

Tafsir sebagai Ruang Ketiga: Hermeneutika Pesantren dan Ambivalensi Epistemik dalam Islam Poskolonial

Mohammad Nabil Iklil Mubarak,^{1*} Zainuddin Syarif,² Mohammad Thoah,³

¹²³ Universitas Islam Negeri Madura

Email: nomsadurah903@gmail.com

*Corresponding author

Abstract

This study examines the epistemological construction of pesantren Qur'anic exegesis within a postcolonial framework by analyzing three contemporary works: Safinah Kallā Saya'lamūn, Hidayatul Qur'an, and Firdaus al-Na'im. The research addresses a persistent gap in scholarship that relegates pesantren exegesis to a marginal and non-innovative tradition, often overlooking its dynamic engagement with modern intellectual demands. Employing a qualitative interpretive method and drawing on Homi K. Bhabha's postcolonial concepts of ambivalence, mimicry, and hybridity, this study explores how pesantren scholars negotiate between classical epistemic authority and contemporary academic expectations. The findings demonstrate that pesantren exegetes construct a hybrid form of knowledge through the selective integration of traditional authoritative frameworks with modern scholarly structures. This hybrid model highlights the agency of pesantren in shaping Qur'anic epistemology that is both contextually grounded and capable of challenging colonial and orientalist representations. The study argues that pesantren tafsir functions as an active participant in the global circulation of Qur'anic interpretation, offering alternative epistemic pathways that contribute significantly to the broader project of decolonizing Islamic studies.

Keywords: Pesantren Exegesis, Decolonization, Postcolonial Epistemology.

Abstrak:

Penelitian ini mengkaji konstruksi epistemologis tafsir pesantren dalam konteks wacana poskolonial dengan menganalisis tiga karya tafsir kontemporer: *Safinah Kallā Saya'lamūn*, *Hidayatul Qur'an*, dan *Firdaus al-Na'im*. Studi ini berangkat dari kesenjangan penelitian yang masih menempatkan tafsir pesantren sebagai tradisi marginal dan tidak memiliki kontribusi signifikan dalam perkembangan pengetahuan al-Qur'an global. Menggunakan metode kualitatif interpretatif dan kerangka teori poskolonial Homi K. Bhabha, penelitian ini menelusuri dinamika ambivalensi, mimikri, dan hibriditas sebagai strategi epistemik para mufasir pesantren dalam merespons tuntutan akademik modern. Hasil penelitian menegaskan bahwa para penafsir pesantren mengonstruksi bentuk pengetahuan hibrida melalui integrasi selektif antara otoritas klasik dan pendekatan akademik kontemporer.



Model ini memperlihatkan agenitas pesantren dalam memproduksi epistemologi al-Qur'an yang tidak hanya kontekstual, tetapi juga menantang struktur representasi kolonial dan orientalis. Temuan penelitian menunjukkan bahwa tafsir pesantren merupakan aktor penting dalam sirkulasi global penafsiran al-Qur'an, menawarkan alternatif epistemik yang berkontribusi pada upaya dekolonisasi studi Islam.

Kata Kunci: Tafsir Pesantren, Dekolonisasi, Epistemologi Poskolonial.

Pendahuluan

Dalam diskursus studi Islam, tafsir nusantara, khususnya dari kelompok tradisional pesantren, secara konsisten direpresentasikan dalam bingkai tradisionalisme, normativitas, dan repetisi, sehingga sering dipandang kurang memiliki relevansi epistemologis bagi kebutuhan kontemporer.¹ Representasi semacam ini muncul baik dari kalangan sarjana Indonesia maupun dari akademisi Barat. Di Indonesia, misalnya, Azra (2000) dan Amin Abdullah (2006) mengukuhkan dikotomi antara Islam tradisional dan Islam modernis, yang menempatkan tafsir pesantren pada sisi konservatif dan menomorsatukan tafsir akademik interdisipliner sebagai model yang lebih rasional.² Kajian Bruinessen (1999) juga memperkuat konstruksi ini dengan menunjukkan bagaimana kitab kuning di pesantren dipersepsikan sebagai reproduksi pengetahuan lama tanpa inovasi metodologis yang berarti.³ Sementara itu, dalam literatur Barat, Woodward (1993) menafsirkan praktik tafsir dan terjemahan pesantren sebagai tekstualis dan lekat dengan kultur Jawa.⁴ Pandangan ini diperkuat oleh A.H Johns sebagaimana dikutip oleh Jajang A. Rohmana yang menempatkan proses vernakularisasi Islam ke dalam bahasa dan budaya lokal sebagai bentuk yang kerap dianggap “tidak otentik” dan pinggiran.⁵ Konstruksi wacana yang berulang ini memperlihatkan adanya pola hegemonik dalam studi Islam: tafsir pesantren

ed", "title": "Muslim Qur'ānic Interpretation Today: Media, Genealogies and Interpretive Communities", "type": "book", "locator": "76"}], "schema": "https://github.com/citation-style-language/schema/raw/master/csl-citation.json"} Johanna Pink, *Muslim Qur'ānic Interpretation Today: Media, Genealogies and Interpretive Communities* (Equinox Publishing Limited, 2019), 76.

¹ Muhammad ṭaifūr 'Alī Wafā, *Firdaus Al-Na'im Fi Nubdah Bi Tauḍīhi Ma'ānī Āyāti Al-Qur'ān Al-Karīm*, Jilid 1 (Dār Al-Luluah), 482–83.

² Azyumardi. Azra, *The Origins Of Islamic Reformism In Southeast Asia Networks Of Malay-Indonesian And Middle Eastern "Ulama" In The Seventeenth And Eighteenth Centuries* (North America: University of Hawai'i Press, 2004), 2; Amin Abdullah, *Islamic Studies Di Perguruan Tinggi : Pendekatan Integratif-Interkonektif* (Pustaka Pelajar, 2006), 373.

³ Van Martin Bruinessen, "Local in Indonesian Islam," *Southeast Asian Studies* 37, no. 2 (1999), 158–175.

⁴ Mark R. Woodward, "Textual Exegesis as Social Commentary: Religious, Social, and Political Meanings of Indonesian Translations of Arabic Hadith Texts," *The Journal of Asian Studies* 52, no. 3 (1993): 565–83, <https://doi.org/10.2307/2058854>.

⁵ Jajang A. Rohmana, "Ideologisasi Tafsir Lokal Berbahasa Sunda: Kepentingan Islam-Modernis Dalam Tafsir Nurul-Bajan Dan Ayat Suci Lenyepaneun," *JOURNAL OF QUR'AN AND HADITH STUDIES* 2, no. 1 (2013): 125–54, <https://doi.org/10.15408/quhas.v2i1.1311>.

dan tafsir lokal tidak diakui sebagai pusat produksi epistemologi, melainkan direduksi menjadi tradisi pinggiran. Implikasi akademiknya signifikan, sebab kerangka seperti ini tidak hanya mengabaikan fungsi epistemologis pesantren sebagai ruang kreatif penafsiran, tetapi juga menutup kemungkinan untuk melihat tafsir lokal sebagai sumber alternatif bagi dekolonisasi pengetahuan Islam.

Konstruksi yang mereduksi tafsir pesantren sebagai warisan tradisional yang marginal sejatinya problematis. Pertama, kerangka epistemologis modern yang digunakan dalam menilai tafsir tersebut cenderung bias, sebab validitas pengetahuan diukur berdasarkan standar akademik Barat yang menekankan inovasi metodologis formal, bukan pada basis epistemologi Islam sendiri.⁶ Kedua, penilaian semacam ini menafikan fungsi tafsir pesantren sebagai ruang produksi makna yang hidup, tempat teks al-Qur'an ditafsirkan melalui interaksi antara otoritas klasik, praktik keilmuan, dan kebutuhan sosial-keagamaan masyarakat lokal.⁷ Ketiga, tafsir pesantren menunjukkan kapasitas epistemologis yang khas dengan kemampuannya meramu warisan tradisi Islam dan konteks budaya lokal hingga melahirkan wacana religius yang relevan bagi keseharian umat. Membaca tafsir pesantren melalui perspektif postkolonial menjadi langkah penting, bukan sekadar untuk mengoreksi bias akademik, melainkan juga untuk membuka ruang dekolonisasi studi tafsir. Melalui pendekatan ini, tafsir pesantren dapat diposisikan bukan sebagai konsumen pasif tradisi, melainkan sebagai produsen pengetahuan Islam yang sah dan signifikan dalam percakapan akademik global.

Sejumlah penelitian satu dekade terakhir menyoroiti bias epistemologis dalam studi Islam Indonesia, terutama dalam representasi tafsir pesantren yang sering dipandang tradisional dan kurang inovatif. Kajian mutakhir menunjukkan tiga kecenderungan utama. Pertama, dominasi kerangka epistemologis Barat yang menilai validitas pengetahuan Islam berdasarkan standar metodologis formal. Kutsi dan Arifin (2022) menegaskan bahwa paradigma akademik modern menjadikan tradisi pesantren tampak non-ilmiah, sementara Kuswandi dan Asmoni (2023) menunjukkan bahwa epistemologi pesantren bersifat integratif karena memadukan sanad, otoritas keilmuan, dan praksis sosial. Kedua, upaya menegaskan otonomi epistemologis pesantren. Nasir dan Sonia (2023) menilai pengetahuan Islam berpijak pada relasi antara wahyu, akal, dan budaya umat, berbeda dengan positivisme Barat, sedangkan Sulton (2022) menegaskan dimensi sanad dan spiritualitas sebagai sumber otentisitas epistemik. Ketiga, munculnya

⁶ Lukman Atmaja and Ridho Ramazani Bin Cecep Mustopa, "Metaphysics in the Epistemology : A Critical Analysis of Islamic and Western Philosophical Tradition," *Afkaruna* 16, no. 1 (2020): 22-40, <https://doi.org/10.18196/aijis.2020.0111.22-39>; Nasrul Umam et al., "Epistemological Critique of Islam Nusantara Studies in Indonesia: An Insider's Perspective," *Al-Tatawur: International Journal of Social Science* 2, no. 2 (2024): 01-11.

⁷ Saichul Anam et al., "QUR'ANIC INTERPRETATION IN PESANTREN: MECHANISMS AND AUTHORITY OF K.H. MAIMOEN ZUBAIR," *Jurnal At-Tibyan: Jurnal Ilmu Alqur'an Dan Tafsir* 9, no. 2 (2024): 1-25, <https://doi.org/10.32505/at-tibyan.v9i2.9260>.

pendekatan postkolonial yang mengoreksi bias akademik terhadap Islam lokal. Mushthafa (2024) melihat marjinalisasi tafsir pesantren sebagai bentuk hegemoni epistemik, sementara War'i (2023) menyerukan reposisi epistemologi pesantren di era post-truth untuk mengembalikan otonomi dan moralitas pengetahuan Islam. Keseluruhan kajian ini menandakan kesadaran baru terhadap perlunya dekolonisasi epistemologi Islam, meskipun sebagian besar masih berfokus pada dimensi teoritis dan pendidikan. Karena itu, penelitian lebih lanjut diperlukan untuk menelaah tafsir pesantren sebagai ruang produksi pengetahuan Islam yang kreatif, kontekstual, dan relevan secara global.

Penelitian ini berupaya mengisi kekosongan dalam kajian *postcolonial Qur'anic studies* dengan menelaah dinamika representasi dan negosiasi epistemik dalam tiga karya tafsir pesantren kontemporer di Jawa Timur: *Safinah Kallā Saya'lamūn* karya KH. Ismail Al-Ascholī,⁸ *Hidayatul Qur'an fī Tafsīr al-Qur'an bi al-Qur'an* karya Dr. KH. Afifuddin Dimyathi,⁹ dan *Firdaus al-Na'im* karya KH. Thoifur Ali Wafā.¹⁰ Ketiganya dipilih karena merepresentasikan spektrum epistemologi pesantren yang luas, dari tafsir *bi al-ma'tsūr* hingga intertekstual, serta menunjukkan proses negosiasi antara tradisi *bandongan* dan format akademik modern. Kajian ini difokuskan pada tiga aspek utama yang berangkat dari teori poskolonial Homi K. Bhabha (1994). Pertama, membaca ambivalensi dalam posisi tafsir pesantren yang berada di antara otoritas klasik dan tuntutan modernitas akademik. Kedua, menelaah mimikri dalam strategi para mufasir pesantren yang mengadopsi bentuk dan gaya penulisan ilmiah Barat secara kritis untuk memperoleh legitimasi, namun tetap mempertahankan karakter lokalnya. Ketiga, mengidentifikasi hibriditas epistemologis, yakni lahirnya bentuk pengetahuan tafsir baru yang memadukan kontinuitas sanad dengan struktur diskursif modern sebagai wujud produktivitas kultural pesantren dalam ruang poskolonial.¹¹

Penelitian ini didasarkan pada argumen bahwa ketiga tafsir tersebut merepresentasikan praktik *epistemic negotiation* khas pesantren dalam menghadapi hegemoni pengetahuan global.¹² Lebih lanjut, mengikuti observasi Hadia Mubarak (2022) tentang Ibn 'Ashur yang menunjukkan bahwa seorang

⁸ Muḥammad 'Ismā'il Al-Ascholī, *Tafsīr Safinah Kallā Saya'lamūn Fī Tafsīri Shaikhinā Maimūn*, (Bangkalan: Nahzah al-Turāth, 2023).

⁹ Afifudin Dimyathi, *Tafsir Hidāyah Al-Qur'ān Fī Tafsīr Al-Qur'ān Bi Al-Qur'ān* (Kairo: Dār al-Nibras, 2023).

¹⁰ Muhammad ṭaifūr 'Ali Wafā, *Firdaus Al-Na'im Fī Nubdah Bi Tauḍīhi Ma'ānī Āyāti al-Qur'ān al-Karīm* (Madura: Dār Al-Luluah, n.d.).

¹¹ A. Milostivaya et al., "Post-Colonial Theory of Homi K. Bhabha: Translator's and Translatologist's Reflection," *Advances in Social Science, Education and Humanities Research (ASSEHR)* 97, no. Cildiah (2017): 181–86, <https://doi.org/10.2991/cildiah-17.2017.31>.

¹² Wael B. Hallaq, *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament* (New York: Columbia University Press, 2009), 118; Roland Robertson, "Glocalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity," in *Global Modernities* (London: Sage Publication, 1992), 33.

mufasir dapat beroperasi dalam kerangka tradisional namun tetap menghadirkan pembacaan baru yang berbeda dari ulama sebelumnya, penelitian ini berargumen bahwa para mufasir pesantren juga menunjukkan produktivitas epistemik serupa. Mereka tidak sekadar mereproduksi penafsiran klasik, tetapi menghasilkan makna-makna baru yang responsif terhadap konteks kontemporer, meskipun tetap mempertahankan fondasi metodologis tradisional. Epistemologi pesantren berakar pada *cultural memory* keilmuan Islam klasik yang menempatkan sanad, tradisi lisan, dan moralitas keilmuan sebagai fondasi otoritas tafsir. Dalam kerangka Bhabha, tafsir pesantren dapat dipahami sebagai wacana hibrid yang lahir dari ruang "*third space of enunciation*" sebuah ruang di mana tradisi dan modernitas berinteraksi tanpa meniadakan satu sama lain.¹³ Melalui ruang ambivalen ini, para mufasir pesantren tidak hanya meniru bentuk epistemik literatur Islam sebelumnya, tetapi juga melakukan transformasi makna, menghasilkan bentuk tafsir yang otentik sekaligus adaptif. Dengan demikian, *Safinah*, *Hidayatul Qur'an*, dan *Firdaus al-Na'im* tidak sekadar menjadi representasi tradisi Islam lokal, melainkan praktik kreatif yang memperlihatkan kemampuan pesantren untuk berpartisipasi aktif dalam membentuk horizon global studi tafsir dengan identitas epistemik yang mandiri dan reflektif.

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif interpretatif dengan kerangka teori poskolonial Homi K. Bhabha (1994) sebagai landasan analitis untuk membaca praktik tafsir pesantren sebagai ruang produksi pengetahuan yang beroperasi dalam ketegangan antara tradisi Islam dan hegemoni epistemik Barat. Pendekatan ini bertujuan menafsirkan tafsir pesantren bukan sekadar sebagai reproduksi tradisi, tetapi sebagai praktik *cultural negotiation* yang menciptakan ruang makna baru (*third space of enunciation*). Metode yang digunakan menggabungkan analisis isi dan hermeneutika kontekstual, dengan fokus pada cara para mufasir pesantren menegosiasikan otoritas teks, bentuk akademik modern, dan nilai-nilai lokal dalam proses penafsiran. Objek penelitian meliputi tiga karya tafsir kontemporer di Jawa Timur; *Tafsir Safinah Kallā Saya'lamūn* karya Ismail Al-Ascholi, *Tafsir Hidayatul Qur'an fi Tafsīr al-Qur'an bi al-Qur'an* karya Afifuddin Dimyathi, dan *Tafsir Firdaus al-Na'im* karya Thoifur Ali Wafā, yang dipilih secara purposif karena merepresentasikan dinamika epistemik antara tradisi lokal pesantren dan tuntutan format keilmuan global.

Analisis dilakukan melalui tiga lapisan pembacaan berdasarkan konsep-konsep utama Bhabha. Pertama, ambivalensi, untuk menyingkap kontradiksi antara upaya mempertahankan ortodoksi tafsir klasik dan kebutuhan adaptasi terhadap modernitas akademik. Kedua, mimikri, untuk mengidentifikasi strategi adopsi kritis para mufasir terhadap gaya penulisan ilmiah modern sebagai bentuk resistensi simbolik terhadap dominasi Barat. Ketiga, hibriditas, untuk menjelaskan

¹³ Nagendra Bahadur Bhandari, "Homi K. Bhabha's Third Space Theory and Cultural Identity Today: A Critical Review," *Prithvi Academic Journal*, no. May (2022): 171-81, <https://doi.org/10.3126/paj.v5i1.45049>.

bagaimana proses penafsiran di pesantren melahirkan bentuk-bentuk baru pengetahuan Islam yang bersifat lintas-batas, menggabungkan tradisi sanad dengan rasionalitas modern. Analisis dilakukan secara deskriptif-kritis melalui pembacaan mendalam teks tafsir, biografi penulis, dan sumber sekunder, dengan dukungan model *critical hermeneutics* (Ricoeur, 1981).¹⁴ Dengan kerangka ini, penelitian memahami tafsir pesantren sebagai praktik budaya yang tidak pasif terhadap modernitas, melainkan aktif membentuk wacana baru Islam Indonesia yang ambivalen, adaptif, dan kreatif dalam ruang poskolonial.

Hasil dan Diskusi

Produksi dan Hermeneutika Tafsir Pesantren Kontemporer

Kajian atas karya tafsir pesantren, seperti *Tafsir Safinah Kallā Saya'lamūn* karya Ismail Al-Ascholi, *Hidayatul Qur'an fi Tafsir al-Qur'an bil Qur'an* karya Muhammad Afifuddin Dimyathi, dan *Firdaws al-Na'im* karya Thaifur Ali Wafa, memungkinkan kita memahami bagaimana institusi pesantren Indonesia terlibat dalam produksi tafsir al-Qur'an pada abad ke-21. Ketiga karya ini tidak hanya memperlihatkan diversitas internal tradisi pesantren, tetapi juga menunjukkan bagaimana otoritas tekstual dan metode interpretatif dinegosiasikan ulang dalam konteks global, di mana otoritas keilmuan tidak lagi ditentukan secara eksklusif oleh pusat geografis tertentu.

Safinah Kallā Saya'lamūn, disusun oleh Ismail Al-Ascholi pada awal 2020-an dan diterbitkan kembali pada 2023, merupakan upaya sistematis untuk mengodekan pengajaran lisan KH. Maimun Zubair ke dalam bentuk tertulis. Kitab ini menggunakan bahasa Arab yang relatif formal, tetapi tetap mempertahankan struktur oral melalui perangkat seperti *Qultu* dan *Qāla Shaikhunā*.¹⁵ Secara metodologis, tafsir ini tidak mengikuti satu metode klasik secara ketat; ia memadukan pembacaan tematik, referensi historis minimal, dan penjelasan semi-naratif.¹⁶ Tujuan penulisannya tampak jelas: mentransmisikan tradisi sanad pesantren ke medium yang lebih permanen, serta memberikan akses kepada komunitas yang lebih luas dari sekadar santri yang mengikuti pengajian. Hermeneutikanya mengandalkan asumsi dasar tafsir tradisional yakni bahwa otoritas interpretasi terletak pada kontinuitas dengan ulama sebelumnya, namun dengan fleksibilitas tertentu untuk mengaitkan makna ayat dengan situasi sosial

¹⁴ George H. Taylor, "Critical Hermeneutics: The Intertwining of Explanation and Understanding as Exemplified in Legal Analysis," *Chicago-Kent Law Review* 76, no. 2 (2000): 1101-23.

¹⁵ Al-Ascholi, *Tafsir Safinah Kallā Saya'lamūn Fi Tafsiri Shaikhinā Maimūn*, j.1, vii

¹⁶ Saichul Anam, "Menelisik Metodologi Tafsir Kontemporer: Studi Atas *Safinah Kallā Saya'lamūn Fi Tafsiri Shaikhinā Maimūn* Karya Ismail Al-Ascholiy," *Nun: Jurnal Alquran Dan Tafsir Di Nusantara* 10, no. 1 (2024) 14-35, <https://doi.org/10.32495/nun.v10i1.447>.

kontemporer.¹⁷ Hal ini menunjukkan bagaimana pesantren menavigasi batas antara kontinuitas dan kebutuhan untuk artikulasi baru tanpa menggeser fondasi epistemik yang menjadi dasar legitimasi mereka.

Berbeda dari itu, *Hidayatul Qur'an* karya Afifuddin Dimyathi, selesai pada 2023 dan diterbitkan oleh Dar al-Nibras di Kairo, menampilkan struktur metodologis yang jauh lebih eksplisit. Karya ini, terdiri dari empat jilid besar, didasarkan pada prinsip *tafsir al-Qur'an bi al-Qur'an* sebagaimana terlihat dalam penamaannya.¹⁸ Dimyathi secara konsisten menelusuri hubungan intertekstual antar-ayat, menjadikannya sebagai kerangka utama interpretasi. Metode ini memiliki akar yang kuat dalam tradisi klasik, namun ia juga menjadi sangat relevan dalam konteks modern di mana pembaca Qur'an mengharapkan sistematika dan koherensi¹⁹. Tujuan eksplisit penulisan tafsir ini adalah menyediakan alat bagi para penghafal al-Qur'an untuk memahami struktur internal kitab suci, tetapi tujuan implisitnya tampaknya lebih luas: memberikan kontribusi pesantren terhadap wacana *Qur'anic Studies* kontemporer melalui model yang sepenuhnya berbasis teks. Hermeneutikanya bersifat tekstualis, tidak memberikan ruang bagi kritik historis atau pendekatan kontekstual yang menjadi karakteristik sebagian penelitian modern, namun tetap menunjukkan kesadaran moral kontemporer, misalnya dalam pembacaan ayat tentang konflik dan kekerasan. Dengan demikian, *Hidayatul Qur'an* menunjukkan bagaimana pesantren mengadopsi bentuk modern tanpa menerima epistemologi yang menyertainya.

Adapun Firdaus al-Na'im, disusun oleh Thaifur Ali Wafa sekitar satu dekade terakhir dan dibahas dalam berbagai penelitian akademik Indonesia. Tafsir ini merepresentasikan tipe tafsir *tahlili* yang tetap mempertahankan struktur klasik tetapi ditulis dalam bahasa Arab fushah yang cukup panjang. Kitab ini mengikuti metode analitis ayat-per-ayat, dengan penjelasan yang cenderung singkat dan didesain untuk kebutuhan pedagogis di pesantren. Tafsir ini memiliki tujuan yang ganda: mendorong pemahaman yang konsisten di kalangan santri, sekaligus membuat karya tafsir pesantren dapat berpartisipasi dalam arena intelektual Arab melalui medium bahasa.²⁰ Pendekatan hermeneutik yang digunakan tidak keluar dari mainstream tafsir klasik; namun, ia memuat intervensi teologis yang diarahkan untuk mempertahankan ortodoksi pesantren

¹⁷ Zamzami Qodri and Ahmad Zaidanil Kamil, "KONTEKSTUALISASI ESKATOLOGIS DI ERA KONTEMPORER: Analisis Penafsiran Maimun Zubair Dalam Tafsir Safinah Kalla Saya ' Lamun Fi Tafsiri Shaykhina Maymun," *Tajdid* 22, no. 2 (2023).

¹⁸ Dimyathi, *Tafsir Hidāyah Al-Qur'ān Fi Tafsīr Al-Qur'ān Bi Al-Qur'ān*. j.1, 20.

¹⁹ Adjie Wahyu Kembara, "Studi Literatur Tentang Ilmu Al-Tafsir Karya 'Afifuddin Dimyati Dan Objektivitas Eksplanasi Argumen Tafsir Sains," *Diya Al-Afkar: Jurnal Studi al-Quran Dan al-Hadis* 12, no. 1 (2024), 47-62, <https://doi.org/10.24235/diyaafkar.v12i1.18050>.

²⁰ Moh. Azwar Hairul, "Telaah Kitab Tafsir Firdaus Al-Na'im Karya Thaifur Ali Wafa Al-Maduri," *Nun: Jurnal Alquran Dan Tafsir Di Nusantara* 3, no. 2 (2017): 39-58, <https://doi.org/10.32495/nun.v3i2.44>.

di tengah diskursus teologis kontemporer, termasuk sebagai respons terhadap pembacaan modernis atau rasionalis.²¹ Karya ini menunjukkan bagaimana pesantren memahami dirinya sebagai bagian dari ekonomi pengetahuan yang melampaui batas nasional, tetapi tetap mempertahankan pola legitimasi internal.

Dibaca bersama, ketiga karya ini menunjukkan bahwa pesantren Indonesia berpartisipasi aktif dalam produksi tafsir modern, tetapi tidak mengadopsi paradigma akademik Barat maupun Timur Tengah secara utuh. Semua karya menggunakan bahasa Arab, menunjukkan orientasi transnasional, tetapi masing-masing tetap mengakar dalam struktur otoritas lokal. Ketiganya menghindari kritik historis dan pendekatan hermeneutis kontekstual yang dominan dalam penelitian akademik internasional; namun, mereka menampilkan adaptasi format dan sistematika yang menandai keterlibatan pesantren dengan kebutuhan pembaca modern. Hal ini mencerminkan fenomena yang penting dalam Qur'anic Studies: bahwa otoritas dan metodologi tafsir tidak lagi hanya ditentukan oleh pusat, tetapi juga oleh komunitas-komunitas Muslim yang mengartikulasikan tradisi mereka dalam medium dan format baru. Dengan demikian, karya-karya ini bukan hanya teks lokal, tetapi bagian dari transformasi global dalam produksi makna Qur'ani.

Ambivalensi Epistemik: Pesantren di Antara Tradisi dan Modernitas

Dalam konteks studi Islam global, pesantren Indonesia menghadirkan fenomena epistemologis yang khas. Ia tidak hanya menjadi penjaga tradisi tafsir klasik, tetapi juga aktor intelektual yang bernegosiasi dengan logika akademik modern.²² Ketika modernitas Barat menjadikan rasionalitas dan metodologi formal sebagai ukuran kebenaran ilmiah, pesantren mempertahankan legitimasi keilmuan melalui sanad, otoritas guru, dan spiritualitas.²³ Namun, yang menarik bukanlah oposisi antara keduanya, melainkan bentuk negosiasi di ruang tengah, suatu kondisi yang oleh Homi K. Bhabha sebut sebagai ambivalensi epistemik, yakni situasi ketika dua sistem pengetahuan saling bertaut, berkompetisi, tetapi juga saling memperkaya. Dalam kerangka ini, pesantren tidak sekadar bertahan terhadap arus modernitas, melainkan menulis ulang makna modernitas itu sendiri dalam bahasa tradisi Islam.

²¹ Miatul Qudsia, "Mengenal Tafsir Firdaus An-Naim, Tafsir Nusantara Asal Madura," Tafsiralquran.Id, 2020, <https://tafsiralquran.id/mengenal-tafsir-firdaus-an-naim-tafsir-nusantara-asal-madura/>.

²² Kurdi Fadal, "Genealogi Dan Transformasi Ideologi Tafsir Pesantren Abad XIX Hingga Awal Abad XX," *Bimas Islam* 11, no. 1 (2018): 73–104.

²³ Afifullah Afifullah, "Eksistensi Metode Bandongan Dalam Pembelajaran Tafsir Pada Pesantren Di Era Kontemporer," *REVELATIA: Jurnal Ilmu al-Qur'an Dan Tafsir* 2, no. 2 (2021): 162–80, <https://doi.org/10.19105/revelatia.v2i2.5087>.

Epistemologi pesantren pada dasarnya berakar pada paradigma *tafaqquh fi al-dīn* yang menempatkan ilmu sebagai warisan moral dan spiritual.²⁴ Validitas ilmu diukur bukan dari kebaruan metodologis, tetapi dari kesinambungan otoritas dan keabsahan sanad keilmuan.²⁵ Meski demikian, dalam konteks pendidikan tinggi Islam kontemporer, pesantren dihadapkan pada tuntutan untuk menyesuaikan bentuk pengetahuan dengan standar akademik global. Pergeseran ini menandai munculnya dialektika antara tradisi dan metodologi formal, antara spiritualitas dan rasionalitas, antara adab dan verifikasi ilmiah. Sebagaimana diuraikan oleh Kuswandi, epistemologi pesantren sejatinya bersifat multidisipliner, memadukan dimensi *bayani*, *burhani*, dan *'irfani* sehingga mampu berinteraksi dengan sistem pengetahuan modern tanpa kehilangan akar transendentalnya.²⁶ Di sinilah posisi epistemik pesantren yang bertransformasi tanpa tercerabut dari tradisi.

Fenomena tersebut dapat ditelusuri melalui karya tafsir kontemporer pesantren seperti *Safinah Kallā Saya'lamūn* karya KH. Ismail al-Ascholī, *Hidayatul Qur'an fi Tafsīr al-Qur'an bi al-Qur'an* karya KH. Afifuddin Dimyathi, dan *Firdaus al-Na'im* karya KH. Thoifur Ali Wafā. Ketiganya tidak hanya meneruskan corak tafsir klasik seperti *bi al-ma'tsūr* atau *bi al-Qur'an*, tetapi juga menampilkan sistematika ilmiah yang lazim dalam dunia akademik: pembagian bab, penomoran ayat, indeks tematik, dan bibliografi.²⁷ Pola ini mencerminkan transformasi epistemologis tafsir pesantren, yakni integrasi bentuk dan bahasa akademik ke dalam tradisi tafsir lokal.²⁸ Akan tetapi, sebagaimana dicatat Saepudin et al. (2023), otoritas pesantren tetap bersandar pada relasi sanad dan adab komunitas, bukan semata pada struktur metodologis.²⁹ Dengan demikian, modernitas dalam tafsir pesantren berfungsi sebagai sarana artikulasi ulang, bukan dominasi. Modernitas menjadi bahasa baru yang dipinjam untuk menampilkan kembali keagungan tradisi.

Dalam perspektif teori pascakolonial, kondisi ini menggambarkan bentuk *mimicry* yang khas: pesantren “meniru” struktur ilmiah modern tanpa kehilangan substansi epistemiknya. Ia menggunakan bahasa akademik global untuk menegaskan otonomi lokal. Hal ini menunjukkan bahwa pergeseran dari aksara

²⁴ Lalu Muktar et al., “The Relevance of Pesantren-Derived Epistemological Paradigms in Religious Studies and Their Role in Overcoming Islamophobia in the Post-Truth Era,” *Turkish Online Journal of Qualitative Inquiry (TOJQI)* 12, no. 7 (2021): 11435–48.

²⁵ Azyumardi. Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah Dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII* (Jakarta: Kencana, 2007). 391.

²⁶ Iwan Kuswandi, “Actualization Of Meaning And Motives For Entering The Sufism Order On Max Weber Perspective,” *Attarbawiy: Malaysian Online Journal of Education* 8, no. 1 (2024): 39–51, <https://doi.org/doi.org/10.53840/attarbawiy.v8i1.207>.

²⁷ Pola ini terlihat jelas dalam setiap penafsiran ayat di masing-masing kitabnya

²⁸ Thomas Gibson, “Islam and the Spirit Cults in New Order Indonesia: Global Flows vs. Local Knowledge. Indonesia,” *Cornell University Press* April, no. 69 (2000): 41–70.

²⁹ Jemmy Harto et al., *Reconfiguring Pesantren Education : The Dialectic between Tradition , Modernity , and Transnational Islam*, 11, no. 2 (2025): 147–60.

Pegon ke bahasa Arab fushah bukan sekadar tanda modernisasi linguistik, tetapi strategi epistemik agar tafsir pesantren dapat diterima dalam jaringan intelektual Islam internasional.³⁰ Hal ini sejalan dengan gagasan Johanna Pink tentang “*discursive adaptation*” dalam tafsir modern, yakni bagaimana otoritas lokal menyesuaikan diri dengan format pengetahuan global tanpa menyerah pada hegemoni Barat.³¹ Dalam kerangka ini, pesantren mempraktikkan modernitas bukan sebagai imitasi, melainkan sebagai cara untuk menampilkan tradisi dalam format yang dapat dipahami lintas budaya. Ambivalensi epistemik di sini menjadi energi kreatif yang memungkinkan pesantren tampil sebagai subjek epistemik, bukan sekadar objek studi.

Lebih jauh, posisi ambivalen pesantren dapat dibaca sebagai bentuk dekolonisasi pengetahuan Islam, di mana pada dasarnya kolonialisme epistemik bekerja dengan menyingkirkan bentuk pengetahuan yang tidak sesuai dengan logika modernitas Eropa.³² Dalam konteks ini, pesantren menolak marginalisasi tersebut dengan menampilkan model epistemologi yang bersifat relasional, moral, dan spiritual. Badrudin menegaskan bahwa pengetahuan pesantren tidak hanya bertujuan memahami teks, tetapi juga membentuk karakter etis dan spiritual komunitas.³³ Dengan demikian, tafsir pesantren tidak hanya menyajikan wacana religius, tetapi juga praktik sosial yang meneguhkan relasi antara guru, murid, dan masyarakat. Hal ini memperlihatkan bahwa pesantren tidak hanya mengadaptasi bentuk akademik, tetapi juga menanamkan kritik terhadap epistemologi modern yang terlepas dari nilai.

Ambivalensi epistemik yang dihidupi pesantren pada akhirnya bukan tanda keterbelakangan, melainkan ekspresi dari kebijaksanaan epistemik Islam Nusantara. Pesantren menunjukkan bahwa rasionalitas dan spiritualitas, metodologi dan adab, dapat hidup berdampingan tanpa meniadakan satu sama lain. Karya tafsir seperti *Safinah Kallā Saya'lamūn*, *Hidayatul Qur'an*, dan *Firdaus al-Na'im* membuktikan kemampuan pesantren menulis ulang tradisi dengan gaya modern sekaligus mempertahankan kedalaman maknanya. Dalam kerangka teori

³⁰ Saichul Anam and Muhammad Nabil Iklil Mubarak, “From Pegon to Arabic: The New Tafsir of Indonesian Pesantren,” *AQWAL: Journal of Qur'an and Hadith Studies* 6, no. 1 (2025): 90–114, <https://doi.org/https://doi.org/10.28918/aqwal.v6i1.12298>.

³¹ Johanna Pink, *Sunnitischer Tafsir in Der Modernen Islamischen Welt: Akademische Traditionen, Popularisierung Und Nationalstaatliche Interessen* (Leiden: Brill, 2010). 171.

³² Goutam Karmakar, “Colonial Modernity and Epistemic Hegemony: Rethinking Environmentalism in Kamala Markandaya's The Cofferdams Colonial Modernity and Epistemic Hegemony: Rethinking Environmentalism in Kamala Markandaya's,” *South Asian Review*, 2024, 1–20, <https://doi.org/10.1080/02759527.2024.2445938>; Achmad Syariful Afif et al., “Melawan Dominasi Epistemik: Tinjauan Atas Dekolonisasi Studi Al-Qur'an Dan Inklusivitas Pengetahuan,” *AL-AFKAR: Journal for Islamic Studies* 8, no. 1 (2025): 1213–28, <https://doi.org/10.31943/afkarjournal.v8i1.1256>. Against.

³³ Badrudin, “THE ROLE AND RESPONSIBILITY OF PESANTREN IN FACING MORAL,” *Qalamuna - Jurnal Pendidikan, Sosial, Dan Agama* 14, no. 2 (2022): 525–36, <https://doi.org/10.37680/qalamuna.v14i2.3429>.

postkolonial, hal ini menunjukkan bahwa pesantren bukan sekadar penjaga masa lalu (*guardian of tradition*), melainkan penulis bersama masa depan pengetahuan Islam (*co-author of modernity*) yang berada pada ruang ketiga (*third space*).³⁴ Ambivalensi, dengan demikian, bukanlah celah, tetapi jembatan; ruang antara di mana Islam lokal menegosiasikan identitasnya di hadapan modernitas global tanpa kehilangan suaranya sendiri.

Mimikri Akademik: Adopsi Kritis terhadap Format Ilmiah Modern

Konsep mimikri dalam kerangka teori pascakolonial Homi K. Bhabha merujuk pada praktik peniruan yang bersifat kamufase,³⁵ yakni suatu bentuk imitasi yang tidak bertujuan menjadi duplikat, melainkan menghasilkan ruang ketiga yang ambigu dan penuh negosiasi. Dalam konteks produksi tafsir pesantren abad ke-21, mimikri tidak dapat dipahami semata sebagai adopsi dangkal terhadap format akademik modern, melainkan sebagai strategi artikulatif yang memungkinkan pesantren bertindak dalam dua ranah epistemik sekaligus: tradisi klasik yang berakar pada sanad dan rujukan otoritatif, serta tuntutan akademik global yang mengharuskan sistematika, keterbacaan, dan kompatibilitas metodologis.³⁶ Ketika Bhabha menjelaskan bahwa mimikri memunculkan “*a difference that is almost the same, but not quite*”,³⁷ maka praktik para mufasir pesantren meniru format akademik mengandung intensi politis-tacit, yaitu memasuki arena legitimasi akademik tanpa mengorbankan basis epistemik tradisional. Kehadiran elemen-elemen modern tersebut menghasilkan tampilan luar yang akrab bagi dunia akademik, namun substansinya tetap berakar pada tradisi tafsir *bi al-ma'tsūr* dan otoritas ulama salaf. Dengan demikian, mimikri akademik menjadi jembatan yang memungkinkan pesantren menghuni dua epistemologi tanpa tunduk pada salah satunya.

Strategi mimikri tampak jelas pada struktur dan gaya penyajian *Tafsir Safinah Kallā Saya'lamūn*, yang menggabungkan format penulisan modern dengan bentuk rujukan khas tradisi pesantren. Meskipun disajikan tanpa footnote atau endnote, teks ini memaparkan rujukan dengan model tradisional seperti “*Qāla Ibn Ishāq*,” “*Qāla al-Qurtubī*,” dan “*Qāla al-Baghawī*” yang ditulis tanpa aparatus ilmiah baku. Bahkan terdapat kutipan langsung tanpa penyebutan sumber, seperti “*Yuqālu; Anna Sultānuhu bi al-Shām*,” yang menunjukkan bahwa struktur referensinya lebih mengutamakan transmisi otoritas ketimbang verifikasi bibliografis modern. Pada saat yang sama, *Safinah* menyusun penafsiran dalam tiga lapisan: penjelasan penulis, penjelasan KH Maimoen, dan penjelasan ulama terdahulu, yang sejatinya menyerupai skema *multi-layer commentary* dalam format

³⁴ Homi K. Bhabha, *The Location of Culture* (London: Routledge, 1994). 37.

³⁵ Bhabha, *The Location of Culture*. 85.

³⁶ Saichul Anam and Muhammad Nabil Iklil Mubarak, “From Pegon to Arabic: The New Tafsir of Indonesian Pesantren,” *Aqwal: Journal of Qur'an and Hadis Studies* 6, no. 1 (2025). <https://doi.org/10.28918/aqwal.v6i1.12298>

³⁷ Bhabha, *The Location of Culture*. 86.

akademik kontemporer.³⁸ Bahkan penanda seperti *Qultu*, *Qāla Shaikhunā*, dan *‘An Qaulihi Ta’ālā* disusun secara sistematis sehingga menyerupai perangkat *argument mapping* modern,³⁹ meskipun tetap mempertahankan pola orality khas bandongan. Di sinilah mimikri bekerja: teks tampak kompatibel dengan struktur akademik, tetapi substansinya secara tegas berada dalam orbit tradisi sanad.

Dimensi mimikri juga hadir secara eksplisit dalam Hidayatul Qur’an karya KH Afifuddin Dimiyati atau yang lebih dikenal dengan Gus Awis yang mengintegrasikan konsep metodologis modern, meskipun seluruh pendekatannya berakar pada prinsip tafsir *bi al-Qur’an*.⁴⁰ Kajian metodologis menunjukkan bahwa Gus Awis menegaskan sumber utama tafsir adalah al-Qur’an, dengan dukungan hadis, *atsar* sahabat, dan mufasir klasik, sebuah struktur yang dalam penelitian lain disimpulkan sebagai “*bermanhaj qurani*” dan bukan sekadar deskripsi naratif tradisional. Namun, penyusunan narasi Hidayatul Qur’an menggunakan strategi yang sangat akademik. Gus Awis menyerap elemen metodologis kontemporer agar tafsirnya dapat berdialektika dengan iklim keilmuan modern, sembari menghindari kerangka tafsir kontekstual atau tafsir *bi al-ra’y*. Dengan kata lain, ia menghadirkan bentuk modern yang tidak mengubah fondasi epistemik tradisional, sebuah representasi khas dari mimikri ala Bhabha.

Fenomena yang sama terlihat dalam Firdaus al-Na’im karya KH Thaifur Ali Wafa yang sepenuhnya ditulis dalam bahasa Arab fusha, sebuah pilihan yang menandai aspirasi universalitas akademik dan partisipasi dalam jaringan intelektual global. Meskipun tafsir ini lahir di kultur Madura yang kuat dengan oralitas lokal, penulis memilih bahasa Arab formal untuk menciptakan teks yang dapat diakses secara lebih luas, sekaligus memperoleh legitimasi epistemik di ruang akademik transnasional.⁴¹ Namun, penggunaan bahasa akademik tidak disertai perubahan metodologis: Thaifur tetap menggunakan metode *tahlili* dengan uraian ringkas, tanpa mengintegrasikan konteks sosial atau pendekatan tematik modern. Modernitas tampil hanya pada permukaan bahasa, sistematika, ketertiban jilid, tetapi bukan pada kerangka epistemiknya. Ini menjadikan Firdaus al-Na’im model klasik mimikri: tampilan yang modern tetapi esensi yang sangat tradisional, menghasilkan ambiguitas yang mencerminkan apa yang digambarkan Bhabha sebagai “*partial presence*,” kehadiran yang sebagian, tidak pernah sepenuhnya menjadi duplikat epistemik modernisme.⁴²

³⁸ Walid A. Saleh, “Preliminary Remarks on the Historiography of Tafsīr in Arabic: A History of the Book Approach,” *Journal of Qur’anic Studies* 12, nos. 1–2 (2010): 6–40, <https://doi.org/10.3366/E146535911000094X>; Walid A. Saleh, *THE FORMATION OF THE CLASSICAL TAFSIR TRADITION* (Boston: Brill, 2004).

³⁹ Talal Asad, “The Idea of an Anthropology of Islam,” *Archives de Sciences Sociales Des Religions* 180, no. 4 (2017): 117–37, <https://doi.org/10.4000/assr.29724>.

⁴⁰ Dimiyathi, *Tafsir Hidāyah Al-Qur’ān Fī Tafsīr Al-Qur’ān Bi Al-Qur’ān*. j.1, 18.

⁴¹ Hairul, “Telaah Kitab Tafsir Firdaus Al-Na’im Karya Thaifur Ali Wafa Al-Maduri.”

⁴² Bhabha, *The Location of Culture*. 114–115.

Ketiga karya tersebut memperlihatkan bahwa mimikri akademik bukanlah strategi imitasi pasif, melainkan upaya sadar untuk bernegosiasi dengan struktur kekuasaan pengetahuan global yang menjadikan standar akademik sebagai ukuran legitimasi. Penambahan struktur yang sistematis, penggunaan istilah metodologis, dan pembagian bab yang rapi adalah cara pesantren untuk memasuki arena akademik tanpa kehilangan otoritas yang berasal dari tradisi sanad. Ketika Safinah menyusun ulang penafsiran Mbah Moen dengan format bab yang tersegmentasi, atau ketika Hidayatul Qur'an dan Firdaus al-Na'im disusun dalam jilid dengan konsistensi formal, semuanya menunjukkan kesadaran bahwa format akademik memiliki nilai performatif dalam dunia ilmiah kontemporer. Namun, mereka menghindari untuk mengadopsinya secara total; struktur dipinjam, tetapi epistemologi tetap dipertahankan. Di sinilah muncul ruang ketiga yang khas: pesantren mengakui otoritas akademik tetapi tidak membiarkannya mendefinisikan ulang tradisi.

Praktik mimikri akademik ini, jika dilihat secara lebih luas, mencerminkan reposisi pesantren dalam lanskap keilmuan Islam global yang semakin transnasional. Pergeseran dari Pegon ke Arab fushah, sebagaimana disimpulkan oleh penelitian sebelumnya, tidak hanya berfungsi sebagai perubahan linguistik, tetapi juga sebagai strategi representasi epistemik untuk memperoleh pengakuan dalam diskursus akademik internasional. Dengan meniru format akademik, para mufasir pesantren menandai partisipasi dalam sistem pengetahuan global, namun tetap mengatur batas agar tradisi lokal tidak terhapus oleh standar-standar ilmiah modern. Mimikri menjadi cara untuk menunjukkan bahwa pesantren mampu tampil modern tanpa menjadi subordinat, mampu memasuki ruang akademik tanpa kehilangan genealogi keilmuannya, dan mampu berbicara dalam bahasa global tanpa meninggalkan tradisi sebagai pusat otoritas.

Hibriditas Pengetahuan: Sintesis Sanad dan Rasionalitas Modern

Konsep hibriditas epistemologis yang diajukan Homi K. Bhabha membantu menjelaskan bagaimana tafsir pesantren kontemporer membangun wilayah pengetahuan yang lahir dari perjumpaan dua struktur yang berbeda: tradisi sanad dan rasionalitas akademik modern. Pada titik pertemuan ini, muncul ruang artikulasi baru yang memungkinkan para mufasir pesantren menghadirkan penafsiran yang berakar pada transmisi klasik, tetapi disajikan melalui prosedur ilmiah yang lebih sistematis. Ruang tersebut bukan sekadar kompromi antara dua dunia, melainkan arena kreatif di mana otoritas tradisional berinteraksi dengan gaya argumentasi ilmiah tanpa saling meniadakan.⁴³ Secara konseptual, hibriditas semacam ini melampaui dikotomi tradisional-modern karena keduanya diolah sebagai sumber daya epistemik, bukan sebagai antagonisme. Pesantren bergerak

⁴³ Johanna Pink, "Tradition, Authority and Innovation in Contemporary Sunnī Tafsīr: Towards a Typology of Qur'an Commentaries from the Arab World, Indonesia and Turkey," *Journal of Qur'anic Studies* 12, nos. 1-2 (2010): 56-82, <https://doi.org/10.3366/E1465359110000963>.

di antara dua arus tersebut sambil mempertahankan karakter historisnya sebagai penjaga sanad. Transformasi yang muncul bersifat internal, tidak memutus garis transmisi, tetapi menyelaraskannya dengan bentuk wacana yang lebih terstruktur.

Hidayatul Qur'an menunjukkan bagaimana hibriditas metodologis bekerja dalam tafsir pesantren kontemporer. Gus Awis tetap setia pada pendekatan *bi al-Qur'an bi al-Qur'an*, tetapi merangkai penjelasannya dalam format berlapis melalui segmentasi tematik dan pola intertekstualitas yang berpola lebih ilmiah. Rujukan otoritatif seperti Ibn Kathīr, al-Ṭabarī, al-Baghawī, dan mufasssir sebelumnya tetap hadir, namun cara penyampaiannya lebih argumentatif dibandingkan tafsir pesantren generasi terdahulu. Contoh yang jelas tampak saat menafsirkan Q.S. al-Nabā' ayat 1-3. Ia memulai dengan makna *ijmālī*: "maknanya: tentang apakah mereka saling bertanya? Mereka bertanya tentang sebuah kabar yang agung, yaitu al-Qur'an dan hari kebangkitan, perkara yang mereka ragukan dan ingkari." Setelah uraian global ini, ia mengutip pendapat al-Baghawī dan Sayyid Ṭantāwī, lalu menghadirkan ayat-ayat lain sebagai penjelas, seperti Q.S. Ṣād: 67 dan Q.S. al-Mu'minūn: 37.⁴⁴ Dari sudut pandang hermeneutika kontemporer, pola seperti merupakan sebuah kecenderungan sistematis dan koheren yang mengikuti logika penalaran modern tanpa mengubah fondasi sanad.⁴⁵ Dengan demikian, struktur yang dibangun Gus Awis memungkinkan pengetahuan tafsir yang ia hasilkan berdialog dengan dunia akademik, dengan tetap berpegang pada prinsip transmisi klasik yang menjadi identitas kuat pesantren.

Sebagai contoh kitab *Firdaus al-Na'im* karya KH Thaifur Ali Wafa memperlihatkan corak epistemik yang khas. Penggunaan bahasa Arab fushah menunjukkan orientasi universal dan keinginan untuk menempatkan karya ini dalam percakapan ilmiah yang lebih luas, sementara metode penafsirannya tetap mengikuti pola *tahliḥī* yang berurutan serta tidak melepaskan penjelasan berbasis riwayat. Dalam penafsiran Q.S. al-Nisā' ayat 3, misalnya, Thaifur mengikuti pola penafsiran klasik yang menekankan keadilan dalam poligami dan hierarki relasi suami-istri.⁴⁶ Penafsiran ini yang secara struktural mengikuti kerangka *binary opposition* yang menempatkan laki-laki dalam posisi otoritatif sejatinya merupakan reproduksi dari penafsiran ulama klasik seperti al-Ṭabarī dan Ibn Kathīr, yang juga menafsirkan ayat tersebut dalam kerangka hierarkis. Dengan demikian, penafsiran Thaifur tidak menunjukkan pembacaan baru yang berbeda secara substantif dari ulama sebelumnya, melainkan mengikuti arus utama penafsiran klasik tentang ayat tersebut. Hal ini berbeda dengan produktivitas epistemik yang terlihat dalam *Safinah* dan *Hidayatul Qur'an*, yang meskipun tetap dalam kerangka tradisional, menghasilkan pembacaan yang lebih responsif

⁴⁴ Dimyathi, *Tafsir Hidāyah Al-Qur'ān Fī Tafsīr Al-Qur'ān Bi Al-Qur'ān*, J.30, 431.

⁴⁵ Johanna Pink, *Muslim Qur'ānic Interpretation Today: Media, Genealogies and Interpretive Communities* (Equinox Publishing Limited, 2019), 76.

⁴⁶ Muhammad ṭaifūr 'Ali Wafā, *Firdaus Al-Na'im Fī Nubdah Bi Tauḍīhi Ma'ānī Āyāti Al-Qur'ān Al-Karīm*, Jilid 1 (Dār Al-Luluah), 482-83.

terhadap konteks kontemporer. Melalui pola-pola tersebut, tampak bahwa hibriditas epistemik di pesantren bukanlah bentuk ambivalensi atau ketidakjelasan sikap, melainkan strategi kreatif untuk memperluas jangkauan pengetahuan tanpa memberi ruang bagi dominasi epistemologis tertentu. Sanad tetap menjadi sumber legitimasi tertinggi, tetapi prosedur penjelasannya diselaraskan dengan kebutuhan argumentasi modern.

Dekolonisasi Tafsir: Otonomi Epistemologis Pesantren

Pembahasan mengenai dekolonisasi pengetahuan membuka kemungkinan untuk menempatkan tafsir pesantren sebagai sebuah tradisi intelektual yang memiliki perangkat epistemiknya sendiri, terlepas dari kategori yang dibentuk oleh studi orientalis atau kerangka akademik modern. Dalam kerangka teori dekolonial, dekolonisasi tidak dipahami sebagai penolakan emosional terhadap Barat, melainkan sebagai proses menegaskan kembali nilai pengetahuan lokal yang selama ini dinilai melalui standar eksternal. Pesantren, dengan tradisi sanad dan transmisi antar-generasi, memiliki mekanisme validasi pengetahuan yang tidak dapat dipetakan secara sederhana ke dalam model akademik Eropa. Mekanisme tersebut tidak hanya menjaga kesinambungan tradisi, tetapi juga memproduksi nuansa argumentatif yang berfungsi dalam komunitasnya. Pada titik ini, tafsir pesantren memperlihatkan karakter epistemik yang muncul dari kontinuitas historis dan bukan dari adopsi selektif terhadap metodologi modern. Perspektif semacam ini membantu memahami bahwa karya tafsir pesantren tidak berdiri sebagai variasi lokal dari tafsir global, tetapi sebagai bentuk pengetahuan yang memiliki logika internal.

Penelitian-penelitian kontemporer yang mengkaji pesantren memperkuat posisi tersebut. Studi Haris Fatwa Dinal Maula menunjukkan bagaimana pesantren mengembangkan ruang intelektual yang tidak memosisikan diri sebagai peniru otoritas Timur Tengah maupun Barat. Posisi ini memberikan dasar konseptual bagi pemahaman tafsir pesantren sebagai praktik keilmuan yang berupaya mengamankan otonomi epistemiknya. Model ini tidak beroperasi dalam kerangka resistensi simbolik, tetapi dalam bentuk kesadaran bahwa tradisi memiliki keutuhan metodologis yang dapat dipertahankan. Dalam konteks ini, dekolonisasi tafsir tidak merujuk pada pemutusan hubungan dengan wacana global, melainkan pengaturan ulang relasi pengetahuan agar tradisi lokal tidak terpinggirkan oleh kerangka akademik dominan. Dengan demikian, pesantren berfungsi sebagai institusi yang mengembangkan agenda epistemiknya sendiri, yang tidak selalu sejalan dengan preferensi akademik global.

Perwujudan konkret dari proses ini terlihat pada *Hidayatul Qur'an*. Karya ini menunjukkan integrasi antara metode *bi al-Qur'an* dengan pola argumentasi yang lebih terstruktur. Penggunaan kategori seperti *ijmālī* atau *bayānī* memperlihatkan kesadaran penulis terhadap pentingnya kejelasan metodologis bagi pembaca modern. Namun, struktur analitis tersebut selalu tunduk pada

prinsip dasar tradisi tafsir yang menempatkan al-Qur'an sebagai sumber utama dan paling otoritatif. Penelitian tentang epistemologi pesantren menunjukkan bahwa pemilihan metode semacam ini bukanlah peniruan terhadap hermeneutik modern, melainkan ekspresi dari keyakinan bahwa perangkat tradisi cukup memadai untuk menghasilkan penjelasan tekstual yang konsisten. Dengan demikian, *Hidayatul Qur'an* merepresentasikan bentuk dekolonisasi yang bekerja melalui penegasan bahwa tradisi memiliki kapasitas intelektual untuk menjelaskan dirinya sendiri.

Kecenderungan serupa hadir pada *Firdaus al-Na'im*, meskipun dengan konfigurasi yang berbeda. Penggunaan bahasa Arab fushah menandai orientasi penulis untuk menempatkan tafsir ini dalam jaringan wacana Islam yang lebih luas. Namun, orientasi tersebut tidak menggeser struktur epistemik lokal yang digunakan oleh penulis dalam membaca ayat. Referensi kepada ulama klasik digunakan untuk menjaga kontinuitas tradisi, sementara komentar penulis tetap dihubungkan dengan horizon pembaca lokal. Penelitian mengenai "exegetical hybridity" di Nusantara membantu menjelaskan fenomena ini: lokalitas bukan diposisikan sebagai pelengkap tradisi global, tetapi sebagai elemen yang membentuk makna tafsir. Dalam konteks ini, *Firdaus al-Na'im* memperlihatkan bahwa hubungan antara tradisi klasik dan kebutuhan lokal dapat dikelola tanpa harus tunduk pada standar akademik eksternal.

Dalam *Safinah Kallā Saya'lamūn*, dimensi dekolonisasi tampak melalui cara pengetahuan ditransmisikan. Struktur rujukan seperti *Qāla*, *Qultu*, dan *Shaikhunā* menegaskan keberlanjutan metode sanad sebagai mekanisme kontrol kualitas pengetahuan. Mekanisme ini berbeda dari sistem sitasi akademik modern, tetapi fungsinya setara dalam memastikan integritas informasi. Studi Saepudin dkk. mengenai tafsir lokal menunjukkan bahwa tradisi sanad membentuk basis intelektual yang berperan penting dalam perkembangan tafsir komunitas. Keberlanjutan mekanisme ini menandai bahwa pesantren memiliki perangkat epistemik yang tidak membutuhkan legitimasi eksternal untuk berfungsi. Hal ini memberikan gambaran bahwa otonomi epistemologis pesantren bekerja melalui kepercayaan terhadap struktur pengetahuan internal, bukan melalui adaptasi terhadap sistem akademik dominan.

Reposisi Tafsir Pesantren dalam Wacana Global Qur'anic Studies

Perkembangan tafsir pesantren Indonesia dalam dua dekade terakhir memperlihatkan bahwa tradisi ini tidak lagi dapat diposisikan semata sebagai subkategori tafsir lokal, tetapi sebagai bagian dari percakapan global mengenai produksi pengetahuan Islam. Dalam konteks Qur'anic Studies internasional yang semakin plural, munculnya karya-karya seperti *Safinah Kallā Saya'lamūn*, *Hidayatul Qur'an*, dan *Firdaus al-Na'im* menunjukkan bahwa pesantren sedang membentuk model pengetahuan yang berbeda dari dua kutub dominan: pendekatan filologis-tekstual ala Timur Tengah dan pendekatan historis-kritis ala academia Barat. Para

mufasir pesantren bergerak dalam ruang epistemik yang mengakui otoritas tradisi, tetapi pada saat yang sama terbuka terhadap tuntutan transparansi metodologis dan keterbacaan ilmiah. Dengan cara ini, pesantren berpartisipasi dalam apa yang disebut Johanna Pink sebagai “global circulation of Qur’anic interpretation,” yakni pergerakan wacana tafsir lintas batas yang tidak lagi terikat pada pusat dominasi tertentu. Reposisi ini tidak berlangsung melalui upaya meniru paradigma internasional, melainkan melalui cara pesantren memperlihatkan bahwa tradisi akademik lokal memiliki kemampuan untuk berdialog dengan hermeneutik global tanpa kehilangan pijakan genealogisnya.

Posisi baru ini dapat dipahami lebih jelas ketika melihat bagaimana tafsir pesantren menyumbang pendekatan alternatif terhadap kecenderungan akademik global yang sering menempatkan konteks sejarah, kritik tekstual, dan konstruksi sosial sebagai fondasi utama penafsiran. Alih-alih mengikuti paradigma historis-kritis yang mendominasi Qur’anic Studies di Eropa dan Amerika Utara, pesantren menempatkan sanad, adab, dan otoritas ulama klasik sebagai kerangka epistemik utama. Namun demikian, tradisi tersebut tidak dipertahankan secara tertutup; ia diramu dengan struktur argumentatif modern yang memungkinkan tafsir pesantren memasuki ruang ilmiah transnasional. Di sinilah pesantren menghadirkan alternatif epistemik yang jarang muncul dalam penelitian Barat: model pengetahuan yang tidak memisahkan dimensi spiritual, rasional, dan sosial dalam proses tafsir. Pemikiran Talal Asad mengenai *discursive tradition* membantu menjelaskan fenomena ini, sebab tafsir pesantren berfungsi sebagai praktik diskursif yang terus diperbarui melalui hubungan antara teks, komunitas, dan sejarah. Dengan demikian, reposisi pesantren dalam wacana global bukan sekadar pembukaan diri terhadap dunia akademik internasional, tetapi penciptaan posisi epistemik baru yang tidak didasarkan pada imitasi paradigma Barat.

Fenomena tersebut semakin tampak ketika menelaah bagaimana para mufasir pesantren mengelola relasi antara otoritas klasik dan kebutuhan pembaca modern. *Hidayatul Qur’an* menampilkan kemampuan untuk menyajikan tafsir bi al-Qur’an dalam format yang dapat dibaca secara akademik, sementara *Firdaus al-Na’im* menegaskan universalitas melalui bahasa Arab fushah tanpa meninggalkan orientasi lokal yang melekat pada komunitas Madura. Begitu pula *Safinah Kallā Saya’lamūn* mengembangkan gaya komentar berlapis yang menggabungkan suara penulis, guru, dan ulama klasik, sehingga menciptakan struktur tafsir yang dapat dibaca baik dalam tradisi sanad maupun dalam paradigma analitis modern. Representasi semacam ini memperlihatkan kemampuan pesantren untuk tidak hanya mempertahankan tradisi, tetapi juga untuk mengartikuluskannya dalam bahasa yang kompatibel dengan diskursus Qur’anic Studies saat ini. Penelitian global mengenai “vernacular Islam” sering menganggap tafsir lokal sebagai praktik pinggiran, tetapi perkembangan tafsir pesantren menunjukkan bahwa lokalitas dapat menjadi sumber epistemik yang menghasilkan model interpretasi

yang koheren dan produktif. Dengan begitu, pesantren memperluas cakrawala studi al-Qur'an dengan menunjukkan bahwa sumber otoritas tidak hanya dapat diperoleh dari metode kritis Barat atau disiplin filologis Timur Tengah, tetapi juga dari tradisi sosial-budaya yang hidup.

Reposisi pesantren dalam wacana Qur'anic Studies global semakin jelas ketika konsep *third space* Bhabha diterapkan pada dinamika epistemik tafsir pesantren. Tradisi ini menghadirkan ruang yang memediasi perjumpaan antara dua logika pengetahuan tanpa sepenuhnya tunduk pada keduanya. Pesantren tidak menghapus struktur sanad demi metodologi akademik, dan tidak pula menolak bentuk akademik demi puritanisme tradisional. Sebaliknya, pesantren memproduksi ruang epistemik di mana otoritas tradisional dapat dipertahankan sambil memungkinkan bentuk argumentasi yang relevan bagi komunitas ilmiah modern. Ruang ketiga ini tidak hanya metaforis, melainkan nyata dalam praktik penulisan, seleksi rujukan, dan penyusunan argumen dalam ketiga tafsir yang dikaji. Sebagai contoh, struktur multi-layer dalam *Safinah*, modul tematik dalam *Hidayatul Qur'an*, dan penggunaan bahasa Arab akademik dalam *Firdaus al-Na'im* menunjukkan bagaimana pesantren menggabungkan dua paradigma pengetahuan tanpa mereduksi salah satunya. Posisi epistemik intermedial ini memungkinkan pesantren menjadi aktor yang berkontribusi pada perkembangan studi tafsir internasional melalui sintesis yang tidak dimiliki oleh tradisi lain.

Kesimpulan

Kajian ini menunjukkan bahwa tafsir pesantren di Indonesia tidak dapat lagi diposisikan sebagai bentuk pengetahuan pinggiran atau residu tradisi pra-modern, sebagaimana sering direproduksi dalam wacana akademik baik di Indonesia maupun di Barat. Sebaliknya, karya-karya seperti *Safinah Kallā Saya'lamūn*, *Hidayatul Qur'an*, dan *Firdaus al-Na'im* memperlihatkan bahwa pesantren sedang mengartikulasikan ulang dirinya sebagai produsen epistemologi Qur'ani yang otonom dalam lanskap global. Temuan utama penelitian ini menegaskan bahwa produksi tafsir pesantren beroperasi melalui tiga mekanisme kunci yang dijelaskan oleh Homi K. Bhabha: ambivalensi, mimikri, dan hibriditas. Ketiganya bukan sekadar kategori teoretis, tetapi tampak nyata dalam cara para penulis pesantren bernegosiasi dengan tuntutan modernitas akademik tanpa mengorbankan otoritas tradisional yang berakar pada sanad. Ambivalensi di sini bukan tanda kelemahan, melainkan bentuk produktivitas intelektual yang memungkinkan pesantren mempertahankan fondasi spiritualnya sambil mengadopsi struktur penulisan yang lebih sistematis. Mimikri akademik "mirip tetapi tidak sama" menjadi strategi penting yang memungkinkan karya-karya tafsir ini dibaca dalam konteks ilmiah global, tanpa menundukkan diri sepenuhnya pada epistemologi Barat. Sementara itu, hibriditas menghasilkan zona kreatif di mana tradisi lisan, otoritas klasik, rasionalitas

modern, dan kebutuhan komunitas lokal saling berinteraksi untuk menghasilkan bentuk tafsir baru yang tidak dapat direduksi ke salah satu kutub saja.

Melalui proses-proses tersebut, tafsir pesantren muncul sebagai bagian dari global circulation of Qur'anic interpretation. Ia berpartisipasi dalam percakapan global bukan melalui imitasi, tetapi melalui penyajian alternatif epistemik yang memperkaya pemetaan hermeneutik kontemporer. Dalam konteks ini, pesantren tidak sekadar menjaga tradisi, tetapi juga menunjukkan bahwa tradisi dapat menjadi sumber pembaruan ketika ditempatkan dalam ruang negosiasi yang reflektif. Dengan demikian, dekolonisasi dalam tafsir pesantren bukanlah retorika penolakan terhadap Barat, tetapi proses menegaskan kembali nilai dan otonomi epistemik lokal dalam jaringan global yang semakin plural.

Penelitian ini menambah bukti bahwa untuk memahami dinamika tafsir kontemporer, para peneliti perlu memperluas *fokus beyond center* dalam artian melampaui paradigma Timur Tengah sentris maupun pendekatan historis-kritis Barat, hingga memperhatikan bagaimana komunitas muslim lokal seperti pesantren Indonesia mengartikulasikan pengetahuan Qur'ani mereka sendiri. Apa yang ditemukan di pesantren bukan sekadar variasi lokal, tetapi model interpretasi yang memperlihatkan kemampuan tradisi untuk bertransformasi tanpa kehilangan integritasnya. Dengan demikian, pesantren menandai satu bab penting dalam pergeseran arah studi al-Qur'an global: dari dominasi pusat menuju pluralisasi otoritas, dari hegemoni metodologis menuju ekologi pengetahuan yang lebih setara, dan dari narasi pinggiran menuju kontribusi aktif dalam membentuk horizon intelektual Islam abad ke-21.

Daftar Rujukan

- Abdullah, Amin. *Islamic Studies Di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif*. Pustaka Pelajar, 2006.
- Afif, Achmad Syariful, Abdullah Khoirur Rofiq, and Adam Annural Haj. "Melawan Dominasi Epistemik: Tinjauan Atas Dekolonisasi Studi Al- Qur ' an Dan Inklusivitas Pengetahuan." *AL-AFKAR: Journal for Islamic Studies* 8, no. 1 (2025): 1213–28. <https://doi.org/10.31943/afkarjournal.v8i1.1256>. Against.
- Afifullah, Afifullah. "Eksistensi Metode Bandongan Dalam Pembelajaran Tafsir Pada Pesantren Di Era Kontemporer." *REVELATIA: Jurnal Ilmu al-Qur'an Dan Tafsir* 2, no. 2 (2021): 162–80. <https://doi.org/10.19105/revelatia.v2i2.5087>.
- Al-Ascholī, Muḥammad 'Ismā'īl. *Tafsīr Safīnah Kallā Saya 'lamūn Fī Tafsīri Shaikhinā Maimūn*,. Bangkalan: Nahḍah al-Turāth, 2023.
- Anam, Saichul. "EKSPOSISI TAFSIR KH . MAIMOEN ZUBAIR DALAM BINGKAI TAFSIR MODERN : Sebuah Pembacaan Melalui Perspektif Kesarjanaan Barat." *Al Itqan : Jurnal Studi Al-Qur'an* 10, no. 1 (2024): 116–55. <https://doi.org/https://doi.org/10.47454/itqan.v10i1.1076>.
- Anam, Saichul. "Menelisik Metodologi Tafsir Kontemporer: Studi Atas Safīnah Kallā Saya 'lamūn Fī Tafsīri Shaikhinā Maimūn Karya Ismail Al-Ascholīy." *Nun : Jurnal*

- Alquran Dan Tafsir Di Nusantara* 10, no. 1 (2024). <https://doi.org/10.32495/nun.v10i1.447>.
- Anam, Saichul, Nehru Millat Ahamad, Abdur Rahman Nor Afif Hamid, and Abdul Karim. "QUR'ANIC INTERPRETATION IN PESANTREN: MECHANISMS AND AUTHORITY OF K.H. MAIMOEN ZUBAIR." *Jurnal At-Tibyan: Jurnal Ilmu Alqur'an Dan Tafsir* 9, no. 2 (2024): 1–25. <https://doi.org/10.32505/at-tibyan.v9i2.9260>.
- Anam, Saichul, and Muhammad Nabil Iklil Mubarak. "From Pegon to Arabic: The New Tafsir of Indonesian Pesantren." *AQWAL : Journal of Qur'an and Hadith Studies* 6, no. 1 (2025): 90–114. <https://doi.org/https://doi.org/10.28918/aqwal.v6i1.12298>.
- Asad, Talal. "The Idea of an Anthropology of Islam." *Archives de Sciences Sociales Des Religions* 180, no. 4 (2017): 117–37. <https://doi.org/10.4000/assr.29724>.
- Atmaja, Lukman, and Ridho Ramazani Bin Cecep Mustopa. "Metaphysics in the Epistemology : A Critical Analysis of Islamic and Western Philosophical Tradition." *Afkaruna* 16, no. 1 (2020): 22–40. <https://doi.org/10.18196/aiijis.2020.0111.22-39>.
- Azra, Azyumardi. *Jaringan Ulama Timur Tengah Dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII*. Jakarta: Kencana, 2007.
- Azra, Azyumardi. *The Origins Of Islamic Reformism In Southeast Asia Networks Of Malay-Indonesian And Middle Eastern "Ulama" In The Seventeenth And Eighteenth Centuries*. North America: University of Hawai'i Press, 2004.
- Badrudin. "THE ROLE AND RESPONSIBILITY OF PESANTREN IN FACING MORAL." *Qalamuna - Jurnal Pendidikan, Sosial, Dan Agama* 14, no. 2 (2022): 525–36. <https://doi.org/10.37680/qalamuna.v14i2.3429>.
- Bhabha, Homi K. *The Location of Culture*. London: Routledge, 1994.
- Bhandari, Nagendra Bahadur. "Homi K. Bhabha's Third Space Theory and Cultural Identity Today: A Critical Review." *Prithvi Academic Journal*, no. May (2022): 171–81. <https://doi.org/10.3126/paj.v5i1.45049>.
- Bruinessen, Van Martin. "Local in Indonesian Islam." *Southeast Asian Studies* 37, no. 2 (1999).
- Dimyathi, Afifudin. *Tafsir Hidāyah Al-Qur'ān Fī Tafsīr Al-Qur'ān Bi Al-Qur'ān*. Kairo: Dār al-Nibras, 2023.
- Fadal, Kurdi. "Genealogi Dan Transformasi Ideologi Tafsir Pesantren Abad XIX Hingga Awal Abad XX." *Bimas Islam* 11, no. 1 (2018): 73–104.
- Gibson, Thomas. "Islam and the Spirit Cults in New Order Indonesia: Global Flows vs. Local Knowledge. Indonesia." *Cornell University Press* April, no. 69 (2000): 41–70.
- Hairul, Moh. Azwar. "Telaah Kitab Tafsir Firdaus Al-Na'im Karya Thaifur Ali Wafa Al-Maduri." *Nun : Jurnal Alquran Dan Tafsir Di Nusantara* 3, no. 2 (2017): 39–58. <https://doi.org/https://doi.org/10.32495/nun.v3i2.44>.
- Hallaq, Wael B. *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament*. New York: Columbia University Press, 2009.

- Harto, Jemmy, Dede Setiawan, and Asep Saepuddin. *Reconfiguring Pesantren Education: The Dialectic between Tradition, Modernity, and Transnational Islam*. 11, no. 2 (2025): 147–60.
- Karmakar, Goutam. “Colonial Modernity and Epistemic Hegemony: Rethinking Environmentalism in Kamala Markandaya’s The Coffers Colonial Modernity and Epistemic Hegemony: Rethinking Environmentalism in Kamala Markandaya’s.” *South Asian Review*, 2024, 1–20. <https://doi.org/10.1080/02759527.2024.2445938>.
- Kembara, Adjie Wahyu. “Studi Literatur Tentang Ilmu Al-Tafsir Karya ‘Afifuddin Dimiyati Dan Objektivitas Eksplanasi Argumen Tafsir Sains.” *Diya Al-Afkar: Jurnal Studi al-Quran Dan al-Hadis* 12, no. 1 (2024). <https://doi.org/10.24235/diyaafkar.v12i1.18050>.
- Kuswandi, Iwan. “Actualization Of Meaning And Motives For Entering The Sufism Order On Max Weber Perspective.” *Attarbawiy: Malaysian Online Journal of Education* 8, no. 1 (2024): 39–51. <https://doi.org/doi.org/10.53840/attarbawiy.v8i1.207>.
- Milostivaya, A., E. .. Nazarenko Ekaterina, and I. Makhova. “Post-Colonial Theory of Homi K. Bhabha: Translator’s and Translatologist’s Reflection.” *Advances in Social Science, Education and Humanities Research (ASSEHR)* 97, no. Cildiah (2017): 181–86. <https://doi.org/10.2991/cildiah-17.2017.31>.
- Muktar, Lalu, Nyoman Dantes, Naswan Suharsono, and Nengah Bawa Atmadja. “The Relevance of Pesantren-Derived Epistemological Paradigms in Religious Studies and Their Role in Overcoming Islamophobia in the Post-Truth Era.” *Turkish Online Journal of Qualitative Inquiry (TOJQI)* 12, no. 7 (2021): 11435–48.
- Pink, Johanna. *Muslim Qur’anic Interpretation Today: Media, Genealogies and Interpretive Communities*. Equinox Publishing Limited, 2019.
- Pink, Johanna. *Sunnitischer Tafsir in Der Modernen Islamischen Welt: Akademische Traditionen, Popularisierung Und Nationalstaatliche Interessen*. Leiden: Brill, 2010.
- Pink, Johanna. “Tradition, Authority and Innovation in Contemporary Sunnī Tafsīr: Towards a Typology of Qur’an Commentaries from the Arab World, Indonesia and Turkey.” *Journal of Qur’anic Studies* 12, nos. 1–2 (2010): 56–82. <https://doi.org/10.3366/E1465359110000963>.
- Qodri, Zamzami, and Ahmad Zaidanil Kamil. “KONTEKSTUALISASI ESKATOLOGIS DI ERA KONTEMPORER: Analisis Penafsiran Maimun Zubair Dalam Tafsir Safinah Kalla Saya’ Lamun Fi Tafsiri Shaykhina Maymun.” *Tajdid* 22, no. 2 (2023).
- Qudsia, Miatul. “Mengenal Tafsir Firdaus An-Naim, Tafsir Nusantara Asal Madura.” *Tafsiralquran.Id*, 2020. <https://tafsiralquran.id/mengenal-tafsir-firdaus-an-naim-tafsir-nusantara-asal-madura/>.
- Robertson, Roland. “Glocalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity.” In *Global Modernities*. London: Sage Publication, 1992.
- Rohmana, Jajang A. “Ideologisasi Tafsir Lokal Berbahasa Sunda: Kepentingan Islam-Modernis Dalam Tafsir Nurul-Bajan Dan Ayat Suci Lenyepaneun.” *JOURNAL OF*

- QUR'AN AND HADITH STUDIES* 2, no. 1 (2013): 125–54.
<https://doi.org/10.15408/quhas.v2i1.1311>.
- Saleh, Walid A. “Preliminary Remarks on the Historiography of Tafsīr in Arabic: A History of the Book Approach.” *Journal of Qur'anic Studies* 12, nos. 1–2 (2010): 6–40. <https://doi.org/10.3366/E146535911000094X>.
- Saleh, Walid A. *THE FORMATION OF THE CLASSICAL TAFSIR TRADITION*. Boston: Brill, 2004.
- Taylor, George H. “Critical Hermeneutics: The Intertwining of Explanation and Understanding as Exemplified in Legal Analysis.” *Chicago-Kent Law Review* 76, no. 2 (2000): 1101–23.
- Umam, Nasrul, Soiman, and Abdul Basit. “Epistemological Critique of Islam Nusantara Studies in Indonesia: An Insider’s Perspective.” *Al-Tatawur: International Journal of Social Science* 2, no. 2 (2024): 01–11.
- Wafā, Muhammad ṭaifūr ‘Alī. *Firdaus Al-Na’īm Fī Nubdah Bi Tauḍīhi Ma’ānī Āyāti al-Qur’ān al-Karīm*. Madura: Dār Al-Luluah, n.d.
- Wafā, Muhammad ṭaifūr ‘Alī. *Firdaus Al-Na’īm Fī Nubdah Bi Tauḍīhi Ma’ānī Āyāti Al-Qur’ān Al-Karīm*. Jilid 1. Dār Al-Luluah.
- Woodward, Mark R. “Textual Exegesis as Social Commentary: Religious, Social, and Political Meanings of Indonesian Translations of Arabic Hadith Texts.” *The Journal of Asian Studies* 52, no. 3 (1993): 565–83.
<https://doi.org/10.2307/2058854>.