

Dr. Ahmad Zainal Abidin, M.A

**KRITIK SOSIAL
DALAM TAFSIR
AL-IBRIZ KARYA
BISRI MUSTHOFA**

Seri Laporan Akhir Penelitian Dosen – Anggaran BLU Tahun 2020

KRITIK SOSIAL DALAM TAFSIR AL-IBRIZ KARYA BISRI MUSTHOFA

Copyright © Dr. Ahmad Zainal Abidin, M.A 2020

Hak cipta dilindungi undang-undang

All right reserved

Layout:

Desain cover:

Penyelaras Akhir:

viii +142 hlm: 14,8 x 21 cm

Cetakan Pertama, Bulan 2020

PENGANTAR

Alhamdulillah, segala puji bagi Allah Yang Maha Pengasih dan Maha Penyayang, karena atas taufiq dan hidayah-Nya, peneliti dapat menyelesaikan penelitian ini dengan lancar. Salawat dan salam semoga tercurah untuk Nabi Muhammad, sahabat dan umatnya.

Penelitian yang berjudul “KRITIK SOSIAL DALAM TAFSIR AL-IBRIZ KARYA BISRI MUSTHOFA” ini dimaksudkan untuk memberikan penjelasan yang lengkap dan komprehensif tentang tentang bagaimana relasi antara tafsir dan kritik sosial yang dijalankan oleh pengarang tafsir terhadap isu dan realitas yang ada di sekitarnya saat itu. Penelitian ini menunjukkan bagaimana tafsir menjadi alat kritik sosial yang bisa digunakan untuk memperbaiki keadaan dan kekurangan pada zamannya menurut sang penulis tafsir.

Dalam menyelesaikan penelitian ini, penulis memperoleh bantuan, bimbingan dan saran dari berbagai pihak sehingga dapat diselesaikan seperti yang ada sekarang. Untuk itu, penulis menyampaikan rasa terima kasih kepada:

1. Bapak Rektor Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Tulungagung yang menjadi penanggung jawab seluruh kegiatan di kampus ini.

2. Bapak Kepala LP2M IAIN Tulungagung yang menganggarkan dana penelitian bagi dosen. Bu Chusnul, mas Ginanjar, dan kru LP2M yang sangat helpful.

3. Pak direktur Pasca, Prof Akhyak yang sangat toleran bagi kaprodi untuk melakukan riset yang mampu mengembangkan iptek juga layak mendapatkan apresiasi. Sekprodi yang banyak handle urusan rumah tangga prodi IAT, saya sampaikan terima kasih. Demikian juga para kaprodi di pascasarjana yang selalu saling support.

4. Para reviewer yang telah memberikan masukan-masukan kritis demi perbaikan metode dan konten penelitian ini.

5. Mas Saifudin al-Jermani, Mas Toriq, Mbak Ucik, yang membantu lancarnya penelitian ini dengan bantuan masing-masing. Kalian layak mendapatkan doa khusus semoga lebih sehat dan lebih sukses.

6. Yang tercinta istriku, Salamah NH, yang selalu memberikan dukungan, cinta, kasih sayang sepenuh hati demi kesuksesan bersama, dan buat anak-anak dan santri yang mewarnai hari-hari yang indah.

Akhirnya, segala harapan senantiasa ditujukan kepada Allah; semoga karya ini bermanfaat; dan kepada segenap insan akademik diharapkan kritik dan saran demi perbaikannya di kemudian hari.

Tulungagung, Desember 2020

Penyusun

Ahmad Zainal Abidin

DAFTAR ISI

PENGANTAR	iii
DAFTAR ISI	v
BAB I PENDAHULUAN.....	1
A. Latar Belakang	1
B. Rumusan Masalah	5
C. Tujuan Penelitian.....	6
D. Kerangka Teori.....	7
E. Telaah Pustaka	8
F. Metode Penelitian.....	15
G. Sistematika Pembahasan	17
BAB II KAJIAN TEORI SOSIOLOGI PENGETAHUAN	19
A. Definisi.....	19
B. Embrio Sosiologi dan Perkembangannya	21
C. Sosiologi Pengetahuan Karl Mannheim	29
BAB III KH. BISRI MUSTHOFA DAN TAFSIR <i>AL-IBRI>Z</i>	41
A. Biografi KH. Bisri Musthofa (1915-1977).....	42
B. Mengenal Tafsir <i>al-Ibri>z</i>	60
BAB IV MEDAN KRITIK DAN POSISI <i>AL-IBRI<Z</i>	78
A. Medan Kritik Sosial dalam <i>al-Ibri>z</i>	78
1. Kritik tentang Tatanan Sistem Ekonomi Global	79

2. Kritik terhadap Manusia Modern yang Serba Instan	85
3. Eksplorasi Wasilah dan Peneguhan atas Sistem Bermadzhab	89
4. Degradasi Moral Wanita Muslimah	100
5. Masyarakat Muslim yang Berlebih-lebihan dalam Beragama	104
6. Tradisi Penganut Islam Kejawaen	106
7. Kritik terhadap Paham Komunisme, Gatho Loco, dan Wahabisme	108
B. Posisi <i>al-Ibriz</i> dalam Penafsiran di Dunia Muslim.....	116
BAB V PENUTUP.....	122
DAFTAR PUSTAKA.....	125
BIODATA PENULIS.....	131

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Alquran diyakini oleh umat Islam diturunkan sebagai petunjuk untuk seluruh umat manusia (*hudan li al-na>s*). Oleh karena itu, manusia diharuskan dapat memahami makna atau pesan-pesan yang terkandung di dalamnya. Pemahaman manusia terhadap Alquran itu dinamakan dengan tafsir. Oleh karena itu tafsir identic dengan pemahaman manusia atas pesan-pesan yang terkandung dalam Alquran sesuai dengan kadar kemampuannya, begitulah penuturan Khalid al-Sabt.¹ Karena sebagai produk akal manusia, tentunya keragaman pemikiran dan pemahaman merupakan suatu keniscayaan dalam menyikapi dan interaksi dengannya. Lebih dari itu, tafsir merupakan sebuah usaha untuk mendialogkan Alquran dengan sejarah, politik, sosial dan budaya serta segala yang ada di sekitarnya dimana mufasir itu berada. Sebagaimana Alquran sendiri yang turun pada masyarakat Arab yang memiliki tata budaya, bahasa, prinsip dan pola hubungan social serta hubungan dengan masyarakat yang lainnya. Dari sini dapat dipahami bahwa Alquran adalah kitab manusia, kitab yang dihadirkan untuk manusia, turun dan berdialog dengan budaya

¹Kha>lid bin 'Uthma>n al-Sabt,*Qawa>'id al-Tafsi>r Jam'a>n wa Dira>satan* (Madinah: Da>r Ibn 'Affan, 1415 H), juz 2, 29.

manusia.² Dari sini diketahui bahwa posisi para mufasir dapat disebut dengan ‘penyambung lidah’ kalam Tuhan yang sifatnya ‘melangit’ menjadi kalam Tuhan yang ‘membumi’.

Dari pengertian di atas dapat dipahami bahwa mufasir yang mendialogkan Alquran dengan realitas yang berada di sekitarnya menjadi suatu yang wajar. Penafsiran seperti ini pada dasarnya juga sebagai praktik kerja menyejajarkan teks-teks Alquran pada situasi dan kondisi kekinian dengan problematika yang kompleks serta menjadi lika-liku hidup manusia. Pada saat yang sama, peran tafsir disini sebagai pengangkat moral kehidupan pada system nilai-nilai yang tercantum dalam Alquran serta menjadi ruang menganalisa dan mengkritik kehidupan social yang timpang dan tidak bermoral.³ Dalam konteks penafsiran di Indonesia, sejarah dan perkembangan penafsiran mengalami dinamika pasang surut. Penafsiran Alquran di Indonesia telah dimulai sejak awal masuknya Islam itu sendiri di Indonesia, sekitar abad ke 15 M hingga kemudian sampai saat ini. Dalam perjalanan panjang tersebut telah melahirkan bermacam-macam produk tafsir yang berbeda-beda bahasa, corak, maupun pendekatan yang terlahir dari para mufasir dengan ragam identitas dan basis

²Abad Badruzaman, *Dialektika Langit dan Bumi: Mengkaji Historisitas al-Qur'an Melalui Studi Ayat-ayat Makki-Madani dan Asbab al-Nuzul*, (Bandung: Mizan, 2018), 9.

³Ari Hikmawati, dkk, *Tafsir Al-Qur'an Sebagai Praktik Kritik Sosial: Kontribusi Syu'bah Asa dalam Penafsiran Al-Qur'an di Indonesia*, (Surakarta: LP2M IAIN Surakarta, 2012),1-2.

social yang berbeda pula. Salah satu identitas dan basis social tersebut adalah identitas sebagai ulama dan basis social pesantren.⁴

KH. Bisri Musthofa adalah salah seorang kiai pesantren di Rembang Jawa Tengah yang menulis kitab tafsir *al-Ibri>z*. Bisri Musthofa merupakan seorang kiai kharismatik yang memiliki banyak kelebihan (*multitalent*). Hal ini sesuai dengan anggapan masyarakat Jawa bahwa seorang kiai, tidak hanya dituntut sebagai pengarah pada ajaran agama tetapi juga dapat menyelesaikan problem social masyarakatnya. Hal inilah yang oleh Worward sebagai sumber *berkah*.⁵ Bisri memang dikenal oleh masyarakatnya sebagai seorang *muballigh*, politikus, budayawan, *mualif* (penulis), dan mufasir. Dalam tafsirnya, ia menguraikan pesan-pesan Alquran dengan bahasa yang mudah, ringkas dan tidak berbelit-belit. Bahasanya yang khas seorang *muballigh* begitu terasa, yakni bahasa yang mengalir sehingga dapat memikat para pembacanya. Tidak hanya mendialogkan antar teks Alquran, di dalam tafsirnya ia juga sering mendialogkan dengan konteks yang ada dalam ruang social kehidupannya. Tidak hanya menyampaikan pesan-pesan Alquran, ia juga memberikan respon dan kritik terhadap problem social yang ada di masyarakat. Sebagai contoh dalam menafsirkan Qs. al-Ahzab/33: 33, ia mengkritik perempuan-

⁴Baca, Islah Gusmian, "Tafsir Al-Qur'an di Indonesia: Sejarah dan Dinamika", dalam *Nun*, Vol. 1, No. 1, 2015, 1-30.

⁵Asif, "Tafsir dan Tradisi", 260-261.

perempuan muslim di masanya, sebagai imbas dari arus modernisasi saat itu, yang dalam memakai busana sudah menyimpang dari ajaran Islam. Banyak yang mengenakan busana, tapi tidak sewajarnya dan tidak menutup aurat. Dengan bahasanya yang khas Bisri Musthofa menyebutnya dengan pakaian '*yukensi*' (yang terlihat ketiak dan lututnya).⁶ Dari sini menjadi menarik untuk mengkaji lebih dalam dialektika Bisri Musthofa dengan ruang social, politik, ekonomi, dan budaya yang ada dalam kitab tafsir *al-Ibri>z*.

Sejauh ini kajian yang ada dalam literature kajian tafsir di Nusantara belum tampak ada perhatian pada respon dan kritik Bisri Musthofa dalam tafsir *al-Ibri>z* Tulisan Howard M. Federspiel, "*Kajian Alquran di Indonesia*",⁷ Iwanebel, "Corak Mistik dalam Penafsiran KH. Mustofa Bisri (Telaah Analitis Tafsir *al-Ibri>z*)"⁸, Izzul Fahmi, "Lokalitas Kitab Tafsir *al-Ibri>z* Karya KH. Bisri Mustofa,"⁹ Muhammad Asif, "Tafsir dan Tradisi

⁶Bisri Musthofa, *al-Ibri>z li Ma'rifati Tafsir al-Qur'a>n al-'Azi>z*, (Kudus: Menara Kudus,tt), jilid 22, 1456-1457.

⁷Howard M. Federspiel, *Kajian Alquran di Indonesia: dari Mahmud Yunus hingga Quraish Shihab* (Bandung: Mizan, 1996).

⁸Fejrian Yazdajird Iwanebel, "Corak Mistik dalam Penafsiran Kh. Mustofa Bisri (Telaah Analitis Tafsir Al-Ibriz)", dalam *Jurnal Rasail*, Vol. 1, No. 1 tahun 2014.

⁹Izzul Fahmi, "Lokalitas Kitab Tafsir al-Ibriz Karya KH. Bisri Mustofa", dalam *ISLAMIKA INSIDE: Jurnal Keislaman dan Humaniora*, Vol. 3, No. 1, June 2017.

Pesantren: Karakteristik Tafsir *al-Ibri>z* karya Bisri Mustofa”¹⁰, Peter G Riddell, “Translating the Qur’a>n into Indonesian Languages”,¹¹ dan R. Michael Feener, “Southeast Asian Qur’ānic Literature”,¹² Ridhoul Wahidi, “Hierarki Bahasa dalam Tafsir *al-Ibrīz li Ma’rifah Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīz* karya K.H. Bisri Musthofa”,¹³ Islah Gusmian, “Tafsir al-Qur’an Bahasa Jawa: Peneguhan Identitas, Ideologi, dan Politik”.¹⁴ Dengan adanya kekosongan kajian di atas, penulis hendak meneliti lebih mendalam bagaimana respon dan kritik Bisri Musthhofa terhadap kondisi yang ada di lingkungan sosial budayanya dalam tafsir *al-Ibri>z*.

B. Rumusan Masalah

Tafsir *al-Ibri>z* karya Bisri Musthofa merupakan karya tafsir yang terlahir dari tradisi pesantren yang banyak memiliki daya tarik tersendiri. Bahasanya yang padat dan tidak

¹⁰Muhammad Asif, “Tafsir dan Tradisi Pesantren: Karakteristik Tafsir *al-Ibri>z* karya Bisri Mustofa”, dalam *Suhuf*, Vol. 9, No. 2, Desember 2016.

¹¹Peter G. Riddell, “Translating the Qur’a>n into Indonesian Languages”, dalam *Al-Baya>>n- Journal of Qur’a>n and H{adi>th Studies* 12 (2014), 44.

¹²R. Michael Feener, “Southeast Asian Qur’ānic Literature” Ed. Jane Dammen Mc. Auliffe, in *Encyclopaedia of The Qur’an*, (Leiden-Boston: Brill, 2006), 98-102.

¹³Ridhoul Wahidi, “Hierarki Bahasa dalam Tafsir *al-Ibrīz li Ma’rifah Tafsīr Al-Qur’ān Al-‘Azīz* karya K.H. Bisri Musthofa”, dalam *S{uh}uf*, Vol. 8, No. 1, Juni 2015, 144.

¹⁴Islah Gusmian, “Tafsir Al-Qur’an Bahasa Jawa: Peneguhan Identitas, Ideologi, dan Politik”, dalam *Şuhuf*, Vol. 9, No. 1, Juni 2016, 146.

terbelit-belit menjadikan mudah untuk dipahami. Ada banyak celah yang menarik untuk dikaji lebih dalam terkait isi dan seluk beluk yang berkaitan dengannya. Penelitian ini memfokuskan pada ranah penafsiran Alquran dalam tafsir *al-Ibri>z* yang dijadikan sebagai alat kritik social. Dari latar belakang di atas, penulis menyusun pertanyaan penelitian:

1. Bagaimana konteks social, politik, dan budaya Bisri Musthofa dan tafsir *al-Ibri>z*?
2. Apa saja medan kritik social, baik local, nasional maupun trans-nasional yang menjadi sasaran kritik Bisri Musthofa dalam tafsir *al-Ibri>z*?
3. Bagaimana posisi tafsir *al-Ibri>z* dalam tradisi kritik tafsir di dunia muslim?

C. Tujuan Penelitian

Dengan adanya rumusan masalah yang telah ditetapkan di atas, tentunya penelitian ini memiliki tujuan untuk mengungkap masalah yang telah disebutkan, yaitu:

1. Membongkar konteks social, politik, dan budaya yang mengitari Bisri Musthofa dan tafsir *al-Ibri>z*.
2. Mengungkap medan kritik social baik local nasional maupun trans-nasional yang menjadi sasaran Bisri Musthofa dalam tafsir *al-Ibri>z*.
3. Untuk menjelaskan posisi tafsir *al-Ibri>z* dalam tradisi kritik tafsir di dunia muslim.

D. Kerangka Teori

Pemahaman terhadap produk penafsiran Alquran tidak terbatas pada teks-teks yang dihasilkan dalam suatu kitab tafsir semata, melainkan jauh lebih luas diluar kitab tafsir tersebut. Sesuatu yang berada diluar teks yang sifatnya abstrak dan tidak tertulis merupakan medan yang sangat penting untuk diungkap. Situasi dan kondisi psikologi mufasirlah yang penting untuk diungkapkan. Kondisi tersebut tidak jarang sangat dipengaruhi oleh factor social, politik, maupun budaya sekitarnya. Hal ini penting untuk digali secara mendalam, karena dalam kondisi tersebutlah yang banyak menciptakan gagasan-gagasan dan ide besar serta kehendak tersembunyi yang diungkapkan dalam suatu karya tafsir.

Peneliti meminjam teori sosiologi pengetahuan yang dikemukakan oleh Karl Mannheim. Menurutnya, pengetahuan manusia dipengaruhi oleh lingkungan sekitar, artinya pengetahuan seseorang berkaitan erat dengan subjektifitas dan kondisi psikologis individu yang mengetahuinya. Lebih lanjut, Mannheim mengatakan bahwa segala pengetahuan yang didapat tersebut berasal dari produk sosio-politik. Berkaitan dengan hal ini, Mannheim mengemukakan teori relasionisme. Yakni, sebuah teori yang mengatakan bahwa setiap pemikiran manusia selalu berkaitan erat dengan seluruh struktur sosial yang melingkupi. Oleh karena itu, untuk memahami pemikiran seseorang diharuskan untuk berpijak pada lokasi sosial,

konteks sosial, dan struktur kemasuk akal yang dimiliki orang tersebut.¹⁵

Mengacu pada teori tersebut, penulis berusaha menelusuri konteks social-politik yang berpengaruh terhadap ide-ide yang dituangkan Bisri Musthofa dalam *al-Ibri>z*, utamanya dalam ranah kritik social. Kita tahu bahwa Bisri Musthofa lahir dalam sebuah komunitas social yang berdialektika dengannya, baik secara langsung maupun tidak. Dari situlah nanti dapat diketahui bagaimana dialektika yang dilakukan Bisri Musthofa terhadap lingkungan social-politiknya. Dalam hal ini, Bisri Musthofa yang hidup di Indonesia mengalami tiga generasi social politik yang berbeda, yakni masa pra-kemerdekaan, pasca kemerdekaan, dan Orde Lama yang sedikit banyak mempengaruhi produk tafsir yang dihasilkannya. Dengan demikian, melalui teori relasi teks dengan konteks ini, diharapkan dapat diketahui inti dan nilai pengetahuan yang sesungguhnya sedang dikaji.

E. Telaah Pustaka

Penelitian tentang Bisri Musthofa dalam *al-Ibri>z* telah banyak yang mengkaji dari berbagai sisi, begitu juga dengan kritik sosial dalam tafsir. Namun sejauh ini belum terdapat yang secara khusus mengkaji respon dan kritik social yang ada

¹⁵Muhyar Fanani, *Metode Studi Islam: Aplikasi Sosiologi Pengetahuan sebagai Cara Pandang* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), 38.

dalam tafsir tersebut. Kajian tersebut antara lain, Ahmad Ali Nurdin, Jajang A. Rohmana dengan “*Ayat Suci Lenyepaneun and Social Critiques: Moh. E. Hasim’s Critiques of the Political Policy of the New Order*”. Dalam kajian tersebut Ali dan Jajang mengungkap berbagai kritik yang dilakukan oleh Moh. Hasim dalam tafsirnya, yakni *Ayat Suci Lenyepaneun*. Dalam tafsir tersebut Hasim mengkritisi kebijakan-kebijakan politik yang diterapkan oleh rezim Orde Baru (1966-1998). Kebijakan yang dikritik antara lain, porkas dan SDSB (Sumbangan Dana Sosial Berhadiah) serta adanya larangan tentang pemakaian hijab untuk wanita muslimah.¹⁶ Dari kajian tersebut jelas berbeda dengan penelitian penulis, yakni objek yang menjadi sasaran kajian.

Kemudian tulisan Supriyanto dengan “*Al-Qur’an dalam Ruang Keagamaan Islam Jawa: Respons Pemikiran Keagamaan Misbah Mustafa dalam Tafsir al-Ikli>l fi> Ma’a>ni al-Tanzi>l*”. Dalam kajian tersebut Supriyanto mengungkap respon pemikiran Misbah Musthofa dalam *al-Ikli>l* terhadap social-politik yang mengitarinya. Lebih luas dari kajian sebelumnya, kajian ini tidak hanya focus pada kritik terhadap kebijakan-kebijakan yang ditetapkan oleh rezim Orde Baru, melainkan pada realitas social yang lebih luas, seperti mempertahankan

¹⁶Ahmad Ali Nurdin dan Jajang A. Rohmana, “*Ayat Suci Lenyepaneun And Social Critiques: Moh. E. Hasim’s Critiques of the Political Policy of the New Order*”, dalam *Journal of Indonesian Islam*, Volume 13, Number 01, June 2019, 143.

system bermadzhab dalam beragama, Kritis terhadap tradisi tahlilan dan tawassul, dan purifikasi terhadap ritual *khaul* dan ziarah makam *wali*.¹⁷ Hampir sama dengan kajian ini yang tidak hanya focus pada satu kritik social, tetapi objek kajian yang membedakan dengan penelitian penulis.

Beberapa tulisan Islah Gusmian, seperti "*al-Ikhlil fi Ma'a'ni al-Tanzil* and Family Planning in Indonesia" dalam kajian ini Gusmian mendialektikkan respon dan kritik seorang Misbah Musthofa dalam tafsir *al-Ikhlil*-nya. Dalam kajian tersebut Gusmian mengungkap ketidaksetujuan Misbah Musthofa dalam kebijakan rezim Orde Baru tentang program Keluarga Berencana (KB). Menurut Misbah, sebagaimana yang dituangkan dalam penafsiran Qs. 6: 151, KB tidak ubahnya dengan sebagai 'pembunuhan' terhadap anak kecil.¹⁸ Kajian yang sama juga dapat ditemukan pada "Tafsir Al-Qur'an dan Kritik Sosial: Syu'bah Asa dalam Dinamika Tafsir al-Qur'an di Indonesia". Dalam kajian ini Gusmian mengungkap kritikan-kritikan Syu'bah Asa pada rezim Orde Baru yang dinilai menyimpang, seperti dijatuhnya kebebasan pers dan hilangnya

¹⁷Supriyanto, "Al-Qur'an Dalam Ruang Keagamaan Islam Jawa: Respons Pemikiran Keagamaan Misbah Mustafa dalam Tafsir *al-Ikhlil fi Ma'a'ni al-Tanzil*", dalam *Theologia*, Vol. 28, No. 1 (2017), 29-54.

¹⁸Islah Gusmian, "*al-Ikhlil fi Ma'a'ni al-Tanzil* and Family Planning In Indonesia", dalam *Advances in Social Science, Education and Humanities Research (ASSEHR)*, International Conference on Qur'an and Hadith Studies (ICQHS 2017), volume 137, 84-87.

nilai-nilai HAM. Kritik yang dilayangkan tersebut, sesuai dengan karakter dan kepakaran Syu'bah yakni bidang jurnalisme. Tema-tema yang dikritik Syu'bah antara lain terkait keadilan, kekuasaan dan pelanggaran HAM, praktik korupsi di tubuh birokrasi, dan redupnya suara moral agamawan.¹⁹ Sementara tulisannya yang lebih lengkap tentang kritik social terhadap rezim Orde Baru terdapat pada *Tafsir Alquran & Kekuasaan di Indonesia: Peneguhan, Kontestasi, dan Pertarungan Wacana*. Setidaknya ada 37 karya tafsir baik dengan model tahlili yang utuh 30 juz, tematik maupun juz-juz tertentu, semua karya tersebut lahir pada era rezim Orde Baru yang menjadi bahasan Gusmian. Tidak hanya pada kritik kebijakan Orde Baru, secara lebih luas Gusmian mengungkap peneguhan dan pertarungan wacana kitab-kitab tafsir saat itu.²⁰

Sementara itu kajian yang mengarah langsung pada tafsir *al-Ibri>z* ditulis oleh Aunillah Reza Pratama dengan "Hak-Hak Perempuan dalam Tafsir *al-Ibri>z* dan Tafsir Taj al-Muslimin". Pada kajian ini, Reza mengkomparasikan pandangan penafsiran kakak beradik tersebut dalam kitab tafsirnya masing-masing. Keduanya dipilih karena

¹⁹Islah Gusmian,"Tafsir Al-Qur'an dan Kritik Sosial: Syu'bah Asa dalam Dinamika Tafsir al-Qur'an di Indonesia", dalam *Maghza* Vol. 1, No. 2, Juli-Desember 2016, 66-80.

²⁰Islah Gusmian, *Tafsir Alquran & Kekuasaan di Indonesia: Peneguhan, Kontestasi, dan Pertarungan Wacana*, (Yogyakarta: Salwa, 2019).

menggunakan bahasa Jawa yang masih berkaitan dengan adanya budaya patriarkis di masyarakat Jawa. Kajian tersebut mengungkap perbedaan-perbedaan yang ada dalam kedua tafsir ini. Hasilnya, Mishbah lebih toleran daripada Bisri dalam memandang isu-isu perempuan. Hal ini menurut Reza disebabkan beberapa factor, diantaranya: sumber penafsiran dan pendekatan yang digunakan, penggunaan metode penafsiran, dan yang paling penting perbedaan situasi dan kondisi pada masa penulisan. Mishbah cenderung lebih bisa merespons isu gender dibanding Bisri, karena sudah bersentuhan dengan pemikiran para tokoh pembaru yang saat itu mulai marak di Indonesia.²¹

Kajian selanjutnya dilakukan oleh Izzul Fahmi, "Lokalitas Kitab Tafsir *al-Ibri*>z Karya KH. Bisri Mustofa". Dalam kajian ini Fahmi memotret tafsir *al-Ibri*>z karena memiliki ciri khas dengan budaya Nusantara dan syarat dengan unsur nuansa local Jawa. Penggunaan aksara pegon dan bahasa Jawa dalam penyajian tafsir tersebut sangat erat dengan kearifan local-Jawa Indonesia. Selain itu ciri-ciri lain yang khas dalam tafsir tersebut seperti upayanya dalam mempromosikan budaya mistisisme Jawa, ziarah kuburan *awliyā'*, dan ramuan leluhur

²¹Aunillah Reza Pratama, "Hak-Hak Perempuan dalam Tafsir al-Ibri dan Tafsir Taj al-Muslimin", dalam *Ṣuḥuf*, Vol. 11, No. 2, Desember 2018, 283.

Jawa.²² Artikel ini dapat membantu penelitian penulis dengan penyajian data yang lebih kaya.

Artikel Imam Muhsin dengan “Budaya Pesisiran dan Pedalaman dalam Tafsir al-Qur’an (Studi Kasus Tafsir *al-Ibriz* dan Tafsir al-Huda)”. Dilihat dari judulnya tampak bagaimana Muhsin mengkaji dua tafsir Nusantara yang memiliki persamaan dan perbedaan, perbedaan yang mencolok terlihat dari budaya yang berbeda. Tafsir *al-Ibriz* mewakili budaya Islam Pesisir dan *Tafsir al-Huda* sebagai representasi budaya Pedalaman. Kedua tafsir ini terbilang cukup akomodatif dalam menerima budaya Jawa yang dituangkan dalam tafsirnya. Akan tetapi masih ada celah perbedaan antara keduanya, dalam artikel tersebut Muhsin mengungkap bahwa perbedaan terletak pada konsisten atau tidaknya dalam penggunaan konsep-konsep budaya Jawa, kedalaman pembahasan dalam menghubungkan nilai-nilai atau konsep-konsep budaya Jawa, serta kepatuhan penerapan nilai-nilai budaya Jawa. Dari beberapa konsep tersebut, tampaknya Tafsir *al-Ibriz* cenderung tidak konsisten, pembahasannya kurang mendalam, dan kurang mematuhi penerapan nilai-nilai budaya Jawa. Sementara itu, Tafsir *al-Huda* cenderung konsisten, mendalam,

²²Izzul Fahmi, “Lokalitas Kitab Tafsir al-Ibriz Karya KH. Bisri Mustofa”, dalam *ISLAMIKA INSIDE: Jurnal Keislaman dan Humaniora*, Vol. 3, No. 1, June 2017, 96.

dan patuh terhadap nilai-nilai sosial-budaya dalam masyarakat Jawa.²³

Maslukhin, "Kosmologi Budaya Jawa dalam Tafsir *al-Ibri>z* Karya KH. Bisri Musthofa". Dalam kajian ini Maslukhin mengungkap bahwa tafsir *al-Ibri>z* karya Bisri Musthofa ini lahir dalam ruang social dimana pada saat sastra dan budaya Jawa mulai meredup. Sehingga pemilihan bahasa Jawa dalam penyajian tafsir tersebut bukan tanpa alasan. Nuansa-nuansa local yang dimuat dalam tafsir tersebut juga bukan tanpa maksud, semua itu dilakukan dengan kesadaran dirinya sebagai seorang besar yang hidup dalam kalangan budaya pesantren Jawa yang mengharuskan melarutkan secara totalitas. Penggunaan bahasa Jawa *ngoko* dalam tafsir tersebut tujuannya agar dapat mendapat tempat di hati masyarakat luas di sekitarnya. Dari sini dapat dilihat bahwa Bisri Musthofa mengetahui arti pentingnya sebuah bahasa. Sebagai tafsir yang 'meminimalisir' nuansa Arabisme, Bisri Musthofa mengalihkannya ke dalam kosmologi Jawa dengan memilih isi penafsiran yang syarat dengan budaya dan nuansa local Nusantara.²⁴

²³Imam Muhsin, "Budaya Pesisiran dan Pedalaman dalam Tafsir al-Qur'an (Studi Kasus Tafsir al-Ibri>z dan Tafsir al-Huda)", dalam *THAQĀFIYYĀT*, Vol. 15, No. 1, Juni 2014, 1-2.

²⁴Maslukhin, "Kosmologi Budaya Jawa dalam Tafsir al-Ibri>z Karya KH. Bisri Musthofa", dalam *Jurnal Mutawātir*, Vol.5No.1 Januari-Juni 2015, 92.

Dari tulisan-tulisan yang ada, belum tampak perhatian terhadap respon dan kritik social yang dituangkan Bisri Musthofa dalam tafsirnya. Sebagai seorang yang ahli di berbagai bidang keilmuan, Bisri Musthofa menjadikan tafsir sebagai pratik kritik social, politik, dan budaya yang ada di masa hidupnya. Dengan mengungkap respon dan kritik social tersebut, akan diketahui bagaimana posisi tafsir *al-Ibri>z* dalam sejarah penafsiran di dunia muslim.

F. Metode Penelitian

1. Sumber Data

Kajian ini bersumber dari data-data literer ang dijadikan sebagai acuan penelitian. Sumber data berupa buku, artikel jurnal, laporan penelitian, serta berita-berita yang tersebar di media massa. Data yang diambil dan yang dikumpulkan meliputi hal-hal yang berkaitan dengan sejarah ditulisnya tafsir *al-Ibri>z*, biografi penulis tafsir dan peran social Bisri Musthofa, dan konteks social, politik, dan budaya yang menlingkupi *al-Ibri>z* ketika ditulis.

Sebagai sumber data primernya adalah tafsir *al-Ibri>z* karya Bisri Musthofa. Disini penulis menggunakan dua versi cetakan *al-Ibri>z* yang digunakan secara bergantian, yakni versi kitab dengan tulisan pegon dan yang terbaru beraksara Latin. Sementara data sekundernya diperoleh dari berbagai karya tulis yang membahas tentang

tafsir *al-Ibri>z* dan sejarah penulisannya serta karya lain yang masih berkaitan dan mendukung penelitian ini.

2. Teknik Pengumpulan Data

Dengan melalui pembacaan dan pencatatan, data-data yang telah ada kemudian dikumpulkan selama masih relevan dengan tujuan inti penelitian. Kemudian dari data yang ada diklasifikasi dan dikategorisasi dengan berdasarkan pertanyaan-pertanyaan penelitian yang telah dirumuskan. Langkah selanjutnya ialah dengan menjadikan data-data tersebut sebagai pijakan sebagai jawaban atas masalah pokok yang menjadi diskusi dalam penelitian ini.

3. Teknik Analisis Data

Setidaknya ada tiga langkah dalam menganalisis data yang telah dihasilkan, yaitu reduksi data, deskripsi (display) data, dan penarikan kesimpulan. Reduksi data ialah tahap seleksi data yang dikerjakan untuk mendapatkan informasi-informasi yang relevan dengan rumusan masalah yang telah ditentukan dalam penelitian ini. Setelah penyeleksian data, kemudian dilakukan tahap deskripsi, yakni menyusun data dan menjabarkan dengan teks naratif yang logis dan sistematis. Dalam proses inilah proses pengolahan analisis dan interpretasi data dalam kerangka teori dan pendekatan yang telah ditentukan ‘dimainkan’.

Pada tahap ini digunakan analisis eksplanatori, yakni proses mendeskripsikan hubungan-hubungan yang ada dalam tafsir *al-Ibri>z* dengan konteks social, politik, dan budaya semasa tafsir ditulis sehingga logika hubungan sebab-akibat akan tampak. Analisis tersebut digunakan untuk menjelaskan adanya dialektika dalam tafsir *al-Ibri>z* dengan situasi social, politik, dan budaya Bisri Musthofa. Dengan analisis tersebut, factor yang berpengaruh, penyebab, dan implikasi yang terjadi dalam dialektika tersebut dapat ditemukan dengan baik dan akurat. Setelah semua tahapan dilalui, analisis dan dan interpretasi dilakukan, kemudian ditarik kesimpulan.

G. Sistematika Pembahasan

Bab pertama ialah pendahuluan yang berisikan latar belakang penelitian, masalah, tujuan, kerangka teori, telaah pustaka, metode penelitian dan sistematika pembahasan.

Bab kedua berisikan teori umum tentang sosiologi pengetahuan. Pada bab ini penulis menjelaskan tentang teori sosiologi pengetahuan yang berguna untuk mengungkap penafsiran-penafsiran Bisri Musthofa dalam tafsirnya.

Bab ketiga berisi tentang pengarang tafsir *al-Ibri>z* yang meliputi biografi, peran social, karya-karya. Dalam bab ini juga dijelaskan gambaran umum tentang tafsir *al-Ibri>z* yang meliputi motivasi penulisan tafsir, karakteristik,

nuansa, dan segala yang berkaitan dengan gambaran umum tafsir tersebut.

Bab keempat adalah inti dari penelitian ini. Dalam bab ini penulis menyebutkan medan kritik yang dilakukan oleh Bisri Musthofa dalam tafsirnya, antara lain: kritik tentang tatanan sistem ekonomi global, kritik terhadap manusia modern yang serba instan, eksplorasi wasilah dan peneguhan atas sistem bermadzhab, degradasi moral wanita muslimah, masyarakat muslim yang berlebihan dalam beragama, tradisi penganut islam kejawaen, dan kritik terhadap paham komunisme, gatho loco, dan wahabisme.

Bab kelima merupakan penutup yang berisi kesimpulan dari seluruh kajian penelitian ini.

BAB II

KAJIAN TEORI SOSIOLOGI PENGETAHUAN

A. Definisi

Secara bahasa sosiologi pengetahuan (*sociology of knowledge, wissenssoziologie*) terdiri dari dua kata, 'sosiologi' dan 'pengetahuan'. Sosiologi sendiri berasal dari bahasa Latin, yaitu *Socius* yang berarti kawan, teman dan *Logos* berarti ilmu pengetahuan. Sosiologi telah muncul ratusan tahun yang lalu, namun istilah ini baru diungkapkan, sebagai sebuah keilmuan, pertamakali oleh August Comte dalam bukunya yang berjudul *Cours De Philosophie Positive* (1798-1857).²⁵ Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI), pengertian sosiologi ialah pengetahuan atau ilmu tentang sifat, perilaku, dan perkembangan masyarakat, ilmu tentang struktur social, proses social dan perubahannya. Sementara itu, 'pegetahuan' ialah segala sesuatu yang diketahui: kepandaian dan segala sesuatu yang diketahui berkenaan dengan hal (mata pelajaran).²⁶ Dari pengertian ini dapat dilihat bahwa sosiologi pengetahuan adalah ilmu yang digunakan untuk mengetahui kepandaian atau pemikiran seseorang yang ada di suatu masyarakat.

²⁵Dedi Mahyudi, "Pendekatan Antropologi dan Sosiologi dalam Studi Islam", *Ih}ya al-'Arabiyah*, Vol. 6, No. 2, Juli-Desember, 207.

²⁶Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI), Offline.

Sosiologi pengetahuan merupakan ilmu baru dari cabang sosiologi yang digunakan sebagai alat mempelajari pemikiran dan masyarakat. Sosiologi pengetahuan menitikberatkan pada kondisi social atau eksistensial pengetahuan. Tokoh-tokoh yang berkecimpung di bidang ini tidak membatasi pada analisis wilayah kognisi yang tampak seperti dari istilahnya, tetapi secara praktis banyak menaruh perhatian mayoritas produk intelektual, seperti filsafat dan ideology, doktrin-doktrin politik, dan pemikiran teologis. Dari semua bidang tersebut, dalam sosiologi berusaha mengaitkan ide-ide dengan realitas masyarakat dan mengkaji *setting* historis lokasi social dimana ide-ide tersebut di produksi dan diterima.²⁷

Tugas dari ilmu ini ialah memastikan adanya hubungan empiris di antara sudut pandang intelektual dan structural di satu sisi dan posisi historis di lain sisi. Perlu juga ditambahkan, menurut para pakar, teori sosiologi pengetahuan ialah dengan menganalisis bentuk-bentuk social pengetahuan, membicarakan proses diperolehnya suatu pengetahuan dari setiap individu-individu, dan akhirnya yang menjadi bahasan ialah pengorganisasian institusional dan distribusi pengetahuan. Dalam bahasa lain, sosiologi pengetahuan dapat

²⁷Muhyar Fanani, *Metode Studi Islam: Aplikasi Sosiologi Pengetahuan sebagai Cara Pandang* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), 3.

membantu memahami relasi antara ilmu pengetahuan antara struktur dan kesadaran social masyarakat.²⁸

B. Embrio Sosiologi dan Perkembangannya

Ilmu sosiologi pengetahuan tidak terlepas dari induknya, yaitu ilmu sosiologi itu sendiri. Oleh karena itu, disini penulis perlu memaparkan embrio awal dan perkembangan sosiologi yang menjadi sebuah keilmuan. Dalam sejarah perkembangannya, ilmu ini dari masa ke masa telah diprakarsai oleh para tokoh di zamannya. Perlu ditegaskan disini bahwa embrio munculnya teori ini sudah ada sejak abad pertengahan dengan ditandai kemunculan Ibnu Khaldun. Ia merupakan pemikir dari Tunisia yang lahir pada 27 Mei 1332 M/1 Ramadhan 732 H. Dialah orang yang pertamakali menggagas praktik sosiologi ilmu yang baru dan mandiri. *Setting* social saat ia hidup yang paling banyak berperan dalam upayanya mengkaji aspek sosiologi secara serius. Perdebatan antara Islam tradisional, rasionalis, dan kaum sufi pada masanya dijadikan sebagai bahan pelajaran sehingga menghasilkan sebuah karya tulis yang berjudul *Kitab al-I<ba>r* dan *Muqaddimah (Prolegomena)*. Dalam karya yang kedua itulah, Ibnu Khaldun secara empiris mengkaji fenomena-fomena social.²⁹

²⁹Ibid., 21.

Meskipun demikian mayoritas pakar sosiolog menyebut kontribusi Ibnu Khaldun dalam ilmu sosiologi belum begitu besar dan terbilang masih kecil. Mereka lebih memilih Karl Marx dan Auguste Comte yang dianggap lebih berkontribusi terhadap ilmu tersebut. Oleh karena itu konteks revolusi Perancis 1789 dan revolusi sepanjang abad ke 19 dipandang sebagai pemicu terbentuknya ilmu sosiologi ini. Akan tetapi, menurut Fanani, hal ini bukanlah yang pertama kali membentuk ilmu sosiologi, jauh dari revolusi tersebut kekacauan yang terjadi masa Ibnu Khaldun lah yang menjadi pemicunya. Namun pernyataan awal tersebut perlu juga untuk disinggung disini sebagai awal terbentuknya sosiologi modern.

Kemelut yang terjadi dalam revolusi politik di abad ke 18 dan 19 memiliki dampak yang dahsyat terhadap keadaan masyarakat, baik positif maupun negative. Perbedaan pendapat yang terjadi saat itu, pada satu sisi menginginkan untuk kembali pada abad pertengahan yang kehidupan terasa aman dan damai dan di sisi yang lain menginginkan -ini yang maju- terciptanya perubahan social untuk mencapai terciptanya tatanan yang didambakan. Oleh karena itu situasi ini mendapat perhatian lebih dari para tokoh, yang melihat ketertiban social sebagai teoritesi social klasik yang dikemukakan Auguste Comte (1798-1857) dan Emile Durkheim (1858-1917). Tokoh pertama itulah (Comte) yang kemudian dianggap sebagai tokoh pertama yang menggunakan

sosiologi dan berada dalam genggamannya Comte pula kemudian sosiologi menjadi ilmu yang dominan. Dalam ilmu ini dipelajari tentang *social static* (statika social atau struktur social yang ada) dan *social dynamic* (dinamika social atau perubahan sosial).³⁰

Pada awal pembentukan sosiologi sebagai ilmu pengetahuan, Comte memiliki sumbangan yang konkret dengan menciptakan teori tiga tingkatan atau juga biasa dikenal dengan teori evolusi. Tiga tingkatan inilah yang menurut Comte, yang secara khusus, pasti dilalui oleh kelompok masyarakat yaitu ilmu pengetahuan, individu, dan pemikiran. Tiga tahapan itu adalah: *pertama*, tahap teologis, merupakan tahapan yang terjadi sebelum era 1300 yang sekaligus menjadi karakteristik dunia saat itu. Dalam periode ini, keyakinan terhadap adikodrati, tokoh agama, dan keteladanan kemanusiaan menjadi system gagasan utama dari dasar segala sesuatu. Segala sesuatu yang ada di dunia diyakini sebagai ciptaan Tuhan, seperti dunia social dan alam fisik. *Kedua*, tahap metafisik, terjadi pada era 1300-1800. Karakteristik pada tahap ini ditandai dengan keyakinan terhadap suatu yang abstrak, yang dianggap dapat menerangkan segala sesuatu. *Ketiga*, tahap positivistic, terjadi sejak era 1800. Pada tahap ini ilmu sains dijadikan sebagai keyakinan. Pada era ini, manusia mulai meninggalkan

³⁰Ibid., 22-23.

penelitian yang sifatnya absolut (Tuhan atau alam). Dalam era ini, manusia lebih memusatkan perhatian pada kajian alam fisik dan dunia social guna untuk mengetahui hukum-hukum yang mengaturnya.³¹

Tidak jauh berbeda dengan Comte, Durkheim juga menentang adanya revolusi di Perancis yang telah menyebabkan kekacauan-kekacauan social seperti permogokan buruh industri, kekacauan kelas penguasa, perpecahan negara-gereja, dan kebangkitan antisemitisme. Dari konteks seperti inilah kemudian Durkheim memusatkan kajiannya dalam ranah tata tertib social. Kekacauan social memang tidak dapat dihindarkan dalam dunia modern, namun setidaknya dapat di netralisir dengan reformasi social. Dalam ilmu sosiologi, dalam *The Rule of Sociological Method*, Durkheim mengembangkan masalah pokok yang hendak dikaji dengan studi empiris. Menurut Durkheim, tugas sosiologi ialah mempelajari fakta-fakta social yang diyakini sebagai kekuatan dan struktur yang bersifat eksternal dan bersifat memaksa individu.

Perhatian Durkheim terhadap ilmu ini sedemikian besar yang diwujudkan dengan karya tulisnya yang lain, seperti *The Division of Labor in Society*. Karya ini berisi, yang tidak jauh berbeda dengan karya sebelumnya (*The Rule of Sociological Method*) membahas fakta social nonmaterial seperti ikatan

³¹Ibid., 23.

moral, kultur, dan institusi social. Begitu pula dengan karya terakhirnya, *Elemnetary Forms of Religious Life*, mengkaji tentang fakta social nonmaterial juga, yaitu agama. Dengan kajian-kajian tersebut semakin memantapkan posisi sosiologi pada dunia akademik di Perancis yang sekaligus juga memantapkan posisi Durkheim ke puncak di bidang sosiologi pada masa pergantian abad.

Factor lain yang menyebabkan munculnya teori sosiologi, selain revolusi politik ialah revolusi industry dan munculnya kapitalisme di dunia Eropa. Terutama yang terjadi antara abad ke-19 dan ke-20. Hal ini juga tidak dapat dilepaskan dari kemajuan yang dicapai pada bidang teknologi, banyaknya alat-alat canggih menjadikan berdirinya banyak pabrik. Akhirnya banyak para petani yang meninggalkan profesinya dan beralih ke sector industry. Pada saat yang sama muncul birokrasi ekonomi beskala besar sebagai upaya pelayanan terhadap adanya sector industry dan system ekonomi kapitalis. Sistem kapitalis mempunyai harapan terhadap adanya pasar bebas yang memperjualbelikan produk industry. Dalam situasi inilah terdapat segelintir orang yang diuntungkan dengan mendapat keuntungan yang besar, namun di sisi yang lain merugikan banyak orang. Para pekerja bekerja membanting tulang dalam jam kerja yang panjang tetapi mendapat gaji yang tak sepadan. Dari konteks inilah kemudian menimbulkan konflik dahsyat di dunia Barat dengan adanya penentangan kaum buruh terhadap industry dan utamanya

terhadap kapitalisme. Dari pegolakan masyarakat tersebutlah yang kemudian menjadi sorotan sosiolog awal seperti Karl Marx (1818-1883), Max Weber (1864-1920), Emile Durkheim (1858-1917), dan George Simmel (1858-1918).

Meskipun Marx tidak mengakui dirinya sebagai sosiolog dan memang dia bukanlah sosiolog, bahkan karya yang ia hasilkan juga terlalu luas cakupannya untuk dibilang dalam cakupan sosiologi. Meski demikian ada satu teori sosiologi yang ditawarkan dalam karyanya tersebut yaitu tentang masyarakat kapitalis. Dalam konteks ini, Marx meyakini bahwa setiap manusia dapat bertahan hidup dengan bekerja dan dengan alam. Dalam istilah lain pada dasarnya manusia adalah makhluk produktif. Dari situ manusia dapat menghasilkan makanan, pakaian, dan kebutuhan-kebutuhan lain yang dapat memenuhi keberlangsungan hidupnya. Produktifitas ini merupakan sifat alamiah yang dimiliki oleh setiap manusia, dan memungkinkan untuk diwujudkan dengan dorongan secara bersama-sama orang lain. Dari sinilah dapat dipahami bahwa manusia adalah makhluk social. Mereka perlu bekerja bersama untuk mencapai segala sesuatu dari tujuan hidup.

Akan tetapi dalam prosesnya yang panjang perjalanan sejarah, proses alamiah ini hancur. Awal mulanya disebabkan peralatan masyarakat primitive dan selanjutnya tatanan struktual masyarakat yang diciptakan dalam perjalanan sejarah. Tatanan struktur inilah yang kemudian pelan-pelan

menghancurkan proses produktifitas alamiah dari berbagai sisi. Proses penghancuran yang paling parah terjadi pada struktur masyarakat kapitalis yang mencapai puncaknya dalam kapitalisme. Kapitalisme adalah serangkaian struktur yang dapat menciptakan batas pemisah antara individu dan proses produksi, produk yang diproses dan orang lain, dan akhirnya yang memisahkan individu itu sendiri. Inilah yang kemudian disebut dengan *alienasi*. Hal ini terjadi karena kapitalisme telah berkembang menjadi system dua kelas yang di dalamnya berisi sejumlah kapitalis yang menguasai produksi, produk, dan jam kerja dari pekerja. Dalam proses alamiah, manusia bekerja untuk memenuhi kebutuhan hidupnya sendiri, sementara dalam masyarakat kapitalis para pekerja bekerja untuk kelompok kecil kapitalis.³²

Berbeda dengan Marx, Max Weber memiliki teori rasionalisasi yang lebih dapat diterima oleh kalangan sosiolog daripada teori dalam Marxian, selain itu karena teori ini menjadi jantung komunitas Weberian. Hal ini disebabkan oleh riset-riset yang serius dan tulisan yang dihasilkan bergaya akademis, lebih filosofis, dan lebih bervariasi dari segi tema. Dalam kajiannya, Weber lebih tertarik pada masalah umum seperti mengapa di dunia Timur mendapat kendala dalam institusi socialnya, sementara dalam dunia Barat berkembang semakin rasional. Masalah inilah yang menjadi kajiannya, apa

³²Ibid., 27-28.

yang melatarbelakangi pendorong dan yang merintang perkembangan rasionalisasi. Ia memberikan contoh pada restoran cepat saji (*fast food*) yang banyak beredar di dunia Barat yang dianggap sebagai contoh terbaik bagi rasionalisasi. Aplikasi restoran ini ialah menggiring pekerja dan konsumen pada sebuah cara paling rasional dalam mencapai tujuan masing-masing. Pekerja menyodorkan makanan dari jendela dan seketika itu konsumen dapat memperoleh makanan yang diharapkan secara cepat dan efisien. Kecepatan dan efisiensi inilah yang didiktekan oleh restoran cepat saji dan aturan operasionalnya.

Selain Weber, tokoh yang semasa dengannya dan juga banyak mempengaruhi sosiologi masa awal adalah George Simmel. Ia mempunyai teori interaksionisme simbolik. Melalui karya itu, Simmel dapat membantu perkembangan pusat kajian sosiologi di Amerika, tepatnya di Universitas Chicago. Karya yang dihasilkan Simmel, mayoritas berorientasi pada skala yang kecil, seperti tindakan dan interaksi individual.³³

Di saat mayoritas sosiolog abad ke-19 mengembangkan teori yang bersebrangan dengan Marx, muncul sebagian Marxis yang mencoba untuk menjernihkan dan memperluas cakupan teori Marxian. Seperti upaya Friedrich Engels yang menghidupkan teori Marxian ortodoks. Teori ini merupakan teori ilmiah Marx yang dapat membongkar kedok hukum

³³Ibid., 28-29.

ekonomi kapitalis yang sedang berkuasa. Akan tetapi, teori ini banyak mengundang kritik dari para tokoh. Teori ini dipandang telah mengesampingkan dunia politik. Padahal tindakan politik adalah landasan dasar teori Marx. Selain itu, Marxisme ortodoks juga mengesampingkan hubungan dialektika individu dan struktur social dalam skala yang luas. Akhirnya Marxisme ortodoks mendorong Marxisme Hegelian yang diprakarsai oleh George Lukacs. Sumbangan terbesar Lukacs pada teori Marxian ialah reifikasi dan kesadaran kelas. Lalu dalam perkembangannya, para tokoh di ataslah yang kemudian mempengaruhi pemikiran Karl Mannheim dalam membentuk sosiologi pengetahuannya.³⁴

C. Sosiologi Pengetahuan Karl Mannheim

Sebelum membahas teori sosiologi pengetahuannya, alangkah baiknya penulis cantumkan biografi singkat sang pencetus teori tersebut. Pada 27 Maret 1893 Karl Mannheim dilahirkan. Ejaan asli namanya Károly Manheim, ia dilahirkan di suatu daerah Budapest, Hungaria. Ia dilahirkan dari sepasang suami istri yang berasal dari negara yang berbeda, ayahnya berasal dari Hungaria dan ibunya dari Jerman. Mereka termasuk dalam keluarga kelas menengah. Ayah Mannheim mempunyai pekerjaan sebagai produsen tekstil.³⁵ Sarjana

³⁴Ibid., 29-31.

³⁵Hamka, "Sosiologi Pengetahuan: Telaah atas Pemikiran Karl Mannheim", *Scolae: Journal of Pedagogy*, Volume 3, Number 1, 2020, 77.

berdarah Yahudi ini, di masa mudanya belajar filsafat di universitas Budapest dan meraih gelar doctoral dari universitas tersebut. Ia juga kuliah di Berlin, Paris, dan Heidelberg. Mannheim pernah menghadiri kuliah Georg Simmel selama dua tahun (1912- 1914 M). Dari pertemuan inilah tampaknya yang turut mempengaruhi teori sosiologi pengetahuannya.³⁶

Pada pertengahan abad ke-20 ia hidup berpindah-pindah dari satu daerah ke daerah lain, seperti Paris, Heidelberg, dan Freiburg. Hal ini memang karena situasi dan kondisi Eropa Modern saat itu. Tragedy perang dunia, kamp konsentrasi, rejim totaliter, massa emigran, negara-negara yang membubarkan diri dan menghidupkan yang baru, krisis ekonomi, dan lain-lain.

Awal hijrah (emigrasi) dari tanah kelahirannya, Hungaria, terjadi pada tahun 1919 menuju Austria dan menghabiskan beberapa waktu di negara ini sebelum akhirnya tiba di Jerman. Bagi Mannheim, emigrasi ini tidaklah sulit baginya daripada emigrasi keduanya menuju Inggris. Hal ini dikarenakan, lingkungan Mannheim terutama dari ibunya ia dapat belajar banyak bahasa Jerman yang merupakan keturunan Yahudi Jerman sejak lahir. Tidak hanya itu, masa studinya di Budapest yang turut menghantarkannya dengan

³⁶Andy Dermawan, "Dialektika Teori Kritis Mazhab Frankfurt Dan Sosiologi Pengetahuan", *Sosiologi Reflektif*, Volume 8, No. 1, Oktober 2013, 331.

budaya dan filsafat Jerman. Perlu diingat juga, Mannheim pernah menempuh kuliah di Berlin, Ibu kota Jerman. Semua factor inilah yang memberikan kemudahan bagi Mannheim untuk tidak sulit beradaptasi dengan budaya dan bahasa Jerman.

Setiba di Jerman, pertama kali kuliah yang dihadiri adalah berada di Universitas Freiburg dengan mendengarkan ceramah Husserl dan Heidegger. Kemudian pada tahun 1921 ia berangkat ke Heidelberg, disana ia sering mengunjungi majelis Marianne Weber (janda Max Weber). Pertemuan-pertemuan ini turut serta membentuk dan memberi dampak pada Mannheim dan menggiringnya pada sosiologi. Di satu kesempatan, Mannheim berjumpa dengan saudara Max Weber, Alfred Weber, yang mendalami sosiologi budaya. Bagi Mannheim, seorang Weber tidak hanya berhubungan dengan sosiologi semata, melainkan pembimbing yang Paling penting dalam dunia akademisnya.³⁷

Pada masa ini, di awal 1920-an dapat dikatakan sebagai pucak kariernya di dunia akademis. Berbagai karya tulis telah dihasilkannya di majalah bergengsi di Jerman, seperti tentang teori interpretasi, tentang historisisme, dan tentang sosiologi pengetahuan. Mannheim bergabung dengan salah satu jurnal yang paling signifikan dalam ilmu social dan menjadi dewan editor di dalamnya, yakni di jurnal *Archiv für*

³⁷Hamka, "Sosiologi Pengetahuan", 77.

Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. Atas keterlibatan tersebut, pada 1930 ia diangkat menjadi professor sosiologi di Goethe University di Frankfurt. Dalam posisi ini, harus diakui puncak gemilang kariernya sangat mengesankan karena peningkatannya yang sangat pesat. Tidak hanya itu, Mannheim menularkan pemikirannya secara signifikan melalui artikel-artikel yang telah diterbitkan yang mendapat perhatian dalam perdebatan kontemporer. Dialah yang memprovokasi polemic dan menerima pengakuan pada 1929 dengan melalui karya populernya, *Ideologi and Utopie* yang baru diterbitkan. Melalui karya ini ia mengeksplorasi fungsi social dari ide-ide, dan sifat politik.³⁸

Tatkala kaum Sosialis Nasionalis berkuasa tahun 1933, posisi puncak akademis yang diraihinya harus ia letakkan semuanya, jabatan professor harus ia lepas. Hal ini hanya dikarenakan dirinya sebagai keturunan Yahudi, meskipun ia juga warga negara German. Tidak hanya itu, ia terpaksa harus hijrah dari German ke Inggris. Mannheim harus memulai beradaptasi kembali dengan 'negara' barunya. Emigrasi ini lebih sulit baginya, tidak hanya harus belajar bahasa Inggris, ia juga harus belajar kembali nuansa akademik secara umum dan sosiologi secara khusus. Statusnya sebagai seorang 'pelarian' dari German manambah daftar kesulitan saat ia mencari posisi di dunia akademis. Meskipun ia mempunyai

³⁸Ibid., 77-78.

baik di dunia akademik, namun ia tidak dikenal luas di dunia Anglo-Saxon. Oleh karena itu berusaha mencari pekerjaan kembali melalui beberapa kenalan, teman, ataupun kolega di AS, namun usaha tersebut belum menemukan hasil.³⁹

Dewi Fortuna tampak masih berpihak padanya, dua bulan setelah *penyekorsan* di German, Mannheim mendapat tawaran dari direktur London School of Economics, Lord Beveridge di tahun itu juga (1933) dan akhirnya ia menerima dan langsung dan berangkat ke London. Sepuluh tahun kemudian ia diangkat sebagai Guru Besar bidang sosiologi pendidikan yang pertama di universitas tersebut yang disandang sampai ia menghembuskan nafas terakhirnya. Selama satu decade setengah di Inggris dengan melalui beasiswa yang ia dapat, Mannheim focus mempopulerkan dan mengatur kehidupan akademik. Beberapa makalah yang ia hasilkan tiga buku yang terakhir diterbitkan setelah wafatnya (*Freedom, Power and Democratic Planning*). Usaha untuk mendapatkan posisi pemikirannya di Inggris tampak dari beberapa ceramah dan konferensi yang diberikan di beberapa universitas seperti Cambridge, Oxford, dan Newcastle. Disana ia juga mengorganisir sebuah program penelitian, bersama dengan teman-teman sarjana emigrannya dari German, yang bertajuk *The Sociological Causes of the Cultural Crisis in the Area of Mass Democracies and Autarchies*. Kegiatan lainnya

³⁹Ibid., 78.

sebagai editor seri Routledge, *The International Library of Sociology and Social Reconstruction*. Ia juga banyak mengisi kuliah tentang sosiologi dan etika sekaligus melakukan pendidikan public.⁴⁰

Dari serangkaian perjalanan panjang Mannheim di atas harus berakhir pada 9 Januari 1947, ia meninggal dunia. Situasi Hungaria (-1919), German (1919-1933), dan Inggris (1933-1943) yang turut mempengaruhi pemikiran-pemikirannya. Dalam konteks tersebut pula, Mannheim melahirkan beberapa karya di antaranya: *Structures of Thinking; Conservatism. A Contribution to the Sociology of Knowledge; Ideologie und Utopie; Man and Society in an Age of Reconstruction; Ideology and Utopia; Freedom, Power, and Democratic Planning; Sociology as Political Education; dan From Karl Mannheim*.

Jika dilihat dari tahun lahir dan meninggalnya Mannheim, tampak ia hidup di masa penghujung awal abad ke-20 bersamaan dengan sedang populernya kajian filsafat German *ala* Kant. Pengikut filsafat dari Kant ini selanjutnya yang disebut sebagai Kantianis, yang menjadikan “tradisi kefilosofan baru” yang memiliki ciri khas tersendiri dengan rasio praktis dan teoritis. Dalam periode berikutnya, neo-kantianisme telah melahirkan dua tokoh besar, yaitu Wilhelm Dilthey dan Max Scheler. Scheler mengembangkan fenomenologi dan Dilthey mengembangkan historisisme. Dari

⁴⁰Ibid.

dua tokoh inilah Mannheim mengembangkan sosiologi pengetahuannya.⁴¹

Di atas sudah penulis singgung tentang pengertian atau definisi sosiologi pengetahuan. Sejarah mencatat, terdapat dua kecenderungan sosiologi Barat yang berbeda dan bertentangan yang dimulai oleh Auguste Comte. Pertama, adalah para sosiolog positivis-empiris yang bermaksud untuk menjadikan sosiologi tidak dibedakan dengan ilmu-ilmu alam dalam standar saintifik dan metodologis. Dalam istilah lain, kelompok ini menyamakan ilmu sosiologi dengan ilmu-ilmu tersebut. Tokoh-tokoh kelompok ini, seperti August Comte, Herbert Spencer, John Stuart Mill, Emile Durkheim, dan Vilfredo Pareto. Kelompok ini berpendapat bahwa dalam fenomena manusiawi terdapat adanya keteraturan serta pola-pola tertentu yang serupa dengan keteraturan hukum alam. Pendekatan ini terpengaruh oleh semangat sains, terkhusus pada fisika klasik yang mekanistik deterministik. Oleh karena itu, menurut mereka tujuan dari sosiologi adalah menemukan pola-pola tersebut dalam masyarakat sebagaimana tujuan fisika dalam menemukan hukum alam yang sifatnya stabil dan deterministic.

Sementara itu kelompok kedua diwakili oleh Max Weber, berpendapat bahwa sosiologi adalah ilmu budaya, yang secara mendasar berbeda dengan ilmu-ilmu kealaman. Oleh

⁴¹Dermawan, "Dialektika", 332-333.

karena itu ia berpandangan bahwa sosiologi merupakan sains yang berkaitan dengan tindakan social dengan harus menguraikannya serta memahami makna-makna interpretif yang dilekatkan antara tindakan dengan lingkungannya. Hal ini dikarenakan makna yang diberikan oleh pelaku tindakan social tidak dapat diobservasi oleh indra, oleh karenanya sosiologi tidak dapat dikategorikan sebagai bagian dari ilmu-ilmu kealaman yang notabene tunduk dan patuh pada kaidah ilmiah yang semata-mata bersifat empiris.⁴²

Karl Mannheim, seorang 'ulama' dari Hongaria merupakan penggagas teori sosiologi pengetahuan. Dilihat dari terciptanya teori ini, tampak Mannheim banyak dipengaruhi oleh kedua bentuk kecenderungan sosiologi di atas. Karl Marx yang mengajarkan positivis-deterministik dan Max Weber yang mengajarkan signifikansi pemahaman akan nilai pengetahuan manusia.⁴³ Lebih jauh, beberapa tokoh sebelumnya yang juga berpengaruh pada Mannheim ialah Max Scheler, Wilhelm Dilthey, dan Alfred Weber (saudara Max Weber) yang juga se-ide dengan Karl Marx. Sementara itu Mannheim juga banyak dipengaruhi 'teman-teman' Max Weber seperti Simmel dan Neo-Marxis Georg Lukacs.⁴⁴

⁴²Muhammad Imdad, "Menjajaki Kemungkinan Islamisasi Sosiologi Pengetahuan", *Kalimah: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam*, Vol. 13, N. 2, September 2015, 243.

⁴³Ibid., 244.

⁴⁴Fanani, *Metode Studi Islam*, 31.

Istilah sosiologi pengetahuan pada dasarnya sudah mulai bermunculan pada 1920-an dengan adanya sejumlah sosiolog Jerman yang menulis tentang sosiologi pengetahuan, seperti Max Scheler dan Mannheim sendiri. Mannheim menyadari bahwa cikal bakal sosiologi pengetahuan sudah ada sejak Karl Marx yang tertuang dalam sebuah karyanya, teori ideology. Akan tetapi sosiologi pengetahuan dalam karya tersebut masih belum dibedakan dari penyingkapan ideology-ideologi. Karena bagi Marx, lapisan-lapisan social dan kelas-kelas tersebutlah yang menyebarkan ideology-ideologi itu sendiri. Selain Marx, ada sarjana lain yang turut menjadi penggagas cikal bakal lahirnya sosiologi pengetahuan, yaitu Nietzsche. Ia melakukan kombinasi dengan observasi-observasi konkret pada sebuah teori tentang nafsu-nafsu dan teori sebuah pengetahuan yang mengingatkan pada pragmatism. Ia juga yang membuat imputasi sosiologi (penyalahan sosiologis) melalui kebudayaan-kebudayaan “aristokratis” dan “demokratis” yang menjadi kategori utamanya, dan untuk menggambarkan cara-cara berpikir tertentu. Meskipun ada usaha dari Lukacs yang menyusun metodologi sosiologi pengetahuan yang lebih tajam dengan kembali pada Marx dan memasukkan unsur-unsur Hegelian yang ada dalam pikiran Marx. Namun menurut Mannheim Lukacs belum dapat bergerak melampaui Marx karena ia tidak

dapat membedakan penyingkapan ideology pada satu sisi dan sosiologi di sisi yang lain.⁴⁵ Dengan demikian, hampir sepenuhnya teori baru ini ditanggungjawabkan pada Mannheim.

Konsep kunci dalam pemikiran Mannheim adalah ideology dan utopia.⁴⁶ Teori ini berfungsi sebagai penjelas problem relasi antara teori/pemikiran baru dan teori/pikiran lama yang pernah ada, apakah relasi itu sifatnya ideologis atau utopis. Menurutnya, teori, pemikiran, konsep baru dapat bersifat ideologis maupun utopis. Yang dimaksud dengan ideologis apabila teori, pemikiran, konsep yang sekarang sedang berlaku. Sementara utopis ialah teori, pemikiran, konsep yang tidak atau belum berlangsung. Mannheim membagi utopia pada dua hal, utopia absolut dan utopia relative. Dikatakan sebagai utopia absolut, ialah utopia yang tidak dapat direalisasikan kapanpun dan dimanapun. Sementara utopia relative masih dapat direalisasikan pada suatu masa dalam system baru.⁴⁷

Ideologi adalah suatu system pemikiran yang dapat mempengaruhi tingkah laku manusia. Oleh karena itu, dalam pandangan Mannheim seluruh pengetahuan manusia telah terkondisikan secara sosial. Dia juga berpandangan bahwa setiap fase atau tahapan sejarah dalam kehidupan manusia

⁴⁵Ibid., 37.

⁴⁶Imdad, "Menjajaki", 246.

⁴⁷Fanani, *Metode Studi Islam*, 39.

terdapat ide-ide representatif. Maksudnya ialah ide representasi yang diperlihatkan oleh iklim sosial yang berlaku saat itu. Mannheim membagi ideology menjadi dua yang berbeda, yakni konsep ideologi secara khusus dan ideologi secara umum. Konsep ideology secara khusus hanya merujuk pada individu dan psikologis, sementara konsep ideology secara umum ialah konsep yang dapat menjelaskan fenomena ideology secara sosiologis dan kultural. Konsep ini tidak hanya dapat memotret asumsi-asumsi individu, melainkan dalam skala yang lebih luas seperti kelompok.⁴⁸

Melalui disiplin baru ini, Mannheim menginginkan pengkuan unsur subjektivitas dalam pengetahuan dan menolak objektivitas dalam ilmu-ilmu social, dalam istilah lain objektivitas *ala* ilmu-ilmu alam yang cenderung mengesampingkan peran subjek. Menurut Mannheim, pengetahuan yang dimiliki manusia tidak dapat dilepaskan dari subjektivitas dan kondisi psikologi individu yang mengetahuinya. Antara pengetahuan dan eksistensi ibarat dua sisi mata koin yang tidak bisa dipisahkan satu dengan lainnya. Semua pengetahuan dan kepercayaan ialah produk proses sosio-politik. Berkaitan dengan hal ini, Mannheim mencetuskan teori yang ia sebut dengan relasionisme. Menurut teori ini, setiap pemikiran selalu berkaitan dengan seluruh struktur social yang mengitarinya (Jerman: *Sitz im*

⁴⁸Hamka, "Sosiologi Pengetahuan", 80.

Leben). Oleh karenanya, pemikiran yang benar kebenaran kontekstual, dinamis, dan terbuka bagi komplementasi, koreksi, dan ekspansi, bukan kebenaran universal.⁴⁹

⁴⁹Fanani, *Metode Studi Islam*, 38.

BAB III

KH. BISRI MUSTHOFA DAN TAFSIR *AL-IBRI>Z*

Indonesia sebagai Negara penganut Islam terbesar di dunia, setiap masa selalu melahirkan pemikir-pemikir tafsir yang kompeten, KH. Bisri Musthofa salah satunya. Ia terlahir sebagai seorang ulama, kiai, budayawan, politikus, penceramah dan lain sebagainya. Ia menjadi seorang figure yang dapat dijadikan tauladan bagi masyarakat muslim Indonesia,terkhusus pula dalam masyarakat pesantren. Ia mempunyai banyak kelebihan yang disandang, di antara yang tersebut di atas, sebagai penceramah ataupun berpidato merupakan ‘profesi’ yang dapat ia handalkan. Kemahirannya dalam mengolah kata yang juga diselingi dengan *joke’s* yang menghibur pendengarnya. Tak ayal menjadi hal yang wajar ia dijuluki sebagai ‘Singa Podium’. Kemahiran dalam bahasa lisannya tidak serta merta mengusik kemampuannya di bidang lain seperti bahasa tulis. Bahasa tulis juga menjadi kelebihan lain yang patut untuk dijadikan sebagai teladan bagi masyarakat muslim pada umumnya. Kepandaiannya dalam menuliskan teks-teks keagamaan menjadi sumber rujukan kedua dalam upaya mendakwahkan Islam kepada khalayak Islam Nusantara. Beliau itu adalah seorang putra asli Indonesia yang terlahir dari rahim pesantren, yakni KH. Bisri Musthofa (selanjutnya Bisri).

A. Biografi KH. Bisri Musthofa (1915-1977)

1. Masa Kecil

KH. Bisri Musthofa merupakan seorang mufasir yang terlahir dari pasangan H. Zainal Musthofa dan Chodijah. Ibunya, Chodijah adalah seorang wanita biasa keturunan orang Makassar, Sulawesi. Chodijah anak yang lahir dari pasangan E. Zajjadi dan Aminah. Zajjadi merupakan seorang yang lahir di Makasar dari ayah bernama E. Sjamsuddin dan ibu Datuk Djijah. Sementara ayah Bisri, H. Zainal merupakan pengusaha sukses dimasanya. Ia mempunyai usaha dagang, setiap kali pulang dari menjajakan barang dagangannya ia selalu berkunjung pada seorang ulama di daerahnya untuk memberikan sebagian hasil jerih payahnya. Oleh karena itu ia dikenal sebagai seorang yang dermawan.⁵⁰ Sebagai orang kaya, H. Zainal telah tercukupi segala kebutuhan ekonominya. Buktinya, pada tahun 1923 ia sekeluarga berangkat ke tanah suci Makkah untuk menunaikan ibadah haji. Tentunya menghabiskan biaya yang tidak sedikit, perjalanan dari Indonesia ke Makkah, apalagi pergi bersama dengan keluarga yang menambah beban biaya. Mereka berangkat dari pelabuhan Rembang dengan menggunakan kapal haji milik Hasan Imazi Bombay. Selama menjalankan ibadah haji, H. Zainal mengalami sakit-sakitan yang kemudian dalam

⁵⁰Muhammad Asif,"Tafsir dan Tradisi Pesantren: Karakteristik Tafsir *al-Ibri>z* karya Bisri Mustofa", *Suhuf*, Vol. 9, No. 2, Desember 2016, 245.

perjalanan pulang menghembuskan nafas terakhir (tahun 1923) diusia 63 tahun dan jenazahnya di makamkan di Makkah

Sebelumnya, kedua orang tua Bisri ini telah menikah dengan pasangannya masing-masing. Ayah Bisri sebelumnya menikah dengan Dakilah yang dikarruniaai dua orang anak, H. Zuhdi dan H. Maskanah. Sementara ibunya menikah dengan Dalimin juga dikaruniaai dua orang anak, Achmad dan Tasmin.⁵¹

Nama asli Bisri Musthofa sewaktu kecil adalah Mashadi, dan baru berganti nama dengan Bisri Musthofa pada saat usianya menginjak 8 tahun setelah pulang haji.⁵² Ia dilahirkan pada tahun 1915, penulis tidak mendapatkan data akurat tentang hari, tanggal, dan bulan kelahirannya. Ia lahir di Jawa Tengah, tepatnya di kampung Sawahan gang Palen Rembang. Bisri merupakan anak pertama dari empat bersaudara yaitu Mashadi (Bisri), Salamah, Misbah, dan Ma'sum. Semenjak ditinggal wafat ayahnya, tanggung jawab keluarga termasuk Bisri berada di tangan KH. Zuhdi (ayah dari Prof. Drs. Masfu' Zuhdi) yang dibantu oleh Mukhtar (suami Hj. Maskanah). Zuhdi adalah kakak dari Bisri, dengan ayah yang sama namun ibu yang beda. Sejak kecil Bisri dikenal sebagai seorang anak pemalas dalam mencari ilmu, karena ia lebih memilih bekerja daripada bersekolah. Nampaknya jiwa pengusaha sang ayah

⁵¹Badiatul Roziqin, dkk, *Jejak 101 Tokoh Islam Indonesia*, (Yogyakarta: e-Nusantara, 2009), 114.

⁵²Fejrian Yazdajird Iwanebel, "Corak Mistik dalam Penafsiran Kh. Mustofa Bisri (Telaah Analitis Tafsir Al-Ibriz)", dalam *Jurnal Rasail*, Vol. 1, No. 1 tahun 2014, 25.

terwarisi dalam jiwa Bisri. Namun akhirnya Bisri tersadar dan kembali bersekolah bersama dengan teman sebayanya.⁵³

2. Transmisi Keilmuan

Selain menafkahi, Zuhdi memiliki tanggungan untuk memasukkan Bisri ke sekolah. Awal transmisi keilmuan Bisri dimulai dari sekolah formal, ia masuk dalam sekolah dasar HIS (*Hollans Inlands School*) di Rembang yang mayoritas murid-muridnya anak dari para pejabat negara. Bisri pun diterima di sekolah tersebut, karena ia masih diakui sebagai dari keluarga Raden Sudjono, seorang manteri guru HIS yang menjadi tetangga Bisri di Sawahan. Namun, ternyata pendidikan Bisri ini mendapat perhatian dari Kiai Kholil bin Harun, seorang pengasuh pesantren di Kasingan. Zuhdi ditegur oleh Kiai Kholil, dan memerintahkan Bisri untuk keluar dari sekolah tersebut. Menurut Kiai Kholil, HIS adalah sekolah yang didirikan oleh Belanda, karena itu ia khawatir jika besar nantinya Bisri akan terdidik kepribadiannya menjadi seperti kompeni. Bahkan lebih ekstrim lagi, Kiai Kholil mengharamkan kepada siapapun untuk masuk dalam HIS. Akhirnya, Bisri kecil dimasukkan di sekolah Jawa “Ongko 2” pada 1925 yang kemudian diselesaikannya dalam waktu tiga tahun. Sebelumnya, Bisri mempunyai jadwal mengaji Alquran pada kiai Kholil Sawahan. Namun setelah masuk di sekolah Ongko 2,

⁵³Roziqin, dkk, *Jejak 101*, 116.

ia tidak bisa mengaji lagi karena waktunya bersamaan. Oleh karena itu Bisri memilih belajar mengaji kepada kakaknya, Zuhdi.

Setelah lulus dari Ongko 2, Bisri melanjutkan studinya beberapa pesantren, seperti di pesantren Kajen, Rembang pada saat usianya 10 tahun (tepatnya pada tahun 1925). Bisri juga pernah *mondok* di Jawa Timur, tepatnya di pondok Tebuireng Jombang yang dilakukannya pada setiap bulan Ramadhan. Pesantren tersebut sangat terkenal dengan pesantren hadis yang diasuh oleh KH. Hasyim Asy'ari (pendiri NU). Di pesantren inilah Bisri dapat menambah wawasan pengetahuannya. Setelah itu, Bisri masuk di pondok pesantren yang diasuh kiai Kholil yang berada di Kasingan Rembang. Kiai Kholil ini selain sebagai seorang gurunya, juga kemudian nanti menjadi menantunya. Di pesantren inilah Bisri belajar dan mendalami ilmu-ilmu agama yang selanjutnya dapat dijadikan sebagai bekal untuk masa depannya.⁵⁴ Di Pesantren ini Bisri tidak langsung berguru kepada kiai Kholil, ia diarahkan untuk berguru pada kiai Suja'i terlebih dahulu. Hal demikian dilakukan Bisri dalam rangka mempersiapkan bekal dasar untuk kemudian berguru kepada kiai Kholil. Kepada kiai Suja'i, Bisri hanya diajari kitab *Alfiyah* Ibnu Malik (kitab yang berisi ilmu gramatikal bahasa Arab) dan tidak diajarkan kitab yang macam-macam, sehingga ia sangat menguasai kitab tersebut.

⁵⁴Iwanebel, "Corak Mistik", 25.

Pada tahun 1932, saat usianya menginjak 17 tahun, Bisri ingin merantau ke berbagai pesantren di Jawa. Tujuan pertamanya kepada Kiai Dimiyati yang mengasuh pesantren Termas. Sebelum berangkat, Bisri mohon izin pada kiai Kholil untuk menyampaikan maksudnya pergi ke podok Termas, namun kiai Kholil tidak memberi izin padanya. Sehingga Bisri tidak jadi pergi dan masih meenetap di Kasingan. Tampaknya “ada udang di balik batu”, larangan kiai Kholil pada Bisri ternyata ada maksud tersembunyi yang saat itu belum diperlihatkan pada Bisri. Kiai Kholil tidak mau kehilangan Bisri, karena ia telah mencium aroma keulamaannya yang terlihat dari kecerdasannya. Oleh karena itu saat usianya menginjak 20 tahun, ia diambil menantu oleh kiai Kholil yang dinikahkan dengan anak peremouannya yang bernama Ma’rufah yang saat itu berusia 10 tahun. Pasangan ini dinikahkan pada bulan Juni 1935 (7 Rajab 1354).⁵⁵ Dari pernikahan ini Bisri dikaruniai delapan orang anak yang secara urut, yaitu Cholil (lahir 1941), Musthofa (lahir 1943), Adieb (lahir 1950), Faridah (lahir 1952), Najichah (lahir 1955), Labib (lahir 1956), Nihayah (lahir 1958) dan Atikah (lahir 1964).

Setelah pernikahannya, Bisri tidak lantas lupa dengan studinya, bahkan setahun pasca pernikahannya 1936 ia diizinkan oleh menantunya untuk pergi haji dan menetap

⁵⁵Izzul Fahmi, “Lokalitas Kitab Tafsir al-Ibriz Karya KH. Bisri Mustofa”, dalam *ISLAMIKA INSIDE: Jurnal Keislaman dan Humaniora*, Vol. 3, No. 1, Juni 2017, 102.

selama dua tahun disana untuk memperdalam ilmu agama. Bukan tanpa alasan, mayoritas ulama' Nusantara beranggapan bahwa kota Makkah merupakan pusat keilmuan dan menjadi tempat legitimasi keilmuan. Tradisi pergi ke Timur Tengah sudah terjadi sejak lama, Azyumardi Azra mencatat bahwa hubungan ulama Nusantara dengan Timur Tengah sudah terjadi sejak abad ke 17 M dan terus berlanjut pada masa Bisri. Selain Bisri ada beberapa mufasir Indonesia yang menulis tafsir dengan bahasa Jawa, yang juga pernah mendalami ilmu agama di Makkah, seperti halnya K.H. Saleh Darat yang menulis tafsir *Fayd} al-Rah}ma>n* dan K.H. Raden Muhammad Adnan dengan *tafsir Alquran Suci*.⁵⁶ Selama dua tahun di Makkah, Bisri mendalami ilmu tafsir, hadis, dan fiqih. Selama disana ia menetap di rumah Syekh Chamid Said dan menjadi pembantu disana.⁵⁷ Di antara guru-gurunya berasal dari Indonesia yang mengajar disana, ia adalah KH. Bakir dari Yogyakarta, yang mengajarkan kitab *Luba>b al-U}ul* karya Syaikh al-Islam Abi Yahya al-Zarkasyi dan '*Umda>t al-Abra>r* karya Muhammad bin Ayyub, selain itu ada kitab *Tafsi>r al-Kashsha>f* karya seorang ulama Mu'tazilah Imam Zamakhsari, Syaikh Umar Khamdan, kepadanya Bisri memperdalam kitab hadis *s}ah{ih{ain*, Syaikh 'Ali Maliki, ia adalah guru dari Bisri dalam kitab *al-Ashbah wa al-Nad{a>ir* karya Imam al-Suyuthi dan *al-*

⁵⁶Islah Gusmian, "Alquran Bahasa Jawa: Peneguhan Identitas, Ideologi, dan Politik", dalam *S}uh}uf*, Vol. 9, No. 1 Juni 2016, 145.

⁵⁷Roziqin, dkk, *Jejak 101 Tokoh*, 117.

Hajaj al-Qushairi karya al-Naisaburi, Sayyid Amin, kepadanya Bisri belajar *Alfiyah Ibn 'Aqil* karya Ibnu Malik, Syaikh Hasan Masysyath, ia guru dalam kitab *Manhaj Dzawi al-Nadjar* karya seorang ulama' Nusantara Syaikh Mahfudz Tirmasi, Sayyid Alwi al-Maliki yang mengajar Bisri *Tafsir Jalalain* karya Jalaluddin al-Mahalli dan Jalaluddin al-Suyuthi.⁵⁸ Kitab tafsir yang ia pelajari inilah yang tampaknya mempengaruhi pada gaya penulisan tafsirnya.⁵⁹

Pada musim haji yang kedua, Bisri mendapat surat dari mertuanya yang berisi perintah untuk pulang tahun itu juga, kalau tidak, ia tidak diakui sebagai anak dunia-akhirat. Sepulang dari Makkah, Bisri mengeksplor keilmuan yang dimiliki pada santri-santri di pesantren sang mertua. Tahun 1939, guru sekaligus mertuanya meninggal dunia. Setelah itu Bisri menjadi orang yang bertanggung jawab sebagai penerus tongkat estafet sang mertua dengan mengasuh pesantren Kasingan, Rembang. System pengajaran yang digunakan di pondok tersebut masih seperti dengan system yang dijalankan sebelumnya, yakni dengan cara balah (bagian) menurut bidang masing-masing. Adapun kitab-kitab yang diajarkan dalam pondok tersebut di antaranya, *Tafsir Alquran, Shahih al-Bukhari, Shahih Muslim, Alfiyah Ibnu*

⁵⁸Maslukhin, "Kosmologi Budaya Jawa dalam *Tafsir al-Ibri>z*", dalam *Mutaw>tir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadis*, Vol. 5, No. 1, Juni 2015, 78.

⁵⁹Iwanebel, "Corak Mistik", 25-26.

Ma>lik, Fath}ul Mu'i>n, Jam'u al-Jawa>mi', Jurumiyah, Matan 'Imrit}ji, Nadham Maqsud, 'Uqudu al-Juman, dan lain sebagainya.

Sewaktu kedatangan tentara Jepang, pesantren Kasingan diserang dan dihancurkan sehingga luluh lantah. Namun, Bisri adalah seorang pejuang yang teguh dan ulet dalam memperjuangkan ilmu agama. Ia kemudian pindah dan mendirikan pesantren di Leteh Rembang yang diberi nama dengan pondok pesantren *Raud{atu al-T{alibin* pada 1955 karena usulan para santri. Pesantren ini saat ini juga dikenal dengan nama Taman Pendidikan Islam (TPI) yang beralamat di Jl. KH. Bisri Musthofa 3 Leteh Rembang. Bisri merupakan seorang kiai yang memiliki dedikasi tinggi, hal ini terbukti dengan waktunya yang selalu dicurahkan dalam studi. Sesibuk apapun dalam urusan keluarganya, ia selalu berusaha untuk tidak absen dalam mengajar.⁶⁰

Bisri dikenal sebagai seorang yang demokratis, ia selalu memberikan hak untuk berpendapat bagi orang lain. Hal ini sebagaimana yang dirasakan oleh putra-putrinya sendiri. Seperti pengakuan KH.Cholil Bisri (alm), bahwa ayahnya mmeberikan kelonggaran dan tidak pernah memaksa anak-anaknya sesuai dengan keinginan Bisri. Dalam hal menentukan jodoh misalnya, Bisri hanya memberikan kriteria-kriteria jodoh yang baik, yaitu kriteria pasangan yang bisa diajak berjuang. Begitu pula dalam konteks pendidikan, Bisri juga

⁶⁰Ibid.

tidak memaksakan anaknya untuk melanjutkan studi pada jenjang tertentu. Ia memberi keleluasaan pada anak-anaknya untuk melanjutkan studi sesuai dengan keinginan masing-masing.

Bisri juga dikenal sayang terhadap para santrinya. Karena itu ia selalu mengedepankan kasih sayang dan kesuriteladanan yang baik terhadap pendidikan para santri. Menurut KH. Wildan Abdulchamid (Ketua MUI Kendal) yang merupakan salah satu muridnya, memberikan kesaksian bahwa Bisri selalu mendoakan para santrinya dalam setiap kali mengisi ceramah. Bisri berdoa untuk selalu dibukakan hati para santri agar selalu mudah dalam mempelajari ilmu. Berkah doa yang selalu dipanjatkan, ada banyak santrinya yang kemudian menjadi orang-orang yang sukses. Di antara para santritersebut adalah KH. Abdul Hamid (pengasuh salah satu pesantren di Kendal), KH. Saefullah (pengasuh salah satu pesantren di Cilacap), H. Rayani (pengasuh pesantren Al-Falah Bogor), KH. Muhammad Anshari (Surabaya), KH. Basrul Kafi, KH. Jauhar, Drs. Umar Faruq, SH, Drs. Ali Anwar (Dosen UIN Jakarta), Drs. Fatkhul Qorib (dosen IAIN Medan), dan lain-lain. Bisri juga sangat dekat dan sayang dengan umat, dengan tidak membedakan kelas. Ia tidak pernah menolak tamu yang hadir dari manapun dan kalangan manapun yang bertamu ke rumahnya, tidak pandang derajat dan pangkatnya. Bisri juga selalu menghadiri setiap undangan ceramah dari siapa pun.

Kecuali jika benar-benar ada halangan yang memaksanya untuk tidak bisa hadir.

3. Karir di Bidang Politik

Tidak dipungkiri bahwa selain mahir dalam ilmu agama, ternyata Bisri juga lihai dalam dunia politik. Hal ini diketahui dari keikutsertaannya dalam parati politik pada masa hidupnya. Karir politiknya dimulai dari saat ia bergabung dengan Masyumi yang saat itu masih bergabung dengan NU. Masyumi disini bukanlah yang didirikan Jepang pada 1943.⁶¹ adalah partai politik yang didirikan pada tanggal 7 November 1945 yang didasarkan atas Keputusan Kongres Umat Islam di Yogyakarta pada 7-8 November 1945/1-2 Dzulhijjah 1346 H. Partai ini merupakan satu-satunya partai politik Islam saat itu. Partai ini didirikan oleh beberapa tokoh seperti, H. Agus Salim, Prof. Abdul Kahar Muzakkir, Abdul Wachid Hasjim, Muhammad Natsir, Muhammad Roem, Prawoto Mangkusasmito, Ki Bagus Hadikusuma, Muhammad Mawardi, dan Dr. Abu Hanifah.⁶²

⁶¹Tentang Masyumi yang didirikan Jepang, selanjutnya baca, Saiful Umam, “Politik Islam” Jepang”, dalam *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*, (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002), Jilid. 5, 404.

⁶²Abd. Rahman, Suci Wulandari, “Kepentingan Politik Masyumi dalam Tafsir Annur Karya Tengku Muhammad Hasbi Ashshiddieqy”, *Al-A'raf: Jurnal Pemikiran Islam dan Filsafat*, Vol. XVI, No. 2, Juli–Desember 2019, 151.

Ada dua hal pokok yang menjadi tujuan dari berdirinya partai politik ini, yaitu: pertama, menegakkan kedaulatan negara Republik Indonesia dan agama Islam. Kedua, melaksanakan cita-cita Islam dalam urusan kenegaraan. Maksud dari tujuan yang pertama adalah cermin dari sikap sikap pragmatis dan kompromistis dalam merespon gejolak politik yang terjadi di Indonesia saat itu. Adanya dikotomi urusan agama dengan negara ditolak tegas oleh Masyumi. Karena dalam pandangan Masyumi kedaulatan negara merupakan syarat wajib untuk dapat melaksanakan ajaran-ajaran agama (Islam). Berkaitan dengan hal itu, tujuan yang kedua, Masyumi berkeinginan membentuk negara Indonesia menjadi sebuah negara modern dan demokratis. Dengan menganut paham egaliter kedaulatan rakyat, keadilan, dan persamaan hak kepada semua warganegara tanpa pandang agama yang dianut, dan tentunya dalam naungan agama Islam.⁶³

Jika dipahami, Masyumi adalah 'wadah' partai politik yang di dalamnya terdapat beberapa ormas Islam, seperti NU, Muhammadiyah dan Sarekat Islam (SI). Namun pasca adanya konflik dalam tubuh Masyumi, melalui Mukhtar ke -19 pada 8 Mei 1952 di Palembang secara resmi NU keluar dari partai tersebut dan mendirikan partai sendiri dengan nama partai

⁶³Ibid., 156.

NU.⁶⁴ Akibat perpecahan ini, Bisri lebih memilih partai NU dan berjuang di dalamnya. Ia selalu menjadi juru bicara partai, karena dengan kemahirannya mengolah bahasa yang dengan menjelaskan dari perkara rumit menjadi gamblang, perkara yang membosankan dapat ia sulap menjadi hal yang menyenangkan serta dapat menghibur audien dengan dapat membuat ketawa. Ia juga dapat memberikan kritikan-kritikan yang tajam, namun dengan cara yang halus. Sehingga tidak membuat yang dikritik menjadi tersinggung apalagi marah. Hal ini sekaligus menjadi ciri khas kepribadian seorang Bisri.

Terlihat dari perannya yang kentara dalam partai, pada pemilu 1955 Bisri ditunjuk sebagai anggota Konstituante dari perwakilan partai NU. Setelah dekrit presiden pada tahun 1959 dengan ditandai dibubarkannya konstituante dan dibentuknya Dewan Perwakilan Rakyat Sementara (MPRS), Bisri juga menjadi salah satu anggota yang terlibat di dalamnya yang merupakan perwakilan dari para ulama. Kecintaannya pada partai NU semakin terlihat dengan secara konsisten ia berrjuang didalamnya yang pada pemilu 1971, perjuangan tersebut sekaligus menghantarkan dirinya menjadi anggota MPR perwakilan dari Jawa Tengah.

⁶⁴Moh. Amirul Mukminin dan Sumarno, "Hubungan NU dan Masyumi (1945-1960): Konflik dan Keluarnya NU dari Masyumi", *Avatara, E-Journal Pendidikan Sejarah*, Volume 3, No. 3, Oktober 2015, 487.

Karir politiknya masih berlanjut saat pemilu 1977 yang sudah masuk dalam era pemerintahan Orde Baru. Saat itu pemerintah membuat peraturan kepada penggabungan partai politik yang harus berafiliasi kepada partai tertentu. Partai NU bergabung dengan Partai Persatuan Pembangunan (PPP) dan akhirnya Bisri pun berjuang di partai tersebut. Saat itu, Bisri masuk dalam daftar sebagai calon legislative (caleg) perwakilan dari PPP daerah pemilihan Jawa Tengah. Namun ia tidak bisa meneruskan langkahnya, karena saat masa kampanye hampir tiba, Bisri wafat pada hari Rabu 17 Februari 1977.⁶⁵

4. Pengusung Islam Tradisionalis

Diketahui bahwasanya di Indonesia terdapat dua aliran Islam yang memiliki ideology berbeda, yakni Islam Modernis dan Islam Tradisionalis. Kelompok pertama banyak dihuni oleh kaum muda. Kelompok ini terbentuk akibat adanya arus modernism dan pembaharuan dalam Islam. Kelompok ini berafiliasi pada ormas-ormas modern, seperti Muhammadiyah. Organisasi ini merupakan gerakan modernism yang paling berpengaruh dan yang memiliki dampak paling luas di Indonesia. Ideology yang diusung kelompok ini sangat keras menyuarakan pembaruan dan pemurnian tauhid. Oleh karena itu mereka menolak kelompok-

⁶⁵Ibid. 26-27.

kelompok Islam yang masih mengakui takhayul, bid'ah dan khurafat (TBC).⁶⁶ Selain itu gerakan modernism Islam juga dengan sangat lantang menyuarakan untuk melepaskan diri dari 'cengkraman' pada suatu madzhab dan cenderung mengarah pada dunia sufistik.⁶⁷

Sementara kelompok kedua banyak dihuni oleh kaum tua. Kelompok ini merupakan anti tesa dari kelompok pertama yang muncul akibat dari digencarkannya pembaruan dan modernism dalam Islam. kelompok tradisionalis ini biasa mengafiliasi dirinya sebagai kelompok "Ahlu sunnah wal jamaah", artinya mereka yang mengikuti secara kuat "tradisi Nabi Muhammad saw dan ijmak ulama" yang telah terwariskan secara turun temurun. Dengan pandangan seperti ini, kelompok tradisionalis tidak mau terlepas begitu saja dengan pandangan-pandangan ulama terdahulu, seperti masih mengikut pada pandangan imam madzhab. Menurut mereka dengan cara demikian, cara beragama umat Islam tidak berlebih-lebihan dalam menggunakan akal. Kelompok tradisionalis ini tersebar dalam beberapa ormas seperti,

⁶⁶Nia Kurnia dan Amelia Fauzia, "Gerakan Modernisme", dalam *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*, (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002), Jilid. 5, 366.

⁶⁷Zamakhsari Dhofier, "Konsolidasi Tradisionalisme", dalam *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*, (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002), Jilid. 5, 377.

Nahdlatul Ulama, Nahdlatul Wathan, Mathlaul Anwar, dan lain sebagainya.⁶⁸

Dari kedua kelompok tersebut, dilihat dari perjalanan intelektualnya di atas, Bisri Musthofa pernah *mondok* kepada KH. Hasyim Asy'ari, dimana ia merupakan seorang yang mendirikan ormas Nahdlatu Ulama (NU). Berawal dari situlah, kalau bukan karena kedekatan guru dan murid, yang menjadikan Bisri condong pada ormas ini (NU). Bisri menjadi salah satu tokoh yang paling dibanggakan oleh kelompok tradisionalis. Perjuangannya dapat dilihat dari keaktifannya dalam partai NU sebagaimana yang sudah penulis singgung di atas, berdakwah, maupun dengan menerbitkan beberapa karya tulis. Dalam konteks yang terakhir, Bisri pernah menulis sebuah buku yang diberi judul *Risalah Ahlussunnah wal-Djamaah* yang terbit pada 1967 yang meneguhkan pandangan bahwa paham Ahlussunnah wal Jamaah selalu berpegang teguh pada tradisi.⁶⁹ Pandangan-pandangan lain yang mencerminkan Bisri sebagai ulama tradisional dapat dilihat pula dalam karya tafsir *al-Ibri>z* yang akan penulis bahas dalam bab berikutnya.

⁶⁸Ibid., 379.

⁶⁹Ibid., 378.

5. Produktif dalam Berkarya

Salah satu kelebihan kiai pesantren ini (Bisri) ialah produktif dalam membuat karya tulis. Ada puluhan karya yang telah dihasilkan selama hidupnya yang menarik untuk dijadikan sebagai teladan. Ternyata ada rahasia tersendiri yang dijadikan Bisri sebagai pandangan hidupnya yang menarik juga untuk sedikit diulas disini. Rahasia tersebut dapat diketahui dari kisah perbincangan Bisri dengan salah seorang sahabatnya dari Krapyak, yaitu KH. Ali Maksum, terkait dengan dunia tulis menulis. “Kalau soal kealiman, barangkali saya tidak kalah dari sampeyan, bahkan mungkin saya lebih alim”, demikian kata KH. Ali Maksum dengan nada kelakar, “tapi mengapa Sampeyan bisa begitu produktif menulis, sementara saya selalu gagal di tengah jalan. Baru separo atau sepertiga, sudah macet tak bisa melanjutkan.”.

Pertanyaan tersebut dijawab oleh Bisri juga dengan gaya yang khas, “Lha soalnya Sampeyan menulis *lillahi ta’ala* sih!”. Hal ini mengejutkan KH. Ali. “Lho Kiai menulis kok tidak *lillahi ta’ala*; lalu dengan niat apa?”, Bisri kemudian menjawab: “Kalau saya, menulis dengan niat nyambut gawe. Etos, saya dalam menulis sama dengan penjahit. Lihatlah penjahit itu, walaupun ada tamu, penjahit tidak akan berhenti menjahit. Dia menemui tamunya sambil terus bekerja, soalnya bila dia berhenti menjahit, periuknya bisa ngguling, saya juga begitu. Kalau belum-belum, sampeyan sudah niat yang mulia-mulia, setan akan mengganggu sampeyan dan pekerjaan sampeyan

tak akan selesai..”. Kemudian lanjut Bisri: ”Lha nanti kalau tulisan sudah jadi, dan akan diserahkan kepada penerbit, baru kita niati yang mulia-mulia, *linasyril ‘ilmi* atau apa. Setan perlu kita tipu.” Lanjut Bisri sambil tertawa.⁷⁰

Alhasil dari falsafah Bisri di atas mampu melahirkan beberapa karya di beberapa bidang di antaranya; *‘Ilm al-Tafsir* dan *Tafsir, ‘Ilm al-H{adīth* dan *H{adīth, ‘Ilm al-Nah}w, ‘Ilmu al-S{arf, Shari’ah* atau *Fiqh, Tas}awwuf, ‘Aqidah, ‘Ilm al-Mant}iq* dan lain sebagainya. Kesemuanya itu berjumlah kurang lebih 176 judul. Bahasa yang dipakai bervariasi, ada yang berbahasa Jawa beraksara Arab Pegon, bahasa Indonesia dengan aksara Arab Pegon, bahasa Indonesia berhuruf Latin dan ada juga yang menggunakan bahasa Arab.⁷¹

Bidang tafsir yakni *Tafsir al-Ibriz li Ma’rifat al-Qur’an al-‘Aziz bi al-Lughat al-Jawiyah, al-Iksir fi Tarjamat ‘Ilm Tafsir*, dan tafsir surat Yasin yang ditulis secara ringkas berguna untuk pelajaran para santri, da’I, yang bermukim di pedesaan. Dan kitab Bisri yang masih berkaitan dengan tafsir adalah kitab *al-Iksier* yang mempunyai arti “Pengantar Ilmu Tafsir” yang ditulis untuk mempelajari ilmu tafsir.

Bidang hadis, *Sulamul Afham* yang berupa terjemah dan penjelasan terdiri dari 4 jilid. Kitab ini berisi haddis-hadis hukum syara’ yang lengkap dan disertai keterangan-

⁷⁰Roziqin, dkk, *Jejak 101*, 114.

⁷¹Fahmi, “Lokalitas”, 103.

keterangan yang sederhana. *Al-Azward al-Musthofawiyah*, kitab ini diujukan kepada ara santri tingkatan tsanawiyah yang berisi tentang tafsiran hadis dalam kitab *Arba'in Nawawiyah*. *Al-Mandhamatu al-Baiquni* merupakan kitab *musthalah hadis* berbentuk nadhaman.

Bidang aqidah, terdapat dua karya yakni *Rawihatul Aqwan* dan *Durarul Bayan*. Kedua kitab ini membahas tentang aqidah yang dipelajari bagi para pemula. Isi dari kitab tersebut berupa terjemahan-terjemahan dari beberapa kitab tauhid. Bidang syariah, *Sullamu al-Afham li Ma'rifati al-Adillati al-Ahkam fi Bulugh al-Maram*, *Qawa'id al-Bahiyah*, *Tuntunan Shaat dan Manasik*, *Islam dan Shalat*. Bidang Akhlaq Tasawuf meliputi, *Washaya al-Aba' li al-Abna'*, *Syi'ir Ngudi Susilo*, *Mitra Sejati*, *Qasidah al-Ta'liqatu al-Mufidah* (syarah dai Qhidh al-Munfarijah karya Syekh Yusunf al-Tauziri dari Tunisia).

Dalam ilmu mantiq/logika terdapat *Sullamul Munawwaraq* yang berisi dasar-dasar berpikir. Isinya sangat sederhana, sangat jelas dan praktis, mudah dipahami, dan banyak contoh-contoh dalam kehidupan sehari-hari. Dalam ilmu sejarah, meliputi *An-Nibrasy*, *Tarikhu al-Anbiya'*, dan *Tarikhu Awliya'*.

Dan beberapa bidang ilmu lain seperti *Imamuddien* yang berisi tuntunan untuk para modin, sebuah buku terjemahan dari *Qashidah Burdatu al-Mukhtar* yang diberi judul *Tiryaqu al-Aghyar*, *al-Haqibah* kitab yang berisi do'a-do'a dalam kehidupan sehari-hari sebanyak 2 jilid, *kumpulan khutbah*

*Idhamatu Jumū'iyah (6 jilid), Islam dan Keluarga Berencana, Cerita Humor dan Kasykul (3 jilid), Syi'ir-syi'ir, naskah Sandiwara, Metode Berpidato, dan lain-lain.*⁷²

B. Mengenal Tafsir *al-Ibri>z*

Nama lengkap yang sesuai dengan keterangan dalam sampulnya ialah *al-Ibri>z li Ma'rifati Tafsir al-Qur'a>n al-'Azi>z bi al-Lughati al-Ja>wiyah*. Dari data yang ada, tafsir *al-Ibri>z* belum diketahui awal penulisan dan akhir penulisannya, pasalnya dalam cetakan awal tafsir tersebut, Bisri tidak memberikan informasi kapan tafsirnya mulai ditulis. Abu Rokhmad hanya menyebutkan akhir penulisan tafsir tersebut dengan berdasarkan penuturan Ny. Ma'rufah, yakni selesai pada saat kelahiran putri terakhirnya (Atikah) bertepatan pada tahun 1964.⁷³ Sementara itu menurut penuturan anaknya, anak pertama Bisri (KH. Kholil Bisri). Menurutnya tafsir ini dikarang selama empat tahun (sekitar 1957-1970), yang tidak dapat ditulis berdasarkan hasil pengajian yang diselenggarakan setiap hari Selasa dan Jum'at. Sementara itu, dalam edisi cetakan yang terakhir tafsir tersebut yang ditulis dengan aksara Latin memberikan informasi bahwa tafsir ini mulai ditulis tahun 1951 M/1369 H dan berakhir sampai tahun

⁷²<https://biografiulama-nu.blogspot.com/2016/11/biografi-kh-bisri-musthofa-pesawahan.html>. diakses pada 06 september 2019.

⁷³Abu Rokhmad, "Telaah Karakteristik Tafsir Arab Pegon Al-Ibriz", dalam *Analisa*, Vol. XVIII, No. 01, Januari-Juni, 2011, 32.

1960 M/1379 H.⁷⁴ Dari beberapa informasi di atas, tampak terdapat informasi yang berbeda-beda. Namun hal ini tidak lantas menenggelamkan urgensi keberadaan tafsir *al-Ibri>z*.

Tafsir *al-Ibri>z* dalam perkembangannya telah dicetak dan disebarluaskan ke masyarakat muslim Indonesia. Sampai detik ini, berdasarkan penelusuran penulis, tafsir ini dicetak dalam tiga edisi, yaitu edisi per juz sebanyak 30 jilid dan edisi tiga volume dengan ditulis bahasa Arab *pegon*.⁷⁵ Serta edisi terbaru satu jilid besar lengkap tiga puluh juz yang diterbitkan pada tahun 2015 oleh penerbit Menara Kudus dengan menggunakan aksara roman dalam bahasa Jawa Latin yang disalin sesuai kitab aslinya (Arab *pegon*). Hingga saat ini, *al-Ibri>z* masih dikaji di berbagai pesantren, madrasah diniyah, dan majlis tabligh di berbagai daerah.

1. Motivasi Penulisan

Setiap karya yang hadir tidak terlepas dari motivasi penulisnya. Begitu pula dengan Bisri yang menulis tafsir *al-Ibri>z*. Menurut pengakuannya, faktor yang memotivasi Bisri menulis tafsir tersebut tidak terlepas dari para koleganya yang meminta untuk menuliskan sebuah karya tafsir yang dapat dieksplor di pesantren-pesantren. Sebagai seorang kiai Bisri juga menyadari bahwa sudah menjadi tanggung jawabnya untuk melakukan misi suci tersebut. Oleh karena itu, setiap

⁷⁴Bisri Musthofa, *al-Ibri>z li Ma'rifati Tafsir al-Qur'a>n al-'Azi>z*, (Kudus: Menara Kudus, 2015), dalam pambuko.

⁷⁵Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika Sampai Ideologi*, (Yogyakarta: LKis, 2013), 53.

penulisan tafsir ini, Bisri selalu berusaha menjaga kesuciannya dari hadas. Selain itu, ia juga berusaha untuk *tirakat* dengan cara melakukan puasa sunnah setiap hari Senin dan Kamis. Bahkan ia juga melakukan *silatur ruhiyah* kepada para wali-wali yang telah berjasa menyebarkan agama Islam di Indonesia (utamanya Jawa). Setiap selesai dalam penulisan satu juz, Bisri mengajak para santrinya untuk berziarah di wali Sembilan.⁷⁶

Pada dasarnya, selain dapat dilihat dari informasi-informasi yang tertuang dalam kitab tafsirnya. Motivasi tersebut juga dapat dilihat dari sisi sosiologis di sekitar penulisnya. Umumnya, mayoritas masyarakat di sekitar Bisri adalah orang yang awam dalam bahasa Arab. Namun tidak dengan tulisan Arab yang berbahsa Jawa (pegon). Dengan adanya penerjemahan dan penafsiran tersebut maka dapat dipastikan bahwa kehadiran tafsir *al-Ibri>z* ini merupakan jawaban dari kegelisahan masyarakat awam dalam memahami Alquran. Hal ini semakin menemukan relevansinya dengan maksud dan tujuan ditulisnya tafsir *al-Ibri>z* yaitu untuk memudahkan dalam memahami pesan-pesan yang ada dalam deretan ayat Alquran. Dalam bahasa AH. John, Bisri telah melakukan vernakularisasi terhadap Alquran, yakni pembahasa lokal Alquran. Sementara itu menurut pengamatan Izzul Fahmi, upaya penulisan tafsir yang dilakukan Bisri tersebut sebagai praktik kegiatan hermeneutis. *Pertama,*

⁷⁶Iwanebel, "Corak Mistik", 29-30.

menerjemahkan bahasa Alquran “yang melangit” diturunkan pada “bahasa bumi” yang lebih ‘manusiawi’. *Kedua*, memahami konteks sekitarnya dengan tempat dan zaman yang berbeda.⁷⁷

Sementara dilihat dari karakteristik tafsir tersebut, Gusmian mempunyai analisa yang patut diapresiasi. *Pertama*, aksara pegon, menurutnya penulisan dengan aksara pegon erat kaitannya dengan tradisi Islam pesisir. Dimana mayoritas penduduknya adalah kalangan santri. Sehingga pegon juga erat kaitannya dengan tradisi pesantren. Dalam menggunakan pegon sebagai media tulis pada tafsir, tampaknya Bisri bukanlah yang pertama. Dalam sejarah telah dimulai beberapa mufasir yang menggunakan pegon sebagai media tulis dalam tafsirnya. Sebut saja *Fayd al-Rahman* karya KH. Shalih Darat (w. 1920) yang telah lebih dulu ada. Adapun tafsir-tafsir yang selaras dalam penggunaan pegon seperti *Ikli>l fi> Ma'a>ni> al-Tanzi>l*(1980-an) dan *Ta>jul Muslimi>n* karya K.H. Misbah Zainul Musthofa (adik kandung Bisri) dan *Tafsir Al-Balagh* karya Imam Ghazali.⁷⁸ Dijadikan sebagai ciri khas tradisi Islam Pesisir karena, berbeda dengan karakter penulisan tafsir yang diproduksi oleh masyarakat Islam Jawa Pedalaman, seperti Solo dan Yogyakarta. Mayoritas tafsir yang dihasilkan dengan tulisan cacarakan. Lihat saja misalnya tafsir *Serat Patekah*, *Tafsir Wal Ngasri* karya St. Cahayati, *Tafsir Alquran Jawen*

⁷⁷Fahmi, “Lokalitas”, 106.

⁷⁸Islah Gusmian, “Tafsir Alquran di Indonesia: Sejarah dan Dinamika”, *Nun*, Vol. 1, No. 1, 2015, 20.

karya Bagus Ngarpah, *Tafsir Alquran saha Pethikan Warnawarni* koleksi Museum Sonobudoyo, Yogyakarta.⁷⁹ Begitu juga dengan gaya penulisan makna gandul yang juga masih erat kaitannya dengan tradisi pesantren. Makna gandul ialah pemberian makna kosa kata yang tepat di bawah tulisan arab dengan posisi miring ke kiri yang juga menggunakan aksara pegon. Dengan gaya seperti ini pada dasarnya pembaca diuntungkan, selain mengetahui makna literalnya, pembaca juga memahami posisi kata yang sedang dibaca. Apakah itu sebagai *muftada'*, *khobar*, *na'at-man'ut*, dan lain sebagainya. Tafsir yang menggunakan gaya penulisan ini tidak dapat ditemukan dalam tafsir berbahasa Arab maupun bahasa Indonesia.⁸⁰

2. Metode Penafsiran

Terdapat perbedaan pendapat para pemerhati tafsir terkait dengan metode yang digunakan oleh mufasir dalam setiap karya-karya tafsir yang dihasilkannya. Ali al-Sabuni membagi metode penafsiran menjadi tiga bagian, *bi al-ra'yi*, *bi al-ma'thu>r*, dan *isha>ri*. Sementara itu al-Farmawi membagi menjadi empat kelompok, *ijma>li>*, *tah}li>li>*, *muqarran*, dan *mawdhu>'>i>*. Memang sulit untuk menentukan metode yang diterapkan dalam suatu kitab tafsir dengan satu metode saja. Namun disini penulis mengacu pada pembagian yang diberikan al-Farmawi.

⁷⁹Ibid.,19-20.

⁸⁰Asif,"Tafsir dan Tradisi", 262.

Dari keempat metode penafsiran di atas, masing-masing penjelasannya sebagai berikut: *tah{li>li}*, yaitu suatu metode yang menjelaskan makna-makna yang dikandung ayat Alquran yang urutannya sesuai urutan mushaf Alquran. Penjelasan makna-makna tersebut bisa makna kata atau penjelasan umumnya, susunan kalimatnya, *asba>b al-nuzu>l* nya, serta keterangan yang dikutip dari Nabi, sahabat, maupun tabi'in.

Metode *ijma>li*, adalah suatu metode penafsiran Alquran dengan cara menafsirkan ayat Alquran secara global. Sistematisnya mengikuti urutan mushaf Alquran, sehingga maknanya saling berhubungan. Penyajiannya menggunakan ungkapan yang diambil dari Alquran sendiri yang dengan menambahkan kata atau kalimat penghubung, sehingga memudahkan pembaca untuk memahaminya.

Metode *muqa>ran*, adalah suatu metode penafsiran Alquran dengan cara perbandingan. Perbandingan ini ada tiga hal; perbandingan antar ayat, perbandingan ayat Alquran dengan hadith, dan perbandingan penafsiran antar mufasir. Metode *mawd{ui}*, adalah suatu penafsiran Alquran secara tematis. Metode ini mempunyai dua bentuk; pertama, membahas satu surah Alquran dengan menghubungkan maksud antar ayat serta pengertiannya secara menyeluruh. Kedua, menghimpun ayat Alquran yang mempunyai kesmaan

arah dan tema, kemudian dianalisis dan dari sana ditarik kesimpulan.⁸¹

Dari sini tampak bahwa *al-Ibri>z* menggunakan metode *ijma>li>*. Dikatakan demikian, karena dalam *al-Ibri>z* yang menjadi tersebut menjadi metode paling dominan. Bisri dalam menjelaskan suatu ayat tidak muluk-muluk, ia hanya menjelaskan sekilas dan sangat jarang sekali menjelaskan secara panjang lebar. Hal ini bisa dilihat secara sekilas dari ketebalan jilid tafsir tersebut, bereda dengan tafsir *al-Ikli>l* misalnya yang menggunakan metode *tah>li>li>* yang terdiri dari beberapa jilid tebal.

3. Karakteristik

Dengan rendah hati, Bisri mengatakan bahwa karyanya ini bukanlah tafsir, melainkan hanya proses penyalinan bahasa (terjemah), dari Arab ke bahasa Jawa. Martin van Bruinessen juga mengucap demikian, karena dalam tafsir, menurutnya membutuhkan kadar tertentu.⁸² Mengacu pada penjelasan Manna al-Qattan, bentuk terjemah terbagi menjadi dua, yaitu terjemah *lafdziyah* dan terjemah *tafsiriyah*. Terjemah *lafdziyah* ialah bentuk terjemahan Alquran dengan hanya mengalihbahasakan kosa kata *an sich*. Sementara bentuk

⁸¹Abdul Hayy al-Farmawi, *al-Bida>yah fi al-Tafsi>r al-Mawd{u>'i>>* terj. Rosihon Anwar (Bandung: Pustaka Setia, 2002), 23.

⁸²Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat*, terj. Farid Wajidi dan Rika Iffati, (Yogyakarta: Gading Publishing, 2012), 180.

terjemah *tafsiriyah* ialah bentuk terjemah Alquran dengan terjemah yang memahamkan. Dalam tafsir *al-Ibri>z* tampaknya Bisri, selain menggunakan bentuk terjemahan pertama juga menggunakan bentuk kedua. Dalam konteks pertama, Bisri menggunakan dalam penerjemahan perkata dengan model makna gandhul. Sementara pada terjemahan bentuk kedua yang ditempatkan di luar kotak.

Sebagai contohnya, dalam menerjemahkan Qs. al-Kahfi/18: 32, ayat ini dalam terjemah *lafdziyahnya* berbunyi: *“Dan berikanlah kepada mereka sebuah perumpamaan dua orang laki-laki, Kami jadikan bagi seorang di antara keduanya (yang kafir) dua buah kebun anggur dan kami kelilingi kedua kebun itu dengan pohon-pohon korma dan di antara kedua kebun itu Kami buat lading”*. Dalam terjemah *tafsiriyahnya*, Bisri menerjemahkan sebagai berikut: *“(Ono sedulur kakang sak adi saking Bani Makhzum siji mukmin siji kafir. Sing mukmin arane Abu Salmah Abdullah Ibnu Abdul Asyad, sing kafir arane al-Aswad Ibnu Abdul Asyad. Abu Salmah faqir nanging nriman lan taat. Dene al-Aswad sugeh nanging kafir angas. Al-Aswad tansah kumalungkung ngeduk-ngedukake kesugihane. Dielingake sedulure kanga ran Abu Salmah ora nggugu. Akhire getun, sebab kesugihane musno banjur dadi faqir. Ngungkuli faqire Abu Salmah. Wong loro iki akhire dadi tepo tulodho. Ayat 32 iki kurang luweh mengkene: Gaweyo tepo tulodho Muhammad! marang poro menuso. Rupo wong lanang loro (siji mukmin siji kafir) ingsun paring kebonan loro saking anggur.*

Kebonan loro mau insung kupengi wit-witan kurmo, antarane kebonan loro mau ono tandurane gogo."⁸³ Demikian Bisri tampak memberikan penerjemahan *tafsiriyah* yang sifatnya dapat memahamkan para pembaca. Sehingga jika diamati lebih dalam karya tersebut adalah karya tafsir Alquran. Ditambah lagi dengan berbagai penjelasannya yang terangkum dalam dengan beragam kata seperti *tanbi>hun*, *fa>idatun*, *muhimmatun*, dan lain-lain.

Upaya Bisri dalam menulis tafsir berbahasa local ini bukanlah yang pertama kali dilakukan di Indonesia. Tradisi penulisan tersebut telah dimulai sejak abad ke-16 dengan kehadiran tafsir *Kitab Fara>'id Alqura>n* dan *Tafsi>r Surah al-Kahfi>* keduanya anonym, *Tarjuma>n al-Mustafi>d* karya Abdur Rauf al-Sinkili, *Raudlatu al-Irfa>n* karya H. Hasan Mustapa, *Fayd} al-Rah}ma>n* karya Kia Shalih Darat, dan lain sebagainya. Dalam konteks ini Bisri juga menyadarinya sebagaimana yang diungkapkan dalam "Atur Sapolo" di awal pembukaan tafsirnya, sebagaimana di bawah ini:

Alquranul karim sampun kathah dipun tarjamah dening poro ahli terjemah, wonten ingkang mawi boso Walandi, Inggris, Jerman, Indonesia, lan sanes-sanesipun malah ingkang mawi tembung daerah Jawi, Sunda, lan sak panunggalanipun ugi sampun kathah. Kanthi tarjamah-tarjamah wahu, umat Islam saking sedoyo bongso lan suku-suku lajeng kathah ingkang saget mangertos tembung daerah Jawi, kawulo segahaken tarjamah

⁸³Musthofa, *al-Ibri>z*, 297.

tafsirul Quranul 'Aziz mawi coro ingkang Persojo, enteng sarto gampang pahamipun.⁸⁴

Sebagaimana juga penjelasannya di atas, Bisri menyebut tafsirnya ditulis dengan bahasa yang sederhana, ringan dan mudah untuk dipahami. penjelasan mengenai gambaran tafsirnya juga dituangkan dalam muqadimahnyanya yang dibagi ke dalam tiga bagian: *pertama*, Alquran ditulis di tengah dan disertakan dengan makna gandhul. *Kedua*, terjemah tafsirnya diletakkan di piggir yang diberi tanda nomor yang diletakkan di akhir penjelasan. Sementara nomor terjemah diletakkan di awalnya. *Ketiga*, keterangan-keterangan lain juga disebutkan dengan sebuah tanda, seperti: *tanbi>hun*, *fa>idatun*, *muhimmatun*, *qis}sat*, *mujarob*. Kata-kata ini digunakan untuk menyebutkan konten yang hendak dijelaskannya:

Tanbi>hun digunakan Bisri untuk mengungkapkan peringatan-peringatan. Misalnya, dalam menafsirkan Qs. Luqman/31: 21:

(*tanbi>hun*) ono ing kalangan kito Islam dhewe iki, kadang-kadang iyo isih ono kang nindaake tindakan-tindakan kang alasane namung miturut nenek moyang. Bab iku ora keno den padhaake babar pisan karo kang kasebut ono ing ayat iki. Balik isih kudu ditafsil: yen sekiro tentangan karo aturan Islam, iyo kudu diberantas. Koyotho aturan sajen-sajen, jare ngaturi dhahar danyang. Ambuwaki kembang bubur lan jajan-jajan ono ing prapatan lan sepadhane. Dene kang ora tentangan karo Islam, balik namung ngerupaake adat, ora dadi opo. Koyo slametan nganggo ambeng, slametan mithoni lan

⁸⁴Mustofa, *al-Ibri>z*, dalam muqaddimah.

sepadhane, iku ora dadi opo. Opo maneh iku mau prinsip (pokoke) sodoqoh. *Walla>hu'a'lam*.⁸⁵

Fa>idatun, digunakan Bisri dalam menyampaikan pesan-pesan tambahan yang sifatnya mendidik, nasehat, ataupun perumpamaan. Contohnya Qs. al-Baqarah/2: 179. Pada ayat ini Bisri menafsirkan:

(faidah): dadi hukum Islam (qisos) iki adoh bedane, yen dibanding karo hukum liyane. Jalaran wongkan nekat wani mateni iku longko banget. Nanging yen wongkang nekat wani di bui iku pirang-pirang. *Wallahu'a'alam*.⁸⁶

Muhimmatun, ditujukan untuk suatu keterangan tambahan yang dirasa oleh Bisri penting, baik hal baru yang berkait dengan keilmuan social ataupun *asbab nuzul*. Sebagai contohnya dapat dilihat pada Qs. al-Rahman/55: 56

Muhimmah: wong-wong wadon dunyo iku biasane lan umume yen banget ayue iku cok biso gampang kapincut marang wong lanang kang den anggep bagus, utowo luwih bagus katimbang kakunge. Sebab wong ayu kang banget ayune mau sasat angger wong kepingin nyawang. Mengko yen kebenerane penyawange wong lanang bagus iku, biso pas tatapan karo panglirirke wadon, biasane banjur koyo ono setrume. Mulo wadon nuli arang-arang kang kuat nanggulangi cobo. Mulo banjur kedadean kaang ora bagus. Mulone poro kakung yen milih bojo, ojo milih naming rupo. Senajan mungguhing rupo bijine naming nenem, utowo pitu kurang. Naming yen atine petut di biji limo utowo papat. Utowo

⁸⁵Ibid., 413.

⁸⁶Musthofa, *al-Ibri>z*, jilid 2, 62.

ketimbang rupane biji sepuluh, nanging moto kranjang.
*Wallahu'alam.*⁸⁷

Qisjs}at (kisah-kisah) dan *hikayat*, digunakan oleh Bisri dalam mengungkapkan kisah-kisah yang ada dalam Alquran. Contoh pada Surat al-Qamar ayat 37:

Qissat: Nalikane Luth ketamunan Malaikat-malaikat kang podo mendho-mendho pemuda nom-noman ngganteng-ngganteng lan mbarek-mbarek, kaum Luth podo jingkrak-jingkrak podo moro ing daleme Nabi Luth. Banjur njaluk sarana anggrejik-nggrejik supaya pada bertindak cemar – yaiku zina 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 ingsun 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.

Mujarrob, keterangan ini berupa informasi amaliah dan berbau mistik, seperti pengobatan ataupun yang lainnya. Seperti dalam penafsiran Qs. al-Nahl/16: 69:

(*mujarrob*): madu yen dicampur karo peresan jahe keno kanggo tombo loro weteng. Madu, samin, lan endok pitik, taker diadeng podo srikoyo, biso nambah tenogo muda, lan liya liyone maneh.⁸⁸

4. Sistematika Tafsir

Dalam konteks sistematika tafsir, penulis membagi ke dalam dua kelompok yakni sistematika tafsir secara umum dan sistematika tafsir secara khusus. Secara umum, pemerhati

⁸⁷Musthofa, *al-Ibri>z*, 541.

⁸⁸Ibid., 274.

maupun para tokoh membagi ke dalam tiga bagian. *Pertama*, sistematika *tartib mus}hafi* yaitu model penafsiran yang digunakan oleh para mufasir dalam kitab tafsirnya dengan menyesuaikan urutan mushaf Alquran yang dimulai dari surat al-Fatihah hingga surat al-Nas. Model seperti inilah yang menjadi *primadona* dan mayoritas dijadikan sebagai acuan oleh para mufasir, baik dari klasik hingga kontemporer, seperti *Tafsir al-Tabari*, *Tafsir Ibnu Kathir*, hingga *Tafsir al-Mishbah*.⁸⁹

Kedua, *tartib nuzuli* yakni sistematika yang digunakan oleh para mufasir dalam suatu kitab tafsir dengan menyesuaikan proses turunnya suatu ayat. Dalam konteks ini, *asbab nuzul* menjadi kunci utama dalam menyesuaikan urutan penafsiran. Model sistematika tafsir demikian tidak banyak digunakan oleh para mufasir, oleh karena itu mengkaji tafsir model seperti ini menjadi daya tarik tersendiri. Contoh kitab tafsir model ini ialah *al-Tafsir al-Bayan li al-Qur'an al-Karim* karya 'Aishah ibn Syathi' dan *Tafsir al-Hadi* karya Muhammad Izzat Darwazah.⁹⁰

Ketiga, sistematika *mawdu'i*, model sistematika tafsir ini terbagi menjadi dua, yakni *mawdu'i* surat dan *mawdu'i* term. Konteks pertama, model penafsiran mengikuti tema suatu surat seperti penafsiran surat Yasin, surat Ali 'Imran, dan

⁸⁹Aksin Wijaya, *Sejarah Kenabian: dalam Persepektif Tafsir Nuzuli Muhammad Izzat Darwazah*, (Bandung: Mizan, 2016), 23-24.

⁹⁰Ibid.

seterusnya. Sementara *mawdhu>i* term menyesuaikan term yang sedang dikaji dalam Alquran, seperti jihad dalam Alquran, perempuan dalam Alquran, dan lain sebagainya. Model ketiga ini (terutama *mawdhu>i* term) di era kontemporer menjadi model tafsir yang banyak diminati sehingga menjadi ciri khas tafsir era sekarang.⁹¹Dari ketiga model sistematika tafsir di atas, *al-Ibri>z* masuk dalam kategori yang pertama. Sebagaimana yang menjadi ciri-ciri utamanya dengan menafsirkan Alquran yang dimulai dari awal surat al-Fatihah hingga surat al-Nas.

Sementara sistematika secara khusus, ialah sistematika penafsiran yang digunakan Bisri dalam tafsir *al-Ibri>z*. Dalam bahasa lain, langkah-langkah penafsiran yang dilakukan Bisri dalam tafsir *al-Ibri>z*. Sebelum memulai penafsiran suatu surah, terlebih dahulu Bisri memberi sedikit penjelasan terkait dengan surah tersebut. Mulai dari tempat di turunkannya, *Makiyah* atau *madaniyyah*, Bisri juga memerinci beberapa ayat yang turun tidak sesuai dengan anggapan umumnya. Misalnya, Qs. al-A'raf merupakan surat yang turun di Makkah (*Makiyah*), namun di dalamnya tidak semua turun di Makkah, seperti ayat 163 sampai ayat 170 yang menurut Bisri turun di Madinah.⁹² Setelah itu Bisri menyebutkan jumlah ayat dalam suatu surat, baru masuk dalam penafsiran, satu persatu ayat diterjemahkan dan ditafsirkan.

⁹¹Ibid.

⁹²Mustofa, *al-Ibri>z*, Jilid, 8, 400.

5. Corak

Corak dalam bahasa Arab disebut dengan “*al-lawn*” yang berarti dasar ‘warna’. Sementara yang dimaksud dengan ‘warna’ dalam konteks ini corak khusus atau yang memberikan sifat khusus sehingga memberikan warna terhadap suatu tafsir.⁹³ Para tokoh menyebut corak-corak yang umum dalam suatu kitab tafsir di antaranya: corak *fiqhi* (hukum-hukum fikih), corak *‘ilmi* (ilmu pengetahuan atau sains), corak *a>da>bi al-ijtima>’i>* (social kemasyarakatan), corak *falsafi* (filsafat), corak *s}ufi>* (sufistik), dan yang lainnya. Dari beberapa corak tersebut, tafsir *al-Ibri>z* termasuk dalam kategori corak *a>da>bi al-ijtima>’i>* (social kemasyarakatan). Meskipun demikian, penulis menyadari tidak menutup kemungkinan akan adanya corak-corak yang lain dalam tafsir *al-Ibri>z*. Penulis menetapkan *a>da>bi al-ijtima>’i>* (social kemasyarakatan) dikarenakan corak inilah yang dominan dalam tafsir tersebut. Sebagai contohnya, dalam beberapa penafsiran Bisri mengkaitkan dengan problem social yang ada disekitarnya. Dalam konteks penafsiran Qs. al-Anbiya’/21: 112, Bisri menafsirkan dengan menggambarkan bagaimana kerumitan orang-orang yang hidup di zamannya, dalam era Orde Lama. Dalam hal ini, Bisri telah menyentuh asas-asas yang paling fundamental dalam kehidupannya, dimana krisis

⁹³ Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur’an: Studi Aliran-aliran Tafsir dari Periode Klasik, Pertengahan hingga Modern-Kontemporer* (Yogyakarta: Idea Press, 2016), 112.

yang melanda bangsa Indonesia saat itu digambarkan dengan jelas dalam tafsirnya, sampai harga beras *telungpuluh limo rupiah* terakomodir dalam tafsir tersebut. Ulasan lengkap penafsiran tersebut sebagaimana kutipan berikut:

Pungkasane surat Anbiya' iki Allah ta'ala perintah marang Nabi Muhammad saw supoyo perang-marahake sekabehane perkoro marang Allah ta'ala, lan ngarep-ngarep marang Allah ta'ala supoyo karupekan-karupekan inggal disirnaake. Mulo kebeneran iki dino Selasa 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 rupiah. Ono ing dino kang bersejarah iki, kejobero kito bareng-bareng ngadu kekuatan, musuh Londo, lan ihtiyar liyo liyone murih katekan opo kang dadi cita-citane bongso Indonesia. Kejobero 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. Insya 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.⁹⁴

Dalam ayat yang lain, Bisri juga menampakkan kedekatannya dengan masyarakat sekitar. Dalam konteks Qs. al-Syu'ra>ra>/26: 19, Bisri menggamarkan bagaimana system ekonomi

⁹⁴Musthofa, *al-Ibri>z*, jilid 17, 1054-1055.

komunisme dan kapitalisme. Berikut ulasan lengkap penafsiran tersebut:

(fa>>idah) Allah ta'ala paring rizqi marang kawulane ono ing alam dunyo iku, ono kang diparingi jembar, ono kang digawe rupek, ono kang digawe sugih, utowo faqir, mengkono saking welase Allah marang kawulane, jalaran umpomo ing alam dunyo iki digawe sugeh kabeh, uripe manuso mesthi ora kepenak. Cobo yen sugih kabeh, sopo sing gelem buruh macul? Sopo sing gelem buruh tandur? Sopo sing gelem mikul banyu? Sopo sing gelem dodol janganan?, sopo sing gelem dadi tukang becak? Lan liya-liyane maneh. Dadi umpomo sampean sugih, sawahe akeh, yo kudhu mluku dhewe, macul dhewe, matun dhewe, maneni dhewe, ngututi dhewe, mepe dhewe, ngunggahake menyang lumbung dhewe, adang dhewe, ngangsu dhewe, lan liya-liyane maneh. Lamun duwe cekar, trek, motor, becak, iyo kudu kok lakokake dhewe, yen omah sampean gedhe, iyo kudu sampean saponi dhewe, dikapur dhewe, di cet dhewe, lan liya-liyane dhewe. Komunisme dhewe karep masyarakat dunyo iki supoyo biso sama rata sama rata. Ora keno ono wong sugeh, ora keno ono wong mewah, kosok baline kapitalisme. Coro kapitalisme, sugeh oleh, mewah oleh, malah dianjurake supoyo masyarakat dunyo iki, dadi sugih kabeh, mewah kabeh, saronu berlomba-lomba, cepet dapet, lambat mlarat, nyambut gawe kang giyat, hasile kanggo enak lan kepenak dhewe. Coro Islam bedo karo kang kasebut ono ing ngarep mau. Coro Islam, mewah keno nanging ojo lacut. Sugih keno, nanging kudu zakat, kudu shodaqoh, kudu infaq, kudu ngamal jariah, kudu tulung lan sepodone. Motore songo likor keno, nanging kudu di zakati, hasil parine sangang ewu sangang atus sangan puluh songo ewu (9.999.000) ton keno, nanging kudu di zakati, sapine lan wedhuse oro-oro yo keno nanging kudu dizakati. Zakate tibo faqir miskin, tibo ibnu sabil, tibo pegawai-pegawai zakat, kanggo nulung wong sing

utange akeh, kanggo nebus konco-konco kang ditawan mungsuh, kanggo mengaruhi wong, supoyo melu Islam utowo tetep ing Islam, lan ugo kanggo pertahanan negoro, sehinggo faqir miskin ora loro ati karo wong sugihkang senenga atine mergo katulungan, negorone kuat, pembangunan hebat, ketentraman roto ing masyarakat. *Wallahu A'lam*.⁹⁵

6. Sumber Penafsiran

Para sarjana membagi sumber penafsiran tafsir menjadi dua, *bi al-ma'thur* (dengan riwayat) dan *bi al-ra'yi* (dengan akal). Dari kedua sumber tersebut tampaknya Bisri dalam *al-Ibri>z* mengakomodir keduanya. Memang secara sekilas ia banyak mengutip riwayat-riwayat hadis maupun isra'iliyat sebagai penjelasan dalam tafsirnya. Meskipun demikian, Bisri tidak jarang pula menafsirkan dengan nalar pemikirannya sendiri. Untuk menguatkan pendapat-pendapatnya, Bisri merujuk ke beberapa tafsir, sebagaimana dalam muqaddimahya, ia mengutip dari tafsir-tafsir yang *mu'tabar*, seperti halnya *Tafsi>r Jala>lain*, *Tafsi>r al-Baid{awi*, *Tafsi>r al-Khazin*, dan lain-lain.⁹⁶

⁹⁵Musthofa, *al-Ibri>z*, 491.

⁹⁶Ibid., dalam muqaddimah.

BAB IV

MEDAN KRITIK DAN POSISI *AL-IBRI<Z*

A. Medan Kritik Sosial dalam *al-Ibri>z*

Ada beberapa wilayah dan bidang yang menjadi medan kritik *al-Ibri>z* dalam tafsirnya. Medan itu meliputi wilayah lokal, nasional hingga internasional. Hal ini bisa dilihat dari bagaimana ia menafsirkan ayat-ayat sosial yang berkenaan dengan pola dan tingkah manusia di dunia yang bermacam-macam. Pola dan tingkah laku manusia baik yang berkaitan dengan kehidupan di sekitarnya, kehidupan dan bidang nasional serta isu internasional menjadi wilayah kritiknya.

Keluasan wilayah dan bidang kritiknya menunjukkan perhatiannya yang luas terhadap isu dan perkembangan sosial yang terjadi di masanya baik dalam skala kecil maupun besar. Ia mengkritik pada bagian-bagian yang membawa kemudaratannya bagi masyarakat dalam skala kecil hingga besar. Kritik itu ia lakukan bersamaan dengan penafsirannya terhadap ayat-ayat yang berkaitan dengan beberapa ayat dalam *al-Qur'an*.

Karena keluasannya, maka dalam penelitian ini akan dipaparkan beberapa wilayah kritik dalam tafsirnya baik dalam skala lokal, nasional hingga internasional dengan menitik beratkan pada isu yang berkembang masyarakat di masanya. Isu itu adalah sistem ekonomi global yang kapitalis, perilaku

manusia yang serba instan, wasilah dan pola bermadzhab, degradasi moral wanita, sikap ekstrim dalam beragama, tradisi Jawa yang berlebihan, Komunisme, Gatho Loco dan isu Wahabisme.

1. Kritik tentang Tatahan Sistem Ekonomi Global

Padanan kata ekonomi dalam Alquran disebutkan dengan term “*rizq*”. Kata ini dalam Alquran terdapat sekitar 112 kata dari berbagai derivasinya dalam 41 surat.⁹⁷ Begitu banyaknya kata ini diulang mengisyaratkan akan pentingnya masalah ekonomi dalam kehidupan manusia. Oleh karena itu tepat sekali dengan yang diungkapkan pakar ekonomi sekaligus mufasir Indonesia kontemporer Dawam Raharjo, ekonomi merupakan aspek terpenting dalam arus perubahan sosial dan pemikiran.⁹⁸ Begitu pentingnya masalah ekonomi, berbagai Negara besar dunia berupaya menciptakan beragam cara untuk menguasai ekonomi global. Di antara ideology tentang pengelolaan ekonomi yang pernah mencuat di era modern adalah komunisme dan kapitalisme. Keduanya memiliki kesamaan yakni lahir dari semangat yang sama,

⁹⁷Dawam Raharjo, *Ensiklopedi Al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-Konsep Kunci*, Cet. 2, (Jakarta: Paramadina, 2002), 578.

⁹⁸Ibid., 574.

produk *renaissance* peradaban Barat yang benci terhadap agama.⁹⁹

Kapitalisme muncul pertama kali di Eropa pada abad ke-16 sebagai bentuk perjuangan terhadap kaum feodal. Gerakan ini diprakarsai oleh para ilmuwan yang ingin mensejahterakan kaum buruh. Kapitalisme erat kaitannya dengan gerakan keagamaan Kristen Protestan. Salah satu tokoh yang mendukung gerakan ini adalah Benjamin Franklin dengan mottonya “Time Is Money”, yang menjadikan semangat untuk bekerja dan memupuk kekayaan.¹⁰⁰ System ini di era sekarang menjadi senjata ampuh yang dipakai oleh negara-negara maju untuk meningkatkan performa ekonomi negaranya. Dengan berkuasanya negara-negara tersebut, imbasnya terhadap negara-negara yang berkembang maupun negara miskin yang menjadi terbunuh ekonominya. Kapitalisme menjadi momok bagi negara-negara berkembang dan menjadi neo-imperialisme, sebuah konsep baru penjajahan di era modern.¹⁰¹ Sementara komunisme lahir sekitar tahun 1840-an di Perancis yang merujuk kepada pergerakan sosial politik dengan Karl Marx sebagai penggagasnya. Komunisme secara

⁹⁹Muhamad Yakub Mubarak, “Problem Teologis Ideologi Komunisme”, *Tsaqafah: Jurnal Peradaban Islam*, Vol. 13, No. 1, Mei 2017, 48.

¹⁰⁰Choirul Huda, “Ekonomi Islam dan Kapitalisme (Merunut Benih Kapitalisme dalam Ekonomi Islam)”, *Economica*, Volume VII/Edisi 1/Mei 2016, 31.

¹⁰¹*Ibid.*, 34.

bahasa berarti paham kebersamaan. Komunisme merupakan bentuk anti tesis dari kapitalisme, dalam skala yang sempit (dalam pengertian ilmu sosial) yang dimaksud dengan komunisme adalah kumpulan doktrin Marxis, kritik Marxis terhadap system kapitalisme dan teori liberal, tujuan Marx adalah untuk memunculkan revolusi proletariat yang melahirkan masyarakat komunis, tanpa kelas, bebas dari kemiskinan, pembagian kerja yang adil, serta ditiadakannya institusi yang menjadi alat penindasan dan dominasi kelas satu atas kelas lain.¹⁰² Dalam konteks ini, Bisri Musthofa meyinggung pada penafsiran Qs. al-Syu>ra>/26: 19:

(fa>>idah) Allah ta'ala paring rizqi marang kawulane ono ing alam dunyo iku, ono kang diparingi jembar, ono kang digawe rupek, ono kang digawe sugih, utowo faqir, mengkono saking welase Allah marang kawulane, jalarn umpomo ing alam dunyo iki digawe sugih kabeh, uripe manuso mesthi ora kepenak. Cobo yen sugih kabeh, sopo sing gelem buruh macul? Sopo sing gelem buruh tandur? Sopo sing gelem mikul banyu? Sopo sing gelem dodol janganan?, sopo sing gelem dadi tukang becak? Lan liya-liyane maneh. Dadi umpomo sampean sugih, sawahe akeh, yo kudhu mluku dhewe, macul dhewe, matun dhewe, maneni dhewe, ngututi dhewe, mepe dhewe, ngunggahake menyang lumbung dhewe, adang dhewe, ngangsu dhewe, lan liya-liyane maneh. Lamun duwe cekar, trek, motor, becak, iyo kudu kok lakokake dhewe, yen omah sampean gedhe, iyo kudu sampean saponi dhewe, dikapur dhewe, di cet dhewe, lan liya-liyane dhewe. Komunisme dhewe karep masyarakat dunyo iki supoyo biso sama rata sama rata. Ora keno ono wong sugih, ora keno ono wong

¹⁰²Mubarok, "Problem Teologis", 49.

mewah, kosok baline kapitalisme. Coro kapitalisme, sugeh oleh, mewah oleh, malah dianjurake supoyo masyarakat dunyo iki, dadi sugih kabeh, mewah kabeh, saronu berlomba-lomba, cepet dapet, lambat mlarat, nyambut gawe kang giyat, hasile kanggo enak lan kepenak dhewe. Coro Islam bedo karo kang kasebut ono ing ngarep mau. Coro Islam, mewah keno nanging ojo lacut. Sugih keno, nanging kudu zakat, kudu shodaqoh, kudu infaq, kudu ngamal jariah, kudu tulung lan sepodone. Motore songo likor keno, nanging kudu di zakati, hasil parine sangang ewu sangang atus sangan puluh songo ewu (9.999.000) ton keno, nanging kudu di zakati, sapine lan wedhuse oro-oro yo keno nanging kudu dizakati. Zakate tibo faqir miskin, tibo ibnu sabil, tibo pegawai-pegawai zakat, kanggo nulung wong sing utange akeh, kanggo nebus konco-konco kang ditawan mungsuh, kanggo mengaruhi wong, supoyo melu Islam utowo tetep ing Islam, lan ugo kanggo pertahanan negoro, sehingga faqir miskin ora loro ati karo wong sugih kang senenga atine mergo katulungan, negorone kuat, pembangunan hebat, ketentruman roto ing masyarakat. *Wallahu A'lam*.¹⁰³

Sebagai seorang pemikir, Bisri Musthofa tidak tinggal diam dalam menghadapi problematika umat, salah satunya dalam hal ekonomi. Pada masanya, terdapat dua kekuatan ekonomi besar yang banyak dianut oleh Negara-negara Barat dan Eropa yaitu komunisme dan kapitalisme. Masing-masing mempunyai ideology tersendiri dalam mengembangkan dan mengatur jalannya ekonomi tersebut demi untuk menguasai ekonomi global. Komunisme sendiri memiliki pandangan semua umat manusia harus sama rata, semuanya memiliki

¹⁰³Musthofa., *al-Ibri>z*, 491.

strata ekonomi yang sama. Berbeda dengan itu, kapitalisme tidak menekankan pada satu sistem, kaya boleh miskin juga boleh, namun kapitalisme menekankan semua umat manusia untuk berlomba-lomba memperoleh harta kekayaan sebanyak-banyaknya. Kedua system tata ekonomi ini saling bertolak belakang dan berusaha menancapkan pengaruh di dunia.

Namun menurut Bisri Musthofa kedua system ini tidak bagus bagi keberlangsungan hidup manusia. Keduanya tergolong system ekonomi yang ekstrem, ideology komunisme tidak bisa diterapkan karena melawan *sunnatullah*. Pada dasarnya konsep ini baik jika dapat diaplikasikan secara benar, namun sebagai ideology, terdapat problem teologis dalam komunisme yang perlu diperhatikan bagi komunitas muslim.¹⁰⁴ Adanya pemberontakan yang dilakukan Partai Komunis Indonesia (PKI) pada 1926, 1948, 1965, dengan umat Islam (terutama para kiai) sebagai sasaran utamanya turut

¹⁰⁴Sebagai sebuah ideologi, komunisme memiliki problem yang cukup serius terhadap persoalan teologis. Ideologi komunisme secara praktis menggiring penganutnya untuk menjadi ateis. Lebih dari itu, doktrin-doktrin komunisme menciptakan manusia yang membenci bahkan cenderung memusuhi agama. Marx menggambarkan kebenciannya terhadap agama dalam ungkapannya yang terkenal, "*Religion is the opium of the masses*". Lenin melakukan perampasan properti dan diskriminasi pada kelompok agama, kaum gereja dan kuil. Joseph Stalin melarang keras kegiatan kegamaan. Mao Zedong juga melarang segala jenis kegiatan agama dan kepercayaan. Di Indonesia, ribuan umat Islam, khususnya para kiai dan santri, pernah menjadi korban keganasan Partai Komunis Indonesia (PKI). Mubarak, "Problem Teologis", 46.

membangun stereotip negative Bisri Musthofa terhadap konsep komunisme.¹⁰⁵ Sementara Konsep kapitalisme yang mendorong setiap manusia untuk bekerja keras agar memperoleh harta kekayaan yang banyak dan dapat dinikmati dalam kehidupan yang *glamour* dan cenderung materialistik. Dengan tuntutan demikian, tidak jarang mereka yang meyakini konsep ini menghalalkan berbagai cara yang saling menjatuhkan lawannya. Hal inilah yang tidak disetujui oleh Bisri Musthofa, ia lebih memilih jalan tengah dengan sistem ekonomi Islam. Seorang menjadi kaya boleh, asalkan mau mengeluarkan zakat, sedekah, infaq, dan amal jariyah yang diberikan kepada sesama. Sehingga sesama umat manusia tidak saling menjatuhkan dan tetap menjaga persaudaraan serta saling mengasihi.

Pandangan Bisri Musthofa terhadap kapitalisme ini, tidak terlepas dari pandangan secara umum dari masyarakat muslim pada umumnya. Menurut Lutfi Syaukani, pandangan yang cenderung menentang kapitalisme dikarenakan empat hal: *pertama*, masyarakat muslim merasakan pengalaman pahit di jajah selama berabad-abad oleh kolonialisme, oleh karena itu mayoritas muslim menolak segala yang berhadapan dengan kolonialisme dan yang datang dari Barat, seperti kapitalisme. *Kedua*, sikap materialistic yang berbahaya bagi

¹⁰⁵Rangkaian tindakan brutal PKI semenjak pemberontakan 1926, pemberontakan 1948, hingga pemberontakan 1965.

aqidah masyarakat muslim. *Ketiga*, kapitalisme mendorong dan dianggap melegalkan sikap hedon, sesuatu yang bertentangan dengan Islam. *Keempat*, kapitalisme dianggap sebagai penyebab merosotnya ekonomi umat Islam saat ini. Meski demikian, kesimpulan-kesimpulan seperti ini terlalu sederhana dan cenderung menyesatkan.¹⁰⁶

2. Kritik terhadap Manusia Modern yang Serba Instan

Istilah '*modern*' dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia biasa diartikan dengan sesuatu '*terbaru, mutakhir*', sikap atau cara berpikir serta cara bertindak sesuai dengan tuntutan zaman.¹⁰⁷ Dalam Islam sendiri, istilah modern sering diartikan dengan '*tajdid*'.¹⁰⁸ Sebagian pakar mengartikan *tajdid* dengan usaha untuk menyesuaikan ajaran agama dengan kehidupan kontemporer dengan jalan men-ta'wil-kan atau menafsirkannya sesuai dengan perkembangan ilmu pengetahuan serta kondisi sosial masyarakat.¹⁰⁹ Sementara dalam kamus *Cambridge Advanced Learner's Dictionary*, sebagaimana dikutip Mustaqim, adalah kata sifat yang memiliki arti, terkait dengan orang atau sesuatu di masa modern, bukan masa lampau. Juga dapat diartikan dengan sesuatu yang dirancang atau dibuat dengan menggunakan ide-ide dan metode baru, mencari sesuatu untuk menemukan

¹⁰⁶Huda, "Ekonomi Islam", 39.

¹⁰⁷Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI), Offline.

¹⁰⁸M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, Cet. 13, (Bandung: Mizan, 1996), 95.

¹⁰⁹Ibid., 96.

bentuk ekspresi baru dan menolak yang tradisional. Dalam sejarah dunia Barat, banyak sejarawan mengatakan bahwa zaman modern diawali sejak abad ke-15 M hingga abad ke-19 M.¹¹⁰

Kehidupan modern ditandai dengan adanya revolusi industry di Eropa yang memunculkan banyaknya perubahan-perubahan pada sector industry dengan melahirkan teknologi-teknologi canggih yang dapat meringankan beban manusia. Untuk menjawab realitas ini, pemikir-pemikir muslim seperti Muhammad Abduh, M. Rasyid Ridha, dan yang lainnya merasa terpanggil untuk menggerakkan masyarakat muslim yang lain untuk merespon tantangan modernisme. Mereka menggelorakan semangat reformisme di seluruh dunia muslim, hingga pada akhirnya setiap Negara muslim memberikan respon yang positif dengan ditandai giat-giatnya melakukan pembangunan.¹¹¹ Oleh karena itu kesuksesan diukur dengan banyaknya pertumbuhan yang dihasilkan. Sehingga menjadi sebuah tuntutan bagi manusia modern untuk lebih giat bekerja dan menghasilkan produk sebanyak-banyaknya. Dari adanya tuntutan seperti ini, praktis membuat manusia modern untuk menciptakan segala sesuatu dengan cepat (instan), akibatnya mereka merasa dikejar-kejar waktu.

¹¹⁰Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur'an*, (Yogyakarta: Idea Press, 2016), 145-147.

¹¹¹Zubaedi, *Islam dan Benturan Peradaban*, (Jogjakarta: ArruzMedia, 2012), 152-153.

Dalam konteks inilah, Bisri Musthofa memberi kritikan sebagaimana dalam Qs. al-A'raf/7: 54:

tanbih: Allah ta'ala gawe langit bumi sajeroné nem dino. Sejatine yèn Allah ta'ala kerso, kuwoso nitahake langit bumi sak kedepan. Nanging anggone nitahake langit bumi nem ndino iku, kanggo nontoni marang makhluké, supoyo yèn gegawean kepengen gawehan bagus, kuat lan awet iku kudu kang sabar, ojo kesusu. Ojo angger dadi bae.¹¹²

Disebutkan di atas bahwa Bisri Musthofa menggambarkan sifat manusia modern yang kurang sabar dan terburu-buru. Gambaran ini sebagaimana penulis singgung di atas adalah ciri-ciri dari manusia modern. Dengan penjelasan di atas, Bisri Musthofa memberikan penafsiran dengan memberikan pelajaran, bagaimana Allah menciptakan langit dan bumi selama enam masa. Pada dasarnya Allah Maha Kuasa dalam menciptakan segala sesuatu, Allah kuasa menjadikan langit dan bumi dalam satu kedipan mata, namun Allah enggan untuk melakukannya, melainkan dengan enam masa. Hal inilah yang menurut Bisri Musthofa, Allah hendak memberi pelajaran bagi manusia untuk melakukan setiap pekerjaan agar hasilnya bagus dan awet. Gambaran ini sekaligus memberikan pelajaran bagi kita yang dalam melakukan sesuatu harus melalui langkah-langkah atau proses dan kerja yang maksimal, untuk menghasilkan kualitas yang bermutu. Oleh karena itu

¹¹²Musthofa, *al-Ibri>z*, jilid 8, 422.

kesabaran dan keuletan menjadi kunci dari setiap pekerjaan yang dilakukan setiap umat manusia.

Di zaman modern ini, pada dasarnya sudah banyak tokoh yang dapat dijadikan contoh. Thomas Alva Edison misalnya (1847-1931), dalam risetnya untuk menemukan barang-barang yang dapat dialiri arus listrik, ia dengan gigih dan sabar meneliti satu persatu barang yang didepannya hingga mencapai ratusan barang yang tidak dapat dialiri arus listrik. Dari sini dapat dilihat betapa kegigihan dan kesabarannya dalam menciptakan sesuatu penemuan yang bagus dan awet sebagaimana dapat dirasakan sampai saat ini, lampu pijar merupakan salah satu penemuannya.¹¹³ Pada dasarnya kesabaran dan anjuran untuk tidak terburu-buru merupakan ajaran Islam. Kata sabar (*al-Sabr*) dalam kamus Alquran memiliki arti ‘menahan’ baik secara fisik-material, seperti menahan napi di kurungan, maupun bermakna imaterial-non fisik seperti menahan diri. Dari akar kata ini muncul arti yang beraneka ragam, seperti ‘menjamin’, ‘gunung-gunung tegar yang kukuh’, dan lain-lain. Dari arti itu pulalah kemudian dituntut ketabahan dalam menghadapi kesulitan, berat, dan pahit yang harus dihadapi dan dengan penuh tanggung jawab. Oleh karena itu para agamawan menyimpulkan sabar sebagai “menahan diri atau membatasi

¹¹³http://id.wikipedia.org/1wiki/thomas_alfa_edison.

Diakses pada 08-05-2020.

jiwa dari keinginannya demi mencapai sesuatu yang baik (luhur).”¹¹⁴ Senada dengan kesabaran, Nabi saw menggambarkan sifat terburu-buru identic dengan sifat setan. Setan merupakan musuh yang nyata bagi manusia, oleh karena itu harus dilawan, menjauhi sifat-sifat dan langkah-langkahnya (Qs. al-Baqarah/2: 168 dan 208).

3. Eksplorasi Wasilah dan Peneguhan atas Sistem Bermadzhab

Di dalam Alquran dinyatakan salah satu unsur terpenting dalam ajaran Islam adalah *wasilah* karena bahasan ini ada sangkut pautnya dengan ketauhidan. Sehingga pemahaman terhadap *wasilah* harus dipahami dengan seksama agar tidak terjerumus ke dalam lembah kesyirikan. Term *wasilah* (الوسيلة) dalam *Mu'jam Mufahras li Al-Fa>dzi al-Qur'a>ni al-Kari>m*, disebutkan hanya 2 kali di dua surat yang berbeda, yaitu di dalam Qs. al-Maidah/5: 35, Qs. al-Isra'/17: 57.¹¹⁵ Al-Raghib al-Ashfahani dalam *al-Mufrada>t al-Fa>dz al-Qur'a>n al-Kari>m* menerangkan yang di maksud dengan *al-wasilah* adalah pencapaian sesuatu dengan penuh keinginan, *wabtaghu> ilaihi al-wasi>lah* (Qs. al-Maidah/5: 35). Pada hakikatnya, *wasilah* adalah menjaga jalan yang diridhai-Nya dengan ilmu dan aqidah, dan mencari keafdhalan syariat

¹¹⁴M. Quraish Shihab, *Secercah Cahaya Ilahi: Hidup Bersama Al-Qur'an*, (Bandung: Mizan, 2013), 165-166.

¹¹⁵Muhammad Fuad 'Abdu al-Baqi, *al-Mu'jam Mufahras li Al-Fa>dzi al-Qur'a>ni al-Kari>m* (Kairo: Dar al-Kitab al-Misriyah, 1364 H), 751.

sebagai peribadatan (*qurbah*). Sedangkan *al-wasil* ialah orang yang ingin sampai kepada Allah.¹¹⁶ Dalam kamus *al-Munawir* kata *al-wasilah* berarti segala hal yang digunakan untuk mendekatkan kepada suatu hal yang lain.¹¹⁷ Secara umum arti *wasilah* adalah setiap jalan atau metode untuk sampai kepada Allah swt. Dari bentuk kata tersebut tentunya dapat dipahami ada banyak jalan yang dapat ditempuh untuk sampai kepada Allah swt. Namun kebolehan *wasilah* ini masih menjadi perdebatan para ulama. Syaikhul Islam Ibnu Taymiah, menganggap orang muslim yang berdoa dengan *wasilah*, dengan tegas ia mengatakannya sebagai seorang musyrik. Menurutnya, orang muslim yang berdoa dengan *wasilah* kepada seorang yang masih hidup atau telah meninggal hukumnya sama saja, syirik. Menurutnya orang-orang seperti itu yang berdoa dengan membawa nama-nama Nabi dan para wali tak ubahnya seperti kaum kafir yang ingin mendekatkan diri dengan Allah swt.¹¹⁸

Pandangan ini dianut oleh kaum modernis, seperti Jamaludin al-Afghani, Muhammad 'Abduh, Syah Waliullah al-Dihlawi, M. Rasyid Ridha, dan yang selainnya, mereka

¹¹⁶Al-Raghib al-Ashfahani, *al-Mufrada>t al-Fa>dz al-Qur'a>n al-Kari>m*, tah}q. Shofwan Adnan (Beirut: Dar al-Fikr, 1288 H), 871.

¹¹⁷A.W. Munawwir, *Kamus al-Munawwir: Arab-Indonesia Terlengkap*, (ttp: tt, tt), pdf, 1559.

¹¹⁸Sawaluddin Siregar, "Wasilah Ibadah Agung yang Banyak Diselewengkan", *Yurisprudencia*, Vol. 3, No.1 Juni 2017, 125.

menyerukan adanya purifikasi agama dengan jargon kembali ke “Alquran dan al-Hadis”. Dengan melalui karya-karyanya, salah satunya *Tafsir al-Manar* karya Abduh dan Ridha telah menancapkan pengaruh mereka di Indonesia. Kiprah kelompok modernis ini di Indonesia ditandai dengan adanya keretakan umat Islam yang terbelah menjadi dua, kelompok tua (tradisional) dan kelompok muda (modernis). Kedua kelompok inilah yang mendominasi doktrin dan amaliah masyarakat yang tersebar di Indonesia. Berbeda dengan kelompok tradisionalis yang cenderung dengan mempelajari teks-teks klasik yang berbahasa Arab, seperti *Tafsir Jalalain* dalam bidang tafsir dan kitab *Arbain Nawawiyah* dan *Nailul Authar* di bidang hadis, kelompok modernis cenderung memakai teks-teks yang berbahasa Indonesia.¹¹⁹ Tokoh-tokoh seperti Achmad Dahlan (w. 1923), Ahmad Soekarti, dan Abdul Karim Amrullah (w. 1944) adalah tokoh modernis yang terkenal di Indonesia. Melalui karya-karyanya, pada awal abad ke-20 telah disebarluaskan melalui gerakan-gerakan yang dilakukan oleh Muhammadiyah dan al-Irsyad¹²⁰ yang kemudian pengaruhnya juga sampai masa Bisri Musthofa, ia menggambarkan:

(Qis}jah): Wong-wong kafir Mekah iku yen ditakoni:
sapa kang nitahake langit bumi? jawabe Allah Ta’ala,

¹¹⁹Howard M. Federspiel, *Kajian Alquran di Indonesia: dari Mahmud Yunus hingga Quraish Shihab* (Bandung: Mizan, 1996), 32-33.

¹²⁰*Ibid.*, 91.

sapa kang nitahake sliramu? jawabe Allah Ta'ala, sapa Pengeran ira? jawabe Allah Ta'ala. Yen kaya mengkunu banjur apa perlune siro kabeh podho nyembah berhala? Jawabe supaya marekake ingsun kabeh marang Allah Ta'ala. Golongan tertentu sangking umat Islam ana kang maido ziarah kubur, ziarah marang wali-wali lan tawassul karo poro wali, hujjahe macem-macem, kang ing antarane yoiku iki ayat. Golongan mau Nylathu mengkene: paparek marang Pengeran iku kudu langsung ora keno nganggo prantaraan mundhak koyo kufar Mekah kang podo gawe perantaraan berhala-berhala. Pinemune lan celatune golongan mau monggo kito ahli Sunnah wal Jamaah ora biso dibenerake. Sebab gawe perantaraan iku ono kang dilarang ono kang diperintahake kejobo saking iku wong Islam tawassul marang poro wali iku ora podo karo wong kafir kang nyembah berhala. Jalaran wong kafir kang podo nyembah berhala iku podo duwe ingtikod yen berhala iku nglabete, bedho karo wong Islam kang tawassul karo poro wali-wali, wong Islam ora bubrah ingtikode, l'tikode tetep yen poro wali ora nglabete.¹²¹

Penafsiran Bisri Musthofa di atas merupakan respon dan kritik terhadap kelompok modernis yang tidak atau mengharamkan adanya *wasilah* dalam Islam. Dengan menganut pemahaman kelompok tradisionalis yang berdasarkan teks-teks klasik, Bisri Musthofa menjabarkan penjelasan tentang *wasilah* melalui penafsiran ayat di atas. Menurut Bisri Musthofa, *wasilah* yang dilakukan oleh kelompok Ahlu Sunnah bukanlah sebagaimana dipahami oleh seperti kaum Jahiliyyah masa Nabi saw. Karena berhala yang

¹²¹Musthofa, *al-Ibri>z*, 464.

dijadikan *wasilah* kaum Jahiliyyah memberikan dampak pada mereka dan merubah I'tiqadnya, sementara kelompok Islam Ahlu Sunnah tidak demikian. Mereka yang *tawasul* dengan para wali tidak memberikan dampak terhadap I'tiqadnya. Pada hakikatnya media *wasilah* ini sama saja dengan *wasilah* yang lainnya. Perbedaan *wasilah* dengan bentuk yang lain bukan pada tataran substansialnya, namun hanya pada tataran formalitasnya. Menurut Zaini Ahmad Dahlan, orang yang *berwasilah* dengan bentuk ini boleh saja. Karena pada dasarnya orang yang bertawasul dengan orang lain adalah bertawasul dengan perbuatan orang lain. Karena orang yang *tawasul* berkeyakinan bahwa orang lain yang dijadikan sebagai objek *tawasul* tersebut diyakini dan dianggap lebih tinggi derajatnya, lebih utama dan lebih mulia daripada mereka yang *ber-tawasul*. Dengan keutamaan dan kemuliaan yang dimiliki oleh seorang tersebut dapat mengharapkan doa yang *ber-tawasul* dapat tersampaikan kepada Allah swt. Orang-orang yang dapat dijadikan sebagai perantara ialah orang-orang tertentu, yakni orang yang dicintai Allah, hal ini dibolehkan *ber-tawasul* dengannya sebagaimana firman Allah,; "*yuh}ibbu>nahun wayuh}ibbu>nahu...*(Qs. al-Maidah/5: 54).¹²²

Kalangan modernis menganggap bahwa orang yang sudah meninggal tidak dapat memberi kemanfaatan kepada

¹²²Amin Farih, "Paradigma Pemikiran *Tawassul* dan *Tabarruk* Sayyid Ahmad Ibnu Zaini Dahlan di Tengah Mayoritas Mazhab Wahabi", *Theologia*, Vol. 27, No. 2, Desember 2016, 290.

orang yang masih hidup. Keyakinan ini bertolak belakang dengan kalangan tradisional, yang masih meyakini orang lain yang sudah meninggal, utamanya para nabi, waliyullah, dan ulama-ulama dapat memberikan manfaat pada mereka yang masih hidup. Dalam konteks ini, Bisri Musthofa sebagai pembela kalangan tradisional memberikan argument yang dituangkan dalam penafsiran Qs. al-Najm/53 ayat 39. Ayat ini substansinya berbicara tentang amal perbuatan manusia, antara satu sama lain tidak dapat saling memberikan manfaat bagi yang lain. Bagi kalangan modernis, yang sebagian mengingkari adanya *naskh-mansukh* (pen: dengan makna penghapusan) tidak akan percaya dengan adanya syafaat atau 'bantuan' dari orang lain. Berbeda dengan kalangan tradisional yang meyakini adanya *naskh-mansukh*. Perdebatan ini digambarkan dalam penafsiran di bawah ini

Wong iku opo biso ngalap manfaat saking liyane amale dhewe opo ora? (al jawabu). Miturut golongan kang ingkar marang anane naskh-mansukh: Ora biso, sebab gandhulan karo dhahire ayat. "*wa an laisa lil insa>ni illa> ma> sa'a>*". Miturut golongan kang percoyo marang anane syafaat sakig poro Nabil an poro Sholihin: Bisu dalil-dalile akeh lan kuat banget. Mongko dak terangake ono ing buri. Dene ayat "*wa an laisa lil insa>ni illa> ma> sa'a>*" miturut sohabat Ibnu 'Abas ayat iki *mansukhoh* kelawan ayat "*wattaba'athum dzurriyyatahum bi i>ma>nin al-h}aqna> bihim dzurriyyatuhum*" ayat nomer 21 surat ath-Thur) miturut Imam Kurkhi ayat iki ayat umum kang den *takhsis* kelawan piro-piro dalil *khos*. Koyoto ayat nomer 21 surat ath-Thur mau. Lan hadits

"*idza ma>tabnu a>dama*" dene dalil-dalile manuso biso ngalap manfaat saking liyane amale dhewe yoiku:

1. Menuso biso ngalap manfaatsebab doaane liyan. Mengkono iku araane "*intifa'un bi 'amalil ghoiri*".
2. Kanjeng Nabi nyafaati marang ahli *mauqif* lan marang ahli *jannah*.
3. Kanjeng Nabi nyafaati marang ahli *kabairi* sehingga biso metu saking neroko iku ugo "*intifa'un bisa'yil ghoiri*".
4. Malaikat-malaaikat podo ndungaaake lan istighfar kanggo wong-wong kang ono ing bumi.
5. Allah ta'ala ngetoake saking neroko wong-wong kang ora duwe amal bagus babar pisan.
6. Anak-anake wong mukmin wau kang anak mau mati sadurunge *baligh* biso katut bapake mlebu suwargo.
7. Kisahe yatim loro kang den tulung dening Nabi Khodir, saronu alasan "*waka>na abu> huma> sho>lihan*".
8. Mayit biso ngalap manfaat sodaqohe wong urip saronu nashe hadits lan ijma' (*qo>la roja>lun linnabiyyi sholalla>hu 'alaihi wasalla>m inna ummi>uftulitat nafsuha> fahal laha> ajrun intashaddaqtu 'anha>? Qo>la na'am*).
9. Haji fardhu biso gugur sebab olehe ngajeake waline, saronu nashe hadits.
10. Haji Mandzur, kuwoso Mandzur biso gugur saking mayit sebab tindakane liyan saronu nasse hadits.
11. Ono mayit nduwe utang, kanjeng nabi ora kerso nyalaati, nuli utange mayit disauri dening Abu Qatadah. Kanjeng nabi banjur kerso nyalati. Kabeh mau ngalap manfaat liyane amale dhewe.
12. Siji wektu ono wong solat ijen, Kanjeng Nabi dhawuh kang surasane: Opo ora ono wongkang gelem sodakoh marang wong kae nuli mbarengi shalat?. Wongkang solat ijen mau hasil jama'ah, sebab dibarengi. Senajan kang barengi naming I'adah, mergo wus solat.

13. Wong kang sugeh utang biso bebas saking tanggungane yen utange wus dibayari qadhi.
14. Tonggo kang sholih iku manfaati marang liyo uripe lan sakwuse matine. Kabeh mau "*intifa' bighoiri 'amali nafsihhi*" cekak cukupe dalile akeh banget yen dak tutur, kbeh biso ngebaki halamanan. Mulo sedulur kang butuh tambahan dak aturi mirsani *jamal tafsir juz robi'* shahifah 236. Wallahu a'lam.¹²³

Dari penjelasan yang panjang serta dengan argument-argumen yang mendukung di atas, tampaknya Bisri Musthofa benar-benar ingin mempertahankan dan mengkritik serangan yang dilancarkan kalangan modernis. Jika dirunut dalam sejarah, seiring dengan berkembangnya pemikiran modernisme di Indonesia, yang menjadi salah satu tujuan mereka ialah melakukan 'purifikasi' dalam beragama, dan *tawasul* menjadi salah satu lahan yang diserang oleh kalangan modernis. Jika dilacak, kalangan modernis yang dalam hal ini diwakili oleh ormas Muhammadiyah telah hadir di Rembang sejak tahun 1953. Sejak saat itulah mereka gencar menyebarkan paham keagamaan pada masyarakat Rembang.¹²⁴ Menghadapi situasi demikianlah kemudian Bisri Musthofa mengkritik serangan-serangan tersebut yang diwujudkan dalam tasfirnya.

¹²³Musthofa, *al-Ibri>z*, 535.

¹²⁴Handhy Setyawan H, *Dinamika Organisasi Muhammadiyah dalam Perebutan Pengaruh Massa di Kabupaten Rembang Tahun 1960-2000*, (Semarang: Skripsi Universitas Negeri Semarang, 2006), 30-31.

Selain *wasilah* yang menjadi sasaran dari kelompok pembaharu adalah mengkritik adanya system madzhab atau *taqlid* dalam beragama. Menurut mereka, dalam bermadzhab tidak akan menjadikan Islam menjadi maju dan akan stagnan (*jumud*) karena ditutupnya pintu ijtihad. Jargon kembali pada “Alquran dan Hadis” menjadi dasar mereka. Menurut kelompok modernis, bermadzhab tidak mempunyai landasan dasar yang kuat. Setiap manusia yang memiliki kredibilitas intelektual, statusnya sama dengan para imam madzhab untuk melakukan ijtihad. Dengan demikian ststus tanggung jawabnya juga sama untuk melakukan pembaharuan yang bersumber secara langsung pada Alquran dan hadis.¹²⁵ Dalam konteks inilah, Bisri Musthofa justru tetap mempertahankan keyakinan bermadzhabnya. Keyakinan bermadzhabnya terekam dalam penafsiran Qs. al-Nisa/4: 59:

tanbihani: 1) to’at maring ulil amri iku wajib, nanging kanthi syarat, perintah mau tentangan karo agomo. Sebab kanjeng nabi dawuh:”*la> tja>’ata li makhlu>qin fi> ma’siyati al-kha>liq*” ora ono ta’at marang makhluq iku keno ingdalem maksiyat marang kholiq. 2) bali marang qur’an lan hadis iku, ora ateges kito ora diparengake nganggoake qiyas lan ijma’. Utowo dawuh-dawuhe mujtahidin. Jalaran ijma’ qiyas, utowo dawuh-dawuhe mujtahid iku kabeh nganggo dasar Alquran lan hadis.¹²⁶

Dari penafsiran di atas, tampak Bisri Musthofa meneguhkan keyakinan bermadzhabnya dengan meyakini

¹²⁵Supriyanto, “Al-Qur’an”, 39.

¹²⁶Musthofa, *al-Ibri>z*, jilid 5, 220.

ijma' dan qiyas. Tradisi bermadzhab dalam komunitas Jawa tidak dapat dipandang sebelah mata.¹²⁷ Pada umumnya mereka memiliki keyakinan ini berasal dari ulama salaf yang telah mewarisi secara turun temurun dan tentunya menganut pada salah satu pendapat imam madzhab sebagai acuan dalam menjalankan syariat Islam. Di Jawa yang paling masyhur (bahkan di seluruh Indonesia) imam madzhab yang dikenal yaitu Maliki, Hanafi, Syafi'i dan Hambali. Sebagaimana tuduhan kelompok modernis, yang menganggap berkeyakinan dengan madzhab tidak merujuk pada pedoman utama agama, Alquran dan hadis. Namun, menurut Bisri, para imam madzhab juga termasuk *mujtahidin* yang dalam merumuskan suatu hokum juga berpijak pada Alquran dan hadis, dengan demikian bermadzhab itu dibolehkan. Di atas, Bisri Musthofa menyinggung qiyas dan ijmak sebagai salah satu landasan hokum. Memang sebagian umat Islam (kaum Syiah) menolak adanya ijma dan qiyas sebagai landasan hokum, namun Imam Syafi'i dan imam-imam madzhab yang mu'tabar menggunakan keduanya sebagai landasan hokum. Karena memang, ijma' dan qiyas tidak menyimpang dari Alquran dan hadis. Dasar hokum pemakaian ijma dan qiyas, seperti Qs. al-Nisa/4: 115 dan hadis riwayat Shahihain: "*Tidak henti-hentinya segolongan dari umatku, selalu terang-terangan bersama-sama membela hak (kebenaran), tidak mempengaruhi mereka tentangan orang-*

¹²⁷Supriyanto, "Al-Qur'an", 38.

orang yang menentang padanya".¹²⁸ Keyakinan bermadzhab Bisri Musthofa dikuatkan oleh adik kandungnya, yang juga seorang kiai pesantren dan mufasir, Misbah Musthofa. Dalam tafsirnya, ia menjelaskan panjang lebar tentang keharusan untuk bermadzhab.¹²⁹ Keyakinan pada madzhab tersebut terapkan dalam penafsiran, Qs. al-Nisa'/4: 101:

tanbih: ayat nomor 101 kanggo dalile wengane sholat qasar tumrap wongkang musafir. Miturut dhahire ayat iyo angger lungu. Ora perduli namung setengah kilo meter, (koyo pahame wong-wong kang ahli maham dhohire ayat sarasan). Nanging madzhab papat wus podo netepaken yen kang dimaksud iki lelungan kang adoh dadi ora angger lungu. Malah ono ing tafsire Jalalain den terangake yen ayat iki diterangake kanthi hadis kang mertelaake yen kang dimaksud iki, lelungan kang adoh, iyo iku patang barid. Miturut itungan kilometer, patang baride iku kurang luwih 85 kilometer (wolong puluh limo) kilometre. Mulane poro maos yen ningali buku-buku waton saiki kudu kang ngati-gati.¹³⁰

Dari penjelasan di atas, tampak bagaimana Bisri Musthofa menerapkan keyakinan bermadzhabnya dalam kasus diperbolehkannya meng-*qasar* shalat fardhu. Dari penjelasannya di atas, ia berkiblat pada empat imam madzhab terkait hitungan jauh atau dekat sebagai syarat

¹²⁸Penjelasan ini berasal dari materi yang disampaikan Bisri Musthofa pada 3-14 Ramadhan 1386/15-26 Desember 1996 yang terangkum dalam buku "Apa, Bagaimana dan Siapa Ahlu Sunnah wal Jamaah yang ditulis dengan aksara pegon. Kemudian diterjemahkan oleh PC NU Pekalongan. Sumber www.nunihon.com.

¹²⁹Supriyanto, "Al-Qur'an", 39.

¹³⁰Musthofa, *al-Ibri>z*, jilid 5, 231.

diperbolehkannya melakukan qasar. Dari adanya penjelasan Bisri Musthofa di atas semakin meneguhkan pada akidah Ahlu Sunnahnya dengan ciri pemikiran tradisional *ala* pesantren.

4. Degradasi Moral Wanita Muslimah

Sisi lain yang menjadi keprihatinan Bisri Musthofa terhadap masyarakatnya adalah degradasi moral. Hal ini tidak lebih karena imbas dari arus modernisasi. Secara historis modernisasi merupakan proses perubahan yang berkembang di Eropa Barat dan Amerika Utara pada abad ke-17 sampai abad ke-19 dan 20. Perubahan yang terjadi sangat luas, meliputi system sosial, ekonomi, dan politik. Modernisasi menjadi persoalan yang harus dihadapi masyarakat, karena prosesnya sangat cepat dan tidak terhalang oleh sekat-sekat. Istilah modernisasi berasal dari kata 'modernus' yang berasal dari kata 'mondo' dan 'ernus', yang memiliki arti menunjuk pada sesuatu masa kini. Modernisasi juga dapat diartikan sebagai perubahan dari masyarakat tradisional menuju masyarakat modern, yang berupa kebudayaan baru seperti teknologi, perilaku, serta *life style* (gaya hidup).¹³¹ Tidak hanya di Eropa dan Amerika, Indonesia kini menjadi bagian dari arus modernisasi yang memiliki dampak tersendiri, baik positif maupun negative. Sisi positif dari modernisasi dapat kita

¹³¹Eva Indriani, *Modernisasi dan Degradasi Moral Remaja (Studi di Desa Jati Mulyo Kec. Jati Agung, Kab. Lampung Selatan)* (Lampung: Skripsi UIN Raden Intan Lampung, 2019), 1.

rasakan sampai saat ini, ada banyaknya teknologi secara mutakhir yang rasanya dapat dimanfaatkan oleh manusia demi menunjang dan membantu segala macam pekerjaanya. Sementara salah satu sisi negatifnya sebagaimana yang diprihatinkan Bisri Musthofa, sebagaimana disebutkan dalam tafsirnya Qs. al-Ahzab/: 33:

tanbih: zaman soyo akhir, polane wong wadon ora karu-karuan=sing kito rembug iki wadon muslimat=dadi ora ora wadon kang sak liyane muslimat=sebab yen sakliyane muslimat iku wus maklum=mergo ora beragomo. Anehe muslimat-muslimat kito dewe iki, soyo suwe pakehane soyo adoh saking tuntunan Islam=*fala khaul* wala quwwata illabillahi al-aliyyi al-adhim. Arang-arang ono kang wani utowo kawetu ngelengake. Sebab seng biso ngelengake iku kadang-kadang iku malah luweh seneng yen nyawang wong wadon ngudis=utowo kadang-kadang bojo-bojone dewe utowo putro-putrone iyo podo ngudis. Wong-wong wadon anom ono ing zaman akhir iki ora rumongso wes pepaes, yen durung nganggo klambi semacam nilon-kang kathon susune, dadane lan gegere. Banjur kudunge, kudung India (terang bulan), dasar nganggone namung separo sirah utowo namung dikalungake=iki isih lumayan, mergo isih jaritan. Ono maneh kang wus Gerang pungkering isih mentolo nganggo burok kang disebut yukensi-kang kathon keleke lan dengkule- *innalilahi wainnailaihi rojiun*. Mugo-mugo bae enggal ono perubahan lan konco-konco kito enggal podo eling.¹³²

Perubahan besar-besaran dalam arus modern telah berdampak luas pada pola pikir generasi bangsa Indonesia. Modernisasi yang notabene disebarkan oleh negara Barat tidak

¹³²Musthofa, *al-Ibri>z*, jilid 22, 1456-1457.

hanya menyebarkan sector industry semata, namun juga budaya atau gaya hidup, seperti cara berpakaian yang meniru *ala* Barat. Di atas merupakan gambaran dimana generasi muda Islam yang mulai terdegradasi moralnya. Banyak remaja muslim, khususnya kaum perempuan (*wong-wong wadon anom*), yang dalam berbusana sudah jauh dari batas kewajaran. Memakai pakaian yang ketat maupun yang terlihat sebagian anggota badannya. Jilbab hanya dipakai separuh kepala, atau hanya dikalungkan saja di leher sehingga jilbab menjadi kehilangan fungsinya. Di atas disebutkan Bisri Musthofa yang berperilaku demikian sebagian besar dilakukan oleh para remaja. Jika dilihat, usia remaja berkisar antara usia 12-21 tahun bagi wanita dan 13-22 tahun bagi laki-laki. Pada masa ini merupakan masa yang paling rawan terhadap pengaruh negative, karena di-tinjau dari sisi fisik dan psikisnya (*psikopisik*) perubahan sedang terjadi sangat menonjol, dari anak-anak menuju dewasa. Menurut para pakar psikologi, pada generasi inilah merupakan masa yang penting untuk menanamkan sikap yang akan mempengaruhi perjalanan hidup seseorang. Spranger misalnya yang mendefinisikan masa remaja sebagai suatu masa pertumbuhan dengan perubahan struktur kejiwaan yang fundamental tentang kesadaran akan 'aku' yang berpengaruh terhadap berbagai segi kehidupan.¹³³

¹³³Sofa Muthohar, "Antisipasi Degradasi Moral di Era Global", *Nadwa: Jurnal Pendidikan Islam*, Vol. 7, Nomor 2, Oktober 102 | Dr. Ahmad Zainal Abidin, M.A

Sebagai seorang kiai sang pencerah umat, Bisri Musthofa tidak tinggal diam. Dengan kemampuan dakwah literasinya, Bisri Musthofa menuliskan karya syiir yang diperuntukan pada generasi muda saat itu yang mulai terkikis sedikit-demi sedikit jati dirinya. Kegelisahan tersebut ia wujudkan dalam bentuk karya syiir berbahasa Jawa dengan tulisan pegon yakni Syiir *Ngudi Susilo* dan *Mitro Sejati*. Syiir *Ngudi Susilo*, sebagaimana disebutkan dalam beberapa bait awal membahas tentang budi pekerti yang ditujukan untuk para pemuda pemudi. *Shalatullahi mala khatkawakib-'ala akhmad khairi manrakiba al-najaib, iki syi'ir kanggo bocah langang wadon-nebehake tingkah laku ingkang awon.*¹³⁴ Semetara *Mitro Sejati*, dalam karya tulis ini Bisri Musthofa yang juga menyebutkan suatu bab yang membahas budi pekerti dalam “Wernone Toto Kromo” (macam-macam budi pekerti). Pada salah satu baitnya ia mengatakan: *-Toto kromo iku akeh tuladhane # koyo temen aris demen negorone (Budi pekerti itu banyak macamnya # seperti jujur aris sayang negaranya).*¹³⁵ Kehadiran kedua karya tersebut, menyiratkan bagaimana perilaku moral para pemuda yang mulai terdegradasi moralnya dan yang harus segera mendapatkan penawarnya.

2013, 323.

¹³⁴Bisri Musthofa, *Syi'ir Ngudi Susila: Suka Pitedah Kanthi Terwela*, Kudus: Menara Kudus, tt.

¹³⁵Bisri Musthofa, *Mitro Sejati: Nerangake Budhi Pekerti*, Surabaya: Maktabah Muhammad bin Ahmad Nabhani, tt. 3.

5. Masyarakat Muslim yang Berlebih-lebihan dalam Beragama

Sejatinya, Islam merupakan agama yang memiliki ajaran moderat dalam berbagai hal, termasuk dalam beragama. Sebagaimana disebutkan dalam Alquran, Qs. al-Baqarah/2: 143, Allah hendak menjadikan umat Islam sebagai *ummatan wasat*}, yakni umat yang moderat. Menurut pakar bahasa, Ibnu Faris menyebut bahwa yang dimaksud *wasat*jiyyah berasal dari huruf *w-s-t* (و-س-ط) yang memiliki arti *sesuatu yang menunjuk pada keadilan dan tengah-tengah*.¹³⁶ Sementara, Raghīb al-Asfahani menuturkan, *wasat*jiyyah berasal dari *wasat*} yang berarti *sesuatu yang berada di antara dua ekstrimitas*. Lebih lanjut, derivasi lain kata tersebut ialah *awsat*} yang berarti *titik tengah*. Sebagai contoh, sikap dermawan berada di antara kikir dan boros, tidak melampaui batas yakni tidak terlalu ke kanan (*ifrat*}), dan ke kiri (*tafrit*}).¹³⁷ Bisri Musthofa termasuk mufasir yang demikian,¹³⁸ ia mengkritik umat muslim yang dinilai berlebih-lebihan dalam beragama. Hal ini sebagaimana dalam penafsiran pada ayat Qs. al-A'raf/7: 205-206, adapun penafsirannya sebagai berikut:

¹³⁶Ahmad Ibnu Faris, *Mu'jam Maqa>yis al-Lughah* (Beirut: Dar al-Fikr, 1979), 108

¹³⁷Raghīb al-Asfahani, *Mufrada>t al-Fa>z al-Qur'a>n*. tahq. Safwan 'Adna>n Da>wuri> (ttp:tp:tt), 879.

¹³⁸Ahmad Zainal Abidin and Thoriqul Aziz, "Javanese Interpretation of Moderatism: Contribution of Tafsir Al-Ibri>z on Moderate Understanding in Sharia and Mu'amalah", *Justicia Islamica*, Volume 15, Nomor 2 Desember Tahun 2018.

(*faidah*) dawuh wadkur iki umum sawernane dzikir. Koyo moco al-Qur'an, doa, moco tasbeh, tahlil lan sepadhane. Mulo diperintahake kudu alon-alon, jalaran alon-alon iku biso murungake ikhlas lan fikir-fikir tegese opo kang diwoco. Luwih-luwih yen nuju kumpul bareng ono ing langgar-langgar utowo ono ing masjid. Podo wiridan bakdo sholat, supoyo alon-alon, sebab kesunatake pancen ngalonake. Adat kang kelaku banter-banteran iku supoyo dimareni. Umpomo maksute ngiras-ngirus niat mulang, iku kang banter yo namung imame, ora banjur kabeh melu banter. Al-Fakir nganjurake mengkono iki kang dadi dhasare kejobo ayat iki, ugo ayat "*wala> tajhar bisola>tika wala> tukho>fit biha>, al-ayat.*" siro ojo banterake doa iro, lan ojo nyamarake doa iro nganti kupinge dhewe ora krungu". Lan ugo hadits: *irba"u> 'ala> anfusikum fainnakum la>tad'u>na asomma wala> go>iban* (siro kabeh podhoho melasono awae dhewe. Setuhune siro kabeh iku ora undang-undang Pengeran kang kopok utowo lungu).¹³⁹

Dari penjelasannya di atas, tampak bagaimana kedekatan Bisri Musthofa dengan masyarakatnya. Dimana ia sebagai seorang yang mengetahui ilmu agama memberikan pemahaman terhadap mayoritas masyarakatnya yang masih awam dalam beragama. Ke-awam-an tersebut tampak bagaimana masyarakat sekitarnya yang berada di *langgar-langgar* (mushola) ketika *wiridan* membacanya dengan suara yang keras dan sudah menjadi tradisi di masyarakatnya. Hal demikian menurut Bisri Musthofa kurang tepat, karena hal tersebut termasuk berlebih-lebihan. Menurutnyanya yang dapat

¹³⁹Musthofa, *al-Ibri>z*, 176.

membaca dengan keras adalah hanya imamnya saja, karena dengan tujuan untuk mendidik. Sehingga para ma'mun tidak perlu untuk *menyamakan* suara kerasnya seperti *sang* imam.

6. Tradisi Penganut Islam Kejawen

Sebelum Islam masuk di pulau Jawa, sejarah mencatat bahwa telah terlebih dahulu tersebar agama Hindu-Budha. Agama ini telah mengakar kuat beserta tradisi-tradisi yang di bawanya. Ketika Islam mulai masuk yang disebarkan oleh para wali yang dikenal dengan sebutan *Wali Songo* tradisi-tradisi tersebut masih ada. Meskipun Islam telah masuk dan dipeluk oleh penduduk Jawa, tradisi-tradisi Hindu-Budha tidak lantas hilang atau berubah total dengan tradisi Islam. hal ini memang dikarenakan para wali dalam menyebarkan Islam tidak merubah tradisi yang ada, melainkan dengan jalan akomodasi budaya-budaya setempat. Namun para wali mengganti substansi tradisi-tradisi tersebut dengan nilai-nilai ajaran Islam. Sehingga dari situlah Islam dapat diterima dan melebur dengan budaya Hindu-Budha. Namun di antara tradisi-tradisi yang ada, memang harus ditolak, karena bertentangan dengan nilai-nilai Islam seperti memberikan sesaji pada *danyang*, yang mengarah pada kemusyrikan. Dalam konteks ini, Bisri Musthofa mengkritisi tradisi tersebut dalam penafsiran Qs. Luqman/31: 21.

(*tanbihun*) ono ing kalangan kito Islam dhewe iki, kadang-kadang iyo isih ono kang nindaake tindakan-tindakan kang alasane namung miturut nenek moyang. Bab iku ora keno den padhaake babar pisan karo kang kasebut ono ing ayat iki. Balik isih kudu ditafsil: yen sekiro tentangan karo aturan Islam, iyo kudu diberantas. Koyotho aturan sajen-sajen, jare ngaturi dhahar danyang. Ambuwaki kembang bubur lan jajan-jajan ono ing prapatan lan sepadhane. Dene kang ora tentangan karo Islam, balik namung ngerupaake adat, ora dadi opo. Koyo slametan nganggo ambeng, slametan mithoni lan sepadhane, iku ora dadi opo. Opo maneh iku mau prinsip (pokoke) sodaqoh. Wallahu'a'lam.¹⁴⁰

Umumnya masyarakat Indonesia yang berada di berbagai pulau telah menganut paham keagamaan sendiri-sendiri, seperti halnya di pulau Jawa. Di pulau ini dikenal ada kepercayaan atau mungkin dapat dikatakan sebagai agama yang sering disebut dengan *Kejawen*. Koentjaraningrat menyebut, agama ini banyak tersebar di daerah pesisir utara pulau Jawa. Agama tersebut merupakan perpaduan antara agama 'lokal' yakni yang erat dengan adat-adat Jawa (animism-dinamisme) dengan agama Hindu-Budha era Majapahit serta agama Islam di era kerajaan Demak.¹⁴¹ Kota Rembang yang notabene berada dalam kawasan ini juga tidak terlepas dari corak masyarakat yang demikian dan dalam konteks ini pula

¹⁴⁰Ibid., 413.

¹⁴¹Ikha Safitri, "Kepercayaan Gaib dan *Kejawen*: Studi Kasus pada Masyarakat Pesisir Kabupaten Rembang", *Sabda*, Volume 8, Tahun 2013, 19.

Bisri Musthofa bersinggungan dan berdialektika. Penganut Islam Kejawaen tidak hanya berada di daerah pesisir dan desa pedalaman, namun mereka juga tersebar di seluruh Kabupaten Rembaang termasuk tinggal di perkotaan.¹⁴²

Dari dialektika di atas, Bisri Musthofa dalam tafsirnya tidak serta merta menolak atau mengkritik tradisi-tradisi yang masih dijalankan masyarakatnya. Dari penjelasannya di atas juga tampak bagaimana ia memperinci tradisi-tradisi yang masih relevan dengan ajaran Islam maupun yang tidak. Ia menerima sebagian tradisi masyarakat seperti acara selamatan yang menggunakan *ambeng*, *mithoni*, dan selainnya karena tidak bertentangan dengan ajaran Islam. Apalagi disertai dengan niatan untuk bersedekah. Berbeda dengan tradisi lain seperti memberikan sesaji yang ditujukan untuk *danyang*, membuang kembang bubuk dan aneka jajanan di perempatan, hal ini dikritik dan harus diberantas. Karena menurut Bisri Musthofa, tradisi tersebut bertentangan dengan ajaran Islam.

7. Kritik terhadap Paham Komunisme, Gatho Loco, dan Wahabisme

Akibat paham modernism yang masuk di Indonesia pada akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20, berbarengan dengan paham-paham lain yang semakin marak. Sebut saja misalnya paham komunisme dan wahabisme, selain itu masih ada

¹⁴²Ibid., 25.

paham local yang disebut Bisri dalam tafsirnya, yaitu Gatho Loco. Pada poin ini, Bisri menyorot paham ketuhanan yang dianut masing-masing kelompok tersebut. Singkatnya, ketiga kelompok tersebut merupakan paham yang harus dihindari oleh umat Islam, karena ajarannya bertentangan dengan Islam. Dalam konteks ini, Bisri mengkritik paham-paham tersebut dalam penafsiran Qs. Luqman/31: 20 yang masih ada hubungannya dengan Nazhor Ibn Haris dan Ubay Ibn Kholaf seorang kafir Jahiliyyah yang hidup pada masa Nabi saw.

..Sakweneh menuso Mekkah, ono kang mbantah Nabi Muhammad ing bab perkoro tauhid lan sifat-sifate Allah tanpa pengertian lan tanpa pituduh saking utusane Pengeran lan tanpo kitab kang madhangi (koyotho Nazhor Ibn Haris, Ubay Ibn Kholaf lan liya-liyane). Ora namung ahli Mekkah bae. Ono ing endi-endi negoro, ora kurang-kurang wong-wong koyo Nazhor Ibn Haris. Ono kang neqodake ora anane Pengeran, koyo paham komunisme. Lan ono kang neqodake yen Pengeran iku ora naming siji, koyo panemune golongan engkek gatho loco lan liya-liyane meneh. Cekake werno-werno golongan kang mbantah marang Islam iku. Mulo siro kabeh kang podho ngati-ati. Malah akhir-akhir iki rame disiar-siarake dening saweneh golongan yen gusti Allah Ta'ala iku jisim, kagungan tangan lan liyo-liyane. Iyo iku golongan kang disebut golongan Mujassim. Iki malah ngawatiri maneh, sebab katone faham iki dikembangake dening Islam dhewe, iyo iku golongan Wahabi.¹⁴³

¹⁴³Musthofa, *al-Ibri>z*, 413.

Ketiga paham yang menjadi bahan diskusi Bisri di atas merupakan realitas social yang ada di masa penulisan tafsirnya. Paham komunisme, merupakan paham yang berasal dari dunia Barat dan banyak diterapkan disana. Di Jerman, komunisme menjadi gerakan social yang diprakarsai oleh Karl Marx sebagai kritik social atas kaum kapitalis dan menginginkan adanya kesetaraan antara kaum Proletar dan Borjuis. Semangat gerakan dan ajaran Karl Marx inilah nantinya yang menginspirasi Lenin dan Stalin dalam membentuk ideology politik di Rusia. Sehingga menjadikan Rusia sebagai negara komunis yang adekuat, meskipun akhirnya hanya menjadi kenangan sejarah. Kesuksesan inilah yang kemudian hendak diterapkan oleh sekelompok orang di Indonesia yang ditandai dengan adanya Gerakan September 30 (Gestapu) dan lebih dikenal dengan gerakan 30 september atau G30-S/PKI. Namun pada dasarnya gerakan yang dilakukan PKI di Indonesia bukanlah sebagaimana tujuan yang diinginkan dan diajarkan oleh Karl Marx yang berusaha untuk menghilangkan ketertindasan dan persamaan atas hak milik ekonomi dan sejahtera secara bersama-sama. G30-S/PKI ini lebih pada kudeta sekelompok orang yang ingin merebut kekuasaan.¹⁴⁴

¹⁴⁴Erdi Rujikartawi, "Komunis; Sejarah Gerakan Sosial dan Ideologi Kekuasaan", *Jurnal Qathruna*, Vol. 2 No. 2 (Juli-Desember 2015), 84-85.

Sebagai gerakan social, komunisme memiliki ideology tersendiri dalam menentukan arah dan tujuan yang hendak dicapai. Agama yang notabene telah melekat dalam setiap pribadi manusia, dipandang sebagai suatu hasil dari sejarah perkembangan manusia itu sendiri. Dalam pandangan Marx dan Engels agama merupakan alat perebut kekuasaan dan pembebasan dari kaum yang menindas, tidak terkecuali agama Islam yang disebutnya dengan *Mohammedische*. Menurut meeka perjuangan Nabi Muhammad dan pa muslim lainnya adalah gerakan revolusioner kaum Badui miskin yang melawan bangsawan Makkah yang berlimpah harta sekaligus menyimpang dari tauhid. Dalam perkembangannya, di dataran Eropa agama beralih fungsi menjadi pelindung para penguasa dan bangsawan. Oleh karena itulah gerakan komunis melakukan perlawanan dengan menentang agama yang memuncak pada abad ke 16 sampai abad ke 18 M. Tidak cukup sampai disitu, komunisme mendoktrin penganutnya untuk menjadi ateis, bahkan dituntut menjadi antiteis (anti Tuhan) dan membenci agama. Lebih dari itu, bahkan menggerakkan manusia untuk melenyapkan agama.¹⁴⁵

Pemahaman ini yang dipahami oleh Bisri sehingga ia memberi peringatan terhadap umat islam untuk lebih berhati-hati dan lebih dari itu memerintahkan untuk menolak

¹⁴⁵Muhamad Yakub Mubarok, "Problem Teologis Ideologi Komunisme", *Tsaqafah: Jurnal Peradaban Islam*, Vol. 13, No. 1, Mei 2017 64-65.

paham tersebut. Selain itu realitas yang pernah dialaminya ketika kelompok NU berbenturan dengan PKI turut serta membentuk pandangannya terhadap paham komunis. Kekejaman PKI dalam gerakan pemberontakan di Madiun dan pemberontakan di beberapa kota lain yang menyasar para kiai NU dan anggota pemerintahan yang banyak menjadi korban. Kemudian puncak pemberontakan yang sering disebut sebagai G30-S/PKI tahun 1965 yang mendapat respon kalangan NU untuk segera menumpasnya. Peran sentral NU yang ikut serta membantu pemerintah dalam menumpas PKI begitu kentara dengan gerakan-gerakan yang dilakukan di berbagai wilayah.¹⁴⁶ Juga dapat menjadi sebuah gambaran psikologi Bisri dalam memandang paham komunis.

Sementara Gatho Loco yang juga disebut Bisri dalam penafsirannya ialah karya sastra atau serat yang lahir sekitar abad ke-19. Serat ini muncul dan menjadi sebuah paham sebagian orang Jawa utamanya kalangan priyayi. Namun seiring dengan adanya kolonialisme barat di Indonesia (termasuk Jawa) yang lebih berpihak pada kaum priyayi, mendapat tentangan dari kelompok Islam normative (santri) dan terjadilah konflik antara keduanya. Hal ini memiliki konsekuensi, isi dari serat tersebut, dan serat-serat yang lahir era ini seperti Serat Darmagandhul, Serat Gatholoco dan Serat

¹⁴⁶Baca, Abdul Mun'im DZ, *Benturan NU-PKI 1948-1965*, (Jakarta: TIM PBNU, 2013).

Cebolek, bernuansa mendiskreditkan kaum santri. Serat-serat tersebut dijadikan sebagai perwakilan kaum priyayi yang mayoritas masih menganut animisme dan hinduisme. Pandangan miring terhadap Islam itu ditunjukkan misalnya, kata Mekkah diartikan sebagai *Mekakah* yang dalam bahasa Jawa berarti terbukanya dua paha/dua kaki seperti berposisi senggama dan lain-lain. Hal inilah yang menjadikan kaum santri tersindir. Karena perilaku-perilaku dan symbol-simbol dalam islam diidentikkan dengan nuansa negative dan tidak etis. Lebih dari itu, Islam dianggap sebagai agama asing bagi orang Jawa.¹⁴⁷ Dalam konteks seperti inilah yang kemudian menjadi lahan kritik Bisri dalam tafsirnya. Sebagai seorang santri, ia juga merasakan betul sindiran-sindiran yang dilakukan oleh para priyayi. Oleh karena itu ia menolak paham tersebut yang tidak sejalan dengan ajaran Islam, utamanya pada aspek tauhid.

Terakhir, golongan Wahabi ini dinisbahkan pada sang pionirnya yaitu Muhammad bin Abdul Wahab. Awalnya Abdul Wahab memiliki pemikiran untuk pemurnian tauhid yang dilancarkan pada pertengahan abad ke-18. Menurutnnya, tauhid umat Islam saat itu telah tercemari oleh berbagai hal, pertama, telah dirusak dengan adanya praktik tarekat. Banyak umat Islam yang mendatangi para Syekh dan guru tarekat yang

¹⁴⁷Ummi Sumbulah, "Islam Jawa dan Akulturasi Budaya: Karakteristik, Variasi dan Ketaatan Ekspresif", *el Harakah* Vol.14 No.1 Tahun 2012, 59.

dianggap sebagai perantara menuju Allah swt. Kedua, tauhid telah dirusak oleh paham animism yang dirupakan dengan batu, pohon, atau yang selainnya. Abdul Wahab sebagai pengikut setiap Ibnu Taymiah ini, juga berkomentar umat islam yang berdoa tidak secara langsung kepada Allah, dalam bahasa lain dengan menyebut nama para nabi, wali, syekh atau hal gaib lain maka dianggap telah musyrik dan halal darahnya. Gerakan ini semakin meluas di seluruh penjuru dunia Islam begitu cepat dan bangkit pada abad ke-20 yang dikembangkan oleh para murid Abdul Wahab. Sifat keras dan intoleran yang menjadi ciri khas gerakan inilah yang menjadikan kesuksesan gerakan ini.¹⁴⁸ Gerakan yang dilancarkan Wahabi tersebut sangat bertentangan dengan paham yang diyakini oleh Bisri. Sebagai seorang ulama tradisional, Bisri masih meyakini apa yang dianggap sesat oleh kelompok wahabi di atas. Konsekuensinya, Bisri mengkritik gerakan wahabi tersebut dalam tafsirnya. Terlebih pada pandangan Wahabi tentang Tuhan yang menurut mereka Allah itu *tajsim*, yang menyerupakan dengan makhluknya (*antromorfisme*).

Pandangan yang terakhir ini dikritik oleh Bisri di beberapa penafsirannya, seperti dalam menjelaskan QS. al-Fajr/89: 22:

¹⁴⁸Nia Kurnia dan Amelia Fauzia, "Gerakan Modernisme", dalam *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*, Jilid 5, Asia Tenggara, (Jakarta: Ichtisar Baru Van Hoeve, 2002), 351.

Ambok iyo ojo koyo mengkono! (eleng-eleng to!) mengko yen bumi wus digonjang-ganjengake, dawuhe Pengeran wus tumeko, malaikat wus podo baris, neroko jahanam wus ditokake. Ono ing dino iku manuso lagi eling. Opo gunane eling ono ing dino iku? Wis ora ono gunane.¹⁴⁹

Dalam *Syaamil Qur'an Hijaz Terjemah Tafsir Per Kata*, ayat 22 ini diterjemahkan “Dan datanglah Tuhanmu, dan malaikat berbaris-baris”. Akan tetapi, Bisri mengartikan kata *rabuka* yang secara harfiahnya adalah “Tuhanmu”, ditafsirkan dengan “firman” Tuhan (*dawuhe Pengeran*). Bahkan hal ini juga tampak dalam penerjemahan katanya, disini Bisri menerjemahkan kata *rabbuka* dengan perkara Tuhanmu (*perkorone Pengeran iro*). Dari sini dapat dipahami arti tersebut sudah dalam bentuk *ta'wil*. Dari penjelasan seperti ini sangat jelas sekali bahwa Bisri tidak ingin terjebak dalam paham *tajsim* (*antropomorfisme*). Meskipun bisa saja Tuhan datang dengan berbeda dari cara manusia, akan tetapi penafsiran tersebut terkesan bahwa Tuhan ibarat sebagai “komandan pasukan militer”, sehingga bisa menyebabkan seseorang terjebak dalam gambaran *antropomorfistis* tentang Tuhan. Pada ayat-ayat yang berbau *antropomorfistis*, Bisri tampak menghindari penafsiran secara harfiah, dan lebih memilih metode *ta'wil*. Dari sinilah tampak orientasi ideologis

¹⁴⁹Mustofa, *al-Ibri>z*, 414

Bisri.¹⁵⁰ Kritikan Bisri terhadap Wahabi, utamanya pada pandangan *tajsim* ini, tampak begitu nyata dalam menafsirkan Qs. Asy-Syura/26: 11:

...Sing ati-ati ojo nganti mlebu madzhab ahli bid'ah kang disebut *at}-T{a>'ifah al- Mujassimah* iyo iku golongan kang nganggep yen Allah iku *jisim...Aqa>id* koyo gene iki diwulangake ana ing madrasah Wahhabiyah ana ing Madinah Munawwaroh. *Innalillahi wa innailaihi ra>ji'u>n*. Sa pisan maneh aku meling: sing ngati-ngati, mergo ing Indonesia kene tunggal-tunggale golongan *mujassimah* iku uga wes merajalela: *Aqa>id* kang keliru mungguh kita Ahl as-Sunnah wa al- Jama'ah iku wus disiar-siarake lewat kuliah-kuliah lan lewat buku-buku.¹⁵¹

B. Posisi *al-Ibriz* dalam Penafsiran di Dunia Muslim

Dari diskusi di atas, Bisri Musthofa tampak berhasil menjalankan perannya sebagai *Agen of Change* di masyarakatnya. Sebagai seorang kiai, Bisri memang dituntut untuk menjadi seorang yang 'serba bisa'. Dalam pandangan masyarakat muslim Jawa, baik dulu maupun sekarang, kiai dianggap sebagai seorang figure yang dapat membentuk kehidupan sosial, kultural dan keagamaan warga muslim di Indonesia.¹⁵² Hal itulah yang kemudian ditampakkan dalam *al-*

¹⁵⁰Muhammad Asif, "Tafsir dan Tradisi Pesantren: Karakteristik Tafsir *al-Ibriz*" karya Bisri Mustofa", dalam *Suhuf*, Vol. 9, No. 2, Desember 2016, 259.

¹⁵¹Mustofa, *al-Ibriz*, jilid 3, 1425.

¹⁵²Aflah Misbah dan Nuskhan Abid, "Propaganda Kiai Sholih Darat dalam Upaya Mewujudkan Harmoni di Nusantara: 116 | Dr. Ahmad Zainal Abidin, M.A

Ibriz.¹⁵³ Kaitannya dengan kehidupan sehari-hari misalnya, sebagai seorang kiai ia juga harus dapat menjadi penolong masyarakatnya, seperti layaknya sebagai seorang ‘dokter’ yang dapat menyembuhkan pasien ketika sakit. Dalam hal ini Bisri memberikan pengobatan dengan kemampuannya. Misalnya dalam penafsiran Qs. al-Nahl/16: 69 “(mujarrob): *madu yen dicampur karo peresan jahe keno kanggo tombo loro weteng. Madu, samin, lan endok pitik, taker diadeng podo srikoyo, biso nambah tenogo muda, lan liya liyone maneh*”, dan masih banyak yang lainnya berkaitan dengan kedekatan Bisri dengan masyarakatnya yang dituangkan dalam tafsir *al-Ibriz*.

Komunikasi yang dibangun Bisri Musthofa dalam tafsir *al-Ibriz*, tampak ada beberapa hal yang berperan. Dari sisi penulisnya, Bisri Musthofa adalah seorang kiai pesantren,

Telaah Kitab *Minhaj al-Atqiya*”, dalam *Fikrah: Jurnal Ilmu Aqidah dan Studi Keagamaan*, Vol. 1, No. 4 Tahun 2016, 103.

¹⁵³Dalam kaitannya dengan masa penjajahan misalnya, kiai memiliki andil yang besar dalam memobilisasi masa untuk melakukan perlawanan. Mereka menggerakkan para santri-santrinya untuk *jihad fi sabilillah* untuk menumpas terhadap segala bentuk kezaliman. Kiai Saleh lateng misalnya, (1862-1952 M) yang menggunakan cara ekstrem dan terbuka dalam melawan colonial. Ia melarang putra-putranya belajar di sekolah yang didirikan oleh colonial. Bahkan ia melarang santri-santrinya memakai celana, melepas kopiah serta mengikuti perilaku seperti Belanda. Hal ini pula yang dilakukan oleh Kiai Cholil bin Harun (menantu Bisri) yang melarang Bisri waktu kecilnya belajar di sekolah *bikinan* Belanda. Sikap tersebut tertanam pula dalam diri Bisri, dalam catatan sejarah, ia turut serta membela tanah air Indonesia yang tergabung dalam PETA. Maslukhin, “Kosmologi Budaya Jawa dalam *Tafsi>r al-Ibri>z*”, dalam *Mutawa>tir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadis*, Vol. 5, No. 1, Juni 2015, 71.

politikus, dan budayawan. Karakter inilah yang membentuk komunikasi dalam tafsirnya yang kritis namun tetap dilandasi dengan sikap etis. Sementara dari sisi konteks social dalam penulisan, tafsir ini muncul di masa sedang giatnya arus pembaharuan Islam dan modernisasi di Indonesia. Dalam hal ini, Bisri Musthofa yang notabene masih memegang warisan klasik sebagai landasan berpikirnya dengan berusaha untuk menjadikan sebagai tameng dan sebagai kritik kepada mereka yang ‘menyerang’ ideologinya. Hal ini bukannya Bisri Musthofa menolak modernisasi, namun ia berusaha memilah dan memilih yang terbaik dan positif. Dari sini tampak bagaimana ideology Bisri Musthofa yang dapat merawat tradisi lama yang masih relevan dan mengambil tradisi baru yang bermanfaat (*al-muh}a>fadah ‘ala al-qadimi al-s}a>lih} wa al-akhdu fi al-jadidi al-as}lah}*).

Dari dialektika tersebut, Bisri Musthofa tidak hanya merespon problem konteks local namun juga dalam konteks trans-nasional. Bisri dalam tafsirnya berhasil mendialogkan ayat-ayat Alquran dengan konteks social-politik-budaya masyarakat dunia saat itu. Dalam konteks local, Bisri Musthofa telah melakukan kegiatan hermeneutis. *Pertama*, Bisri Musthofa telah menerjemahkan bahasa Alquran “yang melangit” dengan menurunkannya menggunakan “bahasa

bumi". *Kedua*, Bisri Musthofa telah memahami konteks sekitarnya dengan tempat dan zaman yang berbeda.¹⁵⁴

Dalam konteks penafsiran Alquran, usaha mendialogkan ayat-ayat Alquran dengan realitas social mufasir disebut dengan pendekatan *a>da>bi ijtima>'i>* (social-kemasyarakatan). Secara istilah *ijtima'i* berarti menyanggah sebuah penafsiran suatu ayat dengan kondisi sosial kemasyarakatan yang mengitari penulisan tafsir tersebut. Pendekatan *a>da>bi ijtima>'i>* juga dapat dipahami sebagai sebuah pendekatan tafsir yang di dalamnya mengkaji dan menjabarkan makna yang dikandung suatu ayat dari aspek kebahasaan secara mendalam sekaligus menyanggahnya dengan kehidupan sosial masyarakat di sekitar mufasir. Pendekatan *a>da>bi ijtima>'i>* juga berusaha menjelaskan ungkapan-ungkapan Alquran secara teliti terhadap aspek kebahasaan Alquran, kemudian menjelaskan makna yang dikandung dalam Alquran dengan menggunakan gaya bahasa yang indah dan menarik. Selanjutnya kajian yang mendetail terhadap ayat tersebut ditarik *nas}-nas}* Alquran pada kehidupan yang menyentuh masyarakat. Sehingga Alquran benar-benar terasa hidup dan membumi. Menurut H}usain al-Zahabi> (w.1397 H.) menyebutkan bahwa corak *a>da>bi*

¹⁵⁴Izzul Fahmi,"Lokalitas Kitab Tafsir al-Ibriz Karya KH. Bisri Musthofa", *Islamika Inside: Jurnal Keislaman dan Humaniora*, Vol. 3, No. 1, Juni 2017, 106.

ijtima>'i> ini lebih mengarahkan pada sebuah penafsiran dari tujuan diturunkannya Alquran.¹⁵⁵

Gagasan pendekatan *a>da>bi ijtima>'i>* embrionya berasal dari pemikiran Muhammad 'Abduh dan Rasyid Ridha yang berupaya menjadikan Alquran yang 'membumi'. Melalui karya besarnya *Tafsi>r al-Mana>r*, 'Abduh dan Ridha memperkenalkan tafsir yang bernuansa social-kemasyarakatan. Pasca kemunculan tafsir tersebut, telah berpengaruh luas di dunia Islam. Kitab-kitab tafsir di dunia Islam yang 'meniru' gaya *al-Mana>r* antara lain; *Tafsi>r al-Mara>ghi>* karya Ahmad Musthofa al-Marghi,¹⁵⁶ *Tafsi>r al-Qur'a>n al-Kari>m* karya Mahmud Shaltut, *Tafsi>r Fi> Zila>l al-Qur'a>n* karya Sayyid Quthb. Pengaruh *al-Mana>r* tidak hanya di Timur Tengah saja, bahkan sampai ke Indonesia. Tafsir-tafsir yang lahir di Indonesia dengan nuansa social-kemasyarakatan dapat dilihat pada *Tafsir al-Azhar* karya Hamka, bahkan dengan tegas Hamka mengatakan pendekatan yang digunakan dalam tafsirnya berkiblat pada *al-Mana>r*.¹⁵⁷ Selain *al-Azhar*, ada *Dalam Cahaya Al-Qur'an* karya Syu'bah Asa, juga tampak lahir dari karya tafsir berbahasa local kedaerahan seperti yang berbahasa Sunda, *Ayat Suci*

¹⁵⁵Muhammad Husain al-Zahabi, *al-Tafsi>r wa al-Mufassiru>n*, (Kuwait: Da>r al-Nawa>dir, 2010), vol. 2.

¹⁵⁶Ahmad bin Mushthafa al-Mara>ghi>, *Tafsi>r al-Mara>ghi>*, (Mesir: Mushthafa> al-Ba>bi> al-H}alibi>, 1946), Cet. I,

¹⁵⁷Hamka, *Tafsir al-Azhar*, (Singapura: Pustaka Nasional, tt).

Lenyepaneun karya Moh. E. Hasim, *Tafsir Malja' al-T{a>libi>n* karya Ahmad Sanusi. Dalam bahasa Jawa seperti *Tafsir al-Ikli>l fi> Ma'a>ni al-Tanzi>l* karya Misbah Mustafa. Dalam konteks ini, meski dilihat sekilas, tafsir *al-Ibriz* penjelasannya ringkas (ijmaly) namun pada sisi yang lain dalam tafsir tersebut begitu kental terasa akan nuansa social-kemasyarakatannya (*a>da>bi ijtima>'i>*) dan juga meskipun dalam penafsirannya ia hanya merujuk pada kitab-kitab tafsir klasik, namun nuansa kekinian social-kemasyarakatan dapat ia ditampilkan. Dari sini dapat penulis simpulkan bahwa posisi *al-Ibriz* dengan segala keunikan yang dimilikinya layak disejajarkan dengan karya-karya tafsir yang tersebut demikian.

BAB V

PENUTUP

Dari kajian di atas penulis dapat menyimpulkan, *pertama*: bahwa keberadaan tafsir *al-Ibriz* yang ditulis oleh Bisri Musthofa tidak dapat dilepaskan dari social, politik, dan budaya yang ada di sekitarnya. Dari konteks politik, penulis tafsir ini hidup di Indonesia masa penjajahan, masa kemerdekaan, dan pasca kemerdekaan (Orde Lama) dan Orde Baru yang notabene masuk pada masa abad ke-20. Dalam masa kehidupannya, Bisri menemui masa-masa sulit di dunia perpolitikan Indonesia, mengalami masa penjajahan, ikut mempertahankan kemerdekaan, dan mengalami krisis yang akut pada masa Orde Lama. Pada saat yang sama, kehidupan Bisri di Indonesia mendapat arus modernisasi yang tidak dapat dibendung dan memiliki dampak yang sangat luas terhadap masyarakat Indonesia. Meskipun demikian, corak masyarakat Jawa yang notabene menjadi latar belakangnya juga masih melekat erat dalam sendi-sendi kehidupan.

Kedua, medan kritik social dalam tafsir *al-Ibriz* mencakup skala local dan trans-nasional, antara lain: *pertama*, kritik tentang tatanan sistem ekonomi global, pada poin ini Bisri menyorot system ekonomi kapitalis dan komunis yang menurutnya tidak sesuai dengan Islam. Menurut system yang tepat untuk dijalankan dalam peredaran ekonomi di dunia ini adalah sistem ekonomi Islam. *Kedua*, kritik terhadap

manusia modern yang serba instan. Sifat tergesa-gesa merupakan salah satu ciri manusia modern. Oleh karena itu, Bisri mengkritik untuk tidak bersikap demikian dalam melakukan segala hal. *Ketiga*, eksplorasi wasilah dan peneguhan atas sistem bermadzhab. Di tengah-tengah adanya arus pemikiran Islam modernis yang sedang gencar disebarakan, Bisri tampil sebagai actor dari Islam tradisional. Bisri membela dan mengkritik ide dan pemikiran mereka yang menurutnya tidak selaras dengan pemikiran kaum tradisional. *Keempat*, degradasi moral wanita muslimah. Adanya modernisasi yang ada di Indonesia memiliki dampak positif dan negative yang terasa luas dalam masyarakat muslim Indonesia. Salah satu dampak negatifnya degradasi moral wanita muslim, yang pada zaman Bisri dalam berbusana tidak lagi memperdulikan aturan syariat. *Kelima*, masyarakat muslim yang berlebih-lebihan dalam beragama. Berlebih-lebihan dalam beragama sejatinya tidak diperbolehkan oleh agama itu sendiri. Bisri mengkritik situasi social keagamaan saat itu, seperti berlebih-lebihan dalam membaca tahlil di setiap mushola dengan pembacaan yang keras. *Keenam*, kritik terhadap tradisi penganut islam kejawen, dan kritik terhadap paham komunisme, gatho loco, dan wahabisme. Masih kaitanya dengan arus modernisasi dan melekatnya budaya Islam kejawen yang beredar di masyarakatnya, Bisri menyorot paham ketauhidan kelompok komunisme, gatho loco, dan

wahabisme yang dinilai tidak sesuai dengan sejatinya Islam itu sendiri.

Ketiga, sebagai karya tafsir yang menjadikan metode *ada>bi> ijtima>'i>*, posisi *al-Ibri>z* dapat disejajarkan dengan tafsir-tafsir populer di dunia muslim yang lain seperti *al-Mana>r* karya Muhammad Abduh dan M. Rasyid Ridha, *Fi> Z{ila>l al-Qur'a>n* karya Sayyid Quthb kedua tafsir ini terlahir dalam konteks modern negara Mesir. *Tafsi>r Malja' al-T{a>libi>n* karya Ahmad Sanusi dan *al-Azhar* karya Hamka, yang muncul dalam konteks negara Indonesia. Dan masih banyak kitab-kitab tafsir yang muncul di belahan dunia muslim yang tidak mungkin penulis sebutkan satu persatu.

DAFTAR PUSTAKA

- Abidin, Ahmad Zainal and Thoriqul Aziz. "Javanese Interpretation of Moderatism: Contribution of Tafsir Al-Ibri>z on Moderate Understanding in Sharia and Mu'amalah", *Justicia Islamica*, Volume 15, Nomor 2 Desember Tahun 2018.
- al-Asfahani, Raghīb. *Mufrada>t al-Fa>z al-Qur'a>n*. tahq. Safwan 'Adna>n Da>wuri>, ttp:tp:tt.
- al-Baqi, Muhammad Fuad 'Abdu. *al-Mu'jam Mufahras li Al-Fa>dzi al-Qur'a>ni al-Kari>m*, Kairo: Dar al-Kitab al-Misriyah, 1364 H.
- al-Farmawi, 'Abdul Hayy. *al-Bida>yah fi al-Tafsi>r al-Mawd{u>'i>>* terj. Rosihon Anwar, Bandung: Pustaka Setia, 2002.
- al-Mara>ghi>, Ahmad bin Mushthafa. *Tafsi>r al-Mara>ghi>*, Mesir: Mushthafa> al-Ba>bi> al-H}alibi>, 1946, Cet. I.
- al-Sabt, Kha>lid bin 'Uthma>n. *Qawa>'id al-Tafsi>r Jam'a>n wa Dira>satan*, Madinah: Da>r Ibn 'Affan, 1415 H, juz 2.
- al-Zahabi, Muhammad Husain. *al-Tafsi>r wa al-Mufassiru>n*, Kuwait: Da>r al-Nawa>dir, 2010, vol. 2.
- Asif, Muhammad. "Tafsir dan Tradisi Pesantren: Karakteristik Tafsir *al-Ibri>z* karya Bisri Mustofa", dalam *Suhuf*, Vol. 9, No. 2, Desember 2016.
- Badruzaman, Abad. *Dialektika Langit dan Bumi: Mengkaji Historisitas al-Qur'an Melalui Studi Ayat-ayat Makki-Madani dan Asbab al-Nuzul*, Bandung: Mizan, 2018.
- Bruinessen, Martin Van. *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat*, terj. Farid Wajidi dan Rika Iffati, Yogyakarta: Gading Publishing, 2012.
- Dermawan, Andy. "Dialektika Teori Kritis Mazhab Frankfurt Dan Sosiologi Pengetahuan", *Sosiologi Reflektif*, Volume 8, No. 1, Oktober 2013.
- Dhofier, Zamakhsari. "Konsolidasi Tradisionalisme", dalam *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*, Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002, Jilid. 5.

- DZ, Abdul Mun'im. *Benturan NU-PKI 1948-1965*, Jakarta: TIM PBNU, 2013.
- Fahmi, Izzul. "Lokalitas Kitab Tafsir al-Ibriz Karya KH. Bisri Mustofa", dalam *ISLAMIKA INSIDE: Jurnal Keislaman dan Humaniora*, Vol. 3, No. 1, June 2017.
- Fanani, Muhyar. *Metode Studi Islam: Aplikasi Sosiologi Pengetahuan sebagai Cara Pandang*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.
- Farih, Amin. "Paradigma Pemikiran *Tawassul* dan *Tabarruk* Sayyid Ahmad Ibnu Zaini Dahlan di Tengah Mayoritas Mazhab Wahabi", *Theologia*, Vol. 27, No. 2, Desember 2016.
- Faris, Ahmad Ibnu. *Mu'jam Maqa>yis al-Lughah*, Beirut: Dar al-Fikr, 1979.
- Federspiel, Howard M. *Kajian Alquran di Indonesia: dari Mahmud Yunus hingga Quraish Shihab*, Bandung: Mizan, 1996.
- Feener, R. Michael. "Southeast Asian Qur'ānic Literature" Ed. Jane Dammen Mc. Auliffe, in *Encyclopaedia of The Qur'an*, Leiden-Boston: Brill, 2006.
- Gusmian, Islah. "Alquran Bahasa Jawa: Peneguhan Identitas, Ideologi, dan Politik", dalam *S}uh}uf*, Vol. 9, No. 1 Juni 2016.
- , Islah. "Tafsir Al-Qur'an di Indonesia: Sejarah dan Dinamika", dalam *Nun*, Vol. 1, No. 1, 2015.
- , Islah. "*al-Ikli>l fi> Ma'a>ni al-Tanzi>l* and Family Planning In Indonesia", dalam *Advances in Social Science, Education and Humanities Research (ASSEHR)*, International Conference on Qur'an and Hadith Studies (ICQHS 2017), volume 137.
- , Islah. "Tafsir Al-Qur'an dan Kritik Sosial: Syu'bah Asa dalam Dinamika Tafsir al-Qur'an di Indonesia", dalam *Maghza* Vol. 1, No. 2, Juli-Desember 2016.
- , Islah. *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika Sampai Ideologi*, Yogyakarta: LKis, 2013.
- , Islah. *Tafsir Alquran & Kekuasaan di Indonesia: Peneguhan, Kontestasi, dan Pertarungan Wacana*, Yogyakarta: Salwa, 2019.

- Hamka, "Sosiologi Pengetahuan: Telaah atas Pemikiran Karl Mannheim", *Scolae: Journal of Pedagogy*, Volume 3, Number 1, 2020.
- Hamka, *Tafsir al-Azhar*, Singapura: Pustaka Nasional, tt.
- Hikmawati dkk, Ari. *Tafsir Al-Qur'an Sebagai Praktik Kritik Sosial: Kontribusi Syu'bah Asa dalam Penafsiran Al-Qur'an di Indonesia*, Surakarta: LP2M IAIN Surakarta, 2012.
- http://id.wikipedia.org/1wiki/thomas_alfa_edison. Diakses pada 08-05-2020.
- <https://biografiulama-nu.blogspot.com/2016/11/biografi-kh-bisri-musthofa-pesawahan.html>. diakses pada 06 september 2019.
- Huda, Choirul. "Ekonomi Islam dan Kapitalisme (Merunut Benih Kapitalisme dalam Ekonomi Islam), *Economica*, Volume VII/Edisi 1/Mei 2016.
- Imdad, Muhammad. "Menjajaki Kemungkinan Islamisasi Sosiologi Pengetahuan", *Kalimah: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam*, Vol. 13, N. 2, September 2015.
- Indriani, Eva. *Modernisasi dan Degradasi Moral Remaja (Studi di Desa Jati Mulyo Kec. Jati Agung, Kab. Lampung Selatan)*, Lampung: Skripsi UIN Raden Intan Lampung, 2019.
- Iwanebel, Fejrian Yazdajird. "Corak Mistik dalam Penafsiran Kh. Mustofa Bisri (Telaah Analitis Tafsir Al-Ibriz)", dalam *Jurnal Rasail*, Vol. 1, No. 1 tahun 2014.
- Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI), Offline.
- Kurnia, Nia dan Amelia Fauzia. "Gerakan Modernisme", dalam *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*, Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002, Jilid. 5.
- Mahyudi, Dedi. "Pendekatan Antropologi dan Sosiologi dalam Studi Islam", *Ih}ya al-'Arabiyah*, Vol. 6, No. 2, Juli-Desember.
- Masluhkhin, "Kosmologi Budaya Jawa dalam *Tafsi>r al-Ibri>z*", dalam *Mutawa>tir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadis*, Vol. 5, No. 1, Juni 2015.
- Misbah, Aflahal dan Nuskhan Abid. "Propaganda Kiai Sholih Darat dalam Upaya Mewujudkan Harmoni di Nusantara:

- Telaah Kitab *Minhaj al-Atqiya*”, dalam *Fikrah: Jurnal Ilmu Aqidah dan Studi Keagamaan*, Vol. 1, No. 4 Tahun 2016.
- Mubarok, Muhamad Yakub. “Problem Teologis Ideologi Komunisme”, *Tsaqafah: Jurnal Peradaban Islam*, Vol. 13, No. 1, Mei 2017.
- Muhsin, Imam. “Budaya Pesisiran dan Pedalaman dalam Tafsir al-Qur’an (Studi Kasus Tafsir al-Ibriz dan Tafsir al-Huda)”, dalam *THAQĀFIYYĀT*, Vol. 15, No. 1, Juni 2014.
- Mukminin, Moh. Amirul dan Sumarno. “Hubungan NU dan Masyumi (1945-1960): Konflik dan Keluarnya NU dari Masyumi”, *Avatara, E-Journal Pendidikan Sejarah*, Volume 3, No. 3, Oktober 2015.
- Munawwir, A.W. *Kamus al-Munawwir: Arab-Indonesia Terlengkap*, ttp: tt, tt, pdf.
- Mustaqim, Abdul. *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur’an*, Yogyakarta: Idea Press, 2016.
- Musthofa, Bisri. *al-Ibri>z li Ma’rifati Tafsir al-Qur’a>n al-‘Azi>z*, Kudus: Menara Kudus, 2015.
- , Bisri. *al-Ibri>z li Ma’rifati Tafsir al-Qur’a>n al-‘Azi>z*, Kudus: Menara Kudus, tt.
- , Bisri. *Mitro Sejati: Nerangake Budhi Pekerti*, Surabaya: Maktabah Muhammad bin Ahmad Nabhani, tt.
- , Bisri. *Syi’ir Ngudi Susila: Suka Pitedah Kanthi Terwela*, Kudus: Menara Kudus, tt.
- Muthohar, Sofa. “Antisipasi Degradasi Moral di Era Global”, *Nadwa: Jurnal Pendidikan Islam*, Vol. 7, Nomor 2, Oktober 2013.
- Ali, Nurdin Ahmad dan Jajang A. Rohmana. “Ayat Suci *Lenyepaneun* And Social Critiques: Moh. E. Hasim’s Critiques of the Political Policy of the New Order”, dalam *Journal of Indonesian Islam*, Volume 13, Number 01, June 2019.
- Pratama, Aunillah Reza. “Hak-Hak Perempuan dalam Tafsir al-Ibriz dan Tafsir Taj al-Muslimin”, dalam *Şuhuf*, Vol. 11, No. 2, Desember 2018.
- Raharjo, Dawam. *Ensiklopedi Al-Qur’an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-Konsep Kunci*, Cet. 2, Jakarta: Paramadina, 2002.

- Rahman, Abd. dan Suci Wulandari. "Kepentingan Politik Masyumi dalam Tafsir Annur Karya Tengku Muhammad Hasbi Ashshiddeqy", *Al-A'raf: Jurnal Pemikiran Islam dan Filsafat*, Vol. XVI, No. 2, Juli-Desember 2019.
- Riddell, Peter G. "Translating the Qur'a>n into Indonesian Languages", dalam *Al-Bayan- Journal of Qur'a>n and Hadith Studies* 12 (2014).
- Rokhmad, Abu. "Telaah Karakteristik Tafsir Arab Pegon Al-Ibriz", dalam *Analisa*, Vol. XVIII, No. 01, Januari-Juni, 2011.
- Roziqin, Badiatul dkk. *Jejak 101 Tokoh Islam Indonesia*, Yogyakarta: e-Nusantara, 2009.
- Rujikartawi, Erdi. "Komunis; Sejarah Gerakan Sosial dan Ideologi Kekuasaan", *Jurnal Qathruna*, Vol. 2 No. 2 (Juli-Desember 2015).
- Safitri, Ikha. "Kepercayaan Gaib dan *Kejawen*: Studi Kasus pada Masyarakat Pesisir Kabupaten Rembang", *Sabda*, Volume 8, Tahun 2013.
- Setyawan H, Handhy. *Dinamika Organisasi Muhammadiyah dalam Perebutan Pengaruh Massa di Kabupaten Rembang Tahun 1960-2000*, Semarang: Skripsi Universitas Negeri Semarang, 2006.
- Shihab, M. Quraish. *Membumikan Al-Qur'an*, Cet. 13, Bandung: Mizan, 1996.
- Shihab, M. Quraish. *Secercah Cahaya Ilahi: Hidup Bersama Al-Qur'an*, Bandung: Mizan, 2013.
- Siregar, Sawaluddin. "Wasilah Ibadah Agung yang Banyak Diselewangkan", *Yurisprudencia*, Vol. 3, No.1 Juni 2017.
- Sumbulah, Ummi. "Islam Jawa dan Akulturasi Budaya: Karakteristik, Variasi dan Ketaatan Ekspresif", *el Harakah* Vol.14 No.1 Tahun 2012.
- Supriyanto, "Al-Qur'an Dalam Ruang Keagamaan Islam Jawa: Respons Pemikiran Keagamaan Misbah Mustafa dalam Tafsir *al-Iklil fī Ma'āni al-Tanzīl*", dalam *Theologia*, Vol. 28, No. 1 (2017).
- Umam, Saiful. "Politik Islam" Jepang", dalam *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*, Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002, jilid. 5.

Wahidi, Ridhoul. "Hierarki Bahasa dalam Tafsir *al-Ibrīz li Ma'rifah Tafsīr Al-Qur'ān Al-'Azīz* karya K.H. Bisri Musthofa", dalam *S{uh}uf*, Vol. 8, No. 1, Juni 2015.

Wijaya, Aksin. *Sejarah Kenabian: dalam Persepektif Tafsir Nuzuli Muhammad Izzat Darwazah*, Bandung: Mizan, 2016.

www.nunihon.com.

Zubaedi, *Islam dan Benturan Peradaban*, Jogjakarta: ArruzMedia, 2012.

BIODATA PENULIS

Dr Ahmad Zainal Abidin, MA, lahir di Tulungagung Jawa Timur tanggal 13 Pebruari 1974. Pendidikan formal diawali di SDN III Tamban Pakel Tulungagung selama 6 tahun; pendidikan Tsanawiyah ditempuh di Mts al-Huda Bandung Tulungagung selama 3 tahun; Madrasah Aliyah di MAPK Jember mulai 1989 dan lulus tahun 1992. Pada tahun 1992, dengan biaya orang tua dan beasiswa yang selalu diperoleh selama kuliah, menjalani bangku kuliah di Jurusan Tafsir Hadis pada Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, lulus tahun 1998. Selesai menempuh pendidikan S1, kemudian mengikuti program Pembibitan Calon Dosen Angkatan XI di Jakarta. Mulai tahun 1999 menjadi dosen di STAIN Jember dan dua tahun kemudian mutasi ke STAIN Tulungagung Jawa Timur dan menjadi dosen tetap mata kuliah Tafsir hingga saat ini. Karena keharusan ngantor, maka kuliah S2 baru bisa dilakukan mulai tahun 2001 di Pascasarjana UGM jurusan Perbandingan Agama (CRCS) Yogyakarta dan lulus tahun 2004 dengan beasiswa BPPS dari DIKTI. Menyelesaikan pendidikan S3 di UIN Sunan Kalijaga tahun 2014 dalam kajian Tafsir dengan judul disertasi “Islam sebagai agama Fitrah: Analisis Pemikiran Tafsir M. Quraish Shihab dalam *Tafsir al-Mishbah*”. Dalam jabatan, ia pernah menjadi Sekretaris Jurusan Ushuluddin merangkap Kaprodi Tafsir Hadis STAIN T.Agung tahun 2006-2010, Sekretaris Jurusan Ushuludin STAIN Tulungagung periode 2010-2014, Wakil Dekan I Bidang Akademik Fak Ushuludin, Adab dan Dakwah tahun 2014-2018, Kaprodi S2 IAT IAIN Tulungagung.

Kegiatan yang pernah diikuti antara lain International Conference on Religion and Science di CRCS Yogyakarta tahun 2003 sebagai *Liasion Officer* (LO), peserta pada *International Seminar on Education and Multiculturalism* di Yogyakarta (2005), Workshop Ilmu Hadis bagi Dosen PTAI di Makasar dan Yogyakarta tahun 2007 dan 2008, TOT “Reorientasi bagi Pengajar Tafsir dan Ulumul Qur’an pada Ma’had Aliy dan Perguruan Tinggi Agama Islam Se-Jawa-Madura” di Surakarta tahun 2008, *Internasional Conference on Said Nursi* di Kediri tahun 2010, *Short Course* dosen PTAI ke Mesir tahun 2010, *Annual Islamic Conference on Islamic Studies* (AICIS) XII di Surabaya, *Australian-Indonesian Muslim Exchange Program* 2012 ke Australia, Workshop Penjaminan Mutu (2013), Studi Banding ke beberapa kampus di Malaysia dan Singapura tahun 2013, workshop Sillabus Bahasa Arab (Diktis, Bandung, 2014), Workshop penulisan Jurnal Internasional di Crown Hotel Tulungagung (2014) dan *Postdoctoral* melalui program POSFI ke Tunisia di tahun 2014.

Beberapa tulisan yang pernah dimuat antara lain: “Ayat-ayat Hukum dalam al-Qur’an (Upaya Penafsiran Kontekstual)” di *Jurnal Syari’ah* (2001), “Antara yang Otoriter dan Otoritatif” *Jurnal Esensia* (2005), “Islam, Agama dan Negara” dalam *Jurnal an-Nur* (2005), “Pluralisme Agama dan Tantangan Pendidikan Islam” dalam *Jurnal Ta’allum* (2005), “Dominasi Barat dan Respon umat Islam” dalam *Jurnal Kontemplasi* (2005), Antara yang Otoriter dan Otoritatif (Resensi Buku M. Khaled Abou el-Fadl: Atas Nama Tuhan), *Esensia*, (2005), “Nalar Purifikasi Muhammadiyah” dalam *jurnal Dialogia* (2006), “Ahli Kitab dalam Tafsir M. Quraish

Shihab," *Jurnal Studi al-Qur'an Hadis* (2006), "Dialektika Obyektifitas dan Subyektifitas Agama-Sains dan Relevansinya dengan Pengembangan Islamic Studies," di *Jurnal Episteme* (2006), "Sir James G. Frazer: Magic, Religion and Science" *Jurnal Kontemplasi* (2006), "Hak Asasi Manusia dalam Perspektif Al-Qur'an" di *Jurnal Kontemplasi* (2007), "Proyek Turats dan Tajdid Hassan Hanafi dan Relevansinya dengan Pemikiran Islam Indonesia Kontemporer" di *Jurnal Episteme* (2007), "Konsep Risalah dalam al-Qur'an (Telaah Pemikiran Tafsir Fazlur Rahman)" di *Jurnal Kontemplasi* (2008), "Teori dan Aplikasi Hermeneutika Subyektif al-Qur'an Hassan Hanafi", *Hermenia*, (2008), "Stagnasi Pemikiran Islam dan Upaya Rekonstruksi: Perspektif Nasr Hamid Abu Zayd" *Kontemplasi*, (2008), "Konsep Ma'ruf dalam al-Qur'an (Sebuah Tinjauan Semantik)" *Kontemplasi*, (2009), "Konsep Makkiy dan Madaniy dan Relevansinya dengan Pengembangan Studi al-Qur'an Kontemporer" *Teologia*, (2009), "Konsep Manusia dalam Perspektif Tafsir Fazlur Rahman" *Kontemplasi*, (2010), "Pemikiran M. Quraish Shihab tentang Pengakuan Eksistensi Agama-agama dalam *Tafsir al-Mishbah*" *Kontemplasi*, (2011), "Epistemologi Hermeneutika Pluralisme Farid Esack" *Teologia*, 2013, "Pernikahan antar Agama dalam Perspektif *Tafsir al-Mishbah*" *Kontemplasi*, (2013), Epistemologi Tafsir al-Jami' li Ahkam al-Qur'an karya al-Qurtubi (Penulis Pertama), *Jurnal Kalam*, Terakreditasi, Vol. 11, No. 2 Desember 2017, DOI: 10.24042/klm.v11i2.1326. 489-522, Tafsir Moderat Konsep Jihad dalam Perspektif M. Quraish Shihab (penulis Kedua), *Jurnal Kontemplasi*, Vol 5, No. 2 (2017), ISSN 2338-6169, e-ISSN 2580-6866, DOI: 10.21274/kontem.2017.5.2.461-84, "Tafsir al-Qummi dan Politik: Telaah atas Kecenderungan *Tashayyu'* dalam Penafsiran Surat al-Baqarah" (penulis Utama), *Jurnal at-*

Tahrir, terakreditasi, IAIN Ponorogo, Vol 16, No. 2 Nop 2016, hlm. 439-459, ISSN 1412-7512, e-ISSN 2502-2210, “Ritual Bersih Desa: Negosiasi antara Agama dan Tradisi di Desa Pelem Campurdarat Tulungagung” (Penulis utama), Dialog Center UIN Suka Yogyakarta dan Mission 21 Swiss, Javanese Interpretation of Moderatism: Contribution of *Tafsir Al-Ibri* on Moderate Understanding in Sharia and *Mu’amalah* (Penulis Pertama), *Jurnal Justicia Islamica*, Sinta 2, Vol. 15, No. 2, Desember 2018 Shi’ite Ideology Bias in Al-Qummi Tafsir: Study of Ali Imran and Al-Nisa’ Chapters (penulis Mandiri) *Esensia Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin*, Sinta 2, Vol. 19, No. 2, Oktober 2018, Finding out the Authencity of the Fitrah of Islam toward M Quraish Shihabs Thought (penulis Utama), *Jurnal Episteme*, Terakreditasi, Sinta 2, Vol. 13. No. 1, 2018, DOI: 10.212744/epis.2018.13.1.263-287, The Benefits of the Qur’an as Problem Solving for Santri’s Life: Living Qur’an at Pesantrens in Tulungagung (Penulis Pertama), Seri: *Advances in Social Science, Education and Humanities Research*, Atlantis Press, ISBN 978-94-6252-456-9, ISSN 2352-5398, DOI: 10.2991/ icqhs-17. 2018.28 dan lain lain.

Beberapa penelitian yang sebagian sudah dibukukan dan diterbitkan antara lain: *Perjumpaan Islam dan Kristen: Analisis Mata Rantai Kenabian Agama Samawi* (Jember: Center for Society Studies, 2007), *Madzhab Obyektifitas dan Subyektifitas dalam Hermeneutika al-Qur’an Kontemporer: Telaah Pemikiran Fazlur Rahman dan Hassan Hanafi* (Tulungagung, STAIN Press, 2005, “Pandangan M. Quraish Shihab tentang Status Ahli Kitab (Telaah terhadap Tafsir al-Mishbah)” (2006), *Hermeneutika Pluralisme Farid Esack* (Tulungagung: STAIN Press, 2009), *Hubungan Antar Agama*

dalam Tafsir al-Mishbah Karya M. Quraish Shihab (Tulungagung: STAIN Press, 2011), *Agama Kristen dalam Pandangan Mahmoud Ayyoub: Suatu Kontribusi bagi Dialog Islam-Kristen*, bersama Salamah Noorhidayati (Tulungagung: STAIN Press, 2013), “Kritik terhadap Argumen Anti Hermeneutika al-Qur’an” bersama Mahbub Junaidi (Yogyakarta: IAIN Tulungagung Press dan Lentera Kreasindo, 2014) dan lain-lain. *Contact Person*: HP 08156898787 atau via *email*: ahmadzainal7474@gmail.com FB ahmad zainal abidin.