

STUDI TAFSIR AL-QUR`AN SUCI BASA JAWI
(Telaah atas Tafsir Al-Qur`an Suci Basa Jawi
Karya KH. R. Muhammad Adnan)

TESIS

Diajukan Sebagai Salah Satu Syarat untuk Memenuhi gelar Magister Agama
(M.Ag) dalam Bidang Ilmu Agama Islam



OLEH:

Mudrikatul Azizah
NIM: 215410621

PEMBIMBING:

Prof. DR. KH. Artani Hasbi, MA

DR. H. Muhammad Azizan Fitriana, MA

KONSENTRASI ULUMUL QUR`AN DAN ULUMUL HADIS
PROGRAM STUDI ILMU AGAMA ISLAM
PASCASARJANA MAGISTER (S2)
INSTITUT ILMU AL-QUR`AN
JAKARTA
2019M/ 1440H

LEMBAR PERSETUJUAN PEMBIMBING

Tesis yang berjudul “*Studi Tafsir Al-Qur’an Suci Basa Jawi (Telaah atas Karya KH. R. Muhammad Adnan)*” yang ditulis oleh **Mudrikatul Azizah** nomor induk **215410621** mahasiswi konsentrasi Ulumul Qur’an dan ulumul Hadis telah diperiksa dan dinyatakan layak disetujui untuk dimajukan pada sidang ujian tesis.

Jakarta, 12... September..., 2018

Pembimbing I



Prof. DR. KH. Artani Hasbi, MA

Pembimbing II



DR. H. M. Azizan Fitriana., MA

LEMBAR PENGESAHAN TESIS

Tesis dengan judul “**Studi Tafsir Al-Qur’an Suci Basa Jawi (Telaah atas Tafsir Al-Qur’an Suci Basa Jawi Karya KH. R. Muhammad Adnan**” yang disusun oleh Mudrikatul Azizah dengan Nomor Induk Mahasiswa 215410621 telah diujikan di sidang munaqasyah Program Pascasarjana Institut Ilmu Al-Qur’an (IIQ) Jakarta pada tanggal 8 Agustus 2019. Tesis ini telah diterima sebagai salah satu syarat memperoleh gelar **Magister Agama (M.Ag)** dalam bidang Ilmu Agama Islam.

Direktur Program Pascasarjana
Institut Ilmu Al-Qur’an (IIQ)
Jakarta


DR. H. Muhammad Azizan Fitriana, MA

Sidang Munaqasyah:

tanda tangan:

tanggal:

DR. H. Muhammad Azizan Fitriana, MA

Ketua Sidang

DR. H. Ahmad Syukron, MA

Sekretaris Sidang

DR. KH. Ahsin Sakho Muhammad, MA

Penguji I

Hj. Ade Nailul Huda Abd. Fatah, Ph.d

Penguji II

Prof. DR. KH. Artani Hasbi, MA

Pembimbing I

DR. H. Muhammad Azizan Fitriana, MA

Pembimbing II

PERNYATAAN PENULIS

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Mudrikatul Azizah

NIM : 215410621


Tempat Tanggal Lahir : Kediri, 20 September 1992

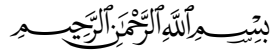
Menyatakan dengan sebenarnya bahwa Tesis dengan Judul “**Studi Tafsir al-Qur`an Suci Basa Jawi (Telaah atas kitab Tafsir al-Qur`an Suci Basa Jawi Karya KH. R. Muhammad Adnan)**” adalah benar-benar hasil karya saya, kecuali kutipan-kutipan yang disebutkan sumbernya. Kesalahan dan kekurangan di dalam karya ini sepenuhnya menjadi tanggung jawab saya.

Demikian surat pernyataan ini saya buat dengan sesungguhnya

Jakarta: 11 Agustus 2018 M
1 Muharram 1440 H




Mudrikatul Azizah



KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, Syukur tak terhingga kepada Allah Swt. yang senantiasa memberikan rahmat dan hidayah-Nya. Teriring shalawat dan salam kepada hamba pilihan, Nabi Muhammad Saw., Rasul yang telah membawa cahaya kepada umat yang jahil menjadi umat yang bermartabat.

Rasa Syukur penulis yang tak terkira karena penelitian ini akhirnya usai dan tunai. Meskipun diakui bahwa hasil penelitian ini masih sangat jauh dari kata sempurna. Selesaiannya penelitian ini tentu tak lepas dari dukungan beberapa pihak, baik moril maupun materiil. Sehingga sudah seharusnya penulis sampaikan ucapan terimakasih kepada:

1. Ibu Prof. DR. Hj. Huzaimah Tahido Yanggo MA selaku Rektor Institut Ilmu al-Qur`an (IIQ) Jakarta
2. Bapak DR. H. Muhammad Azizan Fitriana, MA selaku Direktur Pascasarjana Institut Ilmu al-Qur`an (IIQ) Jakarta selaku pembimbing Tesis II
3. Bapak Prof. DR. KH. Artani Hasbi MA., selaku dosen pembimbing I.
4. Segenap guru dan dosen yang telah mendidik, membimbing dan mengajar penulis, terlebih pada Program Studi Ilmu al-Qur`an dan Tafsir Program Pascasarjana Magister (S2) Institut ilmu al-Qur`an (IIQ) Jakarta
5. Kedua orang tua tercinta, Bapak Abdul Muhaimin dan Ibu Musyarofah, atas segala kasih sayang dan kesabaran, serta doa yang tiada henti. *Allahummaghfir li wa li wâlidayya warhamhumâ kamâ rabbayânî shâghîrâ*. Aamin
6. Pustakawan (IIQ) Jakarta, Perpustakaan Umum dan Pascasarja UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, Perpustakaan Iman Jama, Pusat Studi al-Qur`an Jakarta, Perpustakaan Nasional (PN) di Salemba, Perpustakaan UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, dan Perpustakaan Kota surakarta
7. Teman-teman Mahasiswa (i) program studi ilmu al-Qur`an dan Tafsir Pascasarjana Magister (s2) Institut ilmu al-Qur`an (IIQ) Jakarta.

DAFTAR ISI

| | |
|-------------------------------|-----|
| HALAMAN JUDUL | i |
| LEMBAR PENGESAHAN TESIS | ii |
| PERNYATAAN PENULIS | iii |
| KATA PENGANTAR | iv |
| DAFTAR ISI | v |
| PEDOMAN TRANSLITERASI..... | vii |
| ABSTRAK | xi |

BAB I PENDAHULUAN

| | |
|--|----|
| A. Latar Belakang | 1 |
| B. Identifikasi, Pembatasan, dan Perumusan Masalah | 10 |
| C. Kajian Pustaka..... | 11 |
| D. Tujuan Penelitian | 13 |
| E. Manfaat Penelitian | 14 |
| F. Metodologi penelitian | 14 |
| G. Teknik dan Sistematika Penulisan | 19 |

BAB II TINJAUAN UMUM MASYARAKAT JAWA DAN TAFSIR AL-QUR'AN BAHASA JAWA

| | |
|---|----|
| A. Mengenal Masyarakat Jawa..... | 21 |
| 1. Masyarakat Jawa dan Pengelompokannya | 21 |
| 2. Sikap Hidup dan Karakteristik Sosial Masyarakat Jawa | 24 |
| 3. Bahasa Jawa; Penggunaan dan Fungsinya | 28 |
| B. Dimensi Penulisan Tafsir Al-Qur'an di Jawa | 33 |
| 1. Historia Penulisan Tafsir Al-Qur'an di Jawa | 35 |
| 2. Peta Metodologi Tafsir Al-Qur'an di Jawa | 40 |
| a. Sistematika Penyajian Tafsir | 43 |
| b. Bentuk Penyajian Tafsir | 44 |
| c. Gaya Bahasa dalam Penulisan Tafsir | 45 |
| d. Bentuk Penulisan Tafsir | 45 |
| e. Sifat Mufasir..... | 46 |
| f. Keilmuan Mufasir | 46 |

| | |
|---|----|
| g. Metode Penafsiran..... | 46 |
| h. Nuansa penafsiran | 48 |
| 3. Kitab-kitab Tafsir Al-Qur`an di Jawa | 49 |

BAB III MENGENAL KH. R. MUHAMMAD ADNAN DAN TAFSIR AL-QURAN SUCI BASA JAWI

| | |
|---|----|
| A. Biografi KH. R. Muhammad Adnan | |
| 1. Nama, Kepribadian dan Tumbuh Kembangnya | 53 |
| 2. Dinamika Intelektual; Dari Latar Belakang Pendidikan hingga Karier Semasa Hidupnya | 58 |
| 3. Kondisi Sosial-Politik di Masanya | 61 |
| 4. Karya-karya KH. R. Muhammad Adnan | 69 |
| B. Telaah Otentitas Tafsir Al-Qur`an Suci Basa Jawi | |
| 1. Latar Belakang Penulisan | 69 |
| 2. Metodologi Tafsir Al-Qur`an Suci Basa Jawi | 72 |
| a. Corak Tafsir | 72 |
| b. Sistematika Tafsir | 73 |
| c. Karakteristik Penafsiran | 75 |

BAB IV ANALISA PENAFSIRAN MUHAMMAD ADNAN DALAM TAFSIR AL-QUR`AN SUCI BASA JAWI

| | |
|--|-----|
| A. Penafsiran Muhammad Adnan dalam beberapa Aspek | |
| 1. Aspek yang Berhubungan dengan Nilai Teologis | 79 |
| a. Kewajiban Menyembah Allah | 79 |
| b. Iman | 84 |
| c. Taqwa..... | 88 |
| d. Bentuk Penghormatan Kepada Allah (Pola sapaan Kepada Allah) | 91 |
| 2. Aspek yang Berhubungan dengan Nilai Etika..... | 97 |
| a. Nilai Sopan Santun/ <i>tata krama</i> | 97 |
| b. Nilai Kebajikan dalam Tafsir..... | 108 |
| 3. Aspek yang Berhubungan dengan Nilai Sosial Kemasyarakatan..... | 114 |
| a. Kepemimpinan..... | 114 |
| 1) Kepemimpinan dalam Keluarga | 115 |
| 2) Kepemimpinan dalam pemerintahan | 121 |
| b. Toleransi | 130 |
| 4. Aspek yang berhubungan dengan Hukum | 133 |
| a) Wasiat | 134 |

| | |
|---|-------|
| b) <i>Illa`</i> | 137 |
| c) Jihad..... | 139 |
| B. Analisa Penafsiran Muhammad Adnan dalam <i>Tafsir al-Qur`an Suci Basa Jawi</i> | 143 |
| C. Relevansi Penafsiran Muhammad Adnan dengan Kehidupan Masyarakat Jawa | 146 |
| | |
| BAB V PENUTUP | |
| A. Kesimpulan | 149 |
| B. Saran | 150 |
| | |
| DAFTAR PUSTAKA | 151 |
| DAFTAR RIWAYAT HIDUP..... | xviii |

PEDOMAN TRANSLITERASI

1. Konsonan

| | | | | |
|---|------------|--|---|------|
| أ | : a | | ط | : th |
| ب | : b | | ظ | : zh |
| ت | : t | | ع | : ‘ |
| ث | : ts | | غ | : gh |
| ج | : j | | ف | : f |
| ح | : <u>h</u> | | ق | : q |
| خ | : kh | | ك | : k |
| د | : d | | ل | : l |
| ذ | : dz | | م | : m |
| ر | : r | | ن | : n |
| ز | : z | | و | : w |
| س | : s | | ه | : h |
| ش | : sy | | ء | : ‘ |
| ص | : sh | | ي | : y |
| ض | : dh | | | |

2. Vokal

Vokal Tunggal

Vokal Panjang

Vokal Rangkap

| | | |
|-------------|-------|------------|
| Fatḥah : a | آ : â | آي... : ai |
| Kasrah : i | ي : î | ؤ... : au |
| Dhammah : u | و : û | |

3. Kata Sandang

- a. Kata sandang yang diikuti alif lââm (ال) *qamariyah*

Kata sandang yang diikuti oleh alif lââm (ال) *qamariyah* ditransliterasikan sesuai dengan aturan yang digariskan di depan dan sesuai dengan bunyinya.

Contoh:

البقرة : al-Baqarah المدينة : al-Madînah

- b. Kata sandang yang diikuti alif lââm (ال) *syamsiyah*

Kata sandang yang diikuti oleh alif lââm (ال) *syamsiyah* ditransliterasikan sesuai dengan aturan yang digariskan di depan dan sesuai dengan bunyinya.

Contoh:

الرجل : ar-Rajul السيدة : as-Sayyidah

الشمس : asy-Syams الدارمي : ad-Dârimî

- c. *Syaddah* (Tasydîd)

Syaddah (Tasydîd) dalam sistem aksara Arab digunakan lambang (ّ), sedangkan untuk alih aksara ini dilambangkan dengan huruf, yaitu dengan cara menggandakan huruf yang bertanda *tasydîd*. Aturan ini berlaku secara umum, baik *tasydîd* yang berada di tengah kata, di akhir kata ataupun yang terletak setelah kata sandang yang diikuti oleh huruf-huruf *syamsiyah*. Contoh:

آمَنَّا بِاللَّهِ : *Âmanâ billâhi* آمَنَ السُّفَهَاءُ : *Âmana as-Sufahâ'u*

إِنَّ الَّذِينَ : *Inna al-ladzîna* وَالرُّكَّعَ : *Wa ar-Rukka`i*

- d. *Ta Marbûthah* (ة)

Ta Marbûthah (ة) apabila berdiri sendiri, waqf atau diikuti oleh kata sifat (na'at), maka huruf tersebut dialihaksarakan menjadi huruf "h".

Contoh:

الْأَفِيدَةُ : *al-Af'idah* الْجَامِعَةُ الْإِسْلَامِيَّةُ : *al-Jâmi'ah al-Islâmiyyah*

Sedangkan *Ta Marbûthah* (ة) yang diikuti atau disambungkan (di-*washal*) dengan kata benda (*ism*), maka dialihaksarakan menjadi huruf "t". Contoh:

عَامِلَةٌ نَاصِبَةٌ : *Âmilalatum Nâshibah* الأَيَةُ الْكُبْرَى : *al-Âyat al-Kubrâ*

e. Huruf Kapital

Sistem penulisan huruf arab tidak mengenal huruf kapital, akan tetapi apabila telah dialihaksarakan, maka berlaku ketentuan ejaan yang telah disempurnakan (EYD) bahasa Indonesia, seperti penulisan awal kalimat, huruf awal nama tempat, nama bulan, nama diri dan lain-lain. Ketentuan yang berlaku pada (EYD) berlaku pula dalam alih aksara ini, seperti cetak miring (*italic*) dan cetak tebal (*bold*) dan ketentuan lainnya. Adapun untuk nama diri yang diawali dengan kata sandang, maka huruf yang ditulis kapital adalah awal nama diri, bukan kata sandangnya. Contoh: ‘Alî Hasan al-‘Âridh, al-‘Asqallân al-Farmawî dan seterusnya. Khusus untuk penulisan kata Al-Qur`an dan nama-nama surahnya menggunakan huruf kapital. Contoh: Al-Qur`an, Al-Baqarah, Al-Fâtihah dan seterusnya.

ABSTRAK

Tesis ini membahas tentang penafsiran KH. R. Muhammad Adnan pada aspek Teplpgi, etika, sosial kemasyarakatan, dan hukum dalam *Tafsir al-Qur`an Suci Basa Jawi*, dengan tujuan untuk mengetahui bagaimana *Tafsir al-Qur`an Suci Basa Jawi* menjelaskan maksud kandungan al-Quran.

Sumber premier dari penelitian ini adalah kitab *Tafsir al-Qur`an Suci Basa Jawi* karya KH. R. Muhammad Adnan. Sementara sumber sekunder yang digunakan ialah buku-buku atau hasil penelitian yang menyangkut tentang KH. R. Muhammad Adnan dan tafsirnya. Sedangkan buku-buku yang menyangkut tentang jawa, kajian metode maudhu'i, dan buku-buku yang menyangkut tema dalam penelitian ini, juga tidak luput dijadikan sebaagai sumber sekunder dalam penelitian ini. Penelitian ini menggunakan metode penelitian *deskriptif analistis*. Metode *deskriptif* digunakan untuk menguraikan makna yang terdapat dalam *Tafsir al-Qur`an Suci Basa Jawi*, sedangkan metode *analisis* digunakan sebagai upaya untuk menganalisa penafsiram Muhammad Adnan. Adapun pendekatan yang digunakan ialah pendekatan *maudhu'i* dan *hermeneutik*.

Hasil dari penelitian yang penulis lakukan, sejalan dengan pernyataan yang dituliskan oleh Jaja Zarkasyi, bahwa pembahasaan al-Qur`an menggunakan bahasa local memiliki peran yang cukup besar dalam membahasakan kekayaan makna al-Qur`an kepada manusia. Hasilnya, melalui empat tema (*teologi, etika, sosial kemasyarakatan, dan hukum*) yang penulis kaji dalam *Tafsir al-Qur`an Suci Basa Jawi*, dapat ditemui bahwa pemaknaan yang diberikan oleh KH. R. Muhammad Adnan cukup singkat akan tetapi cukup bisa mentransformasikan nilai-nilai Islam pada masyarakat Jawa. *Pertama* kewajiban menyembah kepada Allah tidak diperbolehkan melalui berbagai perantara (wasilah), Iman merupakan bentuk kepercayaan kepada Allah yang diucapkan di lisan, diakui dalam hati serta diamalkan dengan perbuatan. Sedangkan Taqwa ialah rasa takut, tunduk dan berbakti yang menjadikan manusia senantiasa berhati-hati dalam berbuat. Adapun bentuk penghormatan kepada Allah dijelaskan oleh Adnan melalui pola-pola penyebutan kepada Allah. *Kedua*, nilai kesopanan dan kebaikan seseorang terletak pada bagaimana ia berbicara dengan baik, lembut serta adanya sikap *jatmika, andap asor, dan lembah manah* dalam dirinya. *Ketiga*, terkait sosial kemasyarakatan Adnan menjelaskan bahwa laki-laki berkuasa atas perempuan, sedangkan seorang pemimoin pemerintahan memiliki tugas melindungi dan memberikan contoh yang baik bagi masyarakatnta, serta keharusan untuk memiliki hubungan yang harmonis dengan Allah. Muhammad Adnan juga mengakui pentingnya sikap toleransi terhadap pemeluk agama lain. *Keempat*, menyangkut hukum Adnan menjelaskan bahwa wasiat hukumnya wajib dengan kadar ukuran tidak lebih dari sepertiga dari harta yang ditinggalkan. Sedangkan *illa'* dapat terjadi jika sumpah yang

diucapkan dengan menggunakan nama Allah. Terkait jihad, Adnan tidak selalu menafsirkan dengan qitâl, akan tetapi jihad juga merupakan sebuah perjuangan untuk mendapatkan Ridha Allah. Relevansi penafsiran Adnan dengan masyarakat Jawa ialah untuk memudahkan masyarakat Jawa dalam menjalankan berbagai perintah Allah, serta dalam mengetahui hukum-hukum yang ada di dalam al-Qur`an.

ABSTRACT

The thesis discusses about the interpretation of KH. R. Muhammad Adnan on theological, ethical, societal and legal aspects of the book *Tafsir al-Qur`an Suci Basa Jawi*, the main purpose to knowing how *Tafsir al-Qur`an Suci Basa Jawi* explaining the meaning of the holy Qur'an. The premier source of this research is the book *Tafsir al-Qur`an Suci Basa Jawi* by KH. R. Muhammad Adnan. And the secondary sources is the books or research results concerning KH. R. Muhammad Adnan and his interpretation. While the books concerning the Javanese language, as well as the study of the *maudhu'i* method are used as a secondary source in this study. This study uses a *descriptive analytical* research methods. The *Descriptive* method is used to describe the meaning contained in the *Tafsir al-Qur`an Suci Basa Jawi*. And the *analytical* method is used to analyze the interpretation of Muhammad Adnan in his book. The approach on this study is *maudhu'i* and hermeneutic approaches.

The result of this study are parallel with the statement of Jaja Zarkasyi that the discussion about al-Qur`an using local language approaches has a significant contribution on the expressing the variety of the Qur`anic meaning. The result when researching 4 themes (Theological, Ethical, Social, and Law) in the *Tafsir al-Qur`an Suci Basa Jawi* found a short meaning of the Quranic interpretation, that enough to transform Islamic values in to the Javanese society

Adnan says, *frist*, the obligation to worship Allah is not allowed through various intermediaries (*wasilah*). *Faith*, is believe in Allah spoken verbally, acknowledged in the heart and practiced by actions. *Taqwa*, is fear, submission, and loyal that makes people always be careful in doing anythings. *Second*, the value of politeness and the goodness of someone is expression by how he speaks well, gently, and implies the attitude of *jatmika*, *andap asor*, and *lembah manah* in her self. *Third*, related to social society, Muhammad Adnan explained that men have power agains women. While government leaders have the duty to protect and provide good attitude for the community. And have a harmonious relationship with God. Muhammad Adnan acknowledged the importance of tolerance towards adherents of other religions. *Fourth*, regarding the law, Adnan explained that the testament is obligatory with a amount of not more than one third of the assets left behind. *Illa'* happen if the oath is spoken in the Name of Allah. Regarding *Jihad*, Adnan does not always interpret with *qital*, but also the struggle to get Allah's pleasure. The relevance of Adnan's interpretation with Javanese society is to

facilitate the Javanese community in carrying out various commands of Allah, and understanding the laws in the Qur'an.

الملخص

هذه الأطروحة تبحث عن تفسير كياهي حاج مُجَّد عدنان على أمور الألوهية والأخلاقية والاجتماعية والحكومية في كتاب تفسير القرآن سوجي باسا جاوي، لكي تعرف الباحثة هذا الكتاب عن الكيفية في تعبير معنى القرآن

اما المصدر الأولى في هذا البحث فهي كتاب تفسير القرآن سوجي باسا جاوي لمحمد عدنان. وأما المصدر الثاني وهي الكتب المتعلقة عن بحث فكرة مُجَّد عدنان وتفسيره. وأما الكتب المتعلقة باللغة الجاوية والمنهج الموضوعية أيضا تستعمل في هذا البحث. وهذا البحث يستعمل منهج عِلْم الإحصاء الوصفيّ (*descriptive analysis*). اما المنهج الوصفي يستعمل لتحليل المعنى في كتاب تفسير القرآن سوجي باسا جاوي. وأما المنهج الإحصاء يستعمل لتحليل تفسير مُجَّد عدنان في تفسيره. وأما الاعتبار في هذا البحث وهي الموضوعية وهرمونتيك

النتائج في هذا البحث وفقت بقول جاجا زركشي بأن البحث الذي يستعمل باللغات المحلية لها دور كبير في تعبير اللغة القرآنية. ولذلك، النظر في أربعة مواضع (الألوهية والأخلاقية والاجتماعية والحكومية) في كتاب تفسير القرآن سوجي باسا جاوي وجدت التعبير القصير ولكنها كافية فتحويل قيم الإسلام على المجتمع جاوا. قال عدنان في كتابه، الأول وهو الالتزام في عبادة الله من غير الوسيلة. الإيمان هي التصديق بالقلب والقول باللسان والعمل بالجوارح. وأما التقوى وهي الخوف بالجليل والخضوع شرح عدنان في تفسيره عن الاحترام بالله بذكر متنوعة، والثاني من باب المجاملة واللطفة تقع في كيفية تحدث وتثقيف أدب (*Jatmika, Andap asor, lembah manah*) في نفسه. والثالث يتعلق بالاجتماعية، قال مُجَّد عدنان أن الرجال فوق النساء في الدرجة، والإمام في الرعاية يجب أن يحفظ ويتمثل الأمثلة الجيدة إلى الرعاية. وقال مُجَّد عدنان عن مهمة التسامح والسمحة بين الأديان. والرابع فيما يتعلق بالحكم، أن الوصية تحب بقدر أن لايزيد عن ثلث المال. ان الإيلاء يقع بعد القسم باسم الله. أما الجهاد لايزال عدنان أن يفسر بمعنى القتال ولاكن الجهاد الجهاد في تناول رضا الله. وأما غاية هذا التفسير مع المجتمع الجاوية ألا وهي لتسهيل المجتمع الجاوية في إقامة أوامر الله مع تفهيم الأحكام في القرآن

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Fakta bahwa Indonesia merupakan Negara dengan penduduk mayoritas beragama Islam tidaklah dapat di lepaskan dari kegigihan dan kelincahan para penyebar Islam, baik dari Gujarat, Persia maupun Arab, di Indonesia. Penyebaran Islam di Indonesia sendiri telah mengalami dua proses sekaligus—meminjam pendapat Fadlou Shahedina—seperti yang ditulis oleh Azyumardi Azra, yaitu: *Pertama* proses adopsi (*to adopt*) elemen-elemen kultur lain, dalam hal ini adalah kultur Nusantara, dan yang *kedua* pada saat yang sama terjadi proses seleksi atau adaptasi (*to adapt*) kultur luar tersebut dengan nilai-nilai kultur internal sehingga Islam di Indonesia sebetulnya bukanlah Islam murni persis sama dengan Islam di semenanjung Arabia—di samping memang Islam murni itu sulit dibuktikan.¹

Proses adaptasi dan adopsi² di atas telah berpengaruh di berbagai bidang, terutama di bidang sosial dan budaya. Menurut catatan Anthony H. Johns pada akhir abad ke 16 M di berbagai wilayah Nusantara telah terjadi proses *vernakularisasi* (pembahasalokalan) keilmuan Islam. hal ini dapat dilihat dari 3 fenomena, *Pertama* digunakannya aksara Arab dengan bahasa Melayu yang disebut aksara Jawi. *Kedua* banyaknya kata serapan dari bahasa Arab yang telah ditransformasikan dalam bahasa lokal. Dan *ketiga* banyaknya karya sastra yang terinspirasi oleh model-model karya sastra Arab (dan Persia).³ Menurut Ichwan, masih ada satu fenomena lagi yang tidak disebutkan oleh

¹ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Tmur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Merlacak Akar-Akar Pembaharuan Pemikiran Islam di Indonesia*, Cet. V., (Bandung: Mizan, 1999), h. 30-31.

² Adapun proses adaptasi dan adopsi di Jawa dalam rangka proses penyebaran Islam yang dilakukan oleh walisongo berhadapan dengan tradisi hindu budha yang telah lama bersenyawa dalam kehidupan masyarakat. Oleh sebab itu, Islam di Jawa coraknya kental dengan nilai-nilai tradisi dan budaya lokal. Cc. berg sebagaimana yang pernah dikutip oleh Fauzan Saleh secara gegabah pernah menyimpulkan bahwa oraang Jawa sebenarnya tidak pernah secara sepenuh hati berpindah menjadi pemeluk Islam, meskipun telah mengalami Islamisasi selama berabad-abad. Lihat Fauzan Shaleh, *Teologi Pembaruan, Pergeseran Wacana Islam Sunni di Indonesia abad XX*, (Jakarta: Serambi, 2004), h. 41. Dalam kasus ini harus di sadari bahwa salah satu karakter orang Jawa adalah selalu terbuka dan cair dengan hal-hal yang baru, tetapi mereka tidak begitu saja melepaskan tradisinya sendiri. Sehingga sifat itu di manfaatkan oleh para wali penyebar Islam, sejauh tidak bertentangan dengan aspek fundamental dan teologi Islam.

³ Lihat Anthony H. Johns, *Quranic Exegesis in the Malay World*” dalam Andrew Rippin (ed.), *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an* (Clarendon Press, Oxford: 1988), h. 257-87.

Johns yaitu adanya penyerapan struktur dan aturan linguistic serta gramatikal bahasa Arab.⁴

Salah satu proses *vernakularisasi* yang menjadi tradisi intelektual Islam adalah *vernakularisasi* Al-Qur'an melalui terjemah atau tafsir Jawa. Ia tidak hanya menjelaskan makna di balik ayat Al-Qur'an, akan tetapi juga menyelaraskan konsep dan nilai ajarannya ke dalam alam pikiran budayanya. Sehingga terjadi persentuhan konsep dan nilai keislaman untuk di dialogkan dan diselaraskan dengan kearifan pandangan hidupnya.⁵

Vernakularisasi Al-Qur'an baik lisan maupun tulisan berkembang tidak hanya di Jawa, akan tetapi di hampir semua kawasan di Nusantara. Upaya ini tidak berarti menafikan tradisi pengkajian Al-Qur'an Nusantara yang ditulis dalam bahasa Arab, seperti *Tafsir Marah Labid* karya Syekh Nawawi al-Bantani (1813-1879) dan sejumlah tafsir berbahasa Arab yang ditulis oleh Ulama di Jawa.⁶

Adapun yang menjadi perdebatan dalam wacana pembahasalokalan Al-Qur'an ialah hukum menerjemahkan Al-Qur'an menggunakan bahasa lain beberapa pakar menyatakan bahwa menerjemahkan Al-Qur'an ke dalam bahasa selain arab merupakan praktek yang haram. menurut Peter G. Riddel lahirnya penolakan atas terjemah al-Qur`ân dipicu oleh tiga hal, *pertama* doktrin *I'jaz*—tidak tertirukan—yang terkandung di dalam Al-Qur`ân, *kedua* dugaan adanya penodaan terhadap kitab suci yang disebabkan oleh beredarnya bermacam-macam terjemahan secara luas, dan *ketiga* adanya pengaruh dari ahli teologi bahwa Al-Qur`ân akan ternodai oleh pengaruh asing apabila berbagai terjemahan dibiarkan mengesampingkan teks asli Arabnya.⁷ Diantara ulama yang memperbolehkan praktek penerjemahan ialah Rashid Ridha. sebagaimana yang dikutip oleh bilmauidhah, Rasyid Ridha menjelaskan bahwa penerjemahan kitab merupakan praktik yang sah, dengan syarat disertainya penafsiran dan hasil penerjemahan tersebut tidak disebutkan sebagai Al-Qur`ân itu sendiri.⁸ Selain itu, Ahmad Musthafa al-

⁴ Moch. Nur Ichwan, "Literatur Tafsir Al-Qur'an Melayu Jawi di Indonesia: Relasi Kuasa, Pergeseran dan Kematian", *Visi Islam* vol. 1 No. 1 Januari 2002, h. 13.

⁵ Farid. F. Saenang, "*Vernaculazrization of the Quran; Tatangan dan Prospek Tafsir Al-Qur'an di Indonesia*" dalam *Jurnal Studi Al-Qur'an*" vol. 1, No. 3, tahun 2006, h. 79

⁶ Didin Hafiduddin, 1" Tafsir Al-Munir Karya Muhammad Nawawi Tanara", dalam Ahmad Rifa'I Hasan, *Warisan Intelektual Islam Indonesia*, (Bandung: Mizan, 1992), h. 35-59

⁷ Peter G. Riddel, *Menerjemahkan Al-Qur'an ke dalam bahasa-bahasa di Indonesia*, lihat Sadur; Sejarah terjemah di Indonesia dan Malaysia, terj. Winarsih, dkk. h. 398

⁸ Bilmauidhah, *Puitisasi Terjemah Al-Qur'an Bersajak Aceh*, (Jakarta: UIN Syarifhidayatullah, 2010),h. 7. Lihat Rasyid Ridha, *Tafsir al-Manar*, h. 329

Maraghi juga menandakan bahwa sebagian ayat Al-Qur'an dapat diterjemahkan menggunakan bahasa non arab secara harfiah, artinya ayat-ayat yang tidak dapat diterjemahkan secara harfiyah haruslah diterjemahkan secara tafsiriyyah.⁹

Dalam sejarah penulisan karya tafsir di Nusantara sebagian besar dituliskan dengan menggunakan Melayu-Jawi (Arab Pégon) pada masa permulaan, seperti yang didapati pada tafsir Al-Qur'an *tarjumân al-Mustafid* karya Abd. Rauf As-Singkel yang diklaim sebagai tafsir Al-Qur'an pertama yang dituliskan secara lengkap 30 juz.¹⁰ Hal ini dimungkinkan terjadi, karena menurut Anthony H. Johns pembasalokalan Islam di berbagai wilayah Nusantara terjadi pada abad ke 16 M., seperti Nampak pada penggunaan aksara (*script*) Arab yang kemudian disebut aksara Jawi dan Pégon. Banyaknya kata serapan yang berasal dari bahasa Arab, dan karya-karya sastra yang terinspirasi oleh model dan corak Arab Persia.¹¹

Digunakannya bahasa Melayu-Jawi pada era ini semakin menemukan kekuatannya, karena bahasa Melayu merupakan *lingua franca* yang dipakai di Nusantara dan menjadi bahasa resmi yang digunakan dalam komunikasi pemerintahan, hubungan antarnegara, dan perdagangan. Namun, dalam masyarakat yang daerahnya non Melayu, Melayu Jawi tentu hanya dikuasai oleh orang-orang tertentu, seperti kalangan pemerintahan, terpelajar dan pedagang. Di luar kelompok-kelompok ini, bahasa daerah masing-masinglah yang dominan digunakan. Atas dasar inilah kemudian literatur tafsir Al-Qur'an yang menggunakan bahasa Melayu dalam perkembangannya menjadi kurang populer di tengah Masyarakat. Islah Gusmian menjelaskan ketidak populeran tafsir Al-Qur'an menggunakan Melayu-Jawi juga dipicu oleh keluarnya introduksi aksara roman oleh kolonial Belanda yang mengakibatkan dominannya romanisasi dari pusat hingga daerah, terutama

⁹ Muchlis M. Hanafi, Problematika Terjemahan Al-Qur'an, dalamjurnsl *Shuhuf*, vol. 4, no. 2, tahun 2011, h. 176, atau lihat M. Musthafa al-Maraghi, *Bahts fi Tarjamat Al-Qur'an al-Karimwa ahkamuha*, h. 35

¹⁰ Menurut peta karya-karya keilmuan Islam di Nusantara—khususnya bidang tafsir Al-Qur'an— yang dituliskan oleh Peter G. Riddel mulai abad 16 hingga 19 M, tafsir *Tarjuman Mustafid* sebagai tafsir awal telah beredar luas di Melayu-Indonesia. Bahkan edisi cetaknya dapat ditemukan di komunitas Melayu di tempat sejauh Afrika Selatan. Edisi cetaknya pun tidak hanya diterbitkan di Singapura, Penang, Jakarta dan Bombay, tetapi juga diterbitkan di Timur Tengah. Lihat Peter Riddel, *Islam and The Malay Indonesian World, Transmission and Responses*, (Honolulu: University of Hawai'i Press), h. 150

¹¹ Sulaiman Ibrahim, *Tafsir Al-Qur'an Bahasa Bugis; Vernakularisasi dalam Kajian Tafsir al-Munir*, (Jakarta: Lekas, 2012), h. 4, atau lihat Anthony H. Johns, "The Qur'an in The Malay World: Reflection on 'Abd Al-Rauf of Singkel'" dalam *Journal of Islamic Studies*, vil. 9, No. 2, tahun 1989, h. 121

setelah dihapuskannya sistem tanam paksa pada tahun 1870.¹² Romanisasi bahasa-bahasa lokal—termasuk bahasa Melayu—juga menimbulkan efek jarang digunakan aksara Arab sebagai media penyampai tafsir Al-Qur'an.

Penulisan tafsir kemudian mengalami kemajuan yang pesat memasuki abad ke 20. Setelah sebelumnya terjadi proses romanisasi secara besar-besaran yang dilakukan oleh kolonial Belanda, tidak lantas menjadikan bahasa Melayu-Jawi menjadi mati dan lenyap dalam ruang kepenulisan tafsir. Akan tetapi, pada abad ini, karya tafsir tidak lagi terfokus disajikan dalam huruf Arab pégon, melainkan sudah menggunakan huruf latin. Begitu pula dengan penyajiannya yang tidak lagi global, melainkan terperinci.¹³ Dari sisi isi, tafsir Al-Qur'an di Indonesia mengalami perjalanan yang dinamis dan pada kadar tertentu bersifat dialektis. Tafsir tidak berhenti pada pembacaan atas teks kitab Suci, tetapi oleh para penulisnya juga dirangkaikan dengan pembacaan realitas sosial, budaya maupun politik yang terjadi pada saat tafsir di tulis, dimana Isu-isu tersebut dibiarkan secara terbuka.

Indonesia merupakan suatu kawasan yang dihuni oleh umat Islam dalam kuantitas yang cukup besar. Bahkan dapat dikatakan bahwa kaum muslimin di negeri ini merupakan konsentrasi umat Islam terbesar di suatu Negara dibandingkan dengan Negara lain. Dengan jumlah penduduk yang demikian banyak, pastilah mereka juga membutuhkan tafsiran dari Al-Qur'an yang diyakini sebagai sumber ajaran agamanya. Para ulama dan cendekiawan muslim dengan ilmu pengetahuan dan produktivitas yang ada pada mereka terus melakukan kegiatannya dalam upaya menjelaskan makna dan kandungan Al-Qur'an.¹⁴

¹² Islah Gusmian, Bahasa dan Aksara Tafsir di Indonesia; dari Tradisi, Hierarki, hingga Kepentingan Pembaca”, dalam *Jurnal Tsaqafah*, h. 6

¹³ Howard M. Federspiel kemudian membagi menjadi 3 generasi terkait kemunculan dan perkembangan tafsir Al-Qur'an di Indonesia pada abad ke 20, *pertama* pada permulaan abad ke-20 sampai awal tahun 1960-an yang ditandai dengan adanya penerjemahan dan penafsiran yang masih didominasi oleh model tafsir terpisah-pisah dan cenderung pada surah-surah tertentu sebagai objek tafsir, *kedua* merupakan generasi penyempurna atas generasi pertama yang muncul pada pertengahan tahun 1960 dengan ciri adanya beberapa catatan, catatatan kaki, syarahan atau komentar, terjemahan kata perkata, dan terkadang disertai dengan indeks yang sederhana, dan generasi *ketiga* yang mulai muncul pada tahun 1970-an—sampai sekarang—yang berupa penafsiran yang lengkap dengan komentar-komentar yang luas terhadap teks yang disertai juga dengan terjemahannya. Lihat Howard M. Federspiel, *Kajian Al-Qur'an di Indonesia*, terj. Drs. Tajul Arifin, (Bandung: Penerbit Mizan, 1996), h. 129. Dalam edisi Inggrisnya buku ini berjudul *Popular Indonesian Literature of the Qur'an*

¹⁴ Hamdani Anwar, “Potret Tafsir Kontemporer di Indonesia” dalam *Hermeneutika Al-Qur'an Madzhab Yogya* karya Sahiron Syamsuddin, dkk, (Yogyakarta: islamika, 2003), h. 245

Masyarakat Jawa yang termasuk dari ragam masyarakat di Indonesia, dengan identitas bahasa Jawa tentu akan lebih dapat memahami suatu penyampaian atau penjelasan yang menggunakan bahasa Jawa. Begitu pula dengan nilai-nilai yang terkandung dalam Al-Qur'an. Nilai-nilai tersebut akan dapat mudah dipahami dan diserap dengan identitas bahasa masing-masing dalam suatu daerah, karena antara bahasa dan pikiran terdapat hubungan yang erat.¹⁵ Hal inilah yang kemudian menjadi penyebab lahirnya tafsir berbahasa lokal, seperti tafsir berbahasa Jawa.

Tafsir Al-Qur'an karya para ulama di Jawa dilahirkan dari ruang sosial yang beragam. *Pertama* tafsir Al-Qur'an yang ditulis dalam ruang basis politik kekuasaan, seperti *Tafsir Al-Qur'an al-Azîm* yang ditulis oleh Raden Pengulu tafsir Anom V.¹⁶ *Kedua* tafsir Al-Qur'an yang ditulis di lingkungan dan basis sosial pesantren. Secara sosial, setidaknya terdapat dua jenis pesantren, *Pertama* pesantren yang berada di lingkungan keraton seperti pesantren Manbaul Ulum¹⁷, Solo. Tafsir Al-Qur'an yang lahir dari Rahim pesantren di lingkungan keraton misalnya *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi* dengan menggunakan aksara pegon¹⁸ yang diterbitkan pada tahun 1924 M oleh perkumpulan Mardikintoko Surakarta di bawah prakarsa Raden Muhammad Adnan (1880-1969M) selaku penulisnya. Karya ini pertama kali terbit pada tahun 1924 M dengan membahas surah-surah Al-Qur'an secara terpisah. Berdasarkan karya ini, sejak 1953 M. Raden Muhammad Adnan menulis kembali dengan edisi bahasa Jawa pegon. Pada tahun 1969 M. naskah tulisan KH. R. Muhammad Adnan yang masih tersebar di berbagai tempat di kumpulkan oleh anaknya, Abdul Basith Adnan. Usaha kodifikasi ini kemudian selesai pada tahun 1970 M.¹⁹ Adapun yang *Kedua* adalah tafsir

¹⁵Khaidir Anwar, *Beberapa Aspek Sosio-Kultural Masalah Bahasa*, (Yogyakarta: Gadjah mada University Press,1995), h. 24

¹⁶ Pengulu Tafsir Anom V adalah pengulu Ageng ke-18 dalam dinasti Kartasura. Nama aslinya adalah Raden Muhammad Qamar, yang dilahirkan pada Rabu, 11 Rabiul Awal tahun Jimakir 1786 Jawa (1854 M) di Kompleks Pengulon, Surakarta Hadiningrat, sebagai anak ke-6 dari Raden Pengulu Tafsir Anom IV. Garis keturunannya bersambung sampai sultan Trengganam penguasa terakhir kerajaan Islam Demak. Ia dilantik menjadi pengulu pada usia 30 hari kamis wage tanggal 13 Sapar tahun Dal (1815) oleh Sri Susuhan Pakubuwana IX untuk menggantikan ayahnya yang wafat. Lihat Abdul Basith Adnan, *Prof K.H. R. Muhammad Adnan; untuk Islam dan Indonesia*, (Surakarta, Yayasan mardikintaka, 2003), h. 13

¹⁷ Manba'ul Ulum adalah sebuah pesantren yang dirintis oleh para ulama keraton pada masa Sri susuhan Pakubuwono IX (1861-1893 M). lihat Islah Gusmiah, 'Karakteristik Naskah Terjemahan *Al-Qur'an Pegon* Koleksi Perpustakaan Masjid Agung Surakarta, dalam *Jurnal Suhuf*, vol. 5, No. 1, tahun 2012, h. 51

¹⁸ Pada edisi cetaknya, tafsir ini menggunakan aksara latin.

¹⁹ Islah Gusmian, "Tafsir Al-Qur'an di Indonesia: Sejarah dan dinamika", dalam *Jurnal Nun*, vol. 1, No. 1, tahun 2015, h. 17

yang lahir dari pesantren di luar keraton, seperti *Al-Ibrîz li Ma'rifati Tafsîr Al-Qur'an al-Azîz* Karya KH. Bishri Musthafa (1915-1977 M).²⁰

Bahasa merupakan unsur penting yang senantiasa melekat dalam kebudayaan masyarakat. Bahasa dan masyarakat merupakan dua hal yang tidak dapat dipisahkan, karena bahasa dapat membentuk realitas, atau dapat pula sebaliknya, bahasa merupakan refleksi dan realitas. Dengan kata lain, bahasa merupakan perangkat sosial yang paling penting dalam menangkap dan mengorganisasi dunia. Berbicara tentang bahasa tidak mungkin terlepas dari budaya dan realitas masyarakat pengguna bahasa tersebut.²¹

Karena bahasa menempati posisi yang penting dalam konteks kebudayaan,²² maka tafsir Al-Qur'an dalam perwujudannya sebagai wacana bahasa (teks tertulis), keberadaannya tidak dapat dilepaskan dari nilai-nilai budaya yang terkandung dalam bahasa yang dipergunakannya itu. Hal ini merupakan sesuatu yang logis, karena bahasa merupakan medium netral yang dapat digunakan dalam pembentukan dan transfer nilai, makna dan pengetahuan-pengetahuan yang berada di luar bahasa itu sendiri. Sebaliknya, bahasa lebih bersifat "konstitutif" terhadap nilai, makna, dan pengetahuan-pengetahuan tersebut.²³ Hal ini dapat dipahami bahwa penggunaan bahasa tidak bisa hanya sekedarnya saja dan nihil orientasi, karena yang demikian itu bertentangan dengan karakter dasarnya. Penggunaan bahasa mesti berorientasi pada fungsinya sebagai penentu makna-makna yang bisa atau tidak bisa dipakai dalam situasi dan kondisi tertentu oleh masyarakat pengguna bahasa tersebut.

Salah satu sistem bahasa yang tidak dapat dipisahkan dari budaya dan realitas masyarakat penggunaannya adalah bahasa Jawa. Meskipun bahasa ini telah mengalami perkembangan sejak abad ke 8 M melalui beberapa fase yang berbeda-beda berdasarkan beberapa ciri idiomatic yang khas dari

²⁰ Tafsir ini selesai di tulis menjelang Subuh pada Kamis 29 Rajab 1376 H/ 28 Januari 1960 M. Lihat KH. Bishri Musthafa, *Al-Ibrîz li Ma'rifati Tafsîr Al-Qur'an al-Azîz*, (Kudus: Menara Kudus, t.th), jilid III, h. 2240. Tafsir ini ditulis dengan menggunakan bahasa yang sederhana dengan tujuan agar mudah dipahami masyarakat secara luas, khususnya para santri yang mulai belajar ilmu di Bidang Tafsir. Dengan Rendah Hati, KH Bishri Musthafa mengatakan bahwa yang dilakukannya itu adalah membahasakan dan menukil kitab-kitab tafsir pendahulunya, seperti tafsir *Baidhawi*, *Khazin* dan *jalalain*. Lihat KH. Bishri Musthafa, *Al-Ibrîz li Ma'rifati Tafsîr Al-Qur'an al-Azîz*, jilid 1, h. 3

²¹ Nashr Hamîd Abû Zaid, *Tekstualitas Al-Qur'an; Kritik terhadap ulumul Qur'an*, terj. Khoiron Nahdliyyin, (Yogyakarta: LKis, 2002), h. 19

²² Nash Hamîd Abû Zaid, *Tekstualitas Al-Qur'an*, terj. Khoiron Nahdliyyin, h.2

²³ Chris Barker, *Cultural Studies: Teori dan Praktek*, terj. Tim KUNCI Cultural Studies Center, (Yogyakarta: Bentang, 2005), h. 89

lingkungan kebudayaan pujangganya,²⁴ tetapi keberadaannya sebagai media artikulasi simbol-simbol budaya Jawa dapat dikatakan tidak mengalami perubahan. bahasa-bahasa Jawa sarat dengan makna dan simbolik dari nilai-nilai budaya dalam kehidupan masyarakat Jawa. Penggunaan sistem tingkat yang sangat rumit menyangkut perbedaan-perbedaan yang harus digunakan dalam hal kedudukan, pangkat, umur serta tingkat keakraban antara yang disapa dan menyapa,²⁵ merupakan bukti riil adanya muatan nilai dalam sistem bahasa Jawa tersebut. Dalam bahasa Jawa dikenal tujuh tingkatan bahasa dari yang terendah sampai yang tertinggi, yaitu: *ngoko*, *ngoko andhap*, *madya*, *madhyantara*, *kromo*, *kromo inggil*, *bagongan*, *kedhaton*). Namun yang banyak dikenal hanya dalam bentuk tiga variasi, yaitu: *ngoko* (kasar), *madya* (biasa), dan *kromo* (halus). Diantara masing-masing tingkatan bahasa terdapat bentuk penghormatan (*ngajengake/ honorofic*) dan merendahkan (*ngasorake/humilific*) yang mana dapat merubah register seseorang sewaktu-waktu dengan melihat status yang bersangkutan atau lawan bicaranya.²⁶

Lain halnya dengan bahasa, dalam suatu tatanan kemasyarakatan di Jawa, suatu konsep etik yang meletakkan situasi sosial yang berciri aman, *guyub rukun*, damai, dan adil adalah acuan penting dalam orientasi bersikap. Secara horizontal itu berarti terciptanya suasana *guyub* antar sesama/warga masyarakat dan cinta alam semesta, dan secara vertikal tercipta melalui religiusitas manusia yang beriman kepada Tuhan yang Maha Esa. oleh sebab itu, pemaknaan tafsir Jawa yang tepat akan bernilai sangat strategis. Karena dapat menjadi medium yang efektif untuk menyebarkan nilai-nilai moral dan upaya mempertahankan budaya pada suatu kelompok tertentu, khususnya budaya Jawa.²⁷

Diantara tafsir Al-Qur'an yang lahir dari proses dialektika sebagaimana disebutkan di atas adalah *Al-Qur'an Suci Basa Jawi* karya KH. R. Muhammad Adnan yang merupakan salah satu tafsir Al-Qur'an 30 juz ditulis dengan menggunakan bahasa lokal (bahasa Jawa) sebagai pemenuh atas

²⁴ Koentjaraningrat menyebutkan bahwa bahasa Jawa secara kronologi dapat dibagi kedalam enam fase, yaitu (1) bahasa Jawa Kuno; (2) bahasa Jawa kuno yang dipergunakan dalam kesusastraan Jawa-Bali; (3) bahasa yang dipergunakan dalam kesusastraan Islam di Jawa Timur; (4) bahasa kesusastraan kebudayaan Jawa-Islam di daerah Pesisir; (5) bahasa kesusastraan di kerajaan Mataram, dan (6) bahasa Jawa masa kini. Lihat Koentjaraningrat, *Kebudayaan Jawa*, h. 17-18

²⁵ Koentjaraningrat, *Kebudayaan Jawa*, h. 21

²⁶ Khaidir Anwar, *Beberapa Aspek Sosio-kultural Masalah Bahasa*, (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1995), h.18

²⁷ Koes Moertiyah dan nashruddin Anshori, *Tafsir Jawa Keteladanan Kiai Ahmad dahlan*, (Yogyakarta: Adi Wacana, 2012), h. 8

kebutuhan akan pemahaman terhadap kandungan Al-Qur'an bagi masyarakat Jawa, dengan artian Masyarakat Jawa dengan identitas bahasa Jawa akan lebih dapat memahami suatu penyampaian atau penjelasan yang menggunakan bahasa Jawa, termasuk nilai-nilai yang terkandung dalam Al-Qur'an. Nilai-nilai tersebut akan dapat mudah dipahami dan diserap dengan identitas bahasa masing-masing dalam suatu daerah, karena antara bahasa dan pikiran terdapat hubungan yang erat.²⁸ Selain itu, penggunaan bahasa Jawa sebagai media penafsiran KH. R. Muhammad Adnan juga mengasumsikan adanya dialektika antara dua sistem nilai budaya yang berbeda sebagaimana tercermin dalam simbol-simbol bahasanya, yaitu bahasa Al-Qur'an (Arab) di satu pihak dan bahasa Jawa di pihak lain. Sebab, bahasa Jawa memiliki muatan makna simbolik dari dunia materi dan ide-ide abstrak kebudayaan Jawa.

Seperti ketika menafsirkan Qs. Al-Furqân [25]: 63

وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ
الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا ﴿٦٣﴾

Arti dalam tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi karya KH. R. Muhammad Adnan:

Dene para kawulane Allah kang Maha murah, iya iku kang padha mlaku ana ing bumi kanthi jatmika lan andhap asor, lan menawa di celathoni ala dening wong bodho, banjur sumahur klawan aris (salam)

Artinya: dan hamba-hamba Tuhan yang Maha Penyayang itu (ialah) orang-orang yang berjalan di atas bumi dengan rendah hati dan apabila orang-orang jahil menyapa mereka, mereka mengucapkan kata-kata (yang mengandung) keselamatan. (Qs. Al-Furqân [25]: 63)²⁹

Unsur-unsur lokalitas dalam penafsiran Muhammad Adnan di atas sangatlah kental, terutama pada aspek bahasa yang digunakan. Bahasa yang digunakan mengandung nilai-nilai budaya Jawa seperti (1) *Jatmika* (2) *Andhap asor* (3) *Celathu* dan (4) *Aris*

²⁸ Khaidir Anwar, *Beberapa Aspek Sosio-Kultural Masalah Bahasa*, (Yogyakarta: Gadjah mada University Press, 1995), h. 24

²⁹ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, (Kemenag: Lembaga Tashih Mushaf Al-Qur'an, 2012), h. 365

Jatmika (bijaksana) dikenal oleh masyarakat Jawa sebagai salah satu watak dari seorang Ksatria. Menurut masyarakat Jawa, seseorang ksatria adalah orang yang *anteng ing Jatmika lan Budi* (Bijaksana), *ruruh* (berwatak sabar), *wasis* (terampil), dan *prawia lan weweka ing bathin* (berani bertanggung jawab).³⁰ *Jatmika* adalah segala tindak-tanduk yang berdasarkan kaidah kesusilaan, sehingga siapa saja yang menyaksikan akan berkenan dalam hati. Dalam posisi apa pun, sikap *jatmika* senantiasa membawa rasa wibawa, segan dan hormat, dan akan menimbulkan simpatik.³¹ Sedangkan *andhap asor* dipahami oleh masyarakat Jawa sebagai sikap rendah hati.³² Sikap *andhap asor* merupakan aspek penting dalam budaya Jawa. Hal itu dibuktikan dengan adanya beberapa ungkapan seperti *Andap Asor, wani ngalah luhur* (Rendah hati, berani mengalah merupakan budi yang luhur). Masyarakat Jawa meyakini jika orang yang berbudi luhur akan dapat bersikap dan berperilaku sesuai dengan tempatnya. Sehingga tersimpulkan bahwa kedua sifat—*Jatmika* dan *andhap asor*—sangat erat kaitannya dengan falsafah Jawa. Menurut Muhammad Adnan, seorang hamba Tuhan yang digambarkan pada ayat di atas adalah hamba yang seperti seorang ksatria yaitu dengan memiliki sikap *jatmika* dan *andap asor*. Sehingga seorang ksatria yang memiliki sikap *jatmika* dan *andap asor* tidak akan merasa bahwa dirinya adalah yang paling baik (tidak sombong). Dari dua dasar sikap ini kemudian akan lahir sikap-sikap terpuji lainnya.

Berdasarkan latar belakang di atas, penelitian ini berusaha mengkaji dan menelaah lebih dalam terkait penafsiran dalam tafsir Al-Qur'an bahasa Jawa. Sedangkan dipilihnya kitab tafsir *Al-Qur'an Suci Basa Jawi* Karya KH. R. Muhammad Adnan sebagai objek penelitian adalah berdasarkan beberapa alasan Masih jarang digunakannya tafsir ini (*Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi*) sebagai bahan penelitian. Seperti yang dapat dilihat, bahwa kajian-kajian tafsir selama ini lebih banyak dilakukan terhadap kitab-kitab tafsir karya para ulama atau kesarjanaan Timur Tengah, maka minimnya studi atas karya-karya tafsir lokal (ditakutkan) akan berimplikasi pada penghilangan ruang-ruang sejarah intelektual dalam suatu ruang dan waktu tertentu, yang memberikan gambaran bahwa seolah-olah tidak pernah terjadi sesuatu pun yang dianggap penting dalam ruang sejarah tersebut dan tidak ada tradisi intelektual yang layak untuk dicatat di dalamnya. Sehingga, adanya penelusuran terhadap karya-karya para ulama atau kesarjanaan Islam lokal

³⁰ Darusuppto, *Serat Wulan Reh Anggitan Dalem Sri Pakubuwana IV*, (Surabaya: Citra Jaya Murti, 1992), h. 42

³¹ Purwadi, *Pemikiran Religius Masyarakat Jawa*, (Yogyakarta: Elmaterra Publishing, 2012), h. 79

³² Prawiroatmojo, *Bausastra Jawa Indonesia*, (Jakarta: haji Masagung, 1992), cetakan kedua, h. 18

mampu menunjukkan adanya dinamika intelektual yang intensif dalam kajian-kajian tafsir Al-Qur'an.

B. Permasalahan

Berdasarkan latar belakang yang sebelumnya telah dipaparkan, penulis membagi masalah-masalah yang terdapat dalam tema dan kasus ini kepada tiga bagian yakni (1) Identifikasi Masalah (2) Pembatasan Masalah dan (3) Rumusan Masalah

1. Identifikasi Masalah

Beberapa masalah yang teridentifikasi dari kajian ini adalah:

- a. Pembahasa-lokalan dalam kajian Al-Qur'an
- b. Penggunaan bahasa Jawa sebagai media menjelaskan maksud dari ayat-ayat Al-Qur'an.
- c. Nilai-nilai budaya Jawa dalam tafsir Al-Qur'an bahasa Jawa
- d. Tafsir Al-Qur'an yang dilahirkan oleh para ulama di Jawa
- e. Tafsir *Al-Qur'an Suci Basa Jawi* karya KH. R. Muhammad Adnan
- f. Penafsiran Al-Qur'an yang dilakukan oleh Muhammad Adnan dalam *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi*.
- g. Relevansi penafsiran Muhammad Adnan dengan kondisi sosial masyarakat Jawa.

2. Pembatasan Masalah

Dalam memberikan batasan masalah, penulis hendak membatasi penelitian ini pada poin e, f dan g, yaitu terkait:

- a. Tafsir *Al-Qur'an Suci Basa Jawi* karya KH. R. Muhammad Adnan
- b. Penafsiran Al-Qur'an yang dilakukan oleh Muhammad Adnan
- c. Relevansi penafsiran Muhammad Adnan terhadap kondisi sosial masyarakat Jawa

3. Rumusan Masalah

Berdasarkan batasan masalah yang telah dijelaskan sebelumnya, secara operasional penelitian ini hendak menjawab beberapa rumusan masalah dengan pertanyaan besar *Bagaimana penafsiran Muhammad Adnan dalam tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi* ? Dari pokok masalah ini kemudian di *breakdown* dengan sub permasalahan sebagai berikut:

- a. Bagaimana metode dan karakteristik dari tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi?
- b. Bagaimana penafsiran Muhammad Adnan terhadap aspek-aspek yang berkaitan dengan Teologi, Etika, Sosial masyarakat, dan Hukum?
- c. Bagaimana Relevansi penafsiran Muhammad Adnan terhadap kondisi sosial masyarakat Jawa?

C. Kajian Pustaka

Kajian Pustaka dilakukan untuk mendapatkan gambaran tentang penelitian yang diajukan dengan penelitian sejenisnya yang pernah dilakukan terdahulu, sehingga menghindari adanya keterulangan dalam mengkaji materi yang akan diteliti. Oleh karena itu, studi tentang metodologi dan penafsiran Muhammad Adnan dalam *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi*, sejauh pengamatan penulis belum ditemukan adanya studi yang secara spesifik dan komprehensif mengkaji metodologi dan penafsiran Muhammad Adnan dalam *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi*.

Adapun informasi yang penulis dapatkan, ada beberapa tulisan yang ada hubungannya—baik secara langsung maupun tidak langsung—dengan materi yang akan diangkat dalam penelitian ini, dengan perbedaan-perbedaan yang akan dijelaskan, diantaranya

1. Sebuah karya yang di tulis oleh Mahasiswa Imam Muhsin dengan judul *Tafsir Al-Qur'an dan Budaya Lokal: Studi Nilai-nilai Budaya Jawa dalam Tafsir Al-Huda* karya Bakri Syahid yang diterbitkan pada tahun 2014.³³ Dalam karya yang merupakan hasil penelitian ini ditemukan hasil bahwa nilai-nilai budaya jawa dalam *Tafsir Al-Huda* berkaitan erat dengan eksistensi manusia sebagai makhluk Tuhan, individu dan anggota masyarakat. Perbedaan objek menjadi perbedaan yang mendasar antara penelitian yang dilakukan oleh

³³ Imam Muhsin, *Tafsir Al-Qur'an dan Budaya Lokal: Studi Nilai-nilai Budaya Jawa dalam Tafsir Al-Huda karya Bakri Syahid*, (Yogyakarta: Elsaqq Press, 2014)

Imam Muhsin dengan yang akan penulis teliti. selain itu, jika imam Muhsin meneliti tentang nilai-nilai budaya Jawa apa saja yang terdapat pada tafsir Jawa (*Tafsir Al-Huda*), penulis justru ingin meneliti bagaimana pemaknaan yang ada pada tafsir Jawa (*Tafsir Al-Qur'an Suci Basa jawi*)

2. Sebuah disertasi yang ditulis oleh Nurul Huda, mahasiswa sekolah pascasarjana Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah pada taun 2014 dengan judul ideologi politik dalam tafsir al-Huda karya Bakri Syahid. Meskipun sama-sama membahas tentang tafsir berbahasa jawa, akan tetapi objek kajian pada penelitian ini dengan yang sudah dilakukan oleh saudara Nurul Huda berbeda.
3. Nilai Etika Budaya dalam Tafsir Al-Huda dalam Jurnal Analisa yang di tulis oleh Novita Siswayanti tahun 2013. Dalam jurnal tersebut dijelaskan bahwa Tafsir Jawa mengejawentahkan falsafah dan pandangan hidup jawa dalam hidup bermasyarakat agar ingat kepada Allah dan waspada terhadap tingkah laku ucapan dan perbuatan. Titik perbedaan dalam penelitiannya Novita dengan penelitian yang akan penulis lakukan terdapat dalam hal objek kajiannya, yaitu pada kitab yang digunakan.
4. Disertasi yang ditulis oleh Sulaiman Ibrahim, Mahasiswa UIN Syarif Hidayatullah Jakarta pada tahun 2012 dengan judul Tafsir Al-Qur'an Bahasa Bugis; Vernakularisasi dalam kajian tafsir *al-Munir*. Meskipun sama-sama membahas tentang tafsir lokal, akan tetapi sumber kitab kembali menjadi perbedaan antara penelitian ini dengan yang akan penulis lakukan. Jika kitab yang digunakan oleh Sulaiman Ibrahim merupakan kitab tafsir berbahasa bugis, pada penelitian ini digunakan kitab tafsir lokal berbahasa Jawa.
5. Sebuah karya yang ditulis oleh Islah Gusmian dengan Judul Tafsir Bahasa Jawa; Peneguh Identitas, ideologi dan politik dalam jurnal Shuhuf tahun 2016.³⁴ Dalam tulisan ini disinggung terkait tafsir berbahasa Jawa. Yaitu bagaimana gambaran arus penulisan tafsir Al-Qur'an berbahasa Jawa yang terjadi karena adanya pergulatan kepentingan, kebutuhan, sikap kritis penulis atas realitas politik. Meskipun sama-sama mengangkat tentang tafsir berbahasa jawa, akan tetapi focus penelitian dengan yang akan penulis lakukan sudah berbeda.

³⁴ Islah Gusmian, "Tafsir Bahasa Jawa: Peneguh Identitas, Ideologi dan Politik" dalam jrnal *Shuhuf*, Vol. 9, No.1, Tahun 2016.

6. Sebuah buku dengan judul *Kajian Al-Qur'an di Indonesia*³⁵ yang dituliskan oleh Howard M. Federspiel. Kajian ini sangat kaya dari segi cakupan literatur Al-Qur'an yang ada di Indonesia. Penelitian ini bersifat umum dengan memasukkan tafsir dan semua buku-buku yang mengkaji tentang Al-Qur'an dan tafsir di Indonesia. Namun dari segi metodologi tafsir, kajian federspiel ini belum memberikan kontribusi yang signifikan. Hal ini terjadi karena sejak semula kajiannya lebih berorientasi pada kepopuleran literatur yang mengkaji persoalan seputar Al-Qur'an di Indonesia, bukan pada metodologi tafsir. Seperti dalam bab pertama yang membahas tentang studi Al-Qur'an dalam konteks keindonesiaan, warisan Islam, upaya memahami Al-Qur'an dalam bahasa Indonesia, memahami dan menghormati, menikmati Al-Qur'an, penggunaan Al-Qur'an yang populer dan mempertahankan serta menyebarkan nilai-nilai Islam.
7. Buku dari Islah Gusmian yang berjudul *Khazanah Tafsir Indonesia; Dari Hermeneutika hingga Ideologi*.³⁶ Pada buku ini dipaparkan tentang perkembangan tafsir di Indonesia, mulai dari periode pertama yaitu pada permulaan abad XX hingga tahun 1960-an, periode kedua pada tahun 1970-an hingga 1980-an, dan periode ketiga pada tahun 1990-an. Bab pertama pada buku ini merupakan pendahuluan yang berisikan tentang studi metodologis dari yang ada dalam buku ini, bab kedua membahas tentang sejarah kajian Al-Qur'an di Indonesia, periodisasi literatur tafsir Al-Qur'an di Indonesia, dan sejarah literatur tafsir Al-Qur'an dekade 1990-an. Adapun pada bab ketiga menelisik teknis penulisan dan hermeneutik karya tafsir Al-Qur'an di Indonesia, yang berisikan peta metodologi kajian atas tafsir Al-Qur'an, arah baru metodologi kajian atas tafsir Al-Qur'an, aspek teknis penulisan tafsir Al-Qur'an, dan aspek hermeneutik tafsir Al-Qur'an. Sedangkan pada bab keempat, membahas tentang horison baru karya tafsir Al-Qur'an di Indonesia, yang berisikan tren dalam domain metodologi, sensitivitas literatur tafsir Al-Qur'an di Indonesia, intelektualitas penafsir, dan orientasi penulisan tafsir Al-Qur'an di Indonesia. Dan bab kelima membahas tentang ideologi tafsir, menyingkap kepentingan di balik penulisan tafsir Al-Qur'an di Indonesia, yang berisikan penafsiran dan kepentingan, tafsir di tengah rezim teologi

³⁵ Howard M. Federspiel, *Kajian Al-Qur'an di Indonesia*, terj. Tajul Arifin, (Bandung: Penerbit Mizan 1996), dalam edisi aslinya buku ini berjudul *Popular Indonesian Literature of the Qur'an*, (Cornell: Cornell Modern Indonesian Project, 1994)

³⁶ Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia; Dari Hermeneutika hingga Ideologi*, (Yogyakarta: LKis, 2013)

islam klasik, tafsir di tengah kampanye kesetaraan gender, tafsir di tengah rezim orde baru, dan tafsir di tengah keragaman agama.

8. Yunan Yusuf dalam dua artikelnya yang berjudul “*Perkembangan Metode Tafsir di Indonesia*”³⁷ dan *Karakteristik Tafsir Al-Qur’an Abad ke 20*³⁸ telah menganalisis perkembangan karakteristik Al-Qur’an di Indonesia, yang ditulis menggunakan bahasa Indonesia. Variabel yang digunakan untuk mengategorikan sebuah karya tafsir adalah, *pertama* literatur yang ditulis dalam kerangka dasar memahami Al-Qur’an, *kedua* literatur itu disusun berdasarkan susunan secara tematik berdasarkan konsep pokok yang hendak dikaji dalam Al-Qur’an. Di samping analisis Yunan Yusuf dalam dua tulisan tersebut sangat singkat, jangkauan penelitiannya juga dibatasi pada tafsir Al-Qur’an di Indonesia abad ke-20 yang mengacu kepada sembilan literatur tafsir terkemuka pada saat itu, yaitu *Tafsîr Al-Qur’an al-Karîm Bahasa Indonesia* karya Mahmud Yunus, *Al-Furqân: Tafsîr Al-Qur’an* karya A. Hassan, *Tafsir Al-Qur’an* karya H. Zainuddin Hamidy dan Fachruddin HS, *Al-Qur’an dan Terjemahnya* karya Tim Depag RI, *Tafsir Rahmat* karya H. Oemar Bakri, *Tafsir al-Nur* dan *Tafsir al-Bayan* keduanya karya TM. Hasbi Ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur’an al-Karim* karya H. A. Halim Hassan, H. Zainal Arifin Abbas, dan Abdurahman Haitami, serta *Tafsir Al-Azhar* karya dari Hamka. Sedangkan beberapa karya tafsir Al-Qur’an yang lahir awal tahun 1990-an belum terjangkau oleh analisis Yunan Yusuf dalam dua tulisannya tersebut.
9. Dalam karya bahasa asing, Anthony H. Johns³⁹ memberikan gambaran tentang tafsir Al-Qur’an di Indonesia-Melayu. Dalam hal ini, Johns tidak menafikan adanya pengaruh bahasa lokal dalam rangka ikut andil untuk menjelaskan Al-Qur’an. Selain Johns, Riddel dalam artikelnya yang berjudul *Easrliest Qur’anic Exegetical Activity in Malay-Speaking State*⁴⁰ juga menggambarkan

³⁷ M. Yunan Yusuf, *Perkembangan Metode Tafsir di Indonesia*, dalam *Jurnal Pesantren*, Vol. VIII, No. 1, Tahun 1991, h. 34

³⁸ M. Yunan Yusuf, *Karakteristik Tafsir Al-Qur’an di Indonesia Abad ke-20*, dalam *Jurnal Ulumul Al-Qur’an*, Vol. III, No. 4, Tahun 1992, h. 50

³⁹ Lihat Anthony H. Johns, “Qur’anic Exegesis in the Malay-Indonesian World: An Introduction Survey” Dalam Abdullah Saeed (ed.), *Approaches to the Qur’an in Contemporary Indonesia*, (New York: Oxford University Press 2006). Selain itu ada juga tulisan Anthony H. John tentang “Qur’anic Exegesis in the Malay World: In Search of a Profile” dalam Andrew Rippin, *Approaches to The History of the Interpretation of the Qur’an*, (Oxford: Clarendon House, 1988)

⁴⁰ Peter G. Riddel, “Earliest Qur’anic Exegetical Activity In Malay-Speaking State”, *archipel*, h. 107-124

upaya dan kegiatan penafsiran sepanjang abad XVI dan XVII yang diuraikan dalam bab IX dan XII

D. Pentingnya Topik Penelitian

Tafsir Al-Qur'an merupakan suatu hal yang sangat penting bagi kehidupan umat Islam dan sejarahnya. Sebab, dengan prosedur-prosedur penafsiran terhadap Al-Qur'an, dapat dikembangkan suatu pandangan global terhadap dunia, sejarah, makna dan takdir manusia. Dengan kata lain, semua norma hukum, etika, moral, politis dan intelektual dipetik dari bentuk-bentuk tekstual kitab suci Al-Qur'an melalui penafsiran. Kenyataan bahwa sejarah dan kebudayaan kaum muslimin tidak dipengaruhi oleh Al-Qur'an secara langsung, melainkan lebih ditentukan oleh penafsiran—atau paling tidak hasil pembacaan—terhadap kitab suci Al-Qur'an,⁴¹ semakin mempertegas pentingnya tafsir Al-Qur'an dalam kehidupan kaum muslimin.

Upaya-upaya penafsiran tersebut dilakukan oleh komunitas-komunitas historis dalam lingkungan kebudayaan yang konkret dan berbeda-beda, baik sosial, politik, maupun budaya. Perbedaan-perbedaan yang terjadi pada realitas kehidupan manusia itu pada gilirannya memunculkan perbedaan pula dalam penafsiran Al-Qur'an. Hal ini terjadi tidak lain agar pesan-pesan suci Tuhan yang terdapat dalam Al-Qur'an dapat membumi. Sedangkan di pihak lain, adanya perbedaan-perbedaan dalam penafsiran Al-Qur'an tersebut pada dasarnya merupakan tuntutan dari sebuah keyakinan berdasarkan adagium yang menyatakan bahwa "*Al-Qur'an shâhîh li kulli zamân wa makân*" (Al-Qur'an sesuai untuk segala masa dan tempat). Dalam konteks inilah penelitian tentang pembahasalokalan dalam ranah tafsir Al-Qur'an menemukan urgensinya.

Adapun pertimbangan pokok yang melatarbelakangi diperlukannya penelitian ini adalah bahwa penelitian merupakan salah satu aspek yang penting dalam kegiatan akademik di sebuah institusi pendidikan, khususnya pendidikan tinggi setingkat Istitut yang berbasis ilmu agama khususnya agama islam, mengemban tugas cukup penting dalam mengantarkan civitas akademiknya agar dapat memiliki kemampuan penguasaan riset yang memadai dalam bidang ilmu-ilmu dasar keislaman dan kaitannya dengan

⁴¹ Berkaitan dengan ini, Muhammed Arknoun dalam sebuah tulisannya pernah menyatakan bahwa *history is the actual incarnation of the revelation as it is interpreted by the 'ulama and preserved in the collective memory* (sejarah merupakan jelmaan actual wahyu sebagaimana ia ditafsirkan oleh ulama dan dopelihara dalam memori kolektif). Lihat Muhammed Arknoun, *Rethinking Islam*, Charles Kurzman (ed.), dalam *Islam Liberal: A Sourcebook*, (New York: Oxford University Press, 1998), h. 220

perkembangan ilmu-ilmu sosial yang berdimensi etis, keindonesiaan, dan kemanusiaan.

Dalam hal ini tidaklah dipungkuri bahwa khazanah keilmuan dalam bidang tafsir telah menghasilkan tidak saja hasil penelitian dalam porsi yang begitu besar dalam sejarah perkembangan ilmu-ilmu keislaman, tetapi juga sajian aneka ragam metode penelitian yang telah mapan dan dikembangkan dari waktu ke waktu. Akan tetapi, kenyataan yang dihadapi oleh para pemerhati kajian tafsir di Indonesia, adalah kurangnya literatur yang menyajikan panduan bagi penelitian dalam bidang keilmuan yang menjadi sumber pokok ajaran Islam ini, terutama penelitian yang dapat merefleksikan harmoni antara hasil kajian dan metode penelitian tradisional dengan perkembangan modern dalam kajian Islam kontemporer dan perkembangan mutakhir ilmu sosial dan humaniora.

Penelitian kemudian menjadi penting karena diharapkan memberikan sodoran alternatif bagi kebutuhan terhadap kajian teoretis yang menyajikan kerangka metodologis bagi dilakukannya penelitian yang tidak saja tetap mengedepankan pentingnya nilai warisan tradisional dalam kajian tafsir, tetapi juga memberikan kerangka pendekatan ilmiah yang memungkinkan untuk dilakukan dalam kajian yang lainnya.

E. Tujuan Penelitian

Secara formal, penelitian ini ditulis dalam rangka pemenuhan salah satu syarat mencapai gelas Magister konsentrasi Ulumul Qur'an pada program Pascasarjana Institut Ilmu Al-Qur'an (IIQ) Jakarta.

Sedangkan secara non-formal, penelitian ini ditujukan untuk memperkenalkan lebih jauh dan luas khazanah kajian tafsir sekaligus memperkaya koleksi kajian Islam dan Jawa yang telah ada. Tujuan penelitian ini dapat diringkas dalam beberapa poin:

1. Untuk mengetahui bagaimana Muhammad Adnan menafsirkan teks Al-Qur'an sehingga dapat dipahami dan dijadikan landasan pandangan hidup bagi masyarakat yang tengah berubah menuju era modern
2. Untuk mengetahui pokok-pokok pikiran Muhammad Adnan dalam tafsirnya
3. Untuk mengetahui metode dan corak tafsir yang digunakan oleh Muhammad Adnan dalam menafsirkan Al-Qur'an
4. Untuk memperkenalkan sekaligus melestarikan tafsir Al-Qur'an dan bahasanya, sebagai bahasa Jawa yang memiliki keunikan bahasa tersendiri.

F. Manfaat Penelitian

Berdasarkan tujuan penelitian di atas, maka penelitian ini diharapkan:

1. Menjadi khazanah ilmiah dalam bidang *ulum Al-Qur'an* atau *ilmu tafsir*, khususnya tafsir Nusantara. Mengingat bahwa kajian tafsir Nusantara belum banyak yang memperhatikan
2. Menjadi sumbangan ilmiah bagi perkembangan intelektual Islam, khususnya dalam bidang tafsir Al-Qur'an
3. Dapat menjadi bahan informan terkait penafsiran dalam tafsir Al-Qur'an suci basa jawi karya KH. R. Muhammad Adnan
4. Menambah pemahaman terkait metodologi tafsir yang dilakukan oleh ulama-ulama Nusantara, seperti Muhammad Adnan
5. Dapat membantu masyarakat, khususnya umat Islam meningkatkan penghayatan dan pengamalan ajaran nilai-nilai Al-Qur'an

G. Metodologi Penelitian

Metode penelitian⁴² dapat dipandang sebagai sistem berpikir dan bertindak yang diarahkan pada pencapaian tujuan. Sebagai suatu sistem, penelitian memiliki berbagai komponen yang saling berhubungan sebagai suatu kesatuan. Setiap penelitian ilmiah selalu dituntut untuk menggunakan metode yang jelas. Metode di sini merupakan cara kerja untuk memahami objek yang menjadi sasaran penelitian yang bersangkutan. dengan kata lain, metode ini merupakan cara atau aktifitas analisa yang dilakukan oleh seorang peneliti dalam meneliti objek penelitiannya untuk mencapai hasil atau kesimpulan tertentu

1. Jenis Penelitian

Penelitian ini termasuk dalam jenis penelitian *library research* yang bersifat deskriptif. Penelitian semacam ini merupakan *'studi*

⁴² Metode penelitian yang dimaksud di sini adalah cara kerja yang bersistem untuk mempermudah pelaksanaan penelitian dalam mencapai tujuan. Batasan ini, penulis rangkum dari berbagai makna term "metode" dan "penelitian". Term metode dengan berbagai pengertiannya dapat dilihat dalam Departemen Pendidikan dan Kebudayaan RI, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1983), h. 580-581. Lain halnya dengan Imam Suprayogo dan Thobroni, keduanya berpendapat bahwa secara semantik, penelitian atau riset berasal dari kata *re* yang berarti kembali dan *to research* yang berarti mencari, memahami, mengkaji, mencari jawaban, dan lain-lain. Riset dapat juga dimaknai sebagai upaya manusia untuk mencari kebenaran atau yang dianggap, disepakati sebagai kebenaran (tepat). Lihat Imam Suprayogo dan Thobroni, *Metodologi Penelitian Sosial Agama*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2001), h. 6

*literer*⁴³ yaitu suatu aktifitas penelitian yang terfokus pada data-data dari bahan tertulis, baik data-data tersebut berada di perpustakaan maupun di tempat lainnya.⁴⁴ Oleh karena itu, penelitian ini lebih banyak mendasarkan pada bahan-bahan tulisan, telaah naskah atau dokumen.⁴⁵

Sesuai dengan kitab tafsir yang dibahas yakni *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi* karya KH. R. Muhammad Adnan, maka penulis menggunakan beberapa sumber kepustakaan, baik sumber pertama (*primary resources*) maupun sumber kedua (*secondary resources*). *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi* menjadi sumber primer sebagai pokok bahan tulisan. penulis juga akan melakukan inventarisasi dan penelusuran survai terhadap karya-karya Muhammad Adnan yang lainnya.

Setidaknya ada empat ciri utama studi kepustakaan, *pertama* peneliti berhadapan langsung dengan teks dan data, bukan dengan pengetahuan langsung dari lapangan atau saksi mata berupa kejadian prang atau benda-benda lain. *Kedua*, data pustaka bersifat siap pakai. *Ketiga*, data pustaka umumnya adalah data sumber sekunder yang bukan data orisinil dari tangan pertama di lapangan. *Keempat*, kondisi data pustaka tidak dibatasi oleh ruang dan waktu. Dalam studi pustaka ada yang menganggap bahwa riset perpustakaan identik dengan buku-buku. Anggapan ini tidak salah, namun selain buku-buku ada juga data yang berupa dokumen, naskah kuno dan bahan non cetak lainnya. Jadi, perpustakaan juga menyimpan karya non cetak seperti kaset, video, microfilm, mikrofilm, disket, pita

⁴³ Studi kepustakaan harus dibedakan dengan studi literer, karena studi kepustakaan adalah studi tentang sistem perpustakaan, mekanisme dan hal-hal yang berkaitan dengan perpustakaan. Lihat Moh. Nizar, *Metode Penelitian*, (Jakarta: Ghalia Indonesia, 1988), h. 111. Hampir semua penelitian memerlukan studi pustaka, walaupun orang sering membedakan antara riset kepustakaan dan riset lapangan, keduanya tetap memerlukan penelusuran pustaka. Perbedaan utamanya hanyalah terletak pada fungsi, tujuan dan atau kedudukan studi pustaka dalam masing-masing riset tersebut. Dalam riset pustaka, penelusuran pustakan lebih dari pada sekedar melayani fungsi-fungsi persiapan kerangka penelitian, mempertajam metodologi atau memperdalam kajian teoretis. Riset pustaka dapat sekaligus memanfaatkan sumber perpustakaan untuk memperoleh data penelitiannya tanpa melakukan riset lapangan. Lihat Imam Suprayogo dan Thobroni, *Metodologi Penelitian Sosial-Agama*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2001), h. 6

⁴⁴Tatang M. Amirin, *Menyusun Rencana Penelitian*, (Jakarta: Rajawali Press, 1990), h. 135

⁴⁵ Dokumen bisa berbentuk tulisan, gambar, atau karya-karya monumental. Dokumen yang berbentuk tulisan misalnya adalah catatan harian, biografi, dan lainnya. Lihat Sugiyono, *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif, dan R&D*, h. 240. penjelasan lebih lanjut mengenai metode penelitian naskah dan dokumentasi dapat dilihat dalam Nabilah Lubis, *Naskah, Teks, dan Metode Penelitian Filologi*, (Jakarta: Yayasan Media Alo Indonesia, 2001), h. 30-43

magnetik, kelongsong elektronik dan lainnya. Berbagai jenis koleksi perpustakaan ini disimpan berdasarkan klasifikasi tertentu.⁴⁶

2. Pendekatan Penelitian

Pendekatan dalam penelitian ini bersifat interpretatif (*Interpretative approach*) yang berarti menyelami pemikiran seorang tokoh yang tertuang dalam karya-karyanya guna menangkap nuansa makna dan pengertian yang dimaksud secara khas sehingga tercapai suatu pemahaman yang benar.⁴⁷

Selain itu, dalam proses analisis data juga akan menggunakan pendekatan *hermeneutik*.⁴⁸ Menurut Ebeling sebagaimana yang dikutip oleh Nasaruddin Umar, terdapat 3 makna hermeneutik yang mendasar, *pertama* mengungkapkan sesuatu yang awalnya masih dalam pikiran melalui kata-kata sebagai medium penyampaian, *kedua*, menjelaskan secara rasional sesuatu yang sebelumnya masih samar-samar kemudian dapat dimenegrtri, dan *ketiga* menerjemahkan suatu bahasa asing ke dalam bahasa lain yang lebih dikuasai pembaca.⁴⁹ Sehingga, jika dibawa ke dalam tradisi tafsir, hermeneutik merupakan cara untuk memahami suatu pemahaman, artinya hermeneutik digunakan untuk mengetahui bagaimana memahami pemahaman para mufassir terhadap Al-Qur'an, apakah pemahamannya cenderung filosofis, atau cenderung objektif. Dalam penelitian ini, metode tematik juga digunakan sebagai salah satu pendekatan untuk memetakan beberapa tema yang sesuai, sebelum selanjutnya dianalisa lebih mendalam.

Sehingga, pada penelitian ini hasil penafsiran akan di dekati dengan cara memahami riwayat hidup, setting sosio-kultural, situasi-kondisi agama, ekonomi, hukum dan politik yang mengitari dan dimungkinkan mempengaruhi metodologi penafsiran Muhammad Adnan.

⁴⁶ Moh. Nizar, *Metode Penelitian*, h. 111

⁴⁷ Kaelan, *Metodologi Penelitian Agama Kualitatif Interdisipliner*, (Yogyakarta: Paradigma, 2010), h. 169

⁴⁸ Istilah hermeneutika merupakan turunan dari kata kerja Yunani, *hermeneuin* yang berhubungan dengan kata benda hermenes dan terkait dengan dewa dalam metodologi Yunani kuno yang bernama hermes. Hermes merupakan utusan para dewa untuk membawa pesan Tuhan yang memakain bahasa "langit" kepada manusia yang menggunakan bahasa "dunia". Lihat Richard E. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*, (Evanston: Northwestern University Press, 1996), h. 13-14

⁴⁹ Nasaruddin Umar, "Menimbang Hermeneutik sebagai Manhaj Tafsir" dalam *Jurnal Studi Al-Qur'an*, (Jakarta: Pusat Studi Al-Qur'an, 2006), Vol. 1, No. 1, h. 3

3. Metode Penelitian

Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode kualitatif⁵⁰ yang menghendaki penegasan teknis analisis dan interpretasi data. Teknis analisisnya mencakup reduksi data dan kategorisasi dari seluruh karya Muhammad Adnan, khususnya di bidang tafsir . selanjutnya, hal itu diinterpretasikan dengan cara berpikir deduktif-induktif, seperti argumentasi, diskripsi, dan konfirmasi ke dalam paparan penelitian ilmiah.

4. Sumber Data

Sumber data adalah sesuatu yang sangat vital dalam sebuah karya. Sumber data sendiri bertujuan pada dua hal: *Pertama* menjelaskan target faktor lapangan yang representatif untuk diamati, dan *kedua* untuk melihat sejauh mana kualitas input maupun proses pengolahan data yang akan dibuat dalam putusan penelitian. Selain itu, mengkaji sumber data sangat berguna bukan hanya bagi peneliti, melainkan juga bagi peneliti selanjutnya.⁵¹

Berdasarkan isinya, sumber data dibagi menjadi dua: data primer dan data sekunder. Data primer adalah gudang atau tempat penyimpanan yang orisinal.⁵² Sedangkan sumber sekunder adalah catatan tentang adanya suatu peristiwa, ataupun catatan-catatan yang jaraknya telah jauh dari sumber orisinalnya.⁵³

Dari keterangan di atas, maka dalam kajian ini yang disebut data primer (*primary resources*) pada adalah Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi karya KH. R. Muhammad Adnan. Sedangkan data-data sekunder (*secondary resources*) akan digali dalam literatur-literatur yang terkait Muhammad Adnan, kajian-kajian tafsir dan *ulum Al-Qur'an*, Budaya Jawa, dan lain lain.

⁵⁰Metode kualitatif adalah prosedur penelitian yang menghasilkan data diskriptif, yakni data yang tidak bisa diukur atau dinilai dengan angka secara langsung. Menurut Moleong, penelitian kualitatif merupakan penelitian yang bermaksud untuk memahami fenomena tentang apa yang dialami oleh subjek penelitian, misalnya: perilaku, persepsi, motivasi, tindakan, dan lain lain secara holistik dan dengan cara deskripsi dalam bentuk kata-kata dan bahasa, pada suatu konteks khusus yang alamiah dan dengan memanfaatkan berbagai metode alamiah. Lihat Lexy J. Moloeng, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, h. 2-8

⁵¹ Suharsini Arikunto, *Manajemen Penelitian*, (Jakarta: Rineka Cipta, 2000), cet. Ke 5, h. 80

⁵² Suharsini Arikunto, *Manajemen Penelitian*, h. 337

⁵³ Moh. Nazir, *Metode Penelitian*, (Jakarta: Ghalia Indonesia, 2003), h. 50

5. Teknik Pengumpulan Data

Teknik pengumpulan data merupakan langkah-langkah yang ditempuh oleh peneliti guna mengumpulkan data yang diperlukan dalam penulisan melalui prosedur yang sistematis.⁵⁴ Dengan data penelitian yang terserak di banyak literatur, penelitian ini menggunakan teknik pengumpulan data dokumenter. Teknik dokumenter adalah teknik pengumpulan data dari sumber-sumber tertulis.⁵⁵ Dari data tersebut selanjutnya dipilih yang dapat dijadikan sebagai informasi dalam penelitian ini, kemudian data tersebut di analisis, diinterpretasikan secara kritis, dan dituangkan dalam tulisan.

Pada penelitian ini, setelah melacak berbagai literatur yang merupakan data-data primer dan sekunder, penulis kemudian memilah-milah menjadi tiga kelompok. *Pertama*, data-data tentang riwayat hidup Muhammad Adnan dan latar belakang sosial, dan keagamaan yang mengitarinya. *Kedua*, data-data yang menyangkut sejarah penulisan tafsir berbahasa Jawa, dan *Ketiga*, data-data tentang pemikiran Muhammad Adnan. Setelah dilakukan kategorisasi dan pemilahan, kemudian penulis melakukan interpretasi, diskusi serta analisis.

6. Teknik Analisis Data

Analisis data merupakan upaya yang dilakukan untuk mengklasifikasikan dan mengelompokkan data. Maka teknik analisa dilakukan setelah data yang terjaring sudah diklasifikasikan.⁵⁶

Dalam menganalisis data, penulis menggunakan metode deksriptif kualitatif, yaitu teknik analisa data yang menggambarkan keadaan sebenarnya dari sebuah objek yang diteliti dan mengutamakan kedalaman penghayatan terhadap interaksi anantara konsep yang dikaji secara empiris, serta tidak mengutamakan kuantitatif berdasarkan angka-angka.⁵⁷

Adapun langkah-langkah yang akan penulis lakukan adalah sebagai berikut:

⁵⁴ Sutrisno Hadi, *Metodologi Research: untuk penulisan paper, skripsi, tesis, dan disertasi*, (Yogyakarta: Andi Offset, 1993), h. 67

⁵⁵ Suharsini Arikunto, *Prosedur Penelitian: Suatu Pendekatan Praktek*, (Jakarta: Reneka Cipta, 2002), cet. 12, h. 206

⁵⁶ Tri Mastoyo Jati Kesuma, *Pengantar Metode Penelitian Bahasa*, (Yogyakarta: Carasvatibooks, 2006), h. 46

⁵⁷ Kinayati Djojuroto dan M,L,A, Sunarti, *Prinsip-prinsip dalam Penelitian Bahasa dan Sastra*, (Bandung: Penerbit Nuansa, 2004), cet. 2, h. 10

Pertama, Meneliti, mempelajari dan menganalisis latar belakang sosial, keagamaan, riwayat hidup, dan seluruh karya Muhammad Adnan, terutama yang berkaitan langsung dengan tafsir. Di samping itu akan dilakukan juga kajian dan analisis terhadap karya-karya peneliti lain yang membahas tentang Muhammad Adnan, guna melengkapi dan mempertajam kajian dari penelitian ini.

Kedua, penulis akan menentukan indikator-indikator dari tema dan tafsir yang digunakan, menggambarkan makna dengan fakta, pendapat, pesan dan sebagainya yang terdapat pada objek penelitian. Pada langkah ini, penulis akan menggunakan metode tematik.

Ketiga, melakukan pengamatan secara analisis dari setiap penafsiran ayat. Untuk membantu keakuratan analisis, akan digunakan metode konfirmasi. Dari hasil analisis setiap ayat, penulis akan mengkonfirmasi dengan beberapa tafsir, diantaranya adalah *Tafsir Al-Qur'an al-Azîm* atau yang lebih dikenal dengan *Tafsîr Ibn Katsîr* karya Imad al-Dîn Abû Fida Ismaîl al-Hâfiz, yang terkenal dengan nama Ibn Katsîr (w. 774 H). tafsir ini dipilih karena ia merupakan tafsir bi al-ma'tsur (tafsir berdasarkan riwayat) dan banyak keterangan hadis yang dikutip sehingga sangat membantu dalam memahami Al-Qur'an. Tafsir Al-Marâghî, karya Musthâfa al-Marâghî (1881-1945) kitab ini dipilih karena memiliki corak tafsir *adab al-Ijtima'I* (sastra budaya kemasyarakatan), *tafsir al-Jalâlain* Karya dari Imam Jalaluddîn al-Suyûthi dan Jalâluddin al-Mahallî, dan lain-lain.

Keempat, akan dilakukan pengembangan hasil pemahaman berdasarkan artikulasi dan proyeksi pemahaman secara tematik dan hermeneutik. Dalam langkah ini, penulis berusaha melihat abstraksi pemahaman dan segi historiografis, perspektif dalam kehidupan sosial masyarakat dan—kemungkinan—penghadirannya dalam kehidupan.

Kelima, langkah ini memasuki tahap formasi, yaitu sistemasi pemahaman pada tataran deskripsi dan interpretasi yang dihubungkan dengan dunia kehidupan nyata.

7. Teknik Validitas Data

Data penelitian yang sudah terkumpul merupakan modal awal yang sangat berharga dalam penelitian, dari data terkumpul akan dilakukan analisis yang digunakan sebagai bahan masukan untuk penarikan kesimpulan. Melihat begitu besarnya posisi data, maka keabsahan data

yang terkumpul menjadi sangat vital. Data yang salah akan menghasilkan penarikan kesimpulan yang salah pula, demikian sebaliknya, data yang sah (valid/ kredibel) akan menghasilkan kesimpulan hasil penelitian yang benar.⁵⁸ *Validitas* data membuktikan bahwa apa yang diamati oleh peneliti sesuai dengan apa yang sesungguhnya ada pada kenyataan, dan apakah penjelasan yang dijabarkan atau diceritakan memang sesuai dengan yang sebenarnya ada atau terjadi.⁵⁹

Adapun proses memantapkan derajat kepercayaan (*Validitas*) akan digunakan *Tringulasi data*.⁶⁰ Dengan menggunakan tringulasi dapat membantu mencari dengan cepat pengujian data yang sudah ada dalam memperkuat tafsir dan meningkatkan kebijakan, serta program yang berbasis pada bukti yang telah tersedia. Tringulasi sendiri merupakan suatu pendekatan analisa data yang mensintesa data dari berbagai sumber.

Dalam penelitian ini, data-data yang akan diteliti adalah, pertama ayat-ayat seputar Nilai religius dalam tafsir yang meliputi Kewajiban menyembah kepada Allah, Iman (*Eling-Waspada*), Taqwâ (*ajrih dumateng Allah*), dan Bentuk hubungan kepada Allah melalui pola sapaan kepada-Nya. kedua yang akan diangkat dalam penelitian ini adalah ayat seputar nilai etika yang meliputi nilai sopan santun atau *tata krama* dalam tafsir, serta nilai kebajikan dalam tafsir. Ketiga, akan dibahas seputar ayat-ayat sosial kemasyarakatan dalam tafsir, yang meliputi tema terkait kepemimpinan yaitu kepemimpinan dalam keluarga dan kepemimpinan dalam pemerintahan, dan keempat seputar ayat-ayat hukum, yang mencakup hukum wasiat dan warisan, *illa'*, dan Jihad.

8. Teknik Penulisan

Adapun teknik penulisan dalam penelitian ini, baik transliterasi maupun ejaannya berpedoman kepada buku *Pedoman penulisan karya*

⁵⁸ Imam Gunawan, *Metode Penelitian Kualitatif; Teori dan Praktek*, (Jakarta: Bumi Aksara, 2013), h. 217

⁵⁹ S. Nasution, *Metode Penelitian Naturalistik Kualitatif*, (Bandung: Tarsito, 2003), h. 105

⁶⁰ *Tringulasi* adalah istilah yang diperkenalkan oleh Denzin (1978) dengan meminjam peristilahan dari dunia navigasi dan militer, yang merujuk pada penggabungan berbagai metode dalam suatu kajian tentang satu gejala tertentu. Konsep ini dilandasi asumsi bahwa setiap bias yang inheren dalam sumber data, peneliti, atau metode tertentu, akan dinetralkan oleh sumber data, peneliti atau metode lainnya. Istilah *tringulasi* ini kemudian dikenal sebagai penggabungan antara metode kualitatif dan metode kuantitatif yang digunakan secara bersama-sama dalam suatu penelitian. Lihat Imam Gunawan, *Metode Penelitian Kualitatif; Teori dan Praktek*, h. 219. Ada pula yang menjelaskan bahwa teori *tringulasi* merupakan teori gabungan antara teknik dokumentasi, survey dan interview.

ilmiah (Skripsi dan Tesis) yang diterbitkan oleh Institut Ilmu Al-Qur'an (IIQ) Jakarta tahun 2017.⁶¹ Adapun pada bentuk catatan kaki, penulis tidak menggunakan istilah-istilah: *ibid.*, *op. cit.*, *loc. cit.*, dan lain sebagainya. Hal ini dilakukan agar mempermudah para pembaca, yaitu dengan cara menuliskan nama pengarang, judul buku, dan nomor halamannya.

H. Sistematika Penulisan

Mengenai sistematika penulisan penelitian ini, penulis membaginya menjadi lima bab yang terdiri dari:

Bab Pertama akan menjelaskan latar belakang masalah penelitian ini yang kemudian mengantarkan pada permasalahan dengan berbagai identifikasi, batasan dan rumusan masalahnya. Selanjutnya penulis menyebutkan tujuan dan kajian pustaka terhadap literatur penelitian lain yang relevan dengan masalah yang dibahas. Kemudian dijelaskan juga metodologi yang digunakan dalam penelitian ini beserta pendekatan, sumber-sumber data, dan teknik analisisnya hingga ditampilkan sistematika penulisannya.

Bab kedua dari penelitian ini akan menampilkan diskursus tentang pengenalan seputar masyarakat Jawa beserta bahasnya, serta historia penulisan tafsir Al-Qur'an di Jawa. Bab ini mencakup bagaimana peran bahasa Jawa sebagai sarana berkomunikasi dalam menyampaikan pesan-pesan yang terkandung dalam Al-Qur'an. Setelah itu akan dipaparkan karakteristik masyarakat Jawa sebagai instrument yang mempengaruhi perkembangan bahasa. Selanjutnya pada bab ini juga akan di jelaskan terkait dimensi penulisan tafsir di Jawa.

Bab ketiga penelitian ini akan menggambarkan sosok dari KH. R. Muhammad Adnan, yang mencakup riwayat hidup, pendidikan serta karya-karya yang pernah beliau lahirkan. Kemudian penulis akan membicarakan salah satu karya beliau yaitu Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi dengan menjelaskan sejarah penulisannya, menguraikan metodologi yang digunakan, serta mencantumkan karakteristik dan analisis kritis atas tafsir ini.

Bab keempat dirancang untuk melakukan analisa penafsiran dalam tafsir *Al-Qur'an Suci Basa Jawi* terhadap ayat-ayat seputar teologis religious, etika, sosial kemasyarakatan, serta hukum.

⁶¹ Institut Ilmu Al-Qur'an, *Buku Panduan Penulisan Proposal, Tesis dan Disertasi Program Pascasarjana Institut Ilmu Al-Qur'an Jakarta*, (Jakarta: IIQ Press, 2017)

Bab kelima adalah penutup, yang memuat kesimpulan dari temuan-temuan dalam penelitian ini untuk menjawab rumusan masalah yang telah ditetapkan pada penelitian ini. Selanjutnya juga disebutkan saran dan rekomendasi dari hasil penelitian ini untuk kepentingan penelitian selanjutnya.

BAB II

TINJAUAN UMUM MASYARAKAT JAWA DAN PERKEMBANGAN TAFSIR AL-QUR'AN DI JAWA

A. Mengenal Masyarakat Jawa

1. Masyarakat Jawa dan Pengelompokannya

“Jawa” merupakan istilah yang lebih sering dititik beratkan pada nuansa etnis dibandingkan dengan letak geografis huniannya. Karena, “orang Jawa” kini dan—barangkali—untuk seterusnya semakin tersebar secara geografis yang tidak hanya di pulau Jawa, melainkan di luar pulau Jawa atau bahkan di antar benua.⁶² Di dalam kata “Jawa” terkandung beberapa makna, diantaranya *pertama*, Jawa yang memiliki arti semacam rumput (*jawawut*) sehingga pulau Jawa berarti pulau *jawawut* (padi, beras), *Kedua*, kata Jawa yang berhubungan dengan nilai moral, seperti dalam istilah “tidak jawa” atau “tidak njawani” yang berarti tidak mengerti aturan bertutut kata, bersikap, atau berperilaku jawa. *Ketiga*, Jawa yang berarti bahasa dan kebudayaan yang dimiliki oleh suku bangsa Jawa.

Sekalipun istilah Jawa lebih dititik beratkan pada nuansa etnis, namun faktor komitmen pada apa yang disebut “kebudayaan Jawa” masih terus dipertimbangkan. Sebab, pada zaman global seperti dewasa ini, tidak kecil kemungkinan adanya orang yang jelas-jelas beretnis Jawa, namun tampilan kulturalnya sepenuhnya tidak Jawa lagi, melainkan kultur lain yang lebih kental dihayatinya. Hal seperti ini jika dilihat dari sudut kacamata budaya, menurut Muhammad Damami sudah tercerabut akar keetnisan aslinya dan telah lebur dalam wacana kultur baru yang dipilih dan dihayatinya.⁶³ Sehingga, yang disebut sebagai masyarakat Jawa adalah masyarakat yang beretnis Jawa yang memiliki komitmen terhadap kebudayaan Jawa, baik ia tinggal di pulau Jawa maupun di luar pulau Jawa. Adapun dalam perspektif antropologi budaya, ada pendapat yang mengatakan bahwa yang disebut sebagai suku bangsa Jawa adalah orang-orang yang dalam kehidupan sehari-

⁶² Suriname merupakan sebuah Negara yang memiliki penduduk mayoritas Jawa. dalam sejarahnya, pada masa penjajahan hindia Belanda tahun 1890, masyarakat Jawa yang berjumlah 94 di datangkan oleh pemerintah Belanda di Suriname untuk dipekerjakan di perkebunan tebu Marrienburg. kelompok Imigran yang kedua didatangkan dengan jumlah 582 orang Jawa. hingga sampai pada tahun 1939 jumlah orang Jawa yang dipindahkan ke Suriname tercatat 32.956 orang dengan 34 kali pengangkutan. Lihat KBRI Paramibo, *Keterangan Dasar Suriname*, (Paramibo: Kedutaan Besar Republik Indonesia Paramibo, 2003), h. 11

⁶³ Muhammad Damami, *Makna Agama dalam Masyarakat Jawa*, (Yogyakarta: Lesfi, 2002), h. 12

harinya menggunakan bahasa Jawa dengan berbagai macam dialeknya secara turun temurun.⁶⁴

Didalam kenyataan hidup masyarakat Jawa, orang Jawa masih membedakan antara seorang *priyayi* dan *wong cilik*. *Priyayi* adalah golongan yang terdiri dari pegawai negeri, para orang terpelajar, serta para golongan elit. Menurut Clifford Geertz⁶⁵ Kelompok *priyayi*, lebih dikenal sebagai kelompok bangsawan.⁶⁶ Sedangkan menurut Van Niel, *priyayi* merupakan golongan elit, yaitu siapa saja yang berdiri di atas rakyat jelata, yang dalam beberapa hal memimpin, memberi pengaruh, mengatur, dan menuntun masyarakat.⁶⁷ Sedangkan yang dimaksud dengan *wong cilik* adalah seperti para petani-petani, tukang-tukang dan pekerja kasar lainnya, di samping keluarga keraton, keturunan bangsawan atau *bendara-bendara*. Dalam kerangka susunan masyarakat ini, secara bertingkat yang berdasarkan atas gensi-gensi itu, kaum *priyayi* dan *bendara* merupakan lapisan atas, sedangkan *wong cilik* menjadi lapisan masyarakat bawah.⁶⁸

Adapun masyarakat Jawa menurut kriteria pemeluk agamanya, dibedakan atas orang Jawa *santri* dengan orang Jawa *Kejawen (abangan)*⁶⁹. Menurut Geertz Yang termasuk dalam kelompok *santri* adalah masyarakat Jawa yang menganut Islam secara taat. Sedangkan kelompok *kejawen* lebih dikenal sebagai sekelompok masyarakat yang menganut ajaran pemujaan leluhur mereka. Akan tetapi, menurut Harsja Bachtiar (1973)⁷⁰—setelah melakukan penelitian terhadap orang Jawa yang berada di Suriname—

⁶⁴ Ismawati, Budaya dan Kepercayaan Jawa Pra-Islam, dalam M. Darori Amin, *Islam dan Kebudayaan Jawa*, (Yogyakarta: Gama Media, 2000), h. 3

⁶⁵ Clifford Geertz merupakan seorang pakar antropolog berkebangsaan Amerika yang lahir pada di San Fransisco tahun 1960 M dan meninggal dunia pada 30 Oktober 2003. Ia melakukan penelitian lapangan di daerah Mojokuto, Jawa Timur dengan ditemukannya hasil adanya pola keberagaman antara *abangan*, *santri* dan *priyayi* yang sangat dipengaruhi oleh status sosial dan tingkat kehidupan masing-masing lapisan sosial di Jawa.

⁶⁶ Clifford Geertz, *Abangan, Santri dan Priyayi dalam Masyarakat Jawa*, terj. Aswab mahasin, (Bandung: Dunia Pustaka Jaya, 1981), h. 7

⁶⁷ R. Van Niel, *The Emergence of the Modern Indonesian Elite*, (The Hague, and Bandung: W. van Hoeve Ltd., 1960), h. 23

⁶⁸ Kodiran, *Kebudayaan Jawa dalam Manusia dan Kebudayaan di Indonesia*, Koentjoroningrat (ed.), (tt: Djembatan, 1984), cet. Ke 9, h. 337

⁶⁹ Istilah *abangan* diambil dari kata *abang* (merah) yang menunjukkan sifat kultural seseorang atau sekelompok orang sebagai “orang merah”. Di sini istilah *kejawen* dan *abangan* digunakan dalam pengertian yang sama, yaitu sebagai golongan Jawa yang menganut keyakinan konsep-konsep dan sistem upacara serta ritus Hindu Jawa yang tercampur dengan keyakinan konsep-konsep dan sistem upacara serta ritus agama Islam. Lihat Koentjoroningrat, *Kebudayaan Jawa*, h. 208

⁷⁰ Lihat karyanya dalam *The religion of Jawa: Commentary dalam Indonesia Journal of Cultural Studies*, No. 1, vol. V, (Januari 1973). H. 85-114

menyimpulkan bahwa sesungguhnya yang dimaksud agama Jawa bukanlah agama pemujaan leluhur. Tetapi, agama Jawa adalah agama yang berintikan pada prinsip utama utama yang dinamakan *sangkan paraning dumadi* (dari mana manusia berasal, apa dan siapa dia pada masa kini, serta kemana arah tujuan hidup yang dijalani dan ditujunya). Prinsip ini menyangkut dua hal, yaitu: konsep mengenai eksistensi dan tempat manusia di alam semesta beserta segala isinya, dan berbagai kegiatan yang berkaitan dengan lingkungan hidup. Kedua hal ini menyangkut konsep-konsep wadah dan isi, serta ekuilibrium dan ketidakteraturan unsur-unsur yang ada dalam isi sesuatu wadah.⁷¹ Berbeda dengan Harsja Bachtiar, Kodiran menjelaskan bahwa yang dimaksud *kejawen* adalah orang-orang yang percaya kepada ajaran agama Islam, akan tetapi mereka tidak secara patuh menjalankan rukun-rukun dari agama islam, seperti tidak melaksanakan Shalat, puasa, dan tidak bercita-cita melakukan ibadah haji.⁷² Kelompok *Kejawen* ini kemudian dimasukkan dalam kelompok *Abangan* oleh Gertz, yaitu masyarakat Jawa yang menganut Islam secara nominal, atau para pengikut *Kejawen*.⁷³

Kelompok *santri* memiliki orientasi keislaman yang lebih substansif dan formal, dalam arti ada keselarasan antara keyakinan Islam yang bersifat teoritis dengan tindakan-tindakan yang bersifat praksis. Selain itu, hal yang paling menonjol untuk membedakan antara kelompok *santri* dengan *kejawen* adalah dilaksanakannya ritual-ritual Islam secara rutin dan konsisten seperti shalat, puasa, zakat, dan haji oleh kelompok *santri*. Sedangkan bagi kelompok *kejawen*, tampaknya hanya zakat dan puasa yang relative lebih rutin dilaksanakan.⁷⁴ Sedangkan kelompok *kejawen* adalah segala sesuatu yang berhubungan dengan tradisi masyarakat jawa terkait dengan ketuhanan, peribadatan, serta kepercayaan di luar agama Islam.⁷⁵ menurut Koentjaraningrat, istilah *Kejawen* sebenarnya lebih merujuk kepada suatu etika dan gaya hidup yang diilhami oleh pemikiran dan pandangan Jawa.⁷⁶

⁷¹ Clifford Geertz, *Abangan, Santri dan Priyayi dalam Masyarakat Jawa*, terj. Aswab mahasin, h. 8

⁷² Kodiran, *Kebudayaan Jawa dalam Manusia dan Kebudayaan di Indonesia*, Koentjaraningrat (ed.), h. 337

⁷³ Clifford Geertz, *Abangan, Santri dan Priyayi dalam Masyarakat Jawa*, terj. Aswab mahasin, h. 8

⁷⁴ Koentjaraningrat, *Kebudayaan Jawa*, h. 391

⁷⁵ Kamil kartapradja, *Aliran Kebathinan dan Kepercayaan di Indonesia*, (Jakarta: Yayasan Masagung, 1985), h. 5

⁷⁶ Koentjaraningrat, *Kebudayaan Jawa*, h. 403

2. Sikap Hidup dan Karakteristik Sosial Masyarakat Jawa

Sikap hidup merupakan angan-angan ke depan suatu etnis, atau lebih dikenal dengan falsafah hidup. Pandangan hidup masyarakat Jawa merupakan bentuk pemaknaan dari perjalanan hidup orang Jawa sepanjang masa yang berawal dari nenek moyangnya orang Jawa. Sehingga, orang Jawa menjadi “Jawa” merupakan hasil dari proses yang panjang, melalui sesi kualitatif, seperti “*becik ketitik olo ketoro*” (yang baik akan terlihat, yang buruk akan tampak) yang berhubungan dengan nilai-nilai kehidupan.⁷⁷

Orang Jawa memiliki pola hidup yang unik. Bagi orang Jawa, Tuhan telah mengatur jatah penghidupan bagi semua makhluk hidupnya, termasuk manusia. Setiap hari tampak banyak orang keluar rumah, seperti juga banyak burung yang keluar sarang untuk mencari penghidupan. Setiap pagi mereka keluar rumah dan pada sore hari akan pulang dengan kondisi yang lebih baik, hal seperti inilah yang dipahami oleh orang Jawa sebagai *urip ora ngoyo* (hidup tidak memaksa)⁷⁸ Dalam menjalani hidup, orang Jawa memegang prinsip *Urip samadya* (hidup secukupnya/ apa adanya). Dengan sikap *samadya* (apa adanya) manusia akan dapat mengukur kemampuannya, tidak memaksakan kehendak untuk meraih sesuatu yang diraihnya. Manusia Jawa harus senantiasa bekerja keras sehingga mampu hidup untuk mandiri dan layak tanpa bergantung pada belas kasihan orang lain, (*sapa ubet, ngliwet*) yaitu siapa yang kreatif dalam berusaha mencari rezeki, maka pasti akan dapat merasakan hasilnya. Bagi mereka, bekerja tidak melihat pada besar-kecilnya hasil yang harus diperoleh, akan tetapi lebih mementingkan apa yang harus dikerjakan (*sepi ing pamrih, rame ing gawe/* tidak mengharapkan pamrih, bekerja dengan baik), dan selalu bersikap menerima apapun yang telah diberikan oleh Tuhan (*nerima ing pandum/* menerima atas pemberian).⁷⁹ Konsep hidup *nerima ing pandum* yang mengisyaratkan bahwa orang Jawa hidup tidak terlalu berambisi. Pola *nerimo ing pandum* ini diyakini orang Jawa sebagai sikap percaya bahwa kehidupan ini sudah ada yang mengatur dan tidak dapat ditentang begitu saja. Meskipun pada sisi lain

⁷⁷ Damardjati Supadja, *Nawang Sari*, (Yogyakarta: Fajar Pustaka, 2002), h. 256

⁷⁸ *Urip Ora ngoyo* = Hidup tidak untuk memaksakan diri. Maksud dari falsafah ini adalah biarkan hidup membawamu sesuai alirannya, jangan membawa hidup dengan tenagamu. Karena bagi orang Jawa, hidup dan kehidupan itu sama dengan kendaraan, yang akan membawa seseorang pada tujuan pasti. Sedangkan orang Jawa memosisikan diri sebagai penumpang. Kendaraan atau hiduplah yang membawa mereka menuju kehidupan yang lebih baik, karena mereka tidak membawa kehidupan tersebut, melainkan mereka di bawa oleh kendaraan. lihat Suwardhi Endhaswara, *Etnologi Jawa; Penelitian, Perbandingan dan Pemaknaan Budaya*, (Yogyakarta: Caps Publishing, 2015), h 137

⁷⁹ Budiono Heru Satoto, *Simbolisme dalam Budaya Jawa*, (Yogyakarta: Hanindhita, 2003), h. 37

pola ini menggambarkan sikap hidup yang serba pasrah dengan segala keputusan yang ditentukan oleh Tuhan, akan tetapi di sisi lain, orang Jawa telah memahami betul kondisi dimana yang terjadi dalam kehidupan adalah sesuai sang pengatur hidup yang tidak dapat di elak atau dilawan—hal ini kemudian dipahami sebagai nasib kehidupan, dan menjadi rahasia Tuhan—sehingga mereka yakin bahwa Tuhan telah mengatur segalanya.⁸⁰

Dalam hal pergaulan antar sesama, manusia Jawa memiliki tata cara pergaulan yaitu menjauhi dan meninggalkan watak *adigang*, *adigung*, *adiguna*, yakni bersikap sombong seakan-akan dirinya adalah yang “paling”. *Adigang*, yaitu sikap sombong karena mengandalkan kekayaan dan pangkat, sedangkan *adigung* merupakan sikap sombong karena mengandalkan kepandaian dan kepandaian, kemudian meremehkan orang lain, dan *adiguna* adalah sikap sombong yang lahir karena mengandalkan keberanian dan kepintaran berdebat.⁸¹ Selain itu, manusia Jawa juga menganggap sikap sopan santun (*andhap asor*)—perwujudannya adalah perilaku: muka yang manis, tata susila, ucapan yang baik (tutur kata yang menyenangkan), dan rendah diri—sebagai tolak ukur dalam bergaul terhadap sesama.⁸² Hal lain yang tidak bisa ditinggalkan oleh orang Jawa adalah sifat *gotong royong* atau saling membantu sesama orang di lingkungan hidupnya, apalagi sifat itu akan lebih kentara bila kita bertandang ke pelosok-pelosok daerah suku Jawa dimana sikap gotong royong akan selalu terlihat di dalam sendi kehidupannya baik dalam suasana suka maupun duka. Berbagai nilai luhur kehidupan adalah warisan nenek moyang yang *adi luhung* (bermutu tinggi). Dan semua itu dapat diketahui wujud nyatanya. Bagaimana eksistensi orang Jawa terjaga begitu kuat sehingga sampai detik ini pola-pola tersebut tetap diterapkan dalam kehidupan.⁸³ Pola hidup kerja sama ini dapat kita temukan pada kerja gotong royong yang banyak diterapkan dalam masyarakat Jawa. Orang Jawa sangat memegang teguh pepatah yang mengatakan *ringan sama dijinjing, berat sama dipikul*. Ini merupakan konsep dasar hidup bersama yang penuh kesadaran dan tanggung jawab.⁸⁴

Orang Jawa juga memiliki sifat *ngajeni* (menghormati) pada orang yang lebih tua. Selain itu, mereka juga begitu menghargai persahabatan

⁸⁰ Suardi Endaswara, *Etnologi Jawa; Penelitian, Perbandingan dan Pemaknaan Budaya*, h.136

⁸¹ Budiono Heru Satoto, *Simbolisme dalam Budaya Jawa*, h. 83

⁸² Asmoro Achmadi, *Filsafat dan Kebudayaan Jawa; Upaya Membangun Keselarasan Islam dan Budaya Jawa*, h. 17

⁸³ Suardi Endaswara, *Etnologi Jawa; Penelitian, Perbandingan dan Pemaknaan Budaya*, h. 137

⁸⁴ Suardi Endaswara, *Etnologi Jawa; Penelitian, Perbandingan dan Pemaknaan Budaya*, h. 138

sehingga eksistensi orang lain sangat dijunjung sebagai sesuatu yang penting. Bagi orang Jawa *ajining diri saka lathi, ajining raga saka busana* (harga diri seseorang dari lidahnya (omongannya), harga badan dari pakaiannya) sehingga mereka tidak ingin dirinya atau orang lain mengalami sakit hati atau tersinggung oleh perbuatan yang dilakukan. Masyarakat Jawa juga memiliki karakter yang sangat feodalistik⁸⁵ meskipun sering dipandang negatif, sikap ini juga memiliki sisi positif, yakni masyarakat Jawa masih menghormati Raja mereka. Raja bukan hanya dianggap sekedar simbolis di era modern saat ini, namun masih memiliki kekuasaan dan ketaatan.⁸⁶ Inilah yang kemudian membuat budaya Jawa dan segala tradisinya tetap terjaga baik hingga hari ini, meskipun tentu saja mengalami penurunan di sana sini seperti kebudayaan non populer lainnya.

Dalam kehidupan religiusnya, manusia Jawa memiliki keyakinan bahwa *urip ana sing nguripake* (hidup ada yang menghidupkan) dan suatu saat mereka akan kembali kepada yang menghidupkan, yaitu Tuhan, oleh karena manusia berasal dari Tuhan dan akan kembali kepada Tuhan, maka manusia harus bersiap untuk mempertanggung jawabkan segala perbuatannya selama hidup. *Lila lamun kelangan ora gegetun* (rela jika kehilangan sesuatu dan tidak ada penyesalan), *trima lamun ketaman saserik sameng dumadi* (menerima dengan sabar jika mendapat perlakuan yang menyakitkan hati, dan *legowo nalangsa srah ing bathara* (ikhlas menyerahkan diri pada Tuhan). Nasihat *eling sangkan paraning dumadi* (mengingat dari mana manusia berasal dan akan kemana ia kembali) menjadi pengingat agar manusia selalu menjaga sikap dan perbuatan di dunia karena kelak akan diminta pertanggung jawabannya di hadapan Tuhan. Sehingga dalam menjalani hidup, manusia Jawa akan senantiasa *golek dalam padhang* (mencari jalan yang terang), berbuat lurus dan tidak melakukan hal-hal yang dilarang oleh Tuhan.⁸⁷

Secara umum masyarakat Jawa dalam interaksi sosialnya dituntut untuk mematuhi berbagai nilai budaya yang berlaku dalam kehidupan sosial, diantaranya ialah nilai-nilai yang berhubungan dengan etika Jawa. Dalam perkembangannya, terdapat dua kaidah yang dapat menentukan dalam masyarakat Jawa, *kaidah pertama*, mengatakan bahwa dalam setiap situasi manusia hendaknya bersifat baik, sehingga tidak akan menimbulkan konflik antar sesama. Dari kaidah ini kemudian lahir prinsip kerukunan yang

⁸⁵ Feodalistik adalah ketaatan yang membabi buta pada kekuasaan, lihat Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, h. 455

⁸⁶ Suwardi Endaswara, *Etnologi Jawa; Penelitian, Perbandingan dan Pemaknaan Budaya*, h. 138

⁸⁷ Budiono Heru Satoto, *Simbolisme dalam Budaya Jawa*, h. 78

dipegang teguh oleh masyarakat Jawa. sedangkan *kaidah kedua* adalah menuntut agar manusia dalam cara berbicara dan membawa diri selalu menjunjung sikap hormat terhadap orang lain, sesuai derajat kedudukannya. kaidah inilah yang kemudian melahirkan prinsip hormat.⁸⁸ Kedua prinsip inilah yang menjadi kerangka normatif untuk menunjukkan bagaimana sebenarnya pola dan bentuk-bentuk konkrit interaksi sosial yang sebenarnya ada dalam masyarakat jawa. beriku akan dijelaskan terkait prinsip rukun dan hormat dalam masyarakat Jawa

Pertama, prinsip rukun yaitu keadaan selaras, tenang dan tentram tanpa perselisihan dan pertentangan. Rukun merupakan keadaan yang harus dipertahankan dalam semua hubungan sosial seperti rumah tangga, dusun, desa dan lainnya. Tujuan dari rukun adalah adanya keselarasan sosial.⁸⁹ Menurut Mulder (1978) seperti yang dikutip oleh Magnis, prinsip kerukunan memiliki tujuan untuk mempertahankan masyarakat tetap dalam keadaan harmonis. Sedangkan untuk mendapatkan keadaan rukun, dibutuhkan dua prinsip utama, yaitu: 1) kerukunan bukan merupakan penciptaan keadaan keselarasan sosial, melainkan lebih untuk tidak mengganggu keselarasan yang diandaikan sudah ada. Dalam perspektif Jawa ketenangan dan keselarasan sosial merupakan keadaan normal yang akan ada dengan sendirinya selama tidak diganggu. 2) prinsip kerukunan tidak menyangkut suatu sikap batin atau keadaan jiwa, melainkan penjagaan keselarasan dalam pergaulan. Yang diatur adalah permukaan hubungan-hubungan sosial yang kentara. Sedangkan yang perlu dicegah adalah konflik-konflik yang terbuka, dengan tujuan agar manusia dapat hidup sesuai dengan tuntutan kerukunan dengan mudah dan enak, diperlukan sikap-sikap bathin tertentu, akan tetapi tuntutan agar semua pihak menjaga kerukunan tidak mengenai sikap-sikap batin itu, melainkan agar ketentraman dalam masyarakat jangan sampai diganggu.⁹⁰

Kedua, Prinsip hormat yang merupakan cara seseorang dalam membawa diri untuk selalu menunjukkan sikap menghargai terhadap orang lain sesuai derajat dan kedudukannya. Prinsip hormat ini didasarkan pada pandangan bahwa semua hubungan dalam masyarakat teratur secara hierarkis yang merupakan kesatuan selaras sesuai tata krama sosial. Prinsip hormat mengatakan bahwa setiap orang dalam berbicara dan membawa diri harus selalu menunjukkan sikap hormat terhadap orang lain, sesuai dengan derajat

⁸⁸ Franz Magnis Suseno, *Etika Jawa; Sebuah Analisa falsafi tentang kebijaksanaan Hidup jawa*, (Jakarta; Gramedia, 2011), h. 38

⁸⁹ Franz Magnis Suseno, *Etika Jawa; Sebuah Analisa falsafi tentang kebijaksanaan Hidup jawa*, h. 38

⁹⁰ Franz Magnis Suseno, *Etika Jawa; Sebuah Analisa falsafi tentang kebijaksanaan Hidup jawa*, h. 40

dan kedudukannya. Prinsip hormat didasarkan pada pendapat, bahwa semua hubungan dalam masyarakat teratur secara hirarkis, bahwa keteraturan hirarkis itu bernilai pada dirinya sendiri dan oleh karena itu orang wajib untuk mempertahankannya dan untuk membawa diri sesuai dengannya. Pandangan ini sendiri berdasarkan pada cita-cita tentang suatu masyarakat yang teratur baik, dimana setiap orang mengenal tempat dan tugasnya. Dengan demikian maka mereka ikut menjaga agar seluruh masyarakat menjadi kesatuan yang selaras.⁹¹

Kedua prinsip tersebut—kerukunan dan hormat—merupakan bentuk kehidupan utama (*kautamaning urip*), yang apabila diimplementasikan lebih lanjut akan menjadi *manungsa utama* (manusia utama). Manusia utama sebagai manusia yang pandai bergaul dan tidak merugikan sesama. Idealnya, manusia utama adalah manusia yang tidak memiliki (mampu menyembunyikan) perilaku seperti *brangasan* (emosional), *kemlinthi* (over acting), *grusa grusu* (kurang hati-hati), *srei-drengki* (dendam), *ngumbar nefs* (membiarkan gejolak nafsu). Manusia utama adalah manusia yang memiliki perilaku baik serta dapat menghindari perilaku buruk. Pada pemahaman lain, manusia utama dipahami sebagai manusia yang berperilaku sesuai dengan prinsip keselarasan dan disesuaikan dengan hakikat kodrat manusia, yaitu: manusia sebagai makhluk pribadi, manusia sebagai makhluk sosial dan manusia sebagai makhluk Tuhan. Artinya, manusia utama adalah manusia yang memenuhi keselarasan dengan dirinya (berperilaku baik dan mampu menghindari perilaku buruk), keselarasan dengan lingkungan sesama (saling menghormati, saling tenggang rasa, saling menghindari munculnya hal-hal yang merugikan sesama, dan lain-lain), dan keselarasan dengan Tuhan (melaksanakan segala yang diperintahkan dan menghindari segala yang dilarang).⁹²

3. Bahasa Jawa; Penggunaan dan Fungsinya

Bahasa Menjadi kebutuhan penting yang selalu digunakan oleh setiap orang dimanapun berada. Secara sederhana bahasa dapat diartikan sebagai alat untuk menyampaikan sesuatu yang terlintas dalam hati. Namun, lebih jauh bahasa adalah alat untuk berinteraksi, alat untuk berkomunikasi, atau alat penyampai pikiran, gagasan, konsep, serta perasaan. Dalam studi sosiolinguistik, bahasa diartikan sebagai sebuah sistem lambing berupa

⁹¹ Franz Magnis Suseno, *Etika Jawa; Sebuah Analisa falsafi tentang kebijaksanaan Hidup Jawa*, h. 62

⁹² Asmoro Achmadi, *Filsafat Jawa; Upaya Membangun Keselarasan Islam dan Budaya Jawa*, (Sukoharjo: Cendrawasih, 2004), h. 108-109

bunyi, bersifat arbitrer, produktif, dinamis, beragam dan manusiawi.⁹³ Lain dari pada itu, menurut Soejono, bahasa adalah suatu sarana perhubungan rohani yang amat penting dalam hidup bersama.⁹⁴ Sedanagkan dalam kajian sosiolinguistik, bahasa merupakan tingkah laku sosial (*Social Behavior*) yang dipakai dalam komunikasi oleh masyarakat secara keseluruhan yang saling mempengaruhi dan saling bergantung.⁹⁵

Bahasa Jawa merupakan salah satu dari ragam bahasa di Indonesia, yang memiliki jumlah penutur cukup banyak yang tersebar di wilayah-wilayah Indonesia⁹⁶ yang tidak terkonsentrasi hanya di Jawa saja, namun seperti di Sumatera Selatan tepatnya di daerah transmigrasi Lampung, bahkan di luar Indonesia misalnya di Suriname dan di New Caledonia juga dapat ditemukan penutur yang menggunakan bahasa Jawa.⁹⁷ hal ini menunjukkan bahwa bahasa Indonesia memiliki kelebihan dimana wilayah penyebarannya yang luas dan jumlah penuturnya yang banyak.

Dalam bahasa Jawa dikenal kaidah *pramasastra* yang berisikan berbagai macam keterangan tentang bagaimana menyusun kata dalam suatu kalimat agar menjadi bahasa yang baik. Bahasa yang baik dalam tatanan bahasa Jawa, selain harus memperhatikan kaidah *pramasastra* juga harus memperhatikan pilihan kata, dan *unggah-ungguhing basa*.⁹⁸ selain itu, bahasa Jawa juga memiliki klasifikasi dialek yaitu dialek berdasarkan daerah dan dialek berdasarkan tingkat sosial.

Dialek bahasa Jawa berdasarkan daerah (dialek daerah) terbagi atas: Kelompok bahasa Jawa bagian Barat (kelompok bahasa yang sering disebut sebagai bahasa Jawa ngapak), kelompok bahasa Jawa bagian tengah (kelompok bahasa yang sering disebut sebagai bahasa Jawa Standar), dan kelompok bahasa Jawa bagian Timur (kelompok bahasa yang sering disebut sebagai bahasa Jawa Timuran). Sedangkan dialek bahasa Jawa berdasarkan kelas sosial (dialek sosial) adalah dialek yang didasarkan pada perbedaan status sosial para pengguna bahasa Jawa yang terlibat dalam suatu komunikasi terdiri dari Sembilan tingkatan yang bentuknya berturut-turut dari yang paling tinggi adalah sebagai berikut: *Mudha Krama, Kramantara,*

⁹³ Abdul Chaer dan Leonie Agustina, *Sosiolinguistik Perkenalan Awal*, (Jakarta: Rineka Cipta, 2010), h. 11

⁹⁴ Soejono, *Metode Khusus Bahasa Indonesia*, (Bandung: C.V. Ilmu, 1938), h. 9

⁹⁵ Sumarsono, *Sosiolinguistik*, (Yogyakarta: Sabda, 2014), h. 19

⁹⁶ Abdullah Wakit, *Bahasa Jawa Kuna; Sejarah, Struktur, dan Leksikonnya*, (Surakarta: Fakultas Sastra dan Seni Rupa Universitas Sebelas Maret, 2007), h. 1

⁹⁷ Yuli Widiono, *Bahasa Jawa; Periodesasi dan ciri-cirinya yang tercermin dalam karya sastra Jawa*, h. 3

⁹⁸ Purwadi dan Mahmudi, *Tata Bahasa Jawa*, (Yogyakarta: Media Abadi, 2005), h.

*Wredha Krama, Madya Krama, Madyantara, Madya Ngoko, Ngoko basa-antya, Ngoko antya-basa, dan Ngoko lugu.*⁹⁹

Banyaknya tingkatan dalam bahasa Jawa tersebut menyebabkan banyak orang sulit mengetahui perbedaan antara satu tingkatan dengan yang lainnya. Sebab, selain memiliki jumlah yang banyak, ciri-ciri yang membedakannya tidak mudah dihafal karena urutan-urutannya tidak jelas benar. Itu sebabnya ada sebagian masyarakat yang mengatakan bahwa bahasa Jawa sulit untuk dipelajari. Oleh karena itu, dalam kehidupan sehari-hari, untuk lebih memudahkan pengelompokan biasanya gaya bahasa dalam bahasa Jawa dibedakan secara sosial menjadi dua tingkatan saja, yaitu *ngoko* (kasar) dan *krama* (halus). Selanjutnya *ngoko* (kasar) dibedakan menjadi dua macam, yaitu *ngoko lugu* dan *ngoko alus*.¹⁰⁰ Di luar pembagian itu, dalam masyarakat Jawa juga dikenal kata-kata *honorofic* yang berfungsi untuk merendahkan diri dan meninggikan lawan bicara. Kata-kata ini kemudian disebut kata-kata *krama andhap* dan *krama inggil*.

Bahasa Jawa merupakan bahasa yang mengenal adanya tingkat tutur (*speech levels*) atau *udha-usuk* atau *unggah ungguh*. Tingkat tutur ini merupakan variasi berbahasa yang perbedaannya ditentukan oleh anggapan penutur (O1) dan relasinya terhadap orang yang diajak berbicara (O2). *Unggah-ungguh* merupakan budaya yang sering dijumpai dalam tatanan masyarakat Jawa, yaitu budaya berbicara yang mengandung nilai etika terhadap lawan bicaranya yang memiliki tingkatan kedudukan lebih tinggi maupun sebaliknya. Bagi masyarakat Jawa, sistem etiket yang paling baik disimpulkan dan dilambangkan dalam cara orang Jawa memakai bahasa mereka. Dalam bahasa Jawa hampir tidak mungkin mengatakan apapun tanpa menunjukkan perhubungan sosial antara pembicara dan pendengar dalam hubungannya dengan kedudukan dan keakraban. Kedudukan (status) ditentukan oleh banyak hal, seperti kekaayaan, keturunan, pendidikan, pekerjaan, usia, kekeluargaan dan kebangsaan.¹⁰¹

Pada dasarnya, pola berbahasa orang Jawa mengikuti sumbu *alus* (halus) hingga *kasar*, disekitar mana pada umumnya mereka mengorganisasi tingkah laku sosial mereka. Sejumlah kata-kata (dan beberapa bubuhan) diciptakan untuk membawa apa yang bisa disebut sebagai status “makna status” sebagai tambahan pada arti linguistic yang normal, yakni apabila digunakan dalam percakapan yang sebenarnya perkataan itu tidak hanya menyampaikan arti

⁹⁹ Suwadji, *Ngoko lan Kromo*, (Yogyakarta: Yayasan Pustaka Nusantara, 2003), h. 13

¹⁰⁰ Suwadji, *Ngoko lan Kromo*, h. 13

¹⁰¹ Soepomo Poedjosoedarmo, *Alih Kode dan Campur Kode*, (Yogyakarta: Balai Penelitian Bahasa, 1984), h. 9

denotative, tetapi juga arti konotatif mengenai status (dan/atau tingkat keakraban) si pembicara dan pendengar. Akibatnya, berbagai kata mungkin menunjukkan arti linguistik yang sama tetapi berbeda dalam konotasi status yang diacunya.¹⁰² Seperti: Kamu, yang mempunyai tiga bentuk, *kowe*, *sampean* dan *panjenengan*, masing-masing memberi konotasi kedudukan pendengar yang makin tinggi dalam hubungannya dengan si pembicara.

Unggah-ungguh bahasa atau tataran *ngoko-kromo* yang berdampak pada sopan santun terhadap lawan bicaranya, dikembangkan pertama kali dengan peran para pujangga keraton pada abad ke 16. Abad ke 17 *Unggah ungguh* bahasa sudah mulai muncul ke lapisan masyarakat dan mengalami perkembangan yang memberikan bentuk tetap berupa tataran *ngoko* (kasar) dan *krama* (halus).¹⁰³ Hal tersebut bertujuan untuk menunjukkan keinginan bawahannya untuk mengungkapkan sikap hormatnya terhadap atasan atau yang memili kedudukan lebih tinggi dari padanya. Di pihak lain, harapan dari atasannya untuk memperoleh penghormatan dengan penggunaan bahasa yang halus. Pada umumnya, penghormatan dengan bahasa hanya terbatas pada kata-kata tertentu. Akan tetapi kemudian kata-kata hormat makin sering dipakai, sehingga frekuensi penggunaannya makin tinggi.

Dengan munculnya *unggah-ungguh* (tata sopan santun) bahasa, maka seseorang dituntut untuk menggunakan tuturan bahasa Jawa yang tepat, sebab jika tidak, justru akan melahirkan perasaan tidak enak di antara para pemakainya. Dalam budaya Jawa, orang tua merupakan kelompok sosial yang harus mendapatkan penghormatan yang semestinya dari orang yang lebih muda. Tetapi, konsep “orang tua” dalam budaya Jawa tidak selalu identik dengan usia. Adakalanya orang yang dari sisi usia masih tergolong muda, namun ia dihormati oleh orang lain karena ia merupakan orang-orang *priyayi* atau kelompok orang terpelajar. *Wong cilik* atau orang-orang yang tidak masuk dalam kelompok *priyayi* atau kelompok terpelajar, akan dimaafkan jika tidak dapat menggunakan bahasa *kromo* (halus) secara tepat. Sebaliknya, jika seseorang yang dianggap *priyayi* atau orang-orang terpelajar namun tidak dapat berbahasa Jawa secara benar dan layak, maka dianggap sebagai suatu kesalahan besar dan belum tentu bisa dimaafkan. Karena hal seperti ini akan dipandang sebagai tindakan atau perilaku tidak sopan atau disebut *ora ngajeni karo wong tuwo*, *ora ngerti kromo*, *kurang ajar* (tidak menghormati terhadap orang tua, tidak mengerti sopan santun, kurang ajar).¹⁰⁴ Dalam konteks inilah pemakaian bahasa Jawa sarat dengan muatan

¹⁰²Clifford Geertz, *Abangan, Santri dan Priyayi dalam Masyarakat Jawa*, terj. Aswab mahasin, h. 334

¹⁰³ Purwadi dan Mahmudi, *Tata Bahasa Jawa*, h. 8-9

¹⁰⁴ Purwadi dan Mahmudi, *Tata Bahasa Jawa*, h. 13

nilai sosial terkait dengan status sosial seseorang, yaitu orang yang harus dihormati dengan menggunakan gaya bahasa Jawa yang baik dan bersifat menghormati (*krama*) adalah mereka yang memiliki derajat dan status sosial yang tinggi di masyarakat.

Bahasa Jawa dalam penggunaannya selalu memperlihatkan bagaimana pembicara menaksirkan kedudukan sosialnya dibandingkan dengan lawan bicaranya. Dengan kata lain, bagi orang Jawa tidak mungkin untuk bicara dalam bahasa Jawa tanpa mengacu pada tinggi rendahnya kedudukan lawan bicara terhadap kedudukan pembicara. Penggunaan bahasa Jawa mengandaikan kesadaran akan kedudukan sosial masing-masing. Menurut Mulder seperti yang dikutip oleh Magnis Suseno, gradasi-gradasi bahasa Jawa yang sulit dan formal yang begitu banyak, pilihan kata-kata mencerminkan kedudukan, keakraban atau hubungan resmi, umur, jarak sosial dan pangkat, sekaligus dengan segala nuansa harapan satu sama lain, kewajiban dan hak-hak. Oleh sebab itu, pilihan kata-kata dalam berbahasa Jawa mengungkap tatanan yang ada.¹⁰⁵

Penggunaan bahasa Jawa dalam kajian sosio-linguistik paling tidak memiliki tiga kategori fungsi, yaitu: *Pertama* fungsi penalaran. Fungsi ini mengacu pada fungsi bahasa Jawa sebagai kode-kode bahasa yang dapat mendukung kegiatan berpikir dan bernalar serta bersikap secara sosial bagi orang Jawa. Dengan kata lain, penggunaan bahasa Jawa dapat membentuk kepribadian anggota masyarakat Jawa yang secara sosial berinteraksi dengan anggota lain yang memiliki kesamaan norma. *Kedua* fungsi integratif yaitu yang mengacu pada fungsi bahasa Jawa sebagai alat untuk menyatupadukan anggota masyarakat sehingga dianggap sebagai bagian dari masyarakat Jawa. *Ketiga* adalah fungsi kebudayaan, adalah sebuah fungsi yang mengacu pada pemahaman akan simbol-simbol kebudayaan Jawa. Masyarakat Jawa memandang bahwa bahasa Jawa merupakan sarana untuk memahami kebudayaan dan perilaku dalam kerangka budaya Jawa. Suatu pembicaraan di antara orang-orang yang beradab harus dijalankan dalam bentuk *krama*, karena bahasa *krama* tidak menyediakan kemungkinan untuk omong besar, mengumpat, memberi perintah secara langsung, atau menampakkan emosi.¹⁰⁶ Dalam konteks inilah penggunaan bahasa Jawa tidak dapat dilepaskan dari nilai-nilai budaya dalam kehidupan masyarakat Jawa.

¹⁰⁵ Frans Magnis-Suseno, *Etika Jawa*, h. 52

¹⁰⁶ Magnis Suseno, *Etika Jawa*, h. 45

B. Dimensi Perkembangan Tafsir Al-Qur'an di Jawa

Tafsir selama ini dianggap sebagai media paling ampuh untuk memahami dan menyampaikan isi kandungan Al-Qur'an. Ajaran-ajaran Al-Qur'an tersebut tidak akan dapat dipahami kecuali dengan mengetahui metode penafsirannya, mengerti kandungan maknanya, serta cara merumuskan hukum-hukum (*istinbath*) dari ayat-ayatnya.¹⁰⁷ Selain atas dasar kebutuhan, penafsiran juga dilakukan karena agama Islam membuka pintu ijtihad bagi kaum muslimin. Adanya ijtihad inilah yang mendorong manusia untuk memberikan komentar, keterangan, mengeluarkan pendapat tentang suatu hal yang tidak dijelaskan atau masih umum dan belum terperinci dalam Al-Qur'an.¹⁰⁸ Asumsi dasar inilah yang menjadikan tafsir Al-Qur'an muncul dari zaman Rasulullah sampai sekarang, dengan menyesuaikan kebutuhan masyarakat pada masanya dan dimana umat Islam berada. Selain tafsir berbahasa Arab juga banyak tafsir selain bahasa Arab, begitu juga dengan bentuk, metode dan corak yang dimiliki setiap kitab tafsir. Salah satunya ialah penafsiran yang dilakukan oleh umat Islam di Indonesia

Secara etimologis, *tafsîr* berasal dari bahasa arab *al-fasr* yang memiliki arti menyingkap sesuatu yang tertutup. Sehingga kata *tafsîr* memiliki arti penjelasan atau penyingkapan makna-makna yang belum jelas, atau dapat juga diartikan dengan menjelaskan makna yang dikehendaki oleh kata yang sulit.¹⁰⁹ kata *tafsîr* merupakan *mashdar* (kata benda) dari kata *fassara* yang berarti menyingkap atau menjelaskan. Seperti kata *fassara al-shay'a* yang berarti *bayyanahu* (menjelaskannya), sehingga *tafsîr* itu sendiri juga berarti penjelasan.¹¹⁰ Selanjutnya Mannâ' Khalil al-Qaththân menjelaskan bahwa kata *tafsîr* merupakan bentuk *taf'îl* dari kata *al-fasr* yang berarti penjelasan, penyingkapan, serta penampakan makna yang dapat dipahami oleh akal.¹¹¹ Adapun secara terminologis banyak ulama yang mendefinisikannya, diantaranya Abû Hayyân sebagaimana yang dikutip oleh al-Suyûthî mendefinisikan tafsir sebagai ilmu yang membahas tentang cara pengucapan lafal-lafal Al-Qur'an, petunjuk-petunjuknya, hukum-hukumnya serta makna yang terkandung di dalamnya.¹¹² Sedangkan Muhammad Abduh

¹⁰⁷ Mahmud Basuni Faudah, *Tafsir-tafsir Al-Qur'an Perkenalan dengan Metodologi Tafsir*, (Bandung: Pustaka, 1987), h. 8

¹⁰⁸ Muhammad Hashbie Ash-Shiddiqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 1999), h. 198-199

¹⁰⁹ Ibn al-Manzûr, *Lisân al-'Arab*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-Islâmiyyah, t.th), h. 317

¹¹⁰ Muhammad al-Zafzaf, *al-Ta'rîf bi Al-Qur'an wa al-Hadîts*, (Kairo: Jami'ah Qâhirah, t.th), h. 150

¹¹¹ Mannâ' Khalil al-Qaththân, *Mabâhith fî 'Ulûm Al-Qur'an*, (t.tp: Manshûrât al-'Asr al-Hâdith, t.th), h. 323

¹¹² Al-Suyûthî, *al-Itqân fî 'Ulûm Al-Qur'an*, (Beirut: Dâr el-fikr, t.th), Juz II, h. 174

menyebutkan bahwa *tafsîr* merupakan sebuah upaya memahami Al-Qur'an sebagai petunjuk bagi manusia menuju kebahagiaan hidupnya, baik di dunia maupun di akhirat melalui berbagai kajian yang harus diorientasikan atau menjadi sarana bagi terwujudnya fungsi utama Al-Qur'an tersebut.¹¹³

Sejarah perkembangan tafsir di Indonesia sendiri tidak dapat dilepaskan dari sejarah proses awal masuknya Islam di Nusantara yaitu bersamaan dengan diperkenalkannya kitab suci Al-Qur'an oleh para juru dakwah kepada para penduduk pribumi di Nusantara. Pengenalan awal terhadap Al-Qur'an bagi para penyebar Islam tentu merupakan suatu hal yang penting, karena Al-Qur'an adalah kitab suci agama Islam yang diimani sebagai pedoman hidup bagi orang yang memeluk Islam. dan menjadi sebuah keharusan untuk memahami isi kitab suci Al-Qur'an apabila berkeinginan menjadi seorang Muslim yang baik. Oleh sebab itu, pengenalan orang-orang Nusantara dengan Al-Qur'an terjadi bebarengan dengan dipeluknya agama Islam oleh penduduk Nusantara.¹¹⁴

Pada awal pengenalannya, Al-Qur'an diperkenalkan pada setiap muslim sejak kecil melalui kegiatan yang disebut "Penggajian Al-Qur'an" di surau, langgar, maupun masjid. Hal ini sesuai analisa Mahmud Yunus tentang pendidikan Islam pertama di Indonesia.¹¹⁵ Karel A. Steenbrink juga memberikan kesimpulan sama, hanya saja ia lebih jauh menjelaskan bahwa pengajaran Al-Qur'an ini merupakan pelajaran membaca beberapa bagian Al-Qur'an. Seperti, untuk permulaan, anak diajarkan membaca surat al-fâtîhah, dilanjutkan dengan surah-surah pendek dari *juz 'amma*.¹¹⁶ Setelah menamatkan dalam pengajian Al-Qur'an—yang mengajarkan baca tulis Al-Qur'an— para murid kemudian melanjutkan ke pengajian kitab, yang

¹¹³ Muḥammad 'Abduh, *Tafsîr al-Fâtîḥah wa Juz 'Amma*, (Mesir: al-Hai'ah al-Āmmah li Qushûr al-Tsaqfah, 2007), h. 8

¹¹⁴ Adapun sejarah Islamisasi di Indonesia hingga kini masih menjadi perdebatan. Berdasarkan sebuah seminar tentang sejarah masuknya Islam yang diadakan di Medan, menyebutkan bahwa Islam masuk ke Indonesia abad 1 Hijriyyah atau abad ke 7 dan ke 8 yang di bawa langsung dari Arab. Lihat Panitia lihat Nashruddin Baidan, *Perkembangan Tafsir Al-Qur'an di Indonesia*, (Jakarta: Tiga Serangkai, 2003), h. 2. Namun Azyumardi Azra memeri kesimpulan bahwa mungkin benar Islam telah diperkenalkan ke dan ada di Nusantara pada abad-abad pertama hijriyyah, tetapi hanya setelah abad ke 12 pengaruh Islam terlihat lebih nyata. Oleh sebab itu, proses Islamisasi tampak mengalami akselerasi antara abad ke 12 dan 16 M. lihat Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII; Melacak Akar Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 1995), h. 31

¹¹⁵ Mahmud Yunus, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia*, (Jakarta: Hidakarya Agung, 1984), h. 24

¹¹⁶ Karel A. Steenbrink, *Pesantren Madrasah Sekolah, Pendidikan Islam dalam Kurun Moderen*, (Jakarta: LP3ES, 1994), h. 10

mengkaji beberapa kitab dari berbagai disiplin ilmu keislaman. Dalam pengajian kitab inilah, Al-Qur'an diperkenalkan dengan lebih mendalam, melalui kajian kitab tafsir Al-Qur'an.¹¹⁷

Periodesasi perkembangan tafsir di Indonesia dimulai dengan ditemukannya naskah-naskah yang berisi penafsiran Al-Qur'an, seperti naskah *Tafsir surah al-kahfi* [18]:9 yang tidak diketahui penulisnya. Akan tetapi, tafsir ini diduga ditulis pada awal pemerintahan Sultan Iskandar Muda (1607-1636), dimana mufti kesultannya adalah Syams al-Dîn al-Sumatranî, atau bahkan sebelumnya, Sultan 'Alâ al-Dîn Ri'ayat Syah Sayyid al-Mukammil (1537-1604), di mana mufti kesultannya adalah Hamzah al-Fansuri.¹¹⁸ Satu abad kemudian, muncul karya tafsir *Tarjumân al-Mustafîd* yang ditulis oleh 'Abd al-Rauf al-Sinkili (1615-1693 M)¹¹⁹ lengkap 30 Juz.

Setelah itu, tafsir terus mengalami perkembangan di Indonesia. Selain kajian tafsir yang terus hidup, tafsir Al-Qur'an juga banyak dilahirkan oleh ulama-ulama di Indonesia dari berbagai basis sosial dan daerah yang berbeda-beda.

1. Historia Pertumbuhan Tafsir di Jawa

Penafsiran Al-Qur'an hakikatnya bukan sekadar praktik memahami teks (*nass*) Al-Qur'an, tetapi juga berbicara tentang realitas yang terjadi dan dihadapi oleh penafsir. Sebagai produk budaya, tafsir Al-Qur'an berdialektika dengan kultur, tradisi, serta realitas sosial politik. Di sepanjang sejarah penulisan dan publikasi tafsir Al-Qur'an di Nusantara hal-hal tersebut terjadi. Di antaranya tampak pada pemakaian bahasa, aksara, serta isu sosial, politik, dan ideologi yang dikontestasikan. Dalam dinamika penulisan tafsir Al-Qur'an yang demikian, tafsir Al-Qur'an berbahasa Jawa merupakan fenomena yang penting dikaji. Di tengah popularitas bahasa Indonesia dan

¹¹⁷ Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia; Dari Hermeneutika hingga Ideologi*, h. 19

¹¹⁸ Moch. Nur Ichwan, *Literatur Tafsir Qur'an Melayu-Jawi di Indonesia: Relasi Kuasa, pergeseran dan kematian*, dalam *Visi Islam* Jurnal ilmu-ilmu Keislaman, volume 1, Nomor 1, Jnauari 2002, h. 15

¹¹⁹ Abd Rauf al-Sinkili hidup dalam enam periode kesultanan Aceh, Yaitu periode Sultan Iskandar Muda (1607-1636), Sultan Iskandar Tsani (1636-1640), Sultanah Taj al-'Alam Safiyat al-Dîn Syah (1641-1675), Sri Sultan Nur Alam Nakiyat al-Dîn Syah (1675-1678), Sultanah Inayât Syah Zakiyat al-Dîn Syah (1678-a688), dan Sultanah Kamalat Syah (1688-1699). Keempat penguasa yang terakhir ini adalah seorang sultan perempuan yang didalam kesultanan merekalah Abd Rauf al-Singkil menjadi seorang Mufti. Inilah sebabnya, tafsir *Tarjuman al-Mustafid* digolongkan oleh Islah Gusmian dalam tafsir yang lahir dari ruang dan basis sosial politik dan kekuasaan. Lihat Islah Gusmian, *Tafsir Al-Qur'an Sejarah dan dinamika; Jurnal Nun*, h. 5

aksara Latin sejak era awal abad ke-20—didorong oleh politik etis Belanda dan momentum Sumpah Pemuda pada 1908—bahasa Jawa masih hidup dalam tradisi penulisan tafsir Al-Qur'an di Indonesia dengan variasi aksara yang digunakan, yaitu aksara Pegon, Latin, dan Jawa.

Tafsir Al-Qur'an di Jawa lahir dari ruang sosial budaya yang beragam, dan juga di tulis oleh penulis yang memiliki keragaman latar belakang keilmuan dan identitas sosial. Basis dan identitas sosial ini saling rajut, artinya satu penulis tafsir bisa memiliki lebih dari satu identitas, akan tetapi pemilihannya akan lebih difokuskan pada konteks yang lebih umum dan populer di tangan masyarakat.

Pertama, Identitas sosial ulama. Ulama ialah mereka yang ahli dalam bidang ilmu agama Islam.¹²⁰ Tafsir yang ditulis oleh seseorang yang memiliki identitas keulamaaan—seringkali—melahirkan tafsir dengan basis sosial pesantren. Seperti yang dijelaskan oleh Islah Gusmian, bahwa secara sosial, terdapat dua jenis pesantren yaitu pesantren yang ada di lingkungan keraton seperti pesantren *Manbaul Ulum* dan pesantren di luar keraton. Tafsir Al-Qur'an yang lahir dari Rahim pesantren di lingkungan keraton adalah *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi* karya Kiai Raden Muhammad Adnan. Dari Rahim pesantren yang sama Kiai Imam Ghazali juga menuliskan sebuah tafsir dengan judul *Tafsir al-Balagh*.¹²¹ Sedangkan tafsir yang dituliskan di lingkungan pesantren di luar keraton terdapat pada tafsir *Al-Ibrîz li ma'rifati Tafsîr Al-Qur'an al-Azîz* (1960) Karya KH. Bishri Musthafa.¹²²

Kedua identitas sosial cendekiawan-akademisi¹²³ yaitu para penulis tafsir yang bergerak di dunia akademik sebagai pengajar dan mengembangkan ilmu pengetahuan. Keilmuan mereka beragam serta tidak selalu spesifik di bidang kajian tafsir dan Al-Qur'an. Seperti yang didapati pada tafsir yang dituliskan

¹²⁰ Muhtarom, *Reproduksi Ulama di Era Globalisasi*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), h. 12

¹²¹ Tafsir Al-Balagh di tulis oleh Kiai Imam Ghazali ketika beliau menjadi salah satu pengajar di pesantren Manbaul Ulum Solo. Penerbitannya dibuat secara serial seperti edisi majalah: ada nomor dan tahun. Edisi Th. 1 dan no 1, cetakan kedua diterbitkan pada 13 juli 1938/ 15 jumadil awal 1357 H oleh penerbit Toko Buku al-Makmuriyyah Sorosejan Surakarta. Sedangkan edisi Th 2 dan nomor 2 dicetak pada 7 safar 1356/ 19 april 1937. Lihat Islah Gusmian, *Tafsir Al-Qur'an Sejarah dan dinamika; Jurnal Nun*, h. 7

¹²² Lihat Bishri Musthafa, *Al-Ibrîz li ma'rifati Tafsir Al-Qur'an al-Azîzi*, (Kudus: Maktabah wa al-Matba'ah Menara Kudus, t.th)

¹²³ Cendekiawan-akademisi adalah orang yang memiliki sikap hidup yang terus menerus meningkatkan kemampuan berpikirnya untuk dapat mengetahui atau memahami sesuatu. Sedangkan akademisi adalah seseorang yang berpendidikan tinggi atau menjadi subjek yang beraktivitas diperguruan tinggi. Fadil Basyemeleh, *Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) online*, versi 3.2. 30 september 2016

oleh Dja'far Amir sebagai salah satu buku pedoman pelajaran tafsir di lembaga pendidikan di Surakarta tahun 1976.

Ketiga identitas sosial birokrat. Pengertian birokrat disini adalah orang terlibat aktif dalam sistem pemerintahan yang dijalankan oleh pegawai pemerintah dan berpegang pada hierarki dan jenjang jabatan.¹²⁴ Konteks yang demikian dapat ditemukan dalam *Tafsir Al-Qur'an al-Azîm* yang ditulis oleh Raden Muhammad Qamar (pengulu tafsir anom V) ketika menjabat sebagai pengulu ageng ke-18 dalam dinasti Kartasura. Identitas sosial penulis tafsir sebagai seorang birokrat juga tampak dalam tafsir *Al-Huda* karya kolonel Bakri Syahid yaitu seorang anggota TNI disamping ia juga pernah menjabat sebagai Rektor UIN Sunan Kalijaga.

Keempat identitas sosial politisi, yakni orang yang berkecimpung di dunia politik. Para penulis tafsir Al-Qur'an di Jawa ada yang aktif sebagai politikus, disamping sosial lain yang melekat pada dirinya. Seperti *Tafsîr al-iklil fî Ma'âni al-Tanzîl* yang dituliskan oleh Kiai Misbah Zainul Musthafa, serta tafsir *al-Huda* yang ditulis oleh Bakri Syahid. Kiai Misbah Zainul Musthafa selain sebagai seorang ulama beliau juga seorang yang aktif di parti Masyumi, partai persatuan Indonesia (PPI) dan partai Golkar.¹²⁵ Begitupun dengan Bakri Syahid, selain sebagai seorang TNI, ia juga pernah menjadi seorang anggota MPR RI. Inilah yang kemudian disebutkan oleh Islah Gumian sebagai identitas sosial yang saling rajut. Basis Identitas sosial *ketiga* dan *keempat* ini yang kemudian melahirkan sebuah tafsir dengan ruang sosial-budaya politik-kekuasaan.

Tafsir Al-Qur'an berbahasa Jawa ditulis dan dipublikasikan mulai abad ke 19 hingga awal abad ke 21. Sejarah penulisan tafsir Al-Qur'an di Jawa bertabrakan dengan politik etis yang dilakukan oleh Belanda, dimana mereka membangun tembok tinggi untuk menentang Islam dengan melakukan aliansi dengan penguasa dan pemuka adat. Selain itu, penulisan tafsir menggunakan bahasa Jawa juga tidak dapat dilepaskan dari keyakinan segolongan umat Islam yang menganggap haram menerjemahkan Al-Qur'an dalam bahasa selain Arab. Pada tahun 1900-an Sayyid Usman (1822-1913) seorang penasehat untuk urusan Arab pada pemerintahan Belanda menuliskan buku kecil berjudul *hukm ar-Rahmân bi al-Nahy 'an Tarjamah Al-Qur'an* yang berisikan larangan menerjemahkan Al-Qur'an ke dalam bahasa selain Arab. Tentu, secara politik fatwa ini menguntungkan Belanda dan dalam konteks pembelajaran Islam menyulitkan Islam—yang tidak menguasai bahasa

¹²⁴ Fadil Basyemeleh, KBBI Online versi 3.2

¹²⁵ Ahmad Baidhowi, Aspek lokalitas Tafsir al-Iklil fi Ma'ani al-Tanzil karya KH. Misbah Musthafa, dalam *Jurnal NUN*, vol. 1, No. 1, tahun 2015, h. 34

Arab—dalam kandungan Al-Qur'an.¹²⁶ Terlepas dari itu kalangan muslim Nusantara memiliki kesadaran yang tinggi untuk mengetahui Islam lebih mendalam dari sumber dan tanah kelahirannya yaitu tanah Haramain. Sehingga hal inilah yang menjadi salah satu pemicu dituliskannya tafsir menggunakan bahasa Jawa.¹²⁷

Tafsir *Faid ar-Rahmân fi Tarjamah Kalâm Mâlik ad-Dayyân* karya KH. Muhammad Salih bin Umar as-Samarani (1820-1903)¹²⁸ atau lebih dikenal dengan Kiai Sholeh Darat merupakan tafsir yang diyakini sebagai tafsir berbahasa Jawa pertama di Jawa. Selain di tulis untuk didesikasikan sebagai pengajaran tentang pengetahuan Islam untuk masyarakat Jawa, dalam sejarahnya tafsir ini juga dikenal sebagai salah satu penggerak dari usaha Kartini dalam membangun gerakan emansipasi wanita.¹²⁹

Pada abad selanjutnya, *Tafsir Al-Qur'an al-Azim* yang dituliskan oleh Raden Pengulu Tafsir Anom V di lingkungan keraton Surakarta memasuki deretan tafsir yang dituliskan menggunakan bahasa Jawa. Pada abad ini, penyebaran Islam telah masuk ke jantung Keraton. Sehingga masa Sri Susuhan Pakubuwono IX (1861-1893) di dirikan sebuah pesantren yang berada disekitar wilayah Keraton. Dalam sejarah disebutkan bahwa pesantren ini bermula dari pengajaran agama di Mushalla Pengulon. Pada perkembangannya kemudian diusulkan agar pengajian tersebut ditingkatkan kualitasnya dengan mengubah sistem individual menjadi sistem klasikal (menjadi pendidikan formal yang disebut dengan madrasah). Usul tersebut kemudian diteruskan oleh Tafsir Anom V kepada Papatih Dalem Kasunanan

¹²⁶ Islah Gusmian, Tafsir Al-Qur'an Bahasa Jawa, dalam *Jurnal Shuhuf*, vol. 9, No.1, tahun 2016, h. 154

¹²⁷ Islah Gusmian, Tafsir Al-Qur'an Bahasa Jawa, dalam *Jurnal Shuhuf*, h. 152

¹²⁸ KH Muhammad Salih Darat lahir di Mayong, Jepara pada 1820 M (1235 H), dan wafat di Semarang pada hari Jum'at 29 Ramaẓan 1321 H atau 18 Desember 1903 M. Sepulang dari Makkah, dia menetap di Kampung Darat, Semarang, dan mendirikan pesantren yang kemudian banyak dikunjungi oleh para santri di Jawa. lihat Abu Malikus Sholeh dan M. Ichwan (ed)., *Sejarah dan Perjuangan Kyai Sholeh Darat Semarang*, (Semarang: Panitia Haul Kyai Sholeh Darat Semarang, 2012), h. 5

¹²⁹ Sejarah mencatat bahwa Kartini pernah mengirimkan sebuah surat kepada Stella yang berisi kekecewaannya karena tidak ditemukan karya terjemahan Al-Qur'an atau tafsir berbahasa Jawa. Dalam surat yang ia tulis pada 6 November 1899, dengan tegas ia mengkritik pengajaran Al-Qur'an di Jawa yang sebatas pada cara membacanya. Dengan lantang ia menulis "Bagaimana aku dapat mencintai agamaku jika aku sendiri tidak mengerti dan tidak boleh untuk memahaminya. Al-Qur'an terlalu suci, tidak boleh diterjemahkan ke dalam bahasa apapun. Di sini tidak ada yang mengerti bahasa Arab orang-orang di sini belajar membaca Al-Qur'an akan tetapi mereka tidak mengerti apa yang dibacanya. Ku pikir itu pekerjaan orang gila. Orang diajar membaca akan tetapi tidak mengerti apa yang dibacanya". Lihat Kartini, *Surat-surat Kartini, Renungan tentang dan untuk Bangsaanya*, terj. Sulastin Sutrisno, (Jakarta: Penerbit Djambatan, 1979), h. 18.

yang pada saat itu dijabat oleh Kanjeng Ario Sosrodiningrat IV dan diteruskan kepada Sri Susuhan, penguasa tertinggi di Surakarta Hadiningrat.¹³⁰ Tafsir ini dituliskan dalam rangka mengembangkan ajaran Islam, khususnya di daerah sekitar Keraton Surakarta.

Memasuki abad ke 20 terdapat beberapa tafsir yang dituliskan oleh para cendekiawan Muslim di Jawa. Dapat dikatakan bahwa abad ini merupakan abad yang gemilang bagi penulisan tafsir Al-Qur'an di Jawa. Tahun 1960 sebuah tafsir berjudul *al-Ibrîz li Ma'rifat Tafsîr Al-Qur'an al-Azîz* dituliskan oleh KH Bishri Mushtafa. Tafsir ini dituliskan untuk memenuhi kebutuhan akan pemahaman Al-Qur'an bagi masyarakat pesisir utara Jawa yang tidak memahami bahasa Arab. Pengajaran tafsir *al-Ibrîz* ini selain melalui majelis-majelis pengajian umum, juga melalui pesantren-pesantren yang ada di Jawa. Sehingga pada perkembangannya, tafsir ini tidak hanya dipelajari oleh masyarakat pesisir utara Jawa, akan tetapi merambah ke masyarakat Jawa lainnya.¹³¹ Selain tafsir ini terdapat pula beberapa tafsir yang dilahirkan dari ruang dan basis politik kekuasaan. Hingga terakhir pada akhir abad ke 20 dikeluarkan sebuah terjemah—terlepas dari perdebatan antara tafsir dan terjemah—bahasa ngapak yang dituliskan oleh beberapa orang dalam proyek kementerian agama dengan tujuan untuk lebih mendekatkan Al-Qur'an kepada komunitas abangan, khususnya mereka yang hanya memahami bahasa ngapak.¹³²

Tafsir Al-Qur'an berbahasa Jawa dituliskan dengan menggunakan berbagai macam tulisan. Adapun macam-macam model penulisan tafsir di Jawa adalah sebagai berikut:

- 1) Tafsir dituliskan dengan menggunakan aksara pegon.¹³³ Dan makna *gandul*¹³⁴ Model penulisan tafsir seperti ini dapat ditemukan dalam kitab *tafsir al-Ibrîz*, tafsir *al-Iklîl*

¹³⁰ Mahmud Yunus, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia*, (Jakarta: Hidakarya Agung, 1984), h. 284

¹³¹ Ridhouh Wahidi, "Hierarki Bahasa dalam Tafsir *al-Ibrîz li Ma'rifah Tafsîr Al-Qur'an al-Aziz* Karya KH Bishri Mushtafa, dalam *Jurnal Shuhuf*, Vol. 8, No. 1, tahun 2015, h. 144

¹³² <http://news.liputan6.com/read/2384269/meluncur-terjemahan-alquran-versi-ngapak>, diakses pada 7 Juni 2017 pukul 2.45 wib

¹³³ Aksara pegon adalah aksara arab yang dipakai untuk menuliskan teks berbahasa Jawa dengan sistem penulisan yang khas. Aksara ini sangat populer di kalangan pesantren di Jawa. lihat Titik Pudjiastuti, *Aksara Pegon; Sebuah Pengenalan atas salah satu aksara dalam Naskah Jawa*, h. 6-7

¹³⁴ Makna *gandul* adalah sistem pemaknaan atas teks berbahasa Arab dengan cara meletakkan kata atau kalimat terjemahannya di bawah kosakata yang diterjemahkan tersebut. kalimat terjemahan tersebut ditulis menggantung dengan kemiringan 45. Sistem

- 2) Tafsir dituliskan dengan menggunakan aksara *Pegon* saja. *Tafsir Al-Qur'an Kitab Suci* karya KH. R. Muhammad Adnan pada awalnya—sebelum disunting oleh Abdul Basith Adnan—menggunakan aksara *pegon*.
- 3) Tafsir yang dituliskan menggunakan aksara Jawa. Ulama yang berjasa dalam bidang ini adalah Bagus Arafah, salah seorang Kiai yang berikiprah di Madrasah Manbaul Ulum.¹³⁵
- 4) Tafsir yang dituliskan menggunakan aksara latin. Yaitu tafsir *hidajaturrahmân* karya Moenawir Chalil dan *al-Huda* karya Bakri Syahid

2. Metodologi Tafsir Al-Qur'an di Jawa

Berbicara tentang metodologi tafsir Al-Qur'an, sejauh ini banyak orang yang merujuk pada al-farmawi—tak terkecuali para pemerhati kajian tafsir di Indonesia. Menurut al-farmawi, metode penafsiran Al-Qur'an dipetakan menjadi 4 bagian pokok, yaitu: *Tahlili*, *Ijmali*, *Maudhu'i* dan *Muqarran*.¹³⁶

Metode tahlili yaitu metode yang menjelaskan makna-makna yang dikandung ayat Al-Qur'an yang urutannya disesuaikan dengan tertib ayat yang ada dalam Al-Qur'an. Penjelasan makna-makna ayat tersebut dapat berupa makna kata maupun penjelasan secara keseluruhan (penjelasan umum), penjelasan sesuai susunan kalimatnya, *asbâb al-nuzul* serta keterangan yang dikutip dari Nabi, sahabat, maupun tabi'in. dalam metode ini al-farmawi kemudian membagi menjadi 7 macam, yaitu :

- 1) *al-Tafsîr bi al-Ma'tsûr*, yaitu tafsir yang bersumber pada ayat Al-Qur'an sendiri atau yang dinukil dari Nabi Muhammad Saw, sahabat, maupun tabi'in
- 2) *al-Tafsîr bi al-ra'yi*, yaitu tafsir yang menggunakan ijtihad setelah menguasai berbagai disiplin ilmu terkait
- 3) *al-Tafsîr al-shûfi* yaitu tafsir yang menggunakan analisis sufistik atau mena'wilkan ayat Al-Qur'an dari sudut esoteric atau

makna gandul ini disertai sejumlah rumus untuk menandai posisi kata dalam rangkaian kalimat. Seperti posisi *mubtada'* disimbolkan dengan kata *utawi* dengan tanda huruf mim, *khavar* disimbolkan dengan kata *iku* dan dengan tanda *kha'*, dan seterusnya. Lihat Islah Gusmian, Pemikiran Tasawuf Syekh Ahmad Mutamakkin: Kajian Hermeneutik atas Naskah 'Arsy al-Muwahhidin, dalam *Jurnal Lektur dan Khazanah Keagamaan*, vol. 11 No. 1, Juni 2013

¹³⁵ Islah Gusmian, Tafsir Al-Qur'an Bahasa Jawa, dalam *Jurnal Shuhuf*, h. 149

¹³⁶ Abd al-Hayyi al-Farmawî, *Al-Bidâyah fî al-Tafsîr al-Maudhû'i*, *Dirâsah Manhajiyah Maudlû'iyah*, (tt: t.tp, 1976), h. 17

berdasarkan isyarat tersirat yang tampak oleh seorang sufi dalam suluknya

- 4) *al-Tafsîr al-fiqhi*, yaitu tafsir yang berkaitan dengan ayat-ayat hukum
- 5) *al-Tafsîr al-falsafî*, yaitu tafsir yang menggunakan analisis disiplin ilmu-ilmu filsafat
- 6) *al-Tafsîr al-'ilmi*, yaitu penafsiran yang menggali kandungan Al-Qur'an berdasarkan teori ilmu pengetahuan
- 7) *al-Tafsîr al-adâbi al-Ijtimâ'i*, Yaitu tafsir yang menitikberatkan penjelasan ayat Al-Qur'an dari segi ketelitian redaksinya kemudian menyusun kandungan ayat tersebut dengan tujuan utama memaparkan tujuan Al-Qur'an.¹³⁷

Sedangkan metode *ijmâli* adalah menafsirkan ayat-Al-Qur'an dengan cara mengemukakan makna ayat secara global. Sistematikanya mengikuti urutan surat Al-Qur'an, dan makna-maknanya saling berhubungan. Untuk penyajiannya, digunakan ungkapan kata atau kalimat penghubung, sehingga memudahkan para pembaca dalam memahaminya. Dalam metode ini, mufasir juga meneliti, mengkaji, dan menyajikan *asbâb al-nuzul* ayat dengan meneliti hadis yang berhubungan dengannya, sejarah dan *atsar* dari *salaf al-shâlih*.¹³⁸

Adapun metode *maudhû'i* ialah menafsirkan ayat Al-Qur'an secara sistematis. Metode ini pun memilikin dua bentuk, *pertama*, membahas satu surat Al-Qur'an dengan menghubungkan maksud antar ayat serta pengertiannya secara menyeluruh. Dengan metode ini, ayat ditampilkan dalam bentuknya yang utuh. *Kedua*, menghimpun ayat Al-Qur'an yang memiliki kesamaan arah dan tema, kemudian dianalisis dan ditarik kesimpulan.¹³⁹ Yang terakhir adalah metode *muqarran*, yaitu menafsirkan ayat dengan cara perbandingan. Perbandingan ini meliputi tiga hal: Perbandingan antar ayat, perbandingan ayat Al-Qur'an dengan hadis, dan perbandingan penafsiran antar mufassir.¹⁴⁰

Dalam konteks pemetaan metodolologi tafsir, di Indonesia muncul dua tokoh, yaitu Yunan Yusuf dan Nashruddin Baidan. Keduanya menyusun

¹³⁷ Abd al-Hayyi al-Farmawî, *Al-Bidâyah fî al-Tafsîr al-Maudhû'i*, *Dirâsah Manhajiyah Maudlû'iyah*, h. 33

¹³⁸ Abd al-Hayyi al-Farmawî, *Al-Bidâyah fî al-Tafsîr al-Maudhû'i*, *Dirâsah Manhajiyah Maudlû'iyah*, h. 34-35

¹³⁹ Abd al-Hayyi al-Farmawî, *Al-Bidâyah fî al-Tafsîr al-Maudhû'i*, *Dirâsah Manhajiyah Maudlû'iyah*, h. 36

¹⁴⁰ Abd al-Hayyi al-Farmawî, *Al-Bidâyah fî al-Tafsîr al-Maudhû'i*, *Dirâsah Manhajiyah Maudlû'iyah*, h. 36

struktur pemetaan baru dalam bentuknya yang berbeda. Yunan melihat literature tafsir dengan ranah ranah yang ia sebut sebagai karakteristik tafsir, yakni sifat khas yang ada di dalam literature tafsir. Dalam konteks ini ia memetakannya dari tiga ranah: *pertama* metode, seperti metode antar ayat, ayat dengan hadits, atau ayat dengan kisah *israiliyyât*. *Kedua* teknik penyajian, seperti teknik runtut dan topical, dan *ketiga* pendekatan yang digunakan. Seperti pendekatan *fiqhi*, falsafi, shufi, dan lain-lain.

Berbeda dengan Yunan, Nashruddin memetakan metodologi tafsir dalam dua bagian. *Pertama* komponen eksternal, yang terdiri dari dua bagian: (1) jati diri Al-Qur'an, yang berisi sejarah Al-Qur'an, *asbâb al-nuzûl*, *qirâ'at*, *nasikh mansûkh*, *munâsabah*, dan sebagainya. (2) kepribadian mufasir, yang meliputi akidah yang benar, ikhlas, netral, sadar, dan lain-lain. *Kedua* komponen internal, yaitu unsur-unsur yang terlibat langsung dalam proses penafsiran. Dalam hal ini Nashruddin membaginya ke dalam tiga bentuk: (1) metode penafsiran, apakah global, analitis, komparatif maupun tematik. (2) Corak penafsiran, yang meliputi *shûfi*, *fiqhi*, *falsafi*, dan lain-lain. (3) bentuk penafsiran, yakni menggunakan *ma' tsûr* atau *ra'yu*.¹⁴¹

Menurut Islah Gusmian, beberapa pemetaan yang disusun oleh para pemerhati kajian tafsir di atas merupakan perkembangan baru. Namun, secara paradigmatic belum mampu memberikan pendasaran tentang metode kajian atas karya tafsir.¹⁴² Gusmian kemudian menawarkan sebuah peta arah baru metodologi kajian atas tafsir Al-Qur'an, yang memungkinkan penulis (pembicara), pembaca (pendengar) dan teks, serta kondisi di mana seseorang memahami sebuah teks kitab suci bisa dipotret lebih komprehensif.¹⁴³

Adapun arah baru metodologi yang ditawarkan oleh Gusmian meliputi dua variabel penting, yaitu:

Pertama variabel teknis penulisan tafsir. Variabel ini kemudian dipetakan dalam beberapa bagian:

- a) Sistematika penyajian. Dalam bagian ini setidaknya ada dua bentuk dasar yang diurai, yaitu
 - 1) Sistematika penyajian runtut sesuai dengan susunan mushaf

¹⁴¹ Islah Gusmian, *Khazanah tafsir Indonesia; dari hermeneutika hingga Ideologi*, h. 117

¹⁴² Islah Gusmian, *Khazanah tafsir Indonesia; dari hermeneutika hingga Ideologi*, h. 119

¹⁴³ Islah Gusmian, *Khazanah tafsir Indonesia; dari hermeneutika hingga Ideologi*, h. 121

- 2) Sistematika penyajian tematik sesuai dengan tema-tema tertentu yang telah dipilih para penafsir
- b) Bentuk penyajian tafsir. Setidaknya bagian ini terdiri dari dua bagian
 - 1) Penyajian bentuk global
 - 2) Penyajian bentuk rinci
- c) Gaya bahasa yang dipakai dalam penulisan tafsir yakni:
 - 1) Gaya bahasa ilmiah
 - 2) Gaya bahasa populer
 - 3) Gaya bahasa kolom
 - 4) Gaya bahasa reportase
- d) Sifat Mufassir. Dalam bagian ini meliputi
 - 1) Literatur tafsir yang ditulis oleh penafsir secara individual
 - 2) Literatur tafsir yang ditulis secara kolektif atau oleh tim yang secara khusus disusun oleh suatu lembaga tertentu untuk menulis tafsir
- e) Keilmuan mufassir.¹⁴⁴

Kedua variabel yang menyangkut aspek ‘dalam’, yaitu bukan hanya saja terkait variabel linguistik dan riwayat, tetapi juga unsur triadic (teks, penafsir, dan audiens sasaran teks). Di dalamnya, suatu penafsiran tidak lagi berpusat pada teks, tetapi juga penafsir di satu sisi dan audiens di sisi lain. Dalam aspek ini, arah kajian bergerak pada tiga ruang lingkup:

- a) Metode penafsiran, yakni tata kerja analisis yang digunakan dalam penafsiran. Metode penafsiran, terdiri dari metode riwayat, metode pemikiran, dan metode interteks.
- b) Nuansa penafsiran, yaitu analisis yang menjadi nuansa atau *mainstream* yang terdapat dalam karya tafsir. Seperti nuansa sufi, bahasa, dan lain-lain
- c) Pendekatan tafsir, yaitu gerak yang dipakai dalam penafsiran. Dalam bagian ini terdiri dari
 - 1) Pendekatan tekstual, dimana gerak dari proses penafsiran cenderung berpusat pada teks. Sifatnya ke *bawah*; dari refleksi (teks) ke praksis (konteks)
 - 2) Pendekatan kontekstual, yaitu arah gerak penafsiran yang lebih berpusat pada konteks sosio-historis dimana penafsir

¹⁴⁴ Islah Gusmian, *Khazanah tafsir Indonesia; dari hermeneutika hingga Ideologi*, h. 120

hidup dan berada. Sifatnya cenderung ke *atas*: dari praksis (konteks) ke refleksi (teks).¹⁴⁵

Setelah melihat arah baru metodologi yang telah dipetakan oleh Gusmian, maka penulis mencoba menggambarkan metodologi tafsir yang hadir dari tangan para ulama atau cendekiawan Muslim di Jawa.

a. Sistematika Penyajian tafsir.

Seperti yang telah dijelaskan oleh Gusmian, bahwa sebuah karya tafsir secara teknis dapat disajikan menggunakan beberapa bentuk penyajian. Pada literature tafsir Al-Qur'an di Jawa dalam sisi sistematika penyajian dikelompokkan menjadi dua,

Pertama, sistematika secara runtut yaitu model sistematika penyajian penulisan tafsir yang rangkaian penyajiannya mengacu pada urutan surat yang ada dalam mushaf standard. Karya-karya tafsir Al-Qur'an bahasa Jawa seperti *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi*, *Tafsir al-Huda*, *Tafsir al-Ibrîz*, *Tafsir al-Iklîl*, sistematikanya mengacu pada model ini. Tafsir-tafsir ini juga memiliki teknis penyajian yang beragam, seperti *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi*, yang memberikan makna pada nama surah, menguraikan jumlah ayat, dan menerangkan kategori surah yang dijelaskan (*makiyyah* atau *madaniyah*)

Kedua, sistematika penyajian tematik, yakni suatu bentuk rangkaian penulisan karya tafsir yang struktur paparannya diacukan pada tema-tema tertentu, atau pada ayat, surat, dan juz tertentu.¹⁴⁶ Model penyajian seperti ini dapat ditemukan dalam beberapa karya tafsir yang lahir dari tangan para ulama maupun cendekiawan Muslim di Jawa, seperti *Tafsir sûrah wal 'ashri* karya Siti Cahyati yang berasal dari Tulungagung¹⁴⁷ maupun *Tafsîr sûrah al-Kâfirûn*, dan *Tafsir Sûrah Yâsin* karya KH Ahmad Yasmin Asymuni dari Pondok Pesantren Pethuk, Semen, Kediri.

b. Bentuk Penyajian Tafsir

Seperti yang telah dijelaskan bahwa yang dimaksud dengan bentuk penyajian tafsir ialah suatu uraian dalam tafsir yang ditempuh mufasir dalam menafsirkan Al-Qur'an, baik secara global maupun secara rinci. Literature

¹⁴⁵ Islah Gusmian, *Khazanah tafsir Indonesia; dari hermeneutika hingga Ideologi*, h. 121

¹⁴⁶ Islah Gusmian, *Khazanah tafsir Indonesia; dari hermeneutika hingga Ideologi*, h. 130

¹⁴⁷ M. Arif Junaedi, *Penafsiran Penghulu Keraton Surakarta; Interteks dan Ortodoksi*, (Semarang: Pascasarjana UIN Walisongo, 2012), h. 85

tafsir yang mengacu pada bentuk penyajian secara global, dalam artian penjelasan yang diberikan dalam tafsir cukup singkat dan global, dan lebih menitik beratkan pada ini dan maksud dari ayat-ayat Al-Qur'an yang dikaji, ialah seperti *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi* karya dari KH. R. Muhammad Adnan. Bentuk penyajian global ini diidentifikasi melalui model analisis tafsir yang digunakan yang hanya menampilkan bagian terjemah, dan hanya sesekali menyebutkan asbâb al-nuzul nya, serta kurang banyaknya elaborasi atas kata-kata kunci di suatu konteks ayat.

Adapun bentuk penyajian secara rinci yaitu dengan menitikberatkan pada uraian-uraian penafsiran secara detail, mendalam, dan komprehensif, melalui analisis yang kuat atas term-term kunci pada ayat, dapat dilihat dalam *Tafsîr al-Ibrîz*.

c. Gaya Bahasa Penulisan Tafsir.

Terkait bentuk gaya bahasa yang digunakan oleh tafsir-tafsir yang ditulis oleh para ulama di Jawa terdapat dua bentuk, yaitu Gaya bahasa kolom yang merupakan gaya penulisan tafsir dengan memakai kalimat yang pendek, lugas, dan tegas. gaya bahasa ini biasanya memilih diksi melalui proses yang serius dan akurat. Sehingga diksi-diksi yang dipilih dapat digunakan secara tepat. Selain gaya bahasa kolom, gaya bahasa penulisan populer juga digunakan dalam menuliskan tafsir berbahasa Jawa. kalimat yang biasa digunakan gaya bahasa populer ialah sederhana dan mudah. Gaya bahasa ini memiliki karakteristik yang terasa enak, ringan, dan kalimatnya mudah dipahami.¹⁴⁸

d. Bentuk Penulisan Tafsir

Yang dimaksud dengan bentuk penulisan tafsir ialah mekanisme penulisan yang menyangkut aturan teknis dalam penyusunan keredaksian sebuah literature tafsir. Aturan yang dimaksud ialah tatacara mengutip sumber, penulisan, catatan kaki, maupun penyebutan buku-buku yang dijadikan rujukan.¹⁴⁹ Tafsir-tafsir yang ditulis oleh para ulama di Jawa, cenderung menggunakan bentuk penulisan non ilmiah, dalam arti tidak menggunakan kaedah penulisan ilmiah yang mensyaratkan adanya footnote dalam memberikan penjelasan atas literature yang dirujuk secara lengkap (menyertakan judul buku, tempat, tahun, penerbit, serta nomor halaman buku). Karena tafsir yang dituliskan menggunakan bentuk ilmiah,

¹⁴⁸ Islah Gusmian, *Khazanah tafsir Indonesia; dari hermeneutika hingga Ideologi*, h. 180

¹⁴⁹ Islah Gusmian, *Khazanah tafsir Indonesia; dari hermeneutika hingga Ideologi*, h. 182

kebanyakan didominasi oleh karya tafsir yang dituliskan untuk kepentingan akademik.¹⁵⁰ Adapun tanda footnote, biasa digunakan dalam tafsir Al-Qur'an berbahasa Jawa untuk menjelaskan maksud dari suatu ayat. Sedangkan endnot biasa digunakan untuk menyebutkan sumber yang dirujuk tanpa adanya keterangan tempat tahun, tanggal terbit, maupun halaman. Tanda seperti ini dapat dijumpai pada *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi* karya dari KH. R. Muhammad. Selain itu bentuk penulisan tafsir menggunakan *makna gandel* yang kemudian diberikan keterangan makna secara keseluruhan. Seperti dalam *Tafsîr al-Iklîl* maupun *al-Ibrîz*.

e. Sifat Mufassir

Karya Tafsir al-Qur'an di Jawa, lebih banyak dituliskan secara individual, dalam artian penyusunan sebuah karya tafsir dilakukan oleh satu orang. Adapun tafsir yang memiliki sifat mufasir kolektif, yaitu yang disusun oleh lebih dari satu orang belum ditemukan adanya. Akan tetapi, jika dalam bentuk penerjemahan Al-Qur'an, *Terjemah Al-Qur'an Basa Jawi Huruf Arab Pegon* disusun oleh beberapa orang yang bergabung dalam pakempalan *Mardikintoko*.¹⁵¹

f. Asal-usul dan Keilmuan Mufasir

Asal usul dan keilmuan mufasir yang menuliskan tafsir Al-Qur'an di Jawa, lahir dari rahim akademik dan non akademik. Mufasir yang lahir dari rahim non akademik lebih cenderung mufasir yang memiliki latar belakang pesantren yang kuat. Selain itu, terdapat juga mufasir yang memiliki latar belakang keduanya, yaitu akademik dan pesantren, seperti KH. R. Muhammad Adnan.

g. Metode Tafsir

Setelah dipaparkan bagaimana peta metodologi yang dibangun oleh para pemerhati kajian tafsir, Tafsir yang lahir dari para ulama di Jawa juga memiliki beberapa metode seperti yang digambarkan, yaitu

Pertama metode *tahlili*. Metode ini dapat ditemukan dalam kitab karya KH. Bishri Musthafa *al-Ibrîz li al-Ma'rifati Tafsîri Al Qur'an bi al-Lughati al-Jawiyah*. Hal ini tampak dari bagaimana KH. Bishri Mushtafa mengungkapkan keseluruhan ayat Al-Qur'an sesuai dengan mushaf 'utsmani. Pada penafsirannya, KH Bishri Mushtafa menggunakan kalimat yang praktis

¹⁵⁰ Islah Gusmian, *Khazanah tafsir Indonesia; dari hermeneutika hingga Ideologi*, h. 183

¹⁵¹ Muhammad Adnan, *Tafsir Al-Qur'an Basa Jawi*, h. 7

dan mudah dipahami. Tanpa terbelit-belit pemahaman Al-Qur'an segera dapat diserap oleh pembaca. Model yang demikian kemudian di kategorikan sebagai metode tafsir *tahlili ijmâli al-wajîz*.¹⁵²

Kedua, metode *Ijmâli*. Dengan metode ini, penafsir hanya menafsirkan ayat secara global, sehingga makna-makna di dalamnya tidak dapat diungkap secara lengkap, seperti dalam *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi* karya dari KH. R. Muhammad Adnan. Metode ini dapat kita lihat dari bagaimana Muhammad Adnan menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an secara ringkas dan sederhana sehingga mudah dicerna dan dipahami oleh pembaca. Namun, pada ayat tertentu yang dianggap penting Muhammad Adnan memberikan penafsiran yang rinci, seperti ketika menjelaskan ayat terkait hukum.¹⁵³ Menurut Mafri Amir dalam perkembangan tafsir di Indonesia, metode *ijmali* (global) memiliki bagian yang disebut dengan terjemah *harfiyyah*, dan terjemah *maknawiyyah*.¹⁵⁴

Proses penafsiran dengan metode *ijmali* sendiri sebenarnya tidak jauh beda dengan metode-metode yang lain, terutama dengan metode *tahlili* (analitis). Mekanisme penafsiran dengan metode *ijmali* dilakukan dengan cara menguraikan ayat demi ayat serta surat demi surat yang ada dalam Al-Qur'an secara sistematis. Semua ayat ditafsirkan secara berurutan dari awal hingga akhir secara ringkas dan padat serta bersifat umum. Uraian yang dilakukan dalam metode ini mencakup beberapa aspek uraian terkait dengan ayat-ayat yang ditafsirkan, antara lain:

- 1) Mengartikan setiap kosakata yang ditafsirkan dengan kosakata yang lain yang tidak jauh menyimpang dari kosakata yang ditafsirkan
- 2) Menjelaskan konotasi setiap kalimat yang ditafsirkan sehingga menjadi jelas
- 3) Menyebutkan latar belakang turunnya (asbâb al-nuzul) ayat yang ditafsirkan, walaupun tidak semua ayat disertai dengan asbâb al-nuzul. Asbâb al-nuzul ini dijadikan sebagai pelengkap yang memotivasi turunnya ayat yang ditafsirkan.
- 4) Memberikan penjelasan dengan pendapat-pendapat yang telah dikeluarkan berkenaan dengan tafsiran ayat-ayat tersebut, baik

¹⁵² Mafri Amir dan Lilik Umami Kultsum, *Literatur Tafsir Indonesia*, (Jakarta: Lembaga Penelitian UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2011), h. 136

¹⁵³ Lihat Muhammad Adnan, *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi*, h. 59, ketika menjelaskan tentang kifarât.

¹⁵⁴ Mafri Amir dan Lilik Umami Kultsum, *Literatur Tafsir Indonesia*, h. 101

yang disampaikan oleh Nabi, sahabat, tabi'in maupun tokoh tafsir.¹⁵⁵

h. Nuansa Tafsir

Yang dimaksud dengan Nuansa tafsir di sini adalah ruang dominan sebagai sudut pandang dari suatu karya tafsir. Seperti nuansa teologi, sosial kemasyarakatan, dan seterusnya. Berikut akan diuraikan bagaimana peta tafsir di Jawa di bangun dalam nuanasanya yang beragam. Seperti yang dijelaskan oleh Islah Gusmian dalam Khazanah tafsir di Indonesia, upaya pemetaan nuansa tafsir bukan hanya untuk memperlihatkan keragaman nuansa tafsir yang muncul, akan tetapi juga untuk menunjukkan kecenderungan umum yang dipilih oleh penulis tafsir.¹⁵⁶ Adapun analisis yang akan digunakan dalam memetakan nuansa tafsir di Jawa ini didasarkan pada variable dominan di dalam tafsir.

1) Nuansa Sosial Kemasyarakatan

Di antara nuansa penafsiran yang lahir dari keahlian dan kecenderungan *mufassir* di Jawa ialah nuansa sosial kemasyarakatan. Nuansa sosial kemasyarakatan sesungguhnya bukan sesuatu yang baru dalam khazanah tafsir Al-Qur'an, hanya saja nuansa sosial kemasyarakatan pada tafsir Al-Qur'an berbahasa Jawa terlihat unik dan sedikit berbeda dengan tafsir Al-Qur'an yang bernuansa sama pada umumnya. Nuansa seperti ini dapat ditemukan dalam *Tafsir al-Huda*, karangan Kolonel Bakri Syahid. Menurut Quraish Shihab nuansa sosial kemasyarakatan ialah nuansa yang menitikberatkan penjelasan Al-Qur'an pada segi-segi ketelitian redaksionalnya, kemudian menyusun kandungan ayat-ayatnya dalam satu redaksi yang indah dengan penonjolan tujuan utama diturunkannya Al-Qur'an—yakni membawa petunjuk dalam kehidupan—kemudian merangkaikan pengertian ayat tersebut dengan hukum-hukum alam yang berlaku dalam masyarakat dan pembangunan dunia.¹⁵⁷ Pada *Tafsir al-Huda* terlihat jelas corak sosial kemasyarakatannya, yaitu

¹⁵⁵ DEPAG AGAMA RI, *Muqaddimah Al-Qur'an dan Tafsirnya*, (Dpartemen Agama RI, 1990)

¹⁵⁶ Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir di Indonesia*, h. 253

¹⁵⁷ M.Quraish Shihab, *Studi Kritis Tafsir al-Manar*, (Jakarta: Pustaka Hidayah, 1994), h. 11

dengan mengaitkan pengertian suatu ayat yang ditafsirkan dengan situasi dan kondisi masyarakat.¹⁵⁸

2) Nuansa Sufistik

Dalam tradisi ilmu tafsir Al-Qur'an klasik, tafsir yang bernuansa sufistik sering didefinisikan sebagai suatu tafsir yang berusaha menjelaskan makna ayat-ayat Al-Qur'an dari sudut esoteric atau berdasarkan isyarat-isyarat tersirat yang tampak oleh seorang sufi dalam *suluk*nya. Nuansa sufistik dapat ditemukan dalam *Tafsîr tâj al-Muslimîn* atau dalam tafsir *al-iklîl* karya KH. Misbah Musthafa, seperti ketika menafsirkan surah al-fâtihah yang digali melalui metode *tahlili*.¹⁵⁹

3) Nuansa umum

Nuansa tafsir yang bersifat umum. Artinya, penafsiran yang dibetikan tidak didominasi oleh suatu warna atau pemikiran tertentu, semua menggunakan pemahaman ayat secara netral tanpa membawa pesan khusus, seperti aqidah, fiqih, maupun tasawuf. Akan tetapi, ayat-ayat dijelaskan secara umum dan proporsional.¹⁶⁰

3. Kitab-kitab Tafsir Al-Qur'an di Jawa

Berikut beberapa kitab tafsir yang dilahirkan oleh para ulama, maupun cendekiawan Muslim di tanah Jawa

- a. Tafsir *Fâid ar-Rahmân fî Tarjamah Kalâm Mâlik ad-Dayyan* karya KH. Muhammad Sâlih bin Umar as-Samarâni atau lebih dikenal dengan Kiai Sholeh Darat. Tafsir ini pertama kali dicetak pada tahun 1894 M di Singapura oleh penerbit Muhammadiyah.¹⁶¹

¹⁵⁸ Lihat Bakri Syahid, *al-Huda Tafsîr Al-Qur'an Basa Jawi*, (Yogyakarta: Bagus Arafah, 1979), h. 493. Dalam menafsirkan surah an-Nahl [16]: 51-55, tafsir *al-Huda* menjelaskan bahwa yang berkaitan dengan perubahan sosial dan faktor-faktor yang mempengaruhinya yaitu fisis geografis, biologis, teknologis, dan kebudayaan. Lihat Imam Muhsin, *Tafsir Al-Qur'an dan Budaya Lokal*, (Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI), h. 82

¹⁵⁹ Iskandar, Penafsiran Sufistik Surah al-Fâtihah dalam tafsir *Tâj al-Muslimîn* dan *al-Iklîl* karya KH. Misbah Musthafa, dalam *Jurnal Fenomena*, vol. 7, No. 2, Tahun 2015. Seperti kcontoh ketika menafsirkan ayat

¹⁶⁰ Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir di Indonesia*, h. 255

¹⁶¹ Kitab-kitab keagamaan yang biasa di pakai di Jawa pada abad 19 hingga zaman sebelum Jepang biasa di cetak diBombay oleh penerbit al-Karimi dan di Singapra oleh Penerbit Muhammadiyah, atau peerbit Haji Muhammad Shadik. Baca M. Masrur, Kiai

- b. Tafsir *Al-Qur'an al-Azîm* karya Raden Pengulu Tafsir Anom V. belum dapat diketahui kapan tafsir ini diselesaikan.¹⁶²
- c. Tafsir *Qur'an Jawen* yang diterbitkan pada tahun 1930 dan dicetak oleh penerbit Sjamsijah Surakarta. Tafsir ini dimungkinkan sebagai tafsir pertama dalam edisi bahasa dan aksara Jawa yang dicetak berjilid-jilid. Naskah tafsir ini kemudian disimpan di perpustakaan Sonobudoyo, Mangunegaran, dan Radyapustaka.¹⁶³
- d. Tafsir *Qur'an Hidâyah ar-rahmân* karya K.H. Munawwar Khalil¹⁶⁴ akan tetapi untuk tafsir ini penulis tidak mendapatkan informasi tahun pembuatan dan tidak melihat langsung bentuk tafsirnya.
- e. Tafsir *Al-Qur'an Suci Basa Jawi* karya KH. Muhammad Adnan tahun 1969, dengan penafsiran dalam bentuk footnote sekaligus diberi terjemah dengan menggunakan bahasa Jawa. Pada awal penulisannya, tafsir ini menggunakan tulisan pegon, kemudian di cetak dengan menggunakan tulisan latin (Romawi).
- f. Tafsir *al-Ibrîz*, Karya K.H. Bishri Musthafa dari Rembang pada tahun 1960-an. Bentuk tafsir menggunakan pemaknaan *gandul*¹⁶⁵ dan penjelasan penafsiran di samping. Bahasa yang digunakan ialah bahasa Jawa, dan menggunakan tulisan arab *pegon*.
- g. Tafsir *al-Iklîl*, karya dari KH.Misbah Bangilan, Tuban
- h. *Al-Hudâ Tafsir Al-Qur'an Basa Jawi* karangan Bakri Syahid tahun 1977. Bentuk tafsir dan bahasa hampir sama dengan *Al-Qur'an Suci Basa jawi*

Adapun di antara tafsir Al-Qur'an bahasa Jawa yang tidak lengkap 30 Juz ialah:

- a. Tafsir Al-Qur'an Karya Dja'far Amir.

Sholeh Darat, Tafsir Fa'id al-Rahman dan RA Kartini, dalam *Jurnal at-Taqaddum*, vol 4, No. 1, Tahun 2012

¹⁶² Islah Gusmian, Tafsir Al-Qur'an di Indonesia; Sejarah dan Dinamika, dalam *Jurnal Nun*, Vol. 1, No. 1, Tahun 2015, h. 5

¹⁶³ Islah Gusmian, Bahasa dan Aksara Tafsir di Indonesia, dalam *Jurnal Tsaqafah*, h.9

¹⁶⁴ Panitia Penyelenggara Penterjemah dan Penafsiran Al-Qur'an Depag RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, (tt.ttp, 1989), h. 33

¹⁶⁵ Yang dimaksud dengan pemaknaan *gandul* adalah pemaknaan yang posisinya langsung berada di bawah kata yang dimaknai, hal ini biasa dipakai di pesantren-pesantren dalam memberi makna kitab. Islah Gusmian, Pemikiran Tasawuf Syekh Ahmad Mutamakkin: Kajian Hermeneutik atas Naskah 'Arsy al-Muwahhidin, dalam *Jurnal Lektur dan Khazanah Keagamaan*, vol. 11 No. 1, Juni 2013

- b. Tafsir al-Balagh, yang dituliskan oleh Kiai Imam Ghazali, salah satu guru di pesantren Manbaul Ulum Solo pada tahun 1936 M. penerbitan tafsir ini dibuat secara serial, seperti edisi majalah yang memiliki tahun dan nomor.¹⁶⁶
- c. Tafsir *Qur'an Jawen* Karya Dara Masyitah
- d. Tafsir *surah wal ashri* karya Siti Cahyati yang berasal dari Tulungagung.¹⁶⁷
- e. *Tafsir Al-Qur'an, Primbon* karya syekh imam arga. Naskah ini terdiri atas beberapa teks salinan ayat suci dengan tafsir yang berbahasa jawa menggunakan aksara pegon.¹⁶⁸
- f. *Tafsîr surah al-Kâfirûn*,¹⁶⁹ *Tafsîr Surah Yâsin*,¹⁷⁰ dan *Tafsîr al-Fâtihâh*¹⁷¹ karya KH Ahmad Yasin Asymuni dari Pondok Pesantren Pethuk, Semen, Kediri.

¹⁶⁶ Islah Gusmian, Tafsir Al-Qur'an di Indonesia; Sejarah dan Dinamika, dalam *Jurnal Nun*, h. 7

¹⁶⁷ M. Arif Junaedi, *Penafsiran Penghulu Keraton Surakarta; Interteks dan Ortodoksi*, (Semarang: Pascasarjana UIN Walisongo, 2012), h. 85

¹⁶⁸ Islah Gusmian, Bahasa dan Aksara Tafsir di Indonesia, dalam *Jurnal Tsaqafah*, h. 10

¹⁶⁹ Ahmad Yâsin Asymûnî, *Tafsîr Surah al-Kâfirûn*, (Pethuk: Pondok Pesantren Hidayatuth thullab, t.th), h. 1-52

¹⁷⁰ Ahmad Yâsin Asymûnî, *Tafsîr Surah Yâsin*, (Pethuk: Pondok Pesantren Hidayatuth thullab, t.th), h. 1-103

¹⁷¹ Ahmad Yâsin Asymûnî, *Tafsîr Surah al-Fâtihâh*, (Pethuk: Pondok Pesantren Hidayatuth thullab, t.th), h. 1-74

BAB III

KH.R. MUHAMMAD ADNAN DAN *TAFSIR AL-QUR'AN SUCI* BASA JAWI

A. Mengenal KH. R. Muhammad Adnan

1. Biografi KH. R. Muhammad Adnan; Nama, kepribadian dan tumbuh kembangnya

Mengungkap sosok KH. R. Muhammad Adnan dapat diandaikan seperti sedang mengurai lautan ilmu yang luas. Menurut Muhlis Hanafi, terdapat dua tipe manusia yang membuat seorang penulis merasa kesulitan ketika akan menulis tentang ketokohnya. *Pertama*, manusia yang sama sekali tidak ada yang dapat di tulis tentangnya. *Kedua*, manusia yang sejarah hidupnya tidak ada putusnya untuk terus diungkap.¹⁷² Sesuai tipologi yang digambarkan oleh Muhlis, KH. R. Muhammad Adnan merupakan tipe kedua, yakni sosok yang memiliki sejarah hidup yang layak dan tak habis untuk diungkap, karena selama hidupnya telah memberikan sumbangsih yang begitu besar bagi orang-orang disekitarnya maupun bagi orang-orang yang mengenalnya. Maka, pada bagian ini akan digambarkan siapa sosok KH. R. Muhammad Adnan dan sejarah hidupnya.

KH. R. Muhammad Adnan dilahirkan di sebuah kampung di tengah-tengah kota Surakarta, Jawa Tengah pada 6 Ramadhan 1306 H atau bertepatan dengan 16 Mei 1889 M. Ayahnya, Kiai Kanjeng Raden Tumenggung Pengulu Tafsiranom V (kelima)—kemudian lebih dikenal dengan sebutan Pengulu Tafsiranom V¹⁷³—merupakan seorang ulama bangsawan sebagai *abdi dalem* Keraton Kesunanan Surakarta.¹⁷⁴

¹⁷² Muhlis M. Hanafi, *Metode Tafsir Al-Qur'an Modern Indonesia*, dalam Makalah seminar pemikiran M. Quraish Shihab, (Ciputat: Ikatan Mahasiswa Muhammadiyah Jakarta), 28 september 1996

¹⁷³ Gelar Pengulu Tafsir Anom merupakan gelar penghormatan yang diperuntukkan bagi Pengulu Ageng atau pengulu kepala yang membawahi para pengulu di tingkat Kabupaten di seluruh kawasan Surakarta. Dalam tata tertib jabatan, pengulu ageng merupakan jabatan fungsionaris kedua setelah *patih dalem*. Untuk pertama kalinya Gelar Tafsir Anom disematkan kepada pengulu ageng yang bertugas pada masa Sri Susuhan Pakubuwana IV (1788-1820 M). lihat, Muhammad Hisyam, *Caught between Three Fires: The Javanese Pengulu Under the Dutch Colonial Administration 1882-1942*, (Jakarta: INIS, 2001), h. 262

¹⁷⁴ Tirakat memiliki arti menahan hawa nafsu dengan cara berpuasa, berpantang. Lihat Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 2005), Edisi ketiga, h. 1199

Dari garis keturunan sang ayah, KH. R. Muhammad Adnan memiliki silsilah yang bersambung hingga Sultan Trenggana, penguasa terakhir kerajaan Islam Demak, yaitu:

1. Syah Alam Akbar (Raden Fattah/ Sultan Ali Alam Akbar al-Fatahillah)
2. Pangeran Trenggana
3. Pangeran Prawata (Prawoto)
4. Adipati Madepandan I
5. Pangeran Djojoprono I
6. Pangeran Djojoprono II
7. Raden bambang Sumyang
8. Raden Kreinojo
9. Kanjeng Kiai Penghulu Djajaningrat (Pengkulu Dalem Kertasura)
10. Raden Mas Muhammad Thohar/ Kanjeng Kiai Penghulu Muhammad Thohar (menikah dengan Raden Ayu Rohati binti kyai Muhammad Rohot, pradikan di Matesih)
11. Kanjeng kiai penghulu Tafsiranom Hadiningrat I (Kanjeng Kiai Djimat), Dalem susuhan pakubuwono IV¹⁷⁵
12. Kanjeng Kiai Pengulu Tafsiranom IV¹⁷⁶, memiliki 10 orang anak:
 - a. Nyai Ajeng Pujodipuro
 - b. Raden Haji Affandi Muqaddas
 - c. Raden Nganten Dipopradoto
 - d. Nyai Ajeng Reksoniti
 - e. Raden Nganten Jimat Reksodipo
 - f. Kiai Kanjeng Raden Tumenggung Tafsiranom V (yang Merupakan ayah dari KH. R. Muhammad Adnan
 - g. Raden Ngabei Projopangripto
 - h. Raden Ngabei Dipopradoto III
 - i. Raden Ayu Brotoatmojo atau Abdul Khatam
 - j. Raden Nganten Reksoatmojo
13. Kiai Kanjeng Raden Tumenggung Tafsiranom V¹⁷⁷ memiliki 10 orang putra-putri, yaitu:

¹⁷⁵ Dimakamkan di Kotaghede, Lihat Abdul Basith Adnan dan Abdul hayi Adnan, Prof KH. R. Muhammad Adnan dan Pemikirannya dalam Islam, dalam *lima tokoh IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*, h. 3

¹⁷⁶ Dimakamkan di Pajang Saripan, Lihat Abdul Basith Adnan dan Abdul hayi Adnan, Prof KH. R. Muhammad Adnan dan Pemikirannya dalam Islam, dalam *lima tokoh IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*, h. 3

¹⁷⁷ Memiliki nama Asli Raden Muhammad Qamar, yang dilahirkan di komplek pengulon, Surakarta pada tahun 1854, Lihat Abdul Basith Adnan dan Abdul hayi Adnan,

- a. Raden Ngabei Dirjodipuro atau Muhammad Qamar
- b. Raden Ngabei Tondhodipuro atau Muhammad Ridwan
- c. Raden Nganten Mursoko atau Mardhiyah
- d. Shauman atau Raden Muhammad Adnan
- e. Kanjeng Raden Tumenggung Pengulu Tafsir Anom VI, sebelumnya bergelar Raden Ketib Winong. Akan tetapi, beliau memiliki nama kecil Sahlan
- f. Raden Ngabei Darmosuroto atau Muhammad Thohar. Memiliki nama kecil Muhammad 'Ishom
- g. Raden Nganten Maknawi
- h. Raden Nganten Sumodiharjo
- i. Raden Nganten Projowiyoto atau Marfu'ah
- j. Raden Nganten Condhrodipojo, atau Marhamah.¹⁷⁸

Dalam sejarahnya, Muhammad Adnan tumbuh dan dibesarkan di kampung kauman. Ia tinggal di bawah rumah tradisional Jawa yang berbentuk joglo dan memiliki pendhapa yang besar yang merupakan sebuah *prototype* rumah bangsawan saat itu, dengan suasana hidup yang masih dipengaruhi oleh feodalisme¹⁷⁹ kesunanan Surakarta. Hal ini dapat digambarkan dari penampilan ayahnya semasa itu, yakni dengan menggunakan jubah dan bersorban sebagaimana penampilan ulama ketika itu dan—sebagai pejabat keraton—beliau berkain batik berjas beskap hitam dengan renda-renda dan dibagian punggungnya diselipkan keris sebagai kelengkapan busana tradisional Jawa. Selain itu ia juga menggunakan tutup kepala bercorak khusus yang memadukan antara model *udheng* Jawa dan sorban berwarna putih yang selalu dipakainya dalam bertugas ke kantor Yogaswara (Departemen Urusan Agama Kraton) yang ketika berjalan diiringi oleh pembantunya dengan membawakan payung kebesaran berwarna hijau kuning keemasan.

Muhammad Adnan hidup di lingkungan keluarga yang taat agama. Ayahnya (pengulu tafsir anom V) adalah orang yang tidak pernah meninggalkan shalat malam, selalu berpuasa senin-kamis, mendirikan shalat secara berjamaah, dan pada waktu-waktu tertentu melakukan I'tikaf di Masjid. Ayahnya juga dikenal sebagai orang yang ahli *tirakat*. Selain itu,

Prof KH. R. Muhammad Adnan dan Pemikirannya dalam Islam, dalam *lima tokoh IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*, h. 3

¹⁷⁸ Muhammad Hisyam, *Caught between Three Fires: The Javanese Pengulu Under the Dutch Colonial Administration 1882-1942*, h. 262

¹⁷⁹ Feodalisme adalah sistem sosial atau politik yang memberikan kekuasaan besar kepada golongan raja atau bangsawan, lihat Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 2005), 54

ayah Adnan dikenal sebagai orang yang ramah, selalu menengok keluarga apabila ada yang sakit dan selalu berta'ziah bila ada yang meninggal. Meskipun ayahnya seorang ulama bangsawan, akan tetapi dalam menjalani hidup selalu menggunakan cara hidup yang sederhana.¹⁸⁰ Selain itu, ayah Muhammad Adnan juga memiliki latar pendidikan berbasis pesantren, yakni dengan menyelesaikan studinya ke beberapa pesantren yang ada di Jawa, seperti di Pesantren Darat, yang di asuh oleh KH. Shaleh Darat. Sedangkan ibunya adalah putri dari Mas Ngabehi Praja Marnala. Akan tetapi, tidak banyak info yang di dapat terkait ibu dari Muhammad Adnan ini.

Sejak Kecil Muhammad Adnan dikenal sebagai sosok yang gemar mempelajari ilmu agama. Hal ini terbukti dari banyaknya guru yang ia datangi untuk mempelajari ilmu agama. Hingga menginjak dewasa, ia dikenal sebagai sosok yang alim, menguasai ilmu agama dan sederhana. Sifat kesederhanaan Adnan ini telah diajarkan oleh kedua orang tuanya semenjak Adnan masih kecil, meskipun mereka berasal dari golongan keluarga bangsawan.

Ketika tiba masa membina rumah tangga, Muhammad Adnan menikahi Siti Maimunah, perempuan keturunan saudagar Muslim yang terdidik dan taat beragama. Perkenalan Muhammad Adnan dengan Siti Maimunah dijembatani oleh KH Akram seorang saudagar kaya yang berasal dari Surakarta, karena Siti Maimunah merupakan cucu dari H. Akram yang kemudian ia jodohkan dengan Muhammad Adnan. Dari pernikahan ini, Allah mengaruniakan 15 keturunan laki-laki dan perempuan kepada Muhammad Adnan dan Siti Maimunah. Akan tetapi anak pertama hingga anak ke 6 tidak memiliki umur yang panjang, yaitu hanya berusia 1 hingga 2 tahun saja. Sedangkan anak ke 7 hingga ke 15 dari Muhammad Adnan adalah:

- 1) Abdul Hayyi yang dilahirkan pada tahun 1930 M
- 2) Abdullah yang lahir pada tahun 1931 M
- 3) Abdul Basith yang dilahirkan pada tahun 1933 M
- 4) Muyassaroh lahir pada tahun 1935 M
- 5) Muhtaromah lahir pada tahun 1936 M
- 6) Abdul Hakim di lahirkan pada 1937 M
- 7) Abdul Nur dilahirkan pada 1938 M

¹⁸⁰ Diceritakan bahwa ayah Muhammad Adnan tidur tidak menggunakan kasur dan bantal, melainkan langsung berbaring di atas bale-bale (dipan sederhana) yang beralaskan tikar. Jika dikatakan bantal, bantalnya adalah sepotong kayu yang cekung dengan alas sorban. Atau disebut dupal dengan frekuensi tidur 4 jam setiap malam. Lihat Abdul Basith Adnan dan Abdul hayi Adnan, Prof KH. R. Muhammad Adnan dan Pemikirannya dalam Islam, dalam *lima tokoh IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*. H. 4

- 8) Abdul Hadi lahir pada tahun 1940 M, dan
- 9) Abdul Latif yang dilahirkan pada 1943 M.¹⁸¹

Awal mengarungi bahtera rumah tangga dengan Siti Maimunah, Muhammad Adnan tinggal di rumah yang terletak di Kampung Tegalsari, di Jalan Bumi, di sebuah rumah yang didiami oleh Haji Shofawi. Di sebelah rumah Jalan Bumi 9, Muhammad Adnan dan Haji Shofawi kemudian mendirikan sebuah masjid yang dibarengi dengan pembangunan Madrasah Ta'mirul Islam pada 28 Oktober 1928 M. Sedangkan Maimunah, selain menjadi seorang Ibu Rumah Tangga juga menjadi pengusaha batik dan tenun. Hingga ketika usaha tenunnya berkembang, Muhammad Adnan beserta istri pindah ke rumahnya sendiri, di Jalan Bumi 1, sebelah selatan madrasah yang ia dirikan.¹⁸²

Akan tetapi, ketika melahirkan anak terakhir pada 13 Januari 1943 (6 Muharram 1363 H) Istri Muhammad Adnan mengalami pendarahan hebat sehingga jiwanya tidak tertolong. Istri Muhammad Adnan kemudian dimakamkan di kawasan Gang Sentiong, Jakarta.¹⁸³ Sepeninggal istrinya, Muhammad Adnan dianjurkan oleh ibunya untuk kembali ke Surakarta dan mempersunting Salamah, istri dari almarhum adiknya, Muhammad Ishom yang meninggal pada tahun 1941. Muhammad Adnan kemudian menerima anjuran ibunya dan melangsungkan pernikahan dengan Salamah pada bulan Desember 1943.¹⁸⁴

Semasa hidupnya, di Surakarta Muhammad Adnan sering dipanggil dengan sebutan "Den Kaji". Sebutan ini merupakan sebutan kombinasi antara gelar kebangsawanan dan gelar keagamaan. Istilah "Den" merujuk kepada maksud Raden, sedangkan "Kaji" adalah haji. Sehingga ketika disebutkan "Den Kaji", tidak lain yang dimaksud adalah Raden Haji Muhammad Adnan bin Tafsiranom V.

Pada tengah malam dini hari Selasa, 24 Juni 1969 pukul 03.30 wib, Muhammad Adnan meninggal dunia pada usia 80 tahun. Jenazahnya di shalatkan di Masjid Syuhada Yogyakarta dan Masjid Tegalsari Surakarta,

¹⁸¹ Abdul Basith Adnan, Raden Muhammad Adnan, dalam *Lima Tokoh IAIN Sunan Kalijaga*, h. 3

¹⁸² Abdul Basith Adnan dan Abdul Hayi Adnan, Prof KH. R. Muhammad Adnan dan Pemikirannya dalam Islam, dalam *lima tokoh IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*, h. 6

¹⁸³ Pada tahun ini Muhammad Adnan tinggal di daerah Jalan Kramat Raya Jakarta, lihat Abdul Basith Adnan dan Abdul Hayi Adnan, Prof KH. R. Muhammad Adnan dan Pemikirannya dalam Islam, dalam *lima tokoh IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*, h. 9

¹⁸⁴ Abdul Basith Adnan dan Abdul Hayi Adnan, Prof KH. R. Muhammad Adnan dan Pemikirannya dalam Islam, dalam *lima tokoh IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*. 11

masjid yang menjadi saksi perjuangan beliau. Setelah itu, beliau dimakamkan di Pajang Laweyan, Surakarta.¹⁸⁵

2. Latar belakang pendidikan hingga Karier KH. R. Muhammad Adnan semasa hidupnya

a) Latar belakang Pendidikan

Muhammad Adnan memperoleh pondasi dasar intelektualnya dari lingkungan keluarganya, dalam hal ini ayahnya memiliki pengaruh yang kuat.¹⁸⁶ Salah satunya yakni dengan mempelajari huruf-huruf hijaiyyah dan membaca Al-Qur'an. Karena masa itu belum banyak sekolah yang didirikan, terlebih yang mengajarkan baca-tulis huruf Al-Qur'an. Adapun pengetahuan membaca dan menuliskan huruf latin dan pengetahuan umum diperoleh Muhammad Adnan dengan belajar secara pribadi yaitu dengan mengundang guru untuk datang ke rumahnya. Sedangkan pengetahuan menulis dan membaca Jawa diperoleh dari sekolah privat di Solo.

Di samping itu, semasa kecil Muhammad Adnan ia juga mempelajari ilmu agama di madrasah Manbaul Ulum¹⁸⁷, yang mana sang Ayah tercatat sebagai salah satu pengurusnya. Di madrasah Manbaul Ulum, Muhammad Adnan mempelajari ilmu fiqh, tafsir Al-Qur'an, hadis, ilmu kalam, nahwu, sharaf, serta ilmu falak (astronomi). Ia belajar kepada para Kiai seperti kiai Ketib Arum, kiai Fadlil, kiai Bagus Abdul Khatam, kiai M. Nawawi, kiai Bagus 'Arafah, Kiai Muhammad Idris, kiai Fakhurrhazi, kiai Ilyas, dan beberapa kiai lainnya.¹⁸⁸ Di madrasah Manbaul 'Ulum Muhammad Adnan

¹⁸⁵ Abdul Basith Adnan dan Abdul hayi Adnan, Prof KH. R. Muhammad Adnan dan Pemikirannya dalam Islam, dalam *lima tokoh IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*. 5

¹⁸⁶ Ayahnya—Kiai Tafsir Anom V—adalah orang yang memiliki latar belakang pendidikan dari pesantren yang matang. Sejak belia, beliau belajar di pesantren Tegalsari, Ponorogo dalam asuhan Kiai Abdul Mukhtar. Kemudian beliau melanjutkan belajarnya di pesantren Banjarsari, Madiun di bawah asuhan Kiai Mahmud, dan pesantren Kebonsari Madiun yang diasuh oleh kiai Abu Hasan Asy'ary. Dalam sejarahnya, beliau juga pernah melanjutkan belajarnya kepada KH. Muhammad Sholeh Darat. Semasa hidupnya, sang ayah ini diminta untuk membacakan kitab-kitab keislaman di hadapan raja. Lihat Parawaris, *Serat Pengetan Lelampahipun Suwargi Kanjeng Pengulu Tafsir Anom V Sumare ing Imogiri*, (Surakarta: tt, 1934), h. 7

¹⁸⁷ Madrasah Manbaul Ulum adalah madrasah keagamaan modern yang didirikan oleh pihak Kraton pada tahun 1905 M dengan tujuan awal didirikan untuk mencetak para calon penghulu di wilayah Surakarta. Lihat Kuntowidjoyo, *Raja, Priyayi dan Kawula Surakarta 1900-1915*, (Yogyakarta: Ombak, 2004), h. 38-39

¹⁸⁸ Abdul Basith Adnan dan Abdul hayi Adnan, Prof KH. R. Muhammad Adnan dan Pemikirannya dalam Islam, dalam *lima tokoh IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*, h. 7

menamatkan pendidikannya dengan mendapatkan “Syahadah Islamiyah” No. I.¹⁸⁹

Pada usia 13 tahun, Muhammad Adnan melanjutkan belajarnya untuk memperdalam ilmu agama ke beberapa pondok pesantren di Jawa Tengah dan Jawa Timur, diantaranya:

- 1) Pondok pesantren Mangunsari,¹⁹⁰ di sana ia berguru kepada Kiai Imam Bukhari,
- 2) Pondok pesantren Mojosari, Nganjuk. ia berguru kepada Kiai Zainuddin.¹⁹¹
- 3) Pondok pesantren Termas, Pacitan di bawah asuhan Kiai Dimiyati Abdullah.¹⁹²
- 4) Seusai dari Termas, Muhammad Adnan kembali ke Surakarta dan berguru kepada Kiai Idris di Pondok Pesantren Jamsaren.¹⁹³ Di

¹⁸⁹ Muhammad Hisyam, *Caught between Three Fires: The Javanese Pengulu Under the Dutch Colonial Administration 1882-1942*, h. 264

¹⁹⁰ Di dalam buku tentang Kiai Muhammad Adnan tidak disebutkan secara jelas pondok pesantren mangunsari di daerah mana yang dimaksud, karena terdapat 2 pesantren Mangunsari, yaitu Mangunsari yang terletak di Tulungagung dan Mangunsari yang terletak di Nganjuk. Akan tetapi, penulis menduga pesantren Mangunsari yang dimaksud ialah pesantren yang terletak di Nganjuk, dengan alasan bahwa pesantren Mangunsari Tulungagung didirikan oleh KH. R. Abdul Fattah (lebih dikenal dengan mbah Fattah) yang dilahirkan pada tahun 1872 M tidak lebih tua dari pada pesantren Mangunsari yang berada di Nganjuk, dan juga beliau pernah belajar di pesantren Mangunsari Nganjuk sebelum pada akhirnya mendirikan pesantren sendiri. Selain itu, kebanyakan para ulama yang telah selesai belajar di pesantren Mangunsari Nganjuk, kemudian melanjutkan ke pesantren Mojosari yang di asuh oleh Kiai Zainuddin. Inilah yang juga dilakukan oleh KH. R. Muhammad Adnan. Sehingga kuat dugaan bahwa pesantren Mangunsari yang dimaksud adalah yang terletak di Nganjuk. Lihat <http://kmnu.or.id/kisah-waliyulloh-kh-zainuddin-mojosari-nganjuk> dan lihat <http://www.laduni.id/post/read/45685/pesantren-menara-al-fattah-tulungagung> di akses pada 10 Agustus 2019

¹⁹¹ Kiai Zainuddin dikenal sebagai sosok kiai yang sangat Alim. Beliau merupakan pemangku ke-5 pesantren Mojosari yang didirikan oleh KH Ali Imran. Sebelumnya beliau belajar ilmu agama di pondok pesantren Langitan, Tuban. Diantara murid yang beliau ajar selain KH. R. Muhammad Adnan adalah KH. Wahab Chasbullah yang tidak lain adalah putra dari KH. Hasyim Asy'ari. Lihat Imam Mu'allimin, *KH. Djazuli Utsman; Sang Blawong Pewaris Keluhuran*, (Ploso: Pondok Pesantren Al-Falah Ploso, 2011), h. 12

¹⁹² Kiai Dimiyathi Abdullah adalah pengasuh generasi ke 3 pondok pesantren Termas, Pacitan. Beliau tak lain adalah adik dari Kiai Mahfudh at-Tirmasi. Kiai Dimiyathi dikenal sebagai seorang ulama yang memiliki ketinggian ilmu dan spiritual. Beliau menjadi pengasuh pondok Termas dari tahun 1894-1934 M. lihat di www.pondoktremas.com

¹⁹³ Pesantren Jamsaren kala itu adalah pesantren yang terkenal di wilayah Surakarta dan memiliki Jumlah santri yang banyak, Kyai yang Masyhur serta mendapatkan simpati dari

pesantren ini Muhammad Adnan mempelajari dan menghafal kitab nahwu *Alfiyah Ibn Malik*, yakni kitab gramatika bahasa Arab yang dituliskan dalam bentuk puisi dan terdiri dari 1000 bait.¹⁹⁴

Tahun 1908 M, Muhammad Adnan memenuhi keinginan ayahandanya untuk memperdalam ilmu agama di Mekkah. Ia berangkat bersama dengan 2 saudaranya yang lain, yaitu Sahlan dan Muhammad Thahar. Muhammad Adnan menghabiskan masa belajar selama 8 tahun di Makkah dengan berguru kepada para ulama seperti:

- a) Kiai Mahfudh at-Tirmasi (1869-1919)¹⁹⁵
- b) Kiai Idris
- c) Syekh Ahmad khatib al-Minangkabawi (1855-1916)¹⁹⁶
- d) Syekh Syatho¹⁹⁷
- e) Syekh Abdul Hamid Qudus¹⁹⁸
- f) Syekh Muhtar at-Thâhir al-Bughri¹⁹⁹

Sri Susuhan. Lihat Muhammad Hisyam, *Caught between Three Fires: The Javanese Pengulu Under the Dutch Colonial Administration 1882-1942*, h. 264

¹⁹⁴ Diceritakan ketika Muhammad Adnan berada di pondok Jamsaren, ia bertempat di sebuah kamar yang dinding penyekatnya terbuat dari *gedhek* (bambu yang dianyam), dan lampu teplok (lampu dengan bahan bakar minyak tanah di gantungkan di dinding atau di meja sebagai alat penerang. Lihat Abdul Basith Adnan dan Abdul hayi Adnan, Prof KH. R. Muhammad Adnan dan Pemikirannya dalam Islam, dalam *lima tokoh IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*, h. 7

¹⁹⁵ Kiai Muhammad Mahfudh bin Abdullah at-Tirmasi, seorang ulama Nusantara yang memberikan kontribusi yang besar dalam keilmuan hadis dengan dituliskannya kitab *Manhaj Nawî al-Nadzâr* dan *al-Khil'ah al fikriyah fi Syarh al-Minhah al-Khairiyyah*. Beliau dikenal sebagai penyambung mata rantai sanad hadis para ulama. selain itu beliau juga merupakan salah satu pintu keilmuan yang membuka khazanah keilmuan masuk ke Indonesia. Lihat di <http://www.nu.or.id/post/read/65799/ini-kitab-warisan-syekh-mahfudz-attarmasi-kepada-kh-hasyim-asyari>

¹⁹⁶ Syekh Ahmad Khatib al-Minangkabawi adalah seorang Imam di Masjidil Haram dan Mufti bermadzhab Syafi'i di Makkah pada abad ke 19. Beliau adalah ulama berdarah Minangabau yang dikenal sebagai seorang ahli fiqih. Diantara karyanya ialah *Khasiyah al-Nafarat ala Syarhi al-waraqat li al-Mahalli*. Lihat Jaih Mubarak, *Sejarah Peradaban Islam*, (Bandung: Pustaka Bani Quraisy, 2005), cetakan kedua, h. 245

¹⁹⁷ Belum ditemukan terkait biografi dari Syekh Syatha'.

¹⁹⁸ Abdul Hamîd bin Muhammad Ali Quds (Kudus), adalah seorang ulama Nusantara keturunan kudus yang mana Nenek moyangnya memiliki darah keturunan Yaman. Dikenal sebagai ulama ahli *Arudh* yakni sebuah cabang keilmuan yang membahas benar tidaknya penyusunan syair Arab melalui kitab karyanya yang berjudul *Fathul Jalil fi Syarh Matan al-Kafi*, *Daf'u as-Syiddah fi Tasythiri al-Burdah*, *Majmu' zahir wa Tartibi Fakhir*. selain itu beliau juga seorang ahli ushul fiqih dan memiliki karya berjudul *Lathaif al-Isyarat*. Lihat <http://nahdlatul Ulama.id/blog/2017/11/14/syekh-abdul-Hamid-kudus/> diakses pada tanggal 15 Agustus 2019

- g) Syekh Hasan bin Muhammad al-Musyath²⁰⁰
- h) Syekh Umar Hamdan²⁰¹
- i) Syekh Muhammad Amin Quthbi.²⁰²

Melihat latar belakang pendidikan di atas, Muhammad Adnan banyak melewati pengembangan intelektualnya di bawah asuhan pondok pesantren dan para guru-gurunya di Makkah. Dengan demikian, hampir dapat dipastikan bahwa iklim dan tradisi keilmuan yang ada di pondok pesantren dan di Makkah memiliki pengaruh besar terhadap kecenderungan intelektual dan corak pemikiran keagamaannya. Muhammad Adnan kembali ke Tanah air pada tahun 1916 sesuai perintah ayahnya karena adanya kenaikan suhu politik global menjelang perang dunia pertama.

b) Karir semasa hidup Muhammad Adnan

1) Menjadi Pendidik

Muhammad Adnan kembali ke tanah air pada tahun 1916 M. Sepulang dari Makkah, ia kemudian membuka majlis pembelajaran agama sebagai perwujudan keinginannya untuk menyebarkan ilmu agama Islam yang telah didapatkannya. Majelis yang dibuka Muhammad Adnan ini membuat para orang berbondong-bondong ke rumahnya untuk berguru dan mempelajari agama Islam. orang-orang yang datang dari berbagai golongan ini tidak meragukan kreadibilitas kelimuan agama Muhammad Adnan, karena ia telah dikenal luas

¹⁹⁹ Syekh Muhtar at-Thahir al-Bughri adalah ulama kelahiran Bogor, Jawa Barat yang mengajar di Makkah selama 28 tahun. Beliau adalah seorang ulama yang menguasai berbagai disiplin ilmu. Lihat <https://aswajamag.blogspot.co.id/2015/04/mengenal-sosok-seorang-ulama-ahli.html>

²⁰⁰ Syekh Hasan bin Muhammad al-Musyath adalah seorang ulama kelahiran Makkah yang mengajar di Masjidil Haram dan madrasah Assaulatiyah. Beliau seorang ulama yang menguasai berbagai bidang ilmu. Selain mengajar, beliau juga produktif dalam menuliskan karya-karya, seperti kitab *Al-Jawahir Atsaminah Min Adillati Alimil Madinah, Raful Astar An Mahya Al mukhaddarat Talat Al Anwar*, dan lain lain. lihat <http://www.darulmuhibbin-nw.com/2014/08/mengenal-mahaguru-para-ulama-as-syaikh.html>

²⁰¹ Syekh Umar bin Hamdan bin Umar bin Hamdan bin Ahmad al-Mahrasi adalah seorang Ulama kelahiran Tunisia pada tahun 1875 M dan wafat pada tahun 1949 M. seorang ulama yang dikenal dengan berbagai macam ilmu yang dikuasainya, beliau mengajar di Makkah dan di Madinah, diantaranya adalah di Madrasah assaulatiyah dan al-Falah. Lihat <http://kenaliulama.blogspot.co.id/2012/04/syeikh-umar-hamdan-al-mahrasi-1875-1949.html>

²⁰² Syekh Amin bin Muhammad Amin bin Muhammad Shalih bin Muhammad Husein al-Quthbi al-hasani lahir di Makkah pada tahun 1327 H.merupakan seorang ulama pakar gramatika Arab dan hadis. Beliau wafat pada tahun 1404 H. lihat <http://suaranw.com/berita-261-syaikh-sayyid-amin-al-kuthbi-pakar-gramatika-arab-dan-ilmu-hadist-.html>

sebagai orang yang *alim* dalam ilmu agama.²⁰³ Inilah yang kemudian menjadi awal mula karir Muhammad Adnan pada bidang pendidikan.

Antusiasme masyarakat untuk belajar ilmu agama kepada Muhammad Adnan ini kemudian memotivasi Muhammad Adnan untuk mendirikan beberapa sekolah, seperti sekolah Bawaleksana (sekolah khusus untuk perempuan)²⁰⁴, madrasah Syari`ah (sekolah khusus untuk laki-laki), dan madrasah Tarbiyatul Aitam (pendidikan untuk anak-anak yatim)²⁰⁵. Madrasah-madrasah ini di dirikan di atas tanah keraton yang di *gaduhkan* (hak pakai) kepada orang yang menjabat sebagai penghulu atau *qadhi* keraton Surakarta. Selain mengajar di tempatnya sendiri, Muhammad Adnan juga mengajar di Madrasah Khairiyah, pasar kliwon, Surakarta. Madrasah ini memiliki murid yang kebanyakan adalah keturunan Arab. Selain mengajar di madrasahnya sendiri, Muhammad Adnan juga mengajar di Madrasah Manbaul ulum yang dirintis oleh ayahnya, Tafsir Anom V.²⁰⁶

Sebagai seorang pendidik pada tahun 1939 Muhammad Adnan dan dr Satiman Wiryosanjono pernah mencetuskan gagasan didirikannya “pesantren leluhur” yang bertujuan untuk menampung para santri yang telah lulus Aliyah maupun pesantren. Meskipun usaha mendirikan pesantren luhr mula-mula belum berhasil, usaha itu tetap tidak pernah berhenti. Gagasan itu kemudian didukung oleh banyak pemimpin Islam yang lain yang pada zaman jepang terhimpun dalam wadah *Masyumi* (sebelum menjadi partai). Dalam perkembangannya gagasan ini diwujudkan pada zaman pendudukan Jepang dalam bentuk STI (Sekolah Tinggi Islam) yang didirikan di Jakarta. STI kemudian berpindah ke Yogyakarta yang kemudian berganti nama menjadi

²⁰³ Abdul Basith Adnan dan Abdul hayi Adnan, Prof KH. R. Muhammad Adnan dan Pemikirannya dalam Islam, dalam *lima tokoh IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*, h. 8

²⁰⁴ Sekolah yang dikhususkan untuk wanita ini tidak hanya memberikan pendidikan/ pengetahuan agama, akan tetapi juga memberikan pendidikan umum. Lihat Abdul Basith Adnan dan Abdul hayi Adnan, Prof KH. R. Muhammad Adnan dan Pemikirannya dalam Islam, dalam *lima tokoh IAIN Sunan Kalijaga*, h. 9

²⁰⁵ Tarbiyatul *aitam* (pendidikan untuk anak-anak yatim) semula dikhususkan untuk anak yang benar-benar yatim. Menurut arti harfiyahnya, kemudian diperluas untuk anak-anak yang lain. Dengan pengertian bahwa yatim yang dimaksud ialah yatim ilmu. Lihat Abdul Basith Adnan dan Abdul hayi Adnan, Prof KH. R. Muhammad Adnan dan Pemikirannya dalam Islam, dalam *lima tokoh IAIN Sunan Kalijaga*, h. 9

²⁰⁶ Abdul Basith Adnan dan Abdul hayi Adnan, Prof KH. R. Muhammad Adnan dan Pemikirannya dalam Islam, dalam *lima tokoh IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*, h. 9

Universitas Islam Indonesia (UII). Di sini Muhammad Adnan memberikan kuliah terkait Hukum Islam.²⁰⁷

Selain itu Muhammad Adnan juga mengajar di Sekolah Guru dan Hakim Islam (SGHI) di Surakarta yang pendiriannya diserahkan kepadanya oleh kementerian Agama. SGHI adalah sekolah tingkat SMTA yang mendidik calon guru agama dan calon hakim Islam. di sekolah ini, Muhammad Adnan juga menjabat sebagai kepala sekolah.²⁰⁸

Pada tahun 1950 Muhammad Adnan memprakarsai berdirinya “*al-Djami’atul Islamiyah*” Perguruan Tinggi Islam Indonesia (PTII) di Surakarta bersama KH. Imam Ghazali dan KH. As’at. Adapun para tokoh yang mendukung pendirian PTII diantaranya adalah: A. Wahid Hasyim, Faqih Usman, Munawar Khalil, Moh Natsir, dan lain-lain. akan tetapi, disebabkan adanya dua perguruan tinggi Islam yang bercorak sama—PTII Surakarta dan UII Yogyakarta—dan untuk efisiensi serta peningkatan mutu, akhirnya PTII dan UII digabungkan. Sehingga mantan mahasiswa PTII di Surakarta meneruskan kegiatannya sebagai cabang UII Yogyakarta.²⁰⁹ Pada tahun ini Muhammad Adnan juga diangkat sebagai dewan kuator/ pengawas serta diangkat sebagai Guru Besar tidak tetap pada fakultas hukum PTII.²¹⁰

Pada tahun yang sama, ketika perguruan Tinggi Agama Islam Negeri (PTAIN) diresmikan, Muhammad Adnan didukung oleh semua kelompok menjadi ketua PTAIN Yogyakarta.²¹¹ selain menjabat sebagai ketua PTAIN,

²⁰⁷ Abdul Basith Adnan dan Abdul hayi Adnan, Prof KH. R. Muhammad Adnan dan Pemikirannya dalam Islam, dalam *lima tokoh IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*, h. 13

²⁰⁸ Dalam sejarahnya SGHI sempat ditutup pada tahun 1948 akibat aksi militer belanda yang ke 2 dan membumihanguskan gedung sekolah serta asrama SGHI. Sekolah ini dibuka kembali pada akhir tahun 1949 namun tempatnya di pindahkan ke Yogyakarta. SGHI kemudian berganti nama menjadi SGHA (Sekolah Guru dan Hakim Agama). SGHA di Yogyakarta kemudian dipimpin oleh Saketi. Lihat Abdul Basith Adnan dan Abdul hayi Adnan, Prof KH. R. Muhammad Adnan dan Pemikirannya dalam Islam, dalam *lima tokoh IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta* , h.29

²⁰⁹ Abdul Basith Adnan dan Abdul hayi Adnan, Prof KH. R. Muhammad Adnan dan Pemikirannya dalam Islam, dalam *lima tokoh IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*, h. 48

²¹⁰ Abdul Basith Adnan, *Prof. KH. R. Muhammad Adnan; Untuk Islam dan Indonesia*, (Surakarta: Yayasan Mardikintaka, 2003), h. 76

²¹¹ PTAIN dalam perkembangannya kemudian berubah menjadi IAIN dan kini menjadi UIN Sunan Kalijahga Yogyakarta. Pada tahun 1950-an pemimpin PTAIN mendapat sebutan bermacam-macam, diantaranya Presiden PTAIN, Ketua Fakultas kadang kadang hanya disebut Ketua PTAIN jika pemimpin PTAIN dipandang sama dengan sebuah fakultas atau Universitas. Bila orang menyebutnya Presiden PTAIN hakekatnya orang itu mensejajarkan PTAIN dengan Universitas yang membina berbagai disiplin ilmu. Namun demikian, Ketua PTAIN tidak pernah disebut sebagai Rektor karena kedua istilah tersebut

Adnan juga memiliki jabatan fungsional sebagai dosen (lector). Adapun mata kuliah yang diampu oleh Muhammad Adnan di PTAIN adalah *ilmu fiqh*, *ushul fiqh*, dan tasawuf pada mata kuliah *praktek Peradilan Agama*. Muhammad Adnan kemudian dilantik menjadi Guru Besar (Profesor) oleh Menteri Agama RI dalam bidang ilmu fiqh pada tahun 1956. Kemudian Muhammad Adnan menyampaikan pidato pengukuhan dengan judul “*Ilmu fiqh dan Ushulnya*”.²¹² Selain itu, Muhammad Adnan juga pernah menjadi dosen luar biasa di Universitas Gajah Mada (UGM) Yogyakarta.²¹³

2) Menjadi Hakim Agama

Sosok Muhammad Adnan selain aktif menjadi seorang pendidik juga memiliki karir sebagai seorang hakim. Karir Muhammad Adnan di bidang *kepenguluhan*²¹⁴ dimulai pada tahun 1919, yakni ketika ia diangkat menjadi anggota luar biasa pada Pengadilan Agama di Surakarta berdasarkan besluit Gouverner Hindia Belanda yang berkedudukan di Bogor, No. 52 Tanggal 26 desember 1919. kemudian dengan Besluit Residen Surakarta, No. 190 tanggal 9 oktober 1921 Muhammad Adnan diangkat menjadi Adjunct Pengulu Landraad (Pengadilan Negeri) Surakarta. Tugas Pengulu Landraad antara lain adalah melakukan pengambilan sumpah terhadap terdakwa atau saksi yang diajukan ke pengadilan negeri (Landraad). Disamping itu, ia juga bertugas memberikan nasehat tentang perkara yang berhubungan dengan hukum Islam, seperti perkara permasalahan warisan.

Pada tahun 1937 Muhammad Adnan mendirikan organisasi kepenguluhan yang bertujuan untuk memperjuangkan hak-hak pengadilan agama. Organisasi ini kemudian diberi nama Perhimpunan Pengoeloe dan Pegawainya (PPDP) yang ruang lingkup awalnya meliputi wilayah Jawa dan

belum digunakan sebelum adanya undang-undang perguruan tinggi. Lihat Abdul Basith Adnan dan Abdul hayi Adnan, Prof KH. R. Muhammad Adnan dan Pemikirannya dalam Islam, dalam *lima tokoh IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*, h. 50

²¹² Abdul Basith Adnan dan Abdul hayi Adnan, Prof KH. R. Muhammad Adnan dan Pemikirannya dalam Islam, dalam *lima tokoh IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*, h. 51

²¹³ Abdul Basith Adnan, Prof. KH. R. Muhammad Adnan; *Untuk Islam dan Indonesia*, h. 76

²¹⁴ Istilah *Pengulu* (Jawa) atau Penghulu (Indonesia) memiliki arti umum ‘yang menjadi kepala’. Dalam arti khusus, sebagai istilah di Jawa *pengulu* memiliki makna *qadhi* atau hakim agama. Berbeda dengan di wilayah Sumatera bagian barat, penghulu memiliki arti kepala adat. Abdul Basith Adnan dan Abdul hayi Adnan, Prof KH. R. Muhammad Adnan dan Pemikirannya dalam Islam, dalam *lima tokoh IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*, h. 19

Madura. PPDP ini kemudian memiliki banyak cabang di seluruh Indonesia.²¹⁵

Setelah menjabat sebagai pengulu di pengadilan negeri Surakarta, pada tahun 1940 Muhammad Adnan diangkat menjadi Ketua Mahkamah Islam Tinggi sepeninggal Kiai Muhammad Isa—ketua Mahkamah Islam Tinggi pertama. Setelah ditunjuk untuk menggantikan Kiai Isa, Muhammad Adnan kemudian meninggalkan jabatannya sebagai Hoofd Pengulu Landraad Surakarta dan berpindah ke Jakarta untuk mengemban tugas baru.²¹⁶

Ketika menempati kedudukan sebagai Ketua Mahkamah Islam Tinggi, Muhammad Adnan mengusulkan agar pemerintah membentuk suatu departemen yang khusus mengurus dan memperhatikan urusan keislaman dengan harapan dapat memberikan penerangan tentang Islam dan memberikan bimbingan kepada umat Muslim untuk kemaslahatan bersama. Dengan adanya departemen urusan agama Islam yang diusulkan tersebut diharapkan sebagian urusan masyarakat terutama yang berhubungan dengan Islam dan kaum Muslimin dapat terurus dengan seksama.

Selain itu, dalam hubungannya dengan profesi kepenguluhan, Adnan juga memberikan kursus tentang kepenguluhan/ kehakiman yang ada hubungannya dengan hukum Islam dan undang-undang yang berlaku untuk para pegawai jabatan keagamaan yang dilakukan rutin tiap bulan dengan 30 sampai 40 peserta. dari sini tampak bagaimana Jiwa pendidik tidak dapat terpisahkan pada sosok Adnan.²¹⁷

3) Menjadi Politisi

Selain menjadi Guru, hakim, Muhammad Adnan juga pernah menjabat sebagai anggota dewan, yakni DPA (Dewan Pertimbangan Agung).²¹⁸ Ia diangkat menjadi DPA pada 28 september 1945 dan berakhir pada tahun 1950. Setelah Republik Indonesia Serikat (RIS) Kembali menjadi Negara kesatuan Republik Indonesia, anggota DPRS-RI, badan pekerja KNIP, dan

²¹⁵ Abdul Basith Adnan, *Prof. KH. R. Muhammad Adnan; Untuk Islam dan Indonesia*, h. 31

²¹⁶ Abdul Basith Adnan, *Prof. KH. R. Muhammad Adnan; Untuk Islam dan Indonesia*, h. 32

²¹⁷ Abdul Basith Adnan dan Abdul hayi Adnan, Prof KH. R. Muhammad Adnan dan Pemikirannya dalam Islam, dalam *lima tokoh IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*, h. 20

²¹⁸ Dewan Pertimbangan Agung adalah salah satu lembaga Negara yang berkedudukan di bawah Majelis Permusyawaratan Rakyat, akan tetapi sederajat dengan Dewan Perwakilan Rakyat yang berfungsi memberikan pertimbangan-pertimbangan kepada pemerintah. Lihat Sri Soemantri, *Tentang Lembaga-lembaga Negara Menurut UUD 1945*, (Bandung: PT Citra Aditya Bakti, 1989), cet. 6, h. 136

parlemen RIS dialihtugaskan menjadi Dewan Perwakilan Rakyat (DPR-RI). Pengalihan tugas dari DPA menjadi DPR-RI menjadikan Muhammad Adnan lebih banyak lagi berkecimpung di dalam dunia politik.²¹⁹

Masuknya Muhammad Adnan pada (partai) politik bukan disebabkan oleh *party minded*, bukan karena ia sangat gandrung dengan politik, melainkan karena adanya situasi yang menghendaki Muhammad Adnan untuk itu. Profesi yang pernah ia geluti adalah dunia pendidikan, terutama pendidikan agama, dan selama bertahun-tahun juga menekuni dunia perhakiman. Adapun pandangan Muhammad Adnan tentang politik dicantumkan dalam tulisannya yang berjudul “Siyasah dan Ibadah”. Sebagaimana yang dikutip oleh Abdul Basith, Muhammad Adnan memandang kesempurnaan perilaku seorang Muslim bukan hanya terletak pada ketekunan dalam melaksanakan ibadah, akan tetapi juga perlu untuk memperhatikan kehidupan dunia, seperti memperbaiki dunia melalui kegiatan siyasah (politik).²²⁰

Lebih lanjut lagi, Muhammad Adnan menjelaskan bahwa *siyasah* (politik) terbagi menjadi dua, yaitu *siyasah ‘adilah* dan *siyasah zalimah*. Menurutnya *siyasah ‘adilah* adalah usaha dan cara mengatur masyarakat, mengatur dan menyelenggarakan Negara berdasarkan kejujuran dan keadilan, di atas jalan kebenaran dan menuju perbaikan. Sedangkan *siyasah zalimah* adalah politik yang hakikatnya berdasarkan atas aniaya kepada umat, dalam usaha mencapai tujuannya menggunakan cara tipu muslihat yang berbelit-belit, memutar balikkan pembicaraan dan kenyataan, serta tidak jujur.²²¹

Selanjutnya, pada tahun 1955 Muhammad Adnan diminta oleh Masyumi untuk dicalonkan sebagai anggota Konstituante (Badan Pembentuk Undang-Undang Dasar). Pengalamannya dibidang kehakiman agama dan pengetahuannya dalam hukum diperlukan untuk Konstituante. Melalui daerah pemilu Jawa Tengah, Muhammad Adnan kemudian terpilih menjadi salah satu anggota Konstituante. Dan pada tahun 1957 Muhammad Adnan dipilih oleh Pengurus Besar Masyumi sebagai anggota Majelis Syura Pleno mewakili Yogyakarta berdasarkan keputusan Muktamar VIII.²²²

²¹⁹ Abdul Basith Adnan dan Abdul hayi Adnan, Prof KH. R. Muhammad Adnan dan Pemikirannya dalam Islam, dalam *lima tokoh IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*, h. 43

²²⁰ Abdul Basith Adnan dan Abdul hayi Adnan, Prof KH. R. Muhammad Adnan dan Pemikirannya dalam Islam, dalam *lima tokoh IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*, h. 45

²²¹ Abdul Basith Adnan dan Abdul hayi Adnan, Prof KH. R. Muhammad Adnan dan Pemikirannya dalam Islam, dalam *lima tokoh IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*, h. 45

²²² Abdul Basith Adnan dan Abdul hayi Adnan, Prof KH. R. Muhammad Adnan dan Pemikirannya dalam Islam, dalam *lima tokoh IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*, h. 46

3. Kondisi Politik dan Sosial di Masa Muhammad Adnan

Muhammad Adnan lahir dan tumbuh di lingkungan Kraton Surakarta pada abad ke 19 yakni pada akhir masa pemerintahan Sri Susuhan Pakubuwana IX (1861-1893 M) dan awal Sri Susuhan Pakubuwana X (1893-1936 M) berkuasa. Pakubuwana memerintah secara turun temurun berdasarkan hak asal-usul atau hak tradisional dan bersifat istimewa, memintah sejak jauh sebelum berdirinya Negara Republik Indonesia.²²³ Sifat pemerintahan yang turun temurun dari ratu sebelumnya ke ratu berikutnya berdasarkan hak asal-usul yang telah ada sebelum terbentuknya Negara Indonesia merupakan keistimewaan dari Keraton Surakarta yang membedakan dengan bentuk pemerintahan lainnya. Keraton selalu identik dengan jabatan ratu, sehingga membedakan dengan bentuk pemerintahan lainnya.

Struktur pemerintahan pada masa Pakubuwana X masih sama dengan struktur raja-raja sebelumnya, dimana raja memiliki kedudukan dan jabatan yang paling tinggi. Dan untuk menjalankan roda pemerintahan Sunan dibantu oleh para sentana dan abdi dalem yang berkedudukan sebagai wakil Raja. Tugas mereka adalah menjalankan tugas dan tanggung jawab yang diperintahkan oleh raja.²²⁴ Pada masa ini kebijakan politik sunan sudah banyak dipengaruhi oleh ajaran Islam. disamping itu, juga sudah diterapkan hukum Islam di dalam keraton melalui *surambi* dan *pradata*.²²⁵ *surambi* merupakan pengadilan tertua di kasunanan yang dipimpin oleh seorang *pengulu* dengan dibantu empat ulama dan delapan *khatib* yang pengambilan keputusannya didasarkan Al-Qur'an, hadis dan kitab-kitab Islam lainnya. Di *surambi* inilah, ayah Muhammad Adnan mengemban tugas sebagai *pengulu Tafsir anom*.²²⁶

Masa Pakubuwana X, aktivitas keagamaan mengalami perkembangan yang sangat pesat. Selain perundang-undangan yang didasarkan pada hukum agama, acara-acara keagamaan berupa pembacaan kitab agama juga dilakukan pada setiap hari Rabu malam Kamis di Bangsal Pracimarga yang dibacakan oleh Raden penghulu Tafsir anom. Selanjutnya pada kamus malam Jumat, Pakubuwana X melakukan *udhik-udhik* atau sedekah menyebar uang

²²³ Sri Winarti, *Sekilas Sejarah Keraton Surakarta*, (Surakarta: Cendrawasih, 2004), h. 43

²²⁴ Dwi Ratna Nurhajarini, dkk., *Sejarah Kerajaan Tradisional Kerajaan Surakarta*, (Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan RI, 1999), h. 156

²²⁵ Purwadi, *Sri Susuhan Pakubuwana X; Perjuangan, Jasa, dan Pengabdian untuk Nusa dan Bangsa*, (Jakarta: Bangun Bangsa, 2009), h. 85

²²⁶ Katno, Penerapan Hukum Islam di Keraton Kasunanan Surakarta Pada Masa Pakoe boewono IV dalam *Profetika; Jurnal Studi Islam*, Vol. 16, No. 1, tahun 2015, h. 53

sebagai ritual sosial keluarga Raja.²²⁷ Masa kejayaan perkembangan Islam di masa Kasunanan Surakarta terjadi pada masa Pakubuwana X ini. Selain dipengaruhi oleh karakter kepemimpinan dan sosok alim sang raja, keberhasilan itu juga di topang oleh hadirnya Pengulu Tafsir Anom V—ayah dari Muhammad Adnan—sebagai orang nomor satu di bidang kegamaan yang dipercaya oleh raja sebagai pengulu ageng sekaligus penasehat raja.

Pada tahun 1916 suhu politik global sedang menaik, sehingga berimbas pada situasi politik di Timur Tengah dimana pasokan pangan ke semenanjung Saudi Arabia menjadi terhambat, sehingga timbul bahaya kekurangan pangan di Saudi Arabia, dimana Muhammad Adnan hidup di dalamnya. Pada situasi seperti ini Muhammad Adnan diperintahkan oleh sang Ayah untuk kembali ke Indonesia.

Sesampainya di Indonesia, Pemerintah Hindia Belanda masih menguasai Indonesia. Hal ini tidak menghalangi Muhammad Adnan untuk menyebarkan ilmu agama yang di dapatnya dengan membuka tempat pengajian dan mendirikan sekolah-sekolah. Selain menjadi pendidik, Muhammad Adnan juga diangkat menjadi seorang hakim. Pada masa pemerintahan Belanda, kekuasaan kehakiman pemerintahan Hindia Belanda melalui tahap dimana badan-badan peradilan sebagai pelaksana kekuasaan kehakiman bersifat pluralistik dan diskriminatif, karena adanya perbedaan peradilan yang khusus untuk orang-orang Eropa yang dipersamakan dengannya, dan ada badan peradilan yang khusus untuk golongan pribumi seperti adanya peradilan Gubernemen dan peradilan adat.²²⁸ Peradilan Gubernemen pada masa hindia belanda ini terdiri atas peradilan sipil dan militer. Pada peradilan sipil²²⁹ inilah Muhammad Adnan diangkat menjadi hakim agama dalam lingkunag peradilan agama Islam.

Menjelang kemerdekaan Indonesia, dimana Indonesia tidak lagi dikuasai oleh Belanda melainkan oleh pasukan Jepang. Dengan landasan keinginan untuk membela tanah air dariserangan Belanda dan sekutunya yang ingin menguasai Indonesia, Muhammad Adnan ikut membentuk pasukan perjuangan bernama *Barisan Penjaga Tanah Jawa yang diatur menurut*

²²⁷ Pakubuwana X, *Serat Karongrongan III*, (Surakarta: Budi Utomo, tt), h. 23-24

²²⁸ Bahder Johan Nasution, *Sejarah Perkembangan Kekuasaan Kehakiman di Indonesia*, dalam *Jurnal Inovatif*, vol. VII, No. 23, tahun 2014, h. 14

²²⁹ Peradilan Sipil terdiri dari: 1) Landgrecheet yang berlaku untuk semua golongan, 2) Indlandsche Rechtspraak atau peradilan pribumi yang diperuntukkan oleh orang-orang pribumi, 3) Europeesche Rechtspraak yang pada prinsipnya digunakan untuk orang-orang Eropa, dan 4) Peradilan Agama yang diperuntukkan untuk mengadili perkara agama Islam. lihat Bahder Johan Nasution, *Sejarah Perkembangan Kekuasaan Kehakiman di Indonesia*, dalam *Jurnal Inovatif*, h. 15

peraturan Islam bersama Kiai H. Mas Mansyur, Dr. H.A. Karim Abdullah, dan beberapa alim terkemuka.²³⁰ Hingga tiba saat pembacaan proklamasi oleh Ir. Soekarno dan Moh. Hatta, tidak terkecuali Muhammad Adnan menyambutnya dengan gembira. Namun, ketegangan-ketegaangan dan kontak senjata antara pemuda-pemuda Indonesia dan militer belanda beserta sekutunya membuat Muhammad Adnan memutuskan untuk membawa pulang kembali keluarganya ke Pengulon Surakarta, setelah sebelumnya sempat tinggal di Jakarta.²³¹

Pada tahun 1946 dimana banyak kantor, jawatan dan departemen-departemen yang dipindahkan ke daerah yang aman, terutama Yogyakarta dan Surakarta, membuat Muhammad Adnan kembali ke Jakarta untuk membenahi kepindahan kantor Mahkamah Islam Tinggi dari Jakarta ke Surakarta. Pemandahan ini mengikuti kebijaksanaan pemerintah Republik Indonesia yang menghijrahkan pusat pemerintahan dari Jakarta ke Yogyakarta yang kemudian menjadi ibukota revolusi.²³²

Memasuki periode krusial bagi Indonesia pada tahun 1950, yang mempertentangkan bentuk Negara bagi bangsa Indonesia juga turut memberikan imbas pada Muhammad Adnan. pengembalian Negara Republik Indonesia Serikan (RIS) menjadi Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) ini kemudian menyebabkan Muhammad Adnan lebih banyak berkecimpung dalam dunia politik.²³³ Bagaimanapun Muhammad Adnan telah memainkan peran yang vital dalam dimensi perpolitikan Indonesia.

4. Karya-karya Muhammad Adnan

Muhammad Adnan memiliki beberapa karya, diantaranya:

- a. Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi. Tafsir Al-Qur'an lengkap 30 juz dengan menggunakan bahasa jawa sebagai terjemah dan penjelas maksud dari ayat. tafsir ini selesai dituliskan pada tahun 1965.
- b. Hidâyatul islâm. Sebuah kitab yang menjelaskan tentang akhlak (budi pekerti) yang dtulis menggunakan huruf arab pegon dengan menggunakan bahasa Jawa

²³⁰ Abdul Basith Adnan dan Abdul hayi Adnan, Prof KH. R. Muhammad Adnan dan Pemikirannya dalam Islam, dalam *lima tokoh IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*, h. 23

²³¹ Abdul Basith Adnan, *Prof. KH. R. Muhammad Adnan; Untuk Islam dan Indonesia*, h. 24-25

²³² Abdul Basith Adnan, *Prof. KH. R. Muhammad Adnan; Untuk Islam dan Indonesia*, h. 26

²³³ Abdul Basith Adnan dan Abdul hayi Adnan, Prof KH. R. Muhammad Adnan dan Pemikirannya dalam Islam, dalam *lima tokoh IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*, h. 45

- c. Buku tuntunan Iman dan Islam, buku yang berisi tentang rangkuman kuliah agama Islam yang ia sampaikan ketika menjadi dosen Agama di PTAIN Yogyakarta. Buku ini Pertama kali diterbitkan oleh Bunga Rampai tahun 1961
- d. Buku peringatan hari-hari besar Islam. yang berisi kumpulan ceramaceramah beliau, yang dibukukan pada tahun 1970
- e. Buku *ilmu fiqh dan ushulnya*, yang berisi pidato pada saat pengkuhan guru besar di bidang ilmu fikih di Perguruan Tinggi Agama Islam Negeri Yogyakarta pada tahun 1956
- f. Siyasa dan Ibadah. Buku ini berisi tentang pandangan politik Muhammad Adnan. Yaitu buku yang berisi ceramah-ceramah beliau, yang baru diterbitkan pada tahun 1970
- g. Risalah al-Syiqaq buku yang berisi pembinaan sengketa perkawinan, dituliskan pada tahun 1940.
- h. Buku khutbah Jum'at yang diberi nama Ta'yyid al-Islam. Pada awalnya buku ini ditulis menggunakan Arab Pegon berbahasa Jawa, akan tetapi selanjutnya buku ini dicetak dengan tulisan latin berbahasa Jawa. belum diketahui buku ini pertama kali diterbitkan oleh siapa, akan tetapi sesuai informasi yang didapatkan bahwa buku ini diterbitkan pada tahun 1970.
- i. Mutiara hikmah. Yaitu kumpulan ceramah dan artikel. Belum diketahui pada tahun berapa dan oleh penerbit apa buku ini dibukukan.²³⁴

B. Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi

1. Latar belakang Penulisan

Dalam *muqaddimah* yang di tuliskan dalam *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi*, Muhammad Adnan menyinggung sedikit terkait beberapa tafsir yang pernah dilahirkan oleh para ulama Nusantara, seperti tafsir *al-Munir* karya dari Kiai Nawawi al bantani yang ditulis pada tahun 1300-an Hijriyyah, Tafsir *Tarjumân al-Mustafid*—yang ditulis dalam Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi dengan sebutan Tafsir *Al-Baidhawi*—karangan Abdul Rauf al-Singkili, dan tafsir *Faid ar-Rahmân* yang ditulis oleh Kiai Sholeh Darat di tahun 1310 Hijriyyah. Selain itu, juga disebutkan terjemah Al-Qur'an berbahasa Jawa yang dihimpun oleh perkumpulan Mardikintaka di Surakarta.

²³⁴ Buku ini berisi catatan ceramah Muhammad Adnan yang diucapkan dalam berbagai kesempatan, dan ditulis oleh Adnan dengan menggunakan tiga bahasa, yakni Arab, Indonesia dan Jawa. Buku ini disusun oleh putranya, Abdul Basith Adnan. Pada tahun 1980 kemudian dicetak oleh PT Al-Ma'arif Bandung.

Penyebutan priodesasi singkat terkait perkembangan tafsir Al-Qur'an di Nusantara oleh KH R. Muhammad Adnan tersebut, penulis simpulkan sebagai salah satu motivasi dituliskannya tafsir ini. *Pertama* Tafsir *al-Munîr* karya Kiai Nawawi Bantani merupakan tafsir karya ulama Nusantara yang ditulis dengan menggunakan bahasa Arab pada tahun 1897 M (Abad ke 19) dan di cetak di Timur Tengah. Meskipun tafsir ini dituliskan oleh ulama Nusantara, akan tetapi penulisan tafsir dengan menggunakan bahasa dan tulisan Arab berimplikasi pada pemahaman para pembaca yang tidak mengerti bahasa Arab. selain itu, dicetaknya tafsir ini di Timur Tengah membuat tafsir ini sulit untuk didapatkan saat itu, Sehingga tafsir ini kurang bisa menyentuh masyarakat di Nusantara, terkecuali mereka yang pernah belajar di Timur tengah, yang memahami bahasa Arab maupun yang belajar terhadap orang yang memahami isi tafsir tersebut. *Kedua* Tafsir *Tarjumân al-Mustafid* atau *al-Baidhawi*²³⁵ karya Abdul Rauf al-Singkili, yang ditulis menggunakan bahasa Melayu Jawi kemudian diklaim sebagai tafsir pertama yang dituliskan secara lengkap 30 juz oleh Ulama Nusantara dengan menggunakan bahasa lokal (non Arab). meskipun tafsir ini sudah dituliskan menggunakan bahasa Melayu-Jawi, akan tetapi tidak semua masyarakat Nusantara dapat memahaminya, mengingat banyaknya ragam bahasa yang digunakan di Indonesia. Sehingga, masyarakat yang tidak mengenal bahasa Melayu-Jawi masih membutuhkan penjelasan tentang isi Al-Qur'an dengan menggunakan bahasa yang mereka pahami. *Ketiga*, Tafsir *Faid ar-Rahmân* yang dituliskan oleh Kiai Shaleh Darat. Dengan menggunakan bahasa Jawa beraksara Pegon, dan *Keempat*, Muhammad Adnan meyebutkan Kiai Bagus 'Arafah seorang ulama di Solo yang menuliskan tafsir Jalalain berbahasa Jawa pada tahun 1913 M, akan tetapi Kiai Bagus 'Arafah meninggal dunia sebelum sempat menyelesaikan penulisan tafsirnya. Selain itu, Muhammad Adnan juga menjelaskan bahwa perkumpulan *Mardikintoko* Solo telah berhasil menuliskan terjemah Al-Qur'an berbahasa Jawa menggunakan huruf

²³⁵ Tafsir ini lebih dikenal dengan sebutan tafsir *Tarjuman al-Mustafid*. Akan tetapi, ada pula yang menyebutkan tafsir ini sebagai *tafsir baidhawi* seperti yang dikatakan oleh Snouck Hurgronje sebagai hasil terjemahan tafsir *al-baidhawi*. Penyebutan ini didasari atas digunakannya tafsir *baidhawi* sebagai sumber utama penafsiran. Sehingga tafsir ini sempat digadag-gadangkan sebagai terjemah dari *baidhawi* meskipun kemudian muncul hasil penelitian lanjutan yang mengatakan bahwa tafsir *tarjuman mustafid* tidak hanya bersumber dari *tafsir baidhawi*, akan tetapi juga tafsir *jalalain* dan beberapa tafsir Arab. lihat Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Nusantara* Abad XVII & XVIII, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2013), h. 258

arab lengkap 30 juz pada tahun 1924 M yang kemudian dicetak berulang kali.²³⁶

Dari penjelasan Muhammad Adnan ini kemudian penulis simpulkan bahwa kemungkinan hal utama yang melatar belakangi ditulisnya tafsir ini adalah untuk memenuhi kebutuhan masyarakat Jawa Umumnya dan masyarakat daerah Surakarta khususnya untuk memahami dan menelaah makna yang terkandung dalam Al-Qur'an yang berbahasa Arab, dengan tujuan agar masyarakat dapat memahami, serta meresapi makna yang terkandung di dalamnya.

Muhammad Adnan juga menjelaskan pentingnya mempelajari Al-Qur'an dengan mengutip berbagai pendapat para ulama, seperti imam al-Baihaqi yang menjelaskan bahwa Al-Qur'an merupakan pokok dari segala ilmu. Selain itu, Muhammad Adnan juga mencantumkan penjelasan Imam Sahl at-Tastari yang mengatakan jika seluruh ayat Al-Qur'an memiliki empat maksud, *Pertama*, dari segi lahir nya yang dapat dipelajari dalam *Ulûm Al-Qur'an*, *Kedua*, dari segi bathinnya yaitu maksud maksud yang lebih dalam dari Al-Qur'an untuk orang-orang yang khusus, *ketiga*, khad yang merupakan batasan hukum halal dan haram, dan *keempat*, *mathla`* adalah terbukanya hati untuk mengerti apa yang dikehendaki oleh Allah Swt.²³⁷

2. Metodologi *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi*

a. Corak Tafsir

Dari segi corak, sekilas tampak bahwa tafsir ini tidak mengacu pada corak tertentu atau bersifat umum (*tafsir ijmalî*). Artinya, tidak ada corak yang dominan yang menjadi ciri khusus dalam tafsir ini. Semuanya menggunakan pemahaman ayat secara netral tanpa membawa pesan khusus, seperti aqidah, fiqh maupun tasawuf. Akan tetapi, jika dilihat dari bahasa yang digunakan untuk memberikan makna pada ayat-ayat Al-Qur'an, *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi* dapat dikatakan sebagai tafsir yang bercorak al-Adabi Ijtima'i yaitu tafsir yang menjelaskan ungkapan-ungkapan Al-Qur'an secara teliti, kemudian menjelaskan makna-makna yang dimaksud oleh Al-Qur'an dengan gaya bahasa yang menarik, dan pada langkah-langkah berikutnya mufassir menghubungkan nash-nash Al-Qur'an yang tengah dikaji dengan realitas sosial dan sistem budaya yang ada.²³⁸ Hal ini dapat

²³⁶ KH.R. Muhammad Adnan, *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi*, (Bandung: PT al-Ma'arif, 1990), cet. Ke enam, h. 7

²³⁷ KH.R. Muhammad Adnan, *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi*, h. 9

²³⁸ Abd al-Hayy al-Farmawî, *Metode Tafsir Maudhu'i; Suatu Pengantar*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994), h. 2

dilihat dari beberapa budaya masyarakat Jawa yang dimasukkan oleh KH. R. Muhammad Adnan dalam memberikan pemaknaan pada suatu ayat. seperti ketika menjelaskan tentang percakapan antara Nabi Harun dan Nabi Musa, *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi* tidak meninggalkan sistem tata bahasa Jawa (*unggah ungguh basa*) yang biasa digunakan masyarakat Jawa untuk berkomunikasi yang didasarkan pada perbedaan status sosial para pengguna bahasa yang terlibat dalam komunikasi tersebut.²³⁹

b. Sistematika Penyajian Tafsir

Sistematika penyajian tafsir ialah rangkaian yang digunakan dalam penyajian tafsir. Sebuah karya tafsir secara teknis bisa disajikan dalam sistematika yang beragam.²⁴⁰ Terdapat dua jenis dalam sistematika penyajian tafsir, yaitu: *Pertama*, sistematika penyajian runtut yaitu sistematika penyajian yang mengacu pada urutan *surah* yang ada dalam mushaf standard dan mengacu pada urutan turunnya wahyu, *kedua* sistematika penyajian tematik yang bentuk rangkaian penulisan tafsir yang struktur paparannya mengacu pada tematertentu, atau pada ayat, *surah*, maupun juz tertentu²⁴¹

Melihat kriteria di atas, *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi* karya Muhammad Adnan termasuk dalam jenis tafsir yang menggunakan sistematika penyajian runtut, dimana tafsir ini disusun lengkap 30 juz dengan rangkaian penyajian yang urutan *surah* yang terdapat dalam mushaf utsmani. Adapun gambaran sistematika penyajian tafsir *Al-Qur'an suci basa jawi* secara keseluruhan penulis bagi menjadi tiga bagian, yaitu pembukaan tafsir, isi tafsir dan lampiran pelengkap dengan rincian sebagai berikut.

Pertama, pembukaan tafsir. Format penulisan yang digunakan Muhammad Adnan dalam pembukaan tafsir *Al-Qur'an suci basa jawi* dimulai dengan *bebuka* (muqaddimah) dari Muhammad Adnan sendiri. Dalam *bebuka* nya Muhammad Adnan menuliskan penjelasan tentang macam-macam ilmu yang terkandung dalam Al-Qur'an seperti tauhid, fiqh, tasawuf, ilmu ma'rifat, falsafah, *babad* (sejarah) seperti sejarah para Nabi dan umatnya, ilmu tatanegara, ekonomi, pendidikan (*paedogogie*) , ilmu alam, dan lain lain.²⁴² selain itu, ia juga menjelaskan terkait terjemah dengan tafsir. Menurutnya terjemah ialah menyalin kalimat lama dengan kalimat baru (menggunakan bahasa yang lain) tanpa mengurangi atau merubah maknanya, sedangkan tafsir ialah memberikan keterangan, sehingga apabila kalimat yang dijelaskan tidak disebutkan penafsirannya, maka penafsirannya

²³⁹ Muhammad Adnan, *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi*, h.436

²⁴⁰ Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir*, h. 122

²⁴¹ Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir*, h. 124

²⁴² KH.R. Muhammad Adnan, *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi*, h. 8

dapat ditemukan diseperti ayat tersebut. Pada akhir *bebukanya*, Muhammad Adnan menuliskan harapannya agar apa yang ia tulis—Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi—dapat memberikan manfaat bagi semua pembacanya.²⁴³

Kedua, isi tafsir. Penyajian teknis penulisan isi tafsir *Al-Qur'an suci basa jawi* adalah sebagai berikut:

- 1) Surat-surat di susun secara runtut yang dimulai dari juz 1 hingga juz 30. Dimana surat Al-Fatihah menjadi surat pertama di Juz 1 dan An-Naas menjadi surat terakhir di Juz 30.
- 2) Dalam menuliskan nama surah, Muhammad Adnan juga menyertakan makna dari nama surah tersebut, tempat turunnya, jumlah ayat yang berada dalam surah tersebut, serta penjelasan urutan diturunkannya surah. Seperti ketika menjelaskan surah al-Mâidah. Muhammad Adnan menjelaskan bahwa al-Mâidah berarti *rampadan* karena menceritakan mukjizatnya Nabi Isa yang mampu menurunkan *rampadan* dari langit.²⁴⁴ Setelah itu dijelaskan bahwa surah ini diturunkan di Madinah dengan jumlah ayat 120, kecuali ayat ke 3 yang diturunkan di Arafah ketika haji wada'.²⁴⁵ Terakhir, disebutkan bahwa surah al-Mâidah diturunkan setelah surah al-fatihah.²⁴⁶ Muhammad Adnan menjelaskan kepada pembaca tafsirnya tentang urutan surat itu yang turun berdasarkan urutan turunnya wahyu meskipun tafsirnya tersusun sesuai mushaf pada umumnya.
- 3) Terjemahan dari ayat diletakkan di bawah teks Al-Qur'an.
- 4) Penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an dituliskan dalam bentuk *footnote* dengan nomor urutan dari 1 dan seterusnya hingga satu surah selesai. Jika menginjak pada surah selanjutnya, penulisan *footnote* diulang kembali dari angka 1. Jika tidak terdapat footnote, biasanya Adnan menambahkan keterangan yang diberi tanda dalam kurung (..)

²⁴³ KH.R. Muhammad Adnan, *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi*, h. 10-11

²⁴⁴ “*Mulane surat iki diarani surat Mâidah (rampadan) awit nyritakake Mu'jizate Nabi Isa, ngudunake rampadan saka langit*” Sebab dinamakannya surat ini Mâidah yang berarti hidangan, karena menceritakan mukjizat Nabi Isa yang mampu menurunkan hidangan dari langit. Lihat KH.R. Muhammad Adnan, *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi*, h. 152

²⁴⁵ “*Tinurunake ana ing Madinah, cacahé ayat; 120, kajaba ayat 3, tumurun ana ing Arafah nalika Haji wada'. Tumurun sawise surat al-Fatihah*” Diturunkan di Madinah, dengan jumlah ayat 120, kecuali ayat ke 3 yang di turunkan di Arafah ketika haji wada'. Diturunkan setelah surat al-Fatihah, KH.R. Muhammad Adnan, *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi*, h. 152

²⁴⁶ KH.R. Muhammad Adnan, *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi*, h. 152

- 5) Dalam penggunaan bahasa Jawa dalam penafsiran, dapat ditemukan bahasa Jawa halus (*krama*) dan bahasa Jawa kasar (*ngoko*), tergantung dari konteks pada ayat yang dijelaskan.
- 6) Dicontokannya nama-nama kitab yang dirujuk ketika memberikan keterangan. Seperti ketika menjelaskan Qs. An-Nisâ [4]: 43. Dalam menjelaskan tentang pengertian tayamum²⁴⁷, Muhammad Adnan juga mencantumkan kitab yang dirujuknya yaitu kitab *al-Taqrîb*

Ketiga, bagian lampiran. Setelah penafsiran selesai, Muhammad Adnan menambah dengan doa *khotmil Qur'an*, dan mencantumkan hadis-hadis yang menjelaskan tentang keutamaan membaca dan mengajarkan Al-Qur'an.²⁴⁸ Selanjutnya pada lampiran terakhir terdapat *Catetan isi* atau daftar isi.

c. Karakteristik *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi*

Tafsir ini memiliki karakteristik dari hal rujukan, yaitu yang merujuk pada beberapa kitab tafsir dan kitab klasik, yaitu:

1. Tafsir Jamal²⁴⁹ seperti ketika menafsirkan surat al-Baqarah [2] : 104. Setelah menjabarkan penafsirannya, di akhir kalimat disebutkan tafsir Jamal yang diletakkan di dalam tanda kurung.²⁵⁰
2. Kitab I'ânâh al-Thalibîn²⁵¹
3. Wasilah al-Thalâb²⁵²
4. Kitab al-Mahallî.²⁵³

²⁴⁷ "Tayamum iku ngusap rahi tangan loro nganggo lebu, kanthi niyat minangka gantine wudhu utawa adus, nalikane ora ana banyu utawa ana alangane ora bisa nganggo banyu, ing kono banjur kena shalat utawa nggopok Qur'an, lan sapanunggalane" Tayamum ialah mengusap muka dan kedua tangan menggunakan debu dengan niat untuk mengganti wudhu atau mandi ketika tidak ada air atau ada halangan ketika menggunakan air, setelah itu kemudian bisa melaksanakan shalat atau memegang Al-Qur'an dan lain sebagainya. Lihat KH.R. Muhammad Adnan, *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi*, h. 124

²⁴⁸ KH.R. Muhammad Adnan, *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi*, h. 942-956

²⁴⁹ Tafsir Jamal atau *Tafsir al-Futûhât al-ilâhiyyah bi Taudîh al-Tafsir al-Jalâlain li al-Daqâiq al-Khafîyyah* merupakan tafsir karangan Sulaiman ibn Umar al-Ujaili asy-Syafi' I yang wafat pada tahun 1204 H/1790 merupakan syarh dari tafsir *al-jalâlain*. Lihat Sulaiman ibn Umar ibn Mansûr al-Ujaili, *Tafsir al- al-Futûhât al-ilâhiyyah bi Taudîh al-Tafsir al-Jalâlain li al-Daqâiq al-Khafîyyah*, (Beirut: Dar el-Fikr, t.th)

²⁵⁰ KH.R. Muhammad Adnan, *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi*, h. 36

²⁵¹ I'ânâtu al-Thâlibîn adalah kitab yang membahas tentang fikih, karya dari Sayyid Bakri Ibn Muhammad Syatha' ad-Dimyathi (w. 1300 H) yang merupakan *hasyiyah* dari fathul Mu'in karya dari Zaid al-Din al-Malibary. Lihat dari Sayyid Bakri Ibn Muhammad Syatha' ad-Dimyathi, *I'ânâtu al-Thâlibîn*, (tt: Dar al-Ihya' al-Arabiyyah, t. th)

²⁵² Washilatul al-Thalab adalah kitab yang berisi tentang pembahasan seputar ilmu falak. Ditulis oleh Yahya Ibn Muhammad al-Khattab al-Maliky.

5. Kitab Taqrîb²⁵⁴
6. Kitab Fath al-Qarîb²⁵⁵
7. Kitab Fath al-Bayân
8. Tafsir Khozin²⁵⁶
9. Kitab Al Itqân fi'ulûm al-Qur'an²⁵⁷

Dari beberapa uraian di atas, dapat disimpulkan beberapa pokok pikiran yang berkaitan dengan eksistensi *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi*, yaitu:

Pertama, *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi* merupakan tafsir Al-Qur'an berbahasa Jawa yang menggunakan metode penafsiran *ijmâli* (global), yakni menjelaskan ayat secara singkat dan global, serta tidak sering memberikan keterangan-keterangan dalam menjelaskan suatu ayat. kedua, *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi* merupakan tafsir Al-Qur'an bahasa Jawa yang masih berkaitan dengan karya-karya keislaman yang lain, dalam artian *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi* tidak memberikan porsi yang besar terhadap penggunaan penalaran akal. Ketiga, *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi* menggunakan sistematika penyajian tafsir yang runtut sesuai mushaf Al-

²⁵³ Maḥallî adalah kitab yang memiliki judul asli *Kanzu al-Râghibîn fi Syarh Minhaj at-thâlibîn*, atau dikenal juga dengan kitab *Syarh al-Muhalla 'ala al-Minhaj*. Kitab ini di tuliskan oleh Jalal al-Dîn Muḥammad Ibn Aḥmad al-Maḥally (791-864 H) yang merupakan syarh dari kitab Minhâj al-Thalibîn karya Imam an-Nawawi. lihat Jalal al-Dîn Muḥammad Ibn Aḥmad al-Maḥally, *Kanzu al-Râghibîn fi Syarh Minhaj at-thâlibîn*, (Beirut: Dar kutub al-Ilmiyyah, 2001)

²⁵⁴ Taqrîb yang dimaksud di sini adalah kitab taqrîb yang memiliki syarh *fathul qarîb al-Mujîb*, yaitu kitab yang membahas tentang fikih terkait hukum-hukum Islam. kitab ini dikarang oleh Aḥmad Ibn Ḥusain ibn Aḥmad al-Isfahani al-Syafi'I (Abu Suja'), seorang ulama ahli fikih bermadzhab Syafi'I yang meninggal pada tahun 593 H/ 1196 M. lihat Aḥmad Ibn Ḥusain ibn Aḥmad al-Isfahani al-Syafi'I, *al-Taqrîb*, (tt: maktabah al-Jumhutriyyah al-Arabiyah, t.th)

²⁵⁵ Kitab fathul Qarib ini memiliki judul asli kitab *fath al-Qarîb al-Mujîb fi Syarh Alfaz at-Taqrîb*, merupakan kitab fikih karangan dari Muhammad Ibn Qasim al-Gazzy, yang merupakan kitab syarh dari *taqrîb* karya Abu Syuja'. Al-Gazzy meninggal pada tahun 918 H. lihat Muḥammad Ibn Qasim al-Gazzy, *fath al-Qarîb al-Mujîb fi Syarh Alfaz at-Taqrîb*, (Qahirah: Musthafa albabial-halabi, 1434 H)

²⁵⁶ Tafsir Khazin memiliki judul asli *Luâab al-Ta'wil fi Ma'âni al-Tanzîl*, yang merupakan karangan dari Abu Ḥasan 'Alî Ibn Muḥammad Ibn Ibrahim Asy-Syihî al-Baghdadi Asy-Syâfi'i yang wafat pada tahun 741 H. ia adalah seorang Sufi yang lebih dikenal dengan al-Khazin. Tafsir ini merupakan ringkasan dari tafsir *al-baghawiy*. Pengarang banyak menta'wil tentang sifat-sifat Allah, dan terkadang mencantumkan mazhab *salaf* dan *khalaf* tanpa menguatkan salah satu dari keduanya. Lihat Abu Abdillah Muhammad al-Hamûd al-Najdiy, *al-Qaul al-Muktashar al-Mubîn fi Manâhij al-Mufasssîrîn*, (Beirut: Dar el-Fikr, t.th) h. 28-29

²⁵⁷ *Al-Itqân fi Ulûm Al-Qur'an* adalah kitab yang berisi tentang dasar-dasar ilmu Al-Qur'an yang dikarang oleh Jalal al-Dîn al-Suyûthî. Kitab ini terdiri dari 2 juz. Pada juz 1 kitab ini terdiri dari 47 bab, dan pada juz ke 2 berisi sebanyak 42 bab.

Qur'an, yaitu yang dimulai dari surah al-Fâtiḥah berurutan hingga surah an-Nâs.

BAB IV

ANALISA PENAFSIRAN 4 TEMA (TEOLOGIS-RELIGIUS, ETIKA, SOSIAL KEMASYARAKATAN, DAN HUKUM) DALAM TAFSIR AL-QUR'AN SUCI BASA JAWI

A. Penafsiran Muhammad Adnan Pada Aspek Teologis

Bagian ini akan membahas tentang bagaimana *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi* menjelaskan tentang aspek-aspek yang berhubungan dengan nilai teologis, yang meliputi tentang: (1) Kewajiban Menyembah kepada Allah (2) Iman (*percaya*) (3) *Taqwâ* (*ajrih dumateng Allah*) dan (4) Bentuk sapaan kepada Allah.

1. Kewajiban Menyembah Kepada Allah

Dalam hal yang berhubungan dengan Allah sebagai pencipta dan manusia sebagai makhluk, *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi* menjelaskan kewajiban manusia yang hanya untuk menyembah kepada-Nya. Seperti dalam surah al-Isrâ'[17]: 23

﴿ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا ۖ إِمَّا يَبُلُغَنَّ عِنْدَكَ
الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرَهُمَا وَقُلْ لَهُمَا
قَوْلًا كَرِيمًا ۝﴾

Pemaknaan surah al-Isrâ [17]: 23 dalam *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi* ialah sebagai berikut:

Lan pangeranira uga wus dhawuh marang sira, (pangandikane): "He manungsa, sira aja padha manembah kajaba marang Allah, lan majibake mbeciki lan ngabekti marang wong tuwo loro, luwih-luwih maneh menawa sira menangi anggone pikun wong tuwonira loro utawa salah sijime, sira aja ngucap "HUS" lan sira aja nyulayani (sereng) marang kekarepane wong tuwa kang ora luput, sarta ngucapa marang wung tuwamu lorokanthi ucapan kang mulya (lan ngresepake).²⁵⁸

²⁵⁸ KH. R. Muhammad Adnan, *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi*, h. 407

Artinya: dan Tuhanmu juga telah memerintahkan kepadamu, (Perintahnya) “Hai manusia, janganlah kamu menyembah kecuali kepada Allah, dan diwajibkan berbuat baik serta berbakti kepada kedua orang tua, terlebih lagi jika kamu mengetahui kedua orang tuamu atau salah satunya telah pikun (lupa), kamu janganlah mengucapkan “hus” dan kamu janganlah menolak terhadap keinginan orang tua yang tidak salah, serta berbicaralah kepada kedua orang tuamu dengan ucapan yang mulia (dan menyenangkan perasaannya)

Dari pemaknaan di atas, dapat dilihat bagaimana *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi* menjelaskan kewajiban manusia terhadap Tuhannya, yaitu menyembah hanya kepada Allah, yang mana penyembahan tersebut tidak memiliki alternatif kemungkinan makna yang lain. Penjelasan tersebut tentu bertolak belakang dengan ajaran *manunggaling kawula gusti*. Dalam budaya Jawa, *manunggaling kawula gusti* secara teologis menjelaskan hubungan manusia dengan Tuhan, yaitu menyatunya makhluk dengan yang menciptakannya. Menurut Muryanto, ajaran *manunggaling kawula gusti* dengan *wahdat al-wujûd* tidak jauh berbeda. *manunggaling kawula Gusti* ialah ajaran yang menjelaskan bahwa dalam diri manusia terdapat roh yang berasal dari roh Tuhan. Menurutnya, yang terpenting dalam sebuah penyembahan adalah kepercayaan tentang zat yang disembah, sehingga ia tidak menyalahkan orang-orang yang memberikan penghormatan kepada selain Allah sebagai ‘bentuk’ Tuhan.²⁵⁹ Senada dengan konsep itu, Ibn ‘Arabi (560 H) sebagai penyokong ajaran *wahdat al-wujûd*, dalam memaknai kata *qadhâ* pada ayat tersebut ialah dengan “memutuskan atau membuka”. Menurutnya, orang-orang musyrik berkeyakinan bahwa menyembah berhala-berhala sembahhan tersebut justru untuk mendekatkan diri kepada Tuhan. Berhala-berhala sembahhan tersebut justru dimkasudkan sebagai ‘bentuk’ Tuhan.²⁶⁰

Menurut Quraish Shihab, kata *Qadhâ* memiliki arti menetapkan yang lebih tepat untuk dipilih.²⁶¹ Sedangkan menurut at-Thabâri, *qadhâ* diartikan dengan memerintahkan, yaitu Allah memerintahkan kepada manusia. Sehingga, ayat ini berisi tentang perintah pada manusia agar tidak menyembah selain Allah dan melarang untuk mempersekutukan-Nya dengan

²⁵⁹ Sri Muryanto, *Ajaran Manunggaling Kawula Gusti*, (Yogyakarta: Kreadi wacana, 2004), h. 17

²⁶⁰ Abû Bakar Ibn ‘Alî Muhyiddin al-Haitami al-Tha’i al-Andalusi, *al-Futûhat al-Makiyyah*, (Beirut: Dar el-Fikr, tt), Juz III, h. 117

²⁶¹ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbâh*, Vol. 7, (Jakarta : Lentera hati, 2010), h. 441

satu apapun.²⁶² Berbeda dengan Ibn ‘Arabi, Muhammad Adnan dalam *Tafsir Al-Qur’an Suci Basa Jawi* menjelaskan bahwa menyembah selain Allah dengan menjadikan benda-benda sebagai penjelmaan “bentuk” Tuhan, merupakan sebuah perilaku musyrik.

Sebagaimana dalam menjelaskan surah al-Isrâ ayat 57

أُولَئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ
وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ ۚ إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ كَانَ مَحْذُورًا



Tafsir Al-Qur’an Suci Basa Jawi menjelaskan ayat di atas sebagai berikut

*kang dianggep Pangeran dening wong-wong mau, kabeh padha ngupaya lantaran supaya kacerak marang pangerane. Endi kang luwih cerak marang Pangerane (ora leren-leren golek lantaran supaya tambah kacerak) lan dheweke iku (kang dianggep pangeran) salawase uga ngarep-ngarep rahmate Allah lan wedi ing siksane. Saktemene siksane pangeranira (Muhammad) iku luwih diwedeni.*²⁶³

Artinya: yang dianggap Tuhan oleh orang-orang tersebut, semua mencari perantara agar dekat dengan Tuhannya. Mana yang lebih dekat dengan Tuhannya (tidak henti-hentinya mencari perantara agar semakin dekat) dan mereka (yang dianggap Tuhan) selamanya juga mengharapkan rahmatnya Allah dan takut terhadap siksa-Nya. sesungguhnya siksa Tuhanmu (Muhammad) itu lebih ditakuti.

Tafsir Al-Qur’an Suci Basa Jawi menjelaskan bahwa Allah sebagai Zat yang harus disembah oleh umat manusia tidak boleh disekutukan dengan selain-Nya. Penyembahan kepada Tuhan yang lain merupakan usaha yang sia-sia belaka karena Tuhan-Tuhan tersebut juga meminta rahmat dan takut akan siksa-Nya. Penafsiran ini kemudian mengandung pengertian bahwa dalam menyembah Allah harus dilakukan secara langsung tanpa melibatkan adanya perantara-perantara dalam bentuk apapun. Hal ini dikarenakan bahwa perantara-perantara tersebut tidak lain juga merupakan makhluk Allah yang sama dengan dirinya.

²⁶² Abû Ja’far Muḥammad bin Jarîr at-Thabâri, *Tafsîr Jami’ al-Bayân ‘an ta’wil ayi al-Qur’an*, terj. Misbah, dkk., (Jakarta : Pustaka Azzam, 2009), juz 16, h. 600

²⁶³ Muhammad Adnan, *Tafsir Al-Qur’an Suci Basa Jawi*, h. 412

Ath-Thabâri dengan mengambil pendapat yang diriwayatkan dari Ma'mar, dari Abdullâh ibn Mas'ud, menjelaskan bahwa ayat ini ditujukan kepada mereka yang diseru oleh kaum musyrik sebagai Tuhan pada masa Nabi Muhammad Saw., yang telah mencari jalan kepada Tuhan mereka yaitu Isa bin Maryam.²⁶⁴ Menurut pendapat yang lain, kaum musyrik menyembah para malaikat, Jin, Nabi Isa dan Uzair. Bagi orang-orang musyrik, sesembahan mereka dapat menghilangkan bahaya dan kemudharatan mereka. Lalu Allah menyebutkan bahwa yang mereka sembah itu sekalipun yang paling dekat dengan Allah sebenarnya juga mencari wasilah (jalan) untuk mendekatkan diri kepada-Nya. yaitu dengan menghambakan diri kepada-Nya. sehingga mereka tidaklah layak untuk disembah, dan penyembahan hanya dapat dilakukan hanya kepada Allah.²⁶⁵

Pada ayat yang lain seperti surah al-Kahfi [18] ayat 110²⁶⁶ dijelaskan bahwa Allah adalah Tuhan yang Maha Tunggal yang tidak dapat dipersekutukan (*mangro tingal*) dengan yang lain. dalam istilah Jawa, *mangro tingal* berasal dari kata *mangro* dan *tingal*. Istilah *mangro* memiliki arti membagi dua, bercabang dua, dan mendua.²⁶⁷ Sedangkan *tingal* berarti melihat. Sehingga istilah *mangro tingal* dapat diartikan dengan melihat pada dua cabang. Artinya, seseorang yang *mangro tingal* menganggap bahwa yang berhak disembah tidak hanya satu (Allah), akan tetapi juga menyembah yang lainnya ketika mengharapakan sesuatu. Sebagaimana yang dijelaskan dalam surah ar-Ra'd [13] ayat 36.

وَالَّذِينَ آتَيْنَهُمُ الْكِتَابَ يَفْرَحُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمِنَ الْأَحْزَابِ مَنْ يُنْكِرُ
بَعْضَهُ قُلْ إِنَّمَا أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ وَلَا أُشْرِكَ بِهِ إِلَيْهِ أَدْعُوا وَإِلَيْهِ مَأْب

²⁶⁴ Abû Ja'far Muḥammad bin Jarîr at-Thabâri, *Tafsîr Jami' al-Bayân 'an ta'wil ayi al-Qur'an*, terj. Misbah, dkk, h. 735

²⁶⁵ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Tafsirnya*, (Jakarta : Departemen Agama RI, 2009), jilid 5, h. 502

²⁶⁶ "(Muhammad) Sira dhawuha: saktemene Ingsun iki uga manungsa kaya sira, mung ing sun kaparingan wahyu kang nerangake sejatine pangeranira iku Pangeran kang Maha Tunggal. Dene sing sapa ngarep-ngarep sowan marang ngarsane Allah pangerane, supaya nindakake kebecikan, lan aja nyekuthokake anggone nyembah marang pangerane kanthi sesembahan liyane" Artinya: Muhammad, katakanlah: sesungguhnya aku juga manusia sama sepertimu, hanya saja aku diberikan wahyu yang menjelaskan bahwa sesungguhnya Tuhanmu adalah Tuhan yang Maha Esa. Maka barangsiapa mengharapakan pertemuan dengan Allah Tuhannya, agar berbuat kebaikan dan tidak mempersekutukan penyembahan kepadaNya dengan sesembahan yang lain.

²⁶⁷ Dalam bahasa Jawa, dua dikenal dengan *loro*. Lihat Mohammad A. Syuropati, *Kamus Pintar Kawruh Jawa*, h. 145

“Dene para wong kang wis inghun paringi kitab iku padha bungah dening tumuruning Qur`an kang wis didawuhake marang sira (Muhammad). Ewadene ana sawenehing golongan kang maido surasane Qur`an sawatara. (He Muhammad) Sira dhawuha: “Ingsun iki diperintah dening Allah, ngendikakake manembah ing Allah bae, lan ingsung ora kepareng mangro tingal, menawa inghun nyenyuwun, mesti kudu nyenyuwun ing Allah. Ing besuk dina Qiamat, inghun bakal bali marang ngersane Allah.”²⁶⁸

Artinya:

“Adapun Orang-orang kafir yang telah kami beri kitab kepada mereka merasa bahagia dengan diturunkannya al- Qur`an yang telah diturunkan kepadamu (Muhammad) dan diantara golongan-golongan yang bersekutu, ada yang mengingkari sebagiannya. Katakanlah (Muhammad) “sesungguhnya aku hanya diperintah untuk menyembah kepada Allah dan tidak mempersekutukan sesuatupun denganNya. Dan apabila kalian ingin meminta, maka memintalah kepada Allah. Dan besok pada hari kiamat, manusia akan kembali kepada Allah”.

Dengan begitu, penafsiran dalam *Tafsir Al-Qur`an Suci Basa Jawi* yang berkaitan dengan penyembahan kepada Allah tidak mendukung ajaran teologis Jawa *manunggaling kawula Gusti* yang dianut oleh beberapa masyarakat Jawa. meskipun begitu, ajaran ini dianggap sebagai ajaran yang menyimpang. Dengan begitu, *Tafsir Al-Qur`an Suci Basa Jawi* sangat berhati-hati dalam memberikan pemaknaan yang berhubungan dengan aspek teologi.

Senada dengan itu, Hamka dalam tafsirnya menyebutkan bahwa Allah melarang dengan keras makhluk-Nya menyembah kepada selain-Nya. sehingga, cara beribadah kepada Allah ditentukan sendiri oleh Allah, dan dilarang mengarang-ngarang sendiri tata cara beribadah kepada Allah.²⁶⁹ untuk menunjukkan peribadahan kepada Allah yang Maha Esa inilah maka para rasul diutus, sehingga misi hidup para rasul pada setiap kaum adalah untuk mengajak manusia beribadah hanya kepada Allah.²⁷⁰

2. Iman

Iman secara bahasa berarti percaya. Iman ialah percaya yang disertai dengan rasa takut, lalu beramal. Artinya, iman tidak cukup dengan hati,

²⁶⁸ KH. R. Muhammad Adnan, *Tafsir Al-Qur`an Suci Basa Jawi*, h. 359

²⁶⁹ HAMKA, *Tafsir al-Azhar*, (Jakarta: Pustaka Panjimas, 2007), juz xv, h. 38

²⁷⁰ HAMKA, *Tafsir al-Azhar*, juz xv, h. 39

melainkan harus diucapkan dan diamalkan.²⁷¹ kata imân merupakan kata yang berasal dari *âmana* merupakan bentuk *fi'il mâdhi* yang terulang berarti keyakinan atau telah yakin.²⁷² Sedangkan iman yang asal katanya *amina* memiliki arti aman atau tentram. Selain itu ada juga kata yang berdekatan yaitu *âmânatan* yang berarti jujur, berasal dari kata *amuna*.²⁷³ Dalam kamus *Lisân al-'Arab*, Kata iman memiliki beberapa arti yaitu ضِدَّ الخوف (perasaan takut), ضِدَّ الخيانة (perasaan khianat), ضِدَّ الكفر (perasaan ingkar), الصديق (membenarkan), dan ضِدَّ الكذب (berkeyakinan untuk mendustakan).²⁷⁴

Dalam *tafsîr al-Jalalain* iman diartikan sebagai membenaran.²⁷⁵ Sedangkan *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi* iman dijelaskan dengan percaya, seperti ketika menjelaskan Qs. Al-Baqarah [2] 8-9

وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ (٨)
يُخَدِّعُونَ اللَّهَ وَالدِّينَ ءَامِنُونَ وَمَا يُخَدِّعُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ
(٩)

Ayat ini dijelaskan dalam *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi* sebagai berikut

“Sawenehingmanungsa ana kang ngucap mangkene: ‘Kita sami pitados ing Allah lan pitados badhe wontenipun dinten Qiyamat’. Nanging saktermene wong mau kabeh padha ora percaya” (8) wong-wong mau padha tindak lamis marang wong mukmin kabeh. Ora liwat lelamise mau mesti ambalik marang awake dhewe, nanging padha ora krasa.(9)²⁷⁶

Artinya: Di antara manusia ada yang mengatakan begini: "Kami percaya kepada Allah dan percaya adanya hari kiamat" akan tetapi sesungguhnya mereka semua tidak mempercayainya (8) Mereka hendak menipu terhadap orang-orang yang beriman, padahal mereka hanya menipu dirinya sendiri sedangkan mereka tidak merasa (9)

²⁷¹ Ahmad Musthâfâ al-Marâghî, *tafsir al-Maraghi*, jilid 1, h. 43

²⁷² Mahmud Yunus, *Kamus Arab – Indonesia*, (Jakarta: Mahmud Yunus Wa Dzurriyyah, 1989), h. 49

²⁷³ Adib Bishri dan Munawwir, *Kamus Indonesia Arab: Arab Indonesia*, (Yogyakarta: Pustaka Progresif, 1999), h. 16

²⁷⁴ Ibn Manzûr, *Lisân al-'Arâb*, (Mesir: Dâr al-ma'ârif, 1991), h. 16

²⁷⁵ Jalal al-Din Muhammad bin Ahmad al-Mahalli dan Jalal al-Din Abd al-Rahman bin Abi Bakr Al-Suyûthi, *tafsir al-Jalalain*, terj. Bahrun Abu Bakar, (Bandung: Sinar Baru Algesindo, 2012), h. 4

²⁷⁶ Muhammad Adnan, *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi*, h. 2

Ayat ini dengan tegas menjelaskan bahwa iman tidak hanya cukup dengan mengucap bahwa ia percaya kepada Allah dan adanya hari kiamat. Akan tetapi, iman juga harus dibarengi dengan kepercayaan dalam hati akan adanya Allah dan hari akhir.

Dalam surah al-Anfâl [8]: 2 *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi* menjelaskan

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَّتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ﴿٢﴾ الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ ﴿٣﴾

Dene kang diarani wong-wong Mukmin, yaiku wong-wong kang menawa Asmane Allah disebut, banjur konjem atine (tambah bektine ing Allah). Lan menawa krungu wong maca ayat-ayat ing Allah, banjur tambah kenceng imane ing Allah. Lan dheweke padha pasrah marang Allah Pangerane. (2) Yaiku wong-wong kang padha nindakake sholat, lan padha nanjakake bandha kang Ingsun paringake.

Artinya: “Adapun yang disebut orang-orang Mukmin ialah orang-orang yang apabila disebut nama Allah, maka *konjem* hatinya (bertambah baktinya kepada Allah). Dan apanila mendengar orang membaca ayat-ayat Allah, kemudian bertambah kenceng imannya kepada Allah. Dan mereka hanya pasrah kepada Allah Pangerannya. (2) yaitu orang-orang yang menunaikan shalat dan mengeluarkan harta yang sudah kami berikan”.

Pengertian Mukmin (orang yang beriman) dalam Surah al-Anfâl [8]: 2 dijelaskan oleh Muhammad Adnan dalam *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi* bukan hanya sebagai orang sekedar percaya kepada Allah, tetapi lebih dari itu yaitu: (1) Orang yang apabila disebut nama Allah, maka hatinya akan *konjem* (2) Apabila dibacakan ayat-ayat Al-Qur'an maka akan bertambah kenceng keimanannya (3) Tawakkal (berserah diri) kepada Allah (4) mereka yang menunaikan shalat, dan (5) mereka yang mengeluarkan harta yang sudah diberikan oleh Allah.²⁷⁷

²⁷⁷ Muhammad Adnan, *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi*, h. 249

Menurut masyarakat Jawa, *Konjem* dikenal melalui istilah *konjem ing siti* yang memiliki arti *sirah nganti mepet ing lemah* Kepala yang menyentuh hingga ke tanah, yaitu yang memiliki maksud *urmat banget nalikane nyembah*,²⁷⁸ Sangat bersungguh-sungguh dalam menyembah (beribadah kepada Allah Swt). Sehingga yang dimaksudkan *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi* dengan orang yang beriman ialah mereka yang apabila disebut nama Allah hatinya akan semakin mengagungkan Allah, semakin bersungguh-sungguh dalam beribadah kepada Allah, sehingga bertambah baktinya kepada Allah.

Sedangkan menurut Quraish Shihab, yang dikatakan sebagai orang mukmin ialah mereka yang apabila disebut nama Allah akan bergetar hati mereka. Kalimat 'bergetar hati mereka' menggambarkan getaran rasa yang menyentuh kalbu seorang mukmin ketika diingatkan tentang Allah, perintah, atau larangan-Nya. Ketika itu jiwanya dipenuhi oleh keindahan dan ke-Maha-besaran Allah, sehingga bangkit dalam dirinya rasa takut kepada-Nya, tergambar keagungan dan *haibah*-Nya, serta tergambar juga pelanggaran dan dosanya. Semua itu mendorongnya untuk beramal dan taat.²⁷⁹

Ibadah di dalam terminologi Islam adalah kepatuhan kepada Tuhan yang didorong oleh rasa kekaguman dan ketakutan. Apabila ibadah itu sudah berkembang kualitasnya, artinya ibadah bukan hanya karena rasa kagum dan rasa takut semata, ibadah kemudian memiliki beberapa muatan-muatan atau *mahmulatu al-'Ibadah*. Muatan-muatan ibadah dianggap berkualitas jika di dalamnya tercakup aspek kekaguman, keikhlasan, kepatuhan, pengharapan dan sekaligus kecintaan.²⁸⁰

Dari penjelasan *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi* menunjukkan bahwa inti dari keimanan seseorang terletak pada keyakinan yang mendalam yang direalisasikan melalui perbuatan (amal). Atau dengan kata lain, amal yang lahir akibat keyakinan yang mendalam.

Senada dengan itu, Quraish Shihab dalam bukunya yang berjudul *Membumikan Al-Qur'an* juga menjelaskan bahwa seseorang yang telah mantap imannya adalah mereka yang membuktikan pengakuan iman mereka dengan perbuatan, sehingga, antara lain apabila disebut nama Allah—sekedarnya mendengar nama itu dari siapapun—akan gentar hati mereka, karena mereka

²⁷⁸ UNY dan Balai Teknologi Komunikasi Pendidikan Dinas Dikpora DIY, *Kamus Bahasa Jawa Online*, h. 87

²⁷⁹ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an Jilid 2*, (Jakarta: Lentera Hati, 2011), h. 24

²⁸⁰ Muhammad Tholhah Hasan, *Dinamika Kehidupan Religius*, (Jakarta: Listafariska Putra, 2000), h. 2

sadar akan kekuasaan dan keagungan-Nya. dan apabila dibacakan oleh siapapun kepada mereka ayat-ayat-Nya, mereka—yakin ayat-ayat tersebut—akan menambah iman mereka, karena memang mereka telah mempercayainya sebelum dibacakan sehingga setiap kali mendengarnya, kembali terbuka lebih luas wawasan mereka dan terpancar lebih banyak cahaya ke hati mereka. kepercayaan inilah yang menurut Quraish Shihab akan menghasilkan rasa tenang ketika menghadapi segala sesuatu sehingga hasilnya adalah kepada Tuhan mereka saja, mereka akan berserah diri.²⁸¹

Pada karyanya yang lain, Muhammad Adnan menjelaskan bahwa iman kepada Allah tidak hanya cukup berucap di lidah saja, akan tetapi juga keyakinan yang keluar dari hati dan sanubari yang dibuktikan dengan amal melalui anggota tubuh.²⁸² Selain itu, iman juga diartikan dengan percaya Secara yakin adanya petunjuk-petunjuk Allah swt. Yang diberikan melalui Nabi Muhammad saw. untuk seluruh ummat manusia baik mengenai hal yang lahir (kelihatan), maupun hal yang bathin.²⁸³

Melihat beberapa penjelasan di atas, dapat disimpulkan bahwa iman dan amal saleh merupakan satu kesatuan yang tidak terpisahkan. Perbuatan amal shaleh merupakan bagian dari iman. Sehingga, jika iman hanya sekedar pengakuan di bibir atau pengakuan yang di dasarkan atas omongan orang lain, maka iman itu akan terpental keluar ketika pada suatu saat mereka harus mengatasi persoalan dirinya sendiri.

Adapun iman di kalangan masyarakat Jawa dikenal melalui sikap *eling lan waspada* (ingat dan waspada). siapa yang selalu *eling lan waspada* maka akan selalu berada dalam kesadaran penuh mengenai dirinya sendiri, mengenai sesama dan lingkungannya, serta mengenai Tuhannya.²⁸⁴ Maka, ketika konsep iman yang diusung dalam *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi* dihubungkan dengan konsep *eling lan waspada* dalam budaya Jawa, maka iman merupakan pegangan keyakinan dan motor penggerak untuk perilaku manusia, karena dengan beriman manusia dapat memperlihatkan kualitas dan perilaku, serta kualitas sosialnya yaitu ketulusan dalam kehidupan pribadi maupun kehidupan bermasyarakat luas. manusia akan berperilaku, bekerja, dan bermasyarakat sesuai dengan fitrah kejadiannya yang condong kepada kebaikan.²⁸⁵ Sedangkan melalui *eling*, manusia dituntut untuk selalu ingat bahwa manusia adalah makhluk Allah, sehingga manusia harus tahu dan sadar diri untuk senantiasa menyembah pada Allah, dan dengan *eling* (ingat)

²⁸¹ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an Jilid 2*, h. 24

²⁸² Muhammad Adnan, *Tuntunan Iman dan Islam*, (tt; Djaja Murni, 1964), h. 21

²⁸³ Muhammad Adnan, *Tuntunan Iman dan Islam*, h. 12

²⁸⁴ Suwardhi endhaswara, *Etnologi Jawa*, h. 149

²⁸⁵ Sulaiman Ibrahim, *Vernakularisasi dalam tafsir al munir*, h. 145

bahwa manusia adalah makhluk Allah yang sama seperti yang lainnya, maka seseorang tidak akan bersikap sombong atau takabur dengan yang lainnya. adapun dengan *berwaspada*, seseorang akan berhati-hati dalam berbuat atau berperilaku, sehingga manusia akan terhindar dari perilaku hina dan celaka.

3. Taqwa

Taqwâ menurut bahasa adalah takut, sedangkan menurut istilah menjalani apa yang telah disyariatkan-Nya serta menjauhi segala apa yang dilarang-Nya. Allah memerintahkan orang muslim untuk bertaqwa sebelum memerintahkan hal-hal lain, agar Taqwâ itu menjadi pendorong bagi mereka untuk melaksanakan perintah-perintah-Nya.²⁸⁶

Menurut Ibn Manzûr, *taqwâ* berasal dari akar kata *waqâ – yaqî – wiqâyah – taqwâ; taqiyy; waqâhullâh* sama dengan *sanahu, hafizahu* yang berarti menjaga. Sedangkan *ittaqâ –yattaqî – ittiqâ’; muttaqi*, artinya sama dengan *hazarahu*, berhati-hati atau waspada. sedangkan *at-Taqiyyu* jamaknya *al-atqiyâ’u* yang berarti orang yang memelihara diri, menghindarkan diri dari siksa dan maksiat dengan cara melakukan amal shaleh.²⁸⁷ Kebanyakan ulama berpendapat bahwa kata *taqwâ* berasal dari akar kata *waqâ-yaqî* yang bermakna menjaga (melindungi) dari bencana atau sesuatu yang menyakitkan. Ada juga yang berpendapat bahwa kata itu terambil dari kata *waqwâ*, kemudian huruf *wawu* pada awalnya diganti dengan huruf *ta`* sehingga berbunyi *taqwâ*, yang berarti terhalang.²⁸⁸

Dalam istilah sederhana, *taqwa* diartikan dengan takut kepada Allah. Hal ini senada dengan Taqwâ yang dijelaskan dalam *Tafsir Al-Qur’an Suci Basa Jawi*, yaitu takut kepada Allah²⁸⁹ dan senantiasa berbakti kepadaNya²⁹⁰ yang dilaksanakan dengan menjalankan semua yang diperintahkanNya²⁹¹ dan menjauhi semua yang dilarang olehNya²⁹², serta selalu bersikap hati-hati²⁹³

²⁸⁶ Yusuf Qardhawi, *Bagaimana Berinteraksi dengan Al-Qur’an*, terj. Kathur Suhardi, (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2003), h. 85

²⁸⁷ Ibn Manzûr, *Lisânul ‘Arab*, (tt: Dâr al-Lisân al-Arâb, t.th), jilid III, h. 971

²⁸⁸ Ahmad Munir, *Tafsir Tarbawi; Mengungkap Pesan Al-Qur’an tentang Pendidikan*, (Yogyakarta: Sukses Offset, 2008), h. 241

²⁸⁹ Muhammad Adnan, Qs. Al-Baqarah[2]: 3 dalam *Tafsir Al-Qur’an Suci Basa Jawi*, h. 14

²⁹⁰ Muhammad Adnan, Qs. An-Nisa [4]: 131 dalam *Tafsir Al-Qur’an Suci Basa Jawi*, h.

²⁹¹ Muhammad Adnan, Qs. At-taubah [9]: 36 dalam *Tafsir Al-Qur’an Suci Basa Jawi*, h. 270

²⁹² Muhammad Adnan, Qs. Al-Anfal [8]: 25 dalam *Tafsir Al-Qur’an Suci Basa Jawi*, h. 253

²⁹³ Muhammad Adnan, Qs. Al-Anfal [8]: 1 dalam *Tafsir Al-Qur’an Suci Basa Jawi*, h. 249

dalam berbuat. Seperti yang dijelaskan oleh al-Buzzy, bahwa takwa ialah rasa takut yang dimiliki oleh seseorang yang beriman kepada Tuhannya yang didasari oleh ilmu, agar senantiasa tetap dalam ketaatan kepadanya dengan melakukan segala kewajiban dan perbuatan yang dapat mendekatkan diri kepada Allah, serta menjauhi larangannya untuk mengharap pahala dan keselamatan dari balasan-Nya.²⁹⁴

Dalam menjelaskan makna *Taqwâ*, Muhammad Adnan menggunakan arti *wedi/ ajrih* yang memiliki arti sebagai rasa takut.²⁹⁵ Pemaknaan *taqwâ* dengan rasa takut (*ajrih/ wedi*) penulis temukan diantaranya pada Qs. Al-Baqarah [2]: ayat 2, 48, 123, 187, dan 194, Qs. Yunus [10]: 6 dan 31, Qs. Hud [11] ayat 49. seperti dalam menjelaskan Qs. Al-Baqarah [2]: 2

ذٰلِكَ اَلْكِتٰبُ لَا رَيْبَ فِيْهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِيْنَ ﴿٢﴾

Ayat ini dijelaskan dengan penjelasan sebagai berikut

*Kitab Qur`an iku wong ora sumeleng terang saka Allah, dadi pituduh marang wong kang padha tundhuk (wedi) ing Allah.*²⁹⁶

Artinya: Kitab Al Quran ini tidak ada keraguan padanya, petunjuk bagi mereka yang tunduk (takut) kepada Allah.

Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi menjelaskan makna takwa sebagai perbuatan tunduk yang disertai dengan rasa takut kepada Allah, yaitu dengan menjalankan segala perintah Allah, serta tidak mendekati hal-hal yang dilarang oleh-Nya. menurut Muhammad Adnan, *tundhuk* (patuh) memiliki makna yang sama dengan *wedi* (takut). Artinya, seseorang yang patuh terhadap perintah Allah akan senantiasa memiliki rasa takut untuk melakukan hal-hal yang dilarang oleh-Nya. Dalam *tunduk* atau takut terkandung *khauf* dan *raj'*.²⁹⁷ *Khauf* yang berarti takut, yaitu takut akan adzab-Nya, dan *Raja'* yang berarti mengharap akan rahmat-Nya. Di samping pendirian *Taqwâ* yang demikian, hendaklah disusun wasilah, yaitu jalan-jalan dan cara supaya kian lama kian mendekati Tuhan. Yaitu dengan memperbanyak amal ibadah, berbuat kebajikan, bertambah dekatlah ke tempat yang dituju.

²⁹⁴ Muhammad al-Buzzy, *Mafhûm al-Taqwâ fî Al-Qur'an wa al-Hadîts*, (tt: 2011), h.120

²⁹⁵ Mohammad A Syuropati, *Kamus Pintar Kawruh Jawa*, h. 142

²⁹⁶ Muhammad Adnan, *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa jawi*, h. 14

²⁹⁷ Mohammad Arif, Membangun Kepribadian Muslim melalui *Taqwâ* dan Jihad, dalam *Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam*, Vo.: 7, No. 2, Tahun 2003, h. 5

Sebuah rasa senantiasa disadari oleh orang Jawa. *Rasa* dalam paham Jawa mengacu pada suatu keadaan yang telah dicapai, bukan sikap yang mengacu pada benda-benda tertentu, sehingga kedamaian dan keharmonisan dalam masyarakat dapat terjamin. *Rasa* akan selalu ada pada seseorang yang luasnya seakan-akan sama dengan eksistensinya sendiri. Oleh sebab itu, jika eksistensi seseorang dangkal, maka orang itu akan *dangkal*. Sebaliknya, jika *rasa* sudah mendalam, maka akan memberikan kepada eksistensi suatu kedalaman yang baru.²⁹⁸ Berkaitan dengan hal itu *rasa wedi/ ajrih* seseorang kepada Allah akan dapat mengantarkannya menyadari kedalaman eksistensinya sendiri sebagai makhluk Allah. Dalam *raos/ rasa* terjadi suatu pertumbuhan atau pendalaman kepribadian. Yakni suatu cara merasa dan bertindak yang baru, yang lebih mendalam dan lebih benar pada diri manusia.²⁹⁹ Sehingga untuk mendapatkan petunjuk manusia diperintahkan untuk *wedi* pada kepada Allah yaitu dengan tidak melakukan hal-hal yang dibenci oleh Allah dan tunduk terhadap perintah-perintah-Nya. Sikap inilah yang kemudian disebut juga dengan *ngabekti* (berbakti) kepada Allah. Sebagaimana yang dijelaskan dalam surah An-Nisâ [4]: 1

يَتَأْتِيهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ ۖ وَالْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ﴿١﴾

Dalam *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi* dijelaskan

He Manungsa kabeh, sira padha bektia ing Pangeranira, kang wis nitahake saka awak siji (Adam) lan banjur nitahake bojone (Hawa) dititahake saka bagiane awak siji mau sarta wis nyebar saka sakarone iku priya lan wanita kang akeh. Lan sira padha bektia marang Allah kang padha sira anggo gegaraning panyuwun lan (sira aja medhot) sih. Satemen Allah iku nguwasake ing sira kabeh.

Artinya: Hai manusia sekalian, berbaktilah kamu terhadap Tuhanmu, yang telah menciptakanmu dari satu badan (adam) dan kemudian menciptakan istrinya (hawa) yang diciptakan dari satu bagian tadi kemudian dari keduanya lah menyebar laki-laki dan perempuan yang

²⁹⁸ Franz Magnis-Suseno, *Etika Jawa*, h. 131

²⁹⁹ Frans Magnis Suseno, *Etika Jawa*, h. 199

banyak. Dan berbaktilah kamu kepada Allah yang kamu jadikan tempat meminta dan (kamu jangan memutuskan) silaturahmi. Sesungguhnya Allah mengawasi kalian.

Melihat pemaknaan di atas, maka dapat disimpulkan bahwa Muhammad Adnan memahami Taqwâ sebagai adanya perasaan takut, bersikap tunduk dan senantiasa berbakti kepada Allah. Ketiga pemaknaan ini merupakan salah satu indikator ketaqwâan seseorang. Dengan adanya rasa takut, adanya sikap tunduk dan berbakti kepada Allah akan menjadikan manusia untuk senantiasa berhati-hati dalam melakukan apapun. Dalam konsep kehati-hatian orang Jawa, mereka senantiasa dituntut untuk memiliki sikap waspada, sehingga melalui sikap waspada seseorang akan menghindari segala macam bentuk godaan yang dapat mengakibatkan manusia mendapat siksa kelak pada akhirnya.

Ahmad Musthafâ al-Maraghî menjelaskan bahwa takwa ialah menjalankan perintah Allah dan menjauhi larangan-Nya, menjadi batas yang menjauhkan manusia dari siksa-Nya. lebih lanjut lagi al-Maraghî menjelaskan bahwa orang yang bertakwa adalah orang yang bersih jiwanya sehingga ia dapat mencapai petunjuk Allah, bersiap dan bersedia mengikuti kebenaran dan beramal saleh demi mendapatkan ridha Allah sesuai dengan tingkat kesanggupan dan kemampuan berpikirnya.³⁰⁰

Dari ungkapan ini dapat disimpulkan bahwa perasaan takwa lahir dari kecintaan terhadap Allah dan utusan-utusan-Nya. Dari kecintaan inilah kemudian lahir satu kesadaran untuk memuliakan kedudukan-Nya dan senantiasa mentaati-Nya. Orang yang takut kepada Allah, akan sadar dengan pengawasan Allah pada setiap gerak-geriknya. Sehingga ia akan mampu berhati-hati untuk bersikap. Selain itu, orang yang bertakwa juga akan mengetahui keagungan-Nya, sehingga ia akan melakukan setiap apapun yang diperintahkan oleh-Nya.


4. Bentuk penghormatan kepada Allah

Aspek teologi religius yang lain, yang dapat dikaji dalam *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi* ialah aspek yang berkaitan dengan hubungan antara manusia dengan Tuhan yang dilihat dari bagaimana Muhammad Adnan memberikan bentuk penghormatan kepada Allah melalui bentuk-bentuk sapaan terhadap Allah yang ia gunakan dalam tafsir, baik secara langsung maupun tidak langsung.

³⁰⁰ Ahmad Musthafâ al-Maraghî, *Tafsir al-Maraghî*, terj. M. Thalib (Solo: CV Ramadhani, 1989), Juz I, h. 28-29

1) Bentuk sapaan kepada Allah secara Langsung

Dalam menjelaskan bentuk sapaan secara langsung kepada Allah, *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi* digunakan dalam bentuk *panjenengan* Persona bentuk kedua yang ditujukan kepada Allah secara langsung ini terdapat dalam surah Asy-Syu`arâ [26]: 83


 رَبِّ هَبْ لِي حُكْمًا وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ

Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi memberikan artian pada ayat di atas sebagai berikut

*Dhuh Allah pangeran kawula, Panjenengan mug i paringa kewicaksanaan dhumateng kawula. Mug i panjenengan lebetaken (golongaken) kapanggihaken kaliyan para tiyang ingkang sae.*³⁰¹

"Wahai Allah Pangeranku (Tuhanku), Semoga engkau memberikan kebijaksanaan kepadaku. Semoga engkau memasukkan (menggolongkan) pada orang yang baik

Dalam tata sopan santun berbahasa (*unggah ungguh basa*), *panjenengan* merupakan bentuk persona kedua yang memiliki fungsi untuk menghormati pihak kedua. Dalam penggunaannya, kata yang memiliki derajat kehalusan tinggi digunakan untuk berkomunikasi dengan pihak yang memiliki derajat atau status tinggi. Penyebutan *panjenengan* yang ditujukan untuk Allah, tentu disesuaikan dengan kedudukan Allah sebagai pihak yang memiliki kedudukan tertinggi.³⁰²

Terkait hal ini, maka dapat disimpulkan bahwa dalam bentuk sapaan secara langsung yang ditujukan kepada Allah dalam *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi* sangat mempertimbangkan nilai budaya Jawa.

2) Bentuk sapaan kepada Allah tidak langsung

a) Padhuka

Dalam mencantumkan pola-pola penyebutan kepada Allah, Muhammad Adnan menjelaskan seperti dalam Surah al-Fâtihah [1]: 5

³⁰¹ Muhammad Adnan, *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi*, h. 545

³⁰² Restu Sukesti, persona kedua, dalam *Jurnal Humaniora*, h.292

إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴿٧٠﴾

Dalam menafsirkan ayat di atas, *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi* menjelaskan sebagai berikut

Namung dhumateng Padhuka kawula manembah, lan namung dhumateng padhuka kawula nyuwun pitulungan.

Artinya: Hanya kepada Padhuka (Engkau) kami menyembah, dan hanya kepada padhuka (engkau) kami meminta pertolongan

Dalam budaya Jawa, *padhuka* merupakan bentuk persona kedua yang memiliki tingkat kehalusan yang paling tinggi untuk yang memiliki gelar kebangsawanan.³⁰³ sehingga, pemilihan bentuk *krama (paduka)* ini berfungsi sebagai bentuk penghormatan (*ngajengake* atau *honorific*) pada ayat ini yaitu untuk menghormati Allah. Diksi *paduka* biasa digunakan oleh masyarakat Jawa untuk raja atau sultan. Hal ini dikarenakan “*paduka*” merupakan bentuk persona kedua tidak langsung untuk menghormat kepada seseorang yang memiliki gelar untuk raja atau sultan.³⁰⁴

Selain itu, pada surah al-Fâtiyah ayat ke7 juga dapat ditemukan bentuk sapaan berupa *paduka*

صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ ﴿٧١﴾

Dalam *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi* dijelaskan

*(Inggih punika) margining para tiyang ingkang sami padhuka paringi nikmat, sanes marginipun tiyang ingkang penjenengan paringi bendu lan tiyang ingkang sami kesasar. (mugi-mugi panjenengan nyembadani penyuwun kawula.*³⁰⁵

Artinya: (Yaitu) jalan bagi orang-orang yang telah engkau beri nikmat, bukan jalan bagi orang yang engkau benci dan orang yang sesat (semoga engkau mengabulkan permohonan kami)

³⁰³ Wedhawati, *Tata Bahasa Jawa Mutakhir*, (Yogyakarta: Kanisius, tt), h. 268

³⁰⁴ Restu Sukesti, persona kedua, dalam *Jurnal Humaniora*, h.293-294

³⁰⁵ Muhammad Adnan, *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi*, h. 13

b) *Pangeran*

Bentuk sapaan terhadap Allah ialah *Pangeran*, seperti yang disebutkan dalam surah al-Baqarah [2]: 201

وَمِنْهُمْ مَّنْ يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا
عَذَابَ النَّارِ

Muhammad Adnan menjelaskannya sebagai berikut

*Lan sawehening manungsa maneh ana kang matur: "Dhuh Pangeran kawula, mug i panjenengan kersa paring kesahenan dhateng kawula wonten ing donya, mekanten ugi benjing wonten ing akhirat, saha mug i kawula kareksa saking siksaning neraka."*³⁰⁶

Artiya: dan di antara manusia ada orang yang berdoa: "Wahai Tuhan Kami, semoga engkau berkenan memberikan kebaikan pada kami di dunia dan juga kebaikan nanti di akhirat, serta peliharalah Kami dari siksa neraka.

Pangeran merupakan gelar untuk bangsawan tinggi kerajaan.³⁰⁷ Seperti penyebutan nama Pangeran Diponegoro yang merupakan putra dari Sultan Hamengkubuwana III. Adapun sebutan *pangeran* yang dipergunakan untuk menyebut nama Allah, kadang dipahami oleh orang Jawa sebagai *kirata basa*, yaitu yang berasal dari kata "*pangengeran*" yang memiliki arti tempat bernaung atau berlindung.³⁰⁸ Sehingga sebutan *pangeran* seperti pada ayat di atas dalam *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi* memiliki maksud Tuhan yang menjadi tempat bernaung atau berlindung. maka bentuk ungkapan komunikasi secara langsung dengan Allah di atas mengacu pada hubungan komunikasi antara abdi dan Raja dalam konteks kebudayaan Jawa. yaitu Allah yang diposisikan sebagai *al-mâlik al-mulk* (raja pemilik kraton). Sebagaimana dijelaskan dalam surah Ali Imrân [3]: 26

³⁰⁶ Muhammad Adnan, *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi*, h. 56

³⁰⁷ G. Moedjanto, *Konsep Kekuasaan Jawa*, h. 130

³⁰⁸ Imam Muhsin, *Tafsir Al-Qur'an dan Budaya Lokal*, h. 156

قُلِ اللَّهُمَّ مَلِكِ الْمَلِكِ تُؤْتِي الْمَلِكَ مِنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمَلِكَ مِنْ
تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ

قَدِيرٌ ﴿٦٦﴾

(Muhammad)! Sira munjuka: “Dhuh Allah, ingkang kagungan kraton, panjenengan maringaken kraton dhateng tiyang ingkang panjenengan kersaaken, tuwin panjenengan mundhut kraton saking tiyang ingkang panjenengan kersaaken, saha panjenengan ngluhurakeen dhateng tiyang ingkang panjenengan kersaaken, punapa dene panjenengan ngasoraken dateng tiyang ingkang panjenengan kersaaken. Wonten ing asta panjenengan sadaya kasaenan.saestunipun panjenengan punika Maha kuwaos ing ngatasipun sadaya perkawis.³⁰⁹

Artinya: Katakanlah: "Wahai Allah, yang mempunyai kerajaan, Engkau berikan kerajaan kepada orang yang Engkau kehendaki dan Engkau cabut kerajaan dari orang yang Engkau kehendaki. Engkau muliakan orang yang Engkau kehendaki dan Engkau hinakan orang yang Engkau kehendaki. di tangan Engkaulah segala kebajikan. Sesungguhnya Engkau Maha Kuasa atas segala sesuatu.

Bagi Masyarakat Jawa, ketaatan rakyat terhadap raja haruslah mirip dengan ketaatan mereka terhadap Tuhan.begitupun jika dipahami sebaliknya, maka sikap manusia terhadap Tuhan harus mirip dengan sikap mereka terhadap raja. Sehingga, sikap dan tindakan yang tepat terhadap raja menjadi acuan yang dipandang tepat untuk diterapkan dalam berinteraksi dengan Allah. Sikap ini kemudian berimplikasi terhadap bentuk-bentuk sapaan untuk Allah, seperti *Pangeran*, atau *paduka*.

c) *Pangeran pepundhen*

قَالَ رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي ﴿٦٧﴾

Dalam *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi* dijelaskan

³⁰⁹ Muhammad Adnan, *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi*, h. 80

*Nabi Musa munjuk: “Dhuh Pangeran pepundhen Kawula, mugi panjenengan paring pepadhang manah (njembaraken dhadha) kawula.”*³¹⁰

Artinya: Nabi Musa berkata: "Wahai Tuhan kami, semoga engkau memberikan kelapangan dada untukku"

Secara bahasa *Pepundhen* memiliki arti sesuatu yang dipuja, atau sesuatu yang diletakkan di atas kepala.³¹¹ Sedangkan istilah ini lebih dikenal oleh masyarakat Jawa untuk menunjukkan tempat-tempat tertentu yang dikeramatkan, seperti makam para wali, bangunan sisa-sisa reruntuhan sebuah candi, monumen sisa-sisa zaman batu, ataupun batu-batu yang memiliki bentuk aneh.³¹² Makna *pepundhen* dalam kaitannya dengan Allah tentu tidak dimaksudkan dalam pengertian ini, melainkan lebih mengacu pada pengertian secara bahasa.

Sehingga, ketika Allah disebutkan oleh *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi* sebagai *pangeran pepundhen*, maka memiliki maksud Allah sebagai zat yang dijunjung tinggi, diagungkan, dimuliakan, dipuja, dan disembah oleh seluruh manusia. Pemaknaan ini tentu bergeser dari pemaknaan *pepundhen* sebagai sebuah tempat pemujaan, menjadi pengertian yang mengacu kepada dzat Allah.

Setelah melihat macam-macam bentuk sapaan kepada Allah di atas, sangat berkaitan dengan masalah *teologi* yaitu masalah kesadaran yang menuntut manusia berbuat baik kepada Allah Swt³¹³ yang disimbolkan melalui pola-pola penyebutan yang dapat merangkum berbagai macam perasaan, yang tercermin dari makna yang terkandung dalam pola penyebutan-Nya itu sendiri. Selain itu, penggunaan bentuk-bentuk sapaan tersebut dapat dikatakan sebagai salah satu bentuk penghormatan simbolis masyarakat Jawa kepada Allah Swt. Bagi masyarakat Jawa, simbolisasi tersebut penting tidak hanya sebagai sarana untuk mengungkapkan perasaan dan sikap hormat, melainkan juga sebagai sarana untuk memahami dan meresapi makna-makna abstrak, seperti halnya makna tentang Tuhan.³¹⁴

³¹⁰ Muhammad Adnan, *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi*, h. 455

³¹¹ G. Moedjanto, *Konsep Kekuasaan Jawa*, h. 123

³¹² Koentjoroningrat. *Kebudayaan Jawa*, h. 326

³¹³ Lihat Surah An-Nisa [4]: 75 “*Dhuh pangeran kita, mugi-mugi panjenengan ngedalaken ing kita saking negari punika ingkang ahlinipun tansah nganiaya, tuwin mugi ndadosaken ing kita saking ngarsa panjenengan tiyang ingkang ngayomi, tuwin mugi ndadosaken kangge kita saking ngarsa penjenengan tiyang ingkang tetulung*” Muhammad Adnan, *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi*, h.130

³¹⁴ Imam Muhsin, *Tafsir Al-Qur'an dan budaya Jawa*, h. 242

B. Penafsiran Muhammad Adnan yang Berkaitan dengan Aspek nilai Etika dalam Tafsir

Secara kebahasaan, kata etika berasal dari bahasa Yunani *ethos* yang memiliki arti watak, kesusilaan maupun adat. Adapun pengertian etika menurut istilah ialah ilmu pengetahuan yang mempelajari soal kebaikan dan keburukan dalam hidup manusia semuanya, terutama mengenai gerak-gerik pikiran dan rasa yang merupakan pertimbangan dan perasaan sampai mengenai tujuannya dalam bentuk perbuatan.³¹⁵

Menurut Nurcholish Majid sebagaimana yang dikutip dalam tafsir tematik Departemen Agama RI, konsep etika bukan sekedar masalah kesopanan, melainkan dalam pengertiannya yang mendasar sebagai konsep dan ajaran yang komprehensif yang menjadi pangkal pandangan hidup tentang baik dan buruk, benar dan salah yang mencakup keseluruhan pandangan dunia dan pandangan hidup.³¹⁶

a) Tata Krama atau Sopan Santun

Tata krama berasal dari kata “tata” dan “krama”. Tata memiliki arti aturan, adat, norma, dan peraturan. Sedangkan krama berarti sopan santun, perilaku santun, tingkah laku yang santun, kelakuan yang santun, dan tindakan yang santun. Sehingga tata krama atau sopan santun dalam pergaulan merupakan aturan kehidupan yang mengalir dalam hubungan antar manusia. Salah satu yang menjadi acuan sopan santun ialah adanya sikap menghormati yaitu sebuah prinsip moral dalam kehidupan masyarakat, yang menuntut agar dalam berbicara maupun membawa diri untuk selalu menunjukkan sikap hormat kepada orang lain dengan merujuk pada aturan tata krama yang berlaku, agar kelangsungan tatanan sosial terjamin. Menurut Zuriah, sikap saling menghormati ialah sikap saling dan perilaku untuk menghargai dalam hubungan antar individu dan kelompok berdasarkan norma dan tata cara yang berlaku.³¹⁷

Dalam budaya Jawa, hormat merupakan salah satu prinsip yang harus dipegang teguh oleh masyarakatnya. Pandangan tentang nilai hormat ini awalnya bersumber dari cita-cita mewujudkan masyarakat yang teratur, dalam arti setiap orang dapat memahami tempat dan tugasnya masing-

³¹⁵ Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, *Tafsir Tematik; Etika berkeluarga, bermasyarakat dan berpolitik*, (Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 2009), h.7

³¹⁶ Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, *Tafsir Tematik; Etika berkeluarga, bermasyarakat dan berpolitik*, h. 7

³¹⁷ Nurul Zuriah, *Metode Penelitian Sosial dan Pendidikan*, (Jakarta: Bumi Aksara, 2007), h. 70

masing. Mereka yang berkedudukan lebih tinggi harus diberi hormat, sedangkan sikap yang tepat terhadap yang berkedudukan lebih rendah ialah sikap kebapaan atau keibuan dan rasa tanggung Jawab.³¹⁸

Kefasihan mempergunakan sikap-sikap hormat yang tepat dikembangkan melalui pendidikan keluarga. Dalam hal ini, setiap keluarga Jawa selalu menekankan pada anggotanya, terutama anak-anak, agar dalam pergaulan sehari-hari mampu mengungkapkan suatu pengakuan terhadap orang lain yang ditemuinya dalam suatu tatanan sosial melalui bahasa, pembawaan, dan sikap mereka. Hal ini sangat penting, karena dalam pandangan masyarakat Jawa membangun hubungan yang hierarkis pada dasarnya bernilai bagi diri sendiri, sehingga setiap orang Jawa dituntut untuk mempertahankannya dan untuk membawa diri sesuai dengannya.³¹⁹

Prinsip hormat memiliki peranan yang penting khususnya dalam *unggah ungguh*. Dalam *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi* bentuk *unggah-ungguh* dapat dijumpai dalam beberapa ayat, diantaranya:

1) Bentuk *tata krama* terhadap orang tua.

Di antara ayat Al-Qur'an yang menjelaskan tentang bagaimana bentuk *tata krama* seorang anak kepada ayahnya dapat dilihat dalam Qs. Ash-Shaffât [37]: 102, yaitu dialog yang terjadi pada kisah antara Nabi Ibrahim dengan Nabi Isma'il, yaitu:

فَمَا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَبْنَئِي إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْنَحُكَ فَانظُرْ
مَاذَا تَرَى^ج قَالَ يَتَأَبَّتْ أُمَّعَلَّ مَا تُؤَمَّرُ^ط سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنْ
الصَّابِرِينَ ﴿١٠٢﴾

Tafsir *Al-Qur'an Suci Basa Jawi* dalam menjelaskan ayat di atas adalah seperti sebagai berikut

“Bareng Ismail wis bisa melayu handherek Ibrahim, tumuli tutur marang dheweke; “He anakku, weruhana aku tanpa dhawuhing Allah ana ing pangimpen, didhawuhi hambeleh, kapriye panemumu?” Ismail matur: “Dhuh Bapak, prayoginipun lajeng panjenengan hestokaken

³¹⁸ Frans Magnis Suseno, *Etika Jawa*, h. 60

³¹⁹ Frans Magnis Suseno, *Etika Jawa*, h. 60-61

*dhawuhing Allah wau (mragat kula). Menawi Allah maringaken panjenengan badhe pirsata tatagipun manah kula*³²⁰

Artinya: Tatkala Ismail sudah mampu berlari mengikuti Ibrahim, Ibrahim kemudian berkata kepadanya: "Hai anakku, ketahuilah, bahwa sesungguhnya aku menerima perintah Allah melalui mimpi, Allah memerintahkan untuk menyembelihmu, bagaimana pendapatmu?" Ismail menjawab: "Wahai Bapak, laksanakan perintah Allah itu (untuk menyembelihku), barangkali Allah memberitahumu tegarnya hati ku

Dalam mengawali dialog dengan Nabi Ismail as, Nabi Ibrahim menggunakan bentuk tuturan *ngoko*. akan tetapi dalam menjelaskan isi mimpi untuk menyembelih Nabi Ismail merupakan perintah Allah Swt., Nabi Ibrahim menggunakan bentuk *krama*, yaitu *Dhawuhing Allah* dan *didhawuhi*. *Dhawuh* merupakan kata yang mengandung derajat kehalusan tertinggi, sehingga dalam penggunaannya, kata *dhawuh* digunakan untuk berkomunikasi dengan pihak yang memiliki derajat atau status yang tinggi atau untuk menjelaskan ketinggian kedudukan pihak yang dibicarakan (Allah). Sehingga, apapun yang diperintahkan oleh Allah wajib untuk dilaksanakan.

Ayat di atas menggambarkan bagaimana komunikasi yang terjalin antara Nabi Ibrahim dengan putranya, Ismail. Pada ayat di atas, Nabi Ibrahim sebagai seorang ayah yang sangat menyayangi putranya, menyikapi perintah Allah untuk menyembelih anaknya dengan cara menceritakan mimpinya dan tidak memaksakan kehendaknya kepada Ismail, akan tetapi memintanya untuk mengambil keputusan sendiri, yaitu dengan adanya kalimat "*Kapriye panemumu?*" (bagaimana menurutmu?). Cara nabi Ibrahim dalam berkomunikasi dengan anaknya ini dapat dipahami sebagai cara berkomunikasi yang menekankan musyawarah untuk mendapatkan solusi terbaik. perlunya musyawarah dalam mengambil sebuah keputusan telah dijelaskan dalam surah Ali Imrân [3]: 159

Dalam ayat ini dijelaskan tiga sifat dan sikap secara berurutan yang diperintahkan kepada Nabi sebelum bermusyawarah, yaitu *lembah manah*, tidak *butengan*, dan tidak *wengis ati*. Meskipun ayat di atas berbicara dalam konteks perang uhud dimana umat Islam mengalami kekalahan yang serius, akan tetapi esensi sifat-sifat tersebut yang harus dimiliki dan diterapkan oleh setiap kaum Muslim yang hendak bermusyawarah. Sehingga, Ketika Nabi Ibrahim menjelaskan permasalahan yang ada kepada Ismail dengan lemah lembut, hal ini dapat dilihat dari bagaimana Nabi Ibrahim menyebut Ismail

³²⁰ Muhammad Adnan, *Al Qur'an Suci Basa Jawi*, h. 666

dengan sebutan “*He anakku*” dan memberikan penjelasan yang detail, sehingga Ismail mengerti dan memahaminya.

Pada Tafsir Tematik Departemen Agama RI dijelaskan bahwa Ibrahim sebagai seorang ayah menyikapi suatu kejadian berupa perintah menyembelih anaknya memiliki beberapa alternatif dalam menyampaikan, yaitu menunggu anaknya tidur kemudian menyembelihnya ketika sang anak tertidur, atau menyembelihnya saat ia terjaga sebagaimana seorang jagal menyembelih kambing, atau ia bermusyawarah terlebih dahulu dengan sang anak untuk mendapatkan solusi terbaik. Kemudian, Ibrahim memilih alternatif terakhir dengan menceritakan mimpinya dan tidak memaksakan kehendak Ismail, namun Ismail diminta untuk mengambil keputusan sendiri. Tidak memaksakan kehendak dan memberikan kesempatan kepada anak untuk menyampaikan pendapatnya ini merupakan salah satu bentuk etika komunikasi orang tua terhadap anak. Selain itu, memberi penjelasan yang detail tentang kejadian atau permasalahan yang ada juga merupakan bentuk etika orang tua terhadap anaknya.³²¹

Kemudian, usai mendengarkan sang ayah menyampaikan mimpinya, *Tafsir Al-Qur’an Suci Basa Jawi* menjelaskan jawaban Nabi Ismail kepada ayahnya dengan menggunakan bentuk *krama*. Penggunaan bahasa dalam bentuk *krama* ini dirasa sangat tepat, mengingat Nabi Ibrahim memiliki kedudukan sebagai orang tua yang wajib untuk dihormati. Sebab, dalam konteks budaya Jawa, seseorang yang memiliki kedudukan yang *sepuh* atau lebih tua harus disapa dengan bahasa *krama* atau bahasa yang halus.³²²

Sikap hormat terhadap orang tua yang tercermin melalui bentuk tuturan dalam berkomunikasi merupakan bentuk perbuatan baik terhadap orang tua, sebagaimana yang dijelaskan dalam surah al-Isrâ’ [17]: 23

وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبُلُغَنَّ عِنْدَكَ
الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا
كَرِيمًا

“*lan pangeranira uga wus dhawuh marang sira, (pangandikane): ‘He manungsa, sira aja padha manembah kajaba marang Allah, lan*

³²¹ Kementerian Agama RI, *Tafsir Al-Qur’an Tematik; Komunikasi dan Informasi*, (Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur’an 2011), h. 365

³²² Hildred Geertz, *Keluarga Jawa*, h. 20

majibake mbeciki lan ngabekti marang wong tuwo loro, luwih-luwih maneh menawa sira menangi anggone pikun wong tuwanira loro utawa salah sijine, sira aja ngucap "HUS" lan sira aja nyulayani (sereng) marang kekarepe wong tuwa kang ora luput, sarta ngucapa marang wong tuwamu loro kanti ucapan kang mulya (lan ngaresepake).

Artinya: Dan Tuhanmu telah memerintahkan supaya kamu, (perintahnya): ‘wahai manusia, kalian jangan menyembah selain kepada Allah dan dan diwajibkan atas kalian untuk berbuat baik dan berbakti kepada orang tua, terlebih jika kalian masih dapat melihat saat pikun (lupa) kedua orang tua kalian atau salah satunya. Kalian janganlah mengatakan kepada keduanya perkataan "hus" dan janganlah menolak keinginan orang tua yang tidak menyalahi aturan, serta berucaplah kepada kedua orang tua kaliandengan ucapan yang memuliakan (dan mengenangkan mereka).

Dalam *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa jawi* ayat di atas menjelaskan tentang perintah kepada manusia untuk berbakti kepada kedua orang tua dengan kebaktian yang sempurna. Menurut Muhammad Adnan, berbuat baik/berbakti kepada kedua orang tua hukumnya adalah wajib, setelah wajibnya menyembah hanya kepada Allah. Kewajiban berbuat baik kepada kedua orang tua diwajibkan terlebih apabila kedua orang tua tersebut telah mengalami kepikunan. Secara bahasa, *kibara* merupakan bentuk masdar dari bentuk madli *kabura* yang berarti tua. *Kibar* kemudian digunakan pada lafaz *as-sinn* (*kibaru as-sinni*) yang berarti berusia lanjut³²³ seperti pada Qs. Maryam [8]: 8 (.. [*dan aku*] *sesungguhnya sudah mencapai umur yang sangat tua*). Lafaz *kibara* diartikan oleh Muhammad Adnan dengan *pikun wong tuwo loronira* (pikun kedua orang tuamu). Dalam kamus bahasa Indonesia, *pikun* diartikan sebagai satu kelainan tingkah laku (sering lupa, linglung) yang biasa terjadi pada orang yang sudah berusia lanjut.³²⁴ Sehingga, pemaknaan Adnan pada lafaz *kibara* dengan pikun merupakan satu bentuk kiasan bagi orang-orang yang sudah lanjut usia.

Lebih lanjut lagi, Muhammad Adnan menjelaskan bahwa tata krama terhadap kedua orang tua ialah dengan *ojo ngucap hus* (jangan mengucap hus) *ojo nyulayani marang kekarepe wong tuwo kang ora luput* (jangan tidak menuruti terhadap kemauan kedua orang tua yang tidak salah). Maksud dari ucapan *hus* ialah ucapan yang mengandung makna kemarahan, pelecehan

³²³ Munawwir, *al-Munawwir Kamus Arab Indonesia*, h. 1183

³²⁴ Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Edisi ketiga, h. 455

atau kejenuhan. Sehingga, seorang anak haruslah berkata yang baik, lembut dan penuh penghormatan kepada orang tua. Pada lafaz selanjutnya, Muhammad Adnan mengartikan *wa lâ tanharhumâ* dengan *ojo nyulayani marang kekarepe wong tuwo kang ora luput* (jangan menyelisih terhadap kemauan kedua orang tua yang tidak salah). *Tanhar* merupakan bentuk fiil mudhori' yang dijazemkan dengan *la an-Nahiy*, dengan fail berupa dhamir mustatir *anta* yang diambil dari kata dasar *nahara-yanharu* yang berarti mencerca, mencaci, memaki, atau membentak.³²⁵ Makna-makna ini merupakan bentuk sikap-sikap yang menyakitkan hati. sehingga, *tanhar* yang diartikan dengan *nyulayani* atau menyelesaikan memiliki maksud menyakitkan hati kedua orang tuanya. Dalam tafsir Al-Qur'an Departemen Agama RI, dijelaskan bahwa seorang anak tidak diperbolehkan untuk menghardik atau membentak kedua orang tuanya, sebab hal itu akan melukai perasaan keduanya. Menghardik kedua orang tua ialah mengeluarkan kata-kata kasar pada saat menolak atau menyalahkan pendapat mereka.³²⁶

Dari pemaknaan Adnan di atas dapat dilihat bagaimana bentuk tata krama terhadap orang tua, yaitu diwajibkannya berbuat baik kepada orang tua dengan tidak menolak keinginannya selama bukan sesuatu yang melanggar aturan agama serta berucap secara baik kepada mereka yaitu berbicara dengan sopan dan menyenangkan hati mereka. Adapun spesifikasi usia lanjut pada ayat di atas, merupakan bentuk penekanan agar anak lebih memperhatikan orang tuanya di masa tua. ketika mereka memerlukan perhatian lebih. Adapun jika orang tua memiliki keinginan untuk dilakukan oleh anaknya, menurut Adnan sang anak tidak diperbolehkan menolaknya selama masih dalam batas tidak menentang aturan-aturan agama. Karena hal ini merupakan salah satu bentuk penjagaan terhadap perasaan orang tua. Selain itu, untuk menjaga perasaan orang tua, anak diharuskan untuk senantiasa berbicara dengan perkataan yang baik, sopan, serta tidak menyakitkan hati mereka. Sehingga jika ditarik dalam perspektif budaya Jawa, berbicara dengan perkataan yang baik, sopan dapat dilakukan dengan menggunakan bahasa *krama* yang memiliki maksud untuk menghormati lawan bicaranya sebagai orang tua. Karena diketahui dalam budaya Jawa bahwa orang tua merupakan kelompok sosial yang harus dihormati dengan semestinya.

Muhammad Alî as-Shabunî dalam tafsirnya menjelaskan bahwa penyebutan secara bersamaan antara kewajiban menyembah kepada Allah dan berbuat baik kepada kedua orang tua adalah untuk menjelaskan

³²⁵ Munawwir, *al-Munawwir Kamus Arab Indonesia*, h. 1463, atau lihat *Mu'jam al-Ma'ânî; Kamus Arab – Indonesia*, versi 2.0

³²⁶ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Tafsirnya*, Jilid V, h. 458

besarnya hak orang tua kepada anak, sebab mereka adalah penyebab lahir dan adanya anak. Karena kebaikan kedua orang tua terhadap anak mencapai puncak, maka kebaikan anak kepada mereka haruslah demikian. Menurutnya, kebaikan kedua anak terhadap orang tua diwajibkan khususnya jika keduanya atau salah satunya tua. Keadaan tua secara khusus disebut, sebab saat itu orang tua lebih membutuhkan kebaktian anak karena kondisinya yang lemah. Bentuk penghormatan kepada orang tua dijelaskan kembali oleh Alî as-Shabunî dengan tidak menyentak keduanya dengan kasar apabila terdapat hal-hal yang tidak menyenangkan, akan tetapi seorang anak diharuskan untuk mengucapkan ucapan yang lembut dengan sopan dan penuh penghormatan.³²⁷

2) Bentuk *tata krama* atau kesopanan terhadap antar saudara

Sebagai bagian dari keluarga, hubungan antar saudara juga mendapatkan perhatian yang besar dalam Al-Qur'an.³²⁸ Bukan hanya hubungan yang bersifat materil seperti dalam soal pengaturan warisan yang menuntut untuk saling mengerti, akan tetapi juga hubungan secara umum yang diungkapkan dengan kata *ihsân* yaitu sesama saudara diharapkan untuk selalu terjalin hubungan yang baik melalui cara berucap atau berkomunikasi yang baik. Sebagaimana yang dijelaskan dalam Qs, al-Baqârah [2]: 83

وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا
وَوَإِذِ الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ
وَآتُوا الزَّكَاةَ ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْكُمْ وَأَنْتُمْ مُعْرِضُونَ

Muhammad Adnan menjelaskan ayat di atas dengan penafsiran sebagai berikut:

Lan (padha elinga) nalikane inggun mundhut sesanggemanane para turuning Israil (Bani Israili), pangandikaningsun: "sira aja padha manembah saliyane Allah, lan padha ambecikana wong tuwa loro lan para sedulurira lan para bocah yatim lan para wong miskin, lan becikana pangucapira marang sapaphadanira, lan padha ngelakonana shalat lan bayar zakat. Sawise sira padha sanggem, sira

³²⁷ Muhammad Alî as-Shabunî, *Shafwatut Tafâs'ir*, terj. KH. Yasin, (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2011), jilid 3, h. 202

³²⁸ Seperti pada Qs. Al-Baqarah [2]: 83, an-Nisa [4]: 36

banjur padha mbalik kejaba mung kancanira sawetara, sira padha mlengos”

Artinya: Dan (ingatlah) ketika kami mengambil janji terhadap keturunan Israil (Bani Israil), Kami berkata: Janganlah kamu menyembah kepada selain Allah, dan berbuat baiklah kepada kedua orang tua, para saudara, dan para anak yatim serta orang-orang miskin, dan perbaikilah ucapanmu terhadap sesamamu, dan lakukanlah sholat serta tunaikan zakat. Setelah kamu berjanji, kemudian, kamu mengingkari lalu kembali kecuali sebagian kecil dari kamu, dan kamu masih membangkang

Pada penjelasan di atas sudah tampak bagaimana seharusnya seseorang bersikap terhadap saudaranya, yaitu agar selalu berbuat baik terhadap mereka. Lebih lanjut lagi, Muhammad Adnan menjelaskan bahwa seseorang juga diharuskan memperbaiki cara bicaranya dengan orang yang memiliki kelas sosial yang sama. Sehingga cara berbicara, dan perlakuan baik terhadap sesama saudara dijadikan sebagai parameter kesopanan seseorang. Nilai-nilai kesopanan atau tata krama terhadap sesama saudara (antar saudar) banyak dijumpai pada kisah-kisah dalam Al-Qur’an. Seperti ketika menjelaskan kisah tentang Nabi Musa dan Harun.

قَالَ يَهْرُونَ مَا مَنَعَكَ إِذْ رَأَيْتَهُمْ ضَلُّوا ۖ أَأَلَّا تَتَّبِعَ ۚ أَفَعَصَيْتَ
 أَمْرِي ۗ قَالَ يَبْنَؤُمْ لَا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِي وَلَا بِرَأْسِي ۖ إِنِّي خَشِيتُ أَنْ
 تَقُولَ فَرَّقْتَ بَيْنَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلَمْ تَرْقُبْ قَوْلِي ﴿٩٤﴾

Dalam *Tafsir Al-Qur’an Suci Basa Jawi* dijelaskan sebagai berikut:

Musa banjur pitaken: “Dhuh Kang mas Harun punapa ingkang anagalang-alangi nalika panjenengane sumerep tiyang-tiyang Bani Israil sami sasar (manembah pedhet mas) (92) Panjenengane mboten enggal enggal manut kula (nerangaken kemusyrikanipun tiyang-tiyang Bani Israil). Punapa pancen panjenengan jarag sengaja nyulayani pewiling kula?” (93) Harun mangsuli: “Dhuh putrane sibu. Sira aja nyekeli jenggpot lan sirahku. Satemene ingsun kuwatir yen sira ngucap mengkene: “Dhuh kang mas Harun, satemene sira

*wis misahake kaum Bani Israil, lan sira ora ngreksa marang ucapan ingsun?" (94).*³²⁹

Artinya: Musa kemudian bertanya: "Wahai Harun, apa yang menghalangi kamu ketika kamu melihat bani israil telah sesat (menyembah sapi emas) (92) kamu tidak segera mengikuti Aku? Maka Apakah kamu telah (sengaja) mendurhakai perintahku?" (93) Harun menjawab' "Hai putera ibuku, janganlah kamu pegang janggutku dan jangan (pula) kepalaku; Sesungguhnya aku khawatir bahwa kamu akan berkata (kepadaku): "Kamu telah memecah antara Bani Israil dan kamu tidak menjaga amanahku". (94)

Dalam sejarahnya, Nabi Musa meminta kepada Allah untuk diberikan bantuan berupa dukungan saudaranya yaitu Harun untuk menyampaikan risalah, karena ia merasa khawatir akan ada penolakan dari Fir'aun dan kaumnya, serta karena harun memiliki lisan yang lebih fasih dan retorika yang lebih baik.³³⁰ permintaan nabi Musa ini kemudian dikabulkan oleh Allah, sehingga nabi Musa dan Nabi Harun bersama-sama mengemban risalah.

Dalam tafsir Ibn Katsîr diceritakan bahwa sepulang Musa dari gunung Thûr (tempat berdialog antara Musa dengan Allah dan tempat dimana Musa memohon untuk dapat melihat Allah, dan disana Allah kemudian memberinya taurat) Musa mendapati kaumnya menyembah patung anak sapi emas yang dibuatkan oleh Samiri. Menurut Ibn katsir, Musa sangat marah hingga melemparkan *lauh-lauh* ketuhanan yang ada di tangannya seraya memegang kepala saudaranya, menariknya, lalu mulai mencelanya.³³¹ Adapun dalam tafsir Jalalain dijelaskan bahwa Musa memegang janggut saudaranya menggunakan tangan kirinya, dan memegang rambut kepala harun menggunakan tangan kanannya sebagai pelampiasan kemarahannya.³³²

Menghadapi kemarahan nabi Musa, nabi harun kemudian meredamnya dengan bersikap tenang. Sebelum menjelaskan argumentasinya, Nabi Harun terlebih dahulu meminta kepada nabi Musa untuk tidak langsung memarahinya, terlebih dengan memegang jenggot dan kepalanya. Hal ini dirasa tidak sopan, mengingat mereka adalah saudara (terlebih Harun

³²⁹ Muhammad Adnan, *Al Qur'an Suci Basa Jawi*, h. 436

³³⁰ Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, *Tafsir Al-Qur'an Tematik; Komunikasi dan Informasi*, h.382

³³¹ Abu al-Fidâ' Ismâ'il bin Umar bin Katsîr , *Tafsir Al-Qur'an al-Adzîm*, juz 5, h. 274

³³² Jalaluddin Muhammad bin Ahmad al-Mahallî dan Jalaluddin Abd al-Rahmân bin Abî bakar al-Suyûthî, *Tafsir Jalalain*, terj. Bahrun Abu Bakar, (Bandung: Sinar Baru algesindo, 1995), cet.kedua, jilid 3, h. 1306

merupakan kakak dari Nabi Musa), sehingga Nabi Harun memanggil Musa dengan sebutan “*Dhuh Putrane sibu*” (wahai anak Ibu) yang bertujuan untuk menyadarkan Nabi Musa bahwa mereka lahir dari rahim ibu yang sama.

Secara bahasa, Ayat di atas dijelaskan oleh *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi* menggunakan dua tingkatan bahasa yang berbeda, yaitu tingkatan *ngoko* dan *krama*. Meskipun secara sosial antara Musa dengan Harun memiliki kedudukan yang sama, yaitu sama-sama Nabi/ Rasul Allah. Akan tetapi, secara sistem kekerabatan terdapat perbedaan status yaitu Harun sebagai kakak (*Kang Mas*) dan Musa sebagai adik dari Harun (faktor senioritas). Dalam ucapan Musa kepada Harun, *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi* menggunakan bentuk *krama*. Hal ini dirasa sangat tepat, karena Harun adalah kakak dari Nabi Musa. Dalam sejarah dicatat bahwa Harun adalah saudara satu ibu dengan Musa. Ia lahir 4 tahun lebih dulu dari Musa, yakni sebelum undang-undang fir'aun yang memerintahkan untuk membunuh setiap laki-laki yang lahir dari bani Israil diberlakukan.³³³ Menurut budaya Jawa, usia atau senioritas merupakan salah satu faktor yang mempengaruhi tingkat tuturan bahasa Jawa. Orang yang lebih junior atau lebih muda dituntut untuk bersikap secara tepat dalam berkomunikasi terhadap orang yang lebih tua. Adapun sikap yang tepat itu ditunjukkan dengan menggunakan bahasa dalam bentuk tuturan *krama*.³³⁴

Selain itu, bentuk penghormatan nabi Musa kepada harun juga dapat dilihat dari, bagaimana nabi Musa memberikan *title* kepada Harun dengan sebutan *Kang Mas*. untuk menunjukkan senioritas dalam keluarga dekat, budaya Jawa menggunakan istilah *Kang Mas* dan *mbak yu* untuk menyapa dengan tujuan dapat memperlancar hubungan sosial.³³⁵ Disamping itu istilah penyapa tersebut juga memiliki tujuan untuk menghormati pihak yang bersangkutan.

Ibnu Katsîr dalam tafsirnya menceritakan bahwa setelah melihat kejadian kaumnya menyembah sapi mas, Nabi Musa as sangat marah hingga ia melempar kitab yang dibawanya, lalu memegang kepala saudaranya, Harun. Akan tetapi, dalam menjelaskan kemarahan nabi Musa kepada Harun as, *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi* tetap menggunakan bentuk tuturan *krama*. Menurut magsnis suseno, bahasa *krama* mencerminkan pemikiran

³³³ Abuddin Nata, dkk., *Ensiklopedi Al-Qur'an; Kajian Kosakata dan Tafsirnya*, (Jakarta: Yayasan Bimantara, 1997), jilid pertama, h. 128

³³⁴ Bayu Indrayanto dan Kinasih Yuliasuti, Fenomena Tingkat Tutur dalam Bahasa Jawa Akibat Tingkat Sosial Masyarakat, dalam *Jurnal Magistra*, No. 91, Edisi XVII, Tahun 2015, h. 38

³³⁵ Hildred Geertz, *Keluarga Jawa*, terj. Grafiti press, (Jakarta: Grafiti Pers, 1985), h. 22

yang bersifat lebih resmi, aspiratif, dan kadang-kadang penuh kepura-puraan sehingga simbolisnya agak mirip topeng. Lebih lanjut lagi magnis suseno menjelaskan bahwa dalam pergaulan sosial jawa, tekanan utamanya secara tradisional ditujukan pada kesenjangan antara ekspresi muka dan mental.³³⁶ Meskipun ucapan Musa dijelaskan oleh *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi* menggunakan tuturan *krama* yang tidak menyediakan kemungkinan untuk menampakkan emosi, akan tetapi adanya tindakan memegang jenggot dan rambut Harun sudah sangat menunjukkan adanya kemarahan yang besar pada diri Musa. Sehingga, penggunaan *krama* untuk menunjukkan kemarahan Musa disebabkan oleh faktor senioritas yang tetap dijaga.

Sebaliknya, dalam menjawab Nabi Musa as, dipergunakan tuturan *ngoko* untuk perkataan Nabi Harun as. Dalam konteks budaya Jawa, orang yang lebih senior atau lebih tua umurnya tidak ada tuntutan menggunakan bahasa *krama* ketika berkomunikasi dengan orang yang lebih muda, kecuali ada faktor lain yang menghendaki demikian. Seperti faktor jabatan atau keilmuan.³³⁷

Dari bentuk penafsiran yang menjelaskan tentang komunikasi antara Musa dan Harun tampak bagaimana Muhammad Adnan sangat menekankan bentuk *unggah ungguhing basa*. Sehingga masyarakat khususnya Jawa yang membaca *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi* akan dapat menangkap pesan dengan mudah dalam memahami bagaimana bentuk *tata krama* terhadap saudara. Sebagaimana yang dijelaskan di atas, bahwa terhadap sesama seseorang dituntut untuk memperhatikan cara bicaranya, maka ketika menafsirkan ayat-ayat yang berkaitan dengan dialog yang menyangkut antar sesama, Muhammad Adnan menjelaskannya melalui tuturan bahasa yang tepat dalam budaya *unggah ungguhing basa Jawa*.

Dalam Tafsir Tematik Kementerian Agama RI dijelaskan bahwasannya setelah Nabi Musa memarahi Harun, Harun mencoba melakukan pembelaan diri, menurutnya ada dua hal kemaslahatan yang bertentangan, yaitu masalah memelihara akidah dan masalah menjaga persatuan. Harun kemudian lebih memilih untuk tetap menjaga persatuan, karena itu akan membiarkan mereka dan tetap berada di antara mereka setelah tidak berhasil menasehati mereka. Adapun jika harun memisahkan kaumnya yang tetap beriman dari yang menyembah anak sapi, akan ia lakukan jika Nabi Musa telah kembali, karena ia tidak ingin dituduh memecah belah kaum Israil. Menurut harun, persoalan akidah akan dapat selesai sekembalinya Musa

³³⁶ Franz Magnis Suseno, *Etika Jawa*, h. 227

³³⁷ Bayu Indrayanto dan Kinasih Yuliasuti, Fenomena Tingkat Tutar dalam Bahasa Jawa Akibat Tingkat Sosial Masyarakat, dalam *Jurnal Magistra*, h. 38

kepada mereka, akan tetapi persatuan akan sulit dikembalikan jika sudah terpecah belah. Meskipun Nabi Musa berpandangan sebaliknya, bahwa persoalan akidah lebihlah penting diselamatkan, akan tetapi Harun juga menjelaskan lain bahwa Bani Israil melakukan semua itu setelah mendesak dan menekannya bahkan mengancam akan membunuhnya. Kemudian Harun sebagai saudara Musa mengingatkan bahwa perseteruan mereka dan sikap Musa yang menyalahkan serta menyakitinya hanya akan membuat pihak ketiga yang tidak menyukai mereka semakin senang. Mengingat mereka berdua adalah bersaudara dan setelah memahami keadaan Harun, Musa kemudian menyadari sikapnya yang keliru dan memohon ampunan kepada Allah dan Harun.³³⁸

Dari penjelasan di atas, dapat disimpulkan bahwa etika terhadap saudara adalah dengan saling menghormati yaitu dengan menjaga tutur yang santun, sopan, dan mendengarkan apa yang dikatakan oleh saudaranya tanpa harus menyalahkan terlebih dahulu. Sedangkan dalam berkomunikasi terhadap saudara dapat dilakukan dengan jalan: menghindari ucapan takabur, sombong dan congkak, tidak berbicara bengis, serta tidak berkata bohong sebagaimana yang dijelaskan dalam Qs. Al-Furqân [25]: 63³³⁹

b. Nilai Kebajikan dalam Tafsir

Segala bentuk tindakan manusia mengacu pada pandangannya tentang baik dan buruk. Nilai kebaikan dan keburukan senantiasa akan menjadi sumber rujukan (*frame of reference*) dalam melakukan berbagai tindakan hidupnya. Aristoteles menyatakan bahwa manusia dalam semua perbuatannya, bagaimanapun juga mengejar sesuatu yang baik oleh sebab itu, definisi baik adalah sesuatu yang dikejar atau dituju yang pada intinya terbagi ke dalam dua macam nilai yaitu : kebaikan sebagai alat dan kebaikan sebagai nilai tersendiri.³⁴⁰

Kebajikan dalam pandangan Jawa memiliki arti kesusilaan pekerti luhur dan mulia yang kemudian menjadi pondasi dan dasar untuk bertakwa kepada Allah swt. Atas kesadaran akan dan dengan melaksanakan nilai-nilai hidup kemanusiaan serta nilai-nilai hidup religius yang sewajarnya dan juga

³³⁸ Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, *Tafsir Al-Qur'an Tematik; Komunikasi dan Informasi*, h. 386

³³⁹ *Dene para kawulane Allah kang Maha Murah, iya iku kang padha mlaku ana ing bumi kanti jatmika lan andap asor, lan menawa dicelatuni ala dening wong bodho, banur sumahur kelawan aris (salam)*, lihat Muhammad Adnan, *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi*, h. 535

³⁴⁰ Buhanudin Salam. *Etika Individual (Pola Dasar Filsafat Moral)* Rineka Cipta Jakarta, 2000 h. 31

kebijaksanaan hidup, antara lain dengan melakukan *tepa sarira* secara negatif dan secara positif.³⁴¹

Nilai kebajikan budaya Jawa juga tidak luput dari perhatian *Tafsir Al-Qur'an suci basa jawi*, seperti bersikap *jatmika*, *andhap asor* (rendah hati), tidak bersikap *gembelengan* (sombong), *lembah manah* (besar hati). Sikap-sikap ini mencerminkan adanya pengaruh nilai-nilai budaya Jawa yang kuat dalam tafsir yang dituliskan oleh Muhammad Adnan ini.

وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ
الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا ﴿٦٣﴾

Dalam *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi*, ayat di atas diartikan sebagai berikut

*“Dene para kawulane Allah kang Maha murah, iya iku kang padha mlaku ana ing bumi kanthi jatmika lan andhap asor, lan menawa dicelatonni ala dening wong bodho, banjur sumahur kelawan aris (salam)”*³⁴²

Artinya: dan hamba-hamba Tuhan yang Maha Penyayang itu (ialah) orang-orang yang berjalan di atas bumi dengan rendah hati dan apabila orang-orang jahil menyapa mereka, mereka mengucapkan kata-kata (yang mengandung) keselamatan. (Qs. Al-Furqân [25]: 63)

Ayat di atas menjelaskan tentang sifat-sifat hamba Allah Swt yang beriman, hamba Allah Swt yang Maha Penyayang yang berhak mendapatkan balasan *dengan* derajat tinggi di Syurga.³⁴³

Berdasarkan pemaknaan *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi* di atas, dapat dipahami bahwa yang dimaksud dengan hamba-hamba Tuhan tersebut ialah mereka yang berjalan di atas bumi dengan sikap *Jatmika* dan *andap asor*, serta apabila di ditegur dengan teguran yang tidak baik, ia kemudian

³⁴¹ Novita Siswayanti, Nilai Etika Budaya Jawa dalam Tafsir al-Huda, dalam Jurnal *Analisa*, h. 216

³⁴² Muhammad Adnan, *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi*, h. 535

³⁴³ Wahbah Zuhaili, *Tafsir al-Munîr*, terj. Abdul Hayyi al-Kattanie, (Jakarta: Gema Insani, 2016), jilid 10, h.116

membalasnya dengan *aris*. Sikap *aris* merupakan sikap tidak mudah marah.³⁴⁴

Jatmika adalah segala tindak-tanduk yang berdasarkan kaidah kesusilaan, sehingga siapa saja yang menyaksikan akan berkenan dalam hati. Dalam posisi apa pun, sikap jatmika senantiasa membawa rasa wibawa, segan dan hormat, dan akan menimbulkan simpatik.³⁴⁵ *Jatmika* juga dikenal sebagai resultante dari sikap *anteng* (tenang) dan *meneng* (diam). Orang Jawa yang memiliki sikap *jatmika* akan dikenal sebagai orang yang penuh sopan santun. Menurut falsafah Jawa, *jatmika* lahir dari keberhasilan menghindari sifat-sifat tercela, mengendalikan hawa nafsu. *Jatmika* diyakini oleh masyarakat Jawa sebagai salah satu watak dari seorang Ksatria. Menurut masyarakat Jawa, seseorang ksatria adalah orang yang *anteng ing Jatmika lan Budi* (Bijaksana), *ruruh* (berwatak sabar), *wasis* (terampil), dan *prawia lan weweka ing bathin* (berani bertanggung jawab).³⁴⁶

Senada dengan itu, menurut Quraish Shihab kata هونا memiliki arti *lemah lembut* dan *halus*. Patron kata yang dipilih di sini adalah *mashdar/indefinite noun* yang memiliki makna kesempurnaan. sehingga kata ini diartikan dengan penuh kelemahan lembut.³⁴⁷ Sedangkan dalam tafsîr ath-Thabâri dijelaskan bahwa kata *haunân* ialah orang yang berwibawa dan tenang.³⁴⁸

Selain *jatmika*, seseorang juga harus memiliki sikap *andap asor* yaitu rendah hati.³⁴⁹ Dalam konteks budaya Jawa, *andap asor* (rendah hati) merupakan sikap hidup yang sangat penting. Hal ini dibuktikan dengan adanya beberapa ungkapan yang menjelaskan larangan untuk bersikap sombong seperti *aja adigang adigung adiguna* (jangan membanggakan kekuatan, membanggakan kebesarannya, membanggakan kepandaiannya). Selain itu, pentingnya sikap *andap asor* (rendah hati) juga dijelaskan dalam Qs. Luqmân [31]: 18-19

³⁴⁴ Koentjaraningrat, *Kebudayaan Jawa*, h. 251

³⁴⁵ Purwadi, *Pemikiran Religius Masyarakat Jawa*, (Yogyakarta: Elmaterra Publishing, 2012), h. 80

³⁴⁶ Darusuppto, *Serat Wulan Reh Anggitan Dalem Sri Pakubuwana IV*, (Surabaya: Citra Jaya Murti, 1992), h. 42

³⁴⁷ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, vol. 9, h. 528

³⁴⁸ Abû Ja'far Muḥammad bin Jarîr Ath-Thabâri, *Jâmi' al-Bayaân an Ta'wîl ayi Al-Qur'an*, terj. Ahsan Askan, dkk., jilid 19, h. 454

³⁴⁹ Prawiroatmojo, *Bausastra Jawa Indonesia*, h. 18

وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّ اللَّهَ لَا
 يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ ۝ وَأَقْصِدْ فِي مَشْيِكَ وَأَغْضُضْ مِنْ
 صَوْتِكَ ۚ إِنَّ أَنْكَرَ الْأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ ۝

Ayat di atas dijelaskan dalam *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi* sebagai berikut

Lan aja mlengosake pipimu marang manungsa jalaran gumedhe, rupa ngeremehake. Lan yen lumaku ing bumi aja gembelengan awit Allah ora remen, kang koyo mengkono (18) Anggonmu mlaku kang sedhengan, lan yen nyuwara kang alon lan aris. awit suwara kasar iku kaya suwarane khimar (elek banget) (19)

Artinya: dan janganlah kamu memalingkan pipimu dari manusia karena sombong yaitu dengan meremehkan, dan apabila berjalan di muka bumi jangan dengan angkuh. Karena sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang seperti itu. (18) ketika kamu berjalan sederhanalah dan pelankanlah suaramu serta aris. Sesungguhnya suara yang kasar itu seperti suara keledai (sangat buruk) (19)

Surah Luqmân [31]: 18-19 ini berisi nasehat Luqmân kepada anaknya yang berkaitan dengan akhlak dan sopan santun dalam berinteraksi dengan sesama manusia.³⁵⁰ Yaitu tidak diperbolehkannya bersifat sombong (*aja mlengosake pipimu marang manungsa jalaran gumedhe*) “Janganlah memalingkan pipimu terhadap manusia karena merasa sombong)” serta diserukannya untuk berbicara secara lemah lembut, dan berisi kebaikan. karena suara yang kasar itu merupakan salah satu bentuk sifat yang sangat buruk. Dalam perspektif Jawa, Kerendahan hati orang Jawa dapat dilihat dari sikap dan ucapannya, yaitu sikap yang berkaitan dengan perilaku yang sopan dan ucap yang berkaitan dengan tutur kata yang santun. Dalam etika Jawa diajarkan bagaimana pentingnya seseorang untuk menghindari sikap congkak atau tinggi hati. Orang yang tinggi hati akan mendapatkan nilai negative dan menjadi *rerasan* (pergunjangan) banyak orang.³⁵¹

³⁵⁰ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, vol. 11, h. 138

³⁵¹ Warih Jati Rahayu, Kearifan lokal Jawa sebagai Basis Kepemimpinan, dalam *Jurnal Kejawen*, no.I, edisi XVII, tahun 2013, h. 14

تصعّر *tush'air* merupakan bentuk kata yang terambil dari kata *ash-sha'ar* yaitu penyakit yang menimpa unta dan menjadikan lehernya keseleo, sehingga memaksakan dia dan berupaya keras berpaling sehingga tekanan tidak tertuju kepada syaraf lehernya yang mengakibatkan rasa sakit. Dari kata inilah kemudian menggambarkan upaya keras dari seseorang untuk bersikap angkuh dan menghina orang lain.³⁵² Muhammad Adnan mengartikan *tusha'ir* dengan dengan pengertian yang sama yaitu (*aja mlengosake pipimu marang manungsa jalaran gumedhe*) Janganlah memalingkan pipimu terhadap manusia karena merasa sombong, yaitu dengan tidak merasa angkuh dan menyepelkan sesama manusia.³⁵³ Kemudian, nilai kebajikan yang lain adalah *yen lumaku ing bumi aja gembelengan* yaitu apabila berjalan tidak merasa dirinya sempurna. Kata *mukhtâlan* terambil dari akar kata yang sama dengan *khayâl/ khayal*. Karena kata ini pada mulanya berarti orang yang tingkah lakunya diarahkan oleh khayalannya, bukan oleh kenyataan yang ada pada dirinya.³⁵⁴ Sehingga orang yang merasa dirinya sempurna, pasti akan merasa angkuh dan memiliki kelebihan dibandingkan yang lainnya. Padahal, sesungguhnya tidak ada manusia yang sempurna.

Selanjutnya, sehubungan dengan nilai kebajikan dalam budaya Jawa, dalam *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi* dijelaskan bahwa apabila mendapatkan teguran dengan tidak baik maka diharuskan untuk membalas dengan *aris* salam. Dalam budaya Jawa, *aris* dikenal sebagai sikap yang baik dan tegas. Sehingga, sebagaimana diajarkan dalam Al-Qur'an ketika mendapatkan omongan atau kata-kata yang tidak baik, maka diharuskan untuk membalas dengan ucapan yang baik dan benar (mengandung keselamatan)

Kata *salâman* terambil dari akar kata *salima* yang maknanya berkisar pada keselamatan dan keterhindaran dari segala yang tercela.³⁵⁵ Sehingga yang dimaksud dengan hamba Allah yang *Rahmân* ialah mereka yang apabila di sapa oleh orang-orang ayang *jahil* mereka tidak membalasnya, akan tetapi mereka akan mengucapkan kata-kata yang mengandung keselamatan.

Bagi Masyarakat Jawa, Kualitas diri seseorang tercermin dari tutur kata dan bahasa yang diucapkan (*ajining diri dumunung aneng lathi*). Tata basa/ berkata-kata/ berbahasa/ berkomunikasi merupakan petunjuk atau indikator

³⁵² M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, vol. 11, h. 139

³⁵³ Muhammad Adnan, *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi*, h. 608

³⁵⁴ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, vol. 11, h. 139

³⁵⁵ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, vol. 9, h. 529

bagi diri sendiri apakah kita sudah cukup baik kualitas kita atau hanya anggapan anggapan sendiri. Kata-kata yang mencerminkan diri adalah kata-kata yang mengandung motif, kata-kata yang isinya “berkemauan” atau “karsa”. Kata-kata bisa menumbuhkan simpati dan cinta kasih seseorang, bisa memberikan kenyamanan dan ketenangan jiwa seseorang, dan kata-kata juga bisa menjadi racun dan membunuh orang lain. Oleh karena itu, berbicaralah yang baik, mudah dimengerti orang lain, santun dan lemah lembut, sehingga tutur kata yang baik dapat menciptakan kedamaian dan kerukunan antarsesama.³⁵⁶

Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi menjelaskan bahwa *andap asor* (rendah hati) dan tata krama merupakan acuan penting ketika bersikap terhadap kedua orang tua. Sebagaimana ketika *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi* menafsirkan surah Al-Isrâ' [17]: 24

وَأَخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا

رَبِّيَانِي صَغِيرًا

Dalam *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi* ayat di atas dijelaskan sebagai berikut:

Lan sira kudu di-andhap asor sarta tata krama (ngerpepeh) marang wong tuwanira loro, kang nuduhake rasa katresnanan marang wong tuwamu mau. Lan sira nyenyuwuna ing Allah minangka kanggo bektimu marang wong tuwanira: “Dhuh pangeran kawula, mugi panjenengan paring rahmat dhateng tiyang sepuh kekalih kawula, kados anggenipun sami anggula-wendah dateng kawula nalika taksih alit.

Artinya: dan kalian harus bersikap rendah hati serta bertata krama terhadap kedua orang tua kalian dengan menunjukkan rasa sayang terhadap kedua orang tua kalian. Dan mintalah kepada Allah sebagai bentuk bakti kalian terhadap orang tua kalian “wahai Tuhanku, semoga Engkau memberikan rahmat kepada kedua orang tuaku, sebagaimana mereka mendidik dan merawatku ketika aku masih kecil”

³⁵⁶ Novita Siswayanti, Nilai Etika Budaya Jawa dalam Tafsir Al-Huda Karya Bakri Syahid, dalam *Jurnal Analisa*, vo.20, No. 2, tahun 2013, h. 218

Selain *Jatmika*, *andap ashor*, dan berkata santun, nilai kebaikan Jawa yang diusung dalam *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi* ialah sikap lembah manah, seperti ketika menjelaskan surah Ali Imrân [3]: 159

فِيمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لَئِن لَّمْ يَكُن لَّهُم مِّنْ حَوْلِكَ
لَأَنْفَضُوا مِنْ حَوْلِكَ

(He Muhammad) amarga saka Rakhmat Sihing Allah mulane sira mbanjur lembah manah marang para kancanira kang pada kurang setia mau. Lan saumpama sira iku cukengan (butengan) sarta wengis ati, mesti para kancanira kang padha kurang setia mau pada bubar (lunga) saka kiwa tengenira.....³⁵⁷

Artinya: (Hai Muhammad) Karena berkat rahmat dari Allah-lah kamu Berlaku lemah lembut terhadap temanmu yang kurang setia itu. Dan sekiranya kamu bersikap keras lagi berhati kasar, tentulah temanmu yang kurang setia itu bubar (pergi) dari sekelilingmu.

Lembah manah memiliki hati yang luas, atau bersikap lapang dada. *Lembah manah* merupakan salah satu konsep yang berkaitan dengan pandangan hidup orang Jawa. orang Jawa harus memiliki sifat *lembah manah* yang bertujuan untuk mewujudkan kedamaian, ketentraman dalam kehidupan sehingga tercapai prinsip rukun dan berbagai konflik dapat terhindari.

Secara etimologis, *linta* terambil dari akar kata *al-lîn* yang berarti lemah lembut. Pada asalnya kata *al-lîn* diperuntukkan bagi benda-benda yang bersifat *hissi* (materi), namun akhirnya digunakan untuk hal-hal yang maknawi seperti akhlak.³⁵⁸ Sehingga seseorang yang memiliki hati yang lapang (*lembah manah*) pasti memiliki sikap yang lemah lembut. Karena sifat yang lemah lembut merupakan kebalikan dari sikap pemaarah. Menurut imam al-Ghazali, kelemahlembutan merupakan parameter kesempurnaan akal dalam mengendalikan nafsu kemarahan.³⁵⁹ Alî ash-Shabûni menjelaskan bahwa kelembutan dalam bertutur kata dapat menafikan ucapan kasar dari lisan seseorang dan sikap keras dari hati mereka.³⁶⁰

³⁵⁷ Muhammad Adnan, *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi*, h. 104

³⁵⁸ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Tafsirnya*, jilid II, h. 67

³⁵⁹ Imam al-Ghazali, *Ihya' ulumuddin*, juz 2, h. 153

³⁶⁰ Muḥammad Alî ash-Shabûnî, *Shafwatut Tafâsîr*, jilid I, h. 542

Setelah melihat berbagai pemaknaan di atas maka dapat disimpulkan bahwa kesopanan dan nilai kebajikan memiliki keterkaitan dalam persoalan etika. Menurut *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi*, parameter kesopanan dan kebaikan seseorang terlihat dari bagaimana ia bertutur dan bersikap. Muhammad Adnan menjelaskan, ucapan yang baik ialah ucapan yang lembut, tidak bengis dan tidak bohong. Sedangkan nilai kebaikan seseorang terletak pada adanya sikap *jatmika* (tidak menyombongkan diri dan penuh dengan sopan santun) dan *lembah manah* (lapang dada, berlaku lemah lembut). Dengan begitu, seseorang akan senantiasa dapat bersikap dan berperilaku sesuai dengan tempatnya.

C. Aspek yang berkaitan dengan nilai Sosial kemasyarakatan

1. Kepemimpinan

Dalam kehidupan masyarakat, kepemimpinan memainkan peranan penting untuk mengemudikan kelompok manusia dalam mencapai tujuannya. Bentuk kepemimpinan suatu kelompok pada umumnya berhubungan erat dengan bentuk kumpulan tipe manusianya. Anggota-anggota kelompok mentaati pemimpin bukan karena sifat-sifat khusus yang ada pada pribadi pemimpin tersebut, melainkan karena jabatan yang dipegangnya itu mengharuskan adanya ketaatan sesuai aturan-aturan yang disepakati bersama.³⁶¹

Dalam menyoroti pengertian dan hakekat kepemimpinan, sebenarnya kepemimpinan memiliki aspek-aspek yang sangat luas, serta merupakan proses yang melibatkan berbagai komponen di dalamnya dan saling mempengaruhi. Ketika kita mendengar istilah kepemimpinan dalam islam, biasanya asosiasi pertama terarah pada 'kepemimpinan tertinggi bagi umat Islam' yang terkenal dengan sebutan Khalifah, imamah, dan sebagainya. Artinya, kepemimpinan tertinggi dalam urusan agama dan dunia. Definisi yang populer mengenai Khalifah adalah pemimpin tertinggi dalam urusan agama dan dunia menggantikan Rasulullah Saw. dari kepemimpinan tertinggi ini kemudian berkembang ke seluruh aspek kehidupan manusia, hingga ke kelompok yang paling kecil, keluarga, dan individunya. Sehingga pada pembahasan ini akan dijelaskan dua bentuk kepemimpinan, yaitu kepemimpinan dalam keluarga dan kepemimpinan dalam pemerintahan.

³⁶¹ Endis Firdaus, *Kepemimpinan Politik Wanita dalam Islam*, (Jakarta: Tesis Sekolah Pascasarjana UIN Syahid, 2005), h.75

a. Kepemimpinan dalam keluarga

Keluarga merupakan suatu gambaran kecil dari sebuah masyarakat. setiap individu, sebelum terjun pada tingkat berbangsa dan bernegara, selalu menjadikan keluarga sebagai tempat awal ia melangkah. Ketika sebuah keluarga berhasil menanamkan moral yang baik kepada anggotanya maka besar kemungkinan bahwa terciptanya sebuah kerukunan, baik dalam keluarga maupun dalam bermasyarakat dan bernegara. Hal inipun mendapatkan perhatian dalam Al-Qur'an. Diskursus terkait relasi antara laki-laki dan perempuan diantaranya merujuk pada Qs. An-Nisâ[4]: 34

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا
 أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ
 وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاصْرَبُوهُنَّ
 فَإِنِ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا

Muhammad Adnan menjelaskan ayat di atas dengan penjelasan sebagai berikut

“para wong lanang iku padha nguwasani (dadi pemimpin) marang wong wadon, jalaran anggone Allah ngluwihke wong lanang ngungkuli wong-wong wadon, lan jalaran anggone dheweke wis awih nafkah nganggo bandhane. Mulane wong wadon kang becik iku mesti manut miturut (tha'at) marang lakine (bojone), tur rumeksa ing wadine (ora sedheng) klawan pangreksane Allah kang wis didhawuhake. Dene wong wadon kang sira kuwatirake wangkal (ora manut miturut), iku sira pituturana kang becik, yen meksa wangkal, nuli sira ngedohna saka paturone.”³⁶²

Artinya: Para laki-laki itu menguasai (menjadi pemimpin) bagi para wanita, oleh karena Allah telah melebihkan sebahagian orang laki-laki atas sebahagian wanita, dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan menggunakan harta mereka. Sebab itu maka wanita yang baik pasti akan patuh (taat) kepada suaminya. Serta menjaga kehormatannya oleh karena Allah telah memelihara (mereka). Lalu wanita yang kamu khawatirkan membangkang (tidak patuh), nasehatilah dengan baik, dan apabila masih membangkang maka jauhilah dari tempat tidurnya.

³⁶² Muhammad Adnan, *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi*, h. 121

Kata *ar-Rijâl* الرجال merupakan bentuk jamak dari رجل, berasal dari akar kata رجل yang jika dilihat pada derevasi kata ini terdiri dari beberapa bentuk, diantaranya, *rajala* (mengikat), *rajila* (berjalan kaki), *al-rijl* (telapak kaki), *al-rijlah* (tumbuh-tumbuhan), *al-rajul* (seseorang yang berjenis kelamin laki-laki).³⁶³ Muhammad Adnan dalam *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi* menyebutkan bahwa *rajul* adalah dikhususkan untuk sebutan jenis kelamin laki-laki, sebagaimana yang terdapat dalam surah Yâsin [36]: 20³⁶⁴ atau dalam surah al-Anbiyâ [21]: 7.³⁶⁵ Akan tetapi dalam Al-Qur'an selain menyebutkan kata *rajul* untuk menunjukkan makna laki-laki, kata *al-rajul* juga digunakan untuk makna lain. Muhammad Adnan mengartikan *rijâl* dalam Qs. Al-Ahzab ayat 23 dengan *wong kang setya* (orang yang setia)³⁶⁶ Menurut Imam Jalaluddin dalam tafsirnya, yang dimaksud dengan *rijâl* ialah orang yang setia menemani Nabi dalam menjalankan dakwah.³⁶⁷ meskipun dalam Al-Qur'an pada salah satu ayat tidak menggunakan kata *al-rajul* untuk sebutan khusus kepada laki-laki, namun secara umum makna *al-rajul* lebih banyak berkonotasi pada laki-laki. Adapun *rajul* dalam kamus al-Muhith dijelaskan sebagai seorang laki-laki yang telah melewati usia baligh yaitu setelah ia bermimpi basah dan dapat dikatakan sebagai orang dewasa yaitu

³⁶³ Louis Ma'luf, *al-Munjid*, (Beirut, tt.p,1952), h. 477

³⁶⁴ وَجَاءَ مِنْ أَقْصَا الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَى قَالَ يَا قَوْمِ اتَّبِعُوا الْمُرْسَلِينَ

Dumadakan ana wong lanang (Krungu wong Inthoqiah maido Rasul) banjur gagancangan melayu saka panggonane (watesing Negara) tekan kono banjur celathu "para kancaku (ing Inthoqiah) kowe pada ngestokno poro Rasul iku) lihat Muhammad Adnan, Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi, h. 649 "Dan datanglah dari ujung kota, seorang laki-laki dengan bergegas-gegas ia berkata: "Hai kaumku, ikutilah utusan-utusan itu".

³⁶⁵ وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا نُوْحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ

Lan insung ora ngutus sadurungira (Muhammad), kejaba wong lanang kang Ingsun paring wahyu. Awit saka iku, menawa sira ora sumurup (ora mangerti) becik padha pitakon marang wong kang padha mangerti (ahli kitab). lihat Muhammad Adnan, Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi, h. 470 Kami tiada mengutus rasul rasul sebelum kamu (Muhammad), melainkan beberapa orang-laki-laki yang Kami beri wahyu kepada mereka. Sehingga jika kamu tidak mengerti, lebih baik bertanya kepada orang yang mengerti (ahli kitab), lihat Muhammad Adnan, Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi, h. 470

³⁶⁶ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ فَمِنْهُمْ مَنْ قَضَىٰ نَحْبَهُ وَمِنْهُمْ مَنْ يَنْتَظِرُ وَمَا بَدَّلُوا تَبْدِيلًا

Sawenehing wong Mukmin ana kang setya tuhu tetepe sanggemane marang Allah. Dene wong kang setya tuhu mau ana kang mati ana peperangan lan ana uga kang isih ngenteni lan ngarep-ngarep besuk apa anggone mati perang. Ora ana kang hambalik ngudari sanggemane. Artinya: Di antara orang Mukmi ada orang yang menepati apa yang telah mereka janjikan kepada Allah. adapun orang yang menepati janjinya itu ada yang mati pada peperangan da nada yang masih menunggu dan mengharap-harap nantinya akan mati padapeperangan. Tidak ada yang kembali merubah janjinya. lihat Muhammad Adnan, Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi, h. 619

³⁶⁷ Al-Jaladuudin al-Suyuthi dan al-Jalaluddin al-Mahalli, *Tafsir Jalalain*, h. 108

ketika ia telah memiliki sifat kedewasaan.³⁶⁸ Sedangkan *rijâl* dalam Qs. An-Nisâ di atas dijelaskan sebagai seorang laki-laki pada umumnya, yaitu yang berfungsi sebagai suami dalam rumah tangga. Hal ini dapat dilihat dari konteks pembicaraan ayat tersebut yaitu yang berkaitan dengan rumah tangga, dan adanya kata *an-Nisâ'* setelahnya.

Kata *qawwâmûna* merupakan bentuk jamak dari kata *qawwam*, yang terambil dari akar kata *qâma*. Kata ini berkaitan dengannya. Perintah shalat—misalnya—juga menggunakan akar kata itu. Perintah tersebut bukan berarti perintah mendirikan shalat, tetapi melaksanakannya dengan sempurna, memenuhi segala syarat, rukun, dan sunnah-sunnahnya. Adapun seseorang yang melaksanakan tugas dan atau apa yang diharapkan darinya dinamakan *qâim*. Sehingga jika seseorang melaksanakan tugas sesempurna mungkin, berkesinambungan dan berulang-ulang maka ia disebut sebagai *qawwâm*. Penggunaan kata *qawwâmûn* pada ayat di atas menurut quraish shihab sejalan dengan makna kata *ar-rijâl* yang berarti banyak lelaki. Akan tetapi, seringkali kata ini seringkali diterjemahkan dengan pemimpin.³⁶⁹

Muhammad Adnan dalam tafsirnya mengartikan *qawwâmûn* dengan (*padha nguwasani—dadi pemimpin—*) yaitu penguasa atau menjadi pemimpin.³⁷⁰ Hal ini sesuai dengan pengertian *qawwâmûna* yang berasal dari kata *qaim* dengan arti *sayyid* atau tuan, *sais al-amr* yang berkuasa mengurus perkara³⁷¹ Senada dengan itu, Ibnu Katsir menafsirkan kata *qawwam* pada ayat di atas dengan pemimpin, pembesar, penguasa, dan pendidik yang senantiasa mengurus dan membimbingnya yaitu dengan memberikan pemahaman yang benar ketika terjadi penyelewengan.³⁷² Pendapat ini tentu lebih menggambarkan tanggung jawab laki-laki sebagai seorang suami terhadap istrinya, bukan hanya tanggung jawab secara materi, tetapi juga tanggung jawab berupa moralyaitu dengan memberikan pemahaman agama dan moral.

Menurut Muhammad 'Alî as-Shabûnî, *qawwâmuna* berasal dari kata *al-qawwâm* yang merupakan bentuk mubalaghah dari *qiyâm 'alâ al-amr* yaitu menjaga dan memelihara suatu perkara.³⁷³ Sedangkan al-Marâghî menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan *qiyâm* adalah kepemimpinan,

³⁶⁸ Muhammad bin Ya'qub Fayruzabady, *al-Qamus al-Muhith*, (Kairo: *al-Halah al-Misriyyah al-'Ammah li al-Kitab*, 1980), h. 369

³⁶⁹ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, vol. 2, h. 403

³⁷⁰ Muhammad Adnan, *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi*, h. 121

³⁷¹ Ibn Manzûr, *Lisan al-Arab*, Jilid 7, h. 174

³⁷² Ibnu Katsir, *Tafsir Al-Qur'an al-Adzim*, Juz 5, h. 491

³⁷³ Muḥammad 'Alî as-Shabûnî, *Shafwatut Tafâsir*, terj. KH. Yasin, Jilid I, h. 633

yaitu bimbingan dan pengawasan di dalam melaksanakan apa-apa yang ditunjukkan oleh suami dan memperhatikan segala perbuatannya.³⁷⁴

Pemaknaan *qawwâmûna* pada ayat di atas dapat dipahami sebagai laki-laki yang menjadi penguasa yang mengatur atau mengurus perkara serta memenuhi kebutuhan istrinya. Sehingga tekanan pada kata *qawwâmûna* terletak pada peran seorang penguasa untuk memimpin dan menjaga yang dipimpinnya. Dijadikannya laki-laki sebagai seorang penguasa menurut Muhammad Adnan dikarenakan Allah telah memberikan kelebihan terhadapnya melebihi perempuan, serta dikarenakan para suami telah memberikan nafkah kepada istrinya menggunakan hartanya. Melihat uraian ini kemudian timbul kesan bahwa ketika suami tidak memberikan nafkah atau nafkah sebaliknya bisa dicari oleh istri, maka kewajiban dan keutamaan pindah kepada perempuan. Akan tetapi jika kewajiban laki-laki dalam menafkahi didasarkan pada surah al-Baqarah [2]: 233 tentunya tidak akan ada kewajiban mencari nafkah bagi perempuan.

Rashid Ridha menjelaskan bahwa *qawwâmûna* adalah laki-laki sebagai pemimpin dalam rumah tangga karena kelaziman yang terjadi pada berbagai tempat, atau dengan kata lain mengedepankan realitas sosial yang terjadi pada masyarakat.³⁷⁵ Sedangkan menurut Mahmûd al-Nasafi, kata *qawwâmûna* berarti penjaga. kemudian ia menambahkan tentang kelebihan laki-laki dari segi akal, tekad, pendapat, kekuatan fisik untuk berperang, sempurna untuk ibadah puasa, shalat, *nubuwwah*, *khalîfah*, imam, azan, khutbah jum'at, dan saksi.³⁷⁶

Adapun ungkapan yang menyebutkan tentang keutamaan yang dimiliki laki-laki *rijal* lebih unggul dari pada perempuan tidak disebutkan secara eksplisit dalam Al-Qur'an, sehingga menimbulkan berbagai penafsiran. Menurut Quraish Shihab, kelebihan yang dimiliki laki-laki menyangkut fisik dan psikis.³⁷⁷ Sebagaimana yang dikatakan oleh Muhammad Abduh, bahwa laki-laki memiliki kelebihan atas perempuan dalam 2 segi, yaitu *fithri* dan *kasbi*. Kelebihan *fithri* yaitu kelebihan yang dapat dilihat dalam penciptaan laki-laki yang diciptakan lebih kuat, lebih indah, dan lebih sempurna. Kesempurnaan fisik ini kemudian diikuti oleh kesempurnaan akal. Sehingga dengan kesempurnaan akal dan kekyatan fisik yang dimiliki oleh laki-laki

³⁷⁴ Ahmad Musthafâ al-Marâghî, *Tafsîr al-Marâghî*, Terj. Bahrun Abu Bakar, dkk., jilid 4, h. 42

³⁷⁵ Muhammad Rashid Ridha, *Tafsîr al-Manâr* (Mesir: al-Hai'ah al-Misriyah al-Kutub, 1973), Juz V, h. 55

³⁷⁶ Mahmûd al-Nasafi, *Tafsîr al-Nasafi* (Beirût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 2001, Juz I, h. 250

³⁷⁷ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, vol. II, h. 404

lebih mampu membuatnya mencari nafkah, berkarya, dan bertindak dalam berbagai hal. Sedangkan kelebihan dalam mencari nafkah itulah yang disebut oleh Abduh sebagai kelebihan *kasbi* yang mana karena kelebihan inilah laki-laki diberikan kewajiban untuk menanggung nafkah wanita, melindungi dan memimpin mereka.³⁷⁸

Dari penjelasan di atas kemudian dapat dipahami bahwa secara umum laki-laki merupakan pemimpin yang mengurus perkara serta memenuhi kebutuhan istrinya sebagaimana tugas seorang penguasa, karena kelebihan-kelebihan yang telah diberikan oleh Allah kepada mereka berupa kepercayaan kepercayaan yang diberikan oleh Allah untuk bisa menafkahi istri dan anaknya. Akan tetapi, jika terjadi sebaliknya yaitu seorang istri yang menafkahi keluarganya, ini bukan berarti kewajiban menafkahi anak dan istrinya menjadi gugur, akan tetapi tetap melekat kepada lelaki sesuai dengan kemampuannya. Sehingga ayat di atas secara jelas menunjukkan bahwa laki-laki adalah pemimpin bagi wanita, karena Allah telah memberikan bekal kepada laki-laki berupa fisik yang kuat dan sifat-sifat untuk menjadi seorang pemimpin.

Mutlaknya kepemimpinan laki-laki ini kemudian diimplementasikan oleh masyarakat Jawa dalam kehidupan keluarganya, yaitu dengan menempatkan kedudukan laki-laki pada kedudukan tertinggi sebagai “guru” yang harus dipatuhi perintahnya, karena suami memiliki kewajiban untuk mendidik istrinya yaitu dengan bertanggung jawab untuk membimbing istrinya agar dapat melaksanakan tugasnya sesuai tuntunan agama, baik dalam perannya sebagai pendamping maupun sebagai ibu.³⁷⁹ Lebih dari itu, Berdasarkan pandangan budaya Jawa tradisional, kekuasaan suami terletak pada pekerjaan dan tugas mencari nafkah. Akan tetapi bagi masyarakat Jawa modern, dalam kehidupan perkawinan sepasang suami istri harus saling menghormati dan saling berbagi peran.³⁸⁰

Alī ash-Shabūni menjelaskan bahwa tugas dari seorang laki-laki dalam memimpin rumah tangga ialah dengan mengurus istri dalam hal perintah dan larangan, nafkah dan arahan, sebagaimana seorang pemimpin mengurus rakyatnya. Karena kelebihan yang telah dilebihkan kepada laki-laki, maka

³⁷⁸ Yunahar Ilyas, *Konstruksi pemikiran Gender dalam pemikiran Mufassir*, (Jakarta: Program Peningkatan Kualitas Pelayanan Publik, Dirjen Bimas Islam dan penyelenggaraan Haji, 2005), h. 181

³⁷⁹ Sri Suhandjati, *Kepemimpinan Laki-laki dalam Keluarga: Implementasinya pada Masyarakat Jawa*, dalam *Jurnal Theologia*, vol. 28, No. 2, Tahun 2017

³⁸⁰ D. Hardjodisastro & W. Hardjodisastro, *Ilmu Slamet: Merangkai Mutiara Filsafat Jawa di Era Modernisasi dan Globalisasi*, (Jakarta: PT. Bhuana Ilmu Populer, 2008), h. 34

mereka menjadi pemimpin bagi wanita dengan menjaga, memelihara, memberi nafkah dan mendidiknya.³⁸¹

Dari uraian-uraian di atas telah tampak jelas bahwa laki-laki adalah pemimpin bagi wanita dalam persoalan rumah tangga. karena Allah telah menciptakan laki-laki dalam bentuk tubuh dan sifat-sifat yang dapat dijadikan bekal untuk menjadi seorang pemimpin.

b. Kepemimpinan dalam pemerintahan

Pada dasarnya Al-Qur'an tidak pernah menyebutkan kata kepemimpinan secara tersirat, karena kata kepemimpinan merupakan istilah manajemen dalam organisasi. Dalam manajemen, kepemimpinan merupakan suatu faktor yang mempengaruhi berhasil atau tidaknya suatu organisasi. Sebutan kepemimpinan sendiri muncul ketika seorang memiliki kemampuan dan mengarahkan perilaku orang lain, kepribadian khas, memiliki kecakapan dan sifat-sifat yang khusus yang tidak dimiliki orang lain. Apabila pengertian tersebut kemudian dikaitkan dengan mobilisasi massa, maka lahirlah lahirlah pemimpin massa. Jika dikaitkan dengan organisasi kedinasan pemerintah maka dinamakan pejabat pemerintah.³⁸² Meskipun demikian, bukan berarti Al-Qur'an tidak membicarakan sama sekali masalah kepemimpinan, bahkan Al-Qur'an banyak menyebutkan masalah kepemimpinan dengan menggunakan beberapa istilah yang merujuk pada pengertian pemimpin, diantaranya: *Khalîfah*, *imam*, dan *uli al-amr*.

1) *Khalîfah*

Dilihat dari segi bahasa, term *khalîfah* berasal dari kata *khalafa*. Terdapat tiga makna yang terkandung di dalamnya, yaitu mengganti, kedudukan, dan belakangan³⁸³ Namun, kata *Khalîfah* seringkali diartikan sebagai pengganti. Karena yang menggantikan selalu berada atau datang sesudah yang digantikannya. Menurut al-Asfahani, kata *Khalîfah* dalam Al-Qur'an digunakan untuk mengganti orang lain, baik karena *ghaib*³⁸⁴ karena

³⁸¹ Muḥammad 'Alī as-Shabūnī, *Shafwatut Tafāsīr*, terj. KH. Yasin, Jilid I, h. 640

³⁸² Sulaiman Ibrahim, *Vernakularisasi Al-Qur'an dalam Tafsir al-Munir*, h. 261

³⁸³ Abi al-Husayn Ahmad Ibn Faris Zakariya, *Mu'jam Maqayis al-Lughah*, (t.tp: Dar al-Fikr, 1979), Juz II, h. 210

³⁸⁴ Dalam Qs. Al-Fathir [35]: 39

هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ فَمَنْ كَفَرَ فَعَلَيْهِ كُفْرُهُ وَلَا يُزِيدُ الْكَافِرِينَ كُفْرُهُمْ إِلَّا مُقْتًا وَلَا يُزِيدُ الْكَافِرِينَ كُفْرُهُمْ إِلَّا حَسَارًا

Allah iku kang paring panggonan marang sira ana bumi hanggenteni wong kang wis padha mati. Sing sapa kafir patrapane bakal disonggo dewe, kafire mau mung arep nambahi siksa marang awake anangarsane Pangerane, lan bakal nambahi kapitunan

mati, karena lemah, dan karena memuliakan orang yang digantikannya.³⁸⁵ Penggunaan kata *Khalîfah* untuk menunjukkan maksud pemimpin dipaparkan dilihat dalam Qs. Al-Baqarah [2]: 30

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ اِنِّىْ جَاعِلٌ فِى الْاَرْضِ خَلِيْفَةً ۗ قَالُوْۤا اَجْعَلْ فِيْهَا
 مَن يُّفْسِدُ فِيْهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۗ قَالَ
 اِنِّىْۤ اَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ ﴿۳۰﴾

Muhammad Adnan dalam tafsirnya menjelaskan ayat ini sebagai berikut:

“(Muhammad), Sira nyritakna nalika Pangeranira ngendika marang para malaikat: ”Ingsun nitahake sesulih (Khalîfah) ana ing bumi)”. Para malaikat nuli padha munjuk: “Kados pundi dene Tuan tega nitahaken tiyang ingkang damel risak wonten ing bumi saha badhe mutahaken rah? Ing mangka kawula punika sami nyebut menggahing Kang Maha Suci Tuan sarta ngelebana ing Tuan”, (Punapa dene nganggep maha suci Tuan ing bathin) Allah nuli ngendika: “Ingsun nguningani barang kang sira padha ora weruh”. (QS. Al-Baqarah [2]: 30)³⁸⁶

marang awake dhewe. Artinya: Allah itu yang memberikan tempat kepadamu di bumi menggantikan orang yang telah mati. Barang siapa yang kafir, akibatnya akan dirasakan sendiri, kekafirannya itu hanya menambah siksa terhadap dirinya di sisi Allah, dan akan menambah kerugian terhadap dirinya sendiri. Lihat Muhammad Adnan, *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi*, h. 645.

Dalam Qs. al-An'am [6]: 165

وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَآئِفَۃً اَلْاَرْضِ وَّرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجٰتٍ لِّيُبْلُوْكُمْ فِىۤ مَا آتٰكُمْ اِنَّ رَبَّكَ سَرِيْعُ الْعِقَابِ وَاِنَّهٗ لَعَفُوْرٌ
 رَّحِيْمٌ

Lan Panjenengane kang adamel sira kabeh dadi khalifah (sesulih) ana ing bumi lan kang ngluhurake pangkat sawenehira, ngungkuli marang saweneh liyane, perlune kanggo nyoba ing sira kabeh tumrap barang kang dipaingake. Satemene Allah pangeranira iku rikat panyiksane lan satemene Panjenengane iku Maha Pangapura lan Maha Asih. Artinya: Dan Dialah yang menjadikan kalian semua menjadi khalifah (pengganti) di bumi dan yang meninggikan pangkat (derajat) di antara kalian melebihi yang lain, untuk menguji terhadap kalian tentang apa yang diberikan-Nya. sesungguhnya Allah Tuhan kalian amat cepat siksaan-Nya, dan sesungguhnya Dia maha pengamun dan Maha Penyayang. Lihat Muhammad Adnan, *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi*, h. 212

³⁸⁵ Al-Ragib a-Asfahani, *Mu'jam Mufradat al-faz Al-Qur'an*, (Beirut: Dar al-Fikr li al-Tiba'ah wa al-Nasyr wa al-Tawzi', tt.th), h. 157

³⁸⁶ Muhammad Adnan, *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi*, h. 19

Artinya: (Muhammad), ceritakanlah ketika Tuhanmu berfirman kepada para Malaikat: "Sesungguhnya Aku menjadikan seorang *sesulih* (Khalifah) di muka bumi". Para Malaikat kemudian berkata: "Bagaimana Engkau tega menjadikan orang yang akan membuat kerusakan di bumi dan yang akan menumpahkan darah? padahal kami senantiasa menyebut Memuji Engkau yang Maha Suci dan dan menyembah kepadaMu?" Allah kemudian berfirman: "Sesungguhnya Aku mengetahui apa yang tidak kamu ketahui".

Tentang pemaknaan *Khalifah* pada Qs. al-Baqarah ayat 30 terjadi perbedaan pendapat diantara para Mufassir, diantaranya Ibn Katsir (w.774 H) yang menjelaskan bahwa *Khalifah* (pengganti) yang dimaksud di dalam ayat ini ialah Adam sebagai manusia pertama yang menjadi pengganti atas makhluk Allah sebelumnya yang diberikan kekuasaan oleh Allah menjadi penguasa bumi, akan tetapi mereka tidak mengemban amanat dan cenderung membuat kerusakan.³⁸⁷ sehingga Allah menjadikan adam sebagai pengganti mereka, untuk menjalankan tugas yang diberikan Allah dalam mengatur wilayah yang tidak terbatas dengan sistem kekuasaan yang masih sangat sederhana sesuai kondisi sosial saat itu. Selain Ibn Katsir, Imam Jalaluddin (w. 911 H) dalam tafsirnya menjelaskan bahwa yang dimaksud *Khalifah* (pengganti) dalam al-baqarah ayat 30 di atas adalah Adam yang yang bertugas mewakili Allah dalam melaksanakan hukum-hukum Allah di bumi.³⁸⁸ Hal ini senada dengan penafsiran Ibnu Abbas dan Ibnu Mas'ud seperti yang dikutip oleh Ath-Thabari, bahwa yang dimaksud *Khalifah* adalah yang menggantikan Allah untuk mengatur makhluk di muka bumi, yakni Adam dan orang-orang yang menggantikan kedudukannya dalam ketaatan kepada Allah dan menegakkan keadilan diantara para makhlukNya.³⁸⁹

Senada dengan Imam Jalâluddîn, Muhammad Adnan menjelaskan *Khalifah* sebagai *sesulih*. Dalam bahasa Jawa *sesulih* dikenal sebagai pengganti. yakni manusia yang dijadikan oleh Allah sebagai *sesulih* (pengganti) yang bertugas mewakili Allah dalam melaksanakan hukum-hukum Allah di bumi atau dalam menegakkan kehendak-Nya dan menerapkan ketetapan-ketetapan-Nya. Hal ini didasarkan atas pengamatan tentang diksi yang digunakan Muhammad Adnan, yaitu pemilihan bahasa yang lebih halus dengan tujuan untuk menghormati Allah, yakni yang Maha

³⁸⁷ Ibn Katsir, *Tafsir Al-Qur'an al-Azim*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1407 H), juz 1, h. 70

³⁸⁸ Al-Imâm Jalâluddîn Muḥammad al-Maḥallî dan al-Imâm Jalâluddîn Abdurrahman as-Suyûthî, *Tafsîr al-Jalâlain*, (Qahirah: Dar al-Hadis, tt),h. 8

³⁸⁹ Abû Ja'far Muḥammad bin Jarîr al-Thabârî, *Jami' al-Bayan an Ta'wil ayi Al-Qur'an*, terj. Ahsan Askan, (Jakarta: Pustaka Azzam, 2007), h. 524-525

menguasai segalanya. Selain itu, kata *Khalîfah* yang menunjukkan arti pemimpin dapat juga dijumpai dalam Qs. Shâd ayat 26

يَدَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا
تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ
لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ ﴿٦٦﴾

Dalam tafsirnya, Muhammad Adnan menjelaskan:

*“He Dawud!sira Ingsun dadekne panguasa ana bumi mulane sira nindakna hukum adil marang manungsa , aja mung nuruti karepira dhewe, awit karepira iku narasake sira saka dalaning Allah. Sarupaning wong kang kesasar dalaning Allah bakal dipatrapi siksa kang abot, merga anggone padha lali ora perduli dina qiyamat” (QS. Shâd [38]: 26).*³⁹⁰

Artinya: Hai Daud!sesungguhnya Kami menjadikan penguasa di muka bumi, maka jalankanlah hukum dengan adil kepada manusia, janganlah kamu mengikuti keinginanmu sendiri, karena ia akan menyesatkan kamu dari jalan Allah. Sesungguhnya orang-orang yang sesat dari jalan Allah akan mendapat azab yang berat, karena mereka melupakan dan tidak peduli akan hari kiamat.

Ayat ini menjelaskan tentang diangkatnya Nabi Daud menjadi *Khalîfah*, yakni setelah terjadinya peperangan antara Jâlût dan Thâlût. Pada saat perang terjadi, Daud adalah salah seorang anggota pasukan Thâlût yang mahir menggunakan ketapel, sehingga berhasil mengantarkannya untuk membunuh Jâlût. Setelah keberhasilannya itu serta meninggalnya Thâlût, Allah kemudian mengangkatnya menjadi *Khalîfah* menggantikan Thâlût.³⁹¹

Imam Ath-Thabârî (w. 310 H) menjelaskan *Khalîfah* sebagai seorang Raja.³⁹² Yakni kedudukan Raja yang menggantikan Thâlût. Menurut Ath-Thabari, seorang Raja merupakan penyelenggara kesejahteraan rakyat dan penduduk negerinya. Ia bertugas mengatur urusan mereka, menutup jalan-

³⁹⁰ Muhammad Adnan, *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi*, h. 675

³⁹¹ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, vol. , h. 369

³⁹² Abû Ja'far Muḥammad bin Jarîr al-Thabari, *Tafsîr Jâmi' al-Bayân fî ta'wîl Al-Qur'an*, Jilid 23, h. 143

jalan yang menjurus kepada kedzaliman, mencegah orang berbuat aniaya dan membela rakyat dari perbuatan yang melampaui batas.³⁹³

Senada dengan penafsiran para ulama tafsir kalsik, Muhammad Adnan menjelaskan *Khalifah* sebagai seorang penguasa. Yaitu penguasa yang bertugas untuk mengatur urusan para rakyat di wilayah kekuasaannya. Sehingga, *Khalifah* pada ayat di atas diwujudkan dalam arti jabatan kepala Negara.

Melihat pemaknaan Muhammad Adnan tentang *Khalifah* di atas, dapat penulis simpulkan bahwa *Khalifah* menurut Adnan ialah seorang pengganti atau penguasa di muka bumi yang mengemban fungsi dan tugas-tugas tertentu. Yaitu seperti kepala Negara yang bertugas untuk mengatur urusan rakyatnya di wilayah dimana ia berkuasa.

Masyarakat Jawa mengenal Raja/ pemimpin sebagai wakil Tuhan. Dalam Serat Wulangreh, dijelaskan bahwa Raja/ratu adalah orang yang menduduki hirarki teratas dalam masyarakat, dimana ia bertindak sebagai wakil Tuhan di muka bumi yang wajib dianut oleh seluruh rakyatnya. Kepala Negara dan pemerintahan adalah Raja. Dalam menjalankan roda pemerintahan, raja menyusun birokrasi pemerintahan dengan berbagai tingkatannya dari yang tertinggi di pusat sampai yang terendah di daerah.³⁹⁴ Sehingga, kekuasaan Raja di Jawa dikenal sebagai kekuasaan sentralistik yang mendukung dilaksanakannya doktrin Agung Binatara, yakni “*wenang wisesa ing sanagiri*” (berwenang mengatur atau memerintah seluruh negeri) yang mana kekuasaan raja secara mutlak dapat dilihat dari beberapa hal antara lain: *pertama*, luas wilayah kekuasaannya, *kedua* kesetiaan pegawainya untuk melaksanakan tugas, baik dari pegawai tinggi yang berpusat di pemerintahan hingga pegawai rendah yang berada di daerah, *ketiga* besarnya kekuatan pasukan dan perlengkapannya, *keempat* banyaknya gelar yang dimiliki dan kemasyhurannya, dan *kelima* kekuasaan semua urusan ada ditangannya dan tidak ada yang menandinginya.³⁹⁵ Adapun beberapa kewajiban yang harus dilakukan oleh Raja ialah *berbudi bawa leksana* (bersifat baik dan senantiasa memegang teguh perkataannya) dan *ambek adil paramarta* (bersifat adil dan murah hati), sehingga seorang raja harus berpegang pada hukum agar dapat berlaku adil.

³⁹³ Abû Ja'far Muḥammad bin Jarîr al-Thabari, *Tafsîr Jâmi' al-Bayân fî ta'wil Al-Qur'an*, h. 77

³⁹⁴ Serat Wulangreh, Tembang *Megatruh* bait 13 dan 14

³⁹⁵ Moedjianto, *Konsep Kekuasaan Jawa; Penerapannya oleh Raja-raja Mataram*, (Yogyakarta: Kanisius, 1994), h. 79

2) *Imâm*

Kata *Imâm* berakar dari huruf *hamzah* dan *mim*, kedua huruf tersebut memiliki banyak arti, diantaranya ialah pokok, tempat kembali, jama'ah, waktu dan maksud.³⁹⁶ Sebagian ulama kemudian mendefinisikan kata *Imam* sebagai setiap orang yang dapat diikuti dan ditampilkan ke depan dalam berbagai permasalahan, misalnya Rasulullah adalah imamnya para imam.³⁹⁷

Menurut Ibnu Khaldun, kepala Negara disebut imam karena dalam hal sebagai pemimpin, ia seperti imam yang harus diikuti oleh rakyatnya, sebagaimana makmum mengikuti imamnya.³⁹⁸ Oleh karena itu untuk membedakannya, imam dalam konteks pemerintahan disebut dengan *imam al-kubrâ* dan imam untuk shalat disebut dengan *imam al-Sughrâ*. Dalam faham Mu'tazilah seperti yang ditulis oleh Endis Firdaus, kepemimpinan dinamakan *al-Imâmah* yang memiliki fungsi penting. Akan tetapi *imâmah* menurut Mu'tazilah seperti yang digambarkan berperan ganda antara bidang politik, ekonomi, dan pemerintahan dengan dibidang agama sebagai *imam* yang mempunyai kewajiban untuk menyebarluaskan ajaran agama dan menjalankan tugas doktrin-doktrinnya di tengah-tengah masyarakat Islam.³⁹⁹ Pendapat Ibn Hazm lebih luas bahwa *al-Imâm* digunakan untuk para *fuqahâ*, ilmuwan, dan pemimpin shalat di suatu masjid. Sedangankan pendapat yang berbeda datang dari kelompok Syi'ah yang mana kata *al-Imâmah* hanya khusus diterapkan untuk Alî bin Abî Thalib sebagai gelar pendamping menyaingi kata Khalîfah.⁴⁰⁰

Dalam Al-Qur'an term *imâm* dapat ditemukan diantaranya dalam maksud Qs. Al-Baqarah [2]: 124

﴿وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ ۗ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ
 إِمَامًا ۗ قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي ۗ قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ ۗ﴾

Ayat ini ditafsirkan oleh Muhammad Adnan sebagai berikut

“(Muhammad!) sira nyritakna nalikane pangerane Ibrahim dhawuh pirang-pirang warna. Ibrahim nuli ngestokake sakehing dhawuh mau,

³⁹⁶ Ibn Faris, *Mu'jam Maqayis al-Lughah*, juz 11, h. 21

³⁹⁷ Ibn Faris, *Mu'jam Maqayis al-Lughah*, juz 11, h. 28

³⁹⁸ Abd al-Rahmân bin Muḥammad ibn Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldun*, h. 191

³⁹⁹ Endis Firdaus, *Kepemimpinan Politik Wanita dalam Islam*, h. 94

⁴⁰⁰ Endis Firdaus, *Kepemimpinan Politik Wanita dalam Islam*, h. 95

klawan sampurna. Allah ngendhika: "Ibrahim! Sira ingsun dadekake panutaning manungsa". Ibrahim banjur munjuk: "dalah para turun kawula maketana ugi". Allah ngendika" "Janjningsun ora tumerap marang wong kang padha nganiaya"

Artinya: (Muhammad) ceritakanlah ketika Tuhan Ibrahim berkata dengan beberapa kalimat. Ibrahim kemudian menunaikan perintahnya dengan sempurna. Allah berfirman: "Ibrahim! Sesungguhnya Aku akan menjadikanmu panutan bagi seluruh manusia". Ibrahim berkata: "Mohon para keturunanku juga demikian". Allah berfirman: "Janji-Ku (ini) tidak mengenai orang yang zalim".

Menurut Muhammad Adnan, *Imâm* ialah seseorang yang menjadi panutan manusia atau panutan bagi yang lainnya. Sehingga pada ayat ini dijelaskan bahwa Allah menjadikan Ibrahim sebagai seorang panutan dalam kedudukannya sebagai Rasul maupun lainnya. Sedangkan menurut al-Qurthubi (w. 671) *imâm* adalah *al-udwah* yaitu seorang penuntun. Yaitu orang yang senantiasa membimbing ke berbagai jalan⁴⁰¹

Pemikiran tentang *Imam* juga dijelaskan oleh Muhammad Adnan sebagai seorang *Pangarep*⁴⁰² Dalam bahasa Jawa, *pangarep* berasal dari kata dasar *ngarep* yang memiliki arti depan. Sehingga yang dimaksud oleh Adnan ialah seseorang yang berada di depan yang bertugas memberikan contoh yang baik bagi orang-orang yang berada di belakangnya (masyarakat). Adapun menurut pendapat Al-Ishfahani, bahwa yang dapat dijadikan pedoman bukan hanya manusia, melainkan juga kitab-kitab dan lain sebagainya. Jika manusia, maka yang dapat diikuti dan dipendomini ialah perkataan dan

⁴⁰¹ Al-Qurthûbi, *Tafsir al-Qurthûbi*, jilid 2, h. 254

⁴⁰² Pada ayat lainnya yang berkaitan dengan *imâm* seperti dalam Qs.al-Anbiyâ' [21]: 73 "(Lan Ingsun wis dadekne marang dheweke dhadi pangarep (panutan), kang nuduhake para manungsa marang agamaningsun klawan dhawuhingsun, sarta dhawuhu penggawe becik, nglakoni shalat serta bayar zakat, lan kabeh mau padha manambah marang ingsun) Artinya: Dan Kami telah menjadikan mereka menjadi pemimpin (panutan), yang menunjukkan kepada manusia agama kami dan Perintah kami, serta perintah melakukan kebaikan, mendirikan sholat, serta membayai zakat, dan hanya kepada kamilah mereka selalu menyembah. Serta pada surah as-Sajadah [32]: 24 (*Turuning Israel ana kang Ingsun dadekne pangareping manungsa, hiya iku para Nabi padha nuduhake wong akeh ngestokake parentah Ingsun, awit para Nabi mau padha teguh atine, sarta padha ngandel ayat Ingsun*) dijelaskan bahwa *aimmah* atau *imam* ialah seorang *pangarep*" Artinya: Keturunan Bani Israil ada yang kami jadikan sebagai pemimpin manusia, yaitu para Nabi yang memberi petunjuk kepada orang banyak dengan perintah kami yang harus dilaksanakan, dan para Nabi teguh hatinya, serta meyakini ayat-ayat Kami. Lihat Muhammad Adnan, *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi*, h.478 dan 613

perbuatannya, sedangkan jika *imam* dimaksudkan pada kitab, maka yang dapat diikuti dan dipedomani ialah ide dan gagasannya.⁴⁰³

3) *Ulî al-amr*

Secara bahasa, *ulî* merupakan bentuk jamak dari *waliy* yang berarti pemilik atau yang mengurus dan menguasai. Bentuk jamak dari kata tersebut menunjukkan bahwa mereka itu banyak. Sedangkan kata *al-amr* adalah *perintah* atau *urusan*. Sehingga *ulî al-amr* diartikan sebagai pemilik urusan atau pemilik kekuasaan yang berwenang mengurus urusan kaum muslimin dengan baik, ataudapat juga diartikan sebagai *fuqahâ*.⁴⁰⁴

Quraish Shihab menjelaskan bahwa *ulî al-amr* adalah orang-orang yang berwenang mengurus urusan kaum muslimin. Mereka adalah orang-orang yang diandalkan dalam menangani persoalan-persoalan kemasyarakatan. Ada sebagian yang berpendapat bahwa mereka adalah para penguasa/ pemerintah. Ada juga yang menyatakan bahwa mereka adalah para ulama. Sedangkan pendapat yang ketiga menyatakan bahwa mereka adalah yang mewakili masyarakat dalam berbagai kelompok dan profesinya.⁴⁰⁵

Wahbah Zuhaili menjelaskan bahwa sebagian mufaasir berpendapat jika *uli al-amr* adalah para pemimpin dan panglima perang. Selain itu, ada juga yang mengatakan bahwa *uli al-amr* adalah para ulama yang bertugas menerangkan hukum-hukum syara` kepada manusia. Dan Syi`ah Imamiyyah menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan *ulil amri* adalah para pemimpin yang *Ma`shum*.⁴⁰⁶

Muhammad Adnan menilai bahwa pengertian *ulî al-amr* merujuk kepada orang yang memiliki kekuasaan dalam Negara yaitu pemerintah, sebagaimana ketika ia menjelaskan Qs. An-Nisâ [4]:59

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ ءَامَنُوْا اطِيعُوْا اللّٰهَ وَاَطِيعُوْا الرَّسُوْلَ وَاُوْلٰى الْاَمْرِ مِنْكُمْ
فَاِنْ تَنٰزَعْتُمْ فِىْ شَيْءٍ فَرُدُّوْهُ اِلَى اللّٰهِ وَالرَّسُوْلِ اِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ
وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۚ ذٰلِكَ خَيْرٌ وَّاَحْسَنُ تَاْوِيْلًا

⁴⁰³ Al-Raghib al-Asfahâni, *Mufradat Alfaz Al-Qur'an*, h. 87

⁴⁰⁴ Al-Raghib al-Asfahâni, *Mufradat Alfaz Al-Qur'an*, h. 90

⁴⁰⁵ Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, vol. 2, h. 585

⁴⁰⁶ Wahbah Zuhaili *Tafsir al-Munir*, Jilid 3, h. 141

*“He wong Mukmin kabeh, sira padha ngestokno (tha’ata) marang Allah lan ngestokna marang utusane Allah sarta wong kang padha nyekel Panguwasa (pemerintahan) saka sira kabeh. Dene menawa sira padha pasulayan sawijining perkara, sira padha mbalekake perkara mau marang Allah lan utusane, menawa sira padha percaya marang Allah lan dino qiyamat. Kang mengkono luwih becik kecike kedadean.”*⁴⁰⁷

Hai orang-orang yang beriman, taatlah kepada Allah dan taatlah kepada utusannya Allah, beserta orang yang memegang kekuasaan (pemerintahan) kalian semua. Kemudian, jika kamu berlainan pendapat tentang suatu perkara, maka kembalikanlah ia kepada Allah dan utusanNya, jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kiamat. Yang demikian itu sebaik baiknya kejadian

Pemaknaan Pemilik kekuasaan (orang yang memegang kekuasaan) terhadap *ulî al-amr* ini kemudian dapat diartikan sebagai seseorang yang memiliki kekuasaan untuk mengatur dan mengendalikan keadaan.⁴⁰⁸ Pemaknaan Muhammad Adnan pada pemerintahan ini tentu membatasi wewenang pemilik kekuasaan yang hanya seputar persoalan-persoalan kemasyarakatan, bukan pada persoalan aqidah atau keagamaan murni.

kata *ulî* dipahami oleh sementara ulama dalam arti bahwa mereka adalah kelompok tertentu, yakni satu badan atau lembaga yang berwenang menetapkan dan membatalkan sesuatu—katakanlah—misalnya dalam hal pengangkatan kepala Negara, pembentukan undang-undang dan hukum, atau yang disebut *اهل الحلّ و العقد* *ahlu al-halli wa al-‘aqd*, yakni mereka yang terdiri pemuka-pemuka masyarakat, para ulama, petani, buruh wartawan dan kalangan profesi lainnya serta angkatan bersenjata. Pendapat ini antara lain dikemukakan oleh Muhammad Abdul Rasyid Ridha dan Al-Maraghi.⁴⁰⁹

Dari berbagai penjelasan di atas dapat disimpulkan bahwa konsep kepemimpinan bukan hanya sekedar kontrak sosial, yang melahirkan janji dari pemimpin untuk melayani orang-orang yang dipimpin sesuai dengan kesepakatan bersama, akan tetapi juga harus memiliki hubungan yang harmonis antara yang diberi wewenang berada di garda depan dengan Tuhan, yaitu berupa terwujudnya janji untuk menjalankan kepemimpinan sesuai dengan nilai-nilai yang diamanatkan-Nya. Sehingga, kepatuhan

⁴⁰⁷ Muhammad Adnan, *Tafsir Al-Qur’an Suci Basa Jawi*, h. 127

⁴⁰⁸ Abdul Muin Salim, *Konsepsi Kekuasaan Politik dalam al-Qur’an*, h. 231

⁴⁰⁹ Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, vol. 2, h. 586

terhadap pemimpin tidak dibenarkan jika bertentangan dengan nilai-nilai ilahi.

Adapun kriteria seorang pemimpin jika dilihat dari berbagai penjelasan di atas ialah *pertama*, beriman, *kedua* adil dan *ketiga* amanah.

2. Toleransi (*tepa slira*)

Toleransi adalah sifat atau sikap toleran dua kelompok berbeda kebudayaan yang saling berhubungan dengan penuh⁴¹⁰ atau biasa dikenal dengan sikap menghargai, atau membiarkan.⁴¹¹ Toleransi dalam bahasa Arab dikenal dengan istilah *tasamuh* yang berarti kemurahan hati, saling mengizinkan, dan saling memudahkan.⁴¹² Menurut Umar Hasyim, toleransi diartikan sebagai pemberian kebebasan kepada sesama manusia atau kepada semua warga masyarakat untuk menjalankan keyakinan aturan hidupnya dalam menentukan nasibnya masing-masing, selama di dalam menentukan dan menjalankan sikapnya itu tidak melanggar dan tidak bertentangan dengan syarat-syarat asas terciptanya ketertiban dan perdamaian masyarakat.⁴¹³ dalam memahami makna dan nilai toleransi haruslah mampu membentuk kemungkinan-kemungkinan sikap, antara lain sikap untuk menerima perbedaan, mengakui hak orang lain, menghargai eksistensi orang lain, dan mendukung secara antusias terhadap perbedaan budaya dan keragaman ciptaan Tuhan.⁴¹⁴

Sebagaimana yang dijelaskan dalam Al-Qur'an surah al-Hujurât ayat [49]: 13

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ
لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ

⁴¹⁰ J.S. Badudu, dan Sutan Mohammad Zain, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1991), Edisi kedua, h. 1065-1066

⁴¹¹ Pius A. Partanto dan M dahlan al-Barry, *Kamus Ilmiah Populer*, (Yogyakarta: Arkola, 1994), h. 753

⁴¹² Humaidi Tatapangarsa, *Akhlaq yang Mulia*, (Surabaya: PT. Bina Ilmu, 1980), h. 168

⁴¹³ Umar Hashim, *Toleransi dan Kemerdekaan Beragama dalam Islam Sebagai Dasar Menuju Dialog dan Kerukunan Antar Agama* (Surabaya: PT. Bina Ilmu, 1997), hlm. 22

⁴¹⁴ Husen Assagaf, *Toleransi Beragama Berbasis Budaya Lokal*, (Tangerang: Cordova Corporation, 2017), h. 33777

“para manungsa kabeh, ingsun wis gawe sira wijine saka wong lanang lan wadon, lan ingsun dadiake pirang-pirang bangsa lan golongan supaya padha tepung (kenal) siji lan sijine. Dene mungguhe Allah sira iku kang aji dewe, hendi kang banget bektine ing Allah. Satemene Allah iku nguningani samu barang tur wicaksana.”⁴¹⁵

Artinya: Hai manusia, sesungguhnya Kami telah menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan golongan supaya kamu saling kenal-mengenal satu dan lainnya. Sesungguhnya yang paling mulia ialah yang sangat berbakti kepada Allah. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana.

Diantara sikap toleransi ialah toleransi dalam hal kebebasan untuk beragama, sebagaimana di jelaskan dalam Al-Qur’an terkait tidak adanya paksaan untuk memeluk agama Islam

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ
وَيُؤْمِنُ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ
سَمِيعٌ عَلِيمٌ

Surah al-Baqarah [2]: 256 ini ditafsirkan oleh Adnan sebagai berikut

“ora ana peksan ana ing agama. Satemene pituduh lan sasar iku wis genah bedane. Dene sing sapa kafir marang brahala sarta percaya ing Allah, iku yekti wis gondhelan tali kang kukuh kang ora bakal bisa pedhot. Dene Allah iku Maha midhanget tur ngudaneni.”⁴¹⁶

Artinya: Tidak ada paksaan di agama. sesungguhnya petunjuk dan kesesatan telah jelas perbedaannya. Karena itu barangsiapa yang kafir terhadap berhala serta percaya kepada Allah, maka sesungguhnya ia telah berpegang kepada tali yang amat kuat yang tidak akan putus. Dan Allah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui.

Muhammad Adnan memberikan penafsiran terkait sikap toleran terhadap adanya perbedaan secara lugas. Dalam penafsirannya tampak jelas pemikiran dan sikap toleran Adnan dalam merespon perbedaan-perbedaan pendapat dan bahkan pilihan-pilihan agama seseorang. Betapapun seseorang

⁴¹⁵ Muhammad Adnan, *Tafsir Al-Qur’an Suci Basa Jawi*, h. 764

⁴¹⁶ Muhammad Adnan, *Tafsir Al-Qur’an Basa Jawi*, h. 67

lebih memilih agama selain Islam maka pilihan tersebut haruslah tetap dihormati.

Sebab turun ayat di atas sebagaimana yang dinukil oleh Ibn Katsîr yang bersumber dari sahabat Ibnu ‘Abbas adalah seorang laki-laki Ansar dari Bani Salim bin ‘Auf yang dikenal dengan nama Husain memiliki dua anak laki-laki yang beragama Nasrani, sedangkan ia sendiri beragama Islam. Husain kemudian menanyakan kepada Nabi Saw., “Apakah saya harus memaksa keduanya? (Untuk masuk Islam?)” kemudian turunlah ayat di atas.⁴¹⁷ Ayat yang menjelaskan tentang hal senada juga terdapat dalam Qs. Yunus [10]: 99-100 yang secara tegas mengisyaratkan bahwa manusia diberikan kebebasan untuk beriman atau tidak beriman. Kebebasan tersebut bukanlah bersumber dari kekuatan manusia, melainkan merupakan Anugerah dari Allah, karena jika Allah Tuhan Pemelihara dan Pembimbing manusia menghendaki, tentulah beriman semua manusia yang berada di muka bumi. Ini dapat dilakukan-Nya antara lain dengan mencabut kemampuan manusia memilih dan menghiasi jiwa mereka hanya dengan potensi positif saja, tanpa nafsu dan dorongan negatif seperti halnya malaikat. Akan tetapi hal itui tidak dilakukan-Nya, karena tujuan utama manusia diciptakan dengan diberi kebebasan ialah untuk menguji. Allah Swt., menganugerahkan manusia potensi akal agar mereka menggunakannya untuk memilih.⁴¹⁸

Dalam Al-Qur’an surah al-An’âm [6]: 108 dijelaskan

وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ
كَذَلِكَ زَيْنًا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا
يَعْمَلُونَ

Ayat ini ditafsirkan sebagai berikut :

“(He wong mukmin kabeh) aja pada misuhi brahala kang dipundhi-pundhi dening wong-wong kafir mau, yaiku sesembahan saliyané Allah, sebabe mundhak wong-wong kafir banjur males misuhi lan memungsuhi marang Allah, jalaran anggone ora mangerti. Mengkono uga insun wis maes-maes marang kabeh ummat supaya

⁴¹⁷ Muḥammad Alî ash-Shabûnî, *Mukhtasar Tafsir Ibnu Katsir*, Jilid 1, h. 232

⁴¹⁸ Lajnah pentashih Mushaf Al-Qur’an; *Tafsir Al-Qur’an Tematik; Etika Berkeluarga, Bermasyarakat, dan Berpolitik*, Seri 3, h. 76

dhemen marang kang ditindakake. Sawise mengkono, besuk ana akhirat kabeh padha bali ing ngarsane Allah. Ing kono Allah njelentrehake marang wong-wong mau samubarang kang wis ditindakake

Wahai orang-orang mukmin, janganlah kaliah berucap kasar terhadap berhala yang dipuja-puja oleh orang kafir, yaitu yang dijadikan sesembahan selain Allah karena akan menjadikan orang-orang kafir ikut berkata kasar dan memusuhi Allah, karena mereka tidak mengerti. Demikianlah kami telah menghiasi semua umat agar gemar melakukan pekerjaan mereka. Kemudian, di akhirat nanti semua kembali kepada Allah. Disana Allah menunjukkan kepada mereka apa saja yang telah mereka lakukan.

Pada ayat ini dijelaskan bagaimana perintah untuk tidak menghina Tuhan agama lain. hal ini bukan berarti mempersamakan semua agama. Larangan ayat ini bukan pada hakikat Tuhan-tuhan mereka, namun lebih kepada penghinaan yang tidak menghasilkan sesuatu menyangkut kemaslahatan agama. ayat ini secara tegas menyerukan agar umat Islam tetap dapat memelihara kesucian agamanya, dan guna menciptakan rasa aman serta hubungan harmonis antar umat beragama. sehingga umat Islam didorong untuk bekerja sama dengan pemeluk agama lain.

Dalam penafsirannya, Muhammad Adnan menjelaskan bahwa *aja padha misuhi brahala kang dipundhi-pundhi wong kafir* (jangan misuhi berhala yang disembah-sembah oleh orang kafir). Dalam budaya jawa, *misuh* merupakan kata kerja dari *pisuh*. *Pisuh* atau *pisuhan* adalah sebuah ungkapan yang disampaikan seseorang untuk melampiaskan kekesalan, kejengkelan, dan kemarahan seseorang. *Pisuhan* juga berarti sama dengan memaki atau mengumpat.⁴¹⁹ Sehingga maksud dari penafsiran Muhammad Adnan adalah tidak diperbolehkannya mengumpat berhala yang disembah oleh orang-orang kafir, atau tidak menghina Tuhan agama lain. Kata *tasubbu* dalam ayat di atas, terambil dari kata *sabba* yaitu ucapan yang mengandung makna penghinaan terhadap sesuatu, atau penisbahan suatu kekurangan atau aib terhadapnya, baik hal itu benar demikian, lebih-lebih jika tidak benar.⁴²⁰

Dari penjelasan di atas dapat penulis simpulkan bahwa toleransi yang diusung oleh Muhammad Adnan lebih mengarah pada tata aturan dalam bertingkah laku. Seperti pentingnya prinsip toleransi dalam kehidupan berbangsa dan beragama, dengan saling mengenal dan memahami terhadap

⁴¹⁹ Basuki dan Umi Hartati, Wujud Budaya Jawa yang Tercermin dalam Pisuhan, dalam *Jurnal PIBSI XXXIX*, (Semarang: November 2017), h. 463

⁴²⁰ Ibn Faris, *Mu'jam, Mu'jam Maqâyisil Lughah*, (tt: tp, tth), jilid III, h.475

Diwajibkan atas kamu sekalian, apabila seorang di antara kamu akan mati, jika meninggalkan harta agar berwasiat kepada kedua orang tuanya dan kepada karib kerabatnya secara baik, ini adalah kewajiban atas orang-orang yang berbakti kepada Allah

Kata “*wasiyah*” berasal dari kata *washâ* yang berarti menyampaikan atau memberi pesan atau menyampaikan atau memberi pengampuan. Dengan kata lain, wasiat adalah harta yang diberikan oleh pemiliknya kepada orang lain setelah si pemberi meninggal dunia.⁴²³ Adapun menurut Quraish Shihab, wasiat adalah pesan baik yang disampaikan kepada orang lain untuk dikerjakan, baik saat hidup maupun setelah kematian yang berpesan.⁴²⁴

Kebanyakan para ulama mengatakan bahwa wasiat adalah wajib hukumnya. Hal ini didasarkan pada digunakannya lafaz *kutiba* yang memiliki makna wajib, dan dikuatkan dengan lafaz yang menunjukkan hak, yaitu kewajiban yang harus dilaksanakan.⁴²⁵ Hal ini sesuai dengan yang disabdakan oleh Nabi Saw yang mengindikasikan adanya kewajiban berwasiat, dalam riwayat Hisyam dari Nafi’ dan Ibnu Umar, Nabi bersabda “*tidak pantas bagi seorang Muslim menyimpan (harta) selama dua malam terkecuali wasiatnya akan ditulis*”

Menurut Syahrûr, wasiat adalah merupakan salah satu bentuk pendistribusian harta kekayaan yang ditetapkan oleh seseorang yang memiliki kekayaan, yang berkeinginan agar nanti setelah kematiannya harta kekayaannya dibagikan dalam ukuran tertentu kepada pihak atau kepentingan tertentu, sesuai dengan keinginan dan pertimbangan orang yang memiliki kekayaan tersebut.⁴²⁶ Sedangkan menurut Muhammad Adnan dalam tafsirnya menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan wasiat ialah *mekas, meling prenatal pangeduming warisan* (pesan, yang mengingatkan penataan pembagian warisan).⁴²⁷ Pemahaman ayat ini kemudian mengindikasikan bahwa yang diwajibkan adalah wasiat (pesan) yang berkaitan tentang pembagian harta warisan, artinya wasiat wajib yang dimaksudkan oleh Adnan adalah pembagian warisan bagi ahli waris seperti orang tua dan sanak kerabat. Hal ini sesuai dengan pendapat para ulama yang menyatakan bahwa wasiat tidaklah diwajibkan, dengan dasar bahwa ayat yang menjelaskan

⁴²³ Wahbah az-Zuhaili, *Tafsir al-Munir*, h. 155

⁴²⁴ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, vol. 1, h. 372

⁴²⁵ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, vol. 1, h. 372

⁴²⁶ M. Syahrûr, *Nahwa Ushûl Jadidah li al-Fiqh al-Islâmi; Fiqh al-Mar’ah*, (Damaskus: al-Ahâlî li al-Thibâ’ah wa al-Nasyr, 2000), h. 225

⁴²⁷ Muhammad Adnan, *Tafsir Al-Qur’an Suci Basa Jawi*, h. 48

tentang wajibnya wasiat tersebut telah di naskh oleh ayat yang menjelaskan tentang ketetapan hak waris, yaitu pada surah An-Nisa [4]:7.⁴²⁸

Menurut Ibnu Jarir ath-Thabari dengan mengutip riwayat dari Ikrimah dari Ibnu Abbas, ayat di atas yang di naskh adalah orang yang mewarisi, bukan menaskh orang yang tidak mewarisi. Akan tetapi, menurut sekelompok ulama yang lain mengatakan bahwa semua hukum wasiat dalam ayat ini telah dinaskh dengan menisbatkan pendapatnya kepada riwayat lain dari Ibnu Abbas, yaitu ayat “*jika ia meninggalkan harta yang banyak, berwasiat untuk ibu bapak, dan karib kerabatnya*”, yang dinaskh oleh ayat “*bagi orang laki-laki ada hak nagian dari harta peninggalan ibu bapa dan kerabatnya, dan bagi orang wanita ada hak bagian (pula) dari harta peninggalan ibu bapa dan kerabatnya, baik sedikit atau banyak menurut bagian yang telah ditetapkan*”. sehingga penasikhan tersebut mencakup wasiat kepada kedua orang tua dan sanak kerabat bagi selain ahli waris.⁴²⁹

Para ulama yang tidak menyepakati tidak berlakunya lagi hukum wasiat karena adanya hukum baru yang bertentangan dengannya, mereka tetap berpegang kepada ayat ini dalam arti wajib, tetapi mereka memahami pemberian wasiat kepada kedua orang tua bila orang tua yang dimaksud tidak berhak mendapatkan warisan oleh satu dan lain hal, seperti apabila mereka berbeda agama dengan pewaris, atau mereka hamba sahaya. Menurut mereka, ayat ini turun ketika Islam belum menyebar dan perbudakan masih merajalela.⁴³⁰

Wajibnya wasiat dijelaskan oleh Adnan dengan memberikan pemaknaan pada lafaz *kutiba* dan *haqqan* dengan makna wajib, yaitu harus dilaksanakan. Adnan menjelaskan bahwa melaksanakan wasiat merupakan salah satu syarat dari berbakti kepada Allah, sehingga wasiat adalah wajib hukumnya. Menurut Adnan, *Muttaqin* dalam ayat ini dijelaskan sebagai orang yang berbakti kepada Allah. Sehingga dapat dipahami bahwa salah satu cara untuk dapat berbakti kepada Allah adalah dengan melakukan wasiat secara baik, atau sesuai dengan tuntutan agama, seperti tidak memberi wasiat terhadap orang yang mendapatkan warisan.

⁴²⁸ لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَدَرْتُمْ حَقًّا

Bagi orang laki-laki ada hak bagian dari harta peninggalan ibu-bapa dan kerabatnya, dan bagi orang wanita ada hak bagian (pula) dari harta peninggalan ibu-bapa dan kerabatnya, baik sedikit atau banyak menurut bahagian yang telah ditetapkan.

⁴²⁹ Muhammad al-Hushari, *Tafsir ayat-ayat ahkam*, terj. Abdurrahman Kasdi, (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2014), h. 376

⁴³⁰ M.Quraish Shihab, *Tafsir al-Misb ah*, vol. 1, h. 373

Adapun tentang batasan harta yang ditinggalkan untuk diwasiatkan, Muhammad Adnan dalam tafsirnya tidak menjelaskan batasannya, hanya saja pada ayat yang lain menjelaskan bahwa harta yang boleh diwasiatkan tidaklah melebihi dari sepertiga harta yang ditinggalkan. sehingga apabila yang diwasiatkan melebihi dari sepertiga, maka harus sesuai dengan pertimbangan para ahli waris. Sehingga tidak menjadikan miskinnya ahli waris.⁴³¹

2. Ila'

Penjelasan Muhammad Adnan tentang *ila'* dalam Surah I-Baqârah [2]: 226 adalah sebagai berikut

لِّلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِنْ فَاءُوا فَإِنَّ اللَّهَ
عَفُورٌ رَحِيمٌ

“Wong kang pada supata (illa’) ninggal wadone iku, kena nyrantakake (suwe-suwene) patang sasi, sawise iku menawa dheweke pada gelem balen, satemene Allah iku Maha pangapura sarta Maha asih.”

Artinya: Orang yang bersumpah (*illa'*) meninggalkan istrinya diberi tangguh (paling lama) empat bulan. Kemudian jika mereka kembali, maka sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.

Secara etimologi, *ila'* berasal dari masdar '*ala-ya'li-li'aan* yang artinya melarang diri dengan menggunakan kata sumpah. Sedangkan secara istilah '*ila'* berarti melakukan sumpah untuk tidak mencampuri istrinya lagi dalam waktu empat bulan atau dengan tidak menyebutkan jangka waktunya.⁴³²

Menurut Muhammad Adnan, *ila'* ialah “*supata ora cumbana karo rabine, lawase luwih 4 sasi utawa tanpa wates*” (sumpah tidak mencumbu/menggauli pasangannya, dalam kurun waktu empat bulan atau lebih.⁴³³

⁴³¹ Dalam Tafsirnya dijelaskan bahwa “*wasiyat kang ndadeake kapitunaning ahli waris iku kayat: yen wasiat wewehaken bandhane nganti luwih saka sepertelon*. Artinya: Wasiat yang menjadikan perhitungannya ahli waris itu seperti wasiat memberikan lebih dari sepertiga harta yang ditinggalkannya. Lihat Surah An-Nisa[4]: 12 dalam Muhammad Adnan, *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi*, h. 116

⁴³² Hasan Ayyub, *Fikih Keluarga*, (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2005), h. 289

⁴³³ Muhammad Adnan, *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa jawi*, h. 58

Dalam sejarahnya, pada zaman jahiliyah para suami seringkali bersumpah tidak akan menggauli istrinya dalam waktu tertentu. Seringkali waktu yang telah mereka tetapkan kemudian mereka perpanjang lagi dengan sumpah yang baru, sehingga hidup sang istri menjadi terkatung-katung. Ia tidak dicerai agar tidak dapat kawin dengan pria lain, dan dalam saat yang sama ia tidak memperoleh haknya secara penuh.⁴³⁴ Sebuah riwayat yang datang dari Abdullah bin Abbas menceritakan bahwa *illa'* nya orang-orang jahiliyah mencapai waktu satu tahun, dua tahun, bahkan lebih dari itu.

Menurut para ulama terjadinya *ila'*, hanya bisa terjadi jika dengan menggunakan sumpah atas nama Allah saja. Sebagaimana yang dijelaskan dalam sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Imam Muslim, bahwa “*Barangsiapa yang bersumpah, maka bersumpahlah dengan menggunakan nama Allah atau diam*. Dengan adanya hadis ini, mengindikasikan bahwa *ila'* hanya dapat terjadi dengan sumpah yang menggunakan nama Allah.⁴³⁵ Ketika memahami kata sumpah sendiri, Muhammad Adnan memberikan penjelasan dengan mengutip pendapat Imam Syafi’i yang menyatakan

“*Sak jeke aku ora pisan gelem supata nganggo asmaning Allah senadyan temen utawa goroh*”⁴³⁶

Artinya: Selamanya saya tidak akan pernah sekalipun mau bersumpah dengan menggunakan nama Allah, meskipun benar atau dusta.

Hal ini menunjukkan bahwa sumpah hanya dapat terjadi jika disertai dengan Nama Allah. Begitupun dengan *ila'*. Akan tetapi sebagian ulama yang lain mengatakan bahwa *ila'* juga dapat terjadi dengan menggunakan sumpah yang diikat oleh suami yang bersumpah kepada istrinya dengan perkataannya yang dapat melazimkan sesuatu yang asalnya tidak lazim. Menurut Ibn Arabi dalam *Ahkam Al-Qur'an* sebagaimana yang dikutip oleh Muhammad al-Hushari, menjelaskan bahwa semua sumpah bersifat mengikat orang yang bersumpah pada sesuatu, dimana sebelumnya ia tidak terikat untuk melakukan atau meninggalkan sesuatu. Sehingga, jika seorang suami bersumpah akan menjauhkan diri dari istrinya dan tidak akan menggaulinya maka ia telah meng*ila'* istrinya dan telah menyakiti sang istri. Sumpah dengan tujuan menyakiti inilah yang kemudian menjadi syarat terbentuknya sumpah *ila'*.

Dalam memahami maksud “*فان فاؤا sawise iku menawa dheweke padha gelem balen*” (setelah itu apabila mereka memiliki kemauan untuk kembali

⁴³⁴ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, vol. 1, h. 452

⁴³⁵ Ahmad Muhammad al-Husari, *Tafsir Ayat-ayat Ahkam*, h. 403

⁴³⁶ Muhammad Adnan, *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi*, h. 58

berbaikan) dengan artian mereka menginginkan untuk kembali dan menganggap sudah tidak ada perkara diantara mereka (suami istri), dijelaskan oleh Muhammad Adnan agar sang suami membayar denda (kafarat) karena sudah melanggar sumpah, yaitu dengan memilih salah satu denda dari, *pertama* memerdekakan budak yang mukmin dan tanpa ada cacat, *kedua* menyedekahkan rezekinya kepada 10 orang miskin dengan hitungan 1 mud untuk tiap orangnya, dan *ketiga* memenuhi kebutuhan 10 orang miskin. Namun, apabila tidak mampu menjalankan salah satu dari 3 perkara tersebut, maka diwajibkan untuk berpuasa selama 3 hari.⁴³⁷

3. Jihad

Term *jihad* dalam Al-Qur'an berasal dari kata *jahd* atau *juhd*. Kata *jahd* terulang sebanyak 5 kali dalam Al-Qur'an, sedangkan *juhd* terulang hanya satu kali. Menurut ar-Raghib al-Asfahani, *jihad* bermakna mencurahkan kemampuan dalam menahan serangan musuh. Lebih lanjut lagi ia menambahkan bahwa jihad terbagi menjadi tiga macam, yaitu: berjuang menghadapi atau melawan musuh yang tampak, berjuang menghadapi syetan dan berjuang menghadapi hawa nafsu.⁴³⁸ Sedangkan menurut Ibnu Mandzur dalam *lisân al-`Arab* mengatakan bahwa jihad adalah memerangi musuh, mencurahkan segala kemampuan dan tenaga berupa kata-kata, perbuatan, atau segala sesuatu yang dimampui.⁴³⁹

Menurut Muhammad Adnan, jihad mengandung pengertian yang sangat umum, yaitu perang dan berjuang.⁴⁴⁰ Terlebih dalam konteks melawan musuh musuh. Sebagaimana ketika menjelaskan maksud surah al-`Ankabut [29]: 6

وَمَنْ جَاهَدَ فَإِنَّمَا يُجَاهِدُ لِنَفْسِهِ إِنَّ اللَّهَ لَغَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ

“lan sing sapa kang temen-temen (perang lan berjuang) ana ing agamane Allah, ganjarane anggone tumindak kaya mengkonono mau tumrap marang awake dhewe. Satemene Allah iku yekti Dzat kang Maha Sugih (ora mbutuhake) marang ‘alam saisine iki”.

“Dan barang siapa yang bersungguh-sungguh (perang dan berjuang) di Jalan Allah, pahalanya untuk dirinya sendiri. Sesungguhnya Allah

⁴³⁷ Muhammad Adnan, *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi*, h. 59

⁴³⁸ Ar-Raghib al-Asfahani, *Mufradat al-faz Al-Qur'an*, (Kairo: al-Maktabah Assalafiyah, 1407 H), cet. Ketiga, h. 99

⁴³⁹ Ibn Mandzur, *Lisân al-`Arab*, jilid 2, h. 521

⁴⁴⁰ Muhammad Adnan, *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi*, h. 29

Dzat yang Maha Kaya (tidak memnutuhkan) terhadap alam dan seisinya ini”

Pada ayat ini, Adnan tidak hanya menjelaskan jihad sebagai ‘perang’ saja, akan tetapi juga menyertakan ‘berjuang’ sebagai makna dari jihad. Hal ini menunjukkan bahwa jihad bukan hanya dapat dilakukan dalam bentuk peperangan, melainkan juga dapat dilakukan dalam bentuk perjuangan. Sehingga jihad yang dimaksud dalam ayat ini dapat dipahami secara kondisional, bukan pengertian satu-satunya.

Dalam terminologi Islam sendiri, kata *Jihâd* diartikan sebagai perjuangan secara sungguh-sungguh mengerahkan segala potensi dan kemampuan yang dimiliki untuk mencapai tujuan. Artinya, perjuangan yang dilakukan adalah perjuangan secara total yang meliputi seluruh aspek kehidupan, termasuk di dalamnya perang fisik atau mengangkat senjata terhadap para musuh, ataupun berjuang dengan melaksanakan segala perintah Allah dan berbuat kebaikan untuk mendapatkan ridha Allah, sebagaimana dijelaskan dalam Qs. Al-‘Ankabut [29]:69.⁴⁴¹. Bersikap baik sebagai bagian dari *jihad* ini juga dijelaskan dalam Qs. Al-Furqân [25]: 52⁴⁴² yaitu dengan menunjukkan ajaran Al-Qur’an dengan cara yang pratitis. Diperintahkan untuk menentang orang-orang kafir dengan membacakan ayat-ayat Allah kepada mereka dan menerangkan kepada mereka bukti-bukti kebenarannya, karena mereka tidak akan sanggup menantang Al-Qur’an. Sehingga jihad yang dimaksud dalam ayat ini ialah berjihad dengan bersenjatakan wahyu Allah yang mengajarkan tauhid hanya kepada Allah, serta mengajak kepada jalan kebenaran dengan menjalankan segala perintah dan menjauhi larangannya

﴿٤٤١﴾ وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ

“*Sarupane wong kang padha berjuang karena ngelakoni perintha ingsun, mesti padha dituduhake dalam marang kaselamatan. Satemene Allah iku hanjungkung wong kang padha ngelakoni kabecikan*” Artinya: dan orang-orang yang berjuag karena menjalankan perintah-Ku, akan ditunjukkan kepadanya jalan keselamatan. Sesungguhnya Allah bersama orang-orang yang melakukan kebaikan. lihat Muhammad Adnan, *Tafsir Al-Qur’an Suci Basa Jawi*, h. 596

﴿٤٤٢﴾ فَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَجَاهِدْهُمْ بِهِ جِهَادًا كَبِيرًا

Mulane sira aja pisan-pisan manut marang wong-wong kafir, malah wong-wong kafir iku sira padonana kelawan padudon kang pratitis, miturut surasaning Al-Qur’an. Artinya: Maka janganlah kamu sekali-kali patuh terhadap orang-orang kafir, akan tetapi beritaulah orang-orang kafir dengan pemberitahuan yang baik sesuai dengan Al Quran. Lihat Muhammad Adnan, *Tafsir Al-Qur’an Suci Basa Jawi*, h. 534

Dalam keadaan menghadapi orang kafir dan munafik, Adnan mengartikan *Jihad* dengan berperang, sebagaimana ketika ia menjelaskan surah at-Taubah [9]: 73.

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جُهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَمَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ
وَبئسَ الْمَصِيرُ

(Muhammad) sira merangana wong-wong kafir lan wong-wong munafik tumindak kereng (keras tegas) marang dheweke, dene bakan panggonane dheweke ana ing neraka jahannam. Iba alane panggonan bali kang mengkonoiuku

Artinya: Muhammad, perangilah orang-orang kafir dan orang-orang munafik itu dengan bersikap keras dan tegas terhadap mereka. Adapun tempat mereka ialah neraka jahannam. Dan itu adalah tempat kembali yang seburuk-buruknya.

Ia menjelaskan bahwa orang-orang kafir dan munafik harus disikapi dengan *kereng* atau tegas keras. Hal ini mengindikasikan bahwa *jihad* dalam menghadapi orang-orang kafir dan munafik tidak harus dengan sikap yang lembut dan tidak pula dengan berperang secara fisik (angkat senjata). Adapun penggunaan istilah, *kereng* dipahami sebagai sikap yang keras atas segala yang dilakukan, maka *kereng* dalam ayat ini menunjukkan adanya suatu bentuk penjagaan dan pemeliharaan kehidupan manusia dari unsur kekufuran dan kemunafikan, dan kezaliman sehingga kehidupan yang jahiliyah dapat diganti dengan kehidupan yang menjunjung tinggi nilai-nilai kemanusiaan yang penuh keadilan. Selain itu, sikap *kereng* (keras) terhadap orang kafir dan munafik juga dapat dipahami sebagai satu strategi yang diatur oleh Allah (kepada Nabi saat itu) agar orang-orang kafir dan munafik tidak berlaku sewenang-wenang.

Kafir berasal dari kata *kafara* yang mengandung arti menutupi atau menyelubungi.⁴⁴³ Sehingga yang dimaksud sebagai orang kafir ialah orang yang menutupi dirinya dari beriman kepada Allah. Sedangkan orang munafik dijelaskan oleh Adnan sebagai *wong kang lahire Islam, nanging batine kafir (wong lamis)*, yaitu orang yang lahir dalam keadaan Islam akan tetapi hatinya kafir (orang yang berdusta)⁴⁴⁴

⁴⁴³ Munawwir, *al-Munawwir Kamus Arab Indonesia*, h. 1308

⁴⁴⁴ Muhammad Adnan, *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi*, h. 15

Mahmûd Tsabit Fuadi menjelaskan bahwa pemaknaan jihad tidak dapat dilepaskan dari unsur makiyyah dan madaniyyahnya. Menurutnya pemaknaan ayat-ayat jihad terbagi menjadi periode Makkah dan pemaknaan ayat-ayat jihad periode Madinah. Ayat-ayat jihad periode Makkah menurut Mahmûd pada umumnya menyeru untuk bersabar terhadap tindakan-tindakan musuh dan memang tidak ada pilihan lain bagi mereka selain itu, di samping terus berdakwah secara lisan di tengah-tengah umat manusia.⁴⁴⁵ sedangkan ayat-ayat Jihad periode Madinah, sesuai dengan kondisi umat Islam pada masa itu, yaitu menyeru orang-orang mukmin untuk menghadapi musuh secara konfrontatif dan mewajibkan untuk memerangi mereka.⁴⁴⁶

Menurut beberapa pendapat, pemaknaan jihad hanya terbatas pada peperangan fisik. Hal ini terlihat dalam pembahasan mereka tentang hal-hal yang berhubungan dengan jihad selalu diarahkan pada persoalan di medan perang. Akan tetapi *Jihad* dengan cara berperang atau mengangkat senjata juga tidak dapat diingkari adanya, seperti yang telah dilaksanakan oleh Nabi ketika menghadapi orang-orang kafir. Sebagaimana sebab turunnya surah at-taubah [9]: 73 yaitu ketika orang-orang munafik berkumpul di 'Aqabah untuk menyergap Rasulullah Saw saat pulang dari tabuk, kemudian jibril memberitahu hal tersebut kepada Rasulullah dan memerintahkan rasul untuk segera mengirim utusan kepada mereka untuk memukul wajah unta-unta mereka. Jihad inilah yang kemudian dikenal dengan jihad dalam arti berperang secara fisik. akan tetapi, pemberlakuan cara *jihad* dengan berperang secara fisik dilaksanakan sesuai dengan situasi dan kebutuhannya, karena dalam perkembangan sejarahnya *jihad* dari waktu ke waktu turut mengalami pergeseran dan penekanan yang bervariasi. Sehingga *jihad* harus dipahami secara kondisional, temporer, dan berkaitan erat dengan latar kondisinya.

Menurut ath-thabathabâ'i, jihad disertai perang (mengangkat senjata) hanya dapat diberlakukan terhadap kaum kafir yang menentang Rasulullah Saw dan kaum munafik yang murtad serta memerangi umat Islam.⁴⁴⁷ untuk menunjukkan bahwa jihad tidak senantiasa identic dengan perang fisik (*qital*), dipandang perlu ditelusuri pengertian jihad dalam Al-Qur'an yang disebutkan sebanyak empat puluh satu kali.⁴⁴⁸ Dalam derivasinya dengan arti yang agak bervariasi, pada prinsipnya term jihad dapat dibagi dalam dua

⁴⁴⁵ Mahmûd Tsabit al-Fuadi, *Dâ'iratul Ma'arif al-Islamiyyah*, (Tt: T.p, T.t.h), Juz VII, h. 188

⁴⁴⁶ Mahmûd Tsabit al-Fuadi, *Dâ'iratul Ma'arif al-Islamiyyah*, h. 189

⁴⁴⁷ Ath-Thabathaba'i, *al-Mîzan fî Tafsîr Al-Qur'an*, (Beirut: Muassasah al-A'lam al-Manbû'at, 1991), vol. IX, h. 350

⁴⁴⁸ Muhammad Fuad'Abd al-Baqi, *Mu'jam al-Mufahras li Alfaz Al-Qur'an al-Karim*, (t.tp: Dar al-Fikr, 1981), h. 182-183

kelompok kajian yaitu term jihad yang terdapat dalam surah makiyyah dan term jihad yang terdapat dalam surah madaniyyah. Pengelompokan ini menjadi sangat penting mengingat pada kurun Makkah, tidak satupun ayat berisi perintah untuk melakukan peperangan walaupun Nabi saw dan umat lainnya tertindas. Sedangkan pada fase Madinah pemaknaan jihad sudah mengarah pada pemahaman peperangan fisik, tetapi awalnya masih bersifat pembelaan atau penjagaan, kemudian menjadi serangan. Sehingga dapat dikatakan bahwa ayat-ayat makiyyah berisi anjuran kepada umat Islam untuk senantiasa mewaspadai setiap ancaman musuh yang bisa muncul setiap saat tanpa tindakan secara konfotrarif, sedangkan ayat-ayat jihad fase madinah memberikan peluang kepada umat Islam dalam menghadapi musuh secara konfrontasi.⁴⁴⁹

Menurut Muhammad adnan, jihad memiliki pengertian bukan hanya perang, akan tetapi juga berarti suatu usaha untuk mendapatkan ridha Allah, salah satunya dengan mendermakan harta bagi orang yang membutuhkan, dan mengajak umat manusia di jalan Allah dengan tidak menggunakan kekerasan. Sebagaimana yang dijelaskan dalam surah at-taubah [9]: 41

انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ

Sira pada budala perang sabilillah, senadyan abot, kanti ngetohake bandha lan nyawa. Kang mengkono iku luwih becik tumerap sira kabeh, yen mangertimarang kawusanane

Artinya; Berangkatlah kalian perang sabilillah, meskipun berat, dengan bekal harta dan nyawa. Yang demikian itu lebih baik bagimu, jika kamu mengetahui terhadap kekuasaan-Nya.

Senada dengan Muhammad Adnan, Rasyîd Ridha dalam tafsirnya menjelaskan *sabilillah* sebagai jalan yang mengantarkan kepada keridhaan Allah yang dengannya agama dipelihara dan keadaan umat membaik.⁴⁵⁰

Pengungkapan *jihâd* dalam Al-Qur'an, tidak selalu berdiri sendiri melainkan terkait dengan ajaran agama yang lainnya, seperti keimanan

⁴⁴⁹ Kasjim Salenda, *terorisme dan Jihad dalam Perspektif Hukum islam*, (Jakarta: Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah, 2008), h. 248

⁴⁵⁰ Rasyîd Ridhâ, *Tafsîr Al-Qur'an al-Karim asy-Syahîr bi Tafsîr al-Manâr*, (Beirut: Dâr al-Kutûb al-Ilmiyyah, 1999), h. 254

kesabaran, dan keikhlasan. Kenyataan ini mengindikasikan bahwa jihad adalah ajaran yang sangat penting untuk diperhatikan. Adapun tujuan jihad sendiri bukan hanya terkait politik dan militer, tetapi juga meliputi tujuan yang lebih penting yaitu melatih kesabaran, melatih keikhlasan, mencegah ancaman musuh dan mencegah kezaliman. Selain itu, jihad dalam pelaksanaannya harus bermotifkan tekad yang bulat untuk mendapatkan ridha Allah Swt. Artinya, jihad dengan pengerahan tenaga, pikiran, dan harta benda tidak diperbolehkan menyimpang dari ridha Allah.

E. Analisa Penafsiran Muhammad Adnan

Setelah melihat berbagai pemaknaan Muhammad Adnan atas Al-Qur'an dalam *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi* di atas, dapat disimpulkan bahwa tafsir ini didominasi deskripsi wacana Qurani. Meskipun begitu, bukan berarti tafsir ini sepi dari aspek budaya Jawa yang turut mewarnai. Keterpengaruhannya ini dapat terlihat jelas dari unsur bahasa yang digunakan oleh Muhammad Adnan dalam menafsirkan Al-Qur'an. Penggunaan bahasa Jawa sebagai instrumen penafsiran Al-Qur'an memiliki tujuan utama untuk mempermudah masyarakat Jawa dalam memahamai Al-Qur'an. Sehingga ajaran dan pesan-pesan dalam Al-Qur'an dapat lebih mudah diserap oleh masyarakat Jawa untuk dijadikan medium yang efektif untuk menuju tatanan kehidupan yang sesuai dengan ajaran Al-Qur'an.

Dalam menafsirkan ayat-ayat yang terkait dengan nilai teologis, *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi* terlihat sangat berhati-hati, seperti ketika menafsirkan ayat-ayat yang berkaitan dengan penyembahan kepada Allah. Dalam *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi* dijelaskan bahwa penyembahan kepada Allah wajib dilakukan oleh manusia tanpa adanya perantara sesuatu untuk menyembah. Hal ini tentu sangat bertolak belakang dengan konsep *manunggaling kawula gusti* yang dikenal oleh beberapa masyarakat Jawa yang kemudian oleh kebanyakan kalangan dianggap sebagai ajaran yang sesat. Dengan melihat hal ini, dapat disimpulkan bahwa Meskipun Muhammad Adnan hidup di lingkungan masyarakat Jawa yang kental dengan budaya-budaya Jawa, Muhammad Adnan tetap mempertahankan keaslian ajaran agama Islam yang murni dan asli dalam menafsirkan, serta menjauhi penyimpangan dan penjelasan ayat yang berhubungan dengan penyembahan.

Adapun menafsirkan ayat-ayat yang berkaitan dengan Iman, tampak bahwa corak pemikiran Muhammad Adnan lebih dekat kepada corak pemikiran kalam rasional maturidiyah samarkand, yaitu dengan

menyatakan bahwa amal merupakan tanda dari keimanan seseorang. Persamaan penafsiran ayat-ayat keimanan *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi* dengan pemikiran kalam maturidiyah samarkand antara lain adalah bahwa iman tidak hanya cukup dengan ucapan di bibir saja, akan tetapi harus diikuti pengakuan dalam hati dan direalisasikan dengan amal perbuatan. Selanjutnya, ayat-ayat yang menjelaskan tentang keTaqwâan seseorang dijelaskan oleh Muhammad Adnan melalui adanya rasa takut, sikap tunduk dan bakti kepada Allah. Dari sini tampak bagaimana Adnan turut menghadirkan sebuah 'Rasa' dalam memahami makna keTaqwâan. Sebagaimana diketahui bahwa 'Rasa' mengacu pada suatu keadaan yang telah dicapai dan akan selalu ada pada seseorang yang luasnya seakan-akan sama dengan eksistensinya sendiri, sehingga rasa *wedi/ ajrih* seseorang kepada Allah akan dapat mengantarkannya menyadari kedalaman eksistensinya sendiri sebagai makhluk Allah, sehingga pertumbuhan dan pendalaman kepribadian ikut terjadi. Nilai teologis yang lain juga dapat dilihat dari bentuk penghormatan kepada Allah yang disimbolkan *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi* melalui bentuk-bentuk sapaan kepada Allah. *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi* menggunakan bentuk-bentuk sapaan yang ditujukan kepada Allah dengan mengacu pada segala sesuatu yang memiliki kedudukan tinggi bagi masyarakat Jawa, seperti *pangeran, padhuka, panjenengan*. sebagaimana dikenal dalam falsafah Jawa, bahwa Tuhan merupakan realitas Tertinggi, sumber dari segala realitas⁴⁵¹, maka bentuk-bentuk sapaan kepada Allah yang digunakan oleh *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi* dinilai tepat. Sebab segala bentuk sapaan yang digunakan untuk merujuk kepada Allah digunakan bentuk sapaan yang ditujukan pada yang memiliki kedudukan tinggi dan wajib dihormati. Selain itu, penggunaan bentuk-bentuk sapaan tersebut dapat dikatakan sebagai salah satu bentuk penghormatan simbolis orang Jawa kepada Allah Swt. Bagi orang Jawa simbolisasi tersebut penting tidak hanya sebagai sarana untuk mengungkapkan perasaan dan sikap hormat, Melainkan juga memudahkan seorang Muslim Jawa dalam memahami dan meghayati kekuasaan, keagungan, dan kemuliaan-Nya. disamping itu, adanya macam-macam bentuk sapaan kepada Allah memberikan kesadaran kepada masyarakat Jawa (sebagai pembaca tafsir) agar selalu berbuat baik kepada Allah.

Muhammad Adnan ketika menafsirkan ayat-ayat yang berkaitan dengan nilai etika, tampak sangat menekankan adanya nilai sopan santun dalam penafsirannya. Dalam menjelaskan beberapa komunikasi yang ada dalam Al-Qur'an seperti komunikasi seorang anak terhadap orang tua,

⁴⁵¹ Novita Siswayanti, Nilai Etika Budaya Jawa dalam Tafsir al-Huda, dalam Jurnal *Analisa*, h. 215

tampak menggunakan *unggah ungguhing basa* dalam menjelaskan maksud dari ayat. Penggunaan *unggah-ungguhing basa* ini tentu tidak terlepas dari latar belakang Muhammad Adnan sebagai orang Jawa yang menjadian sopan santun dalam berbicara sebagai acuan penting dalam berinteraksi. Sehingga tampak jelas bagaimana Muhammad Adnan memasukkan unsur budaya Jawa dalam penafsirannya. Hal ini dapat dilihat dari ditempatkannya tingkat bahasa Jawa yang sesuai dengan tempatnya. Dengan begitu, pemahaman akan nilai-nilai etika yang dijelaskan dalam Al-Qur'an dapat dipahami secara utuh oleh pembaca *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi*, karena bukan hanya melalui penjelasan yang terkait dengan etika, akan tetapi juga melalui penggunaan bahasa dalam menjelaskannya. Hal ini pula yang terjadi dalam menjelaskan nilai-nilai kebajikan dalam tafsir.

Ayat-ayat yang berkaitan dengan sosial kemasyarakatan ditafsirkan oleh Muhammad Adnan secara lentur dan terbuka. Hal ini dapat dilihat dari bagaimana Adnan menjelaskan tentang toleransi. Dari penafsirannya tentang toleransi tampak bagaimana sikap toleran itu muncul dalam penafsiran-penafsirannya, seperti ketika menjelaskan Qs.al-Baqarah [2] 256 yang terlihat bagaimana Muhammad Adnan merespon perbedaan-perbedaan pendapat dan bahkan pilihan-pilihan agama seseorang. Adapun ketika menjelaskan masalah kepemimpinan, Muhammad Adnan menuliskan bahwa laki-laki adalah seorang penguasa yang mengatur atau mengurus perkara serta memenuhi kebutuhan istrinya. Sehingga tekanan pada kata *qawwâmunâ* terletak pada peran seorang penguasa untuk memimpin dan menjaga yang dipimpinnya

Berkaitan dengan pemaknaan terhadap ayat-ayat hukum, terlihat Muhammad Adnan dalam *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi* banyak merujuk pada kitab-kitab fikih Syafi'iyah, seperti ketika menjelaskan tentang *illa'* yang merujuk pada kitab *Taqriib* karya Imam Abu Syuja'. Perujukan ini menurut penulis memiliki konsekuensi-konsekuensi logis tertentu seperti pengarang yang merujuk sepenuhnya setuju dengan garis pemikiran para pengarang teks yang dirujuk, artinya bahwa Muhammad Adnan sebagai penulis *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi* dalam menjelaskan ayat-ayat hukum memiliki ideologi keagamaan yang sama dengan (atau bahkan mengikuti) ideologi keagamaan para pengarang kitab yang dirujuknya, seperti Abu Syuja'. Sehingga perujukannya terhadap kitab-kitab fikih khususnya fikih Syafi'iyah tentu dapat dipahami sebagai penegasan diri atas pengikut madzhab Syafi'i.

F. Relevansi Penafsiran Muhammad Adnan dengan Kehidupan Masyarakat Jawa

Tafsir *Al-Qur'an Suci Basa Jawi* merupakan salah satu kitab tafsir yang disusun oleh Muhammad Adnan yang dilahirkan dan hidup di lingkungan kelompok masyarakat Jawa, sehingga dalam menuliskan tafsirnya digunakan bahasa Jawa sebagai alat komunikasinya, dengan tujuan untuk memberikan kemudahan bagi masyarakat Jawa khususnya dalam memahami Al-Qur'an.

Setelah melihat beberapa penjelasan dalam penafsiran Muhammad Adnan di atas, baik dari aspek teologi, etika, sosial kemasyarakatan, maupun hukum, dapat dijelaskan bahwa relevansinya dengan kehidupan masyarakat Jawa adalah untuk memudahkan masyarakat Jawa dalam menjalankan berbagai perintah Allah, serta dalam mengetahui hukum-hukum yang ada dalam Al-Qur'an tanpa takut adanya kesalahpahaman makna. Hal ini dikarenakan mereka akan lebih mudah paham akan berbagai pengertian dengan menggunakan bahasanya sendiri. Sehingga dapat dikatakan kesesuaian antara penafsiran terkait aspek teologis, etika, sosial masyarakat dan hukum dalam Al-Qur'an yang dijelaskan menggunakan bahasa Jawa oleh Muhammad Adnan akan lebih memudahkan masyarakat Jawa dalam memahaminya. Sehingga, dapat menghasilkan suatu tatanan masyarakat yang sesuai dengan ajaran Al-Qur'an.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

1. *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi* adalah tafsir yang dituliskan oleh KH. R. Muhammad Adnan dengan menggunakan bahasa Jawa. Tafsir ini memiliki karakteristik dari hal rujukan yaitu dengan merujuk pada kitab tafsir dan kitab-kitab klasik. Metode yang digunakan oleh tafsir ini adalah metode *ijmali* (global). yang cenderung memaknai suatu ayat secara ringkas. Meskipun demikian, bukan berarti tafsir ini tidak dapat dikaji lebih jauh atau lebih mendalam. Akan tetapi, penjelasan tafsir dan keterangan-keterangan yang berkaitan tentang penafsirannya (jika ada) menjadi satu bahan penting untuk mengkaji tafsir ini lebih lanjut.
2. Hasil yang diperoleh dari penelitian terkait aspek *teologis-religius, etika, sosial kemasyarakatan, dan hukum* adalah *Pertama*, pada aspek teologis. Menurut Adnan kewajiban menyembah kepada Allah tidak dapat dilakukan melalui perantara (wasilah apapun). Dalam persoalan keimanan Adnan menjelaskan bahwa iman haruslah diucapkan secara lisan, diakui dalam hati dan direalisasikan melalui perbuatan. Persoalan tentang takwa dijelaskan oleh Adnan sebagai rasa takut, sikap tunduk dan berbakti kepada Allah sehingga jika dengan takwa manusia dapat senantiasa berhati-hati dalam melakukan apapun. Dalam menjelaskan persoalan yang berhubungan dengan bentuk penghormatan kepada Allah, Adnan menjelaskannya melalui simbol-simbol berupa pola-pola penyebutan kepada Allah dalam penafsirannya. melalui pola-pola penyebutan ini memudahkan seorang Muslim khususnya Jawa dalam menghayati kekuasaan, keagungan dan kemuliaan-Nya. *Kedua*, terkait aspek etika. Penjelasan parameter kesopanan atau *tata krama* dalam Al-Qur'an dijelaskan oleh Muhammad Adnan melalui adanya tutur kata yang halus dan sikap yang baik. Adapun mengenai nilai kebajikan dijelaskan oleh Muhammad Adnan agar manusia senantiasa memiliki sikap jtmika dan andap asor (rendah hati) *Ketiga*, diantara aspek sosial masyarakat yang dijelaskan Adnan ialah persoalan tentang kepemimpinan. Menurutnya peran seorang penguasa untuk mengatur, menjaga, dan mengurus perkara dalam Rumah tangganya terletak pada seorang laki-laki. Sedangkan pemimpin dalam pemerintahan harus bisa memberikan contoh yang baik dan memiliki hubungan yang harmonis dengan Tuhan. Terkait Toleransi. melalui penafsirannya tampak

bagaimana Adnan turut mengakui pentingnya sikap toleran terhadap perbedaan. *Keempat*, dalam menafsirkan ayat-ayat hukum, Adnan menjelaskan bahwa wasiat hukumnya wajib dilaksanakan dengan batasan pemberian wasiat tidak lebih dari sepertiga harta yang ditinggalkan. Dalam menjelaskan ayat terkait *illa'* ditemukan kesimpulan bahwa sumpah yang sah digunakan meng-*illa'* ialah sumpah dengan menggunakan nama Allah. Dalam memandang Jihad, menurut Adnan jihad tidak selalu berarti *qital* (perang), akan tetapi juga berjuang di jalan Allah dengan berusaha secara sungguh-sungguh untuk mendapatkan ridhanya, diantaranya melalui pemberian harta untuk orang yang membutuhkan, serta mengajak umat manusia ke jalan Allah dengan jalan yang baik atau damai dan tanpa menggunakan kekerasan.

3. Penafsiran Adnan dalam *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi* memiliki relevansi bagi kehidupan masyarakat Jawa yaitu untuk memudahkan masyarakat Jawa dalam menjalankan berbagai perintah Allah, serta dalam mengetahui hukum-hukum yang ada dalam Al-Qur'an tanpa takut adanya kesalahpahaman makna.

B. Saran-saran

1. Penelitian ini masih banyak menyisakan hal yang perlu diteliti lebih lanjut menggunakan analisis yang lebih mendalam, diantaranya penelitian terhadap tradisi cerita yang dimasukkan dalam *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi*. Hal ini dikarenakan banyaknya cerita yang dimasukkan oleh Muhammad Adnan dalam tafsirnya.
2. Selain itu, terkait dengan pemilihan bahasa yang digunakan Muhammad Adnan ketika menafsirkan ayat dalam *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi* kiranya patut untuk diteliti kembali, apakah pemaknaannya sudah tepat sesuai dengan maksud ayat tersebut, ataupun sebaliknya.
3. Perlu kiranya mengangkat tafsir-tafsir lokal lainnya dengan tujuan untuk mengangkat kekayaan 'tersembunyi' dalam khazanah ilmu tafsir, khususnya perkembangan tafsir di Indonesia, serta untuk mengatasi tingkat kejenuhan terhadap membludaknya kajian-kajian terhadap karya tafsir yang sudah banyak dikenal.
4. Kajian tentang tafsir-tafsir lokal atau tafsir Nusantara kiranya sangat penting untuk dijadikan sebagai satu mata kuliah khusus di Institut Ilmu Al-Qur'an (IIQ) Jakarta. Mengingat kajian ini dapat semakin memperkaya pengetahuan mahasiswa terkait tafsir yang dilahirkan oleh para ulama mereka (ulama Nusantara).

5. Terkait dengan proses penelitian, penulis mendapati sulitnya referensi seputar tafsir keindonesiaan maupun Jawa. Untuk itulah, mengingat tafsir lokal (termasuk Jawa) masih banyak sisinya yang belum terangkat, diharapkan bagi pihak IIQ untuk menambah koleksi terkait dengan kajian tafsir berbahasa daerah.

DAFTAR PUSTAKA

- Abduh, Muḥammad Abduh, *Tafsîr al-Fâtihah wa Juz Amma*, Mesir: al-Hai'ah al-‘Âmmah li Qushûr al-Tsaqfah, 2007
- Abdullah Wakit, *Bahasa Jawa Kuna; Sejarah, Struktur, dan Leksikonnya*, Surakarta: Fakultas Sastra dan Seni Rupa Universitas Sebelas Maret, 2007
- Achmadi, Asmoro, *Filsafat Jawa; Upaya Membangun Keselarasan Islam dan Budaya Jawa*, Sukoharjo: Cendrawasih, 2004
- Ad-Dimyathî, Sayyid Bakri Ibn Muḥammad Syatha', *I'ânatu al-Thâlibîn*, tt: Dar al-Ihya' al-Arabiyyah, t. th
- Adnan, Abdul Basith, *Prof K.H. R. Muhammad Adnan; untuk Islam dan Indonesia*, Surakarta: Yayasan mardikintaka, 2003
- Adnan, Muhammad Adnan, *Tafsir al-Qur`an Suci Basa Jawi*, Bandung: PT al-Ma'arif, 1990cet. Ke enam
- Adz-Dzahabi, Muḥammad Ḥusain, *al-Tafsîr wa al-Mufasssirûn*, t.t: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1976
- Al-Farmâwi, Abd al-Ḥayyi, *Al-Bidâyah fî al-Tafsîr al-Maudhû'i, Dirasah Manhajiyyah Mawdlu'iyyah*, tt: t.tp, 1976
- Al-Farmâwi, Abd al-Ḥayyi, *Muqaddimah fî al-Tafsîr al-Maudhû'i*, Kairo: al-Ḥadarah al-‘Arabiyyah, 1977
- Al-Fayumi, Mursyi Ibrahim, *Dirasah fî Tafsîr al-Maudhû'i*, Kairo: Dar al-Taufiqiyyah, 1980
- Al-Fuâdi, Maḥmûd Tsabit, *Dâ'iratul Ma'arif al-Islamiyyah*, Tt: T.p, T.t.h
- Al-Gazzy, Muḥammad Ibn Qâsim, *fath al-Qarîb al-Mujîb fî Syarh Alfaz at-Taqrîb*, Qahirah: Musthafa albabial-halabi, 1434 H
- Agustina, Abdul Chaer dan Leonie, *Sosiolinguistik Perkenalan Awal*, Jakarta: Rineka Cipta, 2010
- Al-Ḥushari, Muhammad, *Tafsir ayat-ayat ahkam*, terj. Abdurrahman Kasdi, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2014

- Al-Isfahânî, Ahmad Ibn Husain ibn Ahmad, *al-Taqrîb*, tt: maktabah al Jumhuriyyah al-Arabiyah, t.th
- Al-Mahallî, Jalal al-Dîn Muhammad Ibn Ahmad, *Kanzu al-Râghibîn fî Syarh Minhaj at-thâlibîn*, Beirut: Dar kutub al-Ilmiyyah, 2001
- Al-Manzûr, Ibn, *Lisân al- 'Arab*, Beirut: Dâr al-Kutub al-Islâmiyyah, t.th
- Al-Marâghî, Ahmad Musthafâ, *Tafsir al-Maraghî*, Mesir: Maktabah Musthafa al-Bâbi al-Halabi wa awladih, 1946
- Al-Maraghî, Ahmad Musthafâ, *Tafsir al-Maraghî*, terj. M. Thalib, Solo: CV Ramadhani, 1989
- Al-Najdî, Abû Abdillah Muhammad al-Hamûd *al-Qaul al-Muktashar al-Mubîn fî Manâhij al-Mufasssîrîn* Beirut: Dar el-Fikr, t.th
- Al-Nasafî , Mahmûd, *Tafsîr al-Nasafî* (Beirût: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiah, 2001
- Al-Qaththân, Mannâ Khalîl, *Mabâhîts fî ‘Ulûm Al-Qur`an*, t.tp: Manshûrât al‘Asr al-Hâdith, t.th
- Al-Suyûthî, *al-Itqân fî ‘Ulûm al-Qur`an*, Beirut: Dâr el-fikr, t.th
- At-Thabâri, Abû Ja’far Muhammad bin Jarîr, *Tafsîr Jami’ al-Bayân ‘an ta’wîl ayyi al-Qur`an*, terj. Misbah,dkk., (Jakarta : Pustaka Azzam, 2009
- Ayyûb, Hasan, *Fikih Keluarga*, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2005
- Al-Zafzat, Muhammad, *al-Ta’rîf bi al-Qur’an wa al-Hadîts*, Kairo: Jami’ah Qâhirah, t.th
- Anshori, Koes Moertiyah dan Nashruddin, *Tafsir Jawa Keteladanan Kiai Ahmad dahlan*, Yogyakarta: Adi Wacana, 2012
- Anwar, Hamdani, “Potret Tafsir Kontemporer di Indonesia” dalam *Hermeneutika Al-Qur`an Madzhab Yoga karya Sahiron Syamsuddin*, dkk, Yogyakarta: islamika, 2003
- Anwar, Khaidir, *Beberapa Aspek Sosio-Kultural Masalah Bahasa*, Yogyakarta: Gadjah mada University Press,1995
- Arikunto, Suharsini, *Manajemen Penelitian*, Jakarta: Rineka Cipta, 2000

- Arikunto, Suharsini, *Prosedur Penelitian: Suatu Pendekatan Praktek*, Jakarta: Reneka Cipta, 2002
- Ash-Shabûni, *Shafwatut Tafâsîr*, terj. KH. Yasin, (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 1991)
- Ash-Shiddiqy, Muhammad Hashbie, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Al-Qur`an dan Tafsir*, Semarang: Pustaka Rizki Putra, 1999
- Azra, Azyumardi, *Jaringan Ulama Tmur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Merlacak Akar-Akar Pembaharuan Pemikiran Islam di Indonesia*, Cet. V., Bandung: Mizan, 1999
- Baidhowi, Ahmad, *Aspek lokalitas Tafsir al-Iklil fî Ma`ânî al-Tanzîl karya KH. Misbah Musthafa*, dalam Jurnan NUN, vol. 1, No. 1, tahun 2015
- Barker, Chris, *Cultural Studies: Teori dan Praktek*, terj. Tim KUNCI Cultural Studies Center, Yogyakarta: Bentang, 2005
- Damami, Muhammad, *Makna Agama dalam Masyarakat Jawa*, Yogyakarta: Lesfi, 2002
- Darusupapto, *Serat Wulan Reh Anggitan Dalem Sri Pakubuwana IV*, Surabaya: Citra Jaya Murti, 1992
- Departemen Pendidikan dan Kebudayaan RI, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka
- Endhaswara, Suwardhi, *Budi Pekerti dalam Budaya Jawa*, Yogyakarta: Hanindhita, 2003
- Endhaswara, Suwardhi, *Etnologi Jawa; Penelitian, Perbandingan dan Pemaknaan Budaya*, Yogyakarta: Caps Publishing, 2015
- Fayruzabady, Muḥammad bin Ya`qûb, *al-Qamûs al-Muhith*, (Kairo: al-Halah al-Misriyyah al-âmmah lî al-Kitab, 1980
- Federspiel, Howard M, *Kajian Al-Qu`an di Indonesia*, Terj. Tajul Arifin, (Bandung: Penerbit Mizan, 1996)
- Federspiel, Howard M, *Popular Indonesian Literature of the Qur'an*, (Cornell: Cornell Modern Indonesian Project, 1994)
- Fachruddin. HS. *Ensiklopedi Al-Qur'an*, Jakarta: Rineka Cipta, 1992

- Faudah, Mahmud Basuni Faudah, *Tafsir-tafsir Al-Qur`an Perkenalan dengan Metodologi Tafsir*, Bandung: Pustaka, 1987
- Franz Magnis- Suseno, *Etika Jawa; Sebuah falsafi tentang Kebijaksanaan Hidup Jawa*, Jakarta: Gramedia, 2011
- Geertz, Clifford, *Abangan, Santri dan Priyayi dalam Masyarakat Jawa*, terj. Aswab mahasin, Bandung: Dunia Pustaka Jaya, 1981
- Geertz, Hildred, *Keluarga Jawa*, terj. Grafiti press, Jakarta: Grafiti Pers, 1985
- Gunawan, Imam, *Metode Penelitian Kualitatif; Teori dan Praktek*, Jakarta: Bumi Aksara, 2013
- Gusmian, Islah, “*Tafsir Al-Qur`an di Indonesia: Sejarah dan dinamika*”, dalam Jurnal Nun, vol. 1, No. 1, tahun 2015
- Gusmian, Islah, “*Tafsir Bahasa Jawa: Peneguh Identitas, Ideologi dan Politik*” dalam jurnal Shuhuf, Vol. 9, No.1, Tahun 2016.
- Gusmian, Islah, *Bahasa dan Aksara Tafsir di Indonesia; dari Tradisi, Hierarki, hingga Kepentingan Pembaca*”, dalam Jurnal Tsaqafah
- Gusmian, Islah, *Karakteristik Naskah Terjemahan AL-Qur`an Pegon Koleksi Perpustakaan Masjid Agung Surakarta*, dalam Jurnal Suhuf, vol. 5, No. 1, tahun 2012
- Gusmian, Islah, *Pemikiran Tasawuf Syekh Ahmad Mutamakkin: Kajian Hermeneutik atas Naskah „Arsy al-Muwahhidin*, dalam Jurnal Lektur dan Khazanah Keagamaan, vol. 11 No. 1, Juni 2013
- Hadi, Amirul dan H. Haryono, *Metodologi Penelitian Pendidikan*, Bandung: Pustaka Setia 1998
- Hadi, Sutrisno Hadi, *Metodologi Research: untuk penulisan paper, skripsi, tesis, dan disertasi*, Yogyakarta: Andi Offset, 1993
- Hafiduddin, Didin Hafiduddin, “*Tafsir Al-Munir Karya Muhammad Nawawi*”, dalam Ahmad Rifa’I Hasan, *Warisan Intelektual Islam Indonesia*, Bandung: Mizan, 1992
- HAMKA, *Tafsir al-Azhar*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 2007
- Harahap, Syahrin, *Islam Dinamis: Menegakkan Nilai-nilai Ajaran Al-Qur`an dalam Kehidupan Modern di Indonesia*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997

- Harun, Salman, *Mutiara Al-Qur'an: Aktualisasi Pesan Al-Qur'an dalam Kehidupan*, Jakarta: Logos, 2004
- Harun, Salman, "Karakteristik Tafsir Klasik, dalam *Jurnal Ulumul Qur'an*, Vol. IV, NO. 4, 1993
- Hasan, Fuad dan Koentjaraningrat, *Metode Penelitian Masyarakat*, Jakarta: Gramedia, 1997
- Hasan, Hamka, "Pemetaan Tafsir di Indonesia (1990-2000)", dalam *Jurnal Studi Al-Qur'an*, Vol. I, No. 3, Tahun 2006
- Hisyam, Muhammad, *Caught between Three Fires: The Javanese Pengulu Under the Dutch Colonial Administration 1882-1942*, Jakarta: INIS, 2001
- Ibn Ashûr, al-Imâm al-Syaikh Muhammad al-Thahir, *Tafsîr al-Tahrir wa al-Tanwîr*, Jilid I, Juz I, Tunis: Dâr al-Sahnûn li al-Nashr wa al-Tawzi, t. th
- Ibn Faris Zakariyya, Abî al-Husain Ahmad, *Mu'jam Maqayyis al-Lughah*, t.tp: Dar al-Fikr, 1979
- Ibrahim, Sulaiman, *Tafsir Al-Qur'an Bahasa Bugis; Vernakularisasi dalam Kajian Tafsir al-Munir*, Jakarta: Lekas, 2012
- Ichwan, Moch. Nur, "*Literatur Tafsir Al-Qur'an Melayu Jawi di Indonesia: Relasi Kuasa, Pergeseran dan Kematian*", *Visi Islam* vol. 1 No. 1 Januari 2002
- Ichwan, Moch. Nur, *Literatur Tafsir Qur'an Melayu-Jawi di Indonesia: Relasi Kuasa, pergeseran dan kematian*, dalam *Visi Islam Jurnal ilmu-ilmu Keislaman*, volume 1, Nomor 1, Jnauari 2002, h. 15
- Imam Suprayogo dan Thobroni, *Metodologi Penelitian Sosial Agama*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2001
- Institut Ilmu Al-Qur'an, *Buku Panduan Penulisan Proposal, Tesis dan Disertasi Program Pascasarjana Institut Ilmu Al-Qur'an Jakarta*, (Jakarta: IIQ Press, 2017)
- Iskandar, *Penafsiran Sufistik Surah al-Fâtihah dalam tafsir Tâj al-Muslimîn dan al-Iklîl karya KH.Misbah Musthafa*, dalam *Jurnal Fenomena*, vol. 7, No. 2, Tahun 2015

- Ismawati, *Budaya dan Kepercayaan Jawa Pra-Islam*, dalam M. Darori Amin, *Islam dan Kebudayaan Jawa*, Yogyakarta: Gama Media, 2000
- Johns, Anthony H., “*Quranic Exegesis in the Malay World*” dalam Andrew Rippin (ed.), *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an* Clarendon Press, Oxford: 1988
- Junaedi, M. Arif, *Penafsiran Penghulu Keraton Surakarta; Interteks dan Ortodoksi*, Semarang: Pascasarjana UIN Walisongo, 2012
- Katno, *Penerapan Hukum Islam di Keraton Kasunanan Surakarta Pada Masa Pakoe boewono IV dalam Profetika; Jurnal Studi Islam*, Vol. 16, No. 1, tahun 2015
- Katsîr, Abu al-Fidâ' Ismâ'il bin Umar bin, *Tafsir al-Qur`an al-Adzîm*, (tt: Dar Thaibah linasyr wa tauzi', 1999
- KBRI Paramibo, *Keterangan Dasar Suriname,(Paramibo: Kedutaan Besar Republik Indonesia Paramibo, 2003)*, h. 11
- Kementerian Agama RI, *Al-Qur`an dan Terjemahnya, Kemenag: Lembaga Tashih Mushaf Al-Qur`an*, 2012
- Kesuma, Tri Mastoyo Jati, *Pengantar Metode Penelitian Bahasa*, Yogyakarta: Carasvatibooks, 2006
- Kodiran, *Kebudayaan Jawa dalam Manusia dan Kebudayaan di Indonesia*, Koentjoroningrat (ed.), tt: Djambatan, 1984
- Koentjaraningrat, *Kebudayaan Jawa*, Jakarta: Balai Pustaka, 1994
- Koentjaraningrat, *Masyarakat dan Kebudayaan di Indonesia*, Jakarta: Djambatan, 1981
- Kultsum, Mafri Amir dan Lilik Umami, *Literatur Tafsir Indonesia*, Jakarta: Lembaga Penelitian UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2011
- Lubis, Nabilah, *Naskah, Teks, dan Metode Penelitian Filologi*, Jakarta: Yayasan Media Alo Indonesia, 2001
- Machasin, *Menyelami Kebebasan Manusia, Telaah Kritis terhadap Konsepsi Al-Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Belajar, 1996
- Madjid, Nurkholis Madjd, *Bilik-bilik Pesantren; Sebuah Potret Perjalanan*, Jakarta: Paramadina, 1997

- Madjid, Nurcholish, *Islam Kemoderenan dan Keindonesiaan*, Bandung: Mizan, 1987
- Mahali, A.Mudjab, *Asbab al-Nuzûl: Studi Pendalaman Al-Qur'an*, Jakarta: Rajawali, 1989
- Manzûr, Ibn, *Lisânul 'Arab*, tt: Dâr al-Lisân al-Arâb, t.th, jilid III, h. 971
Moloeng, Lexi J., *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2002
- Mesra, Alimin, *Ulumul Al-Qur'an*, Jakarta: Pusat Studi Wanita (PSW) UIN & IISEP, 2005
- Mohamed, Noriah, *Jayengbaya; Memahami Pemikiran Orang Jawa*, Bangi: Universitas Kebangsaan Malaysia, 1995
- Mu'allimin, Imam, KH. *Djazuli Utsman; Sang Blawong Pewaris Keluhuran*, Ploso: Pondok Pesantren Al-Falah Ploso
- Muchtarom, Zaini, *Santri dan Abangan di Jawa*, Jakarta: INIS, 1988
- Muhsin, Imam, *Tafsir Al-Qur'an dan Budaya Lokal: Studi Nilai-nilai Budaya Jawa dalam Tafsir Al-Huda karya Bakri Syahid*, Yogyakarta: Elsaqq Press, 2014
- Muhtarom, *Reproduksi Ulama di Era Globalisasi*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005
- Mulyana, *Demokrasi dalam Budaya Lokal*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2005
- Munawwir, Adib Bishri, *Kamus Indonesia Arab: Arab Indonesia*, Yogyakarta: Pustaka Progresif, 1999
- Muslim, Musthafa, *Mabâhits fî al-Tafsîr Al-Maudhûi*, Damaskus: Dar Al-Qalam, 1989
- Musthafa, Bishri, *Al-Ibrîz li Ma'rifati Tafsîr Al-Qur'an al-Azîz*, Kudus: Menara Kudus, t.th
- Nasution, Bahder Johan, *Sejarah Perkembangan Kekuasaan Kehakiman di Indonesia*, t.t: t.tp, t.th.
- Nasution, Harun, *Teologi Islam Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, Jakarta: UI Press, 1986

- Nasution, S., *Metode Penelitian Naturalistik Kualitatif*, Bandung: Tarsito, 2003
- Nata, Abuddin Nata, dkk., *Ensiklopedi al-Qur`an; Kajian Kosakata dan Tafsirnya*, Jakarta: Yayasan Bimantara, 1997
- Nawawi, Rif`at Syauqi, *Rasionalitas Tasfir Muhammad Abduh, Kajian Masalah akidah dan Ibadat*, Jakarta: Paramadina, 2002
- Nazir, Moh., *Metode Penelitian*, Jakarta: Ghalia Indonesia, 2003
- Novita Siswayanti, *Nilai Etika Budaya Jawa dalam Tafsir Al-Huda Karya Bakri Syahid*, dalam *Jurnal Analisa*, vo.20, No. 2, tahun 2013
- Nurhajarini, Dwi Ratna, dkk., *Sejarah Kerajaan Tradisional Kerajaan Surakarta*, Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan RI, 1999
- Palmer, Richad E, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*, Evanston: Nortwestern University Press, 1996
- Parawaris, *Serat Pengetan Lelampahipun Suwargi Kanjeng Pengulu Tafsir Anom V*
- Poedjosoedarmo, Soepomo, *Alih Kode dan Campur Kode*, Yogyakarta: Balai Penelitian Bahasa, 1984
- Pranowo, *Berbahasa Secara Santun*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2014
- Prawiroatmojo, *Bausastra Jawa Indonesia*, Jakarta: haji Masagung, 1992 cetakan kedua
- Purwadi dan Mahmudi, *Tata Bahasa Jawa*, Yogyakarta: Media Abadi, 2005
- Purwadi, *Pemikiran Religius Masyarakat Jawa*, Yogyakarta: Elmatara Publishing, 2012
- Purwadi, Sri Susuhan Pakubuwana X; *Perjuangan, Jasa, dan Pengabdian untuk Nusa dan Bangsa*, Jakarta: Bangun Bangsa, 2009
- Rahardi, Kunjana, *Sosiolinguistik Kode dan Alih Kode*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001
- Raharjo, M. Dawam, *Ensiklopedi Al-Qur`an: Jihad dalam Ulumul Qur`an*, No. 7, Vol. II, 1990

- Riddel, Peter, Earlist Qur'anic Exegetical Activity in Malay-Speaking State", dalam *Archipel* vol. 38, Tahun 1989)
- Riddel, Peter, *Islam and The Malay Indonesian World, Transmission and Responses*, Honolulu: University of Hawai'I Press
- Ridhâ, Muhammad Rashîd, *Tafsîr al-Manâr* (Mesir: al-Hai'ah al-Misriyah al-Kutub, 1973
- Saenang, Farid. F. "*Vernaculazrization of the Quran; Tatangan dan Prospek Tafsir Al-Qur'an di Indonesia*" dalam *Jurnal Studi Al-Qur'an*" vol. 1, No. 3, tahun 2006
- Saenong, Ilham B, *Hermeneutika Pembebasan, Metodologi Tafsir Al-Qur'an Menurut Hassan Hanafi*, Jakarta: Teraju, 2002
- Saleh, Fauzan, *Teologi Pembaruan, Pergeseran Wacana Islam Sunni di Indonesia abad XX*, Jakarta: Serambi, 2004
- Salim, Abd Muin, *Konsepsi Kekuasaan Politik dalam Al-Qur'an*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1990
- Saliman, *Membangun Karakter Bangsa Melalui Bahasa Simbolik Jawa Atau lihat* Satoto, Budiono Heru Satoto, *Simbolisme dalam Budaya Jawa*, Yogyakarta: Hanindhita, 2003
- Shihab, Muhammad Quraish, *Membumikan Al-Qur'an Jilid 2*, Jakarta: Lentera Hati, 2011
- Shihab, M. Quraish, *Tafsir al-Misbah; Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, Jakarta: Lentera Hati, 2002
- Shihab, M. Quraish, *Studi Kritis Tafsir al-Manar*, Jakarta: Pustaka Hidayah, 1994
- Siradj, Said Aqil, *Pesantren, Pendidikan Karakter, dan Keutuhan NKRI*, dalam kata pengantar Penulis Rumah Kitab, *Pendidikan Karakter Berbasis Pesantren*, Jakarta: Renebook, 2014
- Soedarsono, *Kesenian, bahasa dan folklore Jawa, Departemen pendidikan dan kebudayaan*, 1986
- Soejono, *Metode Khusus Bahasa Indonesia*, Bandung: C.V. Ilmu, 1938
- Steenbrink, Karel A., *Pesantren Madrasah Sekolah, Pendidikan Islam dalam Kurun Moderen*, Jakarta: LP3ES, 1994

- Sujamto, *Pandangan Hidup Jawa*, Semarang: Dahan Prize, 1997
- Sukesti, Restu Sukesti, *Persona Kedua dalam Bahasa Jawa*, dalam *Jurnal Humainora*, volume XII no 3, tahun 2000
- Sumarsono, *Sosiolinguistik*, Yogyakarta: Sabda, 2014
- Sunarti, Kinayati Djojuroto dan M,L,A, *Prinsip-prinsip dalam Penelitian Bahasa dan Sastra*, Bandung: Penerbit Nuansa, 2004
- Supadja, Damardjati, *Nawang Sari*, Yogyakarta: Fajar Pustaka, 2002
- Suseno, Franz Magnis, *Etika Jawa; Sebuah Analisa falsafi tentang kebijaksanaan Hidup jawa*, Jakarta; Gramedia, 2011
- Suwadji, *Ngoko lan Kromo*, Yogyakarta: Yayasan Pustaka Nusantara, 2003
- Syahid, Bakri, *Al-Huda Tafsir al-Qur`an Basa Jawi*, Yogyakarta: Bagus Arafah, 1979
- Syahrûr, M, *Nahwa Ushûl Jadîdah li al-Fiqh al-Islâmi; Fiqh al-Mar`ah*, Damaskus: al-Ahâlî li al-Thibâ`ah wa al-Nasyr, 2000
- Syam, Nur, *Islam Pesisir*, Yogyakarta: Lkis, 2005
- Wahidi, Ridhoul, "*Hierarki Bahasa dalam Tafsir al-Ibrîz li Ma`rifah Tafsîr al-Qur`an al-Azîz Karya KH Bishri Mushtafa*", dalam *Jurnal Shuhuf*, Vol. 8, No. 1, tahun 2015
- Waluya, Bagja, *Sosiologi: Menyelami Fenomena Sosial di Masyarakat*, Jakarta: PT. Setia Purna, 2007
- Warih Jati Rahayu, *Kearifan lokal Jawa sebagai Basis Kepemimpinan*, dalam *Jurnal Kejawen*, no.I, edisi XVII, tahun 2013
- Wedhawati, *Tata Bahasa Jawa Mutakhir*, Yogyakarta: Kanisius, t.th
- Winarti, Sri, *Sekilas Sejarah Keraton Surakarta*, Surakarta: Cendrawasih, 2004
- Yasadipura II, R. Ng., *Serat Sanasunu*, terj. Jumeiri Siti Rumidjah, Yogyakarta: Kepel Press, 2001
- Yuliasuti, *Bayu Indrayanto dan Kinasih, Fenomena Tingkat Tutur dalam Bahasa Jawa Akibat Tingkat Sosial Masyarakat*, dalam *Jurnal Magistra*, No. 91, Edisi XVII, Tahun 2015, h. 38

- Yunus, Mahmud Yunus, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia*, Jakarta: Hidakarya Agung, 1984
- Yusuf, M. Yunan, “Perkembangan Metode Tafsir di Indonesia”, dalam *Jurnal Pesantren*, Vol. III, No. 1, Tahun 1991
- Yusuf, M. Yunan, “Karakteristik Tafsir Al-Qur’an di Indonesia Abad ke 20, dalam *Jurnal Ulum Al-Qur’an*, Vol. III, No. 4, Tahun 1992
- Zaid, Nashr Hamîd Abû, *Tekstualitas Al-Qur`an; Kritik terhadap ulumul Qur`an*, terj. Khoiron Nahdliyyin, Yogyakarta: LKis, 2002
- Zakariya, Abî al-Husayn Ahmad Ibn Faris, *Mu`jam Maqayis al-Lughah*, (t.tp: Dar al-Fikr, 1979
- Zuhaili, Wahbah, *Tafsir al-Munîr*, terj. *Abdul Hayyi al-Kattanie*, (Jakarta: Gema Insani, 2016), jilid 10, h.116
- Zuhdan, Muhammad, *Sholawat Mudo Palupi Giriliyo Wukisari*, Imogiri, Bantul, Skripsi Fakultas Adab, Universitas Islam Negeri Yogyakarta, 2010
- Zuriah, Nurul, *Metode Penelitian Sosial dan Pendidikan*, Jakarta: Bumi Aksara, 2007
- http://eprints.uny.ac.id/2565/14/Pendidikan_karakter_melalui_bahasa_simbol_ik.pdf
- <http://kenaliulama.blogspot.co.id/2012/04/syeikh-umar-hamd-an-al-mahrasi1875-1949.html>
- <http://news.liputan6.com/read/2384269/meluncur-terjemahan-alquran-versingapak>
- <http://suaranw.com/berita-261-syaikh-sayyid-amin-al-kuthbi-pakargramatika-arab-dan-ilmu-hadist.html>
- <http://www.darulmuhibbin-nw.com/2014/08/mengenal-mahaguru-paraulama-as-syaikh.html>
- <https://aswajamag.blogspot.co.id/2015/04/mengenal-sosok-seorang-ulamaahli.html>
- www.pondoktremas.com

<http://www.republika.co.id/berita/dunia-islam/islam-nusantara/10/07/20/125424-kajian-naskah-islam-nusantara-minim>

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

Penulis bernama lengkap Mudrikatu Azizah, yang lahir di Kediri, Jawa Timur pada tahun 1992 dari pasangan bapak Abdul Muhaimin Djawahiri dengan Ibu Musyarofah. Riwayat dasar pendidikan penulis dimulai dari TK Kusuma Mulia di Pare, Kediri. Pada tahun 1997-2003 penulis melanjutkan di Madrasah Ibtidaiyyah Taufiqiyatul Asna di daerah Kepung, Pare, Kediri. Pendidikan selanjutnya ditempuh oleh penulis di lembaga pendidikan di bawah naungan yayasan yang sama dengan MI yaitu di Mts Taufiqiyatul Asna sampai tahun 2006. Selesai dari Madrasah Tsanawiyah, penulis melanjutkan pendidikan di Jombang tepatnya di daerah Pacul Gowang yaitu di Madrasah Aliyah Al-Anwar, lembaga pendidikan yang berada di dalam pondok pesantren Al-Anwar sampai pada tahun

Setamat Madrasah Aliyah, penulis melanjutkan pendidikan pesantren di Tulungagung terlebih dahulu selama satu tahun. Pada tahun 2011 penulis kemudian melanjutkan pendidikan ke jenjang perguruan Tinggi di Institut Ilmu al-Qur`an (IIQ) Jakarta dengan mengambil program studi Tafsir Hadis. Setelah menyelesaikan pendidikannya selama 4 tahun, penulis kembali melanjutkan studinya di Jenjang S-2 pada tahun 2015 dengan mengambil konsentrasi Ulumul Qur`an dan Hadis.