



Al-Adyan: Jurnal Studi Lintas Agama

P-ISSN: 1907-1736, E-ISSN: 2685-3574

<http://ejournal.radenintan.ac.id/index.php/alAdyan>

Volume 14, Nomor 2, Juli - Desember, 2019

DOI: <https://doi.org/10.24042/ajsla.v14i2.5771>

ANTROPOLOGI BUDAYA JAWA DALAM KITAB TAFSIR AL-QUR'AN BERBAHASA JAWA KARYA KH. BISRI MUSTOFA

Shonhaji

Universitas Islam Negeri Raden Intan Lampung

Muhammad Tauhid

Universitas Islam Negeri Raden Intan Lampung

Abstrak

Penelitian ini memfokuskan diri pada analisa seputar; Pertama, bagaimana model penafsiran Bisyri Musthofa dalam tafsir al-Ibriz?. Kedua, apakah terdapat unsur lokalitas budaya Jawa?. Ketiga, Bagaimana pola dialektika al-Qur'an dengan nilai-nilai budaya Jawa dalam tafsir al-Ibriz? Dari hasil analisa dengan menggunakan seperangkat metode, ditemukan beberapa temuan yang menjawab rumusan permasalahan dalam penelitian ini. Pertama, Ada beberapa unsur-unsur lokalitas yang ditemukan dalam tafsir al-Ibriz; Kedua, Bisyri Musthofa berusaha merubah tradisi yang bertentangan dengan ajaran agama Islam dan melestarikan budaya yang sesuai dengan Islam; Ketiga, Bisyri Musthofa menafsirkan ayat dengan mengkontekstualisasikannya dengan budaya atau unsur lokal saat beliau menulis tafsirnya. Misalnya persoalan mengundi nasib dengan keris dan batu akik. Keempat, Konteks keindonesiaan tidak luput dari pengamatan Bisyri Musthofa dalam tafsir al-Ibriz. Misalnya pakaian yang dipakai wanita-wanita muslimat yang jauh dari ajaran Islam seperti pakaian yukensi (you can see); Kelima, Tradisi lokal Jawa sering dimunculkan dalam tafsir al-Ibriz. Misalnya saat Bisyri Musthofa menjelaskan kategori dosa-dosa kecil, salah satunya berjalan dengan berlagak, Bisyri Musthofa mengaitkan sungai dalam sebuah ayat dengan mengambil contoh sungai-sungai yang ada di

Jawa, seperti kali Bengawan Solo, kali Berantas, Kali Cintandui, Bisyri Musthofa meramu penafsirannya dengan konteks pengobatan Jawa

Kata Kunci: *Antropologi, Budaya Jawa, Tafsir, bahasa Jawa, KH. Bisri Mustofa*

A. Pendahuluan

Al-Qur'an adalah kitab suci yang turun menjadi petunjuk kehidupan bagi umat Islam.¹ Fungsi ini terus demikian dari sejak zaman nabi Muhammad hingga masa di mana umat Islam hidup hari ini. Satu adigium yang selalu lekat dengan al-Qur'an adalah sifatnya yang *shalih li kulli zaman wa makan*, senantiasa kontekstual dalam setiap zaman dan tempat.²

Universalitas al-Qur'an ini bukanlah sebuah produk jadi. Ia perlu diperjuangkan melalui serangkaian kegiatan ijtihad intelektual yang dinamai dengan "tafsir". Ada faktisitas historis yang tidak bisa dipungkiri. Al-Qur'an telah turun sekian abad yang lalu kepada audiens Arab yang sudah *built-in* dengan segala tata sosial-budayanya yang kompleks. Bahasa yang digunakan juga tersituasikan oleh nuansa bahasa masyarakat saat itu. Di sisi lain, umat Islam yang hidup pada hari ini tidak mengalami "akal budaya" tersebut. Lebih dari itu, kita memiliki faktisitas historis sendiri.³

Ada jarak dan fakta sejarah yang berbeda. Untuk alasan menjembatani komunikasi lintas ruang dan waktu inilah lahir disiplin ilmu tafsir al-Qur'an. Ada serangkaian tata aturan, ilmu alat yang harus dikuasai, metode-metode, serta perangkat lain yang diperlukan untuk kegiatan "menafsir" tersebut.⁴

¹Pesan ini yang ingin juga digaungkan oleh Muhammad Iqbal dalam buku *Al-Qur'an Untuk Semua Umat Manusia*, (Jakarta: Penerbit Harapan Baru, 2005).

² Lihat Farid Esack, *Samudera Al-Qur'an*, (Yogyakarta: Diva Press, 2007), hlm. 35-59.

³ Dalam tradisi Hermeneutika, tema pembahasan ini biasanya masuk dalam kajian Hermeneutika filosofis yang diusung oleh dua tokoh penting, Martin Heidegger dan muridnya Hans George Gadamer. Untuk pengantar lebih lanjut bisa ditelusuri dalam buku semisal Donny Gahril Ardian, *Martin Heidegger*, (Jakarta Selatan: Teraju, 2003); Eric Lemay & Jennifer A. Pitts, *Heidegger untuk Pemula*, (Yogyakarta: Kanisius, 2001); Inyik Ridwan Mudzir, *Hermeneutika Filosofis Hans George Gadamer*, (Yogyakarta: Ar-Ruz Media, 2008).

⁴ Selengkapnya dalam Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an, Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, (Bandung: Mizan, 2004), hlm. 71-121.

Dalam perjalanannya, aktivitas menafsir al-Qur'an ini memunculkan “warna-warni” corak dan ragam yang variatif. Di sana muncul tafsir yang lebih bernuansa fikih, maka disebut *tafsir fiqhi*. Ada tafsir yang filosofis, maka dinamai *tafsir falsafi*. Ada yang aksentuasinya menafsirkan secara sufistik, disebut *tafsir sufi*. Yang berkencenderungan menafsirkan dengan nuansa ilmiah dinamai *tafsir ilmi*. Kemudian juga yang kental dengan analisis sastra disebut *tafsir adabi*. Demikian variasi terus mengelompok dalam kategori-kategori. Fenomena ini selanjutnya dikaji dalam disiplin ilmu yang disebut “Madzahib at-Tafsir”.⁵

Tata cara penyajian juga tidak kalah variatifnya. Pilihan ini adalah wilayah kreatif mufassir. Sebanyak apa wujud kreatifitas tersebut sebanding dengan jumlah ide kreatif di kepala para mufassir. Ada yang dikemas dalam rubrik Koran yang selalu terbit setiap hari.⁶ Ada yang menyajikannya secara tematik, seperti gaya Quraish Shihab.⁷ Ada yang sifatnya menafsirkan utuh 30 juz, urut dari juz pertama hingga terakhir. Bentuk ini bisa terbagi menjadi dua model. Ada yang penjelasannya global, yang disebut dengan *tafsir ijmal* seperti Tafsir Jalalain, dan ada juga yang penjelasannya panjang-lebar, disebut dengan *tafsir tablili* seperti Tafsir al-Kassaf. Ada juga yang menafsirkan utuh 30 juz, tapi urutan ayat yang ditafsirkan tidak *tartib*

Kajian yang memotret perkembangan metodologi tafsir juga dapat dicermati dalam Abdul Mustaqim – Sahiron Syamsudin (ed.), *Studi Al-Qur'an Kontemporer Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002).

⁵ Penjelasan detail dalam Abdul Mustaqim, *Aliran-Aliran Tafsir, Madzahibut Tafsir dari Periode Klasik hingga Kontemporer*, (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2005). Juga dalam kajian yang lebih ekstensif dari sudut *outsider* seperti Ignaz Goldziher, *Mazhab Tafsir dari Klasik Hingga Modern*, (Yogyakarta: ElSaq, 2006).

⁶ Seperti gaya penulisan tafsir Mustain Sya'fi, *Tafsir Qur'an Aktual*, (Jombang: Asrama Munzalan Mubarak Tiga, 2000), atau M. Quraish Shihab, *Lentera Hati, Kisah dan Hikmah Kehidupan*, (Bandung: Mizan, 2007).

⁷ Quraish Shihab sangat piawai dalam menulis tafsir, baik yang utuh maupun yang tematik. Beberapa karya tafsir beliau yang ditulis secara tematik, antara lain: M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an Tafsir Maudhu'i atas Pebagai Persoalan Umat*, (Bandung: Mizan, 1996); *Dia Dimana-mana “Tangan” Tuban Dibalik Setiap Fenomena*, (Jakarta: Lentera Hati, 2006; atau buku *Bisnis Sukses Dunia Akhirat, Berbisnis dengan Allah*, (Jakarta: Lentera Hati, 2011; *Wawasan Al-Qur'an tentang Zikir dan Doa*, (Jakarta: Lentera Hati, 2008); *Yang Tersembunyi: Jin, Iblis, Setan, dan Malaikat dalam Al-Qur'an dan As-Sunnah, serta Wacana Pemikiran Ulama Masa Lalu dan Masa Kini*, (Jakarta: Lentera Hati, 2007). Tafsir Indonesia lain yang ditulis secara tematik antara lain yang ditulis oleh Kiptiyah, *Embriologi dalam Al-Qur'an Kajian pada Proses Penciptaan Manusia*, (Malang: UIN Malang Press, 2007).

mushafî (sesuai dengan sistematika mushaf al-Qur'an), melainkan berdasarkan *tartib nuzuli* (urutan ayat dalam penurunan kewahyuannya), seperti yang dilakukan oleh Abid al-Jabiri.

Di Indonesia sendiri, ragam diversitas aktifitas menafsirkan al-Qur'an juga sangat menarik. Howard Federspiel melalui buku *Kajian Al-Qur'an di Indonesia* memotret upaya memahami al-Qur'andalam bahasa Indonesia.⁸ Islah Gusmian melanjutkan kajian ini dengan sistematisasi dan peridisasi yang lebih detail. Salah satu tema menarik di dalam buku *Khazanah Tafsir Indonesia* milik Islah adalah saat mendiskusikan geliat penulisan tafsir al-Qur'an di Indonesia. Lebih khususnya pada tema "Bahasa Melayu-Jawi dalam Penulisan Tafsir di Nusantara".⁹

Masalah bahasa dan pilihan aksara yang digunakan dalam menulis tafsir menjadi hal yang unik di Indonesia ini. Hari ini kita hampir menemukan karya tafsir selalu ditulis dalam bahasa Indonesia dan aksara roman, semisal karya tafsir yang disusun oleh A. Hassan, Mahmud Yunus, TM. Hasbi Ash-Shiddiqiy, Hamka, atau Quraish Shihab dengan tafsir *Al-Misbab*-nya. Pada periode awal, karya tafsir di Nusantara banyak disusun dalam bahasa Melayu-Jawi, dengan aksara Arab pegon. Beberapa yang tergolong demikian antara lain: *Tarjuman al-Mustafid* karya Abdurrauf al-Sinkili, atau *Kitab Fara'id al-Qur'an* dan *Tafsir Surah al-Kahfi*.

Beberapa periode berikutnya, model kemasan tafsir ini kurang populer, karena bahasa dan aksaranya yang terbatas pada kalangan tertentu saja. Era penjajahan Belanda semakin menegaskan ketidakpopuleran tersebut dengan mengenalkan aksara roman. Pergeseran pemilihan aksara ini mempengaruhi para mufassir dalam menyajikan penafsirannya. Jika awalnya banyak tafsir ditulis dalam bahasa daerah dan aksara Pegon, maka setelah pergeseran ini, bahasa daerah masih dipakai, tapi aksara yang digunakan adalah roman, tidak lagi pegon. Ada negosiasi sosial-budaya dalam konteks ini. Keterpengaruhan ini bisa dilihat dalam karya *Tafsir al-Qur'an Suci Basa Jawi* atau *Iklil li Ma'ani at-Tanzil* karya KH. Misbah Zainul Mustafa.

⁸ Howard M. Feiderspiel, *Kajian Al-Qur'an di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 1994)

⁹ Lihat Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia dari Hermeneutika hingga Ideologi*, (Jakarta Selatan: Teraju, 2003), hlm. 61-64.

Satu karya tafsir yang menarik untuk diperhatikan adalah tafsir *al-Ibriz* yang disusun oleh KH. Bisyr Musthofa.¹⁰ Unikanya terletak pada gaya penyajiannya yang masih mempertahankan gaya lama. Bahasanya menggunakan bahasa daerah Jawa, dengan aksara Arab Pegon. Pilihan ini tentu satu diferensiasi di tengah arus romanisasi dan pembahasa-Indonesia-an karya-karya tafsir yang ada.

Keunikan inilah yang dikaji lebih jauh di dalam proposal penelitian ini. Untuk membedah nuansa lokalitas ini, penulis mencoba membedahnya melalui sosiologi, lebih khusus pada asas sosiologi tentang “Masyarakat, Kebudayaan dan Adaptasi Manusia” sebagaimana yang ditulis oleh Stephen K. Sanderson dalam buku *Makro Sosiologi*.¹¹

Rangkaian deskripsi latar belakang masalah di atas, pada akhirnya mengantarkan pada pertanyaan penelitian mengenai lokalitas tafsir *al-Ibriz*, yakni: 1). Bagaimana model penafsiran Bisyr Musthofa dalam tafsir *al-Ibriz*? Apakah terdapat unsur lokalitas budaya Jawa?. 2). Bagaimana pola dialektika al-Qur'an dengan nilai-nilai budaya Jawa dalam tafsir *al-Ibriz*?

B. Biografi Intelektual Kiai Bisyr Musthofa

KH. Bisyr Musthofa merupakan satu diantara sedikit ulama Indonesia yang memiliki karya yang bermutu tinggi. Ia adalah sosok ulama yang produktif. Salah satu diantara karyanya yang membuat namanya melambung tinggi adalah sebuah tafsir berbahasa Jawa yang ia beri nama tafsir *al-Ibriz li Ma'rifah Tafsir al-Qur'an al-'Aziz*.

KH. Bisyr Musthofa dilahirkan di kampung Sawahan, Rembang, Jawa Tengah pada tahun 1915¹² dengan nama asli Mashadi (yang kemudian diganti menjadi Bisyr Musthofa setelah menunaikan ibadah haji). KH. Bisyr Musthofa merupakan putra pertama dari pasangan H. Zainal Musthofa dengan isteri keduanya bernama Hj.

¹⁰ Bisyr Musthofa, *Al-Ibriz li Ma'rifati Tafsir al-Qur'an al-'Aziz bi al-Lughah al-Jawiyah*, (Kudus: Menara Kudus, tt)

¹¹ Lihat Stephen K. Sanderson, *Makro Sosiologi Sebuah Pendekatan Terhadap Realitas Sosial*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2003), hlm.43-51.

¹² Badiatul Rojiqin, dkk. *Menelusuri Jejak, Mengukir Sejarah, 101 Jejak Tokoh Islam Indonesia*, Yogyakarta: e-Nusantara, 2009, hlm: 115.

Chodijah.¹³ Kedua orangtuanya merupakan cucu dari Mbah Syuro, seorang tokoh kharismatik di Kecamatan Sarang.¹⁴

Bisyri Musthofa merupakan putra pertama dari empat bersaudara, yaitu: Mashadi (Bisyri Musthofa), Salamah (Aminah), Misbach, dan Ma'sum. Selain itu, KH. Bisyri Musthofa juga mempunyai beberapa saudara tiri lagi dari kedua orang tuanya. Pernikahan ayahnya dengan istri sebelumnya (Dakilah) mendapatkan dua orang anak, yakni H. Zuhdi dan Hj. Maskanah. Sedangkan pernikahan ibunya dengan Dalimin sebelumnya juga dikaruniai dua orang anak, yaitu: Achmad dan Tasmin.

Di usianya yang kedua puluh, KH. Bisyri Musthofa dinikahkan oleh gurunya yakni KH. Cholil dari Kasingan (tetangga Pesawahan) dengan seorang gadis bernama Ma'rufah yang tidak lain adalah putri KH. Cholil sendiri.

Dari pernikahannya ini, KH. Bisyri Musthofa dikaruniai delapan orang anak, yakni Cholil, Musthofa, Adieb, Faridah, Najihah, Labib, Nihayah dan Atikah. Dua orang putra yakni Cholil (KH. Cholil Bisyri) dan Musthofa (KH. Musthofa Bisyri) mungkin yang paling familiar dikenal masyarakat sebagai penerus kepemimpinan pondok pesantren.¹⁵

Seiring perjalanan waktu itu pula tanpa sepengetahuan keluarganya termasuk istrinya sendiri, KH. Bisyri kemudian menikah lagi dengan seorang perempuan asal Tegal, Jawa Tengah yang bernama Umi Atiyah pada tahun 1967. Dari Umi Atiyah, KH. Bisyri dikaruniai seorang anak laki-laki bernama Maemun. Ulama yang sangat masyhur pada zamannya itu wafat pada tanggal 16 Februari 1977.

Ada sebuah kisah menarik dari perjalanan kisah hidup Sang Kiai. Tepatnya kisah itu terjadi saat ia hendak diambil menantu gurunya sendiri yakni Kiai Cholil. Kisah itu terjadi pada suatu hari, tepatnya pada bulan Sya'ban, tahun 1934 M, Kiai Bisyri muda diajak oleh Kiai Cholil Harun untuk pergi ke Tuban Jawa Timur. Ia tak mengetahui apa tujuan kepergian tersebut dan mengapa dirinya

¹³ Achmad Zainal Huda, *Mutiara Pesantren Perjalanan Khidmah KH. Bisyri Musthofa*, (Yogyakarta : PT. LKiS Pelangi Aksara, 2005), hlm. 8

¹⁴ Iing Misbahuddin, *Tafsir Al-Ibriz Lima'rifati Tafsir Al-Qur'an Al-Azizi karya: K.H.Bisyri Musthofa Rembang (Studi Metodologi dan Pemikiran)*, Yogyakarta: Fakultas Pasca Sarjana IAIN Sunan Kalijaga, 1989, hlm. 68.

¹⁵ Achmad Zainal Huda, *Mutiara Pesantren...*, hlm. 21-22

diajak. Setelah sampai di Jenu, di rumah Kiai Chusain, Kiai Cholil berkata kepada Kiai Bisyri muda: "Engkau mau nggak saya akui sebagai anak saya dunia-akhirat?"

Tentu saja Kiai Bisyri muda menjawab: "Ya mau Syaichuna." KH Cholil meneruskan: "Kalau begitu Engkau harus patuh kepadaku." Kiai Bisyri muda pun diam sebagai tanda tidak menolak. Kemudian Kiai Cholil berkata lagi; "Engkau akan saya kawinkan dengan puteri KH Murtadho Makam Agung Tuban. Puterinya itu ayu, manis, dan Bapaknya yaitu KH Murtadho adalah seorang kiai yang alim, beruntung Engkau menjadi menantunya."

Kali ini, Kiai Bisyri muda memberanikan diri untuk menolak, perintah kawin tersebut. Ia merasa belum pantas untuk menikah, karena ilmu yang ia pelajari masih sangat kurang. Kiai Cholil kemudian menjawab bahwa justru itu sebabnya Bisyri muda akan dikawinkan dengan puteri seorang kiai besar dan alim, agar nantinya ia menjadi orang alim juga.

Tanpa diberikan kesempatan membalas bicara, Kiai Bisyri muda langsung diajak masuk ke rumah Kiai Murtadho Tuban. Di tempat itu sepertinya sudah dipersiapkan segala hal, untuk menerima tamu Kiai Cholil dan Bisyri muda yang akan melakukan khitbah atau pertunangan kepada puteri Kiai Murtadho. Sesampai di rumah tujuan, Bisyri muda merasa beruntung, karena sang puteri yang akan ditunangkan dengannya ternyata lari dan bersembunyi ketika melihatnya. Hal ini yang dijadikan alasan Bisyri muda untuk menolak perintah kawin.

Tetapi Kiai Cholil sudah melakukan perundingan dengan Kiai Murtadho bahwa keputusan mengawinkan Bisyri muda dengan puteri Kiai Murtadho sudah bulat. Telah diputuskan bahwa pada tanggal 7 Syawal tahun 1934 M, Kiai Murtadho akan bertandang ke Rembang bersama puterinya untuk khitbah (tunangan) dan sekaligus dilangsungkan dengan akad nikah.

Pada 3 Syawal, beberapa hari sebelum kedatangan Kiai Murtdlo dan putrinya, Bisyri muda ditemani Maburr meninggalkan Rembang tanpa pamit kepada siapapun. Hal ini ia lakukan sebagai bentuk penolakan dari perintah kawin tersebut. Keduanya merantau ke Demak, Sayung, Semarang, Kaliwungu, Kendal, dengan berbekal uang yang pas-pasan. Setiap keduanya mampir ke tempat teman atau orang tua teman, keduanya mendapat tambahan bekal. Hal ini

dilakukan selama satu bulan lebih. Rantauan paling lama beliau tempati adalah daerah kampung Donosari Pegandon Kendal.

Setelah sebulan menghilang di perantauan, Kiai Bisyri akhirnya kembali ke Rembang. Kiai Bisyri muda langsung menghadap Kiai Cholil dan meminta maaf atas kelakuannya tersebut. Dijabatnya tangan Kiai Cholil erat-erat, tapi tidak sepele kata pun terucap dari mulut Kiai Cholil. Walau Kiai Bisyri muda mau pamit kembali, dan menjabat tangan Kiai Cholil, tetapi sang Kiai masih saja berdiam diri.

Seperti biasanya Bisyri muda mengikuti kembali pengajian-pengajian di pesantren dan dalam setiap pertemuan itu Bisyri muda sama sekali tidak ditanya oleh Kiai Cholil sebagaimana biasanya. Pada 1932 M, Bisyri muda minta izin kepada Kiai Cholil untuk meneruskan mondok ke Termas untuk mengaji dengan Kiai Dimiyati. Tetapi Kiai Cholil tidak mengizinkan. Sementara Bisyri muda merasa dikucilkan oleh Kiai Cholil gara-gara tidak mau dinikahkan dengan putri Kiai Murtadho. Pengucilan tersebut berlangsung sampai sekitar setahun lebih dan beraKiaiir dengan berita di luar dugaan. Berita itu adalah, tentang keinginan Kiai Cholil untuk mengambil Bisyri muda sebagai menantunya. Bisyri muda akan dijodohkan dengan puteri Kiai Cholil, yang bernama Ma'rufah. Berita itu ia dapatkan dari ibunya ketika Beliau pulang ke rumahnya di Sawahan. Ibunya menceritakan bahwa Kiai Cholil telah datang kepadanya dan meminta Bisyri untuk dijadikan menantunya.

Kiai Bisyri kemudian mengalami kebingungan mendengar berita tersebut. Akan tetapi setelah melihat bahwa ibu dan seluruh keluarganya termasuk kakaknya H Zuhdi menyetujuinya, maka hati Bisyri menjadi mantap dan setuju untuk menikah. Setelah segala sesuatunya dipersiapkan maka tanggal 17 Rajab 1354 H / Juni 1935 dilaksanakan akad nikah antara Kiai Bisyri dengan Ma'rufah binti Kiai Cholil. Pada waktu itu kedua berusia 20 tahun.

Setelah menjadi menantu Kiai Cholil, Kiai Bisyri muda membantu mengajar di pesantren Kiai Cholil, pesantren di mana Bisyri muda menimba ilmu. pernikahannya ini dikaruniai delapan orang anak, yaitu; Cholil (lahir 1941), Mustofa (lahir 1943), Adieb (lahir 1950), Faridah (lahir 1952), Najichah (lahir 1955), Labib (lahir 1956), Nihayah (lahir 1958) dan Atikah (lahir 1964). Seiring perjalanan waktu, Kiai Bisyri kemudian menikah lagi dengan seorang perempuan asal Tegal Jawa Tengah bernama Umi Atiyah. Peristiwa

tersebut kira-kira tahun 1967-an. Dalam pernikahan dengan Umi Atiyah tersebut, Kiai Bisyri dikaruniai satu orang putera laki-laki bernama Maemun.

Menjelang wafatnya, tidak ada tanda-tanda bahwa KH. Bisyri akan dipanggil Yang Kuasa. Akan tetapi, beberapa orang dekatnya, mengatakan bahwa beliau sempat pidato (dakwahnya), pada hari-hari akhir ia banyak mengulas soal kehidupan akhirat. Tidak ada yang menduga, ternyata isi pidatonya merupakan sebuah firasat bahwa beliau akan segera dipanggil Sang Kuasa. Pada Rabu Pahing 17 Februari 1977 menjelang ashar, KH. Bisyri Musthofa kembali Kepada Sang Pencipta. KH. Bisyri Musthofa wafat di Rumah Sakit Umum Dr. Karyadi Semarang karena serangan Jantung, tekanan darah tinggi, dan gangguan paru-paru. Warga masyarakat Rembang khususnya dan warga NU pada umumnya berbondong-bondong, berjubel untuk bertakziah, memberi penghormatan yang terakhir kepada sang kiai yang karismatik dan dikagumi banyak kalangan itu.¹⁶

C. Model Penafsiran Bisri Mustafa dalam Tafsir *Al-Ibriz*

Jalan kultural dalam penyebaran Islam ke Nusantara yang dilakukan oleh para penyebar Islam, baik dari Gujarat, Persia, maupun Arab¹⁷ telah memberikan corak kultural yang kuat bagi Islam yang berkembang di Indonesia. Oleh karena itu, penyebaran Islam di Nusantara ini telah mengalami dua proses sekaligus—meminjam distingsi Fadlou Shahedina—yaitu: (1) proses adopsi (*to adopt*) elemen-elemen kultur lain, dalam hal ini kultur Nusantara, dan (2) pada saat yang sama terjadi proses seleksi atau adaptasi (*to adapt*) kultur luar tersebut dengan nilai-nilai kultur internal, sehingga Islam di Indonesia sebetulnya bukanlah Islam murni persis dengan Islam di semenanjung Arabia—di samping memang Islam murni itu sulit dibuktikan.

¹⁶ Badiatul Rojiqin, dkk. *Menelusuri Jejak...*, hlm 118.

¹⁷ Gujarat, Persia, dan Arab adalah tiga wilayah yang menjadi perdebatan asal-usul Islam di Nusantara. Banyak teori telah dikemukakan untuk menjelaskan mana yang lebih dulu tiba di Nusantara membawa Islam. Lepas dari perdebatan ini, ketiganya nyata-nyata mempunyai pengaruh dalam perkembangan Islam di Nusantara. Penjelasan tentang teoriteori tersebut, lihat misalnya, T.W. Arnold, *The Preaching of Islam: A History of the Propagation of the Muslim Faith* (Lahore: SA Muhammad Asraf, 1968), hlm. 369-371.

Islam di Indonesia mempunyai kekhasan sendiri dalam proses pergumulannya dengan budaya Indonesia, karena telah mengalami dua proses kultural di atas. Penelitian yang dilakukan Mark R. Woodward mengenai Islam Jawa, dengan objek penelitian Keraton Yogyakarta, membuktikan hal ini. Proses adaptasi dan adopsi di atas telah berpengaruh di berbagai bidang, terutama di bidang social dan budaya. Anthony H. Johns telah mencatat bahwa pada akhir abad ke-16 M di berbagai wilayah Nusantara telah terjadi proses pembahasalokalan (vernakularisasi) keilmuan Islam. Hal ini bisa dilihat dalam tiga fenomena. *Pertama*, digunakannya aksara Arab dengan bahasa Melayu yang disebut dengan aksara Jawi. *Kedua*, banyaknya kata serapan dari bahasa Arab yang telah ditransformasikan dalam bahasa lokal. *Ketiga*, banyaknya karya sastra yang terinspirasi oleh model-model karya sastra Arab (dan Persia).¹⁸ Ada satu lagi yang tidak disebutkan oleh Johns, yaitu adanya penyerapan struktur dan aturan linguistik dan gramatikal bahasa Arab.¹⁹

Analisis Johns ini menunjukkan bahwa islamisasi akan selalu memunculkan situasi di mana dua variasi bahasa dan budaya akan dipergunakan secara bersamaan di dalam suatu komunitas. Namun dalam konteks ini, proses arabisasi yang seringkali lebih tampak menonjol. Ini terjadi, karena pengaruh penggunaan Al-Qur'an, teksteks hadis dan literatur keagamaan Islam lainnya. Ditambah pula dengan adanya suatu keyakinan bahwa bahasa Arab lebih unggul daripada bahasa-bahasa yang lain, karena ia adalah bahasa yang dipakai oleh Kitab Suci Al-Qur'an. Fenomena di atas terjadi pula di dalam tradisi penulisan tafsir Al-Qur'an di berbagai wilayah Nusantara.

Tulisan ini menganalisis proses adaptasi dan adopsi terkait dengan pemakaian bahasa dan aksara di dalam proses penulisan tafsir Al-Qur'an di Nusantara. Analisis semacam ini penting, bukan hanya untuk menunjukkan keragaman bahasa dan aksara yang dipakai di dalam penulisan tafsir di Indonesia, tetapi juga untuk memperlihatkan

¹⁸ Lihat juga, Johns, "Quranic Exegesis in the Malay World" dalam Andrew Rippin (ed.), *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an* (Clarendon Press, Oxford: 1988), hlm. 257-87.

¹⁹ Moch. Nur Ichwan, "Literatur Tafsir Al-Qur'an Melayu Jawi di Indonesia: Relasi Kuasa, Pergeseran dan Kematian", *Visi Islam* vol. 1 No. 1 Januari 2002, hlm. 13.

relevansi dan kepentingan mufasir dengan komunitas Muslim yang menjadi sasaran dan segmentasi dari karya tafsir tersebut,

Pada 1960 terbit tafsir berbahasa Jawa dengan aksara Arab-Pegon, berjudul *al-Ibrîz li Ma'rifati Tafsîr al-Qur'ân al-'Aẓîz* yang ditulis oleh Kiai Bisri Mustofa, Rembang. Untuk makna setiap kata di dalam ayat Al-Qur'an ditulis dengan model menggantung—dalam istilah pesantren disebut “makna gandul”. Dalam edisi cetak, tidak diketahui kapan tafsir ini pertama kali dicetak. Namun di juz terakhir dari tafsir *al-Ibrîz*, Kiai Bisri Mustofa menjelaskan bahwa karya tafsirnya ini selesai ditulis pada Kamis, 29 Rajab 1379 H/ 26 Januari 1960 M. Selain *al-Ibrîz* ada tafsir *Iklîl li Ma'ânî at-Tanzîl* yang ditulis K.H. Misbah Zainul Mustofa, saudara Kiai Bisri Mustofa. Karya tafsir yang kedua ini juga ditulis dengan aksara Arab dan bahasa Jawa.

Kajian utama dalam tulisan ini adalah mencari unsur-unsur lokalitas pada penafsiran Bisri Musthofa, baik berkaitan dengan tradisi yang berkembang atau memang terjadi di masyarakat saat menulis tafsir *Al-Ibrîz*.

Untuk membahas persoalan di atas, penulis melakukan penelitian dengan mengumpulkan dan mengolah data dari sumber aslinya, yakni kitab Tafsir *Al-Ibrîz Li Ma'rifati Tafsîr Al-Qur'ân Al-'Aẓîz* yang terdiri dari tiga jilid besar cetakan Menara Kudus. Setelah melakukan penelitian dan menganalisa data, ditemukan beberapa unsur-unsur lokalitas dalam Tafsir *Al-Ibrîz Li Ma'rifati Tafsîr Al-Qur'ân Al-'Aẓîz*, karya Bisri Musthofa ini.

Dalam sebuah tafsir, khususnya tafsir lokal, tidak akan lepas dari unsur lokalitas. Maksudnya, ketika menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an, sang mufassir mencoba mengelaborasi dengan peristiwa-peristiwa dimana mufassir tersebut hidup sehingga akan terlihat dari penafsiran yang dilakukannya. Begitu juga dengan Bisri Musthofa, penafsirannya sedikit banyak pasti akan ada unsur-unsur lokalitasnya. Bukti unsur-unsur lokalitas dalam *tafsîr al-Ibrîz* akan dipaparkan dan dianalisa sebagaimana berikut.

Pertama, sebagai seorang mufassir, Bisri Musthofa mengaktualkan penafsirannya sesuai dengan perkembangan zaman tanpa melupakan unsur-unsur lokalitasnya. Misalnya ketika menafsirkan ayat 3 surat al-Maidah, mengenai persoalan mengundi nasib dengan *keris* dan *batu akik*. Firman Allah.

Artinya: ”Diharamkan bagimu (memakan) bangkai, darah daging babi, (daging hewan) yang disembelih atas nama selain Allah, yang tercekik, yang terpukul, yang jatuh, yang ditanduk, dan diterkam binatang buas, kecuali yang sempat kamu menyembelinya, dan (diharamkan bagimu) yang disembelih untuk berhala. dan (diharamkan juga) mengundi nasib dengan anak panah, (mengundi nasib dengan anak panah itu) adalah kefasikan. pada hari ini orang-orang kafir Telah putus asa untuk (mengalahkan) agamamu, sebab itu janganlah kamu takut kepada mereka dan takutlah kepada-Ku. pada hari Ini Telah Kusempurnakan untuk kamu agamamu, dan Telah Ku-cukupkan kepadamu nikmat-Ku, dan Telah Ku-ridhai Islam itu jadi agama bagimu. Maka barang siapa terpaksa Karena kelaparan tanpa sengaja berbuat dosa, Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.

Versi Jawa

Saiki kang dadi perbatiane al-faqir, tindakan-tindakan kang ditindaake deneng saweneh konco-konco dewe ngupal awak utowo kauntungan, utowo ngepal maling, nganggo keris utowo akik, keris ditumpangake kuku jempolan kiwo tengen, nuli dijapani, nuli diuneni mengkene: Hei sang keris wesi aji, inggun anjaluk pituduh sangkeng katiasan iro, anggon inggun arep kawin iki, bagus diterusake opo ora? Yen bagus siro mubengo, banjur keris mubeng, (serot-serot-serot). Lamun akik, iyo akik ditaleni anggo balob, nuli digantung dicekeli tangan tengen, nuli dijapani lan nuli di uneni: Hei sang akik watu aji, aku njaluk pituduh sangkeng kbasiba iro, opo anggonaku nyambut game bakulan iki prayugo di terusake opo ora sang akik kang dijapani mahu banjur obah, gandel, gandel goyang, lan liya-liyane pertikal maneh.

Versi Indonesia

Sekarang yang menjadi perbatian al-faqir (Bisri Musthofa) adalah tindakan-tindakan yang dilakukan oleh teman-teman kita. Pagar badan, atau keuntungan atau pagar maling menggunakan keris atau akik. Keris ditaruh di jari jempol kanan dan kiri kemudian dibacakan mantra, “hai sang keris besi aji, saya minta petunjuk atas kesaktianmu, saya mau nikah, baiknya diteruskan atau tidak? Jika setuju, berputarlah! Kerisnya pun berputar (serot-serot-serot). Jika akik digantung dan diberi pemberat, kemudian digantung dengan tangan kanan, dan dibacakan mantera, „hai sang akik batu aji, aku minta petunjuk darimu, apa bisnisku ini

diteruskan atau tidak? jika tidak baik, bergeraklah! Akik yang dibacakan mantera tadi bergerak, (gandul, gandul, gandul).

Pada zaman dahulu, orang-orang mengundi nasibnya dengan panah. Caranya dengan meletakkan tujuh panah di depan berhala Hubal dengan izin juru kunci Ka'bah. Pada saat itu berhala Hubal berada di dalam Ka'bah. Jika ada orang yang mau berdagang atau lainnya, atau menikah dengan seseorang. Orang tersebut mendatangi juru kunci dan mengutarakan hajat atau keperluannya serta membayar sesuai ketentuan yang berlaku pada saat itu. Tujuh panah tersebut ditulis, kata izin atau tidak izin, kemudian diundi kemudian orang yang memiliki keperluan tadi diperintahkan untuk mengambil satu (dengan menggunakan mantera saat mengambil), jika yang diambil tertulis izin, maka ia diberi izin untuk pergi berdagang atau menikah, jika sebaliknya, maka tidak jadi pergi atau menikah.

Maksud *al-aqlâm* dalam ayat tersebut adalah mengundi nasib dengan panah. Prilaku ini dilakukan pada masa jahiliyah. Mereka mendatangi juru kunci Ka'bah untuk meminta fatwa kepada berhala Hubal dan memberikan kompensasi kepada juru kunci. Dalam tafsirnya, Bisri Musthofa mengkontekstualisasikan fenomena tersebut dengan kondisi di Indonesia (Jawa) pada saat tafsir itu di tulis. Yakni fenomena *keris* dan *batu akik*.

Kedua benda tersebut digunakan sebagai media untuk mengundi nasib. Manusia memohon dan meminta kepada *akik* dan *keris* agar diberi petunjuk atas persoalan atau permohonan yang dicita-citakan. Dalam kaitannya persoalan ini, Bisri Musthofa mengisahkan dalam tafsirnya bahwa orang-orang Arab pada zaman dulu jika akan akan pergi atau berhenti di suatu tempat yang dianggap "sacral", mereka mengucapkan *auzu bi sayyidi hazal makan min sufaha'I qaumin* (aku berlindung dari Tuan yang tinggal ditempat ini dari keburukan kaum). Tapi setelah Islam datang kalimat tersebut diganti dengan *auzubillahi minassyaitanirrajim*. Hal ini tidak beda jauh dengan kalangan Jawa masa lalu sampai saat ini yang masih menggunakan sesaji (*memule'*) kepada dayang-dayang yang dianggap menjaga desa atau kampung.

Lebih lanjut, Bisri Musthofa mengatakan perbuatan yang demikian termasuk kategori haram atau tidak, apakah hal ini menyebabkan haram atau menjadikan murtad. Menurut beliau, itu semua tergantung P'tikad (kepercayaan). Namun yang jelas,

perbuatan-perbuatan yang demikian itu tidak ada dalam ajaran Islam. Maka, sebagai umat Islam harus berhati-hati jangan sampai dibodohi orang-orang yang hanya mencari uang.

Kedua, dalam tafsirnya, Bisri Musthofa tidak saja merubah tradisi yang bertentangan dengan ajaran agama, tapi juga melestarikan budaya yang sesuai dengan norma-norma Islam. Misalnya ketika menafsirkan surat Luqman ayat 21, mengenai tradisi sesajen. Pada ayat yang sama, beliau menafsirka ayat tersebut pada konteks lokal, yakni acara doa bersama (orang meninggal, kirim doa arwah, tujuh hari kematian, enam puluh hari, seratus hari, dan seribu hari).

Artinya: "*Berkatalah orang-orang yang tidak menanti-nanti pertemuan(nya) dengan Kami: "Mengapakah tidak diturunkan kepada kita malaikat atau (mengapa) kita (tidak) melibat Tuhan kita?" Sesungguhnya mereka memandang besar tentang diri mereka dan mereka benar-benar Telah melampaui batas(dalam melakukan) kezaliman".*

Versi Jawa

Ono ing kalangan kito Islam dewe iki, kadang-kadang iyo iseh ono kang nindaake tindakan-tindakan kang alasane naming miturut nenek moyang. Bab iku ora keno dipada ake babarpisan karo kang kasebut ono ayat iki. Balik kudu di tafsil. Yen sekiro atentangan karo aturan Islam, iyo kudu diberantas, koyo to aturan sesajen, coro ngaturi dabar dayang, embuai kembang, bubur lan jajan ono ing prapatan lan sepadan. Dene kang ora atentangan karo Islam, balik naming ngerupaake adat, ora dadi opo, koyo selamatan mitone lan sepadane, iku ora dadi opo, opo maneh kabeh mau prinsip sodaqoh.

Versi Indonesia

Dalam tradisi Islam kita ini, kadang-kadang masih ada yang melakukan tindakan yang alasannya menurut tradisi nenek moyang. Bab ini tidak bisa bisa disamakan dengan ayat ini, tapi harus ditafsil. Jika tradisi ini bertentangan dengan agama Islam harus diberantas, seperti aturan sesajen, member makan dayang, menabur bunga, bubur dan makanan di batas kebun dan batas kebun yang lain. Jika tidak bertentangan dengan agama Islam, untuk melestarikan adat, tidak apa-apa, seperti upacara selamatan tujuh hari kematian dan sejenisnya yang kesemuanya berprinsip pada shodaqah.

Tradisi sebagaimana yang ditulis oleh Bisri Musthofa di atas, menggambarkan bahwa beliau memberantas kegiatan-kegiatan sesajen yang memang bertentangan dengan agama Islam. Disisi lain, Bisri Musthofa mencoba memberikan solusi dengan mengganti kegiatan-kegiatan tersebut dengan niat sedekah bukan untuk sesajen.

Ketiga, unsur lokalitas lain yang muncul dalam *tafsir al-Ibriz* adalah ketika menafsirkan ayat 33 surat al-Ahzab.

Artinya: "Dan hendaklah kamu tetap di rumahmu dan janganlah kamu berhias dan bertingkah laku seperti orang-orang Jahiliyah yang dabulu dan Dirikanlah shalat, tunaikanlah zakat dan taatilah Allah dan Rasul-Nya. Sesungguhnya Allah bermaksud hendak menghilangkan dosa dari kamu, Hai ahlul bait dan membersihkan kamu sebersih-bersihnya."

Versi Jawa

Zaman soyo akhir, polabe wong wadon soyo ora karo-karoan, sing kito rembuk iki wadon-wadon muslimat, dadi ora wadon-wadon kang sak liyane muslimat. Sebab yen sak liyane muslimat iku wus maklum. Mugo pancen ora beragomo. Anehe muslimat-muslimat kito dewe iki, soyo suwi pakebane soyo adoh sangkin tuntunan Islam, fala haula wala quwwata illa billahil aliyil azim. Arang-arang ono kang wani utowo kawetu ngalengake, sebab seng iso ngalengake iku kadang-kadang malah iyo lumih seneng yen nyawang wong wadon ngudis. Utowo kadang-kadang bojo-bojone dewe utowo putra-putrane iya podo ngudis. Wong wadon anom ono ing zaman akhir iki ora rumongso wus pepabes, yen urung nganggo kelambi semacam nilon-kang katon susune, dadane lan gegere, banjur kudung-kudung India (terang bulan), dasar nganggone naming separo sirah utowo naming dikalungake, iki iseh lumayan, mergo isieh jaritan, ono maneh kang wus Gerang pungkaran iseh mentolo nganggo burok kang disebut yukensi, kang katon kekele dengkule. Inna lillahi wa inna ilaihi rajiun. Mugo-mugo babe enggal ono perubahan lan konco-konco kito inggal podo eleng.

Versi Indonesia

Zaman sekarang, tingkah wanita semakin tidak karuan, yang kita babasa ini adalah wanita-wanita muslimat, jadi bukan wanita-wanita yang bukan muslimat, sebab, selain wanita-wanita muslimat sudah menjadi maklum karena memang tidak beragama. Anehnya wanita-wanita muslimat

kita ini, semakin lama pakaiannya semakin jauh dari tuntunan Islam, fala haula wala quwwata illa billahil aliyyl azim. Jarang ada yang berani mengingatkan, sebab yang bisa mengingatkan itu kadang-kadang malah lebih suka melibat wanita yang berhias. Atau kadang-kadang suami-suaminya sendiri, anak-anaknya juga berhias. Para wanita muda zaman akhir ini tidak merasa keren, sebelum memakai pakaian yang memperlihatkan payudara, dadanya, dan punggungnya. Kerudung-kerudung model India (terang bulan) yang memakainya hanya separo kepala atau hanya dikalungkan saja, masih lumayan bagus, karena masih tertutup kain. Ada juga yang sudah dewasa yang masih memakai celana yukensi yang ketika memakainya terlibat ketiak dan lutunya, Inna lillahi wa inna ilaihi rajiun. Semoga semua cepat berubah dan teman-teman kita cepat ingat.

Bisri Musthofa menafsirkan kata „berhias“ dengan konteks lokal ke Indonesiaan. Konteks tersebut dilihat dari keterangan berhias dengan pakaian-pakaian yang dipakai wanita muslimat yang sudah jauh dari ajaran Islam. Misalnya pakaian-pakaian yang memperlihatkan bagian-bagian lekuk tubuh atau yang dikenal yukensi (*you can see*). Tradisi-tradisi ini „ramai“ atau menjadi trend saat tafsir ini ditulis.

Keempat, dalam *tafsîr al-Ibrîz*, Bisri Musthofa memunculkan unsur lokal yang tidak kalah menarik ketika menafsirkan ayat 32 surat al-Najm.

Artinya:”*(yaitu) orang-orang yang menjaubi dosa-dosa besar dan perbuatan keji yang selain dari kesalahan-kesalahan kecil. Sesungguhnya Tuhanmu Maha luas ampunanNya. dan dia lebih mengetahui (tentang keadaan)mu ketika dia menjadikan kamu dari tanah dan ketika kamu masih janin dalam perut ibumu; Maka janganlah kamu mengatakan dirimu suci. dialah yang paling mengetahui tentang orang yang bertakwa.*

Versi Jawa

Melaku gleng-gleleng, salaman karo wadon liyan lan sepadane. Nangin poro mabos ojo salah paham, ojo dipahami yen al-faqir iki ngena ake salaman karo wadon liyan, otowo nganggep enteng marang ngambung sak sengo” an utowo gorob setitik, iku babar pisan ora mengkonono maksud al-faqir iki. Al-faqir namung nerangake ngilmu kang sak pas-pase. Opo maneh al-faqir wus nutur :duso cilik iku yen ayemperebake utowo

dialandurungi maleh dadi gedhe. Dadi poro mabos kudu nicalaksono ambedaaek antarae ilmu lan mauizah. Ojo nganti poro mabus nganti pidato ono ing ngumum, nerangake yen nagmbung iku duso cilik, salaman lanang wadon duso cilik, kabeh biso lebur saronu taraweh-umpane-iku ojo. Wa allbu a''lam.

Versi Indonesia

Berjalan dengan berlagak, berjabat tangan dengan wanita yang bukan muhrim dan sesamanya. Tapi para pembaca jangan salah paham. Jangan gampang dipahami bahwa penulis (al-faqir) terlalu ringan dalam (tasabul) hukum berjabat tangan dengan selain muhrim, atau menggap mudah hukum mencium meski sedikit, atau bobong meski sedikit, itu bukan yang saya maksudkan. Maksudnya, saya menjelaskan ilmu yang benar. Apalagi al-faqir telah berkata bahwa dosa kecil itu jika dilakukan secara terus menerus akan menjadi dosa besar, jadi pembaca seharusnya bijaksana membedakan antara ilmu dan mauizah. Jangan sampai anda berpidato di didepan umum menjelaskan tentang mencium itu dosa kecil, berjabat tangan dengan bukan muhrim dosa kecil, bobong meski sedikit termasuk dosa kecil, kesemuanya dapat dihapus/dilebur dengan shalat tarawih misalnya, itu jangan dilakukan.

Dari penjelasan di atas dapat di ketahui, bahwa tradisi lokal Jawa muncul ketika beliau menguraikan kategori dosa-dosa kecil, misalnya berjalan dengan berlagak. Maksudnya, tradisi di Jawa, perbuatan ini biasa dilakukan oleh orang-orang kaya yang arogan, preman, dan orang yang memang ingin diperhatikan. Disini Bisri Musthofa sebenarnya ingin mengatakan bahwa berjalan dengan berlagak itu kategori dosa kecil dan sifat tidak baik (*mazmumah*). Selanjutnya, dalam hal berjabat tangan dengan wanita bukan muhrim, Bisri Musthofa mencoba menjelaskan bahwa perilaku berjabat tangan dengan bukan muhrim dikalangan Jawa (secara umum) itu sudah lumrah, mengapa demikian. Bagi orang Jawa berjabat tangan ketika bertemu itu „wajib“, jika tidak melakukan demikian maka akan terkesan sombong. Selain itu, Bisri Musthofa adalah seorang birokrat. Penilaian penulis terhadap penafsiran Bisri Musthofa setidaknya ada hal. Unsur politik, yakni dikalangan pejabat berjabat tangan sudah menjadi tradisi. Unsur moderat, artinya beliau tidak terlalu membela suatu pendapat yang berkaitan suatu hukum.

Kelima. Unsur lokal lain yang muncul adalah ketika menafsirkan surat al-A'raf ayat 103.

Artinya: "Kemudian kami utus Musa sesudah rasul-rasul itu dengan membawa ayat-ayat kami kepada Fir'aun dan pemuka-pemuka kaumnya, lalu mereka mengingkari ayat-ayat itu. Maka perhatikanlah bagaimana akibat orang-orang yang membuat kerusakan."

Versi Jawa

Saben-saben rojo kang ono ing Mesir biye, disebut Fir'aun, ono Fir'aun awwal, Fir'aun sani, lan sak teruse. Ora bedo koyo tembung Brawijoyo, kanggo laqobe saben-saben ratu ing Mojopahit. Disebut Brawijoyo ke I, Brawijoyo ke II lan sak teruse, lan koyo tembung Pakubuwono kanggo laqob saben-saben ratu Solo, disebut Pakubuwono fmg I, Pakubuwono fmg II lan sak teruse.

Versi Indonesia

Setiap raja di Mesir disebut Fir'aun, ada Fir'aun ke I, Fir'aun ke II dan seterusnya. Hal ini sama dengan gelar Brawijaya yang digunakan sebagai panggilan Ratu Majapahit, disebut Brawijaya ke I, Brawijaya ke II dan seterusnya. Kemudian gelar Pakubuwono digunakan sebagai gelar ratu Solo yang disebut Pakubuwono ke I, Pakubuwono ke II dan seterusnya.

Keenam, Masih pada unsur lokal, dalam surat al-Furqan ayat 53, Bisri Musthofa mengaitkan sungai pada ayat tersebut dengan mengambil contoh sungai-sungai yang ada di Jawa, seperti kali Bengawan Solo, kali Berantas, Kali Cintandui.

Artinya: "Dan dialah yang membiarkan dua laut yang mengalir (berdampingan); yang Ini tawar lagi segar dan yang lain asin lagi pablit; dan dia jadikan antara keduanya dinding dan batas yang menghalangi."

Versi Jawa

Iyo Allah Ta'ala iku zat kang ngeculake segoro loro, (banyu gede loro, siji asin siji towo, diumbar tanpo sambungan, ora biso campur), iki towo banget towone, iki asin, banget asine. Lan Allah dadeake ono ing antarane banyu loro mau, rupo aling-aling kang ora katon moto, lan singgetan kang ora keno digerayang kang nulak campure banyu loro kang dewe-dewe rasane mau. (keito biso ambukteake kali-kali benganwan ing tanah jawa, koyo bengawan solo, kali berantas, kali citandui ing jawa kulon. Kabeh kali-kali

gede lan bengawan-bengawan mahu ambyure ing segoro. Nanging banyune ora biso campur, banyu segoro tetep asin lan banyu kali tetep ora asin.

Versi Indonesia

Allah adalah zat yang membiarkan dua laut (dua air laut, satu asin dan satunya tawar, dibiarkan saja tanpa ada sambungan, dan tidak bisa bercampur). Air tawar sangat tawar dan asin sangat asin. Allah menjadikan diantara keduanya, pembatas yang tidak tampak mata, dan dinding yang tidak dapat disentuh yang saling menolak campuran dua air yang rasanya berbeda. Kita dapat membuktikan bengawan yang ada di tanah Jawa. Misalnya Bengawan Solo, Kali Berantas, Kali Citandui di Selatan Jawa. Kesemuanya merupakan kali-kali besar dan bengawan tersebut menyatu dalam sungai. Tapi airnya tidak bisa menyatu, air segara tetap asin dan air sungai tidak asin.

Ketujuh. Pada saat menafsirkan surat an-Nahl ayat 69, Bisri Musthofa meramu penafsirannya dengan konteks pengobatan Jawa.

Artinya: "Kemudian makanlah dari tiap-tiap (macam) buah-buahan dan tempuhlah jalan Tuhanmu yang telah dimudahkan (bagimu). Dari perut lebah itu ke luar minuman (madu) yang bermacam-macam warnanya, di dalamnya terdapat obat yang menyembuhkan bagi manusia. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda (kebesaran Tuhan) bagi orang-orang yang memikirkan."

Versi Jawa

Madu yen dicampur karo perasan jabe keno kanggo tomo loro weteng. Madu, samin, lan endok pitek, taker podo nuli die dang koyo surokoyo biso tambah tenaga muda lan liya-liyane maneh.

Versi Indonesia

Madu yang dicampur dengan perasan jabe dapat dijadikan obat sakit perut. Madu, samin, dan telur ayam kampung, ditakar kemudian di rebus dengan buah srikaya dapat menambah kekuatan dan lain sebagainya.

Dalam tradisi Jawa pengobatan tradisional sangat populer, dimana madu dikenal sebagai obat alami. Bisri Musthofa memberikan penjelasan tentang fungsi madu jika diramu dengan bahan-bahan

tradisional lain akan menyembuhkan penyakit. Misalnya madu dicampur dengan perasan jahe dapat menyembuhkan sakit perut. Madu, samin, dan telur ayam kampung direbus dengan buah srikaya dapat menambah kekuatan dan lain sebagainya.

Kedelapan. Unsur lokal lain yang muncul ketika menafsirkan ayat tentang pengetahuan ghaib hanya diketahui oleh Allah saja.

Artinya: *"Sesungguhnya Allah, Hanya pada sisi-Nya sajalah pengetahuan tentang hari Kiamat; dan Dia-lah yang menurunkan hujan, dan mengetahui apa yang ada dalam rahim. dan tiada seorangpun yang dapat mengetahui (dengan pasti) apa yang akan diusahakannya besok. dan tiada seorangpun yang dapat mengetahui di bumi mana dia akan mati. Sesungguhnya Allah Maha mengetahui lagi Maha Mengenal."*(QS. Luqman:34)

Versi Jawa

Sa'weneh konco kondo mengkene: eh... said Fulan iku Waliyullah, aku takon, seliro muko ngerti yen waliyullah? wangsulane konco mau mengkene, iyo mergo naliko bojoku hamil, sayyi fulan iku dawub, anakmu iku besok lahir wadon, dumadan wadon temenan, dadi terang weruh sakdurungi winarah, saiki opo dawube aku percoyo? aneb-aneh opo percoyo kang koyo mengkono iku ora tegese tentangan karo ayat ing ngarep mau?

Versi Indonesia

Ada seorang teman mengatakan: eh... said Fulan itu Waliyullah, saya bertanya, anda tahu dia itu waliyullah? Teman itu menjawab, iya tahu saat istri saya hamil, sayyid fulan berkata, anak kamu besok lahir perempuan, dan saat lahir memang benar perempuan, jadi dia tahu sebelum dilahirkan. Sekarang apa saya percaya dengan perkataan sayyid Fulan? aneb-aneh saja, percaya yang demikian itu apa tidak bertentangan dengan ayat ini?

Ada lima perkara ghaib yang tidak diketahui oleh siapapun kecuali Allah. *Pertama.* Datangnya kiamat, *kedua* datangnya hujan, *ketiga* apa yang ada dalam rahim wanita, *keempat* tidak ada yang mengetahui (dengan pasti) apa yang akan diusahakannya besok, dan *kelima* tidak seorangpun yang dapat mengetahui di bumi mana ia akan mati. Salah satu yang ditampilkan Bisri Musthofa dalam tafsirnya adalah tentang apa yang ada dalam rahim wanita saat hamil. Dialog

tersebut di atas menggambarkan bahwa masyarakat saat itu masih ada yang mempercayai seseorang yang dianggap "wali". Padahal hal demikian hanya diketahui Allah. Jikapun benar apa yang disampaikan, itu hanya kebetulan saja.

D. Akomodasi Nilai-nilai Budaya Jawa dalam Tafsir *Al-Ibriz*

Interaksi al-Qur'an dan kebudayaan pertama-tama terjadi ketika firman-firman suci Tuhan itu membumi dan ditranskripsikan ke dalam teks berbahasa Arab.²⁰ Meskipun al-Qur'an adalah kalam Tuhan, tetapi bahasa Arab yang dijadikan wahananya termasuk kategori budaya yang bersifat relative, dan sistem tanda bahasanya bersifat arbitrer (kesepakatan social). Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa perwujudan al-Qur'an, dalam batas-batas tertentu, merupakan bagian dari kebudayaan manusia. lebih tegas lagi, Nasr Hamid Abu Zaid bahkan menyebut al-Qur'an sebagai produk budaya.²¹ Hal ini tidak lain karena al-Qur'an pada dasarnya merupakan wacana bahasa, sementara bahasa Arab adalah produk manusia, bukan produk Tuhan.

Tafsir al-Ibriz merupakan salah satu tafsir al-Qur'an yang dihasilkan karena adanya proses interaksi sebagaimana di kemukakan di atas. Ia muncul sebagai salah satu perwujudan interaksi al-Qur'an dengan nilai-nilai budaya yang dikembangkan oleh masyarakat Jawa. Dengan kata lain, keberadaan tafsir al-Ibriz berkaitan erat dengan hubungan dialektis antara nilai-nilai ajaran Islam dalam al-Qur'an yang bersifat global-normatif di satu pihak, dan nilai-nilai budaya Jawa yang bersifat lokal-historis di pihak lain.

Tafsir al-Ibriz merupakan hasil dari sebuah dialektika telah memberikan gambaran bahwa keberadaannya tidak terlepas dari pengaruh unsur-unsur yang terlibat di dalam prose situ. Unsur penting dalam dialektika yang berhubungan erat dengan sikap akomodatif tafsir al-Ibriz terhadap nilai-nilai budaya jawa adalah warisan budaya pengarang dan kondisi social budaya yang melingkupinya yang bersifat Jawasentris.

keberadaan tafsir al-Ibriz tidak hanya dapat dipahami sebagai hasil dari proses dialektika, tetapi juga merupakan bagian dari proses

²⁰ Komarudin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama; Sebuah kajian Hermeneutik*, (Jakarta: Paramadina, 1996), hlm. 165.

²¹ Nasr Hamid Abu Zaid, *Mafhum al-Nash: Rirasah fi 'Ulum al-Qur'an*, edisi II, (Beirut: al-Markaz al-Thaqafi al-Arabi, 1994).

pewarisan budaya. Dua hal ini melekat erap pada tafsir al-Ibriz, sehingga tidak mudah dibuat garis pemisah yang tegas antara keduanya. Dialektika yang terjadi dalam tafsir al-Ibriz sebagaimana diuraikan di atas, menempatkan pengarang pada posisi yang tidak dapat menghindar dari upaya-upaya mempelajari dan menyesuaikan sikap dan alam berfikirnya dengan sistem norma yang hidup dalam kebudayaannya. Di pihak lain, upaya-upaya tersebut merupakan langkah-langkah yang tidak dapat dipisahkan dari proses pewarisan kebudayaan.²² Dalam konteks inilah akomodasi nilai-nilai budaya Jawa dalam proses penafsiran al-Qur'an tidak dapat dielakkan. Makna kata "mempelajari" dan "menyesuaikan" dalam dialektika dan pewarisan kebudayaan itu sendiri pada tataran praktis membuka peluang adanya pengaruh dari norma-norma budaya yang dipelajari dan disesuaikan.²³

Nilai-nilai budaya jawa sebagaimana yang dikemukakan di atas merupakan bagian yang tak terpisahkan dari tafsir al-Ibriz. Pengaruh nilai-nilai budaya Jawa dalam tafsir al-Ibriz tersebut muncul dalam bentuk pandangan dasar tafsir al-Ibriz mengenai al-Qur'an sebagai sebuah wacana social dalam perspektif budaya Jawa. Pandangan demikian pada gilirannya "memaksa" tafsir al-Ibriz untuk menyesuaikan penafsirannya terhadap ayat-ayat al-Qur'an dengan sistem nilai dan sistem norma budaya yang berlaku dalam kehidupan masyarakat Jawa.

Keberadaan tafsir al-Ibriz yang akomodatif terhadap nilai-nilai budaya jawa pada dasarnya merupakan sebuah bentuk respon social. Dalam hal ini, pola pemaknaan yang dilakukan oleh Bisri Mustafa dalam mengungkap kandungan makna ayat-ayat al-Qur'an dipandang sebagai proses kreatif pengejawantahan pesan-pesan suci Tuhan dalam konteks ruang dan waktu tertentu, yakni masyarakat Jawa. Proses kreatif ini berkaitan erat dengan analisis dan interpretasi yang selalu berhadapan dengan model pengetahuan yang telah diketahui sebelumnya oleh pengarang. Model pengetahuan tersebut beranekaragam, dan antara satu dengan yang lainnya saling

²² Koentjaraningrat, *Kebudayaan Mentalitas dan pembangunan*: (Jakarta, Gramedia, 2004), hlm. 5

²³ Imam Muhsin, *Tafsir Al-Qur'an dan Budaya Lokal; Studi Nilai-nilai Budaya Jawa dalam Tafsir al-Huda Karya Bakri Syahid*, (Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2010), hlm. 273.

berhubungan membentuk sistem dan pola pikir pada saat berhadapan dengan lingkungan social dan budaya di sekelilingnya.

Menurut konsep learning teory yang dikemukakan oleh B. Malinoswki yang diadopsi dari teori behaviorisme dalam ilmu psikologi, munculnya sebuah respon (respons = R) berkaitan erat dengan situasi lingkungan yang berbeda dengan (stimulus = S), dan dorongan untuk berbuat sesuai dengan situasi lingkungan yang dihadapinya itu yang disebut (drive = D).²⁴ Jika konsep ini dibawa ke dalam konteks tafsir al-Ibriz, maka situasi lingkungan tersebut adalah masyarakat Jawa dengan berbagai nilai budaya yang dimiliki dan permasalahan yang dihadapi di satu pihak, dan nilai-nilai universal ajaran al-Qur'an di pihak lain. kedua hal ini pada dasarnya merupakan (Stimulus = S) yang pada gilirannya merangsang munculnya dorongan (drive =D) untuk melakukan (respons =R) tertentu. Bentuk respon yang dilakukan oleh Bisri Mustafa sebagai pengarang tafsir al-Ibriz adalah melakukan penafsiran terhadap ayat-ayat al-Qur'an dengan menggunakan pendekatan kebudayaan yang berperspektif budaya Jawa. Dalam hal ini, ia berusaha mempertemukan universalitas nilai-nilai ajaran al-Qur'an yang suci dengan lokalitas nilai-nilai budaya Jawa yang profane.

Sebagai contoh, ketika menafsirkan ayat tentang pengetahuan ghaib hanya diketahui oleh Allah saja dalam QS: Luqman: 34. Bisri Mustafa menafsirkannya dengan :

Sa'weneh konco kondo mengkene: eh... said Fulan iku Waliyullah, aku takon, seliro muko ngerti yen waliyullah?wangsulane konco mau mengkene, iyo mergo naliko bojoku hamil, sayyi fulan iku dawuh, anakmu iku besok lahir wadon, dumadan wadon temenan, dadi terang weruh sakdurungi winarah, saiki opo dawube aku percoyo? aneh-aneh opo percoyo kang koyo mengkono iku ora tegese tentangan karo ayat ing ngarep mau?

Ada lima perkara ghaib yang tidak diketahui oleh siapapun kecuali Allah. *Pertama*. Datangnya kiamat, *kedua* datangnya hujan, *ketiga* apa yang ada dalam rahim wanita, *keempat* tidak ada yang mengetahui (dengan pasti) apa yang akan diusahakannya besok, dan *kelima* tidak seorangpun yang dapat mengetahui di bumi mana ia akan mati. Salah satu yang ditampilkan Bisri Musthofa dalam tafsirnya

²⁴ Hari Poerwanto, *Kebudayaan dan Lingkungan, dalam Perspektif Antropologi*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), hlm. 21.

adalah tentang apa yang ada dalam rahim wanita saat hamil. Dialog tersebut di atas menggambarkan bahwa masyarakat saat itu masih ada yang mempercayai seseorang yang dianggap “wali”. Padahal hal demikian hanya diketahui Allah. Jikapun benar apa yang disampaikan, itu hanya kebetulan saja.

Sikap akomodatif tafsir al-Ibriz terhadap nilai-nilai budaya Jawa dipandang sebagai sebuah strategi kebudayaan. Artinya, proses kreatif pengejawantahan pesan-pesan suci al-Qur’an dalam konteks budaya Jawa yang dilakukan oleh Bisri Mustafa memiliki arah dan rencana tertentu yang hendak dicapai. Hal ini berarti bahwa keberadaan tafsir al-Ibriz merupakan salah satu wujud kebudayaan yang berusaha mentransformasikan model budaya ke model yang lain dengan menggunakan pendekatan tertentu yang dilakukan secara sadar dan terencana.²⁵

Transformasi model budaya dimaksud adalah dari budaya Jawa yang di dalamnya memuat berbagai macam nilai menuju budaya Jawa yang muatan nilai-nilainya disinari oleh nilai-nilai universal ajaran al-Qur’an. Hal ini dilakukan dengan menggunakan pendekatan kebudayaan yang berperspektif budaya Jawa.

E. Kesimpulan

Dari hasil penelitian ditemukan beberapa kesimpulan sebagai berikut:

1. Bisri Musthofa berusaha merubah tradisi yang bertentangan dengan ajaran agama Islam dan melestarikan budaya yang sesuai dengan Islam.
2. Bisri Musthofa menafsirkan ayat dengan mengkontekstualisasikannya dengan budaya atau unsur lokal saat beliau menulis tafsirnya. Misalnya persoalan mengundi nasib dengan *keris* dan *batu akik*.
3. Konteks keindonesiaan tidak luput dari pengamatan Bisri Musthofa dalam tafsir *al-Ibriz*. Misalnya pakaian yang dipakai wanita-wanita muslimat yang jauh dari ajaran Islam seperti pakaian yukensi (you can see).

²⁵ Yudi Latif, *Teknologi sebagai Masalah Kebudayaan, Jurnal Kebudayaan dan Peradaban Ulumul Qur’an*, Nomor 2/VII/1996, hlm. 56-67.

4. Tradisi lokal Jawa sering dimunculkan dalam tafsîr *al-Ibrâz*. Misalnya saat Bisyrî Musthofa menjelaskan kategori dosa-dosa kecil, salah satunya berjalan dengan berlagak, Bisyrî Musthofa mengaitkan sungai dalam sebuah ayat dengan mengambil contoh sungai-sungai yang ada di Jawa, seperti kali Bengawan Solo, kali Berantas, Kali Cintandui, Bisyrî Musthofa meramu penafsirannya dengan konteks pengobatan Jawa

Daftar Pustaka

- Abdul Mustaqim – Sahiron Syamsudin (ed.), *Studi Al-Qur'an Kontemporer Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002)
- Abdul Mustaqim (ed), *Studi Al-Qur'an kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*. Yogyakarta:Tiara Wacana, 2002
- Abdul Mustaqim, *Aliran-Aliran Tafsir, Madzhabibut Tafsir dari Periode Klasik hingga Kontemporer*, (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2005)
- Abdullah, M. Amin “*Arkoun dan Kritik Nalar Islam*” dalam Johan Hendrik Meuleman (peny.), *Tradisi Kemodernan dan Metamodernisme: Memperbincangkan Pemikiran Muhammad Arkoun*. (Yogyakarta: LKiS, 1996)
- Abu Rokhmad, MA. *Heurmenentika Tafsir Al-Ibriq: Studi Pemikiran KH. Bisyrri Musthofa dalam Tafsir al-Ibriq*, (Semarang: Pusat Penelitian IAIN Walisongo, 2004)
- Achmad Zainal Huda, *Mutiara Pesantren Perjalanan Khidmah KH. Bisyrri Musthofa*, (Yogyakarta : PT. LKiS Pelangi Aksara, 2005)
- Ahmad Muzayyin, *Studi Analisis Tentang Metode dan Sistematika Tafsir al-Ibriq oleh KH. Bisyrri Musthofa*, (Skripsi : IAIN Sunan Ampel Surabaya, 1989)
- Ahmad Syaifuddin, *Metode Penafsiran Tafsir al-Ibriq Karya KH. Bisyrri Musthofa*, (Skripsi : IAIN Sunan Ampel Surabaya, 2001)
- Al-Ghalayini, Musthofa, *Jâmi al-Durus al-Arabiyah* (Mesir:Dar Ibnu al-Jauzi, 2009)
- Anthony Giddens, Mitchell Duneier, Richard Appelbaum, *Introduction to Sociology*, (New York: W.W. Norton & Company, Inc, 2007)
- Asrori Karni, *Menebar Islam, Ditopang Majapahit*. (Surabaya: Gatra, 2001)
- Badiatul Rojiqin, dkk. *Menelusuri Jejak, Mengungkap Sejarah, 101 Jejak Tokoh Islam Indonesia*, (Yogyakarta: e-Nusantara, 2009)
- Bisyrri Musthofa, *Al-Ibriq li Ma'rifati Tafsir al-Qur'an al-Aziz bi al-Lughah al-Jawiyah*, (Kudus: Menara Kudus, tt)
- Donny Gahril Ardian, *Martin Heidegger*, (Jakarta Selatan: Teraju, 2003); Eric Lemay & Jennifer A. Pitts, *Heidegger untuk Pemula*, (Yogyakarta: Kanisius, 2001)
- Drewes, *Ranggawarsita, the Pustaka Raja Madya and the Wayang Madya*.(Oriens Extremus, 1977)

- Farid Esack, *Samudera Al-Qur'an*, (Yogyakarta: Diva Press, 2007)
- Hari Poerwanto, *Kebudayaan dan Lingkungan, dalam Perspektif Antropologi*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005)
- Harun Nasution, *Teologi Islam: Analisa Perbandingan Sejarah dan Madzhabnya*, (Jakarta: UIPress, 1986)
- Herusatoto, Budiono, *Symbolisme dalam Budaya Jawa*, (Yogyakarta: Hanindita, 1987)
- Howard M. Feiderspiel, *Kajian Al-Qur'an di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 1994)
- Husaini, Adian dan al-Baghdadi, Abdurrahman *Hermeneutika Dan Tafsir Al-Qur'an*, (Jakarta: Gema Insani, 2007)
- Ignaz Goldzihher, *Madzhab Tafsir dari Klasik Hingga Modern*, (Yogyakarta: ElSaq, 2006)
- Iing Misbahuddin, *Tafsir Al-Ibriz Lima'rifati Tafsir Al-Qur'an Al-Aziz karya: K.H.Bisyri Musthofa Rembang (Studi Metodologi dan Pemikiran)*, (Yogyakarta: Fakultas Pasca Sarjana IAIN Sunan Kalijaga, 1989)
- Imam Muhsin, *Tafsir Al-Qur'an dan Budaya Lokal; Studi Nilai-nilai Budaya Jawa dalam Tafsir al-Huda Karya Bakri Syahid*, (Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2010)
- Inyiah Ridwan Mudzir, *Hermeneutika Filosofis Hans George Gadamer*, (Yogyakarta: Ar-Ruz Media, 2008)
- Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia dari Hermeneutika hingga Ideologi*, (Jakarta Selatan: Teraju, 2003)
- Johns, "Qur'anic Exegesis in the Malay World" dalam Andrew Rippin (ed.), *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an* (Clarendon Press, Oxford: 1988)
- Kiptiyah, *Embriologi dalam Al-Qur'an Kajian pada Proses Penciptaan Manusia*, (Malang: UIN Malang Press, 2007)
- Koentjaraningrat, *Kebudayaan Mentalitas dan pembangunan: (Jakarta, Gramedia, 2004)*
- _____, *Pengantar Antropologi*, (Jakarta: Aksara baru;, Cet.V, 1982)
- _____, *Kebudayaan Jawa*. (Jakarta, Balai Pustaka, 1994)
- Komarudin Hidayat, *Memahami Bahasa Agam; Sebuah kajian Hermeneutik*, (Jakarta: Paramadina, 1996)
- M. Quraish Shihab, *Bisnis Sukses Dunia Akhirat, Berbisnis dengan Allah*, (Jakarta: Lentera Hati, 2011)
- _____, *Dia Dimana-mana "Tangan" Tuhan Dibalik Setiap Fenomena*, (Jakarta: Lentera Hati, 2006)

- _____, *Lentera Hati, Kisah dan Hikmah Kebidupan*, (Bandung: Mizan, 2007)
- _____, *Membumikan Al-Qur'an, Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kebidupan Masyarakat*, (Bandung: Mizan, 2004)
- _____, *Wawasan Al-Qur'an tentang Zikir dan Doa*, (Jakarta: Lentera Hati, 2008)
- M. Ramli HS. *Corak Pemikiran Kalam KH. Bisyrri Musthofa: Studi Komparatif dengan Teologi Tradisional Asy'ariyah*, (Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 1994)
- Mahmoud M Ayoub, *Islam, Antara Keyakinan dan Praktik Ritual*. (Yogyakarta, 2004)
- Maman Rahman, *Strategi dan Langkah-Langkah Penelitian*, (Semarang: IKIP Press, 1993)
- Moch. Nur Ichwan, "Literatur Tafsir Al-Qur'an Melayu Jawi di Indonesia: Relasi Kuasa, Pergeseran dan Kematian", *Visi Islam* vol. 1 No. 1 Januari 2002.
- Muhammad Iqbal, *Al-Qur'an Untuk Semua Umat Manusia*, (Jakarta: Penerbit Harapan Baru, 2005)
- Mundzirin Yusuf, dkk, *Pokja Akademik Islam dan Budaya Lokal*. (Yogyakarta, 2005)
- Mustain Syafi'i, *Tafsir Qur'an Aktual*, (Jombang: Asrama Munzalan Mubaroqa Tiga, 2000)
- Musthofa, Bisri, *al-Ibrīz li Ma'rifah Tafsir al-Qur'an al-Azīz* (Kudus: Menara Kudus, tth)
- Nasr Hamid Abu Zaid, *Mafhum al-Nash: Rirasah fi 'Ulum al-Qur'an*, edisi II, (Beirut: al-Markaz al-Thaqafi al-Arabi, 1994)
- Nashrudin Baidan, *Metodologi Penafsiran al-Qur'an*. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005)
- Rohendi Tjetjep Rohidi, *Analisis Data Kualitatif*, (Jakarta: Universitas Indonesia, 1992)
- Simuh. (1996). *Sufisme Jawa*. (Yogyakarta, Benteng Budaya, 1996)
- Sri Suhandjati Sukri, *Ijtihad Progresif Yadasipura II*, (Yogyakarta: 2004)
- Stephen K. Sanderson, *Makro Sosiologi Sebuah Pendekatan Terhadap Realitas Sosial*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2003)
- Suharsimi, Arikunto, *Prosedur Penelitian Suatu Pendekatan Praktek*, (Jakarta: Rineka Cipta, 1998)
- Suyanto. *Pandangan Hidup Jawa*. (Semarang: Dahana Prize, 1990)
- T.W. Arnold, *The Preaching of Islam: A History of the Propagation of the Muslim Faith* (Lahore: SA Muhammad Asraf, 1968)

Yudi Latif, *Teknologi sebagai Masalah Kebudayaan, Jurnal Kebudayaan dan Peradaban Ulumul Qur'an*, Nomor 2/VII/1996.