

KOSMOLOGI BUDAYA JAWA DALAM *TAFSÎR AL-IBRÎZ* KARYA KH. BISRI MUSTHOFA

Maslukhin

Institut Keislaman Abdullah Faqih Gresik, Indonesia
maslukhin@gmail.co.id

Abstract: This article discusses the literature interpretation production Bisri Musthofa (1915-1977 AD), entitled *al-Ibrîz li Ma'rifat Tafsîr al-Qur'ân al-'Aẓîẓ*. As a work of interpretation, *al-Ibrîz* packaged in the form of prose and using low Javanese language as the language of his introduction. At the theoretical level, low Javanese language choice is an option that does not mess around, because through that way Bisri Musthofa should risking authority in expressing the totality of his work. However, the problem of whether the arrangement and selection of diction to bang and play with the reader's emotions, *al-Ibrîz* have really paid attention to the culture and cosmology Java adequately? Whether that interpretation can also be "in addition to" scientific work as well as the interpretation of literary works that contain Java defense of the existence of all Javanese? In addition, *al-Ibrîz* that in fact the result of a thought Bisri when interacting with the text of the Koran can not be separated from the goals, interests, experiences and socio-political circumstances surrounding them, so it is legitimate to question whether *al-Ibrîz* relevant to the demands of his time or not? In this context, this article was written.

Keywords: Interpretation, Java language, *al-Ibrîz*.

Pendahuluan

Al-Qur'an merupakan firman Allah yang di turunkan kepada Nabi Muḥammad dengan berbahasa Arab, sebagai petunjuk bagi manusia, menjadi penjelas bagi segala sesuatu yang mengetahui dan yang bersedia

mendengarkan.¹ Sebagai firman Allah, al-Qur'an adalah media yang dijadikan alat komunikasi Allah dengan manusia. Perintah, larangan, kabar gembira, keburuk, petunjuk Allah hanya dapat diketahui oleh manusia melalui firman-Nya. Inilah yang menjadikan al-Qur'an sebagai petunjuk penting dalam agama Islam.

Harus diingat, bahwa pemeluk agama Islam bukan hanya pada lokalitas tertentu yang mempunyai bahasa dan setting historis sama. Meskipun begitu, ketika al-Qur'an mendeklarasikan sebagai petunjuk dan rahmat seluruh alam, terutama bagi mereka yang bertaqwa (*budâ li al-mutaqîn*), al-Qur'an turun dengan bahasa lokal di tempat ia diturunkan (*bi lisân qanmihim*), yakni komunitas masyarakat Arab.²

Pasca Nabi Muhammad meninggal dunia, al-Qur'an sudah tidak akan turun lagi dan telah selesai dibukukan, namun kandungan maknanya dipercaya tidak akan pernah habis (*ṣâliḥ li kull zamân wa al-makân*), konsekwensinya disusunlah kitab-kitab tafsir sebagai "kepanjangan tangan" dari firman Allah yang sudah resmi dibukukan itu. Bagi orang beragama Islam, utusan Allah boleh saja mati, firman Allah boleh saja terhenti, namun kandungan maknanya tidak boleh ikut-ikutan selesai. Bagaikan pelita, ia harus selalu memancarkan cahaya. Kandungan makna firman Allah itulah yang dieksplorasi seluas-luasnya oleh kitab-kitab tafsir.

Kerja menafsirkan ayat al-Qur'an membutuhkan usaha kreatif akal untuk menyingkap (*al-kashf*), menerangkan (*al-idâḥ*), dan menjelaskan (*al-ibânah*) makna yang tersembunyi di balik untaian kosakata Arab sesuai dengan apa yang dikehendaki Allah sebatas kemampuan manusia.³ Penafsir, siapapun dia, selalu bertolak dari teks firman Allah, seraya mencurahkan kemampuannya untuk menggali kedalaman maknanya. Artinya penafsir selalu berangkat dengan keyakinan bahwa teks al-Qur'an itu penting, tidak bisa bicara sendiri dan perlu diartikulasikan, sehingga ia berani bersusah payah untuk menggali sampai dapat mengeluarkan interpretasi dari teks tersebut. Adapun isi penafsiran, apakah bersumber pada makna teks, proses dialogis antara akal penafsir dan teks, atau

¹al-Qur'ân, 41 (Fuṣṣilat): 3-4.

²Jalâl al-Dîn al-Suyûṭî, *al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Vol. 2 (Kairo: Dâr al-Salâm, 2008), 174.

³Muḥammad 'Abd al-'Azîm al-Zarqânî, *Manâbil al-'Irḥân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Vol. 2 (Bairut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th), 265.

malah ekspresi penafsir sendiri adalah soal nomer dua, sebab menafsirkan artinya adalah memaksa nalar untuk bekerja dengan bertolak dari teks. Oleh karena itu, warna-warni penafsiran sepenuhnya di bawah otoritas penafsir sendiri. Tidak akan ada jaminan, garansi, atau servis gratis dari Allah.

Warna-warni penafsiran al-Qur'an ini dipastikan akan terus mengalami perkembangan dengan mengandaikan adanya prinsip-prinsip metodologis yang digunakan setiap penafsir dalam memahami teks al-Qur'an, sebab karya tafsir yang notabene hasil olah pikir penafsir ketika berinteraksi dengan teks al-Qur'an tidak pernah bisa dilepaskan dari tujuan, kepentingan, tingkat kecerdasan, disiplin ilmu yang ditekuni, pengalaman, penemuan-penemuan ilmiah dan situasi sosial-politik di mana sang penafsir hidup.⁴ Ini artinya, produk penafsiran merupakan representasi semangat zaman di mana seorang penafsir menyejarah, tak terkecuali literatur tafsir produksi KH. Bisri Musthofa (1915-1977 M) yang diberi judul *al-Ibrîz li Ma'rîfat Tafsîr al-Qur'ân al-'Aẓîz*.

Biografi KH. Bisri Musthofa

KH. Bisri Musthofa, orang mengenalnya dengan Mbah Bisri Rembang, bukan Mbah Bisri Syansuri Jombang atau pendiri NU. KH. Bisri Musthofa tinggal di Pondok Raudlat al-Thalibin Leteh Rembang kota. Nama KH. Bisri tidak bisa dilupakan oleh generasi enam puluhan. Serpihan-serpihan cerita yang masih lekat mengatakan bahwa KH. Bisri Musthofa terkenal sebagai singa podium. Pada pemilu tahun 1977, kedahsyatan orasinya dapat menguras air mata massa dan sekejap kemudian membuka mulut mereka untuk terpingkal-pingkal bersama di depan panggung tempat ia menyampaikan pidato kampanye.

KH. Bisri Musthofa dilahirkan di desa Pesawahan, Rembang, Jawa Tengah, pada tahun 1915 dengan nama asli Masyhadi. Nama Bisri ia pilih sendiri setelah kembali menunaikan ibadah haji di kota suci Mekah. Ia adalah putra pertama dari empat bersaudara pasangan H. Zaenal Musthofa dengan isteri keduanya yang bernama Hj. Khatijah. Tidak diketahui jelas silsilah kedua orangtua KH. Bisri Musthofa ini, kecuali dari catatannya yang menyatakan bahwa kedua orangtuanya tersebut

⁴M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat* (Bandung: Mizan, 1994), 77.

sama-sama cucu dari Mbah Syuro, seorang tokoh yang disebut-sebut sebagai tokoh kharismatik di Kecamatan Sarang. Namun, sayang sekali, mengenai Mbah Syuro ini pun tidak ada informasi yang pasti dari mana asal usulnya.⁵

KH. Bisri Musthofa lahir dalam lingkungan pesantren, karena memang ayahnya seorang kiai. Sejak umur tujuh tahun, ia belajar di sekolah Jawa “Angka Loro” di Rembang. Di sekolah ini, Bisri tidak sampai selesai, karena ketika hampir naik kelas dua ia terpaksa meninggalkan sekolah, tepatnya diajak oleh orangtuanya menunaikan ibadah haji di Mekah. Rupanya, inilah masa di mana beliau harus merasakan kesedihan mendalam karena dalam perjalanan pulang di pelabuhan Jedah, ayahnya yang tercinta wafat setelah sebelumnya menderita sakit di sepanjang pelaksanaan ibadah haji.⁶

Sepulang dari tanah suci, Bisri sekolah di Holland Indische School (HIS) di Rembang. Tak lama kemudian ia dipaksa keluar oleh Kiai Cholil dengan alasan sekolah tersebut milik Belanda dan kembali lagi ke sekolah “Angka Loro” sampai mendapatkan sertifikat dengan masa pendidikan empat tahun. Pada usia 10 tahun (tepatnya pada tahun 1925), Bisri melanjutkan pendidikannya ke pesantren Kajen, Rembang. Pada tahun 1930, Bisri belajar di pesantren Kasingan (tetangga desa Pesawahan) pimpinan Kiai Cholil.⁷

Di usianya yang kedua puluh, Bisri dinikahkan Kiai Cholil dengan seorang gadis berusia 10 tahun bernama Ma'rufah,⁸ yang tidak lain adalah putrinya sendiri. Belakangan diketahui, inilah alasan Kiai Cholil tidak memberikan izin kepada Bisri untuk melanjutkan studi ke pesantren Termas yang waktu itu diasuh Kiai Dimiyati. Setahun setelah menikah, Bisri berangkat lagi ke Mekah untuk menunaikan ibadah haji bersama-

⁵Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1999), 85.

⁶Saifuddin Zuhri, PPP, NU, dan MI: *Gejolak Wadiah Politik Islam* (t.tp: Integrita Press, 1983), 24.

⁷<http://www.pondokpesantren.net/ponpren/index.187./> diakses 7 Agustus 2014.

⁸Dari perkawinannya ini, Bisri Musthofa dianugerahi delapan anak, yaitu Cholil, Musthofa, Adib, Faridah, Najihah, Labib, Nihayah dan Atikah. Cholil dan Musthofa merupakan dua putra KH. Bisri Musthofa yang saat ini paling dikenal masyarakat sebagai penerus kepemimpinan pesantren yang dimilikinya. <http://www.pondokpesantren.net/ponpren/index.187./> diakses 7 Agustus 2014.

sama dengan beberapa anggota keluarga dari Rembang. Namun, se usai haji, Bisri tidak pulang ke tanah air, melainkan memilih bermukim di Mekah dengan tujuan menuntut ilmu di sana.

Di Mekah, pendidikan yang dijalani Bisri bersifat non-formal. Ia belajar dari satu guru ke guru lain secara langsung dan privat. Di antara guru-gurunya terdapat ulama-ulama asal Indonesia yang telah lama mukim di Mekah. Secara keseluruhan, guru-gurunya di Mekah adalah: (1) Shaykh Baqir, asal Yogyakarta. Kepadanya, Bisri belajar kitab *Lubb al-Uṣūl*, *Umdāt al-Abrār*, *Tafsīr al-Kashshāf*; (2) Syekh ‘Umar Ḥamdan al-Maghribī. Kepadanya, Bisri belajar kitab hadis *Ṣaḥīḥ Bukhārī* dan *Ṣaḥīḥ Muslim*; (3) Syekh ‘Alī Malikī. Kepadanya, Bisri belajar kitab *al-Ashbah wa al-Naḍā’ir* dan *al-Aqwāl al-Sunan al-Sittah*; (4) Sayyid Amin. Kepadanya, Bisri belajar kitab *Ibn ‘Aqīl*; (5) Shaykh Ḥassan Maṣṣaṭ. Kepadanya, Bisri belajar kitab *Minhaj Dżaw al-Naḍar*; (6) Kepada beliau, Bisri belajar tafsir al-Qur’an *al-Jalalain*; (7) KH. Abdullah Muhaimin. Kepada beliau, Bisri belajar kitab *Jam‘ al-Jawāmi’*.⁹

Dua tahun lebih Bisri menuntut ilmu di Mekah. Bisri pulang ke Kasingan tepatnya pada tahun 1938 atas permintaan mertuanya. Setahun kemudian, mertuanya (Kiai Cholil) meninggal dunia. Sejak itulah Bisri menggantikan posisi guru dan mertuanya itu sebagai pemimpin pesantren.

Dalam mengajar para santrinya, Bisri melanjutkan sistem yang dipergunakan kiai-kiai sebelumnya yaitu menggunakan sistem *balah* (bagian) menurut bidangnya masing-masing. Beberapa kitab yang diajarkan langsung kepada para santrinya adalah *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, *Ṣaḥīḥ Muslim*, *Alfīyah Ibn Mālik*, *Fath al-Mu‘īn*, *Jam‘ al-Jawāmi’*, *Tafsīr al-Qur’ān*, *Jurumīyah*, *Matan ‘Imrīfī*, *Naẓam Maqṣūd*, *Uqud al-Juman*, dan lain-lain.

Di samping kegiatan mengajar di pesantren, ia juga aktif pula mengisi ceramah-ceramah (pengajian) keagamaan. Penampilannya di atas mimbar amat mempesona para hadirin yang ikut mendengarkan ceramahnya sehingga ia sering diundang untuk mengisi ceramah dalam berbagai kesempatan di luar daerah Rembang, seperti Kudus, Demak, Lasem, Kendal, Pati, Pekalongan, Blora dan daerah-daerah lain di Jawa tengah.

⁹Ibid.

KH. Bisri Musthofa memiliki banyak murid. Di antara murid-muridnya yang menonjol adalah KH. Saefullah (pengasuh sebuah pesantren di Cilacap Jawa Tengah), KH. Muhammad Anshari (Surabaya), KH. Wildan Abdul Hamid (pengasuh sebuah pesantren di Kendal), KH. Basrul Khafi, KH. Jauhar, Drs. Umar Faruq SH, Drs. Ali Anwar (Dosen IAIN Jakarta), Drs. Fathul Qorib (Dosen IAIN Medan), H. Rayani (Pengasuh Pesantren al-Falah Bogor), dan lain-lain.¹⁰

KH. Bisri hidup dalam tiga zaman, yaitu zaman penjajahan, zaman pemerintahan Soekarno dan masa Orde Baru. Pada zaman penjajahan, ia duduk sebagai ketua Nahdlatul Ulama dan ketua Hizbullah Cabang Rembang. Kemudian, setelah Majelis Islam A'la Indonesia (MIAI) dibubarkan Jepang, ia diangkat menjadi ketua Masyumi Cabang Rembang, sedang ketua Masyumi pusat waktu itu adalah KH. Hasyim Asy'ari dan wakilnya Ki Bagus Hadikusumo.¹¹ Masa-masa menjelang kemerdekaan, KH. Bisri mendapat tugas dari PETA (Pembela Tanah Air). Ia juga pernah menjabat sebagai kepala Kantor Urusan Agama dan ketua Pengadilan Agama Rembang. Menjelang kampanye Pemilu 1955, jabatan tersebut ditinggalkan, dan mulai aktif di partai NU. Dalam hal ini KH. Bisri menyatakan “tenaga saya hanya untuk partai NU... dan di samping itu menulis buku”.

Pada zaman pemerintahan Soekarno, KH. Bisri duduk sebagai anggota konstituane, anggota MPRS dan Pembantu Menteri Penghubung Ulama. Sebagai anggota MPRS, ia ikut terlibat dalam pengangkatan Letjen Soeharto sebagai Presiden, menggantikan Soekarno dan memimpin do'a waktu pelantikan.¹² Sedangkan pada masa Orde Baru, KH. Bisri pernah menjadi anggota DPRD I Jawa Tengah hasil Pemilu 1971 dari Fraksi NU dan anggota MPR dari Utusan Daerah Golongan Ulama. Pada tahun 1977, ketika partai Islam berfusi menjadi Partai Persatuan Pembangunan (PPP), ia menjadi anggota Majelis Syura PPP Pusat. Secara bersamaan, ia juga duduk sebagai Syuriah NU wilayah Jawa Tengah.¹³

¹⁰<http://www.pondokpesantren.net/ponpren/index.=187./> diakses 7 Agustus 2014.

¹¹Saifullah Ma'shum (ed), *Menapak Jejak Mengenal Watak: Sekilas Biografi 26 Tokoh Nahdhatul Ulama*. (Jakarta: Yayasan Saifuddin Zuhri, 1994), 330.

¹²Ibid., 332.

¹³Ibid., 333.

Menjelang Pemilu 1977, KH. Bisri terdaftar sebagai calon nomor satu anggota DPR Pusat dari PPP untuk daerah pemilihan Jawa Tengah. Namun sayang sekali, Pemilu 1977 berlangsung tanpa kehadiran KH. Bisri. Ia meninggal dunia seminggu sebelum masa kampanye 24 Februari 1977. Duduknya KH. Bisri sebagai calon utama anggota DPR tersebut memang memberikan bobot tersendiri bagi perolehan suara PPP. Itulah sebabnya, meninggalnya KH. Bisri dirasakan sebagai suatu musibah yang berat bagi warga PPP.

Karya-karya KH. Bisri Musthofa

Jumlah tulisan KH. Bisri Musthofa yang ditinggalkan mencapai lebih kurang 54 buah judul, meliputi: tafsir, hadis, aqidah, fikih, sejarah Nabi, *balāghah*, *nahw*, *ṣarf*, kisah-kisah, syi'iran, doa, tuntunan modin, naskah sandiwara, khutbah-khutbah dan lain-lain. Karya-karya tersebut dicetak oleh beberapa perusahaan percetakan yang biasa mencetak buku-buku pelajaran santri atau kitab kuning, di antaranya percetakan Salim Nabhan Surabaya, Progresif Surabaya, Toha Putera Semarang, Raja Murah Pekalongan, al-Ma'arif Bandung dan yang terbanyak dicetak oleh Percetakan Menara Kudus. Karyanya yang paling monumental adalah *Tafsīr al-Ibrīz*, di samping kitab *Sulam al-Afham*.¹⁴ Karya-karya KH. Bisri Musthofa yang lain adalah sebagai berikut: *Tafsir Surat Yasin*,¹⁵ *al-Iksier*,¹⁶ *al-Azḥad al-Muṣṭafawīyah*,¹⁷ *al-Manẓamat al-Baiqūnī*,¹⁸ *Rawihat al-Aqwām*, *Durar al-Bayān*,¹⁹ *Sullam al-Afham li Ma'rifat al-Adillat al-Aḥkām fī Bulūgh al-Maram*, *Qawā'id Bahīyah*, *Tuntunan Shalat dan Manasik Haji, Islam dan*

¹⁴Kitab ini berupa terjemah dan penjelasan yang di dalamnya memuat hadis-hadis hukum syara' secara lengkap dengan keterangan yang sederhana.

¹⁵Tafsir ini bersifat sangat singkat dan biasa digunakan para santri serta para da'i di pedesaan.

¹⁶Kitab ini merupakan Pengantar Ilmu Tafsir yang sengaja ditulis untuk para santri yang sedang mempelajari *Ilm al-Tafsīr*.

¹⁷Kitab ini berisi penjelasan hadis *Arba'īn al-Nawāwī* untuk para santri pada tingkatan Tsanawiyah.

¹⁸Kitab ini berisi ilmu *Muṣṭalah al-Hadīth* yang berbentuk *naẓām* yang diberi nama.

¹⁹Keduanya merupakan karya terjemahan kitab aqidah yang dipelajari oleh para santri pada tingkat dasar yang berisi ajaran aliran *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*. Karyanya di bidang aqidah ini terutama ditujukan untuk pendidikan tauhid bagi orang yang sedang belajar pada tingkat pemula.

*Shalat. Akhlak/Tasawuf, Waṣāya al-Abā' lil Abnā', Syi'ir Ngudi Susilo, Mitra Sejati, Qaṣīdah al-Ta'liqat al-Mufīdah,*²⁰ *Tarjamah Sullam al-Munawwarah,*²¹ *al-Nibrasy, Târikh al-Anbiyâ', Târikh al-Anlīyâ'.*²²

Sistematika dan Karakteristik *Tafsîr al-Ibrîz*

Tafsir *al-Ibrîz* dicetak tiga puluh jilid, sama dengan jumlah juz dalam al-Qur'an. Kalau mengandalkan bentuk cetakannya, mungkin kita bisa tertipu dengan tampilannya. Bentuknya agak berbeda dengan kebanyakan kitab tafsir atau kitab kuning.²³ Orang yang biasa membuka-buka kitab tafsir boleh jadi tidak akan percaya kalau *al-Ibrîz* adalah kitab tafsir. Belum lagi dengan memperhatikan format halamannya yang agak *nyeleneh*. Ayat al-Qur'an yang diberi makna gandel ditulis di dalam kotak segi empat, bagian pinggirnya (biasanya disebut *hâmish*) dipakai untuk menulis tafsir bahasa Jawa, yang ditulis dengan huruf Arab pegon. Walaupun kitab ini dibuat dalam tigapuluh jilid, tapi penomoran halamannya menyambung terus pada setiap jilidnya. Halaman pertama jilid ketiga dimulai dengan nomor 100 (karena jilid kedua selesai dengan 99 halaman), sedang jilid keempat dimulai dengan nomer 145 (karena jilid ketiga cuma sampai halaman 144) begitu pula seterusnya sampai jilid ke tigapuluh, yang diakhiri dengan nomer 2347.

Tafsir ini memang menggunakan bahasa Jawa *ngoko*, walau kadang-kadang dicampur sedikit dengan istilah Indonesia, seperti kata “nenek moyang”, “pembesar”,²⁴ “terpukul”,²⁵ atau kata “berangkat” dan “mempelajari”.²⁶ Padahal kalimat tersebut tidaklah sulit ditemukan

²⁰Ini adalah kitab *sharḥ* dari *Qaṣīdah al-Munfarījah* karya Syekh Yûsuf al-Tauzirî dari Tunisia.

²¹Kitab ini memuat dasar-dasar berpikir logis yang sekarang lebih dikenal dengan ilmu *Manṭiq* atau Logika. Isinya sangat sederhana tetapi sangat jelas dan praktis. Mudah dipahami, banyak contoh-contoh yang dapat ditemukan dalam kehidupan sehari-hari.

²²<http://www.pondokpesantren.net/ponpren/index.187./> diakses 7 Agustus 2014.

²³Dalam tradisi pondok pesantren, istilah kitab kuning itu merujuk pada kitab-kitab yang ditulis dalam bahasa Arab dan biasanya tanpa ada tanda *shakl*.

²⁴Bisri Musthofa, *al-Ibrîz li Ma'rifat Tafsîr al-Qur'ân al-'Aẓîz*, Vol. 3 (Kudus: Maktabah wa Maṭba'ah Menara Kudus, t.th.), 128.

²⁵Ibid., Vol. 4, 168.

²⁶Ibid. Vol. 11, 576.

padanannya dalam bahasa Jawa.²⁷ Secara teknis, pilihan menggunakan bahasa *ngoko* mungkin demi fleksibilitas dan mudah dipahami, karena dengan cara *ngoko*, pembicara dan audiennya menghilangkan jarak psikologis dalam berkomunikasi. Keduanya berdiri satu level, sehingga tidak perlu mengusung sekian basa-basi seperti ketika menggunakan *keromo madyo* atau *keromo inggil*.

Namun pada tingkat teoritis, pilihan bahasa Jawa *ngoko* adalah pilihan yang tidak main-main, sebab lewat cara itu penulis harus mempertaruhkan wibawa dalam mengekspresikan totalitas karyanya. Secara tidak langsung, cara itu adalah refleksi dari tanggungjawab terhadap dunia sosial masyarakatnya, sehingga KH. Bisri Musthofa (penulis) tidak ingin terlalu *unggah-unggub* (bersopan-santun) dan elitis untuk menyampaikan maksudnya. Sederhana dan polos saja, seperti cara berkomunikasi orang-orang biasa.

Walaupun untuk beberapa nama yang dimuliakan, KH. Bisri Musthofa tetap menyematkan “gelar” khas Jawa, seperti memberikan gelar *Gusti* sebelum menyebut Allah, mendahulukan kata *Kanjeng* sebelum nama Nabi Muhammad, memulai dengan kalimat *ngersane* sebelum perkara yang diadungkan dan menambahkan kalimat *Demi* atau *Siti* kepada nama perempuan dalam beberapa ayat *qasas* (ayat yang menunjukkan cerita).

Dalam bahasa Arab, gelar-gelar seperti itu susah ditemukan padanan teknisnya. Dalam membedakan antara yang dihormati dan yang tidak, bahasa Arab hanya menyediakan dua cara. *Pertama*, menyebut sifat atau gelar. *Kedua*, melakukan perubahan dalam bentuk *mukbâtab* (orang kedua) dengan mengganti *damîr mufrad* (orang kedua tunggal) dengan *damîr jama'* (orang kedua jamak). Misalnya kata *anta* (*damîr khitâb lil mufrad*) diganti dengan *antum* (*damîr khitâb li al-jam'i*). Bisa juga dengan merubah bentuk orang pertama tunggal (*mutakallim wahdah*) dengan bentuk orang pertama jamak (*mutakallim ma'a al-ghayr*), seperti kata *anâ* menjadi *nahnu*. Selain cara itu, untuk menunjukkan penghormatan,

²⁷Kalimat seperti itu masih mudah dicari persamaannya. Nenek-moyang bisa digantikan *tedhak turun*, pembesar bisa diganti *punggawa* atau *pengarep*, terpukul bisa dengan *kawon*, berangkat dengan *tindhak* atau *jengkar* dan mempelajari dengan *bibinahu* atau *anggulawentah*.

bahasa Arab langsung menyebutkan jabatan atau gelar secara vulgar. Misalnya dengan menyebut keunggulan yang berkisar pada orang tua, daerah, kaum atau yang kalimat ungkapan yang dianggap memberikan kesan “elit”.

Dalam bahasa Jawa, selain dengan merendahkan intonasi suara, untuk menunjukkan status atau jenjang kehormatan ada cara dan tata krama tersendiri. *Unggah-unggub* (sopan santun) sangat ditekankan, sedang bahasa Arab nampak tidak terlalu pusing memperhatikannya. Sebagai gantinya, “keistimewaan” bahasa Arab adalah kejeliannya melihat kelamin. Perempuan dan laki-laki diperlakukan sangat beda, sampai dalam taraf bahasa. Kata sandang untuk perempuan selalu harus diakhiri dengan *ta’ ta’nith* (huruf *ta’* yang menunjukkan arti perempuan). Cara ini berlaku untuk semua kalimat yang berhubungan makna dan nama perempuan, hanya beberapa kalimat saja yang dikecualikan.²⁸

KH. Bisri Musthofa harus banyak menjinakkan metafora dan idiom bahasa Arab ke dalam konvensi bahasa Jawa. Langkah ini harus dipilih, karena metafora dan idiom selalu punya spesifikasi rujukan sesuai perbedaan daerah. Pada sisi lain, bahasa Arab tidak mengenal struktur kalimat secara ketat, padahal bahasa Jawa patuh pada struktur diterangkan-menerangkan, dan menolak struktur menerangkan-diterangkan. Misalnya kalimat *Zaid ngadek* (Zaid berdiri) dapat diterima, sedangkan sebaliknya, *ngadek Zaid* (berdiri Zaid) akan ditolak. Bahasa Arab tidak terikat struktur-struktura seperti itu secara ketat, *ẓayd qāma* (Zaid berdiri) dengan *qāma ẓayd* (Zaid berdiri) sama-sama sah. Bahasa Jawa menekankan penggunaan status lebih ketat, sedangkan bahasa Arab penekanannya pada jenis kelamin (*gender*) lebih kuat.²⁹

Perbedaan dari dua bahasa ini sangat terasa akibatnya apabila terjadi kesalahan penggunaan. Kesalahan meletakkan status dalam bahasa Jawa bisa berakibat merendahkan derajat orang, atau kebalikannya. Sementara kesalahan membedakan kelamin dalam bahasa Arab akan

²⁸Muḥammad al-Huḍarī, *Hāshiyah ‘ala Sharḥ Ibn ‘Aqīl ‘ala Alfīyat al-Imām Ibn Mālik*, Vol. 1 (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), 162.

²⁹Kalau ditarik kepada kondisi empiris, mungkin orang Arab lebih dipusingkan urusan “seputar” kelamin, sedangkan orang Jawa lebih sibuk mengejar “kursi” dan gelar kehormatan.

menjadikan perempuan berubah laki-laki, atau sebaliknya.³⁰ Untuk urusan teknis, perkara ini bisa jadi sangat penting dan bisa jadi tidak. Walaupun kita tahu bahwa yang memunculkan makna sebenarnya bukanlah bentuk bahasa, melainkan penggunaan bentuk-bentuk bahasa itu untuk memikirkan sesuatu, namun dalam ilmu *nahw*, kesalahan meletakkan tanda kelamin akan sangat berakibat fatal.

Akan tetapi arti dari perbedaan itu adalah perbedaan tendensi dalam memberikan perhatian lebih pada hal tertentu dalam kosmologi mereka (baik orang Jawa atau Arab) maupun dalam pilihan untuk mempersoalkannya. Dalam keseharian manusia Jawa, mungkin persoalan gender tidak menjadi masalah yang serius sebagaimana keseharian orang Arab yang tidak sangat serius dengan status, pangkat atau derajat. Kedua logika bahasa ini nyata-nyata berbeda, namun KH. Bisri Musthofa berhasil menemukan jalan keluarnya. Yakni, suatu pilihan (sengaja) untuk tidak menyakiti telinga orang Arab namun juga tidak merendahkan martabat orang Jawa.

Metode Penafsiran KH. Bisri Musthofa dalam *Tafsîr al-Ibrîz*

Dalam karyanya *al-Bidâyah fî al-Tafsîr al-Mawdû'î: Dirâsah Mambajîyah Mawdû'îyah*, al-Farmâwî menetapkan metode penafsiran al-Qur'an menjadi empat bagian, yaitu *ijmâlî*,³¹ *tahlîlî*,³² *muqârin*,³³ dan *mawdû'î*.³⁴

³⁰Bahâ' al-Dîn 'Abd Allâh b. 'Aqîl al-'Aqîlî. *Sharh Ibn 'Aqîl 'ala Alfîyat Ibn Mâlik*, Vol. 2 (Beirut: Dâr al-Fîkr, t.th.), 87-91.

³¹Suatu metode analisis al-Qur'an dengan cara mengemukakan makna global, tanpa penjelasan panjang lebar dan terperinci terhadap ayat-ayatnya. 'Abd al-Hayy al-Farmâwî, *Metode Tafsîr Mandhu'i dan Cara Penerapannya*, terj. Rosihon Anwar (Bandung: Pustaka Setia, 2002), 38. Bandingkan dengan Şalâh 'Abd al-Fattâh al-Khâlîdî, *al-Tafsîr al-Mawdû'î bayn al-Nazarîyah wa al-Taṭbîq* (t.tp: Dâr al-Nafâ'is, 1997), 27.

³²Metode analitis merupakan metode yang bermaksud menjelaskan kandungan al-Quran dari seluruh aspeknya secara terperinci dengan memperhatikan runtutan ayat-ayat al-Qur'an sebagaimana tercantum dalam mushaf. al-Farmâwî, *Metode Tafsîr*, 23-24. al-Khâlîdî, *al-Tafsîr al-Mawdû'î*, 27.

³³Metode ini didefinisikan sebagai metode pemahaman yang bersifat: [1] membandingkan antar teks-teks al-Qur'an, [2] membandingkan teks al-Qur'an dengan teks hadis, dan [3] membandingkan penafsiran seorang penafsir dengan penafsir yang lain. al-Farmâwî, *Metode Tafsîr*, 39.

³⁴Secara umum, metode tematik memiliki tiga bentuk kajian, yaitu: Pertama, penafsiran menyangkut salah satu term dalam al-Qur'an (*al-muṣṭalah al-Qur'ânî*). Kedua,

Jika melihat klasifikasi metode penafsiran oleh al-Farmâwî, *al-Ibrîz* dapat digolongkan pada jenis yang pertama, yaitu *ijmâlî*. Melihat *al-Ibrîz* ditulis untuk menjelaskan makna-makna al-Qur'an dengan uraian singkat dan bahasa yang mudah sehingga dapat dipahami oleh semua orang, baik yang berpengetahuan luas sampai yang berpengetahuan sekedarnya. Dalam *al-Ibrîz*, sulit ditemukan sumber rujukan penafsiran yang tergolong *bi al ma'thûr*, bahkan cenderung tidak ada. Sehingga *al-Ibrîz* bisa digolongkan dalam kategori *bi ra'y*.

Penafsiran *al-Ibrîz* juga “keluar” dari kebiasaan tafsir yang berbahasa Arab, di mana ketergantungannya terhadap teks jadi melonggar. Meski demikian, Martin van Bruinessen merasa kurang *legowo*, bahkan pesimis untuk menggolongkan kitab ini dalam jajaran kitab tafsir. Secara sarkastis ia menilai kitab ini sebagai “yang lebih merupakan terjemahan dari penafsiran atas al-Qur'an”.³⁵ Martin merasa “tidak berdosa” mengkategorikan kitab *Jalâlayn* ke dalam jenis kitab tafsir, mengapa pada *al-Ibrîz* dia menyisakan keraguan? Padahal kalau mau menghitung jumlah dan jenis penjelasan yang diberikan, *al-Ibrîz* jauh lebih banyak daripada *Jalâlayn*. *Al-Ibrîz* lebih sering memberikan penjelasan tambahan dengan menandainya di bawah kalimat *tanbîh*, *fâ'idah*, *qisṣah* atau kadang-kadang *muhimmah*.

Contoh Penafsiran dalam *Tafsîr al-Ibrîz*

Layaknya KH. Bisri Musthofa adalah orang tua yang lagi bercerita kepada anak kecil, sehingga ia harus mempertimbangkan pilihan intonasi dan diksi-diksi tertentu guna menjerat emosi agar tidak melenceng kepada yang lain. Sementara dalam *Tafsîr Jalâlayn*, permainan diksi seperti

mengkorelasikan sejumlah ayat dari berbagai surat yang membahas satu persoalan tertentu yang sama, lalu ayat-ayat itu ditata sedemikian rupa dan diletakkan di bawah satu topik bahasan, dan selanjutnya ditafsirkan secara tematik. Ketiga, menganalisa surah al-Qur'an secara utuh dan menyeluruh dengan menjelaskan maksudnya yang umum dan spesifik, menerangkan kaitan antara berbagai persoalan yang dimuat sehingga surah itu tampak dalam bentuknya yang utuh. Artinya, dalam proses interpretasinya semua ayat atau kelompok ayat yang termaktub dalam satu surah diusahakan untuk dikaitkan dengan tema pokok yang dikandung suatu surah. Muṣṭafâ Muslim, *Mabâhiṭh fî al-Tafsîr al-Mawḍû'î* (Bairut: Dâr al-Qalam, 1989), 23.

³⁵Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia*. Bandung: Mizan. 1999, hal. 144

itu seringkali diabaikan. Oleh karenanya, paparan cerita menjadi datar sekali, tanpa ekspresi emosi ataupun keinginan meninggalkan kesan khusus.

Tidak cuma sampai tingkatan itu, KH. Bisri Musthofa juga memberikan catatan (lebih pasnya wejangan) ketika ia menafsirkan ayat yang secara *letterlijk* memancing ketidakjelasan atau salah faham. Hal yang sama tidak dilakukan oleh, misalnya Shaykh Nawawî al-Jâwî dalam kitab tafsirnya, *Marâh Labîd*, seperti ketika menafsirkan ayat *Lâ ikrâba fî al-Dîn Qad Tabayyan al-Rushd min al-Ghayy* (QS. al-Baqarah: 256). Cara “merayu” pembaca yang dipilih Shaykh Nawawî, bila dirasa-rasakan, tidaklah semanjur kelicinan KH. Bisri Musthofa menjebak kesadaran pembaca. Layaknya KH. Bisri Musthofa telah menebak arah pikiran pembacanya, sehingga dengan mudah ia bisa membikin perhitungan yang lain, bahkan yang keluar dari dugaan semula.

Untuk ayat tersebut, Shaykh Nawawî menafsirkan bahwa tidak ada paksaan dalam masuk (memeluk) suatu agama, sebab antara perkara yang haq dan bathil, iman dan kafir, serta kesesatan dan kebenaran amatlah mudah untuk dibedakan, karena banyaknya hal yang bisa menunjukkan (*kathrat al-dalâ'il*). Shaykh Nawawî melanjutkan dengan menukil sebuah hadis yang mengisahkan Abû Husayn al-Anṣârî dari kabilah Banî Sâlim b. ‘Auf yang mempunyai dua orang anak – yang sebelum diutusnya Muḥammad – beragama Nasrani. Abû Husayn memaksa mereka untuk memeluk Islam seraya menyumpah-nyumpah untuk terus memaksa mereka. Kasus ini lantas dilaporkan Nabi, maka ayat di atas turun sebagai larangan pemaksaan pindah agama.³⁶

Sebagai tafsir sebuah ayat, keterangan Shaykh Nawawî di atas memang sudah memadai. Namun sebagai ekspresi keberpihakan pemeluk agama atas keyakinannya, keterangan itu rasanya masih kering. Berbeda dengan KH. Bisri Musthofa yang cepat-cepat menambahkan catatan setelah selesai menafsir ayat yang sama. Bahkan besar sekali kemungkinan jika catatan itu justru malah lebih penting daripada tafsirnya. Catatan yang dibuat KH. Bisri Musthofa adalah:

³⁶Muḥammad Nawawî al-Jâwî, *Marâh Labîd li Kashf Ma'nâ al-Qur'ân Majîd*, Vol. 1 (Surabaya: Dâr al-‘Ilm, t.th.), 74.

*“Tanbihun: Siro ojo keliru nerjemabaken ayat iki. Umpamane koyo muni mengkene: “Wong mlebu (milih) agomo iku merdeko, mlebu agomo Islam yo keno, mlebu agomo Nasroni yo keno, agomo Budho yo keno”. Jalaran maksude ayat iki ora mengkono, balik maksude mengkene: Tumeraping wong kang sebat pikirane, perkoro kang bener lan kang sasar iku wis terang perbedaane. Dadi ora usah dipekso utowo diperdi. Mestine wis biso mikir dhewe yen agomo Islam iku agomo kang haq, kang kudu dirangkul jalaran ono katerangan kang terang. Mulane umat Islam wajib nerangake kabenerane agomo Islam serto nyontho-ni kang bagus. Sabinggo golongan kang weruh dadi insaf, kanti pikirane kang wajar, banjur bisa ambedake antarane kang bener lan kang sasar, sabinggo dheweke ora kanthi dipekso nuli mlebu agomo Islam”.*³⁷

Dengan membandingkan kedua penafsiran itu, pembaca tidak cuma menemukan perbedaan produk penafsiran, tapi juga merasakan adanya perhatian dan penghargaan dari balik pemaparan KH. Bisri Musthofa.

Pada masalah pengaturan dan pemilihan diksi untuk menggedor dan mempermainkan emosi pembaca, KH. Bisri Musthofa mungkin telah melakukannya, namun apakah tafsir dalam bahasa Jawa itu benar-benar mau memperhatikan budaya maupun kosmologi Jawa secara memadai? Atau secara pintas saja, apakah tafsir itu juga dapat menjadi “selain” karya ilmiah penafsiran juga sebagai karya sastra Jawa yang berisi pembelaan terhadap eksistensi ke-Jawa-annya? Kuatirnya, jangan-jangan hanya bentuk formalnya saja yang nampak Jawa, namun muatannya justru berbeda.

Pertanyaan ini perlu diajukan karena dua alasan. *Pertama*, selain sebagai media komunikasi, bahasa Jawa adalah bahasa yang erat mencerminkan perasaan, dan itu lebih memadai ketika dituliskan dengan huruf-huruf Jawa, seperti dalam naskah-naskah kuno. Ketika kekuatan penjajah (*kompèni*) menggeser huruf Jawa dan digantikan alphabet, maka perasaan tersebut menjadi hilang atau tak terwakili. Kalau KH. Bisri Musthofa menggunakan huruf Arab, maka dapatkah tulisan pegon “men-Jawa-kan” kembali sesuatu yang hilang itu?

Kedua, pada mulanya sastra Jawa adalah cerminan keraton, dikembangkan melalui tangan pujangga. Masyarakat tidak dianggap

³⁷Bisri Musthofa, *al-Ibrîz li Ma'rîfat Tafsîr al-Qur'ân al-'Aẓîz*, Vol. 3 (Kudus: Maktabah wa Maṭb'ah Menara Kudus, t.t.), 103.

punya karya sastra karena budaya oral mereka tidak terdokumentasikan kecuali lewat “corong” penguasa. Munculnya bentuk-bentuk sastra lisan, seperti *parikan* dan *gancaran* (prosa), yang hidup di tengah masyarakat menjadi terpinggirkan. Justru yang menonjol adalah produk khas keraton, seperti *tembang* dan *serat* yang diekspresikan dalam beberapa varian, misalnya *dandhang gulo*, *sinom*, *mocopat* atau beberapa yang berbentuk *guritan* (puisi).³⁸

Untuk lebih impresif, KH. Bisri Musthofa seringkali merekayasa dialog-dialog imajinatif, yang tentu saja tidak terdapat dalam *Tafsîr Jalâlayn*, bahkan dalam ayat yang dikupasnya sekalipun. KH. Bisri Musthofa seperti menceritakan yang baru saja dilihatnya. Ia jeli sekali, dan meyakinkan dalam memilih susunan bahasa untuk menghidupkan tokoh-tokoh cerita. Pada Surat al-Qamar ayat 37, *al-Ibrîz* memvisualkan kisah kaum Nabi Lûth ke depan pembaca, bagaikan mengajak mereka melihat langsung. Narasi kisah itu dibuat seperti demikian:

*“Qissat: Nalikane Luth ketamunan Malaikat-malaikat kang podo mendbo-mendbo pemuda nom-noman ngganteng-ngganteng lan mbarek-mbarek, kaum Luth podo jingkerak-jingkerak podo moro ing daleme Nabi Luth. Banjur njaluk sarana anggrejik-nggrejik supaya pada bertindak cemar – yaiku zîna ndubur (Arab, liwath) marang tamu-tamu mau. Nabi Luth nganti nangis-nangis karo muni-muni: “Iku lho! Putraku wadhon yen arep siro kawin. Ojo ngganggu tamu ingkun iki”. Kaum Luth isih pada ndelurung. Banjur matane (kaum Luth) den busek malaikat Jibril dadi trepes karo bathuke, koyo piring. Babarpisan ora weruh opo-opo”.*³⁹

Jejak Budaya Jawa dalam *Tafsîr al-Ibrîz*

Sastra dan budaya Jawa pada masa hidup KH. Bisri berjalan pelan-pelan menuju liang kuburnya. *Pertama*, karena kehancuran sangat parah dalam tradisi sastra kuno yang disebabkan, pada mulanya, oleh ambruknya Majapahit dan kemudian karena penghancuran peradaban pesisir Jawa-Islam oleh dua kebiadaban yang berlainan, yakni VOC dan Jeng Khis Khan-nya Jawa, Sultan Agung. Ambruknya Majapahit, dalam pandangan beberapa peneliti, sebagai awal geliat bangkitnya Islam,

³⁸Soeprapto. Y. Sawono, “Sastra Jawa Modern dan Masyarakat”, dalam Poer Adhie Prawoto (ed.), *Kritik Esai Kesusasteraan Jawa Modern* (Bandung: Angkasa, 1987), 21-31.

³⁹Bisri, *al-Ibrîz li Ma'rifat*, Vol. 27, 1955.

sedangkan peran daerah pesisir dalam perkembangan Islam juga tidak bisa disepelekan.

Kedua, bahasa dan budaya Jawa pada abad 18 mulai bangkit kembali, ia telah terlepas dari genggamannya istana. Bahasa Jawa yang asalnya menjadi simbol status sosial itu pada perkembangan kali ini mulai lepas dari atributnya semula. Hal ini ditandai dengan merebaknya bahasa *kromo* dan *kromo inggil* dalam masyarakat sebagai ekspresi “kebebasan” memilih dan menggunakan bahasa. Sebelumnya *kromo* dan *kromo inggil* hanya hidup dalam istana atau dalam melakukan hubungan dengan istana, sementara luar istana tetap dengan bahasa kasar, *ngoko*. Dengan kata lain, pengangkatan bahasa dan juga budaya Jawa baru, setelah kehancurannya, tidaklah terjadi karena golongan elit kosmopolit terbiasa dengan bahasa dan sastra asing (sansekerta), tetapi sebagai akibat dari variasi-variasi *pe-nguno-an* yang dibikin-bikin terhadap sesuatu bahasa yang sedikit banyak lazim dikalangan orang Jawa.⁴⁰ Oleh karenanya, *al-Ibrîḥîm* yang dikemas dalam bentuk *gancaran* dan menggunakan bahasa *ngoko* akan mudah mendapatkan tempat bagi masyarakat kebanyakan.

Boleh jadi dalam urusan bahasa, KH. Bisri selamat dari kemelut itu semua, karena dia tetap memilih cara *ngoko* sebagai bahasa pengantar tafsirnya. Signifikansi dibalik itu adalah bahwa bahasa sangat mencerminkan status penggunanya. Anda bisa merasakan perbedaan rujukan dalam memanggil ibu dengan sebutan antara *biyung*, *embok*, *emak*, *ibu*, *mama*, *mami*, dan *mummy*. Juga antara yang memanggil dengan kata *bapak*, *romo*, *ayah*, *papa*, *papi*, dan *daddy*. Orang miskin dibilang abnormal kalau memanggil bapaknya dengan sebutan *papi*, sedang orang kaya dibilang *edan* kalau ibunya dipanggil dengan *embok*.

Pergeseran maupun *performance* bahasa ditentukan oleh keadaan sosial di mana penggunaan bahasa itu berlangsung. Pemakai bahasa akan memilih jenis-jenis kata tertentu yang selalu dipergunakan. Karena pemakaian kata mengindikasikan siapa pemakainya, apa keinginannya, serta apa yang diharapkan maupun didapatkan dari pemakaian itu.⁴¹ Hal

⁴⁰ Lebih panjang bisa lagi dapat disimak dalam tulisan BR. Anderson, “Sembah-Sumpah: Politik Bahasa dan Kebudayaan Jawa”. dalam *Jurnal Prisma*, tahun dan tanggalnya tidak jelas, karena yang saya punya hanya dua lembar foto copiannya saja.

⁴¹ Dede Oetomo, “Bahasa Indonesia dan Kelas Menengah Indonesia”. dalam *Majalah Prisma*, No.1, Th.XVIII, 1989, 7–29.

ini sementara cukup untuk menjawab kenapa KH. Bisri Musthofa, walau bisa menafsirkan al-Qur'an dengan bahasa Arab, namun tidak mau memakai bahasa Arab,⁴² misalnya, atau kenapa tidak menggunakan bahasa yang *ndakik-ndakik*⁴³ saja, yang kira-kira punya daya kekuatan untuk memaksa membuka kamus, atau minimal mampu mengerenyutkan dahi para pembaca yang ingin tahu maksudnya.

Siapa pun melakukan penafsiran, fungsi bahasa tetap sangat penting. Tafsir yang bermutu tentu saja akan memperhatikan cara berbahasa yang benar. Kekuatan tafsir selain pada kandungannya adalah pada cara penyajiannya. Namun ketimbang itu, yang justru lebih penting adalah “isi perut” tafsir tersebut. Persoalannya kemudian adalah dengan isi macam apa penafsir akan menghidupkan tafsirnya. Kalau, misalnya, isinya saja sudah tidak bisa dipercaya, maka nasib tafsir juga akan dikubur oleh pembaca. Padahal setiap pembaca, selain mengharapkan pengetahuan lebih, akan mencari apa yang sesuai dengan harapannya, dengan kebutuhannya sendiri atau kebutuhan lingkup sosialnya.

Karena *al-Ibrîz* menggunakan bahasa Jawa, maka eksplorasi seluk beluk lokalitas orang Jawa adalah alat ujinya. Refleksi dan apresiasi terhadap “muatan lokal” dalam hal ini perlu dipertegas lagi, bukan untuk pamer pengetahuan, tapi bagaimana melarutkan seluruh totalitas pikiran penulisnya sebagai orang yang besar dalam kebudayaan pesantren Jawa. Kalau cuma panjang-panjangan atau tebal-tebalan kitab, tafsir ini jelas kalah dibanding tafsirnya Imâm al-Râzî, Ibn Kathîr atau tafsirnya Imâm al-Qurtubî. Justru yang perlu, sekali lagi, ditegaskan adalah apakah KH. Bisri Musthofa mampu atau memilih isi penafsiran yang relevan dengan

⁴²Kalau boleh menganalisa, di balik itu semua menunjukkan kearifan lokal yang tersembunyikan, walau mungkin dia sendiri tidak menyadarinya. Fenomena ini sangat berbeda dengan apa yang terjadi dalam beberapa kelompok yang justru melakukan “jihad” lewat bahasa. Mereka lebih memaksakan diri untuk menggunakan istilah-istilah Arab yang nampak Islami, walaupun terdapat penggantinya dalam bahasa Indonesia atau bahasa Jawa yang malahan lebih sesuai. Misalnya menggunakan kata *antum* sebagai pengganti anda atau kamu, dan menggunakan *ihwan* atau *ihwat* untuk menghindari menyebut kata teman atau sahabat. Jangan-jangan pilihan itu cuma untuk “aksesori” saja karena penggunaanya justru tidak bisa berbicara menggunakan bahasa Arab ataupun menguasai ilmu *nahw* dan *sharf*. Sebab ketika tidak dapat meraih yang besar, orang cenderung puas dengan replikanya.

⁴³Rumit dan musykil.

tekstur maupun konteks budayanya sendiri, ataukah cuma men-*jawa*-kan bahasa Arab saja?

KH. Bisri Musthofa tidak memberikan atau menampakkan pembelaannya secara mencolok, akan tetapi pembelaan itu dijadikan “nyawa” di antara tafsir ayat. Tafsirnya menetralsisir emosi Arabisme teks al-Qur’an ke dalam kosmologi Jawa. Walaupun sekali waktu, ia juga mengeluh tentang situasi kanan kirinya. Jelas, keluhan itu tidak akan ditemukan dalam tafsir karangan siapapun. Malah secara terang-terangan ia mendo’akan bangsanya sembari *misub-misub*⁴⁴ atas makin tingginya harga beras. Umpama KH. Bisri Musthofa orang Arab, mana mungkin kebakaran jenggot karena melambungnya harga beras. Orang Arab makan roti gandum, bukan beras.

KH. Bisri Musthofa mencurahkan ke-jawaan-nya saat menafsir ayat 112 surat al Anbiyâ’. Ia menulis:

*Pungkasane surat Anbiya’ iki Allah ta’ala perintah marang Nabi Muhammad saw supoyo perang – masrahake sekabehane perkoro marang Allah ta’ala, lan ngarep-ngarep marang Allah ta’ala supoyo karupekan-karupekan inggal disirnaake. Mulo kebeneran iki dino Selo tanggal 19 Desember 1961 – dinane Presiden Sukarno panglima tertinggi angkatan perang Republik Indonesia lan iyo Bapak Revolusi lan panglima besar dewan pertahanan pembebasan Irian Barat paring komando terakhir ngenani pembebasan Irian Barat sangking kota sejarah (Jogjakarta) lan iyo dhene cobane Allah ta’ala muncak sarana mundaake rego-rego barang kang edan-edanan. Nganti beras sak kilo rego telung puluh limo rupiyah. Ono ing dino kang bersejarah iki, kejober kito bareng-bareng ngadu kekuatan, musuh Londo, lan ihtiyar liyo liyone murih katekan opo kang dadi cita-citane bongso Indonesia. Kejober iku, ora keno ora, kito kabeh kudu duwe ati sumeleh, tawakkal lan pasrah, serto arep-arep peparinge Allah ta’ala kang ora ka kiro-kiro. Insy Allah menowo bongso Indonesia inggal-inggal eling lan bali marang Allah ta’ala. Allah ta’ala bakal enggal ngeluarake bongso Indonesia sangking kasusahan. Lan bakal nyembadani opo kang dadi pengarep-arep. Amin 3x.*⁴⁵

Jika meneliti, sulit menemukan di saat memasuki wilayah paling personal, wilayah paling prestisius dalam agama, wilayah di mana sabda Tuhan dipertaruhkan, masih ada orang yang mau ingat dengan harga beras yang mencekik tetangga kanan kirinya, kondisi negara yang lagi megap-megap atau pulau Irian Barat yang butuh diperjuangkan. KH.

⁴⁴Mengeluarkan kata-kata yang kurang enak didengarkan ataupun dirasakan.

⁴⁵Bisri, *al-Ibrîz li Ma’rifat*, 1054-1055.

Bisri Musthofa membuktikan bahwa rasa jengkel dengan harga sembako, naiknya harga kebutuhan pokok, maupun memperjuangkan cita-cita bangsa adalah juga urusan tafsir, berarti berurusan pula dengan sabda Tuhan. Dengan lain kata, KH. Bisri Musthofa menunjukkan bahwa tafsir tidak harus melulu berisi seputar hukum syariat, surga-neraka, atau kiamat dan malaikat.

Tafsir lainnya dan pengetahuan modern biasanya malas untuk memikirkan perut orang kesusahan. Saya tidak tahu sebabnya, tapi terlalu banyak ditemukan contoh di mana penulis Indonesia pun masih kurang (percaya diri) untuk mengangkat keberagaman di sekelingnya sebagai tulisan serius, kecuali untuk mengejar gelar di luar negeri. Kalau KH. Bisri Musthofa penulis yang elitis, mana mungkin “barang-barang” seperti Sukarno, Irian Barat, Londo sampai *telung puluh limo rupiah* bisa masuk kitab tafsir, kecuali bila mendapat kontribusi ekonomis. Padahal tiadanya kontribusi ekonomi itulah titik ukur yang membedakan pekerjaan dengan pembelaan.

Kesimpulan

Al-Ibrīz ditulis KH. Bisri Musthofa pada saat sastra dan budaya Jawa meredup dari kejayaannya. Refleksi dan apresiasi terhadap “muatan lokal” ini dilakukan KH. Bisri Musthofa bukan tanpa maksud, tapi bagaimana melarutkan seluruh totalitas pemikirannya sebagai orang yang besar dalam kebudayaan pesantren Jawa dengan realitas sosial pembaca tafsir *al-Ibrīz* sebagai penggunaan bahasa. Oleh karenanya, *al-Ibrīz* yang dikemas dalam bentuk *gancaran* dan menggunakan bahasa *ngoko* akan mudah mendapatkan tempat bagi masyarakat yang dihadapinya. Dari sini terlihat bahwa KH. Bisri Musthofa sangat paham akan fungsi penting bahasa dalam melakukan penafsiran, sebab kekuatan tafsir selain pada kandungannya adalah pada cara penyajiannya.

Sebagai tafsir yang menetralisir emosi Arabisme teks al-Qur'an ke dalam kosmologi Jawa, KH. Bisri Musthofa juga mampu atau memilih isi penafsiran yang relevan dengan tekstur maupun konteks budayanya sendiri dan tidak cuma men-*jawa*-kan bahasa Arab saja. KH. Bisri Musthofa kerap kali mengomentari problem sosial kemasyarakatan, bahkan kondisi negara Indonesia disela-sela menafsirkan teks al-Qur'an. Dengan lain kata, KH. Bisri Musthofa menunjukkan bahwa

tafsir tidak harus melulu berisi seputar hukum syariat, surga-neraka, atau kiamat dan malaikat.

Daftar Rujukan

- ‘Aqîlî (al), Bahâ’ al-Dîn ‘Abd Allâh b. ‘Aqîl. *Sharḥ Ibn ‘Aqîl ‘ala Alfîyah Ibn Mâlik*, Vol. 2. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.
- Bruinessen, Martin Van. *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia*. Bandung: Mizan, 1999.
- Farmâwî (al), ‘Abd al-Ḥayy. *Metode Tafsir Maudhu’i dan Cara Penerapannya*, terj. Rosihon Anwar. Bandung: Pustaka Setia, 2002.
- Geertz, Clifford. *After The Fact: Dua Negeri, Empat Dasawarsa, Satu Antropolog*, terj. Landung Simatupang. Yogyakarta: LKIS dan The Asia Foundation, 1999.
- Huḍarî (al). Muḥammad. *Hâshiyah ‘alâ Sharḥ Ibn ‘Aqîl ‘ala Alfîyat al-Imâm Ibn Mâlik*. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.
- Jâwî (al), Muḥammad Nawawî. *Marâḥ Labîd li Kashf Ma’nâ Qur’ân Majîd*, Vol. 1. Surabaya: Dâr al-‘Ilm, t.th.
- Khâlîdî (al), Ṣalâḥ ‘Abd al-Fattâḥ. *Al-Tafsîr al-Mawḍû’î bayn al-Naẓariyah wa al-Taṭbîq*. t.tp: Dâr al-Nafâ’is, 1997.
- Maḥallî (al), Jalâl al-Dîn Muḥammad b. Aḥmad dan al-Suyûṭî, Jalâl al-Dîn ‘Abd al-Raḥmân b. Abî Bakr. *Tafsîr al-Qur’ân al-‘Aẓîm*. Semarang: Maktabat Usaha Keluarga, t.th.
- Muslim, Muṣṭafâ. *Mabâḥith fî al-Tafsîr al-Mawḍû’î*. Beirut: Dâr al-Qalam, 1989.
- Musthofa, Bisri. *Al-Ibrîz li Ma’rifat al-Tafsîr al-Qur’ân al-‘Aẓîz*. Kudus: Maktabah wa Maṭba‘ah Menara Kudus, t.th.
- Ma’shum, Saifullah (ed.) *Menapak Jejak Mengenal Watak: Sekilas Biografi 26 Tokoh Nabdhathul Ulama*. Jakarta: Yayasan Saifuddin Zuhri, 1994.
- Oetomo, Dede. “Bahasa Indonesia dan Kelas Menengah Indonesia”. dalam *Majalah Prisma*, No.1, Th.XVIII, 1989.
- Qaṭṭan (al), Mannâ’ Khalîl. *Mâbâḥith fî ‘Ulûm al-Qur’ân*. Riyad: Maktabah al-Ma’ârif li al-Nashr wa Tawzi’, 1996.
- Sawono, Soeprapto Y. “Sastra Jawa Modern dan Masyarakat” dalam Poer Adhie Prawoto (ed.) *Kritik Esai Kesusasteraan Jawa Modern*. Bandung: Angkasa. 1987.

- Shihab, M. Quraish. *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*. Bandung: Mizan, 1994.
- Steenbrink, Karel A. "Santri dan Sastra Jawa: Hubungan antara Serat Centhini dan Serat Jatiswara". dalam *Majalah Pesantren*, Vol. 5, No. 3, 1988.
- Suyûti. (al), Jalâl al-Dîn. *Al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'ân*. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.
- Zarkashî (al), Badr al-Dîn Muḥammad b. 'Abd Allâh. *Al-Burbân fî 'Ulûm al-Qur'ân*. Kairo: Dâr al-Turâth, t.th.
- www.pondokpesantren.net/ponpren/index.=187./ diakses 7 Agustus 2014.