkan, dan hanya mengulas secara global-parsial dan bahkan beliau tidak memberikan pemisah penafsiran antar ayat yang satu dengan ayat yang lainnya, dan penafsiran yang dilakukan cenderung sama dengan bahasa terjemahan, hanya melakukan sedikit penambahan atau dieksplorasi makna berdasarkan nalar atau rasionalitas beliau yang tetap berbasis pada makna literal ayat.

Prinsip Rasionalitas Berbasis Makna Linguistik dan Literal Ayat

Dalam membangun konstruk penafsirannya dalam tafsir surat *al-Fatihah*, Muhammad Basiuni Imran senantiasa berusaha membangun argumentasinya berdasarkan spirit leksikal-linguistik dan makna literal-tekstual ayat. Terlihat ketika beliau menjelaskan makna ‘*rabb*’ pada kalimat *rabb al-‘alamin* (Tuhan semesta : baca *al-Fatihah* ayat 1). Dalam menjelaskan kata tersebut beliau menjelaskan bahwa makna dari kata *rabb* tersebut bukan hanya diartikan sebagai ‘pemilik alam’ namun juga diartikannya – bahwa Tuhan adalah ‘pendidik dan pengembang/penumbuh’, artinya bahwa dalam setiap kenikmatan yang diberikan Allah kepada manusia akan senantiasa Allah didik melalui pengawasan-Nya.

Kemudian ketika menjelaskan tentang *wa’ad wa al-wa’id* (janji dan ancaman), menurut beliau janji dan ancaman Allah dimanifestasikan pada ayat 1, 3 dan 4 dari surat *al-Fatihah*. Ayat 1 dan 3, makna literal ayatnya hampir sama – yang domainnya menyatakan sifat *Rahman (Maha Pengasih)* dan *Rahim (Maha Penyayang)*. Artinya bahwa Allah akan membalas segala perbuatan manusia berdasarkan dua sifat tersebut – jika manusia melakukan amal kebajikan maka akan dibalas dengan pahala (*reward*), dan jika sebaliknya, manusia melakukan kejahatan, maka akan diberikan hukuman (*punishment*). Dan implementasi dari makna ayat 1 dan 3 tersebut dilegalisasikan oleh ayat ke-4 bahwa ‘Allah yang memili/menguasai hari pembalasan, jadi segala amal perbuatan manusia tidak akan luput dari ‘absensi dan pencatatatan’ Allah Swt,

⁶³ Terlepas dari variasi argumentasi dan metodologi tafsir yang telah ditawarkan oleh para pengkaji Alquran, ini menunjukkan bahwa rekonstruksi metodologi merupakan suatu keniscayaan dan harus lakukan karena karena zaman semakin berkembang, dan problematika kehidupan juga akan semakin kompleks. Oleh karena itu, pembaharuan metodologi tafsir layak dilakukan agar Alquran benar-benar bisa dijadikan sebagai problem solver dalam realitas kehidupan.M. Alfatih Suryadilaga, dkk. *Metodologi Ilmu Tafsir*, h. 49-51.

sehingga dihari pembahasan nanti setiap manusia akan memepertanggung-jawabkan apa yang telah ia lakukan.

Pendekatan Tafsir Tekstual

Pendekatan tafsir dapat dibagi menjadi dua, yaitu pendekatan tekstual dan pendekatan kontekstual.⁶⁴ Pendekatan tekstual adalah suatu pendekatan yang lebih berorientasi pada teks,⁶⁵ artinya bahwa dalam menafsirkan suatu ayat mufassir hanya berkutat pada wilayah teks dan tidak berusaha mengkontekstualisasikan atau membumisasikan pesan teks ke dalam realitas. Dan di antara ciri dari pendekatan tekstual adalah kecenderungan menafsirkan ayat dengan ayat atau menafsirkan ayat dengan hadis atau riwayat.⁶⁶ Sedangkan pendekatan kontekstual adalah suatu model atau metode penafsiran yang berusaha menangkap makna atau maksud teks kemudian berusaha mengkontekstualisasikan pesan teks tersebut ke dalam realitas, dan pendekatan kontekstual ini yang sering digaungkan oleh beberapa mufassir atau pemikir Alquran kontemporer, seperti Fazlur Rahman, Farid Esack, Nasir Hamid Abu Zayd, Abdullah Saeed dan sebagainya.⁶⁷

Kemudian jika kedua pendekatan ini ditarik ke dalam penafsiran Muhammad Basiuni Imran dalam tafsirnya surat *al-Fatihah*, maka terlihat bahwa beliau cenderung menggunakan pendekatan tekstual, karena dalam menafsirkan ayat-ayat pada setiap surat dalam tafsir surat *al-Fatihah* tersebut – beliau belum terlalu jauh mengkontekstualisasikan penafsirannya ke dalam realitas masyarakat Sambas pada waktu itu, dan masih cenderung ‘tunduk’ dengan pola-pola penafsiran para mufassir dari Timur Tengah, yaitu masih ‘bermain’ dalam wilayah internal teks, seperti melakukan dengan analisis bahasa (*linguistic analysis*) dan *munasabah (base on parallel text)*.

Validitas Kebenaran Tafsir

Untuk melihat validitas kebenaran tafsir surat *al-Fatihah* karya Muhammad Basiuni Imran, maka akan menggunakan dua teori kebenaran dalam filsafat, yaitu teori koherensi dan teori pragmatis. Hal ini mungkin terasa aneh bagi sebagian orang yang ‘alergi’ terhadap filsafat yang dibawa ke dalam ranah tafsir, apalagi sampai dijadikan sebagai salah satu media untuk menilai kebenaran suatu produk tafsir.⁶⁸ Di sisi lain, bahwa kebenaran penafsiran merupakan kebenaran yang bersifat relatif, inter-subjektif dan dinamis, sehingga sangat sulit untuk melihat serta menilai kebenaran dari produk

⁶⁴ M. Sholahuddin, “Pendekatan Tekstual dan Kontekstual dalam Penafsiran Alquran”, dalam jurnal *al-Bayan*, vol. 1, no. 2, 2016, 116-117.

⁶⁵ Abd. Mu’im Salim, *Metode Tafsir*, Ujuang Pandang : UIN Alauddin Press, 1994), h. 24.

⁶⁶ Farid Esack, *The Qur’an : A User Guide*, (England : Oneworld, 2005), h. 139.

⁶⁷ Aplikasi pendekatan kontekstual Fazlur Rahman lihat Wendi Parwanto dan Ridwan Rosdiawan “Reinterpretasi Kesaksian Perempuan dalam Qs. Al-Baqarah [2] : 282 (Menelisik Antara Pemahaman Normatif-Tekstualis dan Historis-Kontekstualis), dalam *Rahcema : jurnal Studi Gender dan Anak*, vol. 5, no. 1, (Desember 2018).

⁶⁸ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, (Yogyakarta : LkiS, 2010), h. 289.

tafsir yang dilahirkan. Terlepas dari asumsi-asumsi tersebut, maka tidak ada salahnya jika teori kebenaran dalam filsafat ilmu tersebut dicoba diaplikasikan dalam melihat kebenaran suatu produk penafsiran, karena tanpa tolak ukur yang jelas maka sebuah produk penafsiran akan sulit dikatakan sebagai ‘benar atau salah’ secara objektif ilmiah, terlebih lagi jika tolak ukurnya sangat “subjektif”, misal sebagai tolak ukur kebenarannya adalah didasarkan pada ideologi madzhab, kelompok dan ideologi mufassirnya sendiri.

Teori Koherensi (*The Coherence Theory*)

Teori ini menyatakan bahwa standar ke kebenaran tidak dibentuk oleh hubungan antar pendapat dengan sesuatu yang lain (fakta atau realitas), tetapi dibentuk oleh hubungan internal (*internal relationship*) antara pendapat-pendapat atau keyakinan-keyakinan itu sendiri.⁶⁹ Dengan kata lain, sebuah penafsiran dianggap benar jika terdapat konsistensi logis-filosofis dengan proposisi-proposisi yang dibangun sebelumnya.⁷⁰

Berdasarkan teori ini, penulis melihat bahwa penafsiran yang dilakukan oleh Muhammad Basiuni Imran dalam tafsirnya surat *al-Fatihah* menganut teori kebenaran secara koherensi. Dan hal ini terlihat bagaimana beliau membangun konsistensi argumentasi logis-filosofisnya dalam setiap ayat yang beliau tafsirkan, yakni selalu berusaha mengkoneksikan penafsirannya dengan aspek purifikasi tauhid, yakni dengan meniti jalan Islam. Terlihat ketika beliau mengawali penafsiran dari kalimat *alhamdulillah Rabb al-‘Alamin*, menurut beliau kata *alhamdulillah* (segala puji bagi Allah) merupakan manifestasi ketauhidan manusia kepada Allah dengan cara memujinya, selaku *rabb al-‘Alamin*, kemudian dalam ayat 5, beliau kembali melegalisasikan pentingnya purifikasi tauhid, dengan mengatakan bahwa hanya kepada Allah lah manusia menyembah dan beribadah, hal ini menafikan kepercayaan orang-orang musyrik dan agama *watsnaiyyah* dengan menyembah berhala yang mereka yakini sebagai Tuhan, dan juga Allah lah sebagai tempat manusia memohon pertolongan, hal ini menunjukkan agar manusia senantiasa memohon kepada Allah supaya terhindar dari ajaran-ajaran agama syirik dan *watsaniyyah* yang bertebaran dalam realitas kehidupan umat.⁷¹ Demikian juga ketika menafsirkan ayat 6-7, beliau senantiasa menekankan aspek tauhidiyyah, yakni pentingnya meniti jalan Islam, jangan sampai mengikuti jalan orang-orang yang dimurkai dan orang-orang yang sesat.⁷²

Teori Pragmatis (*The Pragmatic Theory*)

Teori pragmatisme diproklamkan oleh Charles S. Peirce (1839-1914 M) menurut teori ini suatu proposisi dianggap benar apabila ia memberikan manfaat dalam

⁶⁹ Peter A. Angeles, *Dictionary of Philosophy*, (New York, t.tp, 1981), h. 97.

⁷⁰ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, h. 291.

⁷¹ Muhammad Basiuni Imran, *Tafsir Surat Tujuh*, manuskrip/naskah, h. 17.

⁷² Muhammad Basiuni Imran, *Tafsir Surat Tujuh*, manuskrip/naskah, h. 4.

tatanan praktis. Artinya bahwa adanya konsekuensi-konsekuensi yang bersifat praktis sebagai indikasi dari suatu kebenaran.⁷³

Berdasarkan teori pragmatis di atas, Muhamamd Basiuni Imran juga menganut teori ini, karena tafsir surat *al-fatihah*⁷⁴ ini memberikan pengaruh positif bagi masyarakat Sambas pada waktu, terbukti dengan diajarkannya tafsir ini di beberapa tempat di Sambas, misal diajarkan oleh Muhamamd Basiuni Imran pada setiap kamis sore di Masjid *Jami'* Kraton Sambas, di sekolah *Kulliyat al-Muballighin* dan sejumlah tempat lainnya. Dan berdasarkan penuturan dari Badran Hambali⁷⁵ bahwa tafsir ini memberikan kontribusi yang baik dalam pengembangan keilmuan seputar Alquran di wilayah Sambas, karena pada awalnya masyarakat hanya mengenal baca tulis Alquran dan belum mengenal tafsir Alquran. Di samping itu, pada masa-masa awal Islam di Sambas, literatur, kitab atau ajaran yang beredar, menyebar adalah seputar fikih dan tasawuf, belum menyentuh ranah penafsiran Alquran. Dengan demikian, hadirnya tafsir ini menjadikan angin segar bagi masyarakat Sambas dalam memahami pesan-pesan Alquran, khususnya dalam surat-surat populer bagi masyarakat.⁷⁶

Kemudian, muatan tafsir ini sangat erat dengan nuansa teologis, hal ini diperhitungkan oleh Muhammad Basiuni Imran karena pada masa awal terbentuknya kerajaan Sambas adalah dimulai dari kerajaan Hindu,⁷⁷ sehingga paham-paham atau ajaran Hindu masih eksis ditengah masyarakat.⁷⁸ Selain itu, dalam realitas masyarakat Sambas merabak paham-paham kolonial Belanda⁷⁹, sehingga tafsir yang beliau rumuskan – setidaknya bersifat solutif-transformatif dalam menyelesaikan problem-problem tersebut, khususnya dalam melakukan purifikasi agama atau sebagai filterisasi ajaran atau paham yang berkembang saat itu. Dan pada sisi yang lain, memang tafsir

⁷³ Chales S. Peirce pada awalnya menyebut teorinya ini dengan “pragmatisme”, dan kemudian mengubah namanya menjadi “pragmatisisme”, ketika istilah pertama digunakan oleh John Dewey. F. C Schiller, dan William James untuk melebeli teori mereka yang sangat berbeda. Ricard R. Kirkhan, *Theories of Truth : a Critical Introduction*, terj. M. Khozin, (Bandung : Nusa Media, 2008), h. 117.

⁷⁴ Tafsir surat *al-Fatihah* merupakan bagian dari tafsir *Surat-surat Pendek* (Tafsir *Surat Tujuh*) karya Muhammad Basiuni Imran.

⁷⁵ Badran Hambali adalah murid sekaligus anak dari Muhammad Basiuni Imran, yang merupakan saksi sejarah yang masih hidup sampai saat ini. Lihat Luqman Abdul Jabbar, “Tafsir Alquran Pertama di Kalimantan Barat (Studi Naskah Kuno Tafsir Surat Tujuh Karya Maharaja Imam Kerajaan Sambas 1883-1976 M)”, dalam jurnal *Khatulistiwa : Journal of Islamic Studies*, vol. 5, no. 1, 2015, h. 107.

⁷⁶ Luqman Abdul Jabbar, “Tafsir Alquran Pertama di Kalimantan Barat (Studi Naskah Kuno Tafsir Surat Tujuh Karya Maharaja Imam Kerajaan Sambas 1883-1976 M)”, h. 107.

⁷⁷ Realitas bahwa kerajaan-kerajaan besar awal di Indonesia adalah kerajaan Hindu dan Budha, yang kemudian beberapa di antara kerajaan tersebut beralih menjadi kerajaan Islam. Dan tidak sedikit ritus-ritus keagamaan Islam di Nusantara yang masih terpengaruh oleh ajaran Hindu dan Budha, yang sering dinamakan sinkritisme. Fauzan Saleh, *Modern Trends in Islamic Theological Discourse in 20th Century Indonesia*, (Leiden : Brill, 2001), h. XIV-XV; Robert Day McAims, *Malay Muslims*, (t.t, Aermard Publisher, t.th), h. 24-25.

⁷⁸ Risa, “Islam dan Kerajaan Sambas Antara Abad XV-XVII : Studi Awal Tentang Islamisasi Sambas”, dalam jurnal *Khatulistiwa : Journal of Islamic Studies*, vol. 4, no. 2, 2014, h. 106-108.

⁷⁹ Puslitbang Kemeng RI, *Ensiklopedi Pemuka Agama Nusantara*, h. 1022.

tersebut cukup kontributif dalam membentuk pemikiran masyarakat Sambas tentang pentingnya mempelajari tafsir Alquran.⁸⁰

Penutup

Muhammad Basiuni Imran adalah ulama legendaris Sambas, Kalimantan Barat di abad ke-20 M. perjalanan studinya bukan hanya ditingkat lokal dan nasional, namun juga di wilayah internasional, yaitu Mekkah dan Mesir, salah satu tokoh pembaharu Islam yang cukup berpengaruh dalam membentuk pemikirannya adalah Muhammad Rasyid Ridha, dan ide-ide pembaharuan Islam dari beliau tersebut diadopsi dan diaplikasikan oleh Muhammad Basiuni dalam beberapa lembaga pendidikan Islam di Sambas, Kalimantan Barat.

Berdasarkan kajian epistemologi pada tafsir *Surat Al-Fatihah* karya Muhammad Basiuni Imran di atas, maka dapat disimpulkan sebagai berikut : 1) Sumber penafsiran : dalam menafsirkan surat *al-Fatihah* M. Basiuni Imran menggunakan sumber Alquran, hadis, dan pendapat ulama ; 2) Metodologi penafsiran : (a) metode tafsir, beliau menggunakan metode *ijmaliy* (global), yaitu menafsirkan Alquran dengan tipologi penjelasan yang sederhana, (b) prinsip penafsiran, beliau menggunakan prinsip rasionalitas berbasis makna leksikal linguisitik dan literal ayat, yaitu suatu eksplorasi makna berdasarkan analisis atau spirit linguisitik dan makna literal ayat, dan (c) pendekatan tafsir, beliau menggunakan pendekatan tekstual, suatu pendekatan penafsiran yang beorientasi pada teks. 3) Validitas penafsiran : (a) teori koherensi, penafsiran yang beliau lakukan menganut kebenaran teori ini karena beliau senantiasa konsisten dalam membangun argumentasi logis-filosofisnya yaitu tentang purifikasi aqidah dalam setiap ayat yang beliau tafsirkan ; dan (b) teori pragmatis, penafsiran yang beliau lakukan juga mengusung kebenaran teori ini karena tafsir yang beliau lahirkan cukup bermanfaat bagi masyarakat saat itu, terbukti dengan diajarkannya tafsir ini di beberapa tempat di Sambas, termasuk juga – dengan nuansa teologis – juga cukup memberikan ultimatum kepada masyarakat agar senantiasa mempertahankan ketauhidan mereka di tengah maraknya paham kolonial Belanda, dan juga untuk memfilterisasi paham-paham Hindu yang mungkin masih berkembang.

⁸⁰ Terbukti dengan diajarkannya tafsir ini di beberapa tempat di wilayah Sambas. Luqman Abdul Jabbar, “Tafsir Alquran Pertama di Kalimantan Barat (Studi Naskah Kuno Tafsir Surat Tujuh Karya Maharaja Imam Kerajaan Sambas 1883-1976 M), 107, lihat juga Moh. Haitami Salim, dkk. *Sejarah Kesultanan Sambas Kalimantan Barat*, h. 97-99.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdul Jabbar, Luqman. "Tafsir Alquran Pertama di Kalimantan Barat (Studi Naskah Kuno Tafsir Surat Tujuh Karya Maharaja Imam Kerajaan Sambas 1883-1976 M)", *Jurnal Khatulistiwa : Journal of Islamic Studies*, vol. 5, no. 1, (2015).
- Azra, Azyumardi. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII : Akar Pembaharu Islam di Indonesia*, Jakarta : Kencana, 2007.
- Al-Attas, Muhammad. *Some Aspect of Sufism as Understood and Practised Among the Malays*, Singapura : Malaysian Sociological Research Institute, 1963.
- As-Singkili, Abd. ar-Ra'uf. *Tarjuman al-Mustafid*, Singapura : Maktab wa Mathba'ah Sulaiman Maraghi, 1951.
- A. Angeles, Peter. *Dictionary of Plolosophy*, New York, t.tp, 1981.
- Al-Farmawiy, Abu Hayy. *Al-Bidayah fi at-Tafsir al-Maudhu'iy*, Beirut : Maktab al-Hadharah al-'Arabiyyah, 1977.
- A. Muis Ismail, *Mengenal Muhammad Basiuni Imran (Maharaja Sambas)*. Laporan hasil penelitian. Pontianak : FISIP Universitas Tanjungpura, 1993.
- 'Ali ash-Shabuniy, Muhammad. *At-Tibyan fi 'Ulum Alquran*, Damsyiq : Maktab al-Ghazali, 1981.
- Basiuni Imran, Muhammad. *Tafsir Surat Tujuh*, Sambas : manuskrip/naskah, 1935.
- Baidan, Nashruddin. *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2011.
- Day McAims, Robert. *Malay Muslims*, t.t, Aermand Publisher, t.th.
- D. Runes, Dagobert. *Dictionary of Philosophy*, Totowa : New Jursey, 1971.
- Esack, Farid. *The Qur'an : A User Guide*, England : Oneworld, 2005.
- G. Riddel, Peter. *Islam and the Malay – Indonesian World : Transmission and Responses*, London : Hurst & Company, 2011.
- Munif, Abdul. *Transmisi Pengetahuan Timur Tengah ke Indonesia*, Yogyakarta : Sukses Offest, 2008.
- Huda, Nur. *Islam Nusantara : Sejarah Sosial Intelektual Islam di Indonesia*, Yogyakarta : Ruzz Media, 2013.
- Gusmian, Islah. *Khazanah Tafsir Indonesia : Dari Hermeneutika Hingga Ideologi*, Yogyakarta : LkiS, 2013.
- G. F. Pijper tentang keterangan biografi beliau. Lihat G. F. Pijper, *Beberapa Studi tentang Sejarah Islam di Indonesia 1900-1950*, terj. Jakarta : UI Press, 1985.
- Jaelani, "Sultan Muhammad Syafiuddin II : Pemimpin Karismatik dari Ujung Utara Borneo Barat", *Jurnal Khatulistiwa*, vol. 4, no. 2, (2014).
- Musa, H. Pabali. *Sejarah Kesultanan Sambas Kalimantan Barat : Kajian Naskah Raja-raja dan Silsilah Raja Sambas*, Pontianak : STAIN Press, 2003.
- Mu'im Salim, Abd. *Metode Tafsir*, Ujuang Pandang : UIN Alauddin Press, 1994.
- Mustaqim, Abdul. *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, Yogyakarta : LkiS, 2010.
- Parwanto, Wendi. dan Ridwan Rosdiawan "Reinterpretasi Kesaksian Perempuan dalam Qs. Al-Baqarah [2] : 282 (Menelisik Antara Pemahaman Normatif-Tekstualis dan Historis-Kontekstualis), *Raheema : Jurnal Studi Gender dan Anak*, vol. 5, no. 1, (Desember 2018).
- Puslitbang Kemenag RI, *Ensiklopedi Pemuka Agama Nusantara*, cet. I, jilid. 3 (B-I), Jakarta : Puslitbang Kemenag RI, 2016.

- Risa, “Islam dan Kerajaan Sambas Antara Abad XV-XVII : Studi Awal Tentang Islamisasi Sambas”, Jurnal *Khatulistiwa : Journal of Islamic Studies*, vol. 4, no. 2, (2014).
- R. Kirkhan, Ricard. *Theories of Truth : a Critical Introduction*, terj. M. Khozin, Bandung : Nusa Media, 2008.
- Saleh, Fauzan. *Modern Trends in Islamic Theological Discourse in 20th Century Indonesia*, Leiden : Brill, 2001.
- Salim, Moh. Haitami, dkk. *Sejarah Kesultanan Sambas Kalimantan Barat*, cet. 3, Jakarta : Puslitbang Kemenag RI, 2011.
- Shihab, Muhamamd Quraish. *Kaidah Tafsir* Jakarta : Lentera Hati, 2013.
- Sholahuddin, Muhammad. “Pendekatan Tekstual dan Kontekstual dalam Penafsiran Alquran”, Jurnal *al-Bayan*, vol. 1, no. 2, (2016).
- Suma, Muhammad Amin. *Ulumul Quran*, Jakarta : Rajawali Press, 2013.
- Suryadilaga, M. Alfatih. dkk. *Metodologi Ilmu Tafsir*, cet. I, Yogyakarta : TERAS, 2005.
- Wibowo, Basuki. “Otimalisasi Kraton Qadariyah dalam Pengembangan Pariwisata di Kota Pontianak Kalimantan Barat, Jurnal *Edukasi*, vol. 1, no. 1, (2014).