

VERNAKULARISASI TAFSIR AL-QUR'AN DI KALIMANTAN BARAT

(Studi Atas Tafsir *Āyāt aṣ-Şiyām* Karya Muhammad Basiuni Imran)

Wendi Parwanto

Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Pontianak

✉ wendiparwanto2@gmail.com

Abstrak

Penelitian ini mengkaji tentang aspek vernakularisasi pada tafsir *Āyāt aṣ-Şiyām* karya M. Basiuni Imran yang belum banyak dilakukan oleh para peneliti. Jenis penelitian ini adalah penelitian kepustakaan dengan sumber primer tafsir *Āyāt aṣ-Şiyām* karya M. Basiuni Imran. Adapun model analisis yang digunakan adalah naratif-analisis dan dengan menggunakan konseptual vernakularisasi. Kesimpulan dari artikel ini menunjukkan bahwa vernakularisasi bukan hanya proses alihbahasa dari bahasa Arab ke bahasa lokal saja, tetapi ada unsur-unsur lokalitas yang diakomodir dalam peroses pembahasalokalan tersebut. Bentuk vernakularisasi terbagi menjadi dua, yakni dalam bentuk diksi dan bahasa serta dalam bentuk narasi atau isi penafsiran. Demikian juga dalam tafsir *Āyāt aṣ-Şiyām*, bentuk vernakularisasi di dalam tafsir tersebut tergolong pada vernakularisasi diksi atau bahasa, yakni pada penggunaan kata *uwas* (ingat), *tembawang* (gubuk bekas berladang), dan *sungai* (deskripsi realitas Kalimantan Barat).

Kata Kunci

Interpolasi, Vernakularisasi, Tafsir *Āyāt aṣ-Şiyām*, M. Basiuni Imran

***Vernacularising of the Qur'anic Interpretation in West Kalimantan
(Study on Interpretation of Ayāt aş-Şiyām by Muhammad Basiuni Imran)***

Abstract

This study examines the vernacularization of the Qur'anic interpretation of Āyāt aş-Şiyām by M. Basiuni Imran which has not been done by many researchers. This kind of research is library research based on the primary data from the manuscript of Quranic interpretation of Āyāt aş-Şiyām by M. Basiuni Imran. The analytical model used is a narrative analysis and by using the concept of vernacularization. The conclusion of this article shows that vernacularization is not only a process of translating from Arabic to a local language but there are also elements of locality being accommodated in the translation process. The form of vernacularization is divided into two, namely: 1) vernacularization in the form of diction and language; 2) vernacularization in the form of narrative or interpretation of the content. Likewise in the tafsir Āyāt aş-Şiyām, the form of vernacularization in the interpretation belongs to the vernacularization of diction or language, namely the use of the words Uwas (remember), Tembawang (a former farming hut), and Sungai (a description of the reality of West Kalimantan).

Keywords

Interpolation, Vernacularization, Tafsir Āyāt aş-Şiyām, M. Basiuni Imran

تفسير القرآن باللغة الدارجة في غرب كاليمنتان: دراسة حول تفسير آيات الصيام لمحمد بسيوني عمران

المخلص

تبحث هذه الدراسة في جانب استعمال اللغة العامية أو الدارجة لتفسير آيات الصيام لمؤلفه محمد بسيوني عمران بما لم يخض فيها الكثير من الباحثين. هذا النوع من البحث هو بحث مكتبي مصدره الأساسي تفسير آيات الصيام لمؤلفه محمد بسيوني عمران. النموذج التحليلي المستخدم هو التحليل السردى وباستخدام مفهوم التعميم. توضح نتائج هذه الدراسة أن التعميم ليس فقط عملية ترجمة من العربية إلى لغة محلية، ولكن يتعداها إلى استيعاب عناصر محلية في عملية الترجمة إلى اللغة المحلية. ينقسم شكل التعميم إلى قسمين، أي في شكل اختيار الألفاظ واللغة وفي شكل السرد أو محتوى التفسير. ولا يخرج تفسير آيات الصيام عن هاذين القسمين فإنه ينتمي إلى نمط التعميم اللفظي واللغوي، كما يظهر في استخدام كلمات أواس (uwas) بمعنى التذكر، تمباوانج (tembawang) يعني كوخ من آثار الزراعة، و سونجاي (sungai) بمعنى النهر للتعبير عن واقع غربي كاليمنتان.

كلمات مفتاحية

الاستيفاء، اللغة العامية، تفسير آيات الصيام، محمد بسيوني عمران

Pendahuluan

Sebuah produk pemikiran tidak terlepas dari dimensi-dimensi yang mengitarinya, baik dimensi pengarang (*author*), maupun dimensi realitas atau masyarakat (*audience*). Sebagaimana yang diungkapkan oleh sejumlah pakar, misal Michel Foucault (1976: 35) dengan arkeologi pengetahuannya (*Archaeology of knowledge*), Mike Michael (2017: 143) dengan jejaring aktornya (*Actor-network theory*), Hans G. Gadamer (2004: 350) dengan kesadaran keterpengaruhan sejarahnya (*Historical effected consciousness*), Azyumardi Azra (Shihab et al. 1999: 191) dan M. Quraish Shihab (2009: 8), semuanya menarasikan bahwa sebuah teks yang lahir tentunya tidak dalam ruang hampa budaya (*vacuum culture*), namun teks yang dilahirkan terdapat cerminan budaya di dalamnya, baik historisitas budaya pengarang maupun budaya masyarakat sebagai sasarannya.

Demikian juga dengan manuskrip tafsir *Āyāt aṣ-Ṣiyām* karya M. Basiuni Imran Sambas. Walaupun M. Basiuni Imran cukup lama melakukan *rihlah* intelektual di Timur-Tengah, dari segi domisili ia adalah orang Sambas, Kalimantan Barat yang hidup dalam budaya dan tradisi masyarakatnya. Begitu juga dengan lahirnya tafsir *Āyāt aṣ-Ṣiyām*. Selain penulisnya adalah orang lokal Kalimantan Barat, maka idealnya – tafsir tersebut juga mengkomodir nilai-nilai budaya serta kultural masyarakat setempat sebagai sasaran atau audiensi tafsirnya. Oleh karena itu, dalam penelitian ini penulis akan memfokuskan pada aspek vernakularisasi tafsir *Āyāt aṣ-Ṣiyām*, yakni akan melihat bagaimana struktur lokalitas Kalimantan Barat diejawantahkan oleh M. Basiuni Imran dalam narasi-narasi penafsiran yang dilakukannya.

Adapun kontribusi penelitian tentang vernakularisasi dalam tafsir *Āyāt aṣ-Ṣiyām* ini akan memperkaya khazanah pengetahuan dan penelitian seputar kajian tafsir *Āyāt aṣ-Ṣiyām* sebelumnya, misalnya: Hawasi dkk. meneliti tentang aspek epistemologi dari tafsir *Āyāt aṣ-Ṣiyām* (Bin Arsam et al. 2019: 185); Ihsan Nurmansyah mengkaji tentang intertekstualitas atau keterkaitan tafsir *Āyāt aṣ-Ṣiyām* dengan tafsir *Al-Qur'an Al-Hakim (Tafsir al-Manār)* karya M. Rasyid Ridha (Nurmansyah 2020, 2019: 1-14), dalam penelitiannya yang lain, juga meneliti tentang aspek kodikologi dan historis-periodik tafsir *Āyāt aṣ-Ṣiyām* (Nurmansyah 2021: 1-23). Jadi, studi tentang vernakularisasi terhadap tafsir *Āyāt aṣ-Ṣiyām* ini belum dilakukan oleh para peneliti sebelumnya. Maka dari itu, penelitian ini cukup penting untuk dilakukan.

Selanjutnya terkait sumber primer dalam penelitian ini adalah tafsir *Āyāt aṣ-Ṣiyām* karya M. Basiuni Imran. Sumber sekundernya adalah literatur relevan lainnya, baik cetak maupun *online*. Adapun jenis penelitian

ini adalah penelitian kepustakaan dengan model naratif-analisis, serta dengan menggunakan telaah vernakularisasi, yakni akan melihat bagaimana tradisi atau budaya lokalitas Kalimantan Barat dihadirkan dalam narasi atau diksi tafsir *Āyāt as-Ṣiyām* karya M. Basiuni Imran.

Potret Historis-Biografis Muhammad Basiuni Imran

M. Basiuni Imran seorang ulama Sambas yang cukup fenomenal di abad 20 M, setelah ulama pendahulunya, yaitu Syekh Ahmad Khatib as-Sambasi. M. Basiuni Imran dilahirkan di Sambas pada tanggal 25 Zulhijah 1302 H/16 Oktober 1885 M, dan wafat pada 29 Rajab 1396 H/26 Juli 1976 M, dimakamkan wilayah Sambas. Beliau adalah putra dari H. M. Arif dan Sa'mi serta cucu dari H. Imam Nurudin b. Mustafa seorang tokoh agama yang cukup dikenal di wilayah Sambas saat itu. Pada tanggal 8 Rajab 1326 H/16 Agustus 1908 M, M. Basiuni Imran menikah dengan Muznah, putri dari Imam Hamid Sambas (Parwanto 2019b: 182).

Kemudian dalam realitas *rihlah* intelektual, pendidikan formalnya ditempuh oleh M. Basiuni Imran di Sekolah Rakyat (*volksschool*) di Sambas. Sedangkan pendidikan keagamaannya (*informal*), seperti belajar baca tulis Al-Qur'an, ilmu nahwu, saraf dibimbing langsung oleh ayahnya. Pada tahun 1319 H/1901 M, ketika M. Basiuni Imran menginjak remaja, beliau dikirim ke Makkah untuk menunaikan ibadah haji sekaligus belajar agama di sana (Siregar 2013: 192). Di Makkah beliau mempelajari sejumlah ilmu keagamaan dengan beberapa ulama terkemuka seperti Tuan Guru Umar Sumbawa, Tuan Guru Utsman as-Sarawaki, Syekh Ahmad Khatib al-Minangkabau, Syekh Ahmad al-Fattani, dan Syekh Utsman al-Funtiani. Masa studi beliau di Makkah ditempuhnya selama lima tahun (1319-1324H/1901-1906 M) (Parwanto 2019a: 62).

Setelah lima tahun di Makkah, M. Basiuni Imran pulang ke Sambas dan sempat mengajar di Sambas selama dua tahun. Sembari mengajar di Sambas, M. Basiuni Imran juga berlangganan dengan majalah *al-Manar* dan sejumlah literatur dari Mesir lainnya yang dipromotori oleh M. Rasyid Ridha. Lalu dengan ketertarikan dan apresiasinya terhadap literatur dari Mesir, yang membuatnya termotivasi untuk melanjutkan rihlah intelektualnya ke sana. Sehingga tepat pada tahun 1328 H/1910 M, M. Basiuni Imran memutuskan untuk melanjutkan ke Mesir. Sesampainya di Mesir beliau bertemu dan dijemput oleh Syekh Shaleh Ridha yang merupakan redaktur majalah *al-Manar* (saudara syekh M. Rasyid Ridha) (Bin Arsam et al. 2019: 189; Nurmansyah 2019: 7 Sunandar 2019: 188).

Selama di Mesir, M. Basiuni Imran pernah belajar di Universitas Al-Azhar. Ia juga memanggil guru privat seperti Syekh Sayyid Ali Sarur az-

Zankulani. Selain itu, M. Basiuni Imran juga banyak menimba ilmu tafsir dan tauhid dari M. Rasyid Ridha, khususnya saat ia belajar di Madrasah Dār ad-Da'wah wa al-Irsyād di Manyal, sebuah lembaga yang didirikan oleh M. Rasyid Ridha. Setelah lebih kurang tiga tahun menuntut ilmu di Mesir (1328-1331 H/1910-1913 M), lalu M. Basiuni Imran pulang ke Sambas karena ayahnya sedang sakit keras. Tepat pada Senin, 22 Ramadhan 1331 H/25 Agustus 1913 M, ayah beliau meninggal dunia dan dimakamkan di Sambas (Ismail 1993: 122; Parwanto 2022: 59).

Sepanjang karir intelektualnya, M. Basiuni Imran mengabdikan diri sebagai mufti dan *qādi* di kerajaan Islam Sambas. Di samping mengelola dan mengajar di sejumlah lembaga pendidikan di wilayah Sambas, seperti di Madrasah Sultaniyah, Sekolah Tarbiatoel Islam, dan *Kulliyāt al-Muballigīn*, M. Basiuni Imran juga aktif melahirkan karya tulis dengan berbagai disiplin ilmu keislaman. Di antara karya beliau; di bidang fikih: *Risalah Cahaya Suluh* (1920 M), *Ḍau al-Miṣbāḥ fi Fasakh an-Nikāh* (1936 M), *Kitab Janā'iz* (1943 M), dan lainnya. Bidang Sejarah Nabi Saw; *Nūr as-Sirāj fi Qissat Isra' wa al-Mirāj* (1916 M), *Kitab Zikir Maulid an-Nabawi* (1928 M), *Kitab Khulasah Sirah al-Muhammadiyah* (1931 M). Bidang tauhid dan akidah; *Bidāyat al-Tauḥīd fi 'Ilm al-Tauḥīd* (1918 M), *Durūs al-Tauḥīd* (1935 M). Bidang tafsir; manuskrip *Tafsir Surat Tujuh* (1935 M) dan manuskrip *Tafsir Āyāt aṣ-Ṣīyām* (1936 M), serta sejumlah tulisan autografi lainnya (Pijper 1985: 145).

Vernakularisasi dalam Tafsir Al-Qur'an Indonesia

Perkembangan dan pertumbuhan tafsir lokal sejalan dengan proses Islamisasi di Nusantara, karena penerjemahan dan penafsiran Al-Qur'an banyak ditulis dan disampaikan dengan menggunakan bahasa lokal. Di samping itu, Islam di Nusantara memiliki keunikan dan kekhasan tersendiri, khususnya sebagai bentuk dari proses adopsi dan akulturasi budaya, seperti suku, tradisi, adat-istiadat, budaya maupun bahasa. Hal inilah yang nantinya akan menstimulasi munculnya istilah vernakularisasi. Menurut Anthony H. Jons (2005: 121), vernakularisasi adalah sebuah produk yang awalnya menggunakan bahasa Arab kemudian dialihbahasakan dengan menggunakan aksara dan bahasa lokal sesuai di mana teks atau produk tersebut dilahirkan. Islah Gusmian (2015: 4-5) mengatakan bahwa Johns ingin menjelaskan Islamisasi yang terjadi dalam suatu kelompok atau komunitas antara dua variasi tradisi dan budaya yang terus hadir secara bersamaan. Hal ini terjadi proses Arabisasi, yakni karena keterpengaruhannya teks-teks atau literatur keagamaan lainnya ketika penggunaan Al-Qur'an.

Berdasarkan fenomena tersebut, dalam perkembangan tafsir Indonesia banyak bermunculan tafsir lokal yang ditulis dengan berbagai bahasa. Misalnya, ditulis dengan bahasa Melayu, Sunda, Bugis, Madura, Batak, dan lain sebagainya. Kemudian dengan lahirnya berbagai varian tafsir yang ditulis oleh banyak mufassir pribumi, maka muncullah istilah *tafsir pribumi*, sebagai penisbahan literatur tafsir Nusantara yang ditulis oleh orang pribumi atau keturunannya (Mursalim 1999: 58). Menurut Gusman (2010: 3), proses adaptasi dan adopsi termasuk penggunaan bahasa dan aksara dalam penulisan tafsir, bukan hanya menunjukkan keragaman bahasa dan aksara saja, namun juga terdapat kepentingan dan tujuan mufassir di dalamnya, yakni menghadirkan tafsir yang sesuai dengan konteks lokalitas masyarakat sebagai sasaran tafsirnya.

Dalam konteks tafsir keindonesiaan, banyak tafsir yang ditulis dengan menggunakan aksara dan bahasa lokal yang tersebar di sejumlah wilayah, misalnya di Aceh terdapat *Tafsir Tarjuman al-Mustafid* karya Abd ar-Rauf as-Singkili yang ditulis dengan aksara Jawi bahasa Melayu; di Jawa Barat terdapat *Tafsir Al-Qur'an Basa Sunda* karya A. Hassan (terbit 1937 M); *Tafsir Ayat Ayat Suci Lenyepeneun* karya Moh. E. Hasim (terbit 1984 M); di Sulawesi ada *Tarjamanna Nenniya Tafserena* karya Anre Gurutta Daud Ismail; di Jawa terdapat tafsir berbahasa Jawa seperti *Tafsir Huda* karya Bakri Syahid, *Tafsir al-Ibriz* karya KH. Bisri Musthofa, *Tafsir al-Iklil fi Ma'an at-Tanzil* karya KH. Misbah Mustafa, termasuk di Kalimantan Barat, yakni terdapat *Tafsir Surat Tujuh* dan *Tafsir Āyāt aṣ-Ṣiyām* karya M. Basiuni Imran, Sambas.

Sejumlah tafsir lokal di atas adalah bentuk dan bukti dari proses vernakularisasi tafsir Al-Qur'an di berbagai wilayah yang ada di Indonesia, sebagaimana tujuan umum dari pembahasalokalan tersebut adalah untuk memudahkan masyarakat dalam menerima dan mengaktualisasikan pesan-pesan yang terdapat di dalam Al-Qur'an. Jadi pembahasalokalan atau proses vernakularisasi tersebut, bukan hanya sekedar pengalihbahasaan saja, namun juga terdapat muatan dan adoptisasi lokal yang ikut serta dalam proses vernakularisasi tersebut. Maka menarik tentang pendefinisian vernakularisasi yang dikemukakan oleh Azyumardi Azra. Ia mengatakan vernakularisasi bukan hanya status alihbahasa saja, tetapi pengalihbahasaan kata-kata atau konsep kunci dari bahasa Arab ke dalam aksara bahasa lokal (Azra 2002: 15). Berdasarkan definisi ini, mengindikasikan bahwa alihbahasa saja belum dipandang cukup untuk memudahkan masyarakat dalam memahami produk yang dilahirkan, namun juga harus diiringi dengan pengalihan kata-kata kunci sesuai dengan pengetahuan lokal dan bahasa lokal pada masyarakat masyarakat tertentu.

Misalnya dalam tafsir Indonesia, pengalihbahasaan kata-kata atau

konsep kunci ini – yang dilakukan oleh Hasan Mustafa dan Ahmad Sanusi, keduanya menggunakan kata '*Aing*' dalam tafsirnya yang menunjukkan pada beberapa konteks, misalnya sebagai kata ganti orang pertama tunggal, sebagai Zat yang Maha Mengetahui', sebagai pengutus rasul-Nya, pencipta makhluk, dan pemilik tanda-tanda kekuasaan. Menurut Jajang A. Rohmana, penggunaan kata '*Aing*' oleh Hasan Mustafa dan Ahmad Sanusi tersebut tidak terlepas dari konteks lokalitas penggunaan bahasa Sunda. Di antara fungsi penggunaan kata '*Aing*' adalah menunjukkan superioritas Allah atas makhluknya (Rohmana 2021: 14). Kemudian contoh lain, misalnya artikel yang ditulis oleh Lilik Faiqoh, yang mengkaji tentang vernakularisasi dalam tafsir KH. Shaleh Darat, menurutnya ada beberapa diksi dan bahasa yang dipilih oleh KH. Shaleh Darat yang disesuaikan dengan tradisi dan budaya Jawa, misalnya penggunaan kata '*pengupo jiwu*' ketika menafsirkan surat al-Baqarah/2: 11. Menurut Lilik penggunaan kata tersebut termasuk bahasa Krama Inggil yang lumrahnya berarti mencerminkan aktivitas sehari-hari dalam bekerja untuk menafkahi keluarga atau memberi makan keluarga (Faiqoh 2018: 110). Berdasarkan dua contoh di atas, menguatkan pendefinisian vernakularisasi yang dikemukakan oleh Azra bahwa pembahasalokalan tafsir bukan hanya proses alihbahasa saja, namun ada muatan tradisi dan lokalitas masyarakat yang diakomodir atau diserap dalam pengalihbahasaan tersebut (Azra 2002: 15; Zubir & Hilma 2018: 145).

Kemudian dalam perkembangannya, vernakularisasi tafsir Al-Qur'an Indonesia dapat dilihat dalam dua bentuk: *Pertama*, vernakularisasi dalam bentuk diksi atau bahasa. Hal ini sebagaimana yang telah dicontohkan di atas, yakni penggunaan kata '*Aing*' dalam tafsir Sunda dan kata '*pengupo jiwu*' dalam tafsir bahasa Jawa karya KH. Shaleh Darat. Penggunaan diksi dan bahasa lokal yang bermuatan tradisi dan budaya lokal ini bisa terjadi dalam banyak tafsir lokal Nusantara lainnya. Sebab, keberadaan tafsir lokal Nusantara tersebar dalam berbagai wilayah, baik yang ditulis dengan bahasa Melayu, Madura, Bugis, dan bahasa lokal daerah lainnya. *Kedua*, vernakularisasi dalam narasi penafsiran artinya bahwa dalam menafsirkan suatu ayat mufasir bukan hanya menggunakan atau menuliskan tafsirnya dengan bahasa lokal, namun juga memasukan tradisi atau budaya lokal dalam narasi tafsir yang ia lakukan. Hal ini sebagaimana yang dilakukan oleh Hamka ketika ia menafsirkan surah al-Falaq/113: 4, pada kata *an-naffāsāt* (perempuan-perempuan penyihir), Hamka memasukan praktik-praktik sihir yang ada di Minangkabau untuk memperjelas penafsiran yang ia lakukan (Hamka 1984: 10/8154).

Berdasarkan pembagian bentuk dan ilustrasi vernakularisasi di atas, maka jelas tujuan dari vernakularisasi tafsir adalah: *Pertama*, Al-Qur'an

adalah kitab pedoman dan petunjuk bagi manusia, sehingga dengan dialihbahasakan dengan bahasa lokal masyarakat setempat dalam literatur tafsir, maka akan memudahkan mereka untuk memahami pesan-pesan yang disampaikan. *Kedua*, bahasa daerah adalah khazanah kekayaan bangsa. Dengan beragamannya bahasa dan aksara dalam penulisan tafsir Nusantara, selain bertujuan menyampaikan nilai-nilai Qur'ani juga menggambarkan kondisi tradisi dan sosial-budaya dimana tafsir tersebut ditulis (Faiqoh 2018: 107-108). Oleh karena itu, berdasarkan tujuan dari vernakularisasi tersebut, maka penting untuk melihat signifikansi keberadaan tafsir *Āyāt aṣ-Ṣiyām* karya M. Basiuni Imran dalam konteksnya sebagai tafsir lokal Kalimantan Barat. Walaupun memang tafsir ini ditulis dengan aksara Jawi dan bahasa Melayu, namun tidak menutup kemungkinan ada unsur lokal yang diakomodir oleh pangarang dalam melahirkan karya. Jadi, dalam inti bahasan pada tulisan ini akan membuktikan apakah keberadaan tafsir *Āyāt aṣ-Ṣiyām* hanya sebatas pembahasalokalan tafsir atau terdapat muatan realitas tradisi dan budaya di dalamnya, khususnya tradisi dan budaya lokal yang ada di Kalimantan Barat. Sebab, daerah ini memiliki kekayaan tradisi, budaya, serta bahasa yang tersebar di beberapa wilayah.

Potret Sistematika dan Deskripsi Penafsiran Dalam Tafsir *Āyāt aṣ-Ṣiyām*

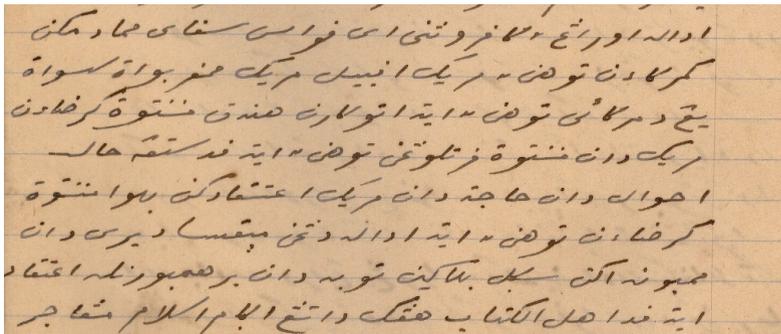
Naskah tafsir *Āyāt aṣ-Ṣiyām* karya M. Basiuni Imran lahir dalam ruang kerajaan Islam Sambas, yakni kerajaan *Al-Watzikoebillah* dan ditulis pada tahun 1936 M. Tafsir *Āyāt aṣ-Ṣiyām* ini sampai sekarang masih dalam bentuk manuskrip (tulisan tangan), berjumlah sembilan halaman termasuk covernya. Naskah tafsir *Āyāt aṣ-Ṣiyām* ini hanya mencantumkan tiga ayat dari surah al-Baqarah, yakni ayat 183-185. Sepertinya yang ditafsirkan oleh M. Basiuni Imran baru ayat 183 dan belum dilanjutkannya pada ayat-ayat berikutnya (Imran 1936).

Adapun formulasi dan struktur penafsiran yang dilakukan oleh M. Basiuni Imran dalam tafsir *Āyāt aṣ-Ṣiyām* adalah: *Pertama*, M. Basiuni Imran menuliskan teks ayat surah al-Baqarah/2: 183-185 secara utuh, baru kemudian melakukan penafsiran atas ayat 183 secara global. *Kedua*, M. Basiuni Imran memulai penafsirannya dengan menjelaskan makna puasa dari segi etimologi dan terminologi secara parsial-tekstual. Setelah itu, beliau menjelaskan *allażīna min qablikum* (orang-orang yang diwajibkan puasa sebelum kalian). Ketika menjelaskan fragmentasi ayat tersebut, M. Basiuni Imran memberikan ilustrasi dengan puasa-puasa agama pra-Islam, termasuk agama *waśaniyah* (agama penyembah berhala). Lebih lanjut ia menarasikan bahwa agama dan bangsa lain juga menjunjung

tinggi ibadah puasa walaupun terkadang tidak tertulis secara eksplisit dalam ajaran agamanya, seperti orang Mesir Kuno, Yahudi, Nasrani, Yunani, Romawi, termasuk orang Hindi sampai sekarang. Mereka juga melakukan puasa dengan berbagai ragam cara pelaksanaannya karena mengingat berbagai keutamaan yang ada di dalam ibadah puasa tersebut (Imran 1936: 3-4).

Ketiga, M. Basiuni Imran menafsirkan pragmatasi ayat *la'allakum tattaqun* (agar kamu bertakwa). Menurut M. Basiuni Imran, puasa tidak hanya upaya menahan rasa lapar, dahaga, dan hal-hal yang dapat membatalkan puasa. Akan tetapi, puasa juga mendidik manusia untuk menumbuhkan sikap dan sifat takut kepada Allah. Dengan demikian, ketika melakukan segala aktivitas, manusia senantiasa berhati-hati karena merasa diawasi oleh Allah. Untuk memperjelas penafsirannya, M. Basiuni Imran memberikan ilustrasi tentang puasanya orang kafir jahiliah pra-Islam. Mereka berpuasa ketika telah melakukan kedurhakaan terhadap Tuhannya dengan cara menyiksa dan menyakiti beberapa dari anggota badan. Maka Islam datang, memodifikasi realitas ajaran tersebut.

".....adalah orang-orang kafir yang ia puasa supaya memadamkan kemurkaan tuhan-tuhan mereka ambil mereka memperbuat sesuatu yang dimurkai tuhan-tuhan. Ayat itu karena hendak menuntut keridhoan mereka dan menuntut pertolongan tuhan itu pada setengah hal ihwal dan hajat dan mereka mengutarakan bahwa menuntut keridhoan tuhan-tuhan itu adalah dengan menyiksa diri dan membunuh akan segala bagian tubuh dan berhamburan itikad hingga datang agama Islam mengajar kita bahwa puasa itu dan lain hanya di fardhukan ialah supaya menyediakan atau menjadikan kita bagi kebaikan dengan takwa..." (Imran 1936: 5-6).



Kemudian lebih jauh M. Basiuni Imran menjelaskan tentang manfaat 'takwa' bagi orang yang berpuasa di antaranya adalah Allah akan mengampuni segala dosanya (baik besar maupun kecil) dengan mengutip hadis yang diriwayatkan oleh al-Bukhāri dan Muslim. Ia juga mengungkapkan bahwa puasa memiliki nilai tersendiri baik secara lahir

maupun batin. Dengan keistimewaan tersebut, pahala ibadah puasa langsung diberikan Allah secara ‘pribadi’ kepada orang yang melaksanakannya tanpa perantara. Selanjutnya, M. Basiuni Imran menegaskan bahwa begitu banyak keistimewaan yang didapatkan oleh orang yang bertakwa sebagai tujuan dari puasa. Hal itu karena ketika manusia benar-benar berpuasa dengan landasan ketakwaan, mereka akan menghindari dan menolak segala kenikmatan dan godaan yang bisa menodai kualitas ibadah puasa yang mereka lakukan.

Dalam hal ini M. Basiuni Imran meyuguhkan sejumlah pertanyaan: *Adakah mudah atasnya bahwa dilihat Allah kepadanya memakan harta banda orang dengan batil atau tidak dengan hak? Adakah ia hendak berhilah supaya tidak berzakat dan meruntuhkan rukun agamanya? Adakah ia berhilah hendak makan riba? Adakah ia mau mengerjakan segala yang mungkar itu larangan Allah dengan terang-terang? Dan adakah ia mengerjakan kejahatan dan ia labuhkan tirai atau dinding itu antara dia dengan Allah?* Setelah mengajukan sejumlah pertanyaan tersebut, ia menyatakan orang yang takwa dan dalam penjagaan Allah secara zahir dan batin tidak akan melakukan hal-hal tersebut ketika berpuasa (Imran 1936: 7).

Kemudian sebelum menutup penafsiran dari surah al-Baqarah/2: 183, M. Basiuni Imran memberikan ilustrasi bahwa orang yang dibimbing dan dijaga oleh Allah—dalam bahasa tafsirnya *murakkabah*—tidak akan berani menipu Allah, baik dalam keadaan terlihat maupun tersembunyi. Ia mencontohkan bahwa mereka tidak akan berani makan saat berpuasa meskipun di gubuk kecil yang jauh dari keramaian. Mereka tidak akan berani minum meskipun mandi dan berenang di kolam atau sungai. Mereka juga tidak akan berani makan di depan orang yang sama-sama berpuasa, atau hal-hal relevan lainnya. Jadi, mereka yang berpuasa dengan landasan ketakwaan kepada Allah menganggap bahwa puasa adalah ibadah istimewa dan penuh dengan ganjaran pahala. Mereka tidak menganggapnya sebagai bentuk siksaan dari Allah sebagaimana anggapan sebagian orang yang tidak senang dengan ibadah puasa (Imran 1936: 8).

Bentuk-Bentuk Vernakularisasi Dalam Tafsir *Āyāt aṣ-Ṣiyām*

Pembahasalokalan atau vernakularisasi secara sederhana diartikan sebagai pengalih-bahasa dari satu bahasa ke bahasa yang lain, bisa jadi dari bahasa nasional ke bahasa lokal atau dari teks dan bahasa asing ke bahasa komunitas, seperti Terjemahan Al-Qur’an ke dalam bahasa Dayak Kanayatn, Terjemahan Al-Qur’an ke dalam bahasa Toraja dan lainnya (Tim Penerjemah Kementerian Agama RI 2015). Namun, jika diartikan secara luas, vernakularisasi tidak hanya sebatas pembahasalokalan teks ke dalam

bahasa lokal, tetapi juga melekat di dalamnya tentang potret tradisi dan kebiasaan masyarakat setempat (Rohmana 2021: 2–23).

Demikian juga dalam realitas masyarakat Nusantara. Di abad 17–20 M geliat pembahasalokalan teks dari Timur Tengah marak dilakukan oleh sejumlah ulama dari Nusantara (Jhons 1998: 121). Sehingga berbagai asumsi timbul dari prosesi adopsi teks-teks dari Timur Tengah tersebut. Termasuk tafsir *Surat Tujuh* dan tafsir *Āyāt aṣ-Ṣiyām* karya M. Basiuni Imran tidak luput dari asumsi bahwa naskah tafsir tersebut adalah terjemahan dari tafsir surah-surah pendek dan tafsir *al-Manār* karya M. Rasyid Ridha. Implikasi dari asumsi ini menimbulkan kausatif di antaranya, ‘mematahkan’ anggapan bahwa naskah *Surat Tujuh* dan tafsir *Āyāt aṣ-Ṣiyām* karya M. Basiuni Imran ini ‘batal atau bukan’ dianggap sebagai produk tafsir pertama yang ditulis oleh ulama Sambas, Kalimantan Barat – karena merupakan saduran atau *pure* terjemahan dari tafsir karya M. Rasyid Ridha (Nurmansyah 2020: 112). Jadi konstruksi analisis pada sub ini ingin mendudukkan bahwa tidak semua terjemahan murni totalitas salinan teks ke dalam bahasa baru. Demikian yang terjadi pada justifikasi bahwa naskah tafsir *Āyāt aṣ-Ṣiyām* adalah murni terjemahan dari tafsir *al-Manār* karya M. Rasyid Ridha. Hal ini adalah bentuk kekurangan-tepatan (*miss understanding*) dalam memahami – antara konsep terjemahan dan pembahasalokalan (vernakularisasi).

Termasuk fenomena yang terjadi dalam historiografi tafsir Nusantara, khususnya di abad 19–20 M yang banyak dilakukan oleh para ulama Nusantara adalah vernakularisasi atau pembahasalokalan literatur, bukan *pure* terjemahan literatur. Jadi, vernakularisasi tidak hanya sebatas pengalih-bahasa, tetapi ada muatan kultural-sosial-praktis di dalamnya. Dalam artian bahwa teks tidak hanya sesuai dengan bahasa komunitas dalam lokalitas tertentu, tetapi juga sesuai dengan tradisi dan kebiasaan yang ada di dalam komunitas tersebut (Faiqoh 2018: 86 ; Islah 2010: 2). Demikian juga dalam tafsir *Āyāt aṣ-Ṣiyām*. Berikut ini beberapa bentuk dan bukti vernakularisasi yang dilakukan oleh M. Basiuni Imran.

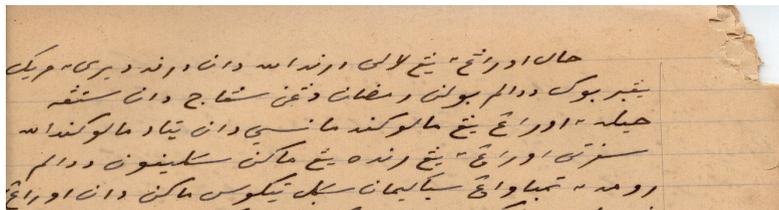
Pertama, kata *uwas* atau *awas* dalam arti ‘bangun, ingat, sadar, mengawasi’. Kata *uwas* atau *awas* ini terlihat ketika beliau menjelaskan tentang deskripsi orang yang benar-benar memurnikan ketakwaannya kepada Allah. Mereka senantiasa melakukan kebaikan dan ibadah kepada Allah dan takut untuk mendurhakai-Nya. Jika mereka melakukan kedurhakaan kepada Allah, maka mereka segera ingat atau bangun (*uwas*) atas pengawasan (*awas*) Allah untuk bertaubat dan memperbaikinya (kutipan: *tiadalah ia berani mengerjakan segala maksiat (pendurhakaan) karena tiada panjang masa lalainya dari pada Allah Ta’ala dan apabila ia lupa dan jatuh padanya adalah ia lekas ingat dan lekas kembali bertaubat*

kepada Allah bahwa orang yang takut kepada Allah apabila telah menyentuh akan mereka oleh yang berkeliling dari pada syetan itu lantas mereka ingat, maka tiba-tiba mereka (*awas/uwas*) (Imran 1936: 8).

Jadi, perlu diketahui bahwa kata *uwas/awas* (bangun atau ingat) ini tidak hanya digunakan dalam realitas masyarakat Sambas saja, tetapi juga digunakan oleh sejumlah masyarakat lainnya yang ada di Kalimantan Barat, seperti di Kabupaten Sintang dan Melawi. Kemudian penggunaannya juga tidak hanya dalam realitas bahasa melayu-muslim, tetapi juga dalam realitas masyarakat dayak pedalaman, termasuk dayak Kebahan, Uud Danum – juga mengenal dan menggunakan kata *uwas* atau *awas*. Dengan demikian, pemilihan diksi lokalisasi yang dilakukan oleh M. Basiuni Imran cukup representatif dalam mengakomodir bahasa dan jangkauannya pada realitas masyarakat Kalimantan Barat.

Kedua, kata *tembawang*; *Tembawang* adalah daerah bekas perladangan yang sering dikenal dengan sebutan *gupung* dalam realitas masyarakat Melayu dan Dayak pedalaman Kalimantan (Aini et al. 2017: 99). Dalam *tembawang* atau *gupung* terdapat beragam tumbuhan seperti: durian, nangka, rambutan, dan lainnya. Di dalamnya juga terdapat gubuk yang dibangun dengan bahan-bahan sederhana, misal beratapkan daun ilalang, berdinding dengan *kukul* (kulit kayu), dan berlantai dengan susunan kayu atau bambu (Hutagao 2020: 61, Veren & Sutanto 2021: 787). *Tembawang* ini biasanya jauh dari pemukiman warga dan sangat cocok untuk bersantai serta menikmati aneka buahan di dalam gubuk sederhana yang jauh dari hiruk-pikuk keramaian. Oleh karena itu, ilustrasi yang digunakan oleh M. Basiuni Imran cukup representatif ketika menjelaskan tentang esensi orang-orang yang tidak takut atas pengawasan Allah bahwa mereka mengira Allah tidak melihat saat mereka makan di siang hari dalam gubuk-gubuk (*tembawang*) yang jauh dari keramaian dan tidak diketahui oleh orang-orang, padahal Allah Maha Melihat apa yang mereka kerjakan.

“...hal orang-orang yang lalai dari pada Allah dan dari pada diri-diri mereka yang berbuka di dalam bulan ramadhan dengan sengaja dan setengah hilah-hilah orang yang malu kepada manusia dan tiada malu kepada Allah, seperti orang-orang yang rendah yang makan sekalipun di dalam rumah-rumah *tembawang*...(Imran 1936: 9)”

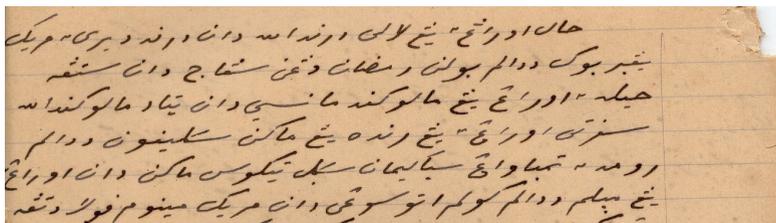


Jadi penggunaan dan pemilihan diksi *tembawang* dalam narasi tafsir *Āyāt aṣ-Ṣiyām* tersebut sudah cukup akomodatif dan representatif, karena kata '*tembawang*' telah mengakomodir diksi dan tradisi yang sudah dikenal luas oleh masyarakat Kalimantan Barat. Dengan kesesuaian linguistik (*Melayu*) dan tradisi (*Tembawang*) dalam visualisasi tafsir yang ditampilkan pada tafsir *Āyāt aṣ-Ṣiyām*, maka tafsir yang disuguhkan bisa lebih mudah dicerna dan diterima oleh masyarakat. Hal ini karena sesuai dengan kapasitas intelektual masyarakat saat itu, bukan hanya bagi masyarakat Sambas, tetapi juga bagi masyarakat Kalimantan Barat secara umum.

Ketiga, kata '*sungai*' secara umum, sungai memang telah dikenal luas oleh masyarakat. Namun, pemilihan diksi '*sungai*' dalam narasi tafsir *Āyāt aṣ-Ṣiyām* tidak terlepas dari cermin realitas dan lokalitas masyarakat Kalimantan Barat. Sebab, jalur penghubung antar kerajaan dan realitas perdagangan pra dan masa M. Basiuni Imran umumnya dilakukan melalui jalur laut dan sungai. Di antara sungai besar di Kalimantan Barat adalah Sungai Kapuas, Sungai Melawi, Sungai Sambas, Sungai Landak, Sungai Pawan, Sungai Keriau, dan Sungai Sekayam. Kemudian dari sungai-sungai tersebut terdapat anak-anak sungai lainnya yang menghubungkan antara masyarakat-masyarakat pedalaman (Arisona et al., 2018; *Daftar Sungai Di Kalimantan Barat - Wikipedia Bahasa Indonesia, Ensiklopedia Bebas*, n.d.; Purmintasari & Kusnoto, 2018).

Jadi sampai saat ini, aktivitas masyarakat di Kalimantan Barat masih banyak bersentuhan dengan sungai, baik sebagai media transportasi maupun kebiasaan mereka sehari-hari seperti mandi, mencuci, mengambil air, dan sebagainya. Dengan demikian, ilustrasi dengan pemilihan diksi '*sungai*' dalam narasi interpretasi M. Basiuni Imran sudah cukup representatif dalam menampilkan cerminan budaya dan lokalitas masyarakat sebagai *audience* tafsir. Narasi ini divisualisasikan oleh M. Basiuni Imran ketika beliau menjelaskan tentang kemungkinan terjadi bagi orang yang lemah ketakwaan dan keimanannya kepada Allah, saat mereka berpuasa, bisa saja mereka meminum air waktu menyelam di kolam atau di sungai. Sebagaimana kutipan tafsir berikut:

"...hal orang-orang yang lalai dari pada Allah dan dari pada diri-diri mereka yang terbuka di dalam bulan ramadhan dengan sengaja dan setengah hilah-hilah orang yang malu kepada manusia dan tiada malu kepada Allah, seperti orang-orang yang rendah yang makan sekalipun di dalam rumah-rumah tembawang sebagaimana segala tikus makan dan orang-orang yang menyelam di dalam kolam atau sungai dan mereka meminum pula di tengah yang demikian.. (Imran 1936: 9)".



Dengan demikian, melalui ilustrasi yang divisualisasikan oleh M. Basiuni Imran dalam tafsirnya tersebut, tentunya dilakukan sebagai bentuk legalisasi narasi agar lebih mengena dan lebih mudah diresapi serta dipahami. Bahasa tafsir yang dipilih dan digunakan telah mencerminkan nilai-nilai lokalitas dan realitas kebiasaan masyarakat Kalimantan Barat. Harapannya pemahaman yang beliau suguhkan akan lebih mudah dimengerti dan diaktualisasikan dalam kehidupan sosial-kemasyarakatan.

Kesimpulan

Berdasarkan pembahasan di atas, maka kesimpulan dari tulisan ini menjelaskan bahwa produk tafsir yang hadir dan lahir dalam ruang realitas masyarakat, umumnya mengakomodir tradisi dan budaya masyarakat sebagai lokalisasi di mana tafsir tersebut dilahirkan. Bentuk lokalisasi tradisi dan budaya yang ditampilkan dalam narasi tafsir juga bervariasi. Ada yang menggunakan atau memasukan diksi lokal sebagai pemilihan diksi tafsir dan ada juga yang memasukan kebiasaan lokal dalam narasinya. Dengan demikian, penelitian vernakularisasi tafsir bukan hanya melihat aspek pembahasalokalan atau pengalihbahasaan tafsir saja, misalnya dari bahasa Arab ke dalam bahasa lokal, misalnya bahasa Jawa, Melayu atau bahasa lokal lainnya. Akan tetapi, ada unsur lokalisasi yang diakomodir dan diadopsi dalam proses pembahasalokalan tersebut.

Jadi, kajian vernakularisasi ini cukup penting dilakukan dalam memotret sejumlah literatur tafsir Indonesia, khususnya tafsir-tafsir yang ditulis dengan bahasa-bahasa lokal, karena penyebaran dan keberadaan tafsir yang menggunakan bahasa lokal di Indonesia cukup banyak tersebar di beberapa daerah. Walaupun 'mungkin' sudah diteliti oleh sejumlah peneliti, tetapi aspek vernakularisasinya masih minim dilakukan. Hal ini bisa menjadi alternatif para peneliti berikutnya yang *concern* dalam studi tafsir lokal Indonesia. Sehingga kontribusi atau *output* dari kajian tafsir lokal bukan hanya sebatas deskripsi konten saja, namun melihat bagaimana hegemoni dan dialektika realitas lokal dalam narasi tafsir tersebut.

Daftar Pustaka

- Aini, Y. S., Santoso, N., & Soekmadi, Rinekso. (2017). "Pengelolaan Tembawang Suku Dayak Iban Di Desa Sungai Mawang, Puring Kencana, Kapuas Hulu, Kalimantan Barat." *Media Konservasi* 21(2): 99–107.
- Arisona, S., Elvira, -, & Rustamaji, -. (2018). "Penataan Kawasan Tepi Sungai Di Kota Sintang Dari Perspektif Senentang." *Jurnal Teknik Sipil* 18(1): 1–15. <https://doi.org/10.26418/jtsft.v18i1.26694>
- Azra, Azyumardi. (2002). *Islam Nusantara : Jaringan Global Dan Lokal*. Bandung: Mizan.
- Bin Arsam, H., Suratmaputra, A. M., Parwanto, W., & Sadari, S. (2019). "Tafsir Ayat Al-Siyam Karya M. Basiuni Imran, Sambas, Kalimantan Barat: Studi Kritis Atas Genealogi Pemikiran dan Epistemologi Tafsir." *MISYKAT: Jurnal Ilmu-Ilmu Al-Qur'an, Hadist, Syari'ah Dan Tarbiyah* 4(2): 185-214. <https://doi.org/10.33511/misykat.v4n2.185-214>
- Daftar sungai di Kalimantan Barat - Wikipedia bahasa Indonesia, ensiklopedia bebas*. (n.d.). Retrieved March 25, 2022, from https://id.wikipedia.org/wiki/Daftar_sungai_di_Kalimantan_Barat
- Faiqoh, L. (2018). "Vernakularisasi dalam Tafsir Nusantara: Kajian atas Tafsir Faid al-Rahman karya KH. Sholeh Darat al-Samarani." In *Living Islam: Journal of Islamic Discourses* 1(1): 85-128. <https://doi.org/10.14421/lijid.v1i1.1247>
- Foucault, Michel. (1976). *The Archaeology of Knowledge*. Michigan: Harper & Row Publisher.
- Gadamer, H. G. (2004). *Truth and Method*. Bloomsbury.
- Gusman, Islah. (2015). "Tafsir Al-Qur'an di Indonesia: Sejarah dan Dinamika." *Jurnal NUN: Jurnal Studi Al-Qur'an Dan Tafsir Di Nusantara* 1(1): 1–32.
- Gusman, Islah. (2010). "Bahasa & Aksara Tafsir Al-Qur'an di Indonesia." *Jurnal Tsaqafah* 6(1): 1–25.
- Hamka. (1984). *Tafsir Al-Azhar*. Surabaya: Yayasan Nurul Islam.
- Hutagao, Ria Rosdiana. (2020). "Potensi Tumbuhan Lokal Di Areal Tembawang Desa Suka Jaya Kabupaten Sintang." *Piper* 16(30): 33–39.
- Imran, M. Basiuni. (1936). *Naskah Tafsir Ayāt aṣ-Ṣiyām*. t.tp: Museum Tamaddun.
- Ismail, A. Muis. (1993). *Mengenal Muhammad Basiuni Imran (Maharaja Sambas). Laporan hasil penelitian*. FISIP Universitas Tanjungpura.
- Jhons, A. (1998). "The Qur'an in the Malay World: Reflection on 'Abd Rauf of Singkel." *Journal of Islamic Studies* 9(2): 120-145.
- John, Anthony H. (2005). *Qur'an Exegesis in The Malay World: An Introductory Survey*. Oxford: University Press.
- Michael, Mike. (2017). *Actor-Network Theory*. t.tp: SAGE Publications.
- Mursalim. (1999). "Vernakulisasi Al-Qur'an di Indonesia." *Lentera* 16(1): 53–66.
- Nurmansyah, I. (2019). "Kajian Intertekstualitas Tafsir Ayat Ash-Shiyam Karya Muhammad Basiuni Imran dan Tafsir Al-Manar Karya Muhammad Rasyid Ridha." *Al-Bayan: Jurnal Studi Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir* 4(1): 1–14. <https://doi.org/10.15575/al-bayan.v4i1.4792>
- Nurmansyah, I. (2020). "Pola Penafsiran Muhammad Basiuni Imran dalam Tafsir

- Tujuh Surat dan Tafsir Āyāt aṣ-Ṣiyām (Kajian Intertekstualitas)." UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta.
- Nurmansyah, I. (2021). "Tafsir Al-Qur'an Bahasa Melayu-Jawi di Kalimantan Barat (Kajian Kodikologi dan Historis-Periodik Naskah Tafsir Tījuh Sūrah dan Āyāt Aṣ-Ṣiyām Karya Muhammad Basiuni Imran)." *Substantia: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin* 23(1): 1–23.
- Parwanto, W. (2019a). "Konstruksi dan Tipologi Pemikiran Muhammad Basiuni Imran (1885-1976) Sambas, Kalimantan Barat dalam Literatur Tafsir. *Substantia: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin* 21(1): 61-78. <https://doi.org/10.22373/substantia.v21i1.4476>
- Parwanto, W. (2019b). Struktur Epistemologi Naskah Tafsir Surat Tujuh (Tujuh Surat) Karya M. Basiuni Imran, Sambas : Kalimantan Barat. UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta.
- Parwanto, W. (2022). "Muhammad Basiuni Imran: Tokoh Legendaris Islam, Sambas, Kalimantan Barat Abad 20 M." *Jurnal Al-Fanar* 5(1): 57–70. <https://doi.org/10.33511/alfanar.v5n1.57-70>
- Pijper, GF. (1985). *Beberapa Studi Tentang Sejarah Islam di Indonesia 1900-1950*. Jakarta: Universitas Indonesia Press.
- Purmintasari, Y. D., & Kusnoto, Y. (2018). "Pemukiman Awal Sungai Kapuas." *SOCIA: Jurnal Ilmu-Ilmu Sosial* 15(1): 71–78. <https://doi.org/10.21831/socia.v15i1.22013>
- Rohmana, J. A. (2021). "Al-Qur'an dan Pembahasalokalan di Indonesia Superioritas Allah sebagai Aing dalam Tafsir Al-Qur'an Bahasa Sunda." *Suhuf* 14(1): 1–25.
- Shihab, M. Quraish., Yatim, B., Sukardja, A., Rosyada, D., & Umar, N. (1999). *Sejarah Ulum Al-Qur'an* (A. Azra (Ed.)). Jakarta: Pustaka Firdaus.
- Shihab, M. Quraish. (2009). "Tafsir, Ta'wil, Hermeneutika: Suatu Paradigma Baru dalam Pemahaman Al-Qur'an." *Suhuf* 2(1): 1-10.
- Siregar, H. (2013). "Dynamics of Local Islam: Fatwa of Muhammad Basiuni Imran, the Grand Imam of Sambas, on the Friday Prayer Attended by Fewer Than Forty People." *Al-Albab* 2(2): 187–202. <https://doi.org/10.24260/alalbab.v2i2.35>
- Sunandar, D. (2019). "Resonansi Maharaja Imam Muhammad Basiuni Imran (1885-1976) di Sambas." *Medina-Te: Jurnal Studi Islam* 15(1): 1–9.
- Tim Penerjemah Kementerian Agama RI. (2015). *Al-Qur'an dan Terjemah Bahasa Dayak Kanayatn*. Puslitbang Kemenag RI.
- Veren, M. I., & Sutanto, A. (2021). "Bayang-Bayang Tembawang: Ruang Interaksi Kultur dan Budaya Masyarakat Hutan Di Kalimantan Barat." *Stupa: Jurnal Sains, Teknologi, Urban, Perancangan, Arsitektur* (Stupa) 3(1): 787-800. <https://doi.org/10.24912/stupa.v3i1.10827>
- Zubir, M., & Hilma, M. (2018). Vernakularisasi Pemahaman Hadis (Refleksi Wacana Islam Nusantara). *Islam Transformatif: Journal Of Islamic Studies*, 2(2), 143. <https://doi.org/10.30983/It.V2i2.759>