

TAFSIR INDONESIA (Studi Kritis atas Tafsir *Basmalah* karya Kyai Asmuni)

Indonesian Interpretation (Critical Study of Interpretation of Basmalah by Kyai Asmuni)

التفسير الإندونيسي (دراسة نقدية لتفسير البسملة لكياهي أسموني)

Ansor Bahary

Institut PTIQ Jakarta, Indonesia
ansorbahary@ptiq.ac.id

Komaruddin Fitroni

Institut PTIQ Jakarta, Indonesia
komaruddinfitroni@gmail.com

Abstrak:

Ketika mufasir menafsirkan *Bismillāh al-Rahmān al-Rahīm* menjadi sebuah karya tafsir, understanding and meaning yang dihasilkan umumnya berbasis doa dan relasi faedah isti'ānah (mohon pertolongan layaknya hamba pada Tuhan-Nya) lazimnya tafsir-tafsir lain. Output ini disebabkan oleh *basmalah* ditafsirkan secara utuh saja, tanpa memerinci tafsir kalimat-kalimat yang ada di dalamnya, atau boleh jadi memerincinya akan tetapi tidak didekatinya dengan diskursus *gramatical-arabic*. Sedikit berbeda dengan tafsir yang dilakukan oleh Kyai Asmuni, tidak hanya memusatkannya pada hal tersebut akan tetapi memunculkan setidaknya tiga ranah keilmuan seperti teologi (*al-'aqidah*), fikih (*al-hukm*), dan tasawuf (*al-akhlāq*). Bahkan saat yang sama ranah itu dapat juga menjadi icon corak tafsirnya dan sekaligus mendemarkasinya dari tafsir-tafsir lain. Understanding and meaning trilogi agama ini mulanya digali penulisnya melalui 'semedinya' terhadap basic seperti penulisan lafal (*kitabāh*) bacaan (*qirā'at*), bahasa (*lughah*), sintaksis (*nahwu*), sastra (*balāghah*), dan logika (*mantiq*) dalam konteks membaca "ba", "ism", *jalālah* "Allah", dan "*al-Rahmān al-Rahīm*". Instrumen basis and basic ini tentu menjadi perangkat awal bagi eksplorasinya dimana mapping analitiknya sebagai pendekatan utamanya dan piranti elaboratif yang dikemukakan itu mengungkap berbagai metode (*manhaj*) dan corak (*lawn*) tafsirnya. Sifat datanya yang *library research* 'menggugah' pilihan penelitiannya pada jenis kualitatif. Eksplanasi datanya yang deskriptif-argumentatif 'dibaca' dan didesainnya melalui analisis induktif (*inductive observation*).

Kata Kunci: Tafsir *Bismillāh al-Rahmān al-Rahīm*, Tafsir *Basmalah*, Kyai Asmuni, pemahaman dan makna.

Abstract:

Abstract: When the mufasir interprets Bismillāh al-Rahmān al-Rahīm into a work of interpretation, the understanding and meaning produced is generally based on prayer and the relation of fā'idah isti'ānah (asking for help like a servant to His Lord) usually other

interpretations. This output is caused by the fact that basmalah is interpreted in its entirety, without specifying the interpretation of the sentences in it, or it may be detailed but not approached with grammatical-arabic discourse. Slightly different from the interpretation carried out by Kyai Asmuni, it does not only focus on this but raises at least three scientific domains such as theology (al-'aqidah), fiqh (al-h}ukm), and sufism (al-akhlāq). Even at the same time, this realm can also become an icon of its interpretation style and at the same time demarcate it from other interpretations. Understanding and meaning of this religious trilogy was originally explored by the author through his meditation on the basics and bases such as writing lafal (kitābah), reading (qira'at), language (lughah), syntax (nahwu), literature (balāghah), and logic (mantiq) in the context of reading "ba", "ism", jalalah "Allah" and "al-Rahman al-Rahim". This basics and bases instrument is certainly the initial tool for exploration where analytical mapping is the main approach and the elaborative tools presented reveal various methods (manhaj) and the style (laun) of its interpretation. The nature of the data, which is library research, inspires the choice of research in the qualitative type. The descriptive-argumentative data explanation is read and design through inductive analysis (inductive observation).

Keywords: *Tafsir Bismillah al-Rahmān al-Rahīm, Tafsir Basmalah, Kyai Asmuni's, Understanding and Meaning*

المخلص:

عندما يفسر المترجمون بسم الله الرحمن الرحيم إلى عمل تأويل، فإن الفهم والمعنى الذي يتم إنتاجه يعتمد بشكل عام على الصلاة والعلاقة المفيدة للاستئانة (طلب المساعدة كخادم لإله الله) عادة ما تكون تفسيرات أخرى. هذا الناتج ناتج عن تفسير البسملة بالكامل دون تفصيل تفسير الجمل الواردة فيه أو ربما تفصيله ولكن دون الاقتراب منه بخطاب نحوي عربي. يختلف قليلاً عن التفسير الذي قام به كيا أسموني فهو لا يركز فقط على هذا، بل يطرح ثلاثة مجالات علمية على الأقل مثل اللاهوت (العقيدة) والفقهاء (الحكم) والتصوف (الأخلاق). حتى في نفس الوقت يمكن أن يصبح هذا المجال أيضاً رمزاً لأسلوب تفسيره وفي نفس الوقت يميزه عن التفسيرات الأخرى. تم استكشاف فهم ومعنى هذه الثلاثية من الأديان في الأصل من قبل المؤلف من خلال "تأمله" على أساسيات مثل كتابة النطق (كتابات)، قراءات، لغة، تركيب، بلاغة، والمنطق في السياق يقرأ "ب" و"إسم" و"جلاله" و"الرحمن الرحيم". هذه الأدوات الأساسية والأساسية هي بالطبع الأدوات الأولية للاستكشاف حيث يكون الرسم التحليلي هو النهج الرئيسي والأدوات التفصيلية المطروحة تكشف عن طرق مختلفة (منهج) وأنماط (العشب) لتفسيراتها. إن طبيعة البيانات التي تتمثل في البحث في المكتبات "ترفع" من اختيار البحث النوعي. شرح البيانات الوصفية الجدلية "قراءة" ومصممة من خلال التحليل الاستقرائي (الملاحظة الاستقرائية).

الكلمات المفتاحية: تفسير بسم الله الرحمن الرحيم، تفسير البسملة، كياهي أسموني، الفهم والمعنى.

PENDAHULUAN

Sejak al-Quran turun kurang lebih lima belas abad yang lalu hingga sekarang, diskursus al-Quran dan tafsirnya selalu mengalami perkembangan. Secara akseleratif aktivitas itu berkembang bersamaan dengan kondisi sosial budaya dan peradaban manusia yang senantiasa terus bergulir, serta tingginya kurositas yang juga selalu terasah sepanjang masa terhadap objek-objek baru. Fenomena ini merupakan konsekuensi logis khususnya keinginan umat Islam untuk selalu mendialogkan al-Qur'an sebagai teks (*nas*) yang terbatas dan problema kemanusiaan yang dihadapi

manusia sebagai konteks (*waqī'iyah*) yang tak terbatas.¹ Hal ini karena dialektika antar keduanya turut serta memberikan warna tersendiri bagi *understanding and meaning* bagi *worldview* mereka di sepanjang masa selama masih diimaninya.

Pemahaman atas teks al-Qur'an yang melahirkan beragam karya tafsir telah menjadi fenomena umum di kalangan umat Islam. Upaya semacam itu, biasanya dikaitkan langsung dengan sistem ajaran keagamaan yang secara praktis *nun* pragmatis, kemudian diambil sebagai sumber nilai dalam kehidupan manusia, karena diyakini al-Qur'an sebagai kitab petunjuk dan pedomannya (*hudan li al-nās*), bahkan penjelasan dari sebagian petunjuknya (*bayyināt min al-hudā*).² Karena al-Qur'an merupakan aksentuasi *azalī* bagi kitab alam (makro kosmos) yang besar, interpretasi abadi bagi lisannya yang ragam membaca ayat-ayat penciptaan (*takwīniah*).³ Oleh karena itu, ajakannya untuk membaca ayat-ayat penciptaan, tersurat dalam penegasan Q.S. al-'Alaq ayat 1 :

إقرأ باسم ربك

Bacalah dengan (menyebut) nama Tuhanmu...

Diawali kata *iqra'* pada ayat dan menjadi surah pertama yang turun adalah tanda dari Allah swt. bahwa Rasulullah Saw akan menjadi seorang mufasir atau pembaca (*reader*).⁴ Dari ayat itu pula sejak dini wahyu pertama Nabi saw. diperintah agar melakukan pembacaan dan semua aktivitas yang dilakukannya didasarkan atas nama-Nya, *Iqra' Bismi Rabbika* maka tidak keliru jika *basmalah* menjadi pesan pertama-Nya kepada manusia agar memulai seluruh aktivitasnya dengan nama-Nya, dan menegaskan bahwa nama Tuhan itu adalah Allah swt.

Kehadiran al-Quran di tengah masyarakat pada hakikatnya merupakan dialog antara Allah swt. dan umat manusia, bukti interaktif antara Khaliq dan makhluk-Nya. Dia menyapa mereka, hadir mengajak manusia untuk menuju kebahagiaan dunia dan akhirat. Tidak kurang dari enam ribuan lebih ayat yang terbagi ke dalam 114 surah, 30 juz dan dalam kurun 22 atau 23 tahun silih berganti dengan berbagai ajakannya.⁵ Dengan berbagai metode (*manhaj* atau *tariqah*), corak (*nau'* atau *lawn*),⁶ dan bahkan

¹ Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsuddin, *Study al-Qur'an Kontemporer; Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*. (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2002), h. ix.

² Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia dari Hermeneutika hingga Ideologi* (Jakarta: Teraju, 2003), h. 28.

³ Badiuzzaman Said Nursi, *Mukjizat Al-Qur'an; Ditinjau Dari aspek Kemukjizatan (terj.)*, (Tangerang Selatan: Risalah Nur Press, 2014), cet. I., h. 5.

⁴ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah; Pesan Dan Kesan keserasian Al-Qur'an*. (Jakarta: Lentera Hati, 2002), h. 11.

⁵ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir; Syarat, Ketentuan, Dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-Ayat al-Qur'an*. (Tangerang: Lentera Hati, 2013.), Cet. II., h. 20.

⁶ Jika metode penafsiran merupakan cara seorang mufasir dalam menyusun buah pikirannya dalam bidang tafsir al-Quran, maka corak tafsir adalah sudut pandang yang diambil seseorang dalam memahaminya. Jelasnya secara spesifik tentang pengertian, sejarah dan pembagiannya dapat dilihat, Muḥammad 'Alī al-Riḍā'ī al-Asfahānī, *Manāḥij al-Tafsīr wa Ittijāhātuh; Dirāsah Muqārānah fi Manāḥij Tafsīr al-Qurān al-Karīm*. (Beirut: Markaz al-Ḥadārat li Tanmiyah al-Fikr al-Islāmī, 2008), Cet. I., h. 15, 24, 30; lihat juga, Khālid 'Abdurrahmān al-'Ak, *Usūl al-Tafsīr wa Qawā'iduh*. (Beirut: Dār al-Nafā'is, 1406 H./1986 M.), Cet. II., h. 77; Sementara untuk realisasi praksisnya, dapat dilihat seperti, Majmū'ah min al-Bāḥitsin, "Dirasāt fi Tafsīr al-Nas al-Qur'ānī" dalam al-Sayyid Muḥammad Muṣṭafawī, *Daur al-Manhaj fi 'Amaliyyah al-Tafsīr*. (Beirut: Markaz al-Ḥadārat li Tanmiyah al-Fikr al-Islāmī, 2008), Cet. I., h. 141; lihat

pendekatan (*ittijāh*), ujaran al-Qur'an di zaman modern-kontemporer ini ditafsirkan tentu sebagai kebutuhan guna membuktikan al-Qur'an sebagai *kalāmullāh* yang beradagumkan *sālih li kulli zamān wa makān* senantiasa eksis dan relevan. Semakin maju realitas zaman semakin banyak pula problematika realitasnya, semakin banyak penafsiran dan semakin banyak pula mufasir bermunculan dengan berbagai metode dan corak penafsirannya.⁷

Keanekaragaman tafsir atau pola penafsiran terhadap al-Quran dianalogikan mufasir abad 20 asal Timur Tengah Muhammad Abdullāh Darrāz (w. 1894-1958 M.) laksana intan-mutiara, di setiap sudutnya memancarkan cahaya berlainan sehingga menjadi perbedaan pula orang menyimpulkan cahaya pancarannya.⁸ Tanpa terkecuali mufasir asal Indonesia atau Nusantara,⁹ Kyai Asmuni juga berupaya menganalisis al-Qur'an, keuletan dan ketekunannya menyingkap (tersirat) dan mengungkap (tersurat) makna-maknanya membuahkannya salah satu hasil karya yang berjudul *Tafsīr Bismillāh al-Rahmān al-Rahīm*.¹⁰

Penamaan tafsirnya sebagaimana telah disebutkan tentu bagi Kyai Asmuni sebagai penulisnya memiliki prasyarat makna, apalagi term *Bismillāh al-Rahmān al-Rahīm* yang tertulis di atasnya dengan kata "tafsir" di awal judulnya kuat dugaan mengindikasikan hanya *basmalah* yang dielaborasi penulis sebagai karya tafsirnya. Bukan surah-surah lain yang di dalamnya menyimpan banyak ayat, aneka ragam surah, memuat banyak tema dengan berbagai kajian di dalamnya. Kendatipun di luar *Tafsīr Basmalah* ini terdapat pula karya tafsir lain yang juga masih karya Kyai Asmuni telah selesai dituliskannya, dan khusus tentang karya-karya di luar tafsirnya itu akan disebutkan dan dibahas pada profil karya-karyanya.

Dalam konteks Indonesia dan khazanah tafsir secara umum, barangkali boleh dikatakan tafsir *basmalah* atau mengulas makna *basmalah* secara global *tur utuh* bukanlah *new production*, akan tetapi analisis *ala* Kyai Asmuni terhadap *basmalah* setidaknya dapat dikategorikan sebagai penyegaran kembali tafsir atau pola penafsiran yang telah terputus lama dengan *design* yang relatif baru. Dalam hal ini, ia mencoba memusatkan tafsirannya bukan saja pada relasi faedah *isti'ānah* (sejenis memohon

juga, Majmū'ah min al-Bāhithīn, "Dirasāt fi Tafsīr al-Nas al-Qur'ānī" dalam al-Sayyid Muḥammad Must)afawī, *Lamḥat min Manhaj al-Qur'ān al-Ta'birī*. (Beirut: Markaz al-Ḥadarat li Tanmiyah al-Fikr al-Islāmī, 2008), Cet. I., h. 257; Bandingkan dengan, Majmū'ah min al-Bāhithīn, "Dirasāt fi Tafsīr al-Nas al-Qur'ānī" dalam Ḥasan al-Sa'īd, *Al-Tafāsīr al-Qur'ānīyah al-Mu'āsarah; Qirā'ah fi al-Manhaj*. (Beirut: Markaz al-Ḥadarat li Tanmiyah al-Fikr al-Islāmī, 2008), Cet. I., h. 337.

⁷ Hasan Hanafi, *Metodologi Tafsir dan Kemaslahatan Umat* (terj.). (Yogyakarta: Nawesea, 2007), h. 14.

⁸ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah...*, h. xvii.

⁹ Disebut *Indonesia* karena Kyai Asmuni berasal dari Indonesia dan hidup di masa modern-kontemporer sekarang ini yang hingga kini ini masih hidup, aktif menjadi pengasuh pesantren di salah satu daerah di Jawa Timur, Indonesia. Disebut *Nusantara*, karena sebelum Indonesia merdeka dan berdaulat sebagai sebuah bangsa dan negara, istilah itu yang digunakan, kendatipun hingga sekarang ini sebutan istilah tersebut masih tetap ada meski secara teritorial tidak seluas dahulu untuk pertama kalinya. Penamaan itu juga sebenarnya menandai asal-usul penulis sekaligus membedekannya dengan mufasir Timur Tengah yang lebih populer *plus* familiar di kalangan pelajar Muslim atau santri (khususnya mereka yang konsentrasi di bidang al-Quran dan tafsir, atau tafsir-hadis, atau juga ilmu al-Quran dan tafsir layaknya nomenklatur yang telah diberikan Kemenag untuk konsentrasi khususnya tafsir).

¹⁰ Lihat kitab aslinya, Ahmad ibn Asmuni al-Jaruni, *Tafsīr Bismillāh*, h. fisik kitab *Tafsīr Bismillāh al-Rahmān al-Rahīm*.

pertolongan layaknya hamba pada Tuhan-Nya) lazimnya ‘suguhan’ umum tafsir *Basmalah* yang dianggit ulama-ulama lain, tetapi juga mengungkap *understanding and meaning* melalui rincian-rincian kalimat atau lafalnya.

Di sisi lain, Kyai Asmuni juga mencoba mendialektikan rincian-rincian kalimat yang ada di *basmalah* itu pada sejenis ranah *gramatical-arabic* sebagai *basic and basis* pendekatannya. Melalui ‘semedi’ atau sejenis *mapping* analitiknya terhadap penulisan lafal atau redaksi (*kitābah*) bacaan (*qirā’ah*), bahasa (*lughah*), sintaksis (*nahwu*), sastra (*balāghah*), dan logika (*mantiq*) dalam membaca kalimat “*ba*”, “*ism*”, *jalālah* “*Allah*”, dan berakhir hingga “*al-Rahmān al-Rahīm*” yang menjadi intisari kajian tafsirnya ternyata ditemukan *understanding and meaning* setidaknya ada pada tiga ranah keilmuan seperti teologi (*al-’aqīdah*), fikih (*al-hukm*), dan tasawuf (*al-akhlāq*). Bahkan saat yang sama ragam ranah itu juga dapat menjadi corak dan sekaligus *icon* karya tafsir tersebut yang sejatinya dapat mendemarkasinya dari tafsir-tafsir lain.

Apabila kekhasan data di atas misalnya dikomparasikan atau dikonfirmasi dengan *Tafsir Al-Nūr*, milik ulama juga akademisi, T. Hasbi al-Siddiqie (1904-1975 M.), maka kalimat *basmalah* oleh penulisnya ditafsirkan secara kata-perkata yang dapat disebut sebagai *al-Ma’nā al-Mufradāt min al-Kalām*. Salah satu contohnya, kata “*bismi*”, ditafsirkan oleh Hasbi “*dengan menyebut nama Allah Swt dan nama-nama yang baik dan sifat-sifat agung-Nya*” yang tidak lain ialah lafal yang menunjukkan kepada Dzat, atau tertuju pada pengertian atau maksud tentang-Nya. Demikian pula kata “*ism*” yang masih dalam rangkaian *basmalah*, ditafsirkan oleh Hasbi dengan “*tasmiyah, menamakan atau menyebut asma Allah Swt.*”¹¹ Jelasnya, dalam ungkapan yang mudah, kata itu memaksudkan untuk kita “*perintah untuk mengingat kepada Allah Swt dengan jalan merenungkan kebesaran dan kekuasaan atas nikmat-Nya, maka hendaknya menyebut nama-Nya dengan rasa ta’dzīm (penuh hormat), seraya penyebutan itu dibarengi puja-puji syukur dan memohon bantuan-Nya.*”

Tafsiran bermakna perintah untuk selalu menyebut dan mengingat nama Allah swt. sebagai hasil analisis kritis, *understanding and meaning* terhadap *basmalah* juga sama persis dijelaskan oleh *Tafsir Al-Azhar*,¹² yang secara masa penulisnya seangkatan dengan penulis *Tafsir Al-Nūr*. Kesamaan ini barangkali secara teologis dan filosofis dapat digaribawahi oleh alasan teologis, sejenis keyakinan terhadap segala sesuatu, atau semua yang terjadi santero alam ini atas kehendak-Nya, atau dikarenakan atas izin Allah swt.

Demikian halnya mufasir modern lain asal Timur Tengah, M. ‘Ali al-Ṣābūnī (1930-2021 M.) yang juga menguraikan ‘sekelumit’ tafsir *basmalah*. Kata al-Ṣābūnī di dalam tafsirnya, *basmalah* seyogianya dilakukan ketika seseorang hendak membaca, menulis, makan, dan bahkan di semua perbuatan serta segala aktivitas apapun, karena setiap pekerjaan yang dilakukan tanpa menyebut *basmalah* maka tidak akan

¹¹ Hasbi Al-Shidieqie, *Tafsir al-Qur’an al-Nur*. (Jakarta: N.V. Bulan Bintang, 1995), Juz I., h. 30.

¹² Tafsiran Hamka (1908-1981 M.) dalam *Tafsir Al-Azhar, basmalah* ditafsirkan sebagai kalimat yang digunakan untuk memulai pekerjaan dengan menyebut nama penguasa yang tinggi. Ibarat dalam sebuah kerajaan, jika seorang utusan diperintah Raja kemudian menyebut, “di atas nama penguasa tertinggi” sehingga jadi kuatlah perkataan dan pekerjaan itu sebagaimana pekerjaan jika dilandasi dengan ucapan *basmalah* maka akan mempunyai kekuatan tersendiri di setiap pekerjaannya. Lebih luas baca, Hamka, *Tafsir al-Azhar*, (Jakarta: Pustaka Panji Mas, 1982), Juz I., h. 89.

memberikan keberkahan.¹³ Dalam hal ini, kata al-Ṣābūnī, ketika seseorang membaca sesuatu hendaknya didahului dengan *basmalah* maka maksudnya ialah aku membaca sambil memohon pertolongan kepada Allah seraya dengan menyebut nama-Nya, dan demikian halnya aktivitas menulis, makan, serta seluruh pekerjaan yang dilakukannya.¹⁴

Penafsiran dalam bentuk utuh *alias* tidak rinci dengan tidak membagi-bagi perlafal atau kalimah (dalam bahasa Arab) yang ada pada *basmalah* dimaknai tidak menutup kemungkinan juga masih banyak dilakukan oleh ulama-ulama lain di luaran sana, akan tetapi pola tafsiran itu berbeda halnya dengan Kyai Asmuni, pengarang kitab *Tafsīr Bismillāh al-Raḥmān al-Rāḥīm*. Dia berupaya menafsirkan *basmalah* dengan memerinci lafal-perlafal, sedetail mungkin dimaknai bagian-bagian kosakata atau kalimat yang tertera di dalam *basmalah*. Seakan-akan ia ingin menunjukkan betapa sangat signifikan *basmalah* untuk ditafsirkan, dielaborasi untuk diketahui maksud maknanya dan oleh karena itu di dalam kitab yang ditulisnya menegaskan “seharusnya demikian (dirinci) *basmalah* itu ditafsirkan”, sehingga setidaknya ia dapat mengerti atau memahami apa yang dikehendaki *author*-nya (Allah Swt). Menariknya, tafsir *Basmalah* ditulis menggunakan bahasa Arab yang sebenarnya bukan bahasa¹⁵ ibunya dan sekaligus menandakannya sebagai ulama yang ‘ālim baik terhadap sintaksis (ilmu *naḥwu*) maupun morfologinya (ilmu *ṣaraf*) yang menjadi kekhasan *anggitan*-nya.¹⁶

Masih dalam tafsiran *basmalah*, Kyai Asmuni mencoba memetakan lafal-lafal *Bismillāh al-Raḥmān al-Rāḥīm* menjadi beberapa bagian atau rincian. Mulai dari lafal “*ba*”, “*ismi*” atau “*ism*”, *jalālah* “*Allah*”, dan “*al-Raḥmān al-Rāḥīm*”. Kemudian dalam menafsirkan rincian lafal *basmalah* itu ia menyebutkan atau mengajukan beberapa masalah secara elaboratif *plus* analitik dari setiap kata-perkata yang ada di *basmalah*. Dari pola ini, ia tidak saja menafsirkan *basmalah include* faedah *isti’ānah* sebagaimana ditegaskan sebelumnya, akan tetapi ia juga membahas permasalahan-permasalahan di dalamnya yang sekurang-kurangnya mendialektikannya pada tiga ranah keilmuan sebagaimana telah ditegaskan sebelumnya sebagai sebuah realitas yang perlu di analisis dan dielaborasi lebih lanjut.¹⁷

Berangkat dari data dan fakta permasalahan di atas maka *question mayor*-nya yang muncul adalah terdapat esensi apa sejatinya dalam tafsir *Basmalah*? Sementara *question minor*-nya ialah kenapa Kyai Asmuni menafsirkan *Basmalah*? Bagaimana ia menafsirkan *Basmalah*? *Understanding* apa yang terkonsep (*to mapping*) di kalimat-kalimatnya? *Meaning* apa saja yang terkandung dan terungkap dalam tafsir *Basmalah* yang ditafsirkannya secara perlafal? Inilah barangkali seputar pertanyaan penting yang menjadi rumusan artikel penelitian ini, sekaligus juga merupakan jawaban yang akan dijelaskan setelah sub ini.

¹³ Muḥammad Alī al-Ṣābūnī, *Rawā’i al-Bayān; Tafsīr Ayāt al-Aḥkām min al-Qur’ān*. (Beirut: Dār al-Kutub al-Islāmiyah, 1422 H./2001 M.), Cet. I., Jld. 1., h. 15-16.

¹⁴ Muḥammad Alī al-Ṣābūnī, *Rawā’i al-Bayān*, h. 15-16.

¹⁵ Abd Aziz, “LANDASAN PIKIR PERDEBATAN EKSTISTENSI BAHASA ARAB FUSHA DAN ‘AMMIYYAH,” *Al Amin: Jurnal Kajian Ilmu Dan Budaya Islam* 02, no. 02 (2019): 118-29, <https://doi.org/10.36670/alamin.v2i02.21>.

¹⁶ Lihat kitab aslinya, Ahmad ibn Asmuni al-Jaruni, *Tafsīr Bismillāh*

¹⁷ Ahmad ibn Asmuni al-Jaruni, *Tafsīr Bismilāh*

PEMBAHASAN

Biografi Kyai Asmuni; Kelahiran dan Pendidikan

Kyai Asmuni atau Kyai Yasin lahir pada 8 Agustus 1963 di Kediri. Nama lengkapnya Ahmad Yasin bin KH. Asymuni bin KH. Fahri bin KH. Ihsan bin KH. Hakam. Garis keturunannya, jika dilanjutkan maka akan sampai ke Sunan Bayat, salah satu murid Sunan Kalijaga. Di urutan keluarga, ia merupakan putra ke-enam dari sebelas bersaudara.¹⁸

Kyai Asmuni atau Ahmad Yasin nama kecil sebelum menjadi Kyai Yasin, memulai mengenyam dunia pendidikan di usia 6 tahun. Pagi hari dia sekolah dasar (SD), sore hari ia melanjutkan di Madrasah Ibtidaiyah Negeri (MIN), malam harinya ia belajar mengaji ilmu agama kepada ayahnya Kyai Yasin. Seiring berjalannya waktu, tahun 1975 Ahmad Yasin telah lulus SD dan melanjutkan pendidikan Tsanawiyahnya di Madrasah Hidayatul Muftadi'in Lirboyo di Kediri, kurang lebih 5 kilometer dari tempat tinggalnya. Meskipun saat itu dia tidak mukim berada di Ponpes Lirboyo.¹⁹ Pada masa akhir pendidikannya di Madrasah Tsanawiyah di Pesantren Lirboyo, ia dinobatkan sebagai siswa teladan yang sebelumnya belum pernah muncul seperti ini. Tanpa terasa tahun 1982 Ahmad Yasin telah menyelesaikan pendidikan Aliyahnya. Tercatat 18 tahun lamanya dia menempuh pendidikannya di Ponpes Lirboyo.²⁰

Bahkan saat ia menjadi guru dan diangkat jadi *mudir* madrasah, hingga saat ini kegemarannya dan sifat haus akan ilmu tidak pernah lekang sebagaimana prinsip yang tertanam dalam dirinya, *menuntut ilmu itu tidak mengenal usia*. Di 1979, tepatnya saat dia menduduki bangku kelas II Tsanawiyah Ahmad Yasin telah berhasil menyelesaikan pelajaran *Alfiyah Ibnu Mālik* dengan mudah. Setelah tamat menempuh jenjang pendidikan, ia mulai mempelajari satu-persatu ilmu yang diperolehnya sembari mencatat setiap keterangan yang bisa digunakan untuk menjawab setiap persoalan yang berkembang di masyarakat baik yang bersifat kasuistis maupun insidental, atau masalah-masalah lama yang perlu diketahui jawaban hukumnya oleh masyarakat sesuai dengan perkembangan teknologi dan pengaruh global.²¹

Pada tahun 1983, Ahmad Yasin diangkat sebagai guru bantu (*munawib*) di kelas Ibtidaiyah dan karena kepiawaiannya di dalam kajian kitab kuning maka pada tahun yang sama dia diangkat menjadi ketua pengurus Bahtsul Masail di Ponpes Lirboyo. Dalam sejarah Ponpes Lirboyo ia tercatat sebagai perintis Bahtsul Masail setelah sekian lama vakum. Kecerdasannya yang membuat sering diutus untuk menjadi wakil delegasinya dari Ponpes Lirboyo yang diadakan oleh berbagai ponpes, *Rābit}ah*

¹⁸ Mengingat biografi Kyai Ahmad ibn Asmuni al-Jaruni sudah tertulis lengkap di situs web Ponpes Hidayat al-Tullab, maka Ahmad Yasin menganjurkan untuk mengunjungi: Lihat, <http://www.pphtpetuk.or.id/profil-khyasin-asmuni-ppht/>. Sumber ini diakses pada 08 Juli 2018, tepatnya pada pukul 09.30; Ditambah pula dengan sumber hasil wawancara, *Wawancara Bersama Ahmad Yasin Asmuni*, di Ponpes Hidayat al-Tullab, tepatnya pada 08 Juli 2018.

¹⁹ <http://www.pphtpetuk.or.id/profil-khyasin-asmuni-ppht/>. Sumber ini diakses pada 25 Juli 2018, tepatnya pada pukul 14.00.

²⁰ Sumber ini didapat dari *Wawancara Bersama Ahmad Yasin Asmuni*, di Ponpes Hidayat al-Tullab, tepatnya pada 08 Juli 2018.

²¹ <http://www.pphtpetuk.or.id/profil-khyasin-asmuni-ppht/>. Sumber ini diakses pada 25 Juli 2018, tepatnya pada pukul 14.00.

Ma'had Islāmiyah (RMI) pusat dan LBM NU.²² Atas kepiawaiannya, tak jarang pula ia sebagai Tim perumus di setiap musyawarah Bahtsul Masail, Munas Alim Ulama, bahkan Mukhtamar NU saat itu tahun 1989, khususnya yang diadakan di Krapyak Jogjakarta.

Pada 1984 dia diangkat menjadi guru tetap (*mustahiq*) kelas 4 Ibtidaiyah di pesantren Lirboyo.²³ Ibarat peribahasa menyatakan *Buah tak jatuh jauh dari pohonnya*, karisma dan kecerdasannya membuat banyak murid yang diajarnya kini menjadi cendekiawan muslim yang saleh dan cerdas, bahkan memiliki ponpes sendiri layaknya Ahmad Yasin, seperti KH. Miftah dari Tuban yang sebelumnya bukan putra dari seorang Kyai akan tetapi menjadi perintis berdirinya ponpes di Tuban. Demikian *shaikh* al-Hakim yang juga dari Tuban, ada pula yang dari luar Jawa dan masih banyak lagi santri-santrinya yang sudah menjadi orang besar, terhormat dan berpengaruh di lingkungan masyarakatnya.²⁴

Ahmad Yasin juga dipercaya menjadi *pentaşhih* (*muşahih*) FMPP mulai tahun 1992-2010. Dua tahun menjabat sebagai ketua LBM NU Jawa Timur, kemudian di angkat menjadi pengurus Syuriah NU Jawa Timur, (menurut ketentuan AD/ART, Syuriah tidak boleh merangkap lembaga) dan menjadi wakil ketua LBM NU pusat (PBNU) hingga tahun 2010.²⁵ Pada 1989, Ahmad Yasin diangkat menjadi *mudir* Madrasah²⁶ sampai tahun 1993 bersamaan dengan tamatnya pendidikan Aliyahnya di Ponpes Lirboyo.²⁷ Di tahun 1993 ini, ia juga mendirikan ponpes yang mengkonsentrasikan pembelajaran fikih sebagaimana telah ditekuninya ketika masih di ponpes (Spesialis Fiqih di Ponpes Hidayat Tullab). Pada umumnya kultur pesantren khususnya di kota Kediri adalah seorang pengasuh harus ahli atau setidaknya dapat membacakan kitab kuning kepada para santrinya dengan makna (arti) bahasa Jawa. Hal ini sangat sulit dicapai bilamana seseorang tidak memahami sama sekali ilmu bahasa Arab, *naḥwu*, *şaraf*, dan *balāghah*-nya.²⁸

Kiprah Dakwah Kyai Ahmad Yasin atau Kyai Asmuni

Pepatah jawa mengatakan: “*ngelmu iku kelakone kanthi laku lan ngamal.*”²⁹ Pada 1989, Ahmad Yasin mulai berpikir untuk dakwah dan syiar agar apa yang disampaikannya dapat bermanfaat untuk masyarakat. Dalam konteks dakwah, ia

²² Sumber ini didapat dari *Wawancara Bersama Ahmad Yasin Asmuni*, di Ponpes Hidayat al-Tullab, tepatnya pada 08 Juli 2018.

²³ Aturan di masa itu masih sangat sederhana, salah satunya adalah guru tetap atau seseorang yang telah diangkat menjadi guru tetap (*mustahiq*) mengikuti dan mendampingi muridnya dari kelas yang satu ke kelas-kelas yang lainnya sampai kelas 3 Aliyah. Sumber ini didapat dari *Wawancara Bersama Ahmad Yasin Asmuni*, di Ponpes Hidayat al-Tullab, tepatnya pada 08 Juli 2018.

²⁴ Sumber ini didapat dari *Wawancara Bersama Ahmad Yasin Asmuni*, di Ponpes Hidayat al-Tullab, tepatnya pada 08 Juli 2018.

²⁵ <http://www.pphtpetuk.or.id/profil-khyasin-asymuni-ppht/>. Sumber ini telah diakses pada 25 Juli, 2018 dalam pukul 14.00.

²⁶ Pada saat itu, di Ponpes Lirboyo belum pernah sama sekali seorang direktur (*Mudir*) madrasah merangkap menjadi *Mustahiq*.

²⁷ Sumber ini didapat dari *Wawancara Bersama Ahmad Yasin Asmuni*, di Ponpes Hidayat al-Tullab, tepatnya pada 08 Juli 2018.

²⁸ <http://www.pphtpetuk.or.id/profil-khyasin-asymuni-ppht/>. Sumber ini telah diakses pada 25 Juli, 2018 dalam pukul 14.00.

²⁹ Maksudnya ialah ilmu dapat diperoleh apabila dilalui dengan belajar dan diamalkan.

melalui karya tulisnya menyimpulkan *tabligh* dapat dilakukan dengan tiga cara. *Pertama*, memberikan contoh perilaku yang baik kepada masyarakat. *Kedua*, mengajarkan melalui lisan, yakni mengajar, membaca kitab, memberikan *wejangan* (*al-maw'izah al-hasanah*), diskusi (*halaqah*), ceramah, dialog, dan lain-lain. *Ketiga*, melalui tulisan. Tiga hal ini yang mendorongnya termotivasi untuk berdakwah khususnya melalui tulisan. Motivasi ini membuahkan hasil perdananya yang berjudul *Tashīl al-Muḍāḥī* (redaksi bahasa Jawa), kemudian dilanjutkan dengan *Tashīl al-Awwām* yang berisi tanya-jawab masalah sekitar 300 pertanyaan.

Setahun setelah dievaluasi, dalam anggapan Ahmad Yasin sendiri ternyata kitab itu kurang diminati masyarakat, sehingga ia pun mengalihkan penulisannya menggunakan redaksi bahasa Arab dan salah satunya yang saat itu ditulis adalah *Risālah al-Jamā'ah* dan *Tahqīq al-Ḥayawān*. Pengalihan dari bahasa lokal ke non lokal ternyata menarik minat masyarakat dan para pengkaji ilmu. Pada gilirannya, karya-karya berupa kitab-kitab banyak tersebar di pesantren, seperti di Jawa, Sumatera, Kalimantan, Sulawesi, dan bahkan tersebar juga hingga ke Malaysia, Timur Tengah, dan Inggris. Hal ini terbukti dengan banyaknya orang yang datang langsung ke pesantren Pethu' untuk meminta izin mempelajari kitab-kitab yang disusunnya. Jasa-jasanya yang ditorehkan begitu besar dalam khazanah keilmuan Islam, sehingga karya tulisnya berada di *display* perpustakaan PBNU sejajar dengan karya tokoh-tokoh nasional seperti KH. A. Shidiq dari Jember, KH. Sahal Mahfuz dari Kajen Pati, dan ulama-ulama lainnya.³⁰

Aktivitas menulis berbahasa Arab yang dilakukan oleh Ahmad Yasin secara kontinyu merambah ke semua bidang ilmu agama, seperti fikih, tasawuf, tafsir, hadis dan masih banyak karya lain yang dihasilkannya. Pada 2010, tercatat kurang-lebih 150 kitab yang sudah dikarangnya dan keseluruhannya berbahasa Arab. Semangat dakwahnya melalui tulisan khususnya, tidak pernah kendor, sama sekali tidak menurun, hingga saat ini masih terus produktif menulis. Menurut salah satu santri yang masih aktif dan hingga saat ini masih berkhidmat – Ketua Ponpes Pethu' -- bahwa setiap tahunnya ponpes selalu menerbitkan kitab baru yang disusunnya, tepatnya di tahun 2017 sudah tercatat sebanyak 209 kitab yang sudah diterbitkan, di tahun 2018 tercetak 6 buku yang semuanya diterbitkan oleh Al-Fajar Mojokerto.³¹

Karya Ilmiah

Berikut ini karya-karya Ahmad Yasin yang telah teridentifikasi, antara lain: 1) *Tashīl al-Muḍāḥī* (versi bahasa Jawa), kitab pertama yang ditulis; 2) *Tashīl al-Awwām* (versi bahasa Jawa) kitab kedua yang telah ditulis; 3) *Tashīl al-Ṭullāb*, (versi bahasa Indonesia); 4) *Fiqh al-Zakāh*, kitab yang berisi masalah zakat, perhitungan *niṣāb* dan *ḥaul*; 5) *Risālah al-Syām*, kitab yang menjelaskan seputar puasa; 6) *Ḥikāyah al-Mu'adhibīn*, kitab ini menerangkan cerita-cerita siksa dalam kubur. Kitab ini konon ditulis berdasarkan pengalaman batin pribadinya; 7) *Mughayyabāt fī al-Jāwah wa al-Masjid al-Haram wa al-Masjid al-Nabawī*, kitab ini tak jauh beda dengan kitab *Ḥikāyah al-Mu'adhibīn*, menjelaskan hal-hal gaib di tanah Jawa dan di kota Mekah; 8) *Tafsīr*

³⁰ <http://www.pphptetuk.or.id/profil-khyasin-asymuni-ppht/>. Sumber ini diakses pada 25 Juli 2018, tepatnya pada pukul 14.00.

³¹ Sumber ini didapat dari *Wawancara Bersama Muhammad Khairul Anwar*, di Ponpes Hidayat al-Tullab, tepatnya pada 08 Juli 2018.

Muqaddimah al-Fātiḥah; 9) *Tafsīr Al-Fātiḥah*; 10) *Tafsīr Bismillāh al-Raḥmān al-Raḥīm*, kitab yang telah selesai di tahun 1996. Kitab ini berisi tentang *fadīlah* dan *fā'idah Basmalah*; 11) *Tafsīr Mu'awwidzatain*; 12) *Tafsir Surah al-Qadr*; 13) *Tafsīr Ma Aṣābaka*; dan 14) *Tafsīr Sūrah al-Ikhlās*.³²

Semua yang telah disebut di atas merupakan sedikit dari sekian banyak karya yang ditulis oleh Kyai Asmuni. Bukan hanya dalam satu bidang ilmu, tapi hampir seluruh ilmu ditulisnya, seperti fikih, tasawuf, tafsir, hadis, *manāqib*, *naḥwu* dan masih banyak lagi yang lain. Tanpa terkecuali *Tafsīr Bismillāh al-Raḥmān al-Raḥīm* yang saat ini menjadi *object matter* penelitian ini juga tak luput dari perhatiannya dan tentunya akan dijelaskan setelah sub bab ini.

Profil Kitab Tafsir *Bismillāh al-Raḥmān al-Raḥīm*

Kyai Yasin atau Kyai Asmuni termasuk ulama produktif dalam menulis karya seputar keagamaan di berbagai bidang sebagaimana telah ditegaskan sebelumnya, dan khususnya tafsir *Bismillāh al-Raḥmān al-Raḥīm* merupakan salah satu wujud dedikasinya di bidang tafsir. Bahkan boleh jadi karya itu merupakan yang paling signifikan di antara karya-karya lain yang ditulisnya. Hal ini karena di dalamnya mendeskripsikan bukan hanya kompetensi keilmuannya tapi juga *religiusitas*-nya, seperti akidah yang diyakininya, fikih yang menjadi konsentrasi terbesar karyanya dan sekaligus tumpuan ritual kesehariannya, serta tasawuf yang menjadi ritme *amaliah* kehidupan *spiritualitas*-nya.

Terkait profil tafsir yang ditulis oleh Kyai Asmuni dapat dibagi menjadi; latar belakang penulisan, sistematika susunan isi, metodologi tafsir, dan contoh penafsirannya. Berikut ini akan dijelaskan tentang item-item tersebut:

1. Latar Belakang Penulisan

Sebagaimana penulis atau mufasir pada umumnya setiap karya tulis mempunyai alasan atau dasar pemikiran yang melatari untuk menulis karya-karyanya. Demikian ini telah menjadi lazim, kemunculan sebuah hasil karya tidak lepas dari faktor *intern* maupun *ekstern* yang menjadi sebabnya. Biasanya faktor *in* lebih bersifat dorongan pribadi atau datang dari dalam dirinya, sementara faktor *eks* lebih cenderung pada motivasi yang muncul dari luar dirinya. Namun bagaimanapun faktor itu munculnya, kolaborasi sebab di antara keduanya ini apabila telah teraktualita pada diri seseorang maka tidak menutup kemungkinan buah karya yang ditorehannya akan terejawantahkan dengan mudah. Siapa pun dia dan di mana pun ia berada, tanpa ada berbagai kendala yang merintangangi dan kesukaran-kesukaran yang berarti untuk diwujudkankannya.

Tanpa terkecuali Kyai Yasin selaku penulis tafsir *Basmalah* yang telah beraktualita, juga mempunyai sejenis dasar pemikiran yang memotivasi dirinya untuk menulis karya tafsirnya. Adapun dorongan yang mendasarinya terhadap penyusunan tafsir *Basmalah* sebagaimana secara implisit tersitir dalam

³² Sumber ini didapat dari hasil Wawancara Bersama Muhammad Khairul Anwar, di Ponpes Hidayat al-Tullab, tepatnya pada 08 Juli 2018.

Muqaddimah tafsirnya, kendati term “*muqaddimah*” itu sendiri tidak disebut secara eksplisit atau tersurat di kitabnya;³³

“..., karena basmalah memiliki berbagai hikmah, memuat faedah, dan keutamaan seraya berdoa agar Allah swt. senantiasa dapat memberikan manfaat-manfaat itu untuk dirinya, orang tuanya dan juga keturunannya.”³⁴

Pemahaman-pemahaman seperti tersebut di atas telah mejadi dasar pondasinya, sehingga baginya *basmalah* merupakan karakteristik atau sejenis tanda (*ayat*) yang tidak saja perlu diketahui hakikat-hakikat maknanya tapi juga harus diraih manfaat-manfaat yang terkandung di dalamnya.³⁵ Kalau apa yang dideskripsikan telah menjadi dorongannya maka jenis demikian itu dapat dikategorikan sebagai motivasi yang bersifat intern atau disebut faktor *In*, karena kemunculannya datang dari dalam dirinya, bukan bersumber dari orang lain atau sesuatu yang bersifat luaran. Peristiwa atau sejenis kejadian yang dialami dari atau di sekelilingnya kemudian diresponnya, dan problematika sejenis yang mengitari itu biasanya dalam kajian akademis disebut sebagai latar sosio-kultural, sosio-politik, atau sosio-religi yang dialami dalam hidup dan kehidupannya.

Sementara dorongan lain (faktor ekstern), datang dari sebagian *qaul* ahli makrifat yang secara eksplisit tertulis dalam ucapan *Muqaddimah* awal tafsirnya:

إن جميع ما في الكتب المقدمة في القرآن الكريم وجميعه في الفاتحة وجميعها في البسمة وجميعها تحت نقطة الباء المنطوية وهي على كل الحقائق والدقائق محتوية ولعله اشار الى نقطة التوحيد التي عليها مدارس لوك أهل التفريد.

“Segala apapun yang terdapat dalam kitab-kitab (*umat*) terdahulu sesungguhnya terkumpul di *al-Quran*, semua yang ada dalam *al-Quran* terkumpul di *al-Fātihah*, seluruh yang ada dalam *al-Fatihah* terkumpul di *Basmalah*, dan apa saja yang ada dalam *Basmalah* terkumpul di titik huruf *Ba* yang terlipat. Di *Ba'* itulah terkumpul berbagai *haqīqat* dan *hal-hal* terperinci terliputi (*tercakup*), dan *hal* itu boleh jadi (*mungkin saja*) mengisyaratkan pada titik *tauhid* yang di atasnya menjadi tempat rotasinya para pejalan keesaan (*monoteistis*)”.³⁶

³³ Meski sebagaimana telah dikatakan di atas, akan tetapi saat wawancara terhadap Kyai Yasin, terlepas dia *khilāf* atau tidaknya bahwasanya dirinya tidak suka mencantumkan mukadimah atau sejenis kata pengantar dalam karangannya. Tidak hanya di *Tafsīr Basmalah* saja, tapi hampir di seluruh kitab-kitab yang disusun olehnya kecuali *Tafsīr al-Fātihah* yang memiliki mukadimah dan menjadi buku sendiri alias terpisah dari kitab tafsir yang diteliti ini. Inilah yang beliau katakan terkait mukadimah kitab *Tafsīr Basmalah* dan alasannya sangat sederhana karena ia tidak suka *basa-basi*, sudah cukup ketika menulis tafsir di dalamnya dituliskan *bab* dan *masalah* atau permasalahan yang akan ditafsirkan, dan ia juga lebih suka hal yang ringkas tapi mendalam, luas cakupan tafsirnya. Lihat, Sumber ini didapat dari hasil *Wawancara Bersama Muhammad Khairul Anwar*, di Ponpes Hidayat al-Tullab, tepatnya pada 08 Juli 2018.

³⁴ Ahmad ibn Asmuni al-Jaruni, *Tafsīr Bismillāh*, h. 2.

³⁵ Ahmad ibn Asmuni al-Jaruni, *Tafsīr Bismillāh*, h. 2.

³⁶ Secara jujur Kyai Asmuni mengutip keterangan tentang segala sesuatu terkumpul di bawah titik “*ba*” sebagai indikator dari basis atau pusat pusaran titik *tauhid* bagi para *sālik* monoteis di atas bersumber dari tafsir Fakhruddīn al-Rāzī (w. 606 H./1210 M.) dan Ibnu al-Naqīb (w. 698 H./1298 M.). Jelasnya dapat dilihat dari hasil *Wawancara Bersama Muhammad Khairul Anwar*, di Ponpes Hidayat al-Tullab, tepatnya pada 08 Juli 2018; lihat juga, Ahmad ibn Asmuni al-Jaruni, *Tafsīr Bismillāh*, h. 2-3.

Ketika semuanya terkumpul di bawah huruf “ba” *basmalah*-nya, maka “ba” di sini bagi Kyai Yasin bermakna *li al-ilsāq* yang berarti bertemu atau mempertemukan bagaimana seorang hamba dekat ke *Ngersane Gusti* Allah Swt yang dapat menjadi kesempurnaan tujuannya.³⁷ Bahkan dalam konteks terkumpul semuanya di *al-Fātihah*, dari *al-Fātihah* terkumpul di *basmalah*, dan dalam *basmalah* terkumpul di titik “ba” sebagaimana kutipan berbahasa Arab di atas sepertinya telah menjadi latar belakang yang kuat bagi penulisan tafsir *Basmalah*, karena setidaknya didasarkan pada suatu riwayat yang menjelaskan tentang dialog antara Tuhan (Allah Swt) dan hambanya (Nabi Musa As).³⁸

Dari relasi dialog di atas muncul signifikansi tentang betapa bermakna dan bernilai *basmalah*, sehingga terbesit dugaan kuat Kyai Yasin sebagai penulisnya ingin menyingkap (tersirat) dan sekaligus mengungkap (tersurat) *understanding and meaning*-nya lebih *radic* dari karya tafsir-tafsir yang telah ada. Karena *basmalah* ini baginya telah menjadi perihal penting, baik secara zahir maupun batin, baik transenden maupun imanen maka ia menamakan hasil penggalian *plus* kontemplasinya itu diberi judul *Tafsir Basmalah* atau lengkapnya tafsir *Bismillāh al-Rahmān al-Rahīm*. Di samping riwayat tentang dialog, terdapat juga riwayat dari sahabat Abū Hurairah terkait *basmalah*,³⁹ *understanding and meaning* term *al-Rahmān al-Rahīm* menurut sebagian ulama,⁴⁰ riwayat hadis tentang Nabi ‘Isa As

³⁷ Selebihnya lihat, Ahmad ibn Asmuni al-Jaruni, *Tafsir Bismillāh*, h. 2.

³⁸ Meskipun riwayat di atas tidak disebut identitas *mukharrij*-nya, akan tetapi riwayat itu dikuti oleh Kyai Yasin bersumber dari *Tafsir al-Rāzī* dan *Tafsir Ibnu al-Naqīb*. Riwayat yang berisi dialog itu menyatakan bahwa saat Allah swt. hendak menurunkan kitab Taurat kepada Nabi Musa As yang di dalamnya memuat seribu surah dan ayat maka ia bertanya kepada Allah swt.: “Ya Tuhan, siapa yang mampu membaca dan menjaga kitab sebesar ini?” Allah swt. menjawabnya: “Aku akan menurunkan kitab yang lebih besar dari itu.” Nabi Musa As bertanya kembali: “Kepada siapa engkau akan turunkan kitab itu?” Allah swt. menjawab: “Aku akan turunkan kitab itu ke Nabi dan Rasul terakhir. Nabi Musa As beratanya lagi: “Bagaimana umat nabi tersebut membacanya sementara usia mereka pendek?” Allah swt. menjawab: “Aku yang akan memudahkannya untuk mereka hingga putra-putrinya dapat membacanya.” Nabi Musa As bertanya lagi: “Bagaimana Engkau melakukannya?” Allah menjawab: “Aku memulai penurunannya dari langit ke bumi sejumlah 151 kitab untuk Nabi Tsits As, 30 kitab untuk Nabi Idris As, 20 untuk Nabi Ibrahim As, kitab Taurat untukmu, kitab Zabur untuk Nabi Daud As, kitab Injil untuk Nabi Isa As. Kemudian dari semua yang ada itu aku sebut di kitab-kitab tersebut, dari berbagai kitab ini aku juga kumpulkan semua maknanya di kitab besar ini, kitab Nabi Muhammad saw. sebagai Nabi dan Rasul pamungkas yang seluruhnya terkemas dalam 114 surat, dari surat ini terkemas ke dalam 30 juz, dari juz-juz ini tersimpan ke dalam apa yang disebut sebagai *sab’ah isbā’* (سبعة إيساباع) yang dalam maknanya tujuh ayat al-Fatihah, kemudian dari tujuh ayat itu makna-maknanya masuk ke dalam *sab’ah al-Aḥruf* yang tidak lain adalah *bismillāh*. Lihat, Ahmad ibn Asmuni al-Jaruni, *Tafsir Bismillāh al-Rahmān al-Rahīm*. (Kediri : Ma’had al-Islāmī al-Salafi, t.th.), h. 2-3.

³⁹ Riwayat sahabat Abū Hurairah menegaskan: “*Bismillāh al-Rahmān al-Rahīm* itu merupakan pokok al-Quran (*umm al-qur’ān*) yang tidak lain adalah *Sab’ al-Mathānī*.” Hadis ini dikutip oleh Kyai Yasin karena keseluruhan makna al-Quran semuanya tersimpan di dalam *basmalah*, dan sebagian tujuan asalnya ialah *irshād* dari *mabdā’* (dunia) ke *ma’ād* (akhirat) dan perjalanan di antara keduanya yang disebutnya sebagai *dār al-Taklif*. Selengkapnya, Ahmad ibn Asmuni al-Jaruni, *Tafsir Bismillāh*, h. 3.

⁴⁰ *Understanding and meaning* tentang “*al-Rah}mān al-Rah}īm*” dalam rangkaian *basmalah* oleh Kyai Yasin dikutip dari sebagian pendapat ulama yang tidak disebut identitasnya. Dari pendapat itu, ia memberikan banyak makna terhadap dua kata itu seolah pembaca disuguhkan banyak menu terkait makna “*al-Rah}mān al-Rah}īm*” sesuai dengan yang diinginkannya. Selebihnya tentang pendapat sebagian ulama itu dapat lihat, Ahmad ibn Asmuni al-Jaruni, *Tafsir Bismillāh*, h. 3 dan tafsiran tentang lafal tersebut lihat, h. 47.

terkait *basmalah*,⁴¹ riwayat hadis tentang Nabi Muḥammad Saw terkait *basmalah*,⁴² dan analisis semantik Abū Ja'far al-Ṭabarī (w. 310 H.) terhadap kata “*bismi*” atau “*ism*”, “*ba*” pada “*bismi*” dan “*basmalah*” itu sendiri secara utuh.⁴³

Dengan demikian, realitas data dan fakta di atas terkait dorongan penulisan tersebut, apabila disederhanakan maka setidaknya dapat dideskripsikan sebagai dua motivasi kombinatif antara faktor *in & eks* yang melatarbelakangi atau menjadi dasar pemikiran Kyai Yasin dalam menyusun *Tafsir Basmalah*.

Selain faktor-faktor yang telah disebutkan, terdapat juga faktor lain yang juga dapat pula dikategorikan sebagai faktor ekstern, seperti banyaknya permintaan, minat dan keperluan masyarakat atas pemahaman dan pemaknaan *Tafsir Basmalah*,⁴⁴ meskipun penulisnya sendiri lebih menfokuskan pada ilmu fikih. Bahkan tidaklah berlebihan untuk dikatakan *Tafsir Basmalah* yang banyak menjelaskan hikmah, faedah dan *fadīlah*, juga didesain oleh penulisnya secara *combain* atau kolaboratif antara balutan takwil dan tafsir.

Dalam konteks takwil misalnya, bagaimana Kyai Yasin melakukan kontemplasi terhadap lafal-lafal *basmalah* yang dianalisisnya sebagaimana telah disinggung sebelumnya. Termasuk pada konteks ini ketika menjelaskan signifikansi kegunaan bacaan *basmalah* melalui atau merujuk *ta'wīl* Abū Ja'far.⁴⁵ Sementara pada tataran tafsir, seperti halnya bagaimana ia juga menguatkan penafsirannya dengan mencantumkan potongan-potongan ayat, sabda Nabi Saw, riwayat sahabat (seperti Abū Hurairah & Ibnu 'Abbās), mengutip pendapat mufasir ternama *plus* populer (seperti al-Rāzī & Ibn al-Naqīb). Meskipun semua preferensi yang digunakannya itu tidak dilakukan secara dominan *alias* cenderung lebih sedikit digunakan di dalam memperkaya penafsirannya.

2. Sistematika Susunan Isi Tafsir

Susunan *Tafsīr Bismillāh al-Raḥmān al-Raḥīm* ditulis oleh Ahmad Yasin tampaknya bukanlah karya yang pertama dalam bidang tafsir, akan tetapi telah

⁴¹ Riwayat hadis di atas tidak disebutkan perawinya oleh Kyai Yasin baik di tingkat sahabat sebagai orang yang dekat dengan Rasulullah saw. maupun *mukharrij* selaku kompilator yang juga bisa dikatakan sebagai perawi hadis. Terlepas dari diskursus disiplin hadis, akan tetapi teks itu terkutip dari kitab *Bahjr al-'Ulūm*, yang isinya itu menegaskan: “Bahwasanya Ibu Nabi 'Isa pernah menitipkan putranya ke suatu *Kuttāb* (sekarang; sejenis lembaga sekolah/pesantren) agar dapat belajar, kemudian *mu'allim* di *Kuttāb* saat itu mengajarnya *basmalah*. Nabi 'Isa As menjawabnya dengan seraya bertanya apa itu *basmalah*. *Mu'allim* berkata lagi: “Aku sendiri juga tidak tahu *basmalah*,” akhirnya Nabi 'Isa As mengatakan jawabannya; “*Ba*” itu adalah *bahāullah*, “*Sin*” pada *ism* itu adalah *sana'uh*, “*Mim*” itu *mulkuhu*, “*Allah*” itu adalah *ilahun ālihah*, “*al-Raḥ}mān*” itu adalah *raḥmān al-Dunyā*, dan “*al-Raḥ}īm*” itu adalah *raḥ}īm al-Akhīrah*. Jelasnya lihat, Ahmad ibn Asmuni al-Jaruni, *Tafsīr Bismillāh*, h. 3.

⁴² Hadis di atas adalah hadis riwayat sahabat Ibnu 'Abbās dan dikutip oleh Kyai Yasin dari kitab *Asbāb al-Tanzīl*. Demikian pula riwayat hadis yang semisalnya juga dikutip oleh Kyai Yasin dari *Al-Itqān fi 'Ulūm al-Qur'an* karya al-Suyūṭī. Jelasnya lihat, Ahmad ibn Asmuni al-Jaruni, *Tafsīr Bismillāh*, h. 3-4.

⁴³ Jelasnya lihat, Ahmad ibn Asmuni al-Jaruni, *Tafsīr Bismillāh*, h. 4.

⁴⁴ Ahmad ibn Asmuni al-Jaruni, *Wawancara*, Hidayatut Thullab. 08 Juli 2018

⁴⁵ Kegunaan bacaan *basmalah* yang dimaksud ialah bagaimana Allah swt. mengajarkan kepada Nabi Muḥammad saw. agar menyebut nama-nama suci dan nama-nama yang baik itu sebelum melakukan semua pekerjaan serta sebelum melaksanakan berbagai aktivitas penting. Perilaku ini juga hendaknya diajarkan pula ke seluruh umatnya dan dapat menjadi sunnah untuk diikuti oleh mereka. Selebihnya lihat, Ahmad Yasin Asmuni, *Tafsīr Bismillāh*, h. 4.

muncul sebelumnya karya-karya tafsir lain yang lebih dahulu. Dia memulai penulisan karya tafsirnya dengan kitab *Muqaddimah Tafsir al-Fātihah*, dan setelah kitab mukadimah ini selesai, barulah *Tafsir Bismillāh* ditulis. Namun sayangnya, penulisan atau penyusunannya tidak diketahui kapan awal mula dimulainya, dan berbeda dengan penanggalan penyelesaian yang tercantum di akhir kitabnya tepatnya pada tahun 1416 H.⁴⁶ atau bertepatan dengan tahun 1996 M. Di tahun-tahun berikutnya dilanjutkan penulisan tafsir-tafsir lain seperti *Tafsir Mu'awwidzain*, *Tafsir Ḥasbunallāh* dan *Tafsir Surah al-Qadr* yang juga dianggitnya.⁴⁷

Sebelum menjelaskan berbagai tema terkait *understanding and meaning* kitab *Tafsir Basmalah*, perlu diinformasikan terlebih dahulu bahwasanya kitab tafsir ini hanya terdiri dari 65 koras saja, dan barangkali karena jumlah atau halaman korasan-nya yang tidak begitu banyak layaknya tafsir-tafsir lain yang berjilid-jilid atau bervolume-volume maka penulisnya sendiri menyebut karya tulisnya itu sebagai *Risalah Tafsir Basmalah*.⁴⁸ Di dalam cover kitab tertera nama paling atas tertulis “*Tafsir*” dan di bawahnya tertulis “*Bismillāh al-Raḥmān al-Raḥīm*” sebagai judulnya, kemudian disusul di bawahnya lagi tertulis “penyusun” sebagai identitas penganggit atau *mua'llif*-nya, dan semuanya itu ditulis dengan menggunakan berbahasa Arab. Termasuk juga tertulis di cover kitab adalah informasi pencetakan yang sepertinya tidak dapat dilakukan (oleh penerbit lain) kecuali atas permintaan Ma'had Islam al-Salafi Pethu', Semen, Kediri.⁴⁹

Masih dalam konteks yang sama dan belum memasuki susunan isi, terlebih dahulu Kyai Yasin juga menerangkan sejenis pengantar yang biasanya populer dengan sebutan mukadimah, kendatipun sebenarnya penulis sendiri tidak menyebut secara eksplisit *alias* tertera di kitabnya. Di dalamnya mengungkap banyak hal, dimulai dari ucapan *basmalah*, *ḥamdalah*, *ṣalawāt* dan *salām* sebagaimana umumnya karya kitab atau buku yang ditulis oleh para penulis kitab. Di dalamnya diterangkan juga dalam mukadimah yang tidak tertulis secara eksplisit itu tentang susunan isi yang ditulisnya hanya merupakan *Risalah Tafsir Basmalah*, mengungkap alasan atau sebab yang melatari penyusunan (baik secara intern maupun ekstern) sebagaimana telah ditegaskan di sub bab sebelumnya.

Selain itu, di mukadimah yang lagi-lagi tidak tertulis secara eksplisit juga dijelaskan di dalamnya tentang preferensi yang digunakan penulis untuk menulis karya tafsirnya sebagaimana khususnya dua mufasir yang telah disebutkan di sub bab sebelumnya dalam konteks alasan yang melatari penulisan *Tafsir Basmalah* di atas. Demikian setidaknya sistematika susunan isi *Tafsir Basmalah* yang ditulis oleh Kyai Yasin.

Adapun sistematika penulisan *Tafsir Basmalah* selain yang telah disinggung di atas, sekurang-kurangnya terdapat enam bahasan besar yang disusun oleh Kyai Yasin, antara lain:

1. Bahasan “*ba*” yang di dalamnya mengungkap dua persoalan besar. Pertama, “*ba*” dalam *basmalah* berkaitan dengan *ḍamīr (muḍmar)*. Kedua, apakah *ḍamīr fi'il* itu

⁴⁶ Ahmad Yasin Asmuni, *Tafsir Bismillāh*, h. 65 (akhir kitab).

⁴⁷ Sumber ini didapat dari hasil Wawancara Bersama Ahmad Yasin Asmuni, di Ponpes Hidayat al-Tullab, tepatnya pada 08 Juli 2018.

⁴⁸ Ahmad Yasin Asmuni, *Tafsir Bismillāh*, h. 2.

⁴⁹ Ahmad Yasin Asmuni, *Tafsir Bismillāh*, h. (cover kitab).

lebih utama daripada *ḍamīr isim* yang juga sebenarnya keduanya masih sangat memiliki keterkaitan dengan persoalan pertama.⁵⁰

2. Bahasan “*ism*” yang di dalamnya mengungkap dua item besar. Pertama, “*ism*” yang berkaitan dengan kajian *naqliyah*. Dari item ini muncul empat permasalahan; *pertama*, terjadi di lafal; *kedua*, terkait *tasghīr* lafal “*ism*”; *ketiga*, derivasi “*ism*” yang berbeda antara ahli bahasa Kufah dan Basrah; *keempat*, derivasi “*ism*” menurut ulama di luar dua ahli bahasa yang populer itu. Sedangkan Kedua, “*ism*” yang berkenaan dengan kajian ‘*aqliyah*’ yang di dalamnya menjelaskan 14 item diskursus seputar “*ism*”. Salah satu dari item-item itu ialah bagaimana *understanding and meaning* lafal “*ism*” itu menurut pandangan sekte aliran Islam seperti Ḥaswiyah, Kiramiyah, Ash’ariyah dan Muktazilah.⁵¹
3. Bahasan lafal “*Allah*” yang mencakup lima masalah besar seputar penggunaan term. *Pertama*, lafal “*Allah*” merupakan *isim ‘alam* dan oleh karenanya ia bukanlah *isim musytaq* (tidak memiliki derivasi). *Kedua*, kebalikan pandangan sebelumnya, lafal “*Allah*” merupakan *isim musytaq*. *Ketiga*, cara kemusytaq-an lafal “*Allah*” dilihat dari asal-usul bahasa atau bangunan lafalnya, karena lafal itu bukan dari bahasa Arab tapi bahasa ‘Ibrani dan bahasa Suryani. *Keempat*, lafal “*Allah*” hanya khusus untuk Tuhan YME (Allah Swt), dan demikian halnya lafal “*ilah*” juga khusus untuk-Nya. Sementara yang berpandangan *ism Allah* untuk selain Allah sejatinya ia telah mempersaratkan sandaran atau sandingan (الإضافة) seperti *ilahun kadzā*. *Kelima*, lafal “*Allah*” memiliki kekhususan sifat dan tertentu yang tidak ditemukan di semua asma Allah (*al-Asmā’ al-Ḥusnā*), dan setidaknya ada dua kekhususan di dalamnya.⁵²
4. Bahasan “*al-Raḥmān al-Raḥīm*” yang perlu diketahui ke khalayak bahwa segala sesuatu itu dalam eksistensinya terbagi menjadi empat bagian. *Pertama*, sesuatu yang penting dan manfaat. *Kedua*, sesuatu yang tidak penting tapi manfaat. *Ketiga*, sesuatu yang penting tapi tidak bermanfaat. *Keempat*, sesuatu yang tidak penting dan juga tidak manfaat.⁵³ Selebihnya terkait hubungan antara *al-Raḥmān al-Raḥīm* dengan eksistensi yang terbagi dalam empat bagian akan dijelaskan di sub bab setelahnya tepatnya pada sub contoh penafsiran.
5. Bahasan hadis-hadis sahih yang dicantumkan oleh Kyai Yasin dalam menegaskan keutamaan dan kemuliaan *basmalah* yang boleh jadi menjadi dasar atau dalil bagi penafsirannya di *Tafsīr Basmalah*. Di antaranya adalah riwayat Ibnu ‘Umar (3 hadis), Ibnu ‘Abbās (8 hadis), al-Sha’bī, Jābir, ‘Aishah, ‘Ali ibn Abī Ṭālib (2 hadis),

⁵⁰Ahmad Yasin Asmuni, *Tafsīr Bismillāh*, h. 4-6.

⁵¹ Ahmad Yasin Asmuni, *Tafsīr Bismillāh*, h. 6-38; Perlu diinformasikan bahwa porsi bahasan sub ini paling banyak dijelaskan oleh Kyai Yasin. Salah satu alasannya paling signifikan adalah karena lafal “*ism*” dalam *Tafsīr Bismillāh al-Raḥmān al-Raḥīm* berkaitan dengan keyakinan-keyakinan di luar agama Islam. Barangkali atas dasar ini, Kyai Yasin mendialektikannya dengan diskursus semantik, mengutip pendapat para teolog kendatipun tidak semuanya, termasuk teolog rasionalis Muktazilah yang kajiannya berbeda di antara mereka. Di luar mereka, masih terdapat filosof yang juga turut andil mendiskusikan lafal “*ism*” pada *basmalah* yang juga dikutip oleh Kyai Yasin. Bahkan pandangan mereka juga tidak kalah kritis khususnya dengan teologi rasionalis Muktazilah, yang juga keduanya berbasis pada akal di satu sisi dan teks agama di sisi lain. Menariknya, kutipan atas pendapat-pendapat mereka yang dilakukan oleh Kyai Yasin dan juga termasuk pendapatnya dalam mengomentari mereka terkadang dikuatkannya dengan ayat al-Quran dan riwayat hadis, meski hanya beberapa saja *alias* tidak sering-sering mengungkapkan dalil. Lebih jauh lihat, Ahmad Yasin Asmuni, *Tafsīr Bismillāh*, h. 7-38.

⁵² Ahmad Yasin Asmuni, *Tafsīr Bismillah*, h. 38-47.

⁵³ Ahmad Yasin Asmuni, *Tafsīr Bismillah*, h., 47-50

Ummu Salamah, Buraidah, Ibnu Mas'ūd (4 hadis), Abū Hurairah, Ṣafwān ibn Sālim, 'Atā', dan Anas ibn Mālik.⁵⁴ Masih ada beberapa riwayat hadis lagi yang tidak disebut identitas perawinya sebagaimana sebelumnya, baik dari sahabat sebagai rawi yang dekat dengan Nabi Saw langsung maupun tabiin sebagai rawi yang tersela secara zaman oleh generasi (*ṭabaqāt*) sahabat.

6. Bahasan permasalahan yang berkaitan dengan kondisi *basmalah*. Sekurangnya terdapat dua bahasan; *pertama*, kekhususan membaca *basmalah* dan menjelaskan jumlah hurufnya; dan *kedua*, kekhususan mencatat *basmalah* dan pengamalannya. Namun demikian, sebelum menerangkan dua item di atas dalam kaitan kondisi *basmalah*, Kyai Yasin terlebih dahulu menjelaskannya, baik *basmalah* yang berada di al-Quran (sebagai ayat dalam surat *al-Fātihah* atau sekadar pemisah antar surat), hadis (yang kandungan isinya menjelaskan *ḥāsiyat*) maupun di dalam fikih (khususnya pandangan menurut empat mazhab populer).⁵⁵

Demikian bahasan-bahasan inti *Tafsīr Basmalah* yang disusun oleh Kyai Yasin. Sementara tiga tema yang tidak disebutkan bahasannya secara eksplisit di item itu tidak lain karena dua kajiannya merupakan bagian dan pengembangan dari *understanding and meaning* lafal "ism" sebagaimana tertulis dalam kitabnya ("ism" yang menunjukkan pada sifat *iḍāfi* & "ism" yang menunjukkan pada sifat hakikat).⁵⁶ Satu lagi dari tiga itu adalah tidak saja menjelaskan pengembangan *understanding and meaning* lafal "ism", tapi juga sejenis ungkapan negasi (*salbiyah*) atas substansi pengembangan *understanding and meaning* terkait lafal "ism" itu sendiri diterangkan di dalamnya.

Meskipun demikian, perlu diberikan penegasan terkait susunan isi di atas yang telah diterangkan bahwasanya apabila mengacunya kepada *Tafsīr Basmalah* secara tersurat atau eksplisit judul namanya maka substansi bahasan besarnya dapat dibagi menjadi empat dikursus saja;⁵⁷ *pertama*, tentang "ba"; *kedua*, tentang "ism"; *ketiga*, tentang *jalālah* "Allah"; dan *keempat* atau terakhir, tentang "*al-Rahman al-Rahim*". Inilah sebenarnya inti dari kajian *Tafsīr Basmalah* yang disusun oleh Kyai Yasin. Bukan berdasarkan judul atau tema-tema yang tertulis dalam isi kitab, atau konten *Tafsīr Basmalah* secara tersurat.

3. Metodologi Tafsir

Sebagai sebuah karya tafsir layaknya karya-karya lain di bidang tafsir, khususnya penulis tafsir ini -- Kyai Yasin atau Kyai Asmuni -- dalam mendesain karya tafsirnya ternyata juga begitu sangat konsen *alias* perhatian terhadap metodologinya. Kendatipun barangkali apa yang dianggitnya didesain secara 'mengalir' begitu saja terhadap apa yang dilakukan oleh penulisnya dalam menyusun karyanya. Setidaknya di dalam karyanya dibuktikan dengan penjelasan-penjelasan seputar dunia tafsir, seperti orientasi, sejarah, kualitas penafsiran, kekuatan sumber penafsiran, metode dan corak tafsir. Meskipun bicara dunia tafsir seperti yang telah disebutkan secara umum dapat pula spesifiknya didominasi oleh dua diskursus paling akhir.

⁵⁴ Ahmad Yasin Asmuni, *Tafsir Bismillah*, h., 51-55.

⁵⁵ Ahmad Yasin Asmuni, *Tafsir Bismillah*, h., 55-65.

⁵⁶ Jelasnya dapat dibaca, Ahmad Yasin Asmuni, *Tafsir Bismillāh*, h., 10-15.

⁵⁷ Ahmad Yasin Asmuni, *Tafsir Bismillāh*, h. isi kitab.

Terlepas dari itu, *question* pentingnya terkait hal tersebut; bagaimana metodologi *Tafsīr Bismillāh al-Raḥmān al-Raḥīm* yang ditulis dalam bahasa Arab oleh Kyai Yasin? Kendatipun karyanya itu termasuk sejenis *Risālah Tafsīr Basmalah*, karena hanya terdiri dari 65 koras saja sebagaimana telah diinformasikan di sub bab sebelumnya. Tidak seperti ulama lain yang menulis karya tafsirnya berjilid-jilid atau bervolume-volume dengan ragam metodologinya sebagaimana dapat disaksikan di belantara khazanah tafsir yang dimulai sejak masa klasik, pertengahan dan hingga modern-kontemporer masih bergulir sekarang ini.

Dari segi orientasi dan sejarahnya, *Tafsīr Basmalah* berpijak pada tradisi masa klasik dan pertengahan.⁵⁸ Hal ini karena setidaknya Kyai Yasin dalam tafsirnya ketika menjelaskan lafal “*ba*”, “*ism*”, “*Allāh*”, dan “*al-Raḥmān al-Raḥīm*” demi untuk memperkaya karya tafsirnya ia menggunakan riwayat hadis dan merujuk tafsir-tafsir sahabat serta mengutip pendapat-pendapat ulama yang kemunculannya relatif masih di abad klasik. Termasuk dari sisi eksistensi masa kemunculannya dalam konteks ini ia juga mengutip pendapat kaum Teolog atau aliran kalam, khususnya penafsiran tentang lafal “*ism*” yang relatif mendapat porsi banyak dari penulisnya daripada rincian lain yang ada di *basmalah*.

Dengan demikian, *model of collaboration* seperti yang telah diungkapkan inilah barangkali yang dimaksud oleh Kyai Yasin dimana di kitab tafsirnya disebut bahasan bersifat ‘*aqlī* dan ‘*naqlī*.⁵⁹ Dalam ungkapan lain, ada diskursus yang termasuk dalam kategori bahasan nalar (*Mā Yata’allaqu min al-Mabāḥits al-’Aqliyah*) dan ada juga bahasan yang tidak bersifat non nalar (*Mā Yata’allaqu min al-Mabāḥits al-’Naqliyah*), utamanya sekali saat ia menafsirkan komponen lafad “*ism*”.

Dari aspek kualitas maknanya, penafsiran Kyai Yasin dalam *Tafsīr Basmalah* sebenarnya masih dapat dikategorikan sebagai pola tafsir *qur’ān bi al-Qur’ān*,⁶⁰ *qur’ān bi al-Ḥadīth*,⁶¹ *qur’ān bi Aqwāl al-Ṣaḥābat*, dan *qur’ān bi Aqwāl al-Tābi’īn*. Namun demikian, apabila dilihat dari kecenderungannya maka *Tafsīr Basmalah* ini lebih dominan ke pola *qur’an bi Aqwāl al-Ṣaḥābat*, dan *qur’an bi Aqwāl al-Tābi’īn*,⁶² kendatipun penulisnya telah berupaya menguatkan atau mendasari tafsirannya dengan ayat al-Quran dan hadis.

Dari segi sumber (*marāji’*) yang digunakan oleh Kyai Yasin dalam menulis karya tafsirnya maka dapat dikatakan *Tafsīr Basmalah* termasuk dalam kategori tafsir *riwā’ī* atau tafsir *bi al-Riwāyat*. Hal ini karena ia mendasarinya dengan riwayat-riwayat hadis, menguatkannya dengan riwayat-riwayat sahabat ternama dan riwayat-riwayat tabi’in yang juga familiar dalam tataran periwayatan hadis sebagaimana telah ditegaskan di sub bab sebelum ini. Kendatipun demikian, masih dilihat dari segi sumbernya tafsir ini juga sangat tidak menutup kemungkinan apabila tafsir itu dapat pula disebut sebagai *tafsīr bi al-Ra’yi*, karena tidak pula didasarkan pada riwayat akan tetapi nalar dan bahkan kontemplasi penafsirnya sendiri sebagaimana telah disinggung sebelumnya. Dengan demikian, apabila realitasnya seperti itu maka

⁵⁸ Baca penafsiran “*ba*”, “*ism*”, “*Allāh*”. Selebihnya baca *Tafsīr Bismillāh al-Raḥmān al-Raḥīm*.

⁵⁹ Lihat penafsiran tentang “*ism*”. Selebihnya, baca kitab *Tafsīr Bismillāh al-Raḥmān al-Raḥīm*.

⁶⁰ Contoh pola itu lihat tafsiran “*ba*”, “*ism*”, “*Allāh*”, dan “*al-Raḥmān al-Raḥīm*”. Selebihnya lihat kitab *Tafsīr Bismillāh al-Raḥmān al-Raḥīm*.

⁶¹ Contoh pola itu lihat tafsir “*ba*”, “*ism*”, “*Allāh*”, dan “*al-Raḥmān al-Raḥīm*”. Selebihnya lihat kitab *Tafsīr Bismillāh al-Raḥmān al-Raḥīm*.

⁶² Lihat juga pada sub bab sistematika susunan isi yang letaknya sebelum sub bab di atas.

secara singkat dapat dikatakan *Tafsir Basmalah* dilihat dari kekuatan sumbernya dapat dikategorikan sebagai tafsir yang mengkolaborasi antara *riwāyat* dan *ra'yi* (*baina fanayyi al-Riwāyat wa al-Ra'yi* atau *baina fanayyi al-Riwāyah wa al-Dirāyah*).

Dari segi metode (*manhaj aw al-tariqah*) sebagaimana yang telah diteorikan oleh ulama tafsir maka *Tafsir Basmalah* setidaknya dapat juga dikategorikan dalam empat komponen *manhaj* tafsir tergantung entitas ayat dan aspek seperti apa yang hendak dilihat dan menjadi domain perhatiannya.

Jika dilihat dari aspek makna yang begitu global, penafsirannya diungkap secara umum, diulas tidak secara rinci dan tidak pula detail atau lebih pada makna *mufradāt* serta terkesan pada pengertian semantik kosakata dari redaksi al-Quran yang tertera maka dapat dianggap menggunakan metode *ijmālī* (*al-Manhaj al-Ijmālī*).⁶³ Apabila yang menjadi perhatian aspek perbandingan pendapat ulama, komparasi semantik kosakata, *mentarjih* antar satu riwayat dan riwayat lain yang dikutip di dalam tafsirnya dan seterusnya maka dapat dianggap menggunakan metode *muqāran* (*al-manhaj al-muqāran*).⁶⁴ Kalau yang dilihat aspek-aspek muatan keilmuan yang ada di dalamnya, semisal *munāsbah*, *qira'at*, *sabab al-nuzūl*, dan sejenisnya maka narasi tafsir atau penafsiran yang mendeskripsikan demikian dapat disebut menggunakan metode *tah}lilī* (*al-Manhaj al-Ta}hlilī*).⁶⁵ Seandainya yang dilihat aspek tema (tematik) penulisan tafsirannya, baik melalui model pengumpulan ayat dalam satu tema (*ghair tajzi 'i*), maupun 'memotong' ayat (*tajzi'i*) kemudian diberikan tema maka dapat dikategorikan menggunakan metode tematik (*al-manhaj al-mawdū' i*).⁶⁶

Tidaklah berlebihan kalau anasir-anasir yang ada pada *manhaj-manhaj* dengan berbagai konsekuensinya tersebut apabila dilihat secara analitik-kritis maka *manhaj-manhaj* itu ada di dalamnya, ditemukan sebagaimana layaknya tafsir-tafsir lain maka dapat pula dikatakan sebagai karya tafsir yang memiliki ragam *manhaj*. Demikian itu tentu menjadi salah satu keunikannya tersendiri karena hanya 65 *koras* saja tapi ternyata dapat menjadi *role model* atau sejenis *sampling* bagi *manhaj-manhaj* tafsir secara bersamaan.

Sementara dari segi corak (*lawn aw nau'*) maka *Tafsir Basmalah* dapat dikatakan menggunakan corak *lughawī*, *fiqhī*, *'aqā'idī*, dan *ṣūfi*. Barangkali yang paling dominan di antara corak-corak itu adalah corak *lughawī* yang menjadi *basis and basic* atau pendekatan yang dikedepankan oleh Kyai Yasin dalam menulis tafsirnya. Berangkat dari diskursus corak inilah penulis tafsir memunculkan konstruksi *understanding and meaning* fikih, akidah (teologi) dan tasawuf ada di dalamnya. Dengan demikian,

⁶³ Lihat penjelasan-penjelasan sub bab sebelumnya, sistematika susunan isi kitab dan bandingkan pula dengan penjelasan *manhaj* tafsir serta contoh penafsirannya yang menggunakan metode *ijmālī* (*al-Manhaj al-Ijmālī*).

⁶⁴ Lihat penjelasan-penjelasan sub bab sebelumnya, sistematika susunan isi kitab dan bandingkan pula dengan penjelasan *manhaj* tafsir serta contoh penafsirannya yang menggunakan metode komparasi (*al-Manhaj al-Muqāran*).

⁶⁵ Lihat penjelasan-penjelasan sub bab sebelumnya, sistematika susunan isi kitab dan bandingkan pula dengan penjelasan *manhaj* tafsir serta contoh penafsirannya yang menggunakan metode *ijmālī* (*al-Manhaj al-Ta}hlilī*).

⁶⁶ Lihat penjelasan-penjelasan sub bab sebelumnya, sistematika susunan isi kitab dan bandingkan pula dengan penjelasan *manhaj* tafsir serta contoh penafsirannya yang menggunakan metode *ijmālī* (*al-Manhaj al-Mawdū' i*).

corak tafsir yang ditulis oleh Kyai Yasin dalam *Tafsīr Basmalah* sebenarnya berbasis *lughawī* dan secara analitik berimplikasi pada ketiga ranah corak keilmuan tersebut.

Berdasarkan uraian-uraian di atas, setiap kitab tafsir atau penafsiran mufasir tidak lepas dari metodologi tafsir apabila hendak mengenali profil tafsir dan penulisnya. Di dalam metodologi tafsir setidaknya akan diketahui berbagai item yang telah diterangkan di atas, dan utamanya sekali dari sisi *manhaj* atau *ṭarīqah* dan *laun* atau *nau'* sebagaimana telah ditegaskan sebelumnya, kemudian aspek sumber yang digunakan dan terakhir dilanjutkan aspek kualitas maknanya. Struktur ini berdasarkan domain atau sejenis kecenderungan yang paling banyak digunakan oleh setiap penafsir dan juga paling sering digali atau dianalisis khususnya oleh para peneliti *quranic of exegesis in Islamic studies*.

Contoh Penafsiran *Tafsīr Bismiillāh al-Raḥmān al-Raḥīm*

Sebagaimana telah ditegaskan sebelumnya terdapat empat inti bahasan dalam *Tafsīr Bismiillāh al-Raḥmān al-Raḥīm* yang ditulis oleh Kyai Yasin, antara lain:

1. *Tafsir “Ba” atau Tafsir lafad “Ba”*

Understanding and meaning tentang tafsir “ba” yang menjadi inti atau rincian pertama dalam *Tafsīr Basmalah* erat kaitannya dengan *ḍamīr*. Materi (*māhiyah*) ini merupakan basis analisis tafsirnya, sekurang-kurangnya terbagi menjadi dua permasalahan di kitabnya khususnya pada diskursus “ba”. Kendati kedua dari dua permasalahan itu sendiri sejatinya merupakan bahasan kelanjutan dari yang pertama.

Kata Kyai Yasin, *ḍamīr* dapat berupa *isim* dan dapat juga berjenis *fi'il*, dan apabila diajukan sejenis *taqdīr* (kira-kira) terhadap *ḍamīr* maka keberadaannya secara gramatik -- *siyāq al-kalām* -- boleh menjadi *mutaqaddim* (terletak di depan) dan dapat juga menjadi *muta'akhir* (terletak di belakang). Analitik tentang kemungkinan-kemungkinan *ḍamīr* ini telah dijelaskan sekurang-kurangnya ada dalam empat contoh yang telah diterapkan di kitabnya.⁶⁷ Kebolehannya dalam memutuskan kondisi *ḍamīr* seperti itu ternyata tampak memunculkan pertanyaan di benak Kyai Yasin sendiri sebagai penulisnya; *apakah taqdīm lebih utama daripada ta'khīr?* Meskipun baik *taqdīm* maupun *ta'khīr*, sesungguhnya kedua-duanya itu bersumber atau terdapat dalam al-Quran. Dalam kondisi *taqdīm* seperti itu terdapat dalam contoh *بِسْمِ اللَّهِ مَجْرَاهَا وَمَرْسَهَا*, sementara dalam keadaan *ta'khīr* juga terjadi pada semisal *إِقْرَأْ بِسْمِ رَبِّكَ*.⁶⁸

Bahkan tidak sekadar memberikan preferensi atau *marāji'* tentang deskripsi yang telah diungkapkan di atas, Kyai Yasin juga menjawab pertanyaan yang

⁶⁷ Empat keberadaan *d}amīr* dan berikut contohnya, antara lain; 1) adakalanya *d}amīr* dapat didahulukan dan keberadaannya menjadi kata kerja (*fi'il*), seperti ungkapan *أَبْدَأُ بِسْمِ اللَّهِ*; 2) adakalanya *d}amīr* dapat didahulukan dan keberadaannya menjadi kata benda (*isim*), seperti ungkapan *إِبْتِدَاءُ الْكَلَامِ بِسْمِ اللَّهِ*; 3) adakalanya *d}amīr* dapat diakhirkan dan keberadaannya menjadi kata kerja (*fi'il*), seperti ungkapan *بِسْمِ اللَّهِ أَبْدَأُ*; dan 4) adakalanya *d}amīr* dapat diakhirkan dan keberadaannya menjadi kata benda (*isim*), seperti ungkapan *بِسْمِ اللَّهِ إِبْتِدَائِي*. Lihat, Ahmad Yasin Asmuni, *Tafsir Bismillah...*, h. 5.

⁶⁸ Ahmad Yasin Asmuni, *Tafsir Bismillah...*, h. 5-6.

terlintas *alias* sejenis respons atas pertanyaan yang terpikirkan di dalam benaknya. Baginya, *taqdīm* atau *mutaqaddim ḍamīr* itu lebih utama karena sekurang-kurangnya didasarkan oleh argumentasi-argumentasi berbasis keyakinan (*aqīdah*) atau teologi,⁶⁹ Qurani,⁷⁰ dan sufistik.⁷¹

Selain itu, masih dalam tafsir “*ba*” yang juga telah menjadi lanjutan pembahasan *ḍamīr* dari persoalan sebelumnya adalah ungkapan tentang *ḍamīr fi’il* lebih utama daripada *ḍamīr isim* yang ditulisnya tidak menggunakan kalimat pertanyaan seperti bahasan *ḍamīr* sebelumnya. Dalam konteks ini, meskipun Kyai Yasin dalam ungkapan itu tidak menggunakan kalimat pertanyaan, akan tetapi secara implisit dapat dikatakan sebagai penegasan jawaban yang dikatakan bahwasanya *ḍamīr fi’il* itu lebih utama ketimbang *ḍamīr isim*. Kecenderungannya ini tersitir dari argumentasinya yang mengutip pandangan mufasir abad pertengahan Abū Bakar al-Rāzī (w. 606 H./1210 M.):

نسق تلاوة القرآن يدل على أن المضمرة هو الفعل, وهو الأمر: لأنه تعالى قال: (إياك نعبد وإياك نستعين) والتقدير قولوا إياك نعبد وإياك نستعين.

Runtutan atau susunan bacaan al-Quran menunjukkan bahwasanya ḍamīr (muḍmar) itu adalah fi’il, yang tidak lain ialah berupa fi’il amr; karena Allah Swt telah berfirman: “(iyyāka na’budu wa iyyāka nasta’in), dan (cukup dengan hanya) memperkirakan lafad “qūlu” pada iyyāka na’budu wa iyyāka nasta’in.”⁷²

Demikian pula lafal *bismillāh al-Raḥmān al-Raḥīm*, memperkirakan ucapan adalah lafad *bismillāh*. Akupun berpendapat (merespons) kepada ulama yang berkata dalam ucapannya: “Justru *dḍamīr isim* lebih utama”, karena ketika itu aku telah mengatakan “memperkirakan kalimat *bismillāh*”, tidak lain merupakan awal atas segala sesuatu, karena adanya *bismillāh* ini menjadi sejenis penginformasian (*ikhbār*) dari eksistensi-Nya, menjadi pemula di dalam Dzat-Nya atas semua yang baru (*al-ḥawādith*), menjadi pembeda bagi semua yang wujud (*mawjūdāt*) atau

⁶⁹ Terdapat lima basis argumentasi keyakinan yang dikemukakan oleh Kyai Yasin Asmuni terhadap pandangannya yang menegaskan tentang *taqdīm mudḍamar* itu lebih utama daripada *ta’khīr mudḍamar*. Pertama, karena Allah swt. itu Maha *Qadīm*, Dzat-Nya bersifat *wājib al-Wujūd*, karena keberadaan-Nya mendahului adanya keberadaan-keberadaan yang lain, Dzat-Nya yang Maha Dahulu maka lebih berhak untuk disebut lebih awal (*taqdīm*) dalam penuturan atau ujarannya. Kedua, Allah Swt telah menegaskan bahwa diri-Nya adalah Dzat yang Maha Awal dan Maha Akhir, dan demikian pula firman-Nya yang menyatakan bahwa Allah swt. memiliki segala sesuatu apapun (terkait batas waktu), baik sebelum (di dunia) dan sesudah (di akhirat). Ketiga, *taqdīm* dalam penyebutan *dḍamīr* memaksudkan di dalamnya makna keagungan. Keempat, firman Allah “*iyyāka na’budu*” bahwasanya perbuatan berada di akhir setelah *ism* dan berdasarkan bukti ini maka menyatakan *bismillāh* itu wajib sebagaimana pada perbuatan. Kelima, mengutip salah seorang teoritikus dan sekaligus praktisi sufi Imam al-Qushairī (w. 465 H./1073 M.) yang bersumber dari para ahli hakikat (*al-Muḥaqqiqūn*) menyatakan “*Kami tidak melihat sesuatu apapun dan kami tidak mengetahui Allah swt. setelah sesuatu itu*”. Selebihnya baca, Ahmad Yasin Asmuni, *Tafsir Bismillah...*, h. 5.

⁷⁰ Berbasis *qur’ānī* di sini setidaknya penafsiran atau analisis semantik yang didasari atau dikuatkan oleh beberapa redaksi ayat yang dicantumkan di kitab *Tafsir Basmalah* sebagai dalilnya. Beberapa ayat sebenarnya telah disebutkan di atas, dan lebih rincinya lagi dapat lihat, h. 5.

⁷¹ Lihat pada catatan kaki sebelumnya yang menjelaskan tentang argumentasi berbasis keyakinan tepatnya di poin ke lima tentang pendapat teoritikus dan sekaligus praktisi sufistik Imam al-Qushairī (w. 465 H./1073 M.) yang mengutip para ahli hakikat dicantumkan di kitab tafsir Kyai Yasin sebagai sumbernya.

⁷² Ahmad Yasin Asmuni, *Tafsir Bismillah*, h. 5.

sesuatu yang ada (*al-kā'inat*).⁷³ Demikian halnya, ucapan kalimat *ḥamdalah* (*al-Ḥamdu Lillāh*) juga menjadi *ikhbār* bagi keberadaan Allah swt. di dalam diri-Nya yang memang sangat berhak dan layak untuk dipuja-puji.⁷⁴

Dengan demikian pengkajian “*ba*” dalam mendiskusikan *basmalah* atau tepatnya pada *Tafsīr Bismillāh al-Raḥmān al-Raḥīm* berbasis pendekatan semantik atau *gramatical arabic* setidaknya dapat memberikan *understanding and meaning* tidak saja terhadap corak bahasa (*lughawī*) *unsich* yang hampa makna, tapi juga berimplikasi terhadap *understanding and meaning* yang mendemonstrasikannya pada corak akidah (*‘aqā’idī*) atau teologi dan corak sufi atau sufistik.

2. Tafsir “*Ism*” atau Lafal “*Ism*”

Lafal “*ism*” atau “*ism*” dalam *Tafsīr Bismillāh al-Raḥmān al-Raḥīm* menjadi kajian inti kedua setelah penafsiran “*ba*” yang telah dijelaskan di sub bab sebelumnya. Kata Kyai Yasin, secara garis besar tafsir tentang “*ism*” erat kaitannya dengan bahasan-bahasan yang bersifat *naqliyah* dan *‘aqliyah*.⁷⁵ Terkait tafsiran “*ism*” ada dalam keduanya, kata penulisnya kajian tentang “*ism*” menyimpan berbagai permasalahan yang perlu dielaborasi baik secara pemahaman (*understanding*) maupun pemaknaan (*meaning*). Oleh karenanya, setidaknya terdapat empat masalah utama, antara lain⁷⁶:

Pertama, bagaimana penulis tafsir menggali lafal “*ism*” dilihat dari asal-usulnya, termasuk juga pembacaan kata “*ism*” yang digalinya secara analitik dan kritis. Bahkan pencarian usul itu divalidasinya dengan merujuk pada beberapa preferensi yang otoritatif khususnya dalam bidang kajian kebahasaan (*uṣūl al-lughah*). Salah satunya semisal urusan *qirā’at* lafal itu diutamakannya merujuk sebagian pendapat ahli *qirā’at sab’ah* ternama Imam al-Kisā’ī (w. 189 H./805 M.) dan ahli bahasa Imam al-Mubarrad (w. 286 H./899 M.);

Kedua, mereka (para ahli bahasa) sepakat bahwasanya “*ism*” merupakan lafal yang memiliki bentuk *taṣghīr* (*sumayyu*) dan jamak atau plural (*asāmī/asāmiyu*);

Ketiga, lafad “*ism*” juga mempunyai derivasi (*musytaq*) baik yang dideskripsikan oleh ulama Bishriyyūn maupun Kūfiyyūn. Bagi Bishriyyūn, kata “*ism*” berasal dari *samā* (سما) -- *yasmū* (يسموا) yang berarti “apabila telah tinggi dan tampak”. Sementara bagi Kūfiyyūn, kata “*ism*” berasal dari *wasama* (وسم) -- *yasimu* (يسم) -- *simatan* (سمة) yang berarti “tetanda” atau “ciri”;

Keempat, konklusi pembacaan terhadap “*ism*” teridentifikasi dengan baik setidaknya melalui narasi bahwa ulama yang berpandangan *musytaq* lafal “*ism*” itu pada mulanya berasal dari *wasama* (وسم) -- *yasimu* (يسم) --, kemudian mengalami proses *‘ilal wa al-sharf* dan seterusnya. Demikian halnya, ulama yang berpandangan lafal “*ism*” itu *musytaq* dari *al-Sumuwwīz* yang berarti “tinggi atau tempat tinggi”. Proses *musytaq* yang teridentifikasi secara via *‘ilal wa al-Sharf* itu dapat dianggap sama dengan sebagian pendapat ahli *qirā’at sab’ah* ternama semisal Imam al-Akhfash (w. 215 H./830 M.).

⁷³ Ahmad Yasin Asmuni, *Tafsir Bismillah*, h. 5.

⁷⁴ Ahmad Yasin Asmuni, *Tafsir Bismillah*, h. 6.

⁷⁵ Ahmad Yasin Asmuni, *Tafsir Bismillah*, h. 6-7.

⁷⁶ Ahmad Yasin Asmuni, *Tafsir Bismillah*, h. 6.

Sementara “*ism*” juga berkaitan erat dengan bahasan-bahasan yang bersifat ‘*aqliyah*’ (nalar) setidaknya terdapat empat belas permasalahan dimana secara umum berbasis pada diskursus-diskursus seperti penulisan redaksi atau *rasm* (*al-kitābah*), bacaan (*qirā’at*), bahasa (*al-lughah*), nahwu, *balāghah*, *mantiq*.⁷⁷ Misalnya saja, dalam permasalahan pertama sebagaimana tertulis di kitabnya dengan icon *al-Mas’alat al-Ulā*, Kyai Yasin dalam menafsirkan “*ism*” merujuk pendapat para teolog atau sekte-sekte Islam dari aliran kalam seperti Al-Hashwiyah, al-Karamiyah, dan Ash’ariyah sebagaimana telah disinggung sebelumnya.

Demikian kelompok Muktazilah termasuk kaum teologi Islam lain di luar mereka yang juga dirujuk oleh Kyai Yasin turut serta memperkaya makna lafal “*ism*”. Kendatipun sama-sama dari *pakem* kaum teolog, akan tetapi keduanya berbeda pendapat dalam menafsirkan “*ism*”. Meskipun keduanya dijadikan sebagai sumber dalam memperkaya makna tafsiran “*ism*”, akan tetapi menariknya penulis tafsir (Kyai Yasin) juga memiliki pendapat sendiri yang berlainan dengan para aliran kalam itu dan sekaligus menjadi pilihan argumentasinya.⁷⁸

Berikut ini setidaknya perbedaan pendapat tentang tafsiran “*ism*” menurut di antara mereka, dan dirinya sebagaimana tersitir dalam ungkapan kitabnya:

قالت الحشوية والكرامية والأشعرية: الإسم نفس المسمى وغير التسمية. وقالت المعتزلة: الإسم غير المسمى ونفس التسمية. والمختار عندنا أن الإسم غير المسمى وغير التسمية.⁷⁹

“Menurut kelompok pertama (*al-Hashwiyah*, *al-Kirāmiyah*, dan *al-Ash’ariyah*), *ism* itu ialah esensi dari yang ternama dan sebenarnya bukanlah nama itu. Sementara Muktazilah, *ism* itu bukan yang ternama dan bukan pula esensi nama itu. Adapun pendapat yang terpilih menurutku bahwasanya *ism* itu bukan yang ternama dan bukan pula nama itu”

Selain *al-Mas’alat al-Ulā* yang dijadikan *sampel*, terdapat pula setidaknya tiga permasalahan terakhir yang juga tidak kalah menarik untuk diajukan sebagai contoh di antara empat belas permasalahan yang dijelaskan oleh penulisnya dalam konteks *discourse* tafsiran “*ism*”. Tiga di antara masalah terakhir dari empat belas itu ialah *al-Mas’alat al-Tsāniyah ‘Asharah*, *al-Mas’alat al-Thālithah ‘Asharah* dan *al-Mas’alat al-Rābi’ah ‘Asharah*.

Di dalam *al-Mas’alat al-Thāniyah ‘Asharah*, bagaimana “*ism*” dalam *basmalah* dipahami oleh Kyai Yasin sebagai *ism al-A’zam* yang *maujūd* dimana keberadaan bentuk-bentuk di dalamnya diperselisihkan, seperti apa dan bagaimana esensi *mawjūd* itu dan seterusnya. Misalnya saja, ada orang yang berpendapat bahwa sesungguhnya “*ism*” yang besar adalah ucapan kita yang ditujukan kepada Allah swt. sebagaimana di dalam al-Quran itu seperti “*dhū al-Jalāl wa al-Ikrām*”, dan demikian pula sebagaimana penegasan hadis yang menyatakan “*hendaklah membiasakan (istiqāmah) baca Ya Dhā al-Jalāl wa al-Ikrām.*” Pandangan ini oleh Kyai Yasin dianggap lemah, karena lafal *al-Jalāl* itu merupakan isyarat terhadap sifat-sifat *salbiyah*, sementara lafal *al-Ikrām* tidak lain adalah termasuk sifat-sifat

⁷⁷ Empat belas permasalahan sedikitnya telah disinggung dalam sub bab di atas, dan sementara secara eksplisit dan lengkapnya dapat dilihat, Ahmad Yasin Asmuni, *Tafsir Bismillah...*, h. 7-16.

⁷⁸ Ahmad Yasin Asmuni, *Tafsir Bismillah*, h. 7.

⁷⁹ Ahmad Yasin Asmuni, *Tafsir Bismillah*, h. 7.

iḍāf atau *iḍāfiyah*. Sesungguhnya hakikat Allah swt. yang khusus itu berbeda terhadap sifat *salbiyah* dan *iḍāfi* tersebut.⁸⁰

Di dalam *al-Mas'alat al-Tsālitsah 'Asharah*, bagaimana “*ism*” dalam *basmalah* dipahami oleh Kyai Yasin sebagai nama yang menunjukkan terhadap *al-Musammā* sesuai dengan bagian-bagian esensinya dan demikian itu tentu mustahil bagi Allah swt. Karena “*ism*” yang seperti itu terproyeksi atau terkonsepsi pada (bayangan) seseorang yang esensinya tersusun dari berbagai bagian dan tentu hal itu mustahil bagi-Nya. Hal ini disebabkan setiap susunan sesungguhnya membutuhkan bagian, bagian itu sejatinya merupakan unsur dari bagian lain. Dengan demikian, karena tiap-tiap yang tersusun butuh yang lain, setiap yang butuh terhadap yang lain itu adalah sesuatu yang mungkin adanya (*mumkin al-Wujūd*). Konklusinya, sesungguhnya tiap-tiap yang tersusun itu *mumkin li dhātih*, apapun yang kategorinya *mumkin li dzātih* maka tidak terhindar untuk tersusun. Demikian pula apa saja yang keadaan atau kondisinya tersusun dari bagian-bagian maka ia tercegah padanya untuk dikatakan sebagai “*ism*” sesuai bagian esensinya.

Di *al-Mas'alat al-Rabi'ah 'Asharah*, bagaimana “*ism*” dalam *basmalah* dimaknai oleh Kyai Yasin sebagai “*ism*” yang menunjukkan keberadaan adanya *Dhāt*, dan berdasar pada hal ini maka apakah “*ism*” itu secara otomatis memaksudkan Allah swt. atau tidak. Pendapat seperti demikian itu menurutnya telah menjadi polemik (*ikhtilāf*) di kalangan masyarakat. Adapun “*ism*” yang menunjukkan kesesuaian dengan bagian esensi maka dapat pula dikonstruksikan sebagai dalil yang pasti (*al-Burhān al-Qaṭ'i*) terhadap tercegah atau terhindarnya maksud “*ism*” kepada Allah swt., sehingga tujuh dasar pemikiran luhur yang menjadi *muqaddimah*⁸¹ dalam bahasan-bahasan ketuhanan sebagaimana telah

⁸⁰ Selain pandangan di atas dalam penjelasan lebih lanjut *al-Mas'alat al-Tsāniyah 'Asharah*, juga ada pendapat yang menyatakan *ism al-A'zam* itu adalah *al-Ḥayyu al-Qayyūm*, karena didasarkan atas riwayat yang ditujukan kepada Abdullah ibn Ubay menegaskan: “*Apa ayat di kitab Allāh yang paling besar?*” Abdullah ibn Ubay menjawab: “*adalah Allāhu Lā Ilāha Illā Huwa al-Ḥayyu al-Qayyūm.*” Lagi-lagi dengan argumentasi berbasis kajian bahasa dan berimplikasi pada makna teologis ini juga oleh Kyai Yasin dianggap pendapat yang lemah. Pendapat lain juga menyatakan nama-nama Allah swt. itu semuanya besar dan suci, tidaklah diperkenankan menyifati satu sifat dari sebagiannya itu dianggap lebih besar karena itu akan memberikan pemahaman yang kurang khususnya pada selain sifat yang telah disifati tersebut. Demikian juga masih tetap oleh Kyai Yasin dianggap pendapat yang lemah dengan berbagai alasan sebagaimana dijelaskan di kitabnya. Sementara pandangan yang mendekati dengan pendapatnya adalah yang menyatakan *al-Isim al-A'zam* itu adalah Allah swt. karena ia akan menegakkan bukti bahwasanya nama itu sesuai dengan tempat perjalanan nama alam yang menjadi haknya sebagai Yang Maha Suci. Apabila demikian maknanya maka kata Kyai Yasin, *al-Isim al-A'zam* itu menunjukkan pada makna Dzat yang khusus (tersendiri & tidak ada yang menyamai). Jelasnya lihat, Ahmad Yasin Asmuni, *Tafsīr Bismillāh*, h. 14-15.

⁸¹ Tujuh dasar pemikiran luhur yang menjadi mukadimah dalam bahasan-bahasan ketuhanan adalah sebagaimana telah dijelaskan oleh Kyai Yasin di *Tafsīr Basmalah*-nya. Perlu diinformasikan terlebih dahulu, sebenarnya itu semua termasuk dalam empat belas permasalahan dan keseluruhannya ada di dalamnya juga menjadi tafsir tentang “*ism*”. Tujuh itu antara lain: 1) Allah Swt itu berbeda *alias* tidak sama dengan mahluk-Nya dan perbedaannya terletak pada Dzat-nya, bukan di sifat-Nya; 2) Allah itu bukanlah benda atau sejenis ragawi dan bukan pula substansi dari benda itu sendiri; 3) Tidak dapat diketahuinya akan Dzat Allah swt. yang khusus itu dan sekurang-kurangnya ada empat bukti terhadap hal itu sebagaimana dijelaskan di kitabnya; 4) Apabila hakikat Allah dirasa tidak begitu *ma'qūl* [logis] bagi manusia, maka apakah sesuatu yang tidak mungkin itu dapat menjadi sesuatu yang *ma'qūlah* baginya; 5) Tercegah atau terhindarnya akal manusia untuk dapat menemukan hakikat yang khusus itu, maka apakah mungkin sejenis para malaikat atau salah satu di antara mereka dapat mengetahuinya; 6) *al-Burhān: Kajian Ilmu dan Pengembangan Budaya Al-Qur'an*, Vol. 22, No. 02, Desember 2022: 195-224. | 217

dijelaskan ditafsirnya masih tetap ada *alias* utuh. Adapun “*ism*” yang menunjukkan sesuatu sesuai dengan sifat hakikat yang berdiri khususnya dengan Dzat maka sifat itu adakalanya berupa wujud dan adakalanya pula berupa sifat lain yang dapat berubah wujud serta tata cara wujud itu sendiri.⁸²

Bahkan di luar diskusi *al-Mas‘alat al-Ulā*, *al-Mas‘alat al-Tsālīshah ‘Asharah*, dan *al-Mas‘alat al-Rābi‘ah ‘Asharah* khususnya yang telah diajukan dalam tafsiran “*ism*”, Kyai Yasin juga menguatkan penafsirannya dengan beberapa ayat, baik dalam konteks asal-usul lafal atau redaksi bahasa yang digunakan memang secara kajian semantik berasal dari al-Quran,⁸³ maupun sekadar memberikan argumentasi terhadap penjelasan yang diperlukan oleh objek itu agar secara genealogi keilmuan tafsir dapat dianggap legitimatif dan valid. Dari diskusi *basic of basis* inilah tidaklah berlebihan apabila Kyai Yasin sebagai penulis *Tafsīr Basmalah* mengkonstruksi semua *understanding and meaning* itu di karya tafsirnya.

Lebih dari itu, Kyai Yasin juga mengelaborasi makna “*ism*” di tafsirnya tidak hanya pada empat belas permasalahan, akan tetapi juga memerincinya kembali ke bagian-bagian yang lebih rinci. Di antara sub besar dari rincian-rincian itu adalah kajian tentang nama-nama yang menunjukkan atas sifat-sifat hakikat (*al-Baḥts ‘an al-Asmā’ al-Dāllah ‘alā al-Sifāt al-Ḥaqīqah*),⁸⁴ sehingga seolah pembahasan itu terpotret pada konklusi akhir “*Ingat bahwa segala sesuatu selain Allah swt. adalah batal*” (*Alā Kullu Shay‘in Mā Khalā Allāhi Bāṭilun*).⁸⁵ Kemudian dilanjutkan kajian tentang nama-nama yang menunjukkan atas sifat *idāfi* (*al-Asmā’ al-Dallāh ‘alā al-Sifāt al-Idāfiyah*).⁸⁶ Bahkan dalam rincian di antara bagian-bagian itu penulis tafsir ini juga menguatkan penafsirannya dengan berbagai ayat al-Quran dan riwayat-riwayat hadis.⁸⁷

Sesungguhnya mengetahui segala sesuatu itu setidaknya dapat diperoleh melalui dua hal; *pertama*, mengetahui entitas bersumber dari basis sifat atau karakteristik [*ma‘rifah ‘irdjiyyah*]; dan *kedua*, mengetahui entitas bersumber dari basis substansi [*ma‘rifah dzātiyah*]; dan 7) Mengetahui sesuatu itu tergantung sesuatu objeknya dan jenis ini yang oleh Kyai Yasin disebut sebagai mengetahui substansi [*al-Ma‘rifah al-Dzātiyah*]. Peristiwa penyaksian mengetahuinya didasarkan oleh pengetahuan *alias* ilmu [*al-‘Ilm*] dan mata batin [*basīrah aw al-abṣār*]. Untuk lebih luas dan lengkapnya terkait itu dapat lihat, Ahmad Yasin Asmuni, *Tafsīr Bismillah*, h.11-13.

⁸² Ahmad Yasin Asmuni, *Tafsīr Bismillah*, h. 14-15.

⁸³ Di antara bunyi penegasan ayat yang dirujuk oleh Kyai Yasin sesuai kebutuhan penjelasan terhadap tafsir “*ism*” atau lafad “*ism*” ialah seperti *Wa lillāhi al-Asmā’ al-Ḥjusnā Fad’ūhu Bihā* (Qs. Al-A‘rāf/7:180), *Tabāraka Ismu Rabbika* (Qs. Al-Raḥmān/55:78), *Dzu al-Jalāli wa al-Ikram* (Qs. Al-Raḥmān/55:27), dan *al-Ḥayyu al-Qayyūm* dalam *Allāhu Lā Ilāha Illā Huwa al-Ḥayyu al-Qayyūm* (Qs. Al-Baqarah/2:255) atau *al-Ḥayyu al-Qayyūm* dalam *Alif Lam Mim Allāhu Lā Ilāha illā Huwa al-Ḥayyu al-Qayyūm* (Qs. Ali ‘Imran/3:2). Jelasnya lihat, Ahmad Yasin Asmuni, *Tafsīr Bismillāh*, h. 8, 9, 14, 15.

⁸⁴ Dalam *ism-ism* yang menunjukkan sifat-sifat hakikat, Kyai Yasin membaginya menjadi tiga item; a) *bagian awal*; nama-nama yang menunjukkan pada wujud; b) *bagian kedua*; nama-nama yang menunjukkan tentang bagaimana tata cara wujud; dan c) *bagian ketiga*; sifat-sifat yang mendemarkasi antara wujud dan tata caranya, serta di bagian ini bagaimana penulis tafsir juga merujuk pendapat Muktaẓilah dan Filosof dimana setidaknya nalar menjadi alat utamanya dalam menganalisis hal tersebut. Lebih lanjut baca, Ahmad Yasin Asmuni, *Tafsīr Bismillāh...*, h. 16, 27, 28, dan 32.

⁸⁵ Ahmad Yasin Asmuni, *Tafsīr Bismillāh*, h. 27.

⁸⁶ Nama-nama yang menunjukkan atas sifat *idāfi* oleh Kyai Yasin hanya dibaginya ke dalam dua sifat saja. Untuk lebih jelasnya baca, Ahmad Yasin Asmuni, *Tafsīr Bismillāh*, h. 36-38.

⁸⁷ Perlu dijelaskan di sini, terkait rujukannya terhadap ayat al-Quran, Kyai Asmuni juga mengutipnya dari Jumhur Ulama (khususnya ulama kalam atau akidah, atau juga teolog dan ulama ahli bahasa, kendatipun tidak disebut identitasnya). Sementara untuk terkait riwayat hadis sebenarnya 218 | *al-Burhan: Kajian Ilmu dan Pengembangan Budaya Al-Qur’an*, Vol. 22, No. 02, Desember 2022: 195-224.

Dengan demikian pengakajian “*ism*” atau lafal “*ism*” dalam *basmalah* atau tepatnya pada *Tafsir Basmalah* dapat dikatakan menggunakan pendekatan *basic of basis* atau lebih spesifiknya *discourse grammatic* dan *mantiq* setidaknya dapat mengkonstruksi *understanding and meaning* teologi (*al-aqīdah*) dan sekaligus menandai coraknya di satu sisi, dan mendeskripsikan suatu ilmu atau pengetahuan (*al-’Ilm aw al-Ma’rifah*) secara bersamaan di sisi lain.

3. *Tafsir Jalālah “Allāh” atau Lafal “Allāh”*

Setelah panjang lebar dijelaskan tafsir lafal “*ba*” dan “*ism*”, bahasan inti berikutnya dari rangkaian *Tafsir Basmalah* adalah lafal *jalālah* “*Allāh*”. Menurutnya, ada lima permasalahan besar dalam mendiskusikan tafsir lafal “*Allāh*” yang setidaknya patut diajukan di kitab tafsirnya, antara lain:

Pertama, mendiskusikan apakah lafal “*Allāh*” itu merupakan *isim ‘alam* atau bukan *ism ‘alam*, karena ada yang berpendapat ia sebenarnya bukan lafal yang *musytaq* sebagaimana dikatakan oleh berbagai pandangan seperti pendapat ahli bahasa kenamaan semisal Imam al-Khalīl (w. 174 H./791 M.), Imam Shibawaih (w. 180 H./796 M.), mayoritas *uṣūliyyīn* dan para ahli fikih. Sekurang-kurangnya terdapat tiga bukti yang menjadi argumen mereka dalam mendasari pandangannya persis sebagaimana dikutip oleh Kyai Yasin di kitab tafsirnya.⁸⁸

Kedua, mendiskusikan apakah lafal “*Allāh*” itu memiliki derivasi [*musytaq*] atau tidak mempunyai [*ghair musytaq*]. Ulama yang berpandangan bahwasanya lafal “*Allāh*” itu dikatakan *isim musytaq* maka diskursus di dalamnya akan menyebutkan setidaknya empat cabang, dan bahkan dari cabang ini (khususnya cabang keempat) dirinya (penulis tafsir) memberikan ulasan-ulasan lanjutan yang dicirikannya dengan istilah “*tafsir*” dimana semuanya tidak kurang dari delapan item terminologi “*tafsir*”. Kemudian di akhir diskusi permasalahan kedua ini terkait penafsiran lafal “*Allāh*” penulis tafsir menutupnya dengan faedah-faedah yang tidak kurang dari lima faedah telah diterangkan di dalamnya.⁸⁹

Ketiga, mendiskusikan bagaimana *kemusytaqan* lafal “*Allāh*” ini dilihat dari asal-usul bahasa, karena setidaknya ada sebagian menyebut lafal itu berasal dari Arab dan sebagiannya lagi mengatakan bukan berasal dari Arab *alias* non Arab (*ajam*), akan tetapi lafal itu bermula atau berasal dari bahasa Ibrani dan Suryani. Karena dahulu bangsa Arab menyebutnya “*ilahān raḥmānā wa marḥayānā*” (Tuhan pengasih dan penyayang di akhirat), dan ketika bahasa itu diarabkan atau

sebagaimana telah disinggung di sub-sub sebelumnya. Lihat, Ahmad Yasin Asmuni, *Tafsir Bismillāh*, h. 16-36 dan lihat juga keterangan sub bab sebelumnya.

⁸⁸ Terkait tiga *hujjah* yang mendasari argumentasi mereka tentang pandangannya di atas dan demikian pula yang berpandangan sebaliknya bahwa lafal “*Allāh*” itu bukan *isim ‘alam* juga dengan tiga alasan dalil yang digunakan. Selengkapnya mengenai itu semua dapat lihat, Ahmad Yasin Asmuni, *Tafsir Bismillāh*, h. 38-40.

⁸⁹ Salah satu dari lima faedah atau manfaat itu misalnya tertera di dalam hadis *qudsī* yang dikutip oleh Kyai Yasin bahwasanya Allah Swt di hari kiamat nanti berkata kepada orang-orang yang berdosa (*al-Mudznibīn*): “Apakah kalian senang bertemu denganku?” Mereka menjawab: “Iya senang Ya Rabb”. Allah berkata lagi kepada mereka: “Akan tetapi kenapa kalian tidak memenuhi panggilanku ketika di dunia?” Mereka menjawab: “Kami hanya bisa dan sangat berharap ampunan dan keutamaan darimu”. Allah berkata lagi: “(saat ini) sungguh Aku menjawab untuk kalian dengan memberikan ampunanku kepada kalian.” Selebihnya dapat lihat, Ahmad Yasin Asmuni, *Tafsir Bismillah*, h. 44-45.

terarabkan (*musta'ribah*) maka menjadi *Allāh al-Rahmān al-Rahīm*. Pendapat ini oleh Kyai Yasin dianggap terlalu jauh dan adanya keserupaan di antara dua bahasa dalam konteks keberadaan lafalnya menjadi Arab asli baginya tetap dianggap cacat (*ṭa'n*).⁹⁰

Keempat, penulis tafsir mengutip pendapat salah seorang ahli bahasa kenamaan Imam al-Khalīl (w.174 H./791 M.), semua mahluk sepakat bahwasanya lafal *jalālah* itu khusus untuk Allah dan demikian halnya lafal *ilah*, orang-orang yang mengucapkan sebutan *ilah* untuk selain Allah maka mereka akan menyebutkan sandarannya ke lafal lain sebagaimana ungkapan *ilahun kadzā*, atau mengingkarinya hingga mereka (Kaum Nabi Musa As) mengatakan “*ilah* atau *ilāhan*” seperti halnya cerita Nabi Musa As yang diabadikan al-Quran “*Ij'al Lanā Ilahān Kamā Lahum Alihatun Qāla Innakum Qawmun Tajhalūn*”.⁹¹

Terakhir atau *kelima*, lafad “*Allāh*” itu merupakan nama khusus yang di dalamnya memuat sifat, berbagai *khāsiyat*, atau ketentuan-ketentuan lain yang spesifik (khusus) tidak ditemukan di antara nama-nama-Nya yang lain. Sekurang-kurangnya terdapat dua kekhususan yang mengisyaratkan terhadap hal itu sebagaimana telah dijelaskan oleh Kyai Yasin di kitab tafsirnya.⁹²

Dengan demikian tafsiran lafal “*Allāh*” yang menjadi bagian inti atau rincian ketiga dari *Tafsīr Basmalah* ternyata *understanding and meaning*-nya tergantung bagaimana mufasir memosisikan lafal itu sebagai objek *matter*-nya. Baik lafal “*Allāh*” dipandang *isim 'alam* maupun tidak, baik lafal “*Allah*” dikategorikan *musytaq* ataupun tidak, baik lafal “*Allāh*” itu asal-usulnya dari Arab maupun ‘*Ajam*, ternyata semuanya mempunyai konsekuensi yang sangat berimplikasi terhadap *understanding and meaning*-nya, konstruksi maknanya bergantung pada konsekuensi-konsekuensi tersebut. Termasuk apabila lafal “*Allāh*” disinonimkan atau diantonimkan keduanya dengan lafal *ilāh* juga tetap memiliki *understanding and meaning* yang berbeda. Utamanya sekali dan ringkasnya, lafal “*Allāh*” selalu diposisikan dengan konsekuensi yang berbeda, berlainan dengan nama-nama lain yang disematkan kepada-Nya, mempunyai kekhususan-kekhususan tertentu dalam penerapannya untuk dimaksudkan Tuhan YME (Allah swt.).

4. *Tafsīr Al-Rahmān al-Rahīm*

Kajian inti berikutnya dari *Tafsīr Basmalah* adalah lafal *al-Rahmān al-Rahīm* yang menjadi bahasan terakhir dalam rangkaian tafsir yang ditulis oleh Kyai Yasin. Menurutnya, secara *understanding and meaning* sejatinya lafal *al-Rahmān al-Rahīm* dalam *basmalah* memiliki korelasi sangat penting terhadap empat bagian yang perlu diketahui ke khalayak, antara lain:

Pertama, sesuatu yang penting dan manfaat. Maksudnya, mendeskripsikan tentang keadaan atau kondisi itu terjadi di dunia seperti nyawa (*rūh*) seorang manusia. Apabila nyawa itu hilang dalam sekejap saja maka kematian yang menjadi jawabannya. Begitu pula makrifat kepada Allah di akhirat kelak, apabila sirna dari diri manusia, maka mati hatinya dan boleh jadi neraka tempatnya;

⁹⁰ Ahmad Yasin Asmuni, *Tafsir Bismillah*, h. 45.

⁹¹ Ahmad Yasin Asmuni, *Tafsir Bismillah*, h. 46.

⁹² Ahmad Yasin Asmuni, *Tafsir Bismillah*, h. 46.

Kedua, sesuatu yang tidak penting akan tetapi manfaat. Maksudnya, menggambarkan tentang keadaan itu merupakan gambaran harta-benda di dunia yang banyak disukai atau dicintai oleh hampir setiap manusia. Begitu pula kondisi seperti ilmu dan pengetahuan di akhirat kelak;

Ketiga, sesuatu yang penting akan tetapi tidak manfaat. Maksudnya, menerangkan kondisi atau keadaan yang mendeskripsikan tentang sakit, mati, dan pikun yang terkadang tidak bisa dihindari oleh siapa pun di dunia ini. Adapun di akhirat tidak ada semua itu kecuali hanya kemanfaatan bagi orang-orang yang selamat;

Keempat, sesuatu yang tidak penting dan juga tidak manfaat.⁹³ Maksudnya, memberitahukan dan sekaligus mengingatkan tentang sesuatu yang tidak penting dan juga tidak bermanfaat seperti fakir di dunia dan disiksa di akhirat.

Melalui penafsiran lafal *al-Rahmān al-Rahīm* yang menjadi kajian akhir dari *Tafsir Basmalah*, maka setidaknya dirinya hendak mengingatkan ke khalayak khususnya (masyarakat pembaca kitabnya ini) ketahuilah bahwa kematian seseorang di dunia dengan kematian hatinya di akhirat memiliki pengaruh yang berbeda, kematian di dunia hanyalah rasa sakit sementara dan sebentar saja. Berbeda dengan kematian hati di akhirat akan menyebabkan seseorang tersebut hina dan akan mengalami siksaan dalam waktu yang panjang. Kendatipun apa yang diterangkan di atas atau di kitabnya itu hanyalah sebagian atau sedikit dari deskripsi yang dicontohkan itu baru setetes dari air laut kasih sayang Allah Swt yang tiada batasnya.

Tafsiran itu pun dikuatkan dengan sebagian tafsiran ulama yang dirujuknya kendati tidak disebutkan identitasnya menyatakan bahwasanya *al-Rahmān al-Rahīm* memiliki ragam makna, baik lafal itu disatukan maupun dipisahkan. Ada yang memaknai *al-Rahmān* sebagai jenis rahmat yang sebenarnya lebih jauh dari apa yang dikuasai oleh hamba dan inilah yang disebut sebagai sesuatu yang berkaitan dengan kebahagiaan ukhrawi. Ada juga yang memaknai *al-Rahīm* dimaksudkan dengan ampunan-ampunan Allah swt. di akhirat (tidak akan diberikan kepada yang lain kecuali hanyalah orang-orang yang beriman). Karena itu, baginya, luasnya sifat *al-Rahmān al-Rahīm*, diibaratkan atau dianalogikan seseorang yang mendapatkan kemudahan dan keselamatan dari marabahaya. Jika ingin mengetahui lebih detail tentang sifat itu maka ketahuilah bahwa kita (manusia) adalah mutiara yang tersusun dari ruh, jasad dan badan, dan dengan ini akan terbuka hati manusia untuk mengetahui Allah yang mempunyai sifat *Rahmānīyah* dan *Rahīmīyah*. Di sisi lain karena manusia tersusun dari bagian-bagian yang telah disebutkan maka sejati esensinya hanya *mumkin al-Dhīth, ghair al-Jawwād al-Mutlaq al-Rahīm*, sementara Allah swt. adalah *wājib al-Wujūd, al-Jawwād al-Mutlaq al-Rahīm*.⁹⁴

Dengan demikian, penafsiran *al-Rahmān al-Rahīm* secara *understanding and meaning* tidak saja menginformasikan dan mengingatkan akan relasi eksistensi antara hamba dan Tuhan-Nya baik di dunia maupun di akhirat, akan tetapi secara konten juga menegaskan tentang corak tafsir yang ditulis oleh penulisnya yang menerangkan atau mendemonstrasikannya pada *lawn* atau *nau'* sufistik. Hanya

⁹³ Ahmad Yasin Asmuni, *Tafsir Bismillah*, h. 47.

⁹⁴ Ahmad Yasin Asmuni, *Tafsir Bismillah*, h. 3 dan 47.

pada tafsiran *al-Raḥmān al-Raḥīm* inilah corak sufistik tafsir ini sangat begitu kentara ketimbang tafsiran lafal “*ba*”, “*ism*”, dan *jalālah* “*Allah*”.

KESIMPULAN

Dari hasil pembacaan terhadap pertanyaan penelitian (*mayor question*) tentang *Tafsir Basmalah* yang telah dilakukan oleh Kyai Yasin, sekurang-kurangnya dapat disimpulkan bahwasanya ketika penafsiran *basmalah* ditafsirkan secara terperinci (*ba*, *ism*, *jalālah Allāh*, dan *al-Raḥān al-Raḥīm*) maka *understanding and meaning* yang diperoleh kecenderungannya tidak hanya pesan doa atau segala bentuk *isti’ānah* yang berbasis pada *tawakal* dan *tafwīḍ* sebagai indikator corak sufistiknya suatu tafsir secara umum, akan tetapi memunculkan juga pesan akidah (teologi) dan fikih yang barangkali jarang ditemui di tafsir-tafsir lain. Pada saat yang sama pesan-pesan itu secara metodologis dalam konteks tafsirnya juga menjadi corak penafsiran *Tafsir Basmalah*.

DAFTAR PUSTAKA

- Abd Aziz, "LANDASAN PIKIR PERDEBATAN EKSISTENSI BAHASA ARAB FUSHA DAN 'AMMIYYAH," *Al Amin: Jurnal Kajian Ilmu Dan Budaya Islam* 02, no. 02 (2019): 118–29, <https://doi.org/10.36670/alaman.v2i02.21>.
- Ahmad ibn Asmuni al-Jaruni, *Tafsir Bismillāh al-Raḥmān al-Raḥīm*. Kediri : Ma'had al-Islami al-Salafi, t.th.
- Al-'Ak, Khālid 'Abdurrahmān, *Uṣul al-Tafsīr wa Qawā'iduh*. Beirut: Dār al-Nafā'is, 1406 H./1986 M.
- Al-Asfahānī, Muḥammad 'Alī al-Riḍā'ī, *Manāhij al-Tafsīr wa Ittijahātuh; Dirāsah Muqāranah fi Manāhij Tafsīr al-Qurān al-Karīm*. Beirut: Markaz al-Ḥadarat li Tanmiyah al-Fikr al-Islāmī, 2008.
- Al-Jaruni, Ahmad ibn Asmuni, *Tafsīr Bismillāh al-Raḥmān al-Raḥīm*. Kediri: Ma'had al-Islami al-Salafi, t.th.
- Al-Ṣābunī, Muḥammad Alī, *Rawā'i al-Bayān; Tafsīr Ayāt al-Aḥkām min al-Qur'ān*. Beirut: Dār al- Kutub al-Islāmiyah, 1422 H./2001 M.
- Ash-Shidieqy, Hasbi, *Tafsīr al-Qur'an an-Nur*. Jakarta: N.V. Bulan Bintang, 1995.
- Gusmian, Islah, *Khazanah Tafsir Indonesia dari Hermeneutika hingga Ideologi*. Jakarta: Teraju, 2003.
- Hamka, *Tafsīr al-Azhar*. Jakarta: Pustaka Panji Mas, 1982.
- Hanafi, Hasan, *Metodologi Tafsir dan Kemaslahatan Umat* (terj.). Yogyakarta: Nawesea, 2007.
- <http://www.pphtpetuk.or.id/profil-khyasin-asmuni-ppht/>. Diakses pada 08 Juli 2018
- Majmū'ah min al-Bāhithīn, "Dirasāt fi Tafsīr al-Nas al-Qur'ānī" dalam al-Sayyid Muḥammad Muṣṭafawī, *Lamḥat min Manhaj al-Qur'ān al-Ta'birī*. Beirut: Markaz al-Ḥadarat li Tanmiyah al-Fikr al-Islāmī, 2008
- Majmū'ah min al-Bāhithīn, "Dirasāt fi Tafsīr al-Nas al-Qur'ānī" dalam al-Sayyid Muḥammad Muṣṭafawī, *Daur al-Manhaj fi 'Amaliyyah al-Tafsīr*. Beirut: Markaz al-Ḥadarat li Tanmiyah al-Fikr al-Islāmī, 2008.
- Majmū'ah min al-Bāhithīn, "Dirasāt fi Tafsīr al-Nas al-Qur'ānī" dalam Ḥasan al-Sa'id, *Al-Tafāsīr al-Qur'āniyah al-Mu'āsarah; Qirā'ah fi al-Manhaj*. Beirut: Markaz al-Ḥadarat li Tanmiyah al-Fikr al-Islāmī, 2008
- Nursi, Badiuzzaman Said, *Mukjizat Al-Qur'an, Ditinjau Dari aspek Kemukjizatan* (terj.), Tangerang Selatan: Risalah Nur Press, 2014.
- Shihab, M. Quraish, *Kaidah Tafsir; Syarat, Ketentuan, Dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-Ayat al-Qur'an*. Tangerang: Lentera Hati, 2013.

-----, *Tafsir Al-Misbah; Pesan Dan Kesan keserasian Al-Qur'an*. Jakarta: Lentera Hati, 2002.

Syamsuddin, Abdul Mustaqim dan Sahiron, *Study al-Qur'an Kontemporer; Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*. Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2002.

Wawancara Bersama Ahmad Yasin Asmuni, di Ponpes Hidayat al-Tullab, 08 Juli 2018.

Wawancara Bersama Muhammad Khairul Anwar, di Ponpes Hidayat al-Tullab, 08 Juli 2018.