

LOKALITAS KITAB *TAFSĪR AL-IBRĪZ* KARYA KH. BISRI MUSTOFA

Izzul Fahmi

Pascasarjana Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya, Indonesia

E-mail: izzulfahmi11@gmail.com

Abstract: The treasury of Qur’anic interpretation in Indonesia, from the early generation of its emergence to the present generation, has been always a relevant object of research to discuss. This is because the works of *tafsir* in Indonesia possess their own characters, which differ from that of the similar work in other places. It can be found, among others, in the work of *Tafsir al-Ibrīz* written by Bisri Mustofa in 1960. This work possesses a distinctive characteristic of Nusantara such as the use of Javanese language as its main presentation language and the use of Arabic-Pegon letter. Another distinctive feature is the element of Javanese-Indonesian local wisdom contained in the work. This article will examine the background of the preparation of this work and the extent of its locality. The writing of *al-Ibrīz*, instead of a means of worship and seeking God’s pleasure, can also be seen as an attempt to “promote” the local wisdom of Islam Nusantara which is reflected, among others, in the culture of Javanese mysticism, the pilgrimage of *awliya’* tombs, and the Javanese ancestor’s potion.

Keywords: Locality; tafsir; culture; Javanese mysticism.

Abstrak: Eksistensi tafsir al-Qur’ān di Indonesia dari generasi awal kemunculannya hingga generasi sekarang selalu menjadi objek penelitian yang relevan untuk didiskusikan. Hal ini karena karya-karya tafsir di Indonesia memiliki karakter khas yang berbeda dari karya tafsir di tempat lain. Hal ini dapat ditemukan, antara lain, dalam karya *Tafsir al-Ibrīz* yang ditulis oleh Bisri Mustofa pada tahun 1960. Karya ini memiliki ciri khas Nusantara seperti penggunaan bahasa Jawa sebagai bahasa penyajian utamanya dan penggunaan bahasa Arab-Pegon dalam penyebutan surah. Ciri khas lainnya adalah unsur kearifan lokal Jawa-Indonesia yang terkandung dalam karya tersebut. Artikel ini memeriksa latar belakang penafsiran ini dan sejauh mana lokalitasnya. Alih-alih penulisan *Tafsir al-Ibrīz* sebagai sarana ibadah semata, eksistensinya dapat juga dilihat sebagai upaya “mempromosikan” kearifan lokal Islam Nusantara yang tercermin, antara lain, dalam budaya mistisisme Jawa, ziarah kuburan *awliya’*, dan ramuan leluhur Jawa.

Keywords: Lokalitas; tafsir; kultur; mistisisme Jawa.

Pendahuluan

Al-Qur'an adalah kitab suci yang turun untuk menjadi petunjuk kehidupan bagi umat Islam. Fungsi ini terus berlaku sejak zaman Nabi Muhammad hingga hari ini. Satu adigium yang selalu lekat dengan al-Qur'an adalah sifatnya yang *ṣāliḥ li kull ḡamān wa makān*, senantiasa kontekstual lintas zaman dan tempat.¹

Universalitas al-Qur'an ini bukanlah sebuah produk jadi. Ia perlu diperjuangkan melalui serangkaian kegiatan *ijtihād* intelektual yang dinamai dengan "tafsir". Ada faktisitas historis yang tidak dapat dipungkiri. al-Qur'an telah turun sekian abad yang lalu kepada audiens Arab dan sudah *built-in* dengan segala kompleksitas tata sosial-budayanya. Bahasa yang digunakan juga tersituasikan oleh nuansa bahasa masyarakat saat itu. Di sisi lain, umat Islam yang hidup pada hari ini tidak mengalami "akal budaya" tersebut. Lebih dari itu, manusia hari ini memiliki faktisitas historis sendiri.²

Ada jarak dan fakta sejarah yang berbeda. Untuk alasan menjembatani komunikasi lintas ruang dan waktu inilah lahir disiplin ilmu tafsir al-Qur'an. Terdapat serangkaian tata aturan, ilmu alat yang harus dikuasai, metode-metode, serta perangkat lain yang diperlukan untuk kegiatan "menafsirkan" tersebut.³

Dalam perjalanannya, aktivitas menafsirkan al-Qur'an ini memunculkan "warna-warni" corak dan ragam yang variatif. Di antara corak-corak tersebut terdapat tafsir yang lebih bernuansa fiqh, yang lebih dikenal dengan *tafsir fiqhī* dan tafsir yang bernuansa filosofis, dinamai *tafsir falsafī* serta tafsir yang aksentuasinya ditafsirkan secara sufistik, kemudian disebut *tafsir ṣūfī*. Yang memiliki kecenderungan menafsirkan dengan nuansa ilmiah dinamai *tafsir 'ilmī*. Kemudian juga yang kental dengan analisis sastra disebut *tafsir adabī*. Berbagai

¹ Farid Esack, *Samudera al-Qur'an* (Yogyakarta: Diva Press, 2007), 35-59.

² Dalam tradisi Hermeneutika, tema pembahasan ini biasanya masuk dalam kajian Hermeneutika filosofis yang diusung oleh dua tokoh penting, Martin Heidegger dan muridnya Hans George Gadamer. Untuk pengantar lebih lanjut bisa ditelusuri dalam buku semisal Donny Gahril Ardian, *Martin Heidegger* (Jakarta Selatan: Teraju, 2003), 89-91; Eric Lemay dan Jennifer A. Pitts, *Heidegger untuk Pemula* (Yogyakarta: Kanisius, 2001), 141-143; Inyik Ridwan Mudzir, *Hermeneutika Filosofis Hans Georg Gadamer* (Yogyakarta: Ar-Ruz Media, 2008), 87.

³ M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat* (Bandung: Mizan, 2004), 71-121; Abdul Mustaqim, et.al, *Studi Al-Qur'an Kontemporer Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002), 68.

variasi ini kemudian terkumpul dalam kategori-kategori. Fenomena ini selanjutnya dikaji dalam disiplin ilmu yang disebut *Madhāhib al-Tafsīr*.⁴

Tata cara penyajian juga tidak kalah variatifnya. Pilihan ini adalah wilayah kreatif *mufasssīr*. Sebanyak apa wujud kreativitas tersebut sebanding dengan jumlah ide kreatif di kepala para *mufasssīr*. Di antaranya adalah tafsir yang disajikan dalam kemasan rubrik koran yang terbit setiap hari,⁵ disajikan secara tematik, dan penafsirannya disajikan secara utuh 30 juz,urut dari juz pertama hingga terakhir seperti yang dilakukan oleh Quraish Shihab.⁶

Di Indonesia sendiri, ragam diversitas aktivitas menafsirkan al-Qur'ān juga sangat menarik. Howard M. Federspiel melalui buku *Kajian al-Qur'an di Indonesia* memotret upaya memahami al-Qur'ān dalam bahasa Indonesia.⁷ Islah Gusmian melanjutkan kajian ini dengan sistematisasi dan periodisasi yang lebih detail. Salah satu tema menarik di dalam buku *Khazanah Tafsir Indonesia* milik Islah adalah saat mendiskusikan geliat penulisan tafsir al-Qur'ān di Indonesia. Lebih khususnya pada tema "Bahasa Melayu-Jawi dalam Penulisan Tafsir di Nusantara".⁸

Masalah bahasa dan pilihan aksara yang digunakan dalam menulis tafsir menjadi hal yang unik di Indonesia ini. Hari ini kita hampir menemukan karya tafsir selalu ditulis dalam bahasa Indonesia dengan

⁴ Abdul Mustaqim, *Aliran-aliran Tafsir: Madzāhibut Tafsir dari Periode Klasik hingga Kontemporer* (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2005), 162; Ignaz Goldziher, *Madzhab Tafsir dari Klasik Hingga Modern* (Yogyakarta: ElSaq, 2006), 96.

⁵ Mustain Syafi'i, *Tafsir Qur'an Aktual* (Jombang: Asrama Munzalan Mubarak Tiga, 2000), 56; M. Quraish Shihab, *Lentera Hati, Kisah dan Hikmah Kehidupan* (Bandung: Mizan, 2007), 81-84.

⁶ Quraish Shihab sangat piawai dalam menulis tafsir, baik yang utuh maupun yang tematik. Beberapa karya tafsir beliau yang ditulis secara tematik, antara lain: M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an Tafsir Maudu'i atas Pebagai Persoalan Umat* (Bandung: Mizan, 1996); *Dia Dimana-mana: "Tangan" Tuhan Dibalik Setiap Fenomena* (Jakarta: Lentera Hati, 2006; atau buku *Bisnis Sukses Dunia Akhirat, Berbisnis dengan Allah* (Jakarta: Lentera Hati, 2011; *Wawasan al-Qur'an tentang Zikir dan Doa* (Jakarta: Lentera Hati, 2008); *Yang Tersembunyi: Jin, Iblis, Setan, dan Malaikat dalam al-Qur'an dan As-Sunnah, serta Wacana Pemikiran Ulama Masa Lalu dan Masa Kini* (Jakarta: Lentera Hati, 2007). Tafsir Indonesia lain yang ditulis secara tematik antara lain yang ditulis oleh Kiptiyah, *Embriologi dalam al-Qur'an Kajian pada Proses Penciptaan Manusia* (Malang: UIN Malang Press, 2007).

⁷ Howard M. Feiderspiel, *Kajian al-Qur'an di Indonesia: Dari Mahmud Yunus Hingga Quraish Shihab*, terj. Tajul Arifin (Bandung: Mizan, 1994), 214.

⁸ Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia: dari Hermeneutika hingga Ideologi* (Jakarta Selatan: Teraju, 2003), 61-64.

aksara roman, semisal karya tafsir yang disusun oleh A. Hassan, Mahmud Yunus, TM. Hasbi Ash-Shiddiqiy, Hamka atau Quraish Shihab dengan tafsir *al-Misbāb*-nya. Pada periode awal, karya tafsir di Nusantara banyak disusun dalam bahasa Melayu-Jawi, dengan aksara Arab pegon. Beberapa yang masuk dalam golongan ini antara lain: *Tarjumān al-Mustafid* karya ‘Abd al-Ra’ūf al-Sīnkilī, atau *Kitāb Farā’id al-Qur’ān* dan *Tafsir Surat al-Kahfi* dan *Tafsir al-Ibriz* karya Bisri Mustofa.

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

Sebenarnya sebelum ‘Abd al-Ra’ūf al-Sīnkilī menulis tafsirnya yang berjudul *Tarjumān al-Mustafid*, sudah ada ulama yang menulis dalam bidang tafsir meskipun tidak dalam bentuk yang sempurna 30 juz. Seorang penulis yang bernama Hamzah al-Fansurī yang hidup antara tahun 1550-1599 melakukan penerjemahan sejumlah ayat al-Qur’ān yang terkait dengan tasawuf dalam bahasa Melayu yang indah. Namun memasuki abad ke-19, perkembangan tafsir di Indonesia tidak lagi ditemukan seperti pada masa-masa sebelumnya. Hal itu terjadi karena beberapa faktor, di antaranya pengkajian tafsir al-Qur’ān selama berabad-abad lamanya hanya sebatas membaca dan memahami kitab yang ada, sehingga merasa cukup dengan kitab-kitab Arab atau melayu yang sudah ada. Di samping itu, adanya tekanan dan penjajahan Belanda yang mencapai puncaknya pada abad tersebut, sehingga mayoritas ulama mengungsi ke pelosok desa dan mendirikan pesantren-pesantren sebagai tempat pembinaan generasi sekaligus tempat konsentrasi perjuangan.¹⁰

Sebenarnya karya tafsir yang ditulis pada abad ke-19 dalam bahasa Arab yaitu *Marāḥ Labīd* karya Imām al-Nawawī al-Bantanī al-Jāwī,

¹⁰ Nashruddin Baidan, *Perkembangan Tafsir al-Qur’an di Indonesia* (Semarang: Tiga Serangkai Pustaka Mandiri, 2003), 79.

namun karya ini ditulis di Mekah. Beberapa tulisan surah-surah dalam bahasa Arab yang dimuat di jurnal *al-Mannār* pada edisi-edisi tahun pertama (1898) dari pulau Jawa, Sumatera dan Kalimantan.¹¹

Hal yang menarik dari penjelasan di atas adalah perkembangan tafsir serta metode penafsiran yang digunakan oleh *mufasssir* Indonesia terpengaruh oleh budaya dan keadaan politik yang ada di negara Indonesia pada saat itu. Pengaruh Kondisi negara terhadap perkembangan tafsir dan metodenya adalah ketika karya-karya tafsir disajikan dalam bentuk bahasa Indonesia, seperti *Tafsir al-Qur'ān Indonesia* karya Mahmud Azis, *al-Qur'ān Indonesia* karya Syarikat Kweek School Muhammadiyah. Dan pengaruh budaya Indonesia dalam metode penafsiran adalah bahasa yang dipakai dalam penyajian penafsiran *Tafsir al-Ibriz* yang penggunaan bahasa Jawa yang ditulis menggunakan huruf Arab Pegon.

Sketsa Biografis Bisri Mustofa

Lahir pada tahun 1915 M atau bertepatan tahun 1334 di kampung Sawahan Gang Palen Rembang Jawa Tengah,¹² ia adalah anak dari pasangan suami istri Zainal Mustofa dan Khatijah yang telah memberinya nama Mashadi.¹³ Mashadi adalah anak pertama dari empat bersaudara, yaitu Mashadi, Salamah (Aminah), Misbah¹⁴ dan Khatijah. Zainal Mustofa merupakan seorang pedagang kaya dan bukan seorang kiai. Akan tetapi ia sangat mencintai kiai dan alim ulama.

Dari keluarga ibu Mashadi masih mempunyai darah keturunan Makasar, karena Khatijah merupakan anak dari pasangan Aminah dan

¹¹ J. Bluhm, *A Preliminary Statement on the Dialogue Established between the Reform Magazine al-Manar and the Malayo-Indonesian World?* (Indonesia Circle, Nov., 1983), 35-42.

¹² Saifullah Ma'sum, *Karisma Ulama: Kehidupan Ringkas 26 Tokoh NU* (Bandung: Mizan, 1998), 319; Badiatul Rojiqin, dkk. *Menelusuri Jejak, Mengungkap Sejarah, 101 Jejak Tokoh Islam Indonesia* (Yogyakarta: e-Nusantara, 2009), 115; M. al-Fitra Haqiqi, *50 Ulama Agung Nusantara* (Jombang: Darul Hikmah, 2014), 120.

¹³ Mashadi adalah nama asli dari Bisri Mustofa yang kemudian setelah menunaikan ibadah haji diganti menjadi Bisri Mustofa. Lihat Bisri Mustofa, *Sejarah Singkat KH. Bisri Mustofa Rembang* (Kudus: Menara Kudus, 1977), iii.

¹⁴ K.H. Misbah Mustofa termasuk seorang ulama besar yang cukup produktif, diantara tafsirnya yang populer adalah *Tafsir al-Iqlil li Ma'āni al-Tanzil* yang terdiri dari 30 jilid. Lihat K.H. Misbah b. Zainul Mustofa, *al-Iklil fi Ma'āni al-Tanzil* (Surabaya: Toko Kitab al Ihsān, t.th) dan Gusmian, *Khasanah Tafsir*, 244.

E. Zajjadi. E. Zajjadi adalah kelahiran Makasar dari ayah bernama E. Sjamsuddin dan ibu Datuk Djijah.

Pada tahun 1923 Mashadi diajak oleh bapaknya untuk ibadah Haji bersama keluarganya. Rombongan sekeluarga itu adalah Zainal Mustofa, Khadijah, Mashadi (umur 8 tahun), Salamah (umur 5 tahun setengah), Misbah (umur 3 tahun setengah) dan Ma'sum (umur 1 tahun). Kepergian ke tanah suci itu dengan menggunakan kapal haji milik Hasan Imazi Bombay yang berangkat dari pelabuhan Rembang. Sejak pulang dari ibadah haji Mashadi mengganti namanya dengan nama Bisri, kemudian akrab dengan sebutan Bisri Mustofa.¹⁵ Sejak ayahandanya wafat pada tahun 1923, tanggung jawab keluarga termasuk Bisri berada di tangan Zuhdi.¹⁶

Zuhdi kemudian mendaftarkan Bisri ke sekolah HIS (*Hollans Inlands School*) di Rembang.¹⁷ Akan tetapi setelah Kiai Cholil Kasingan mengetahui bahwa Bisri Mustofa sekolah di HIS, maka langsung menasehati Zuhdi untuk membatalkan pendaftaran tersebut. Hal ini dilakukan karena Kiai Cholil menganggap bahwa HIS adalah sekolah milik penjajah Belanda dan sangat khawatir kelak Bisri Mustofa akan memiliki watak seperti mereka. Selain itu kiai Cholil juga menganggap bahwa masuk sekolah di sekolah penjajah Belanda adalah haram hukumnya. Kemudian Bisri Mustofa masuk ke sekolah Ongko 2 dan menyelesaikannya dalam tiga tahun. Sebelum bersekolah di Ongko 2 Bisri Mustofa biasanya belajar mengaji al-Qur'an kepada kiai Cholil Sawahan. Namun setelah masuk ke sekolah Ongko 2, ia tidak bisa mengaji lagi karena waktunya bersamaan. Oleh karena itu ia memilih mengaji kepada Zuhdi, kakaknya.

¹⁵ Mata Air Syndicate, *Para Pejuang Dari Rembang* (Rembang: Mata Air Press, 2006), 4.

¹⁶ Zuhdi merupakan kakak tiri Bisri, anak dari pasangan Zainal Mustofa dengan Dakilah. Dengan kata lain Zuhdi dengan Bisri saudara seayah tapi beda ibu. Achmad Zainal Huda, *Mutiara Pesantren Perjalanan Khidmah KH Bisri Mustofa* (Yogyakarta: PT. LkiS Pelangi Aksara, 2005), 9.

¹⁷ Pada waktu itu di Rembang terdapat 3 (tiga) macam sekolah, yaitu: *Pertama*, *Eropese School*; di mana muridnya terdiri dari anak-anak priyayi tinggi, seperti anak-anak Bupati, Asisten Residen dan lain-lain. *Kedua*, HIS (*Hollans Inlands School*); di mana muridnya terdiri dari anak-anak pegawai negeri yang penghasilannya tetap. Uang sekolahnya sekitar Rp. 3 sampai Rp. 7. *Ketiga*, Sekolah Jawa (Sekolah Ongko Loro); dimana muridnya terdiri anak-anak kampung; anak pedagang, anak tukang. Biaya sekolahnya sekitar Rp. 0,1 sampai Rp. 1,25. Zainal Huda, *Mutiara Pesantren*, 10-11.

Pada tahun 1925 Bisri Mustofa bersama-sama dengan Muslich (Maskub) diantar oleh Zuhdi ke Pondok Pesantren Kajen, pimpinan Kiai Chasbullah untuk mengikuti program pesantren kilat di bulan puasa. Akan tetapi baru tiga hari mereka mondok, Bisri Mustofa sudah tidak betah dan akhirnya mereka pulang kembali ke Rembang. Setelah lulus sekolah di Ongko 2 pada tahun 1926 Bisri Mustofa diperintah oleh Zuhdi untuk turut mengaji dan mondok pada kiai Cholil Kasingan. Pada awalnya Bisri Mustofa tidak minat belajar di Pesantren, sehingga hasil yang dicapai dalam awal-awal mondok di Pesantren Kasingan sangat tidak memuaskan. Setelah itu ia berhenti mondok dan selalu bermain dengan teman sebayanya di kampung. Pada permulaan 1930 Bisri Mustofa diperintahkan untuk belajar mengaji dan mondok pada kiai Cholil Kasingan. Bisri Mustofa kemudian dipasrahkan kepada ipar kiai Cholil yang bernama Suja'i.¹⁸

Di Pesantren tersebut, Bisri Mustofa mengaji kepada Suja'i terlebih dahulu sebelum mengaji kepada Kiai Cholil. Hal ini dilakukan untuk persiapan diri karena Bisri Mustofa belum siap mengaji langsung kepada kiai Cholil. Bisri Mustofa tidak diajarkan kitab yang macam-macam, tetapi hanya diajarkan kitab *Alfijah* Ibnu Malik, sehingga ia menjadi sangat mahir dan menguasai kitab tersebut.¹⁹

Pada tahun 1932 Bisri Mustofa minta restu kepada kiai Cholil untuk pindah ke Pesantren Termas yang diasuh oleh Kiai Dimiyati namun tidak mendapatkan izin. Ia tetap tinggal di Kasingan sampai akhirnya diambil menantu oleh kiai Cholil untuk dinikahkan dengan putrinya yang bernama Ma'rufah Pada tanggal 7 Rajab 1354 atau bertepatan dengan bulan Juni 1935. Saat itu usia Bisri Mustofa baru 20 tahun sedangkan Ma'rufah berusia 10 tahun.²⁰

Selain sebagai kiai, Bisri Mustofa adalah seorang politikus handal. Bisri Mustofa adalah aktivis Masyumi, namun setelah NU menyatakan diri keluar dari Masyumi, ia pun mengikuti langkah NU dan berjuang bersama dengan NU. Pada Pemilu 1955, Bisri Mustofa terpilih menjadi anggota Konstituante yang mewakili Partai NU. Setelah Dewan Konstituante dibubarkan dan diganti dengan Dewan Perwakilan Rakyat Sementara ia juga terpilih menjadi anggota MPRS dari unsur ulama. Kemudian pada pemilu 1971, tetap di Partai NU

¹⁸ Mata Air, *Para Pejuang*, 11.

¹⁹ Kitab *Alfijah Ibn Malik* merupakan kitab yang membahas tentang kaidah bahasa Arab (Nahwu) yang sangat populer di kalangan Pesantren. Kitab ini dikarang oleh Muḥammad Jamāl al-Dīn b. 'Abd Allāh b. Mālik al-Ṭayy.

²⁰ Mata Air, *Para Pejuang*, 11.

dan menjadi anggota MPR dari daerah pemilihan Jawa Tengah. Pada saat pemerintah orde baru menerapkan fusi atas partai-partai, sehingga Partai NU harus berfusi ke dalam Partai Persatuan Pembangunan (PPP), maka Bisri Mustofa pun bergabung ke Partai tersebut dan menjadi calon legislatif dari daerah pemilihan Jawa Tengah pada Pemilu 1977.²⁶

Bisri Mustofa dikenal oleh banyak kalangan sebagai pemikir moderat. Hal ini merupakan sikap yang di ambil dengan pendekatan *uṣūl al-fiqh* yang mengedepankan kemaslahatan dan kebaikan umat atas kondisi zaman dan kondisi masyarakat. Inilah yang menunjukkan bahwa Bisri Mustofa adalah seorang ulama Sunnī dengan konsep Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah.

Tujuannya adalah membumikan konsep Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah kepada masyarakat Islam dunia, khususnya di Indonesia dan menyerukan adanya konsep *al-amr bi al-ma'rūf wa al-nahy 'an al-munkar* yang berdasar atas kepedulian sosial. Untuk mewujudkan keinginannya yang sejajar dengan rukun Islam, ia berpendapat seandainya boleh menambahkan rukun Islam, maka *al-amr bi al-ma'rūf wa al-nahy 'an al-munkar* akan dijadikan tambahan sebagai rukun Islam ke enam. Pemikiran-pemikiran tersebut dituangkannya ke dalam sebuah tulisan yang tersusun menjadi buku, kitab dan lain-lain.²⁷

Hasil karya Bisri Mustofa umumnya mengenai masalah keagamaan yang meliputi berbagai bidang di antaranya; *ʿIlm al-Tafsīr* dan *Tafsīr*, *ʿIlm al-Ḥadīth* dan *Ḥadīth*, *ʿIlm al-Nahw*, *ʿIlmu al-Ṣarf*, *Sharī'ah* atau *Fiqh*, *Taṣawwuf*, *ʿAqīdah*, *ʿIlm al-Mantiq* dan lain sebagainya. Kesemuanya itu berjumlah kurang lebih 176 judul.²⁸ Bahasa yang dipakai bervariasi, ada yang berbahasa Jawa beraksara Arab Pegon, bahasa Indonesia dengan aksara Arab Pegon, bahasa Indonesia berhuruf Latin dan ada juga yang menggunakan bahasa Arab. Di antara karya monumentalnya adalah *Tafsīr al-Ibrīz li Ma'rīfat al-Qur'ān al-'Aẓīz bi al-Lughat al-Jāmiyah*, *al-Iksīr fī Tarjamat ʿIlm Tafsīr*, dan lain-lain.

KH Bisri Mustofa wafat pada hari Rabu tanggal 17 Februari 1977 menjelang Asar di Rumah Sakit Umum Dr. Karyadi Semarang karena serangan jantung, tekanan darah tinggi dan gangguan pada paru-paru.³⁰

²⁶ Ibid., 121.

²⁷ Ibid., 122.

²⁸ Zainal Huda, *Mutiara Pesantren*, 73.

³⁰ Ibid., 56.

Ragam Bahasa dalam Penulisan Tafsir di Indonesia

Banyak karya-karya tafsir yang ditulis oleh orang Indonesia. Karya-karya tafsir tersebut pada periode permulaan sebagian ditulis dalam bahasa Melayu-Jawi (Arab-Pegon). Hal ini diungkapkan dalam penelitian Anthony H. Johns yang berjudul *The Qur'an in the Malay World: Reflection on 'Abd al-Rauf of Sinkel (1615-1693)* dalam kutipan Islah Gusmian.³¹

Pada akhir abad ke-16 M telah terjadi pembahasa-lokalan Islam di berbagai wilayah Indonesia, seperti tampak pada penggunaan aksara Arab yang dikenal dengan Arab pegon. Hal ini disebabkan oleh banyaknya kata serapan yang berasal dari karya-karya yang terinspirasi oleh model dan corak Arab Persia. Fenomena ini terlihat dengan munculnya literatur tafsir yang menggunakan bahasa Melayu-Jawi, seperti: *Tarjumān al-Mustafid* karya 'Abd al-Rauf al-Sinkili, *Kitāb al-Farā'id al-Qur'an* dan *Tafsir Sūrah al-Kahfi* yang keduanya adalah anonim.

Pada masanya, kajian tafsir dengan menggunakan bahasa Melayu-Jawi memiliki kekuatan, dikarenakan bahasa tersebut adalah bahasa resmi yang digunakan dalam pemerintahan, hubungan antar negara dan perdagangan. Namun tidak begitu familiar pada masyarakat non-Melayu-Jawi, dikarenakan bahasa Melayu-Jawi hanya dikuasai oleh orang-orang tertentu saja, seperti kalangan pegawai pemerintahan, pelajar dan pedagang. Di luar dari kelompok tersebut bahasa daerah masih yang paling dominan. Inilah yang menyebabkan bahasa Melayu-Jawi menjadi kurang populer dalam perkembangan kajian tafsir di Indonesia. Apalagi setelah diperkenalkannya aksara roman oleh kolonial Belanda kepada masyarakat Indonesia dan hampir menyeluruh dari pusat hingga daerah.

Meskipun demikian, bahasa Melayu-Jawi sebagai media dalam penyajian karya tafsir di Indonesia masih dapat ditemui hingga dekade 1920-an. Seperti beberapa karya berikut: *Tafsir Surat al-Kahfi dengan Bahasa Melajoe* karya Abdoel Wahid Kari Moeda bin Muhammad Siddik, Makasar 1920. *Tafsir al-Burbān*, tafsir atas *Juz 'Amma* karya Haji Abdul Karim Amrullah terbit di Padang 1922 dan tiga juz pertama *Tafsir al-Qur'an* karya Mahmud Yunus yang terbit terpisah pada 1922. Pada akhir dekade ini ditandai dengan lahirnya karya tafsir berbahasa Melayu-Jawi, yakni *Alqoeranoel Hakim Beserta Toejoean dan Maksoednya*, juz I karya H. Ilyas dan 'Abdul Jalil pada tahun 1925 dan *Tafsir al-*

³¹ Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, 51.

Qur'an al-Karim juz 1-3 karya Jama'in b. 'Abd al-Murad terbit tahun 1926.³²

Dekade 80-an, dapat ditemukan karya tafsir di Indonesia yang menggunakan bahasa Jawa dengan aksara arab pegon dalam penyajian tafsirnya. Penyajian model ini di kemudian hari dikenal dengan *Arab-Pegon*. *Tafsir al-Ibriz* karya Bisri Mustofa adalah karya yang menggunakan penyajian model ini.³³ Dapat ditemukan juga tafsir di Indonesia, dalam penyajiannya menggunakan Bahasa Jawa namun menggunakan aksara latin, misalnya *Tafsir al-Qur'an Suci Basa Jawi* yang diterbitkan edisi pertama pada tahun 1981, *Iklil li Ma'ani al-Tanzil* karya Misbah Zainul Mustafa dan lain-lain.

Proses sosialisasi Bahasa Indonesia sebagai Bahasa resmi dan pemersatu bangsa yang dicetuskan pada momentum Sumpah Pemuda 28 Oktober 1928 dengan salah satu ikrarnya "Berbahasa Satu Bahasa Indonesia", menyebabkan bahasa dan aksara klasik mulai ditinggalkan dan bergeser menuju karya tafsir yang berbahasa Indonesia. Di lain sisi, kajian tafsir dengan bahasa Indonesia mengalami perkembangan, karena selain aksara latin lebih populer, bahasa Indonesia lebih mudah diakses masyarakat Indonesia, baik yang mengerti bahasa Arab maupun tidak.

Selain beberapa karya tafsir di Indonesia dengan model penyajian bahasa yang disebutkan sebelumnya. Perlu digarisbawahi, bahwa di bawah arus romanisasi, masih terdapat beberapa ulama tafsir yang tetap kuat dalam menulis karya tafsir dengan menggunakan bahasa dan aksara Arab. Disamping karya lama, seperti *Marāb Labīd* atau *Tafsir al-Munir* karya Nawawi al-Bantanyi dan *Durūs Tafsir al-Qur'an al-Karim* karya M. Bashori Ali Malang. Pada tahun 1990-an ditemukan karya tafsir berbahasa Arab yang ditulis oleh Ahmad Yasin Asymuni dengan karyanya *Tafsir bi Ism Allāh al-Rahmān al-Rahīm Muqaddimah Tafsir al-Fātiḥah dan Tafsir Ḥasbunā Allāh*. Meskipun sedikit, namun tradisi menulis tafsir dengan menggunakan bahasa Arab masih tetap hidup di Indonesia, terutama di kalangan pesantren.³⁴

Literatur-literatur tafsir yang lahir dari tangan para ulama Nusantara dengan bahasa dan aksara seperti yang disebutkan di atas dapat disimpulkan ke dalam lima ragam model penulisan, yakni Bahasa Melayu-aksara Jawi, b). Bahasa Jawa-aksara Arab Pegon,

³² Ibid., 51-52.

³³ M. Nurudin Zuhdi, *Pasaraya Tafsir Indonesia* (Yogyakarta: Kaukaba, 2014), 69.

³⁴ Ibid., 55-56.

Bahasa Jawa-aksara Latin, d). Bahasa Arab-aksara Arab, dan e). Bahasa Indonesia-aksara Latin.

Bahasa Jawa dan Aksara Arab-Pegon

Menafsirkan al-Qur'an berarti upaya untuk menjelaskan dan mengungkapkan maksud dan kandungan al-Qur'an. Karena objek tafsir adalah al-Qur'an yang merupakan sumber pertama ajaran Islam sekaligus petunjuk bagi manusia, maka penafsiran merupakan keharusan. *Tafsir al-Ibriz* karya Bisri Mustofa merupakan hasil pemahaman dan penafsiran atas teks suci al-Qur'an. Ia merupakan gabungan refleksi *audiens* atas teks suci dan realitas lain yang mengitarinya. Seorang penafsir mencoba mengekspresikan pengalamannya dalam bentuk kata-kata atau tulisan yang memiliki makna objektif yang dapat dimengerti *audiens*-nya.

Seorang penafsir saat memahami dan menafsirkan sebuah teks suci, se-bagaimana seorang Bisri Mustofa saat menafsirkan al-Qur'an dan kemudian dituliskan dalam sebuah buku yang disebut *al-Ibriz*, pada hakekatnya telah melakukan kegiatan hermeneutis. Kegiatan ini merupakan problem hermeneutika yang meliputi dua hal. *Pertama*, seorang *mufassir* telah menyampaikan kehendak Tuhan dalam 'bahasa langit' kepada manusia yang menggunakan 'bahasa bumi'. *Kedua*, penafsir menjelaskan isi sebuah teks keagamaan kepada masyarakat yang hidup dalam tempat dan kurun waktu yang berbeda.³⁵

Mengingat bahasa manusia demikian banyak ragamnya, sedangkan setiap bahasa mencerminkan pola budaya tertentu, maka problem terjemahan dan penafsiran merupakan problem pokok dalam hermeneutika. Demikian pula tafsir *al-Ibriz*, ia ditulis dalam bahasa Jawa dengan menggunakan huruf Arab pegon. Karena tafsir ini memang hendak menyapa *audiens*-nya dari kalangan Muslim Jawa yang sebagian besar masih tinggal di pedesaan.

Tafsir al-Ibriz ditulis dengan huruf Arab dan berbahasa Jawa (Arab pegon). 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 akrab dengan tulisan Arab dan bahasa Jawa.

³⁵ Ahmad Syaifuddin, "Metode Penafsiran Tafsir al-Ibriz Karya KH. Bisri Mustofa" (Skripsi--IAIN Sunan Ampel Surabaya, 2001), 16.

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 Mekah 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 Mekah) ke dalam bahasa bumi (Jawa) agar mudah dipahami.³⁶

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. Tetapi dari sudut pandang hermeneutik, orang tidak akan meragukan otentisitas dan validitas gagasan yang dituangkan penulisnya, karena bahasa yang digunakan adalah bahasa yang sangat dikuasainya dan dipahami oleh masyarakat sekitarnya.

Hal lain yang tak kalah menarik, itu terkait penggunaan bahasa dalam *Tafsir al-Ibriz*. Selain lokal, Jawa, bahasa ini juga memiliki *unggab-unggub* (tata krama). Ada semacam hierarki berbahasa yang tingkat kehalusan dan kekasaran diksinya sangat tergantung pihak-pihak yang berdialog. Ini kekhasan tersendiri dari bahasa Jawa, yang tidak dimiliki karya-karya tafsir lainnya. Bahasa Jawa yang digunakan oleh Bisri Mustofa berkisar pada dua hirarki: bahasa *ngoko* (kasar) dan bahasa *kromo* (halus).

Kedua hirarki bahasa ini dipakai pada saat berbeda. Bahasa *ngoko* digunakan tatkala Bisri Mustofa menafsirkan ayat secara bebas, karena tidak ada keterkaitan dengan cerita tertentu dan tidak terkait dengan dialog antar dua orang atau lebih. Sementara bahasa *kromo* digunakan untuk mendeskripsikan dialog antara dua orang atau lebih, yang masing-masing pihak memiliki status sosial berbeda. Satu di bawah dan lainnya di atas. Satu hina dan lainnya mulia. Misalnya, deskripsi dialog yang mengalir antara *Ashab al-Kahf* dengan Raja Romawi Diqyanus, antara Qitmīr (anjing yang selalu mengiringi langkah *Ashab al-Kahf*) dengan *Ashab al-Kahf*, antara Nabi Muhammad dengan seorang konglomerat Arab-Quraisy bernama Uyaynah b. Hishn, antara Allah dengan Iblis yang enggan menuruti perintah-Nya untuk bersujud pada Adam, juga antara Khidir dengan Musa.

³⁶ Rajiqin dkk., *Menelusuri Jejak*, 115.

Dari sisi sosial, tafsir ini cukup bermanfaat dan memudahkan bagi masyarakat pesantren yang notabene 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 *keromo inggil* sampai *ngoko kasar*, yang dapat menyampaikan pesan kasar dengan ragam bahasa yang halus.

Gaya bahasa *Tafsir al-Ibriṣ* sangat sederhana dan mudah dipahami. Bahasa yang digunakan adalah bahasa Jawa *ngoko andap* dengan struktur sederhana. Tutur bahasanya populer dan tidak *jlimet* (rumit). Meski harus diakui, jika dibaca oleh generasi sekarang kadang mengalami kesulitan karena kendala bahasa dan kebiasaan yang dianut.

Penafsiran Bisri Mustofa juga banyak dipengaruhi dengan lokalitas yang masih melekat dengan bahasa Jawa yang disesuaikan dengan masyarakatnya, misalnya penafsiran yang menyangkut Q.S. al-Zumar [39]: 6, Bisri Mustofa memasukkan nama hewan yang notabene ada di daerah sekitar rembang yaitu wedus kacang atau kambing.

خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ الْأَنْعَامِ ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ
يَخْلُقُكُمْ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ خَلْقًا مِنْ بَعْدِ خَلْقٍ فِي ظِلْمَاتٍ ثَلَاثٍ ذَلِكَ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَهُ الْمُلْكُ
لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَاتَىٰ تُصْرُقُونَ

“Dia menciptakan kamu dari seorang diri kemudian Dia jadikan daripadanya istrinya dan Dia menurunkan untuk kamu delapan ekor yang berpasangan dari binatang ternak. Dia menjadikan kamu dalam perut ibumu kejadian demi kejadian dalam tiga kegelapan. yang (berbuat) demikian itu adalah Allah, Tuhan kamu, Tuhan yang mempunyai kerajaan. tidak ada Tuhan selain dia; Maka bagaimana kamu dapat dipalingkan?”³⁷

Dalam *al-Ibriṣ* Bisri Mustofa menafsirkan sebagaimana berikut.
Allah Ta'ala nitabake sira kabeh sangking awak-awakan kang siji (yoiku Nabi Adam) nuli Allah Ta'ala ndadekake sangking awak-awakan mau (Nabi Adam) rupa bojone (yoiku Hawa') lan Allah Ta'ala nurunake kanggo sira kabeh sangking werna-wernane raja kaya wolu sejodoh-sejodoh (unto sejodo, sapi sejodo, domba sejodo, wedos kacang sejodo). Allah Ta'ala nitabake sira kabeh ana ing wetengane ibu-ibu sira kabeh rupa kedadehan sak wuse kedadehan (ateges asli namung rupa mani nuli dadi getih nuli dadi daging nganti dadi sampurno). Sira kabeh podbo manggon ono ing peteng rangkep telu (sira kabeh dibuntel ari-ari, ari-arine ono ing telanaan, telanaan ono ing weteng). Yo pengeran kang kuoso nitobake

³⁷ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, 459.

*mengkono iku gusti Allah, Pengeran iro kabeh, namung kagungane Panjenengan Allah sekabehane kerajaan, ora ana Pengeran kang baq kasembah kejobo namung Panjenengan Allah Ta'ala deve nuli kapriye teko sira kabeh podho biso di anggukake (marang nyembah sak liane Allah Ta'ala).*³⁸

Nasionalisme dalam *Tafsir al-Ibriz*

Dalam Q.S. al-Baqarah [2]: 144 dijelaskan doa Nabi Muhammad kepada Allah tentang pergeseran kiblat

قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ وَإِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ

“Sungguh Kami (sering) melihat mukamu menengadahkan ke langit, Maka sungguh Kami akan memalingkan kamu ke kiblat yang kamu sukai. Palingkanlah mukamu ke arah Masjidil Haram. dan dimana saja kamu berada, Palingkanlah mukamu ke arahnya. dan Sesungguhnya orang-orang (Yahudi dan Nasrani) yang diberi Al kitab (Taurat dan Injil) memang mengetahui, bahwa berpaling ke Masjidil Haram itu adalah benar dari Tuhannya; dan Allah sekali-kali tidak lengah dari apa yang mereka kerjakan”³⁹.

Bisri Mustofa dalam *al-Ibriz* menafsirkan sebagaimana berikut;

Kanjeng Nabi Muhammad iku nalikane isih ana ing Mekah (sak durunge Hijrah) yen sholat madep nang kiblat Ka'bah, yoiku kiblate eyange (Nabi Ibrahim). Bareng kanjeng Nabi pindah Hijrah menyang Madinah anyar-anyaran, kanjeng Nabi nampi dawuh supoyo madep kiblat Bait al-Muqaddas. Perlune kanggo nglulut atine wong-wong Yahudi kang fanatik marang Bait al-Muqaddas.

Kanjeng Nabi madep marang kiblat Bait al-Muqaddas iku suwina namung nembelas utowo pitulas wulan. Wusonno wong-wong Yahudi isih podho bae, sedenge kanjeng Nabi deve sak benere isek remen madep kiblat Ka'bah, amargo Ka'bah iku kejobo pancen Kiblate enyange (Nabi Ibrahim), madepe kanjeng Nabi marang kiblat Ka'bah iku luweh bisa narik marang Islame wong Arab.

Sanging kepingine kanjeng Nabi divangsulaken marang Ka'bah maneh, nganti kanjeng Nabi asring ndanga' mirsani langit kang nudubaken temen anggone arep-arep tumekane wahyu. Dawuh pindah kiblat temenan mudun barang wes nem belas utowo pitulas wulan kanjeng Nabi madep baitul muqoddas. Kanjeng Nabi tompo wahyu kang surasane supoyo kanjeng Nabi sak umate madep Ka'bah naliko iku suwarane wong-wong Yahudi lan wong-wong Musyrik geger: opo iku wong madep kiblat kok ngolah-ngalih, sedelok madep Ka'bah, sedelok madep baitul Muqoddas, sedelok maneh madep Ka'bah maneh. Mireng suworo geger mau, kanjeng Nabi susah nanging ora sepirobo. Sebab sak durunge menungso kanjeng Nabi wes tompo

³⁸ Bisri Mustofa, *al-Ibriz li Ma'rifat Tafsir al-Qur'an al-'Aziz bi al-Lughab al-Jawiyah*, Vol. 23 (Kudus: Menara Kudus, t.th), 1632-1633.

³⁹ Departemen Agama, *al-Qur'an*, 22.

dawuh kang surasane: wong-wong bodho sangking wong Yahudi lan wong Musyrik bakal mesti podo nyelo anggone kanjeng Nabi pindah kiblat.

Wong-wong kang padha bodo ora ngerti yen sak benere etan kulon iku kagungane Allah Ta'ala. Ana eng arab endi bae kanjeng Nabi madep, iku sejatine yo madep marang Pengeran.⁴⁰

Dari penafsiran Bisri Mustofa tersebut dapat diambil pengertian bahwa rasa cinta tanah tumpah darah Nabi Muhammad sangat tinggi sekali. Hal ini dibuktikan ketika berhijrah ke Madinah, dengan salat menghadap ke arah kiblat *Bayt al-Muqaddas*, tetapi setelah enam belas atau tujuh bulan lamanya, Rasulullah rindu kepada Mekah dan Ka'bah. Karena Mekah merupakan tanah leluhurnya (Nabi Ibrahim) dan kebanggaan orang-orang Arab. Pada akhirnya Allah merestui keinginan Nabi Muhammad dan mengembalikan Kiblat kembali menghadap ke arah Ka'bah. Walaupun orang-orang Yahudi dan Musyrik mencelanya.

Dalam kisah tersebut Bisri Mustofa ingin menampakkan bahwa ada rasa cinta di dalam diri Rasulullah terhadap tanah air, rasa kebangsaan (nasionalisme) tidak akan berarti tanpa dibuktikan oleh cinta tanah air. Sebagaimana ungkapan populer, *ḥubb al-waṭan min al-īmān* (Cinta tanah air adalah bagian dari iman).⁴¹

Cinta Rasulullah kepada tanah tumpah darahnya tampak pula ketika meninggalkan kota Mekah dan berhijrah ke Madinah. Sambil menengok ke kota Mekah beliau berucap:

أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ قُنَيْبَةَ بْنِ زِيَادَةَ بْنِ الطَّفَيْلِ اللَّحْمِيُّ أَبُو الْعَبَّاسِ بِعَسْقَلَانَ ، حَدَّثَنَا عَيْسَى بْنُ حَمَّادٍ ، حَدَّثَنَا اللَّيْثُ ، عَنْ عَقِيلٍ ، عَنِ الزُّهْرِيِّ ، أَنَّ أَبَا سَلَمَةَ بْنَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ أَخْبَرَهُ ، أَنَّ عَبْدِ اللَّهِ بْنَ عَدِيٍّ بْنِ حَمْرَاءَ الزُّهْرِيَّ قَالَ : رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى رَأْسِ رَجُلٍ وَقَفًا بِالْحَزْوَرَةِ يَقُولُ : وَاللَّهِ إِنَّكَ لَخَيْرُ أَرْضِ اللَّهِ ، وَأَحَبُّ أَرْضِ اللَّهِ إِلَى اللَّهِ ، وَلَوْلَا أَنِّي أُخْرِجْتُ مِنْكَ مَا خَرَجْتُ .

“Mengatakan kepada kami Muḥammad b. al-Ḥasan b. Qutaybah b. Ziyādah b. al-Ṭufayl al-Lakhmīy Abū al-‘Abbās Bi‘asqalān dari ‘Īsā b. Ḥammād dari al-Layth dari ‘Aqīl dari al-Zuhrī sesungguhnya Abū Salāmah b. ‘Abd al-Raḥmān diberi tahu bahwa ‘Abd Allah b. Ḥamrā’ al-Zuhrī berkata: aku melihat Rasulullah berada di atas tunggangannya dan berhenti pada Hazwarah seraya berkata: Demi Allah, sesungguhnya engkau adalah bumi Allah yang paling aku cintai, seandainya bukan yang

⁴⁰ Mustofa, *al-Ibriz*, 46-47.

⁴¹ Muhammad Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat* (Bandung: Mizan, 1996), 344.

bertempat tinggal di sini mengusirku, niscaya aku tidak akan meninggalkannya”.⁴²

Para sahabat Nabi pun demikian, sehingga Nabi berdoa kepada Allah sebagai berikut:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يُوسُفَ ، حَدَّثَنَا سُفْيَانُ ، عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ ، عَنْ أَبِيهِ ، عَنْ عَائِشَةَ ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا ، قَالَتْ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اللَّهُمَّ حَبِيبَ إِيْنِنَا الْمَدِينَةَ كَمَا حَبَبْتَ إِلَيْنَا مَكَّةَ ، أَوْ أَشَدَّ وَانْفُلْ حَمَاهَا إِلَيَّ الْجُحْفَةَ اللَّهُمَّ بَارِكْ لَنَا فِي مَدِينَتِنَا وَصَاعِنَا.

“Berkisah kepada kami Muḥammad b. Yūsuf dari Sufyān dari Hishām b. ‘Urwah dari bapaknya dari ‘Aishah r.a berkata: Rasulullah bersabda: “Wahai Allah, cintakanlah kota Madinah kepada kami, sebagaimana engkau mencintakan kota Mekah kepada kami, bahkan lebih”.⁴³

Penulis memahami bahwa dalam penafsiran tersebut Bisri Mustofa ingin menyampaikan pesan, bahwa jika Rasulullah saja sangat mencintai tanah airnya. Sebagai umat Muhammad, umat Islam patut juga mencintai tanah airnya, Indonesia. Lebih lanjut, Bisri Mustofa memberikan penjelasan bahwa tidak hanya Nabi Muhammad saja, Nabi Ibrahim juga memiliki rasa cinta tanah air yang besar, meskipun negerinya ketika itu masih tandus, sepi, sunyi dan tidak ada rasa aman di dalamnya. Hal ini disampaikannya ketika menafsirkan Q.S. al-Baqarah [2]: 126.

وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ مَنْ آمَنَ مِنْهُمْ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ قَالَ وَمَنْ كَفَرَ فَأُمْتِعْهُ قَلِيلًا ثُمَّ أَضْطَرُّهُ إِلَىٰ عَذَابِ النَّارِ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ

“Dan (ingatlah), ketika Ibrahim berdoa: “Ya Tuhanku, Jadikanlah negeri ini, negeri yang aman sentosa, dan berikanlah rejeki dari buah-buahan kepada penduduknya yang beriman diantara mereka kepada Allah dan hari kemudian. Allah berfirman: Dan kepada orang yang kafirpun aku beri kesenangan sementara, kemudian aku paksa ia menjalani siksa neraka dan itulah seburuk-buruk tempat kembali”.⁴⁴

Bisri Mustofa menafsirkan ayat tersebut sebagai berikut:

Nalika tanah Mekah isih rupo oro-oro ento-ento tanpo omah tanpo sumur, durung ono menungso kang manggon ono ing kono, kejobo siti hajar garwane nabi Ibrahim lan puterane kang isih bayi yoiku nabi Isma'il, kanjeng nabi Ibrahim dungo marang Allah ta'ala kang surasane nyuwun supoyo tanah Mekah didadi'ake negoro kang aman. Abli Mekah kang mu'min supoyo diparingi rizqi saking wob-woban. Naliko iku Allah ta'ala dawuh kang surasane: ora amung wong-wong mu'min, nanging ugo wong kafir bakal diparingi rizqi lan kaenakan sa'jerune urip

⁴² Muslim b. al-Hajāj Abu al-Ḥusayn al-Qushayrī al-Naisābūry, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Vol. 2 (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, t.th), 1012.

⁴³ Muhammad Isma'īl b. Ibrāhīm b. al-Mughīrah al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Vol. 8 (Kairo: Dār al-Shu'ab, 1987), 99.

⁴⁴ Departemen Agama, *al-Qur'an*, 19.

*ono ing alam dunyo. Dene ono ing akhirate wong-wong kafir bakal disiksa ono ing neroko, panggonan kang banget olone.*⁴⁵

Dari penafsiran tersebut dapat ditarik pengertian bahwa rekaman doa nabi Ibrāhīm di atas menunjukkan adanya sikap nasionalisme terhadap negerinya walaupun penduduk mayoritas di Mekah pada waktu itu tidak seagama. Karena atas dasar cinta terhadap tanah airnya membuat Nabi Ibrahim berdoa agar negeri yang ditempati anak dan istrinya –Mekah– dijadikan negeri yang aman dan makmur.

Lokalitas Kebudayaan Jawa dalam *Tafsir al-Ibrīz*

Penggunaan Aksara Arab-Pegon dalam penyajian *Tafsir al-Ibrīz* menjadikannya mudah dipahami oleh *audiens* yang merupakan masyarakat Islam pedesaan atau Jawa pesisir,⁴⁶ selain itu juga menjadi ciri khas pesantren yang berada di Indonesia.⁴⁷ Aspek lain yang melekat pada *Tafsir al-Ibrīz* yang menunjukkan keragaman budaya Nusantara adalah aspek kebudayaan dan cenderung kepada pemahaman dan perilaku mistis.⁴⁸

Model penafsiran seperti ini memang jarang ditemukan dalam literatur tafsir yang terdapat di dunia islam (timur tengah), dari klasik hingga kontemporer. Sebagian berpendapat mistisisme dalam tafsir di Indonesia berpotensi kepada *khurafāt* dan dikhawatirkan menjurus kepada perilaku menyekutukan Allah (*al-shirk bi Allah*). Namun hal ini justru menjadi kekayaan tersendiri yang menunjukkan kondisi sosial budaya dimana karya tersebut lahir.

Mufassir dan realita sosial dalam proses penafsiran memiliki hubungan yang sangat erat, sehingga seorang *mufassir* membutuhkan usaha yang ekstra untuk dapat mendialogkan teks dengan realita kehidupan. Dari sini dapat dipahami bahwa relasi antara Bisri Mustofa dan realita kehidupan merupakan refleksi dari perkembangan umat islam, serta gambaran dari taraf kemajuan ilmu kemajuan saat itu.⁴⁹

⁴⁵ Mustofa, *al-Ibrīz*, Vol. 1, 40-41.

⁴⁶ Munawar Azis, "Produksi Wacana Syiar Islam dalam Kitab Pegon Kiai Saleh Darat Semarang dan Kiai Bisri Musthofa Rembang", *CRCs Universitas Gadjah Mada*, IX (Desember, 2013), 113.

⁴⁷ Gusmian, *Khazanah Tafsir*, 53 dan 205.

⁴⁸ Fejrial Yazdajird Iwanbel, "Corak Mistis dalam Penafsiran KH. Bisri Mustofa: Telaah Analitis *Tafsir al-Ibrīz*", *Rasail: Jurnal Pemikiran Islam*, Vol. 1, No. 1 (2014), 23.

⁴⁹ Sahiron Syamsuddin, *al-Qur'an dan Isu-isu Kontemporer* (Yogyakarta: eISAQ press, 2011), iv.

Contoh Penafsiran Bisri Mustofa dalam *Tafsir al-Ibriz* yang kental dengan budaya mistisisme adalah penafsirannya terhadap Q.S. al-Kahf [18]: 22 tentang kisah *ashab al-kahf*.

سَيَقُولُونَ ثَلَاثَةٌ رَّابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ وَيَقُولُونَ خَمْسَةٌ سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ رَجْمًا بِالْغَيْبِ وَيَقُولُونَ سَبْعَةٌ وَثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ قُلْ رَبِّي أَعْلَمُ بِعَدَّتِهِمْ مَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا قَلِيلٌ فَلَا تُمَارِ فِيهِمْ إِلَّا مِرَاءً ظَاهِرًا وَلَا تَسْنَفِتِ فِيهِمْ مِنْهُمْ أَحَدًا

“Nanti (ada orang yang akan) mengatakan (jumlah mereka) adalah tiga orang yang keempat adalah anjingnya, dan (yang lain) mengatakan: “(jumlah mereka) adalah lima orang yang keenam adalah anjingnya”, sebagai terkaan terhadap barang yang gaib; dan (yang lain lagi) mengatakan: “(jumlah mereka) tujuh orang, yang ke delapan adalah anjingnya”. Katakanlah: “Tuhanku lebih mengetahui jumlah mereka; tidak ada orang yang mengetahui (bilangan) mereka kecuali sedikit”. karena itu janganlah kamu (Muhammad) bertengkar tentang hal mereka, kecuali pertengkar lahir saja dan jangan kamu menanyakan tentang mereka (pemuda-pemuda itu) kepada seorangpun di antara mereka”.⁵⁰

Bisri Mustofa menafsirkan sebagai berikut.

Wong-wong kang podho ngrembuk kisabe ashab al-kahf podho sulaya. Bakale ana golongan kang ngucap yen ashab al-kahf iku wong telu nomer papate asune, (dadi papat karo asune) lan ana golongan kang ngucap lima, nenem karo asune, karo-karone iku namung penyana, nyana-nyana barang samar. Lan ana golongan kang ngucap (yoiku golongan wong-wong mukmin) pitu, wolu karo asune. Dawubo! Muhammad! pengeran ing sun dewe kang luweh perso itungane ashab al-kahfi. Ora ana kang weruh ashab al-kahf kejobo sithik. Mula sira ojo mbetah perkoror ashab al-kahfi. kejobo mbetah kang ora jero-jero lan sira ojo njaluk fatwa bab perkarane ashab al-kahfi marang sapa bae sangking abli kitab (Yahudi)...⁵¹

Dari penafsiran di atas dapat digaris bawahi bahwa Bisri Mustofa sangat akomodatif terhadap isu-isu mistisisme. Penjelasan tersebut menyuguhkan kepada *audiens* betapa realitas kondisi masyarakat dan kondisi lingkungan Bisri Mustofa saat itu (Indonesia-Jawa) memang kental dengan budaya mistis.

Selain dari contoh di atas, budaya lokal yang ditunjukkan oleh *al-Ibriz* adalah pada penafsiran tentang baju Yusuf yang diberikan kepada saudaranya untuk disampaikan kepada ayahnya Ya'qub dalam Q.S. Yusuf: 93. Penafsirannya terlihat sakral terhadap baju Yusuf yang dianggap mempunyai kekuatan untuk bisa menyembuhkan penyakit.

اَذْهَبُوا بِقَمِيصِي هَذَا فَأَلْقُوهُ عَلَى وَجْهِ أَبِي يَأْتِ بَصِيرًا وَأْتُونِي بِأَهْلِكُمْ أَجْمَعِينَ

⁵⁰ Departemen Agama, *al-Qur'an*, 296.

⁵¹ Mustofa, *al-Ibriz*, Vol. 18, 890-891.

“Pergilah kamu dengan membawa baju gamisku ini, lalu letakkanlah dia kewajah ayahku, nanti ia akan melihat kembali; dan bawalah keluargamu semuanya kepadaku”.⁵²

Bisri Mustofa menafsirkan sebagai berikut.

Nabi Yusuf dawuh: Sira kabeh podho budalo bali nggowo klambi ingsun iki, nuli tibakno ana ing medanane bapak, mengko bakal bali ningali maneh lan keluarga-keluarga iro kabeh gawanono mrene kabeh.

(Qisṣah) klambi kurung kang digawake iki agemane Nabi Ibrahim kang di agem nalika di siksa dijegurake ana ing geni dening Raja Namrud. Setengah sangking khasiate klambi kurung iki menawa di uncalake marang wong kang loro, kang loro iku di paringi waras bi idhni Allah.⁵³

Penafsiran Bisri Mustofa tersebut tentunya mempunyai fungsi implikatif yang terkait dengan masyarakat atau *audiens* yang pernah dialami oleh Bisri Mustofa sendiri. Dari penafsiran di atas bisa digambarkan bagaimana tradisi yang biasa dilakukan oleh orang Jawa seperti penggunaan jimat, *hizb*, dan lain sebagainya.

Dalam menafsirkan Q.S. al-Zumar [39]: 3 yang berkaitan tentang *wasilah* untuk mendekati diri kepada Allah. Bisri Mustofa menjadikan budaya Jawa sebagai latar belakangnya. Penafsiran yang dimaksud adalah sebagai berikut.

أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَىٰ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِي مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ كَاذِبٌ كَفَّارٌ

Ingatlah, hanya kepunyaan Allah-lah agama yang bersih (dari syirik). dan orang-orang yang mengambil pelindung selain Allah (berkata): “Kami tidak menyembah mereka melainkan supaya mereka mendekatkan Kami kepada Allah dengan sedekat-dekatnya”. Sesungguhnya Allah akan memutuskan di antara mereka tentang apa yang mereka berselisih padanya. Sesungguhnya Allah tidak menunjuki orang-orang yang pendusta dan sangat ingkar”.⁵⁴

Bisri Mustofa menafsirkan sebagai berikut.

Awas! Namung kagungane lan kagem Allah Ta'ala deve agama kang murni iku, wong-wong kang podho agawe sesembahan lan nganggep sak liane Allah Ta'ala (kaya berhala-berhala) dianggep pujaan (yo iku wong-wong kafir Mekah) iku deweke padha nyelathu mengkene: ingsun kabeh ora padha nyembah berhala-berhala iku kejaba supaya berhala-berhala iku mau marekake ingsun marang Allah Ta'ala sarana parek kang temenan. Temenan Allah Ta'ala iku bakal ngukumi antarane wong-wong kafir lan wong-wong Islam ana ing bab agama kang wong-wong kafir lan muslimin padha suloyo iku (kang pungkasane wong-wong

⁵² Departemen Agama, *al-Qur'an*, 246.

⁵³ Mustofa, *al-Ibriz*, Vol. 13, 705.

⁵⁴ Departemen Agama, *al-Qur'an*, 458.

Islam dilebokake suargo lan wong-wong kafir dijegurake neraka Jabanam). Temenan Allah Ta'ala ora nuduhake marang wong-wong kang deweke iku akeh goroe lan banget kufure.

(Qisṣah) Wong-wong kafir Mekah iku yen ditakoni: sapa kang nitahake langit bumi? jawabe Allah Ta'ala, sapa kang nitahake sliramu? jawabe Allah Ta'ala, sapa Pengeran ira? jawabe Allah Ta'ala. Yen kaya mengkunu banjur apa perlune siro kabeh podho nyembah berhala? Jawabe supaya marekake ingsum kabeh marang Allah Ta'ala. Golongan tertentu sangking umat Islam ana kang maido ziarah kubur, ziarah marang wali-wali lan tawassul karo poro wali, bujjabe macem-macem, kang ing antarane yoiku iki ayat. Golongan mau Nylathu mengkene: paparek marang Pengeran iku kudu langsung ora keno nganggo prantaraan mundhak koyo kufar Mekah kang podu gave perantaraan berhala-berhala. Pinemune lan celatune golongan mau monggo kito abli Sunnah wal Jamaah ora biso dibenerake. Sebab gave perantaraan iku ono kang dilarang ono kang diperintabake kejobo saking iku wong Islam tawassul marang poro wali iku ora podu karo wong kafir kang nyembah berhala. Jalaran wong kafir kang podu nyembah berhala iku podu duwe ingtikod yen berhala iku nglabete, bedho karo wong Islam kang tawassul karo poro wali-wali, wong Islam ora bubrah ingtikode, ingtikode tetep yen poro wali ora nglabeti.⁵⁵

Penafsiran tersebut jelas dipengaruhi oleh budaya yang tumbuh subur dan masih hidup serta dipelihara oleh sebagian kalangan umat Islam hingga hari ini. Budaya yang di maksud adalah kebiasaan Muslim Jawa-Indonesia yang melakukan ritual ziarah ke makam-makam para *anliya'*. Bisri Mustofa menegaskan bahwa ritual tersebut bukanlah meniru ritual yang dilakukan oleh kafir Mekah pada saat itu, karena hal tersebut berbeda dengan apa yang dilakukan oleh umat Islam Jawa.

Kafir Mekah menyembah Berhala dengan alasan agar mendekatkannya kepada Allah. Meskipun hampir sama dengan yang dilakukan Muslim Jawa, karena mengunjungi makam para wali dengan alasan untuk dapat mendekatkan diri kepada Allah. Namun dijelaskan lebih lanjut oleh Bisri Mustofa bahwa antara Muslim Jawa dengan kafir Mekah berbeda, karena kafir Mekah dengan berhalanya menyebabkan kerusakan akidah mereka, sementara Muslim Jawa meskipun selalu melaksanakan ritual ziarah makam para wali dan mengkultuskan hal tersebut, tidak merubah dan tidak merusak akidah mereka. Pedomannya adalah kekuasaan hanya milik Allah dan yang patut disembah tiada lain kecuali Allah.

⁵⁵ Mustofa, *al-Ibriz*, Vol. 23, 1629-1630.

Di tempat lain, hal yang menunjukkan unsur budaya Indonesia-Jawa dalam *Tafsir al-Ibriḥ* adalah dengan adanya tanda khusus oleh pengarang yakni *mujarrab*. Hal ini terdapat dalam penafsirannya pada Q.S. al-Naḥl [16]: 69.

ثُمَّ كُلِي مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ فَاسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلًّا يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ
أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ

Kemudian makanlah dari tiap-tiap (macam) buah-buahan dan tempuhlah jalan Tuhanmu yang telah dimudahkan (bagimu). dari perut lebah itu ke luar minuman (madu) yang bermacam-macam warnanya, di dalamnya terdapat obat yang menyembuhkan bagi manusia. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda (kebesaran Tuhan) bagi orang-orang yang memikirkannya”.⁵⁶

Bisri Mustofa menafsirkan sebagai berikut.

Banjur tawon didanuhi supaya mangan sangking sekabebane warnane buah-buahan lan supaya ngambah dalane Allah Ta’ala sarana lapang. (papan kang angel-angel kang ora bisa ditekani menungso bisa ditambah dening tawon tanpa ngerusak kina tengen lan sanajan adob kaya apa tawon bisa bali marang sarange). Sangking wetenge tawon-tawon iku bisa metu omben (yoiku madu) kang bedho-bedho wernane, ana kang puteh, kuning lan abang. Madu mau ngandung obat tambane menungso. Sak temene mangkunu iku cukup kanggo ayat tondo kekuasaane Allah Ta’ala tumrap kaum kang gelem mikir.

(Faedah) Catu anyar yen ditambahi madu Insha Allah enggal waras.

*(Mujarrab) Madu yen dicampur karo peresan jabe kena kanggo tamba lara weteng. Madu samin lan ndok pitik taker podho di adang kaya surekaya bisa nambah tenaga muda lan lian-liane maneh.*⁵⁷

Dari penafsiran ini penulis mengambil pemahaman bahwa unsur kebudayaan dalam *Tafsir al-Ibriḥ* selain unsur mistisisme seperti pada paragraf sebelumnya adalah unsur budaya pengobatan yang digunakan oleh masyarakat Indonesia-Jawa dengan menggunakan media madu yang berasal dari perut lebah. Kebudayaan tersebut juga dituangkan oleh Bisri Mustofa dalam karya tafsirnya, sehingga lebih menguatkan dan menambah kekayaan keilmuan keislaman di Nusantara.

Penutup

Motifasi utama seorang muslim saat berusaha memahami dan menafsirkan al Qur’ān adalah motivasi *religious*, meski tak dinafikan ada motifasi lain seperti politik, ekonomi dan lain-lain. Ini juga yang melandasi Bisri Mustofa saat menulis *Tafsir al-Ibriḥ* karena *‘ibādah* dan

⁵⁶ Departemen Agama, *al-Qur’an*, 274.

⁵⁷ Mustofa, *al-Ibriḥ*, Vol. 14, 805.

semata-mata mencari *riḍā* Allah. Itulah latarbelakang mengapa Bisri Mustofa menyusun kitab tafsirnya.

Lokalitas yang menjadi ciri khas dari *Tafsir al-Ibrīz* adalah: a) Bahasa Jawa Aksara Arab Pegon yang kental dengan masyarakat Jawa khususnya kalangan pesantren. b) Penggunaan istilah-istilah Jawa yang menjadi daerah asal penulis. c) Budaya Jawa yang bersifat mistisisme (*karāmah*), percaya terhadap benda yang memiliki kekuatan gaib. d) Budaya *ziyārah* makam *awliyā'* juga menunjukkan lokalitas *Tafsir al-Ibrīz*. e) Keterangan tentang ramuan obat yang mengadopsi kearifan lokal masyarakat Jawa.

Daftar Rujukan

- Ardian, Donny Gahral. *Martin Heidegger*. Jakarta Selatan: Teraju, 2003.
- Azis, Munawar. “Produksi Wacana Syiar Islam dalam Kitab Pegon Kiai Saleh Darat Semarang dan Kiai Bisri Musthofa Rembang”, *CRCs Universitas Gadjah Mada*, IX, Desember, 2013.
- Baidan, Nashruddin. *Perkembangan Tafsir al-Qur’an di Indonesia*. Semarang: Tiga Serangkai Pustaka Mandiri, 2003.
- Bluhm, J. *A Preliminary Statement on the Dialogue Established between the Reform Magazine al-Manar and the Malayo-Indonesian World*. Indonesia Circle, Nov., 1983.
- Bukhārī (al), Muhammad Isma’īl b. Ibrāhīm b. al-Mughīrah. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Vol. 8. Kairo: Dār al-Shu‘ab, 1987.
- Esack, Farid. *Samudera al-Qur’an*. Yogyakarta: Diva Press, 2007.
- Feiderspiel, Howard M. *Kajian al-Qur’an di Indonesia: Dari Mahmud Yunus Hingga Quraisy Shihab*, terj. Tajul Arifin. Bandung: Mizan, 1994.
- Gusmian, Islah. *Khazanah Tafsir Indonesia dari Hermeneutika hingga Ideologi*. Jakarta Selatan: Teraju, 2003.
- Haqiqi, M. al-Fitra. *50 Ulama Agung Nusantara*. Jombang: Darul Hikmah, 2014.
- Huda, Achmad Zainal. *Mutiara Pesantren Perjalanan Khidmah KH Bisri Mustofa*. Yogyakarta: PT. LkiS Pelangi Aksara, 2005.
- Iwanbel, Fejrial Yazdajird. “Corak Mistis dalam Penafsiran KH. Bisri Mustofa: Telaah Analitis *Tafsir al-Ibrīz*”, *Rasail: Jurnal Pemikiran Islam*, Vol. 1, No. 1, 2014.
- Kiptiyah. *Embriologi dalam al-Qur’an Kajian pada Proses Penciptaan Manusia*. Malang: UIN Malang Press, 2007.

- Lemay, Eric., dan Pitts, Jennifer A. *Heiddeger untuk Pemula*. Yogyakarta: Kanisius, 2001.
- Ma'sum, Saifullah. *Karisma Ulama: Kehidupan Ringkas 26 Tokoh NU*. Bandung: Mizan, 1998.
- Mudzir, Inyiaq Ridwan. *Hermeneutika Filosofis Hans Georg Gadamer*. Yogyakarta: Ar-Ruz Media, 2008.
- Mustaqim, Abdul et.al. *Studi Al-Qur'an Kontemporer Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002.
- . *Aliran-aliran Tafsir: Madzhabibut Tafsir dari Periode Klasik hingga Kontemporer*. Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2005.
- Goldziher, Ignaz. *Mazhab Tafsir dari Klasik Hingga Modern*. Yogyakarta: ELSaq, 2006.
- Mustofa, Bisri. *al-Ibriz li Ma'rifat Tafsir al-Qur'an al-'Aziz bi al-Lughah al-Jam'iyah*, Vol. 23. Kudus: Menara Kudus, t.th.
- . *Sejarah Singkat KH. Bisri Mustofa Rembang*. Kudus: Menara Kudus, 1977.
- Mustofa, K.H. Misbah b. Zainul. *al-Iklil fi Ma'anī al-Tanzīl*. Surabaya: Toko Kitab al Ihsān, t.th.
- Naysābūrī (al), Muslim b. al-Hajjāj Abū al-Ḥusayn al-Qushayrī. *Ṣaḥīḥ Muslim*, Vol. 2. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, t.th.
- Rajiqin, Badiatul dkk. *Menelusuri Jejak, Munguak Sejarah, 101 Jejak Tokoh Islam Indonesia*. Yogyakarta: e-Nusantara, 2009.
- Shihab, M. Quraish. *Bisnis Sukses Dunia Akbirat, Berbisnis dengan Allah*. Jakarta: Lentera Hati, 2011.
- . *Dia Dimana-mana: "Tangan" Tuban Dibalik Setiap Fenomena*. Jakarta: Lentera Hati, 2006.
- . *Lentera Hati, Kisah dan Hikmah Kehidupan*. Bandung: Mizan, 2007.
- . *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*. Bandung: Mizan, 2004.
- . *Wawasan al-Qur'an Tafsir Maudu'i atas Pebagai Persoalan Umat*. Bandung: Mizan, 1996.
- . *Wawasan al-Qur'an tentang Zikir dan Doa*. Jakarta: Lentera Hati, 2008.
- . *Yang Tersembunyi: Jin, Iblis, Setan, dan Malaikat dalam al-Qur'an dan As-Sunnah, serta Wacana Pemikiran Ulama Masa Lalu dan Masa Kini*. Jakarta: Lentera Hati, 2007.
- . *Wawasan al-Qur'an: Tafsir Maudbu'i atas Pelbagai Persoalan Umat*. Bandung: Mizan, 1996.

- Syafi'i, Mustain. *Tafsir Qur'an Aktual*. Jombang: Asrama Munzalan Mubaroka Tiga, 2000.
- Syaifuddin, Ahmad. "Metode Penafsiran Tafsir al-Ibriz Karya KH. Bisri Mustofa". Skripsi--IAIN Sunan Ampel Surabaya, 2001.
- Syamsuddin, Sahiron. *al-Qur'an dan Isu-isu Kontemporer*. Yogyakarta: elSAQ press, 2011.
- Syndicate, Mata Air. *Para Pejuang Dari Rembang*. Rembang: Mata Air Press, 2006.
- Zuhdi, M. Nurudin. *Pasaraya Tafsir Indonesia*. Yogyakarta: Kaukaba, 2014.