

LOCAL WISDOM DALAM TAFSIR NUSANTARA

Studi Atas Kitab Tafsir Al-Ibriz Karya KH. Bisri Mustofa

Mohammad Zamzami 'Urif
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
zamzamiurif10@gmail.com

Abstract

The study of the work of the Nusantara Ulama in Indonesia shows significant dynamics. The discovery of elements of locality (local wisdom) aspects in each of the works of Nusantara Ulama shows that the aspects of the archipelago affect their intellectual work. The book Tafsir with the title al-Ibriz Lima'rifati Tafsir al-Qur'an al-'Aziz is the work of KH. Bisri Mustofa. The tafsir was written using the Javanese Arabic-Pegon script language in the early 20th century, and his work clearly shows the very prominent elements of the locality (local wisdom) of this region. In interpretation and language, KH. Bisri Mustofa used the Javanese Arabic-Pegon text, a form of literacy that was very commonly used by traditional Muslim communities and Islamic boarding school in particular, especially in the Java region at that time. Meanwhile, KH. Bisri Mustofa also often commented on the problem of the cultural tradition of blossoming or awliya ziyarah tombs' which also shows the locality of the tafsir al-Ibriz. Furthermore, concerning the mysticism of Javanese culture (karamah), believe in things that have magical powers. Then information about medicinal herbs or herbs that adopt local wisdom in the Javanese community.

Keyword: Local Wisdom, KH. Bisri Mustofa, Tafsir al-Ibriz, Pegon.

المخلص

تظهر دراسة أعمال العلماء الإندونيسيين في إندونيسيا ديناميات مهمة. يُظهر اكتشاف عناصر محلية (حكمة محلية) في كل عمل من أعمال نوسانتارا أولاما أن جوانب الأرخيبيل تؤثر على عملهم الفكري. كتاب تفسير بعنوان الإبراز لهما معرفتي تفسير القرآن الكريم هو من أعمال بشرى مصطفى. كتب التفسير باستخدام لغة الجابون العربية-بيجون النصي في أوائل القرن العشرين ، ويوضح عمله بوضوح العناصر البارزة للغاية في المنطقة (الحكمة المحلية) في هذه المنطقة. في التفسير واللغة ، استخدم بيسري مستوفا النص الجاوي - بيجون - اللغة العربية ، وهو شكل من أشكال الإلمام بالقراءة والكتابة التي كانت تستخدم بشكل شائع من قبل المجتمعات الإسلامية التقليدية والبيزنترين على وجه الخصوص ، وخاصة في منطقة جافا في ذلك الوقت. وفي الوقت نفسه ، علق بشرى مصطفى أيضًا في كثير من الأحيان على مشكلة التقليد الثقافي المتمثل في ازدهار أو قبر أولياء الزبئية الذي يُظهر أيضًا موقع تفسير الإبراز. علاوة على ذلك ، فيما يتعلق بتصوف الثقافة الجاوية (الكرامة) ، نعتقد في الأشياء التي

لديها قوى سحرية. ثم معلومات عن الأعشاب الطبية أو الأعشاب التي تعتمد الحكمة المحلية في المجتمع الجاوي.
الكلمات المفتاحية: الحكمة المحلية ، بيسري مصطفى ، تفسير الإبراز ، بيغون

Abstrak

Studi karya para Ulama Nusantara di Indonesia menunjukkan dinamika yang signifikan. Penemuan unsur aspek lokalitas (kearifan lokal) di masing-masing karya Ulama Nusantara menunjukkan bahwa aspek kepulauan Nusantara mempengaruhi karya intelektualnya. Buku Tafsir dengan judul al-Ibriz Lima'rifati Tafsir al-Qur'an al-'Aziz adalah karya KH. Bisri Mustofa. Kitab tafsir tersebut ditulis dengan menggunakan bahasa aksara Arab-Pegon Jawa pada awal abad 20, dan karyanya jelas menunjukkan elemen aspek lokalitasnya (kearifan lokal) yang sangat menonjol dari wilayah ini. Dalam penafsiran dan bahasa, KH. Bisri Mustofa menggunakan naskah Arab-Pegon Jawa, sebuah bentuk keaksaraan yang sangat umum digunakan oleh masyarakat Muslim tradisional dan pesantren pada khususnya, terutama di wilayah Jawa saat itu. Sementara itu, KH. Bisri Mustofa juga sering mengomentari tentang problematika tradisi budaya nyekar atau ziyarah makam awliyā' yang juga menunjukkan lokalitas tafsir al-Ibriz. Selanjutnya mengenai tentang budaya Jawa yang bersifat mistisisme (karāmah), percaya terhadap benda yang memiliki kekuatan gaib. Kemudian keterangan tentang ramuan obat-obatan atau jamu yang mengadopsi dari kearifan lokal pada masyarakat Jawa.
Kata Kunci: Local Wisdom, KH. Bisri Mustofa, Tafsir al-Ibriz, Pegon.

Pendahuluan

Kajian Islam di Nusantara memperlihatkan bahwa istilah *Local Wisdom* bukanlah hal yang baru jika merujuk pada fakta sejarah penyebaran Islam di wilayah Nusantara yang didakwahkan dengan cara merangkul dan menyelaraskan budaya dan tidak memberangusnya. Dari sejarah pijakan itulah karakter Islam di Nusantara dinilai ramah dan terbuka serta berbeda dengan perkembangan karakter Islam di beberapa wilayah negara lainnya yang cenderung rigid dan intoleran.

Dari periode sejarah selama beberapa abad dapat dilacak bagaimana dinamika identitas Islam, relasi antar agama, genealogi pengetahuan hingga jejaring antar ulama yang menjadi dasar konseptualisasi tentang wajah Islam Nusantara itu terbangun. Terdapat ribuan naskah ulama Nusantara yang menghimpun pengetahuan dalam kitab-kitab dan mengajarkannya melalui sistem mengaji *sorogan*¹ dan *bandongan*² di pesantren. Karya-karya mereka menjadi referensi utama sistem pembelajaran di surau, pesantren dan

¹ Metode “*sorogan*” adalah suatu metode pengajaran yang merupakan bagian paling sulit dari keseluruhan sistem pendidikan pesantren. Sebab sistem *sorogan* menuntut kesabaran, kerajinan, ketaatan, dan disiplin pribadi guru pembimbing dan murid. Metode sistem *sorogan* tersebut telah menjadi efektif apabila seorang murid mampu menguasai keilmuan tertentu dan disetorkan satu persatu kepada gurunya baik lewat penghafalan maupun lewat pembacaan dari buku-buku Islam dalam bahasa Arab. Lihat, Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi pandangan Hidup Kyai Dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia*, (Jakarta: LP3ES, 2011), Cet. 9, 54.

² Metode “*bandongan*” adalah suatu metode utama sistem pengajaran dilingkungan pesantren atau juga disebut dengan sistem “*weton*”. Yang mana dalam sistem ini sekelompok murid atau santri mendengarkan seorang guru atau kyai yang membaca, menterjemahkan, menerangkan, bahkan seringkali mengulas buku-buku Islam dalam bahasa Arab. Lihat, Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi pandangan Hidup Kyai Dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia*, Cet. 9, 54.

madrasah hingga saat ini. Ulama Jawa menulis teks dengan menggunakan aksara *pegon*,³ yakni beraksara Arab namun dengan bahasa Jawa. Di kawasan Bugis, aksara Serang menjadi bagian dari tradisi pengetahuan muslim yang menjadi basis untuk memproduksi teks-teks penting.⁴

Dengan demikian semenjak masuknya Islam di bumi Nusantara ini,⁵ perkembangan penelitian kitab-kitab (*turats*) berkembang sangat dinamis.

³ Aksara *pegon* adalah Aksara Arab yang digunakan untuk menuliskan Bahasa Jawa. Lihat Suharsodan Ana Retnoningsih, *Kamus Besar Bahasa Indonesia Edisi Lxx*, (Semarang: Widya Karya, 2009), 365.

⁴ Zainul Milal Bizawie, *Masterpiece Islam Nusantara: Sanad dan Jejaring Ulama Santri (1830 – 1945)*, (Tangerang Selatan: Pustaka compass, 2016), 2.

⁵ Sejauh ini setidaknya ada empat teori yang dihubungkan dengan proses Islamisasi dan perkembangan Islam di Indonesia. *Pertama*, Islam disiarkan dari India. *Kedua*, Islam disiarkan dari Arab. *Ketiga*, Islam disiarkan dari Persia. Dan *keempat*, Islam disiarkan dari Cina. Teori yang menyatakan Islam berasal dari India terutama dari wilayah Gujarat, Malabar, Coromandel, Bengal, didasarkan pada asumsi kesamaan madzhab Syafi'i, kesamaan batu nisan, kemiripan sejumlah tradisi dan arsitektur India dengan Nusantara. Teori ini didukung oleh Prof. Pijnappel, C. Snouck Horgronje, S.Q. Fatimy, J.P. Moquete, R.A. Kern, R.O. winstedt, J. Gonda, dan B.J.O. Schrieke. Teori yang menyatakan Islam berasal dari Arab langsung berdasar kesamaan madzhab yang dianut di Mesir dan Hadramaut atau Yaman dengan madzhab yang dianut di Indonesia, yaitu Madzhab Syafi'i. Pendukung teori arab ini adalah Crawford, Keyzer, P.J. Veth, dan Sayed Muhammad Naquib al-Attas. Sedangkan teori yang menyatakan Islam berasal dari Persia mendasarkan pada asumsi adanya kesamaan pada sejumlah tradisi keagamaan antara Persia dengan Indonesia seperti peringatan Asyura atau 10 Muharram, pemuliaan ahlul bait dari keluarga Ali bin Abi Thalib dan sebagainya. Teori ini didukung oleh P.A. Hoesein Djajaningrat, Robert N. Bellah, Prof. A. Hasjmi, Prof. Aboe Bakar Atjeh dan Ph.S. Van Ronkel. Sementara itu, teori yang menyatakan bahwa Islam berasal dari Cina mendasarkan pada asumsi adanya unsur kebudayaan Cina dalam sejumlah unsur kebudayaan Islam di Indonesia, terutama berdasar sumber kronik dari Klenteng Sampokong di Semarang. Teori ini didukung oleh Prof. Slamet Mulyana. Dengan mempertimbangkan beberapa riwayat yang ada, Azra menambahkan bahwa setidaknya ada empat tema pokok yang dikemukakan historiografi klasik tersebut. *Pertama*, Islam dibawa langsung dari Arabia. *Kedua*, Islam diperkenalkan oleh para

Letak kedinamisan tersebut tidak hanya pada pendekatan, kecenderungan maupun corak atau perspektif tertentu, namun juga terjadi pada wilayah penafsiran dan penjelasan tersebut selaras dengan menyebarnya Islam ke beberapa daerah di wilayah Nusantara, sehingga banyak karya tertulis dengan bahasa bahasa lokal daerah. Anthoni H Johns menyebut proses pembahasalokalan ini disebut dengan istilah “vernakularisasi”.⁶

Di Indonesia sendiri, ragam diversitas aktivitas menafsirkan al-Qur’ān juga sangat menarik. Howard M. Federspiel melalui buku *Kajian al-Qur’ān di Indonesia* memotret upaya memahami al-Qur’ān dalam bahasa Indonesia.⁷ Islah Gusman melanjutkan kajian ini dengan sistematisasi dan periodisasi yang lebih detail. Salah satu tema menarik di dalam buku *Khazanah Tafsir Indonesia* milik Islah adalah saat mendiskusikan geliat

guru dan penyair “profesional”—yakni mereka yang memang khusus bermaksud menyebarkan Islam. *Ketiga*, yang mula-mula masuk Islam adalah para penguasa. Dan *keempat*, kebanyakan para penyebar Islam “profesional” ini datang ke Nusantara pada abad ke-12 dan ke-13. Mempertimbangkan tema terakhir ini, mungkin benar bahwa Islam sudah diperkenalkan ke dan ada di Nusantara pada abad-abad pertama Hijriah, sebagaimana dikemukakan Arnold dan dipegangi banyak sarjana Indonesia-Malaysia, tetapi hanyalah setelah abad ke-12 pengaruh Islam kelihatan lebih nyata. Karena itu, proses Islamisasi tampaknya mengalami akselerasi antara abad ke-12 dan ke-16. Selebihnya dapat dilihat pada Agus Sunyoto, *Atlas Walisongo*, (Depok: Pustaka IIMaN, 2017), 398-399. Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, (Jakarta: Kencana, 2013), 12-13.

⁶Farid F. Saenong, “Vernacularization of The Qur’an: Tantangan dan Prospek Tafsir Al-Qur’an di Indonesia,” interview dengan Prof. A.H. Johns, *Jurnal Studi Al-Qur’an*, Vol. 1, No. 3, 2006, 579.

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

penulisan tafsir al-Qur’an di Indonesia. Lebih khususnya pada tema “Bahasa Melayu-Jawi dalam Penulisan Tafsir di Nusantara”.⁸

Masalah bahasa dan pilihan aksara yang digunakan dalam menulis tafsir menjadi hal yang unik di Indonesia ini. Hari ini kita hampir menemukan karya tafsir selalu ditulis dalam bahasa Indonesia dengan aksara roman, semisal karya tafsir yang disusun oleh A. Hassan, Mahmud Yunus, TM. Hasbi Ash-Shiddiqiy, Hamka atau Quraish Shihab dengan tafsir *al-Misbah*-nya. Pada periode awal, karya tafsir di Nusantara banyak disusun dalam bahasa *Melayu-Jawi*, dengan aksara *Arab-pegon*. Beberapa yang masuk dalam golongan ini antara lain: *Tarjumān al-Mustafid* karya ‘Abd al-Ra’uf al-Sīnkilī, atau *Kitāb Fara’id al-Qur’an* dan *Tafsir Surat al-Kahfi* serta *Tafsir al-Ibriz* karya KH. Bisri Mustofa.

Sebenarnya sebelum ‘Abd al-Ra’uf al-Sīnkilī menulis tentang tafsirnya yang berjudul *Tarjumān al-Mustafid*, sudah ada ulama yang menulis dalam bidang tafsir meskipun tidak dalam bentuk yang sempurna 30 juz. Seorang penulis yang bernama Hamzah al-Fansurī yang hidup antara tahun 1550-1599 M, melakukan penerjemahan sejumlah ayat al-Qur’an yang terkait dengan tasawuf dalam bahasa Melayu yang indah. Namun memasuki abad ke-19, perkembangan tafsir di Indonesia tidak lagi ditemukan seperti pada masa-masa sebelumnya.

Hal itu terjadi karena beberapa faktor, di antaranya adalah pengkajian tafsir al-Qur’an selama berabad-abad lamanya hanya sebatas membaca dan memahami kitab yang ada, sehingga merasa cukup dengan kitab-kitab Arab atau Melayu yang sudah ada. Di samping itu, adanya tekanan dan penjajahan Belanda yang mencapai puncaknya pada abad

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

tersebut, sehingga mayoritas ulama mengungsi ke pelosok desa dan mendirikan pesantren-pesantren sebagai tempat pembinaan generasi sekaligus tempat konsentrasi perjuangan.⁹

Adapun kitab yang dijadikan bahan kajian adalah kitab tafsīral-*Ibriz* *Lima'rifati Tafsīr al-Qur'an al-'Aẓīz* atau yang lebih dikenal di masyarakat Jawa dan kalangan pesantren disebut dengan kitab tafsīral-*Ibriz*. Di samping menguraikan masalah tafsīr, Kitab tafsīral-*Ibriz* juga mengulas tentang akidah dan akhlak bahkan memuat aspek lokalitas seperti persoalan adat yang sudah lazim dipraktikkan masyarakat Jawa. Namun untuk membatasi kajian ini, peneliti akan fokus pada pembahasan tentang aspek lokalitas pada kitab tafsīral-*Ibriz* yang terdiri atas bentuk-bentuk aspek lokalitas (Local Wisdom) pada kitab tafsīral-*Ibriz* dan bagaimana pandangan KH. Bisri Mustofa terhadap praktek lokalitas tersebut.

Profil KH. Bisri Mustofa

a. Biografi KH. Bisri Mustofa

KH. Bisri Mustofa dilahirkan di sebuah kota kabupaten di pantai utara Jawa Tengah, tepatnya di daerah Kampung Sawahan gang Palem Kota Rembang. KH. Bisri Mustofa lahir dari pasangan H. Zainal Musthafa dan Siti Khodijah yang pada awalnya diberi nama Mashadi ketika lahir. KH. Bisri Mustofa mempunyai beberapa saudara dari beberapa pernikahan ayahnya, pada pernikahan pertama H. Zainal Musthafa menikah dengan Dakilah yang mempunyai dua orang putra yaitu H. Zuhdi dan Maskanah, kemudian menikah lagi dengan Khodijah

⁹Nashruddin Baidan, *Perkembangan Tafsīr al-Qur'an di Indonesia*, (Semarang: Tiga Serangkai Pustaka Mandiri, 2003), 79.

dan mempunyai putra Mashadi alias KH. Bisri Mustofa dan terakhir menikah dengan Ummu Salamah yang kemudian melahirkan Misbah dan Maksum.¹⁰

Pada tahun 1923, H. Zainal Musthafa melaksanakan ibadah haji bersama istrinya Siti Khadijah dengan membawa serta anak-anaknya yang pada saat itu masih kecil. Ketika perjalanan menuju tanah air, tepatnya di Pelabuhan Jeddah, H. Zainal Musthafa jatuh sakit dan wafat di sana, sehingga Hj. Siti Khadijah bersama anak-anaknya saja yang pulang ke Indonesia sementara Jenazah suaminya harus dimakamkan di Jeddah. Setelah sampai di Indonesia Mashadi dan adik-adiknya yang masih kecil diasuh oleh kakak tirinya H. Zuhdi dan juga H. Mukhtar disamping oleh ibu mereka sendiri. Saat itulah KH. Bisri Mustofa mulai belajar membaca al-Qur’an dan tata cara ibadah kepada kakaknya H. Zuhdi. Kemudian pada tahun 1925 M bertepatan dengan bulan Ramadhan KH. Bisri Mustofa diantar H. Zuhdi ke sebuah pesantren di daerah Bulu Manis, Kajen, Pati yang diasuh oleh KH. Hasbullah untuk belajar agama.¹¹ Tetapi KH. Bisri Mustofa tidak kerasan dan akhirnya kembali pulang ke Rembang.

Selain belajar ilmu agama KH. Bisri Mustofa sempat sekolah di sekolah *Ongko Loro* yaitu sebuah Sekolah Rakyat untuk bumi putera

¹⁰Bibit Suprpto, *Ensiklopedi Ulama Nusantara: Riwayat Hidup, Karya, dan Sejarah Perjuangan 157 Ulama Nusantara*, (Jakarta: Gelegar Media Indonesia, 2010), 269-273.

¹¹Afit Juliati Nur Cholis, “Penafsiran Ayat-Ayat Kaunyah Dalam Tafsir al-Ibriz Karya KH. Bisri Mustofa Rembang”, Skripsi Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga, 2002, 17.

selama empat tahun. Beliau mendapat sertifikat dari sekolah tersebut pada tahun 1926 M. Selanjutnya KH. Bisri Mustofa mengaji di Pondok Pesantren Kasingan, Rembang di bawah asuhan KH. Cholil Harun. Pada awalnya KH. Bisri Mustofa sama sekali tidak berminat belajar di Pondok Pesantren, sehingga hasil yang diperoleh ketika itu belum memuaskan dan kemudian beliau memutuskan untuk tidak kembali ke pesantren. Setelah tidak kembali selama beberapa bulan, pada awal tahun 1930 M KH. Bisri Mustofa diperintahkan kembali ke Kasingan untuk belajar mengaji dan mondok pada KH. Cholil Harun. KH. Bisri Mustofa kemudian dipasrahkan kepada salah satu santri senior yang juga merupakan ipar dari KH. Cholil Harun yang bernama Suja'i untuk belajar. Hal tersebut dilakukan karena selain KH. Bisri Mustofa belum siap mengaji langsung kepada KH. Cholil Harun juga untuk membuktikan kepada teman-temannya bahwa KH. Bisri Mustofa nantinya akan mampu untuk mengaji secara langsung kepada KH. Cholil Harun.¹²

Pada tahun 1932 M beliau minta restu kepada KH. Cholil Harun untuk pindah ke Pesantren Termas, Pacitan yang diasuh oleh KH Dimiyati, tapi permintaan tersebut ditolak oleh KH. Cholil Harun sehingga KH. Bisri Mustofa hanya sempat mengaji *tabarrukan* (minta berkah) dari ulama tersebut. Ternyata KH. Cholil Harun mencoba menahan KH. Bisri Mustofa agar tidak sampai belajar terlalu jauh darinya. Hal tersebut dilakukan oleh KH. Cholil Harun karena beliau bermaksud menjodohkan KH. Bisri Mustofa dengan putrinya Ma'rufah

¹²Achmad Zainal Huda, *Mutiara Pesantren; Perjalanan Khidmah KH. Bisri Mustofa*, (Yogyakarta: LkiS, 2005), 13.

binti Cholil Harun yang masih berusia 10 tahunan. Pernikahan tersebut terjadi pada tahun 1935 M, dari perkawinan tersebut, beliau dikaruniai beberapa orang putra-putri yaitu M. Cholil Bisri, A. Mustofa Bisri, M. Adib Bisri, Audah, Najikhah, Laabib, Nihayah. Atikah.

Sebagai menantu seorang Ulama, KH. Bisri Mustofa harus ikut membantu mengajar kitab-kitab kepada para santri. Merasa sangat kurang sekali sehingga membuat beliau belajar secara berkala kepada kiai seniornya diantaranya yaitu Kiai Kamil dan Kiai Fadholi¹³ di Karang Geneng, Rembang. Merasa tidak nyaman belajar sambil mengajar, KH. Bisri Mustofa berkeinginan untuk lebih memperdalam ilmunya di Makkah. Akhirnya, pada tahun 1936 KH. Bisri Mustofa menunaikan ibadah haji ke tanah suci Mekkah dan menetap di sana selama setahun dan baru pulang pada musim haji tahun berikutnya. Di sana, beliau memperdalam ilmunya kepada ulama-ulama pada masa tersebut, diantaranya yaitu:

- a) Kepada Sayyid ‘Alwī al-Malikī, beliau mendalami kitab *Tafsīr Jalālain* karya Jalāluddīn al-Mahāllī dan Jalāluddīn al-Suyūṭī.
- b) Kepada KH. Muhaimin, beliau mempelajari kitab *Jam’u al-Jawāmi’* karya Imām Tajuddīn Abdul Wahāb.

¹³Kiai Bisri datang kepada Kiai Kamil untuk mengaji kepada beliau, tetapi Kiai Kamil menolaknya dengan alasan bahwa menantu KH. Cholil Harun pasti sudah cukup bisa dan pintar. Kemudian Kiai Fadholi mendamaikan dengan jalan ketiganya secara bersama-sama saling bermusyawarah untuk membahas kitab-kitab tertentu. Hasil dari musyawarah tersebut kemudian diajarkan Kiai Bisri kepada para santrinya. Sehingga jadwal mengaji di pesantren harus disesuaikan dengan jadwal musyawarah di Karang Geneng. Jika di Karang Geneng libur maka di Kasingan pun libur karena Kiai Bisri tidak mempunyai bahan untuk diajarkan kepada santrinya. Achmad Zainal Huda, *Mutiara Pesantren; Perjalanan Khidmah KH. Bisri Mustofa*, 16.

- c) Kepada Syaikh Ḥasan Masysyāt, beliau mempelajari kitab *Manhaj Żawi an-Nazār* karya Syaikh Mahfūz al-Turmūsī.
- d) Kepada Sayyid Amīn, beliau mempelajari kitab *Alfiyyah Ibn Malik* karya Ibnu Mālik.
- e) Kepada Syaikh Alī Malikī, beliau mendalami kitab *Asybah wa Nazāir* karya Jalāluddīn al-Suyūfī dan kitab *al-Hajjaj al-Qusyairi* karya al-Naisaburī.
- f) Kepada Syaikh ‘Umar Ḥamdān, beliau mendalami kitab hadis *Ṣaḥīḥ Bukhārī* dan *Ṣaḥīḥ Muslim*.
- g) KH. Bakir, beliau mendalami kitab *Lubbābul Ushūl* karya Syaikh Islām Abī Yaḥyā Zarkasyī dan kitab *Umdāt al-Abrār* karya Muḥammad bin Ayyūb dan *Tafsīr al-Kasyshāf* karya al-Zamakhsyarī.

Sepulang dari ibadah haji, KH. Bisri Mustofa membantu KH. Cholil mengasuh pondok pesantren Kasingan, Rembang. Setelah dirasa cukup, beliau kembali ke kampung halamannya bersama keluarga dan mendirikan sebuah pondok pesantren yang kemudian diberi Nama Raudlatut Thalibin, Leteh Rembang. Selain sebagai pengasuh pesantren, KH. Bisri Mustofa juga turut berperan pada masa perang kemerdekaan, diantaranya beliau pernah diangkat oleh Kementerian Agama sebagai penghulu darurat dan pada tahun 1950-an diangkat sebagai Kepala Kantor Urusan Agama (Sekarang Kantor Kementerian Agama) Kabupaten Rembang. Selain itu juga, masih banyak jabatan yang pernah beliau pegang dalam Kementerian periode berikutnya. KH. Bisri Mustofa wafat pada usia 63 tahun tepatnya tanggal 16 Februari 1977 M di rumah sakit DR. Karyadi Semarang karena serangan jantung. Beliau

mewariskan lembaga pendidikan yang kemudian diasuh oleh KH. Ahmad Mustofa Bisri hingga saat ini.¹⁴

b. *Karya KH. Bisri Mustofa*

Kesibukan menjadi pengasuh pondok pesantren, Ulama dan juga politisi tidak membuat KH. Bisri Mustofa berhenti untuk menulis. Bahkan, beliau selalu menyempatkan waktu luang yang ada untuk menulis, bahkan ketika beliau sedang dalam perjalanan baik di bus, kereta atau dimanapun. Karena itu juga, beliau mempunyai karya yang bisa dikatakan tidak sedikit, mulai dari kitab yang ringan dibaca sampai kitab dengan tema yang berat. Dari banyak karya beliau, ada beberapa karya yang masih ada dan tetap digunakan hingga sekarang, diantaranya yaitu:

- *Pertama*, dalam literatur ilmu Tafsir
 - a) *Tafsir al-Ibriz*, yang disusun kembali dari penjelasan pengajian beliau oleh tiga orang santri, yaitu Munsarif, Magfur dan Ahmad Safwan. Kitab ini disusun selama empat tahun mulai tahun 1956 – 1960 M.
 - b) *Al-Iklil fi Tarjamati ‘Ilmi al-Tafsir*, kitab ini merupakan tejemahan dari kitab *Nazam ‘Ilmi Tafsir* karya Syaikh ‘Abdul ‘Aziz al-Zamzami al-Makkī yang ditulis pada tahun 1970 M.
 - c) *Tafsir Yasīn*, tafsir ini merupakan tafsir yang ditulis pada tahun 1973 M.

¹⁴Bibit Suprpto, *Ensiklopedi Ulama Nusantara: Riwāyat Hidup, Karya, dan Sejarah Perjuangan 157 Ulama Nusantara*, 269-273.

- *Kedua*, dalam literatur ilmu Teologi
 - a) *Naẓām al-Sullam al-Munanwaraq fī al-Mantiq*, kitab ini merupakan terjemah dari kitab *al-Sullam al-Munanwaraq* karya Syaikh Abdul Raḥmān al-Munawwaraq al-Akhdarī yang ditulis pada tahun 1962 M.
 - b) *Rawḥatu al-Aqwām fī Tarjamati ‘Aqidātu al-‘Awām*, kitab ini merupakan terjemah dari kitab *‘Aqidātu al-‘Awām* karya Syaikh Aḥmad al-Marzūqī yang ditulis pada tahun 1966 M.
 - c) *Durāru al-Bayān fī Tarjamati Sya’bi al-Imān*, kitab ini merupakan terjemah dari karya Syaikh Zainuddīn.
 - d) *Risalah Ablussunnah wal Jamā’ah*, kitab ini ditulis pada tahun 1966 M untuk Upgrading dalam acara seminar *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā’ah*.
- *Ketiga*, dalam literatur ilmu Hadis
 - a) *Al-Aẓwād al-Mustaḥfiyah fī Tarjamah al-Arba’in al-Nawānīyah*, kitab ini merupakan terjemah dari kitab *al-Arba’in al-Nawānīyah* yang ditulis pada tahun 1956 M.
 - b) *Tarjamah Manzūmah al-Baiqunī*, kitab ini merupakan terjemah dari kitab ilmu *Mustḥabū al-ḥadīṣ* yang ditulis dalam waktu satu minggu mulai dari tanggal 3-11 Syawwal 1960 M.
 - c) *Sullam al-Aḥbām tarjamah Bulūghu al-Marām*, kitab ini merupakan terjemah kitab *Bulūghu al-Marām* karya Ibn Hajar al-‘Asqalanī.
- *Keempat*, dalam literatur Fiqh

Mohammad Zamzami ‘Urif : Local Wisdom [350]

- a) *Tarjamah Fath al-Mu’in Bisyarhi al-Qurrati al-‘Ain*, kitab ini merupakan terjemah dari kitab *Fath al-Mu’in* karya al-Malibarī.
- b) *Tuntunan Ringkas Manasik Haji*, buku ini berisi tentang tata cara ibadah haji berdasarkan pengalaman yang didapatkan beliau ketika menunaikan ibadah haji dan ditulis pada tahun 1962 M.
- c) *Tarjamah Nazam al-Faraid al-Bahiyah fi al-Qawaid al-Fiqhiyyah*. kitab ini merupakan terjemah dari kitab *al-Faraid al-Bahiyah* karya Sayyid Abī Bakar al-Ahdalī.

➤ *Kelima*, dalam literatur bahasa Arab

- a) *Al-Nibrasyiyah Syarh al-Ajrumiyyah fi al-Nahwi*, kitab ini merupakan terjemah dari kitab *al-Ajrumiyyah*.
- b) *Al-Unsyūṭi Syarh Nazām al-Ṣarf al-‘Imriṭi*, kitab ini merupakan komentar dan terjemah dari kitab *al-‘Imriṭi*.

➤ *Keenam*, dalam bidang literatur yang lainnya

- a) *Tablil dan Talqin*, kitab ini merupakan kitab yang berisi tentang tata cara tahlil dan talqin.
- b) *Primbon Imaduddin*, kitab ini merupakan kitab yang berisi tentang panduan untuk para Muddin dalam menjalankan tugasnya.¹⁵

¹⁵Lihat Sabik Al Fauzi, “Melacak Pemikiran Logika Aristoteles dalam Kitab al-Ibriz Lima’rifati Tafsir al-Qur’an al-‘Aziz”, Skripsi Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga, 2008, 33-35.

Karya-karya yang sudah dihasilkan oleh KH. Bisri Mustofa kebanyakan merupakan terjemahan dari kitab-kitab yang pernah beliau pelajari sewaktu belajar di Makkah. Ketika tiba di Indonesia kitab-kitab tersebut oleh beliau kemudian diterjemahkan agar lebih mudah dipahami dan dimengerti oleh masyarakat sekitar. Dari sekian banyak karya yang telah ditulis oleh KH. Bisri Mustofa, kitab tafsir *al-Ibriz Lima'rifati Tafsir al-Qur'an al-'Aziz*, tafsir ini menggunakan tulisan Arab Pegon yang disusun sebanyak tiga jilid yang ditulis oleh KH. Bisri Mustofa selama kurang lebih empat tahun mulai tahun 1957-1960 M dan diterbitkan oleh penerbit Menara Kudus. Sampai saat ini kitab tafsir ini masih terus digunakan dan dikaji di berbagai pesantren di Indonesia. Menariknya, selain digunakan oleh masyarakat Jawa pada umumnya, tafsir ini juga banyak mendapat pujian dari para cendekiawan seperti Hasbi as-Shiddiqy, Khadijah Nasution, dan Martin Van Bruinessen.¹⁶

Sekilas Tentang Kitab Tafsir Al-Ibriz

1. Penulisan Kitab Tafsir Al-Ibriz

Tafsir *al-Ibriz* merupakan karya fenomenal yang ditulis oleh KH. Bisri Mustofa semasa hidupnya. Tafsir ini ditulis menggunakan bahasa Jawa dengan aksara Arab pegon.¹⁷ Kitab tafsir ini selesai ditulis oleh KH. Bisri Mustofa pada 18 Januari 1960 M. Tafsir *al-Ibriz* ditulis dalam konteks Jawa yang sangat kental karena KH. Bisri Mustofa tinggal di daerah Rembang sebagai pengasuh Pondok Pesantren Raudlatuth

¹⁶*Ibid.*, 35.

¹⁷Bisri Mustofa, *Tafsir Al-Ibriz Li Ma'rifati Tafsir al-Qur'an al-'Aziz*, (Kudus: Menara Kudus, 1960).

Thalibin. Kitab tafsīral-*Ibrīz* ini ditulis KH. Bisri Mustofa kurang lebih selama empat tahun yakni mulai dari tahun 1957-1960 M dan selesai pada hari Kamis tanggal 29 Rajab 1379 H, atau bertepatan dengan tanggal 28 Januari 1960 M di Rembang.¹⁸

Pada tahun 1961 M kitab ini dijual kepada pihak penerbit Menara Kudus, sebelum disebarluaskan kitab tafsīrini juga telah *ditashih* oleh beberapa orang kiai dari Kudus ahli dalam bidang al-Qur’ān, yakni Kiai Arwanī Amīn, Kiai Abū Ammar, Kiai Hisyām, dan Kiai Sya’ronī.¹⁹ Dalam kitab tafsīral-*Ibrīz* cetakan Menara Kudus ini dicetak dalam beberapa edisi. Untuk edisi awal, kitab ini terdiri dari tiga jilid dengan jumlah halaman 2270. Masing-masing jilid terdiri dari 10 juz dalam al-Qur’ān. Jilid 1 memuat penafsiran dari juz 1-10 dari halaman 1-563. Halaman 1 dan 2 merupakan pendahuluan yang di dalamnya terdapat keterangan mengenai latar belakang penulisan kitab, sumber-sumber penafsiran, para *pentashih* kitab *al-Ibrīz*, sistematika penulisan, dan lain sebagainya.

Kemudian halaman 3-563 merupakan isi. Jilid II memuat penafsiran dari juz 11-20 yang dimulai dari halaman 564 sampai halaman 1366. Sedangkan untuk jilid III terdiri dari penafsiran juz 21-30 dari halaman 1367-2270. Adapun konten dari jilid II dan III semuanya merupakan isi. Muncul edisi kedua dalam bentuk 30 juz atau jilid. Masing-masing jilid berisi penafsiran satu juz dalam al-Qur’ān. Sebelum meninggal dunia, KH. Bisri Mustofa sempat membuat tafsīral-*Ibrīz* berbahasa Indonesia. Pada sekitar bulan Maret atau April ditemukan 15

¹⁸*Ibid.*, Jld. 3, 2270.

¹⁹*Ibid.*, Jld. 1, 1.

juz terakhir dari tafsir *al-Ibrīz* berbahasa Indonesia oleh Gus Adib al-Hattani Bisri dalam bentuk tulisan tangan. Untuk 15 juz awal belum diketahui keberadaannya, akan tetapi dengan menemukan 15 juz terakhir bisa diduga bahwa KH. Bisri Mustofa telah menyelesaikan 15 juz Awal.²⁰

Sebelum menyusun kitab tafsir *al-Ibrīz*, KH. Bisri Mustofa terlebih dulu berdiskusi dengan santri-santrinya diantaranya yaitu Kiai Wildan dari Kendal dan juga Kiai Bakir dari Comal Pemalang tentang kitab tafsir lain yang sedang berkembang, diantaranya yaitu:²¹

- a. Kitab *Tafsīr al-Manār* karya Muḥammad Abdūh dan M Rasyīd Riḍā.
- b. Kitab *Tafsīrī Zilāl al-Qur’ān* karya Sayyid Quṭb.
- c. Kitab *Tafsīr al-Jawābir* karya Ṭanṭawi Jawharī.
- d. Kitab *Mahāsīn al-Ta’wīl* karya al-Qasmī.
- e. Kitab *Mazāya al-Qur’ān* karya Abū Su’ūd.

Tafsīr *al-Ibrīz* ini merupakan tafsīr bahasa Jawa yang ditulis secara lengkap 30 juz dan disusun sesuai dengan mushaf Utsmani atau biasa disebut dengan *tartīb mushāfi*. Dalam Mukadimahnya KH Bisri Mustofa mengatakan:

“Al-Qur’ān al-Karīm sampun kathah ingkang dipun terjemah dening para ahli terjemah, wonten ingkang mawi babasa Walandi, Inggris,

²⁰ Faiqoh, “Penafsiran Bisri Mustofa Terhadap Ayat-Ayat Tentang Perempuan Dalam Kitab Al-Ibrīz”, Skripsi Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga, tahun 2007, 32. Keterangan tersebut dari wawancara cucunya sendiri Gus Adib al-Hattani Bisri (cucu KH. Bisri Mustofa), Rembang, 28 Agustus 2018.

²¹Lihat Ling Misbahuddin, “Tafsīr Al-Ibrīz Li Ma’rifati Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīz: Studi Metodologi dan Pemikiran”, Tesis Pascasarjana Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 1898, 50.

Jerman Indonesia lan sanes-sanesipun, malah wonten ingkang mawi tembung daerah Jawa, Sunda lan saka panunggalanipun ugi sampun kathah. Kantbi tarjamah wau, umat Islam saking sedoyo bangsa lan suku-suku lajeng kathah ingkang saged mangertos makna tegesipun".²²

“Pada mukadimah tersebut, KH. Bisri Mustofa menjelaskan bahwa al-Qur’ān al-Karīmtelah banyak diterjemahkan oleh para ahli terjemah, ada yang diterjemahkan menggunakan bahasa Belanda, Inggris, Jerman, Indonesia dan lain sebagainya. Bahkan, ada juga yang diterjemahkan ke dalam bahasa daerah seperti Jawa, Sunda, dan bahasa daerah lainnya. Dengan adanya banyak penerjemahan al-Qur’ān tersebut, umat Islam dari seluruh bangsa dan suku dapat mengerti dan memahami makna yang terkandung di dalam al-Qur’ān”.

Selain untuk dapat memahami makna yang terkandung di dalam al-Qur’ān, penulisan Kitab tafsīr *al-Ibrīz* ini juga dilakukan karena KH. Bisri Mustofa ingin memberikan sumbangsih keilmuan kepada kaum muslimin yang menurut beliau sangat ringan dan mudah untuk dibaca siapa saja. Sebagaimana beliau tulis dalam kitabnya:

“Kangge nambah khidmah lan usaba ingkang sahe lan mulya punika, dumateng ngersanipun para mitra muslimin ingkang mangertos tembung daerah jawa, kawulo segabaken tarjamah tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīz mawi cara ingkang prasaja, enteng, cetba gampang fahamipun”.

“Sebagai tambahan khidmah dan usaha yang baik dan mulia ini, kepada yang terhormat kaum muslimin yang mengerti bahasa Jawa, saya suguhkan terjemah tafsīr al-Qur’ān al-

²²Bisri Mustofa, *Tafsīr Al-Ibrīz Li Ma’rifati Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīz*, Jld 1, Mukadimah.

‘Azīz dengan sistematika yang bersahaja, ringan dan mudah dicerna’.

KH. Bisri Mustofa juga menambahkan bahwa dalam melakukan penulisan tafsir ini beliau tidak sekedar menafsirkan ayat-ayat yang ada tanpa sumber yang jelas, tetapi beliau juga mengambil rujukan kepada kitab-kitab tafsir klasik seperti *Tafsir Jalalain*, *Tafsir Baiḍāwī*, *Tafsir Khazim* dan beberapa literatur kitab tafsir lainnya.

2. *Sistematika Dan Karakteristik Kitab Tafsir Al-Ibriz*

Adapun sistematika penulisan yang digunakan KH. Bisri Mustofa dalam kitab tafsir *al-Ibriz* adalah sistematika *tartib mushafi* yang umum digunakan oleh para *mufassir*, yaitu berpedoman pada susunan ayat dan surat dalam *mushaf*, mulai dari surat *al-Fatihah* sampai surat *al-Nas*. Dalam mukadimah tafsir *al-Ibriz*, KH. Bisri Mustofa menjelaskan secara rinci sistematika dan karakteristik kitabnya. Dalam kitab tafsir tersebut terdapat 3 bentuk atau model penulisan kitab tafsirnya, antara lain adalah:

Bentuk utawi wanguipun dipun atur kados ing ngandap iki:

- a. *Al-Qur'an dipun serat ing tengah mawi makna gandul.*
- b. *Tarjamahipun tafsir kaserat ing pinggir kanthi tanda nomer tarjamah ing awalipun.*
- c. *Keterangan-keterangan sanes mawi tandha Tanbih, Faidah, Muhiimah, Qissah lan sak panunggalipun.*²³

Bentuk atau model penulisan tafsir ini adalah sebagai berikut ini :

- a. Al-Qur'an ditulis dengan makna gandul.

²³*Ibid.*, Jld. 1, 1.

- b. Tarjamah tafsir ditulis dipinggir dengan tanda nomer, nomer ayat terletak di akhir, sedangkan nomer terjemah terletak di awalnya.
- c. Keterangan-keterangan lain ditandai dengan kata *Tanbih*, *Faidah*, dan *Mubimmah*, *Qissah* dan lain-lainnya.

Dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an, KH. Bisri Mustofa lebih mengedepankan aspek lokalitas dalam penafsirannya. Hal itu tampak dari bahasa yang digunakan yakni bahasa Jawa. Pertama-tama ia menulis redaksi ayat secara sempurna terlebih dahulu, kemudian diterjemahkan kata demi kata ke dalam bahasa Jawa dengan tulisan Arab *pegon* (Arab Jawa), yaitu mengartikan setiap kosakata baik makna secara *lughawi, nahwi* maupun *shorfi* yang ditulis miring bersusun ke bawah seperti ciri khas pesantren seperti, *utawi, iku, kelawan, ing ndalem* dan sebagainya, bentuk tersebut dikenal tulisan makna *gandul* yang khas Jawa.

Dalam menerjemahkan dan menafsirkan ayat secara bersamaan dengan bahasa Jawa yang diletakkan di sisi samping dalam lampiran-lampiran kitab. Terjemahan diawali dengan penomoran sesuai dengan ayat yang diterjemahkan, jika ayat penomoran terletak di akhir, maka dalam penerjemahan nomor ayat terletak diawal. Dan terjemahan yang dilengkapi dengan keterangan-keterangan tambahan, seperti kata *Tanbih*, *Faidah* dan *Mubimmah*, *Qissah* dan lain-lainnya.

Sebelum memulai menafsirkan, KH. Bisri Mustofa memberikan penjelasan nama surat, jumlah ayat sekaligus jumlah perhitungannya, tempat turunnya surat (makiyyah ataupun madaniyah), nomer ayat pada masing-masing penafsiran, dan pada akhir penafsiran kadang menggunakan kata *Wallahu a'lam*.

Seperti contoh dalam surat al-fatihah:²⁴

سورة الفاتحة إيكو سورة مكية وقيل مدانية وأيتها سبع.

Seperti yang telah dijelaskan oleh KH. Bisri Mustofa dalam mukadimahya bahwa tafsir ini ditulis untuk memberikan sumbangsih keilmuan dan juga menggunakan bahasa yang mudah dipahami dipahami dan dicerna oleh pembaca al-Qur'ān, khususnya masyarakat di daerah Rembang dan sekitarnya. Sehingga membuat tafsir ini memiliki karakteristik tersendiri.

Dalam menafsirkan ayat al-Qur'ān, KH. Bisri Mustofa hampir mencantumkan semua *asbabun nuḥūl* dari surat yang ditafsirkan, tetapi tidak disinggung mengenai *munāsabah* antara ayat sebelum dan sesudahnya. terkadang di dalamnya dikemukakan juga beberapa pendapat dari para *mufassir* terdahulu tanpa ada *tarjih* yang disebutkan.²⁵ Di dalam kitab tafsir tersebut juga terdapat beberapa keterangan tambahan yang ada dalam Tafsir *al-Ibrīz* dalam melakukan penafsiran. Setelah melihat keterangan yang ada, penulis menemukan beberapa informasi mengenai fungsi tambahan tersebut, diantaranya yaitu:

- a. (*Tanbih*) تنبيه dan (*muhimmah*) مهمة, yang dimaksud disini yaitu beliau memasukkan keterangan-keterangan dan tambahan yang dianggap penting namun tidak mencakup semua ayat yang ada.

²⁴*Ibid.*, Jld. 1, 3.

²⁵Siti Nur Kholifah, “Pengaruh Pengajian Kitab Tafsir al-Ibrīz Terhadap Peningkatan Kecerdasan Spiritual Pada Santri di PPM. Al-Jihad Angkatan Tahun 2012”, Skripsi Fakultas Ilmu Tarbiyah dan Keguruan UIN Sunan Ampel, Surabaya, 2014, 31.

- b. Kemudian terdapat keterangan (*faidah*) فائدة, keterangan ini lebih kepada memberikan keterangan tambahan pada suatu ayat yang memiliki sisi kemanfaatan dan terkadang juga berisi amalan-amalan yang bisa dilakukan untuk pembaca.
- c. Selanjutnya, terdapat keterangan (*qishah*) قصة dan (*hikayat*) حكاية, di mana keterangan KH. Bisri Mustofa tentang *qishah* lebih memberikan tentang kisah-kisah tambahan yang masih ada kaitannya dengan ayat yang sedang dijelaskan, seperti kisah tentang perjalanan Nabi Musa melawan Fir'aun dan lain sebagainya. Sedangkan keterangan *hikayat* lebih kepada menjelaskan mengenai kisah yang tidak ada kaitannya dengan ayat, hanya saja mempunyai penjelasan yang cukup sebagai contoh untuk memberikan kemudahan dalam menggambarkan ayat yang sedang dijelaskan.
- d. Ada juga tambahan keterangan (*Mujarrab*) مجرب, di mana dalam keterangan ini berisi tentang keterangan fungsi pengobatan pada tumbuhan dan bahan tertentu.²⁶

²⁶Penulis mencoba memberikan sekilas gambaran dan contoh dalam tafsir *al-Ibriz*, ketika *muallif* menyebutkan kata “*Tanbih*” keterangan tersebut bersifat seperti peringatan. Misalnya dalam Q.S. *Al-Kahf*: 23-24, *al-Ibriz*, juz 11-20, 891. “*Faidah*” keterangan tersebut bersifat *iriyad* (pendidikan atau petunjuk), baik bentuk *amaliyah* (praktis), *mau'idhab* (nasehat), ataupun *tamsil* (perumpamaan). *Faidah* ini biasanya diambil dari hadis-hadis *fad'ail* maupun pendapat ulama salaf. Contohnya akhir surat *al-Baqarah* dan *al-Kahf*: 45 *al-Ibriz*, juz 1-10, 121. “*Muhimmah*” berkaitan dengan sosial keilmuan ataupun tentang *asbabun nuzul*, seperti yang diterangkan dalam surat *al-Kahf* : 28, *Al-Ra'du*: 12, *al-Ibriz*, juz 11-20, 894. Selain itu *Al-Qissab* (kisah dan hikayat). Seperti yang dijelaskan dalam surah *al-Lahab* yang menerangkan kisah istrinya Abū Lahab dan hikayat yang menceritakan tentang tahun kelahiran nabi di surah *al-Fil*, *al-Ibriz* juz 21-30, 2266. “*Mujarabat*” keterangan ini digunakan menambah keterangan yang bersifat *amaliyah praktis* yang dinilai mempunyai

Local Wisdom Dalam Kitab Tafsir Al-Ibriz

Sebagaimana ditulis di atas bahwa kitab tafsir *al-Ibriz* adalah kitab tafsir yang sarat dengan keaspekan *local wisdom*, baik lokalitas dalam bentuk penampilan dan bahasa, maupun dalam bentuk kebudayaan Jawa. Berikut unsur *local wisdom* dalam kitab tafsir *al-Ibriz*:

1. Lokalitas dalam Penampilan dan Bahasa

a. Bahasa Jawa dan Aksara Arab-Pegon

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

Seorang penafsir saat memahami dan menafsirkan sebuah teks suci, se-bagaimana seorang KH. Bisri Mustofa saat menafsirkan al-Qur'an dan kemudian dituliskan dalam sebuah kitab yang disebut *al-Ibriz*, secara tidak langsung pada

manfaat untuk masyarakat, pembahasan tambahan ini biasanya berkaitan dengan pengobatan dan lain sebagainya, seperti dalam QS. *Al-Nabk*: 69, *al-Ibriz*, juz 11-20, 805.

hakekatnya telah melakukan kegiatan hermeneutis. Dengan demikian kegiatan ini merupakan problem hermeneutika yang meliputi dua hal. *Pertama*, seorang *mufassir* telah menyampaikan kehendak Tuhan dalam “bahasa langit” kepada manusia yang menggunakan “bahasa bumi”. *Kedua*, penafsir menjelaskan isi sebuah teks keagamaan kepada masyarakat yang hidup dalam tempat dan kurun waktu yang berbeda.²⁷

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

Tafsīr *al-Ibrīz* ditulis dengan huruf Arab dan berbahasa Jawa (Arab *pegon*). Pilihan huruf dan bahasa ini tentu melalui pertimbangan matang oleh penafsirnya. *Pertama*, bahasa Jawa adalah bahasa ibu penafsir yang digunakan sehari-hari, meskipun ia juga memiliki kemampuan menulis dalam bahasa Indonesia atau Arab. *Kedua*, *al-Ibrīz* ini tampaknya ditujukan kepada warga pedesaan dan komunitas pesantren yang juga akrab dengan tulisan Arab dan bahasa Jawa. Karena yang hendak disapa oleh penulis *Tafsīr al-Ibrīz* adalah *audiens* dengan karakter di atas, maka penggunaan huruf dan bahasa di atas

²⁷Ahmad Syaifuddin, “Metode Penafsiran Tafsir al-Ibriz Karya KH. Bisri Mustofa”, Skripsi IAIN Sunan Ampel Surabaya, 2001, 16.

sangat tepat. Merujuk pada kelahiran Nabi Muhammad SAW di Makkah dan berbahasa Arab, sehingga al-Qur'ān pun diturunkan dengan bahasa Arab, maka tafsīr *al-Ibriz* yang ditulis dengan huruf Arab dan berbahasa Jawa adalah bagian dari upaya penafsirnya untuk membumikan al-Qur'ān yang berbahasa langit (Arab dan Makkah) ke dalam bahasa bumi (Jawa) agar mudah dipahami.²⁸

Memang benar, dengan bahasa Jawa dan huruf Arab *pegon*, tafsir ini menjadi eksklusif, dibaca dan hanya dipahami oleh orang-orang yang familiar dengan bahasa Jawa dan huruf Arab (santri). Itu berarti, tidak setiap orang mampu mengakses tulisan dan bahasa dengan karakter tersebut. Tetapi dari sudut pandang hermeneutik, orang tidak akan meragukan otentisitas dan validitas gagasan yang dituangkan penulisnya, karena bahasa yang digunakan adalah bahasa yang sangat dikuasainya dan dipahami oleh masyarakat sekitarnya.

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

²⁸Rajiqin, Badiatul dkk. *Menelusuri Jejak, Munguak Sejarah, 101 Jejak Tokoh Islam Indonesia*, (Yogyakarta: e-Nusantara, 2009), 115.

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

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

Gaya bahasa *Tafsir al-Ibrīx* sangat sederhana dan mudah dipahami. Bahasa yang digunakan adalah bahasa Jawa *ngoko*

andap dengan struktur sederhana. Tutur bahasanya populer dan tidak *njelimet* (rumit). Meski harus diakui, jika dibaca oleh generasi sekarang kadang mengalami kesulitan karena kendala bahasa dan kebiasaan yang dianut.²⁹

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

خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَجِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ الْأَنْعَامِ ثَمَنِيَّةً ۖ أَرْجُحٍ ۚ
يَخْلُقُكُمْ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ خَلْقًا مِّنْ بَعْدِ خَلْقٍ فِي ظُلُمَاتٍ ثَلَاثٍ ۗ ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَهُ
الْمُلْكُ ۗ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ۗ فَاتَىٰ نُصْرَتُورٍ

Artinya: “Dia menciptakan kamu dari seorang diri kemudian Dia jadikan daripadanya istrinya dan Dia menurunkan untuk kamu delapan ekor yang berpasangan dari binatang ternak. Dia menjadikan kamu dalam perut ibumu kejadian demi kejadian dalam tiga kegelapan. yang (berbuat) demikian itu adalah Allah, Tuhan kamu, Tuhan yang mempunyai kerajaan. tidak ada Tuhan selain dia; Maka bagaimana kamu dapat dipalingkan?”³⁰

²⁹Izzul Fahmi, “Lokalitas Kitab Tafsir *Al-Ibriz* Karya KH. Bisri Mustofa” dalam *Jurnal Keislaman dan Humaniora*, Vol. 3, No. 1, 2017, 106-108.

³⁰Departemen Agama RI, *Al-Qur'an Dan Terjemahannya*, (Surabaya: Duta Ilmu, 2005), 459.

Dalam *al-Ibrīz* KH. Bisri Mustofa menafsirkan sebagaimana berikut:

“Allah Ta’ala nitahake sira kabeh sangking awak-awakan kang siji (yoiku Nabi Adam) nuli Allah Ta’ala ndadekake sangking awak-awakan mau (Nabi Adam) rupa bojone (yoiku Hawa’) lan Allah Ta’ala nurunake kanggo sira kabeh sangking werna-wernane raja kaya wolu sejodoh-sejodoh (unto sejodo, sapi sejodo, domba sejodo, wedos kacang sejodo). Allah Ta’ala nitahake sira kabeh ana ing wetengane ibu-ibu sira kabeh rupa kedadehan sak wuse kedadehan (ateges asli namung rupa mani nuli dadi getih nuli dadi daging nganti dadi sampurno). Sira kabeh podho manggon ono ing peteng rangkep telu (sira kabeh dibuntel ari-ari, ari-arine ono ing telanaan, telanaan ono ing weteng). Yo pengeran kang kuoso nitahake mengkono iku gusti Allah, Pengeran iro kabeh, namung kagungane Panjenengan Allah sekabehane kerajaan, ora ana Pengeran kang haq kasembah kejobo namung Panjenengan Allah Ta’ala dewe nuli kapriye teko sira kabeh podho biso di anggukake (marang nyembah sak liane Allah Ta’ala).³¹

2. Tradisi Mistik dan Ritual Ziyarah dalam Tafsir *al-Ibrīz*

Penggunaan Aksara Arab *Pegon* dalam penyajian tafsir *al-Ibrīz* menjadikannya mudah dipahami oleh *audiens* yang merupakan masyarakat Islam pedesaan atau Jawa pesisir,³² selain itu juga menjadi

³¹Bisri Mustofa, *Tafsir Al-Ibrīz Li Ma’rifati Tafsir al-Qur’an al-‘Azīz*, Jld II, 1632-1633.

³²Munawar Azis, “Produksi Wacana Syiar Islam dalam Kitab Pegon Kiai Saleh Darat Semarang Dan Kiai Bisri Musthofa Rembang”, CRCS Universitas Gadjah Mada, IX, Desember, 2013, 113.

ciri khas pesantren yang berada di Indonesia.³³ Aspek lain yang melekat pada tafsir *al-Ibriz* yang menunjukkan keragaman budaya Nusantara adalah aspek kebudayaan dan cenderung kepada pemahaman dan perilaku mistis.³⁴

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

Mufassir dan realita sosial dalam proses penafsiran memiliki hubungan yang sangat erat, sehingga pada diri seorang *mufassir* membutuhkan usaha yang ekstra untuk dapat mendialogkan teks dengan realita kehidupan. Dari sini dapat dipahami bahwa relasi antara KH. Bisri Mustofa dan realita kehidupan merupakan refleksi dari perkembangan umat Islam, serta gambaran dari taraf kemajuan ilmu kemajuan saat itu.³⁵

³³Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia Dari Hermeneutika Hingga Ideologi*, 53 dan 205.

³⁴Fejrial Yazdajird Iwanbel, "Corak Mistis dalam Penafsiran KH. Bisri Mustofa: Telaah Analitis Tafsir al-Ibriz", *Rasail: Jurnal Pemikiran Islam*, Vol. 1, No. 1 (2014), 23.

³⁵Sahiron Syamsuddin, *Al-Qur'an Dan Isu-Isu Kontemporer*, (Yogyakarta: EL-SAQ Press, 2011), IV.

Contoh Penafsiran KH. Bisri Mustofa dalam tafsir *al-Ibriz* yang kental dengan budaya mistisisme adalah penafsirannya terhadap Q.S. *Al-Kahfi* (18): 22 tentang kisah *Ashāb al-Kahfi*:

سَيَقُولُونَ ثَلَاثَةٌ رَّابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ وَيَقُولُونَ خَمْسَةٌ سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ رَجْمًا بِالْغَيْبِ ۗ وَيَقُولُونَ سَبْعَةٌ
وَتَأْمِنُهُمْ كَلْبُهُمْ ۚ قُلْ رَبِّي أَعْلَمُ بِعَدَّتِهِمْ مَّا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا قَلِيلٌ ۗ فَلَا تُمَارَ فِيهِمْ إِلَّا مِرَاءً ظَهْرًا وَلَا
تَسْتَفْتِ فِيهِمْ مِنْهُمْ أَحَدًا

Artinya: “Nanti (ada orang yang akan) mengatakan (jumlah mereka) adalah tiga orang yang keempat adalah anjingnya, dan (yang lain) mengatakan: “(jumlah mereka) adalah lima orang yang keenam adalah anjingnya”, sebagai terkaan terhadap barang yang gaib; dan (yang lain lagi) mengatakan: “(jumlah mereka) tujuh orang, yang ke delapan adalah anjingnya”. Katakanlah: “Tuhanku lebih mengetahui jumlah mereka; tidak ada orang yang mengetahui (bilangan) mereka kecuali sedikit”. karena itu janganlah kamu (Muhammad SAW) bertengkar tentang hal mereka, kecuali pertengkarlah lahir saja dan jangan kamu menanyakan tentang mereka (pemuda-pemuda itu) kepada seorangpun di antara mereka”.³⁶

KH. Bisri Mustofa menafsirkan sebagai berikut:

“Wong-wong kang podho ngrembuk kaisabe Ashāb al-Kahfi podho sulaya. Bakale ana golongan kang ngucap yen Ashāb al-Kahfi iku wong telu nomer papate asune, (dadi papat karo asune) lan ana golongan kang ngucap lima, nenem karo asune, karo-karone iku namung penyana, nyana-nyana barang samar. Lan ana golongan kang ngucap (yoiku golongan wong-wong mukmin) pitu, wolu karo asune. Dawubo! Muhammad! pengeran ing sun dewe kang luweh perso itungane Ashāb al-Kahfi.

³⁶Departemen Agama, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, 296.

Ora ana kang weruh Aṣḥāb al-Kahfi kejobo sithik. Mula sira ojo mbetah perkoro Aṣḥāb al-Kahfi. kejobo mbetah kang ora jero-jero lan sira ojo njaluk fatwa bab perkarane Aṣḥāb al-Kahfi marang sapa bae sangking ahli kitab (Yahudi)”...³⁷

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

Selanjutnya dalam menafsirkan Q.S. *Al-Zumar* (39): 3 yang berkaitan tentang *wasilah* untuk mendekati diri kepada Allah SWT. KH. Bisri Mustofa menjadikan budaya Jawa sebagai latar belakangnya. Penafsiran yang dimaksud adalah sebagai berikut:

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

Artinya: “Ingatlah, hanya kepunyaan Allah-lah agama yang bersih (dari syirik). dan orang-orang yang mengambil pelindung selain Allah (berkata): “Kami tidak menyembah mereka melainkan supaya mereka mendekati Kami kepada Allah dengan sedekat-dekatnya”. Sesungguhnya Allah akan memutuskan di antara mereka tentang apa yang mereka berselisih padanya. Sesungguhnya Allah tidak menunjuki orang-orang yang pendusta dan sangat ingkar”.³⁸

³⁷Bisri Mustofa, *Tafsir Al-Ibriz Li Ma'rifati Tafsir al-Qur'an al-'Aziz Bi al-Lughah al-Jamiyah*, Jld II, 890-891.

³⁸Departemen Agama, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, 458.

KH. Bisri Mustofa menafsirkan sebagai berikut:

“Awat! Namung kagugane lan kagem Allah Ta’ala dewe agama kang murni iku, wong-wong kang podho agawe sesembahan lan nganggep sak liane Allah Ta’ala (kaya berhala-berhala) dianggep pujaan (yo iku wong-wong kafir Makkah) iku deweke padha nyelathu mengkene: ingsun kabeh ora padha nyembah berhala-berhala iku kejaba supaya berhala-berhala iku mau marekake ingsun marang Allah Ta’ala sarana parek kang temenan. Temenan Allah Ta’ala iku bakal ngukumi antarane wong-wong kafir lan wong-wong Islam ana ing bab agama kang wong-wong kafir lan muslimin padha suloyo iku (kang pungkasane wong-wong Islam dilebokake suargo lan wong-wong kafir dijegurake neraka Jabanam). Temenan Allah Ta’ala ora nudubake marang wong-wong kang deweke iku akeh goroe lan banget kufure”.

“(Qishab) Wong-wong kafir Makkah iku yen ditakoni: sapa kang nitabake langit bumi? jawabe Allah Ta’ala, sapa kang nitabake 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 maida ziyarah kubur, ziyarah marang wali-wali lan tawassul karo poro wali, hujjabe 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 keito ahli Sunnah wal Jamaah ora biso dibenerake. Sebab gawe perantaraan iku ono kang dilarang ono kang diperintahake kejaba 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 dume ingtikod yen berhala iku nglabete, bedho karo wong

*Islam kang tawassul karo poro wali-wali, wong Islam ora bubarah ingtikode, ingtikode tetep yen poro wali ora nglabeti”.*³⁹

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

Kafir Makkah menyembah berhala dengan alasan agar mendekatkannya kepada Allah. Meskipun hampir sama dengan yang dilakukan Muslim Jawa, karena mengunjungi makam para wali dengan alasan untuk dapat mendekatkan diri kepada Allah SWT. Namun dijelaskan lebih lanjut oleh KH. Bisri Mustofa bahwa antara Muslim Jawa dengan kafir Makkah berbeda, karena kafir Makkah dengan berhalanya menyebabkan kerusakan akidah mereka, sementara muslim Jawa meskipun selalu melaksanakan ritual ziarah makam para wali dan mengkultuskan hal tersebut, tidak merubah dan tidak merusak akidah mereka. Pedomannya adalah kekuasaan hanya milik Allah SWT dan yang patut disembah tiada lain kecuali Allah SWT.⁴⁰

3. *Unsur Pengobatan Jawa dalam Tafsir al-Ibriz*

³⁹Bisri Mustofa, *Tafsir Al-Ibriz Li Ma'rifati Tafsir al-Qur'an al-'Aziz Bi al-Lughah al-Jawiyah*, Jld III, 1629-1630.

⁴⁰Izzul Fahmi, “Lokalitas Kitab Tafsir *Al-Ibriz* Karya KH. Bisri Mustofa” dalam *Jurnal Keislaman dan Humaniora*, Vol. 3, No. 1, 2017, 112-116.

Adapun mengenai unsur pengobatan tradisi leluhur Jawa, hal yang menunjukkan unsur budaya Indonesia-Jawa dalam tafsir *al-Ibriz* adalah dengan adanya tanda khusus oleh pengarang yakni *mijarrab*. Hal ini terdapat dalam penafsirannya pada Q.S. *Al-Nabl* (16): 69:

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

Artinya: “Kemudian makanlah dari tiap-tiap (macam) buah-buahan dan tempuhlah jalan Tuhanmu yang telah dimudahkan (bagimu). dari perut lebah itu ke luar minuman (madu) yang bermacam-macam warnanya, di dalamnya terdapat obat yang menyembuhkan bagi manusia. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda (kebesaran Tuhan) bagi orang-orang yang memikirkan”.⁴¹

KH. Bisri Mustofa menafsirkan sebagai berikut:

“Banjur tawon didawubi supaya mangan sangking sekabehane warnane buah-buahan lan supaya ngambah dalane Allah Ta’ala sarana lapang. (papan kang angel-angel kang ora bisa ditekani menungso bisa diambah dening tawon tanpa ngerusak kinwa tengen lan senajan adoh kaya apa tawon bisa bali marang sarange). Sangking wetenge tawon-tawon iku bisa metu omben (yoiku madu) kang bedbo-bedbo wernane, ana kang putih, kuning lan abang. Madu mau ngandung obat tambane menungso. Sak temene mangkunu iku cukup kanggo ayat tondo kekuasaane Allah Ta’ala tumrap kaum kang gelem mikir”.

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

⁴¹Departemen Agama, *Al-Qur’an dan Terjemahannya*, 274.

(Mujarrab) Madu yen dicampur karo peresan jabe kena kanggo tamba lara weteng. Madu samin lan ndok pitik taker podho di adang kaya surekaya bisa nambah tenaga muda lan lian-liane maneh”⁴²

Dari penafsiran ini penulis mengambil pemahaman bahwa unsur kebudayaan dalam tafsir *al-Ibriz* selain unsur mistisisme dan tradisi ziarah seperti pada paragraf sebelumnya adalah unsur budaya pengobatan yang digunakan oleh masyarakat Indonesia-Jawa dengan menggunakan media madu yang berasal dari perut lebah. Kebudayaan tersebut juga dituangkan oleh KH. Bisri Mustofa dalam karya tafsir *al-Ibriz*, sehingga lebih menguatkan dan menambah kekayaan serta khazanah keilmuan ke-Islaman di Nusantara.⁴³

Simpulan

Sebagai akhir pembahasan tulisan ini, perlu penulis tegaskan bahwa kitab tafsir *al-Ibriz* yang ditulis oleh KH. Bisri Mustofa merupakan salah satu bentuk kearifan lokal atau *local wisdom* dari penulisnya. Kearifan tersebut misalnya terlihat dari tampilan bahasa dan komunikasinya, di samping muatan gagasan yang tertuang dalam kitab tersebut. Pilihan KH. Bisri Mustofa untuk menulis dengan menggunakan bahasa Jawa dan aksara *Arab-pegon* bertujuan agar dapat dipahami masyarakat Jawa dan dapat dicerna oleh kalangan awam. Upaya memudahkan adalah visi literasi KH. Bisri Mustofa.

⁴²Bisri Mustofa, *Tafsir Al-Ibriz Li Ma'rifati Tafsir al-Qur'an al-'Aziz*, Jld II, 805.

⁴³Izzul Fahmi, “Lokalitas Kitab Tafsir *Al-Ibriz* Karya KH. Bisri Mustofa” dalam *Jurnal Keislaman dan Humaniora*, Vol. 3, No. 1, 2017, 116.

Selain kearifan dalam tampilan bahasa, KH. Bisri Mustofa sangat piawai dalam memahamkan pesan-pesan ajaran Islam dengan menunjukkan kasus-kasus riil yang terjadi di masyarakat budaya Jawa yang bersifat mistisisme (*karāmah*), percaya terhadap benda yang memiliki kekuatan gaib. Tradisi budaya *zīyārah* makam *awliya'* yang juga menunjukkan lokalitas tafsīr *al-Ibrīz*. Keterangan tentang ramuan obat atau *jamu* yang mengadopsi kearifan lokal masyarakat Jawa. Yang menarik kemudian, KH. Bisri Mustofa tidak hanya berhasil menunjukan kasus-kasus riil namun juga diiringi dengan sikap yang jelas sebagai pribadi Muslim meskipun terhadap adat yang sudah mengakar di masyarakat.

Daftar Rujukan

- Agama RI, Departemen. *Al-Qur'an Dan Terjemahannya*. Surabaya: Duta Ilmu, 2005.
- Al Fauzi, Sabik. 2008. "Melacak Pemikiran Logika Aristoteles dalam Kitab al-Ibriz Lima'rifati Tafsir al-Qur'an al-'Aziz". *Skripsi*. Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.
- Ana Retnoningsih dan Suharso. *Kamus Besar Bahasa Indonesia Edisi Lux*. Semarang: Widya Karya, 2009.
- Azis, Munawar. 2013. "Produksi Wacana Syiar Islam dalam Kitab Pegon Kiai Saleh Darat Semarang Dan Kiai Bisri Musthofa Rembang". CRCS Universitas Gadjah Mada, IX, Desember.
- Azra, Azyumardi. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*. Jakarta: Kencana, 2013.
- Baidan, Nashruddin. *Perkembangan Tafsir al-Qur'an di Indonesia*. Semarang: Tiga Serangkai Pustaka Mandiri, 2003.
- Bizawie, Zainul Milal. *Masterpiece Islam Nusantara: Sanad dan Jejaring Ulama Santri (1830–1945)*. Tangerang Selatan: Pustaka compass, 2016.
- Cholis, Afit Juliat Nur. 2002. "Penafsiran Ayat-Ayat Kaunyah Dalam Tafsir al-Ibriz Karya KH. Bisri Mustofa Rembang". *Skripsi*. Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.
- Dhofier, Zamakhsyari. *Tradisi Pesantren: Studi pandangan Hidup Kyai Dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia*. Jakarta: LP3ES, 2011
- Fahmi, Izzul. 2017. "Lokalitas Kitab Tafsir Al-Ibriz Karya KH. Bisri Mustofa". *Jurnal Keislaman dan Humaniora*, Vol. 3, No. 1.
- Faiqoh, 2007. "Penafsiran Bisri Mustofa Terhadap Ayat-Ayat Tentang Perempuan Dalam Kitab Al-Ibriz", *Skripsi*. Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.
- Gusmian, Islah. *Khazanah Tafsir Indonesia: dari Hermeneutika hingga Ideologi*. Jakarta Selatan: Teraju, 2003.
- Huda, Achmad Zainal. *Mutiara Pesantren; Perjalanan Khidmah KH. Bisri Mustofa*. Yogyakarta: LkiS, 2005.
- Iwanbel, Fejrial Yazdajird. 2014. "Corak Mistis dalam Penafsiran KH. Bisri Mustofa: Telaah Analitis Tafsir al-Ibriz". *Rasail: Jurnal Pemikiran Islam*. Vol. 1, No. 1.

- Misbahuddin, Ling. 1998. "Tafsir Al-Ibriz Li Ma'rifati Tafsir al-Qur'an al-'Aziz: Studi Metodologi dan Pemikiran". *Tesis*. Pascasarjana Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.
- Mustofa, Bisri. *Tafsir Al-Ibriz Li Ma'rifati Tafsir al-Qur'an al-'Aziz*. Kudus: Menara Kudus, 1960.
- M. Feiderspiel, Howard. *Kajian al-Qur'an di Indonesia: Dari Mahmud Yunus Hingga Quraish Shihab*. Terjemahan Tajul Arifin. Bandung: Mizan, 1994.
- Nur Kholifah, Siti. 2014. "Pengaruh Pengajian Kitab Tafsir al-Ibriz Terhadap Peningkatan Kecerdasan Spiritual Pada Santri di PPM. Al-Jihad Angkatan Tahun 2012". *Skripsi*. Fakultas Ilmu Tarbiyah dan Keguruan UIN Sunan Ampel Surabaya.
- Rajiqin, Badiatul dkk. *Menelusuri Jejak, Munguak Sejarah, 101 Jejak Tokoh Islam Indonesia*. Yogyakarta: e-Nusantara, 2009.
- Saenong, Farid F. 2006. "Vernacularization of The Qur'an: Tantangan dan Prospek Tafsir Al-Qur'an di Indonesia," *interview dengan Prof. A.H. Johns*. *Jurnal Studi Al-Qur'an*, Vol. 1, No. 3.
- Sunyoto, Agus. *Atlas Walisongo*. Depok: Pustaka IIMaN, 2017.
- Suprpto, Bibit. *Ensiklopedi Ulama Nusantara: Riwat Hidup, Karya, dan Sejarah Perjuangan 157 Ulama Nusantara*. Jakarta: Gelegar Media Indonesia, 2010.
- Syaifuddin, Ahmad. 2001. "Metode Penafsiran Tafsir al-Ibriz Karya KH. Bisri Mustofa". *Skripsi*. IAIN Sunan Ampel Surabaya.
- Syamsuddin, Sahiron. *Al-Qur'an Dan Isu-Isu Kontemporer*. Yogyakarta: El-SAQ Press, 2011.