

EKSISTENSI KEBUDAYAAN JAWA DALAM PENAFSIRAN BISRI MUSTAFA

Idrus al-Hamid
IAIN Fattahul Muluk Papua
idrus@iainfattahulumluk.ac.id

Abstract: Culture has a significant influence on the interpretation of the Qur'an. The influence has somehow integrated into the process of interpretation, which often colors the patterns of it. One of the Qur'anic exegeses which identity lies in Javanese culture is tafsir *Al-Ibrīz*. Besides a vernacular attempt, which signifies its main characteristic of interpretation, the color of Javanese culture is also an interesting topic to study. It is because the content of Javanese culture has been inherent in every single verse explained in various forms and ways. This study argues that *Al-Ibrīz* accommodates the values of Javanese culture as a mode of interpretation of the Qur'an. Those values lay in the basic principles of harmony and respect, which are part of the local Javanese ethics, the value of the concept of *kerajawian* (tradition applied in Jawa) about *kawula pangeran* (relationship between human and god) relation, and the imaginative-projective nature of Javanese thought.

Keywords: Bisri Mustafa, *Al-Ibrīz*, Javanese culture.

Abstrak: Budaya memiliki pengaruh yang signifikan terhadap penafsiran Alquran. Pengaruh tersebut terintegrasi ke dalam proses penafsiran sehingga dengan kuat memberikan corak dan warna dalam suatu tafsir. Salah satu tafsir yang identik dengan budaya Jawa adalah tafsir *Al-Ibrīz*. Selain vernakulasi yang menjadi ciri khas utama tafsir ini, kandungan budaya Jawa yang mendominasi juga menjadi hal yang menarik untuk dikaji lebih lanjut. Karena muatan budaya Jawa di dalamnya *inheren* dalam setiap penjelasan ayat dengan bentuk dan cara yang beragam. Penelitian ini menghasilkan kesimpulan bahwa tafsir *Al-Ibrīz* mengakomodasi nilai-nilai lokalitas yang terkandung dalam masyarakat Jawa sebagai objek penyampainya. Nilai tersebut memuat tentang kaidah-kaidah dasar tentang kerukunan dan sikap hormat yang merupakan bagian dari etika masyarakat Jawa, nilai tentang konsep *kerajawian* tentang relasi *kawula-pangeran*, dan mengakomodasi watak pemikiran masyarakat Jawa yang bersifat imajinatif-proyektif.

Kata kunci: Bisri Mustafa, *Al-Ibrīz*, Budaya Jawa.

Pendahuluan

Tafsir *Al-Ibrīz* adalah salah satu tafsir Indonesia yang berpegang pada tradisi penafsiran klasik dengan menjadikan tafsir klasik sebagai rujukan utama, sehingga memungkinkan adanya dialog antara tafsir klasik yang menjadi rujukan dengan budaya ke-Indonesiaan yang hendak dihadirkan, yakni kebudayaan Jawa. Untuk menemukan eksisten kebudayaan Jawa dalam tafsir *Al-Ibrīz*, dibutuhkan pemisahan kembali ruang tafsir klasik yang dibawa dari tafsir klasik dengan ruang tradisi Jawa yang ada pada penafsir.

Penafsiran merupakan perjumpaan seorang pembaca dengan teks yang juga berarti perjumpaan persepsi pembaca tentang dunia dengan tradisi yang melingkupi teks tersebut. Menurut Gadamer, seorang penafsir ketika melakukan proses memahami melakukan peleburan horizon yang ada pada diri sang penafsir.⁵ Bisri Mustafa sebagai pembaca tafsir klasik, membawa horizonnya ketika melakukan pembacaan terhadap tafsir klasik. Ia tidak menghapuskan persepsinya sebagai orang Jawa dengan membiarkan horizon teks mempengaruhi penafsirannya.

Bisri berhasil membawa teks ke luar dari alienasi dengan menempatkan teks kembali ke dalam suasana kekinian. Ketika penafsiran klasik ditransmisikan menjadi sebuah objek bagi interpretasi, tafsir klasik menempatkan suatu pertanyaan bagi penafsir yang harus dijawab melalui interpretasinya. Bisri kemudian mengaitkan interpretasi atas tafsir klasik dengan kondisi teks tersebut berada dan kebutuhan masyarakat atas pemahaman teks masa kini. Otentisitas kebenaran penafsiran terhadap teks berjalan ketika Bisri melakukan pemahaman atas horizon makna atau penalaran teks yang hendak ditafsirkan.

Kebudayaan Jawa yang melatarbelakangi Bisri melebur dengan warisan tafsir klasik dalam bentuk transmisi teks. Landasan umum peleburan ini dalam istilah Gadamer disebut sebagai *Linguiskalitas*.⁶ Penafsiran klasik dilindungi dan ditransmisikan melalui bahasa. Peleburan horizon tidak lagi menjadi sesuatu yang hadir mendahului bahasa, namun peleburan tersebut terjadi di dalam dan melalui bahasa, sehingga terdapat beberapa konteks budaya Jawa yang mewarnai

⁵ Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method* (London: Continuum, 2006), 305.

⁶ Richard E. Palmer, *Hermeneutika: Teori Baru Mengenai Interpretasi*, terj. Masnur Hery dan Damanhury Mohammed (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), 246.

penafsiran Bisri. Bentuk-bentuk transmisi tersebut dapat dijelaskan sebagaimana uraian selanjutnya.

Kerajawian Jawa dalam Tafsir Al-Ibriz

Banyak ahli telah membahas teori *kerajawian* di Jawa, antara lain B. Schrieke, P.M. Laksono dan Soemarsaid Moetono. Teori ini bermula dari penguraian masalah mengenai otoritas raja terhadap rakyatnya dan implementasi otoritas tersebut secara teknik dan material. Soemasaid sebagaimana dikutip Laksono, menjelaskan teori *kerajawian* dengan satu hipotesa tentang bagaimana para raja dapat memberi pembenaran dan dapat membuat kekuasaannya yang mendominasi bisa diterima.⁷ *Kerajawian* tidak hanya berhubungan dengan otoritas yang dimiliki pada diri sang Raja, akan tetapi juga bagaimana otoritas tersebut dapat mengubah alih model berpikir orang Jawa tentang kesatuan kosmik.

Perubahan model berpikir mengenai kesatuan kosmik ini tampak dalam beberapa penafsiran Bisri. Sebagai bagian dari struktur masyarakat Jawa yang membentuk horizonnya, Bisri dipengaruhi oleh konsep tersebut dalam memberikan hirarki antara Tuhan dengan hamba-Nya, antara pencipta dengan makhluk-Nya, dengan penyebutan *pangeran* dan *kawula*, sebagaimana tergambar dalam penafsiran berikut,

قَالَ رَبِّ يَا أَعْوَيْتَنِي لِأَرَيْتَنِي هُمْ فِي الْأَرْضِ وَأَلْعَوْبَيْنَهُمْ أَجْمَعِينَ
إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمْ
الْمُخْلِصِينَ

Iblis berkata: “Ya Tuhanku, oleh sebab Engkau telah memutuskan bahwa aku sesat, pasti aku akan menjadikan mereka memandang baik (perbuatan ma’siat) di muka bumi, dan pasti aku akan menyesatkan mereka semuanya, kecuali hamba-hamba Engkau yang mukhlis di antara mereka”⁸.

Iblis matur: Aduh Pangeran! Demi sebab anggen Panjenengan nyasaraken dhateng kawula (jalaran wujudipun Adam) kawula tetep badhe nggoda dhateng anak putu Adam, wonten ing bumi, lan kula mesthi badhe

⁷ P.M. Laksono, *Tradisi dalam Struktur Masyarakat Jawa Kerajaan dan Pedesaan: Alih Ubah Model Berpikir Jawa* (Yogyakarta: KEPEL Press, 2009), 14.

⁸ Mujamma‘ al-Mulk Fahd, *Alquran dan Terjemahnya* (Madinah: Mujamma‘ al-Mulk Fahd li Tiba‘at al-Muṣḥaf, 1421 H.), 394.

*nyasaraken anak putu Adam sadaya mawon, Kejawi kawula-kawula Panjenengan saking anak putu Adam ingkang sami kiyat imanipun.*⁹

Dalam penjelasan tersebut, Bisri menggunakan istilah *pangeran* dan *kawula* untuk mengistilahkan kata Tuhan dan hamba dalam persepsi masyarakat Jawa. Menurut Gadamer, pemahaman tidak dapat dipikirkan sebanyak tindakan subjektivitas seseorang melainkan dengan menempatkannya dalam sebuah tradisi yang dihasilkan dari penyatuan masa lalu dan masa kini yang terjadi secara terus-menerus.¹⁰ Masa lalu yang dimaksud adalah konteks tradisi dalam tafsir klasik yang menjadi rujukan, sedangkan masa kini adalah konteks tradisi Jawa dengan latar belakangnya yang panjang.

Penggunaan kata *Pangeran* untuk menyebut Allah, menurut Mark R. Woodward, adalah produk dari *kerajawian* di Jawa. Istilah ini, menurutnya biasa digunakan dalam beberapa naskah di abad ke-18 dan abad ke-19. Istilah ini dikenalkan pertama kali dalam naskah *Nasebat She Bari*, yang di dalamnya disebut istilah *paneran* (bahasa Jawa modern *pangeran*) untuk menyebut Tuhan. Di kalangan masyarakat Jawa modern, dan zaman Mataram, istilah *pangeran* digunakan untuk menyebut putra-putra raja.¹¹ Beberapa kalangan juga menganggap bahwa *pangeran* sebagai *kirata basa*, yang berasal dari kata *pangengeran* yang berarti tempat bernaung atau berlindung,¹²

Penyebutan *pangeran* bagi Tuhan didasarkan pada gagasan kesatuan kosmik yang telah mengakar bagi masyarakat Jawa yang telah lama dipimpin oleh seorang *gusti* atau *pangeran* (raja). Dalam tradisi Jawa sebelum Islam hadir, kekuasaan dan pengayoman berpusat di tangan raja. Raja bertindak sebagai pelindung sekaligus bagian dari makrokosmos yang bertugas menjaga *tatatentrem* dalam kehidupan bermasyarakat. Otoritas raja sebagai pelindung terbangun dalam pikiran masyarakat Jawa berupa konsep tentang *kerajawian*, sehingga segala bentuk perintah dan tindakan raja dapat langsung dibenarkan oleh masyarakat sebagai bagian dari usaha untuk menciptakan *tatatentrem*. Oleh karena itu, *kerajawian* merupakan sarana untuk

⁹ Bisri Mustafa, *Tafsîr al-Ibrîz li Ma'rifah Tafsîr al-Qur'ân al-'Azîz bi al-Lughah al-Jâmiyah* (Wonosobo: Lembaga Kajian Strategis Indonesia, 2015), 264.

¹⁰ F. Budi Hardiman, *Seni Memahami: Hermeneutika dari Schleimecher sampai Derrida* (Yogyakarta: Kanisius, 2016), 187.

¹¹ Mark R. Woodward, *Islam Jawa: Kesaleban Normatif Versus Kebatinan* (Yogyakarta: LkiS, 2004), 113.

¹² Imam Muhsin, *Alquran dan Budaya Jawa dalam Tafsir al-Huda karya Bakri Syahid* (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2013), 93.

melaksanakan otoritas raja dan sarana untuk menyatakan serta menjamin integritas negara.¹³

Organisasi negara dalam kerajaan di Jawa, didasarkan pada kepentingan untuk melestarikan suatu tatanan tertentu. Usaha pelestarian ini diilhami oleh keteraturan-keteraturan dalam makrokosmos atau jagad besar. Masyarakat Jawa bisa melihat tata jagad tersebut dalam gejala-gejalanya yang serasi dan harmonis. Untuk menyesuaikan dirinya pada tata jagad besar, masyarakat harus menerima konsep harmoni sebagai kebutuhan mendesak. Di sini keserasian atau harmoni tidak hanya dipadukan pada harmoni antara mikrokosmos dan makrokosmos, tetapi juga keserasian di dalam lingkup *bātinīyah* (*tatatentrem*).¹⁴

Dalam konsep kuno tentang kekuasaan raja di Jawa, kerajaan sebagai mikrokosmos, dengan raja sebagai pelaku utama bertugas mempertahankan keserasian antara mikrokosmos dan makrokosmos. Raja oleh masyarakat Jawa dianalogikan kepada gunung-gunung sebagai penyangga dan penghubung antara dua alam.¹⁵ Analogi ini juga berhubungan dengan sebutan *wangsa* dalam beberapa kerajaan seperti *syailendra* (raja gunung).

Salah satu aktifitas menciptakan *tatatentrem* tersebut adalah dengan praktik keagamaan, yang terwujud dalam ritual pemujaan. Dengan cara ini manusia berikhtiar untuk mempertahankan harmoni dalam lingkungan hidupnya terhadap kemungkinan gangguan-gangguan terhadap tata sosial dan tata semesta yang dalam persepsi masyarakat Jawa saling tergantung. Oleh karena itu, raja yang disebut dengan *gusti* atau *pangeran* dikatakan sebagai pelindung terhadap segala kemungkinan penyimpangan-penyimpangan.

Dalam penggunaannya, konsep *kawula* dan *pangeran* merupakan konsep dasar yang melandasi seluruh dinamika pemikiran masyarakat Jawa tentang konsep politik-keagamaan. Ia sekaligus juga merupakan metafora paling umum untuk kesatuan mistik dan model hubungan sosial hirarkis antara pengatur dan yang diatur dalam pranata sosial tradisional.¹⁶ Tidak hanya itu, konsep ini terimplementasi dalam setiap tindakan dan perilaku masyarakat Jawa, sehingga dengan pola

¹³ Laksono, *Tradisi dalam Struktur*, 14.

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Denys Lombard, *Nusa Jawa: Silang Budaya*, terj. Winarsih P. Arifin, Rahayu S. Hidayat dan Nini H. Yusuf, Vol. III (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2005), 60.

¹⁶ G. Mudjanto, *The Concept of Power in Javanese Culture* (Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1986), 107-108.

pemikiran semacam ini dapat terjalin kerukunan, ketentraman dan sikap saling menghormati. Bila hubungan ini ditinjau dalam pemakaian teologisnya, seperti yang terdapat dalam tafsir *Al-Ibrīz*, dapat menjadi bukti bahwa konsep ini telah mengakar dalam pikiran masyarakat Jawa mengenai hubungan antara Tuhan dengan hamba-Nya.

Disamping itu, keyakinan atas hubungan *kawula-pangeran* mempengaruhi cara pandang masyarakat Jawa terhadap konsep takdir, yang dikenal dengan sebutan *panesti*. Pola hubungan ini dirasakan oleh masyarakat Jawa sebagai sesuatu yang sudah ditakdirkan, sehingga kesadaran akan hak dan kewajiban sebagai *kawula* (hamba) mempengaruhi banyak perilaku mereka dalam melaksanakan hubungan antar manusia.¹⁷

Selain itu, penggunaan istilah *kawula-pangeran* dalam tafsir *Al-Ibrīz* mengindikasikan bahwa Bisri sepakat atas hirarki yang terkandung dalam istilah tersebut. Karena istilah ini pada dasarnya tidak bertentangan dengan pokok ajaran Islam. Bahkan konsep ini memiliki keterkaitan dengan konsep Islam dalam segi makna leksikalnya, yakni ketundukan kepada Allah. Dipandang dari konsep kesalehan normatif, dengan mengistilahkan diri sebagai *kawula*, berarti terdapat kesiapan untuk melaksanakan kewajiban dan memenuhi segala tuntutan hukum. Toshihiko Izutsu menunjukkan makna yang terkandung dalam *kawula-pangeran* dengan menyebutnya sebagai pondasi dari semiotika Alquran dan sebagai suatu ungkapan yang mewakili secara simbolik hubungan *hamba* dengan Tuhan.¹⁸

Sedangkan Koentjaraningrat memandang bahwa perbedaan *kawula-pangeran* merupakan sistem klasifikasi simbolik masyarakat Jawa. Menurut Koentjaraningrat, masyarakat Jawa mempercayai tentang susunan dari sistem kehidupan didasarkan pada dua hal yang saling berlawanan, yang secara kasat mata kontradiktif tapi pada esensinya saling melengkapi dan membutuhkan. Sistem klasifikasi simbolik yang dimaksudkan bukan untuk merendahkan tingkat yang berada di bawah, tetapi posisi yang lebih tinggi digunakan untuk menyebut sesuatu yang jauh, asing, suci dan mulia. Sedangkan kedudukan rendah dihubungkan dengan akrab, dekat, informal, kiri,

¹⁷ Soemarsaid Moertono, *Negara dan Usaha Bina-Negara di Jawa Masa Lampau* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1985), 19.

¹⁸ Toshihiko Izutsu, *God and Man in The Koran* (Japan: Keio Institute of Cultural and Kingusistic Studies, 1964), 198-215.

profan, dan kasar. Dalam bahasa Jawa, Tuhan dan makhluk-makhluk gaib lainnya disebut dengan istilah-istilah dan sebutan yang jauh karena mereka berada pada kedudukan yang tinggi.¹⁹

Akan tetapi menurut Kontjaraningrat, semua makhluk halus tidak disama ratakan kedudukannya. Allah dan Nabi Muhammad diasosiasikan dengan Islam, yang ajarannya lebih jauh dan asing, dibandingkan dengan keyakinan-keyakinan Agama Jawa yang dianggap sudah ada sejak zaman pra-Islam, sehingga Agama Jawa dianggap lebih asli dan lebih akrab. Berkaitan dengan itu, Allah dan Nabi Muhammad disebut dengan gelar-gelar kebangsawanan yang tinggi, jauh dan formal, yaitu *Gusti* Allah dan *Kanjeng* Nabi Muhammad, sedangkan dewa-dewa Hindu, nenek-moyang orang Jawa, serta roh-roh lainnya disebut dengan gelar-gelar yang lebih asli dan lebih akrab, seperti *sang hyang wenang*, *sang hyang bathara guru* atau *nyai lara kidul*.²⁰

Kendati beragam istilah tersebut digunakan dalam banyak teks keagamaan, termasuk di dalam tafsir *al-Ibrāz*, Woodward berpendapat bahwa asal-usul pandangan mengenai konsep *kawula-pangeran* berasal dari pengaruh tulisan Ibn ‘Arabī, yang sudah mulai dikenal di Jawa semenjak abad ke-16. Meskipun beberapa ajarannya mengenai emanasi alam dari esensi kebutuhan sering dikatakan *bid‘ah* karena meremehkan atau mengurangi sifat-sifat Allah, bahasa mistisisme Jawa sangat dipengaruhi oleh karya-karyanya.²¹

Nilai Magis-Religius Masyarakat Jawa

Masyarakat Jawa pada umumnya memiliki pemikiran imajinatif-proyektif, yakni meyakini bahwa segala sesuatu tidak ada yang tidak mempunyai arti, karena itu mereka ingin mencari arti dalam tindakan, kata atau keadaan, sekalipun secara rasional nampaknya tidak dapat dimengerti atau tidak penting.²² Pemikiran ini membawa masyarakat Jawa pada kesukaannya terhadap kisah-kisah dan dongeng-dongeng meskipun kisah tersebut sulit diterima oleh akal.

Pola pemikiran semacam ini dimungkinkan menjadi salah satu alasan Bisri Mustafa banyak mengutip kisah-kisah *Isrā‘īlyāt* dan cerita-cerita yang bernuansa hikayat dalam penafsirannya, agar setiap orang yang membaca karyanya dapat mengambil makna yang tersirat dalam

¹⁹ Koentjaraningrat, *Kebudayaan Jawa* (Jakarta: Balai Pustaka, 1994), 428-429.

²⁰ Ibid.

²¹ Woodward, *Islam Jawa*, 113.

²² Moertono, *Negara dan Usaha Bina-Negara*, 25.

kisah tersebut, misalnya pengambilan kisah Nabi Isa dalam penafsiran surat al-Nisā' ayat 158,

بَل رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا

Tetapi (yang sebenarnya), Allah telah mengangkat Isa kepada-Nya dan adalah Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.²³

*(kisah) kanjeng Nabi Isa iku dilahirake ana ing alam dunya iki, tanpa bapa, kaya kanjeng Nabi Adam kang dititabake dening Pangeran tanpa bapa lan tanpa ibu. Mu'jizate Nabi Isa iku akeh banget, kaya marasake wong wuta asli, wang lara baros, lan nguripake wong mati lan liya-liyane maneh. Semono uga iseh akeh kang ora padha gelem iman. Lumih-lumih wong-wong Yahudi kang tansah nyteru lan musubi marang Nabi Isa. Anggone memusubi nganti tumeka arep mateni. Nalika wong-wong Yahudi padha siap arep mateni Nabi Isa, serta wus padha tumandang nggropyok Nabi Isa ana ing sakjerone umah, Allah Ta'ala nibaake seserupan marang salah sjine wong Yahudi, sabengga wong-wong yahudi kang padha nggropyok mau ora nggropyok Nabi Isa, naging nggropyok kancane dhewe. Senajan kancane dhewe mau wus gembor-gembor muni aku dudu Isa, nanging kapeksa sida dipateni, sebab rupane lan dedek pawaane wus pas Nabi Isa. Dene Nabi Isa di Raza' dening Allah Ta'ala kumpul sertane para malaikat. Wallahu a'lam bişşowab.*²⁴

Selain kondisi dan karakter pemikiran masyarakat Jawa yang butuh keteladanan dalam memahami sesuatu, cerita-cerita tentang kisah nabi yang tergolong dalam riwayat *Isra'iliyāt* juga sesuai dengan keyakinan dalam masyarakat Jawa tentang adanya kisah-kisah yang menceritakan kekeramatan seseorang. Misalnya, kekeramatan dalam beberapa kisah *walisongo* yang dianggap Koentjaraningrat sebagai kisah yang banyak bersifat setengah historis. Pemilihan angka sembilan menurut Koentjaraningrat dikaitkan dengan angka sembilan dalam konsep Hindu-Budha Jawa tentang *depata dewa sanga*.²⁵ Mekanisme pemikiran ini diasaskan pada pikiran asosiasi prelogik yang meyakini bahwa tindakan-tindakan yang serupa memiliki hubungan kausal, sehingga satu tindakan yang dianggap serupa dapat memaksakan tindakan lain

²³ Mujamma' al-Mulk Fahd, *Alquran dan Terjemahnya*, 207.

²⁴ Mustafa, *Tafsir al-Ibrīz*, 103.

²⁵ Koentjaraningrat, *Kebudayaan Jawa*, 323-324.

yang serupa untuk terjadi juga. Tindakan semacam ini dalam istilah James Frazer disebut *imitative magic* (magis imitatif).²⁶

Penggunaan riwayat *Isrā'īlyāt* dalam tafsir *Al-Ibrīz* tidak bertentangan dengan aturan dalam kaidah tafsir, karena riwayat-riwayat tersebut tidak berkaitan dengan akidah.²⁷ Al-Shirbashi mengungkapkan tentang kebolehan pengutipan riwayat *Isrā'īlyāt* dalam tafsir, sebagai berikut:

Kisah-kisah dalam Alquran tidak dimaksudkan sebagai uraian sejarah lengkap tentang kehidupan bangsa-bangsa atau pribadi-pribadi tertentu tetapi dimaksudkan sebagai bahan pelajaran umat manusia. Sebab di dalam kisah-kisah Alquran tersebut terdapat nasihat dan suri teladan bagi mereka yang mau berfikir.²⁸

Tindakan magis masyarakat Jawa juga dipengaruhi oleh keyakinannya tentang unsur kesaktian (*kesakten*). Mereka meyakini bahwa *kesakten* dapat dimiliki seseorang dan dapat digunakan untuk kebaikan ataupun keburukan.²⁹ Akan tetapi *kesakten* hanya dimiliki oleh kalangan tertentu dan bersifat rahasia (*wadi*).³⁰

Keyakinan terhadap keistimewaan (*kesakten*) semacam ini tergambar jelas dari penuturan Bisri tentang hikayat-hikayat dari tokoh-tokoh terdahulu yang disebutkan dalam Alquran. Ketertarikan semacam ini, tidak lebih hanya untuk menjembatani kecenderungan masyarakat akan ketertarikan mereka terhadap kisah-kisah ajaib yang menggambarkan kesaktian satu tokoh yang disebut dalam Alquran, misalnya tentang kisah Jalut,

وَلَمَّا بَرَزُوا لِجَالُوتَ وَجُنُودِهِ قَالُوا رَبَّنَا أَخْرِجْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَتَبِّتْ أَقْدَامَنَا وَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ فَهَزَمُوهُمْ بِأَذْنِ اللَّهِ وَقَتَلَ دَاوُودُ جَالُوتَ وَآتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُ مِمَّا يَشَاءُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ تَنْزِلُهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ وَإِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ

²⁶ James Frazer, *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion* (New York: The Macmillan Company, 1925), 11.

²⁷ Muhammad Ḥusayn al-Dhahabī, *al-Isrā'īlyāt fī al-Tafsīr wa al-Ḥadīth*, Vol. I (Kairo: Maktabah Waḥbah, 1986), 36-42.

²⁸ Aḥmad al-Shirbashi, *Qīṣat al-Tafsīr* (Beirut: Dār al-Qalam, 1972), 55.

²⁹ Koentjaraningrat, *Kebudayaan Jawa*, 413.

³⁰ Moertono, *Negara dan Bina-Negara*, 18.

Tatkala Jalut dan tentaranya telah nampak oleh mereka, merekapun (Thalut dan tentaranya) berdoa: “Ya Tuhan kami, tuangkanlah kesabaran atas diri kami, dan kokohkanlah pendirian kami dan tolonglah kami terhadap orang-orang kafir.” Mereka (tentara Thalut) mengalahkan tentara Jalut dengan izin Allah dan (dalam peperangan itu) Daud membunuh Jalut, kemudian Allah memberikan kepadanya (Daud) pemerintahan dan hikmah (sesudah meninggalnya Thalut) dan mengajarkan kepadanya apa yang dikehendaki-Nya. Seandainya Allah tidak menolak (keganasan) sebahagian umat manusia dengan sebagian yang lain, pasti rusaklah bumi ini. Tetapi Allah mempunyai karunia (yang dicurahkan) atas semesta alam. Itu adalah ayat-ayat dari Allah, kami bacakan kepadamu dengan hak (benar) dan sesungguhnya kamu benar-benar salah seorang di antara nabi-nabi yang diutus.³¹

*Mengkono-mengkono iku ayat-ayate Allah Ta’ala kang divacakake dening Allah Ta’ala marang kanjeng Nabi Muhammad kelawan haq. Lan setubune sira Mahammad iku yekti setengah saking utusane Allah Ta’ala. (hikayat) nalika kedadyan perang antarane Raja Tholut lan raja Jalut, ana salah sewijine tentarane Raja Tholut kang asmane Isa puterane telulas kang cilik arane Dawud nalika iku malah durung baligh. Bareng perangan wes genting, balane Jalut wus akeh sing padha mati, jalut muring-muring. Lan nuli ana ing gelanggang karo sumbar-sumbar. Nalika raja Tholut takon: sapa kang wani ngadepi? Ora ana kang wani. Jalaran Raja Jalut panci wong luar biasa, wong-wonge gedhe dhuwur nganngo kuluk wesi bobot telung dacin kurang sithik. Nuli Raja Tholut ngondangake, sapa kang wani mateni raja Jalut bakal dipundut mantu lan di paringi separo saking kerajaane. Enggaling carito Dawud nyagubi, sebinggo bisa mateni Raja Jalut. Lan temenan uga diganjar dipundut mantu dening Raja Tholut lan diparingi separo kerajaan. Wallahu a’alam.*³²

[ayat ini merupakan ayat yang dibacakan oleh Allah kepada Kanjeng Nabi Muhammad dengan haq. Dan sesungguhnya kamu Muhammad adalah salah satu dari utusan Allah Ta’ala. (hikayat) ketika terjadi perang antara raja Thalut dengan raja Jalut, ada salah satu tentara Raja Tholut yang bernama Isa memiliki anak tiga belas yang paling kecil bernama Dawud ketika itu malah belum baligh. Ketika peperangan sudah dalam keadaan genting, tentara Jalut banyak yang mati, jalut murka, dan langsung ke

³¹ Mujamma‘ al-Mulk Fahd, *Alquran dan Terjemahnya*, 815.

³² Mustafa, *Tafsir al-Ibriz*, 4.

medan pertempuran dan berteriak-teriak. Langsung raja Tholut bertanya: siapa yang berani menghadapi? Tidak ada yang berani. Karena raja Jalut orang yang luar biasa, perakannya tinggi besar memakai baju besi yang beratnya sekitar tiga dacin. Kemudian raja Tholut bersaimbara, barang siapa yang berani membunuh raja Jalut akan dijadikan menantu dan diberikan separuh dari kerajaannya. Singkat cerita Dawud bersedia, sehingga bisa membunuh raja Jalut. Ia dihadiahi sebagai menantu raja Tholut dan diberikan separuh kerajaan. *Wallahu a'lam.*]

Selain itu, masyarakat Jawa menyukai kesusastraan yang berhubungan dengan sejarah Nabi Muhammad,³³ sehingga tidak mengherankan seluruh ayat yang berkaitan dengan cerita Nabi Muhammad dijelaskan secara rinci meskipun konteks ayat tidak menceritakan keadaan tersebut, misalnya penjelasan Bisri tentang kisah Abū Jahl dalam penafsiran surat al-An'ām ayat 122,

أَوْ مَن كَانَ مَيِّتًا فَأُحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا كَذَلِكَ زُيِّنَ لِلْكَافِرِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ

Dan apakah orang yang sudah mati kemudian dia Kami hidupkan dan Kami berikan kepadanya cahaya yang terang, yang dengan cahaya itu dia dapat berjalan di tengah-tengah masyarakat manusia, serupa dengan orang yang keadaannya berada dalam gelap gulita yang sekali-kali tidak dapat keluar dari padanya? Demikianlah Kami jadikan orang yang kafir itu memandang baik apa yang telah mereka kerjakan.³⁴

*(kisah) Siji dina Abū Jahal iku nyirati telethong (kotoran unta) marang Kanjeng Nabi. Nalika iku Kanjeng Nabi mendel ora males. Sayyidina Hamzah (nalika iku durung Islam) lagi tekan saking mbebedhak diwaduli yen ponakane dina-ina dening Abu Jahal, dicirati telethong, ponakane kendel wae, nuli Sayyidina Hamzah muring-muring. Abu Jahal ditaboki ana ing ngarepe wong akeh, Abu Jahal ora wani cemuwit, nuli Sayyidina Hamzah masuk Islam.*³⁵

Terlepas dari konteks cerita yang dihadirkan sesuai atau tidak dengan *sha'n al-nuzūl* dan *khiṭāb* yang dituju oleh ayat ini, hal yang

³³ Koentjaraningrat, *Kebudayaan Jawa*, 324-325.

³⁴ Mujamma' al-Mulk Fahd, *Alquran dan Terjemahnya*, 207.

³⁵ Mustafa, *Tafsir al-Ibrīz*, 143.

paling penting adalah usaha Bisri untuk menghadirkan kisah yang berhubungan dengan sebab ke-Islaman dari Hamzah. Ia merupakan sosok pembela Nabi yang memiliki kehormatan dan ditakuti yang melindungi Nabi setelah Abū Ṭālib wafat.

Kisah-kisah nabi juga dikenal dalam masyarakat Jawa. Dalam kesusasteraan Jawa terdapat buku mengenai sejarah Nabi Muhammad dan bahkan sejarah Nabi-nabi lain dalam Islam yang ditulis abad ke-16. Begitu juga, kalangan masyarakat Jawa akrab dengan mitos-mitos yang berisikan pesan moral yang terkandung dalam cerita-cerita nabi dalam Islam. Sedangkan cerita khusus mengenai perjalanan hidup Nabi Muhammad termaktub dalam buku *serat Muhammad*.³⁶

Selain itu, Bisri Mustafa juga menjembatani ketertarikan masyarakat Jawa tentang penjelasan kandungan-kandungan ayat mengenai pengobatan. Masyarakat Jawa mengenal tradisi-tradisi pengobatan dengan mengandalkan ramuan-ramuan tradisional yang dibuat dari akar dan daun-daun tumbuhan yang terkenal berhasiat dan terkadang pengobatan semacam ini dilengkapi dengan kekuatan mantra-mantra dari pemberi resep yang dikenal dengan istilah dukun. Penjelasan semacam ini dalam *al-Ibrīz* diberikan judul *mujarabāt*.³⁷ Meskipun demikian, Bisri banyak mengkritisi langkah-langkah masyarakat yang bergantung pada dukun dengan mengandalkan benda-benda mistik. Bisri lebih memilih untuk memberikan penjelasan tentang pengobatan dengan menggunakan tanaman obat, misalnya dalam penafsiran al-Nahl ayat 69,

ثُمَّ كُلِي مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ فَاسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلًا يَخْرُجُ مِنْ بَطُونِهَا شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ

Kemudian makanlah dari tiap-tiap (macam) buah-buahan dan tempuhlah jalan Tuhanmu yang telah dimudahkan (bagimu). Dari perut lebah itu ke luar minuman (madu) yang bermacam-macam warnanya, di dalamnya terdapat obat yang menyembuhkan bagi manusia. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda (kebesaran Tuhan) bagi orang-orang yang memikirkan.³⁸

(*Faidah*) Tatu anyar yen ditambahi madu, Insyah Allah enggal waras.

³⁶ Koentjaraningrat, *Kebudayaan Jawa*, 325.

³⁷ Fejrian Yazdajird Iwanebel, "Corak Mistis dalam Penafsiran KH. Bisri Mustofa: Telaah Tafsir Al-Ibriz," dalam *Rasail*, Vol. 1, No. 1 (2014), 37.

³⁸ Mujamma' al-Mulk Fahd, *Alquran dan Terjemahnya*, 412.

(Mujarabat) Madu yen dicampur karo perasan jabe kena kanggo tamba lara weteng. Madu, samin lan endhok pithik, taker padha nuli diedang kaya surekaya, bisa nambah tenaga muda. Lan liya-liyane maneh.³⁹

Nilai Etika Masyarakat Jawa

Hildred Geertz berpendapat bahwa terdapat dua unsur yang menjadi dasar pembantuan etika Jawa. *Pertama*, persepsi masyarakat Jawa mengenai cara bersikap yang selalu menghindari konflik. *Kedua*, cara bertutur dan membawa diri yang disesuaikan dengan tingkat dan kedudukan.⁴⁰

Sikap menghindari konflik dilakukan oleh masyarakat dengan selalu mempertahankan kerukunan yang ada. Mereka memaknai kerukunan sebagai prinsip terciptanya keadaan yang harmonis, dengan mempertahankan keadaan ideal dalam setiap hubungan sosial,⁴¹ sehingga rukun menurut masyarakat Jawa, bukan proses membentuk tatanan ideal, tetapi menjaga tatanan tersebut agar tidak terganggu. Bagi mereka, tatanan ideal yang selaras merupakan keadaan normal yang telah ada bersamaan dengan terciptanya kehidupan bermasyarakat.

Hal ini berlaku bagi pemahaman keagamaan mereka. Satu aturan agama, akan terus dipahami dan tidak akan diperselisihkan jika tidak dengan sengaja untuk diperselisihkan, sehingga kecenderungan bagi setiap pemuka agama yang hidup di sekitar masyarakat Jawa murni, tidak akan membenturkan aturan-aturan agama dengan persepsi keagamaan yang mereka miliki. Mereka cenderung menyelaraskan pandangan Islam, yang *notabene* baru bagi masyarakat Jawa agar dapat mempertahankan keseimbangan tersebut. Istilah akulturasi ataupun pribumisasi⁴² Islam hadir dalam mempertahankan kondisi tersebut.

Usaha semacam itu juga dilakukan oleh Bisri Mustafa meskipun dengan cara yang berbeda. Bisri memahami bahwa keadaan masyarakat atas pemahamannya tentang aturan agama harus selalu dijaga keharmonisannya dengan menguraikan segala dasar dan dalil dari beberapa hukum yang diperselisihkan. Misalnya perbedaan pemahaman atas istilah *fi sabil Allah* yang juga diakui Bisri sering

³⁹ Mustafa, *Tafsir al-Ibriz*, 274.

⁴⁰ Hildred Geertz, *Keluarga Jawa* (Jakarta: Grafiti Press, 1961), 38.

⁴¹ *Ibid.*, 39.

⁴² Abdurrahman Wahid, "Pribumisasi Islam" dalam Akhmad Sahal (ed.), *Islam Nusantara: dari Ushul Fiqh Hingga Pabam Kebangsaan* (Bandung: Mizan, 2016), 33.

dipermasalahan. Untuk menjaga keharmonisan dan kerukunan, ia memberikan pemahaman tentang dua pendapat dan rujukan atas dasar pandangan tersebut.

إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ
وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ

Sesungguhnya zakat-zakat itu, hanyalah untuk orang-orang fakir, orang-orang miskin, pengurus-pengurus zakat, para mu'allaf yang dibujuk hatinya, untuk (memerdekakan) budak, orang-orang yang berhutang, untuk jalan Allah dan untuk mereka yang sedang dalam perjalanan, sebagai suatu ketetapan yang diwajibkan Allah, dan Allah Maha mengetahui lagi Maha Bijaksana.⁴³

(Faidah) Dhawuh wafi sabīlillah iku biasane cok di game geger. Sak golongan nduwe penemu wafisabīlillah iku khusus marang jihad fisabīlillah (perang sabīlillah) sak golongan nduwe penemu wafisabīlillah iku umum endi-endi dalane Allah Ta'ala, yaiku dalan-dalan kebecikan. Sejatine golongan kang awal mau manut madhhab Shāfi'i lan jumburul ngulamak. Golongan kang kapindho mau, padha wani nasharufake dhuvit zakat kanggo mbangun utawa dandan masjid-masjid, langgar-langgar, mushola-mushola, madrasah-madrasah, Darul Aitam lan liya-liyane. Golongan awal ora wani nasyarupake kaya mengkonono. Madhhab Imam Shāfi'i kang kesebut mau nganggo kekuatan hadis-hadis pirang-pirang, kang setengah hadis-hadis mau yaiku hadise Abi Said inna al-nnabiyya qāla, la taḥillus sodaqotu li goniyyin illā likhomsatin ila an qāla, augōzin fi sabīlillah (rawahu Ahmad wa Abu Dhawud wabnu Majah walhakimu wa qāla saḥīḥibun 'alā syartisyaiḥbaini). Wallahu A'lam.⁴⁴

Prinsip yang coba dibangun oleh Bisri Mustafa dalam penjelasannya adalah prinsip yang menuntut agar tatanan ideal yang telah harmonis tidak terganggu oleh perbedaan pemahaman tentang makna *jibād*. Prinsip semacam ini sejalan dengan makna rukun yang berarti berusaha untuk menghindari pecahnya konflik atau hal yang berpotensi memunculkan konflik.

Konflik dapat muncul jika terdapat gesekan antar kepentingan. Sedangkan kerukunan dalam bentuknya yang aplikatif, menuntut agar seseorang dapat melepaskan kepentingannya agar tatanan ideal yang

⁴³ Mujamma' al-Mulk Fahd, *Alquran dan Terjemahnya*, 288.

⁴⁴ Mustafa, *Tafsīr al-Ibrīz*, 196.

sudah tercipta tidak rusak sehingga dapat mengganggu keharmonisan bersama.⁴⁵ Dari segi ini dapat dilihat bahwa kecenderungan Bisri sebenarnya terletak pada madhhab yang dibawa oleh al-Imām al-Shāfi‘ī (w. 204 H./ 820 M.), akan tetapi ia justru memberikan pemahaman tanpa memihak pada madhhab yang dianutnya guna mempertahankan kerukunan dan keharmonisan masyarakat. Begitu juga dalam prinsip kerukunan, jika terdapat kepentingan-kepentingan yang saling bertentangan, dalam hal ini pemahaman yang dibawa oleh Muḥammad ‘Abduh (w. 1323 H./ 1905 M.) dan al-Imām al-Shāfi‘ī (w. 204 H./ 820 M.), dinetralisir dengan jalan mengkompromikan kedua pendapat tersebut.

Meskipun demikian tidak semua masalah yang bertentangan dikompromikan oleh Bisri dalam rangka menjelaskan satu ayat yang terjadi perselisihan pemahaman. Dalam beberapa kasus, jika terdapat dua hal yang bertentangan dan salah satunya tidak memiliki dalil jelas, maka ia akan memutuskan pada satu hal yang memiliki dalil jelas. Usaha demikian menurut Magnis-Suseno tidak bertentangan dengan prinsip kerukunan, bahkan menguatkannya. Bagi Magnis-Suseno mengunggulkan salah satu pendapat dengan tujuan agar kerukunan dapat terjalin merupakan bagian dari sifat rukun.⁴⁶

Masyarakat Jawa menurut Magnis-Suseno, pada dasarnya hanya menuntut agar suasana ketentraman sosial tetap terpelihara. Ia berpendapat bahwa cara demikian justru bertujuan untuk menyadarkan bahwa konfrontasi terjadi bukan pada persoalan prinsip, melainkan masalah teknik pengaturan dalam bertindak atau memberikan argumen.⁴⁷ Dilihat dari prinsip kerukunan, teknik pilihan untuk mencegah konflik terbuka dilakukan Bisri dengan jalur melemahkan satu pendapat yang tidak memiliki dalil jelas yang berada di luar pokok agama, misalnya dalam penafsiran tentang tata cara berdirir,

وَأَذْكُرُ رَبِّيَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخِيفَةً وَدُونَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ بِالْعُدُوِّ وَالْأَصْصَالِ وَلَا تَكُنْ
مِّنَ الْغَافِلِينَ إِنَّ الَّذِينَ عِنْدَ رَبِّكَ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَيُسَبِّحُونَهُ وَلَهُ يَسْجُدُونَ

⁴⁵ Niels Mulder, *Kepribadian Jawa dan Pembangunan Nasional* (Yogyakarta: UGM Press, 1996), 26.

⁴⁶ Franz Magnis-Suseno, *Etika Jawa: Sebuah Analisis Falsafi tentang Kebijakan-sanaan Hidup Jawa* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1984), 52.

⁴⁷ *Ibid.*, 53.

Dan sebutlah (nama) Tuhanmu dalam hatimu dengan merendahkan diri dan rasa takut, dan dengan tidak mengeraskan suara, di waktu pagi dan petang, dan janganlah kamu termasuk orang-orang yang lalai. Sesungguhnya malaikat-malaikat yang ada di sisi Tuhanmu tidaklah merasa enggan menyembah Allah dan mereka mentasbihkan-Nya dan hanya kepada-Nya-lah mereka bersujud.⁴⁸

(Faidah) Dhawuh wazkur iki umum sawernane dzikir. Kaya maca Alquran, doa, maca tasbeih, tahtil lan sapadhane. Mula diperintahake kudu alon-alon, jalaran alon-alon iku bisa murugake ikhlas lan fikir-fikir tegese apa kang dimaca. Luwih-luwih yen nuju kumpul bareng-bareng ana ing langgar-langgar, utawa ing masjid-masjid. Padha wiridan bakda sholat, supaya alon-alon merga kesunatake pancen ngalonake. Adhat kang kelaku banter-banteran iku supaya dimareni. Upama maksude ngiras-ngirus niat mulang, iku kang banter namung imame, ora banjur kabeh banter. Al-Fakir nganjurake mengkene iki kang dadi dhasare kejaba ayat iki, uga ayat: wa la tajbar bi salatika walā tukhāfīt bihā al-ayat (sira aja banterake doa ira, lan aja nyamarake, doa ira nganti kupinge dhewe ora kerungu). Lan uga hadis: irba'ū 'alā anfusikum fainakum latad'una ašomma walā gāiban (sira kabeh padbaha melasana awake dhewe. Setubune sira kabeh iku ora undang-undang Pangeran kang kopok utawa lunga). Lan uga kitab-kitab fikih ngendekake: wayusannul israr (den sunahake apa ngalonake). Al-Fakir dhewe ora ngerti apa sebabe langgar-langgar iki yen wiridan kok banter-banter. Sapa kang perintah? Sapa kang marahi? Upama ana wong kang jawab: kareben ketara syiar, apa iya dheweke dhewe kang ngerti kepentingane syiar? Apa Allah Ta'ala, apa kanjeng Nabi, apa Imam Shāfi'ī, apa fukoha-fukoha iku kabeh ora pirsane kepentingane syiar? Menawa Allah Ta'ala nus dhawuhake: alon-alon, kanjeng Nabi ngendikake: alon-alon, Imam Shāfi'ī dhawuh: alon-alon, fukoha padha dawuh alon-alon, nuli wong kang nyeleneng kandha: sing banter kareben syiar, saking endi dasar kandane iku? Sedulur kang marem dak aturi muthala'ah al-Kutub al-Fiqqiyah sarana titi sapisan maneh. Wallahu A'lam.⁴⁹

Kaidah selanjutnya yang menjadi dasar pembentukan etika masyarakat Jawa adalah sikap hormat. Kaidah ini mengatur tentang cara masyarakat dalam bertindak dengan didasarkan pada tingkat dan

⁴⁸ Mujamma' al-Mulk Fahd, *Alquran dan Terjemahnya*, 256.

⁴⁹ Mustafa, *Tafsir al-Ibriz*, 176.

kedudukannya. Masyarakat Jawa meyakini bahwa tata hubungan sosial yang tercipta tersusun secara hirarkis, sehingga agar kerukunan tersebut tetap terjaga, seharusnya bertindak sesuai dengan tingkatan masing-masing.⁵⁰

Salah satunya misalnya dalam penggunaan bahasa. Bahasa Jawa memiliki dua tingkat penggunaan secara umum, pertama bahasa *keromo*, yang melambangkan penghormatan, dan kedua bahasa *ngoko* yang mengunggulkan keakraban. Berdasarkan hirarki bahasa ini, maka tindakan pertama untuk memuliakan penggunaan bahasa adalah mengidentifikasi kedudukan dan tingkatnya.⁵¹

Sebagai orang Jawa, Bisri memahami betul kondisi pada tingkatan pengungkapan hormat melalui bahasa. Ia menggunakan dua tingkatan tersebut dalam menguraikan penjelasan mengenai interpretasi ayat Alquran. Jika tujuan pembicaraannya berkaitan dengan Allah dan para Rasulnya, ia menggunakan bahasa *keromo*, tetapi selain itu ia menggunakan bahasa *ngoko* agar lebih dekat dan akrab dengan lawan bicaranya, misalnya dalam dialog antara Allah dengan para Malaikat,

*Nalika Gusti Allah Ta'ala ngersakake nitahake Nabi Adam, Allah ngnandika dateng malaikat ingkang suraosipun makaten: insun Allah arep nitahaken kholifah ana ing bumi, para Malaikat padha munjuk atur: manapa prayogi panjenengan nitahaken kholifah wonten ing bumi rupi tiyang ingkang namung badhe damel kerisakan lan paten-pinaten....*⁵²

Allah yang memiliki posisi paling tinggi digunakan bahasa *ngoko* dalam berinteraksi kepada Malaikat, dan sebaliknya Malaikat menggunakan *keromo* untuk merespon apa yang diperintahkan oleh Allah.

Nilai Sosial-kemasyarakatan Pedesaan

Hal yang paling banyak mewarnai tafsir *al-Ibrīz* dari segi konten adalah kepekaan penulisnya terhadap masalah-masalah sosial-kemasyarakatan yang terjadi sehingga jika terdapat yang tidak sesuai maka diluruskan. Akan tetapi perlu digaris bawahi bahwa analisa tafsir sosial yang diterapkan oleh Bisri tidak seperti apa yang dibayangkan ketika menyebut pendekatan sosial kemasyarakatan dalam kajian tafsir yang dikenalkan oleh beberapa penafsir kontemporer.

Paradigma yang digunakan oleh kalangan penafsir kontemporer cenderung mengkontekstualisasikan makna ayat tertentu dengan

⁵⁰ Geertz, *Keluarga Jawa*, 147.

⁵¹ Ibid., 19.

⁵² Mustafa, *Tafsīr al-Ibrīz*, 6.

mengambil prinsip-prinsip dan ide universalnya. Oleh karena itu, jika terdapat ayat-ayat yang berbicara tentang satu kasus spesifik dalam satu masa dan tidak relevan dengan masa setelahnya, maka kecenderungan untuk ditafsirkan ulang dengan konteks yang baru demikian terbuka.⁵³

Bisri dalam membangun kesan keuniversalan Alquran tidak melakukan langkah yang ditempuh oleh mufasir kontemporer. Ia membawa semangat, prinsip dan ide universal dari Alquran dengan menciptakan satu pemahaman yang sederhana dan dipahami oleh masyarakat. Selanjutnya berbeda dengan para mufasir kontemporer yang menjelaskan Alquran dengan metode yang berbelit-belit hanya untuk mencapai apa yang dimaksud sebenarnya dalam suatu ayat, misalnya dalam penjelasan tentang ke-*ummi*-an Nabi Muhammad, Bisri membawa pemahaman tersebut kepada alam pikiran masyarakat yang masih sederhana dalam segala hal. Ia menjelaskan makna ke-*ummi*-an Nabi Muhammad sebagaimana dalam ayat berikut,

قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ فَأَمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ

Katakanlah: “Hai manusia sesungguhnya aku adalah utusan Allah kepadamu semua, yaitu Allah yang mempunyai kerajaan langit dan bumi; tidak ada Tuhan (yang berhak disembah) selain Dia, yang menghidupkan dan mematikan, maka berimanlah kamu kepada Allah dan Rasul-Nya, Nabi yang *ummi* yang beriman kepada Allah dan kepada kalimat-kalimat-Nya (kitab-kitab-Nya) dan ikutilah Dia, supaya kamu mendapat petunjuk”⁵⁴

(Tambihun) Tembung Ummi iku akeh kanca-kanca kang maknani: Bodho. Dadi Nabi Ummi dimaknai Nabi kang bodho. Makna kaya ngono iku kajaba salah uga Suul adab karo kanjeng Nabi Muhammad. Kanjeng Nabi menika Ummi mboten saged nulis lan mboten saged maos tulisan. Nanging saget niturake waosan tiyang sanes, sebab yen kanjeng Nabi ora bisa maca, mestine Alquran ora bisa tumeka menyang kita anane para sobabat padha bisa maca Alquran, iku asale iya diwacakake dening Kanjeng Nabi. Lan nyatane Kanjeng Nabi pancen iya bisa maca. Nuli sejatine kepriye tembung ummi iku? Ummi iku saking tembung ummun

⁵³ Abdul Mustaqim, *Epistimologi Tafsir Kontemporer* (Yogyakarta: LKiS, 2011), 55.

⁵⁴ Mujamma' al-Mulk, *Alquran dan Terjemabannya*, 247.

maknane ibu utawa embok. Daddi ummi tegese bangsa embok. Banjur tegese bangsa embo iku werna-werna. Ana kang tegese, yen kanjeng nabi iku ora duwe dosa, kaya anggone ora duwe dosa jabang bayi kang isih diemban dening ibune. Ana maneh kang tegese mengkene: zaman biyen bocah kang wus pantes sekolah, mangka durung gelem utawa durung mlebu sekolah, iku diarani bocah kang isih embok-emboken. Rehning kanjeng Nabi iku babar pisan ora tau belajar nulis utawa mlebu ana ing pasinaon, nuli disebut ummi, utawa cara jawa bangsa ibu. Kejaba makna lan tegese kang katerangake iku, isih ana maneh tunggale sapa kang kersa dak aturi mirsani Jamal ngalal Jalalaeni Tsani Sobifah 198.⁵⁵

Bisri memulai penjelasan terhadap makna lafad *ummi*, berangkat dari kondisi realita yang membutuhkan solusi. Ia memilih jalan dengan menyederhanakan pola pemahaman atas satu makna ayat dengan pemahaman yang dekat dengan objek yang akan dipahami. Ia tidak memaksakan konteks untuk sesuai dengan teks (Alquran) seperti yang diungkapkan Abdul Mustaqim ketika memberikan ciri pada tafsir klasik.⁵⁶ Penafsiran harus memberikan penjelasan yang dapat dipahami dan dimengerti oleh masyarakat pembaca yang kemudian dapat memberikan kontribusi dalam pemecahan problem terkait pemahaman terhadap sebuah ayat. Hal semacam ini senada dengan ungkapan Hasan Hanafi bahwa prioritas dalam penafsiran Alquran bukanlah menjelaskan makna dari suatu lafad akan tetapi mampu mengungkapkan kepentingan dan kebutuhan masyarakat.⁵⁷

Hal lain yang menguatkan langkah yang dilakukan Bisri Mustafa sebagai bagian dari kajian tafsir kontekstual, adalah penafsiran terhadap huruf *muqatta'ah*,

Alif Lām Mīm. lan uga huruf-huruf kang dadi kawitane surat kaya Qoof, Nun, Shod la liya-liyane iku ora ana kang pirsu tegese kejaba Allah Ta'ala dbewe, mengkono mungguh dahuwe ulama-ulama salaf sakweneh ulama ana kang duwe penemu yen alif iku rumus kang tegese Allah, lam tegese latif, mim tegese majid, dadi alif lam mim iku tegese Allah Ta'ala iku Maha Welas lan Maha Agung, sawenehe ulama maneh ana kang duwe penemu yen alif lam mim iku mingka kanggo wivitan dhanuh, sak perlu mundut perhatiane manungsa, upamane mengkene, nalika arep den

⁵⁵ Mustafa, *Tafsir al-Ibriz*, 170.

⁵⁶ Lihat Mustaqim, *Epistimologi Tafsir Kontemporer*, 55.

⁵⁷ Hasan Hanafi, *Qadāya Mu'āshirah fī Fikrinā al-Mu'āshir* (Beirut: Dār al-Tanwīr, 1983), 175.

anakake rapat, nalika wong-wong wes hadir kabeh, biasane padha omong-omongan dhewe-dhewe, yen pemimpin rapat ujuk-ujuk, banjur pidato methine ora oleh perbatian seka hadirin, nanging yen pimpinan rapat sakdurunge miviti guneman nuli ndodok mejane ndingen: dok, dok, dok, iku biasane hadirin banjur anggateaken, sakbakdane hadirin anggateake lagi ketua rapat miviti pidatone, semono uga alif lam mim, nalika wong-wong kang lagi ketungkul dumadan krungu suara kang ora den ngerteni tegese (alif lam mim) nuli padha madep, anggateake sakwesi lagi didawubi: zalikalkitabu...⁵⁸

Dengan menyertakan penjelasan terhadap beberapa pendapat mufasir klasik, Bisri berusaha untuk menjaga signifikansi dan keberlanjutan sistem panafsiran. Pada saat yang sama ia juga mempertimbangkan perubahan penekanan, dan pergeseran pemahaman yang dipengaruhi oleh konteks masyarakat Jawa sebagai kerangka acuannya.

Para mufasir sebelumnya tidak memperhatikan penekanan pada makna huruf *muqatta'ah* tersebut. Penjelasan yang sering dilakukan adalah penjelasan tentang kemungkinan makna yang paling dekat dengan alam pikiran pembaca pada masanya, misalnya ketika pembahasan makna kata tersebut, dilakukan oleh mufasir yang beraliran sufi maka ia menjelaskannya dengan makna batin dari lafad tersebut,⁵⁹ misalnya dalam *Al-Fawātih al-Ilāhīyah wa al-Mafātīh al-Ghaybīyah al-Muwaddīyah li al-Kalim al-Qur'ānīyah wa al-Hikam al-Furqānīyah* karya Ni'mat Allah b. Mahmūd al-Nakhjuwānī (w. 920 H/1514 M.), yang dinisbatkan pada 'Abd al-Qādir al-Jīlānī (w. 561 H./1166 M.),

(الم) أَيُّهَا الْإِنْسَانُ الْكَامِلُ الْأَكْمَلُ الْأَعْلَمُ اللَّائِقُ لَفَيْضَانِ لَوَاعِمِ أَنْوَارِ الْوُجُودِ وَلَوَائِحِ
 آثَارِ الْفَضْلِ وَالْجُودِ الْمُؤَيَّدِ الْمَلَاذِمِ لِاسْتِكْشَافِ مَكْنُونَاتِ مَا فِي مَظَاهِرِ الْمَكُونَاتِ مِنْ
 مُعْظَمَاتِ آثَارِ الْأَلُوْهِيَّةِ وَمَكْرَمَاتِ أَنْوَارِ الرُّبُوبِيَّةِ اللَّامِعَةِ اللَّائِحَةِ عَلَى نَوَاصِي عُمُومِ مَا
 ظَهَرَ وَبَطَّنَ غَيْبًا وَشَهَادَةً عَلَى التَّعَاقُبِ وَالْتَوَالِي بِلَا انْقِطَاعٍ وَلَا انْصِرَامٍ أَزْلًا وَأَبَدًا وَبِلَا
 دَهْوَلٍ وَعَقْلَةٍ وَفُتُورٍ وَفُتْرَةٍ بَحِيثٌ لَا يَعْزُبُ عَنْ خَيْطَةِ حَضْرَةِ عِلْمِهِ الْمَحِيْطِ دَرَّةً مِنْ ذَرَائِرِ
 مَا ظَهَرَ وَلَا حِ دُونَ إِشْرَاقِ شَمْسِ وَجْهِهِ الْكَرِيمِ

⁵⁸ Ibid., 2.

⁵⁹ Lihat Fakhri al-Dīn al-Rāzī, *Mafātīh al-Ghayb*, Vol. II (Beirut: Dār al-Fikr, 1981), 2.

Wahai insan yang paling sempurna yang lebih mengetahui hal-hal yang berhubungan dengan perhiasan kemilau cahaya yang nyata dan lembaran-lembaran bekas keutamaan dan kesungguhan kekuasaan yang menetap untuk membuka segala keadaan yang tampak dalam segala kemungkinan dari sesuatu keagungan yang bersifat ketuhanan dan memuliakan bermacam-macam kemewahan perhiasan sesuatu yang dahir dan batin, yang ghaib dan yang nampak yang berhadapan dan yang bertolak belakang dengan tanpa terputus dan terputus, yang kekal dan abadi, tanpa bingung dan lupa lemas dan lemah selagi tidak jauh dari rendahnya ilmu, sedikit dari sedikitnya sesuatu yang nampak tanpa munculnya sinar matahari, wajahnya yang mulia.⁶⁰

Begitu juga bagi kalangan *mutakallimîn* lebih cenderung menafsirkan dengan keyakinan aliran yang dimilikinya, misalnya pendapat Fakhr al-Dîn al-Râzî (w. 544 H./ 1210 M.),

قَالَ أَبُو بَكْرٍ التَّبْرِيزِيُّ: إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى عَلِمَ أَنَّ طَائِفَةً مِنْ هَذِهِ الْأُمَّةِ تَقُولُ يَقْدَمُ الْقُرْآنُ
فَدَكَرَ هَذِهِ الْحُرُوفَ تَنْبِيْهَا عَلَى أَنَّ كَلَامَهُ مُؤَلَّفٌ مِنْ هَذِهِ الْحُرُوفِ، فَيَجِبُ أَنْ لَا يَكُونَ
قَدِيمًا

Abū Bakr al-Tibrīzī berkata: Sesungguhnya Allah mengetahui bahwa salah satu golongan dalam ummat ini akan berpendapat bahwa Alquran adalah *qadīm*, maka Allah menyebut huruf-huruf tersebut untuk menunjukkan bahwa Firmannya terdiri dari huruf-huruf tersebut. Maka wajib untuk menyebut Alquran tidak *qadīm*.⁶¹

Karena bergantung pada konteks, nilai-nilai tertentu menjadi tidak tampak penting dan tidak membutuhkan penekanan khusus pada suatu waktu. Begitu juga beberapa nilai bisa ditinggalkan secara keseluruhan karena perubahan konteks.

Penutup

Sebagai salah satu tafsir yang mengakomodasi nilai-nilai lokalitas tradisi ke-Indonesiaan, tafsir *al-Ibrīz* memuat beberapa nilai yang terkandung dalam masyarakat Jawa sebagai objek penyampainya. Nilai tradisi ini terkandung dalam penjelasan tafsir *al-Ibrīz* tentang aturan pokok masyarakat Jawa mengenai kerukunan dan sikap saling hormat.

⁶⁰ ‘Abd al-Qâdir al-Jilânî, *Tafsîr al-Jilânî*, Vol. III (Pakistan: Maktabah al-Ma‘rufiyah, 2010), 476-477.

⁶¹ Fakhr al-Dîn al-Râzî, *Mafâtîh al-Ghayb*, Vol. II (Beirût: Dâr al-Fikr, 1981), 8.

Selain itu, *al-Ibrīz* juga menggambarkan pandangan masyarakat Jawa terhadap dunia (*worldview*) mengenai kesatuan kosmos dalam konsep *kerajaanian* dengan menekankan pada istilah *kawula-pangeran*. Tafsir *al-Ibrīz* juga mengakomodasi watak pemikiran Jawa yang bersifat imajinatif-proyektif sebagaimana penjelasannya tentang kisah-kisah yang bernilai magis-religius. Hal yang juga tidak luput dari pandangan Bisri mengenai watak dan karakter masyarakat Jawa adalah kebutuhannya akan pemahaman Alquran yang sesuai dengan daya tangkap dan penekanan yang dapat mereka pahami.

Daftar Rujukan

- Dhahabī (al), Muḥammad Ḥusayn. *al-Isrā'īlyāt fī al-Tafsīr wa al-Ḥadīth*. Kairo: Maktabah Waḥbah, 1986.
- Fahd, Muḥamma' al-Mulk. *Alquran dan Terjemahnya*. Madinah: Muḥamma' al-Mulk Fahd li Ṭibā'at al-Muḥṣaf, 1421 H.
- Frazer, James. *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*. New York: The Macmillan Company, 1925.
- Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Method*. London: Continuum, 2006.
- Ḥanafī, Ḥasan. *Qaḍāya Mu'āṣirah fī Fikrinā al-Mu'āṣir*. Beirut: Dār al-Tanwīr, 1983.
- Hardiman, F. Budi. *Seni Memahami: Hermeneutika dari Schleiermacher sampai Derrida*. Yogyakarta: Kanisius, 2016.
- Iwanebel, Fejrian Yazdajird. "Corak Mistis dalam Penafsiran KH. Bisri Mustofa: Telaah Tafsir Al-Ibriz," dalam *Rasail*, Vol. 1, No. 1 (2014).
- Izutsu, Toshihiko. *God and Man in The Koran*. Japan: Keio Institute of Cultural and Kingusistic Studies, 1964.
- Izutsu, Toshihiko. *Konsep-konsep Etika Religius dalam Alquran*, terj. Agus Fahri Husein dkk. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1993.
- Jīlānī (al), 'Abd al-Qādir. *Tafsīr al-Jīlānī*. Pakistan: Maktabat al-Ma'rufiyah, 2010.
- _____. *Rabasia Sufi*, terj. Abdul Majid dan Khatib. Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2002.
- Khāzin (al), 'Alī b. Muḥammad al-Baghḍādī. *Lubāb al-Ta'nwīl fī Ma'anī al-Tanzīl*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2004.
- Koentjaraningrat. *Kebudayaan Jawa*. Jakarta: Balai Pustaka, 1994.

- Laksono, P.M. *Tradisi dalam Struktur Masyarakat Jawa Kerajaan dan Pedesaan: Alib Ubah Model Berpikir Jawa*. Yogyakarta: KEPEL Press, 2009.
- Lombard, Denys. *Nusa Jawa: Silang Budaya*, terj. Winarsih P. Arifin, Rahayu S. Hidayat dan Nini H. Yusuf. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2005.
- Magnis-Suseno, Franz. *Etika Jawa: Sebuah Analisis Falsafi tentang Kebijaksanaan Hidup Jawa*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1984.
- Moertono, Soemarsaid. *Negara dan Usaha Bina-Negara di Jawa Masa Lampau*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1985.
- Mudjanto, G. *The Concept of Power in Javanese Culture*. Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1986.
- Muhsin, Imam. *Alquran dan Budaya Jawa dalam Tafsir al-Huda karya Bakri Syahid*. Yogyakarta: eLSAQ Press, 2013.
- Mustafa, Bisri. *Tafsīr al-Ibrīz li Ma'rifat al-Qur'ān al-'Aẓīz bi al-Lughah al-Jāwiyah*. Wonosobo: Lembaga Kajian Strategis Indonesia, 2015.
- Mustaqim, Abdul. *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: LKiS, 2011.
- Niels. *Kepribadian Jawa dan Pembangunan Nasional*. Yogyakarta: UGM Press, 1996.
- Palmer, Richard E. *Hermeneutika: Teori Baru Mengenai Interpretasi*, terj. Masnur Hery dan Damanhury Mohammed. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.
- Rāzī (al), Fakhr al-Dīn. *Mafātīh al-Ghayb*. Beirut: Dār al-Fikr, 1981.
- Sahal, Akhmad (ed.). *Islam Nusantara: dari Usbul Fiqh Hingga Paham Kebangsaan*. Bandung: Mizan, 2016.
- Shirbashi (al), Aḥmad. *Qiṣṣat al-Tafsīr*. Beirut: Dār al-Qalam, 1972.
- Woodward, Mark R. *Islam Jawa: Kesalehan Normatif Versus Kebatinan*. Yogyakarta: LkiS, 2004.