

TAFSIR DAN TRADISI PESANTREN

Karakteristik Tafsir *al-Ibr̄z* Karya Bisri Mustofa

Qur'anic Exegesis and the Pesantren Tradition: Some Characteristics of the Tafs̄r al-Ibr̄z of Bisri Mustofa

التفسير وتقاليد بيسانترين (المعهد الديني): خصائص تفسير الإبريز تأليف بشري مصطفى

Muhammad Asif

Sekolah Tinggi Agama Islam "Al-Anwar", Sarang, Rembang
Jl. Raya Gondanrojo, Kalipang, Sarang, Rembang, Jawa Tengah, Indonesia.
asifelfarizi@gmail.com

Abstrak

Kajian ini berupaya untuk menelaah beberapa karakteristik dalam tafsir *al-Ibr̄z* yang dianggap memiliki kaitan erat dengan tradisi pesantren. Kajian ini penting untuk melihat keterkaitan sebuah tafsir dengan tradisi pesantren. Kajian ini menemukan bahwa Tafsir *al-Ibr̄z* memiliki beberapa karakteristik yang tidak dijumpai dalam kitab-kitab tafsir yang ditulis dalam bahasa Indonesia atau bahkan dalam bahasa Arab. Tulisan ini menyimpulkan bahwa penggunaan aksara Pegon dan *makna gandhul* (terjemahan gantung) di samping secara langsung bisa menjadi alat analisis gramatika Arab, juga dianggap sebagai bentuk dari upaya mempertahankan tradisi. Di samping itu, terdapat beberapa karakteristik lain yang menjadi ciri khas tafsir *al-Ibr̄z*, yaitu penggunaan tingkat tutur bahasa sebagai bagian dari kehalusan bahasa yang didasarkan pada kesalehan atau tidaknya seseorang, bukan didasarkan pada kedudukan seseorang; penolakan terhadap pemikiran *antropomorfisme (tajs̄m)*; serta pandangan yang menjadikan Al-Qur'an sebagai jawaban berbagai masalah kehidupan sehari-hari. Menurut penulis, beberapa karakteristik tersebut merupakan bagian dari apa yang disebut Dhofier sebagai tradisi pesantren.

Kata kunci

Tafsir *al-Ibr̄z*, aksara Pegon, terjemahan gantung, *anti-antropomorfisme*, tradisi pesantren.

Abstract

This study seeks to examine some characteristics in Tafsīr al-Ibrīz which is considered to have close relations with the pesantren (Islamic boarding school) tradition, and aims to shed light on the links between a commentary and the pesantren tradition. This study finds that the Tafsīr al-Ibrīz has some characteristics which are not found in other Qur'anic commentaries written in Indonesian or even in Arabic. This paper concludes that the use of Javanese written in Pegon script and the use of makna gandhul (hanging translations), as well as serving as a tool for analysing Arabic grammar, can also be seen as a means of maintaining the pesantren tradition. Other hallmarks of Tafsīr al-Ibrīz include the use of speech levels according to someone's level of piety rather than their social standing; the rejection of the idea of anthropomorphism (tajsīm); and the view of the Qur'an as the answer to all the problems of everyday life. According to the author, these characteristics are part of Dhofier terms in his dissertation the 'pesantren tradition.'

Keywords

Tafsīr al-Ibrīz, Pegon script, hanging translation, anti-anthropomorphism, pesantren.

ملخص

حاول هذا البحث التعرف على عدة خصائص في تفسير الإبريز الذي يعتبر ذا علاقة وتيدة مع تقاليد بيسانترين. هذا البحث مهم للتعرف على ارتباط تفسير بتقاليد بيسانترين. وكشف هذا البحث أن تفسير الإبريز ذو خصائص لا يعثر عليها في كتب التفسير التي كتبت باللغة الإندونيسية بل وباللغة العربية أيضا. واستخلص هذا البحث في النهاية أن استخدام هجاء بيجون (الهجاء العربي المعدل) والترجمة المتدلية تحت كل كلمة، فضلا عن كونها أداة تحليل نحوي، فإنها تعتبر أيضا شكلا من أشكال المحافظة على التقاليد. وبجانب ذلك، توجد عدة خصائص أخرى تميز تفسير الإبريز؛ وهي استخدام الطبقة العالية من اللغة الجاوية كجزء من التلطيف اللغوي على أساس صلاح الفرد وعدمه وليس مناصبه؛ كما وجد في ثناياه رفض عقيدة التجسيم؛ ووجود الرؤية التي اعتبرت القرآن جوابا لمختلف مسائل الحياة اليومية. وفي رأي الكاتب، تعتبر تلك الخصائص جزءا مما سماه زحشري ظافر بتقاليد بيسانترين.

كلمات مفتاحية

تفسير الإبريز، هجاء بيجون، الترجمة المتدلية، ضد التجسيم، تقاليد بيسانترين.

Pendahuluan

Salah satu kitab tafsir yang muncul pada dekade 1960-an adalah tafsir *al-Ibrīz* karya Kiai Bisri Mustofa (1915-1977) dari Rembang, Jawa Tengah. Kitab ini ditulis dengan aksara Pegon berbahasa Jawa, selesai pada Kamis, 27 Rajab 1379 H (28 Januari 1960).¹ Kiai Bisri selain sebagai ulama yang cukup terkenal, juga seorang politikus, budayawan, penyair, dan juga penceramah yang handal. Selain itu dia juga termasuk tokoh dari kalangan tradisionalis yang produktif. Menurut Ahmad Zainul Huda, karya Kiai Bisri mencapai 176 buah.²

Tafsir *al-Ibrīz* sampai sekarang merupakan tafsir yang populer dan banyak dipelajari di lingkungan pesantren tradisional. Tafsir ini diajarkan di beberapa pesantren dan madrasah diniyah sebagai mata pelajaran dasar tentang tafsir, terutama di wilayah pesisir pantai utara Jawa Tengah dan Jawa Timur. Demikian pula di kabupaten Sragen, Jawa Tengah, dan Ngawi, Jawa Timur, penulis sering menemukan tafsir *al-Ibrīz* dikaji dan diajarkan di kelompok-kelompok pengajian keagamaan masyarakat. Namun para Indonesianis pengkaji Al-Qur'an seperti A.H. Johns dan Howard Federspiel melewatkan tafsir ini dalam kajian mereka tentang tafsir di Indonesia.³ Hal ini disayangkan, mengingat kedua peneliti tersebut sejauh ini dianggap sebagai pengkaji Al-Qur'an di Indonesia paling senior. Mengomentari kajian Howard, Farid Saenong mengatakan, seakan-akan itu dilakukan untuk mengideologisasi sejarah tafsir di Indonesia, yakni antara kalangan modernis dan kalangan tradisionalis.⁴ Tampaknya para peneliti asing juga lebih banyak memberi perhatian terhadap tafsir yang ditulis dalam bahasa Melayu seperti yang dilakukan oleh Johns,⁵ Riddell,⁶ atau terhadap tafsir berbahasa Indonesia seperti yang dilakukan oleh Federspiel,⁷ Gusmian,⁸

¹ Bisri Mustofa, *al-Ibrīz li Ma'rifah Tafsir Al-Qur'an al-Azīz* (Kudus: Menara Kudus, t.th.) Jilid 1, hlm. 1.

² Ahmad Zaenal Huda, *Mutiara Pesantren: Perjalanan Khidmah K.H. Bisri Mustofa*. (Yogyakarta: LKiS, 2006), hlm. 73.

³ Lihat Anthony H. Johns, "Tafsir Al-Qur'an di Dunia Indonesia-Melayu" diterjemahkan oleh Syahrullah Iskandar, *Jurnal Study Al-Qur'an*. Vol. 1, No. 3, 2006, hlm. 459. Lihat pula Howard Federspiel, *Kajian Al-Qur'an di Indonesia*, terj. Tajul Arifin (Bandung: Mizan 1996).

⁴ Farid F. Saenong, "Al-Qur'an, Modernisme dan Tradisionalisme: Ideologisasi Sejarah Tafsir Al-Qur'an di Indonesia". *Jurnal Study Al-Qur'an*, Vol. 1, No. 3, 2006, hlm. 504-520.

⁵ Anthony H. Johns, "Quranic exegesis in the Malay World: In Search of a Profile" dalam *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an*, Oxford: Clarendon House, 1988, hlm. 257-287.

⁶ Lihat misalnya Peter G. Riddell, "Variation on Exegetical Theme: Tafsir Foundation in Malay World". *Studi Islamika*, Vol. 2, No. 2, 2014, hlm. 259-292.

⁷ Lihat Howard Federspiel, *Kajian Al-Qur'an*.

⁸ Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir di Indonesia: Dari Hermeneutika Hingga Ideologi* (Yogyakarta: LKiS, 2013).

sementara di sisi lain cenderung mengabaikan tafsir berbahasa lokal.

Selain tafsir *al-Ibrīz* masih ada beberapa kitab tafsir yang juga ditulis oleh ulama dari kalangan tradisionalis yang juga luput dari kajian mereka. Sejauh yang penulis ketahui ada kitab tafsir *al-Iklīl* karya Kiai Misbah Mustofa, adik kandung Kiai Bisri. Ada pula tafsir *Al-Qur'an Suci Basa Jawi* karya R.K.H. Adnan, *Maljā' at-Ṭālibīn*⁹ karya Ahmad Sanusi dari Sukabumi, dan beberapa kitab tafsir lain.

Selain populer, tafsir *al-Ibrīz* juga memiliki karakteristik tersendiri yang tidak ditemukan pada kitab tafsir lain, termasuk yang berbahasa Indonesia. Penggunaan *makna gandhul* dan aksara Pegon menjadi kekhususan bagi tafsir ini. Selain merupakan tradisi di kalangan pondok pesantren tradisionalis—Kiai Bisri sepertinya tidak bisa lepas dari tradisi tersebut—adanya penggunaan *makna gandhul* bisa memberi informasi tentang analisis gramatika bahasa Arab lebih mendetail. Tiap-tiap kata ataupun frasa dalam Al-Qur'an bisa ditunjukkan posisi *irab*-nya. Ini menjadi kelebihan tafsir ini yang mungkin tidak ditemukan dalam tafsir lain di luar pesantren tradisionalis. Dengan membaca tafsir ini, selain tentu saja untuk memahami kandungan Al-Qur'an, seseorang bisa sekaligus belajar ilmu nahwu.

Di samping itu, bahasa Jawa yang digunakan pun memiliki tingkatan tertentu. Dalam tafsir *al-Ibrīz* Bisri membedakan penggunaan bahasa untuk orang-orang yang memiliki derajat terhormat dalam agama semisal para nabi, malaikat, ulama dan juga orang saleh dengan orang-orang yang memiliki derajat rendah dalam agama seperti orang kafir, iblis, setan, para pendosa, dan orang-orang durjana. Untuk golongan pertama digunakan bahasa yang lebih halus, sedangkan untuk golongan kedua digunakan bahasa yang lebih kasar.

Di sisi lain, sebagai kitab tafsir, tentu saja *al-Ibrīz* juga tidak muncul dari ruang hampa. Bisri sejak kecil dididik di lingkungan pesantren tradisionalis. Genealogi pemikiran dan kondisi sosial-keagamaan yang melingkupi penulisan kitab ini ikut memberi warna bagi tafsir ini. Kajian ini difokuskan pada beberapa karakteristik tafsir *al-Ibrīz* dalam kaitannya dengan tradisi pesantren, dibatasi pada beberapa tema, yaitu penggunaan aksara Pegon dan *makna gandhul*, bahasa yang berhierarki, anti-*antropomorfisme*, serta bagaimana Al-Qur'an dijadikan sebagai solusi bagi kehidupan sehari-hari.

Biografi Singkat dan Karya Bisri Mustofa

Dhofier menyebut, dalam tradisi pesantren seorang kiai tidak akan

⁹ Untuk kajian yang menarik tentang tafsir tersebut, lihat Jajang A Rohmana, "Al-Qur'an wa al-Isti'mār: Radd al-Syaikh al-Hajj Ahmad Sanusi (1988-1950) ala al-Isti'mār min Khilāl Tafsir *Maljā' at-Ṭālibīn*", *Studia Islamika*, Vol. 2, No. 2, 2015, hlm. 297-332.

memperoleh status dan kemasyhuran hanya karena dirinya sendiri, tetapi ia menjadi kiai karena ada yang mengajarnya. Pada dasarnya ia mewakili watak pesantren dan juga gurunya tempat ia belajar. Keabsahan maupun legalitas ilmu haruslah dapat ia buktikan melalui mata rantai transmisi yang biasanya ditulis dengan rapi dan dapat dibenarkan oleh kiai-kiai masyhur lain yang seangkatan dengannya. Mata rantai atau silsilah keilmuan itulah yang disebut *sanad*. *Sanad* sendiri memiliki standar, dan ini berarti dalam satu kurun waktu ada ulama tertentu yang dianggap sah sebagai satu mata rantai, sedangkan yang lain dianggap batal atau diragukan.¹⁰

Bisri Mustofa dilahirkan pada tahun 1915 di Kampung Sawahan, Gang Palen, Rembang, Jawa Tengah. Terlahir dari pasangan suami-istri H. Zaenal Mustofa dan Chodijah. Nama kecil Bisri adalah Mashadi yang kemudian diubah menjadi Bisri Mustofa setelah menunaikan ibadah haji. Dia adalah anak pertama dari empat bersaudara, yaitu Mashadi, Salamah, Misbah, dan Ma'sum. Setelah melakukan ibadah haji, nama ayah Mashadi diubah menjadi H. Zaenal Mustofa. Dari jalur ibu (Chodijah), Mashadi mempunyai darah keturunan Makassar.¹¹ Sebetulnya Bisri Mustofa bukanlah keturunan ulama atau kiai, tetapi ayahnya seorang pedagang sukses. Namun sebagai pedagang, perhatian H. Zaenal Mustofa terhadap agama cukup besar. Ia termasuk seorang yang sangat mencintai dan dekat dengan para ulama. Setiap selesai menjual barang dagangannya, ayah Bisri mengunjungi para ulama dan menginfakkan sebagian hasil keuntungannya.¹²

Titik tolak kehidupan Bisri terjadi pada 1923 ketika dia bersama tiga adiknya diajak kedua orang tuanya menunaikan ibadah haji ke Mekah. Namun ayahnya meninggal dunia ketika menjalankan ibadah haji. Oleh kakak tirinya, Zuhdi, Bisri dimasukkan ke HIS (*Holland Inland School*) di Rembang. Namun ketika Kiai Cholil bin Harun mengetahuinya, Zuhdi diberi nasihat untuk tidak menyekolahkan Bisri di sekolah Belanda. Kiai Cholil khawatir Bisri kelak berwatak seperti Belanda. Akhirnya dia dimasukkan ke sekolah *Ongko Loro* yang diperuntukkan bagi rakyat kecil. Setelah lulus dari *Ongko Loro*, Bisri diperintahkan untuk mengaji dan *mondok* di tempat K.H. Cholil.¹³ Dari sinilah bisa dilacak awal genealogi pemikiran Bisri. Kiai Cholil bin Harun adalah adik sekaligus murid Kiai Umar Harun, generasi kedua pengasuh pesantren Sarang, Rembang.¹⁴

¹⁰ Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai* (Jakarta: LP3ES, 1982), hlm. 79.

¹¹ Ahmad Zaenal Huda, *Mutiara Pesantren*, hlm. 8

¹² Wawancara dengan Fahimatut Diniyah, menantu Kiai Bisri Mustofa, Rembang, 2009.

¹³ Ahmad Zaenal Huda, *Mutiara Pesantren*, hlm. 12.

¹⁴ Maemoen Zubeir, *Tarājim Masyāyikh al-Ma'ahid ad-Diniyyah bi Saranj al-Qudamā'* (Rembang: Ponpes Al-Anwar Sarang, T.Th.), hlm. 45.

Pondok Kasingan yang diasuh K.H.. Cholil ketika itu terkenal dengan spesialisasi kitab *Alfyyah*.¹⁵ Pada K.H.. Cholil, Bisri mempelajari berbagai kitab, di antaranya *Fath al-Mu'in*, *Fath al-Wahhāb*, *Iqnā'*, *Jam'u al-Jawāmi'*, *Uqud al-Jumān*, dan beberapa kitab lain. Bisri kelak menjadi santri cerdas dan menjadi santri kesayangan Kiai Cholil. Dia kemudian dinikahkan dengan putrinya bernama Ma'rufah. Menjelang pernikahan Bisri dengan Ma'rufah, pada Sya'ban, Kiai Cholil memerintahkan Bisri untuk turut menggaji *Şahīh Bukhārī* dan *Muslim* kepada *Ĥadratusy-Syaikh* K.H.. Hasyim Asy'ari di Tebuireng, Jombang. Namun ketika itu kitab yang dibaca adalah *Şahīh Muslim* dan *Tajrīd al-Bukhārī*, dan K.H.. Hasyim Asy'ari jatuh sakit pada 10 Ramadan. Pengajian akhirnya dilanjutkan oleh K.H.. Ilyas dan K.H.. Baidhawi. Pada tahun 1936 Bisri pergi ke Mekah untuk melaksanakan ibadah haji sekaligus memperdalam ilmu. Bersama dua orang temannya, Suyuti Kholil dan Zuhdi dari Tuban, di Mekah Bisri berguru kepada K.H.. Bakir, Syaikh Umar Chamdan al-Magribi, Syaikh Maliki, Sayyid Amin, Syaikh Hasan Masysyat, Sayyid Alwi, dan K.H.. Abdul Muhaimin.¹⁶

Bisri Mustofa selain sebagai ulama pengasuh Pesantren Roudlotut Tholibin juga terkenal sebagai penceramah yang handal, politisi yang disegani, serta penulis produktif. Selain menulis dan menerjemahkan buku-buku keagamaan, ia juga menulis dan menggubah syair-syair Islami, novel, serta menulis drama. Karya syairnya yang paling terkenal adalah *Tombo Ati* dan *Ngudi Susilo*, serta *Mitra Sejati*. Menurut catatan Ahmad Zaenal Huda, tak kurang dari 176 karya telah dihasilkan oleh K.H.. Bisri. Karya Bisri secara umum berkaitan dengan masalah keagamaan yang meliputi berbagai bidang, di antaranya tafsir dan juga ilmu tafsir, hadis, ilmu-ilmu bahasa (nahwu, saraf, Balagah), fiqih, akhlak dan tasawuf, tata cara peribadatan, syair-syair keagamaan, bahkan novel. M. Romli HS mencatat bahwa karya Kiai Bisri ditulis dalam bahasa aksara Pegon, Jawi (Arab-Melayu), bahasa Indonesia, dan bahasa Arab.¹⁷ Bagi Kiai Bisri, menulis adalah tugas sekaligus panggilan hidup, di samping untuk mendapatkan penghasilan (*ma'ṣyah*).¹⁸ Karya Kiai Bisri di antaranya: *al-Ibrīz li Ma'rifati Tafsīri al-Qur'ani al-'Azīz*, *Tafsir Surah Yasin*, *al-Iksīr fi Tarjamah Nazm Ilm Tafsīr*, *Terjemah Bulūgh al-Marām*, *Manẓūm Baiquniyyah*, *al-Azward al-Muṣṭafawiyah*, *Syarh Nazm Syarif al-Imritī*, *Syarh al-Juruniyyah*, *al-Fāra'id al-Bahīyyah*, *Terjemah Sulam Muāwanah*, *Risālah Ijtihād wa at-Taqlīd*, *Islam dan Keluarga Beren-*

¹⁵ Wawancara dengan Muhammad Nafis, putra Kiai Misbach Mustofa, adik Kiai Bisri Mustofa, Tuban, 9 Januari 2009.

¹⁶ Ahmad Zaenal Huda, *Mutiara Pesantren*, hlm.17.

¹⁷ Ahmad Zaenal Huda, *Mutiara Pesantren*, hlm. 72-73.

¹⁸ Wawancara dengan Kiai Mustofa Bisri (Gus Mus), putera Kiai Bisri Mustofa, 7 Januari 2010.

cana, Imād ad-Dīn, al-Qawāid al-Fiqhiyyah, Buku Islam dan Shalat, Manasik Haji, Safinah aṣ-Ṣalāt, Risālah ahl as-Sunnah wa al-Jamā'ah, Terjemah dan Syarah Kitab Aqīdah al-Awwām, Islam dan Tauhid, Durar al-Bayān, ar-Risālah al-Ḥasanāt, Cara-Caranipun Ziaroh lan Sinten Kemawon Wali Songo, al-Waṣaya li al-Abā' wa al-Abnā', at-Ta'liq al-Mufidah, al-Mujāhadah wa ar-Riyādah, Syair-syair Rajābiyyah, Kasykūl, Kasykul, Mitera Sejati, Ngudi Susilo, Syair Tombo Ati, an-Nabras, Abu Nawas, Qahar lan Sholihah, Nabi Yusuf lan Siti Zulaikha.

Sejarah Penulisan Tafsir *Al-Ibriz*

Menurut catatan sarjana Belanda van der Chijs yang mendata di Rembang pada 1864, dan L.W.C. van den Berg yang mendata kitab-kitab berbahasa Arab yang lazim digunakan di sejumlah pesantren di Rembang pada 1886, tak ada satu pun tafsir dipelajari di daerah itu pada abad ke-19.¹⁹ Namun pada abad ke-20 muncul tiga kitab tafsir yang ditulis oleh dua orang kakak beradik yang belajar pada guru yang sama. Ketiga tafsir tersebut adalah tafsir *al-Ibriz li Ma'rifati Tafsir al-Qur'an al-Aziz* (“emas murni” untuk memahami makna Al-Qur'an) karya Kiai Bisri Mustofa (selanjutnya ditulis Bisri), tafsir *al-Iklil fi Ma'āni at-Tanzil* (mahkota dalam memahami makna-makna Al-Qur'an) dan *Tāj al-Muslimin* (mahkota bagi kaum muslimin) karya Kiai Misbach Mustofa, keduanya adalah murid Kiai Cholil bin Harun yang merupakan adik dan sekaligus murid dari generasi kedua Pondok Pesantren Sarang, Kiai Umar Harun.

Setelah kepulangan Kiai Abdus Syakur (1861-1940) dari studi di Mekah dan di Jawa pada 1880-an, ia mendirikan *ribāṭ*—semacam pondok pesantren—di Sedan, dan membuka pengajaran ilmu-ilmu agama untuk masyarakat, di antaranya tafsir. Demikian pula di Pondok Pesantren Ma'had Ulum asy-Syar'iyah (MUS), Sarang. Di pesantren ini hingga sekarang masih tersimpan naskah tafsir *Jalālain* salinan Kiai Ghozali—generasi pertama Pondok Pesantren Sarang, meninggal pada 1324 H (1905).²⁰ Ada kemungkinan bahwa naskah ini diajarkan kepada para santri waktu itu.

Penulis menemukan beberapa manuskrip dari Sedan ketika melakukan penelusuran naskah pada 2009. Manuskrip yang paling banyak ditemukan diidentifikasi sebagai peninggalan Kiai Syarbini (dari Karang Asem, Sedan, Rembang, Jawa Tengah) yang juga merupakan guru dari Kiai Abdus Syakur as-Sedangi. Di antara manuskrip tersebut ditemukan salinan

¹⁹ Lihat Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning: Pesantren dan Tarekat* (Yogyakarta: Gading Publishing, 2015), h. 97-98. Lihat pula Mamat S. Burhanuddin, *Hermeneutika ala Pesantren* (Yogyakarta: UII Pres Yogyakarta, 2006), h. 203.

²⁰ Maemoen Zubeir, *Tarājim Masyāyikh*, hlm. 8.

tafsir *Jalalain* dan tafsir Sūrah al-Fātiḥah/2. Manuskrip ini menggunakan kertas Eropa yang banyak digunakan di Jawa pada abad ke-18 dan 19. Bahkan penulis sendiri pernah menyimpan manuskrip salinan tafsir *Jalalain*, meskipun kondisinya sudah sangat rusak. Diperkirakan lebih banyak lagi manuskrip tafsir yang masih di tangan masyarakat. Temuan tersebut setidaknya menjadi indikasi bahwa pengajaran tafsir, paling tidak *Jalalain*, telah berkembang di Rembang sejak abad ke-19.

Sebelum masuk ke sejarah penulisan tafsir *al-Ibrīz*, kita perlu mengetahui terlebih dahulu pandangan Bisri mengenai tafsir Al-Qur'an, karena hal itu sedikit banyak akan memengaruhi latar belakang penulisan tafsir ini. Sama dengan pendahulunya, Imam Nawawi al-Bantani, Kiai Bisri juga merasa khawatir terhadap hadis "Siapa yang berkata tentang Al-Qur'an dengan pikirannya walaupun benar tetap dinyatakan salah" dan "Siapa berkata tentang Al-Qur'an dengan pikirannya saja, maka sama dengan mempersiapkan diri untuk mendapatkan tempat di neraka."²¹ Kiai Bisri khawatir masuk dalam golongan yang dicela dalam hadis tersebut. Dia juga berpandangan bahwa menafsirkan Al-Qur'an berarti sama halnya menjadi juru bicara firman Allah. Oleh karena itu, bagi Bisri, seorang mufasir harus tahu betul apa yang ingin disampaikan Tuhan dalam firman-Nya, dan tidak boleh dilakukan secara sembarangan. Lebih jauh Bisri mengatakan bahwa untuk menafsirkan Al-Qur'an, seseorang harus berpedoman pada *naşş* yang datang dari Nabi dan para Sahabat yang menyaksikan turunnya wahyu.²² Bahkan dengan tegas Kiai Bisri menolak tafsir *bi ar-ra'yi*. Meskipun demikian, perlu diketahui bahwa pernyataan Bisri tersebut bersifat redaksional. Artinya, sama halnya dengan Ibnu Taimiyyah dan jumhur ulama, bahwa yang dituju dari pernyataan tersebut adalah penafsiran berdasarkan *ra'yu* (pemikiran) semata, atau hawa nafsu tanpa mengindahkan kaidah dan kriteria yang berlaku.²³ Pada kenyataannya, Bisri juga membolehkan *ta'wil* yang tentu saja membutuhkan pendekatan nalar atau *ra'yu*.²⁴

Hal di atas menunjukkan kehati-hatian Bisri dalam menafsirkan Al-Qur'an. Tafsir *al-Ibrīz li Ma'rifah Taḥsīn al-Qur'an al-Azīz* selesai ditulis menjelang subuh Kamis 29 Rajab 1376 H (28 Januari 1960).²⁵ Ia mengatakan bahwa tafsir ini memang sengaja ditulis dengan sederhana dan ringan agar mudah dipahami masyarakat secara luas, khususnya para santri yang ingin mulai belajar tafsir. Bahkan dengan rendah hati dia mengatakan bahwa apa

²¹ Nawawi al-Bantani, *Tafsir Marāḥ Labīd* (Surabaya: Toko Kitab Al-Hidayah, t.th), hlm. 2.

²² Bisri Mustofa, *al-Iksīr fi Tarjamah Naẓam 'Ilmi at-Taḥsīn* (Semarang: Toha Putera, t.th), hlm. 10-11.

²³ Nashrudin, *Metode Penafsiran Al-Qur'an* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), hlm. 47.

²⁴ Bisri Mustofa, *al-Iksīr fi Tarjamah Naẓam 'Ilmi at-Taḥsīn*, hlm. 9.

²⁵ Bisri Mustofa, *al-Ibrīz li Ma'rifah*, jilid 3, hlm.2270.

yang dilakukannya dalam menulis tafsir ini hanyalah ‘membahasajawakan’ dan menukil kitab-kitab tafsir pendahulunya seperti *Baidhawi*, *Khāzin*, *Jalālain*, dan tafsir-tafsir lain yang tidak disebutkannya secara jelas.²⁶

Ada informasi menarik dari salah seorang santri Bisri yang bernama K.H. Muhammad Bashori. Ia mengungkapkan bahwa penulisan *al-Ibrīz* dilakukan oleh tiga orang santri kepercayaan yang menjadi sekertarisnya, yaitu Munshorif, Maghfur, dan Ahmad Sofwan. Kitab itu disusun kembali dari rekaman pengajian tafsir Bisri yang kemudian ditulis.²⁷ Namun informasi tersebut agaknya berbeda dengan pernyataan Bisri ketika menulis kitab *Manzūm al-Baiqūniyyah* (ilmu hadis), ketika dia menyatakan bahwa dia mengerjakan kitab tersebut di sela-sela merampungkan tafsir *al-Ibrīz*.

Jika informasi dari Muhammad Bashori dapat diterima, kemungkinan tafsir *al-Ibrīz* di samping ditulis langsung oleh Bisri, juga dibantu oleh sekertarisnya, yaitu santri-santri kepercayaannya. Untuk bagian yang ditulis oleh para santrinya diambil dari pengajian yang memang sengaja disampaikan oleh Bisri agar ditulis dan kemudian dibukukan. Meskipun demikian, proses yang kedua tidak terlepas dari *tashīh* yang dilakukan oleh Bisri sendiri setelah penulisan tersebut selesai.

Metode Tafsir *al-Ibrīz*

Para peneliti Al-Qur’an dan tafsir berbeda pendapat dalam merumuskan metode penafsiran Al-Qur’an. Ada yang mengklasifikasi menjadi *bi ar-ra’yi*, *bi al-ma’sūr*, dan *isyārī* seperti yang dilakukan oleh aṣ-Ṣābūnī,²⁸ dan ada yang mengklasifikasi menjadi *ijmālī* (global), *taḥlīlī* (analitis), dan *mauḍū’ī* (tematik), *muqārīn* seperti yang dilakukan oleh al-Farmawī.²⁹ Penulis sepakat dengan pendapat yang menyatakan bahwa dalam sebuah kitab tafsir sangat sulit untuk hanya menggunakan satu metode saja, melainkan bisa memiliki lebih dari satu metode.³⁰ Tafsir *al-Ibrīz* pun tampaknya juga

²⁶ Bisri Mustofa, *al-Ibrīz li Ma’rifah*, jilid 1, hlm. 3.

²⁷ Muhammad Bashori “Kenangan Manis Hidup Bergaul bersama KH. Bisri Mustofa” Dalam Achmad Zainal Huda, *Mutiara Pesantren Perjalanan Khidmah KH. Bisri* (Yogyakarta: LKiS, 2005), h. 100.

²⁸ Muhammad Ali aṣ-Ṣābūnī, *at-Tibyān fi ‘Ulūm al-Qur’ān* (Jakarta: Dar al-Kutub al-Islamiyah, 2003), hlm. 67.

²⁹ Abd al-Ḥayy al-Farmawī, *Metode Tafsir Mawdu’ī*. terj. Suryan A. Jamrah (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1996), hlm. 11.

³⁰ Mustamin Arsyad misalnya mengatakan bahwa antara metode *bi ar-ra’yi* dengan *bi al-ma’sūr* sulit dipisahkan dalam sebuah kitab tafsir. Dia beralasan, jika yang dimaksud dengan metode *bi ar-ra’yi* adalah hanya menafsirkan Al-Qur’an dengan Al-Qur’an, Sunnah, riwayat-riwayat dan pendapat para Sahabat, hal ini akan sulit dibuktikan dalam kitab tafsir. Mustamin mengambil contoh tafsir *ad-Durr al-Ma’sūr fi at-Taḥsīn bi al-Ma’sūr* karya Imam Suyūṭī. Kitab yang sering dikategorikan sebagai tafsir *bi al-ma’sūr* ini di dalamnya juga ban-

demikian, tidak hanya menggunakan satu metode saja. Ada tiga metode penafsiran yang dominan dalam *al-Ibriz*, yaitu *bi ar-ra'yi*, *bi al-ma'sûr*, dan *muqâran*. Meskipun demikian, hal itu bukan merupakan inkonsistensi metodologi, melainkan harus dipahami bahwa dalam sebuah kitab tafsir akan sangat sulit untuk hanya menggunakan satu metode saja secara utuh. Pada kenyataannya, ada ayat-ayat yang memang perlu dicari *asbâb an-nuzûl* maupun riwayat yang berkaitan dengan suatu ayat yang membutuhkan metode *bi al-ma'sûr*. Namun ada juga ayat yang sama sekali tidak terkait dengan suatu riwayat, sehingga membutuhkan penalaran (*ra'yu*) untuk bisa mendekatinya yang dalam hal ini tentu saja membutuhkan metode *bi ar-ra'yi*. Begitu pula ada ayat-ayat yang hanya bisa dipahami secara menyeluruh jika dikomparasikan dengan ayat-ayat lain dan juga hadis, bahkan antarpendapat mufasir. Dalam hal ini tentu melibatkan metode *muqâran* (perbandingan).

Metode *bi ar-ra'yi* merupakan metode yang paling dominan dalam tafsir *al-Ibriz*, karena pada kenyataannya sangat banyak ayat yang sama sekali tidak terkait dengan suatu riwayat tertentu atau terkait dengan ayat tertentu, dan tidak bisa dipahami secara komprehensif tanpa menyertakan *ijtihad*. Di sinilah Bisri menekankan adanya penggunaan *ra'yu* atau pemikiran untuk mendekati ayat tersebut. Surah al-Baqarah/2: 173 misalnya, jika dipahami secara lahiriah saja akan memunculkan pemahaman bahwa yang diharamkan oleh Allah hanyalah tiga, yaitu bangkai, darah, dan daging babi. Untuk memahami ayat ini, selain harus mencari hadis atau riwayat terkait, menurut Bisri juga harus didekati dengan pendekatan *ijtihad* yang dalam hal ini membutuhkan peran *ra'yu* atau akal. Hal ini bisa dilihat dari penjelasan Bisri dalam penafsiran Surah al-Baqarah/2: 173:

“Sak wenehing menuso ana kang salah pangertian, yaiku roihaning kang diharamake Allah Ta’ala namung bathang, geteh, daging babi, lan hayawan kang disembelih ora keron Allah. Deweke nuli duwe paham yen liyane katutur mahu kabeh halal. Umpamane macan, kucing, ula, asu, kalajengking, kelabang, laler, lan liyan-liyane. Faham kang kaya mengkono iku keliru. Jalaran kejobo ayat iki Kanjeng Nabi Muhammad uga andawuhaken kharam hayawan kang kuat cengkreme, ing mongko dawuhe Kanjeng Nabi iyo wahyu sangking pengeran. Mula kita ora keno gumampang namun paham dhahire ayat. Kanggo netepaken hukum, kita kudu nyilidiki ayat-ayat al-Qur’an, al-hadis, al-ijma’,

yak berisi pandangan dan pendapat penulisnya. Demikian pula tafsir yang menggunakan metode *bi ar-ra'yi* dapat dipastikan juga menggunakan metode *bi al-ma'sûr*, karena tidak satu pun kitab tafsir yang tidak menggunakan ayat Al-Qur’an dan sunnah sebagai landasan utama dalam menafsirkan Al-Qur’an. Lihat Mustamin Arsyad, “Signifikansi *Tafsir Marâh Labid* terhadap Perkembangan Studi Tafsir di Nusantara” dalam *Jurnal Study Al-Qur’an*, Vol. 1, No. 3, 2006, hlm. 633-634.

lan al-qiyas”.

(Sebagian orang ada yang salah paham, yaitu hal-hal yang diharamkan oleh Allah Swt hanyalah bangkai, darah, daging babi, dan juga hewan yang disembelih bukan atas nama Allah. Mereka kemudian berpemahaman bahwa selain yang disebutkan di atas hukumnya halal, seperti harimau, kucing, ular, anjing, kalajengking, kelabang, lalat, dan sebagainya. Pemahaman seperti ini keliru. Sebab selain ayat tersebut, Kanjeng Nabi Muhammad juga mensabdakan haramnya hewan yang kuat dan tajam siungnya, dan hewan yang kuat cengkramannya. Padahal sabda Kanjeng Nabi juga merupakan wahyu dari Allah. Oleh karena itu kita tidak bisa cukup hanya paham *zahir* ayat saja. Untuk menetapkan sebuah hukum, kita harus menyelidiki ayat-ayat (Al-Qur'an) yang lain, hadis, *ijma'*, dan *qiyas*.)

Di sini tampak jelas Bisri menekankan adanya penggunaan ijtihad (dalam hal ini *qiyās*) untuk memahami ayat tersebut secara komprehensif. Lebih lanjut, sebetulnya Bisri ingin menegaskan yang dituju Al-Qur'an dalam ayat tersebut bukan semata-mata diharamkannya ketiga hal itu, melainkan *ilat* atau alasan mengapa hal-hal tersebut diharamkan. Kemudian dari *ilat* tersebut digunakan untuk meng-*qiyas*-kan hukum-hukum lain.

Disamping metode *bi ar-ra'yi*, metode *bi al-ma'sūr* juga banyak digunakan oleh Bisri. Hal ini selain sejalan dengan prinsip Bisri, juga karena memang pada kenyatannya ada ayat-ayat Al-Qur'an yang tidak bisa dipahami atau akan menimbulkan pemahaman yang salah jika tanpa diketahui riwayat yang berkaitan dengan ayat tersebut. Dalam Surah al-Baqarah/2: 115 misalnya, jika tanpa diketahui riwayat atau peristiwa yang terkait dengan ayat tersebut akan menimbulkan pemahaman bahwa salat itu boleh menghadap ke arah mana saja. Bisri menafsirkan:

Kanjeng Nabi shalat kanthi numpak onto sak jerone tindaan ora madep kiblat. Wong Yahudi pada nyela. Mulane turun ayat kang surasane mengekene jagat wetan, jagat kulon iku kabeh kagungane Allah Ta'ala. Marang endi bahe shalat kanjeng Nabi, asal wus netepi dawuhe Allah Ta'ala iku ora bakal keliru. Gusti Allah iku jembar kanugerehane tur ngudaneni”³¹

(Kanjeng Nabi salat dengan naik kendaraan ketika dalam perjalanan, tidak menghadap kiblat. Sementara orang-orang Yahudi mencelanya. Oleh karena itu turunlah ayat yang berbunyi: Belahan bumi timur dan juga barat adalah kepunyaan Allah. Ke arah mana pun Kanjeng Nabi salat, asalkan sesuai dengan petunjuk Allah, maka tidak akan salah. Allah itu luas anugerah-Nya dan Maha Mengetahui.)

Meskipun Bisri banyak menggunakan riwayat, termasuk riwayat ba-

³¹ Bisri Mustofa, *al-Ibriz li Ma'rifah*, hlm. 36.

caan qiraat, tetapi dia sangat jarang atau bahkan hampir tidak pernah menunjukkan kualitas riwayat yang dijadikan sebagai penafsiran. Metode lain yang juga muncul dalam tafsir *al-Ibrīz* adalah *muqāran*. Metode ini digunakan karena memang ada ayat-ayat yang baru bisa dipahami secara komprehensif setelah dibandingkan dengan ayat-ayat lain maupun hadis yang bertema sama, begitu juga pendapat Sahabat. Di sinilah perlu adanya penggunaan metode *muqāran*. Metode ini bahkan juga mensyaratkan adanya perbandingan antar-mufasir. Ketika menafsirkan Surah asy-Syu'arā'/26: 24-25 yang mencela praktek syair, Bisri membandingkannya dengan ayat 27, hadis Nabi, dan pendapat 'Aisyah yang merespons positif terhadap praktek syair. Dari perbandingan tersebut akhirnya Bisri berkesimpulan bahwa sepanjang praktek syair ditunjukkan serta memuat nilai-nilai kebajikan maka dianjurkan oleh agama.

Makna Gandhul dan Aksara Pegon

Seperti diketahui, tafsir *al-Ibrīz* ditulis dengan bahasa Jawa berhuruf Arab atau disebut aksara Pegon. Tafsir *al-Ibrīz* juga menggunakan *makna gandhul* atau dalam istilah pesantren sering disebut sebagai *makna utawi*. Penggunaan aksara Pegon dan *makna gandhul* merupakan suatu yang lazim di kalangan pesantren tradisional, bahkan menjadi ciri tersendiri. Namun penelitian tentang huruf Pegon dan *makna gandhul* sangat terbatas. Penelitian tentang pesantren tradisional kebanyakan membahas kitab yang dikaji di pesantren, antropologi pesantren, dan genealogi intelektual pesantren.

Makna gandhul yang dimaksud di sini adalah penerjemahan teks berbahasa Arab kata per kata dengan cara menuliskan terjemahannya tepat di bawah kata yang bersangkutan menggunakan huruf Arab. *Makna gandhul* di lingkungan pesantren biasanya memiliki kode-kode tertentu yang merupakan bagian dari analisis bahasa Arab. Misalnya kata *utawi* yang biasa disingkat dengan huruf *mim* yang diletakkan di bagian atas kata (Arab) yang diterjemahkan, berarti menandakan bahwa posisi kata tersebut sebagai *mubtada'* (subjek kalimat). Demikian pula kata *iku* (*khobar* atau predikat), *sopo* (*fā'ul*, predikat), *apane* (*tamyīz*), dan sebagainya.

Aksara Pegon adalah tulisan berbahasa Jawa menggunakan huruf Arab. Penulis sengaja membedakan antara aksara Pegon dengan *makna gandhul* dengan alasan aksara Pegon tidak mesti menggunakan kode-kode di atas yang bisa dijadikan sebagai alat analisis gramatikal bahasa Arab. Naskah-naskah beraksara Pegon yang ditulis sebelum abad ke-19 tidak menggunakan *makna gandhul*. Naskah-naskah yang ditulis oleh Kiai Ahmad Rifa'i (1786-1870) dari Kalisalak, Batang, Jawa Tengah, belum menggu-

nakan makna *gandhul*.

Menurut sumber lisan di kalangan pesantren, *makna gandhul* pertama kali dikenalkan oleh Kiai Kholil Bangkalan (w. 1923).³² Bruinessen menyebutkan pada abad ke-19—bertepatan dengan masa hidup Kiai Kholil Bangkalan—pesantren-pesantren di Madura menggunakan bahasa Jawa sebagai medium pembelajaran kitab kuning. Kiai Kholil memang berasal dari Madura, dan memiliki pengaruh besar. Namun, jika Kiai Kholil disebut sebagai penemu *makna gandhul*, mengapa di pesantren-pesantren Madura ketika itu menggunakan bahasa Jawa sebagai medium pembelajaran kitab kuning, bukan bahasa Madura yang merupakan bahasa asli Kiai Kholil? Hal ini menjadi sebuah pertanyaan tersendiri.

Informasi lain yang muncul menyebutkan bahwa *makna gandhul* pertama kali diperkenalkan oleh Muḥammad Ṣāliḥ bin ‘Umar as-Samārānī atau yang dikenal sebagai Kiai Sholeh Darat (1820-1903).³³ Agaknya pendapat ini juga cukup masuk akal, mengingat hampir semua karya Kiai Sholeh Darat ditulis dengan *makna gandhul*, dan sejauh ini Kiai Sholeh Darat telah dianggap sebagai penulis yang pertama kali menggunakan *makna gandhul*. Kedua ulama tersebut hidup pada masa yang sama. Kiai Kholil hidup pada tahun 1819-1923, sedangkan Kiai Sholeh Darat hidup pada tahun 1815-1897. Dengan demikian, kemungkinan *makna gandhul* dirumuskan pada akhir abad ke-19, ketika kedua ulama tersebut hidup.

Selain di Jawa dan Madura, *makna gandhul* juga ditemukan di pesantren-pesantren di daerah Sunda. Di sini model ini disebut *ngalogat*. *Ngalogat* pertama kali diperkenalkan oleh Ajengan Ahmad Dimiyati pada tahun 1910.³⁴ Tampaknya model ini diadopsi dari Jawa. Seperti yang disebutkan Martin, pada abad ke-19 pesantren di daerah Sunda menggunakan bahasa Jawa dalam pembelajaran kitab kuning. Keterangan ini diperkuat dengan kenyataan bahwa ayah Ajengan Ahmad Dimiyati sebelumnya mengajar dengan bahasa Jawa. Selanjutnya, karena banyak santri Sunda merasa agak asing dengan bahasa Jawa, Ajengan Ahmad Dimiyati mengadopsi *makna gandhul* berbahasa Jawa tersebut ke dalam bahasa Sunda yang kemudian disebut dengan *ngalogat*.³⁵

³² Tahun wafat K.H. Kholil mengacu pada Zamakhsari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Study tentang Pandangan Hidup Kiai* (Jakarta: LP3ES, 1982), hlm. 80.

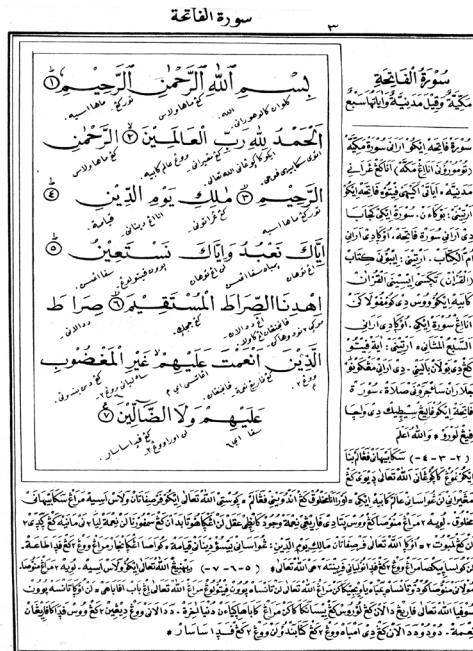
³³ Moch Nur Ichwan, «Negara, Kitab Suci, dan Politik Terjemah Resmi Al-Qur’an di Indonesia» dalam Henri Chambert-Loir (ed), *Sadur: Sejarah Terjemahan di Indonesia dan Malaysia* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2009), hlm. 416.

³⁴ Yahya, Iip Zulkifi, «Ngalogat di Pesantren Sunda Menghadirkan yang Dimangkirkan» dalam Henri Chambert-Loir (ed), *Sadur: Sejarah Terjemahan di Indonesia dan Malaysia* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2009), hlm. 364.

³⁵ Yahya, Iip Zulkifi, «Ngalogat di Pesantren Sunda ...», hlm. 364

Aksara Pegon sejauh ini belum diketahui kapan pertama kali muncul, dan siapa yang memperkenalkannya. Pegon tampaknya jauh lebih dahulu muncul. Ahli sejarah Indonesia, A.H. Johns, menyebut bahwa vernakularisasi atau ‘pembahasalokalan’ keilmuan Islam telah terjadi sejak abad ke-16, termasuk di dalamnya aksara Jawi (Arab-Melayu).³⁶ Kita mendapati karya-karya Hamzah Fansuri, Nuruddin ar-Raniry, hingga Abdur Ra’uf as-Singkili ditulis dalam aksara tersebut. Sangat mungkin pembahasalokalan ke dalam bahasa Jawa juga tidak jauh dari masa itu. Sejauh ini, *makna gandhul* dan huruf Pegon selalu digunakan beriringan. *Makna gandhul* biasa digunakan untuk mengartikan atau menerjemahkan teks-teks Arab, sedangkan huruf Pegon biasa digunakan untuk men-*syarah* atau memberi penjelasan kandungan teks-teks Arab terkait.

Dalam tafsir *al-Ibriz* ayat-ayat Al-Qur’an diterjemahkan atau diartikan kata per kata disertai kedudukan masing-masing sesuai gramatika bahasa Arab. Makna per kata itu ditulis miring ke bawah, persis di bawah redaksi ayat. Adapun uraian tafsir ditulis dengan aksara Pegon di tepi halaman.



Halaman Surah al-Fātiḥah Tafsir *al-Ibriz*.

Pada halaman Surah al-Fātiḥah/2 teks ayat ditulis horizontal, sedangkan tulisan miring di sela ayat adalah terjemahan kata per kata (*makna*

³⁶ Anthony H. Johns, “Quranic exegesis ...”, hlm. 257-287.

gandhul). Kata pertama dalam Surah al-Fātihah بِسْمِ اللَّهِ dimaknai dengan *kelawan* (dengan) *nyebut asma Allah*. Sedangkan kata الرحمن dimaknai dengan *kang Maha Welas* (yang maha Pengasih). Kata *kang* di sini menunjukkan kedudukan *naʿat* atau *sifat* yang biasanya disingkat dengan huruf ص kecil yang diletakkan di sebelah kanan atas kata yang bersangkutan. الرحيم dimaknai dengan *tur kang Maha Welas Asih* (yang Maha Penyayang). Adanya kata *tur kang* di sini masih menunjukkan bahwa posisi الرحيم masih sebagai *naʿat*, sama seperti الرحمن atau tepatnya menjadi *naʿat* yang kedua.

Sedangkan kata الحمد dimaknai dengan *utawi sekabehane puji* (segala puji). Setiap kata *utawi* menunjukkan bahwa kata tersebut sebagai *mubtadaʿ* (subjek kalimat) yang biasanya ditulis dengan huruf م kecil yang ditulis di pojok kanan atas kata yang bersangkutan. Kemudian kata الله dimaknai dengan *iku kagungane Allah* (itu kepunyaan Allah). Kata *iku* menunjukkan bahwa posisi kata tersebut sebagai *khobar* (predikat). Jika diucapkan, kata *iku* biasanya disebut lebih dahulu, sebelum teks Arabnya (dalam hal ini اللهُ), untuk menunjukkan bahwa setiap *mubtadaʿ* itu pasti diikuti dengan *khobar*. Dengan membaca *iku* sebelum membaca teks Arab, akan bisa langsung diketahui kata yang bersangkutan berposisi sebagai *khobar*. *Mubtadaʿ* dan *khobar* selalu berpasangan, tak bisa dipisahkan. Setiap ada *mubtadaʿ* pasti ada *khobar*, begitu juga sebaliknya. Adapun frasa رب العالمين diterjemahkan dengan *kang mengerani wong ngalam kabeh* (yang menjadi Tuhan seru sekalian alam). Kata *kang* di sini menunjukkan bahwa posisi frasa tersebut adalah sebagai *sifat* atau *naʿat* dari kata اللهُ.

Dalam tradisi pesantren, pengajaran kitab klasik (kitab kuning) merupakan elemen yang tak terpisahkan dari pesantren itu sendiri. Ada dua model dalam pengajaran kitab klasik, yaitu *sorogan* dan *bandongan*.³⁷ Keduanya menggunakan *makna gandhul* dan aksara Pegon. Orientasi dari pengajaran tersebut adalah agar santri bisa memahami agama langsung dari sumber asli berbahasa Arab. Sampai sekarang, meskipun kebanyakan pesantren telah memasukkan pengetahuan umum sebagai bagian dari pendidikannya, namun pengajaran kitab klasik tetap diberikan, meskipun dalam porsi yang lebih sedikit dibanding yang diberikan di sekolah diniyah. Ketika mengajarkan kitab-kitab klasik di sekolah umum milik pesantren, para guru masih setia menggunakan *makna gandhul*. Dhofier menyebut upaya ini dilakukan untuk meneruskan tujuan utama pesantren untuk mendidik calon ulama yang setia pada faham Islam tradisional.³⁸ Kelak para santri yang menjadi ulama atau tokoh agama di kampung halamannya pun akan setia menggunakan *makna gandhul* ketika membacakan

³⁷ Definisi *sorogan* dan *bandongan*, lihat Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren*, hlm. 28-29.

³⁸ Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren*, hlm. 50.

kitab-kitab keagamaan, baik kepada santri maupun kepada masyarakat umum. Dalam pengajaran kitab, seorang kiai tidak hanya membacakan teks dengan model *makna utawi* saja, tetapi juga memberikan penjelasan dan pandangan. *Makna gandhul* atau *makna utawi* selain lazim ditemukan di daerah-daerah basis pesantren tradisonal, saat ini juga ditemukan dalam kelompok-kelompok kecil di sekitar Solo Raya, yang menurut Ricklefs di sini muslim tradisional merupakan kelompok minoritas.³⁹

Di beberapa daerah basis pesantren tradisional semisal Rembang, Tuban, Kudus, Kediri, serta sejumlah daerah di pantai utara Jawa masih banyak ditemukan ulama yang menulis teks-teks keagamaan menggunakan *makna gandhul* dan Pegon. Demikian pula yang terjadi di bagian selatan Jawa Tengah seperti Magelang, Wonosobo, Temanggung, Kebumen, dan sekitarnya. Meskipun di antara mereka juga banyak yang menulis dalam bahasa Indonesia. Barangkali perlu dimengerti, para ulama yang masih setia dengan Pegon merupakan bentuk *tafa'ul* (optimisme) terhadap bahasa Arab, mengingat Pegon seringkali dianggap lebih dekat dengan bahasa Arab. Apalagi kitab suci Al-Qur'an yang menjadi sumber utama ajaran Islam ditulis dengan bahasa Arab.

Di lingkungan pesantren tradisional, bahasa Arab dipandang sebagai bahasa agama, atau paling tidak dengan menulis teks-teks keagamaan menggunakan bahasa Arab atau aksara Pegon dianggap lebih utama. Dari sini dapat dipahami mengapa tafsir *al-Ibrīz* ditulis dalam format seperti itu. Bruinessen mengatakan bahwa kalangan muslim tradisional membedakan diri dengan kalangan modernis dalam hal rujukan kitab yang dibaca. Kalangan tradisional menggunakan apa yang disebut sebagai "kitab kuning", sedangkan kalangan modernis menggunakan "buku putih" yang biasanya berupa buku terjemahan atau buku keagamaan yang ditulis dalam bahasa Indonesia. Aksara Pegon adalah bagian dari "kitab kuning".⁴⁰ Jadi penggunaan aksara Pegon dalam tafsir *al-Ibrīz* bukan karena alasan ketidakmampuan Bisri dalam berbahasa Indonesia.

Bahasa yang Berhierarki

Selain Pegon dan *makna gandhul*, karakteristik lain dalam tafsir *al-Ibrīz* adalah penggunaan bahasa berhierarki. Wahidi dalam kajiannya "Hierarki Bahasa dalam Tafsir *al-Ibrīz li Ma'rifah Tafsīr al-Qur'an al-'Azīz*" mengulas hierarki bahasa atau *speech level* bahasa Jawa yang digunakan dalam

³⁹ M.C. Ricklefs, *Mengislamkan Jawa: Sejarah Islamisasi Jawa dan Penentangannya dari 1930 sampai Sekarang* (Jakarta: Serambi, 2013), hlm. 300.

⁴⁰ Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning Pesantren dan Tarekat* (Yogyakarta: Gading Publishing, 2015), hlm. 149.

tafsir *al-Ibrīz*.⁴¹ Orang Jawa dalam melakukan inter-relasi dan komunikasi terikat oleh nilai-nilai budaya Jawa yang disebut tata *ungguh-ungguh* yang disesuaikan dengan kedudukan dan derajatnya. Dalam komunikasi itu paling tidak ada tiga pihak yang dilibatkan, yaitu penutur, lawan tutur, dan pihak lain yang menjadi objek tuturan. Dalam konsep *ungguh-ungguhing basa*, pihak-pihak tersebut dapat mempengaruhi munculnya perbedaan bentuk tuturan dalam berbahasa yang disebabkan oleh status masing-masing dalam hubungan komunikasi.

G. Moeldjanto, seperti yang dikutip oleh Muhsin, menyebut faktor-faktor yang dapat menyebabkan perbedaan komunikasi tersebut antara lain kedudukan seseorang dalam keluarga, status sosial, tingkat kebangsawanan, umur, dan prestise.⁴² Hal ini juga berlaku di lingkungan pesantren tradisional, meskipun ada sedikit perbedaan. Di lingkungan pesantren tradisional, perbedaan bentuk tuturan bahasa dilihat dari faktor agama, yaitu *unguh-ungguh basa* dibedakan berdasarkan soleh atau tidaknya lawan bicara atau pihak yang dibicarakan, dan tidak didasarkan pada kebangsawanan atau prestise keduniawian.

Lazimnya, di pesantren tradisional di Jawa ketika membacakan kitab kuning para kiai menggunakan bahasa yang berbeda untuk menyebut orang yang berbeda. Ketika mereka menerangkan tentang nabi, para Sahabat, orang-orang saleh, atau orang-orang yang dianggap mulia dalam agama, mereka menggunakan bahasa halus. Sebaliknya jika mereka berbicara mengenai orang durjana, setan, iblis, serta musuh nabi dan orang Islam, mereka menggunakan bahasa kasar. Kata *قال* (berkata), jika yang berkata nabi, diterjemahkan dengan *ngendiko* ('berkata', bahasa Jawa halus), sementara jika yang berkata Abu Jahal misalnya, diterjemahkan dengan *ngucap* (bahasa Jawa kasar). Tafsir *al-Ibrīz* yang muncul dari ruang sosial pesantren pun demikian. Surah al-Baqarah/2: 6-7 berikut ini menggambarkan tingkat penggunaan bahasa yang berlawanan:

Kanjeng Nabi yen ngersakaken hale wong-wong kafir iku prihatin, nganti ngrentes banget. Nuli katurunan ayat kang surasane: wong kang wus katitik kafir iku dikapak-kapakke podo bae. Dinasehati lan ora dinasehati podo bae. Mesti ora bakal gelem iman. Jalaran atine wus sasat dipatri kupinge sasat dibuntoni, lan matane ditutupi. Wong kang koyo mengkono iku bakal nampa siksa kang gedhe.

(Kanjeng Nabi ketika merasakan kondisi orang-orang kafir itu sangat prihatin.

⁴¹ Lihat Wahidi, Ridho'ul "Hierarki Bahasa dalam Tafsir *al-Ibrīz li Ma'rifah Tafsir Al-Qur'an al-Azis*". *Suhuf*, Vol. 8, No.1, 2015, hlm. 141-160.

⁴² Imam Muhsin, *Al-Qur'an dan Budaya Jawa dalam Tafsir Al-Huda Karya Bakkri Syahid*. (Yogyakarta: eLSAQ, 2013), hlm. 123.

Lalu turunlah ayat yang berbunyi: orang-orang yang sudah dititahkan kafir itu diapa-apakan sama saja. Diberi nasehat ataupun tidak, sama saja, pasti tidak akan beriman. Sebab hatinya sudah terpatri, telinganya ditutupi, dan matanya dihalang-halangi. Orang-orang seperti itu kelak akan mendapatkan siksaan yang berat).

Contoh di atas menggambarkan adanya dua arah bahasa yang saling berlawanan, seolah-olah sengaja dipertentangkan. Untuk menyebut Nabi Muhammad, Bisri menggunakan kata-kata secara berurutan: *kanjeng*, *ngrasakaken*, *ngrentes*, yang menunjukkan bahasa halus. Sementara berkaitan dengan orang-orang kafir secara berurutan Bisri menggunakan kata-kata: *kacetak*, *dikapak-kapakke*, *podo bae*, *ora*, *sasat*, *kupinge*, *matane*. Dalam hierarki bahasa Jawa, kata-kata tersebut tergolong kata-kata kasar.

Dalam tradisi pesantren, penggunaan bahasa seperti itu dianggap penting, karena ditujukan untuk memposisikan orang pada kedudukan masing-masing sesuai dengan kacamata agama. Dengan kata lain, penggunaan kata-kata halus dimaksudkan untuk menghormati, sementara penggunaan kata-kata kasar dimaksudkan untuk kebalikannya. Namun demikian, di sini bukan berarti orang-orang pesantren tradisional membenci dan memusuhi orang-orang kafir maupun orang-orang yang dianggap durjana dalam kacamata agama begitu saja. Tampaknya bahasa di sini digunakan sebagai identitas sosial sekaligus sebagai perlawanan ideologis.

Selain bahasa yang berhierarki, penggunaan istilah *kanjeng* untuk menyebut Nabi Muhammad menjadi ciri khas tersendiri di kalangan masyarakat pesantren tradisional, bahkan menjadi semacam orientasi ideologis tersendiri. Di berbagai kesempatan dalam tafsir *al-Ibriz* dan juga dalam semua karyanya Bisri selalu menggunakan istilah *kanjeng* untuk menyebut Nabi. Bagi Bisri yang berlatar belakang pendidikan pesantren tradisional sebutan *kanjeng* penting untuk digunakan karena dianggap sebagai bagian dari penghormatan, bahkan pengagungan terhadap Nabi. Kata *kanjeng* sendiri sebetulnya merupakan terjemahan dari kata سيد (tuan, *kanjeng*). Penggunaan kata سيد atau *kanjeng* pernah menjadi perdebatan yang cukup lama antara kaum modernis dengan tradisionalis, paling tidak mulai awal abad ke-20 sampai tahun 1980-an.⁴³ Orang-orang modernis menolak istilah tersebut karena dianggap berlebihan dalam menghormati Nabi, bahkan dianggap sebagai kultus. Bahkan golongan Wahabi memandang itu merupakan bentuk kemusyrikan. Kiai Misbach Mustofa menulis sebuah risalah

⁴³ Ahmad Azhar Basyir melarang penggunaan istilah tersebut karena menurutnya dianggap berlebihan dalam menghormati Nabi. Bahkan menurutnya ada hadis yang menyatakan tidak diperbolehkannya seorang muslim menyebut Nabi Muhammad dengan kata "ya rasulullah". Lihat Ahmad Azhar Basyir, *Falsafah Ibadah dalam Islam* (Yogyakarta: UII Press, 2003), hlm. 20-22.

yang di dalamnya menjelaskan argumen penggunaan kata “sayyid” serta menolak tuduhan kelompok modernis dalam bukunya berjudul *Anda Ahlussunnah? Anda Bermadzhab?*⁴⁴

Penentangan terhadap *Antropomorfisme*

Antropomorfisme (tajsīm) adalah pandangan teologis yang menganggap bahwa Tuhan memiliki jasad dan anggota tubuh seperti wajah, tangan, mata, dan sebagainya, serta melakukan aktivitas jasadi seperti berposisi, bersemayam, naik, turun, serta datang layaknya manusia. Dalam penjelasan Surah as-Sajdah/32: 4 Bisri tidak ingin terjebak dalam *antropomorfis* tentang Tuhan. Dalam pandangan muslim tradisional, *antropomorfisme* adalah sesuatu yang harus dihindari, karena dianggap bertentangan dengan sifat Tuhan. *Antropomorfisme* dianggap menyamakan Tuhan dengan makhluk-Nya. Oleh karena itu, ketika bertemu ayat-ayat *antropomorfisme* Bisri cenderung menggunakan *ta’wil* daripada menggunakan makna harfiyah. Dalam menafsirkan Surah al-Fajr/89: 22 Bisri menjelaskan:

Ambok iyo ojo koyo mengkono! (eleng-eleng to!) mengko yen bumi wus digonjang-ganjengake, dawuhe Pengeran wus tumeko, malaikat wus podo baris, neroko jahanam wus ditokake. Ono ing dino iku manuso lagi eling. Opo gunane eling ono ing dino iku? Wis ora ono gunane.

(Janganlah seperti itu (ingat-ingatlah). Nanti jika bumi sudah digonjang-ganjingkan, firman Tuhan telah datang, malaikat-malaikat telah berbaris, neraka jahanam pun telah digelar. Di hari itulah manusia baru sadar. Apa guna sadar di hari itu? Sudah tak ada gunanya.)

Ayat 22 oleh *Syaamil Qur’an Hijaz Terjemah Tafsir Per Kata* diterjemahkan “Dan datanglah Tuhanmu, dan malaikat berbaris-baris”.⁴⁵ Namun oleh Bisri kata رَبِّكَ yang makna harfiahnya adalah Tuhanmu, ditafsirkan sebagai “firman” Tuhan (*dawuhe Pengeran*). Bahkan dalam terjemahan ayatnya, Bisri pun tidak mengartikan kata رَبِّكَ sesuai dengan makna harfiahnya “Tuhanmu”, tetapi diartikan perkara Tuhanmu (*perkorone Pengeran iro*), yang berarti di sini sudah merupakan bentuk *ta’wil*. Jelas sekali hal ini memperlihatkan bahwa Bisri tidak mau terjebak dalam *antropomorfisme*, meskipun mungkin saja bisa dikatakan cara Tuhan datang berbeda dengan cara manusia, tetapi penafsiran seperti itu tetap mengesankan Tuhan sebagai “komandan pasukan militer”, sehingga bisa menyebabkan seseorang terjebak dalam gambaran *antropomorfistis* tentang Tuhan. Orientasi ide-

⁴⁴ Mishbah Mustofa, *Anda Ahlussunnah? Anda Bermadzhab?* (Tuban: Almisbah, 2006), hlm. 37-40.

⁴⁵ Lihat *Syaamil Qur’an Hijaz Terjemah Tafsir Per Kata*, hlm. 593.

ologis Bisri tampak terlihat di sini.

Dalam analisis wacana, ideologi seringkali dianggap sebagai konsep yang sentral. Ideologi seringkali menjadi tujuan sentral dari sebuah wacana. Melalui wacana yang digulirkan, tampaknya Bisri ingin mempertahankan, bahkan membela konsep Ahlusunnah Wal-jama'ah yang dianutnya. Bahwa *antropomorfis* atau *men-tajzim*-kan Tuhan, baik dalam hal-hal yang berkaitan dengan jasad maupun aktivitas jasadi seperti kata “datang” dianggap sesuatu yang bertentangan dengan sifat Tuhan yang disebutkan dalam Al-Qur'an ليس كمثلہ شيء (tidak ada yang menyerupai-Nya). Hal ini bisa dilihat dalam pernyataan Bisri:

...Sing ati-ati ojo nganti mlebu madzhab ahli bid'ah kang disebut at-Tā'ifah al-Mujassimah iyo iku golongan kang nganggep yen Allah iku jisim...Aqāid koyo ngene iki diwulangake ana ing madrasah Wahhabiyah ana ing Madinah Munawwaroh. Innalillahi wa innailaihi rāji'ūn. Sa pisan maneh aku meling: sing ngati-ngati, mergo ing Indonesia kene tunggal-tunggale golongan mujassimah iku uga wes merajalela: Aqāid kang keliru mungguh kita Ahl as-Sunnah wa al-Jama'ah iku wus disiar-siarake lewat kuliah-kuliah lan lewat buku-buku.⁴⁶

...Hati-hatilah jangan sampai mengikuti ahli *bid'ah* yang disebut *at-Tā'ifah al-Mujassimah* (ahli *tajsim* atau pemikiran *antropomorfisme*), yaitu golongan yang menganggap bahwa Allah itu berjasad... akidah-akidah seperti itu diajarkan di sekolah-sekolah di Madinah Munawwarah. *Innalillahi wa inna ilaihi rāji'ūn*. Sekali lagi aku peringatkan: berhati-hatilah karena di Indonesia golongan orang-orang *mujassimah* seperti itu sudah merajalela: akidah-akidah yang melenceng menurut kita orang-orang *Ahl as-Sunnah wa al-Jama'ah* itu sudah disebarluaskan melalui perkuliahan-perkuliahan dan juga buku-buku.

Pernyataan Bisri di atas sekaligus memperlihatkan keprihatinannya atas apa yang sudah mulai menyebar ketika itu: akidah yang dianggapnya melenceng mulai bermunculan, juga memperlihatkan keterpanggilan Bisri untuk membela yang diyakininya sebagai kebenaran.

Al-Qur'an sebagai Penyelesai Masalah Kehidupan Sehari-hari

Dalam pandangan muslim tradisional, sebagai wahyu Tuhan, Al-Qur'an tidak hanya dianggap sebagai petunjuk dan sumber hukum, tetapi juga dianggap bisa menyelesaikan permasalahan kehidupan sehari-hari. Ayat-ayat Al-Qur'an seringkali dijadikan sebagai doa untuk berbagai kebutuhan hidup dan sebagai obat. Begitu juga seorang kiai dalam pandangan muslim tradisional sering kali dianggap sebagai figur sentral. Kiai tidak hanya menjadi pembimbing masalah keagamaan, tetapi juga seringkali

⁴⁶ Lihat Bisri Mustofa, *al-Ibriz li Ma'rifah*, jilid 3, hlm. 1425.

dianggap sebagai pemimpin, dan juga orang yang dianggap mampu menguraikan berbagai permasalahan kehidupan sehari-hari, yang dalam istilah Woodward dianggap sebagai sumber berkah—perantara, pen—oleh masyarakatnya.⁴⁷ Di sini para kiai menyadari posisinya di mata masyarakat. Mereka tidak hanya pandai membaca kitab dan memberikan ceramah keagamaan, tetapi juga bisa memberi solusi permasalahan sehari-hari.

Sebagai seorang kiai yang muncul dan berada di tengah masyarakat muslim tradisional, Bisri menyadari penuh tanggung jawabnya sebagai kiai. Dia tidak hanya menjadikan Al-Qur'an sebagai petunjuk, namun juga sebagai jawaban bagi masalah praktis kehidupan sehari-hari. Ketika menafsirkan tiga ayat terakhir Surah al-Baqarah/2, dia memberikan *fā'idah* sebagai berikut, "Ada hadis yang menyatakan seperti ini: siapa saja yang membaca tiga ayat terakhir Surah al-Baqarah/2 ini..., setan tidak akan berani mendekati rumah orang yang membaca tadi selama tiga hari".

Kutipan di atas jelas sekali menunjukkan bahwa Al-Qur'an dalam pandangan Bisri tidak hanya dijadikan sumber hukum, tetapi juga sebagai solusi masalah kehidupan sehari-hari. Dalam hal ini digunakan untuk menolak gangguan setan.

Meskipun ketika menafsirkan Surah al-Isrā'/17: 82, dia tidak menafsirkan kata *syifā'* sebagai obat atau penyembuh fisik, tetapi obat dari kesesatan, namun di berbagai kesempatan dia sering menjadikan ayat Al-Qur'an sebagai obat untuk suatu penyakit. Bisri menulis buku kecil yang berjudul *Imām ad-Dīn* yang di dalamnya, di samping berisi panduan masalah praktis keagamaan, juga mengemukakan fungsi ayat tertentu sebagai penyembuh suatu penyakit. Bisri menjelaskan berikut:

Menawi sederek Modin dipun suwuni toyo kangge serana, duka saket panas duka saket padaran, duka dipun entup kalajengking, ampun dipun tolak. Pendetaken toyo wudhu, enngih meniko kolah wudhu, lajeng dipun wahosaken dibacakan: اللهم إته بلغنى عن نبيك ورسولك محمد صلى الله عليه وسلم انه قال: الفاتحة لماقرأت له: الخ. اللهم إته بلغنى عن نبيك ورسولك محمد صلى الله عليه وسلم انه قال: الفاتحة لماقرأت له: بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله رب العلمين. الخ. Lajeng toyo dipun sebul-sebul. Insyallah maqbul büdznüLah.⁴⁸

Jika para saudara *mudin* dimintai air buat *serana*, baik sakit panas, sakit perut, maupun tersengat kalajengking, janganlah ditolak. Ambilkan air wudu, yaitu air kolah (untuk) berwudu, lalu dibacakan اللهم إته بلغنى عن نبيك ورسولك محمد صلى الله عليه وسلم انه قال: الفاتحة لماقرأت له: بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله رب العلمين. الخ. Lalu air tersebut ditupi, insyaAllah *maqbul* atas izin Allah.

⁴⁷ Mark R. Woodward, *Islam Jawa: Kesalehan Normatif Versus Kebatinan*, terj. Hairus Salim HS (Yogyakarta: LKiS, 2008), hlm. 211-212.

⁴⁸ Bisri Mustofa, *Imam ad-Dīn* (Kudus: Menara Kudus, t.th.), hlm.62-63.

Penjelasan Bisri di atas mampu menggambarkan bagaimana posisi ayat Al-Qur'an di mata para muslim tradisional. Ayat Al-Qur'an tidak hanya dijadikan sebagai pedoman hidup dan sumber hukum, tetapi juga sebagai obat berbagai macam penyakit.

Kesimpulan

Karakteristik yang ditemukan dalam tafsir *al-Ibriz* pada dasarnya merupakan perwujudan dari tradisi pesantren tradisional yang muncul dalam sebuah kitab tafsir. Hal ini menjadi istimewa, karena selain tidak ditemukan dalam tafsir-tafsir berbahasa Indonesia, atau bahkan berbahasa Arab, hal itu sekaligus mempertegas bahwa muslim tradisional selalu berupaya mempertahankan identitas mereka, bukan hanya dalam hal substansi—seperti masalah antropomorfisme serta pandangan mereka terhadap Al-Qur'an—tetapi bahkan dalam hal format penulisan, yaitu penggunaan *makna gandhul* dan huruf Pegon, serta penggunaan bahasa yang berhierarki. Latar belakang Kiai Bisri Mustofa sebagai seorang muslim tradisional telah memberi warna tersendiri bagi karyanya, tafsir *al-Ibriz*.

Daftar Pustaka

- Arsyad, Mustamin. "Signifikansi *Tafsir Marāh Labīd* terhadap Perkembangan Studi Tafsir di Nusantara". *Jurnal Study Al-Qur'an*, Vol. 1, No. 3, 2006, hlm. 633-634.
- al-Bantani, Syaikh Nawawi. *Tafsir Marāh Labīd*. Surabaya: Toko Kitab Al-Hidayah, t.th.
- Baidan, Nasruddin. *Metode Panafsiran Al-Qur'an*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.
- Basyir, Ahmad Azhar. *Falsafah Ibadah dalam Islam*. Yogyakarta: UII Press Yogyakarta, 2003.
- Bruinessen, Martin van. *Kitab Kuning Pesantren dan Tarekat di Indonesia*. Bandung: Mizan, 1995.
- . *Kitab Kuning Pesantren dan Tarekat*. Yogyakarta: Gading Publishing, 2015.
- Burhanuddin, Mamat S. *Hermeneutika ala Pesantren*. Yogyakarta: UII Press, 2006..
- Departemen Agama Republik Indonesia. *Al-Qur'an dan Terjemahnya*. Jakarta: Depag RI, 1994.
- Dhofier, Zamakhsyari. *Tradisi Pesantren Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*. Jakarta: LP3S, 1982.
- al-Farmawi, Abdul Hayy. *Metode Tafsir Mawdu'ī*. terj. Suryan A. Jamrah, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996.
- Federspiel, Howard. *Kajian Al-Qur'an di Indonesia*. terj. Tajul Arifin. Bandung: Mizan, 1996.
- Gusman, Islah. *Khazanah Tafsir di Indonesia: Dari Hermeneutika Hingga Ideologi*. Yogyakarta: LKiS, 2013.
- Huda, Ahmad Zaenul. *Mutiara Pesantren Perjalanan Khidmah K.H.. Bisri Mustafa*. Yogyakarta: LKiS, 2005.
- Ichwan, Moch. Nur. "Negara, Kitab Suci dan Politik Terjemah Resmi Al-Qur'an di Indonesia" dalam Henri Chambert-Loir (ed), *Sadur Sejarah Terjemahan di Indonesia dan Malaysia*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2009.
- Jajang A Rohmana, "Al-Qur'an wa al-Isti'mār: Radd al-Syaikh al-Hajj Ahmad Sanusi (1988-1950) ala al-Isti'mār min Khilāl Tafsir *Maljā' at-Ṭālibīn*, *Studia Islamika*, Vol. 22, No. 2, 2015, hlm. 297-332.
- Johns, Anthony H. "Quranic exegesis in the Malay World: In search of a profile". *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an*, Oxford: Clarendon House, 1988.
- . "Tafsir Al-Qur'an di Dunia Indonesia-Melayu". diterjemahkan oleh Syahrullah Iskandar. *Jurnal Study Al-Qur'an*. vol. 1, no. 3, 2006, hlm. 459.
- Muhsin, Imam. *Al-Qur'an dan Budaya Jawa dalam Tafsir Al-Huda Karya Bakkri Syahid*. Yogyakarta, eLSAQ, 2013.
- Mustafa, Bisri. *al-Ibrīz li Ma'rifah Tafsir Al-Qur'an al-Azīs*. Kudus: Menara Kudus, t.th.
- . *Al-Iksir fi Tarjamah Nazm 'Ilmi at-Tafsir*. Semarang: Toha Putera, t.th.
- . *Imam al-Dīn*. Kudus: Menara Kudus, t.th.
- Mustofa, Mishbah. *Anda Ahlussunnah? Anda Bermadzhab?*. Tuban: Almisbah, 2006.
- Ricklefs, M.C. *Mengislamkan Jawa: Sejarah Islamisasi Jawa dan Penentangannya dari*

- 1930 sampai Sekarang. Jakarta: Serambi, 2013.
- Riddel, Peter G. "Variation on Exegetical Theme: Tafsir Foundation in Malay World". *Studia Islamika*, Vol. 2. No 2, 2014, hlm. 259-292.
- Saenong, F. Farid. "Al-Qur'an, Modernisme dan Tradisionalisme: Ideologisasi Sejarah Tafsir Al-Qur'an di Indonesia". *Jurnal Study Al-Qur'an*, Vol. 1, No. 3, 2006.
- Wahidi, Ridho'ul. "Hierarki Bahasa dalam Tafsir *al-Ibriz li Ma'rifah Tafsir Al-Qur'an al-Azis*". *Suhuf*, Vol. 8, No.1. 2015, hlm. 141-160.
- Woodward, Mark R. *Islam Jawa Kesalehan Normatif Versus Kebatinan*, terj. Hairus Sali HS. Yogyakarta: LkiS, 2008.
- Yahya, Iip Zulkifi. "Ngalogat di Pesantren Sunda Menghadirkan Yang Dimangkirkan" dalam Henri Chambert-Loir (ed), *Sadur Sejarah Terjemahan di Indonesia dan Malaysia*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2009.
- Zubeir, K.H.. Maemoen. *Tarājim Masyāyikh al-Ma'ahid ad-Dīniyyah bi Saranj al-Qudamā'*. Rembang: Ponpes Al-Anwar Sarang, T.th.

Wawancara

- Fahimatut Diniyah (menantu Kiai Bisri Mustofa), Rembang, 2009.
- Kiai Mustofa Bisri (Gus Mus), Rembang 7 Januari 2010.
- Muhammad Nafis (keponakan Kiai Bisri Mustofa), Tuban, 9 Januari 2009.