

Hermeneutika Sufistik Surah al-Ikhlāṣ dalam Tafsir Aḥmad Yāsīn Asmunī

Umayyatul Haritsah Ma'arif^{1*}, Wahyu Nur Oktavia²

^{1,2} Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya, Indonesia

*Correspondence: ✉ Humayyatul@gmail.com

Article Info

Abstract

Keywords:
Hermeneutics;
Kyai Yāsīn Asmunī;
al-Ikhlāṣ;
critical sociolinguistics;

This article aims to examine Aḥmad Yāsīn Asmunī's interpretation of Surah al-Ikhlāṣ through the combined analytical lenses of Sufi hermeneutics and critical sociolinguistics. Asmunī, a contemporary Javanese scholar, situates the surah within intertwined linguistic and spiritual frameworks. His exegesis emphasizes ma'rifat Allāh (knowledge of God) as a form of inner paradise and interprets al-ṣamad as the absolute locus of human dependence. The analysis demonstrates that his reading transcends literal meaning by embedding Sufi notions of transcendence and spiritual resistance, particularly in his treatment of lam yalid wa lam yūlad and wa lam yakun lahu kufuwan aḥad, which counter anthropomorphic conceptions of God. From a critical sociolinguistic perspective, Asmunī's tafsīr operates not merely as a theological explanation but as a discursive strategy that contests hegemonic narratives. It responds to polemics raised by polytheists as well as theological claims in Jewish and Christian traditions. The study argues that his interpretive method illustrates a dual linguistic function of the Qur'an: shaping spiritual consciousness while simultaneously constructing ideological resistance. By integrating linguistic precision with Sufi hermeneutics, Aḥmad Yāsīn's work contributes significantly to the intellectual landscape of Nusantara tafsīr and highlights the dynamic interplay between language, power, and spirituality in the reception of the Qur'an.

© 2025 Umayyatul Haritsah Ma'arif, Wahyu Nur Oktavia



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/).

A. Pendahuluan

Kajian tafsir al-Qur'an di dunia Islam, termasuk di Nusantara, senantiasa berhubungan erat dengan kondisi sosial tempat ia lahir dan dipraktikkan.¹ Di berbagai komunitas pesantren, al-Qur'an tidak hanya diposisikan sebagai sumber teologi, tetapi juga sebagai panduan etik dan spiritual yang hadir dalam praktik ritual

¹ R. Michael Feener, "Notes towards the History of Qur'anic Exegesis in Southeast Asia," *Studia Islamika* 5, no. 3 (1998): 47–66. <https://doi.org/10.15408/sdi.v5i3.739>

Article History:

Received: 02-09-2025, Received in revised: 30-11-2025, Accepted: 02-12-2025

dan laku keagamaan.² Tradisi seperti wirid, suluk, pembacaan hizib, pengajian kitab tasawuf, hingga latihan pengendalian batin pada komunitas tarekat menunjukkan bahwa resepsi terhadap al-Qur'an sering bersifat performatif dan kontemplatif.³ Karena itu, kecenderungan sufistik dalam pemahaman al-Qur'an tidak dapat dipandang sekadar sebagai ekspresi keagamaan, tetapi sebagai medium epistemik yang menghubungkan ajaran tauhid dengan horizon pengalaman spiritual masyarakat.

Dalam konteks ini, sejumlah ulama Nusantara menghasilkan karya tafsir yang mencerminkan integrasi antara fikih, kalam, dan tasawuf,⁴ meskipun perhatian akademik belum merata pada karya-karya tersebut. Penafsiran Surah *al-Ikhlāṣ* oleh Aḥmad Yāsīn Asmunī (lahir 1963) merupakan salah satu contoh yang penting untuk ditelaah secara akademik. Ahmad Yāsīn adalah ulama pesantren yang hidup pada era pasca-Orde Baru,⁵ ketika diskursus keagamaan berhadapan dengan modernisasi pendidikan Islam,⁶ perkembangan teologi rasional, dan munculnya bentuk-bentuk spiritualitas baru di ruang urban Muslim. Dalam konteks ini, corak penafsirannya terhadap Surah *al-Ikhlāṣ* tidak hanya mengurai persoalan linguistik atau akidah secara normatif, tetapi juga menyusun struktur makna batin seperti ma'rifat sebagai *surga batiniah* dan *al-ṣamad* sebagai locus ketergantungan eksistensial manusia.

Meskipun kajian tentang tafsir sufistik Nusantara semakin berkembang,⁷ sebagian besar penelitian yang ada masih bersifat deskriptif,⁸ hanya menyoroti isi

² Abdul Mustaqim, "The Epistemology of Javanese Qur'anic Exegesis: A Study of Ṣāliḥ Darat's Fayḍ al-Raḥmān," *Al-Jamī'ah: Journal of Islamic Studies* 55, no. 2 (2017): 360–61, <https://doi.org/10.14421/ajis.2017.552.357-390>.

³ Julia Day Howell, "Sufism and the Indonesian Islamic Revival," *The Journal of Asian Studies* 60, no. 3 (2001): 701–29, <https://doi.org/10.2307/2700107>.

⁴ Syarif Syarif dkk., "Fiqh and Sufistic Tafsir of the Quranic Verses on Interreligious Interaction in Indonesia," *Al-Hayat: Journal of Islamic Education* 6, no. 2 (2022): 515–34, <https://doi.org/10.35723/ajie.v6i2.451>.

⁵ Sri Wahyuni dan Muhammad Abdullah Faqih, "Tafsir Al-Mu'awwidzātayn Kyai Yasin Asmuni: Ideologi, Spiritualitas Dan Pendekatan Hermeneutik," *Journal of Islamic Scriptures in Non-Arabic Societies* 2, no. 2 (2025): 126–38, <https://doi.org/10.51214/jisnas.v2i2.1559>.

⁶ Suzanna Eddyono, "The Intertwining of Educational Dualism in Post-New Order Indonesia," *Jurnal Ilmu Sosial Dan Ilmu Politik* 22, no. 2 (2019): 158–72, <https://doi.org/10.22146/jsp.38020>.

⁷ - Ahmad Baidowi dan - Yuni Ma'rufah, "Localizing The Qur'an in Javanese Pesantren: A Socio-Cultural Interpretation of Al-Ibriz and Al-Iklil," *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Al-Quran Dan Hadis* 26, no. 2 (2025): 302–26, <https://ejournal.uin-suka.ac.id/ushuluddin/alquran/article/view/5842>.

⁸ Moh Hasan Fauzi, "Analisis Hermeneutika Kiai Ahmad Yasin Asmuni: Studi Q.S. Al-Nisa' Dalam Tafsir Ma Asabak," *Al-Adabiya: Jurnal Kebudayaan Dan Keagamaan* 13, no. 02 (2018): 185–200, <https://doi.org/10.37680/adabiya.v13i02.22>.

dan struktur⁹ penafsiran¹⁰ tanpa membahas fungsi epistemologisnya, strategi wacananya, atau konteks sosial yang mempengaruhinya. Padahal, tafsir sufistik memiliki kedudukan ganda: sebagai argumen teologis yang menegaskan transendensi Allah, sekaligus sebagai strategi kultural yang membentuk kesadaran keberagamaan.¹¹ Pada level global, perdebatan mengenai tafsir sufistik sering ditempatkan dalam ketegangan antara kritik terhadap pendekatan *bātinīyah* dan pembelaan terhadap dimensi esoterik dalam penafsiran.¹² Ketegangan ini tidak semata dapat diterapkan pada konteks Nusantara tanpa mempertimbangkan latar historis, praktik transmisi ilmu, dan otoritas pesantren sebagai institusi keilmuan.

Penelitian ini bertujuan mengisi celah tersebut dengan menerapkan pendekatan hermeneutika sufistik untuk menelaah konstruksi makna batin dalam tafsir Ahmad Yāsīn terhadap Surah *al-Ikhlāṣ*, serta menggabungkannya dengan perspektif sosiolinguistik kritis untuk mengidentifikasi bagaimana bahasa tafsir menjadi medium negosiasi dan resistensi terhadap wacana keagamaan tertentu. Pendekatan ganda ini memungkinkan penafsiran dilihat sebagai bentuk produksi pengetahuan – bukan sekadar penyampaian ajaran – yang berperan membangun otoritas religius, kesadaran spiritual, dan identitas teologis dalam masyarakat.

Dengan demikian, penelitian ini menegaskan bahwa tafsir sufistik di pesantren tidak dapat direduksi sebagai ekspresi mistik lokal, melainkan merupakan praktik epistemologis yang memiliki kontribusi terhadap khazanah ilmu tafsir Islam secara lebih luas. Kajian ini membuka ruang untuk menempatkan ulama Nusantara sebagai pelaku produksi pengetahuan yang relevan bukan hanya secara kultural, tetapi juga secara akademik dalam percakapan global tentang tafsir sufistik.

B. Biografi dan Jejak Intelektual Kyai Yāsīn Asmunī

Kiai Aḥmad Yāsīn Asmunī merupakan salah satu tokoh pesantren kontemporer yang menunjukkan kesinambungan antara tradisi keilmuan klasik dengan kebutuhan

⁹ Abdur Rahman Nor Afif Hamid dkk., “Munasabah Dalam Tafsir Surat Al-Ikhlāṣ Karya K.H. Ahmad Yasin Bin Asymuni,” *Halaqah: Journal of Multidisciplinary Islamic Studies* 2, no. 1 (2025): 58–83, <https://doi.org/10.62509/hjis.v2i1.200>.

¹⁰ Mir'atun Nisa', “Tafsir Al-Fatihah: (Studi Literatur Kitab Tafsir Bimakna Petuk),” *QOF* 2, no. 2 (2018): 133–46, <https://doi.org/10.30762/qof.v2i2.747>.

¹¹ Halim Calis, “The Theoretical Foundations of Contextual Interpretation of the Qur'an in Islamic Theological Schools and Philosophical Sufism,” *Religions* 13, no. 2 (2022): 188, <https://doi.org/10.3390/rel13020188>.

¹² Sulaiman Lebbe Rifai, “The Sufi Influence on the Qur'anic Interpretation,” SSRN Scholarly Paper 3946371 (Social Science Research Network, 20 Oktober 2021), <https://doi.org/10.2139/ssrn.3946371>.

epistemik umat Islam modern.¹³ Ia lahir pada 8 Agustus 1963 di Dusun Petuk, Kediri, Jawa Timur, di tengah keluarga yang memiliki otoritas keilmuan yang kuat.¹⁴ Ayahnya, Kiai Asymuni, bukan hanya pengampu pendidikan agama di lingkungan setempat, tetapi juga ulama yang dikenal menguasai bidang fikih, falak, dan tasawuf. Pengetahuan dan lingkungan keluarga bukan hanya memberi dukungan sosial, tetapi membentuk habitus keilmuan¹⁵ yang mewarnai cara Yāsīn memahami teks agama. Kebiasaan literasi kitab kuning sejak kecil, termasuk membaca teks Arab tanpa makna (*qirā'ah bilā ma'nā*), memberikan dasar metodologis: otoritas bahasa mendahului otoritas argumentasi. Hal ini terbukti kuat dalam karya tafsirnya, yang selalu memulai penjelasan makna spiritual dengan pembacaan linguistik terlebih dahulu.

Pola pembelajaran Yāsīn pada masa kanak-kanak menunjukkan berlangsungnya transmisi keilmuan berlapis: sekolah formal, madrasah diniyah, dan pengajian langsung bersama ayahnya. Struktur pendidikan seperti ini lazim di pesantren Jawa, tetapi memberikan implikasi epistemik penting: bahasa agama tampil bukan hanya sebagai medium komunikasi, melainkan simbol otoritas spiritual.¹⁶ Pada tahap ini, pengetahuan bukan hanya diajarkan, tetapi *diwariskan* melalui praktik bahasa, tradisi oral, kedisiplinan, dan relasi ketaatan kepada guru.

Ketika memasuki remaja, Yāsīn melanjutkan pendidikan ke Madrasah Hidayatul Mubtadi'ien Lirboyo yang terkenal dengan kekuatan kajian fikihnya. Menariknya, pada tahap awal ia belum tinggal di pesantren (belum *nduduk* secara penuh), tetapi tetap memperoleh legitimasi akademik melalui prestasi belajar.¹⁷ Fenomena ini mencerminkan bahwa otoritas intelektual dalam pesantren tidak semata ditentukan oleh tempat tinggal, tetapi oleh performativitas keilmuan. Ini berbeda dengan asumsi umum yang menilai bahwa santri yang tinggal di pesantren secara penuh memiliki

¹³ Islah Gusmian, "Bahasa Dan Aksara Dalam Penulisan Tafsir Al-Qur'an Di Indonesia Era Awal Abad 20 M," *Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadith* 5, no. 2 (2015): 237, <https://doi.org/10.15642/mutawatir.2015.5.2.223-247>.

¹⁴ Wahyuni dan Faqih, "Tafsir Al-Mu'awwidzatayn Kyai Yasin Asmuni," 129.

¹⁵ Louise Archer dkk., "Science Aspirations, Capital, and Family Habitus: How Families Shape Children's Engagement and Identification With Science," *American Educational Research Journal* 49, no. 5 (2012): 881–908, <https://doi.org/10.3102/0002831211433290>.

¹⁶ Bryan S. Turner, "Religious Speech: The Ineffable Nature of Religious Communication in the Information Age," *Theory, Culture & Society* 25, no. 7–8 (2008): 219–35, <https://doi.org/10.1177/0263276408097804>.

¹⁷ Millatuz Zakiyah dkk., "The Concept of Family in Islam: Equality of Husband and Wife in the Kitab Adabul Mu'asyaroh by KH. Achmad Yasin Asmuni," *Islamuna: Jurnal Studi Islam* 11, no. 2 (2024): 145, <https://doi.org/10.19105/islamuna.v11i2.13674>.

keunggulan epistemik dibandingkan yang tidak.¹⁸ Pada kasus Yāsīn, otoritas tersebut diperoleh melalui kompetensi linguistik dan ketekunan studi, bukan melalui simbolisme ruang.

Fase kunci transformasi intelektual Yāsīn terjadi ketika ia mulai *mukim* di Pondok Pesantren Lirboyo. Pada jenjang *aliyah* hingga *arrābiṭah*, ia mendalami kitab-kitab fikih, usul fikih, akidah, serta adab spiritual.¹⁹ Perjumpaan dua tradisi ilmu ini – fikih yang bersifat normatif dan tasawuf yang bersifat simbolik – melahirkan sintesis epistemik khas pesantren: pengetahuan syariat yang tidak menafikan pengalaman batin. Hal ini terekam jelas dalam tafsir Surah *al-Ikhlāṣ*, di mana ia mengawali pembahasan aspek hukum bahasa, kemudian menguraikan dimensi ma'rifat sebagai puncak pengalaman ruhani.

Pada tahun 1993, Yāsīn mendirikan Pondok Pesantren Fiqh Spesialis Hidayatut Thullab. Keputusan mendirikan pesantren dengan spesialisasi fikih tidak dapat dipahami hanya sebagai inovasi kurikulum.²⁰ Langkah tersebut merupakan bentuk reframing otoritas pesantren, di mana fikih tidak diposisikan semata sebagai disiplin klasik, tetapi sebagai medan utama untuk merespons tantangan sosial-keagamaan masyarakat modern. Pesantren ini bukan hanya mengajarkan hukum, tetapi mengarahkan fikih sebagai perangkat membaca realitas sosial dan mengatur kehidupan publik secara normatif.

Strategi dakwah melalui tulisan yang dimulai sejak 1989 memperkuat perubahan tersebut. Sejak saat itu, Yāsīn menulis lebih dari 200 karya dalam berbagai disiplin, termasuk fikih, tafsir, tasawuf, kisah ulama, pendidikan akhlak, dan kebatinan Islam. Kekhasan karyanya terletak pada penggunaan tiga bahasa: Arab (untuk otoritas intelektual), Jawa (untuk kedekatan kultural), dan Indonesia (untuk mobilitas pengetahuan generasional).²¹ Langkah ini menunjukkan bahwa Yāsīn tidak hanya memproduksi pengetahuan, tetapi mendesain pembacanya (*audience design*) melalui pemilihan bahasa.²² Bahasa Arab digunakan ketika ia ingin menunjukkan rujukan

¹⁸ Novianis Nur Mufidah dkk., "Metode Tahfiz Al Qur'an Pada Santri Kalong Di Pesantren Roudlotul Quran Semarang," *Mukaddimah: Jurnal Studi Islam* 6, no. 1 (2021): 2–3, <https://doi.org/10.14421/mjsi.61.2865>.

¹⁹ Dzuriya M. L. Ningrum, "Metodologi Dan Pengaruh Ideologis Dalam Tafsir Nusantara," *Al-Bayan: Jurnal Ilmu al-Qur'an Dan Hadist* 1, no. 2 (2018): 242–43, <https://ejournal.stiqwalisongo.ac.id/index.php/albayan/article/view/40>.

²⁰ Fauzi, "Analisis Hermeneutika Kiai Ahmad Yasin Asmuni," 188.

²¹ Retno Kartini Si, "Tipologi Karya Ulama Pesantren di Kediri Jawa Timur," *Jurnal Lektur Keagamaan* 12, no. 1 (2014): 142–43, <https://doi.org/10.31291/jlka.v12i1.31>.

²² Victor S. Ferreira, "A Mechanistic Framework for Explaining Audience Design in Language Production," *Annual Review of Psychology* 70, no. Volume 70, 2019 (2019): 29–51, <https://doi.org/10.1146/annurev-psych-122216-011653>.

keilmuan dan legitimasi, sementara bahasa Jawa menjadi medium etis dan spiritual, sedangkan bahasa Indonesia menjadi narasi penghubung antara teks dan pengalaman kontemporer.

Hubungan antara latar pendidikan Yāsīn dan tafsirnya dapat dilihat dari cara ia menafsirkan ayat *al-Ikhlāṣ*. Misalnya pada pembahasan kata *aḥad*, ia tidak langsung menjelaskan maknanya, tetapi memulai dengan kategorisasi gramatikal sebagai berikut:

قَالَ أَبُو عَلِيٍّ قَوْلُهُمْ وَاحِدٌ اسْمٌ عَلَى وَجْهَيْنِ فِي كَلَامِهِمْ أَحَدُهُمَا أَنْ يَكُونَ اسْمًا وَالْآخَرُ أَنْ يَكُونَ صِفَةً

Abu 'Ali berkata bahwa kata *aḥad* dalam ucapan mereka memiliki dua bentuk: pertama sebagai isim, dan kedua sebagai sifat.

Penjelasan ini mengindikasikan bahwa dimensi spiritual tidak diperkenalkan sebelum fondasi struktur bahasa ditegakkan. Bahkan ketika Yāsīn hendak menafsirkan *aḥad* secara sufistik, ia tetap mendasarkannya pada otoritas gramatikal. Praktik tafsirnya tidak bisa dilepaskan dari tradisi pesantren yang menempatkan bahasa sebagai sumber legitimasi epistemik sebelum penjelasan teologis. Hal yang sama terlihat pada penafsirannya terhadap *al-ṣamad*. Ia memulai pembahasan dengan analisis morfologi:

الصَّمَدُ فِعْلٌ بِمَعْنَى مَفْعُولٍ

Al-ṣamad merupakan fi'il bermakna maf'ul

Baru setelah itu ia menghubungkan makna linguistik tersebut dengan ketergantungan eksistensial manusia kepada Tuhan. Dengan kata lain, keputusan linguistik Yāsīn bukan sekadar deskriptif, tetapi berfungsi sebagai landasan ontologis tauhid.

Melalui karya-karyanya, Yāsīn menampilkan konstruksi otoritas ulama yang tidak hanya mengandalkan karisma personal dan sanad keilmuan,²³ tetapi juga produksi teks sebagai transmisi pengetahuan lintas generasi.²⁴ Dengan menulis, ia tidak sekadar menyampaikan tafsir, tetapi membangun ruang pengetahuan yang dapat diakses di luar pesantren, menjangkau pembaca urban, akademisi, dan masyarakat luas. Hal ini berbeda dari ulama klasik Jawa yang sebagian besar menulis dalam bahasa Jawa Pegon dan hanya dapat dipahami oleh komunitas terbatas.

²³ Zulkifli Zulkifli, "The Ulama In Indonesia: Between Religious Authority and Symbolic Power," *MIQOT* 37, no. 1 (2013): 180–97.

²⁴ Ahmad Khuza'i Faruq dkk., "Technology and Noble Traditions in Pesantren," *Edukasi Islami: Jurnal Pendidikan Islam* 11, no. 02 (2022): 475, <https://doi.org/10.30868/ei.v11i02.2385>.

Pilihan Yāsīn menulis dalam tiga bahasa memperlihatkan bahwa epistemologi pesantren tidak statis, tetapi berkembang menjawab kebutuhan sosio-religius baru.²⁵

C. Penafsiran Surah al-Ikhlas Kyai Yāsīn Asmunī

Dalam penafsiran terhadap Surah *al-Ikhlāṣ*, Ahmad Yāsīn bin Asmunī menegaskan bahwa surah ini memiliki beberapa riwayat *Asbāb al-Nuzūl*. Ia mengutip al-Rāzī yang menjelaskan bahwa turunnya surah ini dipicu pertanyaan kaum musyrik yang menuduh Nabi Muhammad saw. telah memecah belah kesatuan mereka, merendahkan kedudukan berhala, dan menyalahi agama leluhur. Dari perspektif sosiolinguistik kritis, penjelasan Ahmad Yāsīn memperlihatkan bagaimana teks al-Qur'an diposisikan sebagai wacana tandingan²⁶ terhadap klaim hegemonik kaum musyrik. Bahasa tafsir dalam hal ini tidak netral, melainkan berfungsi untuk menegaskan identitas Islam sekaligus membongkar struktur bahasa lawan yang berupaya melemahkan otoritas Nabi.

Penafsiran Kiai Yāsīn Asmunī terhadap Surah *al-Ikhlāṣ* menunjukkan sintesis metodologis yang khas pesantren: struktur bahasa menjadi landasan legitimasi, dimensi sufistik memperluas horizon makna, dan konteks sosial menjadi arena resistensi teologis. Melalui cara ini, tafsir tidak hanya berbicara tentang tauhid sebagai konsep abstrak, tetapi sebagai pengalaman spiritual dan strategi diskursif yang membantah dominasi narasi agama lain, khususnya Yahudi, Nasrani, dan politeis Mekah.

1. *Asbāb al-Nuzūl* sebagai Representasi Wacana Lawan

Kiai Yāsīn tidak memulai tafsir dengan pengertian tauhid atau makna *aḥad*, tetapi dengan membangun situasi sosial ayat melalui *Asbāb al-Nuzūl*. Ia mengutip narasi polemik yang berasal dari al-Rāzī:²⁷

قوله في سبب نزول السورة: أن المشركين أرسلوا عامر بن الطفيل إلى النبي صلى الله عليه وسلم وقالوا:

تَقَلَّبْتَ عَصَانَا، وَبَيَّتَ آلِهَتَنَا، وَخَالَفْتَ دِينَ آبَائِنَا

Tentang sebab turunnya surah ini: orang-orang musyrik telah mengutus 'Amir ibn al-Ṭufail kepada Nabi, lalu berkata: 'Engkau telah memecah persatuan kami, merendahkan tuhan kami, dan menyalahi agama nenek moyang kami.

²⁵ Dodik Harnadi dkk., "Pesantren and the Preservation of Traditional Religious Authority in the Digital Age," *Masyarakat, Kebudayaan Dan Politik* 34, no. 3 (2021): 272, <https://doi.org/10.20473/mkp.V34I32021.272-280>.

²⁶ Muhammad Diaz Supandi dkk., "The Qur'anic Counter-Narrative: A Systematic Literature Review on Deconstructing Zionist Territorial Claims and Establishing Epistemic Hegemony," *Mauriduna: Journal of Islamic Studies* 6, no. 4 (2025): 718–35, <https://doi.org/10.37274/mauriduna.v6i4.58>.

²⁷ Ahmad Yasin bin Asyuni, *Tafsir Surat Al-Ikhlas* (Pondok Pesantren Petok Semen, 1993), 42.

Kutipan *Asbāb al-Nuzūl* yang ditampilkan Kiai Yāsīn bukan sekadar pencatatan historis mengenai situasi yang melatarbelakangi turunnya ayat, melainkan sebuah representasi linguistik dari relasi dominasi dalam konteks wacana agama. Pilihan untuk menghadirkan secara verbatim ujaran kaum musyrik—yang menuduh Nabi sebagai perusak tradisi dan pemecah otoritas keagamaan—berfungsi sebagai bentuk *re-enactment diskursif* (peragaan ulang wacana),²⁸ di mana tafsir tidak hanya mengingat peristiwa, tetapi mengaktifkan kembali konflik epistemologis antara tauhid dan politeisme. Dalam kerangka ini, *Asbāb al-Nuzūl* tidak berfungsi sebagai ilustrasi historis yang netral, melainkan sebagai ruang pertarungan makna, di mana klaim-klaim teologis bersaing memperebutkan legitimasi sosial dan epistemik.

Pendekatan Yāsīn tersebut selaras dengan pemahaman ideologi bahasa (*language ideology*)²⁹ dalam kajian antropologi linguistik, yakni bahwa bahasa tidak pernah hadir tanpa kepentingan epistemik, politis, dan simbolik. Bahasa yang merepresentasikan Allah sebagai “Esa” tidak hanya menyampaikan proposisi metafisik, tetapi juga menolak struktur pengetahuan yang mendasarkan ketuhanan pada prinsip keturunan (*genealogical theology*)³⁰ seperti dalam tradisi kesukuan Arab, Yahudi, dan Nasrani. Bahasa al-Qur’an tampil bukan sebagai medium informatif, tetapi instrumen hegemonik tandingan yang menggeser otoritas dari tradisi nenek moyang kepada wahyu. Melalui penegasan wajah linguistik ini, Yāsīn tidak sekadar menjelaskan isi ayat, melainkan mengonstruksi posisi umat Islam sebagai subjek minoritas yang melakukan resistensi epistemik, bukan sebagai komunikan pasif dari teks keagamaan.

Surah *al-Iklāṣ*, dalam pembacaan Yāsīn, dipahami sebagai *counter-narrative*³¹ (nalar tandingan) terhadap hegemoni politeisme Quraisy, sebab ia membongkar klaim monopoli tradisi dan otoritas keagamaan berbasis warisan leluhur. Dengan mengubah posisi umat Islam dari objek dakwah yang tertekan menjadi pelaku penegasan tauhid yang menantang struktur kepercayaan dominan, tafsir ini mengonversi teks al-Qur’an dari “komunikasi teologis” menjadi praktik wacana yang membangun identitas komunal. Di titik ini, tafsir bukan hanya menyingkap

²⁸ Maja Mikula, “Historical re-enactment: narrativity, affect and the sublime,” *Rethinking History* 19, no. 4 (2015): 583–601, <https://doi.org/10.1080/13642529.2014.982347>.

²⁹ Kathryn A. Woolard, “Language Ideology,” dalam *The International Encyclopedia of Linguistic Anthropology* (John Wiley & Sons, Ltd, 2020), 1–21, <https://doi.org/10.1002/9781118786093.iela0217>.

³⁰ Darren Sarisky, “Theological Genealogies of Modernity: An Introduction,” *Modern Theology* 39, no. 4 (2023): 575–87, <https://doi.org/10.1111/moth.12868>.

³¹ H. Richard Milner IV dan Tyrone C. Howard, “Counter-narrative as method: race, policy and research for teacher education,” *Race Ethnicity and Education* 16, no. 4 (2013): 536–61, <https://doi.org/10.1080/13613324.2013.817772>.

makna, tetapi memproduksi subjek: ia membentuk cara umat Islam memahami dirinya dalam lanskap perjumpaan antara teks, kekuasaan, dan representasi teologis. Akibatnya, tauhid tidak semata menjadi pernyataan iman, tetapi menjadi mode perjuangan epistemik yang menggeser pusat legitimasi kebenaran dari otoritas adat dan mitos politis menuju wahyu yang bersifat universal dan transenden.

2. Makna Linguistik sebagai Fondasi Makna Sufistik

Setelah mengonstruksi konteks wacana, barulah Yāsīn memasuki struktur linguistik. Ia memulai dengan klasifikasi ayat, jumlah kata, dan huruf:

وَهِيَ أَرْبَعُ آيَاتٍ، وَخَمْسَ عَشْرَةَ كَلِمَةً، وَسَبْعٌ وَأَرْبَعُونَ حَرْفًا

Surah ini terdiri dari empat ayat, lima belas kata, dan empat puluh tujuh huruf.³²

Keterangan mengenai jumlah ayat, kata, dan huruf dalam Surah *al-Ikhlāṣ* tidak berfungsi sebagai informasi teknis yang bersifat statistik. Tradisi tasawuf falsafi menempatkan numerasi wahyu sebagai ekspresi keteraturan kosmik yang berkelindan dengan struktur bahasa ilahi. Ikhwān al-Ṣafā, dalam *al-Rasā'il*,³³ menjelaskan bahwa huruf-huruf al-Qur'an merupakan *al-arkān al-lughawīyyah* (rukun linguistik) yang memiliki korespondensi langsung dengan susunan alam, sehingga teks wahyu berperan sebagai model kosmis yang menyusun cara manusia memahami realitas.³⁴ Dalam konteks penafsiran Kiai Yāsīn, penghitungan jumlah kata dan huruf Surah *al-Ikhlāṣ* menegaskan bahwa bahasa wahyu merepresentasikan struktur kosmos, bukan sekadar instrumen penyampaian pesan teologis.

Surah *al-Ikhlāṣ* tidak hanya memuat pernyataan tentang keesaan Tuhan, tetapi juga menampilkan konsep kesatuan melalui simbol matematis. Dalam tradisi filsafat Islam, al-Fārābī dan Ibn Sīnā menempatkan angka satu (*wāḥid*) sebagai prinsip emanasi, di mana segala sesuatu berawal dari Yang Satu tanpa membuat keesaan tersebut terfragmentasi.³⁵ Korespondensi antara bilangan dan teks wahyu dalam Surah *al-Ikhlāṣ* menunjukkan bahwa tauhid memiliki dimensi

³² Asymuni, *Tafsir Surat Al-Ikhlāṣ*, 35.

³³ M. Samsul Hady, "Filsafat Ikhwan Ash-Shafa," *Ulul Albab: Jurnal Studi Islam* 8, no. 2 (2007): 117–40, <https://doi.org/10.18860/ua.v8i2.6199>.

³⁴ Carmela Baffioni, "Ikhwān al-Ṣafā'," dalam *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Fall 2025, ed. oleh Edward N. Zalta dan Uri Nodelman (Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2025), <https://plato.stanford.edu/archives/fall2025/entries/ikhwan-al-safa/>.

³⁵ Sayyede Maasumeh Tabatabaei dan Arash Rajabi, "Analyzing the Rule of Emanation from the Simple One in Islamic Philosophy: From Interpretive Challenges to Transcendent Elucidation," *Theosophia Islamica* 3, no. 2 (2025): 28–56, <https://doi.org/10.22081/jti.2025.71703.1068>.

semiotik-matematis: struktur ajaran ketuhanan termanifestasi dalam keteraturan bahasa. Kesatuan bilangan tidak bersifat dekoratif, melainkan memperlihatkan bahwa hakikat keesaan Tuhan bersifat absolut, serupa angka satu yang menjadi sumber bagi seluruh bilangan namun tidak terbagi ke dalam bilangan-bilangan itu sendiri. Di titik ini, numerasi wahyu berperan sebagai model yang memperlihatkan kesatuan ontologis melalui bentuk linguistik yang stabil dan rasional.

Penafsiran numerologis semacam ini memperluas rasionalitas keagamaan. Hal ini juga menegaskan bahwa pengetahuan metafisik Islam tidak anti-intelektual,³⁶ tetapi memperluas akal menuju kesadaran simbolik, di mana bahasa wahyu membentuk hubungan antara realitas empiris dan struktur transenden. Pemaknaan Kiai Yāsīn terhadap Surah *al-Ikhlās* menegaskan bahwa tauhid beroperasi pada dua ranah yang saling melandasi: ranah linguistik-teologis yang meneguhkan keesaan Allah melalui makna *aḥad*, dan ranah numerik-metafisik yang menyingkap kesatuan melalui harmoni bilangan. Numerasi tidak berfungsi sebagai mistifikasi, tetapi sebagai strategi epistemologis yang menghubungkan struktur bahasa dan struktur realitas. Tauhid, dalam kerangka ini, merupakan formasi pengetahuan yang memadukan semiotika, ontologi, dan matematika spiritual sebagai cara memahami Tuhan secara rasional-transendental.

3. Tafsir Ayat Pertama: Ma'rifat sebagai Surga Hadir

Penafsiran Kiai Yāsīn mengenai ayat *qul huwa Allāhu aḥad* berpijak pada pertemuan antara gramatika dan ma'rifat. Setelah membahas dua fungsi gramatikal *aḥad* (isim dan ṣifah), ia memberi penegasan sufistik:

أَعْلَمُ أَنَّ مَعْرِفَةَ اللَّهِ تَعْنِي جَنَّةً حَاضِرَةً

Ketahuilah bahwa pengetahuan tentang Allah adalah surga yang hadir.³⁷

إِنْ تَنَالُ مَا يُوَافِقُ عَقْلَكَ وَشَهْوَتَكَ

Engkau akan memperoleh sesuai dengan akal dan keinginanmu.³⁸

Pada titik ini, ma'rifat tidak diposisikan sebagai proses abstraksi intelektual, melainkan sebagai pengalaman eksistensial yang menyatukan kapasitas nalar (*'aql*) dan dorongan kehendak ruhani (*shahwah* dalam pengertian spiritual). Pengetahuan tentang Tuhan yang oleh Kiai Yāsīn disebut *jannatun ḥāḍirah* tidak

³⁶ Khandaker Mursheda Farhana, "Qur'anic Research Methodology: Deriving the Process of Knowledge from the Qur'an," 2025110996, preprint, Preprints, 13 November 2025, <https://doi.org/10.20944/preprints202511.0996.v1>.

³⁷ Asymuni, *Tafsir Surat Al-Ikhlās*, 35.

³⁸ Asymuni, *Tafsir Surat Al-Ikhlās*, 35.

terkait dengan imbalan eskatologis yang ditunda hingga akhirat, tetapi muncul sebagai modus keberadaan yang aktual dalam kehidupan batin manusia. Pemaknaan ini selaras dengan konsep *mushāhadah* dalam epistemologi Ibn 'Arabī, di mana pengetahuan sejati hadir bukan sebagai hasil olah logis, tetapi melalui penyaksian realitas ketuhanan yang dialami langsung oleh subjek beriman.³⁹

Istilah *surga yang hadir* menandai bahwa kenikmatan religius tidak menunggu kepastian kosmologis setelah kematian, melainkan mengambil bentuk sebagai kondisi psikospiritual yang aktual. Surga, dalam pengertian ini, tidak terkait dengan lokasi atau masa, tetapi beroperasi sebagai intensitas kesadaran ketika subjek berjumpa dengan kebenaran ilahi melalui ma'rifat. Pengetahuan tidak hanya memberi arah menuju kebahagiaan spiritual, tetapi hadir sebagai kebahagiaan itu sendiri ketika kebenaran ilahi menjelma dalam kesadaran manusia.

Ma'rifat menghasilkan kenikmatan bukan karena menjanjikan ganjaran metafisik, tetapi karena pengetahuan tersebut mengubah struktur pengalaman subjek. Surga menjadi istilah bagi pengalaman batin yang mengintegrasikan akal, kehendak, dan penyaksian terhadap keesaan Allah. Dalam tafsir Kiai Yāsīn, pengetahuan tidak hanya berfungsi sebagai medium untuk memahami Tuhan, tetapi juga sebagai ruang afektif tempat manusia mengalami transformasi eksistensial. Ketika pengetahuan mencapai derajat ma'rifat, yang terjadi bukan aktivitas kognitif semata, tetapi perubahan ontologis: manusia memiliki cara berada yang baru, sejalan dengan kebenaran yang disaksikannya.⁴⁰

4. Tafsir Ayat Kedua: Al-Ṣamad sebagai Indeks Ketergantungan Mutlak

Pada ayat *Allāhu al-ṣamad*, Yāsīn memulai dengan analisis morfologi:

الصَّمَدُ فِعْلٌ بِمَعْنَى مَفْعُولٍ إِذَا قُصِدَ إِلَيْهِ، وَقِيلَ هُوَ الصِّفَةُ

Al-ṣamad merupakan *fi'il* bermakna *ma'f'ul*, yaitu yang dituju, dan ada pula yang memaknainya sebagai sifat.⁴¹

Dengan mengutamakan makna *yang dituju*, Kiai Yāsīn menempatkan Allah sebagai satu-satunya objek orientasi seluruh makhluk. Penjelasan ini bukan sekadar argumentasi teologis, tetapi menunjukkan fungsi indeksikal bahasa, yaitu kemampuan suatu kata untuk menunjuk relasi ontologis antara manusia

³⁹ Abdelkader Bouarfa, "Epistemological Foundations In Classical Arabic Texts: Reassessing Contemporary Epistemological Perspectives," *Al-Shajarah Journal of the International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC)* 30, no. 1 (2025): 1–21, <https://doi.org/10.31436/shajarah.v30i1.1922>.

⁴⁰ Mohammed Rustom, "Recognizing Recognition: Ma'rifa in Sufi Thought," *Journal of Islamic Studies* etaf036 (September 2025), <https://doi.org/10.1093/jis/etaf036>.

⁴¹ Asymuni, *Tafsir Surat Al-Ikhlās*, 51.

dan Tuhan. Dalam tradisi linguistik kritis, konsep *indexicality*⁴² menjelaskan bahwa bahasa tidak hanya menyebut objek, tetapi menunjukkan relasi yang membentuk keberadaan sosial maupun metafisik subjek. Ketika kata *al-šamad* dimaknai sebagai “yang dituju dalam segala kebutuhan”, bahasa wahyu tidak sekadar menjelaskan sifat ketuhanan, melainkan menandai posisi manusia sebagai makhluk yang membutuhkan dan bergantung secara mutlak.

Pada level ini, bahasa berfungsi sebagai penanda posisi ontologis, bukan sekadar penyampai informasi. *Al-šamad* mengarahkan manusia pada kesadaran bahwa ketergantungan eksistensial kepada Allah bukan akibat kelemahan, tetapi merupakan kondisi struktural dari makhluk yang tidak berdiri dengan sendirinya. Pemahaman ini selaras dengan tesis Ibn ‘Arabī bahwa segala sesuatu memiliki “keberadaan pinjaman” (*wujūd musta‘ār*),⁴³ di mana semua wujud selain Tuhan tidak memiliki ontologi independen. Tafsir Yāsīn menempatkan ketergantungan ini bukan sebagai hubungan psikologis—seperti perasaan butuh—melainkan hubungan ontologis yang melekat pada keberadaan makhluk.

Riwayat Ibn ‘Abbās yang dikutip Yāsīn memperkuat bahwa tafsir sufistiknya tidak bergantung pada imajinasi mistik. Ketika Ibn ‘Abbās menafsirkan *al-šamad* sebagai “Tuhan yang dituju dalam segala kebutuhan”, sumber tersebut menunjukkan fondasi epistemologis dalam tradisi keilmuan Islam. Yāsīn menggunakan riwayat tersebut untuk menjelaskan bahwa makna spiritual tidak muncul dari spekulasi personal, tetapi berpijak pada otoritas tafsir klasik.⁴⁴ Sufisme dalam penafsirannya tidak diposisikan sebagai ekstensi emosional dari ayat, melainkan pembacaan makna batin yang tetap berada di dalam batas-batas metodologi tafsir yang diakui oleh tradisi ulama. Pendekatan ini memadukan spiritualitas dengan legitimasi sanad pengetahuan, menjadikan tafsir sufistik sebagai praktik epistemik yang terstruktur, bukan ekspresi subjektif.

5. Tafsir Ayat Ketiga dan Keempat: Sintaksis Anti-Antropomorfisme

Ayat *lam yalid wa lam yūlad* ditafsirkan Yāsīn dengan menekankan urutan sintaksis sebagai argumen teologis:

⁴² Jie Dong, “Toward an Ethnographic Materialist Semiotics: Spatial Scope, Indexicality, and Chronotope in a Chinese Academic Institution: In Memory of Jan Blommaert,” *Chinese Semiotic Studies* 20, no. 1 (2024): 19–37, <https://doi.org/10.1515/css-2024-2002>.

⁴³ Siswoyo Aris Munandar dan M. Fahrurrozi, “A Critical Approach Of Gus Baha To Sheikh Siti Jenar’s Thought In The Nusantara Tafsir Methodology,” *Tanzil: Jurnal Studi Al-Quran* 8, no. 1 (2025): 106, <https://doi.org/10.20871/tjsq.v8i1.466>.

⁴⁴ Philip Sheldrake, “Constructing Spirituality,” *Religion & Theology* 23 (Februari 2016): 15–34, <https://doi.org/10.1163/15743012-02301008>.

وَقَدِّمَ قَوْلُهُ (لَمْ يَلِدْ) لِأَنَّهُمْ دَعَوْا لَهُ وَلَدًا

Didahulukannya firman-Nya 'lam yalid' karena mereka mengklaim bahwa Allah memiliki anak."⁴⁵

Struktur ayat berfungsi sebagai mekanisme penolakan terhadap antropomorfisme keagamaan, terutama terhadap ide ketuhanan yang dipahami melalui relasi genealogis. Ucapan *lam yalid wa lam yūlad* menantang konsepsi "anak Tuhan" dalam teologi Kristen, pengkultusan Uzair dalam komunitas Yahudi, serta klaim penyembahan malaikat sebagai "anak perempuan Allah" dalam kepercayaan Arab. Penolakan ini tidak bergantung pada perdebatan logis atau polemik verbal, tetapi bekerja melalui pemosisian sintaksis, yakni urutan kalimat yang secara linguistik menyingkirkan kemungkinan menyamakan Tuhan dengan struktur biologis makhluk. Pemilahan bentuk kalimat negatif (*nafi*) terhadap proses melahirkan dan dilahirkan menutup peluang bagi konsep ketuhanan yang dapat diwariskan, diwujudkan, atau bertumbuh secara biologis. Tafsir Kiai Yāsīn memperlihatkan bahwa bahasa wahyu tidak hanya memengaruhi cara berpikir, tetapi juga memengaruhi kategori ontologis yang dapat atau tidak dapat diatribusikan kepada Tuhan.

Pada ayat penutup *wa lam yakun lahu kufuwan aḥad*, Kiai Yāsīn menyoroti bahwa pendahuluan kata *kufuwan* merupakan strategi peniadaan padanan, bukan sekadar pilihan estetika bahasa. Pernyataannya, *taqdīm al-aḥamm awlā* ("mendahulukan yang utama lebih layak"), menunjukkan bahwa struktur kalimat bukan susunan acak, tetapi hierarki makna. Di titik ini, sintaksis berperan sebagai barrier semantik,⁴⁶ yakni batas linguistik yang membatalkan seluruh kemungkinan penyamaan Allah dengan entitas lain. Fungsi ini sejalan dengan gagasan *tanzīh* dalam teologi Islam, di mana peniadaan keserupaan bukan hanya disampaikan melalui proposisi teologis, tetapi melalui pengaturan bahasa yang menghalangi konseptualisasi Tuhan dalam kategori kemakhlukan.

Fungsi penghalang makna tersebut memiliki konsekuensi epistemologis. Bahasa tidak hanya menyampaikan ajaran tauhid, tetapi membentuk kondisi berpikir yang menghalangi manusia untuk menyusun konsep ketuhanan melalui analogi biologis, sifat material, atau relasi sosial. Tauhid menuntut disiplin

⁴⁵ Asymuni, *Tafsir Surat Al-Ikhlās*, 54.

⁴⁶ Carlos Rugu Et.al, "Literature Review on the Analysis of Motivational Elements and Gamification Content in Creating Semantic Barriers," *Turkish Journal of Computer and Mathematics Education (TURCOMAT)* 12, no. 3 (2021): 120–32, <https://doi.org/10.17762/turcomat.v12i3.648>.

intelektual yang menjaga konsep Tuhan dari reduksi simbolis,⁴⁷ sehingga bahasa wahyu perlu mengatur bentuk, bukan hanya isi. Pilihan sintaksis pada Surah *al-Ikhlāṣ* menampilkan disiplin tersebut secara eksplisit: Tuhan tidak dapat disamakan, bukan karena argumen verbal menyatakannya, tetapi karena struktur bahasa mencegah usaha penyamaan itu terjadi. Dengan kata lain, tauhid tidak hanya diajarkan melalui pernyataan, tetapi diwujudkan melalui logika bahasa yang melindungi keesaan Tuhan pada tingkat konseptual dan linguistik.

D. Analisis Hermeneutika Sufistik dan Sociolinguistik Kritis dalam Tafsir Surah *al-Ikhlāṣ* oleh Kiai Yāsīn Asmunī

Penafsiran Kiai Yāsīn Asmunī terhadap Surah *al-Ikhlāṣ* memperlihatkan hubungan erat antara bahasa, spiritualitas, dan wacana kekuasaan. Dalam perspektif hermeneutika sufistik, bahasa wahyu tidak sekadar dipahami melalui arti literal, tetapi sebagai simbol yang mengantarkan manusia pada pengalaman batin (*ma'rifah*). Di sisi lain, pendekatan sociolinguistik kritis menunjukkan bahwa teks tafsir tidak netral, tetapi menjadi arena resistensi terhadap klaim teologis kelompok lain. Dengan demikian, tafsir Yāsīn secara simultan bekerja pada tiga level makna: (1) ontologi spiritual, (2) legitimasi linguistik, dan (3) strategi wacana.

1. Bahasa Sebagai Arena Resistensi: Tafsir dan Relasi Kuasa

Kiai Yāsīn memulai tafsir Surah *al-Ikhlāṣ* dengan penyajian narasi *Asbāb al-Nuzūl* yang menampilkan ujaran lawan secara langsung. Ia mengutip pernyataan kaum musyrik yang merasa terancam oleh dakwah tauhid:

تَقَلَّبْتُ عَصَاَنَا، وَبَيَّتَ آلِهَتَنَا، وَخَالَفْتَ دِينَ آبَائِنَا

Engkau telah memecah persatuan kami, merendahkan tuhan kami, dan menyalahi agama leluhur kami.⁴⁸

Kutipan ini, dalam kajian sociolinguistik kritis menunjukan bahwa Bahasa berfungsi sebagai representasi ujaran dominan, yaitu bahasa yang memproduksi dan mempertahankan identitas kelompok berkuasa.⁴⁹ Ketika Kiai Yāsīn memasukkan langsung ujaran kaum musyrik yang menuduh Nabi sebagai perusak tatanan keagamaan Mekah, tindakan tersebut bukan sekadar dokumentasi historis. Tafsir ini memposisikan Surah *al-Ikhlāṣ* sebagai wacana

⁴⁷ Asma Kounsar, "The Concept of Tawhid in Islam: In the Light of Perspectives of Prominent Muslim Scholars," *Journal of Islamic Thought and Civilization* 6, no. 2 (2016): 94–110, <https://journals.umt.edu.pk/index.php/IITC/article/view/76>.

⁴⁸ Asymuni, *Tafsir Surat Al-Ikhlāṣ*, 42.

⁴⁹ Fadhlur Rahman dkk., "Language, Power and Identity: Deciphering Language Hegemony through Bourdieu's Symbolic Power," *Literatur: Jurnal Bahasa Dan Sastra* 7, no. 1 (2025): 85–111, <https://doi.org/10.47766/literatur.v7i1.6176>.

tandingan (*counter-discourse*)⁵⁰ yang menginterupsi hegemoni politeisme Arab. Perspektif ini menegaskan bahwa penafsiran al-Qur'an tidak hanya mengulang makna teologis, tetapi turut membangun sikap sosial terhadap klaim keagamaan lain.

Tauhid dalam konteks ini tidak berhenti sebagai proposisi metafisik bahwa Allah Esa. Bahasa yang menafikan genealogi ketuhanan bekerja sebagai tindakan diskursif, meruntuhkan sumber otoritas keagamaan yang selama ini bertumpu pada relasi biologis, mitologis, atau kultus tokoh. Struktur *lam yalid wa lam yūlad* membatalkan konsep ketuhanan genealogis yang melekat dalam doktrin Trinitas Kristen, pengkultusan Uzair dalam Yahudi, dan anggapan malaikat sebagai anak perempuan Allah dalam kepercayaan Arab. Penegasan ini mengekspresikan tauhid sebagai praktik resistensi epistemologis, bukan sekadar ajaran doktrinal.

Tafsir Kiai Yāsīn mengambil posisi performatif. Alih-alih membela Islam melalui argumen apologetik, ia memproduksi identitas baru bagi subjek Muslim: bukan komunitas pasif yang hanya menerima wahyu, tetapi kelompok resisten yang tidak tunduk pada bahasa dominasi lawan. Tafsir berperan sebagai alat pembentukan subjek, mengafirmasi bahwa tauhid menolak tidak hanya konsep teologis yang keliru, tetapi juga tatanan wacana yang membenarkan kekuasaan religius berbasis politeisme. Dalam konteks ini, membaca al-Qur'an berarti memasuki ruang di mana bahasa menjadi medan perjuangan epistemik: siapa yang berhak mendefinisikan Tuhan, dan bahasa seperti apa yang dapat menegaskan keesaan-Nya tanpa terkooptasi oleh konsep keagamaan lawan.

2. Hermeneutika Ma'rifah: Pengetahuan Sebagai Pengalaman Eksistensial

Penafsiran Kiai Yāsīn terhadap ayat pertama *qul huwa Allāhu aḥad* menempatkan ma'rifah sebagai puncak pengalaman spiritual. Ia menulis:

أَعْلَمُ أَنَّ مَعْرِفَةَ اللَّهِ تَعْنِي جَنَّةَ حَاضِرَةٍ

Ketahuilah bahwa pengetahuan tentang Allah adalah surga yang hadir.⁵¹

Ungkapan *jannatun ḥādirah* menunjukkan bahwa pengetahuan tidak berfungsi sebagai sarana menuju surga, tetapi mengambil bentuk sebagai realitas kenikmatan ontologis. Epistemologi sufistik menempatkan ma'rifah bukan sebagai representasi intelektual, melainkan sebagai cara berada (*mode of being*)⁵² ketika kebenaran ilahi memasuki kesadaran manusia. Pengetahuan tentang

⁵⁰ Mario Moussa dan Ron Scapp, "The Practical Theorizing of Michel Foucault: Politics and Counter-Discourse," *Cultural Critique*, no. 33 (1996): 87–112, <https://doi.org/10.2307/1354388>.

⁵¹ Asymuni, *Tafsir Surat Al-Ikhlās*, 42.

⁵² Robert S. Hartman, *Three Aspects of the Good in Paul Weiss' Modes of Being* (Brill, 1994), 45–59, https://doi.org/10.1163/9789004463653_015.

Tuhan bersifat *tahqīq*—realisasi yang mengubah keberadaan—bukan *ta'allum* atau pengumpulan konsep.⁵³ Pengetahuan sejati berada pada tingkat *mushāhadah* (penyaksian), bukan penalaran konseptual; ia “dialami”, bukan “didefinisikan”. Pengetahuan dalam tafsir Yāsīn mengikuti paradigma ini: tidak bersifat deskriptif, tetapi performatif—menghasilkan subjek yang mengalami kebenaran.

Penekanan lebih jauh muncul ketika Kiai Yāsīn menulis bahwa kenikmatan ma'rifah “sesuai dengan akal dan keinginanmu”:

إِنْ تَنَالُ مَا يُؤَافِقُ عَقْلَكَ وَشَهْوَتَكَ

Engkau memperoleh sesuatu yang sesuai dengan akal dan keinginanmu.⁵⁴

Frasa ini menghubungkan dua unsur yang biasanya dipisahkan dalam ilmu kalam: *'aql* (nalar) dan *shahwah* (kehendak ruhani). Keinginan yang dimaksud bukan nafsu inderawi, melainkan hasrat spiritual yang mendorong jiwa menuju penyaksian ketuhanan. Ibn 'Arabī menggambarkan kehendak ini sebagai *shawq* (kerinduan metafisik),⁵⁵ yakni dorongan batin yang muncul setelah cahaya pengetahuan menerangi hati. Pada titik ini, tafsir Yāsīn menampilkan hermeneutika sufistik: makna ayat tidak berhenti pada definisi teologis tentang Esanya Tuhan, tetapi mengarah pada transformasi keberadaan pembaca. Pengetahuan menjadi pengalaman, akal menyatu dengan kehendak batin, dan tauhid tidak lagi sekadar konsep, tetapi kondisi eksistensial yang dirasakan secara langsung.

3. Indexicality Ketuhanan: Makna Al-Ṣamad sebagai Ketergantungan Absolut

Ayat kedua, *Allāhu al-ṣamad*, ditafsirkan Kiai Yāsīn dengan memulai analisis morfologis sebagai dasar penentuan makna. Ia menuliskan:

الصَّمَدُ فِعْلٌ بِمَعْنَى مَفْعُولٍ إِذَا قُصِدَ إِلَيْهِ

Al-ṣamad merupakan *fi'il* bermakna *ma'f'ul*, yakni yang dituju⁵⁶

Penjelasan ini tidak berhenti pada klasifikasi gramatikal. Dalam tradisi linguistik Islam, perubahan kategori antara *fi'il* dan isim sifat mengandung implikasi konseptual: *al-ṣamad* bukan sekadar nama atau deskripsi tentang Tuhan, tetapi menunjuk pada arah tujuan keberadaan seluruh makhluk. Bahasa dalam ayat ini bekerja secara indeksikal, yakni menunjukkan hubungan ontologis antara manusia dan Tuhan melalui pemilihan bentuk kata. Konsep

⁵³ Hasan Yusufian, *Kalam Jadid: Pendekatan Baru dalam Isu-isu Agama* (Sadra Press, 2014), 414.

⁵⁴ Asymuni, *Tafsir Surat Al-Ikhlās*, 42.

⁵⁵ Nihayatul Husna, “Konsep Al-Ḥubb Al-Ilāhī: Studi Analisis Terhadap Pemikiran Ibn 'Arabī Dalam Kitab Al-Futūḥā Almakkiyyah,” *Wahana Islamika* 8, no. 1 (2022): 28, <https://doi.org/10.61136/51d24z11>.

⁵⁶ Asymuni, *Tafsir Surat Al-Ikhlās*, 51.

indexicality,⁵⁷ menjelaskan bahwa bahasa tidak hanya menggambarkan realitas, tetapi menandai relasi yang membentuk keberadaan sosial maupun metafisik subjek.

Melanjutkan arah interpretasi tersebut, Yāsīn mengutip riwayat tentang ketergantungan makhluk kepada Allah:

سَيِّدٌ مُّصَمَّدٌ إِلَيْهِ فِي الْخَوَائِجِ

Dia adalah Tuhan yang dituju dalam segala kebutuhan.⁵⁸

Kutipan ini memperlihatkan bahwa kebutuhan (*hājah*) bukan fenomena psikologis, tetapi sumber identitas ontologis manusia. Makhluk tidak memiliki konsistensi wujud tanpa bergantung kepada yang tidak bergantung. Gagasan ini selaras dengan epistemologi Ibn 'Arabī mengenai *al-wujūd al-musta'ār* (keberadaan pinjaman),⁵⁹ yaitu bahwa segala sesuatu tidak memiliki keberadaan independen, tetapi bertahan hanya melalui relasi dengan Tuhan. Ketergantungan makhluk bukan kelemahan moral, melainkan struktur wujud.

Interpretasi Kiai Yāsīn mempertemukan linguistik dan sufisme: bahasa tidak hanya menyebut sifat Tuhan, tetapi membentuk pemahaman tentang posisi manusia. *Ṣamad* bukan sekadar konsep ketuhanan yang berdiri sendiri, tetapi tanda relasional yang mengikat identitas makhluk pada orientasi menuju Allah. Dengan demikian, ayat ini tidak mendeskripsikan Tuhan secara pasif, tetapi membangun posisi eksistensial manusia sebagai subjek yang tidak memiliki arah selain kembali kepada-Nya. Hermeneutika sufistik dalam tafsir Yāsīn tidak mengalihkan makna literal, tetapi memperluasnya hingga menyentuh struktur terdalam dari keberadaan manusia.

4. **Sintaksis Anti-Antropomorfisme: Penolakan terhadap Keilahian Yang Diperanakan**
Pada ayat ketiga, *lam yalid wa lam yūlad*, Kiai Yāsīn menyoroiti **susunan sintaksis** sebagai strategi teologis. Ia menulis:

وَقَدْ يَم قَوْلُهُ (لَمْ يَلِدْ) لِأَنَّهُمْ دَعَوْا لَهُ وَلَدًا

Didahulukannya 'lam yalid' karena mereka mengklaim bahwa Allah memiliki anak.⁶⁰

⁵⁷ Atikah Nurul Asdah, "Strategi Linguistik Perempuan Dalam Menegosiasikan Identitas Sosial Di Forum Digital: Women's Linguistic Strategies In Negotiation Of Social Identity In Digital Forums," *Aufklarung: Jurnal Kajian Bahasa, Sastra Indonesia, Dan Pembelajarannya* 4, no. 5 (2025): 32, <https://doi.org/10.51574/aufklarung.v4i5.3973>.

⁵⁸ Asymuni, *Tafsir Surat Al-Ikhlāṣ*, 51.

⁵⁹ Siswoyo Aris Munandar dan M. Fahrurrozi, "A Critical Approach Of Gus Baha To Sheikh Siti Jenar's Thought In The Nusantara Tafsir Methodology," *Tanzil: Jurnal Studi Al-Quran* 8, no. 1 (2025): 106, <https://doi.org/10.20871/tjsq.v8i1.466>.

⁶⁰ Asymuni, *Tafsir Surat Al-Ikhlāṣ*, 54.

Penjelasan ini menempatkan urutan bahasa sebagai pusat makna, bukan sebagai ornamen retorik. Dalam hermeneutika teks, struktur bukan wadah yang menyimpan pesan, tetapi bagian dari produksi makna itu sendiri. Susunan *naft* (penafian) terhadap kelahiran mendahului penafian kelahiran kembali berfungsi sebagai prioritas penolakan konsep genealogis Tuhan. Secara linguistik, ayat tidak hanya menolak gagasan tertentu, tetapi menyusun logika bahasa yang menghalangi pikiran untuk menaruh Tuhan dalam kategori biologis.

Dalam perspektif sosiolinguistik kritis, perubahan struktur kalimat dapat dipahami sebagai strategi delegitimasi ideologi lawan, karena bahasa tidak hanya menyampaikan keyakinan, tetapi juga mengatur siapa yang berwenang menentukan kebenaran.⁶¹ Penempatan *lam yalid* sebagai pembuka membatalkan konsep ketuhanan genealogis dalam tiga tradisi keagamaan: Trinitas Kristen, yang memosisikan Yesus sebagai anak Tuhan, pengkultusan Uzair dalam Yahudi dan keyakinan Quraisy bahwa malaikat adalah “anak perempuan Allah”.

Susunan negasi *lam yalid wa lam yūlad* tidak sekadar menyangkal antropomorfisme, tetapi menciptakan barikade linguistik yang memaksa konsep ketuhanan keluar dari kategori biologis, material, dan genealogis. Bahasa menjadi tindakan teologis; struktur sintaksis berfungsi sebagai mekanisme pencegahan makna yang tidak sah. Dalam konteks ini, ayat tidak hanya mengoreksi kesalahan konseptual, tetapi membentuk cara berpikir yang menolak upaya menyerupakan Tuhan dengan makhluk. Tauhid dilindungi bukan melalui argumen abstrak, tetapi melalui aturan bahasa yang menghalangi imajinasi manusia untuk memetakan Tuhan dalam ruang makna kemanusiaan.

5. Penutup Ketidakterbandingan: Makna Wacana dari *wa lam yakun lahu kufuwan aḥad*

Ayat terakhir Surah *al-Ikhlāṣ* menegaskan ketiadaan padanan bagi Allah melalui penempatan kata *kufuwan* pada posisi awal. Kiai Yāsīn menjelaskan alasan pendahuluan tersebut dengan ungkapan:

تَقْدِيمُ الْأَهَمِّ أَوَّلَى

Mendahulukan yang utama lebih layak.⁶²

Prinsip ini menunjukkan bahwa struktur kalimat tidak bersifat netral, melainkan memuat hierarki makna. Polisemi dan relasi semantis tidak ditentukan hanya oleh kata, tetapi oleh posisi kata dalam ungkapan. Pemindahan *kufuwan* ke awal kalimat menciptakan fokus negasi, sehingga ketidakbolehserupaan Tuhan bukan hanya isi pesan, tetapi juga pusat perhatian

⁶¹ Jan Blommaert, “From Fieldnotes to Grammar: Artefactual Ideologies of Language and the Micro-Methodology of Linguistics,” *Tilburg Papers in Culture Studies* 84 (2013): 9.

⁶² Asymuni, *Tafsir Surat Al-Ikhlāṣ*, 58.

linguistik. Penekanan ini tidak bertujuan memperindah ekspresi retorik, melainkan mempertegas prioritas teologis untuk meniadakan segala bentuk penyetaraan (*taswiyah*) terhadap Tuhan.

Dalam tradisi sufistik, peniadaan padanan ini merupakan implementasi *tanzīh*—pensucian Allah dari segala keserupaan ontologis, konseptual, ataupun imajinatif. *Tanzīh* tidak terbatas pada pengakuan bahwa Allah berbeda dari makhluk, tetapi merupakan kedisiplinan intelektual yang menghindarkan manusia dari penyusunan kategori ketuhanan melalui analogi kemakhlukan. *tanzīh* sebagai bentuk *ta'jīz al-'aql* (pengalaman melemahkan nalar), yakni pengakuan epistemologis bahwa konsep manusia berhenti di hadapan realitas transenden.

Dalam perspektif sosiolinguistik kritis, pendahuluan kata *kufuwan* menjadi tindakan diskursif yang memperlihatkan keterbatasan bahasa manusia ketika berhadapan dengan objek transendensi. Penataan struktur kalimat adalah mekanisme kuasa makna: bahasa tidak diberi ruang untuk menyetarakan Tuhan karena sintaksis telah mengatur batas representasi. Makna ini selaras dengan kritik Blommaert bahwa wacana tidak hanya menyampaikan keyakinan, tetapi mengatur siapa yang dapat berbicara, tentang apa, dan sejauh mana.⁶³ Pada posisi ini, bahasa bukan sekadar alat menyampaikan tauhid; bahasa dibatasi oleh tauhid. Transendensi tidak dideskripsikan secara positif, tetapi dijaga melalui penegasan batas linguistik. Tuhan tidak diserupakan bukan karena manusia memilih tidak menyerupakan-Nya, tetapi karena struktur bahasa wahyu mencegah upaya tersebut sejak awal.

E. Simpulan

Penelitian ini menunjukkan bahwa tafsir Surah *al-Ikhlāṣ* karya Kiai Yāsīn Asmuni tidak dapat dipahami semata-mata sebagai penjelasan teologis, melainkan sebagai praktik produksi pengetahuan yang menggabungkan legitimasi linguistik, pengalaman sufistik, dan strategi wacana kritis. Penafsiran Yāsīn memperlihatkan bahwa tauhid tidak hanya ditentukan oleh isi konsep ketuhanan, tetapi juga oleh cara bahasa dibentuk, ditata, dan disandingkan dengan representasi teologi lawan. Dengan mengintegrasikan analisis morfologi, sintaksis, dan makna batin, tafsir ini menempatkan ma'rifah sebagai realitas eksistensial, bukan sekadar gagasan abstrak, sehingga membaca al-Qur'an berarti memasuki relasi epistemik dan ontologis antara manusia dan Tuhan.

⁶³ Jan Blommaert, "From Fieldnotes to Grammar: Artefactual Ideologies of Language and the Micro-Methodology of Linguistics," *Tilburg Papers in Culture Studies* 84 (2013): 9.

Implikasi teoretis dari temuan tersebut memperluas definisi hermeneutika sufistik, yang tidak sekadar mencari makna esoterik, tetapi menegaskan makna batin melalui fondasi gramatikal yang ketat. Hal ini menunjukkan bahwa spiritualitas dalam tafsir pesantren tidak bertentangan dengan rasionalitas, melainkan mereposisi rasionalitas sebagai bagian dari struktur menuju transendensi. Pada saat yang sama, tafsir ini memperlihatkan bagaimana bahasa bekerja sebagai strategi wacana, sehingga sosiolinguistik agama tidak hanya mengkaji praktik ritual atau komunikasi banal, tetapi juga bagaimana penafsiran teks suci membentuk identitas keagamaan dan resistensi terhadap teologi eksternal yang mencoba menciptakan representasi antropomorfik tentang Tuhan.

Dalam konteks sosial-keilmuan, penelitian ini menegaskan bahwa pesantren merupakan lembaga produsen epistemologi Islam yang memadukan tradisi tekstual, pembiasaan spiritual, dan daya kritik terhadap klaim teologis lain. Namun, penelitian ini masih menyisakan keterbatasan, khususnya kurangnya komparasi terhadap karya tafsir sufistik Nusantara lainnya dan belum diterapkannya pendekatan filologi digital serta kajian resepsi publik. Penelitian lanjutan dapat memperluas kajian ini melalui komparasi lintas periode, pengukuran pragmatik penerimaan tafsir di ruang urban, serta analisis korpus digital terhadap teks pesantren, sehingga kontribusi intelektual Islam Nusantara dapat diletakkan secara lebih kokoh dalam percaturan akademik global.

Daftar Pustaka

- Ahmad Baidowi, -, dan - Yuni Ma'rufah. "Localizing The Qur'an in Javanese Pesantren: A Socio-Cultural Interpretation of Al-Ibriz and Al-Iklil." *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Al-Quran Dan Hadis* 26, no. 2 (2025): 302-26. <https://ejournal.uin-suka.ac.id/ushuluddin/alquran/article/view/5842>.
- Archer, Louise, Jennifer DeWitt, Jonathan Osborne, Justin Dillon, Beatrice Willis, dan Billy Wong. "Science Aspirations, Capital, and Family Habitus: How Families Shape Children's Engagement and Identification With Science." *American Educational Research Journal* 49, no. 5 (2012): 881-908. <https://doi.org/10.3102/0002831211433290>.
- Asdah, Atikah Nurul. "Strategi Linguistik Perempuan Dalam Menegosiasikan Identitas Sosial Di Forum Digital: Women's Linguistic Strategies In Negotiation Of Social Identity In Digital Forums." *Aufklarung: Jurnal Kajian Bahasa, Sastra Indonesia, Dan Pembelajarannya* 4, no. 5 (2025): 32-44. <https://doi.org/10.51574/aufklarung.v4i5.3973>.
- Asymuni, Ahmad Yāsīn bin. *Tafsir Surat Al-Ikhlas*. Pondok Pesantren Petok Semen, 1993.
- Baffioni, Carmela. "Ikhwān al-Safā'." Dalam *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Fall 2025, disunting oleh Edward N. Zalta dan Uri Nodelman. Metaphysics Research

- Lab, Stanford University, 2025.
<https://plato.stanford.edu/archives/fall2025/entries/ikhwan-al-safa/>.
- Bouarf, Abdelkader. "Epistemological Foundations In Classical Arabic Texts: Reassessing Contemporary Epistemological Perspectives." *Al-Shajarah Journal of the International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC)* 30, no. 1 (2025): 1-21. <https://doi.org/10.31436/shajarah.v30i1.1922>.
- Calis, Halim. "The Theoretical Foundations of Contextual Interpretation of the Qur'an in Islamic Theological Schools and Philosophical Sufism." *Religions* 13, no. 2 (2022): 188. <https://doi.org/10.3390/rel13020188>.
- Dong, Jie. "Toward an Ethnographic Materialist Semiotics: Spatial Scope, Indexicality, and Chronotope in a Chinese Academic Institution: In Memory of Jan Blommaert." *Chinese Semiotic Studies* 20, no. 1 (2024): 19-37. <https://doi.org/10.1515/css-2024-2002>.
- Eddyono, Suzanna. "The Intertwining of Educational Dualism in Post-New Order Indonesia." *Jurnal Ilmu Sosial Dan Ilmu Politik* 22, no. 2 (2019): 158-72. <https://doi.org/10.22146/jsp.38020>.
- Et.al, Carlos Rugu. "Literature Review on the Analysis of Motivational Elements and Gamification Content in Creating Semantic Barriers." *Turkish Journal of Computer and Mathematics Education (TURCOMAT)* 12, no. 3 (2021): 120-32. <https://doi.org/10.17762/turcomat.v12i3.648>.
- Farhana, Khandaker Mursheda. "Qur'anic Research Methodology: Deriving the Process of Knowledge from the Qur'an." 2025110996. Preprint, Preprints, 13 November 2025. <https://doi.org/10.20944/preprints202511.0996.v1>.
- Faruq, Ahmad Khuza'i, Hepni Hepni, dan Sujiwo Sujiwo. "Technology and Noble Traditions in Pesantren." *Edukasi Islami: Jurnal Pendidikan Islam* 11, no. 02 (2022). <https://doi.org/10.30868/ei.v11i02.2385>.
- Fauzi, Moh Hasan. "Analisis Hermeneutika Kiai Ahmad Yāsīn Asmuni: Studi Q.S. Al-Nisa' Dalam Tafsir Ma Asabak." *Al-Adabiya: Jurnal Kebudayaan Dan Keagamaan* 13, no. 02 (2018): 185-200. <https://doi.org/10.37680/adabiya.v13i02.22>.
- Feener, R. Michael. "Notes towards the History of Qur'anic Exegesis in Southeast Asia." *Studia Islamika* 5, no. 3 (1998): 47-66. <https://doi.org/10.15408/sdi.v5i3.739>.
- Ferreira, Victor S. "A Mechanistic Framework for Explaining Audience Design in Language Production." *Annual Review of Psychology* 70, no. Volume 70, 2019 (2019): 29-51. <https://doi.org/10.1146/annurev-psych-122216-011653>.
- Gusmian, Islah. "Bahasa Dan Aksara Dalam Penulisan Tafsir Al-Qur'an Di Indonesia Era Awal Abad 20 M." *Mutawatir : Jurnal Keilmuan Tafsir Hadith* 5, no. 2 (2015): 223-47. <https://doi.org/10.15642/mutawatir.2015.5.2.223-247>.
- Hady, M. Samsul. "Filsafat Ikhwan Ash-Shafa." *Ulul Albab: Jurnal Studi Islam* 8, no. 2 (2007): 117-40. <https://doi.org/10.18860/ua.v8i2.6199>.
- Hamid, Abdur Rahman Nor Afif, Muhammad Romadhon, dan Aviyah Asmaul Husna. "Munasabah Dalam Tafsir Surat Al-Ikhlas Karya K.H. Ahmad Yāsīn Bin Asymuni." *Halaqah: Journal of Multidisciplinary Islamic Studies* 2, no. 1 (2025): 58-83. <https://doi.org/10.62509/hjis.v2i1.200>.

- Harnadi, Dodik, Hotman Siahaan, dan Masdar Hilmy. "Pesantren and the Preservation of Traditional Religious Authority in the Digital Age." *Masyarakat, Kebudayaan Dan Politik* 34, no. 3 (2021): 272. <https://doi.org/10.20473/mkp.V34I32021.272-280>.
- Hartman, Robert S. *Three Aspects of the Good in Paul Weiss' Modes of Being*. Brill, 1994. https://doi.org/10.1163/9789004463653_015.
- Howell, Julia Day. "Sufism and the Indonesian Islamic Revival." *The Journal of Asian Studies* 60, no. 3 (2001): 701–29. <https://doi.org/10.2307/2700107>.
- Husna, Nihayatul. "Konsep Al-Ḥubb Al-Ilāhī: Studi Analisis Terhadap Pemikiran Ibn 'Arabī Dalam Kitab Al-Futūḥā Almakkiyyah." *Wahana Islamika* 8, no. 1 (2022): 13–35. <https://doi.org/10.61136/51d24z11>.
- Kounsar, Asma. "The Concept of Tawhid in Islam: In the Light of Perspectives of Prominent Muslim Scholars." *Journal of Islamic Thought and Civilization* 6, no. 2 (2016): 94–110. <https://journals.umt.edu.pk/index.php/JITC/article/view/76>.
- Mikula, Maja. "Historical re-enactment: narrativity, affect and the sublime." *Rethinking History* 19, no. 4 (2015): 583–601. <https://doi.org/10.1080/13642529.2014.982347>.
- Milner IV, H. Richard, dan Tyrone C. Howard. "Counter-narrative as method: race, policy and research for teacher education." *Race Ethnicity and Education* 16, no. 4 (2013): 536–61. <https://doi.org/10.1080/13613324.2013.817772>.
- Moussa, Mario, dan Ron Scapp. "The Practical Theorizing of Michel Foucault: Politics and Counter-Discourse." *Cultural Critique*, no. 33 (1996): 87–112. <https://doi.org/10.2307/1354388>.
- Mufidah, Novianis Nur, Muh Subhan Ashari, dan Aris Nurlailiyah. "Metode Tahfiz Al Qur'an Pada Santri Kalong Di Pesantren Roudlotul Quran Semarang." *Mukaddimah: Jurnal Studi Islam* 6, no. 1 (2021): 1–22. <https://doi.org/10.14421/mjsi.61.2865>.
- Munandar, Siswoyo Aris, dan M. Fahrurrozi. "A Critical Approach Of Gus Baha To Sheikh Siti Jenar's Thought In The *Nusantara Tafsir Methodology*." *Tanzil: Jurnal Studi Al-Quran* 8, no. 1 (2025): 99–120. <https://doi.org/10.20871/tjsq.v8i1.466>.
- Mustaqim, Abdul. "The Epistemology of Javanese Qur'anic Exegesis: A Study of Ṣāliḥ Darat's Fayḍ al-Raḥmān." *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* 55, no. 2 (2017): 357–90. <https://doi.org/10.14421/ajis.2017.552.357-390>.
- Ningrum, Dzuriya M. L. "Metodologi Dan Pengaruh Ideologis Dalam Tafsir Nusantara." *Al-Bayan: Jurnal Ilmu al-Qur'an Dan Hadist* 1, no. 2 (2018): 239–55. <https://ejournal.stiqwalisongo.ac.id/index.php/albayan/article/view/40>.
- Nisa', Mir'atun. "Tafsir Al-Fatihah: (Studi Literatur Kitab Tafsir Bimakna Petuk)." *QOF* 2, no. 2 (2018): 133–46. <https://doi.org/10.30762/qof.v2i2.747>.
- Rahman, Fadhlur, Asirah Asirah, Nizar Saputra, dan Ella Yuzar. "Language, Power and Identity: Deciphering Language Hegemony through Bourdieu's Symbolic Power." *LITERATUR: Jurnal Bahasa Dan Sastra* 7, no. 1 (2025): 85–111. <https://doi.org/10.47766/literatur.v7i1.6176>.
- Rifai, Sulaiman Lebbe. "The Sufi Influence on the Qur'anic Interpretation." SSRN Scholarly Paper 3946371. Social Science Research Network, 20 Oktober 2021. <https://doi.org/10.2139/ssrn.3946371>.

- Rustom, Mohammed. "Recognizing Recognition: Ma'rifa in Sufi Thought." *Journal of Islamic Studies* etaf036 (September 2025). <https://doi.org/10.1093/jis/etaf036>.
- Sarisky, Darren. "Theological Genealogies of Modernity: An Introduction." *Modern Theology* 39, no. 4 (2023): 575–87. <https://doi.org/10.1111/moth.12868>.
- Sheldrake, Philip. "Constructing Spirituality." *Religion & Theology* 23 (Februari 2016): 15–34. <https://doi.org/10.1163/15743012-02301008>.
- Si, Retno Kartini. "Tipologi Karya Ulama Pesantren di Kediri Jawa Timur." *Jurnal Lektur Keagamaan* 12, no. 1 (2014): 127–48. <https://doi.org/10.31291/jlka.v12i1.31>.
- Supandi, Muhammad Diaz, Ihwan Agustono, dan Ali Mahfuz Munawar. "The Qur'anic Counter-Narrative: A Systematic Literature Review on Deconstructing Zionist Territorial Claims and Establishing Epistemic Hegemony." *Mauriduna: Journal of Islamic Studies* 6, no. 4 (2025): 718–35. <https://doi.org/10.37274/mauriduna.v6i4.58>.
- Syarif, Syarif, Saifuddin Herlambang, dan Abdel Kadir Naffati. "Fiqh and Sufistic Tafsir of the Quranic Verses on Interreligious Interaction in Indonesia." *Al-Hayat: Journal of Islamic Education* 6, no. 2 (2022): 515–34. <https://doi.org/10.35723/ajie.v6i2.451>.
- Tabatabaei, Sayyede Maasumeh, dan Arash Rajabi. "Analyzing the Rule of Emanation from the Simple One in Islamic Philosophy: From Interpretive Challenges to Transcendent Elucidation." *Theosophia Islamica* 3, no. 2 (2025): 28–56. <https://doi.org/10.22081/jti.2025.71703.1068>.
- Turner, Bryan S. "Religious Speech: The Ineffable Nature of Religious Communication in the Information Age." *Theory, Culture & Society* 25, no. 7–8 (2008): 219–35. <https://doi.org/10.1177/0263276408097804>.
- Wahyuni, Sri, dan Muhammad Abdullah Faqih. "Tafsir Al-Mu'awwidzatayn Kyai Yāsīn Asmunī: Ideologi, Spiritualitas Dan Pendekatan Hermeneutik." *Journal of Islamic Scriptures in Non-Arabic Societies* 2, no. 2 (2025): 126–38. <https://doi.org/10.51214/jisnas.v2i2.1559>.
- Woolard, Kathryn A. "Language Ideology." Dalam *The International Encyclopedia of Linguistic Anthropology*. John Wiley & Sons, Ltd, 2020. <https://doi.org/10.1002/9781118786093.iela0217>.
- Yusufian, Hasan. *Kalam Jadid: Pendekatan Baru dalam Isu-isu Agama*. Sadra Press, 2014.
- Zakiah, Millatuz, Yulianto Yulianto, Rahma Fitriana, dan Af'idatul Husniyah. "The Concept Of Family In Islam: Equality of Husband and Wife in the Kitab Adabul Mu'asyaroh by KH. Achmad Yāsīn Asmunī." *Islamuna: Jurnal Studi Islam* 11, no. 2 (2024): 139–55. <https://doi.org/10.19105/islamuna.v11i2.13674>.
- Zulkifli, Zulkifli. "The Ulama In Indonesia: Between Religious Authority and Symbolic Power." *MIQOT* 37, no. 1 (2013): 180–97. <https://repository.uinjkt.ac.id/dspace/handle/123456789/39218>