

AL-QUR'AN DALAM RUANG KEAGAMAAN ISLAM JAWA: Respon Pemikiran Keagamaan Misbah Mustafa dalam *Tafsir al-Iklil fī Ma'āni al-Tanzil*

Supriyanto

Institut Agama Islam Negeri Surakarta
e-mail: supriyanto.mud@gmail.com

Abstract: *This study aims to describe the religious thought of an ulama in the face of the diverse social dynamics in the Javanese Islamic are reflected at an interpretation of the Quran. The tradition that developed in Javanese Islamic is one fairly complex dialectic space. This is because the existing of religious traditions in the midst of the Javanese Islamic has various expressions of rituals in religiosity, for example, tahlilan, haul, a pilgrimage to the tomb of trustees and others. The results showed that religious thought of Misbah Mustafa in Tafsir al-Iklil fī Ma'ani al-Tanzil typically displays a distinctive pattern. In this case, the Misbah's thought not exactly congruent with the construction of traditional Javanese ulama were generally patterned Asy'ariyah (Sunnism), though in many ways still reflects a general pattern of Sunnism. In this case, although much influenced by medieval scholars and Java pesantren, it does not mean Misbah's thought is replicative. Misbah managed to reconstruct their thinking and consider its relevance to the context of the existing religious social. This is certainly different to most scholars of his day. Thus, the construction of Misbah's thought in Tafsir al-Iklil is either directly or indirectly has given a new color in the clerical Javanese Islam. In addition, the results of this study also provide the realization that the tradition that developed in Javanese Islamic has a fairly significant influence on the writing of the tafsir of the Quran.*

Abstrak: Penelitian ini bertujuan mendeskripsikan respon pemikiran keagamaan seorang ulama dalam menghadapi dinamika keberagamaan masyarakat islam jawa yang tercermin dalam penafsiran al-Qur'an. Adapun pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah hermeneutika al-Qur'an Farid Esack. Dalam hal ini, terdapat proses eisegesis (memasukkan wacana asing ke dalam al-Qur'an) sebelum exegesis (mengeluarkan wacana dari al-Qur'an). Dengan demikian, tafsir al-Qur'an ditempatkan dalam ruang sosial di mana penafsir berada, dengan segala problematika kehidupannya. Sehingga sifatnya tidak lagi ke-araban, tetapi spesifik konteks sosial di mana tafsir ditulis. Hasil penelitian menunjukkan bahwa pemikiran keagamaan Misbah dalam Tafsir al-Iklil secara tipikal menampilkan corak yang khas. Dalam hal ini, pemikiran Misbah tidak sebangun persis dengan konstruksi pemikiran ulama tradisional Jawa yang umumnya bercorak As'ariyah (Sunnism), meskipun dalam banyak hal tetap mencerminkan pola umum Sunnisme. Dalam hal ini, meskipun banyak dipengaruhi oleh ulama-ulama abad pertengahan dan pesantren Jawa, bukan berarti pemikiran Misbah bersifat replikatif. Misbah berhasil merekonstruksi pemikiran mereka dengan mempertimbangkan relevansinya terhadap konteks

sosiol keagamaan yang ada. Hal ini tentu berbeda dengan kebanyakan ulama pada zamannya. Dengan demikian, konstruksi pemikiran Misbah dalam tafsir al-Ikhlil ini baik secara langsung maupun tidak, telah memberikan warna baru di kalangan masyarakat Islam Jawa. Selain itu, hasil studi ini juga memberikan bukti bahwa tradisi yang berkembang pada masyarakat Islam Jawa memiliki pengaruh yang cukup signifikan dalam penulisan tafsir al-Qur'an.

Keywords: tafsir al-Qur'an; Misbah Mustafa; Islam Jawa; pemikiran keagamaan

A. Pendahuluan

Al-Qur'an adalah sumber utama ajaran Islam dan petunjuk hidup bagi setiap Muslim.¹ Sebagai petunjuk hidup, al-Qur'an telah melahirkan beraneka ragam pengalaman dan pemahaman pada setiap individu yang berinteraksi dengannya.² Muhammad 'Abdullāh Darrāz, penulis *al-Nabā' al-'Azīm*, sebagaimana dikutip M. Quraish Shihab, mengatakan bahwa ayat-ayat al-Qur'an bagaikan intan, di mana setiap sudutnya memancarkan cahaya yang berbeda dengan apa yang terpancar dari sudut yang lain. Tidak mustahil, jika seseorang dipersilakan mendengar dan menyelaminya, maka ia akan melihat lebih banyak dari pada yang sebelumnya.³

Oleh karena itu, kajian tentang teks al-Qur'an yang dilakukan seorang Muslim, pada dasarnya bermuara pada usaha menggali dan mengungkap ajaran-ajaran yang terkandung di dalamnya yang dalam khazanah keilmuan Islam melahirkan disiplin ilmu tafsir.⁴ Ibarat kunci, ilmu tafsir berfungsi membuka dan sekaligus menangkap ajaran yang tersimpan di dalam al-Qur'an.⁵ Pada sisi yang lain, secara fungsional, tafsir juga dipraktikkan sebagai upaya me-

¹Said Agil Husein al-Munawar, *al-Qur'an Membangun Kesalehan Hakiki* (Ciputat: Ciputat Press, 2005), h. 3.

²Al-Qur'an sendiri secara eksplisit menegaskan fungsinya tersebut. Di antara penegasan tersebut terdapat pada QS. al-Baqarah [2]: 2, 185; 'Ali 'Imran [3]: 138; al-A'raf [7]: 52; al-Nahl [16]: 64, 89, 102; al-Naml [27]: 77; dan al-Jatsiah [45]: 11, 20.

³M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an, Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat* (Bandung: Mizan, 1992), h. 16.

⁴Tafsir sendiri didefinisikan antara lain, sebagai penjelas atau penyikapan serta penampakan makna-makna yang dapat dipahami dengan akal. Baca misalnya, pada Muhammad Husain al-Dzahabi, *Tafsir wa al-Mufassirūn*, Juz I (Kairo: t.p., 1979), h. 15. ; Manna Kahil ' al-Qaṭṭan, *Mabāhis fi Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: Manshūrāt al-Asr al-Ḥadīth, t.th.) h. 323.

⁵Lihat misalnya, Badr al-Din Muhammad ibn 'Abdullah al-Zarkāsī, *al-Burhān fi 'Ulūm al-Qur'ān*, Juz I (Mesir: Dār Ihyā al-Kutub al-'Arabiyyah, 1975), h. 13; Muhammad 'Abd al-'Aziz al-Zarqāni, *Manāhil al-'Irfān*, Juz I (Mesir: Dār Ihyā al-Kutub al-'Arabiyyah, t.th.), h. 470.

menuhi kebutuhan praktis yang lebih luas, yaitu memperoleh petunjuk Allah yang akan diamalkan seorang Muslim dalam kehidupan sehari-hari. Dalam hal ini, tafsir dipahami sebagai praktik mengadaptasikan teks-teks al-Qur'an ke dalam situasi kekinian dengan beragam kompleksitas tantangan hidup yang dihadapi umat Islam.

Dalam upaya tersebut, secara praktis tafsir al-Qur'an terkait erat dengan dialektika antara manusia dengan realitas sosial budaya di satu pihak, dan dengan al-Qur'an di pihak lain. Proses dialektika tersebut merupakan konsekuensi logis dari eksistensi al-Qur'an sebagai *kalām* Allah yang telah membumi dan menjelma dalam bentuk teks.⁶ Kenyataan ini menegaskan satu prinsip bahwa tafsir al-Qur'an hakikatnya bukan sekadar suatu proses religious (menggali makna yang terkandung di dalamnya untuk menjadi petunjuk hidup), tetapi juga suatu praktik budaya yang di dalamnya terjadi proses interaksi, respons, dan pergulatan yang intens dengan problem sosial, budaya dan politik yang dihadapi umat Islam.⁷ Dengan demikian, karya tafsir al-Qur'an juga merupakan ruang dialektika antara praktik menangkap makna-makna dalam al-Qur'an dan pada saat yang sama sebagai respons seorang mufasir atas problem sosial, budaya dan politik pada saat tafsir ditulis.⁸

Dalam konteks Indonesia, tradisi yang berkembang pada masyarakat Islam di Jawa, merupakan salah satu bagian dari ruang dialektika yang cukup kompleks terkait dengan penulisan tafsir al-Qur'an.⁹ Dalam pada itu, kemunculan tradisi Islam di Jawa sendiri, merupakan persinggungan keberagamaan

⁶Imam Muhsin, "Tafsir al-Qur'an dan Budaya Lokal: Studi Nilai-nilai Budaya Jawa dalam Tafsir al-Huda Karya Bakri Syahid", Disertasi, UIN Sunan Kalijaga Yoyakarta, 2008, h. 2-3.

⁷Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia dari Hermeunetika Hingga Ideologi* (Yogyakarta: Teraju, 2002), h. 54.

⁸Terbukti beberapa tafsir al-Qur'an ditulis menggunakan kalam *a'jam*, selain bahasa Arab, guna mempermudah pemahaman kondisi suatu masyarakat, misalnya: Tafsir karya Abu Bakr ibnu Muhammad al-Harawi, dan tafsir karya Ali al-Kasyifi menggunakan bahasa Persi. Tafsir karya Abu al-Lais Nars ibn Muhammad al-Faqih al-Samarqandi menggunakan bahasa Turki, dan tafsir karya Imam Muhammad ibn Ali al-Shabani menggunakan bahasa Ashaban. Ghazali munir, *Warisan Intelektual Islam Jawa; dalam Pemikiran Kalam Muhammad Shalih al-Samarangi* (Semarang: Walisongo Press, 2008), h. 9.

⁹Kedudukan Islam bagi masyarakat Indonesia, khususnya Jawa terlihat lebih apresiatif dalam penyesuaiannya dengan ajaran Islam. Oleh Karena itu, Islam di Jawa sangat beda praktiknya dengan Islam di daerah lain, terutama jazirah Arab. Dalam proses Islamisasi di Jawa terdapat dua proses yang mendasar, yakni melalui pesantren dengan mengacu pada ayat suci al-Qur'an dan kraton yang lebih menitik beratkan pada mistiknya (*tasawuf*). Muh. Sungaidi Ardan, "Islam dan Jawa; Pergumulan Agama dan Budaya Jawa", dalam *Dinika*, V. 7, No. 1, 2009, h. 102.

(*religion*) masyarakat lokal dengan agama Islam yang sudah berlangsung cukup lama.¹⁰ Berkat kearifan tokoh-tokoh penyebar Islam dalam mengelola percampuran syariat Islam dengan budaya lokal Jawa ini menghasilkan produk budaya yang *sintetis*. Sehingga melahirkan berbagai ekspresi-ekspresi ritual yang nilai instrumentalnya produk budaya lokal, sedangkan muatan materialnya bernuansa religius Islam.¹¹

Tafsir al-Qur'an yang lahir dari proses dialektika sebagaimana dikemukakan di atas antara lain adalah tafsir *al-Iklil fi Ma'āni al-Tanzil*.¹² Kitab ini ditulis oleh seorang kiai dari Pondok Pesantren al-Balagh di Bangilan, yaitu KH. Misbah Mustafa. Sebagai ulama yang tumbuh dan berkembang di kalangan pesantren Jawa, tentunya Misbah memiliki rasa tanggungjawab untuk meneruskan tradisi yang sudah ada. Lalu bagaimanakah sikap atau pemikiran yang ia tuangkan dalam menafsirkan al-Qur'an, apakah melakukan pembelaan terhadap tradisi keagamaan yang telah ada, atau memberikan kritikan padanya, atau bahkan mendukung ide pembaharuan yang di usung oleh kelompok modernis?

Oleh karena itu, mengkaji pemikiran keagamaan seorang ulama –yang hidup ditengah-tengah tradisi masyarakat Islam Jawa– dalam menghadapi dinamika keberagaman masyarakat yang tercermin dalam penafsiran al-Qur'an, merupakan fenomena yang menarik untuk dikaji.¹³ Selain itu, kitab ini

¹⁰Proses Islamisasi di Jawa mengalami puncak perkembangannya, setelah kerajaan Hindu-Budha Majapahit runtuh dan kerajaan Islam Demak berdiri. Periode ini ditandai dengan lahirnya tokoh-tokoh ulama mubalig terkemuka yang di sebut Wali dan berdirinya pusat-pusat perguruan agama Islam sebagai cikal-bakal pesantren di daerah Pesisir Utara Jawa. Tokoh Wali, yang menurut tradisi lokal dikenal Wali Sembilan, pada dasarnya merupakan tokoh pemuka agama, mubalig, dan ulama Islam yang banyak berperan dalam proses penyebaran agama Islam dan pendirian kerajaan Islam di Pesisir Utara Jawa, seperti Demak, Cirebon dan Banten pada abad ke-16. Sejak awal kehadiran Islam di Jawa para Wali telah membangun "komunitas alternatif" berupa komunitas Santri sebagai basis masyarakat baru yaitu masyarakat Islam-Jawa. Selengkapnya lihat, Djoko Suryo, "Tradisi Santri dalam Historiografi Jawa: Pengaruh Islam di Jawa" (Artikel ini diluncurkan pada acara Seminar Pengaruh Islam terhadap Budaya Jawa, 31 Nopember 2000), h. 5.

¹¹Ridwan, "Mistisisme Simbolik dalam Tradisi Islam Jawa" dalam *Jurnal Ibdā'* Vol. 6, No. 1, Januari-Juni 2008, h. 10.

¹²Untuk selanjutnya ditulis tafsir *al-Iklil*.

¹³Sebenarnya, selain tafsir *al-Iklil* ini, masih ada beberapa karya tafsir yang ditulis oleh ulama dari Jawa dengan menggunakan bahasa Jawa sebagai medianya, bahkan jauh sebelum tafsir *al-Iklil* di tulis. Sejak pertengahan abad ke-19, penafsiran al-Qur'an ke dalam bahasa Jawa telah berlangsung, yaitu pada tahun 1820 M seorang ulama ternama Jawa KH. Saleh Darat menulis tafsir yang diberi judul *Faidh al-Rahmān fi Tarjamah Tafsir Kalām mālik al-Dayyān*, dengan menggunakan bahasa Arab-Jawi (*pegon*). Selain itu, pada tahun awal abad ke-20 muncul karya tafsir yang menggunakan bahasa Arab-Jawi, yaitu tafsir *al-Qur'ān al-Azīm*, yang ditulis oleh tim dari *tabsir pengulu anom* Surakarta dan perkumpulan *mardikontoko* yang diterbitkan pertama kali tahun 1924.

adalah salah satu warisan intelektual Islam Jawa yang dapat diterapkan sebagai bahan kajian masa kini, khususnya bagi masyarakat Islam Jawa. Dan sejauh ini, penelitian tentang tafsir al-Qur'an berbahasa Jawa karya ulama lokal (yang berada dalam lingkungan pesantren) belum banyak mendapat perhatian dari para cendekiawan Muslim.

B. Biografi KH. Misbah Mustafa

Misbah Mustafa lahir pada tahun 1916 M,¹⁴ di kampung Sawahan Gg. Palen, Rembang, Jawa Tengah. Nama lengkapnya adalah Misbah bin Zainul Mustafa.¹⁵ Ia merupakan anak dari pasangan H. Zainal Mustafa dan Chadijah. Ayahnya adalah seorang saudagar yang kaya raya, yang gemar membelanjakan hartanya untuk membatu para Kiai dalam mengelola pondok pesantren. Sedangkan, ibunya adalah seorang ibu rumah tangga yang sukses mendidik putra-purtanya yang kemudian menjadi tokoh masyarakat, yaitu Mashadi (Bisri Mustafa), Salamah (Aminah), Misbah dan Ma'shum. Selain itu, kedua pasangan ini juga mempunyai anak dari suami atau istri sebelumnya. H. Zainal Mustafa sebelumnya pernah menikah dengan Dakilah, dan mendapatkan dua orang anak, yaitu H. Zuhdi dan H. Maskanah. Sedangkan, Chadijah sebelumnya juga telah menikah dengan Dalimin,¹⁶ dan dikaruniai dua orang anak juga, yaitu Ahmad dan Tasmin.¹⁷

Pada tahun 1923 M. Misbah bersama keluarganya menunaikan rukun Islam yang kelima, yaitu ibadah haji. Rombongan sekeluarga itu adalah H. Zainal

Sementara itu, tafsir ini telah diterjemahkan ke dalam bahasa Jawa (dengan akasara latin) oleh Muhammad Basith Adnan, dan diberi nama *Tafsir al-Qur'an Suci Bahasa Jawi* diterbitkan pertama kali tahun 1977. Namun, penulisan tersebut dinisbahkan kepada Prof. KHR. Mohammad Adnan dari Solo Jawa Tengah, barangkali hal ini terkait dengan upaya penyempurnaan yang dilakukannya terhadap tafsir penghulu Anom tersebut. Pada tahun 1956 H. Bakri Syahid juga menulis tafsir dengan bahasa Jawa yang diberi nama *al-Huda: Tafsir Qur'an Bahasa Jawi*. Pada tahun 1956 H. Bakri Syahid juga menulis tafsir dengan bahasa Jawa yang diberi nama *al-Huda: Tafsir Qur'an Bahasa Jawi*. Akan tetapi, kedua kitab tersebut di atas lebih menonjol sebagai kitab terjemahan al-Qur'an, karena minimnya penjelasan yang diberikan sebagaimana layaknya kitab tafsir.

¹⁴Selanjutnya Misbah dalam penyebutan nama. Achmad Zainal Huda, *Mutiara Pesantren Perjalanan KH. Bisri Mustafa* (Yogyakarta: LKIS, 2005), h. 8.

¹⁵Nama lengkap ini ditemukan dalam beberapa karya ilmiahnya, lihat misalnya, Misbah bin Zainul Mustafa, *Khizb al-Nasr* (Tuban: Majelis al-Muallifin wa al-Khathat t. th), Misbah bin Zainul Mustafa, *Tafsir Taj al-Muslimin* (Tuban: al-Misbah, t. th.).

¹⁶Dalimin dan Dalikah adalah dua bersaudara. Keduanya anak dari mbah Suro Doble yang mempunyai tujuh anak, yaitu: Dalipah, Dakilah, Darjo, Dalimin, Darmi dan Tasmi. Jadi, sebelum menikah H. Zainal Mustafa dan Chadijah merupakan menantu dari mbah Suro Doble, Achmad Zainal Huda, h. 9.

¹⁷*Ibid.*, h. 20.

Mustafa, Chadijah, Mashadi (8 tahun), Salamah (5,5 tahun), Misbah (3,5 tahun) dan Ma'shum (1 tahun). Dalam menunaikan ibadah tersebut, H. Zainal Mustafa terserang penyakit, sehingga ia harus ditandu ketika melakukan *wukuf* dan *sa'i*. Selesai menjalankan ibadah haji, penyakit sang ayah H. Zainal Mustafa bertambah keras dan di saat kapal hendak diberangkatkan ke Indonesia sang ayah pun menghembuskan nafasnya yang terakhir pada usia 63 tahun. Jenazahnya diserahkan kepada seorang syeh Arab dengan menyerahkan uang Rp 60 untuk ongkos dan sewa pemakaman. Hal ini menyebabkan keluarganya tidak mengetahui makam H. Zainal Mustafa.¹⁸

Sepeinggal ayahnya, Misbah diasuh oleh kakak tirinya, yaitu H. Zuhdi. Misbah tumbuh berkembang dalam tradisi pesantren bersama kakaknya Bisri Mustafa,¹⁹ Setelah menikah, Bisri dan Misbah pun berpisah, Bisri menjadi menantu KH. Khalil,²⁰ dinikahkan dengan anaknya yang bernama Marfu'ah. Yang akhirnya diamanahi untuk mengelola pondok pesantrennya di Rembang. Sedangkan, Misbah dijodohkan oleh KH. Ahmad bin Su'ib dengan cucunya Masrurah di Bangilan Tuban,²¹ dan akhirnya juga diamanahi untuk mengelola pondok pesantrennya.²²

Dari perkawinannya ini, Misbah dikaruniai lima orang anak, yakni Syamsiyah, Hamnah, Abdul Malik, Muhammad Nafis dan Ahmad Rafiq. Di kalangan masyarakat dan santrinya, Misbah dikenal sebagai seorang kiai yang tegas dan teguh dalam mengambil keputusan hukum agama. Bahkan ia pernah diincar

¹⁸*Ibid.*, h. 10.

¹⁹Bisri Mustafa adalah ayah seorang sartrawan dan budayawan tersohor Indonesia, yakni Mustafa Bisri (Gus Mus). Bisri Mustafa juga menulis sebuah kitab Tafsir, yaitu *al-Ibris li Ma'rifah al-Qur'an al-Aziz*. Sapaan akrab Gus Mus pada KH Misbah adalah Pak Bah. Wawancara pribadi dengan Mustafa bisri (Gus Mus), di rembang pada tanggal 8 Juni 2010.

²⁰KH. Khalil adalah pengasuh di pondok pesantren Kasinan Rembang. Menurut penuturan Mustafa Bisri (Gus Mus), ia menjadikan Bisri Mustafa sebagai menantu dan juga mendidik Misbah sebagai murid, sebagai wujud balas budi atas kebaikan orang tua mereka. Pada waktu menunaikan ibadah haji, KH.Khalil kehabisan bekal di Mekah, kemudian bertemu dengan rombongan Zainal Mustafa (merupakan ayah dari Bisri dan Misbah). Kemudiana diberi bekal makanan dan uang untuk meneruskan perjalanan haji. Ketika ia mendengar Zainal Mustafa meninggal dunia, ia bermaksud ingin membalas budi atas kebaikannya, dengan mengasuh anak-anaknya. Wawancara pribadi dengan Mustafa Bisri (Gus Mus) merupakan anak kedua dari Bisri Mustafa, Rembang 7 Juni 2010.

²¹Masrurah adalah putri dari KH. Ridwan yang merupakan pengasuh Pondok Pesantren al-Balagh di Bangilan Tuban.

²²Wawancara pribadi dengan Muhammad Nafis, di Pondok Pesantren al-Balagh, Bangilan, Tuban 9 Juni 2010.

oleh rezim orde baru karena menentang kebijakan yang ditetapkan pemerintah, diantaranya adalah permasalahan keluarga berencana (KB). Pada saat itu Pemerintah gencar menyerukan kepada masyarakat untuk melaksanakan program KB, namun Misbah menentangnya dengan mengeluarkan fatwa bahwa KB hukumnya haram.²³

Misbah dipanggil oleh Allah pada usia 78 tahun, tepatnya pada hari Senin 07 Dzulqha'dah 1414 H, bertepatan dengan 18 April 1994 M, dengan meninggalkan dua orang istri dan lima orang anak. Selain itu ia juga meninggalkan sebuah kitab tafsir yang belum sempat diselesaikan yakni *Tāj al-Muslimīn* yang baru selesai empat jilid, serta 6 buah kitab Arab yang belum sempat diberi judul.

C. Ruang Sosial Keagamaannya

Pemahaman terhadap sebuah karya tafsir tidak dapat dipisahkan dari kondisi sosial keagamaan dimana seorang mufasir hidup, dengan kata lain kondisi sosial keagamaan sangat berpengaruh pada penafsiran seseorang. Dalam hal ini, Misbah Mustafa tumbuh dan berkembang dalam tradisi Islam Jawa. Oleh karena itu, sebelum membahas pemikiran Misbah dalam tafsir *al-Iklīl* ini, terlebih dahulu penulis akan memaparkan kondisi sosial keagamaan Misbah, yakni mengenai Islam Jawa.

Pembahasan disini tidak dimaksudkan untuk menelisik terlalu jauh pada masalah sejarah dan konstruksi Islam Jawa, dalam artian berdebat terlalu panjang tentang identitas keberagamaan Islam di Jawa, tapi hanya bermaksud memberikan gambaran yang menjadi titik tumpu pada kajian ini, yakni tentang kondisi atau tradisi keagamaan yang berkembang dalam Islam Jawa. Oleh karena itu, penulis hanya bersandar pada beberapa buku yang penulis anggap relevan untuk membahas identitas dan tradisi dalam Islam Jawa. Dalam hal ini, penulis banyak melakukan *taqlīd* pada buku *Islam Pesisir* yang ditulis Nur Syam, buku *Santri, Priyayi, Abangan dalam Masyarakat Jawa* karya Clifford Gertz, buku *Islam Jawa* yang dikarang oleh Woodward, buku *Memahami Islam Jawa* karya Bambang Pranowo.

Dari berbagai literatur tersebut diperoleh pemahaman bahwa kemunculan tradisi Islam di Jawa sendiri merupakan persinggungan keberagamaan masya-

²³*Ibid.*, 9 Januari 2010.

rakat lokal dengan agama Islam yang berlangsung cukup lama.²⁴ Berkat kearifan tokoh-tokoh penyebar Islam dalam mengelola percampuran syariat Islam dengan budaya lokal Jawa ini, mereka menghasilkan produk agama-budaya yang *sintetis* yang melahirkan berbagai ekspresi-ekspresi ritual. Ekspresi tersebut bernilai instrumental dalam bentuk produk budaya lokal, sedangkan muatan materialnya bernuansa religius Islam.²⁵

Salah satu hasil proses Islamisasi di Jawa yang cukup penting adalah lahirnya unsur tradisi keagamaan santri dalam kehidupan sosio-kultural masyarakat Jawa. Tradisi keagamaan santri ini bersama dengan unsur pesantren dan Kiai telah menjadi inti terbentuknya tradisi besar (*great tradition*) Islam di Jawa, yang pada hakekatnya merupakan hasil akulturasi antara Islam dan tradisi pra-Islam di Jawa.²⁶

Islam di Jawa, ternyata banyak menggabungkan dua sumber keagamaan yakni, dengan cara mengambil sumber orde keagamaan dari Kerala dan sumber religio-politik atau kerajawian dari tradisi kerajaan Indo-Persia. Corak Islam Jawa dalam banyak hal juga menyerupai Islam di Asia Selatan (Malabar di barat dan Koromandel di timur). Kesamaan itu dapat dilihat dari sistem pendidikan *madrasi*, upacara-upacara keagamaan, seperti *slametan* dan bahannya seperti *apem* dan juga tata ritual berdasarkan kesamaan mazhab di dalam Islam.²⁷

Hal serupa, nampak dengan adanya ekspresi-ekspresi ritual dalam tradisi Jawa yang berubah menjadi sebuah kata yang diderivasi dari bahasa Arab yaitu Islam, terutama yang menyangkut istilah-istilah, seperti *slametan* berubah menjadi *tasyakuran*, misalnya *slametan* kelahiran, pindah rumah, mendapatkan kenikmatan lainnya, maka ungkapan yang digunakan bukan lagi *slametan* tetapi *syukuran*.

²⁴Penyebaran agama Islam dan pendirian kerajaan Islam di Pesisir Utara Jawa, seperti Demak, Cirebon dan Banten pada abad ke-16. Sejak awal kehadiran Islam di Jawa para Wali telah membangun "komunitas alternatif" berupa komunitas Santri sebagai basis masyarakat baru yaitu masyarakat Islam-Jawa. Selengkapnya lihat, Djoko Suryo, "Tradisi Santri dalam Historiografi Jawa: Pengaruh Islam di Jawa" (Artikel ini diluncurkan pada acara Seminar Pengaruh Islam terhadap Budaya Jawa, 31 Nopember 2000), h. 5

²⁵Ridwan, "Mistisisme Simbolik dalam Tradisi Islam Jawa" dalam *Jurnal Ibdā'* Vol. 6, No. 1, Januari-Juni 2008, h. 10.

²⁶Djoko Suryo, "Tradisi Santri dalam Historiografi Jawa: Pengaruh Islam di Jawa", h.1.

²⁷Wood Ward, *Memahami Islam Jawa* (Yogyakarta: LKIS, 1997), h. 84.

Upacara memperingati kematian atau dulu disebut *manganan kuburan* sekarang diubah dengan ungkapan *khaul*. *Nyadran* di Sumur sekarang berubah menjadi sedekah bumi. Upacara petik laut atau *babakan* di pantai diganti dengan sedakah laut. Dari sisi substansi juga terdapat perubahan. Jika pada masa lalu upacara *nyadran* di sumur selalu diikuti dengan acara *tayuban*, maka diganti dengan kegiatan *yasinan*, *tahlilan* dan pengajian. Sama halnya dengan upacara sedekah laut, jika dahulu hanya ada acara *tayuban*, maka sekarang ada kegiatan *yasinan*, *tahlilan* dan pengajian.²⁸

Selain tradisi yang sudah disebutkan, terdapat pula tradisi peringatan hari besar Islam, misalnya tradisi *mauludan* untuk memperingati kelahiran Nabi Muhammad, ada juga tradisi ziarah makam leluhur dan *wali*, baik pada hari biasa yakni setiap malam jum'at dengan membaca yasin di makam leluhur ataupun ziarah ke makam para wali. Ada juga tradisi pembacaan *manaqib*, *berjanjen* yang dilakukan masyarakat Islam Jawa pada momen-momen tertentu. Pada intinya, tradisi yang berkembang pada masyarakat Islam Jawa merupakan hasil konstruksi bersama dengan mengadopsi unsur lokal yang tidak bertentangan dengan Islam. Hasil konstruksi sosial keagamaan masyarakat tersebut sesungguhnya memiliki keunikan, tidak bercorak *genuine* Islam, akan tetapi juga tidak kejawen, sehingga membentuk tradisi yang khas, yaitu "Islam Jawa".

D. Respons Tafsir terhadap Tradisi Keagamaan Islam Jawa

Sebagaimana penjelasan sebelumnya, bahwa Misbah mustafa tumbuh dan berkembang dalam lingkup sosial Islam Jawa yang memiliki berbagai macam tradisi keagamaan. Pada pembahasan ini penulis akan memaparkan pemikiran Misbah dalam tafsir *al-Iklil* yang terkait dengan tradisi yang berkembang di tengah-tengah masyarakat Islam Jawa, meliputi: tradisi bermazhab, *tahlilan*, *tawassul*, *khaul*, ziarah makam *wali*, serta praktik-praktik keagamaan lainnya.

1. Mempertahankan Sistem Bermazhab dalam Beragama

Di kalangan masyarakat Islam Jawa, bermazhab atau *taqlid* pada suatu mazhab –dalam beragama– merupakan bagian yang tidak bisa dipandang sebelah mata. Tradisi ini, seakan sudah menjadi pengadatan bagi setiap Muslim di

²⁸Baca: Nur Syam, *Islam Pesisir* (Jogyakarta: LKiS, 2005).

Jawa dalam menjalankan agama Islam. Pada umumnya, mereka mempertahankan tradisi keagamaan yang diwarisi dari ulama-ulama *salaf*, tentunya dengan berpegang pada salah satu mazhab tertentu yang diambil dari kitab-kitab populer sebagai rujukan dalam menjalankan agama.

Sitem kemazhaban yang berkembang di kalangan Muslim Jawa, pada umumnya menunjuk pada pola keagamaan yang bercirikan kepengikutan terhadap pendapat atau metodologi mazhab-mazhab dalam memperoleh ajaran Islam. Posisi mazhab, dalam hal ini sebagai *transmitter* yang memiliki otoritas religius untuk menyampaikan substansi agama kepada umat Islam. Oleh karena itu, dalam tafsir *al-Iklil* ini, Misbah banyak memberikan ulasan yang cukup luas mengenai tradisi bermazhab ini. Secara garis besar, dalam tafsirnya ini, ia menekankan seseorang untuk menganut sebuah mazhab dalam menjalankan agama, agar seorang tersebut tidak tersesat ketika mengambil istimbat (memahami) hukum dari al-Qur'an dan Hadis.

Dalam hal ini, Misbah berpendapat jika kekuatan ijtihad yang dilakukan oleh para imam mazhab, seperti imam Safi'i, Maliki, Hanafi dan lainnya, lebih baik dibandingkan berijtihad secara mandiri. Hal ini, menurutnya juga dapat menghindarkan seorang dari kesalahan dalam mengambil hukum dari dalil, sebagaimana upaya yang dilakukan seorang yang berijtihad secara mandiri. Selengkapnya, dapat dilihat pada penafsirannya, dalam surah al-Taubah.²⁹ Dalam menafsirkan ayat tersebut, Misbah menekankan pada seorang untuk memegang teguh pada mazhab empat, menurutnya hal ini merupakan pilihan yang rasional dan realitas. Hal ini, karena eksistensi *madhhāb al-arba'ah* menurutnya secara faktual sangatlah kokoh dalam diskursus umat Islam. Setidaknya dari sebagian besar praktik ibadah yang diterapkan umat Islam saat ini, merujuknya pada *istinbāt* hukum yang telah dilakukan oleh keempat Imam mazhab tersebut. Selain itu, baginya keempat mazhab tersebut juga memiliki

²⁹Oleh karena itu, seorang janganlah terlalu mudah terpengaruh seorang yang dianggap memiliki pengetahuan yang luas, sehingga meninggalkan perbuatan yang pernah dilakukan ulama *salaf*, coba lihat: ulama-ulama yang mengikuti mazhab safi'i, seperti imam Ghazali, imam Haromain, imam Subkhi, imam Ibn Hajar, imam Suyuti, imam Mahalli, imam Nawawi, mereka kurangnya apa dari segi keilmuan, apakah semua orang-orang tersebut termasuk berdosa karena *taqlid* terhadap mazhab imam Safi'i. Orang-orang saat ini yang belum seberapa kemampuannya berani mengatakan bahwa imam-imam tersebut melakukan perbuatan *taqlid*. Namun, pada akhirnya mereka hanya ingin menyerukan seorang untuk mengikutinya, dan itu semua bisa membuat seorang tersesat, karena berfikir jika kedudukan mereka adalah *muttabi'* yang memiliki kemampuan *ijtihad* secara mandiri.... selengkapnya lihat Misbah Mustafa, *al-Iklil*, j. X, h. 1692-1702.

landasan yang cukup kuat dan juga dapat dipertanggungjawabkan validitasnya dengan kejelasan dan kelengkapan kodifikasinya.

Hal ini tentunya bertolak belakang dengan apa yang diserukan oleh kelompok pembaharu Islam abad ke-20, yang menyatakan bahwa bermazhab tidak ada basis legitimasi yang dapat dipertanggungjawabkan (di balik adanya keharusan bermazhab). Setiap Muslim yang memiliki kredibilitas intelektual, memiliki status sama dengan para pendiri mazhab dalam berijtihad. Dengan status yang dimiliki mestinya mereka memiliki tanggung jawab sama, melakukan pembaruan dengan bersumber secara langsung dari al-Qur'an dan al-Sunnah.³⁰

Dalam menyikapi hal tersebut, sebagaimana penafsirannya, terlihat Misbah ingin memberikan penegasan bahwa pilihan untuk bermazhab didasarkan atas pilihan yang ideal, di mana keempat imam mazhab merupakan representasi dari generasi terdahulu (*salāf al-ṣāliḥ*) dan juga kelompok mayoritas. Sebagaimana yang dilakukan oleh Imam Ghazali, Imam Haramain, Imam Subkhi, Imam Ibn Hajar, Imam Suyuti, Imam Mahalli, Imam Nawawi, dan lain-lainya, yang dari segi keilmuan tidak diragukan lagi kemampuannya. Kesemua imam tersebut ber-*taqlīd* pada mazhab Imam Syafi'i.

Begitu pentingnya ber-*taqlīd* sebagai implementasi bermazhab, maka bagi Misbah, upaya-upaya yang dilakukan seorang Muslim yang berinisiatif secara mandiri dalam menentukan hukum atas berbagai masalah keagamaan, sangat dibatasi bahkan ditentang oleh Misbah. Karena baginya tidak mungkin seorang Muslim yang baru masuk Islam, atau bahkan yang sudah lama memeluk Islam dapat melakukan ijtihad langsung dari al-Qur'an dan Hadis secara mandiri dalam menentukan hukum agama.

Oleh karenanya, seluruh inisiasi (*ijtihād*) yang berkembang belakangan ini, dikalangan masyarakat perlu diluruskan. Menurutnya, mereka yang menentang *taqlīd* terhadap mazhab, tidak lain hanya untuk mengikuti nafsunya agar menjadi orang yang terpandang dan memiliki pengakuan (mengkokohkan otoritasnya) di kalangan masyarakat. Dengan kata lain, agar orang tersebut mau mengikuti mazhabnya ide baru yang dikembangkannya.³¹ Dalam hal ini Ia juga sangat

³⁰Ahmad Muhibbin Zuhri, *Pemikiran KH. M. Hasyim Asy'ari tentang Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* (Surabaya: Khalista, 2010), h. 221.

³¹Uraian yang lebih memadai mengenai hal ini, dapat dilihat pada: Misbah Mustafa, *Anda Ahlunnah Anda Bermazhab* (Bangilan: al-Misbah, 2005).

menyayangkan beberapa organisasi Islam yang muncul pada awal abad ke-20 ini, yang gencar mengkampanyekan untuk *ijthād* kembali pada al-Qur'an dan Sunnah, dan menolak keras *taqlid*, namun mereka tidak mengukur kapasitas keilmuannya dalam melakukan *Ijtihad*. Dalam tafsirannya di atas, ia mencontohkan "Majelis Tarjih Muhammadiyah", yang telah melakukan tindakan ini.

Selain itu, pada penafsiran ayat lain, Misbah juga memberikan kritikan pada seorang yang menyatakan dirinya untuk selalu mengembalikan seluruh persoalan pada tuntunan Nabi dan Sahabat, namun tidak konsisten dengan ucapannya. Misalnya, mereka menggunakan penanggalan (Masehi) dan libur kerja pada hari ahad, sebagaimana penanggalan yang dipakai orang-orang Nashrani, tentunya ini tidak sejalan dengan apa yang dilakukan Nabi dan para sahabatnya. Berikut penafsirannya:

"Sebagaimana orang-orang zaman sekarang yang menyatakan bahwa bermazhab dalam agama Islam adalah salah, seorang yang *taqlid* terhadap salah satu imam mazhab empat itu kurafat. Semuanya itu termasuk orang-orang yang dimaksud dalam firman Allah "*ittahadā akhbārahum ruhbānahum arbāban min dunillāh*". Mereka juga menyebutkan, bahwa *taqlid* pada suatu mazhab hukumnya adalah haram. Lebih-lebih ada yang menyatakan itu sebagai perbuatan yang kufur, karena setiap orang Islam wajib mengambil secara langsung dari al-Qur'an dan dan Hadis. Orang-orang yang demikian itu menganggap jika mazhab-mazhab yang berkembang mulai zaman Imam empat sampai saat ini, yang lamanya sudah seribu tahun lebih, itu semuanya bid'ah yang muncul tiga kurun setelah zaman Nabi. Orang-orang tersebut sering mengatakan umat Islam untuk mengikuti tuntunan Nabi Muhammad, dan juga para Sahabat khulafa al-rasyidin. Namun anehnya orang-orang tersebut ketika libur, megikuti liburnya orang-orang Nashrani, yaitu hari Minggu bukan hari Jum'at, sebagaimana disunnahkan Nabi Muhammad, dan juga mereka ketika membuat tanggal juga menggunakan tanggalan Masehi bukan Hirjriyah, sebagaimana yang dilakukan *khulafā' al-rāshidīn*. Dalam hal ini penulis tidak ingin terlalu banyak ikut campur dalam hal ini, namun hanya ingin memberikan pengetahuan masyarakat Islam supaya ada kebebasan dalam berfikir, jangan sampai terkekang dalam persoalan agama Islam".³²

Lebih lanjut, dari penafsiran di atas, Misbah juga memberikan keterangan jika golongan yang melarang bermazhab ini, beranggapan jika seorang yang

³²Misbah Mustafa, *al-Iktilāf*, j. X, h. 1688-1689.

bermazhab sama halnya menjadikan mazhab sebagai dewa yang selalu di puja, padahal tidak demikian implementasi seorang yang bermazhab. Ia menambahkan, jika golongan yang demikian ini terpengaruh dari gerakan anti mazhab yang sumbernya di Makkah dan Mesir. Walaupun Misbah, menganjurkan seorang untuk berpegang pada mazhab, namun ia tidak mengharuskan seorang untuk berpegang pada salah satu dari keempat mazhab tersebut. Menurutnya, keempat mazhab tersebut boleh diterapkan, sesuai kemampuan seorang dalam menjalankannya. Selain itu, ia juga melarang seorang yang berlebihan (*ta'asub*) dalam bermazhab, karena hal tersebut menurutnya bisa menimbulkan sikap ekstrim dalam beragama, sehingga dapat memicu timbulnya perpecahan.³³

2. Kritis terhadap Tradisi *Tahlilan* dan *Tawassul*

Salah satu tradisi yang berkembang pada masyarakat Islam Jawa, yaitu apabila ada seorang yang meninggal dunia, maka keluarga, kerabat, dan tetangga berkumpul di rumah duka atau masjid dan mushola terdekat untuk berdo'a bersama-sama. Adapun do'a tersebut biasanya berisikan ayat-ayat al-Qur'an, dzikir, *tasbih*, *tahmid*, *tahlil*, shalawat dan lain-lainnya. Mereka berdo'a kepada Allah memohon ampun, agar kerabat yang telah meninggal mendapatkan ampunan dan tempat yang layak di sisi-Nya. Setelah do'a, biasanya *shahibul musibah* (tuan rumah) menyajikan makanan dan minuman ala kadarnya. Adapun makanan ini ada yang diperoleh dari hasil sedekah para pelayat yang kemudian dihidangkan kembali dalam bentuk siap saji. Ada pula yang murni berasal dari tuan rumah sendiri, bahkan terkadang masih ditambah buah tangan (dalam bahasa Jawa: *berkat*). Hal ini, tentunya sebagai ucapan trimakasih bagi saudara, tetanga dan kerabat yang sudah menyempatkan waktunya untuk membacakan do'a bagi mayit.

Penyelenggaraan do'a bersama ini, dalam tradisi Islam Jawa disebut dengan *tahlilan*.³⁴ *Tahlil* sendiri, artinya pengucapan kalimat لا إله إلا الله Sementara,

³³Lihat, Misbah Mustafa, *al-Ikdil*, j. V, h. 2319.

³⁴Secara etimologis, kata *tahlil* berasal dari kata *hal-la-la*, *yuhallilu*, *tahlilan*, yang berarti membaca lafadz "lā ilāha illallāh". Dengan makna demikian, maka yang dimaksud *tahlilan* adalah "suatu upacara atau ritual yang dilakukan masyarakat Islam dengan maksud untuk mendoakan seorang yang meninggal dunia dengan cara membaca dzikir atau do'a yang diambil dari beberapa ayat al-Qur'an dan di dalamnya terdapat bacaan *tahlil*, yaitu lafadz "lā ilāha illallāh". Muhammad Nor Ichwan, *Bid'ah Membawa Berkah* (Semarang: Syiar Media Publising, 2011), h. 101.

tahlilan merupakan do'a bersama-sama yang ditujukan pada orang yang sudah meninggal dunia agar amal ibadahnya diterima serta mendapatkan ampun dari Allah. *Tahlil* merupakan sebagian dari beberapa macam dzikir yang dibaca pada acara tersebut. Tradisi ini, sudah berjalan cukup lama di tengah-tengah masyarakat Jawa, sehingga tradisi ini tidak bisa dipisahkan dari budaya Islam di Jawa.

Dalam proses pelaksanaan *tahlilan* ini, biasanya diawali dengan *tawasul* (menempatkan perantara dalam berdo'a) terhadap orang-orang yang ditetapkan memiliki derajat dan martabat yang luhur di sisi Allah, seperti para Nabi, *wali-wali* Allah dan orang-orang yang salih. Pada dasarnya tujuan seorang *bertawasul* ini adalah Allah, bukan kepada selain Allah. Hanya saja, demi terkabulkannya do'anya itu, ia meminta tolong atau menggunakan perantara orang-orang yang ditetapkan Allah memiliki derajat yang luhur. Mereka mengandaikannya, seperti lazimnya seorang yang meminta tolong, maka akan lebih mudah dikabulkan permohonannya tersebut, tatkala memulyakan dan menghormati seorang yang memiliki kedudukan yang istimewa di sisi seorang yang dimintai tolong.

Pada perkembangan selanjutnya, tradisi ini mulai mendapatkan sorotan tajam dari kalangan "pembaharu Islam" dan dipandang sebagai tindakan yang keliru, bahkan sesat (*bid'ah*). Pandangan yang dilontarkan oleh kelompok pembaharu Islam ini tentunya bukan tanpa alasan. Mereka menyimpulkan tradisi tersebut tidak ada tuntunannya dalam agama Islam, selain itu mereka mengemukakan beberapa argumen yang dijadikan landasan bahwa perbuatan tersebut tidak dibenarkan, diantara argumen tersebut adalah *pertama*, anggapan orang yang membaca *tahlil* bahwa pahala dapat dikirim (ditransfer) kepada seorang yang sudah meninggal, merupakan tindakan yang berlawanan dengan ajaran Islam. *Kedua*, tradisi tersebut menyebabkan orang gampang berbuat dosa, karena akan timbul anggapan nanti bisa diampuni dengan dibacakan *tahlil*.³⁵ Begitu halnya dengan *bertawasul* pada Nabi dan orang-orang shalih, mereka mengecam keras perbuatan ini dan menghukuminya dengan haram dan termasuk perbuatan syirik.³⁶

Senada dengan apa yang dilontarkan kelompok pembaharu Islam tersebut, dalam tafsirnya ini Misbah juga memberikan kritikan yang cukup tajam terhadap

³⁵Lihat, Muhyidin Abdushshomad, *Tahlil dalam perspektif al-Qur'an dan Sunnah* (Jember: Nurul Islam, 2008), h. xiii.

³⁶Ma'arif, *Islam dan Masalah Keagamaan; Studi tentang Percaturan dalam Konstituante* (Jakarta: LP3ES, 1987), h. 73.

tradisi *tahlilan* dan *tawasassul* ini. Akan tetapi, kritikan Misbah tidak sama seperti apa yang dilontarkan kelompok pembaharu Islam tersebut, yang mengklaim seluruh ritual itu adalah *bid'ah*. Dalam hal ini, ia banyak memberikan kritikan hanya pada masalah prosesi pelaksanaan *tahlilan* tersebut. Dalam artian, ia tidak melarang adanya *tahlililan* atau menggolongkannya kedalam kategori *bid'ah*.

Dalam hal ini, ia mengajukan beberapa persyaratan agar pelaksanaan *tahlilan* ini menjadi amalan yang tidak dilarang. Diantaranya, *pertama* hendaknya dilakukan secara sederhana, tidak terlalu mewah, apalagi ada kesan diadadakan; *kedua*, terlebih dahulu perlu dipikirkan secara matang tentang untung-ruginya dari sudut agama dan ekonomi. Karena menurutnya, tujuan utama *tahlilan* adalah mengirim hadiah pahala kepada si mayit dari amal *sedekah*, *tahlil*, bacaan al-Qur'an atau surat yasin. Sementara itu, hadiah pahala tersebut tidak harus dengan mengadakan acara "*kenduren*" secara mewah dan besar-besaran, akan tetapi dapat pula berbentuk amal shalih lainnya, misalnya mengirimkan pahala dengan cara membaca surat al-Fatihah setiap selesai mengerjakan shalat fardhu, dilanjutkan dengan memohonkan ampunan buat si mayit, dengan cara bersedekah seratus atau seribu rupiah kepada orang yang benar-benar fakir-miskin. Selengkapnya berikut penafsirannya mengenai *tahlilan* ini:

"Menurut pendapat penulis (Misbah), seandainya ingin mengadakan acara jamuan *tahlilan* (*kenduren* dalam bahasa Jawa), 1) hendaknya dilakukan secara sederhana, tidak terlalu mewah, apalagi ada kesan diadadakan; 2) terlebih dahulu perlu dipikirkan secara matang tentang untung-ruginya dari sudut agama dan ekonomi. Karena tujuan utama yang sebenarnya adalah mengirim hadiah pahala kepada si mayit dari amal sedekah, *tahlil*, bacaan al-Qur'an atau surat yasin. Sementara itu, hadiah pahala tersebut tidak harus dengan mengadakan acara "*kenduren*" secara mewah dan besar-besaran, akan tetapi dapat pula berbentuk amal shalih lainnya, misalnya mengirimkan pahala dengan cara membaca surat al-Fatihah setiap selesai mengerjakan sholat fardhu, dilanjutkan dengan memohonkan ampunan buat si mayit, dengan cara bersedekah seratus atau seribu rupiah kepada orang yang benar-benar fakir-miskin. Dan yang lebih bagus lagi, kalau anda mau, adalah sejumlah dana yang seharusnya untuk biaya penyelenggaraan *kenduren* dalam rangka empat puluh hari, seratus hari atau seribu harinya si mayit tersebut digunakan untuk sedekah jariyah untuk si mayit, dengan niat sebagai berikut: "*Ya Allah, sedekah jariyah ini kami hadiahkan buat bapak-ibu kami*".³⁷

³⁷Misbah Mustafa, *al-Iktil*, j. VII, h. 3178.

Sedangkan, mengenai *tawassul* (perantara dalam berdo'a) dan pengiriman pahala kepada mayit ini, nampaknya ia tidak sejalan dengan pendapat sebagian besar ulama di Jawa, yang pada umumnya, berpendapat bahwa *tawassul* dan pengiriman pahala tersebut bisa dilakukan.³⁸ Dalam hal ini, Misbah menyatakan seorang yang sudah meninggal tidak dapat memberi atau menerima manfaat pahala dari seorang yang masih hidup. Pemahaman seperti ini, memiliki konsekuensi, bahwa *tawassul* dan *tahlilan* yang dimaksudkan untuk mengirim pahala pada mayit adalah perbuatan sia-sia, atau tidak ada manfaatnya bagi mayit. Selengkapnya berikut penafsirannya mengenai hal ini:

“Seorang tidak akan dapat menerima pahala dari orang lain. Seorang anak tidak dapat menerima pahala dari kebaikan orang tuannya atau para leluhurnya. Segala amal yang dilakukan seorang akan kembali pada dirinya sendiri, dan seorang tidak akan menanggung dosa seorang yang lain. Di akhirat nanti jelas tidak ada seorang yang bisa memperoleh manfaat dari amal kebaikan orang lain. Kecuali orang tersebut mau menunjukkan seorang untuk menjalankan kebaikan, sebagaimana sabda Nabi “*man dalla 'alā khairin falahu mithlu ajri fā'ilihī*”. Dari hadis-hadis dan ayat al-Qur'an di atas, jelas jika seorang yang sudah meninggal tidak dapat menerima manfaat amal dari orang lain. Akan tetapi, masih ada hadis-hadis lain yang memberikan penjelasan bahwa seorang yang meninggal masih bisa menerima pahala dari orang lain.”³⁹

Dari penafsiran, di atas nampak jelas bahwa Misbah menyatakan jika seorang yang sudah meninggal tidak dapat menerima atau mendapat manfaat pahala dari orang lain. Oleh karenanya *tawassul* terhadap seorang yang sudah meninggal adalah perbuatan sia-sia, atau tidak bermanfaat.

Namun demikian, pada akhir penafsirannya ia tidak memungkiri adanya pengecualian, bahwa seorang yang sudah meninggal dunia dalam hal tertentu juga bisa menerima pahala dari orang lain, tentunya berdasarkan keterangan Hadis Nabi. Dalam tafsirannya ia mencontohkan, seorang yang menunjukkan kebaikan pada orang lain, kemudian orang yang ditunjukinya ini menjalankan kebaikan tersebut, maka orang yang menunjukkan ini juga mendapat pahala sebagaimana orang yang menjalankannya. Pahala yang demikian ini, menurutnya bisa diterima oleh mayit, hal tersebut didasarkan atas hadis Nabi “*man dalla 'alā khairin falahu mithlu ajri fā'ilihī*”.

³⁸Lihat Misalnya, KH. M. Hasyim Asy'ari, *Nūr al-Mubīn*, h. 74-75.

³⁹Hadis tersebut antara lain, dapat dilihat pada Misbah Mustafā, *al-Iklīl*, j. I, h. 127-128.

Pada penafsiran ayat lain, Misbah juga memberikan informasi jika seorang yang meninggal dunia masih dapat menerima pahala dari do'a dan shodaqah yang dilakukan oleh ahli warisnya.⁴⁰ Dengan memperhatikan beberapa hadis pada penafsirannya, Misbah tidak menyangkal bahwa terdapat beberapa amal perbuatan yang bisa diterima seorang, walaupun sudah meninggal dunia. Dalam hal ini, ia juga mengutip pendapat imam suyuti bahwa terdapat sepuluh amal yang apabila seorang meninggal dunia maka akan mendapatkan pahala. Namun demikian, pada akhir penafsirannya, ia menegaskan bahwa orang yang sudah meninggal dunia tidak dapat menerima amal dari orang lain, kecuali "do'a dari seorang anak yang shalih dan amal shadaqah dari ahli warisnya. Ia menyatakan jika do'a dan shadaqah ini bisa diterima oleh seorang mayit, karena ada hadis yang menjelaskannya.

Dengan demikian, ia berusaha memberikan jalan bagi seorang yang melakukan *tahlilan*, hendaknya memohon kepada Allah agar pahala dari shadaqah *tahlilan* –di mana di dalamnya terdapat bacaan al-Qur'an, *tahlil*, dan juga jamuan makanan– diberikan pada seorang yang telah meninggal tersebut. Karena seorang jenazah dapat menerima pahala shadaqah dari orang lain. Melihat pernyataan ini, terlihat jelas bahwa Misbah memperbolehkan tradisi *tahlilan* ini, tentunya dengan cara-cara yang sudah ia jelaskan. Sehingga tradisi ini tidak termasuk ke dalam kategori *bid'ah* yang sesat, sebagaimana yang dituduhkan oleh kelompok pembaharu Islam, yang menyatakan "*kullu bid'atin dalalah*" segala sesuatu yang baru adalah sesat.

3. Purifikasi terhadap Ritual *Khaul* dan Ziarah Makam *Wali*

Wilayah pesisir utara Jawa, merupakan tempat awal berkembangnya agama Islam di pulau Jawa, sehingga banyak dijumpai petilasan makam para tokoh pendakwah Islam atau dalam kalangan masyarakat Jawa dikenal dengan *wali*. Di setiap makam *wali* tersebut biasanya dilakukan kegiatan peringatan kematian untuk mengenang perjuangan mereka atau lebih dikenal dengan *khaul*. Selain melakukan *khaul*, tradisi yang biasanya juga dilakukan oleh masyarakat Islam Jawa adalah berziarah kemakam para *wali* tersebut. Tradisi *khaul* dan ziarah makam ini, biasanya juga dilakukan untuk tokoh-tokoh Islam yang

⁴⁰Selengkapnya lihat penafsirannya pada, *ibid.*, j. I, h. 127-129.

meninggal belakangan, sedangkan *khaul* dan ziarah makam ini biasanya dilakukan bersamaan dengan kematian tokoh tersebut. Tradisi *khaul* dan ziarah makam *wali* tersebut banyak dilakukan masyarakat Islam Jawa dan juga pesantren-pesantren yang ada di wilayah Jawa.

Dewasa ini, tradisi *khaul* dan ziarah makam telah menjadi tradisi baru yang menjajikan di kalangan umat Islam. *Khaul* dan ziarah makam ini, menjadi pola penghubung bagi generasi penerus dengan generasi pendiri sebuah lembaga keagamaan, misalnya tarekat atau pendiri pesantren yang pada masanya memiliki kharisma yang sangat tinggi. Menziarahi makam dan *khaul* ini, menghadirkan nuansa kharisma itu datang lagi, sebagai pengejawentahan kharisma tersebut. Semakin tinggi kharisma *wali* atau kiai, maka semakin besar pula nuansa *khaul* dan ziarah tersebut.

Peringatan *khaul* ini, biasanya diisi dengan beberapa prosesi rangkaian ritual keagamaan untuk melengkapi penghormatan terhadap sang sunan atau *wali*.⁴¹ Diantara ritual itu, adalah penampilan seni hadrah yang diikuti dari berbagai macam kelompok hadrah di penjuru Jawa. Pada malam peringatan biasanya dibacakan lantunan syair-syair berbahasa Arab dengan kandungan makna penghormatan dan punjian terhadap Nabi Muhammad. Selain itu, yang menjadikan peringatan ini meriah adalah banyaknya para pedagang yang memenuhi sepanjang jalan menuju makam dengan menjajakan berbagai macam makanan, pakaian, barang kesenian, buku, dan lain sebagainya.

Misbah, sebagai seorang ulama yang tumbuh berkembang dalam lingkup Islam Jawa, tentunya sangat akrab dan mengetahui secara mendalam dengan tradisi ini. Selain, itu ia juga dibesarkan dalam tradisi pesantren, dimana pesantren biasanya melakukan peringatan *khaul* ini untuk mengenang pendiri pesantren tersebut. Namun demikian, pada tafsirnya ini, ia menunjukkan rasa prihtin terhadap para kiai yang mengadakan peringatan *khaul* (ulang tahun kematian) atas meninggalnya seorang tokoh yang dipandang memiliki kharisma atau dianggap sebagai *waliyullah*. Karena dianggapnya dapat mengakibatkan sebagian dari umat Islam yang menyempatkan diri menghadiri peringatan *khaul*

⁴¹Penghormatan lainnya, adalah bentuk pintu pada makam *wali* selalu dibikin pendek, sehingga orang yang akan masuk ke makam menundukan kepalanya (sebagai bentuk manifestasi penghormatan). Selainitu biasanya makam wali dibangun lebih tinggi daripada makam-makam yang lainnya.

melalaikan sholatnya, atau menjalankan shalat diluar waktunya, bahkan ada yang membawa bekal uang saku yang seharusnya untuk melunasi hutang-hutangnya dan memenuhi kebutuhan lain yang lebih penting daripada menghadiri *khaul*.⁴²

Lebih lanjut ia menjelaskan, bahwa tradisi *khaul* ini, menurut Misbah tidak terdapat di dalam kitab-kitab fikih *mu'tabarah*, tidak ditemukan bahwa di zaman dahulu kaum Muslimin pernah mengadakan *khaul* untuk Imam Safi'i, Imam Ghozali, Imam Abu Hanifah, Imam Malik, ataupun *khaul* untuk para Sahabat seperti Abu Bakar, Umar, Usman dan Ali dan sahabat-sahabat lainnya. Oleh karena itu, menurutnta siapakah yang dijadikan panutan dalam tradisi ini. Jika alasannya adalah untuk memperingati atau mengingat jasa-jasa para kiai dan walisongo terhadap kemajuan Islam, lalu, apakah jasa mereka melebihi jasa dan keutamaan para Sahabat Nabi dan para Imam Mujtahid.⁴³

Hal ini merupakan pernyataan bahkan kritikan yang tajam bagi para ulama dan masyarakat Islam Jawa, yang dilontarkan oleh seorang ulama yang tumbuh berkembang dalam tradisi tersebut. Dalam tafsirnya di atas, terlihat bahwa Misbah berupaya menyampaikan kepada para ulama atau masyarakat pada umumnya untuk tidak berlebihan dalam menyanjung seseorang, di mana hal ini bisa menimbulkan rasa penghormatan yang berlebih dan tindakan dilarang oleh agama. Dan satu lagi, yang menurutnya janggal adalah tradisi *khaul* yang ditujukan bagi syaikh Abdul Qodir al-Jilani yang dihadiri oleh masyarakat Islam dari berbagai penjuru. Penuturannya, apakah syaikh Abdul Qodir memiliki kedudukan yang lebih tinggi dari pada para Sahabat. Ungkapan tentang tindakan yang berlebihan terhadap para ulama dan juga syaikh Abdul Qadir al-Jilani ini, dipaparkan Misbah ketika menafsiri surah al-Nisa ayat 171, berikut ini:

“Perkataan *“qauluhu lā talghū fī dīnikum”* itu perintah yang menunjukkan jangan berlebih-lebihan dalam menjalankan agama, hal tersebut dilarang. Yang terjadi di kalangan umat Islam pada zaman ini adalah perbuatan menyanjung Syaikh Abdul Qadir al-Jilani yang melampaui batas. Bahkan mereka memajang fotonya di dinding-dinding rumah. Terutama saudara yang mempunyai gelar kiai atau guru tarekat, ingatlah, semua perbuatan ini ada pertanggungjawabannya. Bagi orang-orang yang masih awam, sebisa mungkin untuk meningkatkan pemahamannya dalam bidang agama yang

⁴²Selengkapnya lihat penafsiran Misbah Mustafa, *al-Ikhlil*, j. I, h. 129.

⁴³*Ibid.*

sebenarnya. Para umat Islam mengertilah, bahwa wali Allah yang lebih tinggi derajatnya dari Syaikh Abdul Qodir ini masih banyak, seperti para sahabat Abu Bakar, Umar, Utsman, Ali, Imam Malik, Hanafi, Syafi'i dan lain sebagainya."⁴⁴

Dari penafsiran di atas, nampak jelas, jika Misbah ingin menginformasikan bahwa perayaan *khaul* yang berlebih-lebihan itu didasari atas kharisma seorang, dan juga tidak lepas dari sanjungan yang berlebihan yang diberikan terhadap ulama terhadapnya. Oleh karenanya, ia menghimbau agar seorang tidak berlebihan dalam menyanjung seorang ulama atau guru tarekat.

Walaupun, ia memberikan kritikan yang tajam terhadap prosesi ritual yang ada pada *khaul* dan juga ziarah ke makam *wali*, namun ia tidak menuduhkan pelakunya sebagai perbuatan syirik, sebagaimana yang di tuduhkan oleh kelompok pembaharu Islam yang menyatakan seluruh tindakan tersebut adalah syirik dan pelakunya tergolong musyrik. Namanya kritikan yang ia sampaikan lebih bersikap menjaga seseorang agar tidak terjerumus dalam perkara yang dilarang (haram), walaupun pada hakikatnya perkara ini tidak terlarang, seperti ziarah makam ini. Menurut *khaul* dan ziarah makam ini, tidak bisa dihukumi sebagai amalan syirik, karena seorang tersebut dalam hatinya masih meyakini ada tuhan selain Allah. Hal ini, karena menurut Misbah, syirik itu terbagi menjadi dua macam, yakni syirik *i'tiqādi* dan syirik *'amali*, selengkapnya berikut penafsirannya tentang hal ini:

"Merupakan kehendak dan kuasa Allah untuk menerima atau tidak, taubat seorang yang berbuat dosa, yakni dosa orang-orang yang meyakini bahwa Allah adalah Esa (bertauhid), namun orang-orang tersebut menyekutukannya (syirik). Itu semua merupakan wewenang Allah, bisa jadi dosa tersebut diampuni oleh-Nya dan juga diizinkan untuk mereka masuk surga, tapi boleh jadi tidak diampuni dan mendapatkan siksa, entah seratus, seribu, atau lebih, baru kemudian mendapat ampunannya dan diizinkan masuk surga (*bi faḍlillāh wa raḥmatuhu*). Adapun syirik sendiri, pelakunya disebut musyrik, dan orang musyrik itu dibagi menjadi dua macam, *pertama*, musyrik *i'tiqadi*, yaitu hatinya meyakini ada tuhan selain Allah. Oleh karenanya, tidak ada umat Islam yang memiliki syirik *i'tiqādi* ini, karena setiap orang Islam pasti mengucapkan *lā ilāha illallāh* (tiada tuhan selain Allah), tiap umat Islam pasti memiliki keyakinan tauhid. Setiap umat Islam pasti memiliki keyakinan jika tidak ada tuhan selain Allah. Jika dalam hatinya ada

⁴⁴Selengkapya, lihat Misbah Mustafa, *al-Iklil*, j. VI, h. 837-838.

tauhid maka tidak akan ada syirik, karena tauhid dan syirik merupakan dua hal yang berlawanan. Dan yang kedua adalah syirik '*amali*. Syirik '*amali* ini pelakunya tidak bisa dikatakan musyrik sebagaimana pelaku musyrik '*tiqādi*, syirik '*amali* ini termasuk ke dalam syirik kecil, sebagaimana syiriknya orang yang *riya'*, *ujub* dan *sum'ah*."⁴⁵

Melihat penafsiran di atas, terlihat bahwa Misbah memaknai dan mengkategorikan syirik ini, ke dalam dua kategori. yaitu pertama syirik *amali* dan yang kedua adalah syirik '*tiqādi*. Oleh karena itu, termasuk ke dalam kategori manakah tradisi ziarah makam dan *khaul* ini. Penjelasan hal tersebut, sebagaimana terdapat dalam penafsirannya pada surat Yunus ayat: 30 di atas.

Pada penafsiran surah Yunus, dengan uraian yang cukup panjang dan dengan berbagai argumen, Misbah mencoba menegaskan bahwa ziarah ke makam *wali* dan juga *khaul*, tidak termasuk perbuatan syirik, sebagaimana pelakunya dihukumi musyrik. Ayat-ayat yang demikian itu, menurutnya bukan untuk menghukumi pelaku ziarah makam atau *khaul* sebagai perbuatan musyrik, akan tetapi agar umat Islam meningkatkan tauhidnya sedikit demi sedikit, hingga menjadi tauhid yang *khālis* dan memiliki keyakinan "tidak ada yang memberikan rizki selain Allah, tidak ada yang memberikan rasa nyaman selain Allah, tidak ada memberikan kekuatan selain Allah, dan lain sebagainya. Selain itu, pada penafsiran di atas, ia juga menyayangkan pada para ulama, pemimpin Islam yang memberikan predikat musyrik (memusyrikkan) saudara Muslim yang melakuan ziarah kubur para *wali*. Hal ini, menurutnya dapat menimbulkan perpecahan sesama umat Islam.

Dari berbagai penafsiran yang diberikan Misbah di atas, nampak jelas, jika tradisi *khaul* dan ziarah makam *wali* ini, tidak termasuk ke dalam kategori syirik yang pelakunya di hukumi musyrik. Dalam hal ini, ia lebih banyak memberikan kritikan terhadap prosesi pelaksanaan *khaul* dan juga ziarah makam *wali* tersebut, karena tradisi ini menurutnya yang merusak esensi seorang melakukan ziarah ke makam atau memperingati kematian seorang (*khaul*). Selain itu, ia juga memberikan himbaun kepada umat Islam, supaya tidak mudah memberikan predikat musyrik terhadap saudara Muslim yang laian, karena tindakan seperti ini akan memicu timbulnya perpecahan. Oleh karena itu, menurutnya yang paling bagus adalah "jika seorang mau mengkoreksi dirinya masing-masing dan tidak menyakiti hatinya orang Muslim yang lain".

⁴⁵*Ibid.*, j. VI, h. 847.

E. Kesimpulan

Kesimpulan yang dapat diambil dari studi ini adalah bahwa pemikiran Misbah yang tertuang dalam tafsir *al-Iklil* secara tipikal menampilkan corak yang khas. Dalam hal ini, pemikiran Misbah tidak sebangun persis dengan konstruksi pemikiran ulama tradisonal Jawa yang pada umumnya bercorak asy'ariyah (*Sunnisme*), meskipun dalam banyak hal tetap mencerminkan pola umum *Sunnisme*. Misbah berupaya merekonstruksi pemikiran mereka dengan mempertimbangkan relevansinya terhadap konteks sosial keagamaan yang ada. Sebagaimana terlihat dalam tafsir *al-Iklil* ini, ia berusaha menghadirkan al-Qur'an secara langsung sebagai petunjuk utama ajaran Islam dikalangan masyarakat Islam Jawa. Di sini, ia berusaha menampilkan masalah-masalah keagamaan, muamalah, *fiqhyyah*, teologi, dan lain sebagainya dalam penafsiran ayat-ayat al-Qur'an. Dengan demikian, konstruksi pemikiran Misbah dalam tafsir *al-Iklil* ini, secara langsung maupun tidak, telah memberikan warna baru di kalangan ulama pesantren Jawa, khususnya dalam hal penggunaan al-Qur'an secara langsung dalam mempelajari permasalahan keagamaan. Hasil studi ini juga menunjukkan bahwa tradisi yang berkembang pada masyarakat Islam Jawa memiliki pengaruh yang cukup signifikan dalam penulisan tafsir al-Qur'an.[]

DAFTAR PUSTAKA

- Ardan, Muh. Sungaidi, "Islam dan Jawa; Pergumulan Agama dan Budaya Jawa". dalam *Dinika*, V. 7. No. 1. 2009.
- Baidan, Nashruddin, *Perkembangan Tafsir al-Qur'an di Indonesia*. Solo: Tiga Serangkai, 2003.
- al-Banna, Gamal, *Tafsir al-Qur'an al-Karim bayna al-Qudama wa 'l-Muhadditsin*. terj. Noviantoni Kahar, Jakarta: Qisti Press. 2003.
- Bruinessen, Martin Van, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*. Bandung: Mizan. 1999.
- Departemen Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahannya*, Semarang: Toha Putra. 1996.
- Dhofier, Zamakhsyari, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kiai*, Jakarta: LP3ES, 1982.

- al-Dzahabi, Muhammad Husain, *al-Tafsīr wa 'l-Mufasir*, Jilid 1, Mesir: Dar al-Kutub Haditsah. 1976.
- Esack, Farid, *Qur'an Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*, Oxford: Oneworld, 1997.
- al-Farmawi, Abu Hay, *al-Bidayah fi Tafsīr al-Maudhu'i*, terj. Suryan A. Jamrah. *Metode Tafsīr Maudhu'i Suatu Pengantar*, Jakarta: Raja Garafindo Persada, 1996.
- Federspiel, Howard, *Kajian al-Qur'an di Indonesia Dari Mahmud Yunus Hingga Qurasyihab*, terj. Tajul Arifin, Bandung: Mizan, 1996.
- Geertz, Clifford. *Abangan, Santri, Priyai dalam Masyarakat Jawa*, Jakarta: Pustaka Jaya. 1983.
- Ghafur, Saiful Amin, *Profil Para Mufasir al-Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Insan Madani. 2008.
- Gusmian, Islah, "Pemikiran Islam KH. Ahmad Rifa'i: Kajian atas Naskah Tabshirah", *Jurnal Lektur Keagamaan*, Vol. VI. No. I. 2006.
- _____, *Khazanah Tafsir Indonesia dari Hermeunetika Hingga Ideologi*, Yogyakarta: Teraju, 2002.
- Hadna, Ahmad Musthofa, *Problematika Menafsirkan al-Qur'an*, Semarang: Toha Putra Group, 1993.
- Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan*. Jakarta: Bulan Bintang. 1975.
- Harun, Salman, "Hakikat Tafsir Terjemahan al-Mustafid karya Abdul Rauf al-Sinkili" *Disertasi* UIN Jakarta, 1988.
- Jones, Pip, *Introducing Social Theory*, terj. Achmad Fedyani Saifuddin, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2009.
- al-Khulli, Amin. *Manāhij Tajdid fi al-Nahwi wa al-Balāghah wa al-Tafsīr wa al-Adab*. Kairo: dār al-Ma'rifah, 1961.
- Kurdi, dkk., *Hermeneutika al-Qur'an dan Hadis*, Yogyakarta: ELSAQ Press, 2010.
- al-Munawar, Said Agil Husin, *al-Qur'an Membangun Kesalehan Hakiki*, Ciputat: Ciputat Press, 2005.
- Muchoyyar, Muhammad, *Tafsīr Faidl al-Rahman fi Tarjamah Tafsīr Kalām Māllik karya K.H.M. Shaleh al-Samārani*, Desertasi UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2002.

- Muhsin, Imam, "Tafsir al-Qur'an dan Budaya Lokal: Studi Nilai-nilai Budaya Jawa dalam Tafsir al-Huda Karya Bakri Syahid", *Disertasi*, UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2008.
- Munir, Ghazali, *Warisan Intelektual Islam Jawa; dalam Pemikiran Kalam Muhammad Shalih al-Samarangi*, Semarang: Walisongo Press, 2008.
- Mustafa, Bisry, *al-Ibrīs li Ma'rifah Tafsīr al-Qur'an al-'Azīz*, Kudus: Menara Kudus, t.th.
- Mustafa, Misbah, *Tafsīr al-Iklīl fi Ma'ān Tanzīl*. Surabaya: al-Ihsan, t.th.
- _____, *Tafsir Taj al-Mislimin*. Tuban: al-Misbah, t.th.
- _____, *Anda Ahlu al-Sunnah anda Bermadzab*, Tuban: al-Misbah 2006.
- Nafi, M. Dian dkk, *Praxis Pembelajaran Pesantren*, Yogyakarta: LKIS Pelangi Aksara, 2007.
- Ni'am, Syamsyudin, *Wasiat Tarekat Hadratus Syaikh Hasyim Asya'ri*, Yogyakarta: Ar-Rus Media. 2011.
- Pranowo, Bambang, *Memahami Islam Jawa*, Ciputat: Pustaka Alvabet, 2009.
- Pujiastuti, Titik, "Tulisan Pegon Wujud Identitas Islam-Jawa". dalam *Suhuf*, Vol. 2. No. 2, 2009.
- al-Qurthubi. *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān wa al-Mubayyin limā Tadhammanah min al-Sunnah wa ayyi al-Furqān*. Kairo: Dār al-Sya`b, t.th.
- Riddell, Peter, *Islam and The Malay-Indonesian World, Transmission and Responses*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2001.
- Ridho, Mohammad, *Islam, Tafsir dan Dinamika Sosial*, Yogyakarta: Teras, 2010.
- Ridwan, "Mistisisme Simbolik dalam Tradisi Islam Jawa" dalam *Jurnal Ibdā'* Vol. 6, No. 1, Januari-Juni 2008.
- Shihab, Muhammad Quraish, *Membumikan al-Qur'an, Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*. Bandung: Mizan. 1992.
- Suryo, Djoko, "Tradisi Santri dalam Historiografi Jawa: Pengaruh Islam di Jawa" Artikel ini diluncurkan pada acara Seminar Pengaruh Islam terhadap Budaya Jawa, 31 Nopember 2000.
- Syahid, Bakri, *al-Huda Tafsir Qur'an Bahasa Jawi*. Yogyakarta: Bagus Arafah. 1979.

Syam, Nur, *Islam Pesisir*, Yogyakarta: LKIS. 2005

Syamsu, Muhammad, *Ulama Pembawa Islam di Indonesia dan Sekitarnya*, Jakarta: Lentera. 1999.

al-Suyuti, *al-Itqān fi 'Ulūm al-Qur'ān*, Beirut: Dar al-Fikr, 1991.

Ward, Wood, *Memahami Islam Jawa*, Yogyakarta: LKiS, 1997.

Yusuf, M. Yunan, *Jurnal Ulum al-Qur'an*, Vol. III. No. 4, ttp., 1992.

al-Zarkāsī, Badr al-Dīn Muḥammad ibn 'Abdullah, *al-Burhān fi 'Ulūm al-Qur'ān*, Juz I, Mesir: Dār Ihyā al-Kutub al-'Arabiyyah, 1975.

al-Zarqani, Muhammad 'Abd al-'Aziz, *Manāhil al-'Irfān*, Juz I. Mesir: Dār Ihyā al-Kutub al-'Arabiyyah. tth.

Zuhri, Ahmad Muhibbin, *Pemikiran KH. M. Hasyim Asy'ari tentang Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*. Surabaya: Khalista. 2010.

Wawancara:

Wawancara dengan Mustafa Bisri (Gus Mus), Rembang, 10 Januari 2010.

Wawancara dengan Muhammad nafis (putra KH. Misbah Mustafa), Bangilan, 09 Januari 2010.

