

**BUDAYA PESISIRAN DAN PEDALAMAN
DALAM TAFSIR AL-QUR'AN
(Studi Kasus Tafsir *al-Ibriz* dan Tafsir *al-Huda*)**

Oleh:

Imam Muhsin

Fakultas Adab dan Ilmu Budaya

Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga

Jl. Marsda Adisutjipto Yogyakarta 55281

Abstract

Commentary of *al-Ibriz* and commentary of *al-Huda* are the two commentaries of the Qur'an that accommodate the local culture, particularly in Java. Culture accommodation occurs mainly in the realm of language, namely Java language. It is because language as the instrument of articulation to transfer cultural values. In addition, Javanese language also used in *al-Ibriz* commentary and *al-Huda* commentary. The usage of Javanese language in every communication always need cultural values which is articulated and stated to the reader through the interpretation of God statements in Qur'an with the complex and unique method. It is also used tricky psycho-cultural aspect. The differences of cultural accommodation from the both of two books of commentary and consistency in using Javanese cultural concepts, depth discussion in linking values or concepts of Javanese culture, as well as compliance with the application of the values of Javanese culture. *Al-Ibriz* commentary where the author was born in the coastal area of Java tend to be inconsistent, the discussion is not exhaustive, and less adhere to the application of Javanese cultural values. While the *al-Huda* commentary which is the writer has Javanese cultural background inland tend to be consistent, deep, and adherence to social values and culture in the Java community.

Keywords: *al-Ibriz* commentary, *al-Huda* commentary, Javanese culture.

Abstrak

Tafsir al-Ibriz dan *Tafsir al-Huda* adalah dua karya tafsir al-Qur'an yang akomodatif terhadap budaya lokal, khususnya Jawa. Akomodasi budaya tersebut terjadi terutama dalam ranah kebahasaan, yaitu bahasa Jawa. Hal ini dimungkinkan karena bahasa merupakan media artikulasi sekaligus transfer nilai-nilai budaya. Demikian juga bahasa Jawa yang dipergunakan dalam *Tafsir al-Ibriz* dan *Tafsir al-Huda*. Penggunaannya dalam setiap komunikasi mengandaikan adanya nilai-nilai budaya yang diartikulasikan dan disampaikan kepada pembaca melalui proses penerjemahan firman-firman Allah dalam al-

Qur'an yang berlangsung sangat kompleks dan unik serta melibatkan aspek psiko-kultural rumit. Perbedaan akomodasi budaya pada kedua kitab tafsir tersebut terletak pada konsistensi penggunaan konsep-konsep budaya Jawa, kedalaman pembahasan dalam menghubungkan nilai-nilai atau konsep-konsep budaya Jawa, serta kepatuhan penerapan nilai-nilai budaya Jawa. Tafsir *al-Ibriz* yang penulisnya lahir di daerah Jawa pesisiran cenderung tidak konsisten, pembahasannya kurang mendalam, dan kurang mematuhi penerapan nilai-nilai budaya Jawa. Sementara itu, Tafsir *al-Huda* yang penulisnya berlatarbelakang budaya Jawa pedalaman cenderung konsisten, mendalam, dan patuh terhadap nilai-nilai sosial-budaya dalam masyarakat Jawa.

Kata kunci: tafsir *al-Ibriz*, tafsir *al-Huda*, budaya Jawa.

A. PENDAHULUAN

Salah satu aspek yang memiliki pengaruh sangat besar dalam penafsiran agama (baca: kitab suci) adalah aspek sosial-budaya.¹ Hal ini dapat dipahami, karena penafsiran agama merupakan hasil konstruksi intelektual seseorang dalam menjelaskan pesan-pesan wahyu Tuhan sesuai dengan kebutuhan manusia di dalam lingkungan sosial dan budaya dengan kompleksitas nilai-nilai yang melingkupinya.² Agama yang hadir dalam realitas budaya manusia yang konkret dan beragam akan dipahami dan ditafsirkan berdasarkan keragaman budaya manusia itu sendiri. Itulah sebabnya mengapa hasil penafsiran agama dapat berbeda-beda antara satu masyarakat dengan masyarakat yang lainnya meskipun yang ditafsirkan sama. Demikian juga penafsiran al-Qur'an.

Para ahli antropologi berpendapat bahwa setidaknya ada tujuh unsur kebudayaan yang bersifat universal dan selalu ada di setiap masyarakat. Salah satunya adalah bahasa.³ Masyarakat dan bahasanya merupakan dua hal yang tidak dapat dipisahkan. Ada hubungan yang sangat erat antara keduanya yang bersifat timbal balik. Bahasa dapat

¹Bandingkan dengan Naṣr Ḥamīd Abū Zaid, *Tekstualitas al-Qur'an Kritik terhadap Ulumul Qur'an*, terj. Khoiron Nahdliyyin (Yogyakarta, LkiS, 2002), hlm. 1. Dalam hal ini Naṣr Ḥamīd menyebut dua contoh yang dikatakan sebagai faktor terpenting, yaitu sifat atau watak ilmu yang disentuh oleh teks (disiplin keilmuan) dan horizon epistemologi yang dipergunakan oleh penafsir dalam menangani teks.

²Bandingkan dengan Jamhari Ma'ruf, "Pendekatan Antropologi dalam Kajian Islam", <http://www.ditperta.net/artikel>, diakses tanggal 20 Agustus 2006.

³Ketujuh unsur itu, selain bahasa, adalah sistem religi dan upacara keagamaan, sistem dan organisasi kemasyarakatan, sistem pengetahuan, kesenian, sistem mata pencaharian hidup, dan sistem teknologi dan peralatan. Baca Koentjaraningrat, *Kebudayaan, Mentalitas dan Pembangunan*, cet. 21 (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2004), hlm. 2.

membentuk realitas, atau sebaliknya, bahasa merupakan refleksi dari realitas. Hal ini berarti bahwa bahasa merupakan perangkat sosial yang paling penting dalam menangkap dan mengorganisasi dunia. Berbicara tentang bahasa tidak mungkin terlepas dari budaya dan realitas masyarakat pengguna bahasa tersebut.⁴ Hal ini menurut Nasr Hamid Abu Zaid juga berlaku pada teks al-Qur'an ketika ia diposisikan sebagai wacana kebahasaan.⁵

Seperti halnya al-Qur'an, tafsir al-Qur'an juga merupakan wacana kebahasaan. Oleh karena itu, keberadaan tafsir al-Qur'an tentu tidak dapat dilepaskan dari nilai-nilai kebudayaan masyarakat yang melingkupi seorang penafsir sebagaimana terkandung dalam bahasa yang dipergunakannya. Ini merupakan sesuatu yang logis, karena bahasa bukan medium netral yang dapat digunakan dalam pembentukan dan transfer nilai, makna, dan pengetahuan-pengetahuan yang berada di luar bahasa itu sendiri. Sebaliknya, bahasa lebih bersifat "konstitutif" terhadap nilai, makna, dan pengetahuan-pengetahuan tersebut.⁶ Ini berarti, penggunaan bahasa tidak bisa hanya sekadarnya saja dan nihil orientasi, karena yang demikian itu bertentangan dengan karakter dasarnya. Penggunaan bahasa mesti berorientasi pada fungsinya sebagai penentu makna-makna yang bisa atau tidak bisa dipakai dalam situasi dan kondisi tertentu oleh masyarakat pengguna bahasa tersebut. Dalam konteks inilah tafsir al-Qur'an kemudian dapat dipahami sebagai sebuah fenomena kebudayaan.

Berdasarkan latar belakang di atas, artikel ini mengkaji tafsir al-Qur'an dalam perwujudannya sebagai fenomena kebudayaan dalam masyarakat Jawa yang berbeda, yaitu Jawa pesisiran dan Jawa pedalaman. Tafsir *al-Ibriz* dipilih sebagai obyek kajian didasarkan pada alasan bahwa kitab tersebut merupakan karya intelektual yang lahir di dunia pesantren Jawa pesisir, yakni Rembang. Dalam konteks sejarah sosial dan Islamisasi Jawa, Rembang termasuk salah satu kota bandar tua tempat pesinggahan kapal-kapal dagang antar-pulau maupun kapal asing. Kota-kota bandar di daerah pesisir dianggap sebagai pintu masuk dan tempat persemaian Islam sebelum menyebar ke dan tumbuh di

⁴Nasr Hamid Abū Zaid, *Tekstualitas al-Qur'an*, hlm. 19.

⁵Lebih lanjut baca *Ibid.*, hlm. 19-24.

⁶Chris Barker, *Cultural Studies*, hlm. 89. Salah satu teori bahasa menyebutkan, bahwa *language can assist in conveying new ideas and culture*, bahkan *language may be used to change beliefs and values*. Lebih lanjut baca Steinberg, at.al., *Psycholinguistics: Language, Mind and World* (Essex: Longman, 2001), hlm. 271-272.

daerah pedalaman Jawa. Dari sisi keagamaan, daerah pesisir sering dianggap memiliki ciri keislaman yang lebih kuat dan murni dibanding daerah pedalaman.⁷ Sedangkan Tafsir *al-Huda* dipilih karena kitab tersebut lahir dari wilayah Jawa, tepatnya Yogyakarta, yang menurut Koentjaraningrat daerah yang berada di antara aliran Sungai Opak dan Progo itu dipandang sebagai salah satu daerah pusat kebudayaan Jawa-Kraton, di samping Solo, dan dianggap sebagai daerah sumber dari nilai-nilai dan norma-norma Jawa.⁸

Pokok masalah kajian ini difokuskan pada hubungan antara Islam dan kebudayaan Jawa dan perbandingannya dalam Tafsir *al-Ibriz* dan Tafsir *al-Huda*. Adapun permasalahannya dirumuskan sebagai berikut: Bagaimana akomodasi budaya dalam Tafsir *al-Ibriz* dan Tafsir *al-Huda*? Bagaimana persamaan dan perbedaan akomodasi budaya pada kedua tafsir berbahasa Jawa tersebut?

Pentingnya kajian ini tidak dapat dilepaskan dari pentingnya tafsir al-Qur'an dalam kehidupan masyarakat (baca: umat Islam). Sebab, sebagaimana diyakini Nasr Hamid Abū Zaid bahwa teks apapun, termasuk al-Qur'an, tidak dapat membangun jalan sejarah dan kebudayaan umat manusia secara mandiri, terlepas dari realitas di luarnya. Sejarah dan kebudayaan kaum muslimin pada dasarnya dibangun melalui proses dialektika antara manusia dengan realitas di satu pihak, dan dialognya dengan teks (baca: al-Qur'an) di pihak lain.⁹ Dalam konteks inilah tafsir al-Qur'an memiliki peran strategis dalam menentukan arah perjalanan sejarah dan perubahan kebudayaan masyarakat. Sehubungan dengan itu, hasil kajian ini diharapkan berguna bagi umat Islam untuk memahami keragaman penafsiran agama (al-Qur'an) yang berbeda-beda, yang pada gilirannya dapat melahirkan ekspresi keagamaan yang berbeda-beda pula. Selain itu, hasil kajian ini diharapkan dapat menjadi model rancangan transformasi umat di masa depan menuju suatu kondisi yang dicita-citakan sesuai dengan ide moral dan nilai-nilai fundamental dalam al-Qur'an.

⁷Pradjarta Dirdjosanjoto, *Memelihara Umat: Kiai Pesantren – Kiai Langgar di Jawa*, cet. II, (Yogyakarta: LKiS, 2013), hlm. 49-50.

⁸Koentjaraningrat, *Kebudayaan Jawa*, hlm. 23-24.

⁹Nasr Hamid Abū Zaid, *Tekstualitas al-Qur'an Kritik terhadap Ulumul Qur'an*, terj. Khoiron Nahdliyyin, (Yogyakarta, LkiS, 2002), hlm. 1.

Kebudayaan pada dasarnya meliputi segala perbuatan manusia, termasuk di dalamnya kesenian, ilmu pengetahuan, dan agama.¹⁰ Ketika agama dimasukkan dalam kategori kebudayaan, maka yang dimaksud adalah penafsiran terhadap kitab suci agama itu. Sebab, berbagai tingkah-laku keagamaan bukanlah diatur oleh ayat-ayat kitab suci secara mandiri, melainkan oleh interpretasi atas ayat-ayat kitab suci tersebut.¹¹ Melalui kegiatan kebudayaan, manusia berusaha mewujudkan sesuatu yang sebelumnya hanya merupakan kemungkinan menjadi kenyataan yang bernilai. Demikian juga dalam kegiatan penafsiran al-Qur'an, berbagai kemungkinan makna yang tersembunyi di balik teks berusaha diwujudkan dalam bentuk karya tafsir yang berisi sistem nilai, gagasan-gagasan, dan norma-norma sehingga teks tersebut bernilai.

Tafsir al-Qur'an sebagai fenomena kebudayaan adalah sebuah proses belajar yang terus menerus. Sebagai proses, tafsir al-Qur'an mengandaikan adanya gerak dinamis yang terus berubah, seiring dengan perubahan dan perkembangan kehidupan manusia. Dengan kata lain, dinamika tafsir al-Qur'an pada dasarnya berbanding lurus dengan dinamika kehidupan manusia itu sendiri. Keduanya memiliki kaitan yang erat dan hubungannya bersifat organis, di mana yang satu memengaruhi yang lain. Dengan adanya saling pengaruh tersebut pada gilirannya menyebabkan terjadinya perubahan sekaligus perbedaan fenomena kebudayaan dalam ranah tafsir al-Qur'an, sesuai dengan perbedaan ruang, waktu, serta latar belakang sosial-budaya penafsirnya.

B. Lebih Dekat dengan Tafsir *Ibrīz* dan *al-Huda*

Tafsir *al-Ibrīz* ditulis oleh KH. Bisri Mustofa atau lebih dikenal dengan sebutan Mbah Bisri Mustofa. KH. Bisri Mustofa lahir di kampung Sawahan gang Palen Rembang Jawa Tengah pada tahun 1915 dari pasangan suami istri H. Zaenal Mustofa dan Chotijah. Nama kecilnya adalah Mashadi, sedangkan nama Bisri ia pergunakan setelah menunaikan ibadah haji pada tahun 1923. Sementara itu, tambahan nama Mustofa diambil dari nama belakang ayahnya. Beliau memiliki

¹⁰Cornelis Anthonie van Peursen, *Strategi Kebudayaan*, terj. Dick Hartoko (Yogyakarta: Kanisius, 1994), hlm. 11.

¹¹Heddy Shri Ahimsa Putra, "Penutup: Suatu Refleksi Antropologis" dalam J.W.M. Bakker, *Filsafat Kebudayaan*, hlm. 152.

tiga orang saudara masing-masing bernama Salamah (Aminah), Misbach, dan Ma'shum.

Tafsir *al-Ibriz* merupakan karya Mbah Bisri yang paling terkenal. Tafsir ini pada mulanya merupakan penjelasan-penjelasan beliau terhadap al-Qur'an yang kemudian disusun kembali oleh tiga orang santri beliau, yaitu : 1) Munshorif, 2) Maghfur, dan 3). Ahmad Shofwan (sekarang tinggal di Benowo Surabaya).¹² Tafsir yang diberi judul lengkap *al-Ibriz li Ma'rifat Tafsir al-Qur'an al-'Aziz* ini ditulis dalam bahasa Jawa dengan menggunakan tulisan Arab *pegon*. Jika bentuk tulisan dapat dikategorikan sebagai wujud kebudayaan fisik, maka karya tafsir ini selain sebagai wujud kebudayaan ideal, juga sebagai wujud kebudayaan fisik. Tetapi dalam penelitian ini, fokus pembahasannya bukan *Tafsir al-Ibriz* sebagai wujud kebudayaan fisik itu, tetapi lebih pada wujudnya sebagai kebudayaan ideal. Hal ini didasarkan pada asumsi, bahwa meskipun antara kebudayaan ideal, sistem sosial, dan kebudayaan fisik memiliki jalinan erat dan saling memengaruhi, tetapi perwujudan sistem sosial dan kebudayaan fisik sangat bergantung pada adanya kebudayaan ideal. Ini sejalan dengan pandangan Levi-Strauss bahwa struktur suatu masyarakat tidak berkenaan dengan realitas empirik, tetapi berkenaan dengan model-model yang disusun di belakangnya.¹³

Menurut penjelasan penyusunnya, karya tafsir¹⁴ yang ditulisnya itu disajikan secara sederhana, sehingga mudah dipahami dan tidak terlalu berat.¹⁵ Sumber rujukan yang digunakan sebagai bahan untuk menulis tafsir tersebut adalah kitab-kitab tafsir yang terkenal dan diakui (*mu'tabarah*), antara lain *Tafsir Jalalain*, *Tafsir Baiḍāwī*, *Tafsir Khāzin*, dan lain-lain. Tafsir *al-Ibriz* diterbitkan oleh penerbit Menara Kudus dalam

¹²Dikutip dari almihrab.com dalam <http://ahlusunahwaljamaah.wordpress.com/manakib/kh-bisri-mustofa/>

¹³ Dikutip dari Tirta Suwondo, *Studi Sastra Beberapa Alternatif* (Yogyakarta: Hanindita, 2003), hlm. 90.

¹⁴ Penulisnya sendiri menyebut hasil karyanya itu sebagai "terjemah tafsir al-Qur'an". Barangkali hal ini dipengaruhi oleh pendapat yang mengatakan bahwa tafsir al-Qur'an pada dasarnya bermaksud mencari makna yang paling dekat, mudah dan kuat bagi lafadz al-Qur'an, dan ini hanya dapat dilakukan dalam bahasa yang sama dengan bahasa al-Qur'an, yaitu Arab. Oleh karena itu, jika pencarian makna tersebut dilakukan dalam bahasa yang berbeda, maka hal itu dikatakan sebagai terjemah tafsir al-Qur'an. Lihat Manna' al-Qaṭṭān, *Mabāhith fi 'Ulūm al-Qur'an* (tp.: Mansyūrāt al-'Aṣr al-Hadīth, tt.), hlm316.

¹⁵ Bisryi Mushtofa, *al-Ibriz li Ma'rifat Tafsir al-Qur'an al-'Aziz*, Juz. I (Rembang: Menara Kudus, t.t.), hlm. 1.

dua bentuk: jilid kecil terdiri dari 30 jilid (berdasarkan jumlah juz al-Qur'an) dan jilid besar terdiri dari 3 jilid.

Adapun Tafsir *al-Huda* ditulis oleh Kolonel (Purn.) Drs. H. Bakri Syahid. Nama aslinya adalah Bakri, sedangkan tambahan nama Syahid diambil dari nama ayahnya, Muhammad Syahid, dari Kotagede Yogyakarta. Ibunya bernama Dzakhirah, berasal dari kampung Suronatan Yogyakarta. Bakri Syahid lahir di kampung Suronatan Kecamatan Ngampilan Kotamadya Yogyakarta pada hari Senin Wage tanggal 16 Desember 1918 M. Ia merupakan anak kedua dari tujuh bersaudara. Keenam saudara kandungnya itu berturut-turut bernama Siti Aminah, Lukman Syahid, Zapriyah, Siti Warfiyah, Ismiyati, dan Dukhoiri.¹⁶

Sejarah penulisan Tafsir *al-Huda* tidak banyak diketahui, termasuk oleh keluarga dan saudara-saudaranya. Informasi paling akurat dan cukup jelas justru diperoleh dari pengakuan pengarangnya sendiri yang ditulis di bagian kata pengantar. Di dalam kata pengantar itu disebutkan bahwa Tafsir *al-Huda* mulai disusun pada tahun 1970. Pada waktu itu, Bakri Syahid masih bertugas sebagai karyawan ABRI (Angkatan Bersenjata Republik Indonesia) --sekarang TNI (Tentara Nasional Indonesia)-- di Sekretaris Negara Republik Indonesia dalam Bidang Khusus. Proses penulisan Tafsir *al-Huda* itu berlanjut terus hingga ia menduduki jabatan Rektor IAIN (sekarang UIN/Universitas Islam Negeri) Sunan Kalijaga Yogyakarta antara tahun 1972 sampai tahun 1976.¹⁷

Dalam khazanah kajian al-Qur'an di Indonesia, Tafsir *al-Huda* dapat dimasukkan ke dalam kelompok tafsir berbahasa daerah sebagai kelanjutan dari upaya-upaya penafsiran al-Qur'an yang telah dirintis sejak masa Abdul Rauf al-Singkili dari Aceh pada pertengahan abad ke-17 M.¹⁸ Upaya rintisan itu kemudian diikuti generasi berikutnya, antara lain Kyai Muhammad Nawawi dari Banten dengan karyanya *Tafsir al-Munir* (1882-an M), Kyai Muhammad Saleh Darat dari Semarang dengan karyanya *Tafsir Basa Jawi* dalam huruf Arab (1892-an M), dan Kyai Bagus

¹⁶Wawancara dengan H. Lukman Syahid (80 th.), adik kandung Bakri Syahid, di rumahnya pada tanggal 5 Agustus 2007.

¹⁷Bakri Syahid, "Purwaka", *al-Huda*, hlm. 8.

¹⁸Namun demikian, karya Abdul Rauf ini dinilai lebih mirip sebagai karya terjemahan atas *Tafsir al-Baidhāwī*. Lihat M. Quraish Shihab, "Pengantar", Taufiq Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah al-Qur'an* (Jakarta: Pustaka Alvabet, 2005), hlm. vi.

'Arafah dari Solo dengan karyanya *Tafsir Jalalen Basa Jawi Alus* dalam huruf Arab (1913 M).¹⁹

C. Budaya Jawa Pesisiran Vs Pedalaman

Kajian budaya Jawa dalam Tafsir *al-Ibriz* dan Tafsir *al-Huda* dalam tulisan ini dibatasi pada masalah yang berkaitan dengan ketuhanan dan nilai-nilai sosial. Hal ini dimaksudkan agar pembahasannya dapat dilakukan lebih fokus dan mendalam.

Dalam Tafsir *al-Ibriz* dijelaskan bahwa alam semesta ini diciptakan oleh Allah Swt. Allah adalah Tuhan yang menguasai seluruh alam dan memiliki sifat belas kasih kepada semua makhluk, lebih-lebih terhadap manusia, tetapi pada saat yang sama juga memiliki sifat kuasa atas segala sesuatu. Kekuasaan Allah tersebut tidak terbatas, baik di dunia maupun di akhirat. Kekuasaan Allah di akhirat diwujudkan dengan memberikan pahala kepada orang-orang yang taat kepada-Nya, dan memberikan hukuman kepada orang-orang yang membangkang perintah-perintah-Nya saat hidup di dunia.²⁰

Dalam masalah ketuhanan Tafsir *al-Ibriz* tampak akomodatif terhadap konsep-konsep ketuhanan dalam budaya Jawa, seperti penambahan panggilan bernuansa Jawa secara terbatas, yaitu *Gusti* di depan nama Allah. Selain itu, Tafsir *al-Ibriz* juga memberikan penjelasan tentang sifat Allah sebagai tempat bergantung segala makhluk yang bernuansa lokal Jawa, yakni Allah sebagai "*Pangeran*".

Hal yang sama juga dilakukan pula oleh Tafsir *al-Huda*. Ketika membahas tentang ketuhanan, Tafsir *al-Huda* menjelaskan bahwa Allah swt. adalah Zat yang Maha Suci, yang berhak disembah, dipuja, dan diagungkan.²¹ Namun, berbeda dengan Tafsir *al-Ibriz*, penjelasan ayat-ayat al-Qur'an yang dilakukan oleh Tafsir *al-Huda* terkesan lebih menonjolkan nuansa budaya Jawa. Secara umum, konsep tentang ketuhanan dalam Tafsir *al-Huda* selaras dengan keyakinan orang Jawa pada umumnya,²² yaitu percaya bahwa Allah swt. adalah Sang Pencipta,

¹⁹Periksa Mohammad Adnan, "Bebuka", *al-Qur'an al-Karim Tafsir Qur'an Suci Basa Jawi* (Bandung: Alma'arif, 1987), hlm. 7.

²⁰Bisri Mustofa, *al-Ibriz li Ma'rifat Tafsir al-Qur'an al-'Aziz*, (Kudus: Menara Kudus, tt.), hlm. 3.

²¹"... Allah inggih punika Dzat ingkang Maha Suci, ingkang saestu kagungan Hak dipun sembah-sembah lan kapundhi-pundhi ..." Lebih lanjut baca Bakri Syahid, *al-Huda Tafsir Qur'an Basa Jawi* (Yogyakarta: Bagus Arafah, 1979), hlm. 17.

²²Periksa Koentjaraningrat, *Kebudayaan Jawa* (Jakarta: Balai Pustaka, 1994), hlm. 322.

penyebab dari segala kehidupan dunia dan seluruh alam semesta. Dalam kaitan ini, Tafsir *al-Huda* mengungkapkannya demikian:

Gusti Allah paring pitedah dhumateng sadaya makhlukipun lumantar 'akal, instinct (naluri) sarta kodrat 'alam lingkunganipun, supados saged nglestantunaken kawilujenganipun ing bebrayan sami, sarta mbangun kabudayaan-kabudayaan insani. Pramila manungsa kedah makarya lan manembah sarta dhedhepe ing Allah, amrih tata tentrem kerta-raharja awit ing Donya dumugining Akhirat, sowan ngadhep ing ngarsanipun Gusti Pepundhening para manungsa, Allah swt.!²³

Dari penjelasan yang dikemukakan oleh Tafsir *al-Huda* di atas dapat dipahami bahwa Allah swt., yang disebut dengan sapaan bernuansa Jawa "*Gusti Allah*", adalah asal sekaligus tujuan segala amal perbuatan manusia. Menurut Koentjaraningrat, konsepsi tentang Tuhan demikian ini pada dasarnya telah menjadi kesadaran umum orang Jawa yang tercermin dalam penyebutan nama Allah dengan melafalkan *bismillāh*, baik diucapkan maupun dibisikkan, setiap kali mereka mengawali usahanya.²⁴ Simbolisasi penghormatan mengenai hubungan manusia dengan Allah swt. yang menguasai segalanya itu tidak hanya diungkapkan oleh Tafsir *al-Huda* dengan menggunakan "*gusti*" saja, tetapi juga "*pepundhen*", dan "*ngarsa dalem*." Hal ini berbeda dengan Tafsir *al-Ibriz* yang tidak menggunakan dua sebutan terakhir, yakni "*pepundhen*" dan "*ngarsa dalem*". Yang sering dijumpai dalam Tafsir *al-Ibriz* ketika menyebut nama Allah justru memberikan tambahan sifat *ta'āla* (Yang Maha Tinggi), sebuah sifat yang sering dilekatkan kepadanya dalam konsep teologis normatif dalam Islam.

Dalam hal penambahan kata "*gusti*" di depan kata Allah, baik dalam Tafsir *al-Ibriz* maupun Tafsir *al-Huda*, pada dasarnya tidak bertentangan dengan prinsip tauhid, karena perkataan "*gusti*" bermakna yang dipuji dan dijunjung tinggi.²⁵ Pada mulanya kata "*gusti*"

²³*Ibid.*, cat. no. 628, hlm. 585.

²⁴Koentjaraningrat, *Kebudayaan Jawa*, hlm. 322. Dalam kaitan ini dapat diduga bahwa orang Jawa pada dasarnya telah menginternalisasikan sabda Nabi Muhammad saw. yang berbunyi "*Setiap perkara yang baik yang tidak diawali dengan melafadzkan basmalah maka ia akan terputus*" [كل أمر ذي بال لم يبدأ فيه ببسم الله الرحمن الرحيم أقطع] dalam kebudayaan mereka. Mengenai hadis ini, lihat al-Suyuthi, *Jāmi' al-Shaghīr fi Alḥādīth al-Basyīr al-Nadzīr*, Juz 2 (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), hlm. 92.

²⁵Abdul Hadi WM, "Islam dan Dialog Kebudayaan: Perspektif Hermeneutik", *Agama dan Pluralitas Budaya Lokal*, ed. Zakiyuddin Baidhawiy & Mutohharun Jinan

merupakan sebutan dan sapaan untuk seorang raja dan permaisurinya.²⁶ Oleh karena itu, ketika Allah swt. disapa atau disebut dengan “Gusti Allah”, maka ini berarti Dia telah diposisikan seperti “Raja” sebagaimana yang dipahami oleh masyarakat Jawa.²⁷

Dalam Tafsir *al-Huda*, sebutan “ngarsa dalem” sering ditambahkan di depan sebutan “Gusti Allah” sehingga menjadi “Ngarsa Dalem Gusti Allah swt.” Namun, tidak jarang ketika sebutan “ngarsa dalem” dipergunakan, justru sebutan “gusti” dihilangkan sehingga menjadi “Ngarsa Dalem Allah swt.” saja. Sebutan “ngarsa dalem” umumnya dipergunakan oleh masyarakat Jawa ketika menyebut raja atau sultan. Mereka merasa lebih bersikap hormat dan menghargai manakala menyebut raja atau sultan dengan “ngarsa dalem”, yang kadang-kadang ditambah dengan namanya, daripada menyebut namanya secara langsung. Ini pada dasarnya sesuai dengan nilai-nilai budaya Jawa, khususnya menyangkut tata *unggah-ungguh*. Sebutan “ngarsa dalem” dalam budaya Jawa dapat berarti “haribaan raja.” Ungkapan serupa yang menggunakan kata “dalem” adalah “nderek karsa dalem”, yang berarti “terserah kehendak raja.” Ungkapan ini dipergunakan oleh orang Jawa ketika berhadapan dengan kekuasaan raja yang besar yang diimbangi dengan pelaksanaan tugas-tugas dan kewajiban-kewajibannya sehingga meluap budi luhur-mulia dan sifat adilnya terhadap sesama. Kekuasaan dan tanggung jawab raja yang manifestasinya dapat dirasakan oleh semua orang di wilayah pemerintahannya ini dalam budaya Jawa diungkapkan dengan istilah *gung binthara ber budi bawa leksana ambeg adil paramarta*.²⁸

Kata yang sering dipergunakan oleh Tafsir *al-Ibriz* dan Tafsir *al-Huda* untuk menyebut nama Allah, baik sebagai kata ganti maupun imbuhan, adalah “pangeran”. Secara kultural kata “pangeran” juga merupakan salah satu konsep-konsep teologis-religius dalam budaya Jawa. Kata ini pada mulanya merupakan gelar untuk anak raja atau bangsawan tinggi kerajaan.²⁹ Itu sebabnya dalam masyarakat Jawa sering disebut nama-nama bangsawan yang menggunakan gelar ini,

(Surakarta: Pusat Studi Budaya dan Perubahan Universitas Muhammadiyah Surakarta, 2003), hlm. 117.

²⁶Koentjaraningrat, *Kebudayaan Jawa*, cat. no. 1, hlm. 322.

²⁷Namun tentu dengan nuansa yang lebih tinggi sehingga pemahamannya tidak persis sama dengan raja-raja dunia.

²⁸G. Moedjanto, *Konsep Kekuasaan Jawa*, hlm. 123.

²⁹G. Moedjanto, *Konsep Kekuasaan Jawa*, hlm. 130.

misalnya yang paling terkenal Pangeran Mangkubumi (1717-1792)³⁰ dan Pangeran Diponegoro (1785-1855).³¹ Ketika kata *pangeran* dipergunakan untuk menyebut nama Allah, hal itu kadang-kadang dipahami oleh orang Jawa sebagai *kirata basa*, yaitu berasal dari kata "*pangengeran*" yang berarti "tempat bernaung atau berlindung."³²

Berbeda dari Tafsir *al-Huda* yang lebih akomodatif terhadap konsep-konsep teologis-religius dalam budaya Jawa, Tafsir *al-Ibrīs* terkesan membatasi diri dalam menggunakan konsep-konsep teologis-religius budaya Jawa dan cenderung menggunakan konsep-konsep yang lebih umum. Sementara itu, bentuk-bentuk penyebutan yang diberikan kepada Allah dalam Tafsir *al-Huda* pada dasarnya tidak dapat dilepaskan dari makna kultural dalam konsep-konsep teologis-religius budaya Jawa. Penyebutan Allah sebagai *Pangeran* dan juga *Pepundhen* berkaitan erat dengan pemahaman kultural masyarakat Jawa bahwa Dia merupakan *sangkan paraning dumadi*. Menurut Tafsir *al-Huda*, keagungan Allah swt. pada dasarnya mewujudkan dalam dua hal, yaitu adanya alam semesta seisinya dan terciptanya manusia. Dalam hal ini, hanya manusia yang dapat menyadari bahwa Allah swt. adalah *sangkan paraning dumadi*, karena hal itu sesuai dengan fitrah penciptaannya. Kesadaran ini pada gilirannya menuntut manusia untuk berbuat baik terhadap Allah swt., diri sendiri, serta lingkungan dan sesamanya. Khusus terhadap Allah swt., perbuatan baik manusia itu disimbolkan dalam budaya Jawa dengan pola-pola penyebutan yang dapat merangkum berbagai macam perasaan, dan ini tercermin dari makna yang terkandung dalam pola penyebutan-Nya itu sendiri.

Pada tataran praksis, gagasan *sangkan paraning dumadi* dalam budaya Jawa pada dasarnya berusaha menjawab pertanyaan bagaimana manusia berhadapan dengan hakikat yang sebenarnya, serta bagaimana

³⁰Nama kecilnya adalah Raden Mas Sujana putra Mangku Rat IV dari istri selir B.M.A. Tejawati. Dia adalah pendiri kesultanan Yogyakarta yang kemudian bergelar Sultan Hamengku Buwana I (1755-1792). Baca *Ibid.*, hlm. 195-6.

³¹Dia adalah putra Sultan Hamengku Buwana III dari *garwa ampeyan* R.A. Mangkarawati. Nama kecilnya R.M. Antawirya. Semasa kecil dia diasuh oleh Ratu Ageng, janda Hamengku Buwana I. Menginjak usia dewasa, dia tumbuh menjadi orang yang berwatak alim dan suka pergi ke tempat-tempat suci untuk bersamadi atau bertapa. Meskipun tidak ada tanda dia melatih diri dalam bidang kemiliteran, namun dia menunjukkan keberanian dan bakat kepemimpinan besar sehingga mampu memimin perlawanan terhadap penjajah selama 5 tahun. Lebih lanjut baca *Ibid.*, hlm. 199-202.

³²Lihat <http://www.mail-archive.com/mayapadaprana@googlegroups.com/msg00028>, diakses tanggal 20 Desember 2006.

memberi wujud yang paling bermakna pada kehidupannya.³³ Oleh karena itu, manusia harus berusaha untuk mencapai hubungan yang tepat terhadap alam lahir, sekaligus untuk semakin menyelami batinnya. Di sinilah gagasan *sangkan paraning dumadi* berseduaan dengan fitrah penciptaan manusia yang terdiri dari aspek lahir dan aspek batin, jiwa dan raga. Artinya, bahwa manusia sendiri telah dibekali kemampuan dan bertanggung jawab untuk mengelola kehidupan di alam semesta ini sehingga bermakna bagi kemaslahatan hidupnya di dunia ini hingga di akhirat kelak.

Secara bahasa, *sangkan* berarti “asal”, *paran* berarti “tujuan”, sedangkan *dumadi* berarti “yang terjadi” atau “segala sesuatu yang terjadi atau yang menerima keberadaan.”³⁴ Berdasarkan pengertian ini, dapat dipahami bahwa *sangkan* adalah awal kehidupan, *paran* adalah akhir kehidupan, sedangkan *dumadi* adalah “posisi antara” dari awal dan akhir kehidupan manusia yang tidak lain adalah kehidupan manusia itu sendiri. Awal dan akhir kehidupan manusia adalah sesuatu yang bersifat batin, karena ia berhubungan dengan asal mula hidup manusia yang berasal dari *rūh* Tuhan.³⁵ Sementara itu, “posisi antara” merupakan gabungan dari dua aspek sekaligus, lahir dan batin, karena ia adalah hidup dan kehidupan manusia itu sendiri di alam nyata ini.

Dalam masalah nilai-nilai sosial, akomodasi budaya dalam Tafsir *al-Ibriz* dan *al-Huda* terlihat jelas dalam Bahasa Jawa yang dipergunakannya. Dalam masyarakat Jawa, penggunaan tataran bahasa ini merupakan bagian dari norma-norma pergaulan sehari-hari dalam hubungan komunikasi. Praktik penggunaan bahasa Jawa yang mengacu pada tataran *ngoko-krama* berfungsi sebagai tata *unggah-ungguh*. Istilah *unggah-ungguh* sendiri mengandung arti lebih luas daripada *unggah-ungguhing basa*. Jika istilah yang pertama mengandung arti tata sopan santun (secara umum), maka istilah yang kedua secara khusus berarti tata sopan santun dalam berbahasa.³⁶ Itu sebabnya tataran *ngoko-krama* oleh masyarakat Jawa disebut juga dengan *unggah-ungguhing basa*.

³³Franz Magnis-Suseno, *Etika Jawa Sebuah Analisa Falsafi tentang Kebijakanaan Hidup Jawa* (Jakarta: Gramedia, 2001), hlm. 122.

³⁴P.J. Zoetmulder, *Manunggaling Kawula Gusti Pantheisme dan Monisme dalam Sastra Suluk Jawa*, terj. Dick Hartono (Jakarta: Gramedia, 1990), hlm. 376.

³⁵Baca Q.S. Shād [38]: 72.

³⁶Lihat G. Moedjanto, *Konsep Kekuasaan Jawa Penerapannya oleh Raja-raja Mataram* (Yogyakarta: Kanisius, 2002), hlm. 43.

Tafsir *al-Ibriz* dan *al-Huda* membedakan bentuk-bentuk tuturan al-Qur'an sesuai dengan status pihak-pihak yang terlibat komunikasi di dalamnya, meskipun seluruh ayat al-Qur'an adalah *kalāmullāh*.³⁷ Karena Allah swt. memiliki status paling tinggi di antara makhluk-makhluk-Nya yang lain, maka seluruh tuturan komunikasi langsung yang disampaikan kepada-Nya oleh pihak-pihak yang lain, bahkan Nabi saw. sekalipun, selalu diungkapkan dalam bentuk *krama*.

Komunikasi dalam al-Qur'an tidak selamanya menempatkan Allah swt. sebagai penutur. Sebaliknya, tidak jarang Ia bertindak sebagai lawan tutur, atau pihak ketiga yang menjadi objek tuturan. Pada saat Allah menjadi lawan tutur, maka komunikasi penutur selalu diungkapkan dengan menggunakan bentuk tuturan *krama*, bahkan golongan Iblis sang pembangkang. Hal ini dapat dibaca, misalnya, dalam Surah al-Hijr [15] ayat 33 yang menjelaskan argumentasi Iblis mengenai pembangkangan atau penolakannya terhadap perintah bersujud kepada Adam a.s. Dalam Tafsir *al-Ibriz* ayat tersebut diterjemahkan demikian:

*"Iblis matur: Kawula boten sudi lan boten badhe sujud hormat dateng menungsa kang Panjenengan titahaken sangking lempung aking kemlinthing sangking tanah jemek ingkang basin gandanipun".*³⁸

Sedangkan dalam Tafsir *al-Huda* ayat tersebut diterjemahkan demikian:

*"Ature iblis: Kawula boten badhe babar pindhah purun tumut sujud dhateng manungsa ingkang Paduka titahaken saking siti ingkang garing, tur cemeng, ingkang dipun rupekaken!".*³⁹

Demikian juga ketika Iblis telah dilaknat oleh Allah swt. karena pembangkangannya itu, ia mengajukan permohonan dengan tetap menjaga *unggah-ungguhing basa* dalam berkomunikasi. Mengenai hal ini, dapat dibaca dalam Surah al-Hijr [15] ayat 36, yang diterjemahkan berturut-turut dalam Tafsir *al-Ibriz* dan *al-Huda* sebagai berikut:

³⁷Para ulama sepakat bahwa al-Qur'an adalah "Kalām Allah swt. yang merupakan mu'jizat yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad saw. dan yang ditulis di dalam mushaf dan diriwayatkan secara *mutawātir* serta membacanya dianggap sebagai ibadah." Baca Muhammad 'Alī al-Shābūnī, *al-Tibyān fi 'Ulūm al-Qur'an* (Beirut: 'Alam al-Kutub, t.th.), hlm. 8; Mannā' al-Qattān, *Mabāhiith fi 'Ulūm al-Qur'an* (t.tp.: Manshūrāt al-'Asr al-Hadīth, t.th.), hlm. 21.

³⁸Bisri Mustofa, *al-Ibriz*, Juz 11-20, hlm. 768.

³⁹Bakri Syahid, *al-Huda*, hlm. 473.

"Iblis matur: Duh Pangeran! Kawula nyuwun mugu Panjenengan paringi inah, panjang umur ngantos dinten kiamat".⁴⁰

"Iblis matur: "Duh Pangeran kawula, mugu Paduka karsa nyarantosaken dhateng kawula ngantos dumugi dintenipun sedaya makhluk dipun tangekaken."⁴¹

Kedua contoh komunikasi antara Iblis dan Allah swt. tersebut memperlihatkan sikap hormat dan sopan yang ditunjukkan oleh Iblis di hadapan Allah swt. Meskipun Iblis durhaka kepada Allah dan dilaknat oleh Allah karena kedurhakaannya itu, dalam berkomunikasi dia tetap menjaga sopan-santun sesuai dengan posisi dan statusnya sebagai hamba Allah yang rendah dan hina. Hal ini ditunjukkan dalam bentuk tuturan *krama* yang dipergunakannya dalam berkomunikasi.

Perbedaan antara keduanya terdapat pada penggunaan kata persona untuk menyapa Allah sebagai lawan tutur (O2). Dalam Tafsir *al-Ibriz* menggunakan kata "*panjenengan*", sedangkan dalam Tafsir *al-Huda* menggunakan kata "*paduka*". Kedua kata persona tersebut dalam konteks *unggah-ungguhing basa* sesungguhnya memiliki tingkatan sama, yaitu sebagai kata persona kedua (O2) tipe menghormat. Perbedaannya, yang pertama (*panjenengan*) merupakan kata persona kedua langsung, sedangkan yang kedua (*paduka*) kata persona kedua tidak langsung. Dalam Tafsir *al-Huda* kata *paduka* secara khusus digunakan untuk Allah swt. dan makhluk-Nya yang dipandang memiliki kekuasaan atau jabatan tinggi seperti raja, misalnya Nabi Sulaiman a.s.⁴²

Secara kultural, kata persona kedua "*paduka*" tidak lazim dipergunakan oleh masyarakat Jawa dalam pergaulan sehari-hari. Kata "*paduka*" dalam masyarakat Jawa biasanya hanya dipergunakan untuk raja atau sultan. Hal ini karena kata "*paduka*" pada dasarnya dapat dikelompokkan sebagai bentuk persona kedua tidak langsung tipe menghormat kategori gelar kebangsawanan untuk raja atau sultan.⁴³ Oleh karena itu, ketika Nabi Sulaiman yang diposisikan sebagai raja

⁴⁰Bisri Mustofa, *al-Ibriz*, Juz 11-20, hlm. 769.

⁴¹Bakri Syahid, *al-Huda*, hlm. 473.

⁴²Q.S. al-Naml [27]: 22, 33, 39, dan 40. Periksa Bakri Syahid, *al-Huda*, hlm. 732-5.

⁴³Dalam kajian Restu Sukesti tentang persona kedua dalam Bahasa Jawa, kata ini lepas dari pembahasannya, mungkin karena ketidaklaziman penggunaannya dalam pergaulan sehari-hari. Lebih lanjut baca Restu Sukesti, "Persona Kedua," *Humaniora*, hlm. 291-194.

oleh semua makhluk yang ada di wilayah kekuasaannya, maka sebutan yang dipergunakan dalam berkomunikasi juga menggunakan kata *paduka*. Hal ini ditunjukkan, misalnya, oleh ucapan burung Hud-hud kepada Nabi Sulaiman ketika melaporkan alasan keterlambatannya datang menghadap, sebagaimana dijelaskan dalam Surah al-Naml [27] ayat 22 sebagai berikut:

"*Ora watara suwe manuk Hud-hud (Kuthilang) mau sowan ana ngarsane Sulaiman, nuli enggal matur: "Kula sumerep satunggaling prakawis ingkang Paduka dereng priksa, inggih punika kula sowan Paduka, saking Nagari Saba' kalayan ambekta pawartos ingkang terang yakin."*⁴⁴

Adapun berkaitan dengan tuturan *krama* yang dipergunakan Iblis ketika berkomunikasi dengan Allah, baik dalam Tafsir *al-Ibriz* maupun Tafsir *al-Huda*, dapat dijelaskan berdasarkan fungsi bahasa *krama* sebagai perwujudan dari tata *unggah-ungguh basa*. Paling tidak ada dua kemungkinan makna yang dapat dipahami dari bentuk tuturan yang digunakan untuk mengungkapkan komunikasi Iblis itu.

Pertama, bahwa Iblis dianggap tetap memandangi Allah sebagai lawan tutur yang memiliki kedudukan tinggi sehingga dia harus menghormatinya dan tidak sepatutnya menggunakan bahasa yang tidak sopan. Sebab, dalam konteks kebudayaan Jawa, lawan tutur yang diajak bicara dengan bahasa yang tidak semestinya akan merasa tidak dihormati, sementara penuturnya akan dicap sebagai tidak tahu tata *krama* atau kurang ajar.⁴⁵

Kedua, bahasa *krama* yang dipergunakan Iblis dalam berkomunikasi dengan Allah menunjukkan bahwa dia dianggap termasuk kelompok "terpelajar" yang mengetahui sopan santun. Ini berarti pula bahwa laknat Allah yang diterima Iblis karena pembangkangannya tidak direspon dengan sikap "kurang ajar" dan menantang. Sebab, jika terjadi perubahan bentuk tuturan dari *krama* menjadi *ngoko* oleh salah satu dari dua pihak yang terlibat dalam sebuah komunikasi, maka hal itu dapat berarti tantangan, atau paling tidak sebuah penghinaan, bagi pihak yang lain.⁴⁶

Dibanding Tafsir *al-Ibriz*, Tafsir *al-Huda* tampaknya sangat kuat berpegang pada nilai-nilai sosial budaya Jawa yang bertumpu kepada

⁴⁴*Ibid.*, hlm. 732.

⁴⁵G. Moedjanto, *Konsep Kekuasaan Jawa*, hlm. 43.

⁴⁶Bandingkan dengan *Ibid.*, hlm. 44.

dua prinsip utama, yaitu rukun (harmoni) dan hormat. Prinsip ini diterapkan tanpa memperdulikan suasana batin antara pihak-pihak yang berkonfrontasi atau sedang terjadi konflik. Dalam kondisi apapun dan bagaimanapun Tafsir *al-Huda* selalu menjaga harmoni sosial dan sikap hormat terhadap pihak-pihak tertentu sesuai dengan kedudukan masing-masing. Adapun Tafsir *al-Ibriz* tampak agak mengabaikan prinsip rukun dan hormat dalam konteks relasi sosial, dan cenderung bersifat tegas dan lugas. Tetapi kelugasan Tafsir *al-Ibriz* dalam mengungkapkan inter-relasi sosial sesungguhnya bukan berarti sama sekali tidak memperhatikan prinsip rukun dan hormat sebagaimana dalam budaya Jawa. Penerapan prinsip tersebut dalam Tafsir *al-Ibriz* tampaknya disesuaikan dengan situasi dan kondisi sosial psikologis, tentu berdasarkan pemahaman penafsir. Misalnya, Surah Thāhā [20] ayat 49-52 yang menceritakan tentang dialog antara Fir'aun dan Musa a.s., dalam Tafsir *al-Ibriz* ditafsirkan sebagai berikut:

"Fir'aun celathu: Sapa Pangeran ira loro iku, he Musa?"

"Nabi Musa ngendika: Pangeran kita inggih puniko Dzat ingkang paring sumokawis ingkang katitahake, lajeng dipun tedahaken".

"Fir'aun celathu: Banjur kapriye khabare lan sejaraha umat kang dhisik-dhisik?"

"Nabi Musa ngendika: Perkawis pangertosan sejarah ipun tiyang-tiyang rumiyen punika sedaya sampun kacathet wonten ing ngarsanipun Pangeran kawula (dados benjeng sampun temtu badhe nampi piwales piyambak-piyambak). Allah ta'ala boten badhe kasamaran lan boten badhe kasupen".⁴⁷

Sementara itu, dalam Tafsir *al-Huda* ayat di atas ditafsirkan demikian:

Fir'aun pitakon: "Sapa Pangeranira, he Musa!"

Musa mangsuli: "Wondene Pangeran kula, inggih punika Gusti Allah ingkang sampun paring dhumateng mahlukipun sadaya ingkang dados kabethanipun, nunten Panjenenganipun paring pitedah."

Fir'aun pitakon: "Kapriye kahanane umat kang wus kapungkur?"

Musa mangsuli: "Pangertosan perkawis punika namung wonten ing ngarsanipun Pangeran kawula, kaserat wonten ing Lauhil Mahfuzh. Pangeran kawula boten klintu, lan boten kesupen!"⁴⁸

⁴⁷Bisri Mustofa, *al-Ibriz*, Juz 11-20, hlm. 982-983.

⁴⁸Bakri Syahid, *al-Huda*, hlm. 584-5.

Tafsir *al-Ibriz* dan Tafsir *al-Huda* mengungkapkan komunikasi yang dilakukan oleh Musa a.s. sama-sama dalam bentuk tuturan *krama*, sedangkan komunikasi Fir'aun dalam bentuk tuturan *ngoko*. Jika dilihat dari perspektif budaya Jawa, bentuk tuturan kedua pihak pada dasarnya sesuai dengan norma pergaulan menurut status sosialnya masing-masing. Fir'aun adalah seorang raja yang memiliki kekuasaan sangat besar dan kuat, yang karenanya dia bahkan mengaku sebagai tuhan. Inilah yang menjadikan Fir'aun sangat berpengaruh dan sangat disegani oleh masyarakatnya. Adapun Musa a.s., selain sebagai nabi dan rasul Allah, adalah mantan anak angkat Fir'aun yang pernah lama berada dalam asuhannya. Tampaknya hubungan inilah yang mendasari pemilihan norma pergaulan keduanya sebagaimana diungkapkan oleh Tafsir *al-Ibriz* dan Tafsir *al-Huda* dalam bentuk tuturan *ngoko-krama* di atas.

Sebenarnya norma pergaulan tersebut bisa berubah jika sudut pandang untuk melihat masalah komunikasi antara Fir'aun dan Musa a.s. di atas juga berubah. Artinya, proses komunikasi itu dipandang sebagai sebuah dialog antara dua pihak yang memiliki prinsip yang berbeda satu sama lain, bahkan bertentangan. Dalam konteks ini, hubungan komunikasi keduanya boleh jadi bersifat rivalitas sehingga cenderung mengabaikan norma pergaulan dan status sosial masing-masing. Jika demikian, maka tataran Bahasa Jawa *krama* yang berfungsi sebagai norma pergaulan yang sangat erat kaitannya dengan tata *unggah-ungguh* menurut status sosial seseorang tidak perlu dipergunakan, dan masing-masing pihak cukup menggunakan Bahasa Jawa *ngoko*.

Dalam konteks kebudayaan Jawa, hubungan yang bersifat rivalitas tampaknya dianggap wajar untuk tidak mematuhi norma pergaulan dan tata *unggah-ungguh* dalam berkomunikasi. Hal ini seperti ditunjukkan oleh hubungan komunikasi antara Penangsang dan Adiwijaya yang diceritakan dalam *Babad Tanah Djawi*. Dalam cerita itu, disebutkan bahwa dalam usahanya untuk mengalahkan Jipang, Adiwijaya pernah mengirim tantangan sebagai berikut.⁴⁹

Penget! Lajang-ingsoen kangdjeng Soeltan Padjang toemeka marang arja Penangsang. Liring lajang: jen sira njata wong lanang sarta

⁴⁹Moedjanto, *Konsep Kekuasaan Jawa*, hlm. 44.

kendel, pajo prang idjen, adja nggawa bala, njabranga marang sakoelon bengawan ini. Soen-enteni ing kono.

(Peringatan! Surat ini dari saya, kanjeng Sultan Pajang, ditujukan kepada arya Penangsang. Isi surat: jika kamu benar-benar seorang laki-laki dan pemberani, mari kita bertanding satu lawan satu, jangan membawa teman, silakan menyeberang ke arah barat sungai ini. Saya tunggu di sana.)

Dua nama yang disebut dalam surat di atas adalah dua orang bangsawan Demak. Dalam tata kebangsawanan, Penangsang lebih tinggi dari Adiwijaya, karena ia adalah keturunan langsung dari Sultan Demak, sedangkan Adiwijaya hanyalah seorang menantu. Dilihat dari segi silsilah, Penangsang lebih tua daripada istri Adiwijaya, karena ia adalah anak Pangeran Lepen, kakak Trenggana sehingga Adiwijaya seharusnya memanggilnya *kakang*. Sebelum perselisihan antara Penangsang dan Adiwijaya menjadi pertentangan terbuka, keduanya berkomunikasi dengan menggunakan bahasa *krama*.⁵⁰ Akibat pertentangan itulah yang kemudian mengubah tataran bahasa yang mereka pakai dalam berkomunikasi menjadi bahasa *ngoko*.

Tetapi dalam Tafsir *al-Ibriz* dan Tafsir *al-Huda* ternyata sikap Nabi Musa a.s. terhadap Fir'aun diungkapkan dengan lebih mengedepankan tata *unggah-ungguh* berdasarkan nilai-nilai etika Jawa. Menurut Tafsir *al-Huda* sikap Nabi Musa yang demikian merupakan cerminan dari sikap ksatria Jawa yang berhati lapang dan tanpa rasa dendam. Hal ini terungkap dalam penjelasannya terhadap Surah Thāhā [20] ayat 25 yang berisi doa Nabi Musa a.s. agar diberi kelapangan dada. Tafsir *al-Huda* menjelaskan bahwa: "*Ngadhep Raja Fir'aun kedah wiyar penggalhipun pindha segara jembar bawera*"⁵¹ Ungkapan *pindha segara jembar bawera* pada dasarnya merupakan penegasan dari kalimat sebelumnya, yaitu *wiyar penggalhipun* (lapang hatinya). Untuk menegaskan sikap "lapang hati" tersebut kemudian dipergunakan sebuah perumpamaan (*bebaskan*), yaitu dalam bagaikan laut dan luas bagaikan samudera. Ungkapan ini melukiskan sebuah sikap batin yang selalu siap menghadapi berbagai situasi dan kondisi serta siap menerima resiko apapun yang akan ditanggungnya. Sikap batin seperti

⁵⁰*Ibid.*

⁵¹Bakri Syahid, *al-Huda*, cat. no. 620, hlm. 581.

ini penting ditanamkan dalam diri seseorang yang sedang berjuang melawan sebuah tirani kekuasaan sebagaimana dialami oleh Nabi Musa a.s.

D. PENUTUP

Berdasarkan pembahasan dan analisis terhadap data yang ada dapat diambil beberapa kesimpulan sebagai jawaban atas rumusan masalah yang diajukan. Akomodasi budaya dalam Tafsir *al-Ibriz* dan Tafsir *al-Huda* terjadi dalam ranah kebahasaan, yaitu bahasa Jawa. Hal ini dimungkinkan karena bahasa merupakan media artikulasi sekaligus transfer nilai-nilai budaya. Demikian juga bahasa Jawa yang dipergunakan dalam Tafsir *al-Ibriz* dan Tafsir *al-Huda*. Penggunaannya dalam setiap komunikasi mengandaikan adanya nilai-nilai budaya yang diartikulasikan dan disampaikan kepada pembaca. Hal tersebut pertama-tama dilakukan dalam proses penerjemahan firman-firman Allah dalam al-Qur'an yang bersifat transenden dan absolut ke dalam bahasa Jawa yang profan dan nisbi.

Proses penerjemahan ayat-ayat al-Qur'an berlangsung sangat kompleks dan unik, karena melibatkan aspek psiko-kultural masing-masing penafsir. Bahwa dalam memilih dan menentukan kata mana dalam bahasa Jawa yang maknanya dapat dipergunakan untuk menerjemahkan (dalam arti menafsirkan) firman-firman Allah merupakan kerja intelektual berpadu dengan kesadaran psiko-kultural yang rumit. Misalnya, ketika menerjemahkan percakapan Fir'aun dengan Nabi Musa, mengapa Tafsir *al-Ibriz* mengungkapkan perkataan Fir'aun dengan ungkapan yang terkesan sarkastik (kasar), yaitu *celathu*; sedangkan Tafsir *al-Huda* mengungkapkannya dengan ungkapan yang relatif halus, yaitu *pitakon*. Tidak hanya itu, akomodasi budaya dalam Tafsir *al-Ibriz* dan Tafsir *al-Huda* juga berkaitan dengan konsep-konsep ketuhanan dan nilai-nilai sosial yang mengacu pada dua prinsip utama budaya Jawa, yaitu rukun dan hormat.

Perbedaan akomodasi budaya pada kedua kitab tafsir tersebut terletak pada konsistensi penggunaan konsep-konsep budaya Jawa, kedalaman pembahasan dalam menghubungkan nilai-nilai atau konsep-konsep budaya Jawa, serta kepatuhan penerapan nilai-nilai budaya Jawa. Tafsir *al-Ibriz* cenderung tidak konsisten, pembahasannya kurang mendalam, dan kurang mematuhi penerapan nilai-nilai budaya Jawa. Sedangkan Tafsir *al-Huda* sebagai karya yang dihasilkan oleh seorang

muslim yang berlatarbelakang budaya Jawa sangat kuat, cenderung konsisten, mendalam, dan patuh terhadap nilai-nilai sosial-budaya dalam masyarakat Jawa. Terjadinya perbedaan itu barangkali disebabkan oleh latar belakang kultural masing-masing penulisnya. Tafsir *al-Ibrīz* ditulis oleh seorang muslim berlatar belakang budaya Jawa *pesisiran* dengan karakter budaya yang lugas apa adanya dan dalam ke-Islam-an dianggap lebih kuat dan puritan (murni). Sedangkan Tafsir *al-Huda* ditulis oleh seorang muslim berlatar belakang budaya Jawa *pedalaman* dengan karakter budaya yang menjunjung tinggi harmoni, diwarnai kepura-puraan, dan dalam ke-Islam-an cenderung akomodatif.

Berdasarkan bentuk-bentuk akomodasi budaya yang dilakukan di dalam Tafsir *al-Ibrīz* dan Tafsir *al-Huda* tersebut dapat dikatakan bahwa kedua kitab tafsir al-Qur'an berbahasa Jawa tersebut telah menampilkan apa yang disebut dengan istilah "Islam yang di-Jawa-kan", bukan "Jawa yang di-Islam-kan".[]

DAFTAR PUSTAKA

- Abū Zaid, Naṣr Ḥamīd. *Tekstualitas al-Qur'an Kritik terhadap Ulumul Qur'an*, terj. Khoiron Nahdliyyin. Yogyakarta: LkiS, 2002.
- Adeney-Risakotta, Bernard. "Mendialogkan Ilmu Sosial dan Humaniora dengan Ilmu Agama: Tantangan Pengembangan Kajian Islam" dalam *Jurnal Kajian Islam Interdisipliner Hermeneia*, Vol. 2 No. 1 Januari-Juni 2003.
- Barker, Chris. *Cultural Studies: Teori dan Praktek*, terj. Tim KUNCI Cultural Studies Center. Yogyakarta: Bentang, 2005.
- Bakker SJ., J.W.M. *Filsafat Kebudayaan Sebuah Pengantar*. Yogyakarta: Kanisius, 1992.
- Cornelis Anthonie van Peursen. *Strategi Kebudayaan*, terj. Dick Hartoko. Yogyakarta: Kanisius, 1994.
- Dirdjosanjoto, Pradjarta. *Memelihara Umat Kiai Pesantren-Kiai Langgar di Jawa*, cet. 2. Yogyakarta: LKiS, 2013.
- Rokhman, Fathur. "Kesetiaan Bahasa Keluarga Banyumas terhadap Bahasa Jawa dalam Konteks Multibahasa: Kajian

- Sosiolinguistik", Mulyana (peny.). *Demokrasi dalam Budaya Lokal*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2005.
- Fiderspiell, Howard M. *Kajian al-Qur'an di Indonesia: dari Mahmud Yunus hingga Quraish Shihab*, terj. Tadjul Arifin. Bandung: Mizan, 1996.
- Gusmian, Islah. *Khazanah Tafsir Indonesia: dari Hermeneutika hingga Ideologi*. Jakarta: Teraju, 2002.
- Junus, Umar. *Karya sebagai Sumber Makna*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka Kementerian Pendidikan Malaysia, 1988.
- Kleden, Ignas. *Sikap Ilmiah dan Kritik Kebudayaan*. Jakarta: LP3ES, 1988.
- Koentjaraningrat. *Kebudayaan, Mentalitas dan Pembangunan*, cet. 21. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2004.
- Koentjaraningrat. *Kebudayaan Jawa*, Jakarta: Balai Pustaka, 1994.
- Koentjaraningrat. *Sejarah Teori Antropologi I*. Jakarta: UI-Press, 1987.
- Koentjaraningrat. *Sejarah Teori Antropologi II*. Jakarta: UI-Press, 1990.
- Ma'ruf, Jamhari. "Pendekatan Antropologi dalam Kajian Islam". Dalam <http://www.ditperta.net/artikel>. Diakses 20 Agustus 2006.
- Mushtofa, Bisyrī. *Al-Ibrīz li Ma'rīfat Tafsīr al-Qur'an al-'Azīz*. Juz. I-III. Rembang: Menara Kudus, t.t.
- Poerwanto, Hari. *Kebudayaan dan Lingkungan dalam Perspektif Antropologi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.
- Putra, Heddy Shri Ahimsa. "Suatu Refeksi Antropologis" dalam J.W.M. Bakker SJ. *Filsafat Kebudayaan Sebuah Pengantar*. Yogyakarta: Kanisius, 1992.
- Rogers, Everett M. & F. Floyd Shoemaker. *Communication of Innovation*. New York: The Free Press, 1971.
- Soedjatmoko. *Dimensi Manusia dalam Pembangunan*. Jakarta: LP3ES, 1983.
- Steinberg, at.al. *Psycholinguistics: Language, Mind and World*. Essex: Longman, 2001.
- Syahid, Bakri. *Al-Huda Tafsir Qur'an Basa Jawi*. Yogyakarta: Bagus Arafah, 1979.
- Zakiyuddin Baidhawiy & Mutohharun Jinan (ed.). *Agama dan Pluralitas Budaya Lokal*. Surakarta: PSB-PS UMS, 2003.
- almihrab.com dalam <http://ahlussunahwaljamaah.wordpress.com/manakib/kh-bisri-mustofa/>