

PANDANGAN DUNIA JAWA DALAM TAFSIR INDONESIA: MENUSANTARAKAN PENAFSIRAN KLASIK DALAM TAFSIR BERBAHASA JAWA

Mahbub Ghozali

UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, Indonesia

Email : mahbub.ghozali@uin-suka.ac.id

DOI: 10.33852/jurnalin.v4i1.159

Received: February 2020

Accepted: May 2020

Published: June 2020

Abstract :

Acculturation between tafseer and tradition in Indonesia, like an acculturation between Islam and culture. The process of the aculturation is successfull. The dialogue between tradition and tafseer makes both of them not deny each other. However, the study about that, just strengthening the evidence from the results of the analysis about the products of interpretation. As a result, the study about interpretation in Indonesia become a repetitive study and only focus on interpretation products. The development of an acculturative method that has proven successful, is more essential to provide new method for interpretation in Indonesia. On this problems, this study aims to find the concept of acculturation in interpretations in Indonesia which makes classical interpretations as a reference. This research uses qualitative methods with literature study techniques. As a tool in analyzing data, this study also uses historical analysis with the approach of al-thâbit wa al-mutahawwil and hermeneutics. The study found that the usage of classical interpretation is only used to find the moral ideal of a verse, which is then modified and interpreted according to the Javanese world view of the complex world. To modify this interpretation, Indonesian commentators do so by referring to three principles, namely conservative-reactionary, conservative-argumentative, conservative-reactionary.

Key words : Tafseer, Tradition, Nusantara

Abstrak :

Dalam kajian tafsir di Indonesia, akulturasi antara tafsir dan tradisi berjalan sebagaimana akulturasi antara Islam dan budaya. Keberhasilan para penafsir Indonesia dalam mendialogkan tradisi dengan penafsiran menjadikan keduanya tidak saling menafikan. Akan tetapi, penjelasan mengenai hal tersebut, hanya dilakukan pada wilayah penguatan bukti dari hasil analisa atas produk-produk tafsir. Akibatnya, kajian tafsir di Indonesia menjadi satu kajian yang repetitif dan hanya terpaku pada produk-produk tafsir. Pengembangan terhadap metode akulturatif yang terbukti berhasil, pada dasarnya lebih esensial untuk memberikan kaidah baru dalam penafsiran di Indonesia, sehingga dapat dikembangkan dan diaplikasikan dalam masa-masa selanjutnya. Atas dasar ini penelitian ini bertujuan untuk menemukan konsep akulturasi dalam tafsir di Nusantara yang mengambil rujukan pada tafsir-tafsir klasik di Timur Tengah. Penelitian ini menggunakan metode kualitatif dengan teknik studi pustaka. Sebagai alat bantu dalam menganalisa data, penelitian ini juga menggunakan analisis historis dengan pendekatan al-thâbit wa al-mutahawwil dan hermeneutika. Penelitian ini menyimpulkan bahwa penggunaan tafsir klasik hanya digunakan untuk mencari ideal moral dari sebuah ayat, yang kemudian di modifikasi dan ditafsirkan sesuai dengan pandangan dunai (world view) masyarakat Jawa yang kompleks. Dalam upaya melakukan modifikasi penafsiran ini, para mufassir Indonesia melakukannya dengan berpedoman pada tiga prinsip, yakni konservatif-reaksioner, konservatif-argumentatif, konservatif-reaksioner.

Kata Kunci : Tafsir, Tradisi, Nusantara

PENDAHULUAN

Persinggungan antara tafsir dan tradisi terjadi sejak permulaan Islam masuk ke Indonesia. Tafsir sebagai perangkat dasar dalam menjelaskan makna al-Qur'an, terlibat secara langsung dalam proses Islamisasi yang dilakukan oleh banyak kalangan di Indonesia. Dalam konteks ini, Anthony H. Johns mengajukan bukti terkait persinggungan ini dalam tiga argumen. *Pertama*, adanya upaya pemahaman terhadap kandungan al-Qur'an melalui penjelasan-penjelasan dengan menggunakan bahasa Melayu yang ditulis dalam aksara Arab (*pegon*). *Kedua*, keterpengaruhannya bahasa Melayu terhadap bahasa Arab dengan banyaknya istilah-istilah yang berasal dari bahasa Arab. *Ketiga*, karya sastra yang muncul pada awal Islam di Indonesia, dipengaruhi oleh model sastra Arab dan Persia (Johns, 1988). Bukti-bukti yang diajukan oleh Johns merujuk pada keadaan dinamika penafsiran awal yang disebutkan oleh Nashruddin Baidan sebagai proses pengajaran al-Qur'an dan masih tercampur dengan kajian-kajian keilmuan lainnya (Baidan, 2003).

Dalam proses selanjutnya, persinggungan antara tradisi dan tafsir masuk pada level yang lebih kompleks, tidak hanya melibatkan pada proses vernakulasinya, akan tetapi masuk pada wilayah epistemologi dengan adanya modifikasi dari tafsir klasik menuju penafsiran yang khas sesuai dengan kebutuhan masyarakat Indonesia. Proses ini tidak banyak disinggung oleh peneliti, sehingga fokus kajian mereka hanya mengarah pada produk tafsir yang dihasilkan dan penguatan bukti bahwa telah terjadi akulturasi antara tafsir dan tradisi dalam produk penafsiran tersebut. Persinggungan antara tradisi dan tafsir telah masuk dalam persoalan yang berkaitan dengan seperangkat sistem yang dimiliki oleh manusia yang merupakan pencipta dari kebudayaan dengan seperangkat sistem yang berkaitan dengan aturan-aturan keagamaan yang harus dipahami oleh seluruh umat Islam. Dalam konteks masyarakat yang berbahasa Arab, persoalan ini menjadi lebih mudah, akan tetapi dalam konteks masyarakat non-Arab, seperti Indonesia, persinggungan sistem-sistem ini menjadi lebih rumit (Rafiq, 2014).

Dalam konteks ini, masyarakat Jawa sebagai sasaran penyampaian dakwah, memiliki satu sistem mengenai cara mereka memandang dunia yang memuat seluruh sistem keyakinan yang diperoleh dari pengalaman religius mereka, bahkan sebelum mereka mengenal agama (dalam pengertian agama yang sudah terinstitusi). Beberapa kalangan mufassir Indonesia, justru salah memahami perangkat sistem ini. Mereka kemudian meletakkan cara pandangan dunia Jawa pada kutub yang berlawanan dengan tafsir. Model kontekstual dalam penafsiran dipaksakan untuk merubah cara pandang dunia Jawa pada wilayah yang asing bagi mereka. Upaya mendialogkan tafsir dalam cara pandangan mereka menjadi gagal, sehingga perilaku religius masyarakat dipaksakan untuk dirubah dan masuk pada tataran religius *ala* Islam Arab. Hal demikian justru menghilangkan esensi dari tafsir juga menghilangkan tradisi lokal yang telah lama mereka anut. Meskipun demikian, terdapat beberapa tafsir yang berhasil menjaga orisinalitas pandangan dunia Jawa tetapi tidak kehilangan esensi dari keilmuan tafsir. Untuk menjaga konsistensi perpaduan tradisi dan tafsir diperlukan konsepsi epistemologis yang digunakan oleh

kalangan tersebut, agar penafsiran terhadap al-Qur'an selalu terjalin baik dengan tradisi.

Problematika ini pada dasarnya telah banyak disinggung oleh banyak peneliti, akan tetapi objek kajian mereka hanya terbatas kajian atas produk ataupun menemukan bukti lain atas adanya akulturasi tradisi ke dalam tafsir dalam banyak produk penafsiran. Salah satunya adalah penelitian yang dilakukan Siti Mariatul Kiptiyah dengan judul "*Tradisi Penulisan Tafsir Al-Qur'an Bahasa Jawa Cacarakan: Studi Atas Kur'an Jawen Muhammadiyah dan Tafsir Kur'an Jawen Pandam lan Pandoming Dumadi*". Penelitian ini menyebutkan bahwa penafsiran dalam *Kur'an Jawen* dan *Kur'an Jawen Pandam lan Pandoming Dumadi* berisikan atas respon wacana yang dialami masyarakat pada tahun 1970-an (Kiptiyah, 2017). Penelitian ini lebih cenderung mengungkapkan respon penafsir terhadap realita masyarakat.

Penelitian lain dilakukan oleh Islah Gusmian dengan judul "*Bahasa dan Aksara Tafsir Al-Qur'an di Indonesia: dari Tradisi, Hierarki hingga Kepentingan Pembaca*". Dalam penelitian ini Islah menyimpulkan bahwa terdapat proses adaptasi dan adopsi yang dilakukan Islam saat penyebarannya di Indonesia terhadap budaya lokal masyarakat. Proses adopsi dan adaptasi ini juga menurut Islah mempengaruhi dinamika penafsiran al-Qur'an. Salah satu bentuk adopsi dan adaptasi dalam penafsiran adalah dengan menggunakan bahasa lokal dalam penafsiran al-Qur'an (Gusmian, 2010). Penelitian yang hampir sama juga dilakukan oleh Supriyanto dengan judul "*Kajian al-Qur'an dalam Tradisi Pesantren: Telaah atas Tafsir al-Iklil fi Ma'ânî al-Tanzîl*". Penelitian ini memfokuskan pada persinggungan antara tafsir dengan tradisi yang ada dalam *tafsir al-Iklil*. Dalam kesimpulannya, Supriyanto menjelaskan bahwa Misbah Mustafa yang berasal dari Pesantren, mampu membuat karya tafsir yang komprehensif, sehingga pantas untuk disandingkan dengan karya-karya tafsir al-Qur'an lainnya di Nusantara (Supriyanto, 2016).

Meskipun demikian, penelitian-penelitian tersebut tidak pernah menyinggung proses reproduksi tafsir yang dilakukan oleh para penafsir Nusantara yang menghasilkan model penafsiran yang bersifat akulturatif dengan budaya-budaya lokal. Kecenderungan mengkaji produk penafsiran yang sifatnya deskriptif tidak memberikan tawaran baru dalam khazanah metode tafsir yang telah ada. Oleh sebab itu, dengan adanya kekosongan epistemologis dalam proses reproduksi tafsir di Nusantara, penelitian ini hadir untuk menawarkan proses akulturasi dan pendekatan yang dilakukan oleh para penafsir Nusantara dalam memberikan penjelasan mengenai kandungan al-Qur'an agar dapat sesuai dengan pandangan masyarakat Indonesia, khususnya pandangan masyarakat Jawa yang kompleks. Keterpengaruhannya para *mufassir* di Nusantara terhadap khazanah tafsir klasik, harus menjadi sorotan utama disamping keterpengaruhannya mereka terhadap tradisi lokal yang membentuk konsep dan pandangan mereka terhadap dunia (*world view*). Keduanya terlebur dalam setiap produk penafsiran melalui proses inklusi dan eksklusi (Boulatta, 2001).

METODE PENELITIAN

Untuk menemukan pandangan dunia Jawa dalam karya tafsir Nusantara, penelitian ini menggunakan metode kualitatif dengan teknik penelitian studi pustaka. Studi pustaka digunakan dalam penelitian ini untuk mendapatkan data-data yang dibutuhkan untuk menemukan model dan proses menusantarakan tafsir-tafsir klasik ke dalam tafsir Jawa. (Muhadjir, 1998). Di samping itu, pengumpulan data serta informasi dilakukan dengan merujuk pada dokumentasi tertulis, ensiklopedi, dan beberapa makalah seminar yang dapat mendukung penelitian. Sumber data yang digunakan dalam penelitian ini adalah sumber data primer dan sumber data sekunder. Sumber data primer adalah kitab-kitab tafsir Nusantara yang menggunakan bahasa Jawa. Dalam penelitian ini, sumber data primer yang digunakan adalah *Tafsir al-Ibri* karya Bisri Mustafa, *Tafsir al-Ikli* karya Misbah Mustafa, dan *Tafsir Fayd al-Rahman* karya Shaleh Darat. Sedangkan sumber data sekunder adalah data-data yang berkaitan dengan objek penelitian ini, seperti tafsir-tafsir klasik dan hasil penelitian yang relevan. Sedangkan dalam teknik analisa data, penelitian ini menggunakan empat langkah, seleksi data, reduksi data, interpretasi data, dan proses heuristik. Dalam proses interpretasi data, penelitian ini menggunakan dua model sekaligus, yakni historis dengan menggunakan pendekatan *al-tha>bit wa al-mutah}awwil* dan hermeneutika.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Dinamika Tafsir Indonesia: Tafsir *vis a vis* Tradisi

Setiap masyarakat memiliki warisan tradisi yang berfungsi tidak hanya sebagai struktur sosialnya, tetapi juga sebagai sarana untuk menjaga proses modifikasi agar sesuai dengan kebutuhan dan prinsip-prinsip yang telah mapan dalam masyarakat (Boulatta, 2001). Proses modifikasi ini memiliki dua prinsip utama, inklusi dan eksklusi (Eriyanto, 2001). Keduanya menentukan elemen-elemen tradisi apa yang dimasukkan ke dalam sebuah warisan tradisi dan elemen apa yang hendak dikeluarkan, disesuaikan dengan kebutuhan dan pengalaman kesejarahan masyarakat yang tujuannya untuk meningkatkan kelangsungan hidup dan menjaminkannya sebagai sebuah masyarakat yang dapat dikenal.

Dinamika persilangan antara tradisi luar dengan tradisi asli Indonesia telah berlangsung sejak lama. Denys Lombard memberikan bukti terkait persilangan budaya yang telah melekat dalam sejarah awal pembentukan budaya di Indonesia, khususnya di Jawa. *Pertama*, kisah yang menyebutkan seorang Brahmana yang berasal dari India yang menetap di Jawa. Orang tersebut dikenal sebagai penghuni pertama pulau Jawa yang mampu menaklukkan raksasa yang mendiami Jawa. Dalam legenda masyarakat, orang tersebut dikenal dengan sebutan Aji Saka yang tinggal di Medang Kamulan. *Kedua*, adanya penafsiran yang kurang bersifat historis dan ada pengaruh Indianisasi di dalamnya yang menceritakan mengenai Bhatara Guru yang bertapa di Gunung Dieng. Dalam pertapaannya, Bhatara Guru meminta kepada Brahma dan Wisnu untuk memberikan anugrah kepada pulau Jawa untuk dapat dihuni. *Ketiga*, identifikasi atas nama-nam di Jawa yang memiliki kesamaan dengan tempat-tempat di India, misalnya *Astinapura*, *Arjuna*, *Kawi*,

Purbaya, Indra Kila, Brama, Semiru, dan Mandura (Raffles, 2008). Pemberian nama di Jawa dengan bahasa sansekerta, berfungsi untuk menggambarkan Jawa sebagai India baru, yang menandakan para penghuninya berasal dari India (Lombard, 2005). Namun bagi Lombard, nama-nama tempat maupun semua kata sanksekerta yang masuk ke dalam pembendaharaan kata Jawa Kuno.

Hal ini menunjukkan bahwa modifikasi tradisi terjadi pada setiap keadaan ketika realitas sosial baru memperkenalkan diri dalam struktur masyarakat, termasuk di dalamnya tradisi ke-Indonesiaan. Dalam konteks tafsir, ketika mufassir memperkenalkan sebuah pandangan dan sistem baru pada sistem lama (Jawa), ia melewati proses inklusi dan eksklusivitas. Tafsir dalam konteks ini, menjadi unsur yang memiliki realitas ganda, yakni tradisi penafsiran pada satu sisi dan cara pandang masyarakat Jawa disisi yang lain. Realitas ganda dalam tafsir dengan meminjam bahasa Naṣr Hâmid Abû Zayd, yang dibangun melalui interaksi yang dihasilkan antar penafsir dengan realitas dan penafsir dengan al-Qur'an (Hidayat, 1996; Zayd, 2013).

Dalam konteks ini, Nashruddin Baidan menyebutkan bahwa kajian tafsir sudah dimulai sejak adanya proses Islamisasi di Indonesia dan berkembang sesuai dengan zamannya. Menurut Baidan, tafsir pada periode awal masih dalam bentuk embriotik integral (*integrated embriotic form*) dengan bidang lain seperti fikih, teologi dan tasawuf. Semuanya disajikan secara sporadis, praktis dan kondisional, tidak dalam bentuk teoritis konseptual (Baidan, 2003). Pada periode ini, tidak ditemukan bentuk tafsir murni. Akan tetapi, jika wacana tafsir diperluas pada wilayah pembelajaran al-Qur'an, maka akan ditemukan bukti-bukti adanya kajian terhadap al-Qur'an pada periode awal Islam di Indonesia. Salah satunya adalah pengajaran al-Qur'an di beberapa *dayah* (Dofier, 1980) yang didirikan oleh tokoh-tokoh penyebar Islam di Aceh. Hingga abad ke-17, pengajaran al-Qur'an di *dayah* mengalami kemajuan pesat. Tokoh-tokoh yang terkenal pada masa itu diantaranya, Nuruddin al-Ranirî, Aḥmad Khâtib al-Minangkabawî, Shamsuddin al-Sumatranî, Hamzah al-Fansurî, 'Abd al-Raûf al-Singkilî, dan Burhanuddin Ulakan (Gusmian, 1984). *Dayah* sendiri merupakan salah satu bentuk modifikasi pengajaran antara budaya Islam Arab dengan tradisi lokal yang dikenal sebelumnya. Menurut Zamakhsyari Dofier, *dayah* memiliki kesamaan dengan masjid di Timur Tengah, yakni sebagai pusat studi Islam (Dofier, 1980).

Salah satu mufassir yang berhasil meletakkan tafsir secara integral dalam pandangan dunia Melayu adalah Hamzah al-Fansuri (Steenbrink, 1995). Kajian al-Qur'an setelahnya mengalami perkembangan dengan munculnya kitab tafsir lengkap 30 juz yang ditulis oleh 'Abd al-Raûf al-Singkilî tahun 1675 M. Meskipun tafsir ini dipaparkan dengan model *ijmâlî*, keterpengaruhannya dengan tradisi masih dapat dilihat. Menurut Riddell, pemilihan penerjemahan dengan model uraian singkat yang mengacu pada tiga tafsir klasik, yakni *Tafsîr Jalâlayn*, *Tafsîr al-Baidâwî* dan *Tafsîr al-Khâzin*, ditengarai dipengaruhi oleh kebutuhan 'Abd al-Raûf al-Singkilî untuk menunjang proses kajian terhadap al-Qur'an pada masanya (Riddell, 1984). Model penafsiran dengan merujuk pada metode *tafsîr Jalâlayn*, dipandang sebagai metode pembelajaran yang ideal bagi masyarakat yang baru mengenal kajian tafsir. Pengaruh tradisi bahasapun

dinilai Riddell banyak mempengaruhi Abd al-Rauf al-Singkili dalam memberikan terjemahan terhadap al-Qur'an (Riddell, 1984).

Proses dialektika antara tafsir dan tradisi berjalan sejak permulaan kajian tafsir di Indonesia. Proses ini mengambil beberapa bentuk, baik secara *inhern* dalam kandungan interpretatif maupun melalui proses vernakularisasi. Kontak penafsiran dengan tradisi lokal Indonesia, dapat dikatakan sebagai bagian dari strategi budaya. Strategi yang dimaksud adakalanya sebagai proses pribumisasi Islam di Nusantara (van der Kroef, 1951) dan adakalanya sebagai antitesa tradisi dalam pemahaman keagamaan (Federspiel, 1996).

Modifikasi Tafsir Klasik dalam Pandangan Dunia Jawa: Upaya Menusantarkan Arab

Modifikasi secara bahasa dapat diartikan dengan perubahan, pergantian atau penambahan sesuatu (Alwi, 2011). Modifikasi tradisi terjadi pada setiap keadaan ketika realitas sosial baru memperkenalkan diri dalam struktur masyarakat, termasuk di dalamnya metode dan cara penafsiran. Ketika *mufassir* Indonesia mendasarkan penafsirannya pada sejumlah literatur tafsir klasik, ia mulai memperkenalkan diri pada sistem tradisi lama, yakni pandangan dunia Jawa. Dalam proses penyamaan pandangan atas dunia, para penafsir melewati proses inklusi dan eksklusi yang menjadikan tafsir klasik termodifikasi sedemikian rupa, hingga menyamai struktur dan cara pandang masyarakat Jawa terhadap dunia.

Dalam prosesnya, modifikasi ini ditentukan oleh dua prinsip penting, yakni prinsip inklusi dan prinsip eksklusi. Keduanya menentukan elemen-elemen tradisi apa yang dimasukkan ke dalam sebuah warisan tradisi dan elemen apa yang hendak dikeluarkan sesuai dengan kebutuhan dan pengalaman kesejarahan masyarakatnya, yang tujuannya untuk meningkatkan kelangsungan hidup dan menjaminkannya sebagai sebuah masyarakat yang dapat dikenal. Dua prinsip ini masuk pada sebuah realitas sosial baru yang memperkenalkan diri dalam struktur masyarakat. Ketika tradisi penafsiran memperkenalkan diri terhadap realitas keagamaan di Indonesia, ia mulai melewati filterisasi dengan prinsip-prinsip tersebut, sehingga menghasilkan satu bentuk modifikasi baru dalam wilayah interpretasi al-Qur'an yang menyesuaikan konteks dan tradisi yang telah ada. Dalam periode awal, penafsiran atas surat al-Kahfi yang dilakukan oleh Hamzah al-Fansurî menunjukkan bahwa tradisi penafsiran yang banyak bernuansa hukum dimodifikasi sedemikian rupa, sehingga memiliki nuansa sufi yang merupakan *patern* utama Islam Indonesia zaman tersebut. Proses inipun seharusnya terus berlangsung agar identitas ke-Islaman maupun penafsiran yang menyesuaikan pada tradisi Indonesia terus berlanjut.

Cara semacam ini juga dapat ditemukan dalam upaya yang dilakukan oleh Abdullah Saeed dalam konsepsinya mengenai tafsir kontekstual. Dalam pandangan Saeed, konsep penekanan (*salience*) merujuk kepada suatu nilai yang sedang ditelaah, diberitakan selama dakwah Nabi. Penekanan yang tinggi mengindikasikan level signifikansi yang tinggi atas nilai tersebut dalam al-Qur'an yang disesuaikan dengan kebutuhan masanya. Ketika misi penyampaiannya dimulai dalam konteks Mekkah dan Madinah, maka Nabi

menyesuaikan dengan keadaan tersebut tanpa menghapus semua aturan, nilai dan praktik budaya yang telah ada. Oleh sebab itu, banyak perkataan dan praktik Nabi yang relevan dengan budaya saat itu (Saeed, 2016). Meskipun demikian, Saeed menggarisbawahi bahwa konsep relevansi bukan berarti bahwa semua nilai al-Qur'an bersifat budaya spesifik. Relevansi hanya bermakna sebuah konsep yang menyoroti hubungan misi Nabi dan masyarakat yang disasar (Saeed, 2016).

Dalam kajian tafsir di Indonesia, penekanan yang pertama dilakukan adalah upaya untuk menyampaikan kandungan al-Qur'an dengan gaya bahasa yang mudah dipahami. Dalam konteks ini, penggunaan bahasa lokal dalam proses penjelasan al-Qur'an merupakan pilihan utama. Hal ini didasarkan pada pandangan bahwa masyarakat Jawa pada umumnya tidak memiliki kemampuan untuk memahami al-Qur'an dalam bahasa aslinya. Penjelasan al-Qur'an dengan menggunakan bahasa Jawa dilakukan pertama kali pada tahun 1858. Langkah semacam ini kemudian dilanjutkan oleh Bagoes Ngarpah yang melakukan penerjemahan ke dalam bahasa Jawa pada tahun 1884. Naskah ini tersimpan di museum pusat Jakarta dan perpustakaan Universitas Leiden (Muhsin, 2013). Pengenalan terhadap kandungan al-Qur'an dengan menggunakan bahasa Jawa kemudian dilanjutkan oleh Shalih Darat dengan menggunakan bahasa Jawa dengan tulisan Arab-pegon.

Selanjutnya, pada tahun 1913, Bagus Arafah menyusun tafsir *Jalâlayn* dengan menggunakan bahasa Jawa. Pada era selanjutnya bermunculan beberapa karya tafsir dengan menggunakan bahasa Jawa seperti *Tafsir al-Qur'an Suci Bahasa Jawi* karya KHR Muhammad Adnan yang lebih mendekati terjemahan al-Qur'an dalam bahasa Jawa, *Terjemah Qur'an Bahasa Jawi* karya Perkumpulan Mardikintoko Kauman, *al-Ibrîz li Ma'rifah Tafsîr al-Qur'an al-Azîz* karya Bisri Mustafa, *al-Iklîl fi Ma'ânî al-Tanzîl* karya Misbah Mustafa dan *Tafsir al-Huda* karya Bakri Syahid.

Bisri Mustafa dalam kitabnya memberikan penjelasan al-Qur'an dengan menggunakan bahasa Jawa yang lebih dipahami oleh masyarakat pada masa itu. Integrasi tradisi dalam penafsiran yang dilakukan Bisri tidak hanya terbatas pada bentuk vernakulasi saja, ia juga mengaitkan beberapa kandungan al-Qur'an dengan keadaan yang disesuaikan dengan tradisi dan kebiasaan masyarakat. Salah satu contohnya adalah ketika menafsirkan *alif lâm mîm* dalam surat al-Baqarah (2), ia menyesuaikan dengan kebiasaan masyarakat terhadap pemahaman atas kata yang tidak memiliki arti tetapi memiliki makna (maksud).

Bisri mengutip pendapat ulama tafsir yang mengatakan bahwa lafad tersebut merupakan awalan bagi setiap perkataan yang berfungsi untuk menarik perhatian (Al-Bayḍawî, 1418). Ia mengandaikan penjelasannya pada satu kebiasaan (tradisi) masyarakat ketika hendak memulai rapat. Untuk menarik perhatian audiens yang masih belum kondusif, pemimpin rapat biasanya memulai dengan mengetok meja. Hal tersebut berfungsi untuk menarik perhatian audiens dan menandakan bahwa rapat akan dimulai. Bunyi ketukan meja yang tidak memiliki arti, sama halnya dengan *alif lâm mîm*, yang

berfungsi sebagai penarik perhatian bagi umat Muslim, khususnya bangsa Arab yang masih belum kondusif pemahaman atas Islam (Mustofa, 2015).

Sifat akulturatif yang terakomodir dalam tafsir *al-Ibrîz* tidak hanya dalam wilayah sosio-kultur, tetapi juga dalam kehidupan mistis yang masih banyak dipraktikkan oleh masyarakat Jawa. Salah satunya sebagaimana tergambar dalam penafsirannya terhadap surat al-Kahfi (18): 22. Ayat tersebut menceritakan mengenai jumlah *ashâb al-kahfi*, yang dijelaskan oleh Bisri dengan menyebut jumlah sebanyak 7 orang dan 1 anjing peliharaan. Bisri tidak hanya menyebutkan jumlahnya saja, akan tetapi ia juga menyertakan nama dari masing-masing orang. Ia menyebutkan bahwa nama dari ketujuh orang tersebut adalah Maksalmina, Talmikha, Matunus, Nainus, Sarayulus, Dzutuanus, dan Palyastatyunus, sedangkan anjing yang menjaga mereka bernama Qitmir. Menurut Bisri, orang yang menuliskan nama-nama tersebut, kemudian diletakkan di rumah, maka rumah tersebut akan terhindar dari bahaya kebakaran. Jika diletakkan di kapal, maka kapal akan aman dari karam (Mustofa, 2015).

Pada tingkatan sasaran pembacanya, tafsir *al-Ibrîz* bisa menghindar dari sifat elitisnya karena sasaran pembaca yang dituju adalah masyarakat pesantren yang dapat memahami aksara Arab-pegon. Sedangkan dari segi pendengarnya, tafsir *al-Ibrîz* dikhususkan kepada masyarakat Jawa dengan model pengkajian dengan cara *sorogan*, sehingga masyarakat yang mendengarkan mudah memahami karena bahasa yang digunakan disesuaikan dengan daya tangkap masyarakat Jawa dengan segala tradisinya, misalnya dalam struktur penerjemahan seperti yang terdapat dalam surat Saba' (34): 15, *baldah tayyibah wa rabb ghafûr*. Bisri menerjemahkan ayat tersebut dengan penjelasan: *negarane bagus (bagus tanahe, bagus kebonane, bagus hawane, saking bagus hawa nganti ora ana lamuk, jingklong, laler, tinggi lan sepadhane)*. *Pangeran (Allah Ta'ala) agung ngapurane (jalaran penduduke padha ta'at-ta'at)* (Mustofa, 2015).

Hal yang sama juga dilakukan oleh Misbah Mustafa, dengan memberikan penjelasan terhadap kandungan penafsiran yang menyamai keyakinan hukum yang dianut oleh mayoritas masyarakat Jawa. Dalam penjelasannya mengenai surat al-Fâtihah (2), Misbah menyebutkan bahwa *bism Allah* adalah bagian dari ayat al-Fâtihah yang berjumlah tujuh (Mustafa, n.d.). Keyakinan ini diperoleh menurut Misbah dari pembacaannya terhadap tafsir al-Khâzin (Al-Khâzin, 1415). Pemilihan rujukan ini sebagai bagian dari upaya Misbah untuk mempertahankan kebiasaan umat Islam yang mengamalkan bacaan *bism Allah* dalam al-Fâtihah sebagai bagian dari ayatnya.

Pandangan lain yang menjadi penekanan Misbah dalam tafsirnya adalah pembelaannya terhadap tradisi-tradisi masyarakat Jawa yang selalu meyakini terhadap eksistensi ruh leluhur (Koentjaraningrat, 1994). Sikap yang ditunjukkan oleh Misbah dalam kaitannya ini dapat dilihat dalam penafsirannya terhadap surat Yûnus (10): 30, mengenai kejadian di padang Mahsyar yang merupakan moment pertanggung jawaban amal perbuatan manusia. Dalam kaitan ayat ini, Misbah Mustafa memberikan pendapat bahwa tradisi ziarah kubur yang berlangsung di Indonesia, merupakan tradisi yang

sah dan jauh dari sifat kekufuran. Masyarakat melakukan ziarah tidak untuk menjadikan para wali ataupun makam para wali sebagai Tuhan baru mereka. Akan tetapi jika niat mereka dengan mengadakan ziarah kubur untuk meminta kepada kuburan tersebut, bukan kepada Allah, maka perbuatan tersebut disebut oleh Misbah sebagai *kufur amali* (Mustafa, n.d.).

Kebutuhan masyarakat akan pemahaman atas kandungan al-Qur'an di Indonesia, menjadi motif utama dalam pembuatan kitab tafsir di Indonesia, khususnya yang menggunakan bahasa Jawa. Shaleh Darat dalam *tafsir Fayd al-Rahman* menjelaskan bahwa tujuan utama dari pembuatan kitab ini adalah untuk memberikan pemahaman bagi masyarakat Jawa terhadap kandungan makna al-Qur'an yang turun dalam bahasa Arab (Al-Samarani, 1898). Konteks ini juga selalu dikaitkan dengan permintaan Kartini kepada Shalih Darat untuk membuat karya tafsir yang dapat dibaca oleh masyarakat Jawa secara umum (Ulum, 2015). Penggunaan terjemahan dengan menggunakan bahasa Jawa juga dipengaruhi oleh situasi yang terjadi di Indonesia. Pada masa itu, Indonesia sedang dalam pengaruh kekuasaan Belanda. Belanda pada dasarnya tidak melarang kalangan pribumi untuk membaca al-Qur'an, tetapi mereka dilarang untuk menerjemahkan dan membaca terjemahan tersebut. Hal tersebut dipengaruhi oleh kekhawatiran Belanda terhadap bangkitnya perlawanan masyarakat Indonesia yang dihasilkan dari pembacaan terjemah al-Qur'an (Gusmian, 2015).

Tujuan yang Shalih Darat dalam membuat kitabnya sebagai petunjuk bagi masyarakat Jawa terhadap kandungan al-Qur'an dapat menjadi indikasi awal bahwa hasil penafsiran yang dicapai menyepadani dengan keyakinan masyarakat Jawa dalam beberapa hal. Salah satunya misalnya dalam penafsiran *bism Allah al-Rahmân al-Rahîm*, Shalih Darat mengatakan bahwa kalimat ini menandakan Allah bersifat *jalâl* dan *qahhâr* dengan ditunjukkan oleh kalimat *rahmân*. Sedangkan lafad *rahîm* menunjukkan bahwa Allah bersifat *jamâl* dan *kamâl*. Kandungan makna *jalâl*, *qahhâr*, *jamâl* dan *kamâl* mengisyaratkan tingkatan pemahaman dalam wilayah tauhid, yakni *uluhiyah*, *ruhaniyah*, *jasmaniyah* dan *hayawaniyah*. Pemahaman atas tingkatan tauhid ini dihasilkan dari perilaku seseorang ketika melaksanakan salat, karena pada dasarnya al-Fâtihah adalah surat yang selalu dibaca ketika salat (Al-Samarani, 1898).

Keyakinan semacam ini dapat ditemukan dengan mudah dalam Islam Kajawen yang banyak dianut oleh masyarakat Jawa diawal dakwah Islam. Ahmad Chodjim menjelaskan bahwa klasifikasi tingkatan salat pada masa awal Islam di Indonesia dipengaruhi oleh pemikiran Syekh Siti Jennar yang membaginya menjadi empat tingkatan, yakni salat syariat, salat tarekat, salat hakekat, dan salat ma'rifat. Salat syariah adalah salat yang dilakukan dengan gerak raga. Salat ini adalah jenis pemaknaan awal seseorang dalam memaknai ibadah. Sedangkan salat tarekat adalah salat yang dilakukan dalam kesadaran cipta. Seseorang yang melakukan salat ini harus membersihkan dari hawa nafsu *hayawaniyah*, sehingga ia sampai pada level manusia (*jasmaniyah*) dengan kesadaran akalnya. Pada tingkat selanjutnya disebut dengan salat hakekat. Sebelum melakukan salat ini, diperlukan kestabilan, keheningan, kewaspadaan, dan keawasan, sehingga mampu melakukan penyembahan atas dasar jiwa dan

ruh (*ruhaniyah*). Sedangkan tingkat terakhir adalah salat ma'rifat. Salat ini mampu menjadikan manusia mencapai tingkatan rasa yang pada akhirnya dapat *manunggal* dengan Tuhan (Chodjim, 2013).

Strategi Integrasi Tafsir ke dalam Pandangan Dunia Jawa

Dalam kajian sejarah tafsir, menjaga realitas tafsir dalam sistem pandangan Jawa menjadi satu keharusan, bahkan menjadi hal yang mutlak dilakukan. Relitas tafsir yang dimaksud adalah keterikatan realitas Nabi, Sahabat bahkan para Tabi'in dalam menafsirkan al-Qur'an. Kemutlakan penjagaan realitas semacam ini pada dasarnya dipengaruhi oleh kajian hadis. Tafsir sebagai satu disiplin ilmu, muncul setelah hadis, sehingga segala bentuk aturan dan formalisasi metodenya cenderung mengikuti disiplin hadis. Sejauh penelusuran penulis, perintah untuk menafsirkan al-Qur'an sesuai kehendak Nabi, tidak pernah disampaikan secara eksplisit seperti halnya perintah untuk mengikuti Nabi dalam praktik Sholat. Nabi hanya melarang untuk menafsirkan al-Qur'an menggunakan rasio, meskipun ulama belakangan merinci rasio tersebut.

Kedekatan tafsir dengan hadis menjadikan tafsir mencapai otoritasnya jika mencantumkan sanad penafsiran. Dalam kajian al-Qur'an, jenis ini biasa disebut sebagai *tafsir bi al-riwayah* karena ada sandaran mata rantai sanad dalam penafsirannya. Dalam proses perkembangan selanjutnya, setelah beberapa tafsir dikarang dengan mengindahkan jalur periwayatan, makna isnad tersebut berkembang tidak lagi dalam kontek mata rantai riwayat, akan tetapi beralih pada mata rantai keguruan, sehingga tafsir pada masa klasik selalu mengekor kepada tafsir-tafsir sebelumnya. Perkataan Ibnu Mubârak dalam kontek ini selalu menjadi pegangan bahwa sanad adalah bagian dari Agama, dan siapapun yang perkataannya tidak memiliki sanad maka dianggap mengada-ada (Al-Hâkim, n.d). Oleh sebab itu, dalam tafsir yang mengandalkan nalar, legitimasi keabsahannya dikaitkan dengan sumber penukilan kepada tafsir-tafsir sebelumnya.

Begitu juga dengan para mufassir Indonesia, melakukan penjagaan atas realitas tafsir ketika hendak mengintegrasikan penafsiran dalam realitas masyarakat Jawa. Kekhasan dalam penjagaan tersebut, tidak memaksakan realitas tafsir klasik yang dijadikan rujukan mengambil tafsir-tafsir klasik yang dinggap memiliki otoritas tinggi seperti, *Tafsîr al-Qur'an al-Azîm* karya Ibn Kathîr dan *Jâmi' al-Bayân fi Ta'wîl al-Qur'an* karya Muḥammad bin Jarîr al-Ṭabarî (Al-Dhahabî, 2007). Akan tetapi, justru realitas tafsir yang digunakan menggunakan tafsir-tafsir yang mendekati pandangan dunia Jawa yang *imajinatif-proyektif* (Moetono, 1985), misalnya penggunaan tafsir al-Bayḍawî, al-Khazîn dan Tafsir *Jalalayn*.

Untuk memahami makna relevansi ini terhadap tradisi dibutuhkan satu perangkat analisis mengenai gerak perubahan tradisi dengan satu ukuran ketetapan. Adonis memberikan konsep teknis-prosedural untuk melihat secara detail dan objektif mengenai gerak tradisi. Ia memberikan perbedaan antara satu tradisi yang dianggap mapan dengan tradisi yang berubah (Said, 1978). Sifat kemapanan (*al-thâbit*) tidak seperti yang dimaksudkan oleh Adonis sebagai suatu sikap mengikuti sesuatu sebagaimana adanya (Said, 1978).

Kemapanan disini melalui prinsip inklusi-eksklusi yang merupakan penentu dalam setiap proses modifikasi. Ketika tradisi Indonesia dimasuki oleh tradisi penafsiran luar (Timur Tengah), tradisi luar tersebut terlebih dahulu mengalami proses seleksi. Jika dalam proses seleksi tersebut, tradisi penafsiran luar sesuai dalam banyak hal dengan tradisi masyarakat Indonesia, yang berarti prinsip inklusi lebih dominan dari pada eksklusivitas, maka tradisi luar tersebut memiliki kecenderungan untuk diikuti, akan tetapi proses mengikuti yang dilakukan tidak sepenuhnya, karena terdapat pola dalam tradisi penafsiran luar yang tidak dapat disesuaikan dengan keadaan masyarakat Indonesia.

Walaupun demikian, penafsiran yang sama sekali tidak sesuai dengan keadaan masyarakat Indonesia ditinggalkan. Penghapusan ini tidak dilakukan secara menyeluruh karena tidak mungkin melakukan suatu penafsiran dengan berangkat dari keadaan kosong sama sekali yang, menurut Adonis, mengembalikan penafsiran pada kondisi awal, karena dalam penafsiran kondisi awal tersebut hanya terjadi pada masa Nabi sebagai pemegang otoritatif penafsiran. Oleh sebab itu, dalam kreativitas (*al-mutahawwil*) tidak bermakna kreativitas secara total, tetapi kreativitas yang berpegangan pada satu konsep universal yang ditemukan dalam tafsir-tafsir klasik kemudian dielaborasi dengan pemahaman yang berbeda mengikuti pola pikir dan keadaan masyarakat (Said, 1978).

Ada beberapa landasan yang terbangun dalam tafsir *al-Ibrîz* yang merupakan bentuk modifikasi yang berupa kemapanan dalam penafsirannya. *Pertama*, prinsip konservatif-reaksioner, yakni prinsip yang tercermin dalam sikap mengikuti sesuatu sebagaimana adanya atau sebagaimana yang diakui pemahamannya yang dominan dengan mengaktualisasi beberapa hal sebagai reaksinya terhadap sesuatu yang tidak sesuai dengan semangat zamannya. Dalam penjelasan modifikasi penafsiran yang dilakukan oleh penafsir Indonesia, tergambar bentuk modifikasi yang disesuaikan dengan prinsip inklusi-eksklusi. Kemapanan di sini dimaksudkan sikap yang dilakukan oleh para penafsir dengan mengikuti penjelasan dalam *tafsîr Jalâlayn* sebagaimana adanya atau sebagaimana yang diakui oleh pemahaman yang dominan. Misalnya dengan mengambil gagasan dari penjelasan *Jalâlayn*, kemudian menyusun kembali dalam bahasa Jawa. Di sini, para *mufassir* menulis ulang apa yang telah dijelaskan untuk melestarikan pemahaman asalnya. Sikap semacam ini mengambil prinsip inklusi dengan memadukan penjelasan yang dibawa oleh *tafsîr Jalâlayn* dalam alam pikiran masyarakat Jawa melalui bahasa. Akan tetapi, estetika *ittibâ'*, sebagaimana dijelaskan Adonis (Said, 1978), tidak sepenuhnya dilakukan. Bisri dalam beberapa pemahaman di atas mencoba membentengi dan mengeluarkan satu pandangan yang dibawa dalam *tafsîr Jalâlayn* yang merupakan konteks zaman Nabi. Dalam konteks inilah prinsip eksklusivitas digunakan (Mustofa, 2015).

Kedua adalah prinsip konservatif-argumentatif, yakni sikap yang mengikuti pemikiran sebagaimana yang dipahami dengan keyakinan penuh atas kebenaran pendapat tersebut. Hanya saja prinsip ini mendorong seseorang untuk memiliki pendapat sendiri dalam memahami keabsahan dan

kesempurnaan pendapat tersebut dengan dalil-dalil yang jelas dan kuat. Kebanyakan penjelasan semacam ini berkaitan dengan penjelasan hukum. Bisri mencontohkan penjelasan *dhikir* dengan menjelaskan dalilnya dalam surat al-A'râf (7): 206 yang disesuaikan dengan madhhab al-Shâfi'î yang dianutnya (Mustofa, 2015). Begitu juga dilakukan oleh Misbah Mustafa ketika menjelaskan hukum *bism Allah* dalam surat al-Fatihah (2) (Mustafa, n.d.).

Ketiga adalah prinsip konservatif-relasional yakni sikap seseorang yang mengharuskan menapaki jejak atas penafsiran tertentu dengan menekankan pada jalinan yang sama. Hal ini berarti bahwa satu tafsir mengikuti tafsir yang lain dengan menyalin segala bentuk penafsirannya. Dalam tafsir *al-Ibrîz* prinsip ini banyak ditemukan terutama pada sistematika yang dianut. Dalam pengumpulan makna ayat, Bisri mengikuti pola yang dilakukan oleh al-Baydâwî dan al-Khâzin, begitu juga dalam penjelasan tentang kisah-kisah. Dalam penjelasan ayat per ayat, ia lebih cenderung menyesuaikannya dengan penafsiran dalam *Jalâlayn* (Mustofa, 2015). Dalam penjelasan tentang kisah-kisah, Bisri menapaki jejak al-Baydâwî dan al-Khâzin, tapi hanya sekedar menjalin keberadaan kisah-kisah tersebut dalam tafsir. Sedangkan sudut pandang dari kisah tersebut, disesuaikan dengan cara pandang masyarakat Jawa akan ketertarikan terhadap kisah-kisah heroik, kandungan hikmah kisah ataupun kisah-kisah *kesakten*.

Penelasan ini nampak dalam penafsiran yang dilakukan Bisri tentang kisah pembunuhan Nabi Isa yang diambil dalam tafsir al-Khâzin dalam Q.S. al-Nisâ' (4): 158. Dalam penjelasan terhadap riwayat Isrâiliyyaat yang terdapat dalam tafsir al-Khâzin mengenai penyerupaan sahabat Nabi Isa menjadi Isa, Bisri menggunakan sudut pandang berbeda dari yang dilakukan oleh al-Khâzin. Riwayat yang diceritakan oleh al-Khâzin, sudut pandang yang digunakan lebih mengarah pada penyerupaan sahabat-sahabat Nabi Isa. Tetapi dalam kisah yang dijelaskan oleh Bisri, sudut pandang yang digunakan lebih difokuskan pada permusuhan Yahudi terhadap Isa yang memiliki banyak keistimewaan. Hal demikian ini lebih menarik bagi masyarakat Jawa dan lebih mengandung hikmah dan pelajaran bagi masyarakat yang memiliki pemikiran imajinatif-proyektif (Moetono, 1985).

Apa yang dikutip oleh para *mufassir* tersebut bukan berupa naskah yang sama, melainkan merupakan jalinan yang sama dengannya. Cerita yang diangkat tidak serupa tetapi memiliki jalinan dengan cerita asalnya, karena merupakan dasar dari cerita yang diangkat dalam beberapa tafsir yang disebutkan di atas. Selain itu, jalinan yang hendak ditetapkan dalam cerita tersebut merupakan bagian dari prinsip inklusi yang meleburkan alur dan inti cerita ke dalam pemikiran masyarakat Jawa. Begitu juga, pembentengan terhadap naskah yang serupa dijalankan dengan menggunakan prinsip eksklusif. Kecenderungan bentuk modifikasi yang bersifat konservatif inilah yang dominan dalam banyak tafsir di Nusantara. Kecenderungan ini merupakan representasi kuatnya tradisi Jawa dalam masyarakat yang selalu menghasilkan sifat pelestarian, afirmatif dan pertautan. Kecenderungan ini diistilahkan sebagai kemapanan, yang juga dihadapkan pada kecenderungan transformasi (kreativitas) dalam penafsiran. Kecenderungan ini bertujuan untuk

menciptakan kesadaran yang sejalan dengan struktur dan sistem tradisi masyarakat Jawa. Begitu juga, kesadaran yang mempraktikkan ketaatan dan sikap tunduk sedemikian rupa terhadap tradisi penafsiran klasik sehingga keberadaan kesadaran itu dapat melestarikan tradisi lokal dan meneruskan tradisi penafsiran klasik.

KESIMPULAN

Tafsir dan pandangan dunia masyarakat dalam satu tradisi pada akhirnya harus berjalan beriringan dan senantiasa berintegasi. Keduanya tidak perlu diletakkan saling dikotomis sehingga antara yang satu dengan yang lain saling menghilangkan. Pemahaman semacam ini justru dapat mengantarkan pola penafsiran dalam tafsir Indonesia menemukan kekhasan dalam bingkai metode penafsiran yang ada. Pola ini juga menjadikan tafsir siap dalam segala keadaan bahkan di era disrupsi dewasa ini.

Upaya yang dilakukan oleh para *mufassir* Indonesia dalam meletakkan posisi tradisi tidak bersebrangan, menghasilkan metode baru dalam khazanah tafsir kontekstual. Pencarian gagasan ideal moral yang dinilai tetap oleh banyak kalangan, ditemukan pada bentuk penafsiran yang dilakukan oleh para *mufassir* klasik yang dijadikan rujukan utama. Penafsiran yang dilakukan oleh para *mufassir* klasik tidak secara langsung dikutip kemudian diterjemahkan dalam bahasa Jawa. Akan tetapi, penjelasan yang ada dalam beberapa tafsir klasik yang menjadi rujukan di modifikasi sedemikian rupa, hingga dapat menyamai pandangan masyarakat Jawa yang memiliki struktur dan kekhasannya tersendiri. Masyarakat Jawa tidak lagi dihadapkan pada pola penafsiran yang jauh dari kemampuan mereka menghayati makna dan kandungan al-Qur'an, akan tetapi masyarakat Jawa dibawa masuk ke pemahamannya atas dunia melalui tafsir al-Qur'an.

Atas dasar ini, strategi untuk mempertahankan kedua realitas tanpa harus saling menafikan antara yang satu dengan yang lain ditempuh dengan tiga jalan; konservatif-reaksioner, konservatif-argumentatif, konservatif-reaksioner. Konservatif reaksioner adalah prinsip yang tercermin dalam sikap mengikuti sesuatu sebagaimana adanya atau sebagaimana yang diakui pemahamannya yang dominan dengan mengintegrasikan beberapa hal sebagai reaksi terhadap sesuatu yang tidak sesuai dengan semangat zamannya. Konservatif-argumentatif adalah sikap mengikuti pemikiran sebagaimana yang dipahami dengan keyakinan penuh atas kebenaran pendapat tersebut. konservatif-relasional adalah sikap seseorang yang mengharuskan menapaki jejak atas penafsiran tertentu dengan menetapkan pada jalinan yang sama.

DAFTAR PUSTAKA

- Al-Bayd}awi>, A. A. bin U. (1418). *Anwa>r al-Tanzi>l wa Asra>r al-Ta'wi>l* (Vol. 1). Da>r Ih}ya>' al-Tura>th al-'Ara>bi>.
- Al-Dhahabi>, M. H. (2007). *al-Tafsi>r wa al-Mufassiru>n* (Vol. 1). Maktabah Wahbah.
- Al-H{a>kim, M. bin A. A. al-N. (n.d.). *Ma'rifah 'Ulu>m al-Hadi>s*. Maktabah al-Mutanabbi'.
- Al-Kha>zin, 'Ali bin Muh}ammad. (1415). *Luba>b al-Ta'wi>l fi> Ma'a>ni> al-Tanzi>l* (Vol. 1). Da>r al-Kutb al-Ilmiyah.
- Al-Samarani, M. bin U. (1898). *Fayd} al-Rah}ma>n fi> Tafsi>r Kala>m Malik al-Dayya>n* (Vol. 1). Haji Muhammad Amin.
- Alwi, H. (2011). *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Balai Pustaka.
- Baidan, N. (2003). *Perkembangan Tafsir al-Qur'an di Indonesia*. Tiga Serangkai.
- Boulatta, I. J. (2001). *Dekonstruksi Tradisi: Gelegar Pemikiran Arab Islam* (I. Khoiri (trans.)). LKiS.
- Chodjim, A. (2013). *Syekh Siti Jenar: Makrifat Kesunyatan*. Serambi Ilmu Semesta.
- Dofier, Z. (1980). *The Pesantren Tradition: A Study of The Role of The Kyai in The Maintenance of The Traditional Ideology of Islam in Java*. The Australian National University.
- Eriyanto. (2001). *Analisis Wacana: Pengantar Anlisis Teks Media*. LKiS.
- Federspiel, H. M. (1996). *Kajian al-Qur'an di Indonesia: dari Mahmud Yunus hingga Qurasih Shihab* (T. Arifin (trans.)). Mizan.
- Gusmian, I. (1984). *Khazanah Tafsir Indonesia: dari Hermeneutika hingga Metodologi*. Hidakarya Agung.
- Gusmian, I. (2010). Bahasa dan Aksara Tafsir Al-Qur'an di Indonesia dari Tradisi, Hierarki hingga Kepentingan Pembaca. *TSAQAFAH*, 6(1), 1. <https://doi.org/10.21111/tsaqafah.v6i1.136>
- Gusmian, I. (2015). *Dinamika Tafsir al-Qur'an Bahasa Jawa Abad 19-20 M*. Efedu Press.
- Hardiman, F. B. (2018). *Seni Memahami: Hermeneutik dari Schleiermacher sampai Derrida*. Kanisius.
- Hidayat, K. (1996). *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutika*. Paramadina.
- Johns, A. H. (1988). Quranic Exegesis in The Malay World. In A. Rippin (Ed.), *Approaches to The History of The Interpretation of The Qur'an*. Clarendon Press.
- Kiptiyah, S. M. (2017). Tradisi Penulisan Tafsir Al-Qur'an Bahasa Jawa Cacarakan: Studi Atas Kur'an Jawen Muhammadiyah dan Tafsir Kur'an Jawen Pandam lan Pandoming Dumadi. *Jurnal Lektur Keagamaan*, 15(2), 420. <https://doi.org/10.31291/jlk.v15i2.531>
- Koentjaraningrat. (1994). *Kebudayaan Jawa*. Balai Pustaka.
- Lombard, D. (2005). *Nusa Jawa: Silang Budaya* (W. P. Arifin & R. S. Hidayat (trans.)). Gramedia Pustaka Utama.
- Magnis-Suseno, F. (1984). *Etika Jawa: Sebuah Analisis Falsafati tentang Kebijakan Hidup Jawa*. Gramedia.

- Majid, N. (1996). Mencari Akar Islam bagi Pluralisme Modern: Pengalaman Indonesia. In M. R. Woodward (Ed.), & I. A. Fauzi (Trans.), *Jalan Baru Islam*. Mizan.
- Moetono, S. (1985). *Negara dan Usaha Bina-Negara di Jawa Masa Lampau*. Yayasan Obor Indonesia.
- Muhadjir, N. (1998). *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Rake Sarasin.
- Muhsin, I. (2013). *al-Qur'an dan Budaya Jawa dalam Tafsir al-Huda karya Bakri Syahid*. eLSAQ Press.
- Mustafa, M. (n.d.). *al-Ikli>l fi> Ma'a>ni> al-Tanzi>l* (Vol. 1). al-Ihsan.
- Mustofa, B. (2015). *al-Ibri>z li> Ma'rifah Tafsir>r al-Qur'an al-Azi>z*. Lembaga Kajian Strategis Indonesia.
- Raffles, T. (2008). *The History of Java* (H. Sayuti (trans.)). Narasi.
- Rafiq, A. (2014). *The Reception of The Qur'an in Indonesia: A Case Study of The Place of The Qur'an in A Non-Arabic Speaking Community*. Temple University.
- Riddel, P. G. (1984). *Abd al-Rauf al-Singkili's Tarjuman al-Mustafid: A Critical Study of His Treatment of Juz 16*. Australian National University.
- Saeed, A. (2016). *al-Qur'an Abad 21: Tafsir Kontekstual* (E. Nurtawab (trans.)). Mizan.
- Said, A. A. (1978). *al-Tha>bit wa al-Mutah>jawwil: Bah>th fi> al-Itba>' wa al-Ibda>' 'ind al-'Arab* (Vol. 1). Da>r Awdah.
- Steenbrink, K. (1995). Qur' an Interpretations of Hamzah Fansuri (CA. 1600) and Hamka (1908-1982): Comparison. *Studia Islamika*, 2(2), 73-95. <https://doi.org/10.15408/sdi.v2i2.835>
- Supriyanto, S. (2016). Kajian al-Qur'an dalam Tradisi Pesantren: Telaah atas Tafsir al-Iklil fi Ma'ânî al-Tanzîl. *TSAQAFAH*, 12(2), 281-298. <https://doi.org/10.21111/tsaqafah.v12i2.757>
- Syahid, B. (1979). *al-Huda: Tafsir al-Qur'an Basa Jawi*. Bagus Arafah.
- Ulum, A. (2015). *Kartini Nyantri*. Pustaka Ulama.
- van Bruinessen, M. (1997). Tradisi Menyongsong Masa Depan: Rekonstruksi Wacana Tradisionalis dalam NU. In G. Fealy & G. Barton (Eds.), *Tradisionalisme Radikal: Persinggungan Nahdlatul Ulama-Negara*. LKiS.
- van der Kroef, J. M. (1951). The Term Indonesia: Its Origin and Usage. *Journal of the American Oriental Society*, 71(3), 166. <https://doi.org/10.2307/595186>
- Zayd, N. H. A. (2013). *Tekstualitas al-Qur'an: Kritik terhadap Ulumul Qur'an* (K. Nahdliyyin (trans.)). LKiS.