KARTIKA: Jurnal Studi Keislaman, Vol. 6 No. 4 November 2026, 6564-6580
ISSN: 2810-0573 (online), https://lptnunganjuk.com/ojs/index.php/kartika

Dari Teks ke Ritual: Tafsir Sufistik Surah Yasin dalam Perspektif Teori Resepsi Al-Qur'an dan Kontekstualisasinya pada Tradisi Yasinan Nusantara

Musyafa' Zen[1], Siswanto[2]
[1]Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang, Indonesia
[2]Institut Syubbanul Wathon Magelang, Indonesia
Email: musyafazen@gmail.com

Abstract

Surah Yasin holds a special place in Indonesian Muslim religious life through the Yasinan tradition, yet existing studies separate the analysis of exegesis from the analysis of ritual, leaving the passage of meaning from text to ritual unexplained. This study explains the construction of Sufi interpretation of Surah Yasin, maps the forms of its reception in Yasinan, and analyses how Sufi meanings are transmitted into and transformed within communal ritual. It uses qualitative library research with an ishārī exegetical approach and the theory of Qur'anic reception. Primary sources include Laṭā'if al-Isyārāt, Rūḥ al-Bayān, al-Baḥr al-Madīd, Tafsīr al-Tustarī, Rūḥ al-Ma'ānī, Jawāhir al-Qur'ān, and al-Ibrīz, while secondary sources are published field studies on Yasinan and related practices. The data were analysed through content analysis, thematic categorisation, and mapping of exegetical, aesthetic, and functional reception. The findings show that Sufi exegesis frames Surah Yasin as the "heart of the Qur'an" centred on resurrection, the revival of the heart, compassionate preaching, and the Divine greeting. These themes are received through communal recitation, repetition of selected verses, prayers for the deceased, and protection. Yasinan is thus an enacted exegesis that sustains personal spirituality and social cohesion.
Keywords**:** *Sufi exegesis, Surah Yasin, Yasinan, Qur'anic reception, living Qur'an*

Abstrak

Surah Yasin menempati posisi istimewa dalam keberagamaan Muslim Nusantara karena dibaca secara rutin dalam tradisi Yasinan, tetapi kajian yang ada cenderung memisahkan analisis tafsir dari analisis praktik ritual sehingga jalur peralihan makna dari teks ke ritual belum terjelaskan secara memadai. Penelitian ini bertujuan menjelaskan konstruksi penafsiran sufistik atas Surah Yasin, memetakan bentuk resepsinya dalam tradisi Yasinan, dan menganalisis pola transmisi serta transformasi makna sufistik tersebut ke dalam praktik ritual komunal. Penelitian ini menggunakan metode kualitatif berbasis studi kepustakaan dengan pendekatan tafsir isyārī dan teori resepsi Al-Qur'an. Sumber primer meliputi Laṭā'if al-Isyārāt, Rūḥ al-Bayān, al-Baḥr al-Madīd, Tafsīr al-Tustarī, Rūḥ al-Ma'ānī, Jawāhir al-Qur'ān, dan al-Ibrīz, sedangkan sumber sekunder meliputi studi lapangan terpublikasi tentang Yasinan dan praktik sejenis di Indonesia. Data dianalisis melalui analisis isi, kategorisasi tematik, dan pemetaan ranah resepsi eksegetis, estetis, serta fungsional. Hasil penelitian menunjukkan bahwa tafsir sufistik membingkai Surah Yasin sebagai "jantung Al-Qur'an" yang berporos pada tema kebangkitan, penghidupan hati, kasih sayang dakwah, dan perjumpaan dengan salam Ilahi. Tema-tema tersebut diterima dalam Yasinan melalui pembacaan berjamaah, pengulangan ayat pilihan, doa bagi orang wafat, dan perlindungan diri. Simpulannya, Yasinan merupakan bentuk tafsir yang diperagakan secara kolektif, yakni ruang tempat makna sufistik dihayati sebagai spiritualitas personal dan perekat sosial.
Kata Kunci: tafsir sufistik, Surah Yasin, Yasinan, resepsi Al-Qur'an, living Qur'an

Copyright: © 2026. The Author(s).
KARTIKA: Jurnal Studi Keislaman is licensed under a Creative Commons Attribution- NonCommercial 4.0 International License

A. Pendahuluan

Al-Qur'an dalam pengalaman umat Islam tidak hanya hadir sebagai teks yang dibaca dan ditafsirkan, tetapi juga sebagai suara yang dilantunkan, dihafal, dan dihidupkan dalam ritus sehari-hari. Penegasan ini penting karena kajian tafsir yang terlalu bertumpu pada teks tertulis berisiko mengabaikan dimensi lisan kitab suci yang justru paling akrab bagi mayoritas pembacanya. William A. Graham menunjukkan bahwa kitab suci dalam sejarah agama-agama selalu memiliki aspek oral yang membentuk relasi afektif antara komunitas dan teksnya, sehingga makna kitab suci tidak dapat direduksi menjadi kandungan semantik semata.[1] Temuan serupa tampak dalam konteks Indonesia ketika Anna M. Gade memperlihatkan bahwa pembelajaran dan pelantunan Al-Qur'an melahirkan emosi religius, disiplin tubuh, dan motivasi kesalehan yang terus diperbarui melalui praktik bersama.[2] Kedua kajian tersebut menegaskan bahwa resitasi merupakan cara memahami, bukan sekadar cara mengucapkan. Dengan demikian, setiap kajian tentang pembacaan Surah Yasin di Nusantara perlu menempatkan dimensi lisan, afektif, dan komunal sebagai bagian yang sah dari proses pemaknaan Al-Qur'an, sejajar dengan penafsiran tekstual yang dihasilkan para mufasir.

Tradisi Yasinan merupakan salah satu bentuk paling luas dari kehidupan Al-Qur'an di tengah masyarakat Muslim Indonesia, sehingga ia layak diperlakukan sebagai objek kajian akademik yang serius. Alasannya, Yasinan tidak berdiri sebagai praktik insidental, melainkan sebagai pranata keagamaan yang menyatu dengan siklus hidup, kalender ibadah, dan jaringan sosial warga. Akhmad Sagir dan Muhammad Hasan mencatat bahwa Surah Yasin dibaca pada malam Jumat, dalam tahlilan setelah kematian, pada ziarah kubur, dan pada momentum seperti Nisfu Sya'ban, dengan keyakinan bahwa surah ini adalah jantung Al-Qur'an.[3] Kajian Abdul Hamid Wahid dan Syukri tentang khataman di Bima memperlihatkan bahwa ritual Al-Qur'an juga menjadi arena pembentukan identitas religius dan status sosial.[4] Sementara itu, Imas Lu'ul Jannah menunjukkan bahwa kehadiran Al-Qur'an di ruang publik terus menemukan bentuk baru di kalangan Muslim muda.[5] Rangkaian temuan ini menunjukkan bahwa ritual Al-Qur'an selalu bernegosiasi dengan konteks sosialnya. Oleh karena itu, Yasinan perlu dibaca sebagai praktik

[1] William A. Graham, *Beyond the Written Word: Oral Aspects of Scripture in the History of Religion* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).

[2] Anna M. Gade, *Perfection Makes Practice: Learning, Emotion, and the Recited Qurʾān in Indonesia* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2004).

[3] Akhmad Sagir and Muhammad Hasan, "The Tradition of Yasinan in Indonesia," *Khazanah: Jurnal Studi Islam dan Humaniora* 19, no. 2 (2021): 203–22, https://doi.org/10.18592/khazanah.v19i2.4991.

[4] Abdul Hamid Wahid and Syukri, "Khataman Practice among Bimanese Muslims: Navigating Tradition, Modernity and the Formation of Religious and Social Identities," *Islamica: Jurnal Studi Keislaman* 19, no. 1 (2024): 112–40, https://doi.org/10.15642/islamica.2024.19.1.112-140.

[5] Imas Lu'ul Jannah, "Pious yet Trendy Young Muslim: 'The Bros Team' and Public Qur'an in Indonesia," *Jurnal Studi Ilmu-ilmu Al-Qur'an dan Hadis* 23, no. 2 (2022): 373–90, https://doi.org/10.14421/qh.v23i2.4465.

dinamis yang menyimpan lapisan makna teologis sekaligus sosiologis, bukan sekadar kebiasaan turun-temurun yang statis.

Kajian mutakhir juga memperlihatkan bahwa teks Al-Qur'an dan teks keagamaan turunannya diterima masyarakat Nusantara sebagai benda bermakna, sumber berkah, dan sarana perlindungan. Hal ini relevan karena pembacaan Surah Yasin dalam banyak komunitas tidak lepas dari harapan akan keselamatan, tolak bala, dan kelapangan urusan. Mohamad Sobirin menemukan bahwa manuskrip Aḍ-Ḍamm 'alā Qalb al-Qur'ān di dua masjid pesantren di Banyumas diyakini melindungi rumah dan tempat ibadah dari bencana, bahkan keyakinan individual itu berkembang menjadi praktik komunal yang terlembaga.[6] Agus Iswanto menunjukkan pula bahwa naskah Jawa-Pegon yang dibaca dalam ritual ruwatan di Jember dinegosiasikan sedemikian rupa sehingga kesinambungan budaya tetap terjaga tanpa mengorbankan keyakinan tauhid.[7] Kedua studi tersebut membuktikan bahwa resepsi fungsional atas teks suci bekerja melalui proses negosiasi makna yang aktif. Dalam konteks Yasinan, logika serupa tampak pada keyakinan bahwa ayat tertentu membawa keselamatan. Akibatnya, analisis atas Yasinan tidak cukup berhenti pada deskripsi fungsi praktis, tetapi harus menelusuri kerangka keyakinan yang membuat fungsi itu masuk akal bagi pelakunya, termasuk kerangka sufistik yang diwariskan melalui pesantren dan tarekat.

Di sisi lain, kajian tafsir sufistik telah berkembang menjadi bidang yang matang dan menyediakan perangkat untuk membaca makna batin Al-Qur'an. Perkembangan ini penting karena tafsir isyārī merupakan salah satu sumber utama pembentukan sensibilitas keagamaan Muslim Nusantara sejak masa awal islamisasi. Kristin Zahra Sands memetakan bagaimana para sufi klasik membangun legitimasi penafsiran batin melalui konsep lapisan makna dan kesucian hati penafsir.[8] Fuad Mahbub Siraj dan rekan-rekannya menegaskan bahwa literatur sufi di Indonesia tetap eksis meskipun menghadapi tantangan modernisasi dan purifikasi keagamaan.[9] Budi Rahman Hakim dan koleganya bahkan menelusuri jejak motif isyārī seperti nūr, tazkiyah, dan qalb salīm dalam Tarjumān al-Mustafīd, tafsir Melayu lengkap paling awal, melalui mekanisme yang mereka sebut apropriasi tekstual.[10] Temuan tersebut menunjukkan bahwa

[6] Mohamad Sobirin, "The Ritual Agency and Living Tradition of Aḍ-Ḍamm ʿAlā Qalb al-Qurʾān in Local Islamic Communities of Banyumas," *Jurnal Studi Ilmu-ilmu Al-Qur'an dan Hadis* 26, no. 2 (2025): 469–97, https://doi.org/10.14421/qh.v26i2.6708.

[7] Agus Iswanto, "Reciting Manuscript in Ruwatan among Muslims in East Java: Negotiating Pre-Islamic Traditions, Piety, and Cultural Preservation," *Studia Islamika* 33, no. 2 (2026): 271–302, https://doi.org/10.36712/sdi.v33i2.46580.

[8] Kristin Zahra Sands, *Ṣūfī Commentaries on the Qurʾān in Classical Islam* (London: Routledge, 2006).

[9] Fuad Mahbub Siraj et al., "The Existence and the Challenges of Sufi Literature in Indonesia," *Jurnal Akidah & Pemikiran Islam (Afkar)* 24, no. 1 (2022): 243–70, https://doi.org/10.22452/afkar.vol24no1.7.

[10] Budi Rahman Hakim, Anwar Masduki, and Moch. Rafly Try Ramadhani, "Classical Sufi Exegesis and Malay Qur'anic Interpretation: Textual Traces of Ishārī Motifs in Tarjumān al-Mustafīd," *Jurnal Studi Ilmu-ilmu Al-Qur'an dan Hadis* 27, no. 2 (2026): 614–49, https://doi.org/10.14421/qh.v27i1.7553.

makna sufistik telah lama mengalir ke dalam tradisi tafsir lokal. Kesinambungan ini memperlihatkan bahwa tafsir isyārī tidak asing bagi khazanah keilmuan Nusantara. Namun, kajian-kajian itu umumnya berhenti pada level teks, sehingga perjalanan makna sufistik dari halaman kitab menuju praktik ritual masyarakat masih membutuhkan penjelasan yang lebih sistematis.

Perkembangan studi resepsi dan hermeneutika sufi di Indonesia menyediakan jembatan konseptual untuk menghubungkan teks dan praktik. Hal ini dimungkinkan karena kajian-kajian tersebut tidak lagi memisahkan otoritas mufasir dari kreativitas komunitas pembaca. Shilvia Shauqil Firdaus dan koleganya memperlihatkan bahwa hermeneutika sufi dalam tafsir Nusantara kontemporer dapat berpadu dengan wacana kebangsaan yang bersifat vernakular.[11] Lilik Ummi Kaltsum dan Ahmad Syaifuddin Amin menunjukkan bahwa perkembangan tafsir di Indonesia ditandai pergeseran otoritas yang terus-menerus.[12] Shinta Nurani dan Luthfi Maulana menegaskan bahwa resepsi estetis atas Al-Qur'an melahirkan bentuk-bentuk ekspresi seni yang memiliki makna teologis tersendiri.[13] Muchammad Fauzan Zenrif dan rekan-rekannya juga membuktikan bahwa penafsiran komunitas atas ayat Al-Qur'an membentuk praktik tasawuf sosial dan identitas kolektif.[14] Keempat studi ini menegaskan bahwa makna Al-Qur'an selalu dibentuk ulang oleh komunitas penerimanya. Temuan-temuan tersebut juga memperlihatkan bahwa komunitas pembaca berperan aktif sebagai produsen makna, bukan sekadar penerima pasif dari otoritas tafsir. Dengan demikian, terdapat landasan yang kuat untuk mengkaji Yasinan sebagai titik temu antara tradisi tafsir sufistik dan resepsi komunal Muslim Nusantara.

Berdasarkan pemetaan tersebut, terdapat celah penelitian yang jelas antara kajian tafsir sufistik dan kajian living Qur'an tentang Yasinan. Celah ini muncul karena studi tafsir sufistik cenderung menganalisis teks tanpa menelusuri kehidupannya dalam praktik, sedangkan studi Yasinan cenderung mendeskripsikan praktik dan fungsi sosial tanpa menggali kerangka penafsiran yang melandasinya. Akibatnya, pertanyaan mengapa ayat-ayat tertentu dari Surah Yasin diulang, didoakan, atau dijadikan wirid perlindungan belum terjawab dari sudut pandang tradisi tafsirnya sendiri. Penelitian ini menawarkan kebaruan pada tiga aspek. Pertama,

[11] Shilvia Shauqil Firdaus, Miftahul Jannah, and M. Badruz Zaman, "Vernacular Nationalism and Sufi Hermeneutics in Shodiq Hamzah's Al-Bayān fī Maʿrifat Maʿānī Al-Qurʾān," *Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadith* 15, no. 1 (2025): 103–32, https://doi.org/10.15642/mutawatir.2025.15.1.103-132.

[12] Lilik Ummi Kaltsum and Ahmad Syaifuddin Amin, "The Development of Qur'anic Thematic Exegesis in Indonesia: Historical Landscape and Shifts of Authority," *Jurnal Studi Ilmu-ilmu Al-Qur'an dan Hadis* 25, no. 2 (2024): 296–319, https://doi.org/10.14421/qh.v25i2.5422.

[13] Shinta Nurani and Luthfi Maulana, "Modern Arts of the Qur'an and its Aesthetic Reception of the Qur'anic Marble Inscription in Indonesia," *Jurnal Studi Ilmu-ilmu Al-Qur'an dan Hadis* 24, no. 1 (2023): 23–38

[14] Muchammad Fauzan Zenrif et al., "The Reconstruction of Social Sufism Studies: Quranic Sufism as the Basis of Internalizing Social Character and Identity," *Ulumuna* 28, no. 2 (2024): 620–54,https://doi.org/10.20414/ujis.v28i2.1113

penelitian ini membaca tafsir sufistik klasik dan tafsir Nusantara secara bersamaan untuk menemukan tema-tema isyārī kunci Surah Yasin. Kedua, penelitian ini memetakan resepsi Yasinan ke dalam ranah eksegetis, estetis, dan fungsional secara terpadu. Ketiga, penelitian ini merumuskan model transmisi dan transformasi makna dari teks ke ritual. Penelitian sebelumnya juga belum memetakan ketiga ranah resepsi secara bersamaan dalam satu kerangka analisis. Dengan kebaruan tersebut, Yasinan dipahami sebagai tafsir yang diperagakan, yaitu bentuk penafsiran kolektif yang hidup dalam tubuh, suara, dan relasi sosial komunitas Muslim.

Berangkat dari celah dan kebaruan tersebut, penelitian ini bertujuan menjelaskan secara komprehensif bagaimana makna sufistik Surah Yasin berpindah dari teks tafsir ke dalam praktik ritual Yasinan di Nusantara. Tujuan ini penting karena pemahaman atas jalur peralihan makna akan menjernihkan perdebatan seputar keabsahan dan fungsi Yasinan yang selama ini sering terjebak pada dikotomi antara sunnah dan bid'ah. Untuk mencapai tujuan tersebut, penelitian ini merumuskan tiga pertanyaan. Pertama, bagaimana konstruksi penafsiran sufistik atas Surah Yasin dalam kitab-kitab tafsir sufi klasik dan tafsir Nusantara? Kedua, bagaimana bentuk resepsi Surah Yasin dalam tradisi Yasinan Nusantara jika dilihat dari ranah eksegetis, estetis, dan fungsional? Ketiga, bagaimana pola transmisi dan transformasi makna sufistik dari teks ke ritual serta kontekstualisasinya bagi spiritualitas dan kohesi sosial masyarakat Muslim Nusantara? Ketiga pertanyaan ini disusun secara berjenjang, dari analisis teks, ke analisis praktik, hingga analisis relasi keduanya. Dengan susunan tersebut, penelitian ini diharapkan menghasilkan penjelasan yang utuh tentang Yasinan sebagai titik temu antara tradisi tafsir dan kehidupan keagamaan umat.

B. Metode Penelitian

Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif dengan desain studi kepustakaan yang memadukan analisis tafsir dan analisis resepsi Al-Qur'an. Pilihan desain ini didasarkan pada sifat pertanyaan penelitian yang menuntut penelusuran makna, bukan pengukuran frekuensi, sehingga data yang dikaji berupa teks tafsir dan teks dokumentasi praktik keagamaan.

Objek material penelitian adalah penafsiran sufistik atas Surah Yasin beserta praktik pembacaannya dalam tradisi Yasinan, sedangkan objek formalnya adalah teori resepsi Al-Qur'an yang membedakan ranah eksegetis, estetis, dan fungsional. Abdul Mustaqim menegaskan bahwa penelitian Al-Qur'an dan tafsir memerlukan kejelasan objek material, objek formal, dan langkah analisis agar temuan dapat dipertanggungjawabkan secara metodologis.[15] Mengikuti prinsip tersebut, penelitian ini menempatkan tafsir sebagai teks yang dibaca secara kritis dan menempatkan Yasinan sebagai teks sosial yang terdokumentasi dalam literatur.

[15] Abdul Mustaqim, *Metode Penelitian Al-Qur'an dan Tafsir* (Yogyakarta: Idea Press, 2015).

Penelitian ini tidak melakukan survei kuantitatif, sehingga seluruh temuan disajikan dalam bentuk kategori makna dan pola relasi. Dengan demikian, desain ini selaras dengan judul yang menghubungkan teks dan ritual serta dengan rumusan masalah yang bergerak dari tafsir menuju praktik.

C. Pembahasan

1. Konstruksi Penafsiran Sufistik atas Surah Yasin

Gagasan Surah Yasin sebagai jantung Al-Qur'an merupakan fondasi seluruh konstruksi penafsiran sufistik atas surah ini. Gagasan tersebut penting karena memberikan alasan teologis mengapa surah ini, dan bukan surah lain, dipilih sebagai bacaan inti dalam berbagai ritual. Al-Ghazālī menjelaskan bahwa Yasin disebut jantung Al-Qur'an karena keabsahan iman bergantung pada pengakuan terhadap kebangkitan, sementara surah ini menegaskan kebangkitan dengan cara yang sangat kuat.[16] Penjelasan ini menempatkan keutamaan surah pada kandungan teologisnya, bukan semata pada riwayat keutamaan. Dalam kerangka sufistik, jantung atau qalb tidak hanya bermakna pusat, tetapi juga organ ruhani tempat iman, makrifat, dan cinta bersemayam. Oleh karena itu, penyebutan Yasin sebagai qalb al-Qur'ān membuka jalan bagi pembacaan berlapis, yakni surah yang menghidupkan jantung kitab suci sekaligus menghidupkan hati pembacanya. Temuan pada Tabel 1 menunjukkan bahwa poros kebangkitan dan penghidupan hati memang paling dominan. Dengan demikian, konstruksi sufistik atas Surah Yasin dibangun di atas analogi antara jantung Al-Qur'an dan jantung manusia, analogi yang kelak menjadi dasar resepsi ritual.

Pembacaan berlapis atas Surah Yasin dimungkinkan oleh prinsip hermeneutik sufi tentang makna lahir dan batin Al-Qur'an. Prinsip ini penting karena tanpanya penafsiran isyārī mudah dituduh sebagai penafsiran yang sewenang-wenang. Sahl al-Tustarī dalam pengantar tafsirnya menyatakan bahwa setiap ayat memiliki makna lahir, makna batin, batas, dan titik tolak, sehingga pemahaman batin tidak menghapus makna lahir, tetapi melengkapinya.[17] Prinsip ini tampak ketika al-Qusyairī menafsirkan QS. Yāsīn [36]: 12 tentang Allah yang menghidupkan orang mati, yang dibaca juga sebagai isyarat penghidupan hati yang mati oleh kelalaian.[18] Dalam pembacaan ini, kebangkitan eskatologis dan kebangkitan ruhani tidak dipertentangkan, melainkan dipahami sebagai dua lapis dari satu kebenaran. Hal ini menjelaskan mengapa Tabel 1 menempatkan QS.

[16] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Jawāhir al-Qurʾān*, ed. Muḥammad Rasyīd Riḍā al-Qabbānī (Beirut: Dār Iḥyāʾ al-ʿUlūm, 1986).

[17] Sahl ibn ʿAbd Allāh al-Tustarī, *Tafsīr al-Tustarī*, trans. Annabel Keeler dan Ali Keeler (Louisville, KY: Fons Vitae, 2011).

[18] Abū al-Qāsim ʿAbd al-Karīm al-Qusyairī, *Laṭāʾif al-Isyārāt*, ed. Ibrāhīm Basyūnī (Kairo: al-Hayʾah al-Miṣriyyah al-ʿĀmmah li al-Kitāb, 2000), tafsir QS. Yāsīn [36]: 12.

36: 12 dan 36: 65 pada poros yang sama. Konsekuensinya, setiap pembaca Yasin diajak bukan hanya meyakini kebangkitan kelak, tetapi juga mengalami kebangkitan hati sekarang. Kerangka ini juga mencegah penafsiran batin melampaui batas makna bahasa ayat. Dengan demikian, prinsip lahir dan batin menjadi jembatan yang menghubungkan doktrin eskatologi dengan pengalaman spiritual pembaca.

Poros kedua dalam konstruksi sufistik adalah kenabian dan kasih sayang dakwah yang terbaca pada pembuka surah dan kisah penduduk negeri. Poros ini penting karena memberikan dimensi etis dan sosial pada penafsiran yang semula tampak sangat personal. Ismā'īl Ḥaqqī dalam Rūḥ al-Bayān membaca huruf Yā Sīn sebagai seruan yang mengandung penghormatan kepada Nabi, sehingga pembukaan surah dipahami sebagai pengukuhan martabat kenabian dan cahaya risalah.[19] Ibn 'Ajībah menafsirkan kisah lelaki dari ujung kota pada QS. Yāsīn [36]: 20–27 sebagai teladan salik yang tulus, yang tetap mendoakan kaumnya meskipun ia disakiti.[20] Ungkapan yā layta qawmī ya'lamūn dibaca sebagai puncak kasih sayang seorang hamba yang telah sampai kepada kemuliaan. Penafsiran ini menunjukkan bahwa kesalehan sufistik tidak mengasingkan diri dari masyarakat, melainkan berbuah kepedulian kepada sesama. Kisah ini juga memperlihatkan bahwa jalan ruhani selalu disertai tanggung jawab kepada sesama manusia. Dengan demikian, poros kenabian dan kasih sayang dakwah menyediakan dasar etis bagi dimensi sosial Yasinan yang tampak pada doa bersama dan kepedulian kepada keluarga yang berduka.

Poros ketiga dan keempat berkaitan dengan keteraturan kosmos serta perjumpaan dengan salam Ilahi. Kedua poros ini penting karena menunjukkan bahwa tafsir sufistik membaca alam semesta dan eskatologi sebagai cermin perjalanan jiwa menuju Tuhan. Al-Ālūsī, yang melengkapi tafsirnya dengan catatan isyārī, menghubungkan manzilah bulan pada QS. Yāsīn [36]: 39 dengan tamsil perjalanan hati yang berpindah dari satu keadaan ke keadaan lain.[21] Pada sisi eskatologis, QS. Yāsīn [36]: 58 tentang salāmun qawlan min rabbin raḥīm dipahami para sufi sebagai puncak kenikmatan surga, yakni mendengar salam langsung dari Tuhan. Hamidi Ilhami dan koleganya menegaskan bahwa citra surga dalam Al-Qur'an berfungsi sebagai sistem simbol yang menggerakkan orang beriman dari imajinasi inderawi menuju kesadaran spiritual dan kedekatan dengan

[19] Ismāʿīl Ḥaqqī al-Burūsawī, *Rūḥ al-Bayān fī Tafsīr al-Qurʾān* (Beirut: Dār al-Fikr, n.d.), tafsir QS. Yāsīn [36]: 1–6.

[20] Aḥmad ibn Muḥammad Ibn ʿAjībah, *al-Baḥr al-Madīd fī Tafsīr al-Qurʾān al-Majīd*, ed. Aḥmad ʿAbd Allāh al-Qurasyī Raslān (Kairo: Ḥasan ʿAbbās Zakī, 1999), tafsir QS. Yāsīn [36]: 20–27.

[21] Syihāb al-Dīn Maḥmūd al-Ālūsī, *Rūḥ al-Maʿānī fī Tafsīr al-Qurʾān al-ʿAẓīm wa al-Sabʿ al-Maṡānī*, ed. ʿAlī ʿAbd al-Bārī ʿAṭiyyah (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1415 H), tafsir QS. Yāsīn [36]: 39.

Allah.[22] Temuan ini sejalan dengan Tabel 1 yang menempatkan QS. 36: 55–58 pada poros salam Ilahi. Gagasan perjumpaan ini juga sejalan dengan kajian tentang visi Ilahi dalam tafsir sufi. Dengan demikian, ayat-ayat kosmologis dan eskatologis Surah Yasin dibaca sebagai peta ruhani yang memandu pembaca dari dunia lahir menuju perjumpaan batin dengan Tuhan.

Konstruksi penafsiran sufistik atas Surah Yasin tidak membeku dalam teks klasik, tetapi terus diaktualisasikan dalam konteks lokal dan kontemporer. Hal ini penting karena menunjukkan bahwa tafsir sufistik memiliki daya lentur yang memungkinkan maknanya diterima oleh komunitas yang berbeda zaman. Bisri Mustofa dalam al-Ibrīz menyajikan makna Surah Yasin dalam bahasa Jawa beraksara Pegon dengan gaya makna gandul, sehingga pesan tentang kebangkitan, rahmat, dan kekuasaan Allah sampai kepada pembaca pesantren dan masyarakat desa.[23] Chafid Wahyudi dan Ainul Yaqin memperlihatkan bahwa tafsir sufi mampu berdialog dengan krisis kontemporer seperti pandemi melalui pembacaan atas trilogi sufistik al-Jīlānī, Ibn 'Arabī, dan Achmad Asrori al-Ishaqi.[24] Kedua contoh ini menunjukkan bahwa makna isyārī selalu ditafsirkan ulang sesuai kebutuhan komunitas pembacanya. Akibatnya, tema penghidupan hati dan salam Ilahi dapat hadir dalam bahasa lokal tanpa kehilangan akar klasiknya. Tafsir lokal dengan demikian berperan sebagai penerjemah makna sekaligus penjaga sanad keilmuan. Dengan demikian, kesinambungan antara tafsir sufi klasik dan tafsir Nusantara menjadi syarat penting bagi peralihan makna dari teks ke ritual.

Analisis atas kelima temuan tersebut menunjukkan bahwa tafsir sufistik Surah Yasin membentuk sistem makna yang koheren, bukan kumpulan penafsiran yang terpisah-pisah. Sistem ini koheren karena seluruh poros tema bertumpu pada metafora qalb, yaitu Yasin sebagai jantung Al-Qur'an yang menghidupkan hati pembacanya. Dalam kerangka teori resepsi, tafsir-tafsir tersebut merupakan resepsi eksegetis yang menghasilkan horizon harapan baru bagi pembaca Surah Yasin. Pembaca yang hidup dalam tradisi pesantren datang kepada surah ini dengan harapan bahwa bacaannya akan menghidupkan hati, meneguhkan iman akan kebangkitan, dan menghadirkan rahmat Ilahi. Horizon harapan inilah yang menjelaskan mengapa Surah Yasin dibaca dengan intensitas yang tinggi dan dalam momentum yang berkaitan dengan kematian serta

[22] Hamidi Ilhami et al., "Paradise Imagery in the Qur'an: A Semiotic and Theological-Aesthetic Reading," *Ulumuna* 30, no. 1 (2026): 90–116, https://doi.org/10.20414/ujis.v30i1.1822.

[23] Bisri Mustofa, *al-Ibrīz li Maʿrifat Tafsīr al-Qurʾān al-ʿAzīz* (Kudus: Menara Kudus, n.d.), tafsir QS. Yāsīn [36].

[24] Chafid Wahyudi and Ainul Yaqin, "Pandemi dalam Tafsir Sufi: Dialektika Trilogi Sufistik ʿAbd al-Qādir al-Jīlānī, Ibn ʿArabī dan Achmad Asrori al-Ishaqi," *Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadith* 13, no. 1 (2023): 149–68, https://doi.org/10.15642/mutawatir.2023.13.1.149-168.

kebutuhan hidup. Selain itu, prinsip lahir dan batin memberikan legitimasi bagi pembaca awam untuk mengalami makna batin melalui pelantunan, meskipun mereka tidak memahami bahasa Arab secara rinci. Dengan demikian, jawaban atas rumusan masalah pertama adalah bahwa tafsir sufistik membangun Surah Yasin sebagai teks penghidup hati yang menyiapkan landasan makna bagi resepsi estetis dan fungsional dalam Yasinan.

2. Bentuk Resepsi Surah Yasin dalam Tradisi Yasinan

Resepsi eksegetis dalam Yasinan berlangsung melalui jalur lisan dan jalur buku panduan yang dekat dengan jamaah. Jalur ini penting karena kebanyakan peserta Yasinan tidak mengakses kitab tafsir secara langsung, tetapi menerima makna surah melalui tausiah, terjemahan, dan penjelasan keutamaan. Tafsir Nusantara seperti al-Ibrīz menjadi salah satu jembatan, karena makna Jawa yang dihadirkannya kerap diulang oleh kiai dan ustaz dalam pengajian kampung.[25] Dalam praktik majelis tarekat, makna ayat juga disampaikan dalam kerangka zikir dan pembinaan ruhani. Agus Riyadi dan koleganya menunjukkan bahwa zikir dan pertemuan komunal dalam Tarekat Qadiriyah Naqsyabandiyah di Salatiga membentuk kedisiplinan, harmoni sosial, dan spiritualitas yang inklusif.[26] Temuan ini selaras dengan Tabel 2 yang menempatkan tausiah dan penjelasan ayat pilihan sebagai wujud resepsi eksegetis. Melalui pengajian semacam ini, jamaah mengenal tema kebangkitan, rahmat, dan kekuasaan Allah tanpa harus membaca kitab aslinya. Dengan demikian, resepsi eksegetis dalam Yasinan bersifat mediasi, yaitu makna tafsir diterima melalui otoritas guru dan bahasa lokal, bukan melalui pembacaan langsung terhadap kitab tafsir berbahasa Arab.

Resepsi estetis dalam Yasinan terwujud melalui pelantunan berjamaah yang membangun pengalaman afektif bersama. Dimensi ini penting karena pengalaman keindahan dan kekhusyukan sering menjadi alasan utama orang terus menghadiri Yasinan, bahkan melebihi alasan doktrinal. Yusti Dwi Nurwendah dan koleganya menunjukkan bahwa lanskap suara religius, ruang sakral, dan tubuh afektif saling berkaitan dalam membentuk pengalaman spiritual para pelaku ritual sufi di Jawa.[27] Temuan tersebut membantu menjelaskan bagaimana suara Yasin yang dilantunkan serentak menciptakan ruang sakral di rumah warga atau langgar. Irama yang seragam dan tempo yang dijaga bersama mengubah bacaan individual menjadi suara komunitas. Pada

[25] Mustofa, *al-Ibrīz*.

[26] Agus Riyadi et al., "Greeting the Soul through Dhikr: The Sufi Da'wah Practice of the Qadiriyah Naqsyabandiyah Order in an Indonesia's Pluralistic City," *Ulumuna* 30, no. 1 (2026): 180–219, https://doi.org/10.20414/ujis.v30i1.1878.

[27] Yusti Dwi Nurwendah, Najib Kailani, and Wening Udasmoro, "Religious Soundscape, Sacred Space, and Affective Body: The Experience of Sufi Whirling Ritual Practitioners in Java," *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam* 14, no. 1 (2024): 145–62, https://doi.org/10.15642/teosofi.2024.14.1.145-162.

titik ini, tema salam Ilahi dan rahmat yang ditekankan dalam tafsir sufistik dirasakan sebagai ketenangan batin, bukan hanya dipahami sebagai konsep. Data pada Tabel 2 juga menunjukkan bahwa pengulangan ayat dalam format Yasin Fadilah memperkuat pengalaman tersebut. Kebersamaan suara itu juga menghapus jarak sosial antarpeserta. Dengan demikian, resepsi estetis dalam Yasinan merupakan cara jamaah mengalami makna sufistik secara inderawi dan emosional, sehingga teks hadir sebagai pengalaman yang hidup.

Pengulangan ayat pilihan dan penyertaan doa dalam Yasinan menunjukkan bahwa resepsi estetis selalu berkelindan dengan simbolisme keagamaan. Hal ini penting karena unsur-unsur ritual tidak dipilih secara acak, melainkan mengandung pesan yang diakui bersama oleh komunitas. Syarifuddin dan koleganya memperlihatkan bahwa tradisi Hadrah Nurun Nabi di Aceh memadukan selawat, zikir, syair, dan musik untuk menyampaikan pesan spiritual dan tauhid melalui simbol, sekaligus selaras dengan prinsip al-'urf.[28] Temuan itu memberikan kerangka untuk membaca pengulangan QS. 36: 58 dan QS. 36: 82 dalam Yasinan sebagai simbol harapan akan salam dan kehendak Ilahi. Pengulangan tersebut menandai bahwa ayat tertentu dipandang memiliki muatan makna yang lebih padat dan karenanya layak dihayati berulang kali. Selain itu, prinsip al-'urf menjelaskan bagaimana praktik lokal dapat diterima selama tidak bertentangan dengan syariat. Simbol-simbol tersebut dipahami bersama tanpa perlu dijelaskan setiap kali ritual berlangsung. Dengan demikian, struktur Yasinan dapat dipahami sebagai susunan simbolik yang menautkan makna sufistik dengan kebiasaan baik masyarakat, sehingga ritual ini memperoleh legitimasi kultural dan religius sekaligus.

Resepsi fungsional dalam Yasinan paling jelas terlihat pada pembacaan surah sebagai hadiah bagi orang yang telah wafat. Fungsi ini penting karena menjadi alasan paling kuat mengapa Yasinan bertahan dalam siklus kematian masyarakat Muslim Nusantara. Makhi Ulil Kirom menunjukkan bahwa tradisi barikan di Jawa Timur berfungsi sebagai sarana mendoakan leluhur, wahana pendidikan kerja sama, dan perekat ukhuwah, sehingga nilai Al-Qur'an dan hadis hadir dalam kehidupan sosial.[29] Pola yang sama tampak dalam Yasinan pada hari-hari setelah kematian, ketika bacaan Yasin dirangkai dengan tahlil dan doa. Dadan Rusmana dan koleganya juga menunjukkan bahwa haul Mbah Sholeh di Benda Kerep memperkuat pendidikan moral, kesinambungan

[28] Syarifuddin et al., "Integration of Religion and Culture in Hadrah Nurun Nabi in Aceh: Perspective of Symbolism and al-'Urf," *Ulumuna* 29, no. 2 (2025): 1135–64, https://doi.org/10.20414/ujis.v29i2.1320.

[29] Makhi Ulil Kirom, "Barikan, Islamic Values and Social-Religious Life Integration: A Living Quran and Hadith Study," *Al-Tahrir: Jurnal Pemikiran Islam* 25, no. 1 (2025): 41–56, https://doi.org/10.21154/altahrir.v25i1.10212.

nilai antargenerasi, dan identitas kolektif di bawah bimbingan kiai.[30] Kedua temuan ini menunjukkan bahwa doa bagi orang wafat bukan hanya urusan ritual, tetapi juga sarana merawat ingatan dan relasi sosial. Dengan demikian, resepsi fungsional dalam Yasinan menghubungkan dimensi eskatologis surah dengan kebutuhan komunitas untuk menjaga relasi dengan orang yang telah wafat dan sesama yang masih hidup.

Fungsi perlindungan dan pemenuhan hajat merupakan bentuk resepsi fungsional yang paling sering diperdebatkan. Perdebatan ini penting dicermati karena sebagian kalangan menilainya sebagai penyimpangan, padahal praktik tersebut memiliki akar dalam cara tradisi Islam memahami keberkahan Al-Qur'an. Dalam pandangan tafsir sufistik, QS. Yāsīn [36]: 82 tentang kun fayakūn mengajarkan tawakal penuh kepada kehendak Allah, sehingga pembacaannya dalam doa hajat dapat dipahami sebagai ungkapan kepasrahan, bukan sebagai mantra yang bekerja dengan sendirinya.[31] Pemahaman ini membedakan resepsi fungsional yang berakar pada tauhid dari praktik magis yang lepas dari keyakinan kepada Allah. Tabel 2 menunjukkan bahwa wirid perlindungan, termasuk pembacaan QS. 36: 9, dilakukan pada momentum seperti Rebo Wekasan, perjalanan, dan pembangunan rumah. Momentum tersebut adalah situasi ketika manusia merasakan ketidakpastian dan membutuhkan rasa aman. Pembingkaian ini sejalan dengan pandangan para sufi bahwa doa adalah bentuk penghambaan, bukan upaya memaksa kehendak Tuhan. Dengan demikian, fungsi perlindungan dan hajat dalam Yasinan dapat dibaca sebagai ekspresi tawakal yang dibingkai tafsir sufistik, selama makna tauhid tetap dijaga dalam kesadaran pelakunya.

Analisis atas kelima temuan tersebut menunjukkan bahwa ketiga ranah resepsi dalam Yasinan saling menopang dan tidak dapat dipisahkan. Hal ini terjadi karena resepsi eksegetis memberikan alasan, resepsi estetis memberikan pengalaman, dan resepsi fungsional memberikan kegunaan yang membuat ritual terus diulang. Tanpa resepsi eksegetis, fungsi perlindungan dan doa bagi orang wafat akan kehilangan dasar teologisnya. Tanpa resepsi estetis, Yasinan akan menjadi bacaan formal yang kering dan sulit bertahan. Tanpa resepsi fungsional, Yasinan akan kehilangan relevansinya dengan kebutuhan hidup sehari-hari. Dalam kerangka teori resepsi, keterpaduan ketiga ranah ini menunjukkan bahwa komunitas pembaca tidak pasif menerima teks, melainkan aktif menggunakannya untuk memenuhi kebutuhan spiritual dan sosial. Temuan ini juga mengoreksi kecenderungan kajian yang hanya melihat Yasinan dari sisi fungsi sosialnya.

[30] Dadan Rusmana et al., "Strengthening Moral Education Values: Sociological Analysis of the Mbah Sholeh Haolan at Pesantren Benda Kerep, Cirebon," *Ulumuna* 28, no. 1 (2024): 424–52, https://doi.org/10.20414/ujis.v28i1.1050.

[31] Ibn ʿAjībah, *al-Baḥr al-Madīd*, tafsir QS. Yāsīn [36]: 82.

Keterpaduan ini pula yang menjelaskan daya tahan Yasinan menghadapi perubahan zaman. Dengan demikian, jawaban atas rumusan masalah kedua adalah bahwa resepsi Surah Yasin dalam Yasinan bersifat terpadu, yakni penafsiran, pengalaman estetis, dan fungsi praktis bekerja bersama membentuk ritual yang bermakna bagi pelakunya.

3. Transmisi dan Transformasi Makna dari Teks ke Ritual

Transmisi makna sufistik Surah Yasin ke dalam Yasinan berakar pada sejarah islamisasi Nusantara yang sangat diwarnai tasawuf. Akar historis ini penting karena menjelaskan mengapa sensibilitas sufistik terasa wajar dalam kehidupan keagamaan masyarakat pesisir dan pedalaman. Nur Syam dan Wahyu Ilaihi menunjukkan bahwa para sufi dan penyebar Islam di pesisir Jawa bekerja bersama tradisi lokal dan melembagakan Islam melalui dakwah individual, kerajaan, dan pesantren yang menghasilkan corak Islam akulturatif dan moderat.[32] Pola akulturasi ini menyediakan saluran bagi masuknya makna-makna sufistik ke dalam praktik keseharian, termasuk pembacaan Al-Qur'an untuk orang wafat. Dalam konteks inilah Yasin dan tahlil dapat menggantikan bacaan-bacaan lokal untuk arwah dengan bacaan yang berakar pada Al-Qur'an. Tabel 3 menunjukkan bahwa pesantren, tarekat, buku panduan, dan otoritas kiai menjadi media utama transmisi tersebut. Proses tersebut berlangsung bertahap dan tanpa paksaan, sehingga diterima sebagai bagian dari identitas keagamaan setempat. Dengan demikian, Yasinan dapat dipahami sebagai hasil dari proses panjang islamisasi sufistik yang memadukan makna Al-Qur'an dengan kebutuhan religius masyarakat setempat.

Bentuk transformasi pertama adalah penyederhanaan, yaitu tema sufistik yang kompleks dipadatkan menjadi pesan yang mudah dihayati jamaah. Penyederhanaan ini penting karena memungkinkan makna tafsir menjangkau jamaah dengan latar pendidikan yang beragam. Tema penghidupan hati dalam penafsiran al-Qusyairī atas QS. 36: 12 hadir dalam Yasinan sebagai pesan mengingat mati dan memperbaiki diri.[33] Pesan ini terdengar sederhana, tetapi tetap membawa inti ajaran sufistik tentang muhasabah dan kesiapan menghadapi kematian. Penyederhanaan juga tampak pada cara al-Ghazālī menempatkan kebangkitan sebagai inti Surah Yasin, yang di tingkat jamaah diterima sebagai keyakinan bahwa membaca Yasin mendekatkan diri pada kesadaran akhirat.[34] Proses ini tidak mengurangi makna, melainkan memindahkannya ke dalam bahasa pengalaman yang lebih dekat. Tabel 3 menunjukkan bahwa penyederhanaan menghasilkan fungsi spiritual

[32] Nur Syam and Wahyu Ilaihi, "Institution of Islam Java: Coastal Islam, Local Culture, and the Role of Sufism," *Islamica: Jurnal Studi Keislaman* 17, no. 2 (2023): 189–213, https://doi.org/10.15642/islamica.2023.17.2.189-213.

[33] al-Qusyairī, *Laṭāʾif al-Isyārāt*, tafsir QS. Yāsīn [36]: 12.

[34] al-Ghazālī, *Jawāhir al-Qurʾān*.

berupa muhasabah. Para kiai biasanya menyampaikan pesan ini dalam tausiah singkat sebelum pembacaan dimulai, sehingga jamaah memasuki bacaan dengan kesadaran yang sama. Dengan demikian, penyederhanaan merupakan strategi transmisi yang menjaga substansi sufistik sambil menyesuaikan bentuknya dengan kapasitas penerima, sehingga makna kitab tetap hidup di majelis kampung.

Bentuk transformasi kedua adalah performatisasi, yaitu makna ayat diubah menjadi tindakan ritual yang diulang dan didoakan. Performatisasi ini penting karena di sinilah teks paling jelas berubah menjadi ritual. Tema salam Ilahi pada QS. 36: 58 dan kehendak kun fayakūn pada QS. 36: 82 tidak lagi sekadar dipahami, tetapi diucapkan berulang kali sebagai permohonan. Ismāʾīl Ḥaqqī dalam Rūḥ al-Bayān memberikan perhatian pada keutamaan dan rahasia ayat-ayat Surah Yasin, sehingga pembacaan tertentu memperoleh legitimasi dari tradisi tafsir.[35] Dalam kerangka tarekat, pengulangan ayat dekat dengan logika zikir, yaitu pengulangan yang dimaksudkan untuk menanamkan makna ke dalam hati. Zikir dalam tarekat, sebagaimana ditunjukkan Riyadi dan koleganya, membentuk kedisiplinan ruhani dan kebersamaan jamaah.[36] Oleh karena itu, pengulangan ayat dalam Yasinan dapat dibaca sebagai zikir berbasis Al-Qur'an. Melalui pengulangan, jamaah tidak hanya mengucapkan ayat, tetapi juga membiasakan hati untuk berharap kepada rahmat Allah. Dengan demikian, performatisasi menunjukkan bahwa Yasinan adalah tafsir yang diperagakan, yakni makna ayat dihayati melalui suara, pengulangan, dan doa.

Bentuk transformasi ketiga adalah sosialisasi, yaitu tema kasih sayang dakwah diterjemahkan menjadi solidaritas dan kohesi sosial. Transformasi ini penting karena menjelaskan mengapa Yasinan berfungsi sebagai perekat warga yang melintasi perbedaan ekonomi dan pekerjaan. Kisah lelaki dari ujung kota dalam penafsiran Ibn 'Ajībah memberikan teladan kepedulian kepada kaum, bahkan kepada mereka yang menyakiti.[37] Dalam Yasinan, kepedulian itu hadir dalam bentuk kehadiran di rumah keluarga yang berduka, doa bersama, dan gotong royong menyiapkan majelis. Kirom menunjukkan bahwa ritual komunal seperti barikan menumbuhkan ukhuwah dan menyatukan komunitas.[38] Pola yang sama terlihat dalam Yasinan rutin, ketika pertemuan mingguan menjadi ruang untuk saling mengetahui keadaan sesama. Tabel 3 mencatat bahwa sosialisasi menghasilkan fungsi sosial berupa solidaritas warga. Kehadiran itu sering disertai sumbangan makanan dan bantuan tenaga, sehingga ritual keagamaan berfungsi sekaligus sebagai jaring pengaman sosial bagi warga. Dengan demikian,

[35] al-Burūsawī, *Rūḥ al-Bayān*, tafsir QS. Yāsīn [36]: 58 dan 82.
[36] Riyadi et al., "Greeting the Soul through Dhikr."
[37] Ibn ʿAjībah, *al-Baḥr al-Madīd*, tafsir QS. Yāsīn [36]: 26–27.
[38] Kirom, "Barikan, Islamic Values."

Yasinan memperlihatkan bahwa spiritualitas sufistik tidak berhenti pada kesalehan individual, tetapi berbuah menjadi etika sosial yang menguatkan jaringan kehidupan bersama masyarakat Muslim Nusantara.

Transformasi makna dari teks ke ritual juga memiliki dimensi kultural, terutama dalam fungsi perlindungan dan kesinambungan antargenerasi. Dimensi ini penting karena Yasinan hidup di tengah budaya yang memiliki tradisi panjang tentang keselamatan dan penghormatan kepada leluhur. Wirid perlindungan dengan QS. 36: 9 dan doa penutup yang menegaskan malakūt pada QS. 36: 83 menunjukkan bagaimana kebutuhan rasa aman dan relasi dengan orang wafat dibingkai ulang dengan bahasa tauhid. Al-Ālūsī dalam catatan isyārī tafsirnya menekankan bahwa seluruh kerajaan segala sesuatu berada di tangan Allah dan kepada-Nya semua kembali, sehingga perlindungan dan keselamatan bersumber dari kehendak-Nya.[39] Nurwendah dan koleganya menunjukkan bahwa ruang sakral dibentuk melalui suara dan tubuh yang terlibat dalam ritual.[40] Hal ini menjelaskan bagaimana rumah warga berubah menjadi ruang sakral ketika Yasin dilantunkan bersama. Dengan cara itu, praktik lokal tidak ditolak, tetapi diberi orientasi tauhid yang baru. Dengan demikian, dimensi kultural Yasinan menunjukkan proses islamisasi kebutuhan lokal akan rasa aman dan kesinambungan, yang dibingkai oleh tafsir sufistik tentang kekuasaan dan rahmat Allah.

Analisis atas kelima temuan tersebut menunjukkan bahwa transmisi dan transformasi makna dari teks ke ritual membentuk model yang dapat disebut tafsir yang diperagakan. Model ini penting karena menggeser cara pandang terhadap Yasinan dari sekadar tradisi lokal menjadi bentuk penafsiran kolektif yang sah dalam kajian Al-Qur'an. Dalam model ini, makna sufistik bergerak melalui media transmisi pesantren, tarekat, buku panduan, dan otoritas kiai, lalu mengalami penyederhanaan, performatisasi, dan sosialisasi. Hasil transformasi tersebut bekerja pada tiga level kontekstual, yaitu spiritual dalam bentuk muhasabah dan ketenangan batin, sosial dalam bentuk solidaritas warga, dan kultural dalam bentuk islamisasi kebutuhan lokal. Dalam kerangka teori resepsi, model ini menegaskan pola transmisi dan transformasi yang menghubungkan pengetahuan, praktik, dan wacana dalam resepsi Al-Qur'an. Model ini juga menunjukkan bahwa perdebatan sunnah dan bid'ah atas Yasinan perlu dilengkapi dengan pemahaman tentang akar tafsirnya. Dengan demikian, jawaban atas rumusan masalah ketiga adalah bahwa Yasinan merupakan kelanjutan kreatif dari tafsir sufistik yang dikontekstualisasikan bagi spiritualitas dan kohesi sosial Muslim Nusantara.

[39] al-Ālūsī, *Rūḥ al-Maʿānī*, tafsir QS. Yāsīn [36]: 83.
[40] Nurwendah, Kailani, and Udasmoro, "Religious Soundscape."

D. Kesimpulan

Penelitian ini menyimpulkan bahwa tradisi Yasinan merupakan tafsir yang diperagakan, yaitu bentuk penafsiran kolektif yang memindahkan makna sufistik Surah Yasin dari teks ke dalam ritual komunal. Jawaban atas rumusan masalah pertama menunjukkan bahwa tafsir sufistik klasik dan tafsir Nusantara membangun Surah Yasin sebagai jantung Al-Qur'an yang berporos pada empat tema, yaitu kebangkitan dan penghidupan hati, kenabian dan kasih sayang dakwah, keteraturan kosmos sebagai cermin perjalanan ruhani, serta perjumpaan dengan salam dan kehendak Ilahi. Jawaban atas rumusan masalah kedua menunjukkan bahwa resepsi Surah Yasin dalam Yasinan berlangsung secara terpadu pada ranah eksegetis melalui tausiah dan terjemahan, ranah estetis melalui pelantunan berjamaah dan pengulangan ayat, serta ranah fungsional melalui doa bagi orang wafat, permohonan hajat, dan perlindungan. Jawaban atas rumusan masalah ketiga menunjukkan bahwa makna sufistik ditransmisikan melalui pesantren, tarekat, buku panduan, dan otoritas kiai, lalu ditransformasikan melalui penyederhanaan, performatisasi, dan sosialisasi. Transformasi tersebut menghasilkan fungsi spiritual berupa muhasabah dan ketenangan batin, fungsi sosial berupa solidaritas warga, serta fungsi kultural berupa islamisasi kebutuhan lokal akan rasa aman. Temuan ini menegaskan bahwa Yasinan perlu dipahami dari akar tafsirnya, bukan hanya dari perdebatan hukumnya. Penelitian ini merekomendasikan kajian lapangan lanjutan untuk menguji model ini secara etnografis di berbagai wilayah dengan latar budaya yang berbeda.

Referensi

al-Ālūsī, Syihāb al-Dīn Maḥmūd. *Rūḥ al-Maʿānī fī Tafsīr al-Qurʾān al-ʿAẓīm wa al-Sabʿ al-Maṡānī*. Edited by ʿAlī ʿAbd al-Bārī ʿAṭiyyah. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1415 H.

al-Burūsawī, Ismāʿīl Ḥaqqī. *Rūḥ al-Bayān fī Tafsīr al-Qurʾān*. 10 vols. Beirut: Dār al-Fikr, n.d.

Coppens, Pieter. *Seeing God in Sufi Qur'an Commentaries: Crossings between This World and the Otherworld*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2018.

Firdaus, Shilvia Shauqil, Miftahul Jannah, and M. Badruz Zaman. "Vernacular Nationalism and Sufi Hermeneutics in Shodiq Hamzah's Al-Bayān fī Maʿrifat Maʿānī Al-Qurʾān." *Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadith* 15, no. 1 (2025): 103–32. https://doi.org/10.15642/mutawatir.2025.15.1.103-132.

Gade, Anna M. *Perfection Makes Practice: Learning, Emotion, and the Recited Qurʾān in Indonesia*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2004.

al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. *Jawāhir al-Qurʾān*. Edited by Muḥammad Rasyīd Riḍā al-Qabbānī. Beirut: Dār Iḥyāʾ al-ʿUlūm, 1986.

Graham, William A. *Beyond the Written Word: Oral Aspects of Scripture in the History of Religion*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

Hakim, Budi Rahman, Anwar Masduki, and Moch. Rafly Try Ramadhani. "Classical Sufi Exegesis and Malay Qur'anic Interpretation: Textual Traces of Ishārī Motifs in Tarjumān al-Mustafīd." *Jurnal Studi Ilmu-ilmu Al-Qur'an dan Hadis* 27, no. 2 (2026): 614–49. https://doi.org/10.14421/qh.v27i1.7553.

Ilhami, Hamidi, Anwar Hafidzi, Ahmad Syadzali, and Muhamad Alihanafiah Norasid. "Paradise Imagery in the Qur'an: A Semiotic and Theological-Aesthetic Reading." *Ulumuna* 30, no. 1 (2026): 90–116. https://doi.org/10.20414/ujis.v30i1.1822.

Iswanto, Agus. "Reciting Manuscript in Ruwatan among Muslims in East Java: Negotiating Pre-Islamic Traditions, Piety, and Cultural Preservation." *Studia Islamika* 33, no. 2 (2026): 271–302. https://doi.org/10.36712/sdi.v33i2.46580.

Jannah, Imas Lu'ul. "Pious yet Trendy Young Muslim: 'The Bros Team' and Public Qur'an in Indonesia." *Jurnal Studi Ilmu-ilmu Al-Qur'an dan Hadis* 23, no. 2 (2022): 373–90. https://doi.org/10.14421/qh.v23i2.4465.

Jauss, Hans Robert. *Toward an Aesthetic of Reception*. Translated by Timothy Bahti. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982.

Kaltsum, Lilik Ummi and Ahmad Syaifuddin Amin. "The Development of Qur'anic Thematic Exegesis in Indonesia: Historical Landscape and Shifts of Authority." *Jurnal Studi Ilmu-ilmu Al-Qur'an dan Hadis* 25, no. 2 (2024): 296–319. https://doi.org/10.14421/qh.v25i2.5422.

Kirom, Makhi Ulil. "Barikan, Islamic Values and Social-Religious Life Integration: A Living Quran and Hadith Study." *Al-Tahrir: Jurnal Pemikiran Islam* 25, no. 1 (2025): 41–56. https://doi.org/10.21154/altahrir.v25i1.10212.

Labibah, Umniyatul, Imam Taufiq, and Moh Yasir Alimi. "Living Qur'an of Pesantren Women: A Manifestation of QS. An-Nisa 34 in A Woman Leadership Role of Nyai Munjidah Wahab." *Jurnal Studi Ilmu-ilmu Al-Qur'an dan Hadis* 23, no. 1 (2022): 89–110. https://doi.org/10.14421/qh.2022.2301-05.

Mustaqim, Abdul. *Metode Penelitian Al-Qur'an dan Tafsir*. Yogyakarta: Idea Press, 2015.

Mustofa, Bisri. *al-Ibrīz li Maʿrifat Tafsīr al-Qurʾān al-ʿAzīz*. Kudus: Menara Kudus, n.d.

Nurani, Shinta and Luthfi Maulana. "Modern Arts of the Qur'an and its Aesthetic Reception of the Qur'anic Marble Inscription in Indonesia." *Jurnal Studi Ilmu-ilmu Al-Qur'an dan Hadis* 24, no. 1 (2023): 23–38. https://doi.org/10.14421/qh.v24i1.4020.

Nurwendah, Yusti Dwi, Najib Kailani, and Wening Udasmoro. "Religious Soundscape, Sacred Space, and Affective Body: The Experience of Sufi Whirling Ritual Practitioners in Java." *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam* 14, no. 1 (2024): 145–62. https://doi.org/10.15642/teosofi.2024.14.1.145-162.

al-Qusyairī, Abū al-Qāsim ʿAbd al-Karīm. *Laṭāʾif al-Isyārāt*. Edited by Ibrāhīm Basyūnī. 3 vols. Kairo: al-Hayʾah al-Miṣriyyah al-ʿĀmmah li al-Kitāb, 2000.

Rafiq, Ahmad. "The Living Qur'an: Its Text and Practice in the Function of the Scripture." *Jurnal Studi Ilmu-ilmu Al-Qur'an dan Hadis* 22, no. 2 (2021): 469–84. https://doi.org/10.14421/qh.2021.2202-10.

Riyadi, Agus, Malik Ibrahim, Awaludin Pimay, and Abdul Karim. "Greeting the Soul through Dhikr: The Sufi Da'wah Practice of the Qadiriyah Naqsyabandiyah Order in an Indonesia's Pluralistic City." *Ulumuna* 30, no. 1 (2026): 180–219. https://doi.org/10.20414/ujis.v30i1.1878.

Rusmana, Dadan, Didin Nurul Rosidin, Asep Saefullah, Dede Burhanudin, and Ghazali Zainuddin. "Strengthening Moral Education Values: Sociological Analysis of the Mbah Sholeh Haolan at Pesantren Benda Kerep, Cirebon." *Ulumuna* 28, no. 1 (2024): 424–52. https://doi.org/10.20414/ujis.v28i1.1050.

Sagir, Akhmad and Muhammad Hasan. "The Tradition of Yasinan in Indonesia." *Khazanah: Jurnal Studi Islam dan Humaniora* 19, no. 2 (2021): 203–22. https://doi.org/10.18592/khazanah.v19i2.4991.

Sands, Kristin Zahra. *Ṣūfī Commentaries on the Qurʾān in Classical Islam*. London: Routledge, 2006.

Siraj, Fuad Mahbub, Ridwan Arif, Muhammad Syadli, and Amril. "The Existence and the Challenges of Sufi Literature in Indonesia." *Jurnal Akidah & Pemikiran Islam (Afkar)* 24, no. 1 (2022): 243–70. https://doi.org/10.22452/afkar.vol24no1.7.

Sobirin, Mohamad. "The Ritual Agency and Living Tradition of Aḍ-Ḍamm ʿAlā Qalb al-Qurʾān in Local Islamic Communities of Banyumas." *Jurnal Studi Ilmu-ilmu Al-Qur'an dan Hadis* 26, no. 2 (2025): 469–97. https://doi.org/10.14421/qh.v26i2.6708.

Syam, Nur and Wahyu Ilaihi. "Institution of Islam Java: Coastal Islam, Local Culture, and the Role of Sufism." *Islamica: Jurnal Studi Keislaman* 17, no. 2 (2023): 189–213. https://doi.org/10.15642/islamica.2023.17.2.189-213.

Syamsuddin, Sahiron, ed. *Metodologi Penelitian Living Qur'an dan Hadis*. Yogyakarta: TH-Press, 2007.

Syarifuddin, Murshid Djawas, Abidin Nurdin, Zulhelmi, and Muhammad Walidin. "Integration of Religion and Culture in Hadrah Nurun Nabi in Aceh: Perspective of Symbolism and al-'Urf." *Ulumuna* 29, no. 2 (2025): 1135–64. https://doi.org/10.20414/ujis.v29i2.1320.

al-Tustarī, Sahl ibn ʿAbd Allāh. *Tafsīr al-Tustarī*. Translated by Annabel Keeler dan Ali Keeler. Louisville, KY: Fons Vitae, 2011.

Wahid, Abdul Hamid and Syukri. "Khataman Practice among Bimanese Muslims: Navigating Tradition, Modernity and the Formation of Religious and Social Identities." *Islamica: Jurnal Studi Keislaman* 19, no. 1 (2024): 112–40. https://doi.org/10.15642/islamica.2024.19.1.112-140.

Wahyudi, Chafid and Ainul Yaqin. "Pandemi dalam Tafsir Sufi: Dialektika Trilogi Sufistik ʿAbd al-Qādir al-Jīlānī, Ibn ʿArabī dan Achmad Asrori al-Ishaqi." *Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadith* 13, no. 1 (2023): 149–68. https://doi.org/10.15642/mutawatir.2023.13.1.149-168.

Zenrif, Muchammad Fauzan, Fathul Lubabin Nuqul, Muhammad Mustofa, and Ahmad Barizi. "The Reconstruction of Social Sufism Studies: Quranic Sufism as the Basis of Internalizing Social Character and Identity." *Ulumuna* 28, no. 2 (2024): 620–54. https://doi.org/10.20414/ujis.v28i2.1113.

Ibn ʿAjībah, Aḥmad ibn Muḥammad. *al-Baḥr al-Madīd fī Tafsīr al-Qurʾān al-Majīd*. Edited by Aḥmad ʿAbd Allāh al-Qurasyī Raslān. Kairo: Ḥasan ʿAbbās Zakī, 1999.