

BAHASA DAN AKSARA DALAM PENULISAN TAFSIR AL-QUR'AN DI INDONESIA ERA AWAL ABAD 20 M

Islah Gusmian

Jurusan Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Fakultas Ushuluddin dan Dakwah
IAIN Surakarta
islahgusmian@gmail.com

Abstrak: Language and script in the writing of Qura'nic tafsir in Indonesia is not only used for communication tools, but it is also being a part of social and cultural cognition. This article investigates the relational and diverse interest in the practical life of Qur'anic interpretation. The local practice of Javanese script (pegon) for example, is commonly used by the community of pesantren and it is widely read by its students (santri). The practice of Cacarakan is also vastly used in the local context that is relevant to the social tradition of palace (keraton) community. On the other hand, the usage of Pegon, Bugis and Cacarakan in the writing of Qur'anic interpretation has experienced various difficulties, primarily in the issue of transforming Arabic vocabularies that however the scriptural features is not really applicable to the local features of Nusantara scripts.

Keywords: al-Qur'an, Pegon, Bugis, Cacarakan, script.

Pendahuluan

Tafsir al-Qur'an di Indonesia ditulis dengan bahasa dan aksara yang beraneka ragam. Dalam hal bahasa, bahasa-bahasa lokal yang lahir dari ragam etnis yang ada di Nusantara, seperti bahasa Melayu, Jawa, Sunda, Madura, dan Bugis, dipakai para sarjana Muslim di Indonesia dalam penulisan tafsir al-Qur'an, meskipun frekuensi pemakaiannya dalam konteks sosial dan historis tidak berjalan secara linier. Demikian juga halnya dengan aksara-aksara yang tumbuh di Nusantara, seperti aksara Cacarakan dan Lontara, dipakai para sarjana Muslim di Indonesia dalam penulisan tafsir al-Qur'an secara tidak linier.

Selain bahasa dan aksara lokal, sejak islamisasi di Nusantara, aksara Arab juga menjadi salah satu pilihan yang dipakai dalam penulisan khazanah keagamaan dengan mempertautkan pada bahasa-bahasa lokal. Peristiwa ini terjadi karena praktik vernakularisasi (pembahasalokalan) keilmuan Islam.¹ Lahirlah aksara Jawi (bahasa Melayu ditulis memakai aksara Arab) dan aksara Pegon (bahasa Jawa, Sunda, dan Madura ditulis memakai aksara Arab). Di sini tampak bahwa islamisasi di Nusantara telah memunculkan situasi di mana dua variasi budaya dipergunakan secara bersamaan dalam suatu komunitas dan dalam konteks Nusantara proses arabisasi aksara dan bahasa tampak lebih menonjol.

Peristiwa ini terjadi, karena penggunaan ayat-ayat al-Qur'an, hadis Nabi Muhammad, dan literatur keagamaan Islam lainnya yang secara umum terjadi dalam penyusunan karya-karya keagamaan dan komunikasi sehari-hari di kalangan umat Islam. Di samping itu, ada satu persepsi umum yang hidup di kalangan Muslim bahwa bahasa Arab lebih unggul dan lebih mulia ketimbang bahasa-bahasa yang lain, karena ia dipakai menuliskan Kalam Allah.

Artikel ini akan menguraikan tentang dinamika pemakaian bahasa dan aksara dalam penulisan dan publikasi tafsir al-Qur'an di Indonesia pada era abad 20 Masehi. Pemakaian bahasa dan aksara ini dari sisi budaya berkaitan dengan ruang sosial di mana tafsir al-Qur'an ditulis, konteks dan kebutuhan masyarakat pengguna bahasa dan aksara, serta peran sosial yang dimainkan para penulis tafsir dalam publikasi tafsir tersebut. Ketiga hal ini, secara historis saling-berkaitan dalam memainkan perannya masing-masing. Era awal abad 20 dipilih dalam kajian ini karena pada era itu di Indonesia mengalami pergulatan yang kompleks dalam hal pemakaian bahasa dan aksara, yaitu bahasa dan aksara lokal mulai tersisihkan dalam komunikasi massa dan industri publikasi teks-teks keagamaan, dan pada saat yang sama aksara Latin dan bahasa Indonesia menjadi sangat populer sebagai media komunikasi dan

¹Tentang pembahasalokalan tersebut, lihat Anthony H. Johns, "Quranic Exegesis in the Malay World", dalam Andrew Rippin (ed.), *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an* (Oxford: Clarendon Press, 1988), 257-87; Anthony H. Johns, "Vernacularization of the Qur'an: Tantangan dan Prospek Tafsir Al-Qur'an di Indonesia", dalam *Jurnal Studi Qur'an*, Vol. 1, No. 3, 2006, 579.

dipandang sebagai sarana pemersatu bagi masyarakat Indonesia dari beragam bahasa dan aksara lokal yang ada di Indonesia.

Keragaman Bahasa dan Aksara dalam Tafsir al-Qur'an di Indonesia

Dalam sejarah yang panjang, tradisi penulisan tafsir al-Qur'an di Nusantara telah memanfaatkan berbagai jenis bahasa dan aksara yang hidup dan secara umum dipakai oleh penduduk Nusantara. Pemakaian bahasa dan aksara lokal dalam penulisan tafsir al-Qur'an ini seiring dengan kebutuhan dan konteks sosial budaya masyarakat ketika itu, sehingga tidak berjalan secara linier dan mengalami situasi pasang surut.

Sebagaimana yang umum terjadi dalam penulisan karya-karya keislaman, pada abad ke-17 Masehi tafsir al-Qur'an ditulis dengan memakai bahasa Melayu dan aksara Arab (aksara Jawi). Salah satu ulama yang menulis tafsir al-Qur'an pada era ini adalah 'Abd al-Ra'ûf al-Sinkilî (1615-1693 M), seorang ulama Aceh. Karya tafsirnya berjudul *Tarjumân al-Mustafîd*. Karya tafsir ini diklaim sebagai tafsir pertama di Nusantara yang ditulis lengkap 30 juz,² dan sangat populer pada masanya hingga tiga abad selanjutnya.³

Pilihan atas dipakainya aksara Jawi ini merupakan hal lumrah, karena aksara Jawi ketika itu menjadi bagian utama dalam komunikasi sehari-hari di tengah masyarakat. Ketika itu, aksara Jawi telah umum dipakai para ulama dalam menulis teks-teks keagamaan. Hamzah al-

²Karel A. Steenbrink menyimpulkan bahwa *Tarjumân al-Mustafîd* karya 'Abd al-Ra'ûf al-Sinkilî yang ditulis pada abad 17 Masehi merupakan tafsir pertama di Nusantara. Lihat Karel A. Steenbrink, *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia Abad ke-19* (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), 123.

³Popularitasnya terlihat dari banyaknya manuskrip salinannya yang tersimpan di museum dan edisi cetaknya yang dipublikasikan oleh banyak penerbit. Lihat dalam Koleksi Perpustakaan Nasional Republik Indonesia dengan kode W 277a, Rol 387.06; W 277b, Rol 387.07; W 277c, Rol 388.01; W 277d, Rol 388.02; W 277e, Rol 388.03; W 277f, Rol 388.04; W 277g, Rol 389.01; W 277h, Rol 389.02; W 277i, Rol 389.03; W 277j, Rol 390.01. Edisi cetaknya kali pertama diterbitkan oleh al-Maṭba'ah al-'Uthmâniyah pada 1302 H./1885 M. Sebagai karya perintis di bidang tafsir, *Tarjumân al-Mustafîd* telah beredar luas di wilayah Melayu-Indonesia, bahkan sampai di kalangan komunitas Melayu di Afrika Selatan. Edisi cetaknya tidak hanya diterbitkan di Singapura, Penang, Jakarta, dan Bombay, tetapi juga di Timur Tengah.

Fansuri⁴ dan Nuruddin al-Raniri (w. 1658 M.),⁵ di antara tokoh penting yang berperan dalam tradisi penulisan teks-teks keislaman di Nusantara era abad 17 Masehi, misalnya juga memanfaatkan aksara Jawi. Kita bisa melihat dari berbagai karya-karyanya yang secara umum ditulis dalam aksara Jawi.⁶ Selain *Tarjumân al-Mustafîd* pada era abad ini terdapat *Tafsîr Sûrah al-Kahf*. Karya tafsir ini ditulis juga memakai aksara Jawi.⁷

⁴Kelahiran dan kematiannya tidak diketahui secara pasti. Meskipun demikian, ada bukti bahwa dia hidup dan berjaya pada masa sebelum dan selama pemerintahan Sultan ‘Ala’ al-Dîn Ri’ayat Syah (berkuasa pada 1589-1602 M) diperkirakan dia meninggal sebelum 1607. S.M.N Al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri* (Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1970), 3-13.

⁵Nûr al-Dîn al-Rânirî merupakan di antara tokoh penting yang produktif menulis buku dengan berbagai bidang ilmu. Diperkirakan ia menulis sedikitnya 29 judul buku. Salah satu karyanya yang banyak dikaji adalah *Al-Şirâf al-Mustaqîm* yang berisi mengenai pentingnya aspek syariat dalam tasawuf. Selengkapnya lihat, Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama* (Bandung: Mizan, 1998), 166-188; Alwi Shihab, *Islam Sufistik: Islam Pertama dan Pengaruhnya hingga Kini di Indonesia* (Bandung: Mizan, 2001), 48-68.

⁶Di antara karya Hamzah Fanşûrî adalah pertama, *Sharab al-Âşbiqîn (Minuman Orang-Orang yang Bervirtu)*, kitab tentang ringkasan ajaran *wahdat al-wujûd* dan cara mencapai makrifat. Kedua, *Asrâr al-‘Arîfîn (Rahasia-Rahasia para Arif)*. Kitab ini berisi 15 syair yang ditafsirkan dan ditelaah sendiri baris demi baris oleh Hamzah Fanşûrî. Ketiga, *Al-Muntabî (Yang Mencapai Pengenalan Tertinggi)*. Kitab ini membicarakan tiga masalah pokok, yaitu: 1) kejadian atau penciptaan alam semesta sebagai panggung manifestasi Tuhan dan kemahakuasaan-Nya; 2) bagaimana Tuhan memanasifestasikan Diri-Nya, bagaimana alam semesta dipandang dari sudut pemikiran ahli makrifat, dan mengenai sebab pertama (*causa prima*) segala kejadian; dan 3) bagaimana seseorang dapat kembali lagi ke asalnya, yaitu keadaan *kanz makbûfî*.

⁷Tidak ada informasi terkait penulis teks ini. Naskahnya dibawa oleh Thomas Erpenius (w. 1624) pada awal abad 17 Masehi dari Aceh menuju Belanda. Naskah ini sekarang menjadi salah satu koleksi Cambridge University Library, nomor katalog MS.Or II.6.45. Naskah ini diduga ditulis pada masa awal pemerintahan Sultan Iskandar Muda (1607-1636 M.), mufti kesultannya dipegang oleh Shams al-Dîn al-Sumatrânî (w. 1040 H./1630 M.), atau bahkan sebelumnya, yaitu Sultan ‘Ala’ al-Dîn Ri’ayat Shah Sayyid al-Mukammil (1537-1604 M.), yang mufti kesultannya dipegang oleh Hamzah Fansuri. Ada dua tafsir berbahasa Arab yang dirujuk dalam karya ini, yaitu *Lubâb al-Ta’wîl fî Ma’ân al-Tanzîl* karya al-Khâzin (w. 1340 M) dan *Tafsîr Anwâr al-Tanzîl wa Asrâr al-Ta’wîl* karya al-Baydâwî (w. 1286 M). Peter Riddell, *Islam and the Malay-Indonesian World* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2001), 150-3. Melihat dari sisi tafsir yang dirujuk, tampak bahwa penulisnya adalah seorang ‘âlim yang menguasai bahasa Arab dengan baik dan khazanah keilmuan Islam yang luas. Seandainya naskah ini tidak

Pada abad-abad selanjutnya, selain aksara Jawi, bahasa Arab juga dipakai dalam menuliskan tafsir al-Qur'an di Nusantara. Hal ini dapat dilihat pada *Tafsîr al-Asrâr*.⁸ Model penafsirannya menonjolkan makna sufistik yang terkandung dalam ayat-ayat al-Qur'an. *Tafsîr al-Asrâr* ini ditulis di atas kertas Eropa. Teks ayatnya ditulis memakai tinta warna merah sedangkan tafsirnya ditulis memakai tinta hitam. Di halaman kolofon naskah terdapat informasi terkait tanggal penulisannya, bahwa *Tafsîr al-Asrâr* ini ditulis oleh Haji Ḥabîb b. 'Ârif al-Dîn pada Selasa 27 Sha'bân 1196 Hijriah atau bertepatan dengan 7 Agustus 1782 Masehi.⁹ Selain itu, terdapat informasi eksternal yang terdapat dalam naskah koleksi PNRI bahwa naskah ini diperoleh dari Banten.

Keberadaan *Tafsîr al-Asrâr* ini menjadi data pembanding dalam rangkaian sejarah penulisan teks-teks keislaman di Jawa Barat, khususnya terkait pemakaian bahasa dan aksara. Sebab, mengacu pada kesimpulan Ekadjati, pada abad ke-18 Masehi di Jawa Barat aksara Arab belum memasyarakat secara luas. Kesimpulan Ekadjati ini didasarkan pada naskah *Hadis Kudsi* koleksi Keraton Kasepuhan Cirebon yang istilah-istilah dari ayat al-Qur'an ditulis dengan *cacaran*.¹⁰ Adapun *al-Asrâr* ini

dibawa ke Eropa oleh Thomas Erpenius, ada kemungkinan masyarakat akan menyalinnya menjadi beberapa kopi sebagai bahan bacaan.

⁸Naskah koleksi Perpustakaan Nasional Republik Indonesia berkode A.62 dan A.63a-g. Untuk kode A.62 terdiri 398 halaman, adapun untuk kode A.63 secara urut masing-masing: a) 500 halaman; b) 450 halaman; c) 450 halaman; d) 451 halaman; e) 451 halaman; f) 453 halaman; dan g) 456 halaman. Lihat E. Behrend (peny.), *Katalog Induk Naskah-Naskah Nusantara, Perpustakaan Nasional Republik Indonesia, Jilid 4* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia dan École Française d'Extrême-Orient, 1998), 5.

⁹Selengkapnya informasi itu tertulis: "*wa qad waqa' al-firâq bi nuskhah tafsîr al-asrâr min juz al-âkhir bi yad al-faqîr al-ḥaqîr al-râjî ilâ al-'afw wa al-ghufrân wa al-riḍwân Ḥabîb bin 'Arîf al-Dîn. Fî shahr sha'bân sab'ah wa 'ishrîn yawm al-Sulasa wa shall Allâh 'alâ sayyidinâ Muḥammad wa 'alâ âlih wa saḥbih wa sallam 1196 Hijriah*". Lihat halaman 386 dari naskah ini. Nomor halaman diacukan pada penomoran yang dilakukan oleh seorang pembaca atau kolektor yang menyusun katalog dengan memakai pensil, karena pada halaman naskah tidak memakai penomoran sebagaimana lazimnya dalam tradisi pembuatan manuskrip.

¹⁰Naskah ini berasal dari Sultan Sepuh dan disimpan di Keraton Kasepuhan Cirebon. Teksnya diawali dengan *sîrah al-Fâtîyah*, dan berisi penjelasan tentang konsep-konsep keislaman secara sistematis melalui tahapan syariat, tarekat, hakikat dan makrifat. Lihat, Edi S. Ekadjati dan Undang A. Darsa, *Katalog Induk Naskah-Naskah Nusantara Jilid 5A*,

ditulis dalam bahasa Arab pada akhir abad ke-18 Masehi dan naskahnya berasal dari Banten.

Memasuki awal abad ke-19 Masehi, aksara Jawi dan bahasa Melayu masih dipakai dalam penulisan tafsir al-Qur'an. Misalnya dapat dilihat pada *Kitâb Farâ'id al-Qur'ân*, sebuah tafsir yang ditulis dengan sederhana, yaitu hanya terdiri dari dua halaman dengan huruf kecil dan spasi rangkap, sehingga tampak lebih sebagai artikel tafsir.¹¹ Pada era ini, selain bahasa Melayu, bahasa-bahasa lokal juga telah dipakai dalam penulisan tafsir. Misalnya, di Jawa Barat terdapat naskah berjudul *Kitab Tafsir Fatibah*.¹² Naskah ini merupakan salinan dari teks berbahasa Jawa mengenai tafsir sufistik al-Fâtihah ke dalam bahasa Sunda dalam bentuk *pupub*. Naskah ini terdiri dari 14 halaman, memakai bahasa Arab dan Sunda dengan aksara Arab dan *Pegon*.¹³

Masih pada era abad 19 Masehi, satu karya tafsir lain adalah karya Kiai Saleh Darat (1820-1903 M),¹⁴ berjudul *Faiḍ al-Rahmân fî Tarjamah*

Jawa Barat Koleksi Lima Lembaga (Jakarta: Yayasan Obor dan École Française d'Extrême-Orient, 1999), 425.

¹¹Tidak ada informasi terkait penulis teks ini. Teks tafsir ini berada dalam satu kitab koleksi beberapa tulisan ulama Aceh yang diedit oleh Ismâ'îl b. 'Abd al-Muṭallib al-Âshî berjudul, *Jâmi' al-Jawâmi' al-Muṣannafât: Majmû' Beberapa Kitab Karangan Beberapa Ulama Aceh*. Manuskrip ini disimpan di perpustakaan Universitas Amsterdam dengan kode katalog: Amst.IT.481/96 (2). Karya ini kemudian diterbitkan di Bulaq. Informasi eksternal dalam naskah yang tersimpan di perpustakaan Universitas Leiden menjelaskan bahwa naskah ini merupakan koleksi Snouck Hurgronje yang diserahkannya pada 1936 M. Diterbitkan oleh penerbit Muṣṭafâ al-Bâbî al-Ḥalabî wa Awladih Mesir. Kitab ini dipublikasikan pada tahun 1344 H. Bagian tafsir surah al-Kahfi berada di halaman 27-28.

¹²Naskah ini berasal dari Bapak Endjum, Batukarut, Kecamatan Pameungpeuk, Bandung.

¹³Naskah ini koleksi EFEO (École Française D'extrême-Orient) Bandung dengan kode katalog I450 EFEO/KBN-843. Edi S. Ekadjati dan Undang A. Darsa, *Katalog Induk Naskah-Naskah Nusantara Jilid 5A*, 586-587.

¹⁴Kiai Saleh Darat dilahirkan di desa Kedung Cumpleng, Mayong, Jepara pada 1235 H./1820 M., dan wafat di Semarang, pada Jumat, 29 Ramadan 1321 H./18 Desember 1903 M. Ayahnya, Kiai Umar, merupakan salah satu pejuang yang dipercaya oleh Diponegoro untuk perjuangan di wilayah Jawa bagian utara, yaitu Semarang [Lihat, H.M. Danuwijoto, "Ky. Saleh Darat Semarang, Ulama Besar dan Pujangga Islam sesudah Pakubuwono IV", dalam Majalah *Mimbar Ulama*, Nomor 17 Tahun 1977, 68.] Para pejuang pendukung perjuangan Diponegoro kebanyakan adalah para kiai yang

*Kalâm Mâlik al-Dayyân (Limpahan Rahmat Allah dalam Menerjemahkan Tafsir Firman-Firman Allah, Penguasa Hari Pembalasan).*¹⁵ Karya tafsir ini ditulis secara khusus sebagai teks tafsir, tanpa bercampur dengan teks di bidang keilmuan lain, dan memakai aksara Pegon-Jawa.¹⁶ Jenis bahasa Jawa yang dipakai beragam; pada satu kesempatan memakai jenis Jawa *Ngoko* dan pada kesempatan yang lain memakai bahasa Jawa *Krama*. Beberapa kata Arab juga dipakai dalam tafsir ini. Meskipun jenis bahasa Jawa yang dipakai beragam, secara keseluruhan dalam tafsir ini bahasa Jawa *Ngoko* lebih banyak dipakai ketimbang bahasa Jawa *Kromo* dan Arab. Untuk kasus bahasa Arab, sejumlah kosakata Arab yang dipakai secara umum karena telah populer di kalangan pesantren (misalnya kata *mukallaf*, *faḍīlah*, *ma'syiah*, dan *shara'*) dan atau memang kesulitan mencari padanannya dalam bahasa Jawa, misalnya kata *mukallaf*.

Memasuki awal abad ke-20 Masehi, pemakaian bahasa dan aksara dalam penulisan tafsir al-Qur'an di Nusantara semakin variatif. Selain aksara Jawi, Pegon, Lontara, dan Cacarakan, aksara Latin mulai dipakai dalam penulisan tafsir al-Qur'an dengan pilihan bahasa yang beragam; bahasa-bahasa lokal dan bahasa Indonesia. Pada era 1910-an, Bagus Ngarpah memublikasikan *Tafsir Jawen*, sebuah terjemah *tafsiriyah* atas al-Qur'an yang dipublikasikan oleh Penerbit Syamsiyah Solo. Karya ini ditulis dengan bahasa Jawa, aksara Cacarakan. Satu dekade berselang,

mempunyai pesantren, seperti KH. Jamsari, K.H. Hasan Bashari, Kiai Syada', Kiai Darda', dan Kiai Murtadha. Aly As'ad, *K.H.M. Moenawir* (Yogyakarta: Pondok Kranyak Yogyakarta, 1975), 4.

¹⁵Judul ini sebagaimana disebutkan dalam edisi yang diterbitkan di Singapura, bukan *Faiḍ al-Rahmân fî Tafsîr al-Qur'ân* yang ditulis secara sembrono oleh sejumlah peneliti. Kiai Saleh Darat juga menulis sejumlah kitab di sejumlah bidang. Misalnya, *al-Murshîd al-Wajîz fî 'Ilm al-Qur'ân al-'Aẓîẓ* (bidang 'Ulâm al-Qur'ân), *Kitâb Tarjamat Sabîl al-'Abîd 'alâ Jawhâr al-Tawhîd* (bidang tauhid), *Kitâb Munjîyât Methik saking Ihyâ' 'Ulâm al-Dîn al-Ghazâlî, Minbâj al-Atqiyâ' fî Sharḥ Ma'rîfat al-Aẓkîyâ'*, *Matn Hikam, Ma'rîfat al-Adzkiyâ' ilâ Ṭarîq al-Awliyâ'* (tasawuf dan akhlak), *Kitâb Majmû'at al-Shar'ah al-Kâfiyah li al-Anwâm, Laṭâ'if al-Ṭabârah wa Asrâr al-Ṣalâh, Pasolatan* (bidang Fiqih).

¹⁶Kitab ini ditulis pada 20 Rajab 1309 H/19 Februari 1892 M dan selesai pada Jumat, 7 Muḥarram 1311 H/21 Juli 1893 M. Lihat dalam K.H. M. Salih al-Samarani, *Tafsîr Faiḍ al-Rahmân* (Singapura: Matba'ah H. Muhammad, 1311), 577. Kajian tentang tafsir ini misalnya M. Muchoyar HS, "Tafsîr Faiḍ al-Rahmân fî Tarjamah Tafsîr Kalâm al-Mâlik al-Adyân karya K.H.M. Shaleh As-Samarani, Suntingan Teks, Terjemah dan Analisis Metodologi" (Disertasi-IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 1998).

terbit *Tafsir Soerat Wal-'Asri* karya St. Cahyati, juga ditulis memakai bahasa Jawa, aksara Cacarakan. Karya ini diterbitkan di Solo oleh penerbit Woro Soesilo pada 1925. Selain dua karya di atas, terdapat pula karya tafsir yang ditulis memakai Cacarakan. Misalnya, *Suluk Tegesipun Patekah*, *Suluk Suraosipun Patekah*, dan *Samudera Al-Fatekah* Karya Mpu Wesi Geni.¹⁷

Kebijakan politik etis atau politik balas budi¹⁸ kolonial Belanda yang terjadi pada era awal tahun 1900-an, khususnya di bidang pendidikan, menjadi tahapan baru dalam konteks pemakaian aksara dalam penulisan tafsir al-Qur'an. Meski hanya orang-orang ningrat yang menikmati kebijakan Belanda tersebut, dari sisi budaya mereka mulai terampil membaca dan menulis aksara Latin. Situasi ini berkelindan dengan momentum ikrar Sumpah Pemuda pada 28 Oktober 1928¹⁹ yang salah

¹⁷Bunyamin Surur, "Naskah Kuno yang Bernafaskan Islam di Propinsi D.I. Yogyakarta", dalam Musdah Mulia, *Katalog Naskah Kuno yang Bernafaskan Islam di Indonesia* (Jakarta: Puslitbang Lektur Keagamaan Depag RI, t.th), 140.

¹⁸Politik etis merupakan upaya balas budi Pemerintah Belanda terhadap warga Indonesia yang menderita karena kebijakan tanam paksa yang dilakukan oleh penguasa Belanda di Indonesia. Politik balas budi ini merupakan upaya Pemerintah Belanda dalam memperhatikan nasib bangsa Indonesia. Pada 17 September 1901, Ratu Wilhelmina, tak lama setelah naik tahta dalam sebuah pidato di Parlemen mengatakan bahwa Belanda memiliki panggilan moral dan hutang budi terhadap bangsa pribumi Hindai Belanda. Lalu dibuatlah kebijakan yang dikenal dengan *Trias Van Deventer*, meliputi: irigrasi, yaitu membangun dan memperbaiki pengairan untuk keperluan pertanian; emigrasi, yaitu transmigrasi penduduk; dan edukasi, yaitu memperluas bidang pendidikan. Dalam usaha yang terakhir tersebut pemerintah Belanda mendirikan sekolah-sekolah dan memberikan kesempatan bagi orang-orang pribumi untuk mengenyam pendidikan. Lahirlah golongan terpelajar. Pada mulanya, melalui program ini pemerintah Hindia-Belanda berharap dapat menyediakan tenaga kerja terdidik yang terampil dan murah, tetapi dalam perkembangannya justru mereka melakukan perlawanan terhadap Pemerintah Kolonial Belanda.

¹⁹Di antara poin penting dalam Sumpah Pemuda adalah pemakaian bahasa Indonesia sebagai alat pemersatu bangsa, dan tampaknya hal ini mempunyai peran dalam pemakaian bahasa Indonesia dalam komunikasi sehari-hari. Sejak saat itu, bahasa Indonesia mulai massif dipakai masyarakat. Sumpah Pemuda yang pada mulanya secara politik dimaksudkan sebagai usaha membangun kesadaran keindonesiaan dan sekaligus menjadikan bahasa Indonesia menjadi salah satu media pemersatu bangsa yang multi-kultur dan multi-etnis tersebut, pada perkembangan selanjutnya telah menjadi pemantik di mana bahasa Indonesia menjadi satu pilihan sebagai alat komunikasi dalam dunia

satu ikrarnya adalah menyepakati bahasa Indonesia sebagai bahasa pemersatu antar etnis dan suku di Indonesia. Kesepakatan ini kemudian bersinergi dengan pemakaian aksara Latin. Peristiwa politik inilah yang kemudian memopulerkan bahasa Indonesia dan aksara Latin, baik dalam birokrasi maupun komunikasi sehari-hari.

Pada pertengahan tahun 1920-an, secara umum aksara Jawi masih dipakai dalam penulisan tafsir al-Qur'an. Hal ini bisa dilihat misalnya, *Tafsir Surat al-Kahf dengan Bahasa Melajoe* karya Abdoel Wahid Kari Moeda bin Muhammad Siddik diterbitkan di Makassar dan *Al-Burhan: Tafsir Juz 'Amma* karya H. Abdulkarim Amrullah yang diterbitkan di Padang pada 1922. Tiga juz pertama *Tafsir Al-Qur'an* karya Mahmud Yunus yang diterbitkan secara terpisah-pisah pada 1922 Masehi oleh penerbit di Mesir juga masih ditulis dalam bahasa Melayu, aksara Jawi. Namun belakangan, karya Yunus ini ditulis dengan aksara Latin. Pada tahun 1928, penerbit Salim Nabhan Surabaya juga menerbitkan tafsir *Al-Furqan* karya A. Hassan – tokoh PERSIS (Persatuan Islam) tinggal di Bangil dan Bandung – yang ditulis dengan aksara Latin dan bahasa Indonesia. Meskipun belum lengkap 30 juz, karya tafsir ini telah didistribusikan di masyarakat dan ditulis dengan memakai bahasa Indonesia aksara Latin.

Memasuki era 1930-an, di samping bahasa dan aksara lokal, bahasa Indonesia dan aksara Latin mulai massif dipakai dalam penulisan tafsir al-Qur'an. Selain tafsir yang ditulis oleh Mahmud Yunus dan A. Hassan, terdapat *Tafsir Al-Qur'an Al-Karim* yang ditulis oleh tiga serangkai, yaitu A. Halim Hasan, Zainal Arifin Abbas, dan Abdurrahim Haitami.²⁰ Tafsir ini ditulis memakai bahasa Indonesia aksara Latin. Pada tahun 1934, K.H. Ahmad Sanusi (1881-1950), seorang kiai pesantren dan pejuang di masa revolusi fisik dari Sukabumi, menerbitkan *Tamsiyat al-Muslimin fi Tafsir Kalâm Rabb al-'Âlamîn*,²¹ sebuah karya tafsir yang ditulis dengan memakai aksara Latin dan bahasa Indonesia.

birokrasi dan pemerintahan serta untuk semua lapisan masyarakat. Hal serupa terjadi pada dunia penerbitan buku, koran, dan majalah.

²⁰Lihat A. Halim Hasan, Zainal Arifin Abbas dan Abdurrahim Haitami, *Tafsir Al-Quranul Karim* (Medan: Firma Islamyah, t.th).

²¹Ahmad Sanusi, *Tamsiyat al-Muslimin fi Tafsir Kalâm Rabb al-'Âlamîn* (Sukabumi: Al-Ittihad, 1934).

Selain bahasa Indonesia, pada era ini bahasa Jawa dan aksara lokal juga masih dipakai dalam penulisan tafsir al-Qur'an dengan memakai aksara Latin. Misalnya, *Tafsir Al-Qur'an Juz 'Amma dengan Bahasa Jawa* karya Hadikusuma. Karya ini diterbitkan oleh Buku Sekolah Muhammadiyah, Yogyakarta, tahun 1938. Pada karya-karyanya yang lain KH. Ahmad Sanusi juga menulis dengan memakai aksara Pegon Sunda, termasuk juga dalam karya tafsir. Misalnya ia menulis *Raudat al-'Irfân fî Ma'rifat al-Qur'ân*, tafsir lengkap 30 juz yang diterbitkan di Sukabumi oleh Penerbit Pesantren Kedung Puyuh dan *Tafriḥ Qulûb al-Mu'minîn fî Tafsîr Kalimat Sûrat al-Yâsin*. Keduanya ditulis dengan bahasa Sunda aksara Pegon.

Memasuki era 1940-an dan era-era selanjutnya pemakaian bahasa dan aksara dalam publikasi tafsir al-Qur'an cukup variatif. Pada era ini, bahasa Bugis dan aksara Lontara dipakai oleh ulama di Makassar dalam menulis karya tafsir. Misalnya, pada era 1940-an Anre Gurutta H.M. As'ad menulis *Tafsir Bahasa Boegisnja Soerah Amma*. Dua dekade selanjutnya, AG. H.M. Yunus Martan menulis *Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm bi al-Lughat al-Bugisîyah, Tafsîré Akorang Bettuwang Bicara Ogi* yang diterbitkan di Sengkang oleh penerbit Adil pada tahun 1961. Satu dekade selanjutnya muncul *Terjemah al-Quran dengan Bahasa dan Aksara Bugis* yang ditulis oleh KH. Hamzah Manguluang. Karya ini diterbitkan di Sengkang pada tahun 1978. Pada era 1980-an di Makassar muncul tafsir al-Qur'an lengkap 30 juz, berjudul *Tafsîr Munîr*, ditulis oleh AG. H. Daud Ismail. Karya ini pertama kali dicetak dan diterbitkan di Ujung Pandang oleh penerbit Bintang Selatan pada 1983. Keseluruhan karya tafsir di atas ditulis memakai bahasa Bugis dan aksara Lontara.

Selain aksara Lontara dan bahasa Bugis yang dipakai oleh para ulama di Makassar, pada era tahun 1950-an dan 1960-an di Rembang KH. Bisri Mustofa menulis tafsir dengan memakai bahasa Jawa, aksara Pegon. Ada dua karya tafsir yang ia tulis, pertama *Tafsir Surah Yasin*. Mengacu pada Kata Pengantar Penulis, tafsir ini selesai ditulis pada 1 Shawwal 1373/03 Juni 1954. Kedua, *Al-Ibrîḥ li Ma'rifat Tafsîr al-Qur'ân al-'Aẓîẓ*. Karya ini merupakan tafsir lengkap 30 juz. Diterbitkan pada tahun 1960. Kedua tafsir ini diterbitkan oleh penerbit Menara Kudus. KH. Bisri

Mustofa telah menulis buku sekitar 276 judul²² dan secara umum ditulis dengan memakai bahasa Jawa, aksara Pegon. Adik kandung Kiai Bisri, yaitu Kiai Misbah Zainul Mustofa, pada era 1980-an juga menulis tafsir *Iklil fi Ma'âni al-Tanzîl*, lengkap 30 juz. Karya tafsir ini diterbitkan di Surabaya oleh Toko Kitab Al-Ihsan pada tahun 1983. Seperti *Al-Ibriz*, tafsir ini juga ditulis dengan memakai bahasa Jawa, aksara Pegon. Hal ini menunjukkan bahwa pada hingga era pertengahan tahun 1900-an aksara pegon lumrah dipakai di dalam dunia pesantren di Jawa.

Selain karya tafsir yang ditulis dengan bahasa Jawa-Pegon, terdapat pula tafsir yang ditulis dengan bahasa Jawa, aksara Latin. Pilihan ini terlihat misalnya, pada *Tafsir al-Qur'an Suci Basa Jawi* yang ditulis KH. Muhammad Adnan. Pada mulanya tafsir ini ditulis dengan menggunakan bahasa Jawa aksara Pegon, namun oleh putranya, Abdul Basith, kemudian dialihaksarakan ke Latin dan diterbitkan oleh PT. Ma'arif Bandung pada tahun 1965.²³ Kedua, *Tafsir Quran Hidaajatun Rahman* yang ditulis oleh Munawar Chalil, seorang penulis produktif berhaluan puritan.²⁴ Ketiga, *Al-Huda: Tafsir Qur'an Basa Jawi* karya Brigjen Purn. Drs. H. Bakri Syahid; diterbitkan oleh penerbit Bagus Arafah Yogyakarta pada tahun 1979. Keempat, *Al-Huda: Tafsir Qur'an Basa Jawi* karya Ja'far Amir, seorang penulis produktif pada era 1970-an. Tafsir ini diterbitkan oleh penerbit AB. Siti Sjamsijah Solo. Bahkan, demi tujuan melestarikan seni macapat, Ahmad Djawahir Anomwidjaja pada 1992 menulis *Sekar Sari Kidung Rahayu: Sekar Macapat Terjemahanipun Juz Amma*.²⁵ Karya ini merupakan karya terjemahan al-Qur'an yang ditulis dengan mengacu pada sekar Macapat.

Selain bahasa Jawa, Sunda, dan Bugis, ada dua bahasa lokal yang juga dipakai dalam penulisan tafsir al-Qur'an di Indonesia, meskipun frekuensi penggunaannya tidak sebanyak bahasa Jawa atau Sunda, yaitu

²²Informasi jumlah judul buku ini lihat KH. M. Cholil Bisri, "Sambutan Keluarga", dalam A. Zainal Huda, *Mutiara Pesantren, Perjalanan Khidmah KH. Bisri Mustofa* (Yogyakarta: LkiS kerjasama dengan Pustaka Kita Jakarta, 2003), xvii.

²³Abdul Hadi Adnan, "Pak Adnan: Jangan Minta-minta Jabatan", dalam *Prof. Kiai Haji Raden Mubammad Adnan* (Jakarta: t.p., 1996), 30.

²⁴Tafsir ini diterbitkan oleh penerbit AB. Siti Sjamsijah, Solo. Cetakan pertama pada tahun 1958. Volume pertama terdiri dari surah al-Baqarah sampai ayat 141.

²⁵Ahmad Djawahir Anomwidjaja, *Sekar Sari Kidung Rahayu, Sekar Macapat Terjemahanipun Juz 'Amma* (Yogyakarta: Bentang, 2003).

bahasa Aceh dan bahasa Madura. Untuk bahasa Aceh dapat dilihat pada *Tafsir Pase* yang ditulis oleh tim dan diterbitkan Balai Kajian Tafsir al-Qur'an Pase Jakarta tahun 2001. Bahasa Aceh, dalam kasus tafsir ini, hanya dipakai ketika tim menerjemahkan ayat al-Qur'an, adapun penjelasan dan penafsiran al-Qur'an digunakan bahasa Indonesia. Kedua, untuk kasus bahasa Madura dapat dilihat pada tafsir *Al-Qur'an Al-Karim Nurul Huda* karya Mudhar Tamim.²⁶

Di atas bahasa-bahasa lokal tersebut, secara umum bahasa Indonesia menjadi pilihan dalam penulisan tafsir al-Qur'an di Indonesia. Pilihan ini terkait basis pembaca yang lebih luas, karena bahasa Indonesia telah dipilih sebagai bahasa pemersatu bangsa, sehingga karya tafsir lebih mudah diakses oleh masyarakat Muslim Indonesia yang beragam latar belakang etnisnya. Selain yang dilakukan Mahmud Yunus dan A. Hassan, sejak era 1930-an dan era berikutnya, tafsir-tafsir di Indonesia ditulis dengan memakai bahasa Indonesia. Misalnya, tafsir *Al-Azhar* karya Hamka, *Tafsir Al-Nur* dan *Al-Bayan* karya T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy, dan *Al-Misbbah* karya M. Quraish Shihab. Tentu di dalamnya terdapat pengecualian, yaitu di samping pemakaian bahasa Indonesia dan bahasa-bahasa lokal tersebut, terdapat pula karya tafsir yang ditulis dengan memakai bahasa Arab. Misalnya, *Tafsir Mu'awwidatayn* karya Ahmad Asmuni Yasin, pengasuh Pondok Pesantren Petuk, Semen, Kediri yang diterbitkan pada tahun 1990-an. Pada era sebelumnya, sekitar tahun 1950-an, Oemar Bakry, guru di Madrasah Thawalib Padang, menulis *Al-Tafsir Al-Madrasat* dan Muhammad bin Sulaiman bin Zakariya, kiai di Solo, menulis *Jâmi' al-Bayân min Khulâṣat Suwar al-Qur'ân al-Karîm*.

Basis Sosial-Budaya Bahasa dan Aksara Tafsir al-Qur'an di Indonesia

Tradisi penulisan al-Qur'an di Indonesia telah memanfaatkan beragam aksara dan bahasa yang secara historis tidak bersifat linier. Selain bahasa Indonesia dan aksara Latin, bahasa dan aksara lokal

²⁶Dalam karya tafsir ini terdapat beberapa Kata Sambutan, yaitu dari Gubernur Jawa Timur, Mohammad Noer, tertanggal 31 Desember 1969; Pembantu Gubernur untuk Wilayah Madura, Machmoed Sosroadipoetro, tertanggal 10 Desember 1969; Bupati Pamekasan, Raden Halioedin, tertanggal 5 Desember 1969; dan Departemen Agama Kabupaten Pamekasan, R. Moh. Sjafi'i Munir, tertanggal 1 Januari 1970.

digunakan para ulama di Nusantara dalam memublikasikan karya-karya tafsir mereka. Kenyataan ini tidak bisa dilipaskan dari konteks basis sosial-budaya penafsir serta audien tafsir yang menjadi subjek di mana karya tafsir kelak akan dibaca. Setidaknya ada empat konteks audien atau komunitas serta latar sosial-budaya penulisan tafsir terkait dengan pemilihan bahasa dan aksara, yaitu latar komunitas pesantren, madrasah, kraton, dan masyarakat umum.

1. Komunitas Pesantren dan Madrasah

Islam masuk dan berkembang melalui wilayah pesisir dan terus berkelanjutan ke daerah pedalaman. Secara georafis hal ini sepenuhnya bisa dipahami, karena jalur perdagangan dan hubungan antar pulau terjadi ketika itu melalui jalan laut. Akhirnya wilayah pesisir yang lebih dahulu disinggahi oleh para pedagang yang sekaligus penyebar Islam. Itulah sebabnya para wali yang menyebarkan Islam – Sunan Muria, Sunan Kudus, Sunan Drajat, Sunan Bonang, Sunan Kalijaga, Sunan Bonang, Sunan Ampel, Sunan Giri, dan ulama-ulama yang lain di wilayah Sumatra²⁷ – secara umum berada di wilayah pesisir. Makamnya pun berada di sepanjang daerah pesisir. Bukti-bukti geografis ini menunjukkan bahwa masyarakat pesisir yang menjadi basis pesantren terlebih dahulu bersentuhan dan berinteraksi dengan Islam.

Di tengah masyarakat pesisir ini, dunia pesantren lahir dan tumbuh. Bahasa-bahasa lokal, seperti Jawa, Sunda, Melayu, dan Bugis yang dari sisi aksara kemudian dipertemukan dengan aksara Arab, telah menjadi salah satu ciri khas tersendiri bagi dunia pesantren. Oleh karena itu, karya-karya tafsir yang ditulis dengan memakai aksara Jawi maupun Pegon, secara umum lahir dalam latar dan audien pesantren tersebut.

KH. Soleh Darat, KH. Ahmad Sanusi, KH. Bisri Mustafa, dan KH. Misbah Zainul Mustafa adalah para penulis tafsir al-Qur'an berbahasa Jawa yang hidup dalam tradisi masyarakat pesisir-pesantren dan mengabdikan dirinya untuk dunia pesantren. Mereka ini bukan hanya kiai, dalam pengertian akademis yang menguasai ilmu-ilmu keislaman, tetapi juga kiai dalam pengertian sosial-budaya yang mengajar santri dan mempunyai pondok pesantren serta berinteraksi dengan masyarakat dan

²⁷Mengenai penyebar Islam di pesisir ini lihat misalnya, R.P. Soeparmono, *Tjatatatan Sedjarah 700 Tahun Tuban* (Tuban: Pertjetakan Seruni, 1971), 102-115.

pemerintah. Aksara Pegon yang digunakan dalam karya-karya tafsir mereka menjadi identitas yang khas bagi komunitas pesantren di Jawa dan merupakan pilihan karena mempertimbangkan masyarakat pesantren di Jawa sebagai audiennya. Disadari bahwa orang-orang pesantren, secara umum di era pra kemerdekaan lebih dekat dengan aksara Arab ketimbang Latin maupun Cacarakan. Di samping ada suatu pemahaman di sebagian kalangan orang-orang pesantren bahwa aksara Arab mempunyai nilai lebih, karena dipakai dalam menuliskan firman Tuhan.

Di luar tatar Jawa, seperti Sunda dan Sulawesi, pada era pra kemerdekaan para kiai pesantren secara umum menulis tafsir dengan memanfaatkan bahasa-bahasa lokal. Langkah semacam ini, di Makassar dilakukan oleh misalnya A.G. H.M. As'ad, AG. H.M. Yunus Martan, dan AG. H. Daud Ismail. Dengan latar sosial-budaya dan peran yang dimainkan di dunia pesantren, mereka menulis tafsir al-Qur'an dengan memakai aksara Lontara bahasa Bugis. Selain faktor-faktor sosial, pertimbangan yang bersifat budaya dan bersifat pragmatis menjadi alasan dipilihnya aksara Lontara tersebut oleh para ulama pesantren, yaitu merawat aksara Lontara agar tidak punah di masyarakat Bugis. Di tatar Sunda, kalangan ulama pesantren yang menulis tafsir dengan bahasa dan aksara lokal direpresentasikan oleh KH. Ahmad Sanusi dalam tafsir *Raudat al-ʿIrfân* dan *Tafriḥ Qulûb al-Mu'minin*. Dua tafsir ini ditulis memakai aksara Pegon Sunda. Untuk kasus KH. Ahmad Sanusi, selain memakai aksara Pegon Sunda, ia juga menulis tafsir dengan memakai aksara Latin dan bahasa Indonesia, yaitu *Tamsjijah al-Moeslimin* yang dipublikasikan pada 1934 Masehi. Karya yang terakhir ini merupakan bukti bahwa kiai pesantren, dalam hal menulis tafsir, telah memanfaatkan bahasa Indonesia aksara Latin sehingga bisa diakses oleh umat Islam secara luas.

Selain merawat bahasa dan aksara lokal, para kiai dan ulama yang aktif di dunia pesantren dan madrasah, dalam hal menulis tafsir, juga memanfaatkan bahasa Arab dan Melayu. Mahmud Yunus, sebagai guru di Madrasah Padang Panjang, menulis karya tafsir, mula-mula memakai bahasa Arab dan kemudian memakai aksara Jawi. Misalnya bisa dilihat dalam *Tafsîr Sûrat al-Fâtihah* yang ditulis dengan memakai bahasa Arab. Oemar Bakri, KH. Muhammad bin Sulaiman, dan KH. Ahmad Yasin – tiga ulama yang aktif dalam dunia pendidikan – juga menulis karya tafsir dengan memakai bahasa Arab. Oemar Bakri selain menulis *Tafsir Rahmat*

yang memakai bahasa Indonesia, ia juga menulis *Tafsîr Madrasî* yang memakai bahasa Arab. KH. Muhammad bin Sulaiman menulis *Jâmi' al-Bayân*, dua volume, lengkap 30 juz yang disusun sesuai dengan tertib mushaf. Adapun KH. Ahmad Yasin Asmuni merupakan generasi terkini dalam hal penulisan tafsir dengan memakai bahasa Arab. Ia pengasuh Pondok Pesantren Petuk, Semen, Kediri. Pada era 1990-an tercatat sebagai kepala Madrasah Hidayatut Thulab, sebuah madrasah yang dalam naungan pesantren tersebut.

Selain karya-karya di atas, terdapat karya tafsir pesantren yang ditulis dengan bahasa Arab, yaitu *Al-Tibyân fî Tafsîr Ayât al-Ahkâm min al-Qur'ân* ditulis oleh KH. Ahmad Nasrullah bin Abdurrahim Hasbullah. Tafsir ini terdiri dari tiga volume. Penulisnya adalah seorang kiai di Pesantren Bahrul Ulum Jombang. Pemakaian bahasa Arab di atas, selain menunjukkan bahwa para kiai pesantren menghargai dan mencintai bahasa Arab sebagai bahasa yang dipakai al-Qur'an, secara sosial para pembaca karya tafsir ini menjadi terbatas, yakni hanya bagi orang-orang yang menguasai bahasa Arab dengan baik.

2. Komunitas Kraton dan Kompleks Kauman

Hingga satu dekade di akhir abad 19 Masehi, penyebaran Islam di Jawa berkembang di tiga wilayah utama, yaitu *pesantren* yang secara umum berada di wilayah pesisir, kompleks *kauman* di daerah urban yang biasanya berada di sekitar masjid dan dekat dengan pusat kekuasaan (kraton), dan kelompok *putihan* yang berada di daerah pedesaan. Di tiga wilayah inilah yang kemudian menjadi pusat dari proses penetrasi Islam terhadap budaya Jawa. Menurut Snouck Hurgronje, di wilayah *kauman*, hukum Islam berjalan dengan baik. Masjid bukan hanya berfungsi sebagai tempat salat melainkan juga sebagai tempat pelaksanaan peradilan agama. Imam (pemimpin salat) dan khatib, bukan hanya sebagai fungsionaris masjid, tetapi sekaligus juga sebagai hakim agama. Serambi – bagian depan masjid yang terbuka – dipakai sebagai tempat pelaksanaan peradilan tersebut. Setiap Senin dan Kamis, imam (penghulu) disertai dengan beberapa staf ahli, melaksanakan peradilan agama tersebut.²⁸

²⁸Snouck Hurgronje, *Islam di Hindia Belanda* (Jakarta: Bhratara Karya Aksara, 1983), 20-1.

Di kompleks kauman di kraton Surakarta, perkembangan Islam terjadi sebagaimana dijelaskan oleh Hurgronje tersebut. Kraton mempunyai abdi dalem yang mengurus masalah agama Islam yang bergelar *Tafsir Anom*. Mereka ini biasanya tinggal di rumah *pengulon* (tempat pengulu) yang berada di kompleks kraton. Rumah ini biasanya juga dipakai sebagai kantor yang mengurus NTR (nikah, talak, rujuk) dan masalah keagamaan Islam, terutama yang menyangkut keluarga kasunanan. Di kompleks ini pula telah dirintis pendirian pesantren oleh para ulama pada masa Sri Susuhunan Pakubuwono IX (1861-1893) pada awal abad 19 Masehi.²⁹ Pesantren ini bermula dari pengajaran di Musala *Pengulon*. Dalam perkembangannya kemudian diusulkan agar pengajian tersebut ditingkatkan kualitasnya dengan mengubah sistem individual menjadi sistem klasikal. Artinya, pengajian tersebut diubah menjadi pendidikan formal yang disebut Madrasah atau Sekolah. Usul tersebut lalu diteruskan oleh *Tafsir Anom*³⁰ kepada Papatih Dalem Kasunanan yang pada masa itu dijabat oleh Kanjeng Ario Sosrodiningrat IV yang kemudian diteruskan kepada Sri Susuhunan, Penguasa Tertinggi di Surakarta Hadiningrat.³¹

Pada 23 Juli 1905 peletakan batu pertama dilakukan, dan Madrasah tersebut diberi nama Manba'ul Ulum. Para guru yang menjadi pendorong berdirinya Madrasah Manba'ul Ulum ini, di antaranya adalah Kiai Ketib Arum, Kiai Fadlil, Kiai Bagus Abdul Khatam, Kiai M. Nawawi, Kiai Bagus Arafah, Kiai Muhammad Idris, Kiai Fakhurrrazi, dan Kiai Ilyas.³² Pengagasnya adalah R. Hadipati Sasro Diningrat dan R. Penghulu *Tafsir*

²⁹Wawancara penulis dengan Muhtarom pada tanggal 19 Agustus 2010.

³⁰Dalam tulisan Abdul Basit Adnan tentang biografi K.H.R. Mohammad Adnan, tidak dijelaskan *Tafsir Anom* yang keberapa. Saya menduga *Tafsir Anom* yang dimaksud adalah *Tafsir Anom* V, ayah kandung K.H.R. Mohammad Adnan (mantan Rektor IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta). Berdasarkan wawancara Mahmud Yunus dengan K.H.R. Mohammad Adnan, bahwa ayahnya, yakni *Tafsir Anom* V, adalah pendiri Madrasah Manbaul Ulum bersama Sasrodiningrat. Lihat, Mahmud Yunus, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia* (Jakarta: Hidakarya Agung, 1984), 286.

³¹Abdul Basit Adnan dan Abdul Hayi Adnan, "Prof. K.H.R. Mohammad Adnan", dalam Damami, dkk (ed.), *Lima Tokoh Pengembangan LAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta* (Yogyakarta: Pusat Penelitian IAIN Sunan Kalijaga, 1998), 5.

³²Ibid.

Anom V. Untuk mengendalikan madrasah ini, Kiai Bagus Arafah ditunjuk sebagai Kepala Sekolah.³³

Di lingkungan dan basis sosial semacam ini sejumlah kiai menulis tafsir dengan memanfaatkan bahasa dan aksara lokal. Penghulu *Tafsir Anom V* menulis *Tafsir Al-Qur'an Al-Adhim* dengan memakai aksara Pegon Jawa. Hal serupa dilakukan oleh K.H.R. Mohammad Adnan ketika menulis *Tafsir Al-Qur'an Suci Bahasa Jawi*, meskipun ketika dipublikasikan oleh penerbit PT. Ma'arif Bandung, tafsir ini kemudian memakai aksara Latin.³⁴ Hadji Hasan Mustafa, penghulu di Bandung, menulis tafsir dengan bahasa Sunda yang disusun dengan langgam Sunda.³⁵

Selain aksara Pegon, di komunitas kauman dan kraton, terdapat karya tafsir yang ditulis dengan aksara Cacarakan. Hal ini tampak pada karya tafsir Bagus Arafah, yaitu *Makanipun Soerat Koeran: Kur'an Jawi* terbit pada tahun 1905, *Tafsir Soerat Wal-'Asri* karya St. Cahyati, *Suluk Tegesipun Patekah, Suluk Suraosipun Patekah*, dan *Samudera al-Fatekah* Karya Mpu Wesi Geni.

Kraton dan pesantren dalam ruang budaya kauman telah memberikan akulturasi yang kuat antara tradisi Islam dalam bentuk aksara Arab dan tradisi kraton dalam bentuk aksara cacarakan. Hal ini yang tidak ditemukan dalam ruang budaya pesantren-pesisir. Sebab, aksara cacarakan telah mapan dalam konteks kraton ketimbang di pesantren. Naskah dalam bentuk serat-serat dan babad di kompleks kraton secara umum ditulis dengan memakai aksara cacarakan.

3. Komunitas Masyarakat Urban

Pusat-pusat kota di Jawa, seperti Surakarta, Yogyakarta dan Semarang, setelah era kemerdekaan Republik Indonesia telah membentuk kebudayaan kosmopolit, terbuka dan plural. Proses adopsi unsur-unsur kebudayaan luar dan sekaligus adaptasi unsur-unsur dalam, telah melahirkan bentuk budaya akulturasi yang kompleks. Di Yogyakarta

³³Yunus, *Sejarah Pendidikan Islam*, 286.

³⁴Abdul Basit Adnan dan Abdul Hayi Adnan, "Prof. K.H.R. Mohammad Adnan", dalam Damami, dkk (ed.), *Lima Tokoh Pengembangan LAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*, 5.

³⁵Lihat dalam karya tafsirnya misalnya, *Adji Wivitan, Petikan Ajat Kura'an Sutji* yang dikumpulkan oleh Wangsaatmadja dan *Petikan Qoer'an Katoet Adab Padikana*.

dan Solo, meskipun dekat dengan kekuasaan kraton, proses akulturasi terjadi dengan kuat. Dalam hal komunikasi sehari-hari, secara umum bahasa Jawa masih dipakai, tetapi aksara cacarakan telah jarang dipakai. Koran dan Majalah berbahasa Jawa, seperti *Joko Lodang* dan *Penyebarkan Semangat* telah memakai aksara Latin. Salah satu alasannya adalah demi kepraktisan; ciri khas masyarakat urban.

Tiga karya tafsir al-Qur'an berbahasa Jawa aksara Latin, yaitu karya Bakri Syahid, Moenawar Chalil, dan Achmad Djuwahir Anomwidjaja merupakan representasi dari konteks masyarakat urban dengan zamannya masing-masing. *Hidaajatour Rabmaan* karya Chalil dicetak di Solo pada 1958 oleh penerbit Siti Sjamsijah, *Tafsir Al-Huda* karya Bakri Syahid dicetak pada 1979 di Yogyakarta oleh penerbit Bagus Arafah, dan *Sekar Sari Kidung Rabayu: Sekar Macapat Terjemahanipun Juz 'Amma* karya Achmad Djuwahir Anomwidjaja dicetak pertama kali pada 1992 di Yogyakarta oleh Yayasan Bentang Budaya bekerja sama dengan Masyarakat Poetika Indonesia Universitas Ahmad Dahlan Yogyakarta. Ketiga karya tafsir ini, secara sosial lahir dari tangan seorang aktivis Muhammadiyah yang berpikir progresif. Chalil merupakan salah seorang penulis produktif dan pemikir progresif yang aktif di Majelis Tarjih Muhammadiyah, Bakri Syahid adalah aktivis dan dai yang ditugaskan oleh Muhammadiyah di sejumlah tempat, dan Achmad Djuwahir Anomwidjaja sebagai aktivis Muhammadiyah.

Pemilihan aksara Latin dalam tiga karya tafsir ini menunjukkan tentang kedekatan masyarakat urban dengan aksara Latin dan pada sisi yang lain aksara Pegon kurang populer di kalangan mereka. Secara sosial budaya hal ini terjadi, karena masyarakat kota yang berasal dari kalangan ningrat pada era sebelum kemerdekaan telah mengalami proses pendidikan di sekolah-sekolah yang dibangun oleh Belanda. Di sinilah mereka telah dikenalkan dengan aksara Latin, tetapi jarang dikenalkan pada aksara Pegon. Sebaliknya, dalam tradisi pesantren, komunikasi sehari-hari dalam proses belajar mengajar, dipakai aksara Arab dan Pegon, adapun aksara Latin jarang diperkenalkan dan bahkan pada era itu dianggap sebagai aksara “haram” yang harus dijauhi karena diperkenalkan penjajah Belanda. Dalam konteks yang demikian inilah aksara Pegon sangat populer di kalangan pesantren.

Sebagai salah satu alat komunikasi, bahasa dan aksara dipakai dalam penulisan tafsir al-Qur'an di Nusantara berkaitan dengan kepentingan, kebutuhan, efektivitas, dan ruang sosio-budaya. Indonesia memiliki bahasa dan aksara lokal yang sangat kaya. Sosialisasi dan pergulatan pemakaian bahasa dan aksara lokal dalam tradisi penulisan tafsir al-Qur'an di Indonesia pada awal abad 20 Masehi, secara historis sangat ditentukan dengan akar geografis dan kebudayaan di mana sebuah tafsir ditulis. Kota Solo, Semarang, Kediri, Surabaya, Makassar, Sukabumi, Cirebon, Medan, dan Padang merupakan deretan kota-kota penting sebagai pusat gerakan penerbitan dan percetakan karya tafsir al-Qur'an di Nusantara. Meskipun hal ini tidak secara langsung menjelaskan perihal akar tradisi dan asal-usul penulisnya, namun secara umum para penulis tafsir berasal dari daerah terdekat dengan kota-kota di mana penerbit tersebut berada; bahasa dan aksara yang digunakan dalam penulisan tafsir ini merupakan bahasa dan aksara yang jamak dipakai oleh masyarakat di mana sang penulis bermukim.

Pemakaian bahasa dan aksara lokal di tengah kuatnya penghormatan atas bahasa dan aksara Arab tentu bukan pilihan yang mudah. Salah satu alasan yang mendasari pilihan itu adalah di samping demi memperkenalkan dan sekaligus memasyarakatkan kandungan al-Qur'an kepada masyarakat di Indonesia, juga untuk merawat tradisi aksara dan bahasa lokal. Itulah sebabnya, bahasa dan aksara lokal dipilih di tengah keterbatasan kemampuan para audien tafsir dalam memahami bahasa dan aksara Arab.

Kerumitan Aksara Lokal dan Keunikannya dalam Tafsir al-Qur'an

Penggunaan bahasa dan aksara lokal di dalam penulisan karya tafsir di Indonesia bukanlah sebuah pilihan yang mudah dan bukan tanpa tantangan. Pertama, terdapat tantangan teknis dalam proses alihaksara. Hal ini terjadi karena sifat tata bunyi dan aksara Arab tidaklah sama dengan aksara dan bahasa lokal. Misalnya, bunyi huruf *tha'* (ث), *shin* (ش), dan *qâf* (ق) sulit dicarikan padanannya dengan aksara Jawa. Demikian juga dengan aksara Lontara.

AG. H. Daud Ismail ketika menulis tafsir *Tarjumana Nenniya Tafsiréna Juz'u Mammulangngé Mabbicara Ogi* (Terjemah dan Tafsir Juz Pertama [dari al-Qur'an] Berbahasa Bugis) menegaskan bahwa aksara

Lontara tidaklah mudah dipahami maksudnya hanya dengan sekali membacanya. Ini disebabkan, aksara tersebut tidak memiliki tanda-tanda khusus untuk *tasbdid* (huruf dobel) ataupun *maddah* (huruf panjang), sehingga seringkali sepatah kata bahasa Bugis dapat dibaca dengan dua atau tiga macam bunyi, padahal yang dimaksudkan hanya satu. Misalnya, kata bk (ba + ka) dapat dibaca dengan berbagai bunyi yang masing-masing memiliki arti tersendiri. Kata tersebut dapat dibaca *bâka* yang berarti keranjang; bisa juga *bâkâ* yang berarti buah sukun; dan bisa pula *bakkâ* yang artinya buah yang sedang setengah matang. Oleh karena itu, bila seseorang tidak terbiasa membaca aksara Lontara dan tidak memperhatikan kata yang ada di depan atau di belakang sebuah kata tertentu, mungkin saja bacaannya lain dari apa yang dimaksud oleh penulis.³⁶

Kesulitan kedua lebih bersifat ideologis. Di kalangan sebagian umat Islam terdapat paham yang mengharamkan penggunaan aksara Latin dalam proses transliterasi dari aksara Arab. Pada tahun 1930-an pernah terjadi perdebatan sengit seputar transliterai Arab ke Indonesia dan bahasa lokal. Di Jawa Barat misalnya, pesantren yang mendirikan madrasah, oleh sebagian kiai dipandang sebagai *bid'ah*. Sebab, madrasah yang didirikan tersebut mirip sekolah Barat dan di dalamnya terjadi penggunaan aksara Latin sebagai sarana transliterasi huruf Arab/al-Qur'an. Kiai Haji Dimiyati dari Pesantren Caringin, Bogor, Kiai Raden Haji Uyek Abdullah dari Pesantren Pabuaran, dan Kiai Haji Badri dari Cicurug, misalnya, telah mengharamkan penggunaan aksara Latin untuk mentransliterasi huruf Arab. Mereka menghukumi orang yang melakukan tindakan tersebut sama dengan kafir dan halal darahnya.³⁷ Kelompok kiai ini kemudian mendirikan perhimpunan yang diberi nama *Penolong Sekolah Agama*. Perhimpunan ini muncul di Sukabumi.

Hal ini sebagai reaksi atas gerakan pembaruan Haji Ahmad Sanusi – pendiri Al-Ittihadiyah Islamiyah – yang membolehkan transliterasi

³⁶AG. H. Daud Ismail, *Tarjumana Nenniya Tafsiréna Jux' Mammulangngé Mabbicara Ogi* (Ujung Pandang, Bintang Selatan, 1983), 6.

³⁷Surat Adviseur voor Inlandse Zaken kepada Procureur General tanggal 3 Mei 1937, No. 627/K-8. Salinan dalam Mailr. Geheim No. 953 geh/37 sebagaimana dikutip oleh Iskandar, *Para Pengemban Amanah: Pergulatan Pemikiran Kiai dan Ulama di Jawa Barat, 1900-1950* (Yogyakarta: Mata Bangsa, 2001), 129.

aksara Arab ke aksara Latin. Situasi semakin memanas ketika pada tahun 1934 terbit kitab tafsir *Tamsijjatoel-Moeslimien fie Tafsieri Kalami Rabbil-'Alamin* yang ditulis oleh Ahmad Sanusi. Buku ini selain menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an, juga disertai transliterasi ayat-ayat tersebut dalam huruf Latin. Muncullah berbagai reaksi. Berbagai buku dan pamflet-pamflet anonim beredar yang isinya bukan hanya menggugat validitas tafsir tersebut, melainkan juga menghujat penulisnya. Haji Usman Perak menulis *Tasfiat al-Afkâr* dan Kiai Haji Ahmad Dimiyati menulis *Tadhkîrat al-Ikhwân fi Hukm al-Tafsîr wa Tarjamat al-Qur'ân*. Kedua buku ini intinya sama, yaitu: 1) menyatakan haram hukumnya menulis ayat-ayat al-Qur'an ke dalam huruf Latin dan menyebut kafir bagi orang yang telah melakukannya; 2) tafsir karya Ahmad Sanusi telah menimbulkan dampak negatif, yaitu terjadinya kekacauan dan keributan di kalangan umat Islam. Penulisan ayat-ayat al-Qur'an dengan aksara Latin bisa menimbulkan kekeliruan dalam membaca, sehingga arti dan maknanya pun berubah. Sedangkan berbagai pamflet yang disebar di dalamnya terdapat seruan tentang kewajiban umat Islam untuk memiliki dua kitab tersebut, sebagai salah satu cara meluruskan kembali pemikiran umat Islam dari pengaruh buruk *Tamsijjatoel-Moeslimien*.³⁸

Situasi semakin tegang dan memburuk. Kiai Ahmad Sanusi pada tanggal 15 Sha'bân 1394 Hijriah menerima surat kaleng. Surat itu sebagian ditulis dengan huruf Latin dan sebagiannya lagi dengan aksara Arab. Isinya mirip dengan tulisan di pamflet-pamflet yang beredar tersebut. Atas kondisi inilah, para murid Kiai Ahmad Sanusi mendesak gurunya itu agar menulis jawaban atas pernyataan-pernyataan tersebut. Kemudian dibuatlah sebuah forum terbuka dan mengundang berbagai pihak yang mencelanya untuk membicarakan perihal hukum transliterasi huruf al-Qur'an ke huruf Latin.

Pertemuan pertama dan kedua diadakan di Sukabumi, dan ketiga hingga kelima dilakukan di Bogor. Dari kelima pertemuan itu, tokoh-tokoh yang berseberangan dengan Ahmad Sanusi, hanya sekali datang, pada pertemuan pertama yang terjadi di Bogor. Mereka adalah tokoh-tokoh dari Pakauman. Mereka ini diwakili oleh Haji Usman Perak, dan kemudian berdebat dengan Haji Damanhuri. Dalam perdebatan itu, Haji

³⁸Iskandar, *Para Pengemban Amanah*, 129.

Usman Perak tidak mampu menunjukkan dalil-dalil yang mengharamkan transliterasi. Tapi sidang menunda keputusan, karena pihak Pakauman meminta perdebatan dilanjutkan dalam sidang selanjutnya.

Sayangnya, dalam pertemuan selanjutnya, Haji Usman Perak dan tokoh-tokoh yang sepaham tidak ada yang datang. Di sisi lain fitnah dan hinaan yang dialamatkan kepada Ahmad Sanusi tidak berhenti. Melihat kenyataan itu akhirnya, Ahmad Sanusi menulis dua buah buku, *Tabdziroel Afkar* dan *Minzarat al-Islâm wa al-Îmân fî Tajnib al-‘Ain ‘ai Wadyalalati Taekirat al-Ihwân*. Buku yang pertama ini khusus merupakan tanggapan atas tulisan Haji Usman Perak, sedangkan yang kedua isinya lebih umum, yaitu menanggapi tulisan Kiai Haji Dimiyati, Haji Usman Perak, Haji Mansur dan berbagai surat kaleng yang dialamatkan kepada Ahmad Sanusi.³⁹

Demikianlah bahwa usaha-usaha para ulama di Indonesia dalam rangka memasyarakatkan kandungan al-Qur’an bukan tanpa masalah. Keterbatasan penguasaan bahasa dan aksara Arab yang dialami oleh sebagian besar masyarakat Muslim ketika itu tidak serta merta memberi jalan lapang dalam usaha mengadaptasikan aksara Arab ke dalam aksara lokal maupun aksara Latin yang ketika itu telah dipakai oleh penjajah Belanda. Berbagai penolakan atas usaha transliterasi Arab ke Latin sebagaimana terlihat dalam kasus-kasus di atas, ada yang didasarkan pada alasan teknis, yaitu karena karakter dua jenis huruf (Arab dan Latin) tersebut memanglah berbeda, dan juga terdapat alasan yang lebih bersifat ideologis, yaitu karena huruf Latin oleh masyarakat Muslim ketika itu disebut sebagai huruf *walanda*.⁴⁰

Kesimpulan

Pemakaian bahasa dan aksara dalam penulisan tafsir al-Qur’an di Indonesia pada era awal abad ke 20 Masehi mencerminkan pergulatan kepentingan, tradisi, dan budaya. Pemilihan bahasa dan aksara bukan hanya sekadar persoalan teknis dan pragmatis, yaitu sebagai sarana menyampaikan ide dan gagasan dalam praktik penafsiran al-Qur’an.

³⁹Perihal pertentangan dan perdebatan ini lebih detail periksa dalam Ibid. 199-205.

⁴⁰Surat *Adviseur voor Inlandse Zaken* kepada Residen Bogor tanggal 5 Mei 1936 No. 623/K-8 Rahasia, salinan dalam Mairl. Geheim No. 953 geh/37, ARA (*Algemeen Rijksarschief*) sebagaimana dikutip oleh Iskandar, *Para Pengemban Amanah*, 195.

Lebih dari itu, di dalamnya juga terkait dengan unsur-unsur kebudayaan, tradisi, dan kepentingan sosial yang hidup di tengah masyarakat yang menjadi pembaca karya tafsir al-Qur'an dan di mana sang penafsir hidup.

Pemakaian aksara dan bahasa dalam penulisan tafsir al-Qur'an ini juga menginformasikan tentang keragaman latar belakang tradisi dan budaya serta konteks geografis di Indonesia. Dengan demikian, nilai-nilai al-Qur'an bisa dipahami dan diresapi oleh masyarakat secara luas, meskipun mereka tidak menguasai bahasa Arab dengan baik.

Daftar Pustaka

- Adnan, Abdul Basit dan Adnan, Abdul Hayi. "Prof. K.H.R. Mohammad Adnan", dalam Damami, dkk (ed.), *Lima Tokoh Pengembangan IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*. Yogyakarta: Pusat Penelitian IAIN Sunan Kalijaga, 1998.
- Adnan, Abdul Hadi. "Pak Adnan: Jangan Minta-minta Jabatan", dalam *Prof. Kiai Haji Raden Muhammad Adnan*. Jakarta: t.p., 1996.
- Al-Attas, S.M.N. *The Mysticism of Hamzah Fansuri*. Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1970.
- Anomwidjaja, Ahmad Djawahir. *Sekar Sari Kidung Rahayu: Sekar Macapat Terjemahanipun Juz Amma*. Yogyakarta: Bentang, 2003.
- As'ad, Aly. *K.H.M. Moenawir*. Yogyakarta: Pondok Krapyak Yogyakarta, 1975.
- Âshî (al), Ismâ'îl b. 'Abd al-Muṭallib. *Jâmi' al-Jawâmi' al-Muṣannafât: Majmû' Beberapa Kitab Karangan Beberapa Ulama Aceh*. Mesir: Muṣṭafâ al-Bâbî al-Ḥalabî wa Awladih, 1344.
- Azra, Azyumardi. *Jaringan Ulama*. Bandung: Mizan, 1998.
- Behrend, T.E. (ed.). *Katalog Induk Naskah-naskah Nusantara Jilid 4: Perpustakaan Nasional Republik Indonesia*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia dan École Française d'Extrême-Orient, 1998.
- Bisri, M. Cholil. "Sambutan Keluarga", dalam A. Zainal Huda, *Mutiara Pesantren: Perjalanan Khidmah KH. Bisri Mustofa*. Yogyakarta: LkiS kerjasama dengan Pustaka Kita Jakarta, 2003.

- Danuwijoto, H.M. “Ky. Saleh Darat Semarang, Ulama Besar dan Pujangga Islam sesudah Pakubuwono IV”, dalam Majalah *Mimbar Ulama*, No. 17 (1977).
- Ekadjati, Edi S. dan Darsa, Undang A. *Katalog Induk Naskah-Naskah Nusantara Jilid 5A: Jawa Barat Koleksi Lima Lembaga*. Jakarta: Yayasan Obor dan École Française d’Extrême-Orient, 1999.
- Hurgronje, Snouck. *Islam di Hindia Belanda*. Jakarta: Bhratara Karya Aksara, 1983.
- Hasan, A. Halim; Abbas, Zainal Arifin; dan Haitami, Abdurrahim. *Tafsir Al-Quranul Karim*. Medan: Firma Islamyah, t.th.
- Iskandar. *Para Pengemban Amanah: Pergulatan Pemikiran Kiai dan Ulama di Jawa Barat, 1900-1950*. Yogyakarta: Mata Bangsa, 2001.
- Ismail, AG. H. Daud. *Tarjumana Nenniya Tafséréna Juz’ Mammulangngé Mabbicara Ogi*. Ujung Pandang: Bintang Selatan, 1983.
- Johns, Anthony H. “Quranic Exegesis in the Malay World”, dalam Andrew Rippin (ed.), *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur’an*. Oxford: Clarendon Press, 1988.
- . “Vernacularization of the Qur’an: Tantangan dan Prospek Tafsir Al-Qur’an di Indonesia”, *Jurnal Studi Qur’an* Vol. 1, No. 3, (2006).
- Muchoyyar HS, M. “Tafsîr Faidl ar-Rahmân fî Tarjamat Tafsîr Kalâm al-Mâlik al-Adyân karya K.H.M. Shaleh As-Samarani: Suntingan Teks, Terjemah, dan Analisis Metodologi”. Disertasi-IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 1998.
- Mulia, Musdah. *Katalog Naskah Kuno yang Bernafaskan Islam di Indonesia*. Jakarta: Puslitbang Lektur Keagamaan Depag RI, t.th.
- Riddell, Peter. *Islam and the Malay-Indonesian World*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2001.
- Samarani (al), K.H. M. Salih. *Tafsîr Faid ar-Rahmân*. Singapura: Matba’ah H. Muhammad, 1311.
- Sanusi, Ahmad. *Tamsiyat al-Muslimîn fî Tafsîr Kalâm Rabb al-Âlamîn*. Sukabumi: Al-Ittihad, 1934.

- Shihab, Alwi. *Islam Sufistik: Islam Pertama dan Pengaruhnya hingga Kini di Indonesia*. Bandung: Mizan, 2001.
- Soeparmo, R.P. *Tjatatatan Sedjarah 700 Tahun Tuban*. Tuban: Pertjetakan Seruni, 1971.
- Steenbrink, Karel A. *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia Abad ke-19*. Jakarta: Bulan Bintang, 1984.
- Surur, Bunyamin. “Naskah Kuno yang Bernafaskan Islam di Propinsi D.I. Yogyakarta” dalam Musdah Mulia, *Katalog Naskah Kuno yang Bernafaskan Islam di Indonesia*. Jakarta: Puslitbang Lektur Keagamaan Depag RI, t.th.
- Yunus, Mahmud. *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia*. Jakarta: Hidakarya Agung, 1984.
- Wawancara penulis dengan Muhtarom pada tanggal 19 Agustus 2010.