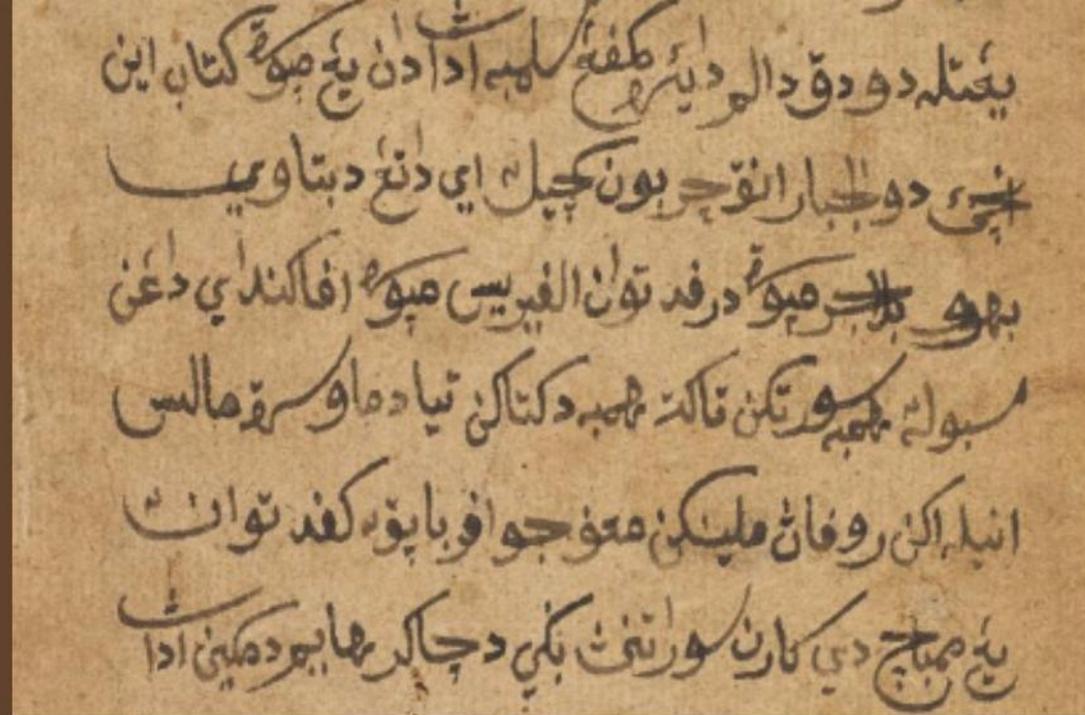


Penelitian ini hadir dalam rangka menjawab dua pertanyaan besar; bagaimana proses adaptasi dan adopsi terkait dengan pemakaian aksara Arab-Pegon dengan bahasa daerah di dalam proses penulisan literatur tafsir Al-Qur'an karya Ulama' Nusantara akhir abad 20? dan faktor apa saja yang berperan bagi dipertahankannya penggunaan Arab-Pegon dengan bahasa daerah sebagai aksara tulis dalam literatur keislaman bidang tafsir Al-Qur'an produk ulama' Nusantara akhir abad 20?. Dengan menggunakan teori Peirre Bourdieu tentang reproduksi kebudayaan (habitus dan arena) dan pendekatan sosio-historis, penelitian ini menemukan bahwa pilihan penggunaan aksara Arab Pegon dalam kedua tafsir Al-Ibriz dan Al-Iklil adalah pilihan yang disadari penuh oleh kedua penulis kitab tafsir tersebut (KH. Bisri Mustofa dan KH. Misbah Mustofa). Hal ini dengan mempertimbangkan aspek audien karya mereka yang berlatar belakang Islam tradisional berbasis pondok pesantren yang juga sekaligus orang Jawa, selanjutnya sebagai konsekuensi dari keberadaan mereka sebagai ulama' (kyai) di Jawa, dimana menulis dan menyampaikan pesan agama secara tertulis dengan aksara Arab Pegon adalah identitas ke-ulama'an di Jawa saat itu, dan metode pengajaran dan pembelajaran di pondok pesantren saat itu yang didominasi oleh metode *bandongan* dan *sorogan* yang menuntut aksara tulis dengan aksara Arab Pegon meskipun KH. Bisri Mustofa dan KH. Misbah Mustofa keduanya bisa menulis dengan aksara latin yang saat itu sedang banyak digalakkan oleh pemerintah Indonesia.

ARAB-PEGON DAN TAFSIR AL-QUR'AN INDONESIA

Moh. Masrur, M.Ag.



ARAB-PEGON DAN TAFSIR AL-QUR'AN INDONESIA

(Studi Sosio-Historis Aksara Tulis Tafsir
Al-Qur'an Indonesia Akhir Abad 20)

Moh. Masrur, M.Ag.



Dibiayai Dengan Anggaran DIPA LP2M
UIN Walisongo Semarang Tahun 2017

ARAB-PEGON DAN TAFSIR AL-QUR'AN INDONESIA

**(Studi Sosio-Historis Aksara Tulis Tafsir Al-Qur'an
Indonesia Akhir Abad 20)**

Moh. Masrur, M.Ag.

Arab Pegon da Tafsir Al-Qur'an Indonesia

Penulis

Moh. Masrur, M.Ag.

Editor

Mohamad Sobirin, M.Hum.

Penerbit

Walisongo Press

Cetakan Pertama: Oktober 2017

Hak Cipta Dilindungi Undang-Undang.

Dilarang memperbanyak karya tulis ini dalam bentuk

All Rights Reserved



LEMBAR PENGESAHAN LAPORAN PENELITIAN

1. Judul penelitian : ARAB-PEGON DAN TAFSIR AL-QUR'AN INDONESIA (Studi Sosio-Historis Aksara Tulis Tafsir Al-Qur'an Indonesia Akhir Abad 20)
2. Jenis Penelitian : Penelitian Kompetitif Individu
3. Bidang Keilmuan : Tafsir
4. Nama Peneliti : Moh. Masrur, M.Ag.
5. NIP : 197208092000031003
6. Jangka Waktu : 6 (enam) bulan
7. Sumber Dana : DIPA UIN Walisongo Semarang

Semarang, 20 Oktober 2017
a.n. Ketua LPPM
UIN Walisongo

Peneliti

Ketua

Moh. Masrur, M.Ag.
NIP. 19711003 200701 1 015

Dr. H. Sholihan, M. Ag.
NIP. 19600604 199403 1 004

SURAT PERNYATAAN

Saya yang bertanda tangan di bawah adalah:

Nama : Moh. Masrsur, M. Ag.

Tempat/ Tanggal lahir: Blitar / 09-08-1972

Pekerjaan : Dosen Tetap (PNS)

N I P : 197208092000031003

Instansi : UIN Walisongo Semarang

menyatakan dengan sebenarnya bahwa penelitian yang diajukan kepada LPPM UIN Walisongo Semarang tahun 2017 dengan judul:

“ARAB-PEGON DAN TAFSIR AL-QUR’AN INDONESIA (Studi Sosio-Historis Aksara Tulis Tafsir Al-Qur’an Indonesia Akhir Abad 20)”

adalah penelitian sendiri, bukan merupakan skripsi/tesis/disertasi, dan tidak dilaksanakan dengan dana dari sumber lain/instansi lain.

Demikian pernyataan ini dibuat dengan benar sebagai syarat menerima dana penelitian UIN Walisongo Semarang tahun 2017.

Semarang, 20 Oktober 2017

Pembuat Pernyataan,

Moh. Masrsur, M.Ag.

NIP. 19711003 200701 1 015

KATA PENGANTAR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Puji syukur kehadiran Allah SWT atas segala limpahan karunia dan rahmat-Nya sehingga penulis dapat menyelesaikan penyusunan laporan penelitian ini. Selanjutnya ucapan terimakasih penulis sampaikan kepada semua pihak yang telah membantu penyelesaian laporan penelitian ini. Banyak pihak yang secara langsung dan tidak langsung telah membantu dalam penyusunan laporan penelitian ini, namun penulis tidak mungkin untuk menyebutkan satu persatu. Adapun secara khusus penulis perlu menyampaikan terimakasih kepada:

1. Rektor UIN Walisongo Semarang yang telah memberikan kesempatan bagi penulis untuk melakukan penelitian.
2. Kepala Pusat Penelitian dan Pengabdian kepada Masyarakat UIN Walisongo Semarang yang telah memberikan bantuan bagi penulis untuk melakukan penelitian ini.

Semarang, 20 Oktober 2017
Peneliti,

Moh. Masrur, M.Ag.
NIP. 19711003 200701 1 015

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Penulisan transliterasi Arab-Latin dalam penyusunan Laporan Penelitian ini berpedoman pada transliterasi Surat Keputusan Bersama Menteri Agama RI dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan RI Tanggal 10 September 1987 Nomor : 158/1987 dan 0543b/U/1987.

A. Konsonan Tunggal

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
ا	Alif	tidak dilambangkan	tidak dilambangkan
ب	ba'	B	Be
ت	ta'	T	Te
ث	sa'	Ṣ	es (dengan titik di atas)
ج	jim	J	Je
ح	ha'	Ḥ	ha (dengan titik di bawah)
خ	kha'	KH	ka dan ha
د	dal	D	De
ذ	zal	Ḍ	zet (dengan titik di atas)
ر	ra'	R	Er
ز	zai	Z	Zet
س	sin	S	Es
سین	syin	Sy	es dan ye
ص	sad	Ṣ	es (dengan titik di bawah)
صا	dad	ḍ	de (dengan titik di bawah)
ط	ta'	T	te (dengan titik di bawah)
ظ	za'	Z	zet (dengan titik di

			bawah)
ع	'ain	‘	Koma terbalik di atas
غ	gain	G	Ge
ف	fa’	F	Ef
ق	qaf	Q	Qi
ك	kaf	K	Ka
ل	lam	L	‘el
م	mim	M	‘em
ن	nun	N	‘en
و	waw	W	W
ه	ha’	H	Ha
ء	hamzah	‘	Apostrof
ي	ya’	Y	Ye

B. Konsonan Rangkap karena Syaddah ditulis rangkap

سنة	Ditulis	Sunnah
علة	Ditulis	‘illah

C. Ta’ Marbutah di akhir kata

1. Bila dimatikan ditulis dengan *h*

المائدة	Ditulis	al-Mā’idah
اسلامية	Ditulis	Islāmiyyah

(Ketentuan ini tidak diperlukan kata-kata arab yang sudah terserap ke dalam bahasa Indonesia, seperti zakat, salat dan sebagainya, kecuali bila dikehendaki lafal aslinya).

2. Bila diikuti dengan kata sandang “*al*” serta bacaan kedua itu terpisah, maka ditulis dengan *h*.

مقارنة المذاهب	ditulis	Muqāranah al-ma zāhib
----------------	---------	-----------------------

D. Vokal Pendek

1.	---- َ ----	Fathāḥ	Ditulis	A
2.	---- ِ ----	kasrah	Ditulis	I
3.	---- ُ ----	ḍammah	Ditulis	U

E. Vokal Panjang

1.	fathah + alif استحسان	Ditulis Ditulis	<i>A</i> <i>Istih̄s̄an</i>
2.	Fathah + ya' mati أنتى	Ditulis Ditulis	<i>A</i> <i>Uns̄ā</i>
3.	Kasrah + yā' mati العلوانى	Ditulis Ditulis	<i>I</i> <i>al-‘Ālwānī</i>
4.	Dammah + wāwu mati علوم	Ditulis Ditulis	<i>U</i> <i>‘Ulūm</i>

F. Vokal Rangkap

1.	Fathah + ya' mati غيرهم	Ditulis Ditulis	<i>ai</i> <i>Gairihim</i>
2.	Fathah + wawu mati قول	Ditulis Ditulis	<i>au</i> <i>Qaul</i>

G. Vokal Pendek yang Berurutan dalam Satu Kata Dipisahkan dengan Apostrof

أنتم	Ditulis	<i>a'antum</i>
أعدت	Ditulis	<i>u'iddat</i>
لئن شكرتم	Ditulis	<i>la'in syakartum</i>

H. Kata Sandang Alif +Lam

1. Bila diikuti huruf Qamariyyah

القرآن	Ditulis	<i>al-Qur'an</i>
القياس	Ditulis	<i>al-Qiyās</i>

2. Bila diikuti huruf Syamsiyyah ditulis dengan menggunakan huruf Syamsiyyah yang mengikutinya, serta menghilangkan huruf *l* (el)nya.

الرسالة	Ditulis	<i>ar-Risālah</i>
النساء	Ditulis	<i>an-Nisā'</i>

I. Penulisan Kata-kata dalam Rangkaian Kalimat

Ditulis menurut penulisannya

أهل الكتاب	Ditulis	<i>Ahl al-Kitāb</i>
أهل السنة	Ditulis	<i>Ahl as-Sunnah</i>

ABSTRAKSI

Pada saat berlangsung gelombang romanisasi dan kesadaran nasionalisme dalam konteks komunikasi bahwa bahasa Indonesia sebagai bahasa pemersatu, aksara Arab-Pegon dengan bahasa lokal daerah (Jawa) tidaklah lenyap begitu saja dalam tradisi penulisan tafsir Al-Qur'an. Sebagian mufasir di Indonesia, ada yang masih menggunakannya dalam penulisan tafsir, meskipun tidak dominan. Pada 1960 terbit tafsir berbahasa Jawa dengan aksara Arab-Pegon, berjudul *al-Ibrizli Ma'rifati Tafsir al-Qur'an al-'Aziz* yang ditulis oleh Kiai Bisri Mustofa, Rembang. Selain al-Ibriz ada tafsir *Iklil li Ma'âni at-Tanzil* yang ditulis K.H. Misbah Zainul Mustofa, saudara Kiai Bisri Mustofa, yang juga ditulis dengan aksara Arab dan bahasa Jawa (Arab Pegon). Penelitian ini hadir dalam rangka menjawab dua pertanyaan besar; bagaimana proses adaptasi dan adopsi terkait dengan pemakaian aksara Arab-Pegon dengan bahasa daerah di dalam proses penulisan literatur tafsir Al-Qur'an karya Ulama' Nusantara akhir abad 20? dan faktor apa saja yang berperan bagi dipertahankannya penggunaan Arab-Pegon dengan bahasa daerah sebagai aksara tulis dalam literatur keislaman bidang tafsir Al-Qur'an produk ulama' Nusantara akhir abad 20?. Dengan menggunakan teori Peirre Bourdieu tentang reproduksi kebudayaan (habitus dan arena) dan pendekatan sosio-historis, penelitian ini menemukan bahwa pilihan penggunaan aksara Arab Pegon dalam kedua tafsir Al-Ibriz dan Al-Iklil adalah pilihan yang disadari penuh oleh kedua penulis kitab tafsir tersebut (KH. Bisri Mustofa dan KH. Misbah Mustofa). Hal ini dengan mempertimbangkan aspek audien karya mereka yang berlatar belakang Islam tradisional berbasis pondok

pesantren yang juga sekaligus orang Jawa, selanjutnya sebagai konsekuensi logis dari keberadaan mereka sebagai ulama' (kyai) di Jawa, dimana menulis dan menyampaikan pesan agama secara tertulis dengan aksara Arab Pegon adalah identitas ke-ulama'an di Jawa saat itu, dan metode pengajaran dan pembelajaran di pondok pesantren saat itu yang didominasi oleh metode *bandongan* dan *sorogan* yang menuntut aksara tulis dengan aksara Arab Pegon meskipun KH. Bisri Mustofa dan KH. Misbah Mustofa keduanya bisa menulis dengan aksara latin yang saat itu sedang banyak digalakkan oleh pemerintah Indonesia.

Keyword: *Tafsir, Arab Pegon, Al-Ibriz, Al-Iklil, Sosio-Historis.*

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	i
LEMBAR PENGESAHAN	iv
SURAT PERNYATAAN	v
KATA PENGANTAR	vi
PEDOMAN TRANSLITERASI	vii
ABSTRAKSI	xi
DAFTAR ISI	xiii

BAB I PENDAHULUAN 1

- A. Latar Belakang Masalah 1
- B. Rumusan Masalah 6
- C. Tujuan dan Manfaat Penelitian 6
- D. Definisi dan Ruang Lingkup 7
- E. Tinjauan Pustaka 9
- F. Kerangka Teori 11
- G. Metode Penelitian 15
- H. Sistematika Laporan 17

BAB II REKAM JEJAK TAFSIR AL-QUR'AN INDONESIA DAN TAFSIR ARAB PEGON BERBAHASA DAERAH 19

- A. Sejarah Penulisan Tafsir Al-Qur'an Indonesia 19
- B. Kearifan Lokal dalam Tafsir Al-Qur'an Indonesia 29
- C. Potret Tafsir Al-Qur'an Arab Pegon: Kepingarangan dan Isi 33
 - 1. KH. Bisri Mustofa, Tafsir Al-Ibriz, dan Karya-Karya Arab Pegon 33
 - 2. KH. Misbah Zainul Mustofa, Tafsir Al-Iklil, dan Karya-Karya Arab Pegon 43

BAB III HISTORISITAS AKSARA DAN BAHASA TULIS DI INDONESIA AKHIR ABAD KE-20_59

- A. Sejarah Bahasa Indonesia_59
- B. Sumpah Pemuda dan Nasionalisme_62
- C. Bahasa Indonesia dan Identitas Sosio-Kultural_64
- D. Historisitas Aksara Nusantara, Sejarah, Variasi Aksara dan Latin_73
- E. Arab Pegon dalam Catatan Sejarah_85

BAB IV ARAB PEGON DAN TAFSIR AL-QUR'AN AKHIR ABAD KE-20_89

A. Habitus dan Arena Tafsir Al-Iklil dan Al-Azhar; Arab Pegon dan Pendidikan Pesantren_89

- 1. Arab Pegon dan Keulama'an di Jawa_90
- 2. Arab Pegon dan Kurikulum Pesantren_92
- 3. Arab Pegon dan Sistem Pengajaran-Pembelajaran Pesantren_98

B. Adaptasi dan Adopsi; Tafsir Al-Qur'an, Arab Pegon dan Pesantren_102

- 1. Penulisan Aksara Arab Pegon dalam Tafsir Al-Ibriz dan Al-Iklil_102
- 2. Tafsir Al-Ibriz, Arab Pegon dan Pesantren_108
- 3. Tafsir Al-Iklil, Arab Pegon dan Pesantren_117

BAB V PENUTUP_124

- A. Kesimpulan_124
- B. Rekomendasi_126

DAFTAR PUSTAKA_127
PROFIL PENELITI_142

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

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

¹ Gujarat, Persia, dan Arab adalah tiga wilayah yang menjadi perdebatan asal-usul Islam di Nusantara. Banyak teori telah dikemukakan untuk menjelaskan mana yang lebih dahulu tiba di Nusantara membawa Islam. Lepas dari perdebatan ini, ketiganya nyata-nyata mempunyai pengaruh dalam perkembangan Islam di Nusantara. Penjelasan tentang teori-teori tersebut, lihat misalnya, T.W. Arnold, *The Preaching of Islam: A History of the Propagation of the Muslim Faith* (Lahore: SA Muhammad Asraf, 1968), hlm. 369-371.

²Dari uraian Robert D. Lee ketika mengkaji pemikiran Muhammad Iqbal, 'Alī Syari'atī, Sayyid Qutb, dan Muhammed Arkoun, bisa disimpulkan bahwa pencarian keotentikan Islam hanya akan melahirkan penolakan radikal terhadap tradisi dan kemodernan, yang pada akhirnya hanya melahirkan perpecahan dan penegasan narasi dari komunitas yang berbeda: Sekular dan Islam puritan. Sedangkan persoalan umat Islam sangat kompleks; yang dihadapi mestinya bukan dengan pemikiran otentik, tetapi dengan silang budaya. Lihat, Robert D. Lee, *Overcoming Tradition and Modernity:*

Islam di Indonesia mempunyai kekhasan sendiri dalam proses pergumulannya dengan budaya Indonesia, karena telah mengalami dua proses kultural di atas. Penelitian yang dilakukan Mark R. Woodward mengenai Islam Jawa, dengan objek penelitian Keraton Yogyakarta, membuktikan hal ini.³

Proses adaptasi dan adopsi di atas telah berpengaruh di berbagai bidang, terutama di bidang sosial dan budaya. Anthony H. Johns telah mencatat bahwa pada akhir abad ke-16 M di berbagai wilayah Nusantara telah terjadi proses pembahasalokalan (vernakularisasi) keilmuan Islam. Hal ini bisa dilihat dalam tiga fenomena. Pertama, digunakannya aksara Arab dengan bahasa Melayu yang disebut dengan aksara Arab Pegon/Jawi. Kedua, banyaknya kata serapan dari bahasa Arab yang telah ditransformasikan dalam bahasa lokal. Ketiga, banyaknya karya sastra yang terinspirasi oleh model-model karya sastra Arab (dan Persia).⁴ Ada satu lagi yang

The Search for Islamic Authenticity (Westview Press, A Division of HarperCollins Publishers, Inc., 1997). Lihat juga, Erni Budiwanti, *Islam Sasak: Wetu Telu Versus Wektu Lima* (Yogyakarta: LKiS, 2001).

³Tesis utama dalam bukunya yang berjudul *Islam in Java: Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta* yang ia bangun menunjukkan bahwa Islam Jawa pada dasarnya juga Islam, bukan Hindu atau Buddha, sebagaimana dituduhkan kalangan Muslim puritan dan banyak sejarawan-antropolog (kolonial). Islam Jawa bukanlah penyimpangandari Islam, tetapi merupakan varian Islam, seperti Islam India, Islam Syria, dan lain-lain.

⁴Lihat juga, Johns, "Quranic Exegesis in the Malay World" dalam Andrew Rippin (ed.), *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an* (Clarendon Press, Oxford: 1988), hlm. 257-87.

tidak disebutkan oleh Johns, yaitu adanya penyerapan struktur dan aturan linguistik dan gramatikal bahasa Arab.⁵

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

Hingga awal abad ke 20, bahasa Melayu dengan aksara Pegon/Jawi sebagai media pengungkapan tafsir Al-Qur'an masih bisa ditemui, setidaknya sampai pada dekade 1920-an. Beberapa karya yang bisa disebutkan, misalnya *Tafsir Surat al-Kahfi* dengan Bahasa Melajoe karya Abdoel Wahid Kari Moeda bin Muhammad Siddik, terbit di Makassar pada 1920 M.; *Tafsir al-Burhan*, tafsir atas juz 'Amm karya Haji Abdul Karim Amrullah yang dikenal dengan Haji Rasul (ayah Hamka) terbit di Padang pada 1922 M; dan tiga juz pertama *Tafsir al-Qur'an* karya Mahmud Yunus yang terbit secara terpisah-pisah pada 1922 M diterbitkan di Mesir. Paruh akhir dekade ini juga ditandai dengan terbitnya dua karya tafsir Melayu-Jawi, yakni *Alqoeranoel Hakim Beserta Toejoean dan Maksoednya*, juz I karya H Ilyas dan 'Abdul Jalil yang terbit pada 1925 M, dan *Tafsir al-Qur'an al-Karim*,

⁵Moch. Nur Ichwan, "Literatur Tafsir Al-Qur'an Melayu Jawi di Indonesia: Relasi Kuasa, Pergeseran dan Kematian", dalam *Visi Islam*, vol. 1 No. 1 Januari 2002, hlm. 13.

juz 1-3, karya Jamain bin ‘Abd al-Murad, yang terbit pada 1926 M.

Namun, pada pertengahan abad ke-19 M memang harus diakui bahwa aksara Roman semakin dominan di tengah tradisi penulisan tafsir Al-Qur’an di Indonesia, meskipun digunakan dalam ragam bahasa, dan juga bahasa Indonesia mulai dipakai sebagai bahasa penyampai yang cukup efektif di tengah komunikasi masyarakat Indonesia. Akhirnya, pada akhir dekade 1920-an, karya tafsir banyak ditulis dengan bahasa Indonesia dan aksara Roman. Tafsir Mahmud Yunus yang mulanya ditulis dengan bahasa Melayu-Jawi, dan tiga juz pertama telah terbit secara terpisah-pisah pada 1922 M, akhirnya dilanjutkan dengan menggunakan aksara Roman. Begitu juga Al-Furqan Tafsir Qur’an karya A. Hassan (terbit pertama Juli 1928 M); Tafsir Al-Qur’an Al-Karim karya Al-Ustaz H.A. Halim Hassan, H. Zainal Arifin Abbas, dan Abdurrahim Haitami (terbit pertama kali April 1937); Tafsir an-Nur karya T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy (dicetak pertama kali pada tahun 1956); Tafsir Al-Azhar karya Hamka (terbit pertama kali tahun 1967); Tafsir Al-Qur’an yang disusun oleh Tim Departemen Agama RI; hingga sekarang yang ditandai berbagai bentuk tafsir yang muncul, salah satu contohnya Tafsir Al-Misbah karya M. Quraish Shihab.

Namun, walaupun dalam konteks romanisasi dan kesadaran nasionalisme dalam konteks komunikasi bahwa bahasa Indonesia sebagai bahasa pemersatu, aksara Arab-Pegon dengan bahasa lokal daerah (Jawa) tidaklah lenyap begitu saja dalam tradisi penulisan tafsir Al-Qur’an. Sebagian mufasir di Indonesia, ada yang masih menggunakannya dalam penulisan tafsir, meskipun tidak dominan. Lihat misalnya, pada 1960 terbit tafsir berbahasa Jawa dengan aksara Arab-Pegon, berjudul *al-Ibrîzli Ma‘rifati Tafsîr al-Qur’ân al-‘Azîz*

yang ditulis oleh Kiai Bisri Mustofa, Rembang. Selain al-Ibriz ada tafsir *Iklil li Ma'âni at-Tanzîl* yang ditulis K.H. Misbah Zainul Mustofa, saudara Kiai Bisri Mustofa. Karya tafsir yang kedua ini juga ditulis dengan aksara Arab dan bahasa Jawa (Arab Pegon).

Satu dekade kemudian, muncul tafsir dengan model lain berbahasa Jawa, yaitu Al-Huda, Tafsir Qur'an Basa Jawi yang ditulis oleh Brigjen Purn. Drs. H. Bakri Syahid, mantan Rektor IAIN (sekarang UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta. Karya tafsir ini selesai ditulis pada 1977 dan cetakan pertamanya terbit pada 1979, oleh Penerbit Bagus Arafah, Yogyakarta. Tafsir ini menggunakan bahasa Jawa dengan aksara Latin. Dalam kategori ini, terdapat Tafsir Al-Qur'an bahasa Jawa dengan aksara Latin yang ditulis oleh Muhammad Adnan (mantan Rektor IAIN Sunan Kalijaga) pada tahun 1960-an. Pada mulanya tafsir ini ditulis dengan menggunakan bahasa Jawa dan aksara Pegon, namun kemudian oleh putranya, Abdul Basit, dialihkan ke aksaran Latin.⁶

Dari uraian di atas terlihat bahwa pemakaian aksara pegon dengan bahasa daerah (lokal Jawa) di Indonesia dalam tradisi penulisan tafsir ternyata masih hidup sebagai bentuk sosialisasi dan pembumian kitab suci Al-Qur'an kepada masyarakat Muslim Indonesia meskipun mayoritas karya tafsir dan literatur Islam pada akhir abad 20 dan menjelang abad 21 menggunakan bahasa Indonesia dan aksara latin (roman) dalam mengantarkan isi didalamnya.

⁶Abdul Hadi Adnan, "Pak Adnan: Jangan Minta-minta Jabatan" dalam Prof. Kiai Haji Raden Muhammad Adnan (Jakarta: t.tp., 1996), hlm. 30.

B. Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang di atas, penelitian ini dimaksudkan untuk menganalisis beberapa hal pokok dalam kaitannya dengan literatur Islam di Indonesia bidang tafsir Al-Qur'an yang berkarakter lokal-kedaerahan dalam bahasanya dan *pegon* dalam aksaranya ditengah pilihan penggunaan bahasa dan aksara yang lainnya seperti Roman dan Arab. Analisis hal pokok yang dimaksud terangkum dalam rumusan masalah yang sekaligus difungsikan guna membatasi masalah yang diteliti, sebagaimana berikut:

1. Bagaimana proses adaptasi dan adopsi terkait dengan pemakaian aksara Arab-Pegon dengan bahasa daerah di dalam proses penulisan literatur tafsir Al-Qur'an karya Ulama' Nusantara akhir abad 20?
2. Faktor apa saja yang berperan bagi dipertahankannya penggunaan Arab-Pegon dengan bahasa daerah sebagai aksara tulis dalam literatur keislaman bidang tafsir Al-Qur'an produk ulama' Nusantara akhir abad 20?

C. Tujuan dan Manfaat Penelitian

Penelitian ini mempunyai tujuan yang signifikan bagi kepentingan akademik kajian keislaman Indonesia dan secara khusus kajian tafsir Al-Qur'an Indonesia, yaitu sebagaimana berikut;

1. Menunjukkan keragaman bahasa dan aksara yang dipakai di dalam penulisan literatur keislaman bidang tafsir Al-Qur'an di Indonesia, dan juga untuk memperlihatkan relevansi dan kepentingan para ulama' penulis literatur tersebut dengan komunitas Muslim yang menjadi sasaran dan segmentasi dari karya literaturnya, serta untuk

memperlihatkan hierarki dari sebuah karya keislaman dalam konteks sosio-kultural masyarakat.

2. Mengungkap alasan dan mengetahui keberadaan penggunaan Arab-Pegon dengan bahasa daerah sebagai aksara tulis bagi literatur keislaman bidang tafsir Al-Qur'an yang dikaryakan oleh ulama' Nusantara pada akhir abad 20.
3. Mengungkap faktor-faktor yang mempengaruhi pergeseran penggunaan Arab-Pegon dengan bahasa daerah sebagai aksara tulis literatur keislaman bidang tafsir Al-Qur'an ulama' Nusantara yang terjadi pada akhir abad 20.
4. Memproyeksikan Arab-Pegon sebagai identitas aksara tulis literatur dalam dunia pendidikan Islam dan keilmuan Islam yang berada di Indonesia, yang sekaligus memperteguh konsep Islam di Indonesia yang moderat dalam tataran praksis yang didasarkan pada kerangka budaya.

D. Definisi dan Ruang Lingkup

Penetapan definisi atas istilah-istilah kunci dalam penelitian ini dimaksudkan sebagai pembatasan ruang lingkup penelitian. Berikut adalah istilah kunci dan ruang lingkup penelitian ini:

1. Arab-Pegon dengan Bahasa Daerah

Aksara Arab yang pada mulanya hanya dikenal dan digunakan untuk menulis teks-teks keagamaan Islam dalam bahasa Arab, lamakelamaan dimodifikasi dan diadaptasi serta digunakan untuk menulis teks-teks Jawa.

Modifikasi tulisan Arab-Jawa ini disebut dengan Arab-Pegon.⁷

Penelitian ini hanya akan mengkaji dua literatur tafsir Al-Qur'an yang terdapat di Indonesia yang menggunakan aksara Arab-Pegon dengan bahasa daerah yang dikaryakan pada abad 20 akhir, sebagaimana penulis paparkan dalam bagian latar belakang yaitu *al-Ibrizli Ma'rifati Tafsir al-Qur'ân al-'Azîz* yang ditulis oleh Kiai Bisri Mustofa, Rembang, dan tafsir *Iklil li Ma'ânî at-Tanzil* yang ditulis K.H. Misbah Zainul Mustofa, saudara Kiai Bisri Mustofa.

2. Ulama' Nusantara

Ulama' yang dimaksudkan adalah ulama' Indonesia yang hidup pada rentang abad 20, dan memiliki karya tafsir Al-Qur'an.

3. Abad 20

Pembatasan pada periode waktu tertentu, yaitu abad 20 karena asumsi bahwa pada rentang waktu tersebut, politik nasional mengalami transisi dari masa kolonisasi menuju kemerdekaan dan pasca kemerdekaan, yang secara langsung berdampak pada bahasa dan aksara yang populer digunakan dalam literatur-literatur dan komunikasi sehari-hari maupun komunikasi politik. Oleh karena itu, dalam proses adaptasi dan adopsi, bahasa daerah dan aksara Arab Pegon mengalami dinamika dalam pernaskahan Islam, khususnya tafsir Al-Qur'an di Nusantara, yang dihadapkan pada aksara Latin dan bahasa Indonesia sebagai bahasa nasional, begitu pula

⁷Behrend, 1996, hlm. 162.

dengan bahasa Arab yang cenderung lebih elit dalam konteks bahasa agama Islam.

E. Tinjauan Pustaka

Berikut ini adalah beberapa penelitian sebelumnya yang mempunyai keterkaitan erat dengan penelitian penulis:

- a. Supriyanto, *Kajian al-Qur'an dalam Tradisi Pesantren:*

Telaah atas Tafsir al-Iklil fi Ma'âni al-Tanzîl, dalam jurnal Tsaqafah Vol. 12, No. 2, November 2016, 281-298. Tulisan ini bertujuan mengkaji penulisan tafsir al-Qur'an yang lahir dari lingkungan pesantren. Adapun pembahasan utamanya adalah salah satu karya tafsir yang ditulis ulama dari pesantren al-Balagh, Bangilan, yakni *Tafsîr al-Iklîl fî Ma'âni al-Tanzîl*, karya KH. Misbah Mustafa. Penelitian ini membuktikan bahwa tradisi yang berkembang pada pesantren memiliki pengaruh yang cukup signifikan dalam penulisan tafsir al-Qur'an. Hal tersebut dapat dilihat pada tafsir *al-Iklil* ini, yang menunjukkan adanya persinggungan antara tradisi pesantren dengan penafsiran al-Qur'an. Adapun nilai-nilai tradisi pesantren yang dapat dilihat dalam tafsir ini antara lain menggunakan aksara Jawa-Arab (Pegon) sebagai identitas tafsir, adanya stratifikasi bahasa dalam penafsiran, terdapat juga kontekstualisasi penafsiran dengan tradisi pesantren, serta banyak ditemukan adanya cerita sebagai media penafsiran al-Qur'an. Secara umum, kontribusi KH. Misbah Mustafa dalam *Tafsîr al-Iklîl fî Ma'âni al-Tanzîl* baik secara

langsung maupun tidak, telah memberikan warna baru di kalangan ulama pesantren, baik mereka yang sezaman maupun generasi sesudahnya. Melalui karyanya inilah kita bisa melihat bahwa ulama yang berada di lingkungan pesantren juga memiliki kekayaan akademis yang tinggi dalam tradisi penafsiran al-Qur'an. Dalam hal ini, KH. Misbah Mustafa telah menunjukkan bahwa seorang kiai juga memiliki kemampuan untuk menyusun sebuah karya tafsir yang komprehensif. Sehingga, karya ini patut disejajarkan dengan karya-karya tafsir al-Qur'an yang pernah lahir di Nusantara.

- b. Abu Rokhmad, *Telaah Karakteristik Tafsir Arab Pegon Al-Ibriz*, dalam Jurnal Analisa, Vol. XVIII, No. 1, Januari – Juni 2011. Penelitian ini memakai pendekatan normatif dalam ilmu tafsir. Artinya memotret objek penelitiannya dengan ilmu tafsir sehingga muncul kategori tertentu pada tafsir Al-Ibriz. Oleh karenanya, temuan penelitian ini adalah dari sisi karakteristik, tafsir al-Ibriz sangat sederhana dalam menjelaskan kandungan ayat al-Qur'an. Pendekatan atau corak tafsirnya tidak memiliki kecenderungan dominan pada satu corak tertentu. Tafsir ini merupakan kombinasi berbagai corak tafsir tergantung isi tekstualnya. Dari segi aliran dan bentuk tafsir, tafsir al-Ibriz termasuk beraliran tradisional dan *ma'tsur* dalam artian yang sederhana.
- c. Islah Gusmian, *Bahasa dan Aksara dalam Penulisan Tafsir Al-Qur'an di Indonesia Era Awal Abad 20 M*, dalam jurnal Mutawatir, Vol. 5, No.2,

Desember 2015. Artikel ini menguraikan tentang dinamika pemakaian bahasa dan aksara dalam penulisan dan publikasi tafsir al-Qur'an di Indonesia pada era awal abad 20 Masehi. Pemakaian bahasa dan aksara ini dari sisi budaya berkaitan dengan ruang sosial di mana tafsir al-Qur'an ditulis, konteks dan kebutuhan masyarakat pengguna bahasa dan aksara, serta peran sosial yang dimainkan para penulis tafsir dalam publikasi tafsir tersebut. Ketiga hal ini, secara historis saling-berkaitan dalam memainkan perannya masing-masing. Era awal abad 20 dipilih dalam kajian ini karena pada era itu di Indonesia mengalami pergulatan yang kompleks dalam hal pemakaian bahasa dan aksara. Sedangkan penelitian penulis yang focus pada era akhir abad 20 menunjukkan bahwa saat itu bahasa dan aksara lokal sudah tersisihkan dalam komunikasi massa dan industri publikasi teksteks keagamaan, dan pada saat yang sama aksara Latin dan bahasa Indonesia menjadi sangat populer sebagai media komunikasi dan dipandang sebagai sarana pemersatu bagi masyarakat Indonesia dari beragam bahasa dan aksara lokal yang ada di Indonesia.

F. Kerangka Teori

Peirre Bourdieu mengemukakan kajian analitisnya tentang reproduksi kebudayaan. Melalui konsepnya tentang habitus dan arena serta hubungan dialektis antara keduanya, dia mengemukakan analitisnya tentang reproduksi kebudayaan. Secara sederhana reproduksi berasal dari kata *re* yaitu kembali dan produksi membuat atau menghasilkan, jadi

reproduksi mempunyai arti suatu proses dalam menghasilkan sesuatu yang baru. Sedangkan budaya adalah suatu pola dari keseluruhan keyakinan dan harapan yang dipegang teguh secara bersama oleh semua anggota organisasi dalam pelaksanaan pekerjaan yang ada dalam organisasi tersebut.⁸

Reproduksi kebudayaan adalah proses penegasan identitas kebudayaan yang dilakukan oleh pendatang, yang dalam hal ini menegaskan kebudayaan asalnya. Sedangkan proses reproduksi budaya merupakan proses aktif yang menegaskan keberadaannya dalam kehidupan sosial sehingga mengharuskan adanya adaptasi bagi kelompok yang memiliki latar belakang kebudayaan yang berbeda. Dengan kata lain reproduksi budaya merupakan penegasan budaya asli ke tempat tinggal yang baru.

Reproduksi kebudayaan dilatarbelakangi oleh perubahan wilayah tempat tinggal, latar belakang sosial, latar belakang kebudayaan, yang pada akhirnya akan memberikan warna bagi identitas kelompok dan identitas kesukubangsaan. Reproduksi budaya ialah bertemunya dua budaya yang berbeda dan satu sama lain saling mempengaruhi sehingga timbul kebudayaan baru yang mengandung unsur dua kebudayaan tersebut.

Proses reproduksi kebudayaan merupakan proses aktif yang menegaskan keberadaannya dalam kehidupan sosial sehingga mengharuskan adanya adaptasi bagi kelompok yang memiliki latar belakang kebudayaan yang berbeda. Proses semacam ini merupakan proses sosial budaya yang penting karena menyangkut dua hal. Pertama, pada tataran masyarakat akan terlihat proses dominasi dan subordinasi budaya terjadi secara dinamis yang memungkinkan kita menjelaskan

⁸Pierre Bourdieu, *Arena Produksi Kultural: Sebuah Kajian Sosiologi Budaya*, Yogyakarta, Kreasi Wacana, 2010, hlm. 50.

dinamika kebudayaan secara mendalam. Kedua, pada tataran individual akan dapat diamati proses resistensi di dalam reproduksi identitas budaya sekelompok orang di dalam konteks sosial budaya tertentu. Proses adaptasi ini berkaitan dengan dua aspek, yakni ekspresi kebudayaan dan pemberian makna akan tindakan-tindakan individual. Dengan kata lain, hal ini menyangkut dengan cara apa sekelompok orang dapat mempertahankan identitasnya sebagai suatu etnis di dalam lingkungan sosial budaya yang berbeda.⁹

Beberapa konsep yang dipakai dalam teori reproduksi dan produksi budaya adalah sebagai berikut:

1. Agen

Agen atau pemain adalah seseorang yang mampu bermain dalam pertarungan kekuatan di dalamnya, seseorang harus memiliki habitus yang mengarahkannya untuk bisa beradaptasi sebelum ia memasuki arena tersebut. Ia harus memiliki pengetahuan minimum dan ketrampilan serta talenta untuk bisa diterima sebagai seorang pemain yang memiliki legitimasi. Berarti ia harus berupaya menggunakan seluruh pengetahuan, ketrampilan dan talentanya dengan cara yang seoptimal mungkin. Untuk berhasil, ia harus menginvestasikan seluruh kapital yang dimilikinya agar bisa memperoleh manfaat yang paling besar atau keuntungan dari upayanya berpartisipasi dalam arena.¹⁰

2. Arena

Arena adalah sejenis pasar kompetitif yang di dalamnya terdapat berbagai jenis modal (ekonomi, sosial, budaya, simbolis) yang digunakan dan dimanfaatkan. Ada sejumlah arena semi otonom di dunia sosial (misalnya, artistik, religius, perguruan tinggi), yang kesemuanya memiliki logika

⁹*Ibid.*

¹⁰*Ibid.*, hlm. 60.

spesifik tersendiri dan semuanya membangun keyakinan di kalangan aktor tentang hal-hal yang mereka pertaruhkan di suatu arena. Bourdieu melihat arena, menurut definisinya, sebagai arena pertempuran: “Arena juga merupakan arena pertempuran”. Jika habitus ada di dalam pikiran aktor, maka arena berada di luar pikiran mereka.¹¹

3. Habitus

Habitus adalah “struktur mental atau kognitif” yang dengannya orang berhubungan dengan dunia sosial. Orang dibekali dengan skema yang terinternalisasi yang mereka gunakan untuk mepersepsi, memahami, mengapresiasi, dan mengevaluasi dunia sosial. Melalui skema inilah orang menghasilkan praktik mereka, mempersepsi dan mengevaluasinya. Sebenarnya, habitus dapat dipandang sebagai “akal sehat” (*common sense*). Habitus diperoleh sebagai akibat dari ditempatinya posisi di dunia sosial dalam waktu yang panjang. Habitus bervariasi tergantung pada sifat posisi seseorang di dunia sosial, tidak semua orang memiliki habitus yang sama. Namun, mereka yang menempati posisi sama di dunia sosial cenderung memiliki habitus yang sama.¹²

4. Modal

Bagi Bourdieu, definisi modal bisa memiliki cakupan yang luas, dari yang material dan memiliki nilai simbolik, hingga yang tak tersentuh namun secara budaya dianggap memiliki atribut-atribut signifikan seperti prestise, status dan otoritas, dianggap sebagai modal simbolik, sedang modal budaya didefinisikan sebagai pola-pola yang dilandasi selera dan konsumsi budaya. Karenanya, modal merupakan relasi atau hubungan sosial dalam satu sistem pertukaran, dan ini berlaku untuk semua benda, material maupun simbolik, tanpa

¹¹*Ibid.*

¹²*Ibid.*

perbedaan, yang merepresentasikan diri sebagai sesuatu yang langka dan layak untuk dicari, dikejar dalam satu bentuk formasi sosial tertentu, antara lain kehormatan dan distingsi. Jadi, dalam hal ini ada modal sosial, budaya, ekonomi dan simbolik.¹³

5. Selera

Selera, menurut Bourdieu merupakan praktik yang di antaranya memberi individu, maupun orang lain, pemahaman akan statusnya di masyarakat. Selera menyatukan mereka yang berada pada posisi yang sama dan membedakannya dari mereka yang memiliki selera berbeda. Secara langsung maupun tidak, dengan selera orang akan mengklasifikasikan dirinya sendiri pada tataran kelas-kelas sosial tertentu. Selera adalah kesempatan baik untuk menyatakan posisi seseorang dalam arena dan membawa dampak bagi kemampuan seseorang yang berada kelas yang tinggi untuk lebih mampu membuat selera mereka diterima dan menentang selera mereka yang berada pada kelas yang lebih rendah.¹⁴

G. Metode Penelitian

1. Pendekatan.

Penelitian ini menggunakan metode penelitian kualitatif dengan pendekatan sosio historis. Metode penelitian kualitatif berlandaskan sosio historis menuntut pendekatan holistik, mendudukan obyek penelitian dalam suatu konstruksi ganda, melihat obyeknya dalam satu konteks natural. Selain itu, pendekatan ini juga memiliki karakteristik alami (*natural setting*), deskriptif, proses lebih dipentingkan dari pada hasil, analisisnya cenderung dilakukan secara analisa

¹³*Ibid.*, hlm. 65.

¹⁴*Ibid.*

induktif, dan makna merupakan hal yang esensial.¹⁵ Penelitian ini berusaha memahami makna di balik fenomena sosial atau teks yang muncul ke permukaan secara holistik, khususnya tentang teks naskah karya ulama' nusantara akhir abad 20.

2. Sumber Data

a. Data Primer

Data primer dalam penelitian adalah semua subjek penelitian yang akan ditentukan secara *purposif* yaitu *al-Ibrîzli Ma'rifati Tafsîr al-Qur'ân al-'Azîz* yang ditulis oleh Kiai Bisri Mustofa, Rembang, dan tafsir *Iklîl li Ma'ânî at-Tanzîl* yang ditulis K.H. Misbah Zainul Mustofa, saudara Kiai Bisri Mustofa.

b. Data Sekunder

Data sekunder dalam penelitian ini adalah semua data yang menunjang data primer, yaitu berupa kitab-kitab, dokumentasi, hasil-hasil penelitian seperti skripsi, tesis, disertasi, jurnal penelitian, jurnal ilmiah, makalah, buku-buku, referensi, surat kabar, majalah, internet, dan lainnya yang relevan.

3. Analisis Data

Bertitik tolak pada judul, permasalahan, jenis dan karakteristik data dalam penelitian ini, maka teknik analisis datanya menggunakan pendekatan kualitatif, dengan maksud untuk memperoleh fenomena sosio-historis yang menjadi motif dituliskannya ketiga karya tafsir nusantara akhir abad 20 di atas di tengah arus utama bahasa Indonesia dengan aksara latin, dalam kaitan fakta empirik historisnya, analisis data

¹⁵John W, Creswell, *Penelitian Kualitatif dan Desain Riset: Memilih Di Antara Lima Pendekatan*, Yogyakarta, Pustaka pelajar, 2015, hlm. 105-115.

merupakan bagian tak terpisahkan dari proses pengumpulan data.

H. Sistematika Laporan

Penyusunan laporan penelitian ini dimaksudkan agar mempermudah penjelasan dan pemahaman terhadap hasil penelitian ini, yaitu sebagaimana berikut:

Bab pertama yaitu pendahuluan. Bagian ini berisi tentang konsep yang berkaitan dengan penelitian ini, yaitu latar belakang masalah, yang memuat alasan perlunya masalah dalam penelitian ini untuk dikaji secara ilmiah, rumusan masalah sebagai pemandu penelitian ini agar tetap pada ruang lingkup yang dipersoalkan, tujuan dan manfaat sebagai arah yang dituju sehingga penelitian ini berkontribusi secara akademik dan praksis, telaah pustaka berisi tentang penelitian-penelitian sebelumnya yang menjelaskan secara tidak langsung posisi penelitian ini di antara penelitian yang sebelumnya, kerangka teori menerangkan teori yang digunakan sebagai alat bantu untuk menjawab rumusan masalah, metode penelitian berfungsi sebagai acuan teknis dan sistematika pembahasan berfungsi untuk memudahkan pembaca dalam memahami alur penelitian secara singkat.

Pembahasan dilanjutkan bab kedua yang memaparkan tinjauan umum tentang tafsir di Indonesia. Kajian ini mencakup tentang perkembangan kepenulisan tafsir di Indonesia yang berlangsung dari periode pra kemerdekaan hingga kontemporer ini. Uraian di pembahasan ini diperlukan dalam rangka memperoleh nalar historis tiga tafsir yang diteliti dalam kajian ini di tengah dinamika historis nalar tafsir Al-Qur'an di Indonesia.

Selanjutnya pada bab ketiga, diuraikan tentang perkembangan penggunaan bahasa dan aksara tulis dalam konteks Indonesia abad 20 akhir. Tinjauan ini penting untuk

mendapatkan informasi tentang habitus dan arena saat tiga kitab tafsir yang dikaji ditulis. Konteks pada bagian ini mencakup konteks makro nasional dan mikro (lokal).

Bab keempat merupakan bagian analisis yang berisi analisa konteks makro yang dikaitkan dengan konteks mikro lokal dimana ketiga tafsir tersebut ditulis. Pembacaan konteks tersebut dimaksudkan untuk menghasilkan jawaban atas rumusan masalah penelitian ini, apa faktor-faktor yang melatarbelakangi penggunaan aksara pegon dengan bahasa Jawa dalam penulisan tiga tafsir tersebut dan bagaimana proses adopsi adaptasi itu berlangsung dalam konteks mikro-makro.

Bab kelima adalah bagian penghujung penelitian ini yang terdiri dari kesimpulan dari seluruh kajian yang dituangkan dalam penelitian ini. Pada bagian ini, penulis juga menuangkan saran.

BAB II

REKAM JEJAK TAFSIR AL-QUR'AN INDONESIA DAN TAFSIR ARAB PEGON BEBAHASA DAERAH

A. Sejarah Penulisan Tafsir Al-Qur'an Indonesia

Tradisi penulisan karya-karya keilmuan Islam di Nusantara, seperti dalam bidang sastra, fikih, kalam, hadis, tafsir dan tasawuf bergerak bersamaan dengan diperkenalkannya Islam kepada penduduk di Nusantara. Kajian Azyumardi Azra tentang jaringan ulama di Nusantara dengan para ulama di Timur Tengah tidak hanya menunjukkan kuatnya mata rantai intelektual Muslim Nusantara dengan ulama-ulama di Timur Tengah, yang melahirkan proses respons dan transmisi ilmu pengetahuan. Pada sisi yang lain, kajian tersebut juga telah memberikan data penting mengenai karya-karya keislaman Muslim Nusantara pada abad ke-16 dan ke-17 di berbagai bidang.¹⁶ Hamzah Fansuri,¹⁷ Nuruddin ar-Raniri (w. 1658), 'Abd ar-Rauf as-Sinkili (1615-1693), Muhammad Yusuf al-Maqassari (1627/1699) adalah di antara tokoh penting yang berperan dalam tradisi penulisan karya-karya keislaman di Nusantara dalam bidang-bidang keilmuan yang cukup beragam.

Hingga awal abad ke 20, bahasa Melayu dengan aksara Pegon/Jawi sebagai media pengungkapan tafsir Al-

¹⁶Lihat, Azyumardi Azra, Jaringan Ulama, Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII (Bandung: Mizan, 1998), hlm. 142.

¹⁷Kelahiran dan kematiannya tidak diketahui dengan pasti. Meskipun demikian ada bukti bahwa dia hidup dan berjaya pada masa sebelum dan selama pemerintahan Sultan 'Ala' Ad-Din Ri'ayat Syah (berkuasa pada 1589-1602) diperkirakan dia meninggal sebelum 1607. S.M.N Al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri* (Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1970), h. 3-13. dikutip Azyumardi Azra, Jaringan Ulama, hlm. 166.

Qur'an masih bisa ditemui, setidaknya sampai pada dekade 1920-an. Beberapa karya yang bisa disebutkan, misalnya *Tafsir Surat al-Kahfi* dengan Bahasa Melajoe karya Abdoel Wahid Kari Moeda bin Muhammad Siddik, terbit di Makassar pada 1920 M.; *Tafsir al-Burhan*, tafsir atas juz 'Amma karya Haji Abdul Karim Amrullah yang dikenal dengan Haji Rasul (ayah Hamka) terbit di Padang pada 1922 M; dan tiga juz pertama *Tafsir al-Qur'an* karya Mahmud Yunus yang terbit secara terpisah-pisah pada 1922 M diterbitkan di Mesir. Paruh akhir dekade ini juga ditandai dengan terbitnya dua karya tafsir Melayu-Jawi, yakni *Alqoeranoel Hakim Beserta Toejoean dan Maksoednya*, juz I karya H Ilyas dan 'Abdul Jalil yang terbit pada 1925 M, dan *Tafsir al-Qur'an al-Karim*, juz 1-3, karya Jamain bin 'Abd al-Murad, yang terbit pada 1926 M.

Perkembangan yang lain terjadi di Jawa. Setidaknya sejak abad ke-18 M tradisi penulisan tafsir di Jawa mengalami perkembangan yang khas, yakni pemakaian aksara Arab tidak dominan seperti yang terjadi di Aceh dan Sumatra. Namun demikian, aksara Arab masih dipakai dan dipadukan dengan bahasa dan aksara Jawa, sebatas sebagai penulisan teks ayat-ayat Al-Qur'an. Pada abad ke-18 hingga 19 M proses romanisasi ini tidak menyentuh tradisi penulisan tafsir di Jawa. Hal ini bisa dilihat pada berbagai karya tafsir yang muncul di Jawa pada abad itu.¹⁸Pertama, pada abad ke-18 karya tafsir di Jawa masih konsisten menggunakan bahasa Jawa, sebagaimana bisa dilihat pada naskah berkode Lor 2097 R 15.710. Naskah ini merupakan teks Al-Qur'an disertai sisipan

¹⁸Ervan Nurtawab, dalam Simposium *Pernaskahan Nusantara* di UIN Jakarta tahun 2004 sebagaimana dilansir oleh Harian Republika 5 September 2004.

komentar menggunakan bahasa Jawa. Naskah ini sekarang menjadi koleksi perpustakaan Leiden.¹⁹

Kedua, naskah berkode IS.1 berjudul Tafsir Al-Qur'an, Primbon karya Syekh Imam Arga. Naskah ini terdiri atas beberapa buah teks, salinan ayat suci dengan tafsir berbahasa Jawa beraksara Arab (Pegon) dan berbagai teks primbon. Untuk teks kitab sucinya berisi surah Al Patekah, Dakan, Rahman, Watangat, Anabail, Anaza'at, Abbas, Antaqat, Buresj, Syamsi dan at-Takasur. Sebagian dari teks ini disertai dengan tafsir yang ditulis dengan bahasa Jawa, yang disalin di bawah ayat-ayat Al-Qur'an tersebut. Naskah ini berbahasa Jawa dengan aksara Arab, berukuran 19,5 x 16 cm setebal 366 halaman dan terdapat 14 baris di setiap halamannya.²⁰

Pada abad ke-19 M muncul naskah berkode I34 SB 12 berjudul Tafsir Al-Qur'an saha Pethikan Warna-warni. Naskah yang kini tersimpan di Museum Sonobudoyo ini menggunakan bahasa Jawa beraksara Arab, berisi tiga macam teks, dan disalin oleh lebih dari satu tangan. Teks pertama, halaman 4-27, berisi kutipan surah al-Baqarah lalu dilengkapi dengan catatan antarlinea berupa terjemahan atau tafsir kata-kata ke dalam bahasa Jawa. Teks kedua, halaman 29-75, berisi aneka macam teks, di antaranya berisi catatan tentang fikih dalam berbagai tulisan tangan. Catatan ini sebagian dalam bahasa Arab dengan terjemahan di bawah teks, sebagian lagi ditulis dengan bahasa Jawa saja, dan yang lain berbahasa Arab tanpa

¹⁹“Beragam Kitab Tafsir Nusantara,” *Republika*, 05 September 2004.

²⁰*Ibid.*

disertai terjemahannya. Teks ketiga, halaman 76-90, berisi kutipan hadis Nabi saw dalam bahasa Arab.²¹

Pada 1930, terbit tafsir Al-Qur'an lengkap berjudul Tafsir Quran Jawen, dicetak oleh penerbit Siti Sjamsijah Surakarta. Karya ini kemungkinan merupakan tafsir pertama dalam edisi bahasa dan aksara Jawa, yang dicetak berjilid-jilid. Salah satu jilidnya setebal 282 halaman yang memuat tafsir juz satu surah al-Baqarah. Untuk teks Al-Qur'an ini disertai dan didampingi terjemahan yang ditulis dengan bahasa dan aksara Jawa. Kini, naskah tersebut tersimpan di Perpustakaan Sonobudoyo, Mangkunegaran dan Radyapustaka.²²

Di Sunda, khususnya wilayah Priangan, Ervan menyimpulkan bahwa aksara Arab dengan berbagai peristilahannya belum memasyarakat pada abad ke-18 M. Hal ini seperti tampak pada MS I238 berjudul Hadis Kudsi. Dalam naskah ini teks diawali dengan surah al-Fatihah, dan berisi penjelasan atas konsep-konsep keislaman secara sistematis lewat tahapan syariat, tarekat, hakikat dan makrifat. Istilah-istilah dari Al-Qur'an ditulis dalam Cacarakan.²³

Pada abad ke-18 ini, belum ada bukti masyarakat Sunda telah menulis tafsir selain upaya alih aksara istilah Al-Qur'an tersebut. Seiring berkembangnya penulisan naskah

²¹Ibid. Lihat juga T.E. Behrend, *Katalog Induk Naskah-Naskah Nusantara*, Museum Sonobudoyo Yogyakarta (Jakarta: Djambatan, 1990), hlm. 558.

²²“Beragam Kitab Tafsir Nusantara,” *Republika*, 05 September 2004.

²³Lihat Ervan Nurtawab, “Karakteristik Tafsir Klasik Nusantara,” dalam *Republika* 17 September 2004. Uraian Ervan ini tampaknya didasarkan pada Katalog Induk Naskah-naskah Nusantara, Jawa Barat Koleksi Lima Lembaga. Lebih jauh mengenai deskripsi naskah ini, lihat Edi S.Ekadjati dan Undang A. Darsa, *Katalog Induk Naskah-naskah Nusantara*, Jawa Barat Koleksi Lima Lembaga (Jakarta: Yayasan Obor, 1999), hlm. 425.

keislaman, tafsir Sunda mulai dapat dijumpai pada abad ke-19 M. kebanyakan penulisan tafsir sebelum abad ke-20 M dilakukan dengan menggabungkannya dalam tema lain pada satu naskah agar tafsir yang dimaksud tampak kegunaannya. Bahasa Jawa mendominasi tradisi penaskahan Islam di Sunda masa awal. Seperti di Jawa, variasi tafsir Sunda juga ditemukan, antara lain, pertama, beberapa hanya terjemahan surah tertentu dan digabung dengan bahasan di bidang keislaman lain; kedua, yang lain berupa potongan tafsir non-lokal (biasanya al-Jalâlain) yang disalin kembali dalam naskah yang bercampur pembahasannya. Ketiga, tafsir Al-Qur'an lengkap.²⁴

Untuk dua jenis naskah pertama yang mengandung penafsiran Al-Qur'an antara lain, pertama, naskah berkode 1254 berjudul Tarekat abad ke-18 M. Teks naskah ini bisa dibagi ke dalam tiga bagian: pertama, halaman 1-2 berisi doa-doa; kedua, halaman 4-50 berisi tafsir dan pemahaman ayat-ayat Al-Qur'an tertentu; dan tiga halaman 52-66 berisi uraian mengenai konsep-konsep keislaman berkaitan dengan masalah tauhid. Pemahaman konsep tersebut didasarkan atas aliran tarekat Syatariyah.²⁵ Bahasa yang dipakai adalah bahasa Arab dan Jawa dengan aksara Arab dan Pegon.

Kedua, MS I362, Sohibul Kitab Abdul Mursid. Naskah ini diperkirakan ditulis pada akhir abad ke-18 M, berisi tentang pengajaran tafsir terhadap ayat-ayat Al-Qur'an tertentu dalam bahasa Jawa dialek Cirebon.²⁶ Terdapat pula uraian tentang pemahaman arti yang lebih luas dari tafsir atas ayat-ayat tadi. Di bagian akhir teks disertai dengan

²⁴*Ibid.*

²⁵*Ibid.*; Ekadjati & Darsa, Katalog Jawa Barat, hlm. 436.

²⁶Ervan Nurtawab, "Karakteristik," *Republika*, 17 September 2004. Ekadjati & Darsa, Katalog Jawa Barat, hlm. 586-7.

pembahasan mengenai masalah tarekat lengkap dengan diagram. Nama penulisnya belum dapat diidentifikasi secara pasti kecuali jika nama Abdul Mursid yang tertera di luar teks halaman 3 dapat dianggap sebagai penyusunnya. Naskah ini memakai bahasa Arab dan Jawa dengan menggunakan aksara Pegon dan Arab. Naskah ini berasal dari Sultan Sepuh dan sekarang tersimpan di Keraton Kasepuhan Cirebon.²⁷

Ketiga, MS I450, Kitab Tafsir Fatihah. Naskah ini lahir pada abad ke-19 M, merupakan salinan dari teks berbahasa Jawa mengenai tafsir sufistik surah al-Fatihah dalam bahasa Sunda.²⁸

Berdasarkan hal inilah teks ini merupakan salinan dari teks berbahasa Jawa yang isinya mengenai tafsir Al-Qur'an surah al-Fatihah dalam bahasa Sunda dalam gubahan pupuh. Naskah ini terdiri dari 14 halaman. Menggunakan bahasa Arab dan Sunda dengan aksara Arab dan Pegon. Naskah ini berasal dari Bapak Endjum, Batukarut Kecamatan Pameungpeuk Bandung. Sekarang disimpan di EFEO (cole Française D'extrême-Orient) Bandung.²⁹

Keempat, MS I457, Sohibul Kitab. Naskah ini ditulis pada abad ke-19. Teks naskah ini terbagi ke dalam tujuh bagian besar. Isinya antara lain kumpulan doa disertai keterangan guna dan manfaatnya; uraian tentang hal-hal yang berkaitan dengan ketauhidan, tentang tuntunan tahlil, dan tuntunan serta pemahaman makna ayat-ayat Al-Qur'an bagi kehidupan. Naskah ini terdiri dari 156 halaman, 144 halaman digunakan untuk menulis dan 12 halaman lainnya dibiarkan kosong. Ditulis dengan tinta hitam, menggunakan bahasa Arab

²⁷Ekadjati & Darsa, *Katalog Jawa Barat*, hlm. 519-520.

²⁸Ervan Nurtawab, "Karakteristik," *Republika*, 17 September 2004. Ekadjati & Darsa, *Katalog Jawa Barat*, hlm. 586-7.

²⁹Ekadjati & Darsa, *Katalog Jawa Barat*, hlm. 586-7.

dan Jawa dengan aksara Arab-Pegon. Naskah ini berasal dari Keraton Kasepuhan Cirebon dan sekarang disimpan di Keraton Kasepuhan Cirebon.³⁰

Kelima, MS I2, Al-Qur'an, memuat teks Al-Qur'an dengan tafsir Pegon Jawa. Terjemahan lengkap disalin RH Abdoel Madjid—dan kemungkinan ia juga pengarangnya—pada 1856 di Kaum Sumedang, berukuran 44,5 x 28 cm dan tebal 637 halaman. Bahasa Arab digunakan sebagai teks asli Al-Qur'an sedangkan bahasa Jawa dipakai sebagai tafsir dari teks Al-Qur'an. Aksara yang dipakai adalah Arab dan Pegon.³¹

Keenam, MS I12, Tafsir Al-Qur'an, berukuran 29,5 x 18,4 cm dan tebal 698 halaman. Bahasa Arab digunakan sebagai teks asli Al-Qur'an sedangkan bahasa Jawa dipakai sebagai tafsir dari teks Al-Qur'an. Dalam teks ini ada pula tambahan berbentuk cerita dan bahasan-bahasan. Aksara yang dipakai adalah Arab dan Pegon.³²

Ketujuh, MS I12a, Tafsir Jalâlain. Naskah ini ditulis pada abad ke-19. Isi teks secara umum merupakan tafsir dari sebagian ayat-ayat Al-Qur'an. Bagian awal teks ini dimulai dengan kalimat berikut: *basmalah alhamdu wahuwal wasifu bildjamîl thabitun lillâhi...*; dan berakhir dengan kalimat antara lain berbunyi: *... wayakulu kalallâhu ta'âla kismatu fâtihati bayna wabayni*. Pengarangnya adalah Shekh Ahmad Ibn Abbas kemudian disalin oleh Muhamad Bakri Assaffi. Naskah ini berada di tangan Ustaz Khairuddin; Kp. Kasab, Desa Nanggela, Kecamatan Mandirancan, Kuningan, kemudian disimpan di EFEO Bandung. Naskah ini

³⁰Ekadjati & Darsa, *Katalog Jawa Barat*, hlm. 591.

³¹Ervan Nurtawab, "Karakteristik," *Republika*, 17 September 2004; Ekadjati & Darsa, *Katalog Jawa Barat*, hlm. 234.

³²*Ibid.*; Ekadjati & Darsa, *Katalog Jawa Barat*, hlm. 240.

menggunakan bahasa Arab dan Jawa dengan aksara Arab dan Pegon. Tebalnya 167 halaman.³³

Dari naskah-naskah tersebut di atas, naskah Islam Jawa, termasuk tafsir Al-Qur'an, umumnya ditulis dengan bahasa dan aksara Jawa. Jarang terlihat penggunaan aksara Roman, begitupun bahasa Arab tidak dipakai dalam penulisan naskah keagamaan selain penulisan teks Al-Qur'an. Itu pun seringkali terjadi berbagai kesalahan pengejaan istilah Arab karena perbedaan dialek dan kuatnya struktur bahasa dan sastra Jawa jika dikaitkan dengan konversi Islam dan Arabisasi di Jawa.³⁴

Pada pertengahan abad ke-19 M memang harus diakui bahwa aksara Roman semakin dominan di tengah tradisi penulisan tafsir Al-Qur'an di Indonesia, meskipun digunakan dalam ragam bahasa, dan juga bahasa Indonesia mulai dipakai sebagai bahasa penyampai yang cukup efektif di tengah komunikasi masyarakat Indonesia. Akhirnya, pada akhir dekade 1920-an, karya tafsir banyak ditulis dengan bahasa Indonesia dan aksara Roman. Tafsir Mahmud Yunus yang mulanya ditulis dengan bahasa Melayu-Jawi, dan tiga juz pertama telah terbit secara terpisah-pisah pada 1922 M, akhirnya dilanjutkan dengan menggunakan aksara Roman. Begitu juga Al-Furqan Tafsir Qur'an karya A. Hassan (terbit pertama Juli 1928 M); Tafsir Al-Qur'an Al-Karim karya Al-Ustadz H.A. Halim Hassan, H. Zainal Arifin Abbas, dan Abdurrahim Haitami (terbit pertama kali April 1937); Tafsir an-Nur karya T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy (dicetak pertama kali pada tahun 1956); Tafsir Al-Azhar karya Hamka (terbit pertama kali tahun 1967); Tafsir Al- Qur'an yang disusun

³³Ekadjati & Darsa, *Katalog Jawa Barat*, hlm. 241.

³⁴Ervan Nurtawab, "Karakteristik," *Republika*, 17 September 2004.

oleh Tim Departemen Agama RI; hingga sekarang yang ditandai berbagai bentuk tafsir yang muncul, salah satu contohnya Tafsir Al-Misbah karya M. Quraish Shihab.

Namun, walaupun dalam konteks romanisasi dan kesadaran nasionalisme dalam konteks komunikasi bahwa bahasa Indonesia sebagai bahasapemersatu, bahasa lokal daerah dan Arab-Pegon tidaklah lenyap begitu saja dalam tradisi penulisan tafsir Al-Qur'an. Sebagian mufasirdi Indonesia, ada yang masih menggunakannya dalam penulisan tafsir, meskipun tidak dominan. Lihat misalnya, pada 1960 terbit tafsir berbahasa Jawa dengan aksara Arab-Pegon, berjudul *al-Ibrîzli Ma'rifati Tafsîr al-Qur'ân al-'Azîz* yang ditulis oleh Kiai Bisri Mustofa, Rembang. Selain al-Ibrîz ada tafsir *Iklîl li Ma'âni at-Tanzîl* yang ditulis K.H. Misbah Zainul Mustofa, saudara Kiai Bisri Mustofa. Karya tafsir yang kedua ini jugaditulis dengan aksara Arab dan bahasa Jawa (Arab Pegon).

Satu dekade kemudian, muncul tafsir Al-Huda, Tafsir Qur'anBasa Jawi yang ditulis oleh Brigjen Purn. Drs. H. Bakri Syahid, mantan Rektor IAIN (sekarang UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta. Karya tafsir ini selesai ditulis pada 1977 dan cetakan pertamanya terbit pada 1979, oleh Penerbit Bagus Arafah, Yogyakarta. Tafsir ini menggunakan bahasa Jawa dengan aksara Latin. Dalam kategori ini, terdapat Tafsir Al-Qur'an bahasa Jawa dengan aksara Latin yang ditulis oleh Muhammad Adnan (mantan Rektor IAIN Sunan Kalijaga) pada tahun 1960-an. Pada mulanya tafsir ini ditulis dengan menggunakan bahasa Jawa dan aksara Pegon, namun

kemudian oleh putranya, Abdul Basit, dialihkan ke aksaran Latin.³⁵

Di Sulawesi Selatan, terjemah dan tafsir Al-Qur'an dengan menggunakan bahasa Bugis telah dimulai pada tahun 1948. Pada saat itu, Anre Gurutta H.M. As'ad (w. 1952) menulis tafsir kecil berjudul Tafsir Bahasa Boegisnja Soerah Amma. Judul ini ditulis dalam tiga bahasa: Arab, Bugis dan Indonesia. Edisi Indonesianya dialihbahasakan oleh muridnya, Sjamsoeddin Sengkang. Sepuluh tahun kemudian, lahir tafsir dalam bahasa Bugis yang ditulis oleh AG. H.M. Yunus Martan (w. 1986 M). Namun, karya ini hanya tiga juz. Judulnya ditulis dalam dua bahasa: Arab dan Bugis. Juz ketiga dicetak pertama kali pada tahun 1961. Model tafsirnya masih sederhana, yaitu setelah menerjemahkan setiap ayat, penulis memberikan penjelasan pada konteks-konteks yang dianggap perlu. Jadi, tidak semua ayat diberi penjelasan.³⁶

Kemudian pada 1978, KH. Hamzah Manguluang, pengajar di Madrasah As'adiyah di Sengkang Kabupaten Wajo, menyelesaikan terjemah Al-Quran dengan bahasa dan aksara Bugis. Terjemah ini lengkap 30 juz dan dibagi menjadi tiga jilid. Formatnya seperti yang dilakukan oleh A. Hassan dalam menulis tafsirnya, yaitu dengan membuat dua kolom dalam setiap halaman. Di kolom sebelah kiri ditempatkan ayat-ayat Al-Quran dan di kolom sebelah kanan ditempatkan terjemahnya. Penjelasan diberikan hanya pada ayat-ayat tertentu dan secara singkat. Karya ini diberik Kata Pengantar

³⁵Abdul Hadi Adnan, "Pak Adnan: Jangan Minta-minta Jabatan" dalam Prof. Kiai Haji Raden Muhammad Adnan (Jakarta: t.tp., 1996), hlm. 30.

³⁶Lihat, M. Rafii Yunus Martan, "Membidik Universalitas, Mengusung Lokalitas: Tafsir Al-Qur'an Bahasa Bugis Karya AG. H. Daud Ismail" dalam *Jurnal Studi Al-Qur'an* vol.I No. 3 tahun 2006, hml. 523.

oleh AG. H. Daud Ismail, yang antara lain menyatakan bahwa AG. H. Hamzah Manguluang telah memperoleh kemuliaan yang tinggi karena telah berupaya menerjemahkan Al-Qur'an 30 juz, yang belum pernah dilakukan orang di daerah Bugis dengan memakai bahasa Bugis.

Pada era 1980-an lahir tafsir dalam bahasa dan aksara Bugis yang ditulis oleh AG. H. Daud Ismail (1908-2006 M). Tafsir ini mulai ditulis pada 1980 dan juz pertamanya terbit pada tahun 1983 oleh penerbit Bintang Selatan di Ujung Pandang. Pada tahun 2001 muncul edisi satu jilid yang berisi tiga juz. Judulnya diberi tambahan, tetapi penjelasan tentang juz masih tetap ada. Misalnya, untuk jilid pertama, yang mencakup juz I, II dan III dari Al-Qur'an diberi judul Tafsir Munir, Tarjamah wa Tafsir al-Juz al-Awwal wa al-Tsani wa al-Tsalits. Tata letak yang dipakai adalah dengan menulis ayat Al-Qur'an di kolom bagian kanan sedangkan terjemahnya di kolom bagian kanan. Adapun tafsirnya ditulis di bagian bawahnya dengan menyebut nomor ayat, tanpa menyebut ayatnya kembali.

B. Kearifan Lokal dalam Tafsir Al-Qur'an Indonesia

Perkembangan tafsir di Indonesia telah melewati fase-fase yang tidak hanya menunjukkan adanya kesinambungan (*continuity*) dari akar-akar dari tafsir-tafsir Timur Tengah, melainkan juga adanya perubahan (*change*) dan pemikiran yang orisinal, tidak hanya adopsi, melainkan juga adaftasi dengan konteks kultural masyarakat Indonesia.³⁷ Sejak abad ke-20 M tampak produktivitas dan orisinalitas karya-karya tafsir dan pemikiran-pemikiran metodologi tafsir yang mendasarinya, tidak sekadar penerimaan terhadap karya-karya

³⁷ Baidan, *Perkembangan Tafsir al-Qur'an di Indonesia* (Solo: Tiga Serangkai Pustaka Mandiri, 2003), hlm. 31-111.

tafsir dari luar, terutama tafsir-tafsir Timur Tengah yang berbahasa Arab dan yang sudah dalam bentuk terjemahan ke bahasa Indonesia. Pada paroh pertama abad ke-20, mulai muncul tafsir-tafsir yang ditulis oleh para penulis Indonesia, yaitu *alFurqān fi Tafṣīr al-Qur'ān* karya A. Hassan Bandung (1928 M), *alQur'an Indonesia* karya Syarikat Kweek School Muhammadiyah bagian karang-mengarang (1932 M), *Tafsir Hibarna* karya Iskandar Idris (1934 M), *Tafsir asy-Syamsiyyah* karya K. H. Sanusi (1935 M), *Tafsir Qur'an Karim* karya Mahmud Yunus (1938 M), dan *Tafsir Qur'an Bahasa Indonesia* karya Mahmud Aziz (1942 M).³⁸

Periode ini berbeda dengan periode sebelumnya dari segi orisinalitas dan lokalitas, misalnya, terlihat dari penafsiran Mahmud Yunus terhadap QS. al-Nūr: 31 tentang menutup kepala (*jilbāb*) bagi perempuan yang dianggap tidak wajib, karena perintah tersebut hanya terkait dengan “peradaban pakaian perempuan yang biasa di tanah Arab”, tidak relevan di Indonesia. “Buah pikiran orang alim di Indonesia”³⁹ tersebut, demikian ungkapannya, tampak berbeda jauh dengan penafsiran dalam tafsir-tafsir Timur Tengah, begitu juga berbeda dengan penafsiran ‘Abd al-Ra’ūf Singkel.⁴⁰

Apa yang dimaksud oleh Mahmud Yunus dengan “peradaban pakaian perempuan yang biasa di tanah Arab” adalah tradisi dalam cara berpakaian para perempuan Arab yang menurutnya terkait dengan lokalitas, sehingga aturannya tidak bersifat universal yang dapat diberlakukan juga untuk konteks masyarakat Indonesia yang kulturnya berbeda.

³⁸ *Ibid.*, hlm.88.

³⁹ *Ibid.*, hlm.89.

⁴⁰ Bandingkan dengan ‘Abd al-Ra’ūf Singkel, *Tarjumān al-Mustafīd* (Beirut: Dār al-Fikr, 1990), hlm. 354.

Di sini, di satu sisi, ia mencoba menafsirkan perintah itu dengan memahami kultur, tradisi, atau dalam ungkapannya sendiri, “peradaban” masyarakat Arab, dan memahami lokalitas pesan itu. Di sisi lain, ia juga memahami kultur Indonesia yang berbeda dengan kultur masyarakat Arab.

Selain Mahmud Yunus, tafsir yang juga memiliki muatan kearifan lokal adalah *Tafsir al-Huda* karya Bakri Syahid.⁴¹ Setidaknya, ada tujuh literatur yang berkaitan dengan budaya Jawa yang dijadikan rujukan tafsir ini, yaitu: (1) *Kidoengan* karya Kanjeng Susuhunan Kalijaga, (2) *Serat Wedhatama* karya K. G. P. A. A. Mangkunegara IV, (3) *Serat Woelangreh* karya Kanjeng Susuhunan Paku Buwono IV, (4) *Kapoestakan Djawa* karya Poerbotjaroko dan Tardjan Hadidjaja, (5) *Kepercayaan Masyarakat Djawa* karya Romdlon, (6) *De Heiligen van Java* karya D. A. Rinkes, dan (7) *Pantheisme en Monisme* karya P. J. Zoetmulder, S. J. Penggunaan literatur-literatur ini menunjukkan ada pengaruh budaya Jawa yang bersifat lokalhistoris dengan nilai-nilai ajaran al-Qur’an yang bersifat universalnormatif.⁴²

Di samping itu, di tanah Sunda, juga berkembang tafsir lokal, seperti *Qur’anul Adhimi* karya Haji Hasan Mustapa (1852-1930), *Malja’ al-Tālibīn fī Tafsīr Kalām Rabb al-Ālamīn*, *Pangadjaran Basa Soenda*, *Rawd}at al-‘Irfān fī*

⁴¹ Ia dilahirkan pada Senin 16 Desember 1918 di kampung Suronatan, Kecamatan Ngampilan, Kotamadya Yogyakarta. Ia adalah seorang purnawirawan TNI, mantan rektor IAIN Sunan Kalijaga (1972-1976), menggantikan Prof. Mr. R. H. A. Soenarjo, dan mantan rektor Universitas Muhammadiyah Yogyakarta periode pertama. Tafsir inipada cetakan pertama pada 1979, dicetak 10.000 eksemplar, dan hingga tahun 1990-an telah mengalami delapan kali cetak, setiap kali cetak antar 1.000-2.000 eksemplar. Imam Muhsin, *al-Qur’an dan Budaya Jawa dalam Tafsir al-Huda Karya Bakri Syahid* (Yogyakarta: Elsaq, 2013), hlm. 26.

⁴² *Ibid.*, hlm.24-25.

Ma'rifat al-Qur'an, Tamsjijatoel Moeslimien Fie Tafsiere Kalami Rabbil-'Alamien yang semuanya ditulis oleh Ahmad Sanusi (1888-1950), *Tafsir Surat Al-Baqoroh* karya Bupati Bandung, R. A. A. Wiranatakusumah V (1888-1965) dibantu oleh R. A. A. Soeriamihardja (1903-1975), mantan Bupati Purwakarta, *Tafsir al-Foerqan* karya A. Hassan, *Nurul Bayan* karya Mhd. Romli (1889-1981) dan H. N. S. Midjaja (1903-1975), *Alkitabul Mubin* karya Mhd. Romli, *Tafsir Sunda Proyek Pemprov dan Kanwil Depag Jawa Barat, Ayat Suci Lenyepaneun* karya Moh. E. Hasim (1916-2009), dan *Al-Razi Juz 'Amma jeung al-Fatihah, kasaluyuan Surat, Ayat jeung Mufrodad* (terbit 2010) karya Uu Suhendar.⁴³

Tafsir Sunda juga memuat kearifan lokal. Haji Hasan Mustapa, misalnya, menggunakan metapor alam kesundaan, seperti susukan (sungai), ketika menafsirkan *lā ikrāha fi al-dīn* sebagai berikut:

*“Taya paksa dina agama. Asalna ogé susukan palid sorangan, laku lampah asalna suka sorangan, nu matak ditotondénan dina sagala lampahing lampah agama, make basa lillahi ta'ala, hartina lampah sukana sorangan, lain hayan diburuhan”.*⁴⁴

Ungkapan “*suskan palid sorangan*” (sungai mengalir sendiri) merupakan metaphor untuk menyebut ketulusan dalam beragama.

⁴³ Jajang A. Rohmana, “Memahami al-Qur'an dengan Kearifan Lokal: Nuansa Budaya Sunda dalam Tafsir al-Qur'an Berbahasa Sunda”, dalam *Journal of Qur'an and Hadith Studies*, Vol. 3, No. 1 (2014), hlm. 83-84.

⁴⁴ Terjemah: “Tidak ada paksaan dalam agama. Sungai asalnya juga mengalir sendiri, asal perbuatan juga karena dorongan sendiri, karenanya diberikan peringatan dalam semua amalan agama, (untuk) menggunakan bahasa *lillahi ta'ala*, artinya berbuat karena dorongan diri sendiri, bukan ingin dapat upah.” *Ibid.*, hlm. 92.

C. Potret Tafsir Al-Qur'an Arab Pegon: Kepengarangan dan Isi

1. KH. Bisyri Mushthafa, Tafsir Al-Ibriz dan Karya-Karya beraksara Arab Pegon

KH. Bisyri Mushthafa merupakan satu diantara sedikit ulama Indonesia yang memiliki karya besar. KH. Bisyri Mushthafa adalah pengarang kitab tafsir *al-Ibriz li Ma'rifah Tafsir al-Qur'an al-'Aziz*. Kemampuan KH. Bisyri Mushthafa ini tak lepas dari perkembangan kehidupan beliau sejak masa kecil hingga menjadi ulama masyhur.

KH. Bisyri Mushthafa dilahirkan di kampung Sawahan, Rembang, Jawa Tengah pada tahun 1915 dengan nama asli Mashadi (yang kemudian diganti menjadi Bisyri Mushthafa setelah menunaikan ibadah haji). KH. Bisyri

Mushthafa merupakan putra pertama dari pasangan H. Zainal Mushthafa dengan isteri keduanya bernama Hj. Chotijah.⁴⁵

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

Di usianya yang kedua puluh, KH. Bisyri Mushthafa dinikahkan oleh gurunya yakni KH. Cholil dari Kasingan

⁴⁵Achmad Zainal Huda, Mutiara Pesantren Perjalanan Khidmah KH. Bisri Mustofa, (Yogyakarta : PT. LKiS Pelangi Aksara, 2005), hlm.8

(tetangga Pesawahan) dengan seorang gadis bernama Ma'rufah yang tidak lain adalah putri KH. Cholil sendiri.

Dari pernikahannya ini, KH. Bisyri Mushthafa dikaruniai delapan orang anak, yakni Cholil, Musthofa, Adieb, Faridah, Najihah, Labib, Nihayah dan Atikah. Dua orang putra yakni Cholil (KH. Cholil Bisri) dan Musthofa (KH. Musthofa Bisri) mungkin yang paling familiar dikenal masyarakat sebagai penerus kepemimpinan pondok pesantren.⁴⁶

Seiring perjalanan waktu itu pula tanpa sepengetahuan keluarganya termasuk istrinya sendiri, KH. Bisyri kemudian menikah lagi dengan seorang perempuan asal Tegal, Jawa Tengah yang bernama Umi Atiyah pada tahun

1967. Dari Umi Atiyah, KH. Bisyri dikaruniai seorang anak laki-laki bernama Maemun, KH. Bisyri Mushthafa wafat pada tanggal 16 Februari 1977. Bisyri Mushthafa sejak kecil sudah akrab dengan lingkungan pesantren, meski ayahnya bukan seorang kiai. Sejak umur tujuh tahun, Bisyri Mushthafa belajar di sekolah "Ongka Loro" di Rembang. Di sekolah ini, Bisyri Mushthafa hanya bertahan satu tahun, karena ketika hampir naik kelas dua, ia diajak orang tuanya untuk menunaikan ibadah haji ke tanah suci. Rupanya, ditempat inilah Allah memberikan cobaannya, dalam perjalanan pulang di pelabuhan Jeddah, ayahnya wafat setelah sebelumnya menderita sakit sepanjang pelaksanaan haji.

Semenjak kewafatan H. Zainal Mustofa, tanggung jawab serta urusan keluarga dipegang oleh kakak tiri Mashadi, yakni H. Zuhdi. Selanjutnya setelah itu, H. Zuhdi mendaftarkan H. Bisyri Mushthafa lagi ke sekolah HIS (Hollands Inlands School). Saat itu, di Rembang terdapat tiga macam bentuk sekolah, yaitu:

⁴⁶*Ibid.*, hlm..21

a. Europese School, yang memiliki murid terdiri dari anak kalangan atas, seperti anak-anak priyayi, bupati, ataupun asisten residen.

b. HIS (Hollands Inlands School), yang memiliki murid terdiri dari anak-anak pegawai negeri yang penghasilannya tetap.

c. Sekolah Jawa (Sekolah Ongko Loro), yang memiliki murid terdiri dari anak-anak kampung, anak pedagang, atau tukang.³⁰

KH. Bisyri Mushthafa diterima di sekolah HIS karena ia diakui sebagai keluarga Raden Sudjono, seorang mantri guru HIS, sekaligus tetangga keluarga Bisri. Namun tak lama kemudian, ia dipaksa keluar oleh Kiai Cholil dengan alasan sekolah tersebut milik Belanda hingga akhirnya Bisyri Mushthafa kembali lagi ke sekolah Ongka Loro yang dulu dan belajar di sana hingga mendapatkan sertifikat dengan masa pendidikan empat tahun.

Selanjutnya pada 1926, setelah lulus dari Ongko Loro, H. Bisyri Mushthafa belajar di Pesantren Kasingan, pimpinan Kiai Cholil. Pada awalnya, H. Bisyri Mushthafa tidak berminat belajar di pesantren sehingga hasil yang dicapai pada awal-awal mondok sangat tidak memuaskan. Hal ini dikarenakan pelajaran di pesantren dianggap terlalu sulit, kurang mendapat respon baik dari teman-temannya dan bekal uang Rp1 seminggu dirasa kurang cukup. Karena kurang betah di pondok, H. Bisyri Mushthafa berhenti mondok dan sering bermain bersama-sama teman sekampungnya.⁴⁷

Setelah tidak mondok beberapa bulan, maka pada permulaan tahun 1930, H. Bisyri diperintahkan untuk kembali lagi belajar di Kasingan dan ia dipasrahkan kepada Suja'i (ipar

⁴⁷ *Ibid.*, hlm. 15

KH. Cholil) yang mengajari H. Bisyrî dengan berbagai pelajaran hingga ia menguasainya dengan baik.

Sejak tahun 1933, H. Bisyrî telah dipandang sebagai santri yang memiliki kelebihan hingga ia sering diminta sebagai rujukan oleh teman-temannya. Setelah menunaikan masa belajarnya, H. Bisyrî diperintahkan oleh KH. Cholil untuk tetap tinggal di Kasingan. Dan selanjutnya, ia dinikahkan dengan putrinya, Ma'rufah pada bulan Sya'ban atau Juni tahun 1935.

Setahun setelah dinikahkan oleh Kiai Cholil dengan putrinya yang bernama Ma'rufah, KH. Bisyrî Mushthafa berangkat lagi ke Mekah untuk menunaikan ibadah haji bersama-sama dengan beberapa anggota keluarga dari Rembang. Namun se usai haji, KH. Bisyrî Mushthafa tidak pulang ke tanah air, melainkan memilih bermukim di Mekah dengan tujuan menuntut ilmu di sana.

Di Mekah, beliau belajar dari satu ke guru lain secara langsung dan privat. Tercatat beliau pernah belajar kepada Syeikh Baqil, asal Yogyakarta, Syeikh Umar Hamdan Al Maghriby, Syeikh Ali Malik, Sayid Amid, Syeikh Hasan Massath, Sayid Alwi dan KH. Abdullah Muhaimin.

Dua tahun lebih KH. Bisyrî menuntut ilmu di Mekah. KH. Bisyrî Mushthafa pulang ke Kasingan tepatnya pada tahun 1938 atas permintaan mertuanya. Setahun kemudian, mertunya yakni KH. Cholil meninggal dunia. Sejak itulah KH. Bisyrî Mushthafa menggantikan posisi guru dan mertunya itu sebagai pemimpin pesantren.³²

Disamping kegiatan mengajar di Pesantren, KH. Bisyrî Mushthafa juga aktif mengaisi ceramah-ceramah (pengajian) keagamaan. Penampilannya di atas mimbar amat mempesona para hadirin yang hadir, sehingga KH. Bisyrî Mushthafa sering diundang untuk mengisi ceramah dalam

berbagai kesempatan diluar daerah Rembang, seperti Kudus, Demak, Lasem, Kendal, Pati, Pekalongan, Blora dan daerah lain di Jawa Tengah.

KH. Bisyrî Mushthafa berperawakan besar, tinggi dan gagah yang menimbulkan kesan berwibawa dan menyenangkan. Di antara sifat-sifat keteladanan yang menonjol dari KH. Bisyrî Mushthafa adalah sebagai berikut :Memiliki kasih sayang yang besar terhadap sesama, terutama para santri, sangat dermawan, memiliki pendirian yang teguh, memiliki ambisi yang besar, menghormati orang yang berilmu, tanpa memandang status, suka bergaul dengan orang-orang biasa, humoris.

Gambaran Umum Tafsir Al-Ibriz

Tafsir *al-Ibriz* yang mempunyai judul lengkap *al-Ibriz li Ma'rifat Tafsir al-Qur 'an al- 'Aziz* merupakan salah satu karya KH. Bisyrî Mushthafa yang cukup dikenal di kalangan para muslim Jawa, khususnya di lingkungan pesantren.

Tafsir ini menggunakan bahasa Jawa sebagai bentuk penafsirannya dengan tujuan agar kaum muslim yang menggunakan bahasa Jawa dapat memahami makna Alquran dengan mudah dan dapat memberi manfaat di dunia ataupun akhirat. Dan sebagai bentuk khidmah terhadap kaum muslimin, khususnya kaum muslim Jawa, KH. Bisyrî Mushthafa mengarang kitab tafsir *al-Ibriz* hingga berjumlah 30 juz yang disusun kurang lebih waktu sekitar enam tahun, yakni mulai 1954 hingga 1960.⁴⁸Berikut penjelasan mengenai hal-hal yang terkait dengan tafsir *al-Ibriz* :

a. Sumber Penafsiran *al-Ibriz*

Dalam muqaddimah tafsir *al-Ibriz*, disebutkan bahwa penafsiran *al- Ibriz* mengambil rujukan dari beberapa kitab

⁴⁸*Ibid*, hlm.73

tafsir sebelumnya, seperti *Tafsir al-Jalalain*, *Baidhawi*, *Khazin*, dan selainnya.

b. Sistematika Penafsiran *al-Ibriz*

Sebagaimana dijelaskan sebelumnya, tafsir *al-Ibriz* menggunakan bahasa Jawa sebagai bentuk penafsirannya, Tafsir *al-Ibriz* ditulis ayat demi ayat dari surat ke surat dengan menjelaskan mufradatnya sekalian bila dianggap perlu menurut tertib mushaf.

Dalam menafsirkan ayat Alquran, hampir semua asbabun nuzul dicantumkan, akan tetapi dalam tafsir *al-Ibriz* tidak disinggung mengenai munasabah antara ayat sebelum dan sesudahnya. Terkadang di dalamnya dikemukakan pula beberapa pendapat dari para mufassir terdahulu tanpa ada *tarjih* yang disebutkan dan kadang-kadang juga KH. Bisyri Mushthafa terlihat lebih condong pada salah satu pendapat yang disebutkan. Dan Sistematika Penafsiran *al-Ibriz* memiliki tiga bagian berikut :⁴⁹

- a. Bagian tengah berisi ayat Al-Quran disertai maknanya dalam bentuk Arab Jawa Pegon.
- b. Bagian pinggir berisi penafsiran ayat
- c. Keterangan-keterangan lain yang perlu untuk diperhatikan.
- d. Tafsir *al-Ibriz* ditulis ayat demi ayat dari surat ke surat dengan menjelaskan mufradatnya sekalian bila dianggap perlu menurut tertib mushaf.⁵⁰
- e. Dalam menafsirkan ayat Alquran, hampir semua asbabun nuzul dicantumkan, akan tetapi dalam tafsir *al-Ibriz*

⁴⁹Bisyri Mushthofa, *al-Ibriz li Ma'rifat Tafsir al-Qur'an al-Aziz*, (Kudus : Menara Kudus),

⁵⁰Ahmad Muzayyin, *Studi Analisis Tentang Metode dan Sistematika Tafsir al-Ibriz oleh KH. Bisyri Mushthafa*, (Skripsi : IAIN Sunan Ampel Surabaya, 1989), hlm. 65.

tidak disinggung mengenai munasabah antara ayat sebelum dan sesudahnya.

f. Terkadang di dalamnya dikemukakan pula beberapa pendapat dari para mufassir terdahulu tanpa ada *tarjih* yang disebutkan dan kadang-kadang juga KH. Bisyrî Mushthafa terlihat lebih condong pada salah satu pendapat yang disebutkan.

Secara umum tafsir ini memang berbentuk global (ijmaliy), dengan menggunakan metode bira'iy. Namun meskipun demikian, pada beberapa tempat juga ada uraian-uraian panafsiran yang cukup panjang. Di samping itu kadang juga dicantumkan berbagai qiraat dari para imam qiraah sab'ah. Corak kombinasi antara fiqih dan tasawuf pun bisa terlihat di kitab ini. Hal itu tidak terlepas dari kaitannya dengan latar belakang mufasirnya, dan juga kitab-kitab yang menjadi rujukan dalam tafsir Al- Ibriz.

Ditinjau dari sistem penjelasan penafsiran ayat Tafsir *al- Ibriz* dipaparkan secara deskriptif (bayani), tidak mengadakan perbandingan antara pendapat ulama tafsir. Pendapat ulama tafsir yang ada hanya digunakan untuk memperjelas penafsiran ayat dan sebagai penguat tafsiran ayat.⁵¹

Sedangkan dari keluasan penafsiran ayat maka terkategori *ijmali*, karena penafsiran ayat-ayat Alqurannya dituturkan secara global saja, tidak secara mendalam dan panjang lebar sehingga mudah dipahami, dan dari segi sasaran dan tertib penafsiran ayat, tafsir *al-Ibriz* tergolong bermetode *tahlili*, karena penafsiran ayatnya dilakukan secara

⁵¹Ahmad Syaifuddin, *Metode Penafsiran Tafsir al-Ibriz Karya KH. Bishri Musthofa*, (Skripsi : IAIN Sunan Ampel Surabaya, 2001), hlm. 48-49

keseluruhan mulai dari ayat dan suratnya sesuai urutan mushaf, mulai al- Fatihah hingga al-Nas.

Kandungan tafsir Al-Ibriz sama halnya seperti dalam Al- Qur'an, kan tetapi dalam tafsir ini lebih diperjelas dengan penafsiran diantara kandungan Al-Q ur'an yang secara garis besar: Aqidah, akhlaq, ibadah, hukum-hukum, peringatan, kisah / sejarah.

Karya-Karya

KH. Bisri Musthofa banyak menulis buku (kitab). Hal ini, barangkali, dilatarbelakangi salah satunya oleh makin besarnya jumlah santri disisi lain, sementara saat itu sulit sekali ditemukan kitab-kitab atau buku-buku pelajaran untuk para santri. Berkat kemampuan, inisiatif dan kreatifitas yang dimilikinya, KH. Bisri Musthofa berhasil menyusun dan mengarang banyak buku. Tetapi, selain karya-karya KH. Bisri Musthofa yang ditujukan untuk kalangan santri sebagai bahan pelajaran di pesantren yang dipimpinya, karya-karya beliau juga ditujukan untuk kalangan luas di pedesaan yang aktif mengaji di surau-surau atau di masjid-masjid di mana beliau sering memberikan ceramah. Karena itu bahasa yang digunakan KH. Bisri dalam karya-karyanya tersebut disesuaikan dengan bahasa yang digunakan para santri dan masyarakat pedesaan, yakni menggunakan bahasa daerah (jawa), dengan tulisan huruf arab pegon, disamping juga ada karya-karya menggunakan bahasa Indonesia.

Jumlah karya tulis kurang lebih mencapai 54 buah judul, meliputi, tafsir, hadist, aqidah, fiqh, sejarah nabi, balaghah, nahwu, sharaf, kisah-kisah, syi'iran, do'a, tuntunan modin, naskah sandiwara, khutbah-khutbah, dan lain-lain. Karya-karya tersebut dicetak oleh beberapa perusahaan percetakan diantaranya percetakan Salim Nabhan Surabaya,

Progressif Surabaya, Toha Putera Semarang, Raja Murah Pekalongan, Al Ma'arif Bandung dan yang terbanyak dicetak oleh percetakan Menara Kudus. Karya Beliau yang paling monumental adalah Tafsir Al – Ibriz (3 Jilid), disamping kitab Sulamul Afham (4 Jilid).

Karya-karya KH. Bisri Musthofa jika diklasifikasikan berdasarkan bidang keilmuan dibagi kedalam beberapa fan berikut:

a. Bidang Tafsir

Selain tafsir Al Ibriz, KH. Bisri Musthofa juga menyusun kitab Tafsir Surat Yasin. Tafsir ini bersifat sangat singkat dapat digunakan para santri serta dai di pedesaan. Termasuk arya beliau dalam bidang tafsir ini adalah al-iksier yang berarti “Pengantar Ilmu Tafsir” ditulis sengaja untuk para santri yang sedang mempelajari ilmu tafsir.

b. Hadist

Beberapa kitab hadis yang beliau susun diantaranya:

1. Sullamul Afham, terdiri dari 4 jilid, berupa terjemah dan penjelasan. Didalamnya memuat hadist-hadist hukum syara' secara lengkap dengan keterangan yang sederhana
2. Al Azwad al Musthofawiyah, berisi tafsiran Hadist Arba'in Nawawi untuk para santri pada tingkatan Tsanawiyah
3. Al – Mandhomatul Baiquny, berisi ilmu Musthalah al Hadist yang berbentuk nadham yang diberi nama

c. Aqidah (Makna Pegon)

Rawihatul Aqam Durarul Bayan

d. Syari'ah

Sullamul Afham li Ma'rifati Al Adillatil Ahkam fi Bulughil Maram Qawa'id Bahiyah, Tuntunan Shalat dan Manasik Haji Islam dan Shalat

e. Ahlak / Tasawuf (Makna Pegon)

Washaya al-Abaa' lil Abna Syi'ir Ngudi Susilo Mitra Sejati Qashidah al-Ta'liqatul Mufidah (Syarah Qashidah al Munfarijah karya Syeikh Yusuf al Tauziri dari Tunisia)

f. Ilmu Bahasa Arab (Makna Pegon)

1. Jurumiyah
2. Nadham 'Imrithi
3. Alfiah Ibn Malik
4. Nadham al Maqhsud
5. Syarah Jauhad Maknun

g. Ilmu Mantiq / Logika

Tarjamah Sullamul Munawarraaq, memuat dasar-dasar berpikir yang sekarang dikenal dengan ilmu Mantiq dan logika.

h. Sejarah

1. An-Nibrasy
2. Tarikhul Anbiya
3. Tarikhul Awliya

i. Bidang lain, diantaranya

1. Buku tuntunan para modin berjudul Imamuddin
2. Tiryauqul Aghyar terjemah Qashidah Burdaul Mukhtar
3. Kitab kumpulan do'a berjudul Al Haqibah

Karya-karya KH. Bisri Musthofa awalnya dipakai di Pesantren Kasingan Rembang untuk kalangan Pesantren sendiri. Tetapi, dalam perkembangann berikutnya , karya-

karya KH. Bisri tersebut juga digunakan di berbagai pesantren di Jawa Tengah, seperti Pesantren Lasem, Rembang, Kudus, Demak, Semarang dan pesantren di wilayah Jawa Tengah, bahkan sampai ke beberapa kota di Jawa Timur.

Melihat dari jumlah karya ilmiahnya di bidang keislaman menunjukkan bahwa Kyai Bisri Musthafa benar-benar seorang ulama yang allamah pada bidangnya dan seorang muallif kitab yang produktif. Justru di bidang inilah kebesaran Kyai Bisri Musthafa yang jarang diperbuat oleh ulama tradisional abad ke-20, padahal ulama-ulama abad sebelumnya banyak sekali kita ketahui yang merupakan muallif terkenal. Melalui karya-karya ilmiahnya ini Kyai Bisri mampu memberikan tuntunan yang mudah kepada santri-santri pemula, santri-santri di desa dan kampong juga orang-orang awam, dalam memahami Islam. Peninggalan atau warisan berupa kitab atau karya ilmiah biasanya jauh lebih awet disbanding dengan peninggalan lainnya.

Kyai Haji Bisri Musthafa wafat dalam usia 63 tahun tepatnya tanggal 16 Februari 1977 ketika Bangsa Indonesia sibuk menghadapi Pemilu 1977. Ulama ini mewariskan lembaga pendidikan (Pesantren Raudlatut Thalibin) yang kemudian diasuh putra-putri beliau.

2. KH. Misbah Mushthafa, Tafsir Al-Iklil dan Karya-Karya beraksara Arab Pegon

Tafsir ini dikaryakan oleh seorang ulama' atau kyai berlatarbelakang pendidikan pondok pesantren, yaitu KH. Misbah Mustafa. Misbah Mustafa lahir pada tahun 1916 M, di Kampung Sawahan Gg. Palen, Rembang, Jawa Tengah.⁵² Nama lengkapnya adalah Misbah bin Zainal Mustafa. Nama

⁵² Achmad Zainal Huda, *Mutiara Pesantren Perjalanan KH. Bisri Mustafa*, (Yogyakarta: LKiS, 2005), hlm. 8.

lengkap ini ditemukan dalam beberapa karya ilmiah beliau.⁵³ Pada perkembangannya, Misbah dijodohkan oleh KH. Ahmad bin Su'ib dengan cucunya Masrurah di Bangilan Tuban,⁵⁴ dan akhirnya juga diamanahi untuk mengelola pondok pesantrennya.⁵⁵

Di kalangan masyarakat dan santrinya, Misbah dikenal sebagai seorang kiai yang tegas dan teguh dalam mengambil keputusan hukum agama. Bahkan ia pernah diincar oleh rezim Orde Baru karena menentang kebijakan yang ditetapkan pemerintah, diantaranya adalah permasalahan Keluarga Berencana (KB). Pada saat itu pemerintah gencar menyerukan kepada masyarakat untuk melaksanakan program KB, namun Misbah menentangnya dengan mengeluarkan fatwa bahwasanya KB hukumnya adalah haram.¹⁸ Misbah dipanggil oleh Allah SWT pada usia 78 tahun, tepatnya pada hari Senin, 7 Dzulqā'dah 1414 H, bertepatan dengan 18 April 1994 M, dengan meninggalkan dua orang istri dan lima orang anak. Selain itu ia juga meninggalkan sebuah kitab tafsir yang belum sempat diselesaikan yakni *Tâj al-Muslimîn* yang baru selesai empat jilid, serta 6 buah kitab Arab yang belum sempat diberi judul.

Latar Kepengarangan Al-Iklil

Pada umumnya, entah disengaja ataupun tidak, seorang mufasir pasti mempunyai tujuan ataupun alasan tertentu dalam menulis tafsirnya. Ada banyak hal yang memengaruhi

⁵³ Lihat misalnya, Misbah Mustafa, *Khizb al-Nasr*, (Tuban: Majlis al-Muallifin wa al-Khathat, T.Th.); Misbah Mustafa, *Tafsir Taj al-Muslimin*, (Tuban: al-Misbah, T.Th.).

⁵⁴ Masrurah adalah putri dari KH. Ridwan yang merupakan pengasuh Pondok Pesantren al-Balagh di Bangilan Tuban.

⁵⁵ Wawancara pribadi dengan Muhammad Nafis, di Pondok Pesantren al-Balagh, Bangilan, Tuban 9 Juni 2017.

seseorang dalam menulis tafsir. Hal tersebut biasanya tidak terlepas dari ruang sosial keagamaan yang melingkupi mufasir tersebut. Begitu juga dengan Misbah, setidaknya dari keterangan yang termaktub dalam tafsir ini dan juga pemaparan dari ahli warisnya, terdapat dua hal utama yang melatarbelakangi penulisan kitab tafsir *al-Iklil* tersebut.

Latar belakang yang pertama, ia menulis kitab ini dengan maksud sebagai sarana dakwah agama Islam. Hal ini dikarenakan pada waktu itu ia masih banyak menyaksikan ketidakseimbangan hidup antara kehidupan dunia dan kehidupan akhirat, yang berkembang dalam kehidupan masyarakat yang ada di sekelilingnya. Banyak dari masyarakat yang hanya mementingkan kehidupan dunianya saja, dan menyampingkan urusan akhiratnya.⁵⁶ Dalam hal ini, Misbah mempunyai pandangan bahwa dakwah dengan tulisan lebih efektif daripada dengan ceramah. Metode ceramah hanya bisa diingat sesaat, dan akan mudah dilupakan, sedangkan dengan tulisan, bisa dibaca kapanpun ketika seorang menginginkannya. Dengan motivasi tersebut timbul semangat Misbah untuk menulis kitab tafsir al-Qur'an. Dengan harapan umat Islam mampu memahami al-Qur'an dan menjadikannya sebagai petunjuk, sehingga dapat menggunakan al-Qur'an dan sunah dalam menghadapi segala macam permasalahan umat Islam, baik dalam bidang fikih, akidah, akhlak dan lain sebagainya.⁵⁷

⁵⁶ Misbah Mustafa, *al-Iklil fi Ma`ân al-Tanzîl*, (Surabaya: al-Ihsan, T.Th.). Komitmen Misbah untuk berdakwah dengan media tulisan ini, dapat dilihat dari banyaknya kitab yang ia karang. Selain itu, minimnya upaya yang dilakukan Misbah untuk melakukan ceramah agama di tengah-tengah masyarakat semakin membuktikan bahwa dakwahnya memang lebih condong pada media tulis.

⁵⁷ Wawancara dengan Muhammad Nafis, 9 Januari 2017.

Sedangkan alasan kedua, menurut penuturan KH. Mustafa Bisri (Gus Mus), Misbah menulis kitab ini adalah dengan maksud untuk *kasb al-ma'isyah* (mencari rezeki untuk menafkahi keluarga). Lebih lanjut, ia menyampaikan bahwa saat itu memang lapangan pekerjaan masih sangat minim. Untuk jadi pegawai negeri, Misbah tidak memiliki ijazah, sedangkan untuk bertani, Misbah juga tidak ahli bercocok tanam, sehingga jalan satu-satunya yang bisa beliau lakukan adalah menulis kitab dan menjualnya ke percetakan. Dengan demikian ia bisa mendapatkan uang untuk menafkahi keluarganya dan membangun pondoknya.⁵⁸

Menurut Misbah, tujuan tertinggi seorang menulis kitab adalah untuk *nasr al-'ilm* (menolong dan menyebarkan ilmu) sedangkan menafkahi keluarga juga tidak kalah tinggi kedudukannya dengan *nasr al-'ilm*. Jadi seseorang yang menulis suatu kitab dengan maksud untuk mendapatkan upah, untuk menghidupi keluarganya, kedudukannya sama dengan seorang yang menulis kitab dengan maksud untuk menyebarkan ilmu. Pada saat itulah, Misbah mulai menulis kitab tafsir yang diberi nama *al-Iklil fî Ma'âni al-Tanzîl* pada tahun 1977 M dan selesai ditulis pada tahun 1985 M.⁵⁹

Kitab tafsir ini diberi nama *al-Iklil fî Ma'âni al-Tanzîl* yang berarti mahkota. Menurut Misbah mahkota merupakan sesuatu yang berharga yang dimiliki setiap orang. Dengan demikian tafsir ini diharapkan menjadi sesuatu yang berharga bagi setiap orang dan dapat digunakan sebagai petunjuk dalam menjalankan kehidupan.⁶⁰ Sementara itu, Mustafa Bisri (Gus Mus) menambahkan, bahwa pemberian nama tafsir *al-Iklil fî*

⁵⁸ Wawancara dengan Mustafa Bisri (Gus Mus), 8 Januari 2017.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ Wawancara dengan Muhammad Nafis, 9 Januari 2017.

Ma`âni al-Tanzîl ini, merupakan pengaruh dari gaya bahasa kitab-kitab Timur Tengah yang ada saat itu. Kitab-kitab Timur Tengah biasanya menggunakan gaya bahasa yang bersajak (kata awal dengan akhir senada). Misalnya kitab *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, *Bidâyah alMujtahid fi Nihâyah al-Muqtasid*, dan lainnya. Kitab ini juga demikian menggunakan nama depan dan akhir yang senada, yakni *al-Iklîl* dan diakhiri dengan kata *al-Tanzîl*. Hal serupa juga terdapat pada kitab tafsir yang sejamin, yakni kitab Tafsir *al-Ibrîz li Ma`rifah al-Qur`ân al-`Azîz*, karya Bisri Mustafa.⁶¹

Sistematika Penulisan

Dalam penyajiannya, kitab tafsir ini disajikan secara beruntut berdasarkan urutan surah dalam Mushaf Usmani, dimulai dari Surah al-Fatihah dan diakhiri Surah al-Nas.⁶² Misbah memulai penafsirannya dengan memberikan makna kosakata (ditulis miring di bawah ayat) sebagaimana terdapat dalam kitab-kitab kuning. Kemudian, di bawahnya diberikan terjemahan ayat dan di bagian paling bawah adalah

⁶¹ Wawancara dengan Mustafa Bisri (Gus Mus), 8 Januari 2017.

⁶² Dalam penulisan kitab tafsir dikenal adanya tiga sistematika penulisan, yaitu *mushafi*, *nuzûli*, dan *maudû`i*. Pertama, sistematika *mus}h}afi* adalah penulisan kitab tafsir dengan berpedoman pada tertib susunan ayat-ayat dan surah-surah dalam mushaf, dimulai dari Surah al-Fatihah, al-Baqarah, dan seterusnya, sampai Surah al-Nas. Kedua, sistematika *nuzûli* adalah penulisan kitab tafsir berdasarkan kronologis turunnya surah-surah alQur`an. Salah satu mufasir yang menggunakan sistematika ini adalah Muhammad Izzah Darwazah, dengan tafsirnya yang berjudul *al-Tafsîr al-Hadîs*. Ketiga, sistematika *maudû`i*, yaitu menafsirkan al-Qur`an berdasarkan topik-topik tertentu dengan topik-topik tertentu dengan mengumpulkan ayat-ayat yang ada hubungannya dengan topik tertentu kemudian ditafsirkan. Muhammad Yusuf, dkk., *Studi Kitab Tafsir*, (Yogyakarta: Teras, 2004), hlm. 68.

penafsirannya. Pada setiap surah diawali dengan menguraikan jumlah ayat, di mana turunnya surah, sebab yang melatarbelakangi turunnya ataupun masalah yang berkaitan dengan isi surah yang dikaji.

Tulisan ayat dan tafsirnya ditandai dengan nomor abjad Arab, bila ayatnya menunjukkan ayat satu maka dalam penafsirannya juga diberi tanda nomor satu, begitu juga dengan keterangan tafsirannya. Hal ini bertujuan supaya orang yang membaca mudah untuk memahaminya. Dalam tafsirannya, Misbah juga memberikan tanda simbol (كت) yang menunjukkan arti keterangan atau tafsiran dari ayat tersebut. Sesekali juga pengarang menggunakan istilah (تنبيه) untuk memberikan keterangan tambahan, dan juga (فاغليغ) untuk sesuatu yang perlu diingat.⁶³ Dalam kitab ini di pojok atas bagian kanan digunakan untuk nama surah, di bagian tengah digunakan untuk juz, di bagian pojok kiri digunakan untuk halaman kitab.

Sedangkan penyusunan kitab ini ditulis per juz dan dijilid sehingga menjadi 30 jilid, dicetak oleh *al-Ihsan Offset* Surabaya, dengan kertas buram, akan tetapi warna sampul dicetak dengan warna yang berbeda-beda. Misalnya dalam juz pertama sampul diwarnai dengan warna biru, juz 29 diwarnai dengan hijau muda, juz 30 diwarnai dengan warna merah, dan lain sebagainya. Tidak ada keterangan yang eksplisit kenapa sampul warnanya dibuat berbeda-beda.

Metode Penafsiran

Metode penafsiran merupakan seperangkat aturan atau cara yang ditempuh seorang dalam menafsirkan al-Qur'an.⁶⁴

⁶³ *Ibid.*, hlm. 43-78.

⁶⁴ Nashruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), hlm. 380-381.

Menurut al-Farmawi, metode yang digunakan oleh para mufasir, dapat diklasifikasikan menjadi empat macam, yaitu, global (*ijmâlî*), analisis (*tahlîlî/tafsîlî*), perbandingan (*muqârin*), atau tematik (*maudû'î*).⁶⁵ Keempat metode ini mempunyai ciri dan spesifikasi masing-masing. Oleh karenanya, penerapan metode tersebut tergantung sasaran yang ingin dicapai. Sementara itu, secara garis besar, di Indonesia terdapat tiga metode penafsiran yang sangat populer yaitu, metode *ijmâlî*, *tahlîlî*, dan *maudû'î*.⁶⁶

Merujuk keterangan di atas, dapat dipastikan bahwa dalam menafsirkan al-Qur'an Misbah menggunakan metode *tahlîlî*, karena beliau menjelaskan seluruh aspek yang terkandung dalam ayat-ayat al-Qur'an. Di dalam tafsirnya, Misbah mengikuti runtutan ayat, sebagaimana dalam mushaf, mulai dari Surah al-Fatihah sampai al-Nas, secara beruntutan. Dalam hal ini, beliau memulai penafsirannya dengan mengemukakan kosakata yang ditulis mencong, dengan tulisan yang lebih kecil, ditulis di bawah setiap teks pada ayat al-Qur'an, kemudian diikuti dengan penjelasan mengenai arti global (terjemahan) ayat.

⁶⁵ Menurut al-Farmawi metode *tahlîlî* adalah menjelaskan seluruh aspek yang terkandung dalam ayat-ayat al-Qur'an. Di dalam tafsirnya, mufasir mengikuti runtutan ayat, sebagai mana dalam mushaf, kemudian mengemukakan kosakata diikuti dengan penjelasan mengenai arti global ayat. Selain itu, mufasir juga mengemukakan munasabah antar ayat dan juga *asbâb al-nuzûl*, serta dalil-dalil dari Nabi atau Sahabat yang terkadang juga bercampur dengan pendapat mufasir sesuai dengan keahlian yang dimilikinya. Selengkapnya lihat, Abd. al-Hayy al-Farmawi, *Metode Tafsir Mawdhu'iy*, Terj. Suryan A. Jamrah, (Jakarta: LSIK dan Raja Grafindo Persada, Cet. I, 1994), hlm. 11-29.

⁶⁶ Lihat, Jaja Zarkasyi, "Kajian al-Qur'an dalam Tradisi Masyarakat Sunda", dalam *Istiqro'*, Volume 07, No. 01, 2008, hlm. 154.

Setelah menerangkan kosakata, beliau menguraikan makna ayat satu per satu, dengan uraian yang luas, dalam hal ini beliau banyak menggunakan ijtihad (*bi al-ra'yi*) dalam penafsirannya. Walaupun demikian, Misbah juga menjelaskan kata-kata dan istilah-istilah yang kurang jelas dengan menghubungkannya dengan ayat dan surah lain. Penggunaan hubungan internal (*munâsabah*) ini sangat terlihat jelas dalam tafsir ini.⁶⁷ Selain itu, beliau juga menggunakan hadis Nabi SAW atau sahabat, sesuai dengan keahlian yang dimilikinya, sebagai landasan hukum dalam menafsirkan ayat. Hadis-hadis yang dikutip Misbah tersebut dapat dikategorikan menjadi tiga hal, yakni sebagai penjelas ayat yang sedang ditafsirkan,⁶⁸ kemudian hadis yang termasuk dalam kategori *asbâb al-nuzûl*,⁶⁹ dan hadis-hadis yang bersifat untuk menunjukkan keutamaan suatu ayat atau surah dalam al-Qur'an.⁷⁰ Selain mendasarkan pada ayat-ayat al-Qur'an dan hadis Nabi, dalam menafsirkan al-Qur'an, Misbah juga sangat besar memberikan porsi pada pendapat para ulama dan mufasir ternama, dengan menyebut sumber-sumbernya sebagai alat untuk menjelaskan hukum-hukum yang berkaitan dengan pokok bahasan, dan terakhir ia mendiskusikan pendapat para ulama dengan argumentasinya masing-masing, setelah itu ia melakukan tarjih dan mengambil pendapat yang dianggapnya benar.⁷¹ Dalam kaitan ini setidaknya beliau telah menggunakan apa yang telah dikenal dalam penulisan sistem modern dengan "referensi silang" (*cross-reference*).

⁶⁷ Misbah Mustafa, *al-Iklil...*, Jil. X, 1712

⁶⁸ *Ibid.*, Jil. XIII, 1145.

⁶⁹ *Ibid.*, Jil. VIII, 1147.

⁷⁰ Dalam permulaan surah ini, Misbah memberikan penjelasan terhadap keutamaan surah dengan riwayat. *Ibid.*, Jil. VII, 1123.

⁷¹ *Ibid.*, Jil. X, 1628-1633.

Karya-Karya

Sebagaimana telah dijelaskan bahwa KH. Misbah Mustafa memiliki kualitas keilmuan yang sangat menonjol karena ingatannya tajam, ditunjang dengan keseriusannya dalam mempelajari kitab-kitab klasik serta memahami dan menghafal al-Qur'an dan hadits. Keseriusan Beliau dalam mempelajari ilmu-ilmu keagamaan kemudian diwujudkan dengan banyak menerjemahkan kitab-kitab klasik dan menulis atau mengarang kitab-kitab keagamaan. Ada beberapa karya beliau yang telah ditulis, meliputi berbagai macam bidang ilmu seperti fiqh, tafsir, hadits, akhlak, balaghah, kaidah bahasa arab, dan lain-lain. Berikut ini karya-karya beliau yang penulis kelompokkan berdasarkan bidang ilmu:⁷²

a. Dalam bidang fiqh

1. *al-Muhadzab* terjemahan dalam bahasa Indonesia dengan penerbit karunia Surabaya
2. *Minhajul Abidin* terjemahan dalam bahasa Jawa dengan penerbit Balai Buku Surabaya
3. *Masail al-Faraid* dalam bahasa Jawa dengan penerbit Balai Buku Surabaya
4. *Minah al-Saniyah* terjemahan dalam bahasa Jawa dengan penerbit Balai Buku Surabaya.
5. *Ubdat al-Faraid* dalam bahasa Jawa dengan penerbit Balai Buku Surabaya
6. *Minah al-Saniyyah* terjemahan dalam bahasa Indonesia dengan penerbit Al-Ihsan Surabaya
7. *Nur al-Mubin Fi Adab al-Mushallin* penerbit Majlis Ta'lif Wa al- Khatath, Bangilan, Tuban

⁷² Ahmad Syarofi, *Penafsiran Sufi Surat Al-Fatihah dalam Tafsir Tāj Al-Muslimin* dan *Tafsir Al-Iklil* Karya KH. Misbah Musthofa, hlm. 33-38.

8. *Jawahir al-Lammaah* terjemahan bahasa Jawa penerbit Majlis Ta'lif Wa al-Khatath, Bangilan, Tuban
9. *Kifayat Al-Akhyar* terjemahan dalam bahasa Jawa Juz I dengan penerbit Majlis Ta'lif Wa al-Khatath, Bangilan, Tuban
10. *Manasik Haji* dalam bahasa Jawa dengan penerbit Majlis Ta'lif Wa al-Khatath, Bangilan, Tuban
11. *Manasik Haji* dalam Bahasa Indonesia dengan penerbit Majlis Ta'lif Wa al-Khatath, Bangilan, Tuban
12. *Masail al-Janaiz* dalam bahasa Jawa dengan penerbit Majlis Ta'lif Wa al-Khatath, Bangilan, Tuban
13. *Minhaj al-Abidin* terjemahan dalam bahasa Jawa dengan penerbit Balai Buku Surabaya
14. *Masail al-Nisa* dalam bahasa Jawa dengan penerbit Balai Buku Surabaya
15. *Abi Jamroh* terjemahan dalam bahasa Indonesia dengan penerbit Balai Buku Surabaya
16. *Safinat an-Naja* terjemahan dalam bahasa Jawa dengan penerbit Balai Buku Surabaya
17. *Bahjal al-Masail* terjemahan dalam bahasa Jawa dengan penerbit al- Ihsan, Surabaya
18. *Sulam al-Taufiq* terjemahan dalam bahasa Jawa dengan penerbit Balai Buku Surabaya
19. *Pegangan Modin* dalam bahasa Indonesia dengan penerbit Kiblat Surabaya
20. *Al-Bajuri* terjemahan dalam bahasa Jawa dengan penerbit Kiblat Surabaya
21. *Masail al-Janaiz* dalam bahasa Jawa dengan penerbit Kiblat Surabaya

22. *Fasholatan* dalam bahasa Indonesia dengan penerbit Progresif Surabaya
23. *Fasholatan* dalam bahasa Jawa dengan penerbit Sumber Surabaya
24. *Matan Tahrir* terjemahan dalam bahasa Jawa dengan penerbit al- Ihsan Surabaya
25. *Matan Taqrib* terjemahan dalam bahasa Jawa dengan penerbit Sumber Surabaya
26. *Fath al-Mu'in* terjemahan dalam bahasa Jawa dengan penerbit Asco Surabaya
27. *Bidayat al-Hidayah* terjemahan dalam bahasa Jawa penerbit Ustman Surabaya.
28. *Minhaj al-Qawim* terjemahan dalam bahasa Jawa dengan penerbit al- Ihsan Surabaya

b. Dalam bidang kaidah bahasa Arab (*Nahwu, Sharaf, dan Balaghah*).

1. *Alfiyah Kubra* dalam bahasa Jawa dengan penerbit Balai Buku Surabaya
2. *Nadhom Maksud* Dalam Bahasa Jawa dengan penerbit Balai Buku Surabaya
3. *Nadham Imrithi* dalam bahasa Jawa dengan penerbit Balai Buku Surabaya
4. *Assharf al-Wadih* dengan penerbit Majelis Ta'lif Wa al-Khatath, Bangilan, Tuban
5. *Jurumiyyah* terjemahan dalam bahasa Jawa dengan penerbit Majelis Ta'lif Wa al-Khatath, Bangilan, Tuban
6. *Sulam al-Nahwi* terjemahan dalam bahasa Jawa dengan penerbit Asegaf Surabaya
7. *Jauhar al-Maknun* terjemahan dalam bahasa Indonesia dengan penerbit Menara Kudus

8. *Jauhar al-Maknun* terjemahan dalam bahasa Jawa dengan penerbit Karuni Surabaya
9. *Alfiyah Sughra* terjemahan dalam bahasa Jawa penerbit al-Ihsan Surabaya

c. Dalam bidang Tafsir

1. *Taj Al- Muslimin*, Juz I,n,III,IV penerbit Majlis Ta'lif Wa al- Khatath, Bangilan,Tuban
2. *Tafsir Jalalain* terjemahan dalam bahsa Indonesia dengan Penerbit Assegaf Surabaya
3. *Tafsir Jalalain* terjemahan dalam bahasa Jawa dengan penerbit Assegaf Surabaya
4. *Tafsir al-Iklil Fi Ma'ani al-Tanzil* dalam bahasa Jawa dengan penerbit al-Ihsan Surabaya
5. *Tafsir Surat Yasiin* yang di tulis dengan bahasa Jawa
6. *Al-Itqom* terjemahan karya al-Suyuthi ke dalam bahasa Jawa

d. Dalam Bidang Hadits

1. *Al-Jami' al-Soghir* terjemahan dalam bahasa Indonesia dengan penerbit Karunia Surabaya
2. *Al-Jami' al-Soghir* terjemahan dalam bahasa Jawa dengan Penerbit Assegaf Surabaya
3. *Tiga Ratus Hadits* dalam bahasa Jawa dengan penerbit Bina Ilmu Surabaya
4. *Hasita Mimiyyah* dalam bahasa Jawa dengan penerbit Assegaf Surabaya
5. *Riyadh al-Sholikhin* dalam bahasa Jawa dengan penerbit Assaegaf Surabaya
6. *Durrrat al-Nasikhin* terjemahan dalam bahasa Jawa dengan penerbit Asco Pekalongan
7. *Durrrat al-Nasikhin* terjemahan dalam bahasa Indonesia dengan penerbit Menara Kudus

8. *Riyadh al-Sholikhin* terjemahan dalam bahasa Indonesia dengan penerbit Karunia Surabaya
 9. *633 Hadits Nabi* dalam bahasa Jawa dengan penerbit al-Ihsan Surabaya
 10. *Bukhori* terjemahan dalam bahasa Jawa dengan penerbit Asco Surabaya
 11. *Bulughul Maram* terjemahan dalam bahasa Jawa dengan penerbit al- Ihsan Surabaya
 12. *Adzkar al-Nawawi* terjemahan dalam bahasa Jawa dengan penerbit al-Ma'arif Bandung
 13. *Bukhori* terjemahan dalam bahasa Indonesia dengan penerbit Assegaf Surabaya
 14. *Jami' al-Shaghir* terjemahan dalam bahasa Jawa dengan penerbit al- Ihsan Surabaya.
- e. Dalam bidang Akhlak-Tasawuf**
1. *Al-Hikam* terjemahan dalam bahasa Jawa dengan penerbit Assegaf Surabaya
 2. *Adzkiya* dalam bahasa Jawa dengan penerbit Assegaf Surabaya
 3. *Adzkiya* dalam bahasa Indonesia dengan penerbit Assegaf Surabaya
 4. *Sihir al-Khutaba* dalam bahasa Jawa dengan penerbit Assegaf Surabaya
 5. *Syams al-Ma'arif* terjemahan bahasa Jawa dengan penerbit Assegaf Surabaya
 6. *Hasyiyat Asma* dalam bahasa Jawa dengan penerbit Assegaf Surabaya
 7. *Dalail* terjemahan dalam bahasa Indonesia dengan penerbit Assegaf Surabaya
 8. *Al-Syifa* terjemahan dalam bahasa Indonesia dengan penerbit Karunia Surabaya

9. *Idhat al-Nasi'in* terjemahan dalam bahasa Jawa dengan penerbit Karunia dan Raja Murah Pekalongan
10. *Hidayat al-Shibyan* dalam bahasa Jawa dengan penerbit Balai Buku Surabaya
11. *Asma' al-Husna* terjemahan dalam bahasa Jawa dengan penerbit al-Ihsan Surabaya
12. *Ihya' Ulumuddin* terjemahan dalam bahasa Jawa dengan penerbit Raja Murah Pekalongan
13. *Lukluah* terjemahan dalam bahasa Jawa dengan penerbit Kiblat Surabaya
14. *Ta'lim* terjemahan dalam bahasa Jawa dengan penerbit Imam Surabaya
15. *Washaya* terjemahan dalam bahasa Jawa dengan penerbit Utsman Surabaya
16. *Aurad al-Balighah* dalam bahasa Jawa dengan penerbit Kiblat Surabaya
17. Dalam bidang Kalam (Teologi)
18. *Tijan al-Darori* terjemahan dalam bahasa Jawa dengan penerbit Balai Buku Surabaya
19. *Syu'b al-Imam* dalam bahasa Jawa dengan penerbit al-Ihsan Surabaya

f. Dalam bidang yang lain

1. *Nur al-Yaqin* terjemahan dalam bahasa Indonesia dengan penerbit karunia Surabaya
2. *Minhat al-Rahman* dalam bahasa Jawa dengan penerbit Menara Kudus
3. *Khutbah Jum 'ah* dalam bahasa Jawa dengan penerbit Karya Abadu Surabaya
4. *Al-Rahbanuyyah* dalam bahasa Indonesia dengan penerbit Balai Buku Surabaya

5. *Syi'ir Qiyanat* dalam bahasa Jawa dengan penerbit Assegaf Surabaya
6. *Dibak Makna* dalam bahasa Jawa dengan penerbit Balai Buku Surabaya
7. *Fushul al-Arbaniyyah* dengan penerbit Balai Buku Surabaya
8. *Qurrat al-Uyun* terjemahan dalam bahasa Jawa dengan penerbit Majelis Ta'lif Wa al-Khatath, Bangilan, Tuban
9. *Manakib Wali Songo* dengan Majelis Ta'lif Wa al-Khatath, Bangilan, Tuban
10. *Dalail* terjemahan dalam bahasa Jawa dengan penerbit Majelis Ta'lif Wa al-Khatath, Bangilan, Tuban
11. *Auradal-Balighah* (Wind Jawa) dengan penerbit Majelis Ta'lif Wa al-Khatath, Bangilan, Tuban
12. *Attadzkirat al-Haniyyah* (Khutbah) dengan penerbit Majelis Ta'lif Wa al-Khatath, Bangilan, Tuban
13. *Misbah al-Dawji* (Barjanji) terjemahan dalam bahasa Jawa dengan penerbit Majelis Ta'lif Wa al-Khatath, Bangilan, Tuban
14. *Hijib Nashr* dalam bahasa Jawa dengan penerbit Majelis Ta'lif Wa al-Khatath, Bangilan, Tuban
15. *Wirid Ampuh* dengan penerbit Majelis Ta'lif Wa al-Khatath, Bangilan, Tuban
16. *Khutbah Jum'ah* dalam bahasa Jawa dengan penerbit al-Ihsan Surabaya
17. *Nadham Burdah* terjemahan dalam bahasa Jawa dengan penerbit Assegaf Surabaya
18. *Beberapa Hizb* dalam bahasa Jawa dengan penerbit Assegaf Surabaya

19. 300 Do'a dalam bahasa Indonesia dengan penerbit Sansiyah Solo
20. *Dakwah al-Ashhab* dalam bahasa Jawa dengan penerbit Kiblat Surabaya

BAB III

HISTORISITAS AKSARA DAN BAHASA TULIS DI INDONESIA AKHIR ABAD KE-20

A. Sejarah Bahasa Indonesia

Bahasa merupakan salah satu unsur identitas nasional. Bahasa dipahami sebagai sistem perlambangan yang secara arbiter dibentuk atas unsur-unsur bunyi ucapan manusia dan digunakan sebagai sarana berinteraksi manusia. Di Indonesia terdapat beragam bahasa daerah yang mewakili banyaknya suku-suku bangsa atau etnis.

Setelah kemerdekaan, bahasa Indonesia ditetapkan sebagai bahasa nasional. Bahasa Indonesia dahulu dikenal dengan bahasa melayu yang merupakan bahasa penghubung antar etnis yang mendiami kepulauan nusantara. Selain menjadi bahasa penghubung antara suku-suku, bahasa melayu juga menjadi bahasa transaksi perdagangan internasional di kawasan kepulauan nusantara yang digunakan oleh berbagai suku bangsa Indonesia dengan para pedagang asing.

Telah dikemukakan pada beberapa kesempatan, mengapa bahasa melayu dipilih menjadi bahasa nasional bagi negara Indonesia yang merupakan suatu hal yang menggembarakan.

Dibandingkan dengan bahasa lain yang dapat dicalonkan menjadi bahasa nasional, yaitu bahasa jawa (yang menjadi bahasa ibu bagisekitar setengah penduduk Indonesia), bahasa melayu merupakan bahasa yang kurang berarti. Di Indonesia, bahasaitu diperkirakan dipakai hanya oleh penduduk kepulauan Riau, Linggau dan penduduk pantai-pantai diseberang Sumatera. Namun justru karena pertimbangan itu jualah pemilihan bahasa jawa akan selalu dirasakan sebagai pengistimewaan yang berlebihan.

Alasan kedua, mengapa bahasa melayu lebih berterima dari pada bahasa jawa, tidak hanya secara fonetis dan morfologis tetapi juga secara reksikal, seperti diketahui, bahasa jawa mempunyai beribu-ribu morfen leksikal dan bahkan beberapa yang bersifat gramatikal. Faktor yang paling penting adalah juga kenyataannya bahwa bahasa melayu mempunyai sejarah yang panjang sebagai lingua France.

Dari sumber-sumber China kuno dan kemudian juga dari sumber Persia dan Arab, kita ketahui bahwa kerajaan Sriwijaya di Sumatera Timur paling tidak sejak abad ke -7 merupakan pusat internasional pembelajaran agama Budha serta sebuah negara yang maju yang perdagangannya didasarkan pada perdagangan antara Cina, India dan pulau-pulau di Asia Tenggara. Bahasa melayu mulai dipakai dikawasan Asia Tenggara sejak Abad ke-7. bukti-bukti yang menyatakan itu adalah dengan ditemukannya prasasti di kedukan bukit karangka tahun 683 M (Palembang), talang tuwo berangka tahun 684 M (Palembang), kota kapur berangka tahun 686 M (bukit barat), Karang Birahi berangka tahun 688 M (Jambi) prasasti-prasasti itu bertuliskan huruf pranagari berbahasa melayu kuno.

Bahasa melayu kuno itu hanya dipakai pada zaman Sriwijaya saja karena di Jawa Tengah (Banda Suli) juga ditemukan prasasti berangka tahun 832 M dan di Bogor ditemukan prasasti berangka tahun 942 M yang juga menggunakan bahasa melayu kuno.

Pada zaman Sriwijaya, bahasa melayu dipakai sebagai bahasa kebudayaan, yaitu bahasa buku pelajaran agama Budha. Bahasa melayu dipakai sebagai bahasa perhubungan antar suku di Nusantara. Bahasa melayu dipakai sebagai bahasa perdagangan, baik sebagai bahasa yang digunakan terhadap para pedagang yang datang dari luar Nusantara.

Informasi dari seorang ahli sejarawan China I-Tsing yang belajar agama Budha di Sriwijaya, antara lain menyatakan bahwa di Sriwijaya ada bahasa yang bernama Koen Loen (I-Tsing : 63-159), Kou Luen (I-Tsing : 183), K'ouen loen (Ferrand, 1919), Kw'enlun (Ali Syahbana, 1971 : 0001089), Kun'lun (Parnikel, 1977 : 91), K'un-lun (Prentice 1978 : 19), yang berdampingan dengan Sanskerta.

Yang dimaksud dengan Koen-Luen adalah bahasa perhubungan (*lingua franca*) di kepulauan Nusantara, yaitu bahasa Melayu. Perkembangan dan pertumbuhan bahasa Melayu tampak makin jelas dari peninggalan-peninggalan kerajaan Islam, baik yang berupa batu tertulis, seperti tulisan pada batu nisan di Minye Tujah, Aceh, berangka tahun 1380 M, maupun hasil-hasil sastra (abad ke-16 dan ke-17), seperti syair Hamzah Fansuri, hikayat raja-raja Pasai, sejarah Melayu, *Tajussalatin* dan *Bustanussalatin*. Bahasa Melayu menyebar ke pelosok Nusantara bersama dengan menyebarnya agama Islam di wilayah Nusantara. Bahasa Melayu mudah diterima oleh masyarakat Nusantara sebagai bahasa perhubungan antara pulau, antara suku, antara pedagang, antar bangsa, dan antar kerajaan karena bahasa Melayu tidak mengenal tutur.

Pada tahun 1928 bahasa Melayu mengalami perkembangan yang luar biasa. Pada tahun tersebut para tokoh pemuda dari berbagai latar belakang suku dan kebudayaan menetapkan bahasa Indonesia sebagai bahasa persatuan Indonesia, keputusan ini dicetuskan melalui sumpah pemuda. Dan baru setelah kemerdekaan Indonesia tepatnya pada tanggal 18 Agustus Bahasa Indonesia diakui secara Yuridis.

Bahasa Indonesia berasal dari bahasa Melayu, sebuah bahasa Austronesia yang digunakan sebagai *lingua franca* (bahasa pergaulan) di Nusantara kemungkinan sejak abad-abad awal penanggalan modern. Bentuk bahasa sehari-hari ini

sering dinamai dengan istilah *Melayu Pasar*. Jenis ini sangat lentur, sebab sangat mudah dimengerti dan ekspresif, dengan toleransi kesalahan sangat besar dan mudah menyerap istilah-istilah lain dari berbagai bahasa yang digunakan para penggunanya.

Bentuk yang lebih resmi, disebut *Melayu Tinggi* yang pada masa lalu digunakan oleh kalangan keluarga kerajaan di sekitar Sumatera, Jawa, dan Semenanjung Malaya. Bentuk bahasa ini lebih sulit karena penggunaannya sangat halus, penuh sindiran, dan tidak seekspresif Bahasa Melayu Pasar.

Pemerintah kolonial Belanda melihat kelenturan Melayu Pasar dapat mengancam keberadaan bahasa dan budaya. Belanda berusaha meredamnya dengan mempromosikan bahasa Melayu Tinggi, diantaranya dengan penerbitan karya sastra dalam Bahasa Melayu Tinggi oleh Balai Pustaka. Tetapi Bahasa Melayu Pasar sudah digunakan oleh banyak pedagang dalam berkomunikasi.

B. Sumpah Pemuda dan Nasionalisme

Bahasa Indonesia secara resmi diakui sebagai bahasa nasional pada saat Sumpah Pemuda tanggal 28 Oktober 1928. Penggunaan bahasa Melayu sebagai bahasa nasional merupakan usulan dari Muhammad Yamin, seorang politikus, sastrawan, dan ahli sejarah. Dalam pidatonya pada Kongres Nasional kedua di Jakarta, Yamin mengatakan bahwa : “Jika mengacu pada masa depan bahasa-bahasa yang ada di Indonesia dan kesusastraannya, hanya ada dua bahasa yang bisa diharapkan menjadi bahasa persatuan yaitu bahasa Jawa dan Melayu. Tapi dari dua bahasa itu, bahasa Melayulah yang lambat laun akan menjadi bahasa pergaulan atau bahasa persatuan.

Secara Sosiologis kita bisa mengatakan bahwa Bahasa Indonesia resmi di akui pada Sumpah Pemuda tanggal 28 Oktober 1928. Hal ini juga sesuai dengan butir ketiga ikrar sumpah pemuda yaitu "*Kami putra dan putri Indonesia menjunjung bahasa persatuan, bahasa Indonesia.*" Namun secara Yuridis Bahasa Indonesia diakui pada tanggal 18 Agustus 1945 atau setelah Kemerdekaan Indonesia.

Dari segi politik, kongres pemuda yang pertama (1926) tidak akan bisa dipisahkan dari perkembangan cita-cita atau benih-benih kebangkitan nasional yang dimulai oleh berdirinya Budi Utomo, sarekat islam, dan Jon Sumatrenan Bond. Tujuan utama diselenggarakannya kongres itu adalah untuk mempersatukan berbagai organisasi kepemudaan pada waktu itu.

Pada tahun itu organisasi-organisasi pemuda memutuskan bergabung dalam wadah yang lebih besar Indonesia muda. Pada tanggal 28 Oktober 1928 organisasi pemuda itu mengadakan kongres pemuda di Jakarta yang menghasilkan sebuah pernyataan bersejarah yang kemudian lebih dikenal sebagai sumpah pemuda. Pertanyaan bersatu itu dituangkan berupa ikrar atas tiga hal, Negara, bangsa, dan bahasa yang satu dalam ikrar sumpah pemuda.

Peristiwa ini dianggap sebagai awal permulaan bahasa Indonesia yang sebenarnya, bahasa Indonesia sebagai media dan sebagai symbol kemerdekaan bangsa. Pada waktu itu memang terdapat beberapa pihak yang peradaban modern. Akan tetapi, tidak bisa dipungkiri bahwa cita-cita itu sudah menjadi kenyataan, bahasa Indonesia tidak hanya menjadi media kesatuan, dan politik, melainkan juga menjadi bahasa sastra indonesia baru.

C. Bahasa Indonesia dan Identitas Sosio-Kultural

Peristiwa-peristiwa penting yang berkaitan dengan perkembangan bahasa Indonesia dapat dirinci sebagai berikut:

1. Sebelum Kemerdekaan

Pada saat sebelum kemerdekaan, bahasa Melayu telah digunakan oleh masyarakat sebagai alat perhubungan atau “lingua franca” di seluruh nusantara bahkan di seluruh wilayah Asia Tenggara. Bahkan, bangsa-bangsa asing yang datang ke Indonesia pun menggunakan bahasa Melayu untuk berkomunikasi dengan masyarakat nusantara. Peristiwa-peristiwa penting yang berhubungan dengan perkembangan bahasa Melayu di Indonesia sebelum kemerdekaan, antara lain:

- a. Tahun 1801 disusunlah ejaan resmi bahasa Melayu oleh Ch. A. Van Ophuijsen yang dibantu oleh Nawawi Soetan Ma'moer dan Moehammad Taib Soetan Ibrahim. Ejaan ini dimuat dalam Kitab Logat Melayu.
- b. Tahun 1908 pemerintah kolonial mendirikan sebuah badan penerbit buku-buku bacaan yang diberi nama Commissie voor de Volkslectuur (Taman Bacaan Rakyat), yang kemudian pada tahun 1917 diubah menjadi Balai Pustaka. Badan penerbit ini menerbitkan novel-novel, seperti Siti Nurbaya dan Salah Asuhan, buku-buku penuntun bercocok tanam, penuntun memelihara kesehatan, yang tidak sedikit membantu penyebaran bahasa Melayu di kalangan masyarakat luas.
- c. Tanggal 16 Juni 1927 Jahja Datoek Kayo menggunakan bahasa Indonesia dalam pidatonya. Hal ini untuk pertamakalinya dalam sidang

Volksraad (dewan rakyat), seseorang berpidato menggunakan bahasa Indonesia.

- d. Tanggal 28 Oktober 1928 secara resmi pengokohan bahasa Indonesia menjadi bahasa persatuan.
 - e. Tahun 1933 berdiri sebuah angkatan sastrawan muda yang menamakan dirinya sebagai Pujangga Baru yang dipimpin oleh Sutan Takdir Alisyahbana.
 - f. Tahun 1936 Sutan Takdir Alisyahbana menyusun Tatabahasa Baru Bahasa Indonesia.
 - g. Tanggal 25-28 Juni 1938 dilangsungkan Kongres Bahasa Indonesia I di Solo. Dari hasil kongres itu dapat disimpulkan bahwa usaha pembinaan dan pengembangan bahasa Indonesia telah dilakukan secara sadar oleh cendekiawan dan budayawan Indonesia saat itu.
2. Setelah Kemerdekaan
- Satu hari setelah diproklamasikan kemerdekaan kemerdekaan Negara kesatuan Republik Indonesia, yaitu pada tanggal 18 Agustus 1945 telah ditetapkan UUD 1945 yang didalamnya terdapat salah satu pasal yaitu pasal 36 yang berbunyi “Bahasa negara ialah Bahasa Indonesia”. Dengan demikian, sejak saat itu bahasa Indonesia menjadi bahasa resmi negara sehingga dalam semua urusan yang berkaitan dengan pemerintahan, kenegaraan, pendidikan, ataupun forum resmi harus menggunakan bahasa Indonesia. Peristiwa-peristiwa penting yang berhubungan dengan perkembangan bahasa Indonesia setelah proklamasi kemerdekaan, yaitu :

- a. Tanggal 18 Agustus 1945 ditandatangani Undang-Undang Dasar 1945, yang salah satu pasalnya (Pasal 36) menetapkan bahasa Indonesia sebagai bahasa negara.
- b. Tanggal 19 Maret 1947 diresmikan penggunaan ejaan Republik (ejaan soewandi) sebagai pengganti ejaan Van Ophuijsen yang berlaku sebelumnya.
- c. Tanggal 28 Oktober – 2 November 1954 diselenggarakan Kongres Bahasa Indonesia II di Medan. Kongres ini merupakan perwujudan tekad bangsa Indonesia untuk terus-menerus menyempurnakan bahasa Indonesia yang diangkat sebagai bahasa kebangsaan dan ditetapkan sebagai bahasa negara.
- d. Tanggal 16 Agustus 1972 H. M. Soeharto, Presiden Republik Indonesia, meresmikan penggunaan Ejaan Bahasa Indonesia yang Disempurnakan (EYD) melalui pidato kenegaraan di hadapan sidang DPR yang dikuatkan pula dengan Keputusan Presiden No. 57 tahun 1972.
- e. Tanggal 31 Agustus 1972 Menteri Pendidikan dan Kebudayaan menetapkan Pedoman Umum Ejaan Bahasa Indonesia yang Disempurnakan dan Pedoman Umum Pembentukan Istilah resmi berlaku di seluruh wilayah Indonesia (Wawasan Nusantara).
- f. Tanggal 28 Oktober – 2 November 1978 diselenggarakan Kongres Bahasa Indonesia III di Jakarta. Kongres yang diadakan dalam rangka memperingati Sumpah Pemuda yang ke-50 ini selain memperlihatkan kemajuan, pertumbuhan,

dan perkembangan bahasa Indonesia sejak tahun 1928, juga berusaha memantapkan kedudukan dan fungsi bahasa Indonesia.

- g. Tanggal 21 – 26 November 1983 diselenggarakan Kongres Bahasa Indonesia IV di Jakarta. Kongres ini diselenggarakan dalam rangka memperingati hari Sumpah Pemuda yang ke-55. Dalam putusannya disebutkan bahwa pembinaan dan pengembangan bahasa Indonesia harus lebih ditingkatkan sehingga amanat yang tercantum di dalam Garis-Garis Besar Haluan Negara, yang mewajibkan kepada semua warga negara Indonesia untuk menggunakan bahasa Indonesia dengan baik dan benar, dapat tercapai semaksimal mungkin.
- h. Tanggal 28 Oktober – 3 November 1988 diselenggarakan Kongres Bahasa Indonesia V di Jakarta. Kongres ini dihadiri oleh kira-kira tujuh ratus pakar bahasa Indonesia dari seluruh Indonesia dan peserta tamu dari negara sahabat seperti Brunei Darussalam, Malaysia, Singapura, Belanda, Jerman, dan Australia. Kongres itu ditandatangani dengan dipersembhkannya karya besar Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa kepada pencinta bahasa di Nusantara, yakni Kamus Besar Bahasa Indonesia dan Tata Bahasa Baku Bahasa Indonesia.
- i. Tanggal 28 Oktober – 2 November 1993 diselenggarakan Kongres Bahasa Indonesia VI di Jakarta. Pesertanya sebanyak 770 pakar bahasa dari Indonesia dan 53 peserta tamu dari mancanegara meliputi Australia, Brunei

Darussalam, Jerman, Hongkong, India, Italia, Jepang, Rusia, Singapura, Korea Selatan, dan Amerika Serikat. Kongres mengusulkan agar Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa ditingkatkan statusnya menjadi Lembaga Bahasa Indonesia, serta mengusulkan disusunnya Undang-Undang Bahasa Indonesia.

- j. Tanggal 26-30 Oktober 1998 diselenggarakan Kongres Bahasa Indonesia VII di Hotel Indonesia, Jakarta. Kongres itu mengusulkan dibentuknya Badan Pertimbangan Bahasa.

Historisitas Perkembangan Bahasa Indonesia

1. Budi Otomo.

Pada tahun 1908, Budi Utomo yang merupakan organisasi yang bersifat kenasionalan yang pertama berdiri dan tempat terhidupnya kaum terpelajar bangsa Indonesia, dengan sadar menuntut agar syarat-syarat untuk masuk ke sekolah Belanda diperingan,. Pada kesempatan permulaan abad ke-20, bangsa Indonesia asyik dimabuk tuntutan dan keinginan akan penguasaan bahasa Belanda sebab bahasa Belanda merupakan syarat utam untuk melanjutkan pelajaran menambang ilmu pengetahuan barat.

2. Sarikat Islam.

Sarekat islam berdiri pada tahun 1912. mula-mula partai ini hanya bergerak dibidang perdagangan, namun bergerak dibidang sosial dan politik jga. Sejak berdirinya, sarekat islam yang bersifat non kooperatif dengan pemerintah Belanda dibidang politik tidak perna mempergunakan bahasa Belanda. Bahasa yang mereka pergunakan ialah bahasa Indonesia.

3. Balai Pustaka.

Dipimpin oleh Dr. G.A.J. Hazue pada tahu 1908 balai pustaku ini didirikan. Mulanya badan ini bernama Commissie Voor De Volkslectuur, pada tahun 1917 namanya berubah menjadi balai pustaka. Selain menerbitkan buku-buku, balai pustaka juga menerbitkan majalah.

Hasil yang diperoleh dengan didirikannya balai pustaka terhadap perkembangan bahasa melau menjadi bahasa Indonesia dapat disebutkan sebagai berikut :

- a. Meberikan kesempatan kepada pengarang-pengarang bangsa Indonesia untuk menulis cerita ciptanya dalam bahasa melayu.
 - b. Memberikan kesempatan kepada rakyat Indonesia untuk membaca hasil ciptaan bangsanya sendiri dalam bahasa melayu.
 - c. Menciptakan hubungan antara sastrawan dengan masyarakat sebab melalui karangannya sastrawan melukiskan hal-hal yang dialami oleh bangsanya dan hal-hal yang menjadi cita-cita bangsanya.
 - d. Balai pustaka juga memperkaya dan memperbaiki bahasa melayu sebab diantara syarat-syarat yang harus dipenuhi oleh karangan yang akan diterbitkan di balai pustaka ialah tulisan dalam bahasa melayu yang bersusun baik dan terpelihara.
4. Sumpah Pemuda.

Kongres pemuda yang paling dikenal ialah kongres pemuda yang diselenggarakan pada tahun 1928 di Jakarta. Pada hal sebelumnya, yaitu tahun 1926, telah pula diadakan kongres pemuda yang tepat penyelenggaraannya juga di Jakarta. Berlangsung kongres ini tidak semata-mata bermakna bagi

perkembangan politik, melainkan juga bagi perkembangan bahasa dan sastra Indonesia.

Kedudukan Bahasa Indonesia

Bahasa Indonesia mempunyai dua kedudukan yang sangat penting yaitu:

1. Sebagai Bahasa Nasional.

Seperti yang tercantum dalam ikrar ketiga Sumpah Pemuda 1928 yang berbunyi *Kami putra dan putri Indonesia menjunjung bahasa persatuan, bahasa Indonesia*. Ini berarti bahasa Indonesia berkedudukan sebagai bahasa Nasional yang kedudukannya berada diatas bahasa-bahasa daerah.

2. Sebagai Bahasa Negara

Tercantum dalam Undang-Undang Dasar 1945 (Bab XV Pasal 36) mengenai kedudukan bahasa Indonesia yang menyatakan bahawa bahasa negara ialah bahasa Indonesia.

Fungsi Bahasa Indonesia

Di dalam kedudukannya sebagai bahasa nasional, bahasa Indonesia berfungsi sebagai :

1. Lambang kebangsaan

Sebagai lambang kebanggaan Nasional bahasa Indonesia memancarkan nilai- nilai sosial budaya luhur bangsa Indonesia. Dengan keluhuran nilai yang dicerminkan bangsa Indonesia, kita harus bangga, menjunjung dan mempertahankannya. Sebagai realisasi kebanggaan terhadap bahasa Indonesia, harus memakainya tanpa ada rasa rendah diri, malu, dan acuh tak acuh. Kita harus bangga memakainya dengan memelihara dan mengembangkannya.

2. Lambang identitas nasional

Sebagai lambang identitas nasional, bahasa Indonesia merupakan lambang bangsa Indonesia. Berarti bahasa Indonesia akan dapat mengetahui identitas seseorang, yaitu sifat, tingkah laku, dan watak sebagai bangsa Indonesia. Kita harus menjaganya jangan sampai ciri kepribadian kita tidak tercermin di dalamnya. Jangan sampai bahasa Indonesia tidak menunjukkan gambaran bangsa Indonesia yang sebenarnya.

3. Alat penghubung antarwarga, antardaerah dan antarbudaya

Manfaat bahasa Indonesia dapat dirasakan dalam kehidupan sehari-hari. Dengan bahasa Indonesia seseorang dapat saling berhubungan untuk segala aspek kehidupan. Bagi pemerintah, segala kebijakan dan strategi yang berhubungan dengan ideologi, politik, ekonomi, sosial, budaya, pertahanan, dan keamanan mudah diinformasikan kepada warga. Apabila arus informasi antarmanusia meningkat berarti akan mempercepat peningkatan pengetahuan seseorang. Apabila pengetahuan seseorang meningkat berarti tujuan pembangunan akan cepat tercapai.

4. Alat yang memungkinkan penyatuan berbagai suku bangsa dengan latar belakang sosial budaya dan bahasa yang berbeda-beda ke dalam satu kesatuan kebangsaan yang bulat.

Dengan fungsi ini memungkinkan masyarakat Indonesia yang beragam latar belakang sosial budaya dan berbeda-beda bahasanya dapat menyatu dan bersatu dalam kebangsaan, cita-cita, dan rasa nasib yang sama. Dengan bahasa Indonesia, bangsa Indonesia merasa aman dan serasi hidupnya, karena mereka tidak merasa bersaing dan tidak merasa lagi

‘dijajah’ oleh masyarakat suku lain. Karena dengan adanya kenyataan bahwa dengan menggunakan bahasa Indonesia, identitas suku dan nilai-nilai sosial budaya daerah masih tercermin dalam bahasa daerah masing-masing. Kedudukan dan fungsi bahasa daerah masih tegar dan tidak bergoyah sedikit pun. Bahkan, bahasa daerah diharapkan dapat memperkaya khazanah bahasa Indonesia.

Dalam Hasil Perumusan Seminar Politik Bahasa Nasional yang diselenggarakan di Jakarta pada tanggal 25 s.d. 28 Februari 1975 dikemukakan bahwa di dalam kedudukannya sebagai bahasa negara, bahasa Indonesia berfungsi sebagai :

1. Bahasa resmi kenegaraan.

Bukti bahwa bahasa Indonesia sebagai bahasa resmi kenegaraan adalah digunakannya bahasa Indonesia dalam naskah proklamasi kemerdekaan RI 1945. Mulai saat itu bahasa Indonesia digunakan dalam segala upacara, peristiwa serta kegiatan kenegaraan.

2. Bahasa pengantar resmi dilembaga-lembaga pendidikan.

Bahasa Indonesia dipakai sebagai bahasa pengantar di lembaga-lembaga pendidikan mulai dari taman kanak-kanak sampai dengan perguruan tinggi. Untuk memperlancar kegiatan belajar mengajar, materi pelajaran yang berbentuk media cetak hendaknya juga berbahasa Indonesia. Hal ini dapat dilakukan dengan menerjemahkan buku-buku yang berbahasa asing. Apabila hal ini dilakukan, sangat membantu peningkatan perkembangan bahasa Indonesia sebagai bahasa ilmu pengetahuan dan teknologi (iptek).

3. Bahasa resmi di dalam perhubungan pada tingkat nasional untuk kepentingan perencanaan dan pelaksanaan pembangunan serta pemerintah.

Bahasa Indonesia dipakai dalam hubungan antarbadan pemerintah dan penyebarluasan informasi kepada masyarakat. Sehubungan dengan itu hendaknya diadakan penyeragaman sistem administrasi dan mutu media komunikasi massa. Tujuan penyeragaman dan peningkatan mutu tersebut agar isi atau pesan yang disampaikan dapat dengan cepat dan tepat diterima oleh masyarakat.

4. Bahasa resmi di dalam pengembangan kebudayaan dan pemanfaatan ilmu pengetahuan serta teknologi modern.

Kebudayaan nasional yang beragam yang berasal dari masyarakat Indonesia yang beragam pula. Dalam penyebarluasan ilmu dan teknologi modern agar jangkauan pemakaiannya lebih luas, penyebaran ilmu dan teknologi, baik melalui buku-buku pelajaran, buku-buku populer, majalah-majalah ilmiah maupun media cetak lain, hendaknya menggunakan bahasa Indonesia. Pelaksanaan ini mempunyai hubungan timbal-balik dengan fungsinya sebagai bahasa ilmu yang dirintis lewat lembaga-lembaga pendidikan, khususnya di perguruan tinggi.

D. Historisitas Aksara Nusantara; Sejarah, Variasi Aksara dan Latin

Aksara Nusantara merupakan beragam aksara atau tulisan yang digunakan di Nusantara untuk secara khusus menuliskan bahasa daerah tertentu. Walaupun Abjad Arab dan Alfabet Latin juga seringkali digunakan untuk menuliskan

bahasa daerah, istilah Aksara Nusantara seringkali dikaitkan dengan aksara hasil inkulturisasi kebudayaan India sebelum berkembangnya Agama Islam di Nusantara dan sebelum kolonisasi bangsa-bangsa Eropa di Nusantara. Berbagai macam media tulis dan alat tulis digunakan untuk menuliskan Aksara Nusantara. Media tulis untuk prasasti antara lain meliputi batu, kayu, tanduk hewan, lempengan emas, lempengan perak, tempengan tembaga, dan lempengan perunggu; tulisan dibuat dengan alat tulis berupa pahat. Media tulis untuk naskah antara lain meliputi daun lontar, daun nipah, janur kelapa, bilah bambu, kulit kayu, kertas lokal, kertas impor, dan kain; tulisan dibuat dengan alat tulis berupa pisau atau pena dan tinta.

Bukti tertua mengenai keberadaan Aksara Nusantara yaitu berupa tujuh buah yupa (tiang batu untuk menambatkan tali pengikat sapi) yang bertuliskan prasasti mengenai upacara waprakeswara yang diadakan oleh Mulawarmman, Raja Kutai di daerah Kalimantan Timur. Tulisan pada yupa-yupa tersebut menggunakan aksara Pallawa dan Bahasa Sanskrta. Berdasarkan tinjauan pada bentuk huruf Aksara Pallawa pada yupa, para ahli menyimpulkan bahwa yupa-yupa tersebut dibuat pada sekitar abad ke-4.

Setidaknya sejak abad IV itulah Bangsa Indonesia telah mengenal bahasa tulis yang terus berkembang mengikuti perkembangan bahasa lisan. Perkembangan ini dimulai terutama sejak bahasa daerah (misalnya Bahasa Melayu Kuno dan Bahasa Jawa Kuno) juga dituangkan dalam bentuk tulisan selain dari Bahasa Sanskrta yang pada masa sebelumnya merupakan satu-satunya bahasa yang lazim dituliskan. Sejak abad XV Aksara Nusantara berkembang pesat dengan ditandai beraneka-ragamnya aksara untuk menuliskan berbagai bahasa

daerah hingga kemudian peranannya mulai tergeser oleh Abjad Arab dan Alfabet Latin.

Sebagaimana halnya dengan identitas budaya lokal di Nusantara, pada masa kini Aksara Nusantara merupakan salah satu warisan budaya yang nyaris punah. Oleh karena itu, beberapa pemerintah daerah yang merasa terganggu untuk menjaga kelestarian budaya tersebut membuat peraturan-peraturan khusus mengenai pelestarian aksara daerah masing-masing. Latar belakang inilah yang akhirnya antara lain menjadi dasar munculnya Aksara Sunda Baku pada tahun 1996.⁷³

Hampir semua aksara daerah di Indonesia merupakan turunan Aksara Pallawa yang berasal dari daerah India Selatan. Aksara Jawi, Aksara Pegon, dan Aksara Bilang-bilang merupakan turunan Abjad Arab; sedangkan Aksara Nagari berasal dari daerah India Utara. Baik Aksara Pallawa maupun Aksara Nagari adalah turunan dari Aksara Brahmi yang merupakan induk semua aksara di Asia Selatan dan Asia Tenggara.⁷⁴

Istilah Aksara Nusantara juga bisa digunakan untuk merangkum aksara-aksara yang digunakan dan berkembang di Kepulauan Filipina. Hampir semua aksara daerah di Filipina merupakan turunan Aksara Kawi (Aksara Jawa Kuno). Aksara-aksara ini meliputi Aksara Baybayin, Aksara Tagbanwa, Aksara Buhid, Aksara Hanun'o, dan Aksara Kapampangan. Sedangkan Aksara Eskaya merupakan hasil budaya asli Bangsa Filipina. Beberapa aksara daerah dinamai menurut susunan huruf-hurufnya atau menurut nama abecedarium aksara tersebut. Demikianlah maka Aksara Jawa

⁷³ https://id.wikipedia.org/wiki/Aksara_Nusantara diakses pada hari Minggu, 15 Oktober 2017 pukul 10.49 WIB.

⁷⁴ *Ibid.*

Baru dan Aksara Bali disebut Aksara Hanacaraka; sedangkan Aksara Rejang, Aksara Kerinci, Aksara Lampung, dan Aksara Sunda Baku disebut juga Aksara Kaganga mengikuti abecedarium Aksara Pallawa : ka kha ga gha nga.⁷⁵

Sejarah

Ada pendapat sebelum hadir abjad Arab dan Latin sekarang, tulisan yang lazim dipergunakan di kawasan Asia Tenggara (kecuali di Vietnam dan sebagian kalangan penduduk Tiongkok Selatan) diduga sebagian besar dari pengaruh India. Begitu pun halnya yang terjadi di Nusantara. Para sarjana (pribumi dan asing) hampir selalu mengajukan pendapat senada bahwa aksara di Nusantara hadir sejalan dengan berkembangnya unsur (Hindu Buddha) dari India yang datang dan menetap, melangsungkan kehidupannya dengan menikahi penduduk setempat. Maka sangat wajar, langsung atautidak langsung disamping mengenalkan budaya dari negeri asalnya sambil mempelajari budaya setempat di lingkungan pemukiman baru, salah satu implikasinya adalah bentuk aksara.⁷⁶

Namun sejauh fakta yang ada, pendapat itu tidak disertai penjelasan tuntas hingga pada suatu waktu seorang ahli epigrafi yang berkebangsaan Perancis bernama Louis Charles Damais (1951–55) yang menyatakan bahwa hipotesis para ahli tersebut belum benar-benar menegaskan dari mana dan bagaimana awal kehadiran serta mengalirnya arus kebudayaan India ke Nusantara kecuali diperkirakan tidak hanya berasal dari satu tempat saja, tetapi juga dari berbagai

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ Casparis, J.G. de, *Indonesian Palaeography; A history of writing in Indonesia from the beginnings to c. A.D. 1500*. (Leiden: Brill, 1975)

tempat lainnya. Walaupun tidak dimungkiri bahwa aksara-aksara di Nusantara memang metampakkan aliran India Selatan atau aliran

India Utara, namun juga cukup rumit dan sulit ditentukan darimana kepastian awalnya sebab meskipun ada pengaruh India, tetapi kebudayaan India tidaklah berperan sepenuhnya terhadap lahirnya aksara di Nusantara khususnya suku bangsa yang menghasilkan sumber tertulis dengan mempergunakan aksara-aksara nasional atau aksara daerah yang tergolong kuno itu.

Ada asumsi bahwa kebudayaan India datang ke Nusantara semata karena peran cendekiawan Nusantara sendiri yang telah turut ambil bagian ke kancah pergaulan politik internasional, tetapi tidak berarti bahwa di kala itu bangsa Nusantara belum mengenal aksara sebagai alat melakukan interaksi sosial dengan bangsa-bangsa lain. Wujud ataupun bentuk aksara yang berperan pada periode itu pun sesungguhnya merupakan hasil daya cipta cendekiawan lokal yang telah meramu secara selektif unsur-unsur asing dari berbagai aliran yang pada klimaksnya mencapai kesepakatan gaya jenis dan bentuk aksara sesuai kondisi wilayah budaya. Saat berlangsungnya proses inovasi, masyarakat Nusantara telah mencapai kondisi siap mental, karena itu tatkala inovasi asing (luar) tiba, khususnya dari India, masyarakat Nusantara segera dapat mencerna dan menyesuaikan diri tentu dengan melalui pengetahuan dan pengalaman kebudayaan setempat.⁷⁷

Sejarah mencatat bahwa aksara tertua di Nusantara (Asia Tenggara umumnya) disebarluaskan seiring dengan

⁷⁷ Damais, L-Ch (1952), *Etudes d'Epigraphie Indonesienne: III. Liste des Principales Inscription atees de l'Indonesie* (BEFEO XLVI ed.)

menyebarnya agama Buddha. Jenisaksara yang semula dipergunakan untuk menulis ajaran. mantra-mantra suci atau teks-teks dengan jenis aksara yang dipakainya disebut Sidhhamatrika, disingkat Siddham. Tetapi sarjana Belanda lebih menyukai istilah Prenagari.⁷⁸ Jenis aksara inilah yang kemudianberkembang di Asia Tenggara walaupun hanya terbatas atau terpatri, untuk menulis teks-teks keagamaan pada media tablet, meterai atau stupika yangdibuat dari tanah liat (bakar atau terakota) atau dijemur dan dikeringkan matahari. Objek tekstual jenis ini hampir dipastikan tidak atau jarang disertai unsur pertanggalan, karenanya sulit ditentukan periodenya secara tepat. Namun melalui analisis palaeografis yakni perbandingan kemiripan tipe, gaya, bentuk aksara dari zaman ke zaman, maka khusus aksara pada tablet, meterai atau stupika yang ditemukan di Asia Tenggara diperkirakan dari sekitarabad pertama sampai ketiga Masehi. Di Nusantara benda-benda seperti ini ditemukan di Sumatra, Jawa dan Bali dengan menggunakan bahasaSanskerta.⁷⁹

Aksara yang kemudian lebih populer di Nusantara adalah aksara dari (dinasti) Pallava (India Selatan) selanjutnya disebut aksara Pallawa (saja), juga memiliki kecenderungan tidak menyertakan unsur pertanggalan, dijumpai pada prasasti tujuh Yupa (tugu peringatan kurban) kerajaan Kutai (Kalimantan timur) yang diperkirakan dari tahun 400 Masehi dan sejumlah prasasti dari kerajaan Tarumanagara (Jawa Barat) tahun 450 Masehi.⁸⁰

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ Sedyawati, Edi, *Tarumanagara Penafsiran Budaya: Diskusi Panel Menggali Kembali Sejarah Tarumanagara*, (Jakarta: Universitas Tarumanagara, 1978).

⁸⁰ *Ibid.*

Kedua kerajaan yang cukup jauh letaknya sama-sama menggunakan aksara Pallawa-Grantha dan bahasa Sanskerta dengan gaya khas inovasinya.⁸¹

Prasasti-prasasti masa Tarumanagara dipahatkan pada batu alam. Khusus prasasti Ciaruteun dan Muara Cianten (Kampung-muara), di tepi sungai Cisadane dan Cibungbulang (Bogor), Jawa Barat, disusun dan ditata dengan metrum (sloka) Sanskerta; ada juga yang berpahatkan pilin, umbi-umbian dan sulur-suluran. Beberapa sarjana menyebut pahatan pilin, umbi, dan sulur-suluran itu sebagai bentuk aksara khusus yang disebut kru-letters, conchshell-script atau aksara sangkha. Sejauh mana kebenarannya, yang jelas pilin—pilin gandha ataupun sulur-suluran—merupakan citra gaya seni geometris yang paling tua dikenal manusia di bumi Nusantara, sebelum dikenal aksara.⁸²

Ragam hias yang kemudian lebih banyak ditemukan sebagai karya asli pribumi khususnya berkembang di beberapa daerah di Sulawesi. Karakterkarakter yang memiliki keistimewaan sebagai hasil daya cipta setempat yang telah sangat tua yang dikembangkan di alam dan lingkungan kebudayaan yang didasari kemapanan kreativitas dan berkembang sesuai kondisinya. Ciri perkembangan inilah yang kemudian menjadi rumit sebab setiap individu atau kelompok masyarakat dari suatu lingkungan kebudayaan memiliki konsep-konsep untuk mengembangkan gaya dan bentuk aksara selanjutnya melahirkan tipe-tipe khas pendukung budaya.⁸³

⁸¹ *Ibid.*

⁸² Hasan Djafar, *Girīndrawarddhana : Beberapa Masalah Majapahit Akhir (in Indonesian)*. Jakarta: Yayasan Dana Pendidikan Buddhis Nalanda (1978).

⁸³ *Ibid.*

Sejak awal kehadirannya aksara-aksara di kawasan Asia Tenggara hadir berkembang pada periode-periode yang hampir sama menunjukkan adanya kemiripan berlangsung hingga abad ke-8 Masehi. Meskipun dalam beberapa hal masih memperlihatkan pengaruh Pallawa seperti gaya aksara masa sesudahnya yang oleh Boechari disebut aksara Pasca-Pallawa, namun hampir di setiap wilayah Asia Tenggara Daratan dan kepulauan (Nusantara/Dwipantara) sekurang-kurangnya abad ke-8 Masehi telah berkembang aksara yang pada prinsipnya sama tetapi memiliki corak-corak khusus (tersendiri).⁸⁴

Gaya dan jenis aksara sebagian besar mirip aksara pada sejumlah dokumen (sumber) tertulis di Sumatra dan Jawa mempergunakan jenis bahasa pengantar yang dikenal berkembang pada masing-masing daerah pendukung budaya (a.l. Malayu Kuno, Jawa Kuno, Sunda Kuno dan Bali Kuno).⁸⁵

Beberapa pendapat menyatakan bahwa kemungkinan aksara-aksara yang hadir di Nusantara merupakan perkembangan dari aksara Pallawa namun ciri dan pertaliannya masih belum benar-benar dijelaskan, sebab difrensiasi ciri atas aksara-aksara lokal dan kaitannya kepada Pallawa terlampau jauh.

Batas antara gaya aksara yang satu (lebih tua) dengan yang hadir kemudian sulit ditentukan, kemungkinan keduanya berkembang secara hampir bersamaan. Atau gaya yang telah ada kemungkinan tersilih oleh kehadiran gaya dan jenis aksara yang baru, peralihan dan pergantian sesuai perkembangan zaman seperti yang terjadi dengan munculnya aksara Pegon dan Latin. Yang baru telah berkembang lebih meluas sedangkan yang lama berkembang secara lokal saja.

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ *Ibid.*

Kuatnya ciri pribumi yang menjadi ciri aksara di Nusantara adalah untuk mengatasi kesulitan tatkala menyesuaikan sistem fonetik (bunyi) bahasabahasa Nusantara dalam mengalihaksarakan bunyi pepet/pepat dan hiatus (bunyi peralihan di antara dua monoftong berdampingan dan membentuk dua suku berurutan tanpa jeda atau konsonan antara seperti sia – sya – sya; dua – duwa – dwa), semua unsur bunyi tersebut hanya dikenal di dalam kosakata bahasa-bahasa daerah di Nusantara (Jawa, Sunda, Bali, Sumatra, atau Malayu) yang tidak dikenal dalam kosakata bahasa ataupun aksara pengaruh dari India. Ketiadaan inilah yang justru membedakan antara aksara Nusantara dan India, tanda-tanda bunyi sepenuhnya milik "multlak" masyarakat Nusantara dan tentu saja harus dicantumkan ke bentuk aksara.

Pada sejumlah naskah sumber tertulis dari masa lebih tua yang umumnya menggunakan bahasa Sanskerta, kesulitan itu tidaklah terasa benar karena tidak mengenal tanda-tanda bunyi seperti itu sehingga dirasa tidak perlu mencantumkan-kannya, kecuali tanda-tanda diakritis. Mengatasi kesulitan itu sedapat-dapatnya tidak menuliskan pepat pada akhir suku kata pertama pada pokok kata, melainkan konsonan permulaan sukukata itu dirangkap dengan konsonan permulaan dari sukukata kedua seperti dmakan, wdihan, si kbo, lmaah, wdus, wkas, kdung pluk dan seterusnya. Meskipun diakui sang citraleka (penulis prasasti) tidaklah selalu konsekuen pada suku kata yang sulit atau tidak mungkin dirangkap, maka tanda [ě] (pepat) di sini diganti menjadi bunyi [a] seperti suket–sukat; mangagem–mangagam; mapeken mapekan dan seterusnya.⁸⁶

⁸⁶ Boechori, *Melacak Sejarah Kuno Indonesia Lewat Prasasti (Kumpulas Tulisan Boechori)*, Disertasi. Richadiana Kartakusuma. “Prof. Boechari dan Penelitian Epigrafi Indonesia,”

Media dan Instrumen Tulis

Perbedaan media tulis dan alat tulis mempengaruhi teknik yang digunakan untuk menulis dengan efektif. Perbedaan teknik penulisan yang efektif untuk tiap jenis media tulis dan alat tulis merupakan faktor besar yang menghasilkan keanekaragaman bentuk huruf aksara daerah. Aksara Sunda Kuno memiliki bentuk huruf yang menyudut karena bentuk huruf menyudut paling mudah untuk dituliskan di daun lontar, sedangkan Aksara Bali memiliki bentuk huruf membulat karena bentuk huruf menyudut akan memecah lembaran daun lontar mengikuti arah seratnya. Aksara Kerinci memiliki bentuk huruf yang menyudut karena bentuk huruf menyudut lebih mudah untuk dituliskan di bilah bambu, sedangkan Aksara Jawa Baru memiliki bentuk huruf membulat karena bentuk huruf membulat lebih mudah untuk dituliskan di lembaran kertas.

Pada masa lampau aksara diwujudkan atau digambarkan dengan cara digores atau dipahat pada berbagai media keras seperti batu, logam (emas, perunggu, tembaga), kayu, juga bahan-bahan lunak seperti daun tal (ron-tal), atau nipah. Alat menggores atau memahat aksara pun disesuaikan dengan kadar kekerasan bahan yang dipergunakannya yakni semacam tatah kecil (paku/pasak) menyudut tajam pada bagian ujungnya, atau semacam pisau kecil dibentuk melengkung, pipih, sangat tajam. Selain berfungsi untuk menorehkan aksara, juga untuk mengiris dan menghaluskan bahan (daun) menjadi lempiran-lempiran tipis dengan ukuran

Jurnal Arkeologi Indonesia 1, hlm. 71-79. Jakarta, Ikatan Ahli Arkeologi Indonesia, 1992. Hasan Djafar. "Riwayat Hidup Singkat Prof. M. Boechari (Rembang, 24 Maret 1927 – Jakarta, 28 Mei 1991)," *Melacak Sejarah Kuno Indonesia Lewat Prasasti*, hlm XIII-XVI. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2012.

panjang, lebar dan ketebalan tertentu yang siap pakai. Bahan-bahan keras seperti batu atau jenis logam tertentu (emas, tembaga, perunggu) dipakai semata karena bahan tersebut dianggap lebih tahan lama.

Sejumlah besar data tekstual (prasasti) dari masa lampau sebagian besar ditemukan pada batu atau lempeng emas, perunggu maupun tembaga dan selalu dikeluarkan oleh penguasa (raja). Oleh karena itu setiap prasasti adalah dokumen resmi pemerintah negara atau kerajaan dan benar-benar disahkan oleh raja dengan kata lain Surat Keputusan (SK) kerajaan yang bersangkutan. Anugerah dari raja kepada seseorang yang dianggap berjasa atau memutuskan sesuatu perkara hukum (perdata). Karena itu selain digoreskan pada batu (otentik), dibuat beberapa salinan atau tembusan (tinulad/tiruan otentik) prasasti yang digoreskan pada lempeng tembaga disebut tamra prasasti.⁸⁷

Pada masa dahulu cara pengawetan sesuatu bahan belum dikenal, satu-satunya upaya kearah itu disalin kembali, namun teknik penyalinan kembali lebih sering dilakukan pada sejumlah naskah pada daun tal (rontal), atau daluwang semacam lembaran kertas atau bahan yang diolah dari kulit pohon tertentu. Berbeda dengan negeri Tiongkok, aksara dituliskan dengan menggunakan kuas dengan cara disapukan setelah dicelupkan pada cairan berwarna pekat (semacam tinta). Tentu saja hasilnya jauh berbeda, betapapun hasil goresan berkesan lebih tampak jikalau dibandingkan hasil sapuan, karena aksara yang digoreskan akan metampakkan

⁸⁷ Kartakusuma, Richadiana (2003), *"Peran dan Fungsi Epigrafis sebagai Bidang Studi Sumber Tertulis dan Permasalahannya"*, di Eka Permana, R.Cecep, *Cakrawala Arkeologi (Persembahan untuk Prof. Dr. Mundardjito)*, Depok: Jurusan Arkeologi, Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya, Universitas Indonesia, pp. 189–199

jejak-tekan berbekas dalam dan terasa manakala diraba dan tidak memerlukan pewarna (tinta) seperti yang dihasilkan oleh sapuan kuas. Menggores atau memahat aksara dengan alat memang jauh lebih rumit, memerlukan keahlian danketrampilan dengan ketekunan khusus, hasil latihan dan kebiasaan (secara terus-menerus).

Pada masa lampau, kegiatan menggoreskan aksara atau memahat suatu aksara (naskah karyasastra atau prasasti) dipegang oleh ahli pemahat aksara yang disebut citraleka. Maka itu hasil yang digoreskan atau uang pahatan aksara yang berkembang pada masa klasik bentuknya lebih dapat digolongkan sebagai karya seni kebudayaan menampilkan kekhasan atau keunikan jejak bekas tersendiri. Tentu saja setiap aksara tidak pula ter-lepas dari gaya dan tekanan pahatan yang tampak pada bagian-bagian teks aksara dicirikan oleh tebal, tipis, dengan posisi tubuh aksara tegak, agak tegak, dan miring, ataupun bentuk yang persegi, bulat, pipih memanjang, melebar, tambun, dan kokoh tegak.

Variasi Aksara

Seiring perubahan zaman, budaya, dan bahasa masyarakat penggunaannya, suatu aksara dapat mengalami perubahan jumlah huruf, bentuk huruf maupun bunyinya, walaupun tetap saja dianggap sebagai bagian dari aksara induknya; atau dengan kata lain, tidak terpecah menjadi aksara baru. Demikianlah misalnya Abjad Arab yang digunakan untuk menuliskan Bahasa Arab sedikit berbeda dengan Abjad Arab yang digunakan untuk menuliskan Bahasa Melayu, atau juga Alfabet Latin yang digunakan untuk menuliskan Bahasa Latin sedikit berbeda dengan Alfabet Latin yang digunakan untuk menuliskan Bahasa Jerman. Dalam perjalanan sejarahnyaapun Aksara Nusantara tidak luput dari

kecenderungan untuk memunculkan variasi-variasi baru yang tetap mempertahankan kaidah inti aksara induknya.

Pada saat ini alfabet Latin adalah aksara yang paling banyak dipakai di dunia untuk menuliskan berbagai bahasa. Beberapa negara mengadopsi dan memodifikasi alfabet Latin sesuai dengan fonologi bahasa mereka, karena tidak semua fonem dapat dilambangkan dengan huruf Latin. Beberapa usaha modifikasi tersebut antara lain dengan menambahkan huruf baru (contoh: J, W), penambahan diakritik (contoh: Ñ, Ü), penggabungan huruf/ligatur (modifikasi bentuk, contoh: ß, Æ, Œ). Beberapa negara mengatur penggunaan dwihuruf dalam bahasa resmi mereka, yang melambangkan suatu fonem yang tidak dapat dilambangkan oleh alfabet Latin, misalnya "Th" (untuk bunyi /θ/ dan /ð/), "Ng" atau "Nk" (untuk bunyi /ŋ/), "Sch" atau "Sh" (untuk bunyi /ʃ/), "Ph" (untuk bunyi /f/ dan /f/).

E. Arab Pegon dalam Catatan Sejarah

Arab pegon adalah huruf Arab yang dibaca menggunakan bahasa Arab atau Sunda yang digunakan untuk mengartikan kitab kuning. Aksara Jawi atau aksara Arab-Melayu adalah modifikasi aksara Arab yang disesuaikan dengan Bahasa Melayu di seantero Nusantara yang silam. Munculnya aksara ini adalah akibat pengaruh budaya Islam yang lebih dulu masuk dibandingkan dengan pengaruh budaya Eropa di jaman kolonialisme dulu. Aksara ini dikenal sejak jaman Kerajaan Samudera Pasai dan Kerajaan Malaka.⁸⁸

Menurut Koentjaningrat, Arab pegon masuk ke Nusantara mulai tahun 1200 M atau 1300 M seiring dengan

88

“Aksara Jawi (Arab-Melayu”, <http://vulian.firdaus.or.id/2005/03/12/ak:sara-iawi/>. diakses pada hari Senin tanggal 26 September 2017 pukul 22. 55 WIB

masuknya agama Islam menggantikan animisme, Hindu dan Budha.⁸⁹ Menurut suatu catatan, huruf Arab pegon muncul sekitar tahun 1400 M yang digagas oleh RM, Rahmat atau yang lebih dikenal dengan sebutan Sunan Ampel di Pesantren Ampel Dentha Surabaya.⁹⁰ Sedangkan menurut pendapat lain, penggagas huruf Arab Pegon adalah Syarif Hidayatullah atau Sunan Gunung Jati Cirebon.⁹¹ Ada juga yang mengatakan bahwa huruf Arab Pegon ini ditemukan oleh Imam Nawawi Banten, hal ini dikuatkan dari sejarah pada masa penjajahan banyak sekali terjadi penindasan, perampasan hak dan penyiksaan. Akibat dari peristiwa tersebut timbulah “Gerakan Anti Penjajah”. Pemberontakan terhadap pemerintahan penjajah terjadi dimana - mana, termasuk didalamnya kaum muslimin sampai - sampai para ‘ulama dan kyai berfatwa “haram memakai apapun dari penjajah” termasuk tulisannya. Situasi ini membuat Imam Nawawi dengan cerdas

⁸⁹Koentjaningrat, *Kebudayaan Jawa* (Jakarta:Balai Pustaka, 1994), hlm. 20

⁹⁰ Sunan Ampel juga dikatakan sebagai yang pertama kali menciptakan Huruf Pegon atau tulisan Arab berbunyi bahasa Jawa. Dengan huruf pegon ini, beliau dapat menyampaikan ajaran-ajaran Islam kepada para muridnya. Hingga sekarang huruf pegon tetap dipakai sebagai bahan pelajaran agama Islam di kalangan pesantren. Tarwilah, “Peranan Walisongo dalam Pengembangan Dakwah Islam” dalam *Ittihad Jurnal Kopertis Wilayah XI Kalimantan*, Volume 4 No.6 Oktober 2006, hlm. 86.

⁹¹Waryunah Irmawati, “Sejarah, Perkembangan dan Kaidah Aksara Arab Pegon”, <http://gibukmakalah.blogspot.co.id/2014/02/normal-0-false-false-false-en-us-x-none.html>, diakses pada hari Senin tanggal 26 September 2017 pukul 22.47 WIB

menyesuaikan bahasa Jawa dengan huruf - huruf Arab (huruf hijaiyah) yang dinamakan aksara pegon (pego).⁹²

Masyarakat Islam di Jawa, terutama kalangan Islam tradisional sebagian besar sangat mengenal huruf Pegon dengan baik. Huruf ini sangat populer pasca masuknya Islam ke Nusantara. Dugaan sementara penulis, bahwa munculnya Aksara Pegon disebabkan karena alasan-alasan primordial dan politis. Sebab, sebagian besar masyarakat Jawa saat itu masih menggunakan simbol-sumbol kepercayaan sebelumnya. Oleh karena itulah sinkretisme adalah fakta teologis dari proses konversi budaya yang belum tuntas dalam Islamisasi masyarakat Jawa.⁹³

Elaborasi antara huruf Arab dan bahasa Jawa ini telah menjadi barometer kemandirian Islam lokal di tanah Jawa sejak berabad silam. Dengan demikian, Aksara Pegon telah menjadi sebuah keniscayaan yang dipahami dan dipelajari secara turun temurun di kalangan Islam tradisional, terutama sekali para ulama sebagai pelaku dakwah dalam pendidikan tradisional (pesantren).⁹⁴

Secara historis penggunaan aksara Pegon memang telah populer berkisar antara abad ke-XVIII hingga XIX. Hal ini didasarkan pada karya-karya ulama di Jawa pada abad tersebut yang ditulis dengan Aksara Pegon. Beberapa ulama Jawa yang telah mempopulerkan aksara pegon antara lain; KH. Ahmad Rifa'i Kalisasak (1786–1878); KH. Sholeh Darat Semarang (1820–1903); KH. Hasyim Asy'ari Jombang (1875–

⁹²<http://blogvapelaiarsma.blogspot.co.id/2012/12/arab-pegon-dan-cara-menulisnya-980.html> . diakses pada hari Minggu tanggal 25 Oktober 2015 pukul 11:20 WIB

⁹³ Ibnu Fikri, *Aksara Pegon: Studi tentang Simbol Perlawanan Islam di Jawa Pada Abad XVIII–XIX*, (Semarang: IAIN Walisongo, 2014), hlm. 2.

⁹⁴ *Ibid.*

1947); Haji Hasan Mustafa, Garut (1852–1930), KH. Bisri Mustofa Rembang (1915–1977) dan lain sebagainya. Hampir seluruh kitab mereka menggunakan huruf pegon. Dengan berbagai kajian mulai dari bahasan filsafat, teologi, hadits, fiqh, Tasawuf, Tafsir dan Nahwu-Shorof (tata bahasa), karya-karya tersebut seolah menjadi bukti telah berdirinya konsensus Islam dalam bingkai budaya dan kearifan lokal.

Sayangnya, huruf Arab pegon kini tidak lagi dikenal oleh masyarakat Islam secara luas. Padahal, menurut sejarahnya, huruf Arab Pegon telah digunakan secara luas oleh para penyiar agama Islam, ulama, penyair, sastrawan, pedagang, hingga politikus di kawasan dunia Melayu. Peran penjajah juga mempunyai pengaruh dalam menggrogoti berkurangnya pemahaman tentang huruf Arab Pegon. Sebab, pada masa penjajahan dalam pemerintahannya, tulisan yang digunakan untuk urusan negara adalah dengan menggunakan huruf Latin. Sedangkan huruf Arab Pegon terisolir di dunia pesantren. Keadaan ini berbeda dengan sebelum penjajah menginjakkan kakinya di bumi Nusantara.

Kongres bahasa yang diadakan di Singapura pada 1950-an juga telah memperkuat kedudukan huruf Romawi. Salah satu keputusan dalam kongres tersebut menghasilkan pembentukan Dewan Bahasa dan Pustaka Malaysia yang memelopori dan mengompori penggunaan abjad Romawi. Saat itulah hampir semua penerbit koran, majalah, dan buku dengan terpaksa mengganti aksara Arab pegon dengan huruf Romawi.

BAB IV
ARAB PEGON DAN TAFSIR AL-QUR'AN
AKHIR ABAD KE-20

A. Habitus dan Arena Tafsir Al-Ibriz dan Al-Iklil; Arab Pegon, Ke-ulama'-an dan Pendidikan Pesantren

Upaya menguraikan konteks sosio-historis dari tafsir Al-Ibriz dan Al-Iklil mengharuskan pengetengahan tentang habitus, arena, modal dan selera dimana penulis dari kedua kitab tafsir tersebut (KH. Bisri Mustofa dan KH. Misbah Mustofa) sebagai agen pengetahuan di dalamnya.

Apabila Habitus adalah “struktur mental atau kognitif” yang dengannya orang berhubungan dengan dunia sosial. Orang dibekali dengan skema yang terinternalisasi yang mereka gunakan untuk mepersepsi, memahami, mengapresiasi, dan mengevaluasi dunia sosial, dimana Habitus diperoleh sebagai akibat dari ditempatinya posisi di dunia sosial dalam waktu yang panjang dan ia bersifat bervariasi tergantung pada sifat posisi seseorang di dunia sosial. Pada penelitian ini habitus dari kedua tokoh pengarang karya tafsir Al-Ibriz dan Al-Iklil adalah seorang Ulama’, yang dalam budaya Jawa dikenal dengan sebutan Kiai. Oleh karenanya, pada bagian ini akan dituangkan pemaparan tentang hakikat identitas Kiai dalam lingkup sosio-historis Indonesia akhir Abad ke-20.

Sementara Arena dalam kajian ini adalah pendidikan pondok pesantren dan setting sosial yang melingkupinya. Karena Arena adalah sejenis pasar kompetitif yang di dalamnya terdapat berbagai jenis modal (ekonomi, sosial, budaya, simbolis) yang digunakan dan dimanfaatkan. Jika habitus ada di dalam pikiran aktor, maka arena berada di luar pikiran mereka. Sedangkan selera dan modal sosial yang

terdapat pada dua karya tafsir tersebut adalah ilmu pengetahuan agama, relasi sosial jejaring ulama' dan para santri, serta budaya. Untuk memperoleh gambaran hal itu semua, pada analisis ini akan peneliti hadirkan hakikat keulama'-an di Jawa sebagai habitus KH. Bisri Mustofa dan KH. Misbah Mustofa, dan hakikat pendidikan pondok pesantren sebagai gambaran arena.

1. Arab Pegon dan Keulama'an di Jawa

Membaca dan memahami Aksara Pegon, memang tidak terlalu sulit. Walaupun terdapat banyak bahasa dan aksara sebelum aksara pegon sendiri muncul di Nusantara, keberadaannya memiliki kekhasan yang setara dengan aksara Jawi (Arab Melayu) di kawasan tanah Melayu. Secara prinsip, Aksara pegon mengadopsi abjad Arab sebagaimana huruf hijaiyah. Hanya saja terdapat tambahan beberapa huruf akibat kebiasaan masyarakat jawa dalam penggunaan bahasa sebelumnya (honocoroko). Beberapa tambahan kaidah bacaan dan penulisannya didasarkan pada modifikasi, seperti huruf (Ca) yang ditulis dengan menggunakan huruf arab (Jim) dengan titik tiga. Kemudian (Po) menggunakan huruf (Fa') dengan tiga titik diatas. Aksara (Dha) menggunakan huruf (Dal) dengan tiga titik diatas. Aksara Jawa (Nya) menggunakan huruf (Ya') dengan tiga titik diatas, erta aksara jawa (Nga) dengan menggunakan huruf arab ('Ain) dengan tiga titik.⁹⁵

Para ulama' di Jawa bisa dipastikan hampir pasti bisa membaca, menulis dan memahami aksara Arab Pegon tersebut. Karena kemampuan literasi aksara Arab Pegon tersebut termasuk dalam semacam kriteria wajib bagi keulama'an mereka sehingga disebut sebagai kyai. Terlebih

⁹⁵ Fikri, *Aksara Pegon ...*, hlm. 2.

kyai yang memiliki dan atau mengajar para santri di pondok pesantren.

Istilah kyai sendiri di Jawa, kapan munculnya dan siapa yang memunculkannya pertama kali, belum ada catatan historis yang mengungkapkannya secara pasti dan jelas. Namun penggunaan kata kyai dalam konteks sejarahnya, menurut Zamakhsyari Dhofier, dalam Bahasa Jawa digunakan dalam tiga makna yang berbeda. *Pertama*, kata kyai digunakan sebagai gelar kehormatan atas barang-barang keramat, seperti Kereta Emas keraton Yogyakarta yang diberi gelar Kyai Garuda Kencana, dan Kyai Selamat untuk Kerbau Bule di Solo pada saat ritual 1 Muharram. *Kedua*, sebagai gelar kehormatan bagi orang tua pada umumnya. *Ketiga*, kata kyai sebagai gelar yang diberikan oleh masyarakat kepada seorang ahli agama Islam yang memiliki atau menjadi pemimpin pesantren dan mengajarkan kitab-kitab kuning (klasik) pada santri-santrinya.⁹⁶

Pengertian kyai yang ada dalam bahasan ini mengacu pada yang ketiga, yaitu berkaitan erat dengan literature kitab kuning yang mengaksesnya harus memahami bahasa Arab dan menjelaskannya harus mengerti Arab Pegon. Istilah kyai dengan makna ketiga berlakunya hanya di Jawa Tengah dan Jawa Timur, sementara Jawa Barat disebut dengan Ajengan, di Aceh dipanggil Tengku, dan di Sumatera Utara disebut Buya.

Pada perkembangannya, gelar kyai ini tidak hanya dimonopoli oleh ulama' pengasuh pesantren saja, namun para ahli agama Islam yang tidak memiliki pesantren pun kerap bergelar kyai, khususnya mereka yang ahli ceramah atau muballig. Namun biasanya mereka yang mempunyai ikatan

⁹⁶ Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi Tentang Pandangan Hidup Kyai*, (Jakarta: LP3ES, 1982), hlm. 55.

primordial dengan dunia pesantren dan mampu membaca serta menulis literatur berbahasa Arab Pegon. Adapun yang tidak mempunyai, biasa dipanggil ustadz.

2. Arab Pegon dan Kurikulum Pesantren

Setiap lembaga pendidikan, sudah semestinya mempunyai apa yang disebut dengan kurikulum. Termasuk didalam lembaga pendidikan yang ada adalah pesantren. Pesantren sebagai lembaga pendidikan Islam mempunyai kurikulum yang identik. Namun, untuk menguraikan kurikulum pesantren yang identik tersebut, dengan merelevansikannya pada kitab kuning, akan lebih komprehensif apabila sebelumnya kata kurikulum sebagai basis analisis *knowledge*-nya mendapatkan porsi penjelasan.

Secara kebahasaan dan historis, kata “kurikulum” yang berasal dari bahasa Yunani, yaitu “*currere*” mempunyai arti “jarak tempuh lari” mulai dari start sampai pada garis finish (1856), sedangkan pada tahun 1955 istilah kurikulum ini dipakai dalam bidang pendidikan dengan arti sejumlah mata pelajaran di suatu perguruan maupun lembaga pendidikan lainnya.⁹⁷ Sedangkan dalam konteks pendidikan Islam, istilah kurikulum lebih dikenal dengan “*manhaj*” yang berarti sebagai jalan terang yang dilalui oleh pendidik dan peserta didik dalam mengembangkan pengetahuan, keterampilan dan sikap.⁹⁸

Sedangkan menurut Anin, kurikulum adalah seperangkat materi pendidikan dan pengajaran yang diberikan kepada peserta didik, agar visi, misi dan tujuan pendidikan

⁹⁷ Ahmad Tafsir, *Ilmu Pendidikan dalam Perspektif Islam*, (Bandung: Remaja Rodakarya, 1992), hlm. 83.

⁹⁸ Abudin Nata, *Sejarah Pertumbuhan dan Perkembangan Lembaga-lembaga Pendidikan Islam di Indonesia*, (Jakarta: PT Grasindo, 2001), hlm. 127.

dapat tercapai. Dapat dipahami bahwa kurikulum pendidikan modern berisi materi-materi yang cenderung kearah pengembangan potensi murid (*child centered*) guna kepentingan hidup di masyarakat (*community centered*), sedangkan kurikulum tradisional lebih mengarah kepada pendidikannya (*education centered*). Pada dasarnya kurikulum dapat diklasifikasikan menjadi dua, *pertama* kurikulum sebagai program yang direncanakan dan dilaksanakan di sekolah. *Kedua*, kurikulum sebagai program yang direncanakan dan dilaksanakan secara nyata di kelas. Perencanaan dan pelaksanaannya tersebut dimaksudkan untuk mencapai tujuan pendidikan yang telah ditetapkan. Dengan demikian, kurikulum berkedudukan sebagai alat untuk mencapai tujuan pendidikan. Maka kurikulum dalam kedudukannya memiliki *anticipatory* (dapat meramalkan kejadian dimasa depan) bukan hanya sekedar *reportorial* (melaporkan informasi hasil belajar peserta didik). Karena melalui kurikulum itulah epistemologi dari suatu pendidikan bisa ditelusuri dan dijelaskan.

Berdasarkan pengertian kurikulum di atas, apabila ditarik pada konteks pesantren, kurikulum pada dasarnya adalah berupa segala rencana dan aktifitas seluruh anggota masyarakat pesantren yang hidup di dalam satu komplek pemukiman.

Kurikulum pesantren pada dasarnya adalah pandangan pribadi dari seorang kyai. Kyai sebagai tokoh utama melakukan upaya internalisasi kecenderungan pengetahuannya dan keagamaannya kepada seluruh masyarakat pesantren. Sementara itu, pengetahuan dan laku keagamaan kyai adalah bersumber dari kitab kuning yang berbahasa Arab dan pemaknaannya disampaikan dengan Arab Pegon, maka kurikulum pesantren yang sesungguhnya adalah kitab kuning.

Oleh karenanya, sungguhpun banyak pesantren tradisional yang telah mengalami perkembangan dengan mengadopsi kurikulum nasional, namun ia tetap mempertahankan kurikulum lamanya, yaitu kitab kuning. Karena kitab kuning itulah sumber dari pengetahuan yang pada akhirnya tercipta dalam bentuk tradisi kepesantrenan.⁹⁹

Masdar F. Mas'udi (Dawam Raharjo (editor), *Pergulatan Dunia Pesantren; Membangun dari Bawah*, Jakarta: P3M, 1985; 56) menghubungkan signifikansi kitab kuning ini dengan figur kyai, bahwa keduanya hampir-hampir tak terpisahkan. Seorang kyai baru disebut kyai apabila ia benar-benar telah memahami dan mendalami isi ajaran-ajaran yang terdapat dalam kitab kuning dan mengamalkannya secara kesungguhan dan keikhlasan. Bahkan Zamakhsyari Dhofier mengungkapkan dalam "Centemporary Features of Javanese Pesantren" (Mizan, No.2 Vol. I, 1984; 27) bahwa kadar kedalaman dan pengamalan terhadap kitab kuning adalah salah satu kriteria yang paling representatif untuk mengukur derajat seorang kyai atas kyai yang lain. Artinya kitab kuning merupakan bagian esensial bagi terbentuknya suatu entitas yang disebut pesantren yang didalamnya ada kyai sebagai aktor intelektualnya.

Pengertian lugas kitab kuning, adalah kitab berbahasa Arab (murni) dan Arab Pegon yang berisikan ilmu pengetahuan ataupun khazanah keislaman yang dituliskan dengan aksara Arab tanpa menggunakan harakat atau tanda baca. Disebut kitab kuning, karena kitab-kitab tersebut dicetak dengan warna kertas kuning (kecoklatan). Namun menurut KH. Maemoen Zubair, kitab kuning merupakan terjemah dari

⁹⁹ Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning: Pesantren dan Tarekat: Tradisi-Tradisi Islam di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 1992), hlm. 17.

Bahasa Arab (*Kitab as-Shafra'*), yaitu Lafadz jama *Shafra'* dari kata tunggal *Shifr*, yang artinya adalah kuning atau kosong. Kosong dalam pengertian tidak ada harakatnya.

Apabila dilihat dari bentuk fisiknya, kitab kuning yang beredar di pesantren, bisa dikategorikan kedalam dua macam; pertama kitab kuning yang dijilid dengan sampul tebal atau tipis berbentuk seperti buku umumnya; kedua, kitab kuning yang tidak dijilid namun hanya menggunakan sampul yang lepas dari isinya, bentuknya dilipat seperti buletin atau koran. Kitab kuning yang seperti ini biasanya untuk kitab-kitab kuning yang tipis halamannya. Penerbitnya keduanya ada yang dari timur tengah dan juga dalam negeri Indonesia.

Kitab kuning yang dikembangkan sebagai sumber ilmu keagamaan sebagaimana diatas terdapat di pesantren, didasarkan atas pemikiran tentang upaya memperdalam pemahaman tentang tauhid, fikih, dan berbagai masalah muamalah dalam agama Islam

Menilik kitab kuning berdasarkan aspek orisinalitasnya, dapat dikelompokkan menjadi tiga yakni kitab *matn*, *syarah*, dan *hasyiyah*. Kitab *matn* adalah kitab yang berisi uraian singkat dan padat dan merupakan karya orisinal, sedangkan kitab *syarah* adalah kitab penjelasan secara lebih panjang apa yang ditulis dalam kitab *matn*. Terakhir kitab *hasyiyah* adalah kitab yang berisi kritik, komentar, revisi dan berbagai pendapat ahli tentang hal-hal yang ditulis dalam kitab *matn* maupun *syarah*.

Dalam lingkungan Ahlus Sunnah Wal Jamaah (atau organisasi NU), kitab kuning yang dipelajari di Indonesia disebut sebagai Al-Kitab al-Mutabarah.¹⁰⁰ Penyebutan kitab

¹⁰⁰ Mastuhu, *Dinamika Sistem Pendidikan Pesantren: Suatu Kajian tentang Unsur dan Nilai Sistem Kependidikan Pesantren*, (Jakarta: INIS, 1994), hlm. 62.

kuning dengan Al-Kutub Al-Mu'tabarrah, hanya memuat kitab-kitab kuning yang dijadikan rujukan dan telah terstandarisasi. Sehingga bisa dipastikan hampir seluruh pondok pesantren di Indonesia pasti kitab-kitab kuning yang dijadikan materi pelajarannya sudah tertentu, sedang kitab-kitab kuning yang lain terlebih kitab yang dicetak dengan kertas putih menjadi tidak terpakai karena kebenarannya sangat relatif dalam pandangan kaum pesantren, berbeda dengan kitab kuning mu'tabarrah yang mereka yakini kebenarannya secara mutlak (ortodoksi).

Berkeanaan dengan *content analysis* atas kitab kuning, dalam menemukan kebenaran suatu masalah, kitab kuning menggunakan metode *istimbathi*, *istiqrai*, *takwini*, dan *jaddali*. *Istimbathi* adalah metode deduktif yang digunakan untuk menjabarkan dalil-dalil keagamaan menjadi masalah fikihiyah. *Istiqra'i* adalah metode induktif yang digunakan menetapkan hukum, *Takwini* adalah metode genetika yakni cara berpikir mencari kejelasan suatu masalah dengan melihat sebab-sebab terjadinya. *Jaddali* adalah metode dialektika yakni cara berpikir yang diangkat dari pertanyaan atau pernyataan seseorang yang diperdebatkan.¹⁰¹

Jenis-jenis kitab kuning, menurut Dhofier dapat dikategorikan menjadi 8 (delapan) kelompok, yakni : kitab nahwu/shorof, kitab fiqih, kitab ushul fiqih, kitab hadits, kitab tafsir, kitab tauhid, kitab tasawwuf dan etika, serta cabang-cabang ilmu lainnya seperti kitab tarikh dan balaghoh.¹⁰²

Sebagai contoh, kitab kuning yang menjadi rujukan utama di pondok-pondok pesantren di Jawa Timur, yaitu kitab-

¹⁰¹ Chozin, NA., 1989, "Epistemologi Kitab Kuning" dalam *Jurnal Pesantren*, No.1, Vol. VI: 16-17.

¹⁰² Dhofier, *Tradisi Pesantren ...*, hlm. 50.

kitab kuning yang tergolong dalam rumpun kitab fikih.¹⁰³ Judul kitab kuning yang populer adalah *Taqrib* dan *Fathal al-Qarib*. Hampir seluruh pesantren Jawa Timur menggunakan kedua kitab tersebut.¹⁰⁴

Kitab kuning rujukan yang digunakan di pondok pesantren secara umum dapat dikelompokkan dalam dua bidang kajian, yakni bidang tauhid dan fikih. Di bidang tauhid kitab-kitab kuning yang dipelajari di pesantren Jawa Timur adalah pemikiran Asyari ah yang berisi antara lain sifat, wajib, mustahil, dan jaiz Allah. Judul kitab tersebut antara lain Al-aqoid al Shubra, Aqidah al Syamsyiah, Matn Al-Jauharat, Matn Al Bajuri, dan Al-Kharidat Al-Baliyat. Di bidang fikih kitab kuning yang digunakan sebagai rujukan di pesantren Jawa Timur adalah hasil pemikiran dari empat mazhab, terutama dari mazhab Syafi'i.

Kitab fikih yang dipelajari antara lain *Taqrib*, *Safinat Al-Shalat*, *Safinat Al-Najah*, *Masail As-Sittin*, *Minhajul Qowim*, *Al Hawasyi al Madaniyat*, *Fath Al-Qarib*, *Al Iqna*, dan *Fath Al-Muin*.

Mendudukan kitab kuning sebagai kerangka kurikulum pendidikan pondok pesantren adalah sesuatu yang harus dipertimbangkan ulang, mengingat perkembangan pesantren saat ini yang tidak hanya mereferensikan ilmu pengetahuan keagamaannya hanya terbatas pada kitab kuning, sudah cukup banyak para kyai dan pondok pesantren yang menjadikan kitab-kitab karya ulama' kontemporer yang tidak dicetak dengan warna kuning mereka gunakan sebagai materi

¹⁰³ L.W.C., Van Den Berg, *Het Mohammedansche Godsddienst Onderwijs op Java en de Daarby Gebruike Arabische Boeken*, (t.p. 1886), hlm. 519-555.

¹⁰⁴ Martin Van Bruinessen, 1989, "Kitab Fiqh di Pesantren Indonesia dan Malaya", dalam *Jurnal Pesantren*, No. 1, Vol. VI., hlm. 37.

pelajaran, seperti karya-karya Yusuf Qardawi, Ramdhan al-Buthi, Sayyid Alawi Al-Maliki dan beberapa lainnya. Begitu juga ilmu-ilmu pengetahuan baru yang dalam pengertian dikotomik versi Al-Ghazali termasuk dalam kategori ilmu umum, di pesantren saat ini juga mendapatkan porsi yang besar seiring didirikannya sekolah-sekolah formal di lingkungan pesantren. Sehingga komprehensifitas pembacaan atas kitab kuning sebagai kurikulum pendidikan pesantren haruslah didudukkan ditengah-tengah kurikulum yang lain ataupun faktor-faktor yang lain yang terdapat di pesantren. Walaupun, tanpa adanya kitab kuning -baik yang murni berbahasa Arab ataupun yang Arab Pegon- sebuah pesantren menjadi tidak letigitamif untuk disebut sebagai pesantren, karena kitab kuning itulah basis tradisi pendidikan yang dibangun.

3. Arab Pegon dan Sistem Pengajaran dan Pembelajaran Pesantren

Pengajaran berasal dari kata “ajar” yang berarti proses perbuatan, cara mengajar atau mengajarkan, perihal mengajar, segala sesuatu mengenai mengajar.¹⁰⁵ Menurut para ahli pendidikan, bahwa pengajaran adalah pemindahan pengetahuan dari seseorang yang mempunyai pengetahuan (pengajar) kepada orang lain yang belum mengetahui (pelajar) melalui suatu proses belajar mengajar”.¹⁰⁶ Setelah proses pengajaran selesai diharapkan adanya perubahan perilaku/perbuatan siswa sebagai tujuan dari pengajaran.¹⁰⁷

¹⁰⁵ Depdikbud, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Edisi Kedua (Jakarta: Balai Pustaka, 1996), hlm.15.

¹⁰⁶Ramayulis, *Metodologi Pengajaran Agama Islam*, Cetakan Ketiga (Jakarta:Kalam Mulia, 2001), hlm. 72

¹⁰⁷ Daryanto, *Petunjuk Praktek Mengajar* (Bandung: Bina Karya, 1981), hlm. 16

Arab pegon seringkali digunakan untuk mengartikan kitab kuning yang sudah lazim digunakan dalam lingkungan pondok pesantren. Biasanya Arab pegon ditulis disela-sela baris yang ditulis miring kebawah, dalam Arab pegon juga digunakan beberapa simbol untuk menyingkat dan mempermudah. Selain digunakan dalam mengartikan kitab kuning, Arab pegon juga digunakan oleh para kyai pesantren Jawa untuk menulis surat kepada teman sejawatnya, menulis sebuah karya dan dalam memberikan komentar terhadap karya-karya kyai lain.

Pondok pesantren telah terbukti memiliki pola pembelajaran yang khas dan unik, serta cukup efektif.¹⁰⁸ Di katakan khas karena metode pesantren secara tradisional sampai sekarang pun belum ada yang menyamai sehingga mempunyai keunikan tersendiri. Bagaimana tidak, keunikan metode pembelajaran ini secara sengaja diarahkan untuk mengorientasikan santri pada pembelajaran individual afektif berlandaskan moral keagamaan. Metode dari pola semacam ini biasanya melakukan penekanan pada penangkapan harfiah (*letterlijk*) atas suatu kitab (teks) tertentu.¹⁰⁹

Dalam pengamatan yang disimpulkan oleh Mastuhu, metode pembelajaran di pesantren meliputi beberapa bentuk, yaitu *sorogan*, *bandongan*, *halaqah*, dan *hafalan*.¹¹⁰

Sorogan, menurut Mastuhu artinya adalah belajar secara individual dimana seorang santri berhadapan dengan

¹⁰⁸ Moh Khusnuridlo dan M. Sulthon, *Manajemen Pondok Pesantren dalam Perspektif Global*, (Yogyakarta: LaksBang PRESSindo, 2006), hlm.161.

¹⁰⁹ Abdurrahman Wahid, *Menggerakkan Tradisi Esai-esai Pesantren*, (Yogyakarta: LkiS, 2010).

¹¹⁰ Mastuhu, *Dinamika Sistem Pendidikan Pesantren ...*, hlm. 61-62.

seorang guru, terjadi interaksi saling mengenal di antara keduanya.¹¹¹ Sedangkan Affandi Mochtar mendefinisikan metode sorogan adalah santri membacakan kitab kuning dihadapan kyai yang langsung menyaksikan keabsahan bacaannya, baik konteks makna maupun bahasa (nahwu dan shorof).¹¹² Adapaun Haidar Putra Daulay menyebut metode tersebut sebagai metode pengajian dengan cara santri menghadap guru (kyai) seorang demi seorang dengan membawa kitab yang akan dipelajari.¹¹³ Sementara pendapat yang lain, juga yang menyebut metode semacam ini sebagai metode layanan individual (individual learning process) karena lebih mengedepankan kemampuan santri sedangkan kyai sendiri hanya menyimak sambil mengoreksi dan mengevaluasi bacaannya.¹¹⁴

Bandongan (wetonan) artinya belajar secara kelompok yang diikuti oleh seluruh santri. Biasanya kyai menggunakan bahasa daerah setempat dan langsung menerjemahkan kalimat demi kalimat dari kitab yang dipelajarinya.¹¹⁵

Dalam pengertian yang berbeda, metode bandongan ini adalah metode pengajian di mana para santri mengikuti pelajaran dengan duduk di sekeliling kyai. Kyai membacakan kitab yang saat itu dikaji dan santri menyimak kitab masing-masing sambil membuat catatan (*ngabsahi/ ngesahi*).¹¹⁶

¹¹¹ *Ibid.*, hlm. 61.

¹¹² Sa'id Aqiel Siradj, *Pesantren Masa Depan: Wacana Pemberdayaan dan Transformasi Pesantren*, (Bandung: Pustaka Hidayah, 1999), hlm. 223.

¹¹³ Haidar Putra Daulay, *Sejarah Pertumbuhan dan Pembaruan Pendidikan Islam di Indonesia*, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2007), hlm. 69.

¹¹⁴ Sulthon, *Manajemen Pondok ...*, hlm. 6.

¹¹⁵ Mastuhu, *Dinamika Sistem Pendidikan Pesantren ...*, hlm. 61.

¹¹⁶ Daulay, *Sejarah Pertumbuhan ...*, hlm. 70.

Pada pesantren klasik, memiliki cara membaca tersendiri, yang dikenal dengan cara *utawi iki iku*, sebuah cara membaca dengan pendekatan grammar (nahwu dan shorof) yang ketat.

Sedangkan menurut M. Sulthon, mengartikan metode bandongan ini sebagai metode layanan kolektif (*collective learning process*). Kegiatan pembelajaran yang dimaksud berlangsung tanpa perjenjangan kelas dan kurikulum yang ketat, dan biasanya hanya dengan memisahkan jenis kelamin para santri.¹¹⁷

Halaqah (kupengan), mempunyai arti diskusi untuk memahami isi kitab, bukan untuk mempertanyakan kemungkinan benar salahnya apa-apa yang diajarkan oleh kitab, tetapi untuk memahami apa maksud yang diajarkan oleh kitab. Santri yakin bahwa kyai tidak akan mengajarkan hal-hal yang salah, dan mereka juga yakin bahwa isi kitab yang dipelajarinya adalah benar.¹¹⁸

Halaqoh merupakan sebuah metode pembelajaran di mana kelompok santri duduk mengitari kyai dalam pengajian tersebut. Menurut Nur Cholis Madjid, sebagaimana dikutip oleh Djunaidatul Munawaroh menjelaskan secara teknisnya, kyai membacakan sebuah kitab dalam waktu tertentu, sementara santri membawa kitab yang sama sambil mendengarkan dan menyimak bacaan kyai, mencatat terjemahan dan keterangan kyai pada kitab itu yang disebut *maknani*, *ngesahi*, atau *njenggoti*. Pengajian seperti ini dilakukan secara bebas, titik terikat pada absensi, lama belajar hingga tamatnya kitab yang dibaca.¹¹⁹

¹¹⁷ Sulthon, *Manajemen Pondok ...*, hlm. 6.

¹¹⁸ Mastuhu, *Dinamika Sistem Pendidikan Pesantren ...*, hlm. 61.

¹¹⁹ Nata, *Sejarah Pertumbuhan ...*, hlm. 177.

Tahfidz, maksudnya adalah hafalan. Jadi metode ini berlaku di pesantren dengan deskripsi bahwa santri membaca dan menghafal teks-teks berbahasa Arab secara individual, guru atau kyai menjelaskan arti kata demi kata. Proses penghafalan ini biasanya dilakukan sebagai bagian dari syarat kenaikan kelas. Adapun teknis penghafalannya cukup beraneka ragam, misalnya di kamar, di kelas ketika sebelum pelajaran dimulai, dan seterusnya. Kitab yang biasanya dijadikan hafalan adalah teks-teks Arab yang berupa nadhom (sajak), seperti Alfiyah Ibnu Malik, Awamil al-Jurjani, Imrithi (nawu), dan lain sebagainya.

Dari ke-empat metode tersebut, tiga darinya yaitu *bandongan*, *sorogan* dan *halaqah* menggunakan metode baca dan penjelasan isi kitab dengan metode *utawi iki iku* atau metode yang mengharuskan pengetahuan tentang Arab Pegon. Metode ini dipakai oleh KH. Bisri Mustofa dalam menuliskan Tafsir Al-Ibriz dan KH. Misbah Mustofa dalam menuliskan Tafsir Al-Iklil.

B. Adaptasi dan Adopsi; Tafsir Al-Qur'an, Arab Pegon dan Pesantren

1. Penulisan Aksara Arab Pegon dalam Tafsir Al-Ibriz dan Al-Iklil

Huruf Pegon lahir dikalangan pondok pesantren untuk memaknai atau menerjemahkan kitab - kitab berbahasa Arab kedalam bahasa Jawa/Indonesia untuk mempermudah penulisannya, karena penulisan Arab dimulai dari kanan ke kiri begitu pula menuliskan huruf Arab pegon penulisannya dimulai dari kanan ke kiri tidak seperti penulisan huruf latin yang dimulai dari kiri ke kanan.

Huruf Arab pegon tidak jauh berbeda dengan huruf hijaiyah, akan tetapi jika kita cermati Arab pegon bukan

tersusun dari huruf Arab asli. Untuk dapat mengetahui huruf Arab pegon perhatikan tabel berikut:

ج	ث	ت	ب	ا
Jim	Tsa	Ta	ba	Alif
ذ	د	خ	چ	ح
Dzal	Dal	Kha	cha	Ha
ص	ش	س	ز	ر
Shod	Syin	Sin	za	Ra
غ	ع	ظ	ط	ض
Ghin	a'in	Dzo	tho	Dhad
ك	ق	ق	ف	غ
Kaf	Qo	Pa	fa	Ng
و	ن	م	ل	ک
Wawu	Nun	Mim	lam	Ga
		پ	ي	هـ
		Ny	ya	Ha

و	~	ي	ُ	ِ	َ
O	É	E	u	i	A
Talin g- tarun g	Pép ét	Tali ng	Suku/dham mah	Wulu/kas rah	Fath ah

Vokal + vokal

- a + a = أ + ا + ا .
- a + i = ا + ي + ا .
- a + u = ا + و + ا .
- i + a = ا + ي + ا .
- i + u = ا + ي + و .
- u + a = ا + و + ا .
- u + i = ا + و + ي .

- u + o = و + و + ء .
- e + a = ا + ي + ء .
- e + u = و + ي + ء .
- e + e = ا + ي + ء .
- e + o = و + ي + ء .
- o + a = ا + و + ء .
- o + o = و + و + ء .

Konsonan + konsonan

- k + k = ك + ك .

Konsonan + vokal + konsonan

- kan = ك ن .

Untuk dapat mempersingkat penulisan, dalam penganjuran Arab pegon juga dikenal beberapa simbol khusus. Misalnya untuk menulis kata “utawi” tidak perlu ditulis , tetapi cukup ditulis menggunakan simbol huruf “mim” (f). Adapun simbol-simbol khusus dalam Arab pegon dapat dilihat pada tabel berikut:

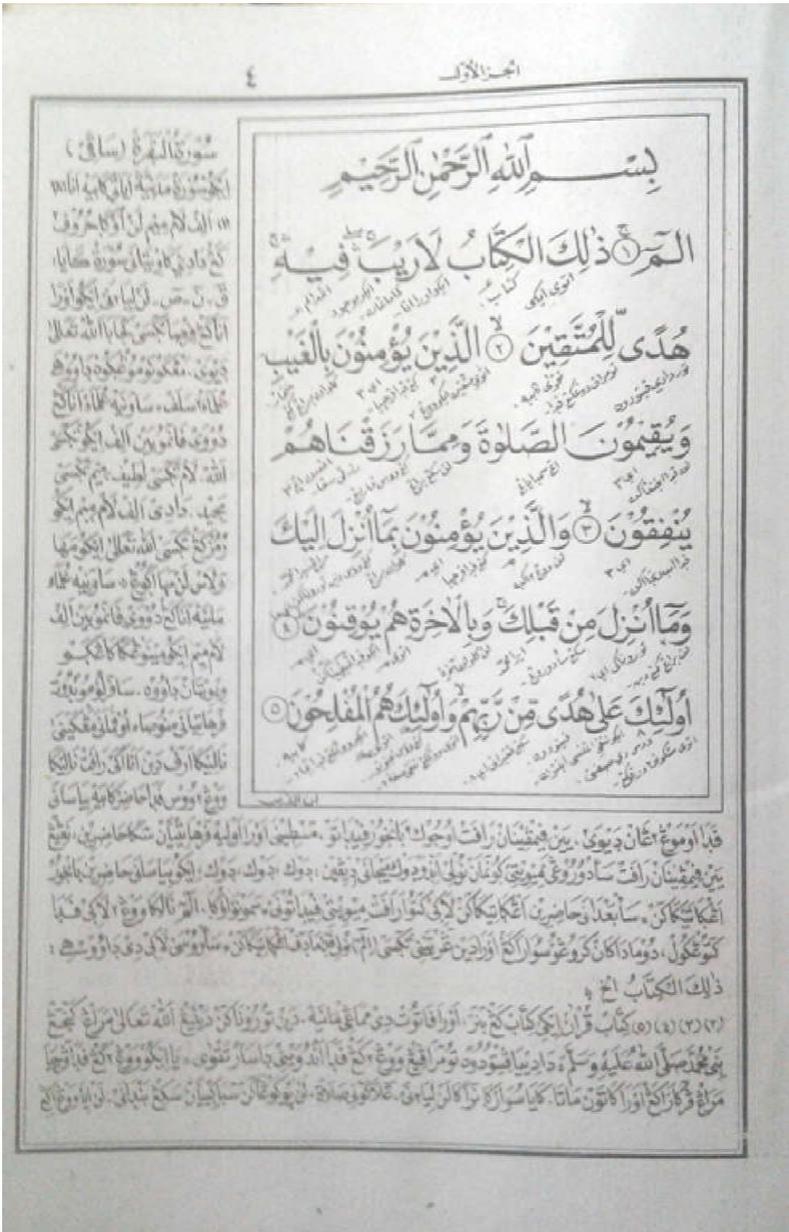
No	Simbol	Makna Bahasa Jawa	Makna Bahasa Indonesia	Kedudukan
1.	م	Utawi	bermula	mubtada'
2.	خ	Iku	itu	khobar
3.	ج	Mangka	maka	jawab
4.	حا	hale/tingkahe	halnya	hal
5.	ع	Kerono	karena	ta'lil
6.	غ	Senajan	walaupun	ghoiah
7.	فا	Sopo	siapa	fa'il aqil
8.	ف	Opo	apa	fa'il ghoiru aqil
9.	مف	Ing	pada	maful bih
10.	نف	sopo/opo	siapa/apa	naibul fa'il
11.	ش	Kelakuan	kelakuan	sya'n

12.	مط	Kelawan	dengan	maful mutlak
13.	تم	Apane	apanya	tamyiz
14.	ظ	ing dalem	pada	dhorof
15.	نف	Ora	tidak	nafiyah
16.	س	Jalaran	karena	sababiyah
17.	ص	kang/sing	yang	shifat
18.	با	Bayane	kondisinya	bay an

Secara umum, kaidah yang digunakan oleh KH. Misbah dan KH. Bisri dalam menuliskan aksara arab Pegon dalam kitab tafsirnya mengacu pada kaedah umum sebagaimana di atas. Tidak ada modifikasi khusus yang membedakannya dengan kaidah di atas.

Sebagai contoh berikut peneliti tampilkan gambar dari tulisan dengan Aksara Arab Pegon pada tafsir Al-Ibriz dan Al-Iklil. Keduanya sama-sama diberikan syakal atau harakat agar memudahkan pembaca saat membacanya. Namun, pada kedua kitab tafsir tersebut terdapat perbedaan, yaitu layout-nya. AL-Ibriz menampilkan ayat dan makna Arab Pegon gandul dan tafsirnya disisinya, sedangkan Al-Iklil ayat dan makna gandulnya di atas dan dibawahnya tafsir dari ayat tersebut. Berikut ini gambar scan dari dua kitab tersebut.

Gambar. Aksa Pegon pada Tafsir Al-Ibriz dan Layoutnya



Gambar. Aksara Pegon pada Tafsir Al-Iklil dan Layoutnya.



2. Tafsir Al-Ibriz, Arab Pegon dan Pesantren

Sebelum era K.H. Bisri Mustafa, pemakaian aksara Pegon telah terjadi di dunia pesantren dan masyarakat pesisir. K.H. Ahmad Rifa'i (1786-1869) Kalisalak, misalnya, hampir seluruh karya-karyanya ditulis dengan aksara Pegon.¹²⁰ Sebuah naskah yang di dalamnya berisi banyak teks yang diyakini para kiai di Kajen sebagai karya Syekh Ahmad Mutamakkin (1645-1740 M) juga ditulis dengan memakai aksara Pegon.¹²⁰

Selain pemakaian aksara Pegon, dalam tradisi pesantren juga hidup tradisi makna *gandul*. Makna *gandul* merupakan sistem pemaknaan atas teks berbahasa Arab dengan cara meletakkan kata atau kalimat terjemahannya di bawah kosakata yang diterjemahkan tersebut. Kalimat terjemahan tersebut ditulis menggantung dengan kemiringan 45 derajat. Sistem makna *gandul* ini disertai sejumlah rumus untuk menandai posisi kata dalam rangkaian kalimat. Misalnya, posisi *mubtada'* disimbolkan dengan kata *utawi* dengan tanda huruf "mim", *khobar* disimbolkan dengan kata *iku* dan dengan tanda huruf "kha", *fā'il* disimbolkan dengan kata *sopo/opo* dan dengan tanda huruf "fa", *maf'ul bih* disimbolkan dengan kata *ing* dan dengan tanda huruf "mim" dan "fa".¹²¹

Terkait makna *gandul*, K.H. Bisri Mustafa merupakan penulis tafsir Al-Qur'an bahasa Jawa yang setia memakainya. Kesetiannya ini tampak pada tafsir *al-Ibriz*. Sebelum

¹²⁰ Lihat Islah Gusmian, "Pemikiran Tasawuf Syekh Ahmad Mutamakkin: Kajian Hermeneutik atas Naskah 'Arsy al-Muwahhidin'" dalam *Jurnal Lektur dan Khazanah Keagamaan*, Vol. 11, No. 1, Juni 2013.

¹²¹ Terkait model simbol ini, lihat Ahmad Hafani Razzaq al-Manduri, *Kaifiyah al-Ma'ānī bi al-Ikhtisār Li Ṭalabah al-Madāris wa al-Ma'āhid ad-Dīniyyah* (Tulung Agung: Al-Hidayah, t.th.).

menjelaskan makna yang terkandung dalam teks Al-Qur'an, penulis tafsir ini memberikan arti setiap kata dari ayat Al-Qur'an sekaligus memberikan penjelasan dan simbol tentang posisi kata tersebut dalam rangkaian ayat Al-Qur'an. Dalam karya-karya yang lain, KH. Bisri Mustafa juga memakai makna *gandul* untuk memberikan penjelasan secara akurat teks yang diterjemahkan kepada para pembacanya. Langkah ini merupakan karakter dan sekaligus tradisi yang hidup di kalangan pesantren.

Representasi Islam Tradisional, Jawa dan Desa

Dalam Kata Pengantar tafsir *al-Ibrīz* dikatakan bahwa tafsir tersebut disusun dengan bahasa Jawa aksara Pegon dengan tujuan untuk memudahkan umat Islam yang berasal dari Jawa dan memahami bahasa Jawa. Tafsir *al-Ibrīz* juga disusun dengan bahasa yang sederhana dan mudah dipahami oleh pembacanya.¹²²

K.H. Bisri Mustafa memosisikan diri sebagai perawat Islam tradisional. Sebagai kiai yang dibesarkan di lingkungan pesantren dengan tradisi NU dan pernah berguru dengan sejumlah ulama di Mekah, ia mempertahankan tradisi sejauh tidak bertentangan dengan prinsip dasar dan akidah Islam. Dalam pandangan muslim tradisional, Al-Qur'an tidak hanya dianggap sebagai petunjuk hidup dan sumber hukum, tetapi juga sebagai sarana yang bisa dipakai untuk mengatasi permasalahan kehidupan. Misalnya, ayat-ayat Al-Qur'an dijadikan sebagai *waṣīlah* dalam berdoa untuk berbagai macam kebutuhan dalam kehidupan.

Dalam sistem keyakinan semacam ini, seorang kiai dalam pandangan muslim tradisional seringkali dianggap sebagai figur sentral. Kiai tidak hanya menjadi pembimbing

¹²² Bisri Mustafa, *Al-Ibrīz li-Ma'rifah Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīz* juz 1 (Kudus: Penerbit Menara, t.th.).

dalam masalah keagamaan, tapi juga pemimpin yang mampu menguraikan berbagai permasalahan kehidupan sehari-hari, sehingga dianggap sebagai sumber berkah oleh masyarakatnya.¹²³ Dalam konteks basis sosial semacam itu, K.H. Bisri tidak hanya mendekati Al-Qur'an secara ilmiah dan rasional, tetapi juga secara spiritual. Ketika menjelaskan tiga ayat terakhir Surah al-Baqarah misalnya, ia meletakkan ayat-ayat Al-Qur'an sebagai medium doa pengaman rumah dan penolak gangguan setan dengan merujuk pada sebuah hadis.

*Ono hadis kang nerangaken surasa mengkene: sing sopowonge moco telung ayat saking pungkasane surah Al-Baqarah iki (iyaiku wiwit lillāhi mā fissanmāwāti, tumeka fansurnā 'alā al-qaum al-kāfirīn) syaitan ora wani marek-marek omahe wongkang moco mahu, sakjrone telung wengi, wallāhu a'lam.*¹²⁴

(Ada hadis yang menjelaskan: barang siapa membaca tiga ayat di akhir Surah al-Baqarah, yaitu dari *lillāhi mā fis-samāwāti* sampai dengan *fansurnā 'alā alqaum al-kāfirīn*, setan tidak berani mendekati pada rumah yang penghuninya membaca ayat di atas selama tiga malam, *wallāhu a'lam.*)

Pilihan huruf dan bahasa ini tentu melalui pertimbangan matang oleh penafsirnya. Pertama, bahasa Jawa adalah bahasa ibu penafsir yang digunakan sehari-hari, meskipun ia juga memiliki kemampuan menulis dalam bahasa Indonesia atau Arab. Kedua, al-Ibriz ini tampaknya ditujukan kepada warga pedesaan dan komunitas pesantren yang juga

¹²³ Lihat Mark R. Woodward, *Islam Jawa Kesalehan Normatif Versus Kebatinan*, terj. Hairus Salim HS (Yogyakarta: LKiS, 2008), hlm. 211-12.

¹²⁴ Bisri Mustafa, *al-Ibriz li Ma'rifah Tafsir al-Qur'an al-'Aziz*, jilid I (Kudus: Penerbit Menara Kudus, t.th.), hlm. 121.

akrab dengan tulisan Arab dan bahasa Jawa. Karena yang hendak disapa oleh penulis tafsir al-Ibriz adalah *audiens* dengan karakter di atas, maka penggunaan huruf dan bahasa di atas sangat tepat. Merujuk pada kelahiran Nabi Muhammad di Makkah dan berbahasa Arab, sehingga al-Qur'an-pun diturunkan dengan bahasa Arab, maka tafsir al-Ibriz yang ditulis dengan huruf Arab dan berbahasa Jawa adalah bagian dari upaya penafsirnya untuk membumikan al-Qur'an yang berbahasa langit (Arab dan Makkah) ke dalam bahasa bumi (Jawa) agar mudah dipahami.¹²⁵

Memang benar, dengan bahasa Jawa dan huruf Arab pegon, tafsir ini menjadi eksklusif, dibaca dan hanya dipahami oleh orang-orang yang familiar dengan bahasa Jawa dan huruf Arab (santri). Itu berarti, tidak setiap orang mampu mengakses tulisan dan bahasa dengan karakter tersebut.

Dari sisi sosial, tafsir ini cukup bermanfaat dan memudahkan bagi masyarakat pesantren yang *nota bene* adalah warga desa yang lebih akrab dengan bahasa Jawa dibanding bahasa lainnya. Dari sisi politik, penggunaan bahasa Jawa dapat mengurangi ketersinggungan pihak lain jika ditemukan kata-kata bahasa Indonesia misalnya, yang sulit dicari padanannya yang lebih halus. Bahasa Jawa memiliki tingkatan bahasa dari kromo inggil sampai ngoko kasar, yang dapat menyampaikan pesan kasar dengan ragam bahasa yang halus.

Gaya bahasa tafsir al-Ibriz sangat sederhana dan mudah dipahami. Bahasa yang digunakan adalah bahasa Jawa ngoko halus dengan struktur sederhana. Tutur bahasanya populer dan tidak *jlimet*. Meski harus diakui, jika dibaca

¹²⁵ Abu Rokhmad, "Telaah Karakteristik Tafsir Arab Pegon Al-Ibriz" dalam Jurnal "*Analisa*" Volume XVIII, No. 01, Januari - Juni 2011, hlm. 35.

oleh generasi sekarang kadang mengalami kesulitan karena kendala bahasa dan kebiasaan yang dianut.

Adobsi dan Adaptasi Amar Ma'ruf Nahi Munkar dalam Konteks Kemerdekaan

Pada bagian ini, peneliti menspesifikkan kajian adobsi dan adaptasi makna terhadap ayat perintah untuk amar ma'ruf nahi munkar dalam penafsiran yang dilakukan oleh KH. Bisri Mustafa, yaitu surat Ali Imran ayat 104.

وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ

الْمُنْكَرِ ۚ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿١٠٤﴾

104. dan hendaklah ada di antara kamu segolongan umat yang menyeru kepada kebajikan, menyuruh kepada yang ma'ruf dan mencegah dari yang munkar[217]; merekalah orang-orang yang beruntung.

[217] Ma'ruf: segala perbuatan yang mendekatkan kita kepada Allah; sedangkan Munkar ialah segala perbuatan yang menjauhkan kita dari pada-Nya.

Penjelasan mengenai lafadz *منكم* dalam surat Ali 'Imran ayat 104 di atas, terdapat perbedaan pendapat di antara para mufasir. Ada yang memahaminya sebagai “sebagian” dan ada pula yang memahaminya sebagai “keseluruhan”. Dalam ayat ini, KH. Bisri Mustofa menafsirkannya dengan *saking sira kabeh*¹²⁶ yang artinya dari diri kalian semua. Jadi lafadz *منكم* diartikan sebagai seluruhnya. Hal ini berarti bahwa dalam setiap individu manusia harus ada kesadaran untuk melaksanakan kewajiban amar ma'ruf nahi munkar.

¹²⁶ Mustafa, *al-Ibriz ...*, hlm. 157-158.

Orientasi KH. Bisri Mustofa adalah menerapkan konsep Ahlus Sunnah Wal Jamaah dalam setiap aspek kehidupan umat Islam. Selain itu KH. Bisri Mustofa juga dikenal sebagai ulama yang moderat dan sering melakukan terobosan-terobosan terbaru yang sifatnya menggugah intelektualitas seseorang. Salah satu terobosan terbaru itu adalah obsesinya menjadikan konsep amar ma'ruf nahi munkar sejajar dengan rukun-rukun Islam lainnya. KH. Bisri Mustofa menyatakan bahwa jika saja diperbolehkan menambah rukun pada rukun Islam, ia akan menambahkan rukun Islam yang keenam yaitu amar ma'ruf nahi munkar. konsep amar ma'ruf nahi munkar menurut Bisri Mustofa adalah semangat solidaritas dan kepedulian sosial.¹²⁷

Jika umat Islam memiliki semangat ini, maka dengan sendirinya akan menjalankan amar ma'ruf nahi munkar secara benar, baik bagi dirinya sendiri maupun untuk orang lain. Hal inilah yang menjadi obsesi besar KH. Bisri Mustofa dalam setiap lingkup tindakannya.

Hal ini juga disebabkan dengan kondisi sosial dalam kehidupan KH. Bisri Mustofa, bahwa Bisri Mustofa hidup di dalam zaman penjajahan dan kemerdekaan. Ketika Belanda menyerah kepada Jepang, kondisi pesantren menjadi hengkang. Para santri memilih untuk kembali ke desanya karena takut dijadikan milisi oleh Belanda. Sehingga perkembangan ilmu pengetahuan saat itu tidak dapat berkembang dengan pesat.¹²⁸

Hidup KH. Bisri Mustofa dan keluarganya juga berpindah-pindah dari satu tempat ke tempat lainnya untuk menghindari adanya perang. Bahkan pada akhirnya Bisri

¹²⁷ Wawancara KH. Mustafa Bisri, di Leteh Rembang, 6 Agustus 2017.

¹²⁸ *Ibid.*

Mustofa ikut berpartisipasi dalam perang dengan bergabung bersama tentara pemuda bangsa, Hizbullah. KH. Bisri Mustofa merasakan secara langsung perjuangan dalam melawan penjajah.¹²⁹

Dengan demikian dapat diketahui alasan KH. Bisri Mustofa menafsirkan lafadz *منكم* dengan arti keseluruhan. Terobosan terbaru yang diungkapkannya dengan ingin menambahkan amar ma'ruf nahi munkar ke dalam rukun Islam, menjadikan lafadz *منكم* sebagai kewajiban bagi setiap orang untuk melaksanakan amar ma'ruf nahi munkar. Sebab setiap rukun Islam harus dilaksanakan oleh setiap individu bukan hanya segolongan umat. Selain itu, jika dilihat dari pernyataan KH. Bisri Mustofa di atas, bahwa amar ma'ruf nahi munkar yang dilaksanakan dengan benar, akan menciptakan kebaikan pada diri sendiri dan orang lain. Sehingga, implementasi amar ma'ruf nahi munkar menurut KH. Bisri Mustofa adalah hal yang harus dilakukan oleh setiap individu, bukan hanya untuk segolongan umat saja.

Kontekstualisas Ayat tentang Makanan Haram dalam Ruang Lokal

Pada surat Al-Baqarah ayat 173 disebutkan beberapa makanan yang diharamkan Allah bagi hamba-Nya. Namun dalam masyarakat menurut KH. Bisri Mustofa ada orang yang salah memahaminya atau tidak memahaminya dengan benar. Sebab mereka hanya memahami ayat tersebut secara lahiriyah saja. Ayat ini berbunyi,

¹²⁹ *Ibid.*

ص
 إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالْدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهْلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ

فَمَنْ أَضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿١٠٨﴾

173. Sesungguhnya Allah hanya mengharamkan bagimu bangkai, darah, daging babi, dan binatang yang (ketika disembelih) disebut (nama) selain Allah[108]. tetapi Barangsiapa dalam Keadaan terpaksa (memakannya) sedang Dia tidak menginginkannya dan tidak (pula) melampaui batas, Maka tidak ada dosa baginya. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.

[108] Haram juga menurut ayat ini daging yang berasal dari sembelihan yang menyebut nama Allah tetapi disebut pula nama selain Allah.

Menurut KH. Bisri Mustafa, ada orang menganggap sesuatu selain yang disebutkan dalam ayat tersebut halal. Padahal Nabi Muhammad bersabda bahwa hewan yang kuat tajam taringnya dan hewan yang kuat cengkramannya termasuk dalam hewan yang haram. Masalah ini beliau jelaskan dalam tafsirnya berikut:

“Saweneing manungso ono kang salah pengertian, yaiku retine kang diharamake Allah ta’ala naming bathang, getih, daging babi, lan hayawan kang disembelih ora keron Allah ta’ala. Deweke nuli duwe faham yen liyane kang katutur mahu iku kabeh halal, upamane koyo macan, kucing, ulo, asu, kolojengking, kelabang, laler, lan liya-liyane. Faham kang koyo mengkono iku keliru. Jalaran kejobo ayat iku kanjeng Nabi Muhammad ugo andawuha aken harome hayawan kang kuwat landep siyunge lan hayawan

*kang kuat cengkeremane. Ing mongko dawuhe kanjeng nabi hiyo wahyu songko pengeran, ...*¹³⁰

(Sebagian orang ada yang salah faham, 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, tajam siungnya, dan hewan yang kuat cengkramannya. Padahal sabda kanjeng Nabi juga merupakan wahyu dari Allah. Maka dari itu kita tidak bisa cukup hanya paham dhahir ayat saja. Untuk menetapkan sebuah hukum, kita harus menyelidiki ayat-ayat (Al-Qur'an) yang lain, hadis, *ijma'*, dan juga *qiyas*).

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

Di luar itu, situasi sosial masyarakat pesisir Jawa waktu itu memang dalam mengkonsumsi makanan ada yang tidak begitu memahami bahwa ular, macan, kucing hutan, anjing, katak dan beberapa macam hewan lainnya seolah

¹³⁰ Mustafa, *al-Ibrīz ...*, hlm. 58-59.

bukan haram, meskipun mereka Muslim. Masakan yang Sehingga perlu penjelasan tegas mengenai makanan yang diharamkan selain dari pada yang diterangkan dalam ayat tersebut juga dalam hadis.

3. Al-Iklil, Arab Pegon dan Pesantren

Salah satu bentuk perjumpaan antara bahasa Arab dengan bahasa Jawa adalah melalui pengajaran kitab-kitab klasik (kuning) di pesantren. Perjumpaan ini berlangsung melalui usaha yang dilakukan para cendekiawan Muslim Jawa yang menerjemahkan kitab-kitab klasik tersebut ke dalam bahasa Jawa.¹³¹ Tulisan yang menggunakan bahasa Arab tersebut dimodifikasi dan disesuaikan dengan lidah Jawa, modifikasi Arab-Jawa ini dikenal sebagai tulisan Pegon.¹³² Karya terjemahan seperti ini banyak digunakan pesantren-pesantren Jawa mulai abad 19 M sampai saat ini. Oleh karenanya, aksara Pegon dan pesantren Jawa bagaikan dua sisi yang saling berkaitan, yang tidak mungkin dipisahkan antara sisi satu dengan sisi lainnya.

Sebagai seorang kiai yang mengajar di pesantren, KH. Misbah sudah terbiasa menggunakan kitab-kitab *kuning* yang menggunakan aksara Pegon sebagai kurikulum untuk pengajaran. Dalam karya tulis pun demikian, KH. Misbah tidak berkenan memisahkan aksara ini, hal ini terlihat dari sebagian besar buku yang ia tulis menggunakan aksara Pegon sebagaimana penulis paparkan pada bab II. Begitu pula dengan

¹³¹ Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning...*, hlm.144.

¹³² *Pegon* berasal dari kata *pego* yang artinya “*ora lumrah anggone ngucapake*” (yang tidak lazim dalam pelafalannya). Hal ini karena secara fisik, wujud tulisan Pegon adalah tulisan Arab, tetapi bunyinya meliputi tulisan Jawa, *hanacaraka*. Titik Pujiastuti, “Tulisan Pegon Wujud Identitas Islam-Jawa”, dalam *Suhuf*, Vol. 2, No. 2, 2009., hlm. 273.

penulisan tafsir *al-Iklil* ini, ia pun menggunakan Pegon sebagai media penafsirannya. Selain aksara Pegon, KH. Misbah juga menggunakan makna *gandul*, dalam penerjemahan teks ayat al-Qur'an, sebagaimana penulis tampilkan pada gambar aksara Arab Pegon pada Tafsir Al-Iklil di bagian sebelumnya.

Sementara itu, yang membedakan tafsir ini dengan kitab-kitab kuning (pada umumnya) adalah format *layout*-nya. Pada umumnya kitab kuning yang beredar di pesantren ditulis dengan teks dan makna *gandul*-nya berada di tengah, sementara terjemahan dan penjelasannya (penafsiran) di bagian tepi kitab. Pada tafsir ini, teks dan makna *gandul*-nya berada di tengah, sementara terjemahan dan penafsiran ayat tetap di bagian tengah yang terletak di bawah teks ayat.

Jika diamati *layout* seperti ini mengikuti format kitab tafsir modern. Jika dibandingkan dengan tafsir yang menggunakan bahasa Indonesia atau Arab, tafsir *al-Iklil* ini punya keunggulan tersendiri. Misalnya, pembaca bisa tahu makna per kata dan tahu posisi atau kedudukan kalimat, serta bila diterjemahkan maka kosakatanya sejalan dengan gramatika bahasa Arab. Misalnya saja ketika memberikan makna pada ayat kedua dari Surah al-Fatihah. Perkataan "*al-hamdu*" yang diartikan dalam bahasa Jawa dengan "*utawi kabeh puji*" (segala puji), didahului dengan kata "*utawi*" dimaksudkan untuk menunjukkan bahwa perkataan tersebut adalah *mubtada'* atau pokok kalimat. Selanjutnya, perkataan "*lillâhi*" yang diartikan "*iku tetep kaduwene Allah*" (itu milik Allah), didahului dengan kata *iku* untuk menunjukkan bahwa perkataan ini kedudukannya sebagai *khobar* atau predikat dalam kalimat tersebut. "*Rabb al-'âlamîn*" yang dimakna "*kang mangerani wong alam kabeh*" (yang mengatur alam semesta), kata "*kang*" yang mendahului kata tersebut

menunjukkan kedudukannya sebagai *na't* atau keterangan sifat dari Allah (*man'ût*).

Secara umum, terjemahan yang terdapat dalam kitab ini didasarkan pada kata yang disesuaikan dengan teks aslinya (Arab) ke dalam bahasa Jawa. Lebih dari itu, tidak hanya terjemahan setiap kata, tetapi juga disesuaikan dengan gramatika yang terdapat dalam bahasa Arab. Selengkapnyanya, berikut ini kosakata-kosakata khusus yang digunakan untuk penerjemahan dalam tafsir *al-Iklîl* ini:

<i>Mubtada'</i>	<i>Khabar</i>	<i>Maf'ûl bih</i>	<i>Fâ'il</i>	<i>Zarf</i>	<i>Maf'ûl mutlaq</i>	<i>Maf'ûl li aqilih</i>	<i>Hâl</i>	<i>Tamyîz</i>
<i>Ulawi</i>	<i>Iku</i>	<i>Ing</i>	<i>Sapa=Berakal, Apa=Benda</i>	<i>Ing dalem</i>	<i>Kelawan</i>	<i>Kerana</i>	<i>Hale</i>	<i>Apane</i>

Keberadaan model tafsir yang demikian ini, masyarakat Islam sangatlah diuntungkan, khususnya untuk mengetahui terjemahan ayat-ayat al-Qur'an secara utuh. Dari sini, bisa kita lihat bahwa tulisan Pegon telah berperan dalam pembentukan khazanah baru pada tulisan Jawa, dan secara tidak langsung telah menjadi wujud dari identitas tafsir di pesantren di Jawa.

Adopsi dan Makna Dakwah dalam Tradisi Pesantren

Secara praktis upaya menafsirkan al-Qur'an, terkait erat dengan dialektika antara mufasir dengan realitas sosial budaya di satu pihak, dan dengan al-Qur'an di pihak lain. Proses dialektika tersebut merupakan konsekuensi logis dari eksistensi al-Qur'an sebagai *kalâm* Allah yang telah membumi dan menjelma ke dalam bentuk teks.¹³³

¹³³ Imam Muhsin, "Tafsir al-Qur'an dan Budaya Lokal: Studi Nilai-Nilai Budaya Jawa dalam Tafsir al-Huda Karya Bakri

K.H. Misbah Mustafa dalam Kata Pengantar untuk tafsir *al-Iklīl* bahkan menegaskan bahwa umat Islam sudah semestinya memegang dan mengikuti ajaran Islam seratus persen, dan Al-Qur'an menjadi sarana untuk mengetahui ajaran Islam tersebut.¹³⁴

Meskipun demikian, dalam menafsirkan al-Qur'an, KH. Misbah juga banyak memberikan penjelasan yang disesuaikan dengan kondisi pesantren dan masyarakat Islam pada waktu itu. Dalam hal ini, KH. Misbah mencoba mengaktualisasikan ayat-ayat al-Qur'an yang turun 14 abad silam di jazirah Arab, ke dalam kondisi masyarakat Islam di Jawa waktu itu. Upaya ini misalnya dapat dilihat ketika menafsirkan Surah al-A'raf: 2. Misbah menjelaskan:

“Saking iki ayat, kito biso ngerti yen kang dadi sasaran dakwae Qur'an iku (1) wong-wong kang isih kafir (2) wong-wong kang wis podo iman. Kiro-kirone sasaran dakwah iku wis dilakokake dining Rasululllah. Dadi wong-wong kang podo ngemban tugase Rasululllah ugo nujuake dakwae marang wong-wong Kafir lan wong Mukmin. Nuli yen kito wis ngerti dedeke temurune Qur'an, yaiku kanggo madang-madangi wong kafir, lan supoyo wong Mukmin podo nompo pituture, dadi ora halal ngetokake Qur'an saking kedudukan. Koyo moco Qur'an nek ndalandalan perlu golek duwit utowo kanggo rungon-rungon kang sak kirane kang dadi maksude naming golek duwit lan ngrungoake suworo kang baguskoyo nyanyian lan gambusan. Kang mengkono iku setengah

Syahid”, *Disertasi*, (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2008), hlm. 2-3.

¹³⁴ Lihat Misbah Zainul Mustafa, *Al-Iklīl fī Ma'ānī at-Tanzīl*, juz 1 (Surabaya: Toko KitabAl-Ihsan, t.th.), hlm. a-b.

saking laku sasar kang biso dadi sebabe temurune sikso Allah. koyo mengkene ketrangan ringkes tafsir Shawi. luwih-luwih ing jaman saiki tahun 1403 H. yo iku moco Qur'an kang ono ing musabaqah al-Qur'an. Mandaran jaman saiki muasabaqah Qur'an kanggo golek duwit, nuli hasile kanggo ambangun bangunan, kanggo lapangan olahraga. Innalillahi wa innailahi raji'un. Poro kang ngaku ulama lan pemimpin akeh kang ora ngangep mungkar coro moco Qur'an kang mengkene, mandaran podo bungah lan bangga semono ugo qari' lan qari'ah."

(Dari ayat ini kita bisa tahu, bahwasannya yang menjadi sasaran dakwah al-Qur'an adalah orang-orang yang kafir dan juga orang-orang yang sudah beriman. Kedua-duanya merupakan sasaran dakwah yang sudah dilakukan oleh Rasulullah. Jadi, orang-orang yang mengemban tugas Rasulullah, juga harus menunjukkan dakwahnya kepada orang-orang yang iman dan juga kafir. Dari ayat ini kita bisa mengetahui kedudukan al-Qur'an, yaitu untuk menerangi orang-orang kafir, dan bagi orang Mukmin agar menerima perkataan yang ada di dalamnya. Jadi tidak halal mengeluarkan al-Qur'an dari kedudukannya, seperti membaca al-Qur'an di jalan-jalan hanya dengan tujuan untuk mendapatkan uang atau didengarkan dengan maksud untuk mencari uang, seperti dinyanyikan menjadi lagu ataupun musik gambus. Yang demikian itu bisa jadi bentuk dari orang-orang yang tersesat, sehingga membukakan baginya pintu neraka. Seperti itu keterangan ringkas tafsir *Shawi*. Apalagi zaman sekarang ini tahun 1403 H, yaitu membaca al-Qur'an dijadikan *Musâbaqah Tilâwah al-Qur'ân* (MTQ).

Malahan di zaman sekarang MTQ dijadikan ajang untuk mencari uang, kemudian uangnya dibuat untuk membangun lapangan olah raga. “*Innâ lillâhi wa innâ illaihi râji‘ûn*”. Orang yang mengaku ulama dan pemimpin banyak yang tidak mengindahkan hal ini, mereka hanya bekerja seperti ini, lebih-lebih mereka merasa bangga dengan hal ini. Sama halnya juga dengan *qâri’* dan *qâri’ah*-nya.¹³⁵

Apabila mencermati penafsiran di atas maka bisa diambil suatu penjelasan bahwa, dengan uraiannya yang luas tafsir *al-Iklîl* mencoba menjelaskan ayat al-Qur’an dan disesuaikan dengan tradisi yang berkembang di pesantren, serta melakukan komentar terhadap tradisi tersebut, misalnya tradisi membaca alQur’an di pinggir jalan dengan maksud untuk menggalang dana, menjadikan ayat-ayat al-Qur’an sebagai lagu (kasidah), dan juga menjadikan bacaan al-Qur’an sebagai perlombaan (MTQ). Hal ini jelas berbeda dengan penafsiran yang ada pada tafsir *al-Ibrîz* yang juga ditulis oleh seorang tokoh yang bersal dari pesantren Jawa, yaitu KH.Bisri Mustafa.

Adobsi dan Adaptasi Metode Dakwah dalam Bentuk Cerita

Pesantren di Jawa pada umumnya memiliki tradisi unik dalam pengajarannya, salah satunya yaitu dengan metode cerita atau *hikâyah*. Tradisi ini biasanya disampaikan oleh para kiai ataupun ustaz untuk mempermudah dalam menjelaskan pelajaran. Dalam kitab ini, terdapat beberapa penafsiran ayat-ayat al-Qur’an yang tidak biasa dilakukan oleh mufasir pada umumnya, yakni menafsirkan ayat dengan dialog cerita yang menggunakan nama seorang tokoh. Dari pengamatan penulis nama tokoh yang sering digunakan KH. Misbah dalam tafsir

¹³⁵ Misbah Mustafa, *al-Iklîl*, Jil. VIII, 1209.

ini adalah “Saridin”, tidak diketahui secara pasti siapa sosok Saridin ini, yang jelas nama ini sering digunakannya dalam penafsiran.¹³⁶

Menafsirkan ayat Al-Qur’an seperti ini, misalnya ketika menafsirkan Surah al-Taubah ayat 31. Dalam hal ini, Misbah menjelaskan tentang masalah bidah, di mana terdapat dua tokoh, yakni (a) Saridin dan (b) Sukijan, sebagai media untuk menjelaskannya. Selengkapnya, Saridin membenci Sukijan karena membaca zikir setelah salat. Sakijan menjawab dengan menyampaikan hadis Nabi SAW yang berbunyi setelah salat bacalah tasbih, tahmid, dan takbir sebanyak 33 kali. Saridin mengeluarkan fatwa membaca al-Qur’an pada waktu malam hingga pagi hari itu bidah, dan haram hukumnya, karena Allah menjadikan waktu malam untuk istirahat. Sama halnya dengan membaca salawat dan zikir secara bersama-sama hukumnya juga bidah, dan semua bidah adalah sesat. Lalu Sukijan menjawab dengan menyampaikan hadis Nabi SAW yang dapat dipertanggungjawabkan, yakni barang siapa yang melakukan perbuatan yang bagus (*man sanna sunnatan hasanatan*), maka dirinya akan mendapat pahala atas perbuatannya tersebut sampai hari kiamat (*falahû ajruhâ wa ajru man ‘amila bihâ ilâ yaum al-qiyâmah*).¹³⁷

¹³⁶ Supriyanto, Kajian al-Qur’an dalam Tradisi Pesantren: Telaah atas Tafsir *al-Iklil fî Ma’ânî al-Tanzil* dalam Jurnal *ATS-TSAQAFAH* Vol. 12, No. 2, November 2016, hlm.281-298.

¹³⁷ Selengkapnya, lihat Misbah, *Al-Iklil ...*, Jil. X, hlm. 1687-1688.

BAB V KESIMPULAN

A. Kesimpulan

Setelah melakukan proses pengumpulan data, dan menganalisisnya dengan seksama sebagaimana penulis tuangkan pada bab IV, maka beberapa temuan penelitian ini bisa ditarik sebagaimana berikut:

1. Tafsir Al-Ibriz dan Al-Iklil keduanya ditulis dengan kaidah penulisan Arab Pegon yang sama dan dengan model penulisan yang sama pula (makna gandul atas ayat-ayat Al-Qur'an dan penafsiran ayat-ayat tersebut beraksara Arab Pegon), hanya saja dalam tampilan layout cetaknya keduanya tampil berbeda.
2. Tafsir Al-Ibriz dan Al-Iklil adalah dua kitab tafsir beraksara Arab Pegon yang lahir dari habitus tradisi pondok pesantren tradisional di tengah arena kehidupan sosial politik pada saat kemerdekaan Indonesia. Meskipun keduanya ditulis oleh dua tokoh bersaudara yang sama-sama hidup dalam dunia pondok pesantren, namun perbedaan *style* dan konten penafsiran keduanya tidak sama persis. Sikap-sikap kritis terhadap situasi sosial politik lebih banyak bisa ditemukan dalam tafsir Al-Iklil dibandingkan dalam tafsir Al-Ibriz.
3. Pilihan penggunaan aksara Arab Pegon dalam kedua tafsir Al-Ibriz dan Al-Iklil adalah pilihan yang disadari penuh oleh kedua penulis kitab tafsir tersebut (KH. Bisri Mustofa dan KH. Misbah Mustofa). Hal ini dengan

mempertimbangkan aspek audien karya mereka yang berlatar belakang Islam tradisional berbasis pondok pesantren yang juga sekaligus orang Jawa. Selain pertimbangan tersebut, penggunaan Arab Pegon oleh mereka juga merupakan konsekuensi logis dari keberadaan mereka sebagai ulama' (kyai) di Jawa, dimana menulis dan menyampaikan pesan agama secara tertulis dengan aksara pegon adalah identitas ke-ulama'an di Jawa saat itu.

4. Metode pengajaran dan pembelajaran di pondok pesantren saat itu didominasi oleh metode *bandongan* dan *sorogan*. Kedua metode ini mengharuskan media tulis dengan aksara Arab Pegon, sehingga karena faktor ini pula Tafsir Al-Ibriz dan Al-Iklil ditulis dengan aksara Arab Pegon meskipun KH. Bisri Mustofan dan KH. Misbah Mustofa keduanya bisa menulis dengan aksara latin yang saat itu sedang banyak digalakkan oleh pemerintah Indonesia sebagai bentuk komitmen nasionalisme dan penguatan persatuan dan kesatuan bangsa.
5. Al-Ibriz dan Al-Iklil adalah dua kitab tafsir yang tidak hanya mengukuhkan identitas Islam tradisional Jawa dalam bentuk tulis beraksara Arab Pegon pada akhir abad 20, namun juga kitab yang dikaryakan dengan kerangka adopsi dan adaptasi nilai-nilai ajaran Islam menurut Al-Qur'an dalam konteks masyarakat muslim Jawa, khususnya di pesisir Pantai Utara. Adopsi dan adaptasi nilai tersebut pada pungkasanya

melahirkan kearifan-kearifan lokal dalam Islam di Indonesia.

C. Rekomendasi

Peneliti merekomendasikan kepada peneliti berikutnya untuk meneliti Tafsir Al-Ibriz dan Al-Iklil dengan meninjau hadis-hadis yang dipakai untuk menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an. Selain itu, penulis juga menyarankan kepada peneliti berikutnya untuk meneliti ayat-ayat metafisis yang diberikan tafsiran dengan pendekatan mistisisme Jawa.

DAFTAR PUSTAKA

- ‘Abd al-Ra’ūf Singkel, Tarjumān al-Mustafid .Beirut: Dār al-Fikr, 1990.
- Adnan, Abdul Hadi. “Pak Adnan: Jangan Minta-minta Jabatan” dalam Prof. Kiai Haji Raden Muhammad Adnan. Jakarta: t.tp., 1996.
- Adnan, Abdul Hadi. “Pak Adnan: Jangan Minta-minta Jabatan” dalam Prof. Kiai Haji Raden Muhammad Adnan .Jakarta: t.tp., 1996.
- Arnold, T.W. *The Preaching of Islam: A History of the Propagation of the Muslim Faith*. Lahore: SA Muhammad Asraf, 1968.
- Azra, Azyumardi. *Jaringan Ulama, Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*. Bandung: Mizan, 1998.
- Azra, Azyumardi. *Jaringan Ulama*. Bandung: Mizan, 1998.
- Badan Penelitian dan Pengembangan Agama, *Mengenal Mushaf Al-Qur’an Standar Indonesia*, Jakarta: Departemen Agama RI, 1984-1985.
- Baidan, Nashruddin. *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.
- Baidan, *Perkembangan Tafsir al-Qur’an di Indonesia*. Solo: Tiga Serangkai Pustaka Mandiri, 2003.
- Behrend, T.E. .ed... *Katalog Induk Naskah-naskah Nusantara Jilid 4: Perpustakaan Nasional Republik Indonesia*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia dan École Française d’Extrême-Orient, 1998.
- Behrend, T.E. *Katalog Induk Naskah-Naskah Nusantara*, Museum Sonobudoyo Yogyakarta. Jakarta: Djambatan, 1990.
- Bisri, M. Cholil. “Sambutan Keluarga”, dalam A. Zainal Huda, *Mutiara Pesantren: Perjalanan Khidmah KH. Bisri Mustofa*. Yogyakarta: LkiS kerjasama dengan Pustaka Kita Jakarta, 2003.

- Bourdieu, Pierre. *Arena Produksi Kultural: Sebuah Kajian Sosiologi Budaya*, Yogyakarta, Kreasi Wacana, 2010.
- Bruinessen, Martin van, *Kitab kuning, pesantren dan tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia*, Bandung: Mizan, 1995.
- Bruinessen, Martin Van. “Kitab Fiqh di Pesantren Indonesia dan Malaya”, *dalam Jurnal Pesantren*, No. 1, Vol. VI. 1989.
- Bruinessen, Martin Van. *Kitab Kuning: Pesantren dan Tarekat: Tradisi-Tradisi Islam di Indonesia*, Bandung: Mizan, 1992.
- Budiwanti, Erni. *Islam Sasak: Wetu Telu Versus Wektu Lima*. Yogyakarta: LKiS, 2001.
- Casparis, J.G. de, *Indonesian Palaeography; A history of writing in Indonesia from the beginnings to c. A.D. 1500*. Leiden: Brill, 1975.
- Chozin, NA., “Epistemologi Kitab Kuning” dalam *Jurnal Pesantren*, No.1, Vol. VI: 16-17. 1989,
- Creswell, W. *Penelitian Kualitatif dan Desain Riset: Memilih Di Antara Lima Pendekatan*, Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2015.
- Damais, L-Ch . *Etudes d'Epigraphie Indonesienne: III. Liste des Principales Inscription atees de l'Indonesie* .BEFEO XLVI ed, 1952.
- Danuwijoto, H.M. “Ky. Saleh Darat Semarang, Ulama Besar dan Pujangga Islam sesudah Pakubuwono IV”, dalam *Majalah Mimbar Ulama*, No. 17 .1977..
- Darsa, Edi S.Ekadjati dan Undang A., *Katalog Induk Naskah-naskah Nusantara*, Jawa Barat Koleksi Lima Lembaga. Jakarta: Yayasan Obor, 1999.
- Daryanto. *Petunjuk Praktek Mengajar*. Bandung: Bina Karya, 1981.
- Daulay, Haidar Putra. *Sejarah Pertumbuhan dan Pembaruan Pendidikan Islam di Indonesia*. Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2007.
- Depdikbud, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Edisi Kedua Jakarta: Balai Pustaka, 1996.

- Dhofier, Zamakhsyari. *Tradisi Pesantren: Studi Tentang Pandangan Hidup Kyai*. Jakarta: LP3ES, 1982.
- Ekadjati, Edi S. dan Darsa, Undang A. *Katalog Induk Naskah-Naskah Nusantara Jilid 5A: Jawa Barat Koleksi Lima Lembaga*. Jakarta: Yayasan Obor dan École Française d'Extrême-Orient, 1999.
- Farmawi, Abd. al-Hayy al-. *Metode Tafsir Mawdu'iy*, Terj. Suryan A. Jamrah. Jakarta: LSIK dan Raja Grafindo Persada, Cet. I, 1994.
- Fikri, Ibnu. *Aksara Pegon: Studi tentang Simbol Perlawanan Islam di Jawa Pada Abad XVIII–XIX*. Semarang: IAIN Walisongo, 2014.
- Hasan, A. Halim; Abbas, Zainal Arifin; dan Haitami, Abdurrahim. *Tafsir Al-Quranul Karim*. Medan: Firma Islamyah, t.th.
- Huda, Achmad Zainal. *Mutiara Pesantren Perjalanan KH. Bisri Mustofa*. Yogyakarta: LKiS, 2005.
- Huda, Achmad Zainal. *Mutiara Pesantren Perjalanan Khidmah KH. Bisri Mustofa*. Yogyakarta : PT. LKiS Pelangi Aksara, 2005.
- Hurgronje, Snouck. *Islam di Hindia Belanda*. Jakarta: Bhratara Karya Aksara, 1983.
- Ichwan, Moch. Nur. "Literatur Tafsir Al-Qur'an Melayu Jawi di Indonesia: Relasi Kuasa, Pergeseran dan Kematian", dalam *Visi Islam*, vol. 1 No. 1 Januari 2002.
- Iskandar. *Para Pengemban Amanah: Pergulatan Pemikiran Kiai dan Ulama di Jawa Barat, 1900-1950*. Yogyakarta: Mata Bangsa, 2001.
- Islah Gusmian, "Pemikiran Tasawuf Syekh Ahmad Mutamakkin: Kajian Hermeneutik atas Naskah 'Arsy al-Muwahhidin'" dalam *Jurnal Lektur dan Khazanah Keagamaan*, Vol. 11, No. 1, Juni 2013.
- Jajang A. Rohmana, "Memahami al-Qur'an dengan Kearifan Lokal: Nuansa Budaya Sunda dalam Tafsir al-Qur'an

- Berbahasa Sunda”, dalam *Journal of Qur'an and Hadith Studies*, Vol. 3, No. 1 .2014., hlm. 83-84.
- Johns, “Quranic Exegesis in the Malay World” dalam Andrew Rippin .ed., *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an*. Clarendon Press, Oxford: 1988.
- Johns, Anthony H. “Quranic Exegesis in the Malay World”, dalam Andrew Rippin .ed., *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an*. Oxford: Clarendon Press, 1988.
- Koentjaningrat, *Kebudayaan Jawa* .Jakarta: Balai Pustaka, 1994.
- L.W.C., Van Den Berg, *Het Mohammedansche Godsddienst Onderwijs op Java en de Daarby Gebruike Arabische Boeken*, .t.p. 1886..
- Lee, Robert D., *Overcoming Tradition and Modernity: The Search for Islamic Authenticity*. Westview Press, A Division of HarperCollins Publishers, Inc., 1997.
- M. Rafii Yunus Martan, “Membidik Universalitas, Mengusung Lokalitas: Tafsir Al-Qur'an Bahasa Bugis Karya AG. H. Daud Ismail” dalam *Jurnal Studi Al-Qur'an* vol.I No. 3 tahun 2006, hlm. 523.
- Manduri, Ahmad Hafani Razzaq al-, *Kaifiyah al-Ma'ānī bi al-Ikhtisār Li Ṭalabah al-Madāris wa al-Ma'āhid ad-Dīniyyah* .Tulung Agung: Al-Hidayah, t.th.
- Mastuhu. *Dinamika Sistem Pendidikan Pesantren: Suatu Kajian tentang Unsur dan Nilai Sistem Kependidikan Pesantren*, .Jakarta: INIS, 1994.
- Muhsin, Imam. “Tafsir al-Qur'an dan Budaya Lokal: Studi Nilai-Nilai Budaya Jawa dalam Tafsir al-Huda Karya Bakri Syahid”, *Disertasi*, .Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2008., hlm. 2-3.
- Mulia, Musdah. *Katalog Naskah Kuno yang Bernafaskan Islam di Indonesia*. Jakarta: Puslitbang Lektur Keagamaan Depag RI, t.th.
- Mushthofa, Bisyri. *al-Ibriz li Ma'rifat Tafsir al-Qur'an al-Aziz* .Kudus : Menara Kudus.

- Mustafa, Bisri. *Al-Ibriz li-Ma'rifah Tafsir al-Qur'an al-'Aziz* juz 1 .Kudus: Penerbit Menara, t.th...
- Mustafa, Misbah, *Khizb al-Nasr*. Tuban: Majlis al-Muallifin wa al-Khathat, T.Th..
- Mustafa, Misbah. *al-Iklil fi Ma'an al-Tanzil*. Surabaya: al-Ihsan, T.Th.
- Mustafa, Misbah. *Tafsir Taj al-Mislimin*. Tuban: al-Misbah, T.Th.
- Muzayyin, Ahmad. *Studi Analisis Tentang Metode dan Sistematika Tafsir al-Ibriz oleh KH.Bisyri Mushthafa*, . Skripsi : IAIN Sunan Ampel Surabaya, 1989.
- Nata, Abudin. *Sejarah Pertumbuhan dan Perkembangan Lembaga-lembaga Pendidikan Islam di Indonesia*, .Jakarta: PT Grasindo, 2001.
- Nurtawab, Ervan. "Karakteristik Tafsir Klasik Nusantara," dalam *Republika* 17 September 2004.
- Nurtawab, Ervan. dalam *Simposium Pernaskahan Nusantara* di UIN Jakarta tahun 2004 sebagaimana dilansir oleh *Harian Republika* 5 September 2004.
- Peeters, Jeroen, "Palembang revisited: Further notes on the printing establishment of Kemas Haji Muhammad Azhari, 1848", *International Institute for Asian Studies .IIAS. Yearbook 1995*, 1995, h. 181-190.
- Proudfoot, Ian, "Malay books printed in Bombay: a report on sources for historical bibliography", *Kekal Abadi*, 1994, 13 .3.: 1-20.
- Pujiastuti, Titik. "Tulisan Pegon Wujud Identitas Islam-Jawa", dalam *Suhuf*, Vol. 2, No. 2, 2009..
- Ramayulis, *Metodologi Pengajaran Agama Islam*, Cetakan Ketiga. Jakarta:Kalam Mulia, 2001.
- Riddell, Peter. *Islam and the Malay-Indonesian World*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2001.
- Rokhmad, Abu. "Telaah Karakteristik Tafsir Arab Pegon Al-Ibriz" dalam *Jurnal "Analisa"* Volume XVIII, No. 01, Januari - Juni 2011.
- Salim, Erwin Y, "Gairah Penerbitan Al-Qur'an Indah", *Gatra*, 7 September 2011.

- Sedyawati, Edi, *Tarumanagara Penafsiran Budaya: Diskusi Panel Menggali Kembali Sejarah Tarumanagara*, Jakarta: Universitas Tarumanagara, 1978..
- Shihab, Alwi. *Islam Sufistik: Islam Pertama dan Pengaruhnya hingga Kini di Indonesia*. Bandung: Mizan, 2001.
- Siradj, Sa'id Aqiel. *Pesantren Masa Depan: Wacana Pemberdayaan dan Transformasi Pesantren*, Bandung: Pustaka Hidayah, 1999..
- Soeparmo, R.P. *Tjatatatan Sedjarah 700 Tahun Tuban*. Tuban: Pertjetakan Seruni, 1971.
- Steenbrink, Karel A. *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia Abad ke-19*. Jakarta: Bulan Bintang, 1984.
- Sudrajat, Enang, "Perkembangan penerbitan dan problema pentashihan", makalah pada Lokakarya Penerbit Mushaf Al-Qur'an, Bekasi, 29-30 Maret 2011 .tidak terbit..
- Sulthon, Moh Khusnuridlo dan M. *Manajemen Pondok Pesantren dalam Perspektif Global*, .Yogyakarta: LaksBang PRESSindo, 2006.
- Supriyanto, Kajian al-Qur'an dalam Tradisi Pesantren: Telaah atas Tafsir *al-Iklil fi Ma'âni al-Tanzîl* dalam Jurnal *ATS-TSAQAFAH* Vol. 12, No. 2, November 2016, hlm.281-298.
- Surur, Bunyamin. "Naskah Kuno yang Bernafaskan Islam di Propinsi D.I. Yogyakarta" dalam Musdah Mulia, *Katalog Naskah Kuno yang Bernafaskan Islam di Indonesia*. Jakarta: Puslitbang Lektur Keagamaan Depag RI, t.th.
- Syaifuddin, Ahmad. *Metode Penafsiran Tafsir al-Ibriz Karya KH. Bishri Musthofa*. Skripsi: IAIN Sunan Ampel Surabaya, 2001.
- Tafsir, Ahmad. *Ilmu Pendidikan dalam Perspektif Islam*, Bandung: Remaja Rodakarya. 1992.
- Tarwilah, "Peranan Walisongo dalam Pengembangan Dakwah Islam" dalam Ittihad Jurnal Kopertis Wilayah XI Kalimantan, Volume 4 No.6 Oktober 2006, hlm. 86.

- Wahid, Abdurrahman. *Menggerakkan Tradisi Esai-esai Pesantren*. Yogyakarta: LkiS, 2010.
- Woodward, Mark R. *Islam Jawa Kesalehan Normatif Versus Kebatinan*, terj. Hairus Salim HS . Yogyakarta: LKiS, 2008.
- Yunardi, E Badri, “Sejarah Lahirnya Mushaf Standar Indonesia”, *Lektur*, 2005, 3 .2.: 279-300.
- Yunus, Mahmud. *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia*. Jakarta: Hidakarya Agung, 1984.
- Yusuf, Muhammad, dkk. *Studi Kitab Tafsir*. Yogyakarta: Teras, 2004.
- Zarkasyi, Jaja. “Kajian al-Qur’an dalam Tradisi Masyarakat Sunda”, dalam *Istiqro’*, Volume 07, No. 01, 2008.

PROFIL PENELITI

1	Nama lengkap	:	Moh. Masrur
2	Jabatan fungsional	:	Lektor Kepala / IV-a
3	Jabatan structural	:	Wakil Dekan bidang Kemahasiswaan dan Kerjasama
4	NIP	:	197208092000031003
5	NIDN	:	2009087202
6	Tempat tgl lahir	:	Blitar / 09-08-1972
7	Alamat rumah	:	Jl. Karonsih Utara VI No.141 Ngaliyan Semarang
8	No. Telpon/HP	:	081325174744
9	Alamat kantor	:	Fak. Ushuluddin UIN Walisongo
10	No. Telepon	:	024-7601294
11	Alamat email	:	masrur.fu@gmail.com / masrur_fu@yahoo.com
12	Mata kuliah yang diampu	:	Tafsir al-Qur'an
			Studi Kitab Tafsir (klasik, modern & kontemporer)
			Metodologi Studi Islam.
			Studi Kitab Tafsir al-Qur'an di Nusanantara

A. Riwayat Pendidikan :

	S-1	S-2	S-3
Nama perguruan tinggi	IAIN Walisongo	IAIN Walisongo	-
Bidang ilmu	Tafsir-Hadits	Studi Islam	
Tahun masuk-tahun lulus	Masuk 1990 Lulus 1995	Thn masuk : 1998 Thn Lulus : 2002	
Judul skripsi/tesis/	Studi Karakteristik	Paradigma Politik Islam (Negara,	

Disertasi	Tafsir al-Manar karya Syaikh Muhammad Abduh Mesir	Demokrasi dan Oposisi) : Studi Pemikiran Etika Politik Nurcholish Madjid	
Nama pembimbing/ Promotor	Prof. Dr. Amin Syukur, MA.	Prof. Abdurrahman Mas'ud, Ph.D.	

B. Pengalaman Penelitian :

No.	Tahun	Judul penelitian	Pendanaan	
			Sumber	Jml (juta Rp)
1	2009	Survey : Baseline Study Independent Monitoring and Evaluasion of the MEDP (TA No.:4891-INO) Asian Development Bank, tanggal 4 – 11 Januari 2009 di Kabupaten Cilacap Jawa Tengah.	ADB-MORA	75
2	2010	Studi Pengembangan Kinerja Dosen IAIN Walisongo Tahun 2010.	DIPA IAIN	30
3	2012	Respon Tokoh Masyarakat Jawa Tengah terhadap Konversi IAIN Menuju UIN Walisongo	DIPA IAIN	30
4	2013	Model Rehabilitasi Sosial Gelandangan Psikotik	Balitabangprov. Jateng	75

		Berbasis Kemasyarakatan di Panti Rehabilitasi Sosial Nurussalam Sayung Demak		
5	2013	Melacak Pemikiran dan Gerakan Tarekat Kyai Muslih Mranggen (1912- 1981 M) dalam Karyanya <i>Yawaqit al- Asani Fi Manaqib al- Syeikh Abdil Qadir al-Jilani RA</i> ".	DIPA IAIN	10
6	2014	Kondisi Sosial Ekonomi dan Budaya Masyarakat di Kawasan Pinggir Hutan di Kabupaten Pati Jawa Tengah	Balitabangprov. Jateng	30
7	2016	Telaah atas Corak Tafsir <i>FaidAl- Rahman</i> karya Kyai Saleh Darat (1820- 1903).	DIPA Fuhum	7,5

C. Pengalaman Pengabdian pada masyarakat :

Tahun Bertugas	Jenis/ Nama Kegiatan	Tempat
2006 - Sekarang	Sekretaris Yayasan Bina Insani Semarang	di Semarang
2007- Sekarang	Ketua Komite Sekolah TK ABA 54 Ngaliyan Semarang	di Semarang

2008 - Sekarang	Sekretaris Yayasan PKBM Indonesia Pusaka Semarang	di Semarang
2012 - Sekarang	Sekretaris Yayasan Masjid at- Taqwa Perumahan Sulanji Ngaliyan Semarang	di Semarang

D. Pengalaman penulisan artikel ilmiah dalam jurnal

:

No.	Judul artikel ilmiah	Volume/nomor/ tahun	Nama jurnal
1.	<i>Tarjuman al-Mustafid</i> : Tafsir al-Qur'an Pertama di Nusantara	Volume 7, nomor 1, Pebruari 2009.	Jurnal <i>Wahana Akademika</i> , (Kopertais wil.X Jateng).
2.	Kyai Soleh Darat, Tafsir Faid al-Rahman dan RA. Kartini	Vol.13, Nomor 2, Desember 2010.	Jurnal <i>al-'Adalah</i> STAIN Jember
3.	Prof. Fazlur Rahman (1919–1988): Perintis Metode Tafsir Kontekstual.	Vol.1, Nomor 1, Juli 2009.	Jurnal <i>Taqaddum</i> , (UPMA IAIN Walisongo).
4.	Relevansi Corak Sufistik Tafsir Faid al-Rahman karya Kyai Soleh Darat Semarang.	Volume 4, No.1 Juli 2012.	Jurnal <i>Taqaddum</i> , (PPMA IAIN Walisongo).
5.	Model Penulisan Tafsir al-Qur'an di Nusantara abad XVII – XX.	Vol.16, nomor 2, Juli 2013).	Jurnal <i>TEOLOGIA</i> , Fak. Ushuluddin IAIN Walisongo.
6.	Melacak	volume.6, Nomor	Jurnal

	Pemikiran dan Gerakan Tarekat Kyai Muslih Mranggen (1912-1981 M.)	2, Nopember 2014.	<i>Taqaddum</i> , (LPM IAIN Walisongo).
--	---	-------------------	---

E. Pengalaman menyampaikan makalah secara oral pada pertemuan/seminar :

No	Nama pertemuan ilmiah/seminar	Judul artikel ilmiah	Waktu dan tempat
1.	Kegiatan Fasilitasi yang dilenggarakan oleh Biro Dinas Sosial Setda Prov. Jateng tahun 2012.	Setrategi Percepatan Penanganan Penyandang Masalah kesejahteraan Sosial (PMKS) bagi Tenaga Kesejahteraan Sosial Kecamatan (TKSK) di Jawa Tengah,	dipresentasikan 27 Maret 2012 di Pendopo Kab.Blora, tgl. 29 Maret 2012 di Pendopo Kab. Sukoharjo dan tgl. 26 April 2012 di Pendopo Kab. Brebes,
2.	Lokakarya Penanganan Anak Putus Sekolah dan Korban NAPZA	Solusi Alternatif Penanganan Anak Putus Sekolah & Korban NAPZA.	Dinas Sosial Prov. Jateng, tgl. 10-11 Mei 2012
3.	Workshop Active Learning for Higher Education (ALFHE) bagi dosen muda IAIN	“ALFHE/Model-model Pembelajaran Aktif di Perguruan Tinggi”.	tgl. 14 – 15 Mei 2011 di ruang sidang Rektor IAIN Ws.

	Walisongo,		
4.	Lokakarya Pengisian Laporan BKD	Aplikasi Sistem Penilaian Laporan Kinerja Dosen Berbasis IT	11-13 Nopember 2013 di IAIN Mataram Lombok.
5.	Lokakarya Penyusunan SPMI	Prosedur Penyusunan Manual dan Kebijakan Mutu PT	26-28 Nopember 2014 di IHDN Denpasar Bali

F. Pengalaman penulisan buku dalam 5 tahun terakhir

No	Judul buku	Tahun	Jumlah halaman	Penerbit
1.	Menguji Relevansi Ijtihad Politik Cak Nur : Islam YES, Partai Islam NO !	2012	165	Rasail Media Group Semarang, cet 1 April 2012.
2.	Model Penulisan Tafsir al-Qur'an di Nusantara Abad XVII – XXI.	2015	170	PIU IsdB UIN Walisongo.

G. Pengalaman peroleh HAKI dalam 5-10 tahun terakhir

No	Judul/tema HKI	Tahun	Jenis	Nomor P/ID
	-			

H. Pengalaman merumuskan kebijakan publik/rekayasa sosial lainnya dalam 5 th terakhir.

No	Judul/tema	Tahun	Tempat	Respon
----	------------	-------	--------	--------

			penerapan	masyarakat
	-			

I. Penghargaan yang pernah diraih dalam 10 tahun terakhir (dari Pemerintah, asosiasi atau institusi lainnya)

No	Jenis penghargaan	Institusi pemberi penghargaan	Tahun
	-		