

**Kajian Tafsir Al-Qur'an Basa Jawi Aksara Pegon (Tafsir Anom):
Historiografi dan Eksistensi Sebagai Warisan Budaya Lokal**

LAPORAN KEMAJUAN
(PENELITIAN DASAR)



Peneliti :

KETUA

Nama	:	Jiyanto, M.Pd.I
NIP/NIDN	:	198904122023211037 / 0012048911
Fakultas / Jurusan	:	FSRD/ Desain Interior

ANGGOTA

Nama	:	Harmilyanti Sulistyani,. S.T., M.Sc., Ph.D
NIP	:	197702062003122001
Prodi / Jurusan	:	FSRD/ Desain Interior

MAHASISWA

Nama	:	Tofik Hidayat
NIM	:	211501021
Fakultas / Jurusan	:	FSRD/ Desain Interior

INSTITUT SENI INDONESIA (ISI) SURAKARTA

AGUSTUS 2024

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	i
HALAMAN PENGESAHAN	ii
DAFTAR ISI	iv
ABSTRAK	v
 BAB I PENDAHULUAN	 1
A. Latar belakang	3
B. Rumusan masalah	5
C. Pendekatan pemecahan masalah.....	
 BAB II TINJAUAN PUSTAKA/SUMBER PENCIPTAAN	 5
A. <i>State of the art</i> dan kebaruan	6
B. Peta jalan (<i>road map</i>) penelitian 5 tahun kedepan.....	22
 BAB III METODE PENELITIAN.....	 22
 BAB IV HASIL DAN PEMBAHASAN	 26
A.	26
B.	27
C.	
 BAB V PENUTUP.....	 29
 DAFTAR PUSTAKA	
LAMPIRAN	
1. Peta lokasi wilayah mitra (bila ada)	
2. Biodata Tim Peneliti (Ketua dan Anggota)	
3. Susunan Tim Penelitian dan Pembagian Tugas	
4. Surat Pernyataan Orisinalitas Penelitian	
5. Surat Pernyataan Kesiediaan Bekerjasama dari Mitra	

**Kajian Tafsir Al-Qur'an Basa Jawi Aksara Pegon (Tafsir Anom):
Historiografi dan Eksistensi Sebagai Warisan Budaya Lokal**

ABSTRAK:

Urgensi penelitian ini terletak pada pentingnya memahami peran tafsir Al-Qur'an Basa Jawi Aksara Pegon dalam konteks budaya dan sejarah lokal, serta relevansinya dalam menjaga identitas dan nilai-nilai tradisional dalam masyarakat. Penelitian ini **bertujuan** untuk melakukan kajian mendalam terhadap Tafsir Al-Qur'an Basa Jawi Aksara Pegon (Tafsir Anom) dengan fokus pada aspek historiografi dan eksistensi sebagai warisan budaya lokal. Tafsir Al-Qur'an Basa Jawi, yang dikenal juga dengan sebutan Tafsir Anom, merupakan salah satu bentuk tafsir Al-Qur'an yang ditulis dalam bahasa Jawa dengan menggunakan aksara pegon. Karya ini memiliki keunikan tersendiri karena tidak hanya menyajikan penafsiran teks suci, tetapi juga mencerminkan kearifan lokal dan budaya Jawa dalam penyampaian. Melalui pendekatan historis, kultural dan analisis tekstual, penelitian ini diharapkan dapat memberikan pemahaman yang lebih mendalam tentang karya tersebut dan **signifikansinya** dalam konteks budaya Jawa dan Islam di Indonesia. Hasil penelitian ini diharapkan dapat memberikan kontribusi penting dalam bidang studi agama, studi budaya, dan sejarah lokal. **Luaran** dalam penelitian ini yaitu a) Naskah publikasi ilmiah (jurnal), b) Presentasi hasil penelitian dasar. **Luaran tambahan** a) Karya hasil penelitian berupa buku Referensi atau Monograf ber-ISBN, dan b) HKI (Hak Kekayaan Intelektual).

Kata Kunci : Tafsir Al-Qur'an, Basa Jawi, Historiografi, Eksistensi, Budaya Lokal

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar belakang

Indonesia memiliki kekayaan budaya dan keagamaan yang sangat beragam, tercermin dalam warisan sastra klasiknya yang meliputi berbagai bentuk tulisan dan karya seni. Salah satu bagian dari warisan intelektual ini adalah Tafsir Al-Qur'an Basa Jawi, yang sering disebut sebagai Tafsir Anom (Supriyanto, 2018). Karya ini memainkan peran penting dalam menafsirkan dan menginterpretasikan ajaran Al-Qur'an dalam bahasa Jawa klasik, menggambarkan keterkaitan erat antara Islam dan budaya Jawa yang telah berkembang selama berabad-abad (Maarif, 2021).

Tafsir Anom adalah bukti konkret dari interaksi antara budaya Islam dan Jawa, yang melahirkan karya-karya sastra yang unik dan bernilai tinggi secara intelektual (Bawono, 2022). Namun, meskipun memiliki keunikan dan kekayaan, Tafsir Anom masih kurang mendapat perhatian yang memadai dalam lingkup penelitian agama dan sastra di Indonesia (Hasan & Arifah Ma'sum, 2024). Sebagian besar penelitian tentang tafsir Al-Qur'an lebih banyak difokuskan pada karya-karya besar dalam bahasa Arab atau bahasa lainnya, sementara Tafsir Anom masih belum dieksplorasi secara menyeluruh.

Memasuki penafsiran Al-Qur'an di wilayah Jawa, kondisi sosial-budaya penafsir juga sangat berperan di dalamnya ('Urif, 2019). Dunia pesantren lahir dan tumbuh serta bahasa-bahasa lokal, seperti Jawa, Sunda, dan Melayu yang dari sisi aksara kemudian dipertemukan dengan aksara Arab sehingga menjadi salah satu ciri khas tersendiri bagi dunia pesantren, seperti halnya di Kompleks Kauman Keraton Surakarta (Bahrudin, 2023).

Perkembangan Islam yang terjadi pada Keraton yang mempunyai abdi dalem (yang mengurus) masalah Agama Islam yang bergelar Tafsir Anom (Damayanti & Ramdhon, 2018). Tafsir Anom atau Tafsir Al-Qur'an *al-Adzim li Tabshir al-Anam* adalah kitab tafsir Al-Qur'an yang ditulis dalam bentuk Aksara Arab Pegon Jawa karya Prof. KH. R. Mohammad Adnan (Ghozali, 2020). Saat ini, Tafsir Al-Qur'an berbahasa Jawa dan bertuliskan huruf Jawa itu atau Tafsir Anom yang ditulis pada tahun 1923 disimpan di Perpustakaan Reksa Pustaka Mangkunegaran Surakarta (Marsiwi, 2024). Berikut ini adalah gambar kitab Tafsir Anom:



Gambar 1.1 Tafsir Al-Qur'an Basa Jawi (Tafsir Anom)

Sistem pemerintahan Kasunanan Surakarta tidak pernah lepas dari fungsi syiar Islam. Kedekatan itu diwujudkan oleh sikap keraton yang mengakomodasi kelompok santri dalam struktur kekuasaan. Raja mempekerjakan para *priyayi* santri sebagai pegawai yang mengurus bidang keagamaan. Dalam struktur pemerintahan, para pegawai itu disebut sebagai *kaum putihan* atau *abdi dalem pamethakan* (Muchtarom, 2002: 13-14).

Para pegawai keraton yang membidangi urusan keagamaan itu diwadahi dalam lembaga administratif yang disebut *Reh Pengulon*. Lembaga ini dipimpin langsung oleh seorang ***pengulu ageng*** atau dalam tradisi Kasunanan Surakarta biasa diberi julukan **Pengulu Tafsir Anom**. Dalam konteks sosial-keagamaan, eksistensi pengulu dianggap sebagai representasi tangan dan lidah raja yang bisa memberikan saran dan nasehat di bidang keagamaan atau urusan politik yang secara langsung maupun tidak langsung terkait dengan isu fundamental keagamaan (Muchtarom, 2002). Di sinilah peran dari ayah Muhammad Adnan sebagai Tafsir Anom. Pada masa itu, para ulama Jawa mulai mengembangkan tradisi penafsiran Al-Qur'an yang disesuaikan dengan konteks budaya dan bahasa lokal. Tafsir-tafsir ini sering kali ditulis dalam bahasa Jawa atau Basa Jawi, untuk memudahkan pemahaman dan penyebaran ajaran Islam di kalangan masyarakat Jawa (Marsiwi, 2023).

Dilihat dari sejarahnya bahwa Ayah Mohammad Adnan bernama Kiai Kanjeng Raden Tumenggung Pengulu Tafsir Anom ke-5, seorang ulama bangsawan juga sebagai abdi dalem (pegawai) Keraton Kasunanan Surakarta. Tafsir Anom ke-5 adalah keturunan Tafsir Anom ke-4, yang menjabat penghulu semasa pemerintahan Sri Susuhunan Paku Buwana (PB) ke-7 sampai 9. Tafsir Anom ke-5 memangku jabatan penghulu ketika Sri Susuhunan Paku Buwana ke-9 (1861-1893) berkuasa (Abdullah Adnan, 1998).

Dalam konteks ini, penelitian tentang Tafsir Anom menjadi sangat penting. Dengan memahami sejarah, budaya, dan konteks pembuatan Tafsir Anom, kita dapat mengeksplorasi dan menggali makna yang terkandung di dalamnya, serta mengapresiasi kontribusi karya ini dalam pengembangan pemikiran keagamaan dan kebudayaan di Indonesia. Selain itu, penelitian ini juga memberikan kesempatan untuk memperluas wawasan kita tentang hubungan antara Islam dan budaya Jawa, serta melihat bagaimana interaksi antara dua tradisi ini membentuk identitas keislaman dan kebudayaan di Jawa.

Dengan latar belakang tersebut, penelitian ini bertujuan untuk menyelidiki Tafsir Anom dengan pendekatan historiografi, yang meliputi penelusuran sejarah pembuatan karya ini dan analisis terhadap konteks budaya dan keilmuan di mana karya ini dihasilkan. Penelitian ini juga bertujuan untuk mengeksplorasi eksistensi Tafsir Anom sebagai bagian dari warisan budaya lokal Jawa, dengan harapan dapat memberikan kontribusi yang signifikan terhadap pemahaman tentang budaya dan keagamaan di Jawa, serta mendorong pelestarian dan pengembangan warisan budaya yang berharga ini.

Dengan demikian, penelitian tentang Tafsir Anom diharapkan dapat membuka jalan bagi pengembangan studi agama dan sastra yang lebih inklusif, yang memperhitungkan keberagaman budaya dan keagamaan di Indonesia. Selain itu, penelitian ini juga dapat memberikan dorongan bagi upaya pelestarian dan pengembangan warisan budaya lokal, yang merupakan bagian penting dari identitas dan kekayaan bangsa Indonesia.

B. Rumusan masalah

Rumusan masalah penelitian ini terfokus pada:

1. Bagaimana historiografi dan konteks pembuatan tafsir Al-Qur'an Basa Jawi (Tafsir Anom) dalam budaya Jawa?
2. Bagaimana kajian tafsir Al-Qur'an Basa Jawi (Tafsir Anom) ?
3. Bagaimana analisis penafsiran Qur'an Basa Jawi dan eksistensinya sebagai warisan budaya lokal?

C. Pendekatan pemecahan masalah

Pendekatan pemecahan masalah yang digunakan yakni pendekatan **historis** dan **kultural**. Pendekatan historis dan kultural adalah pendekatan penelitian yang digunakan untuk memahami fenomena atau kejadian dalam konteks sejarah dan budaya tertentu (Ardiansa, 2021). Dengan menggunakan pendekatan historis, penelitian historiografi

Tafsir Anom dapat memberikan pemahaman yang lebih dalam tentang asal-usul, perkembangan, dan dampak karya tersebut dalam konteks sejarah dan budaya Jawa (Arief, 2022). Ini membantu dalam melacak jejak Tafsir Anom sebagai bagian dari warisan intelektual dan keagamaan yang kaya dalam masyarakat Jawa.

Pendekatan ini memperhatikan peran dan pengaruh faktor sejarah serta budaya dalam membentuk pola pikir, nilai-nilai, dan praktik-praktik dalam masyarakat.

1. **Pendekatan Historis:** Pendekatan historis menekankan pada pemahaman tentang perkembangan fenomena tertentu dalam konteks waktu. Ini melibatkan analisis terhadap peristiwa-peristiwa historis, perubahan sosial, dan perkembangan budaya yang memengaruhi fenomena yang diteliti (Rumtaning, 2018). Pendekatan historis mencoba untuk menempatkan fenomena tersebut dalam konteks waktu yang luas, dari masa lampau hingga masa kini, untuk memahami transformasi dan evolusi yang terjadi.
2. **Pendekatan Kultural:** Pendekatan kultural, di sisi lain, menekankan pada pemahaman tentang norma-norma, nilai-nilai, kepercayaan, dan praktik-praktik dalam suatu masyarakat atau kelompok budaya tertentu (Afriani & Wijaya, 2021). Ini melibatkan analisis terhadap budaya lokal, identitas etnis, bahasa, kesenian, agama, dan aspek-aspek lain yang membentuk identitas dan cara hidup suatu kelompok (Utami et al., 2020). Pendekatan kultural memperhatikan bagaimana budaya memengaruhi persepsi, perilaku, dan penafsiran orang-orang dalam masyarakat.

Pendekatan historis dan kultural sering kali saling terkait dan saling melengkapi. Dalam konteks penelitian tentang Tafsir Al-Qur'an Basa Jawi (Tafsir Anom), pendekatan historis akan memperhatikan peristiwa-peristiwa sejarah yang memengaruhi penafsiran Al-Qur'an dalam budaya Jawa, sementara pendekatan kultural akan memperhatikan nilai-nilai, tradisi, dan praktik budaya Jawa yang memengaruhi pemahaman dan penafsiran terhadap teks suci tersebut.

Dengan menggunakan pendekatan historis dan kultural, penelitian akan memperoleh pemahaman yang lebih komprehensif tentang Tafsir Al-Qur'an Basa Jawi, termasuk konteks budaya dan sejarah di mana tafsir tersebut dihasilkan serta bagaimana tafsir ini tercermin dalam kehidupan dan pemikiran masyarakat Jawa.

BAB II

TINJAUAN PUSTAKA

A. *State of the art* dan kebaruan

Berikut ini adalah tabel perbandingan *State of the art* (SOTA) dari penelitian-penelitian yang sudah pernah dilakukan sebelumnya:

Tabel 2.1 Perbandingan *State of the art* (SOTA)

No.	Peneliti/Penelitian	Pendekatan	Temuan Utama
1	Widodo, W. (2017)	Pendekatan Antropologi Budaya	Meneliti peran simbol-simbol budaya Jawa dalam interpretasi ayat-ayat Al-Qur'an dalam Tafsir Anom.
2	Satrio, S. (2018)	Analisis Sosial	Mengkaji peran tafsir Al-Qur'an dalam pembentukan identitas sosial dan politik masyarakat Jawa.
3	Utomo, U. (2020)	Pendekatan Feminis	Menganalisis representasi gender dalam Tafsir Anom dan dampaknya terhadap pandangan gender dalam masyarakat Jawa.
4	Prasetyo, P. (2022)	Kajian Seni	Meneliti penggunaan seni visual dalam penyampaian pesan-pesan keagamaan dalam Tafsir Anom.
5	Setiawan, S. (2016)	Analisis Konten	Mengidentifikasi tema-tema utama dan pesan-pesan moral yang disampaikan melalui Tafsir Anom.
6	Indarti, I. (2019)	Kajian Linguistik	Menganalisis struktur bahasa Jawa dalam Tafsir Anom dan pengaruhnya terhadap pemahaman Al-Qur'an.
7	Hidayah, H. (2021)	Pendekatan Fenomenologi	Meneliti pengalaman spiritual dan makna-makna yang ditemukan dalam pembacaan Tafsir Anom oleh masyarakat Jawa.
8	Pranoto, P. (2023)	Pendekatan Ekologi Budaya	Meneliti interaksi antara Tafsir Anom dan lingkungan sosial-budaya tempat tafsir ini berkembang.

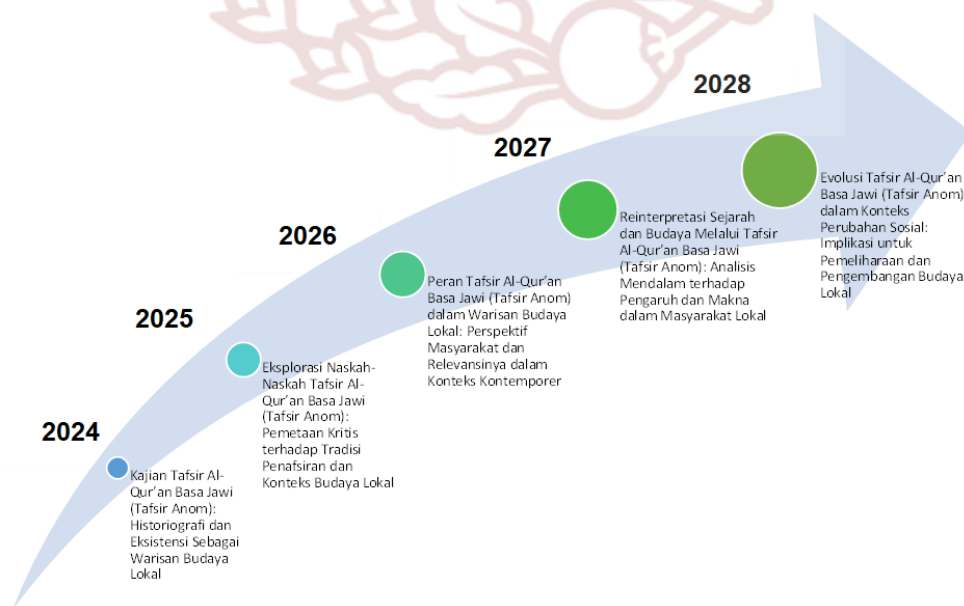
Sebelumnya, telah dilakukan berbagai penelitian tentang tafsir Al-Qur'an, baik dalam konteks tafsir klasik maupun tafsir modern. Namun, penelitian tentang tafsir Al-Qur'an Basa Jawi (Tafsir Anom) dengan fokus pada **historiografi** dan **eksistensi** sebagai warisan budaya lokal masih tergolong **langka dan belum banyak dilakukan penelitian**.

Kebaruan/ Novelty dari penelitian ini terletak pada pendekatan yang holistik terhadap tafsir Al-Qur'an Basa Jawi (Tafsir Anom), yang menggabungkan dimensi historis, budaya, dan agama. Penelitian ini tidak hanya melihat tafsir tersebut sebagai teks keagamaan, tetapi juga sebagai bagian integral dari warisan budaya lokal yang mencerminkan kearifan lokal dan sejarah masyarakat Jawa. Melalui penelitian ini, diharapkan akan diperoleh pemahaman yang lebih dalam tentang bagaimana tafsir Al-Qur'an Basa Jawi dihasilkan, disampaikan, dan diwariskan dari generasi ke generasi dalam konteks budaya lokal. Ini akan membuka jalan bagi pemahaman yang lebih luas tentang kompleksitas dan kedalaman nilai-nilai budaya dalam tradisi keilmuan Islam di Indonesia, serta memberikan kontribusi bagi pemeliharaan warisan budaya lokal di masa depan.

B. Peta jalan (*road map*) penelitian 5 tahun kedepan

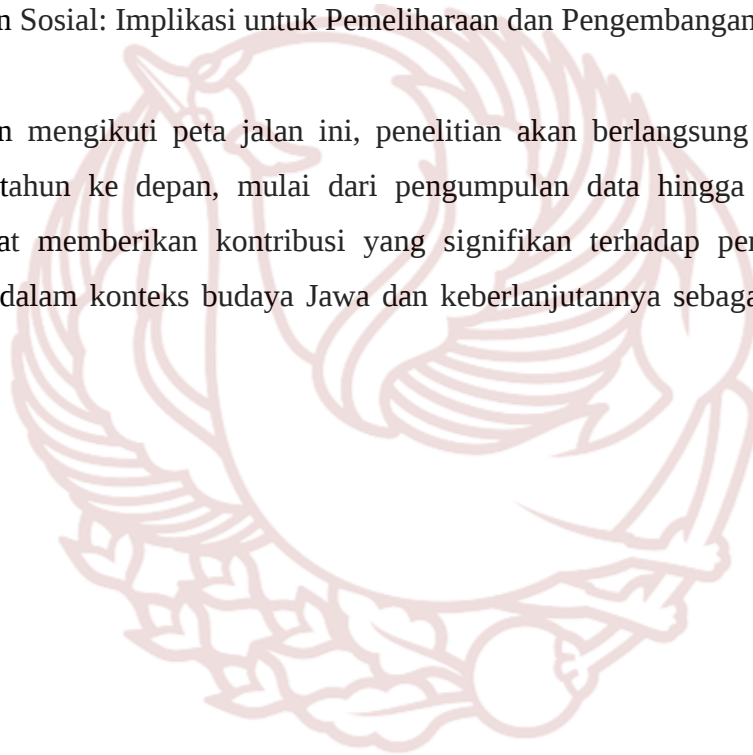
Berikut adalah peta jalan (*road map*) penelitian selama lima tahun ke depan terkait dengan judul penelitian "Kajian Tafsir Al-Qur'an Basa Jawi (Tafsir Anom): Historiografi dan Eksistensi Sebagai Warisan Budaya Lokal":

Gambar 2.1. *Road map* Penelitian Tafsir Al-Qur'an Basa Jawi (Tafsir Anom)



1. **Tahun 1 (2024):** Kajian Tafsir Al-Qur'an Basa Jawi Aksara Pegon (Tafsir Anom): Historiografi dan Eksistensi Sebagai Warisan Budaya Lokal.
2. **Tahun 2 (2025):** Eksplorasi Naskah-Naskah Tafsir Al-Qur'an Basa Jawi (Tafsir Anom): Pemetaan Kritis terhadap Tradisi Penafsiran dan Konteks Budaya Lokal
3. **Tahun 3 (2026):** Peran Tafsir Al-Qur'an Basa Jawi (Tafsir Anom) dalam Warisan Budaya Lokal: Perspektif Masyarakat dan Relevansinya dalam Konteks Kontemporer
4. **Tahun 4 (2027):** Reinterpretasi Sejarah dan Budaya Melalui Tafsir Al-Qur'an Basa Jawi (Tafsir Anom): Analisis Mendalam terhadap Pengaruh dan Makna dalam Masyarakat Lokal
5. **Tahun 5 (2028):** Evolusi Tafsir Al-Qur'an Basa Jawi (Tafsir Anom) dalam Konteks Perubahan Sosial: Implikasi untuk Pemeliharaan dan Pengembangan Budaya Lokal

Dengan mengikuti peta jalan ini, penelitian akan berlangsung secara sistematis selama lima tahun ke depan, mulai dari pengumpulan data hingga diseminasi hasil, sehingga dapat memberikan kontribusi yang signifikan terhadap pemahaman tentang Tafsir Anom dalam konteks budaya Jawa dan keberlanjutannya sebagai warisan budaya lokal.



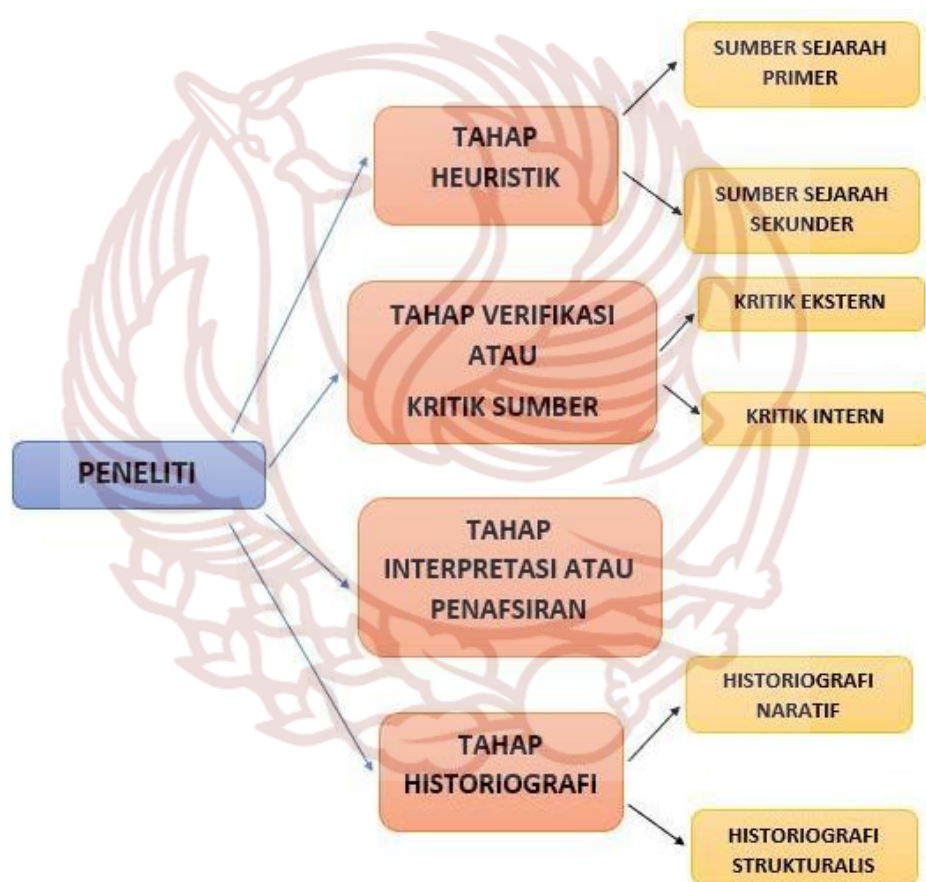
BAB III

METODE PENELITIAN

A. Pendekatan dan Metode Penelitian

Dalam penelitian ini penulis menggunakan penelitian kualitatif (*Field Research*) dengan pendekatan historis dan kultural. Adapun metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode sejarah yang mencakup empat tahapan heuristik, kritik sumber, interpretasi, dan historiografi (Yogatama, 2019). Berikut ini adalah tahapan dalam penelitian ini:

Gambar 3.1. Tahap dalam penelitian sejarah



1. Heuristik

Adapun di dalamnya mencakup proses pengumpulan sumberdata. Sumber yang dicari pun tidak acak melainkan sesuai dengankebutuhan penelitian ini. Secara tidak langsung tahapan ini sekaligus menguji kecakapan peneliti dalam mengumpulkan sumber data, oleh karenanya tahapan penelitian sejarah pun tidakhanya sampai pada heuristik saja tetapi, akan berlanjut ke tahapan-tahapan berikutnya (Sukmana, 2021).

Adapun untuk sumber sejarah peneliti menggunakan buku-buku, manuskrip baik berupa yang masih asli maupun yang sudah dialih bahasa dan aksarakan, dan jurnal. Untuk memperkuat sumber data tersebut maka penulis memasukkan sumber lisan berupa sejarah lisan lewat wawancara kepada narasumber yang terkait dengan penelitian ini.

2. Kritik Sumber

Di dalamnya terdapat kritikan dari sumber-sumber yang telah di dapat. Seperti yang telah diketahui sumber sejarah sendiri terbagi menjadi dua bagian yaitu, ada yang berbentuk sumber primer dan ada yang berbentuk sekunder (Abdurahman, 2011). Kritik sumber primer langsung mengarah pada narasumber yang menjadi saksi atau kerabat terdekat pelaku sejarah (Alian, 2020). Saksi di sini dalam artian ada saat peristiwa sejarah itu terjadi atau hidup di masa itu dengan tidak meninggalkan hal yang paling penting yaitu narasumber hidup tidak jauh dari peristiwa sejarah itu terjadi (Sulasman, 2014). Adapun sumber sekunder lebih condong kepada penegasan sumber data primer baik itu melalui buku-buku, manuskrip, arsip, kitab, dan lain-lain. Tujuannya agar dapat dilakukan kritik secara eksternal dan internal yang nantinya akan menghasilkan data yang kredibilitasnya bisa diperhitungkan, selain kredibilitas dari kritik sumber ini peneliti dapat memaparkan hasil penelitian secara lengkap dan komprehensif.

3. Interpretasi

Setelah pengkredibilitasan sumber data baik secara primer, sekunder dan mengerucut pada kritik internal dan eksternalnya maka, dibutuhkan penalaran yang tentunya harus berpegang teguh pada kaidah-kaidah penelitian sejarah (Abdurahman, 2011). Tujuan interpretasi sendiri agar nantinya penelitian ini mudah dipahami ditambah dengan berbagai tunjangan teori dan metode-metode yang dipakai oleh peneliti kiranya akan mendatangkan hasil penelitian yang sesuai fakta sejarahnya (Sulasman, 2014). Untuk penalarannya sendiri dibutuhkan kesinambungan antara fakta yang satu dengan fakta yang lainnya dengan terus tetap menatap pada masalah-masalah yang melatarbelakangi penelitian ini (Sukmana, 2021). Untuk proses penalarannya tetap harus berpegang pada tujuan penelitian ini, agar tidak terjadi keterbatasan pengetahuan untuk menyerap setiap fakta sejarah yang ada.

4. Historiografi

Setelah melewati beberapa tahapan di awal seperti pengumpulan sumber data, kritik sumber data, interpretasi maka sampailah pada tahapan akhir yaitu penulisan

sejarah yang nantinya akan dirangkai sedemikian rupa sesuai dengan bagaimana kejadiannya, di mana kejadiannya, faktor apa yang ada dibaliknya, siapa yang mempeloporinya, perkembangannya dan sampai pada pengaruh historis itu sendiri (Primawan & Mawardi, 2023).

Tujuan dari historiografi ini sendiri tentunya akan menjadi barometer untuk penelitian-penelitian selanjutnya, dan menjadikan tulisan ini sebagai karyatulis yang dapat dipertanggungjawabkan kredibilitasnya secara historis dan komprehensif (Prayogi & Anggraeni, 2022). Setelah penyusunan berbagai tahapan-tahapan di atas penulis sendiri berharap penelitian ini dapat merekonstruksi makna, maksud, dan tujuan serta memberi jawaban-jawaban yang tadinya masih berbentuk rumusan masalah dengan melihat tujuan penelitian ini sebagai titik fokus, dengan ini penelitian pun menjadi terarah dan tidak melebar ke mana-mana.

B. Sumber Data Penelitian

Adapun yang menjadi objek/ sumber data dalam penelitian ini ialah Tafsir al-Qur'an Suci Bahasa Jawi Aksara Pegon (Tafsir Anom). Tafsir al-Qur'an Suci Bahasa Jawi Aksara Pegon ini merupakan karya Muhammad Adnan. Saat ini, Kitab Tafsir ini dapat ditemukan di perpustakaan Reksa Pustaka Mangkunegaran Surakarta. Dilihat dari sejarahnya bahwa Ayah Mohammad Adnan bernama Kiai Kanjeng Raden Tumenggung Pengulu Tafsir Anom ke-5, seorang ulama bangsawan juga sebagai abdi dalem (pegawai) Keraton Kasunanan Surakarta. Tafsir Anom ke-5 adalah keturunan Tafsir Anom ke-4, yang menjabat penghulu semasa pemerintahan Sri Susuhunan Paku Buwana (PB) ke-7 sampai 9. Tafsir Anom ke-5 memangku jabatan penghulu ketika Sri Susuhunan Paku Buwana ke-9 (1861-1893) berkuasa (Abdullah Adnan, 1998).

C. Tempat dan Waktu Penelitian

Penelitian ini akan dilakukan di Perpustakaan Mangkunegaran. Alokasi waktu yang dibutuhkan untuk melaksanakan penelitian ini adalah enam (6) bulan.

D. Metode Pengumpulan Data

1. Studi Arsip dan Dokumentasi

Teknik pengumpulan data dokumentasi melibatkan pencarian, pengumpulan, dan analisis dokumen-dokumen yang relevan dengan penelitian, seperti naskah-naskah

tafsir Al-Qur'an Basa Jawi, catatan sejarah, buku-buku terkait, artikel akademik, dan sumber-sumber tertulis lainnya (Sukmana, 2021a).

Adapun langkah yang dilakukan yakni, peneliti akan melakukan penelusuran yang teliti di perpustakaan, arsip, museum, dan lembaga-lembaga lain yang menyimpan dokumen-dokumen berharga terkait dengan Tafsir Anom. Dokumen-dokumen yang relevan akan diidentifikasi, dikumpulkan, dan dianalisis untuk mendapatkan wawasan tentang konteks historis dan budaya Tafsir Anom.

2. Wawancara dengan Ahli atau Cendekiawan Lokal

Melakukan wawancara dengan ahli lokal, cendekiawan agama, atau tokoh masyarakat yang memiliki pengetahuan mendalam tentang sejarah, konteks budaya, dan eksistensi tafsir Al-Qur'an Basa Jawi (Tafsir Anom) (Sukmana, 2021b). Wawancara ini dapat memberikan wawasan yang berharga tentang bagaimana tafsir tersebut diwariskan secara budaya dan bagaimana posisinya dalam masyarakat lokal.

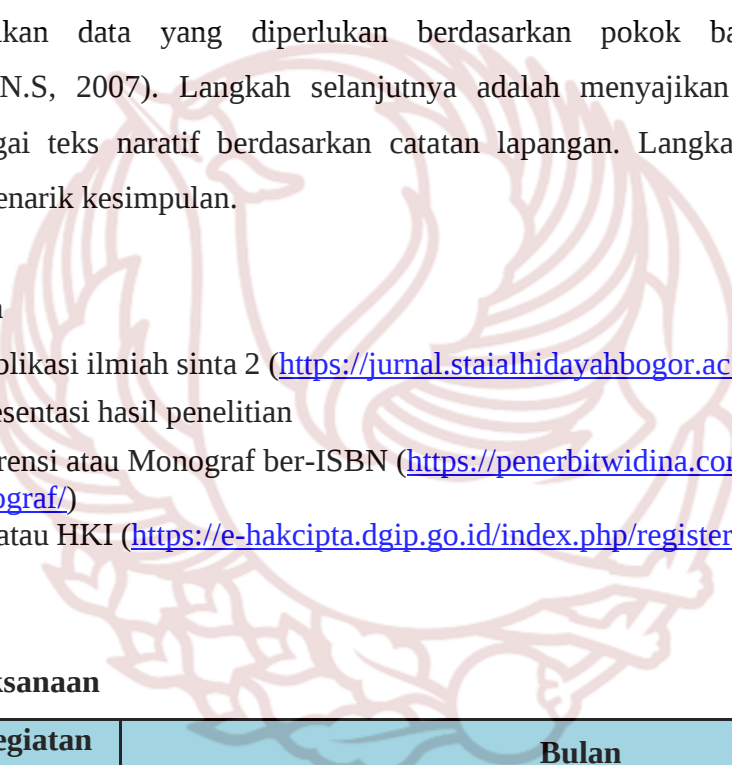
3. Observasi

Teknik observasi melibatkan pengamatan langsung oleh peneliti terhadap situasi atau konteks yang terkait dengan penelitian, seperti ritual keagamaan, pertemuan komunitas, atau praktik budaya yang terkait dengan Tafsir Anom (Taufiq, 2017). Adapun langkah yang dilakukan yakni, peneliti akan melakukan observasi sistematis terhadap situasi atau konteks yang dipilih, mencatat pengamatan yang relevan terkait dengan tafsir Al-Qur'an Basa Jawi dan interaksi sosial yang terjadi di sekitarnya.

E. Analisis Data

Setelah data berhasil dikumpulkan, tahap selanjutnya yaitu **analisis data** dengan menggunakan teknik **analisis deskriptif**, yaitu metode pengumpulan data, kemudian disusun, dianalisis dan diinterpretasikan (Sugiyono, 2014). Data yang terkumpul termasuk data kualitatif, oleh karena itu dalam menganalisis data penulis menggunakan dua metode, yaitu: Analisis deskriptif kualitatif dengan menggunakan model berpikir induktif, yaitu bagaimana berpikir dari konkrit, fakta konkrit, kemudian menarik dari konkrit ke umum.

Untuk membuat data lebih mudah dipahami dan bermakna, penulis juga menggunakan model analisis data dengan interaksi Miles and Huberman (Miles, 2014). Adapun langkah-langkahnya sebagai berikut:



kan data yang diperlukan berdasarkan pokok ba
(N.S, 2007). Langkah selanjutnya adalah menyajikan
gai teks naratif berdasarkan catatan lapangan. Langka
enarik kesimpulan.

blikasi ilmiah sinta 2 (<https://jurnal.staialhidayahbogor.ac>
sentasi hasil penelitian
rensi atau Monograf ber-ISBN (<https://penerbitwidina.com>
ograf/)
atau HKI (<https://e-hakcipta.dgip.go.id/index.php/register>

Kegiatan	Bulan
----------	-------

kan data yang diperlukan berdasarkan pokok ba
(N.S, 2007). Langkah selanjutnya adalah menyajikan
gai teks naratif berdasarkan catatan lapangan. Langka
enarik kesimpulan.

blikasi ilmiah sinta 2 (<https://jurnal.staialhidayahbogor.ac>
sentasi hasil penelitian
rensi atau Monograf ber-ISBN (<https://penerbitwidina.com>
ograf/)
atau HKI (<https://e-hakcipta.dgip.go.id/index.php/register>

Kegiatan	Bulan
----------	-------

- kan data yang diperlukan berdasarkan pokok ba
(N.S, 2007). Langkah selanjutnya adalah menyajikan
gai teks naratif berdasarkan catatan lapangan. Langka
enarik kesimpulan.
- blikasi ilmiah sinta 2 (<https://jurnal.staialhidayahbogor.ac>
sentasi hasil penelitian
rensi atau Monograf ber-ISBN (<https://penerbitwidina.com>
ograf/)
atau HKI (<https://e-hakcipta.dgip.go.id/index.php/register>
- | Kegiatan | Bulan |
|----------|-------|
|----------|-------|

kan data yang diperlukan berdasarkan pokok ba
(N.S, 2007). Langkah selanjutnya adalah menyajikan
gai teks naratif berdasarkan catatan lapangan. Langka
enarik kesimpulan.

blikasi ilmiah sinta 2 (<https://jurnal.staialhidayahbogor.ac>
sentasi hasil penelitian
rensi atau Monograf ber-ISBN (<https://penerbitwidina.com>
ograf/)
atau HKI (<https://e-hakcipta.dgip.go.id/index.php/register>

Kegiatan	Bulan
----------	-------

kan data yang diperlukan berdasarkan pokok bahasan (N.S, 2007). Langkah selanjutnya adalah menyajikan data dalam bentuk naratif berdasarkan catatan lapangan. Langkah terakhir menarik kesimpulan.

Tugas ini akan menghasilkan publikasi ilmiah sinta 2 (<https://jurnal.staialhidayahbogor.ac.id/>) dan presentasi hasil penelitian berupa skripsi atau Monograf ber-ISBN (<https://penerbitwidina.com/penerbit-widina>) atau HKI (<https://e-hakcipta.dgip.go.id/index.php/register>)

Kategori Kegiatan	Bulan
Penelitian	Agustus - Desember
Pengumpulan Data	Agustus - Desember
Analisis Data	Agustus - Desember
Penyusunan Laporan	Agustus - Desember
Pengantar Publikasi	Agustus - Desember
Pengantar ISBN/HKI	Agustus - Desember

[illegible]

BAB IV

HASIL DAN PEMBAHASAN

A. Historiografi Tafsir Al-Qur'an Basa Jawi (Tafsir Anom)

Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi karya KH. R. Muhammad Adnan merupakan sebuah karya penting dalam literatur tafsir Islam di Indonesia yang mencerminkan usaha untuk menjembatani ajaran Islam dengan budaya lokal Jawa. Historiografi tafsir ini melibatkan pemahaman tentang bagaimana karya ini ditulis, diterima, dan memberikan kontribusi terhadap pendidikan agama serta budaya di Jawa. Dalam konteks sejarah dan budaya yang lebih luas, penulisan historiografi ini tidak hanya mencakup pencatatan fakta tetapi juga analisis mengenai relevansi dan dampaknya terhadap masyarakat.

1. Biografi KH. R. Muhammad Adnan

KH. R. Muhammad Adnan adalah seorang tokoh penting dalam sejarah keagamaan Indonesia, lahir pada 6 Ramadhan 1306 H (16 Mei 1889 M) di Surakarta, Jawa Tengah. Beliau merupakan anak dari Kiai Kanjeng Raden Tumenggung Pengulu Tafsiranom V, seorang ulama bangsawan dan abdi dalem di Keraton Kesunanan Surakarta (Hanafi, 2024). Latar belakang keluarga ini memberikan KH. R. Muhammad Adnan dasar pendidikan agama yang kuat, yang kemudian membentuk perannya sebagai pendiri dan pimpinan pesantren yang berpengaruh di daerahnya.

Dibesarkan dalam lingkungan keluarga yang sangat taat beragama, KH. R. Muhammad Adnan menghabiskan masa kecilnya dalam rumah tradisional Jawa yang mencerminkan pengaruh feodalisme kesunanan Surakarta. Ayahnya dikenal tidak hanya sebagai seorang ulama yang rajin melaksanakan ibadah malam, tetapi juga sebagai pribadi yang ramah dan sederhana dalam kehidupan sehari-hari (Hanafi, 2024). KH. R. Muhammad Adnan mengikuti jejak ayahnya dalam mengejar ilmu agama, belajar dari berbagai guru dan pesantren yang ada di Jawa, termasuk Pesantren Darat di bawah bimbingan KH. Shaleh Darat (Hanafi, 2024).

Pada usia dewasa, KH. R. Muhammad Adnan menikahi Siti Maimunah, seorang perempuan keturunan saudagar Muslim yang terdidik dan taat beragama. Dari pernikahan ini, mereka dikaruniai 15 anak, meskipun enam di antaranya meninggal pada usia dini. Setelah meninggalnya istri pertama, KH. R. Muhammad Adnan menikahi Salamah, istri almarhum adiknya, pada Desember 1943 (Adnan &

Adnan, 2024). Selama hidupnya, KH. R. Muhammad Adnan dikenal dengan sebutan "Den Kaji," yang mencerminkan status kebangsawanan dan keagamaan beliau (Adnan & Adnan, 2024).

Sepanjang hidupnya, KH. R. Muhammad Adnan tidak hanya dikenal sebagai seorang pendidik, tetapi juga sebagai seorang dai yang berdedikasi dalam menyebarluaskan ajaran Islam. Pesantren yang beliau dirikan menjadi pusat penting dalam pendidikan agama, melahirkan banyak ulama dan pemimpin komunitas (Hanafi, 2024). Selain itu, KH. R. Muhammad Adnan aktif dalam berbagai kegiatan sosial dan budaya, memberikan kontribusi signifikan terhadap pengembangan masyarakat di sekelilingnya.

KH. R. Muhammad Adnan adalah seorang ulama yang tidak hanya berkontribusi dalam pendidikan agama dan dakwah, tetapi juga meninggalkan berbagai karya tulis yang signifikan dalam bidang keagamaan. Berikut adalah beberapa karya penting beliau:

a. Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi

Tafsir ini merupakan karya monumental KH. R. Muhammad Adnan yang mencakup seluruh 30 juz Al-Qur'an. Buku ini ditulis dalam bahasa Jawa sebagai terjemah dan penjelasan dari maksud ayat-ayat Al-Qur'an. Tafsir ini selesai pada tahun 1965 dan mencerminkan dedikasi beliau dalam menjembatani pemahaman Al-Qur'an kepada masyarakat Jawa dalam bahasa yang mereka gunakan sehari-hari (Adnan & Adnan, 2024).

b. Hidâyatul Islâm

Kitab ini berfokus pada penjelasan akhlak atau budi pekerti dalam Islam. Ditulis menggunakan huruf Arab Pegon dengan bahasa Jawa, buku ini menunjukkan upaya KH. R. Muhammad Adnan untuk menyampaikan ajaran moral Islam dalam konteks budaya Jawa. Karya ini menggarisbawahi pentingnya budi pekerti dalam kehidupan sehari-hari umat Islam (Abdul Basith Adnan & Abdul Hayi Adnan, 2024).

c. Buku Tuntunan Iman dan Islam

Karya ini berisi rangkuman kuliah agama Islam yang disampaikan KH. R. Muhammad Adnan ketika beliau menjadi dosen Agama di PTAIN Yogyakarta. Buku ini pertama kali diterbitkan oleh Bunga Rampai pada tahun 1961, mencakup berbagai aspek ajaran Islam yang disampaikan secara sistematis dan mendalam (Adnan & Adnan, 2024).

d. Buku Peringatan Hari-Hari Besar Islam

Berisi kumpulan ceramah KH. R. Muhammad Adnan tentang hari-hari besar Islam, buku ini diterbitkan pada tahun 1970. Buku ini menjadi dokumentasi penting dari pemikiran dan dakwah beliau dalam merayakan dan menjelaskan makna dari hari-hari besar dalam Islam (Abdul Basith Adnan, 2024).

e. Buku Ilmu Fiqh dan Ushulnya

Karya ini merupakan pidato KH. R. Muhammad Adnan pada saat pengukuhan sebagai guru besar di bidang ilmu fiqh di Perguruan Tinggi Agama Islam Negeri Yogyakarta pada tahun 1956. Buku ini berisi pemikiran mendalam beliau mengenai ilmu fiqh dan ushul fiqh, memberikan kontribusi penting terhadap studi hukum Islam (Adnan & Adnan, 2024).

f. Siyasah dan Ibadah

Buku ini berisi pandangan politik KH. R. Muhammad Adnan dan merupakan kumpulan ceramah beliau mengenai isu-isu politik dan ibadah. Buku ini diterbitkan pada tahun 1970, dan mencerminkan keterlibatan beliau dalam membahas interaksi antara politik dan agama (Abdul Basith Adnan, 2024).

g. Risalah al-Syiqaq

Ditulis pada tahun 1940, buku ini membahas pembinaan sengketa perkawinan. Karya ini menunjukkan keahlian KH. R. Muhammad Adnan dalam memberikan solusi atas masalah-masalah hukum keluarga dalam konteks Islam (Adnan & Adnan, 2024).

h. Buku Khutbah Jum'at: Ta'yid al-Islam

Awalnya ditulis dalam huruf Arab Pegon berbahasa Jawa, buku ini kemudian dicetak dengan tulisan Latin berbahasa Jawa dan diterbitkan pada tahun 1970. Buku ini berisi khutbah Jum'at KH. R. Muhammad Adnan, menggambarkan kontribusinya dalam memberikan pengarahan dan pencerahan kepada umat Islam selama khutbah Jum'at (Abdul Basith Adnan, 2024).

i. Mutiara Hikmah

Kumpulan ceramah dan artikel KH. R. Muhammad Adnan ini belum diketahui tahun terbit dan penerbitnya, namun buku ini merupakan rangkuman dari berbagai pemikiran dan ajaran beliau. Karya ini mencerminkan kebijaksanaan dan wawasan KH. R. Muhammad Adnan dalam bidang keagamaan (Abdul Basith Adnan, 2024).

Warisan KH. R. Muhammad Adnan terus terasa hingga kini melalui ajaran dan prinsip-prinsip yang beliau ajarkan kepada murid-muridnya. Karya dan dedikasinya dalam pendidikan dan dakwah tidak hanya membentuk banyak generasi ulama, tetapi juga memberikan inspirasi bagi perkembangan sosial dan budaya Islam di Indonesia (Hanafi, 2024). Jejak hidup KH. R. Muhammad Adnan yang penuh dedikasi menunjukkan betapa pentingnya peran beliau dalam sejarah keagamaan dan sosial, menjadikannya sebagai sosok yang tidak pernah habis untuk diungkap dan dipelajari.

KH. R. Muhammad Adnan meninggal dunia pada 24 Juni 1969 dalam usia 80 tahun. Jenazahnya dishalatkan di Masjid Syuhada Yogyakarta dan Masjid Tegalsari Surakarta, dan dimakamkan di Pajang Laweyan, Surakarta, meninggalkan jejak yang mendalam dalam sejarah keagamaan dan sosial Indonesia (Adnan & Adnan, 2024).

B. Kajian Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi

1. Latar Belakang Penulisan

Dalam muqaddimah Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi, KH. R. Muhammad Adnan memulai dengan menyampaikan apresiasi terhadap karya-karya tafsir yang telah ada sebelum dan selama masa hidupnya. Beliau menyoroti Tafsir al-Munir karya Kiai Nawawi al-Bantani, yang disusun pada awal abad ke-19 (sekitar tahun 1300-an Hijriyah). Tafsir ini, yang dikenal dengan kedalaman penjelasan dan pemahaman yang mendalam mengenai ayat-ayat Al-Qur'an, telah memberikan kontribusi besar dalam studi tafsir di Nusantara dan mempengaruhi banyak ulama di wilayah tersebut.

Selain itu, KH. R. Muhammad Adnan juga merujuk pada “Tafsir Tarjumân al-Mustafîd”, yang di Nusantara dikenal dengan nama “Tafsir Al-Baidhawî”. Karya ini, ditulis oleh Abdul Rauf al-Singkili, terkenal dengan gaya penjelasan yang singkat namun padat, menggunakan bahasa Melayu yang memudahkan pemahaman bagi masyarakat Melayu dan Jawa. Selanjutnya, beliau menyinggung “Tafsir Faîd ar-Rahmân” oleh Kiai Sholeh Darat, yang disusun pada tahun 1310 Hijriyah. Tafsir ini dikenal dengan penjelasan mendalam tentang ayat-ayat Al-Qur'an dan menjadi rujukan penting di Jawa. KH. R. Muhammad Adnan juga mencatat keberadaan terjemah Al-Qur'an berbahasa Jawa yang dihimpun oleh perkumpulan *Mardikintaka* di Surakarta, yang merupakan usaha signifikan untuk

memudahkan masyarakat Jawa dalam memahami Al-Qur'an dalam bahasa lokal mereka. Melalui muqaddimah ini, KH. R. Muhammad Adnan tidak hanya memberikan konteks bagi tafsir yang ditulisnya tetapi juga menunjukkan penghargaan terhadap warisan ilmiah yang telah membentuk pemahaman Islam di Nusantara (Adnan & Adnan, 2024; Abdul Basith Adnan, 2024).

KH. R. Muhammad Adnan dalam “Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi” menyebutkan beberapa karya tafsir yang berpengaruh di Nusantara, yang menunjukkan berbagai alasan yang melatarbelakangi penulisan tafsir ini.

Pertama, beliau merujuk pada “*Tafsir al-Munîr*” karya Kiai Nawawi al-Bantani, yang diterbitkan pada tahun 1897 M di Timur Tengah. Meskipun merupakan karya ulama Nusantara yang berharga, tafsir ini ditulis dalam bahasa Arab, yang membatasi akses bagi pembaca yang tidak menguasai bahasa tersebut. Ditambah lagi, pencetakannya di Timur Tengah membuat tafsir ini sulit diperoleh di Nusantara, kecuali bagi mereka yang memiliki akses ke pendidikan di Timur Tengah atau yang belajar dari orang yang memahami tafsir tersebut (Adnan & Adnan, 2024).

Kedua, “*Tafsir Tarjumân al-Mustafid*” atau dikenal juga sebagai “*Tafsir Al-Baidhawi*” yang ditulis oleh Abdul Rauf al-Singkili menggunakan bahasa Melayu Jawi. Ini adalah tafsir pertama dari ulama Nusantara yang mencakup seluruh 30 juz Al-Qur'an dalam bahasa lokal non-Arab. Namun, walaupun menggunakan bahasa Melayu-Jawi, masih ada berbagai ragam bahasa di Nusantara yang membuat tidak semua masyarakat dapat memahaminya, menandakan kebutuhan akan tafsir dalam bahasa yang lebih lokal (Azra, 2013).

Ketiga, “*Tafsir Fa'id ar-Rahmân*” yang disusun oleh Kiai Sholeh Darat menggunakan bahasa Jawa beraksara Pegon, dan keempat, KH. R. Muhammad Adnan menyebutkan karya Kiai Bagus 'Arafah, seorang ulama dari Solo yang mulai menulis tafsir Jalalain dalam bahasa Jawa pada tahun 1913 M, tetapi tidak selesai sebelum beliau wafat. Selain itu, Muhammad Adnan juga mencatat bahwa perkumpulan Mardikintoko di Solo telah berhasil menerjemahkan Al-Qur'an ke dalam bahasa Jawa menggunakan huruf Arab lengkap 30 juz pada tahun 1924 M (Adnan & Adnan, 2024).

Dari penjelasan ini, terlihat jelas bahwa motivasi KH. R. Muhammad Adnan menulis tafsirnya adalah untuk memenuhi kebutuhan masyarakat Jawa, khususnya Surakarta, dalam memahami dan menelaah makna Al-Qur'an. Dengan adanya tafsir

dalam bahasa Jawa, diharapkan masyarakat dapat lebih memahami dan meresapi makna yang terkandung dalam Al-Qur'an. KH. R. Muhammad Adnan juga menegaskan pentingnya mempelajari Al-Qur'an, mengutip berbagai pendapat ulama seperti Imam al-Baihaqi yang menjelaskan bahwa Al-Qur'an adalah pokok dari segala ilmu. Beliau juga mencantumkan penjelasan Imam Sahl at-Tastari tentang empat maksud ayat Al-Qur'an: segi lahiriah, maksud batin, batasan hukum halal dan haram, serta pembukaan hati untuk memahami kehendak Allah (Adnan & Adnan, 2024; Azra, 2013).

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

a. Corak Tafsir

Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi karya KH. R. Muhammad Adnan menunjukkan pendekatan tafsir yang unik dan komprehensif. Dalam hal corak, tafsir ini tampaknya tidak terikat pada satu metode atau corak tafsir tertentu, melainkan lebih bersifat umum atau *tafsir ijmali*. Ini berarti bahwa tafsir ini tidak mendominasi dengan pesan tertentu, baik itu terkait dengan aqidah, fiqh, maupun tasawuf. Sebagai gantinya, KH. R. Muhammad Adnan menggunakan pendekatan yang netral dalam memahami ayat-ayat Al-Qur'an tanpa membatasi pada satu perspektif teologis atau hukum tertentu (Hanafi, 2024).

Namun, jika dilihat lebih mendalam, *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi* dapat dikategorikan dalam corak *al-Adabi Ijtima'i*, yang berarti tafsir ini menjelaskan ungkapan-ungkapan Al-Qur'an dengan cara yang teliti dan gaya bahasa yang menarik, serta menghubungkan nash Al-Qur'an dengan realitas sosial dan budaya masyarakat yang ada. KH. R. Muhammad Adnan menggunakan bahasa Jawa yang kental dengan budaya lokal untuk menyampaikan makna ayat-ayat Al-Qur'an. Misalnya, ketika menjelaskan percakapan antara Nabi Harun dan Nabi Musa, beliau tetap menggunakan sistem tata bahasa Jawa yang dikenal dengan *unggah-ungguh basa*, yang mencerminkan perbedaan status sosial dalam komunikasi masyarakat Jawa. Ini menunjukkan bahwa tafsir ini tidak hanya berfungsi sebagai penjelasan teks agama, tetapi juga sebagai jembatan antara teks suci dan konteks budaya lokal (Farmawî, 1994).

Metode ini memungkinkan pembaca untuk memahami Al-Qur'an tidak hanya dari segi teksnya tetapi juga dalam konteks budaya dan sosial yang relevan dengan masyarakat Jawa. Dengan cara ini, KH. R. Muhammad Adnan

mampu membuat ajaran Al-Qur'an lebih mudah diakses dan dipahami oleh masyarakat lokal, yang pada gilirannya dapat memperdalam pemahaman mereka terhadap pesan-pesan dalam Al-Qur'an (Adnan & Adnan, 2024).

b. Sistematika Penyajian Tafsir

Sistematika penyajian tafsir adalah metode yang digunakan untuk menyusun dan menyajikan karya tafsir. Dalam penyajian tafsir, terdapat dua jenis sistematika yang umum digunakan: pertama, sistematika penyajian runtut yang mengikuti urutan surah dalam mushaf standar serta urutan turunnya wahyu; kedua, sistematika penyajian tematik yang mengacu pada tema tertentu atau ayat, surah, atau juz tertentu (Gusmian, 2024).

Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi karya KH. R. Muhammad Adnan termasuk dalam kategori sistematika penyajian runtut. Tafsir ini disusun lengkap 30 juz dengan mengikuti urutan surah yang terdapat dalam mushaf Utsmani, dari surah Al-Fatihah pada juz 1 hingga surah An-Naas pada juz 30. Penyajian ini mencerminkan urutan sistematis yang memudahkan pembaca mengikuti alur bacaan Al-Qur'an sebagaimana tertulis dalam mushaf (Adnan & Adnan, 2024).

Secara rinci, sistematika penyajian *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi* dapat dibagi menjadi tiga bagian utama:

1) Pembukaan Tafsir

Dalam pembukaan tafsir, KH. R. Muhammad Adnan memulai dengan *bebuka* (muqaddimah) yang menjelaskan berbagai macam ilmu yang terkandung dalam Al-Qur'an, seperti tauhid, fiqh, tasawuf, dan lain-lain. Adnan juga membedakan antara terjemah dan tafsir; terjemah dianggap sebagai penyalinan kalimat dari bahasa lama ke bahasa baru tanpa mengubah makna, sedangkan tafsir memberikan keterangan yang mendalam mengenai makna ayat. Ia menutup *bebuka* dengan harapan agar tafsir ini bermanfaat bagi pembacanya (Adnan, 1990).

2) Isi Tafsir:

- **Penyusunan Surat:** Surat-surat disusun secara runtut mulai dari juz 1 hingga juz 30, mengikuti urutan dalam mushaf Utsmani.
- **Informasi tentang Surat:** Setiap surah diawali dengan penjelasan tentang nama surah, makna nama surah, tempat turunnya, jumlah ayat, serta urutan penurunannya. Contohnya, surah Al-Mâidah dijelaskan sebagai "rampadan"

karena menceritakan mukjizat Nabi Isa, dan diterangkan bahwa surah ini diturunkan di Madinah kecuali ayat ke-3 yang diturunkan di Arafah (Adnan, 1990).

- **Terjemahan dan Penafsiran:** Terjemahan ayat ditempatkan di bawah teks Al-Qur'an, sementara penafsiran ditulis dalam bentuk footnote yang dimulai dari nomor 1 untuk setiap surah. Jika tidak ada footnote, penjelasan biasanya diberi tanda kurung.
- **Bahasa:** KH. R. Muhammad Adnan menggunakan bahasa Jawa halus (krama) dan bahasa Jawa kasar (ngoko) tergantung konteks ayat yang dijelaskan.
- **Referensi:** Nama-nama kitab yang dirujuk dalam penjelasan juga dicantumkan, seperti kitab al-Taqrīb dalam menjelaskan pengertian tayamum (Adnan & Adnan, 2024).

3) **Lampiran Pelengkap**

Pada bagian lampiran, terdapat doa khotmil Qur'an, hadis-hadis yang menjelaskan keutamaan membaca dan mengajarkan Al-Qur'an, serta catatan isi atau daftar isi yang memudahkan pembaca dalam menavigasi buku (Adnan, 1990).

Metodologi penyajian ini menunjukkan komitmen KH. R. Muhammad Adnan untuk menyajikan tafsir yang sistematis dan mudah dipahami oleh masyarakat Jawa, dengan tetap mempertimbangkan aspek budaya lokal dalam penjelasannya (Gusmian, 2024).

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

Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi karya KH. R. Muhammad Adnan memiliki beberapa karakteristik khusus yang membedakannya dari tafsir lainnya. Karakteristik ini dapat dilihat dari rujukan yang digunakan serta pendekatan metodologis yang diterapkan dalam penafsirannya.

- 1) **Rujukan Kitab:** Tafsir ini mengacu pada berbagai kitab tafsir dan kitab klasik, yang menunjukkan kedalaman literatur yang digunakan KH. R. Muhammad Adnan dalam penulisannya. Beberapa kitab yang dirujuk meliputi:
 - a) **Tafsir Jamal:** Ini adalah tafsir karya Sulaiman ibn Umar al-Ujaili asy-Syafi'i yang merupakan syarah dari Tafsir al-Jalâlain. Dalam penjelasannya, KH. R. Muhammad Adnan sering mencantumkan

rujukan ini di akhir penafsirannya, seperti pada surat al-Baqarah [2]: 104 (Adnan, 1990).

- b) **I'ânah al-Thalibîn**: Kitab fikih yang ditulis oleh Sayyid Bakri Ibn Muhammad Syatha' ad-Dimyathi, yang merupakan hasyiyah dari *Fathul Mu'in* (Dimyathi, 2024).
- c) **Wasilah al-Thalâb**: Kitab yang membahas ilmu falak, ditulis oleh Yahya Ibn Muhammad al-Khattab al-Maliky.
- d) **Kitab al-Mahallî**: Karya Jalal al-Dîn Muhammad Ibn Ahmad al-Mahally, syarah dari *Minhaj al-Thalibîn* oleh Imam an-Nawawi (Mahally, 2001).
- e) **Taqrîb**: Kitab fikih yang memiliki syarah *Fath al-Qarîb* oleh Ahmad Ibn Husain ibn Ahmad al-Isfahani al-Syafi`I (Al-Isfahani, t.th).
- f) **Fath al-Qarîb**: Kitab syarah *Taqrîb* karya Muhammad Ibn Qasim al-Gazzy (Al-Gazzy, 1434 H).
- g) **Fath al-Bayân**: Sebuah kitab tafsir yang digunakan sebagai referensi dalam penafsiran.
- h) **Tafsir Khazin**: Tafsir yang merupakan ringkasan dari Tafsir al-Baghawi, ditulis oleh Abu Hasan _Ali Ibn Muhammad Ibn Ibrahim Asy-Syihi al-Baghdadi (Al-Hamûd, t.th).
- i) **Al-Itqân fi'ulûm al-Qur'an**: Kitab yang berisi dasar-dasar ilmu Al-Qur'an, ditulis oleh Jalal al-Dîn al-Suyûthi (Suyûthi, 1434 H).

2) Pendekatan Penafsiran:

- a) **Metode Penafsiran Ijmâli**: Tafsir ini menggunakan metode penafsiran ijmâli, yaitu menjelaskan ayat secara singkat dan global. Pendekatan ini tidak mendalam dalam memberikan keterangan tambahan, melainkan fokus pada pemahaman umum dari ayat-ayat Al-Qur'an (Gusmian, 2024).
- b) **Keterhubungan dengan Karya Keislaman Lain**: *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi* tetap berkaitan erat dengan karya-karya keislaman lainnya, tanpa memberikan porsi besar pada penalaran akal. Ini menunjukkan bahwa tafsir ini lebih berfokus pada penjelasan yang didasarkan pada literatur keislaman tradisional (Adnan, 1990).
- c) **Sistematika Penyajian Runtut**: Tafsir ini disusun sesuai dengan urutan mushaf Al-Qur'an, dimulai dari surah Al-Fatihah hingga surah An-Naas.

Ini menunjukkan bahwa penyajian tafsir mengikuti sistematika yang terstruktur dan sistematis sesuai dengan urutan surah dalam mushaf (Gusmian, 2024).

Secara keseluruhan, karakteristik *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi* mencerminkan usaha KH. R. Muhammad Adnan untuk menyajikan tafsir yang sistematis dan mengacu pada sumber-sumber klasik yang telah mapan, dengan pendekatan penafsiran yang sederhana namun mendalam dalam konteks literatur keislaman.

3. Penafsiran Muhammad Adnan dalam Al-Qur'an Basa Jawi

a. Aspek Teologis

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

1) Kewajiban Menyembah Kepada Allah

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

وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا ۖ إِنَّمَا يُبَلِّغَنَّ عَنْكَ الْكِبَرُ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا

Artinya: “Tuhanmu telah memerintahkan agar kamu jangan menyembah selain Dia dan hendaklah berbuat baik kepada ibu bapak. Jika salah seorang di antara keduanya atau kedua-duanya sampai berusia lanjut dalam pemeliharaanmu, maka sekali-kali janganlah engkau mengatakan kepada keduanya perkataan “ah” dan janganlah engkau membentak keduanya, serta ucapkanlah kepada keduanya perkataan yang baik.” (QS. Al-Isrâ' : 23)

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

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

majibake mbeciki lan ngabekti marang wong tuwo loro, luwih-luwih maneh menawa sira menangi anggone pikun wong tuwonira loro utawa salah sijime, sira aja ngucap —HUS! lan sira aja nyulayani (sereng) marang kekarepane wong tuwa kang ora luput, sarta ngucapa marang wong tuwamu lorokanthi ucapan kang mulya (lan ngresepake).” (Adnan, 1990)

Dari pemaknaan di atas, dapat dilihat bagaimana *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi* menjelaskan kewajiban manusia terhadap Tuhannya, yaitu menyembah hanya kepada Allah, yang mana penyembahan tersebut tidak memiliki alternatif kemungkinan makna yang lain. Penjelasan tersebut tentu bertolak belakang dengan ajaran *manunggaling kawula gusti*. Dalam budaya Jawa, *manunggaling kawula gusti* secara teologis menjelaskan hubungan manusia dengan Tuhan, yaitu menyatunya makhluk dengan yang menciptakannya. Menurut Muryanto, ajaran *manunggaling kawula gusti* dengan *wahdat al-wujûd* tidak jauh berbeda. *manunggaling kawula Gusti* ialah ajaran yang menjelaskan bahwa dalam diri manusia terdapat roh yang berasal dari roh Tuhan. Menurutnya, yang terpenting dalam sebuah penyembahan adalah kepercayaan tentang zat yang disembah, sehingga ia tidak menyalahkan orang-orang yang memberikan penghormatan kepada selain Allah sebagai bentuk Tuhan. (Muryanto, 2024)

Senada dengan konsep itu, Ibn Arabi (560 H) sebagai penyokong ajaran *wahdat al-wujûd*, dalam memaknai kata *qadhâ* pada ayat tersebut ialah dengan memutuskan atau membukal. Menurutnya, orang-orang musyrik berkeyakinan bahwa menyembah berhala-berhala sembah tersebut justru untuk mendekatkan diri kepada Tuhan. Berhala-berhala sembah tersebut justru dimkasudkan sebagai bentuk Tuhan.

Menurut Quraish Shihab, kata *Qadhâ* memiliki arti menetapkan yang lebih tepat untuk dipilih (Quraish, 2010). Sedangkan menurut at-Thabâri, *qadhâ* diartikan dengan memerintahkan, yaitu Allah memerintahkan kepada manusia. Sehingga, ayat ini berisi tentang perintah pada manusia agar tidak menyembah selain Allah dan melarang untuk mempersekutukan-Nya dengan satu apapun. Berbeda dengan Ibn Arabi, Muhammad Adnan dalam *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi* menjelaskan bahwa menyembah selain Allah dengan menjadikan benda-benda sebagai penjelmaan bentuk Tuhan, merupakan sebuah perilaku musyrik.

Sebagaimana dalam menjelaskan surah al-Isrâ ayat 57:

إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيْطَانِ^ق وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا

Artinya: “*Sesungguhnya para pemboros itu adalah saudara-saudara setan dan setan itu sangat ingkar kepada Tuhannya.*” (QS. Al-Isra’: 57)

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

“Kang dianggep Pangeran dening wong-wong mau, kabeh padha ngupaya lantaran supaya kacerek marang pangerane. Endi kang luwih cerak marang Pangerane (ora leren-leren golek lantaran supaya tambah kacerek) lan dheweke iku (kang dianggep pangeran) salawase uga ngarep-ngarep rahmate Allah lan wedi ing siksane. Saktemene siksane pangeranira (Muhammad) iku luwih diwedeni.” (Adnan, 2000)

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

Tafsir Al-Qur’an Suci Basa Jawi menjelaskan bahwa Allah sebagai Zat yang harus disembah oleh umat manusia tidak boleh disekutukan dengan selain-Nya. Penyembahan kepada Tuhan yang lain merupakan usaha yang sia-sia belaka karena Tuhan-Tuhan tersebut juga meminta rahmat dan takut akan siksa-Nya. Penafsiran ini kemudian mengandung pengertian bahwa dalam menyembah Allah harus dilakukan secara langsung tanpa melibatkan adanya perantara-perantara dalam bentuk apapun. Hal ini dikarenakan bahwa perantara-perantara tersebut tidak lain juga merupakan makhluk Allah yang sama dengan dirinya. (Adnan, 2000)

Ath-Thabâri dengan mengambil pendapat yang diriwayatkan dari Ma’mar, dari Abdullâh ibn Mas’ud, menjelaskan bahwa ayat ini ditujukan kepada mereka yang diseru oleh kaum musyrik sebagai Tuhan pada masa Nabi Muhammad Saw., yang telah mencari jalan kepada Tuhan mereka yaitu Isa bin Maryam. Menurut pendapat yang lain, kaum musyrik menyembah para malaikat, Jin, Nabi Isa dan Uzair. Bagi orang-orang musyrik, sesembahan

mereka dapat menghilangkan bahaya dan kemudharatan mereka. Lalu Allah menyebutkan bahwa yang mereka sembah itu sekalipun yang paling dekat dengan Allah sebenarnya juga mencari wasilah (jalan) untuk mendekatkan diri kepada-Nya. yaitu dengan menghambakan diri kepada- Nya. sehingga mereka tidaklah layak untuk disembah, dan penyembahan hanya dapat dilakukan hanya kepada Allah. (Ath-Thabâri, 2000)

Pada ayat yang lain seperti surah al-Kahfi [18] ayat 110 dijelaskan bahwa Allah adalah Tuhan yang Maha Tunggal yang tidak dapat dipersekutukan (*mangro tingal*) dengan yang lain. dalam istilah Jawa, *mangro tingal* berasal dari kata *mangro* dan *tingal*. Istilah *mangro* memiliki arti membagi dua, bercabang dua, dan mendua.²⁶⁷ Sedangkan *tingal* berarti melihat. Sehingga istilah *mangro tingal* dapat diartikan dengan melihat pada dua cabang. Artinya, seseorang yang *mangro tingal* menganggap bahwa yang berhak disembah tidak hanya satu (Allah), akan tetapi juga menyembah yang lainnya ketika mengharapkan sesuatu. (Adnan, 2000)

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

Senada dengan itu, Hamka dalam tafsirnya menyebutkan bahwa Allah melarang dengan keras makhluk-Nya menyembah kepada selain-Nya. sehingga, cara beribadah kepada Allah ditentukan sendiri oleh Allah, dan dilarang mengarang-ngarang sendiri tata cara beribadah kepada Allah. Untuk menunjukkan peribadahan kepada Allah yang Maha Esa inilah maka para rasul diutus, sehingga misi hidup para rasul pada setiap kaum adalah untuk mengajak manusia beribadah hanya kepada Allah. (Hamka, 1983)

2) Iman

Iman secara bahasa berarti percaya. Iman ialah percaya yang disertai dengan rasa takut, lalu beramal. Artinya, iman tidak cukup dengan hati, melainkan harus diucapkan dan diamalkan (al-Marâghi, 2005). Kata imân merupakan kata yang berasal dari *âmana* merupakan bentuk *fi'il mâdhi* yang terulang berarti keyakinan atau telah yakin (Munawwir, 1999). Sedangkan iman yang asal katanya *amina* memiliki arti aman atau tentram. Selain itu ada juga kata yang berdekatan yaitu *âmânatan* yang berarti jujur, berasal dari kata *amuna*. Dalam kamus *Lisân al-Arab*, Kata iman memiliki beberapa arti yaitu *ضَدَّ الْخَيْفِ* (perasaan takut), *ضَدَّ الْخِيَاةِ* (perasaan khianat), *ضَدَّ الْإِنْفَرِ* (perasaan ingkar), *الْإِصْدِيقِ* (membenarkan), dan *ضَدَّ الْإِنْذِيْبِ* (berkeyakinan untuk mendustakan). (Manzur, 1991)

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

وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ يُخَدِّعُونَ
اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يُخَدِّعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ

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

“Sawenehingmanungsa ana kang ngucap mangkene: Kita sami pitados ing Allah lan pitados badhe wontenipun dinten Qiyamat’. Nanging sakterene wong mau kabeh padha ora percayall (8) wong-wong mau padha tindak lamis marang wong mukmin kabeh. Ora liwat lelamise mau mesti ambalik marang awake dhewe, nanging padha ora krasa (9).” (Adnan, 2000)

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

Ayat ini dengan tegas menjelaskan bahwa iman tidak hanya cukup dengan mengucap bahwa ia percaya kepada Allah dan adanya hari kiamat.

Akan tetapi, iman juga harus dibarengi dengan kepercayaan dalam hati akan adanya Allah dan hari akhir.

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

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ
زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ

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

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

Pengertian Mukmin (orang yang beriman) dalam Surah al-Anfâl [8]: 2 dijelaskan oleh Muhammad Adnan dalam *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi* bukan hanya sebagai orang sekedar percaya kepada Allah, tetapi lebih dari itu yaitu: (1) Orang yang apabila disebut nama Allah, maka hatinya akan konjem (2) Apabila dibacakan ayat-ayat Al-Qur'an maka akan bertambah kencang keimanannya (3) Tawakkal (berserah diri) kepada Allah (4) mereka yang menunaikan shalat, dan (5) mereka yang mengeluarkan harta yang sudah diberikan oleh Allah. (Adnan, 2000)

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

semakin mengagungkan Allah, semakin bersungguh-sungguh dalam beribadah kepada Allah, sehingga bertambah baktinya kepada Allah.

Sedangkan menurut Quraish Shihab, yang dikatakan sebagai orang mukmin ialah mereka yang apabila disebut nama Allah akan bergetar hati mereka. Kalimat bergetar hati mereka' menggambarkan getaran rasa yang menyentuh kalbu seorang mukmin ketika diingatkan tentang Allah, perintah, atau larangan-Nya. Ketika itu jiwanya dipenuhi oleh keindahan dan ke-Maha-besaran Allah, sehingga bangkit dalam dirinya rasa takut kepada-Nya, tergambar keagungan dan *haibah*-Nya, serta tergambar juga pelanggaran dan dosanya. Semua itu mendorongnya untuk beramal dan taat. (Quraish, 2010)

Ibadah di dalam terminologi Islam adalah kepatuhan kepada Tuhan yang didorong oleh rasa kekaguman dan ketakutan. Apabila ibadah itu sudah berkembang kualitasnya, artinya ibadah bukan hanya karena rasa kagum dan rasa takut semata, ibadah kemudian memiliki beberapa muatan-muatan atau *mahmulatu al-Ibadah*. Muatan-muatan ibadah dianggap berkualitas jika di dalamnya tercakup aspek kekaguman, keikhlasan, kepatuhan, pengharapan dan sekaligus kecintaan. (Tholhah, 2000)

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

Senada dengan itu, Quraish Shihab dalam bukunya yang berjudul *Membumikan Al-Qur'an* juga menjelaskan bahwa seseorang yang telah mantap imannya adalah mereka yang membuktikan pengakuan iman mereka dengan perbuatan, sehingga, antara lain apabila disebut nama Allah sekedar mendengar nama itu dari siapapun akan gentar hati mereka, karena mereka sadar akan kekuasaan dan keagungan-Nya. dan apabila dibacakan oleh siapapun kepada mereka ayat-ayat-Nya, mereka yakin ayat-ayat tersebut akan menambah iman mereka, karena memang mereka telah mempercayainya sebelum dibacakan sehingga setiap kali mendengarnya, kembali terbuka lebih luas wawasan mereka dan terpancar lebih banyak cahaya ke hati mereka. kepercayaan inilah yang menurut Quraish Shihab akan menghasilkan rasa tenang ketika menghadapi segala sesuatu sehingga hasilnya adalah kepada Tuhan mereka saja, mereka akan berserah diri. (Quraish, 2010)

Pada karyanya yang lain, Muhammad Adnan menjelaskan bahwa iman kepada Allah tidak hanya cukup berucap di lidah saja, akan tetapi juga keyakinan yang keluar dari hati dan sanubari yang dibuktikan dengan amal melalui anggota tubuh. Selain itu, iman juga diartikan dengan percaya Secara yakin adanya petunjuk-petunjuk Allah swt. Yang diberikan melalui Nabi Muhammad saw. untuk seluruh ummat manusia baik mengenai hal yang lahir (kelihatan), maupun hal yang bathin. (Adnan, 2000)

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

Adapun iman di kalangan masyarakat Jawa dikenal melalui sikap *eling lan waspada* (ingat dan waspada). siapa yang selalu *eling lan waspada* maka akan selalu berada dalam kesadaran penuh mengenai dirinya sendiri, mengenai sesama dan lingkungannya, serta mengenai Tuhannya. (Endhaswara, 2021). Maka, ketika konsep iman yang diusung dalam *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi* dihubungkan dengan konsep *eling lan waspada* dalam budaya Jawa, maka iman merupakan pegangan keyakinan dan motor penggerak untuk perilaku manusia, karena dengan beriman manusia dapat memperlihatkan kualitas dan perilaku, serta kualitas sosialnya yaitu ketulusan dalam kehidupan pribadi maupun kehidupan bermasyarakat luas. manusia akan berperilaku, bekerja, dan bermasyarakat sesuai dengan fitrah kejadiannya yang condong kepada kebaikan (Ibrahim, 2015). Sedangkan melalui *eling*, manusia dituntut untuk selalu ingat bahwa manusia adalah makhluk Allah, sehingga manusia harus tahu dan sadar diri untuk senantiasa menyembah pada Allah, dan dengan *eling* (ingat) bahwa manusia adalah makhluk Allah yang sama seperti yang lainnya, maka seseorang tidak akan bersikap sombong atau takabur dengan yang lainnya. adapun dengan *berwaspada*, seseorang akan berhati-hati dalam berbuat atau berperilaku, sehingga manusia akan terhindar dari perilaku hina dan celaka.

3) Taqwa

Taqwâ menurut bahasa adalah takut, sedangkan menurut istilah menjalani apa yang telah disyariatkan-Nya serta menjauhi segala apa yang dilarang-Nya. Allah memerintahkan orang muslim untuk bertaqwa sebelum memerintahkan hal-hal lain, agar *Taqwâ* itu menjadi pendorong bagi mereka untuk melaksanakan perintah-perintah-Nya. (Qardawi, 2003)

Menurut Ibn Manzûr, *taqwâ* berasal dari akar kata *waqâ-yaqî-wiqâyah taqwâ; taqiyy; waqâhullâh* sama dengan *sanahu*, *hafizahu* yang berarti menjaga. Sedangkan *ittaqâ-yattaqî-ittiqâ'; muttaqi*, artinya sama dengan *hazarahu*, berhati-hati atau waspada. sedangkan *at-Taqiyyu* jamaknya *al-atqiyâ'u* yang berarti orang yang memelihara diri, menghindarkan diri dari siksa dan maksiat dengan cara melakukan amal shaleh. (Manzur, 1983)

Kebanyakan ulama berpendapat bahwa kata *taqwâ* berasal dari akar kata *waqâ-yaqî* yang bermakna menjaga (melindungi) dari bencana atau sesuatu yang menyakitkan. Ada juga yang berpendapat bahwa kata itu terambil dari kata *waqwâ*, kemudian huruf *wawu* pada awalnya diganti dengan huruf *ta`* sehingga berbunyi *taqwâ*, yang berarti terhalang. (Adnan, 2000)

Dalam istilah sederhana, *taqwa* diartikan dengan takut kepada Allah. Hal ini senada dengan *Taqwâ* yang dijelaskan dalam Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi, yaitu takut kepada Allah dan senantiasa berbakti kepada-Nya yang dilaksanakan dengan menjalankan semua yang diperintahkan-Nya dan menjauhi semua yang dilarang oleh-Nya, serta selalu bersikap hati-hati dalam berbuat. Seperti yang dijelaskan oleh al-Buzzy, bahwa *takwa* ialah rasa takut yang dimiliki oleh seseorang yang beriman kepada Tuhannya yang didasari oleh ilmu, agar senantiasa tetap dalam ketaatan kepadanya dengan melakukan segala kewajiban dan perbuatan yang dapat mendekatkan diri kepada Allah, serta menjauhi larangannya untuk mengharapkan pahala dan keselamatan dari balasan-Nya. (Adnan, 2000)

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

ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ^٧

Ayat ini dijelaskan dengan penjelasan sebagai berikut:

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

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

Tafsir Al-Qur`an Suci Basa Jawi menjelaskan makna takwa sebagai perbuatan tunduk yang disertai dengan rasa takut kepada Allah, yaitu dengan menjalankan segala perintah Allah, serta tidak mendekati hal-hal yang dilarang oleh-Nya. menurut Muhammad Adnan, *tundhuk* (patuh) memiliki makna yang sama dengan *wedi* (takut). Artinya, seseorang yang patuh terhadap perintah Allah akan senantiasa memiliki rasa takut untuk melakukan hal-hal yang dilarang oleh-Nya. Dalam *tunduk* atau takut terkandung *khauf* dan *raj`*.<sup>297</sup> *Khauf* yang berarti takut, yaitu takut akan adzab-Nya, dan *Raja`* yang berarti mengharap akan rahmat-Nya. Di samping pendirian Taqwâ yang demikian, hendaklah disusun wasilah, yaitu jalan-jalan dan cara supaya kian lama kian mendekati Tuhan. Yaitu dengan memperbanyak amal ibadah, berbuat kebajikan, bertambah dekatlah ke tempat yang dituju. (Adnan, 2000)

Sebuah rasa senantiasa disadari oleh orang Jawa. *Rasa* dalam paham jawa mengacu pada suatu keadaan yang telah dicapai, bukan sikap yang mengacu pada benda-benda tertentu, sehingga kedamaian dan keharmonisan dalam masyarakat dapat terjamin. *Rasa* akan selalu ada pada seseorang yang luasnya seakan-akan sama dengan eksistensinya sendiri. Oleh sebab itu, jika eksistensi seseorang dangkal, maka orang itu akan *dangkal*. Sebaliknya, jika *rasa* sudah mendalam, maka akan memberikan kepada eksistensi suatu kedalaman yang baru.

Berkaitan dengan hal itu rasa *wedi/ ajrih* seseorang kepada Allah akan dapat mengantarkannya menyadari kedalaman eksistensinya sendiri sebagai makhluk Allah. Dalam *raos/ rasa* terjadi suatu pertumbuhan atau pendalaman kepribadian. Yakni suatu cara merasa dan bertindak yang baru, yang lebih mendalam dan lebih benar pada diri manusia. Sehingga untuk mendapatkan petunjuk manusia diperintahkan untuk *wedi* pada kepada Allah yaitu dengan tidak melakukan hal-hal yang dibenci oleh Allah dan tundhuk terhadap

perintah-perintah-Nya. Sikap inilah yang kemudian disebut juga dengan *ngabekti* (berbakti) kepada Allah. Sebagaimana yang dijelaskan dalam surah An-Nisâ [4]: 1:

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

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

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

Artinya: “Hai manusia sekalian, berbaktilah kamu terhadap Tuhanmu, yang telah menciptakanmu dari satu badan (adam) dan kemudian menciptakan istrinya (hawa) yang diciptakan dari satu bagian tadi kemudian dari keduanya lah menyebar laki-laki dan perempuan yang banyak. Dan berbaktilah kamu kepada Allah yang kamu jadikan tempat meminta dan (kamu jangan memutuskan) silaturahmi. Sesungguhnya Allah mengawasi kalian.”

Melihat pemaknaan di atas, maka dapat disimpulkan bahwa Muhammad Adnan memahami Taqwâ sebagai adanya perasaan takut, bersikap tunduk dan senantiasa berbakti kepada Allah. Ketiga pemaknaan ini merupakan salah satu indikator ketaqwâan seseorang. Dengan adanya rasa takut, adanya sikap tunduk dan berbakti kepada Allah akan menjadikan manusia untuk senantiasa berhati-hati dalam melakukan apapun. Dalam konsep kehati-hatian orang Jawa, mereka senantiasa dituntut untuk memiliki sikap waspada, sehingga melalui sikap waspada seseorang akan menghindari segala macam bentuk godaan yang dapat mengakibatkan manusia mendapat siksa kelak pada akhirnya. (Adnan, 2000)

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

mendapatkan ridha Allah sesuai dengan tingkat kesanggupan dan kemampuan berpikirnya (Maraghi, 2005).

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

4) Bentuk penghormatan kepada Allah

Aspek teologi religius yang lain, yang dapat dikaji dalam *Tafsir Al- Qur'an Suci Basa Jawi* ialah aspek yang berkaitan dengan hubungan antara manusia dengan Tuhan yang dilihat dari bagaimana Muhammad Adnan memberikan bentuk penghormatan kepada Allah melalui bentuk-bentuk sapaan terhadap Allah yang ia gunakan dalam tafsir, baik secara langsung maupun tidak langsung. (Adnan, 2000)

a) Bentuk sapaan kepada Allah secara Langsung

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

رَبِّ هَبْ لِي حُكْمًا وَالْحَقِّنِي بِالصَّالِحِينَ

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

“Dhuh Allah pangeran kawula, Panjenengan mugi paringa kewicaksanaan dhumateng kawula. Mugi panjenengan lebetaken (golongaken) kapanggihaken kaliyan para tiyang ingkang sae.” (Adnan, 2000)

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

Dalam tata sopan santun berbahasa (unggah ungguh basa), panjenengan merupakan bentuk persona kedua yang memiliki fungsi untuk menghormati

pihak kedua. Dalam penggunaannya, kata yang memiliki derajat kehalusan tinggi digunakan untuk berkomunikasi dengan pihak yang memiliki derajat atau status tinggi. Penyebutan panjenengan yang ditujukan untuk Allah, tentu disesuaikan dengan kedudukan Allah sebagai pihak yang memiliki kedudukan tertinggi.

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

b) Bentuk sapaan kepada Allah tidak langsung

1) Padhuka

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

إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ

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

“*Namung dhumateng Padhuka kawula manembah, lan namung dhumateng padhuka kawula nyuwun pitulungan.*” (Adnan, 2000)

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

Dalam budaya Jawa, *padhuka* merupakan bentuk persona kedua yang memiliki tingkat kehalusan yang paling tinggi untuk yang memiliki gelar kebangsawanan. Sehingga, pemilihan bentuk *krama* (*paduka*) ini berfungsi sebagai bentuk penghormatan (*ngajengake* atau *honorific*) pada ayat ini yaitu untuk menghormati Allah. Diksi *paduka* biasa digunakan oleh masyarakat Jawa untuk raja atau sultan. Hal ini dikarenakan *paduka* merupakan bentuk persona kedua tidak langsung untuk menghormat kepada seseorang yang memiliki gelar untuk raja atau sultan. (Adnan, 2000)

Selain itu, pada surah al-Fâtiḥah ayat ke 7 juga dapat ditemukan bentuk sapaan berupa *paduka*:

صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ ۚ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ

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

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

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

2) Pangeran

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

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

Muhammad Adnan menjelaskannya sebagai berikut:

“Lan sawehening manungsa maneh ana kang matur: Dhuh Pangeran kawula, mugi panjenengan kersa paring kesahenan dhateng kawula wonten ing donya, mekanten ugi benjing wonten ing akhirat, saha mugi kawula kareksa saking siksaning neraka.”

Artinya: “Dan di antara manusia ada orang yang berdoa: “Wahai Tuhan Kami, semoga engkau berkenan memberikan kebaikan pada kami di dunia dan juga kebaikan nanti di akhirat, serta peliharalah Kami dari siksa neraka.” (Adnan, 2000)

Pangeran merupakan gelar untuk bangsawan tinggi kerajaan.³⁰⁷ Seperti penyebutan nama Pangeran Diponegoro yang merupakan putra dari Sultan Hamengkubuwana III. Adapun sebutan pangeran yang dipergunakan untuk menyebut nama Allah, kadang dipahami oleh orang Jawa sebagai kirata basa, yaitu yang berasal dari kata “pangengeran” yang memiliki arti tempat bernaung atau berlindung. (Adnan, 2000)

Sehingga sebutan pangeran seperti pada ayat di atas dalam *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi* memiliki maksud Tuhan yang menjadi tempat bernaung atau berlindung. maka bentuk ungkapan komunikasi secara langsung dengan Allah di atas mengacu pada hubungan komunikasi antara abdi dan Raja dalam konteks kebudayaan Jawa. yaitu Allah yang

diposisikan sebagai *al-mâlik al-mulk* (raja pemilik keraton). Sebagaimana dijelaskan dalam surah Ali Imrân [3]: 26

قُلِ اللَّهُمَّ مِلْكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعْزِزُ
مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

“(Muhammad)! Sira munjuka: Dhuh Allah, ingkang kagungan kraton, panjenengan maringaken kraton dhateng tiyang ingkang panjenengan kersaaken, tuwin panjenengan mundhut kraton saking tiyang ingkang panjenengan kersaaken, saha panjenengan ngluhurakeen dhateng tiyang ingkang panjenengan kersaaken, punapa dene panjenengan ngasoraken dateng tiyang ingkang panjenengan kersaaken. Wonten ing asta panjenengan sadaya kasaenan.saestunipun panjenengan punika Maha kuwaos ing ngatasipun sadaya perkawis.” (Adnan, 2000)

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

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

c) *Pangeran pepundhen*

“Nabi Musa munjuk: Dhuh Pangeran pepundhen Kawula, mugi panjenengan paring pepadhang manah (njembaraken dhadha) kawula.” (Adnan, 2000).

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

Secara bahasa Pepundhen memiliki arti sesuatu yang dipuja, atau sesuatu yang diletakkan di atas kepala. Sedangkan istilah ini lebih dikenal oleh

masyarakat Jawa untuk menunjukkan tempat-tempat tertentu yang dikeramatkan, seperti makam para wali, bangunan sisa-sisa reruntuhan sebuah candi, monumen sisa-sisa zaman batu, ataupun batu-batu yang memiliki bentuk aneh. Makna pepundhen dalam kaitannya dengan Allah tentu tidak dimaksudkan dalam pengertian ini, melainkan lebih mengacu pada pengertian secara bahasa.

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

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

b. Aspek nilai Etika dalam Tafsir

Secara kebahasaan, kata etika berasal dari bahasa Yunani *ethos*, yang berarti watak, kesusilaan, atau adat. Dalam istilahnya, etika adalah ilmu pengetahuan yang mempelajari kebaikan dan keburukan dalam kehidupan manusia secara keseluruhan, terutama terkait dengan gerak-gerik pikiran dan rasa, serta pertimbangan dan perasaan yang menjadi dasar dari perbuatan (Nurcholish Majid, 2006).

Menurut Nurcholish Majid, sebagaimana yang dikutip dalam tafsir tematik tersebut, konsep etika bukan hanya masalah kesopanan, tetapi juga merupakan pandangan hidup yang mendalam mengenai baik dan buruk, benar

dan salah. Etika mencakup keseluruhan pandangan dunia dan pandangan hidup (Nurcholish Majid, 2006).

1) **Tata Krama atau Sopan Santun**

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

Dalam budaya Jawa, hormat merupakan salah satu prinsip yang harus dipegang teguh oleh masyarakatnya. Pandangan tentang nilai hormat ini awalnya bersumber dari cita-cita mewujudkan masyarakat yang teratur, dalam arti setiap orang dapat memahami tempat dan tugasnya masing-masing. Mereka yang berkedudukan lebih tinggi harus diberi hormat, sedangkan sikap yang tepat terhadap yang berkedudukan lebih rendah ialah sikap kebaan atau keibuan dan rasa tanggung Jawab.³¹⁸

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

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

1) Bentuk *tata krama* terhadap orang tua.

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

فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَبْنَىٰٓىٓ اَرَىٰ فِى الْمَنَامِ اَنِىْٓ اَذْبَحُكَ فَانْظُرْ
مَاذَا تَرَىٰٓ قَالَ يَآٓبَتِٓ اَفْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِىْٓ اِنْ شَآءَ اللّٰهُ مِنَ الصّٰبِرِیْنَ

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

“Bareng Ismail wis bisa melayu handherek Ibrahim, tumuli tutur marang dheweke; He anakku, weruhana aku tanpa dhawuhing Allah ana ing pangimpen, didhawuhi hambeleh, kapriye panemumu? Ismail matur: Dhuh Bapak, prayoginipun lajeng panjenengan hestokaken dhawuhing Allah wau (mragat kula). Menawi Allah maringaken panjenengan badhe pirsata tatagipun manah kula.” (Adnan, 2000)

Artinya: “Ketika anak itu sampai pada (umur) ia sanggup bekerja bersamanya, ia (Ibrahim) berkata, “Wahai anakku, sesungguhnya aku bermimpi bahwa aku menyembelihmu. Pikirkanlah apa pendapatmu?” Dia (Ismail) menjawab, “Wahai ayahku, lakukanlah apa yang diperintahkan (Allah) kepadamu! Insyaallah engkau akan mendapatiku termasuk orang-orang sabar.”

Dalam mengawali dialog dengan Nabi Ismail as, Nabi Ibrahim menggunakan bentuk tuturan *ngoko*. akan tetapi dalam menjelaskan isi mimpi untuk menyembelih Nabi Ismail merupakan perintah Allah Swt., Nabi Ibrahim menggunakan bentuk *krama*, yaitu *Dhawuhing Allah* dan *didhawuhi*. *Dhawuh* merupakan kata yang mengandung derajat kehalusan tertinggi, sehingga dalam penggunaannya, kata *dhawuh* digunakan untuk berkomunikasi dengan pihak yang memiliki derajat atau status yang tinggi atau untuk menjelaskan ketinggian kedudukan pihak yang dibicarakan (Allah). Sehingga, apapun yang diperintahkan oleh Allah wajib untuk dilaksanakan. (Adnan, 2000)

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

Dalam ayat ini dijelaskan tiga sifat dan sikap secara berurutan yang diperintahkan kepada Nabi sebelum bermusyawarah, yaitu *lembah manah*, tidak *butengan*, dan tidak *wengis ati*, Meskipun ayat di atas berbicara dalam konteks perang uhud dimana umat Islam mengalami kekalahan yang serius, akan tetapi esensi sifat-sifat tersebut yang harus dimiliki dan diterapkan oleh setiap kaum Muslim yang hendak musyawarah. Sehingga, Ketika Nabi Ibrahim menjelaskan permasalahan yang ada kepada Ismail dengan lemah lembut, hal ini dapat dilihat dari bagaimana Nabi Ibrahim menyebut Ismail dengan sebutan “*He anakku*” dan memberikan penjelasan yang detail, sehingga Ismail mengerti dan memahaminya. (Adnan, 2000)

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

detail tentang kejadian atau permasalahan yang ada juga merupakan bentuk etika orang tua terhadap anaknya.

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

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

وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا ۖ إِنَّمَا يُبَلِّغُنَّ عَنْكَ الْكِبَرِ
أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا

“Lan pangeranira uga wus dhawuh marang sira, (pangandikane): He manungsa, sira aja padha manembah kajaba marang Allah, lan majibake mbeciki lan ngabekti marang wong tuwo loro, luwih-luwih maneh menawa sira menangi anggone pikun wong tuwanira loro utawa salah sijine, sira aja ngucap “HUS” lan sira aja nyulayani (sereng) marang kekarepe wong tuwa kang ora luput, sarta ngucapa marang wong tuwamu loro kanti ucapan kang mulya (lan ngaresepake).” (Adnan, 2000)

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

Dalam *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi* ayat di atas menjelaskan tentang perintah kepada manusia untuk berbakti kepada kedua orang tua dengan kebaktian yang sempurna. Menurut Muhammad Adnan, berbuat baik/ berbakti kepada kedua orang tua hukumnya adalah wajib, setelah wajibnya

menyembah hanya kepada Allah. Kewajiban berbuat baik kepada kedua orang tua diwajibkan terlebih apabila kedua orang tua tersebut telah mengalami kepikunan. Secara bahasa, *kibara* merupakan bentuk masdar dari bentuk madli *kabura* yang berarti tua. *Kibar* kemudian digunakan pada lafaz *as-sinn* (*kibaru as-sînni*) yang berarti berusia lanjut seperti pada Qs. Maryam [8]: 8 (.. [dan aku] sesungguhnya sudah mencapai umur yang sangat tua). Lafaz *kibara* diartikan oleh Muhammad Adnan dengan *pikun wong tuwo loronira* (pikun kedua orang tuamu). Dalam kamus bahasa Indonesia, *pikun* diartikan sebagai satu kelainan tingkah laku (sering lupa, linglung) yang biasa terjadi pada orang yang sudah berusia lanjut. Sehingga, pemaknaan Adnan pada lafaz *kibara* dengan *pikun* merupakan satu bentuk kiasan bagi orang-orang yang sudah lanjut usia. (Adnan, 2000)

Lebih lanjut lagi, Muhammad Adnan menjelaskan bahwa tata krama terhadap kedua orang tua ialah dengan *ojo ngucap hus* (jangan mengucap hus) *ojo nyulayani marang kekarepe wong tuwo kang ora luput* (jangan tidak menuruti terhadap kemauan kedua orang tua yang tidak salah). Maksud dari ucapan *hus* ialah ucapan yang mengandung makna kemarahan, pelecehan atau kejenuhan. Sehingga, seorang anak haruslah berkata yang baik, lembut dan penuh penghormatan kepada orang tua. Pada lafaz selanjutnya, Muhammad Adnan mengartikan *wa lâ tanharhumâ* dengan *ojo nyulayani marang kekarepe wong tuwo kang ora luput* (jangan menyelsihi terhadap kemauan kedua orang tua yang tidak salah). *Tanhar* merupakan bentuk fiil mudhori' yang dijazemkan dengan *la an-Nahiy*, dengan fail berupa dhamir mustatir *anta* yang diambil dari kata dasar *nahara-yanharu* yang berarti mencerca, mencaci, memaki, atau membentak. (Adnan, 2000)

Makna-makna ini merupakan bentuk sikap-sikap yang menyakitkan hati. sehingga, *tanhar* yang diartikan dengan *nyulayani* atau menyelesaikan memiliki maksud menyakitkan hati kedua orang tuanya. Dalam tafsir Al-Qur'an Departemen Agama RI, dijelaskan bahwa seorang anak tidak diperbolehkan untuk menghardik atau membentak kedua orang tuanya, sebab hal itu akan melukai perasaan keduanya. Menghardik kedua orang tua ialah mengeluarkan kata-kata kasar pada saat menolak atau menyalahkan pendapat mereka. (Adnan, 2000)

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

Muhammad Alî as-Shabunî dalam tafsirnya menjelaskan bahwa penyebutan secara bersamaan antara kewajiban menyembah kepada Allah dan berbuat baik kepada kedua orang tua adalah untuk menjelaskan besarnya hak orang tua kepada anak, sebab mereka adalah penyebab lahir dan adanya anak. Karena kebaikan kedua orang tua terhadap anak mencapai puncak, maka kebaikan anak kepada mereka haruslah demikian. Menurutnya, kebaikan kedua anak terhadap orang tua diwajibkan khususnya jika keduanya atau salah satunya tua. Keadaan tua secara khusus disebut, sebab saat itu orang tua lebih membutuhkan kebaktian anak karena kondisinya yang lemah. Bentuk penghormatan kepada orang tua dijelaskan kembali oleh Alî as-Shabunî dengan tidak menyentak keduanya dengan kasar apabila terdapat hal-hal yang tidak menyenangkan, akan tetapi seorang anak diharuskan untuk mengucapkan ucapan yang lembut dengan sopan dan penuh penghormatan. (Shabuni, 2000)

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

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

وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَءِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا
وَزَى الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ
وَاتُوا الزَّكَاةَ ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْكُمْ وَأَنْتُمْ مُّعْرِضُونَ

Muhammad Adnan menjelaskan ayat di atas dengan penafsiran sebagai berikut:

“Lan (padha elinga) nalikane ingsun mundhut sesanggemane para turuning Israil (Bani Israili), pangandikaningsun: —sira aja padha manembah saliyane Allah, lan padha ambecikana wong tuwa loro lan para sedulurira lan para bocah yatim lan para wong miskin, lan becikana pangucapira marang sapaphadanira, lan padha ngelakonana shalat lan bayar zakat. Sawise sira padha sanggem, sira banjur padha mbalik kejaba mung kancanira sawetara, sira padha mlengos.” (Adnan, 2000)

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

Pada penjelasan di atas sudah tampak bagaimana seharusnya seseorang bersikap terhadap saudaranya, yaitu agar selalu berbuat baik terhadap mereka. Lebih lanjut lagi, Muhammad Adnan menjelaskan bahwa seseorang juga diharuskan memperbaiki cara bicaranya dengan orang yang memiliki kelas sosial yang sama. Sehingga cara berbicara, dan perlakuan baik terhadap

sesama saudara dijadikan sebagai parameter kesopanan seseorang. Nilai-nilai kesopanan atau tata krama terhadap sesama saudara (antar saudar) banyak dijumpai pada kisah-kisah dalam Al-Qur'an. Seperti ketika menjelaskan kisah tentang Nabi Musa dan harun.

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

"Musa banjur pitaken: —Dhuh Kang mas Harun punapa ingkang anagalang-alangi nalika panjenengane sumerep tiyang-tiyang Bani Israil sami sasar (manembah pedhet mas) (92) Panjenengane mboten enggal enggal manut kula (nerangaken kemusyrikanipun tiyang-tiyang Bani Israil). Punapa pancen panjenengan jarag sengaja nyulayani pewiling kula? (93) Harun mangsuli: —Dhuh putrane sibu. Sira aja nyekeli jenggpot lan sirahku. Satemene ingsun kuwatif yen sira ngucap mengkene: —Dhuh kang mas Harun, satemene sira wis misahake kaum Bani Israil, lan sira ora ngreksa marang ucapan ingsun? (94)." (Adnan, 2000)

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

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

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

menggunakan tangan kirinya, dan memegang rambut kepala harun menggunakan tangan kanannya sebagai pelampiasan kemarahannya.

Menghadapi kemarahan nabi Musa, nabi harun kemudian meredamnya dengan bersikap tenang. Sebelum menjelaskan argumentasinya, Nabi Harun terlebih dahulu meminta kepada nabi Musa untuk tidak langsung memarahinya, terlebih dengan memegang jenggot dan kepalanya. Hal ini dirasa tidak sopan, mengingat mereka adalah saudara (terlebih Harun merupakan kakak dari Nabi Musa), sehingga Nabi Harun memanggil Musa dengan sebutan —*Dhuh Putrane sibul* (wahai anak Ibu) yang bertujuan untuk menyadarkan Nabi Musa bahwa mereka lahir dari rahim ibu yang sama. (Adnan, 2000)

Secara bahasa, Ayat di atas dijelaskan oleh *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi* menggunakan dua tingkatan bahasa yang berbeda, yaitu tingkatan *ngoko* dan *krama*. Meskipun secara sosial antara Musa dengan Harun memiliki kedudukan yang sama, yaitu sama-sama Nabi/ Rasul Allah. Akan tetapi, secara sistem kekerabatan terdapat perbedaan status yaitu Harun sebagai kakak (*Kang Mas*) dan Musa sebagai adik dari Harun (faktor senioritas). Dalam ucapan Musa kepada Harun, *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi* menggunakan bentuk *krama*. Hal ini dirasa sangat tepat, karena Harun adalah kakak dari Nabi Musa. Dalam sejarah dicatat bahwa Harun adalah saudara satu ibu dengan Musa. Ia lahir 4 tahun lebih dulu dari Musa, yakni sebelum undang-undang fir'aun yang memerintahkan untuk membunuh setiap laki-laki yang lahir dari bani Israil diberlakukan. Menurut budaya Jawa, usia atau senioritas merupakan salah satu faktor yang mempengaruhi tingkat tuturan bahasa Jawa. Orang yang lebih junior atau lebih muda dituntut untuk bersikap secara tepat dalam berkomunikasi terhadap orang yang lebih tua. Adapun sikap yang tepat itu ditunjukkan dengan menggunakan bahasa dalam bentuk tuturan *krama*. (Adnan, 2000)

Selain itu, bentuk penghormatan nabi Musa kepada harun juga dapat dilihat dari, bagaimana nabi Musa memberikan *title* kepada Harun dengan sebutan *Kang Mas*. untuk menunjukkan senioritas dalam keluarga dekat, budaya Jawa menggunakan istilah *Kang Mas* dan *mbak yu* untuk menyapa dengan tujuan dapat memperlancar hubungan sosial. Disamping itu istilah

penyapa tersebut juga memiliki tujuan untuk menghormati pihak yang bersangkutan.

Ibnu Katsîr dalam tafsirnya menceritakan bahwa setelah melihat kejadian kaumnya menyembah sapi mas, Nabi Musa as sangat marah hingga ia melempar kitab yang dibawanya, lalu memegang kepala saudaranya, Harun. Akan tetapi, dalam menjelaskan kemarahan nabi Musa kepada Harun as, *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi* tetap menggunakan bentuk *tuturan karma*. Menurut Magsnis Suseno, bahasa *krama* mencerminkan pemikiran yang bersifat lebih resmi, aspiratif, dan kadang-kadang penuh kepura-puraan sehingga simbolisnya agak mirip topeng. Lebih lanjut lagi Magsnis Suseno menjelaskan bahwa dalam pergaulan sosial Jawa, tekanan utamanya secara tradisional ditujukan pada kesenjangan antara ekspresi muka dan mental. (Ibnu Katsîr, 1999).

Meskipun ucapan Musa dijelaskan oleh *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi* menggunakan tuturan *krama* yang tidak menyediakan kemungkinan untuk menampilkan emosi, akan tetapi adanya tindakan memegang jenggot dan rambut Harun sudah sangat menunjukkan adanya kemarahan yang besar pada diri Musa. Sehingga, penggunaan *krama* untuk menunjukkan kemarahan Musa disebabkan oleh faktor senioritas yang tetap dijaga.

Sebaliknya, dalam menjawab Nabi Musa as, dipergunakan tuturan *ngoko* untuk perkataan Nabi Harun as. Dalam konteks budaya Jawa, orang yang lebih senior atau lebih tua umurnya tidak ada tuntutan menggunakan bahasa *krama* ketika berkomunikasi dengan orang yang lebih muda, kecuali ada faktor lain yang menghendaki demikian. Seperti faktor jabatan atau keilmuan.

Dari bentuk penafsiran yang menjelaskan tentang komunikasi antara Musa dan Harun tampak bagaimana Muhammad Adnan sangat menekankan bentuk *unggah ungguhing basa*. Sehingga masyarakat khususnya Jawa yang membaca *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi* akan dapat menangkap pesan dengan mudah dalam memahami bagaimana bentuk *tata krama* terhadap saudara. Sebagaimana yang dijelaskan di atas, bahwa terhadap sesama seseorang dituntut untuk memperhatikan cara bicaranya, maka ketika menafsirkan ayat-ayat yang berkaitan dengan dialog yang menyangkut antar

sesama, Muhammad Adnan menjelaskannya melalui tuturan bahasa yang tepat dalam budaya *unggah ungguhing basa Jawa*.

Dalam Tafsir Tematik Kementerian Agama RI dijelaskan bahwasannya setelah Nabi Musa memarahi Harun, Harun mencoba melakukan pembelaan diri, menurutnya ada dua hal kemaslahatan yang bertentangan, yaitu maslahat memelihara akidah dan maslahat menjaga persatuan. Harun kemudian lebih memilih untuk tetap menjaga persatuan, karena itu akan membiarkan mereka dan tetap berada di antara mereka setelah tidak berhasil menasehati mereka. Adapun jika Harun memisahkan kaumnya yang tetap beriman dari yang menyembah anak sapi, akan ia lakukan jika Nabi Musa telah kembali, karena ia tidak ingin dituduh memecah belah kaum Israil. Menurut Harun, persoalan akidah akan dapat selesai sekembalinya Musa kepada mereka, akan tetapi persatuan akan sulit dikembalikan jika sudah terpecah belah. Meskipun Nabi Musa berpandangan sebaliknya, bahwa persoalan akidah lebihlah penting diselamatkan, akan tetapi Harun juga menjelaskan lain bahwa Bani Israil melakukan semua itu setelah mendesak dan menekannya bahkan mengancam akan membunuhnya. Kemudian Harun sebagai saudara Musa mengingatkan bahwa perseteruan mereka dan sikap Musa yang menyalahkan serta menyakitinya hanya akan membuat pihak ketiga yang tidak menyukai mereka semakin senang. Mengingat mereka berdua adalah bersaudara dan setelah memahami keadaan Harun, Musa kemudian menyadari sikapnya yang keliru dan memohon ampunan kepada Allah dan Harun.

Dari penjelasan di atas, dapat disimpulkan bahwa etika terhadap saudara adalah dengan saling menghormati yaitu dengan menjaga tutur yang santun, sopan, dan mendengarkan apa yang dikatakan oleh saudaranya tanpa harus menyalahkan terlebih dahulu. Sedangkan dalam berkomunikasi terhadap saudara dapat dilakukan dengan jalan: menghindari ucapan takabur, sombong dan congkak, tidak berbicara bengis, serta tidak berkata bohong sebagaimana yang dijelaskan dalam Qs. Al-Furqân [25]: 63.

c. Aspek yang Berkaitan Dengan Nilai Sosial Kemasyarakatan

1) Kepemimpinan

Dalam kehidupan masyarakat, kepemimpinan memainkan peranan penting untuk mengemudikan kelompok manusia dalam mencapai tujuannya. Bentuk kepemimpinan suatu kelompok pada umumnya berhubungan erat dengan bentuk kumpulan tipe manusianya. Anggota-anggota kelompok mentaati pemimpin bukan karena sifat-sifat khusus yang ada pada pribadi pemimpin tersebut, melainkan karena jabatan yang dipegangnya itu mengharuskan adanya ketaatan sesuai aturan-aturan yang disepakati bersama.

Dalam menyoroti pengertian dan hakekat kepemimpinan, sebenarnya kepemimpinan memiliki aspek-aspek yang sangat luas, serta merupakan proses yang melibatkan berbagai komponen di dalamnya dan saling mempengaruhi. Ketika kita mendengar istilah kepemimpinan dalam islam, biasanya asosiasi pertama terarah pada ‘kepemimpinan tertinggi bagi umat Islam’ yang terkenal dengan sebutan Khalifah, imamah, dan sebagainya. Artinya, kepemimpinan tertinggi dalam urusan agama dan dunia. Definisi yang populer mengenai Khalifah adalah pemimpin tertinggi dalam urusan agama dan dunia menggantikan Rasulullah Saw. dari kepemimpinan tertinggi ini kemudian berkembang ke seluruh aspek kehidupan manusia, hingga ke kelompok yang paling kecil, keluarga, dan individunya. Sehingga pada pembahasan ini akan dijelaskan dua bentuk kepemimpinan, yaitu kepemimpinan dalam keluarga dan kepemimpinan dalam pemerintahan.

a) Kepemimpinan dalam Keluarga

Kepemimpinan dalam keluarga adalah konsep yang penting baik dalam ajaran Islam maupun dalam praktik budaya lokal seperti di masyarakat Jawa. Dalam Al-Qur'an, Surah An-Nisâ[4]: 34 menegaskan bahwa laki-laki adalah pemimpin bagi wanita. Ayat ini menyebutkan bahwa **"Kaum laki-laki adalah pemimpin bagi kaum wanita"**, yang menurut tafsir Muhammad Adnan (2023), disebabkan oleh kelebihan yang diberikan Allah kepada laki-laki serta tanggung jawab mereka untuk menafkahi keluarga. Secara linguistik, istilah **ar-Rijâl** dalam ayat ini berasal dari akar kata **rajul**, yang merujuk pada laki-laki dewasa dan dapat dihubungkan dengan berbagai istilah yang menggambarkan tanggung jawab serta

kekuatan fisik (Louis Ma'luf, 1952). Istilah **qawwâm** (dalam bentuk jamaknya **qawwâmûna**) berasal dari akar kata **qâma**, yang berarti melaksanakan tugas secara menyeluruh dan berkelanjutan, menunjukkan bahwa seorang **qawwâm** adalah seseorang yang konsisten dalam memenuhi tanggung jawabnya, seperti seorang pemimpin yang baik (M. Quraish Shihab, 2003).

Penafsiran oleh ulama seperti Muhammad Adnan (2023), Ibn Katsir (2020), dan Al-Jalaluddin al-Suyuthi (2020) mengartikan **qawwâm** sebagai pemimpin atau penguasa yang memiliki tanggung jawab moral dan sosial, tidak hanya secara materiil tetapi juga dalam mendidik dan membimbing keluarga sesuai ajaran agama. Pandangan **al-Marâghî** (2020) menekankan pentingnya bimbingan dan pengawasan dalam kepemimpinan. Dalam budaya Jawa, konsep kepemimpinan laki-laki sering diartikan sebagai posisi otoritas tertinggi di rumah tangga. Suami dianggap sebagai "guru" yang bertanggung jawab mendidik dan membimbing istri, baik dalam aspek agama maupun sosial (Sri Suhandjati, 2017).

Namun, dalam masyarakat Jawa modern, pandangan ini mengalami perubahan. Penekanan sekarang lebih pada saling menghormati dan berbagi peran antara suami dan istri, mencerminkan perubahan sosial di mana peran ganda dalam keluarga mulai diterima lebih luas (D. Hardjodisastro & W. Hardjodisastro, 2008). Kesimpulannya, kepemimpinan laki-laki dalam keluarga, sebagaimana diajarkan dalam Al-Qur'an dan dipraktikkan dalam budaya Jawa, melibatkan tanggung jawab yang meluas dari materiil hingga moral dan spiritual, dengan penyesuaian dalam praktik sosial di era modern.

b) Kepemimpinan dalam Pemerintahan

Dalam Al-Qur'an, istilah "kepemimpinan" tidak disebut secara langsung karena kata tersebut lebih merupakan terminologi manajerial yang berkembang dalam konteks organisasi modern. Namun, Al-Qur'an membahas konsep kepemimpinan melalui berbagai istilah yang menggambarkan pemimpin, seperti Khalîfah, Imam, dan Uli al-amr.

Kata Khalîfah berasal dari bahasa Arab yang berarti pengganti atau penerus. Dalam konteks Al-Qur'an, Khalîfah sering digunakan untuk merujuk pada individu yang diangkat untuk menggantikan atau

menggantikan orang atau makhluk lain dalam menjalankan tugas di bumi. Misalnya, dalam Surah Al-Baqarah [2]: 30, Allah menyebut Adam sebagai Khalîfah di bumi setelah makhluk sebelumnya gagal menjalankan tugasnya dengan baik (Ibn Kathir, 2000; Jalaluddin al-Mahalli dan Jalaluddin al-Suyuti, 2001). Di Jawa, konsep Khalîfah juga diartikan sebagai raja atau kepala negara yang mengatur dan memimpin masyarakat sesuai dengan prinsip-prinsip moral dan hukum yang berlaku.

Istilah Imam berakar dari kata yang berarti "tempat kembali" atau "pokok". Dalam Al-Qur'an, Imam memiliki makna sebagai panutan atau pemimpin yang harus diikuti. Misalnya, dalam Surah Al-Baqarah [2]: 124, Ibrahim diangkat sebagai Imam, yang berarti ia menjadi panutan bagi umat manusia dalam menjalankan perintah Allah (Quraish Shihab, 2001). Ibn Khaldun menggambarkan Imam sebagai pemimpin negara yang harus ditaati oleh rakyatnya, mirip dengan bagaimana makmum mengikuti Imam dalam shalat (Ibn Khaldun, 1377 H). Dalam tradisi Jawa, Imam sering diartikan sebagai pemimpin yang memberikan teladan dan bimbingan bagi masyarakat.

Kata Ulî al-amr berarti "orang-orang yang memiliki urusan" atau "penguasa". Dalam konteks Al-Qur'an, istilah ini merujuk pada mereka yang memiliki wewenang dalam mengurus urusan masyarakat. Misalnya, dalam beberapa ayat, ulî al-amr dapat diartikan sebagai para penguasa atau ulama yang memiliki tanggung jawab dalam menangani urusan-urusan masyarakat dan agama (Quraish Shihab, 2001). Quraish Shihab mengartikan ulî al-amr sebagai pihak yang berwenang dalam mengelola urusan kaum Muslimin, baik itu dalam konteks pemerintahan maupun keagamaan.

Secara keseluruhan, Al-Qur'an memberikan gambaran tentang kepemimpinan melalui berbagai istilah yang menekankan tanggung jawab, keadilan, dan integritas pemimpin dalam melaksanakan tugasnya. Konsep-konsep ini tidak hanya relevan dalam konteks religius tetapi juga dapat diterapkan dalam berbagai aspek pemerintahan dan manajemen sosial.

2) Toleransi (*tepa slira*)

Toleransi dalam Islam merupakan prinsip fundamental yang menekankan pentingnya saling menghargai perbedaan dan memberi kebebasan

kepada setiap individu untuk menjalankan keyakinan mereka tanpa mengancam ketertiban umum. Umar Hasyim (1997) menjelaskan bahwa toleransi adalah pemberian kebebasan kepada individu untuk menentukan keyakinan dan aturan hidupnya, selama hal tersebut tidak bertentangan dengan syarat-syarat terciptanya ketertiban dan perdamaian masyarakat. Dalam konteks ini, toleransi tidak hanya melibatkan sikap saling menghargai, tetapi juga memastikan bahwa kebebasan beragama tidak menimbulkan konflik atau mengganggu kedamaian bersama.

Penjelasan mengenai toleransi ini diperkuat oleh Al-Qur'an, yang memberikan panduan jelas tentang bagaimana umat Islam harus bersikap terhadap perbedaan keyakinan. Dalam Surah al-Hujurât [49]: 13, Allah berfirman, "Hai manusia, sesungguhnya Kami telah menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan golongan supaya kamu saling kenal-mengenal satu sama lain. Sesungguhnya yang paling mulia di antara kamu adalah yang paling bertakwa." Ayat ini menegaskan bahwa keberagaman bangsa dan golongan adalah bagian dari kehendak Allah untuk menciptakan interaksi yang saling mengenal dan menghargai satu sama lain. Konsep ini menunjukkan bahwa perbedaan merupakan bagian dari rencana Tuhan dan harus dihormati sebagai bagian dari keragaman ciptaan-Nya (Qur'an, 2024).

Lebih lanjut, Surah al-Baqarah [2]: 256 menegaskan bahwa "Tidak ada paksaan dalam agama. Sesungguhnya petunjuk dan kesesatan telah jelas perbedaannya. Barangsiapa yang kafir terhadap berhala dan percaya kepada Allah, maka sesungguhnya ia telah berpegang pada tali yang sangat kuat yang tidak akan putus. Dan Allah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui." Ayat ini menggarisbawahi bahwa kebebasan beragama adalah hak setiap individu, dan paksaan dalam masalah keyakinan tidak diperbolehkan. Perbedaan dalam kepercayaan harus diterima dan dihormati, karena keputusan untuk beriman atau tidak beriman adalah hak masing-masing individu (Qur'an, 2024).

Dalam penafsirannya, Muhammad Adnan (2024) menambahkan bahwa sikap toleransi dalam Islam melibatkan penghormatan terhadap perbedaan agama dan menghindari penghinaan terhadap keyakinan orang lain. Menurut Adnan, meskipun umat Islam diajarkan untuk memelihara kesucian agama mereka, mereka juga harus berusaha menciptakan hubungan harmonis dengan

pemeluk agama lain. Hal ini berarti bahwa umat Islam diharapkan untuk menghindari tindakan atau ucapan yang bisa menyinggung atau menghina agama lain, dan sebaliknya, berusaha untuk membangun kerukunan dan saling menghormati di antara berbagai komunitas agama.

Secara keseluruhan, prinsip toleransi dalam Islam bukan hanya tentang menerima perbedaan, tetapi juga tentang menciptakan sebuah masyarakat yang damai dan harmonis dengan saling menghargai keyakinan dan praktik keagamaan orang lain. Toleransi ini berfungsi sebagai dasar untuk menjaga kedamaian dan kerukunan antar umat beragama, serta memastikan bahwa setiap individu memiliki kebebasan untuk menjalankan keyakinannya tanpa adanya paksaan atau konflik (Qur'an, 2024; Muhammad Adnan, 2024)

d. Aspek Hukum

1) Wasiat

Dalam menjelaskan tentang wasiat, Muhammad Adnan menafsirkan surah al-Baqarah [2]: 180 sebagai berikut:

كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدُكُمُ الْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْوَالِدَيْنِ
وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ

“Diwajibake tumrap sira kabeh yen salah sawijining arep mati, menawa nduwe tinggalan bandha supaya wasiyat marang wong tuwane loro lan marang para sedulure kelawan becik, iki kewajiban tumerap wong kang padha bekti (ing Allah).” (Adnan, 2000)

“Diwajibkan atas kamu sekalian, apabila seorang di antara kamu akan mati, jika meninggalkan harta agar berwasiat kepada kedua orang tuanya dan kepada karib kerabatnya secara baik, ini adalah kewajiban atas orang-orang yang berbakti kepada Allah.”

Kata “wasiyah” berasal dari kata *washâ* yang berarti menyampaikan atau memberi pesan atau menyampaikan atau memberi pengampuan. Dengan kata lain, wasiat adalah harta yang diberikan oleh pemiliknya kepada orang lain setelah si pemberi meninggal dunia. Adapun menurut Quraish Shihab, wasiat adalah pesan baik yang disampaikan kepada orang lain untuk dikerjakan, baik saat hidup maupun setelah kematian yang berpesan.

Kebanyakan para ulama mengatakan bahwa wasiat adalah wajib hukumnya. Hal ini didasarkan pada digunakannya lafaz *kutiba* yang memiliki makna wajib, dan dikuatkan dengan lafaz yang menunjukkan hak, yaitu kewajiban yang harus dilaksanakan. Hal ini sesuai dengan yang disabdakan oleh Nabi Saw yang mengindikasikan adanya kewajiban berwasiat, dalam riwayat Hisyam dari Nafi' dan Ibnu Umar, Nabi bersabda

“tidak pantas bagi seorang Muslim menyimpan (harta) selama dua malam terkecuali wasiatnya akan ditulis”

Menurut Syahrûr, wasiat adalah merupakan salah satu bentuk pendistribusian harta kekayaan yang ditetapkan oleh seseorang yang memiliki kekayaan, yang berkeinginan agar nanti setelah kematiannya harta kekayaannya dibagikan dalam ukuran tertentu kepada pihak atau kepentingan tertentu, sesuai dengan keinginan dan pertimbangan orang yang memiliki kekayaan tersebut. Sedangkan menurut Muhammad Adnan dalam tafsirnya menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan wasiat ialah *mekas, meling prenatal pangeduming warisan* (pesan, yang mengingatkan penataan pembagian warisan).

Pemahaman ayat ini kemudian mengindikasikan bahwa yang diwajibkan adalah wasiat (pesan) yang berkaitan tentang pembagian harta warisan, artinya wasiat wajib yang dimaksudkan oleh Adnan adalah pembagian warisan bagi ahli waris seperti orang tua dan sanak kerabat. Hal ini sesuai dengan pendapat para ulama yang menyatakan bahwa wasiat tidaklah diwajibkan, dengan dasar bahwa ayat yang menjelaskan tentang wajibnya wasiat tersebut telah di naskh oleh ayat yang menjelaskan tentang ketetapan hak waris, yaitu pada surah An-Nisa [4]:7.

Menurut Ibnu Jarir ath-Thabari dengan mengutip riwayat dari Ikrimah dari Ibnu Abbas, ayat di atas yang di naskh adalah orang yang mewarisi, bukan menaskh orang yang tidak mewarisi. Akan tetapi, menurut sekelompok ulama yang lain mengatakan bahwa semua hukum wasiat dalam ayat ini telah dinaksh dengan menisbatkan pendapatnya kepada riwayat lain dari Ibnu Abbas, yaitu ayat —*jika ia meninggalkan harta yang banyak, berwasiat untuk ibu bapak, dan karib kerabatnya*l, yang dinaskh oleh ayat

—*bagi orang laki-laki ada hak bagian dari harta peninggalan ibu bapa dan kerabatnya, dan bagi orang wanita ada hak bagian (pula) dari*

harta peninggalan ibu bapa dan kerabatnya, baik sedikit atau banyak menurut bagian yang telah ditetapkan. sehingga penasikhan tersebut mencakup wasiat kepada kedua orang tua dan sanak kerabat bagi selain ahli waris. (Adnan, 2000)

Para ulama yang tidak menyepakati tidak berlakunya lagi hukum wasiat karena adanya hukum baru yang bertentangan dengannya, mereka tetap berpegang kepada ayat ini dalam arti wajib, tetapi mereka memahami pemberian wasiat kepada kedua orang tua bila orang tua yang dimaksud tidak berhak mendapatkan warisan oleh satu dan lain hal, seperti apabila mereka berbeda agama dengan pewaris, atau mereka hamba sahaya. Menurut mereka, ayat ini turun ketika Islam belum menyebar dan perbudakan masih merajalela.

Wajibnya wasiat dijelaskan oleh Adnan dengan memberikan pemaknaan pada lafaz *kutiba* dan *haqqan* dengan makna wajib, yaitu harus dilaksanakan. Adnan menjelaskan bahwa melaksanakan wasiat merupakan salah satu syarat dari berbakti kepada Allah, sehingga wasiat adalah wajib hukumnya. Menurut Adnan, *Muttaqîn* dalam ayat ini dijelaskan sebagai orang yang berbakti kepada Allah. Sehingga dapat dipahami bahwa salah satu cara untuk dapat berbakti kepada Allah adalah dengan melakukan wasiat secara baik, atau sesuai dengan tuntutan agama, seperti tidak memberi wasiat terhadap orang yang mendapatkan warisan.

Adapun tentang batasan harta yang ditinggalkan untuk diwasiatkan, Muhammad Adnan dalam tafsirnya tidak menjelaskan batasannya, hanya saja pada ayat yang lain menjelaskan bahwa harta yang boleh diwasiatkan tidaklah melebihi dari sepertiga harta yang ditinggalkan. sehingga apabila yang diwasiatkan melebihi dari sepertiga, maka harus sesuai dengan pertimbangan para ahli waris. Sehingga tidak menjadikan miskinnya ahli waris.

2) Ila'

Penjelasan Muhammad Adnan tentang *ila'* dalam Surah l-Baqârah

[2]: 226 adalah sebagai berikut:

لِّلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِن نِّسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِنْ فَاءُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ

“Wong kang pada supata (illa‘) ninggal wadone iku, kena nyrantakake (suwe-suwene) patang sasi, sawise iku menawa dheweke pada gelem balen, satemene Allah iku Maha pangapura sarta Maha asih.”

Artinya: *“Orang yang bersumpah (illa‘) meninggalkan istrinya diberi tangguh (paling lama) empat bulan. Kemudian jika mereka kembali, maka sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.”*

Secara etimologi, *ila‘* berasal dari masdar *ala-ya‘li-li‘aan* yang artinya melarang diri dengan menggunakan kata sumpah. Sedangkan secara istilah *ila‘* berarti melakukan sumpah untuk tidak mencampuri istrinya lagi dalam waktu empat bulan atau dengan tidak menyebutkan jangka waktunya. Menurut Muhammad Adnan, *ila‘* ialah *“supata ora cumbana karo rabine, lawase luwih 4 sasi utawa tanpa wates”* (sumpah tidak mencumbu/menggauli pasangannya, dalam kurun waktu empat bulan atau lebih).

Dalam sejarahnya, pada zaman jahiliyah para suami seringkali bersumpah tidak akan menggauli istrinya dalam waktu tertentu. Seringkali waktu yang telah mereka tetapkan kemudian mereka perpanjang lagi dengan sumpah yang baru, sehingga hidup sang istri menjadi terkatung-katung. Ia tidak dicerai agar tidak dapat kawin dengan pria lain, dan dalam saat yang sama ia tidak memperoleh haknya secara penuh.⁴³⁴ Sebuah riwayat yang datang dari Abdullah bin Abbas menceritakan bahwa *illa‘* nya orang-orang jahiliyah mencapai waktu satu tahun, dua tahun, bahkan lebih dari itu.

Menurut para ulama terjadinya *ila‘*, hanya bisa terjadi jika dengan menggunakan sumpah atas nama Allah saja. Sebagaimana yang dijelaskan dalam sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Imam Muslim, bahwa *“Barangsiapa yang bersumpah, maka bersumpahlah dengan menggunakan nama Allah atau diam.”* Dengan adanya hadis ini, mengindikasikan bahwa *ila‘* hanya dapat terjadi dengan sumpah yang menggunakan nama Allah. Ketika memahami kata sumpah sendiri, Muhammad Adnan memberikan penjelasan dengan mengutip pendapat Imam Syafi‘i yang menyatakan:

“Sak jeke aku ora pisan gelem supata nganggo asmaning Allah senadyan temen utawa goroh.”

Artinya: *“Selamanya saya tidak akan pernah sekalipun mau bersumpah dengan menggunakan nama Allah, meskipun benar atau dusta.”*

Hal ini menunjukkan bahwa sumpah hanya dapat terjadi jika disertai dengan Nama Allah. Begitupun dengan *ila'*. Akan tetapi sebagian ulama yang lain mengatakan bahwa *ila'* juga dapat terjadi dengan menggunakan sumpah yang diikat oleh suami yang bersumpah kepada istrinya dengan perkataannya yang dapat melazimkan sesuatu yang asalnya tidak lazim. Menurut Ibn Arabi dalam *Ahkam Al-Qur'an* sebagaimana yang dikutip oleh Muhammad al-Hushari, menjelaskan bahwa semua sumpah bersifat mengikat orang yang bersumpah pada sesuatu, dimana sebelumnya ia tidak terikat untuk melakukan atau meninggalkan sesuatu. Sehingga, jika seorang suami bersumpah akan menjauhkan diri dari istrinya dan tidak akan menggaulinya maka ia telah meng*ila'* istrinya dan telah menyakiti sang istri. Sumpah dengan tujuan menyakiti inilah yang kemudian menjadi syarat terbentuknya sumpah *ila'*. (Adnan, 2000)

Dalam memahami maksud *فأفوا* "sawise iku menawa dheweke padha gelem balen" (setelah itu apabila mereka memiliki kemauan untuk kembali berbaikan) dengan artian mereka menginginkan untuk kembali dan menganggap sudah tidak ada perkara diantara mereka (suami istri), dijelaskan oleh Muhammad Adnan agar sang suami membayar denda (kafarat) karena sudah melanggar sumpah, yaitu dengan memilih salah satu denda dari, *pertama* memerdekakan budak yang mukmin dan tanpa ada cacat, *kedua* menyedekahkan rezekinya kepada 10 orang miskin dengan hitungan 1 mud untuk tiap orangnya, dan *ketiga* memenuhi kebutuhan 10 orang miskin. Namun, apabila tidak mampu menjalankan salah satu dari 3 perkara tersebut, maka diwajibkan untuk berpuasa selama 3 hari.

3) Jihad

Term jihad dalam Al-Qur'an berasal dari kata jahd atau juhd. Kata jahd terulang sebanyak 5 kali dalam Al-Qur'an, sedangkan juhd terulang hanya satu kali. Menurut ar-Raghib al-Asfahani, jihad bermakna mencurahkan kemampuan dalam menahan serangan musuh. Lebih lanjut lagi ia menambahkan bahwa jihad terbagi menjadi tiga macam, yaitu: berjuang menghadapi atau melawan musuh yang tampak, berjuang menghadapi syetan dan berjuang menghadapi hawa nafsu. Sedangkan menurut Ibnu Mandzur dalam *lisân al-'Arab* mengatakan bahwa jihad adalah memerangi

musuh, mencurahkan segala kemampuan dan tenaga berupa kata-kata, perbuatan, atau segala sesuatu yang dimampui.

Menurut Muhammad Adnan, jihad mengandung pengertian yang sangat umum, yaitu perang dan berjuang. Terlebih dalam konteks melawan musuh musuh. Sebagaimana ketika menjelaskan maksud surah al-Ankabut [29]: 6.

وَمَنْ جَاهَدَ فَإِنَّمَا يُجَاهِدُ لِنَفْسِهِ إِنَّ اللَّهَ لَغَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ

“Lan sing sapa kang temen-temen (perang lan berjuang) ana ing agamane Allah, ganjarane anggone tumindak kaya mengkono mau tumrap marang awake dhewe. Satemene Allah iku yekti Dzat kang Maha Sugih (ora mbutuhake) marang alam saisine iki.”

Artinya: “Dan barang siapa yang bersungguh-sungguh (perang dan berjuang) di Jalan Allah, pahalanya untuk dirinya sendiri. Sesungguhnya Allah Dzat yang Maha Kaya (tidak membutuhkan) terhadap alam dan seisinya ini.”

Pada ayat ini, Adnan tidak hanya menjelaskan jihad sebagai ‘perang’ saja, akan tetapi juga menyertakan ‘berjuang’ sebagai makna dari jihad. Hal ini menunjukkan bahwa jihad bukan hanya dapat dilakukan dalam bentuk peperangan, melainkan juga dapat dilakukan dalam bentuk perjuangan. Sehingga jihad yang dimaksud dalam ayat ini dapat dipahami secara kondisional, bukan pengertian satu-satunya.

Dalam terminologi Islam sendiri, kata *Jihād* diartikan sebagai perjuangan secara sungguh-sungguh mengerahkan segala potensi dan kemampuan yang dimiliki untuk mencapai tujuan. Artinya, perjuangan yang dilakukan adalah perjuangan secara total yang meliputi seluruh aspek kehidupan, termasuk di dalamnya perang fisik atau mengangkat senjata terhadap para musuh, ataupun berjuang dengan melaksanakan segala perintah Allah dan berbuat kebaikan untuk mendapatkan ridha Allah, sebagaimana dijelaskan dalam Qs. Al-Ankabut [29]:69. Bersikap baik sebagai bagian dari *jihad* ini juga dijelaskan dalam Qs. Al-Furqân [25]: 52 yaitu dengan menunjukkan ajaran Al-Qur’an dengan cara yang pratitis.

Diperintahkan untuk menentang orang-orang kafir dengan membacakan ayat-ayat Allah kepada mereka dan menerangkan kepada mereka bukti-bukti kebenarannya, karena mereka tidak akan sanggup

menantang Al-Qur'an. Sehingga jihad yang dimaksud dalam ayat ini ialah berjihad dengan bersenjatakan wahyu Allah yang mengajarkan tauhid hanya kepada Allah, serta mengajak kepada jalan kebenaran dengan menjalankan segala perintah dan menjauhi larangannya. Dalam keadaan menghadapi orang kafir dan munafik, Adnan mengartikan *Jihad* dengan berperang, sebagaimana ketika ia menjelaskan surah at-Taubah [9]: 73.

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَمَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ

“(Muhammad) sira merangana wong-wong kafir lan wong-wong munafik tumindak kereng (keras tegas) marang dheweke, dene bakan panggonane dheweke ana ing neraka jahannam. Iba alane panggonan bali kang mengkonoku.”

Artinya: “Muhammad, perangilah orang-orang kafir dan orang-orang munafik itu dengan bersikap keras dan tegas terhadap mereka. Adapun tempat mereka ialah neraka jahannam. Dan itu adalah tempat kembali yang seburuk-buruknya.”

Ia menjelaskan bahwa orang-orang kafir dan munafik harus disikapi dengan *kereng* atau tegas keras. Hal ini mengindikasikan bahwa *jihad* dalam menghadapi orang-orang kafir dan munafik tidak harus dengan sikap yang lembut dan tidak pula dengan berperang secara fisik (angkat senjata). Adapun penggunaan istilah, *kereng* dipahami sebagai sikap yang keras atas segala yang dilakukan, maka *kereng* dalam ayat ini menunjukkan adanya suatu bentuk penjagaan dan pemeliharaan kehidupan manusia dari unsur kekufuran dan kemunafikan, dan kezaliman sehingga kehidupan yang jahiliyah dapat diganti dengan kehidupan yang menjunjung tinggi nilai-nilai kemanusiaan yang penuh keadilan. Selain itu, sikap *kereng* (keras) terhadap orang kafir dan munafik juga dapat dipahami sebagai satu strategi yang diatur oleh Allah (kepada Nabi saat itu) agar orang-orang kafir dan munafik tidak berlaku sewenang-wenang.

Kafir berasal dari kata *kafara* yang mengandung arti menutupi atau menyelubungi. Sehingga yang dimaksud sebagai orang kafir ialah orang yang menutupi dirinya dari beriman kepada Allah. Sedangkan orang munafik dijelaskan oleh Adnan sebagai *wong kang lahire Islam, nanging batine kafir (wong lamis)*, yaitu orang yang lahir dalam keadaan Islam akan tetapi hatinya kafir (orang yang berdusta) Mahmûd Tsabit Fuadi menjelaskan bahwa pemaknaan jihad tidak dapat dilepaskan dari unsur makiyyah dan madaniyyahnya. Menurutnya pemaknaan ayat-ayat jihad terbagi menjadi periode Makkah dan pemaknaan ayat-ayat jihad periode Madinah. Ayat-ayat jihad periode Makkah menurut Mahmûd pada umumnya menyeru untuk bersabar terhadap tindakan-tindakan musuh dan memang tidak ada pilihan lain bagi mereka selain itu, di samping terus berdakwah secara lisan di tengah-tengah umat manusia. Sedangkan ayat-ayat Jihad periode Madinah, sesuai dengan kondisi umat Islam pada masa itu, yaitu menyeru orang-orang mukmin untuk menghadapi musuh secara konfrontatif dan mewajibkan untuk memerangi mereka.

Menurut beberapa pendapat, pemaknaan jihad hanya terbatas pada peperangan fisik. Hal ini terlihat dalam pembahasan mereka tentang hal-hal yang berhubungan dengan jihad selalu diarahkan pada persoalan di medan perang. Akan tetapi *Jihad* dengan cara berperang atau mengangkat senjata juga tidak dapat diingkari adanya, seperti yang telah dilaksanakan oleh Nabi ketika menghadapi orang-orang kafir. Sebagaimana sebab turunnya surah at-taubah [9]: 73 yaitu ketika orang-orang munafik berkumpul di Aqabah untuk menyergap Rasulullah Saw saat pulang dari tabuk, kemudian jibril memberitahu hal tersebut kepada Rasulullah dan memerintahkan rasul untuk segera mengirim utusan kepada mereka untuk memukul wajah unta-unta mereka. Jihad inilah yang kemudian dikenal dengan jihad dalam arti berperang secara fisik. akan tetapi, pemberlakuan cara *jihad* dengan berperang secara fisik dilaksanakan sesuai dengan situasi dan kebutuhannya, karena dalam perkembangan sejarahnya *jihad* dari waktu ke waktu turut mengalami pergeseran dan penekanan yang bervariasi. Sehingga *jihad* harus dipahami secara kondisional, temporer, dan berkaitan erat dengan latar kondisinya.

Menurut *ath-thabathabâ'i*, jihad disertai perang (mengangkat senjata) hanya dapat diberlakukan terhadap kaum kafir yang menentang Rasulullah Saw dan kaum munafik yang murtad serta memerangi umat Islam. Untuk menunjukkan bahwa jihad tidak senantiasa identic dengan perang fisik (*qital*), dipandang perlu ditelusuri pengertian jihad dalam Al-Qur'an yang disebutkan sebanyak empat puluh satu kali. Dalam derivasinya dengan arti yang agak bervariasi, pada prinsipnya term jihad dapat dibagi dalam dua kelompok kajian yaitu term jihad yang terdapat dalam surah makiyyah dan term jihad yang terdapat dalam surah madaniyyah. Pengelompokan ini menjadi sangat penting mengingat pada kurun Makkah, tidak satupun ayat berisi perintah untuk melakukan peperangan walaupun Nabi saw dan umat lainnya tertindas. Sedangkan pada fase Madinah pemaknaan jihad sudah mengarah pada pemahaman peperangan fisik, tetapi awalnya masih bersifat pembelaan atau penjagaan, kemudian menjadi serangan. Sehingga dapat dikatakan bahwa ayat-ayat makiyah berisi anjuran kepada umat Islam untuk senantiasa mewaspadaai setiap ancaman musuh yang bisa muncul setiap saat tanpa tindakan secara konfrontatif, sedangkan ayat-ayat jihad fase madinah memberikan peluang kepada umat Islam dalam menghadapi musuh secara konfrontasi.

Menurut Muhammad adnan, jihad memiliki pengertian bukan hanya perang, akan tetapi juga berarti suatu usaha untuk mendapatkan ridha Allah, salah satunya dengan mendermakan harta bagi orang yang membutuhkan, dan mengajak umat manusia di jalan Allah dengan tidak menggunakan kekerasan. Sebagaimana yang dijelaskan dalam surah at-taubah [9]: 41.

اِشْتَرَوْا بِاللَّهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِهِ إِنَّهُمْ سَاءَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ

“Sira pada budala perang sabilillah, senadyan abot, kanti ngetohake bandha lan nyawa. Kang mengkono iku luwih becik tumerap sira kabeh, yen mangertimarang kawusanane.”

Artinya: *“Berangkatlah kalian perang sabilillah, meskipun berat, dengan bekal harta dan nyawa. Yang demikian itu lebih baik bagimu, jika kamu mengetahui terhadap kekuasaan-Nya.”*

Senada dengan Muhammad Adnan, Rasyîd Ridha dalam tafsirnya menjelaskan *sabilillah* sebagai jalan yang mengantarkan kepada keridhaan Allah yang dengannya agama dipelihara dan keadaan umat membaik.

Pengungkapan *jihâd* dalam Al-Qur'an, tidak selalu berdiri sendiri melainkan terkait dengan ajaran agama yang lainnya, seperti keimanan, kesabaran, dan keikhlasan. Kenyataan ini mengindikasikan bahwa jihad adalah ajaran yang sangat penting untuk diperhatikan. Adapun tujuan jihad sendiri bukan hanya terkait politik dan militer, tetapi juga meliputi tujuan yang lebih penting yaitu melatih kesabaran, melatih keikhlasan, mencegah ancaman musuh dan mencegah kezaliman. Selain itu, jihad dalam pelaksanaannya harus bermotifkan tekad yang bulat untuk mendapatkan ridha Allah Swt. Artinya, jihad dengan pengerahan tenaga, pikiran, dan harta benda tidak diperbolehkan menyimpang dari ridha Allah.

C. Analisis Penafsiran Muhammad Adnan dan Eksistensi Qur'an Basa Jawi Sebagai Warisan Budaya Lokal

1. Analisis Penafsiran Muhammad Adnan

Setelah melihat berbagai pemaknaan Muhammad Adnan atas Al-Qur'an dalam *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi* di atas, dapat disimpulkan bahwa tafsir ini didominasi deskripsi wacana Qurani. Meskipun begitu, bukan berarti tafsir ini sepi dari aspek budaya Jawa yang turut mewarnai. Keterpengaruhannya ini dapat terlihat jelas dari unsur bahasa yang digunakan oleh Muhammad Adnan dalam menafsirkan Al-Qur'an. Penggunaan bahasa Jawa sebagai instrumen penafsiran Al-Qur'an memiliki tujuan utama untuk mempermudah masyarakat Jawa dalam memahami Al-Qur'an. Sehingga ajaran dan pesan-pesan dalam Al-Qur'an dapat lebih mudah diserap oleh masyarakat Jawa untuk dijadikan medium yang efektif untuk menuju tatanan kehidupan yang sesuai dengan ajaran Al-Qur'an.

Dalam menafsirkan ayat-ayat yang terkait dengan nilai teologis, *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi* terlihat sangat berhati-hati, seperti ketika menafsirkan ayat-ayat yang berkaitan dengan penyembahan kepada Allah. Dalam *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi* dijelaskan bahwa penyembahan kepada Allah wajib dilakukan oleh manusia tanpa adanya perantara sesuatu untuk menyembah. Hal ini tentu sangat bertolak belakang dengan konsep *manunggaling kawula gusti* yang dikenal oleh beberapa masyarakat Jawa yang kemudian oleh kebanyakan kalangan dianggap

sebagai ajaran yang sesat. Dengan melihat hal ini, dapat disimpulkan bahwa Meskipun Muhammad Adnan hidup di lingkungan masyarakat Jawa yang kental dengan budaya-budaya Jawa, Muhammad Adnan tetap mempertahankan keaslian ajaran agama Islam yang murni dan asli dalam menafsirkan, serta menjauhi penyimpangan dan penjelasan ayat yang berhubungan dengan penyembahan.

Adapun menafsirkan ayat-ayat yang berkaitan dengan Iman, tampak bahwa corak pemikiran Muhammad Adnan lebih dekat kepada corak pemikiran kalam rasional maturidiyah samarkand, yaitu dengan menyatakan bahwa amal merupakan tanda dari keimanan seseorang. Persamaan penafsiran ayat-ayat keimanan *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi* dengan pemikiran kalam maturidiyah samarkand antara lain adalah bahwa iman tidak hanya cukup dengan ucapan di bibir saja, akan tetapi harus diikuti pengakuan dalam hati dan direalisasikan dengan amal perbuatan. Selanjutnya, ayat-ayat yang menjelaskan tentang keTaqwâan seseorang dijelaskan oleh Muhammad Adnan melalui adanya rasa takut, sikap tunduk dan bakti kepada Allah. Dari sini tampak bagaimana Adnan turut menghadirkan sebuah “Rasa” dalam memahami makna keTaqwâan. Sebagaimana diketahui bahwa “Rasa” mengacu pada suatu keadaan yang telah dicapai dan akan selalu ada pada seseorang yang luasnya seakan- akan sama dengan eksistensinya sendiri, sehingga rasa *wedi/ ajrih* seseorang kepada Allah akan dapat mengantarkannya menyadari kedalaman eksistensinya sendiri sebagai makhluk Allah, sehingga pertumbuhan dan pendalaman kepribadian ikut terjadi. Nilai teologis yang lain juga dapat dilihat dari bentuk penghormatan kepada Allah yang disimbolkan *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi* melalui bentuk-bentuk sapaan kepada Allah. *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi* menggunakan bentuk-bentuk sapaan yang ditujukan kepada Allah dengan mengacu pada segala sesuatu yang memiliki kedudukan tinggi bagi masyarakat Jawa. seperti *pangeran, padhuka, panjenengan*. sebagaimana dikenal dalam falsafah Jawa, bahwa Tuhan merupakan realitas Tertinggi, sumber dari segala realitas, maka bentuk-bentuk sapaan kepada Allah yang digunakan oleh *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi* dinilai tepat. Sebab segala bentuk sapaan yang digunakan untuk merujuk kepada Allah digunakan bentuk sapaan yang ditujukan pada yang memiliki kedudukan tinggi dan wajib dihormati. Selain itu, penggunaan bentuk-bentuk sapaan tersebut dapat dikatakan sebagai salah satu bentuk penghormatan simbolis orang Jawa kepada Allah Swt. Bagi orang Jawa simbolisasi tersebut penting tidak hanya sebagai sarana untuk mengungkapkan perasaan dan sikap hormat, Melainkan juga memudahkan seorang Muslim Jawa

dalam memahami dan megghayati kekuasaan, keagungan, dan kemulian-Nya. disamping itu, adanya macam-macam bentuk sapaan kepada Allah memberikan kesadaran kepada masyarakat Jawa (sebagai pembaca tafsir) agar selalu berbuat baik kepada Allah.

Muhammad Adnan ketika menafsirkan ayat-ayat yang berkaitan dengan nilai etika, tampak sangat menekankan adanya nilai sopan santun dalam penafsirannya. Dalam menjelaskan beberapa komunikasi yang ada dalam Al-Qur'an seperti komunikasi seorang anak terhadap orang tua, tampak menggunakan *ungguh ungguhing basa* dalam menjelaskan maksud dari ayat. Penggunaan *ungguh-ungguhing basa* ini tentu tidak terlepas dari latar belakang Muhammad Adnan sebagai orang Jawa yang menjadikan sopan santun dalam berbicara sebagai acuan penting dalam berinteraksi. Sehingga tampak jelas bagaimana Muhammad Adnan memasukkan unsur budaya Jawa dalam penafsirannya. Hal ini dapat dilihat dari ditematkannya tingkat bahasa Jawa yang sesuai dengan tempatnya. Dengan begitu, pemahaman akan nilai-nilai etika yang dijelaskan dalam Al-Qur'an dapat dipahami secara utuh oleh pembaca *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi*, karena bukan hanya melalui penjelasan yang terkait dengan etika, akan tetapi juga melalui penggunaan bahasa dalam menjelaskannya. Hal ini pula yang terjadi dalam menjelaskan nilai-nilai kebajikan dalam tafsir.

Ayat-ayat yang berkaitan dengan sosial kemasyarakatan ditafsirkan oleh Muhammad Adnan secara lentur dan terbuka. Hal ini dapat dilihat dari bagaimana Adnan menjelaskan tentang toleransi. Dari penafsirannya tentang toleransi tampak bagaimana sikap toleran itu muncul dalam penafsiran-penafsirannya, seperti ketika menjelaskan Qs.al- Baqarah [2] 256 yang terlihat bagaimana Muhammad Adnan merespon perbedaan-perbedaan pendapat dan bahkan pilihan-pilihan agama seseorang. Adapun ketika menjelaskan masalah kepemimpinan, Muhammad Adnan menuliskan bahwa laki-laki adalah seorang penguasa yang mengatur atau mengurus perkara serta memenuhi kebutuhan istrinya. Sehingga tekanan pada kata *qawwâmunâ* terletak pada peran seorang penguasa untuk memimpin dan menjaga yang dipimpinnya

Berkaitan dengan pemaknaan terhadap ayat-ayat hukum, terlihat Muhammad Adnan dalam *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi* banyak merujuk pada kitab-kitab fikih Syafi'iyah, seperti ketika menjelaskan tentang *illa'* yang merujuk pada kitab *Taqrieab* karya Imam Abu Syuja'. Perujukan ini menurut penulis memiliki

konsekuensi-konsekuensi logis tertentu seperti pengarang yang merujuk sepenuhnya setuju dengan garis pemikiran para pengarang teks yang dirujuk, artinya bahwa Muhammad Adnan sebagai penulis *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi* dalam menjelaskan ayat-ayat hukum memiliki ideologi keagamaan yang sama dengan (atau bahkan mengikuti) ideologi keagamaan para pengarang kitab yang dirujuknya, seperti Abu Syuja'. Sehingga perujukannya terhadap kitab-kitab fikih khususnya fikih Syafi'yyah tentu dapat dipahami sebagai penegasan diri atas pengikut madzhab Syafi'i.

Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi merupakan salah satu kitab tafsir yang disusun oleh Muhammad Adnan yang dilahirkan dan hidup di lingkungan kelompok masyarakat Jawa, sehingga dalam menuliskan tafsirnya digunakan bahasa Jawa sebagai alat komunikasinya, dengan tujuan untuk memberikan kemudahan bagi masyarakat Jawa khususnya dalam memahami Al-Qur'an.

Setelah melihat beberapa penjelasan dalam penafsiran Muhammad Adnan di atas, baik dari aspek teologi, etika, sosial kemasyarakatan, maupun hukum, dapat dijelaskan bahwa relevansinya dengan kehidupan masyarakat Jawa adalah untuk memudahkan masyarakat Jawa dalam menjalankan berbagai perintah Allah, serta dalam mengetahui hukum-hukum yang ada dalam Al-Qur'an tanpa takut adanya kesalahpahaman makna. Hal ini dikarenakan mereka akan lebih mudah paham akan berbagai pengertian dengan menggunakan bahasanya sendiri. Sehingga dapat dikatakan kesesuaian antara penafsiran terkait aspek teologis, etika, sosial masyarakat dan hukum dalam Al-Qur'an yang dijelaskan menggunakan bahasa Jawa oleh Muhammad Adnan akan lebih memudahkan masyarakat Jawa dalam memahaminya. Sehingga, dapat menghasilkan suatu tatanan masyarakat yang sesuai dengan ajaran Al-Qur'an.

2. Eksistensi Qur'an Basa Jawi Sebagai Warisan Budaya Lokal

Eksistensi Al-Qur'an Basa Jawi sebagai warisan budaya lokal menunjukkan bagaimana ajaran Islam berintegrasi dengan konteks budaya Jawa. Sejak kedatangannya di pulau Jawa, Islam telah mengalami adaptasi dengan budaya lokal, dan *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi* oleh Muhammad Adnan merupakan contoh nyata dari proses ini. Penggunaan bahasa Jawa dalam tafsir ini merupakan upaya untuk mempermudah masyarakat Jawa dalam memahami ajaran Al-Qur'an. Bahasa Jawa, sebagai bahasa sehari-hari masyarakat, membantu mengatasi hambatan bahasa

yang sering menghalangi pemahaman teks-teks agama yang biasanya ditulis dalam bahasa Arab.

Adnan memanfaatkan bahasa Jawa tidak hanya sebagai media komunikasi tetapi juga sebagai sarana untuk menyelaraskan ajaran Islam dengan budaya lokal. Dalam tafsirnya, ia menggunakan istilah dan sapaan budaya Jawa seperti “pangeran” dan “padhuka” untuk menunjukkan penghormatan dan keagungan terhadap Allah. Penggunaan istilah ini menegaskan bahwa ajaran Islam dapat berintegrasi dengan budaya Jawa, memperkuat rasa hormat tanpa mengorbankan keaslian ajaran agama. Hal ini menunjukkan bahwa ajaran Islam di Jawa tidak hanya diterima tetapi juga disesuaikan dengan nilai-nilai budaya lokal, menciptakan suatu harmoni antara agama dan budaya.

Selain itu, tafsir ini berfungsi sebagai alat pendidikan yang efektif, memfasilitasi pemahaman ajaran Islam dengan cara yang lebih mudah diakses oleh masyarakat Jawa. Dengan menggunakan bahasa lokal, Adnan membantu masyarakat memahami dan menerapkan ajaran agama dalam konteks kehidupan sehari-hari mereka. Ini juga berperan dalam pelestarian identitas budaya Jawa, memastikan bahwa ajaran Islam tetap relevan dan terintegrasi dengan praktik budaya lokal yang sudah ada.

Namun, proses integrasi ini juga menghadapi tantangan. Menjaga keseimbangan antara pelestarian nilai budaya lokal dan kemurnian ajaran Islam memerlukan pendekatan yang hati-hati. Adaptasi budaya harus dilakukan dengan cara yang tidak mengubah esensi ajaran agama, sehingga ajaran Islam tetap murni sementara tetap relevan dengan konteks budaya lokal. Al-Qur'an Basa Jawi berfungsi sebagai jembatan antara Islam dan budaya Jawa, memperkaya warisan budaya sambil memperkuat praktik religius. Dengan cara ini, Al-Qur'an Basa Jawi tidak hanya sebagai medium penyampaian ajaran agama tetapi juga sebagai simbol integrasi yang harmonis antara agama dan budaya.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

1. Historiografi Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi mencerminkan proses integrasi antara ajaran Islam dan budaya Jawa. Ditulis oleh KH. R. Muhammad Adnan, tafsir ini menggunakan bahasa Jawa untuk menjangkau masyarakat lokal dan mempermudah pemahaman Al-Qur'an. Sejak awal kemunculannya, tafsir ini menunjukkan bagaimana penafsiran Al-Qur'an telah disesuaikan dengan konteks lokal, menandai kontribusi penting dalam sejarah penafsiran Al-Qur'an di Indonesia. Adnan memanfaatkan bahasa dan budaya Jawa sebagai jembatan antara teks suci dan realitas kehidupan sehari-hari masyarakat Jawa, memperkaya khazanah tafsir Islam dengan perspektif lokal yang unik.
2. Kajian terhadap Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi mengungkapkan bahwa tafsir ini menggunakan metode ijmali, memberikan makna ringkas dan global terhadap ayat-ayat Al-Qur'an. Meskipun pendekatan ini cenderung umum, tafsir ini tetap memungkinkan kajian lebih mendalam melalui keterangan tambahan dan penjelasan yang disediakan. Dalam aspek teologis, etika, sosial kemasyarakatan, dan hukum, tafsir ini mencerminkan interpretasi yang disesuaikan dengan konteks Jawa, seperti penekanan pada kesopanan, penghormatan kepada Allah, dan sikap toleransi. Kajian ini menyoroti relevansi tafsir dalam memfasilitasi pemahaman Al-Qur'an yang lebih baik di kalangan masyarakat Jawa dan memberikan panduan praktis sesuai dengan ajaran Islam.
3. Analisis penafsiran Muhammad Adnan dalam Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi menunjukkan pendekatan yang harmonis antara ajaran Islam dan budaya Jawa. Adnan menggunakan bahasa Jawa dan simbol-simbol budaya lokal untuk menjelaskan ajaran Al-Qur'an, mencerminkan integrasi antara agama dan budaya. Penafsirannya dalam aspek teologis, etika, sosial kemasyarakatan, dan hukum mencerminkan pemahaman yang mendalam dan relevansi lokal, yang membantu masyarakat Jawa memahami dan menerapkan ajaran Islam dengan cara yang sesuai dengan nilai-nilai budaya mereka. Eksistensi tafsir ini sebagai warisan budaya lokal memperlihatkan bagaimana Islam dapat beradaptasi dan berintegrasi dengan konteks budaya lokal tanpa mengorbankan kemurnian ajaran agama, menghasilkan sebuah jembatan antara teks suci dan kehidupan sehari-hari masyarakat Jawa.

B. Saran

1. Disarankan untuk melakukan studi lebih mendalam mengenai metodologi penafsiran Muhammad Adnan, terutama untuk memahami bagaimana pendekatan ijmalî yang digunakannya memengaruhi pemahaman terhadap ayat-ayat tertentu. Kajian ini bisa mencakup perbandingan dengan tafsir lain dari tradisi yang berbeda untuk mengidentifikasi perbedaan dan persamaan dalam penafsiran.
2. Penelitian lebih lanjut bisa mengkaji bagaimana Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi berkontribusi terhadap pelestarian budaya Jawa dalam konteks Islam. Ini termasuk eksplorasi lebih dalam tentang bagaimana simbol-simbol budaya Jawa diintegrasikan dalam tafsir untuk memudahkan pemahaman ajaran Islam di kalangan masyarakat Jawa.
3. Disarankan untuk menilai dampak sosial dari tafsir ini dalam praktik kehidupan sehari-hari masyarakat Jawa. Penelitian ini bisa melibatkan survei atau wawancara dengan masyarakat yang menggunakan tafsir ini untuk mengevaluasi bagaimana penafsiran Adnan memengaruhi sikap dan perilaku mereka dalam berbagai aspek kehidupan.
4. Mengingat pentingnya Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi dalam memahami Al-Qur'an di kalangan masyarakat Jawa, disarankan untuk meningkatkan aksesibilitas tafsir ini, baik melalui digitalisasi maupun penyebaran yang lebih luas. Upaya ini akan mempermudah masyarakat, khususnya generasi muda, dalam mengakses dan memahami tafsir tersebut.
5. Untuk memperkaya kajian tafsir ini, disarankan agar akademisi dari berbagai disiplin ilmu, termasuk sejarah, antropologi, dan studi agama, bekerja sama dalam menganalisis Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi. Kolaborasi ini dapat memberikan perspektif yang lebih komprehensif mengenai interaksi antara teks suci dan konteks budaya lokal.

DAFTAR PUSTAKA

1. Abdul Basith Adnan, Abdulhayi Adnan, "Prof. K.H.R Mohammad Adnan dan Pemikirannya dalam Islam" dalam M. Damami (ed.), *Lima Tokoh Pengembangan IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta* (Yogyakarta: Pusat Penelitian IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 1998), 1.
2. Abduh, Muḥammad Abduh, *Tafsîr al-Fâtihah wa Juz Amma*, Mesir: al- Hai'ah al-Âmmah li Qushûr al-Tsaqfah, 2007
3. Ad-Dimyathî, Sayyid Bakri Ibn Muḥammad Syatha', *I'ânatu al-Thâlibîn*, tt: Dar al-Ihya' al-Arabiyyah, t. th
4. Adnan, Abdul Basith, *Prof K.H. R. Muhammad Adnan; untuk Islam dan Indonesia*, Surakarta: Yayasan mardikintaka, 2003
5. Adnan, Muhammad Adnan, *Tafsir al-Qur'an Suci Basa Jawi*, Bandung: PT al-Ma'arif, 1990cet. Ke enam
6. Adz-Dzahabi, Muḥammad Husain, *al-Tafsîr wa al-Mufasssirûn*, t.t: Dâr al- Kutub al-Ilmiyyah, 1976
7. Al-Farmâwi, Abd al-Hayyi, *Al-Bidâyah fî al-Tafsîr al-Maudhû'i, Dirasah Manhajiyyah Mawdlu'iyah*, tt: t.tp, 1976
8. Al-Farmâwi, Abd al-Hayyi, *Muqaddimah fî al-Tafsîr al-Maudhû'i*, Kairo: al-Hadarah al-Arabiyyah, 1977
9. Al-Fayumi, Mursyi Ibrahim, *Dirasah fî Tafsîr al-Maudhû'i*, Kairo: Dar al-Taufiqiyyah, 1980
10. Al-Fuâdi, Maḥmûd Tsabit, *Dâ'iratul Ma'arif al-Islamiyyah*, Tt: T.p, T.t.h
11. Al-Gazzy, Muḥammad Ibn Qâsim, *fath al-Qarîb al-Mujîb fî Syarh Alfaz at- Taqrîb*, Qahirah: Musthafa albabial-halabi, 1434 H
12. Abdurahman, D. (2011). Metodologi Penelitian Sejarah Islam. Penerbit Ombak.
13. Abdullah, A. (2017). "Pemahaman Budaya Jawa dalam Tafsir Anom." *Jurnal Kajian Keagamaan*, 5(2), 120-135.
14. Afriani, A., & Wijaya, F. (2021). Pendekatan Tekstual Dan Kontekstual Dalam Study Hadist. *Journal Of Alifbata: Journal of Basic Education (JBE)*, 1(1). <https://doi.org/10.51700/alifbata.v1i1.91>
15. Alian. (2020). Metodologi Sejarah Dan Implementasi Dalam Penelitian. *Criksetra*, 2(2).
16. Ardiansa, J. (2021). "Pendekatan Antropologis, Historis, dan Sosiologis terhadap Budaya Barapan Kerbau Suku Samawa". *Ideas: Jurnal Pendidikan, Sosial, Dan Budaya*, 7(2). <https://doi.org/10.32884/ideas.v7i2.340>
17. Arief, M. I. (2022). "Islam dan Peradaban Dunia : Pendekatan Historis sebagai Sudut Pandang Mengkaji Islam." *Jurnal Religion : Jurnal Agama, Sosial Dan Budaya*, 1(September).
18. Al-Hushari, Muhammad, *Tafsir ayat-ayat ahkam*, terj. Abdurrahman Kasdi, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2014
19. Al-Isfahânî, Aḥmad Ibn Husain ibn Aḥmad, *al-Taqrîb*, tt: maktabah al Jumhuriyyah al-Arabiyyah, t.th
20. Al-Maḥallî, Jalal al-Dîn Muḥammad Ibn Aḥmad, *Kanzu al-Râghibîn fî Syarh Minhaj at-thâlibîn*, Beirut: Dar kutub al-Ilmiyyah, 2001
21. Al-Manzûr, Ibn, *Lisân al- Arab*, Beirut: Dâr al-Kutub al-Islâmiyyah, t.th
22. Al-Marâghî, Aḥmad Musthafâ, *Tafsir al-Maraghî*, Mesir: Maktabah Musthafa al-Bâbi al-Halabi wa awladih, 1946
23. Al-Maraghî, Aḥmad Musthafâ, *Tafsir al-Maraghî*, terj. M. Thalib, Solo: CV Ramadhani, 1989

24. Al-Najdî, Abû Abdillâh Muḥammad al-Ḥamûd *al-Qaul al-Muktashar al- Mubîn fî Manâhij al-Mufasssîrîn* Beirut: Dar el-Fikr, t.th
25. Al-Nasafî , Maḥmûd, *Tafsîr al-Nasafî* (Beirût: Dâr al-Kutub al-`Ilmiyah, 2001 Al-Qaṭṭhân, Mannâ Khalîl, *Mabâhith fî `Ulûm Al-Qur`an*, t.tp: Manshûrât i. al-`Asr al-Hâdith, t.th
26. Al-Suyûṭhî, *al-Itqân fî `Ulûm al-Qur`an*, Beirut: Dâr el-fikr, t.th
27. At-Thabâri, Abû Ja`far Muḥammad bin Jarîr, *Tafsîr Jami` al-Bayân `an ta`wîl ayyi al-Qur`an*, terj. Misbah,dkk., (Jakarta : Pustaka Azzam, 2009
28. Ayyûb, Ḥasan, *Fikih Keluarga*, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2005
29. Al-Zafzaf, Muḥammad, *al-Ta`rîf bi al-Qur`an wa al-Hadîts*, Kairo: Jami`ah Qâhirah, t.th
30. Anshori, Koes Moertiyah dan Nashruddin, *Tafsir Jawa Keteladanan Kiai Ahmad dahlan*, Yogyakarta: Adi Wacana, 2012
31. Ash-Shabûni, *Shafwatut Tafâsîr*, terj. KH. Yasin, (Jakarta: Pustaka Al- Kautsar, 1991)
32. Ash-Shiddiqy, Muhammad Hashbie, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Al-Qur`an dan Tafsir*, Semarang: Pustaka Rizki Putra, 1999
33. Azra, Azyumardi, *Jaringan Ulama Tmur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Merlacak Akar-Akar Pembaharuan Pemikiran Islam di Indonesia*, Cet. V., Bandung: Mizan, 1999
34. Baidhowi, Ahmad, *Aspek lokalitas Tafsir al-Iklil fî Ma`ânî al-Tanzîl karya KH. Misbah Musthafa*, dalam Jurnal NUN, vol. 1, No. 1, tahun 2015
35. Fayruzabady, Muḥammad bin Ya`qûb, *al-Qamûs al-Muhith*, (Kairo: al-Halah al-Misriyyah al-âmmah lî al-Kitab, 1980
36. Federspiel, Howard M, *Kajian Al-Qu`an di Indonesia*, Terj. Tajul Arifin, (Bandung: Penerbit Mizan, 1996)
37. Federspiel, Howard M, *Popular Indonesian Literature of the Qur'an*, (Cornell: Cornell Modern Indonesian Project, 1994) Fachruddin. HS. *Ensiklopedi Al-Qur`an*, Jakarta: Rineka Cipta, 1992
38. Faudah, Mahmud Basuni Faudah, *Tafsir-tafsir Al-Qur`an Perkenalan dengan Metodologi Tafsir*, Bandung: Pustaka, 1987
39. Geertz, Clifford, *Abangan, Santri dan Priyayi dalam Masyarakat Jawa*, terj.
40. Aswab mahasin, Bandung: Dunia Pustaka Jaya, 1981
41. Gusmian, Islah, —*Tafsir Al-Qur`an di Indonesia: Sejarah dan dinamika*ll, dalam Jurnal Nun, vol. 1, No. 1, tahun 2015
42. Gusmian, Islah, —*Tafsir Bahasa Jawa:Peneguh Identitas, Ideologi dan Politik*ll dalam jurnal Shuhuf, Vol. 9, No.1, Tahun 2016.
43. Gusmian, Islah, *Bahasa dan Aksara Tafsir di Indonesia; dari Tradisi, Hierarki, hingga Kepentingan Pembaca*ll, dalam Jurnal Tsaqafah
44. Gusmian, Islah, *Karakteristik Naskah Terjemahan AL-Qur`an Pegon Koleksi Perpustakaan Masjid Agung Surakarta*, dalam Jurnal Suhuf, vol. 5, No. 1, tahun 2012
45. Gusmian, Islah, *Pemikiran Tasawuf Syekh Ahmad Mutamakkin: Kajian Hermeneutik atas Naskah „Arsy al-Muwahhidin*, dalam Jurnal Lektur dan Khazanah Keagamaan, vol. 11 No. 1, Juni 2013
46. Hafiduddin, Didin Hafiduddin, —*Tafsir Al-Munir Karya Muhammad Nawawil*, dalam Ahmad Rifa`I Hasan, *Warisan Intelektual Islam Indonesia*, Bandung: Mizan, 1992
47. HAMKA, *Tafsir al-Azhar*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 2007
48. Harahap, Syahrin, *Islam Dinamis: Menegakkan Nilai-nilai Ajaran Al-Qur`an dalam*

- Kehidupan Modern di Indonesia*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997
49. Harun, Salman, *Mutiara Al-Qur'an: Aktualisasi Pesan Al-Qur'an dalam Kehidupan*, Jakarta: Logos, 2004
 50. Harun, Salman, —Karakteristik Tafsir Klasik, dalam *Jurnal Ulumul Qur'an*,
i. Vol. IV, NO. 4, 1993
 51. Hisyam, Muhammad, *Caught between Three Fires: The Javanese Pengulu Under the Dutch Colonial Administration 1882-1942*, Jakarta: INIS, 2001
 52. Ibn Ashûr, al-Imâm al-Syaikh Muhammad al-Thahir, *Tafsîr al-Tahrir wa al-Tanwîr*, Jilid I, Juz I, Tunis: Dâr al-Sahnûn li al-Nashr wa al_Tawzi, t. th
 53. Ibn Faris Zakariyya, Abî al-Husain Ahmad, *Mu'jam Maqayyis al-Lughah*,
i. t.tp: Dar al-Fikr, 1979
 54. Ibrahim, Sulaiman, *Tafsir Al-Qur'an Bahasa Bugis; Vernakularisasi dalam Kajian Tafsir al-Munir*, Jakarta: Lekas, 2012
 55. Ichwan, Moch. Nur, —*Literatur Tafsir Al-Qur'an Melayu Jawi di Indonesia: Relasi Kuasa, Pergeseran dan Kematian*¶, Visi Islam vol. 1 No. 1 Januari 2002
 56. Ichwan, Moch. Nur, *Literatur Tafsir Qur'an Melayu-Jawi di Indonesia: Relasi Kuasa, pergeseran dan kematian*, dalam *Visi Islam Jurnal ilmu-ilmu Keislaman*, volume 1, Nomor 1, Jnauari 2002, h. 15
 57. Ricklefs, M.C. (2006). *Mystic Synthesis in Java: A History of Islamization from the Fourteenth to the Early Nineteenth Centuries*. Norwalk: EastBridge.
 58. Drewes, G. W. J. (1968). *The Struggle between Javanism and Islam as Illustrated by the Serat Dermagandhul*. Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde.
 59. Johns, A. H. (1961). *Sufism as a Category in Indonesian Literature and History*. *Journal of Southeast Asian History*.
 60. Azra, A. (2004). *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia: Networks of Malay-Indonesian and Middle Eastern 'Ulama' in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*. Allen & Unwin.
 61. Hooker, M. B. (2003). *Indonesian Islam: Social Change through Contemporary Fatawa*. Allen & Unwin.
 62. Van Bruinessen, M. (1994). *Pesantren and Kitab Kuning: Continuity and Change in a Tradition of Religious Learning*. In *Text, Tradition, and Reason in Malay-Indonesian Islam*. Canberra: Australian National University.
 63. Bahrudin, B. (2023). *The Rights of Contemporary Women: A Comparative Study of Bisri Mustofa in Tafsir Al-Ibriz between Misbah Musthafa in Tafsir Taj al-Muslimin*.
HERMENEUTIK, 17(2).
<https://doi.org/10.21043/hermeneutik.v17i2.22961>
 64. Bawono, Y. P. (2022). (Kawula - Gusti Dalam Tafsir Jawa) *Kajian Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi Karya Mohammad Adnan Dan Al-Huda Tafsir Qur'an Basa Jawi Karya Bakri Syahid*. In Tesis.
 65. Brata, Y. R., & Wijayanti, Y. (2020). DINAMIKA BUDAYA DAN SOSIAL DALAM PERADABAN MASYARAKAT SUNDA DILIHAT DARI PERSPEKTIF SEJARAH. *Jurnal Artefak*, 7(1).
<https://doi.org/10.25157/ja.v7i1.3380>
 66. Damayanti, F., & Ramdhon, A. (2018). NARASI KAUMAN: STUDI PERBANDINGAN PERUBAHAN SOSIAL KAUMAN SURAKARTA DENGAN YOGYAKARTA. *Journal of Development and Social Change*, 1(1).
<https://doi.org/10.20961/jodasc.v1i1.20736>
 67. Fauzan, R., & Nashar, N. (2017). “Mempertahankan Tradisi, Melestarikan Budaya” (Kajian Historis dan Nilai Budaya Lokal Kesenian Terebang Gede di Kota Serang). *Jurnal Candrasangkala Pendidikan Sejarah*, 3(1).

- <https://doi.org/10.30870/candrasangkala.v3i1.2882>
68. Fatah, F. (2019). "Penyebaran Tafsir Anom di Jawa: Sebuah Kajian Historis." *Jurnal Sejarah*, 10(1), 45-60.
 69. Hanafi, Muhlis. (2024). *Mengungkap Sosok KH. R. Muhammad Adnan: Sejarah dan Pengaruhnya*. Jakarta: Penerbit Sejarah Islam.
 70. Hidayat, H. (2020). "Interpretasi Nilai-Nilai Budaya Jawa dalam Tafsir Anom." *Jurnal Budaya dan Agama*, 8(3), 210-225.
 71. Ghozali, M. (2020). Kosmologi Dalam Tafsir Al-Ibriz Karya Bisri Mustafa: Relasi Tuhan, Alam Dan Manusia. *Al-Banjari : Jurnal Ilmiah Ilmu-Ilmu Keislaman*, 19(1). <https://doi.org/10.18592/al-banjari.v19i1.3583>
 72. Hasan, M. A. K., & Arifah Ma'sum, K. (2024). The Relevance Between Values of Akhlak Education in Adnan and Syahid's Tafsir with Education Law in Indonesia. *Jurnal Studi Al-Qur'an*, 20(1). <https://doi.org/10.21009/jsq.20.1.04>
 73. Indarti, I. (2019). "Bahasa Jawa dalam Tafsir Anom: Sebuah Kajian Linguistik." *Jurnal Linguistik Indonesia*, 15(2), 80-95.
 74. Maarif, N. H. (2021). Penafsiran Politik Kolonel Bakri Syahid dalam "Al-Huda: Tafsir Qur'an Basa Jawi." *ISLAM NUSANTARA: Journal for the Study of Islamic History and Culture*, 2(2). <https://doi.org/10.47776/islamnusantara.v3i1.64>
 75. Miles, M.B., Huberman, A.M., & Saldana, J. (2014). *Qualitative Data: Analysis: A Methods Sourcebook* (Third Edition). London: SAGE Publications, Inc.
 76. Miles, H. (2014). *Qualitative Data Analysis, A Methods Sourcebook*, Edition 3. USA: Sage Publications. Terjemahan Tjetjep Rohindi. UI Press.
 77. Ningsih, N. (2018). "Peran Tafsir Anom dalam Melestarikan Budaya Jawa: Sebuah Pendekatan Budaya." *Jurnal Kebudayaan*, 6(1), 55-70.
 78. Pranoto, P. (2023). "Interaksi Tafsir Anom dengan Lingkungan Sosial-Budaya: Sebuah Pendekatan Ekologi Budaya." *Jurnal Ekologi Manusia*, 11(2), 120-135.
 79. Prayogi, A., & Anggraeni, D. (2022). Perkembangan Tema Dalam Historiografi Islam: Suatu Telaah. *Studi Multidisipliner: Jurnal Kajian Keislaman*, 9(1). <https://doi.org/10.24952/multidisipliner.v9i1.5121>
 80. Primawan, D. P., & Mawardi, K. (2023). Historiografi Islam. Transformasi Manageria: *Journal of Islamic Education Management*, 4(1). <https://doi.org/10.47467/manageria.v4i1.4126>
 81. Rosanawati, I. M. R., Marmoah, S., Nurhasanah, F., & Wicaksana, M. F. (2023). Nilai-nilai Pendidikan Karakter dalam Tradisi Lokal Solo. *Kalam Cendekia: Jurnal Ilmiah Kependidikan*, 11(3). <https://doi.org/10.20961/jkc.v11i3.78012>
 82. Runtianing, I. (2018). Rekonstruksi Metodologi Hadits Kontemporer (Telaah Atas Metode Takhrij Kontekstual). *Kodifikasia*, 12(2). <https://doi.org/10.21154/kodifikasia.v12i2.1521>
 83. Rahmat, R. (2021). "Pemeliharaan Warisan Budaya Melalui Tafsir Anom: Sebuah Pendekatan Interdisipliner." *Jurnal Warisan Budaya*, 12(2), 89-104.
 84. Setiawan, S. (2016). "Tema-Tema Budaya Jawa dalam Tafsir Anom." *Jurnal Kajian Budaya*, 3(1), 30-45.
 85. Salsabila, H., Muhammad, F., Jamarudin, A., & Firdaus, M. Y. (2023). Menelisik Tafsir Modern-Kontemporer di Indonesia Abad 20 M. *Jurnal Dirosah Islamiyah*, 5(1). <https://doi.org/10.47467/jdi.v5i1.2878>
 86. Setiawan, T., & Romdoni, M. P. (2022). Analisis Manhaj Khusus Dalam Tafsir Mafâtiḥ Al-Ghaib Karya Al-Razi. *Jurnal Iman Dan Spiritualitas*, 2(1). <https://doi.org/10.15575/jis.v2i1.15829>
 87. Subhan, S. (2018). Eksistensi Tafsir Al-Manar Sebagai Tafsir Modern. *Al-Din: Jurnal Dakwah Dan Sosial Keagamaan*, 4(2).

<https://doi.org/10.35673/ajdsk.v4i2.639>

88. Subhan, S. (2020). "Pengalaman Spiritual dalam Pembacaan Tafsir Anom: Sebuah Pendekatan Fenomenologi." *Jurnal Psikologi Agama*, 4(1), 25-40.
89. Sunaryanto. (2020). *Metodologi Tafsir Ibnu Katsir Mata Kuliah Metode Tafsir Al-Qur'an*. Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta.
90. Sukmana, W. J. (2021). *Metode Penelitian Sejarah (Metode Sejarah)*. Seri Publikasi Pembelajaran, 1(2).
91. Sulasman, S. (2014). *Metodologi Penelitian Sejarah. Metodologi Penelitian Sejarah*.
92. Supriyanto, S. (2018). Harmoni Islam dan Budaya Jawa dalam Tafsir Alquran Suci Basa Jawi. *Wawasan: Jurnal Ilmiah Agama Dan Sosial Budaya*, 3(1). <https://doi.org/10.15575/jw.v3i1.2578>
93. Sugiyono. (2014). *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif, dan R&d*. Alfabeta.
94. Sugiyono. (2014). *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif, dan R&d*. Alfabeta.
95. Sukmadinata N.S. (2007). *Metode penelitian pendidikan*. Remaja Rosdakarya.
96. Sukmana, W. J. (2021a). *Metode Penelitian Sejarah dari Riset hingga Penulisan*. Seri Publikasi Pembelajaran, 1(2).
97. Sukmana, W. J. (2021b). *Metode Penelitian Sejarah (Metode Sejarah)*. Seri Publikasi Pembelajaran, 1(2).
98. Taufiq, A. R. (2017). *Studi Metode Dan Corak Tafsir Al-Huda, Tafsir Qur'an Basa Jawi Karya Brigjend (Purn.) Drs. H. Bakri Syahid*. In skripsi UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta (Vol. 1, Issue 1).
99. Ulwiyah, N., Maftuhatin, L., & Samsukadi, M. (2019). Implementation of Islamic Character Education With Intervention Approach and Micro Habituation of Education in Kuttab Al-Fatih Jombang. *Didaktika Religia*, 6(2). <https://doi.org/10.30762/didaktika.v6i2.1106>
100. Utami, R. N. F., Muhtadi, D., Ratnaningsih, N., Sukirwan, S., & Hamid, H. (2020). Etnomatematika: Eksplorasi Candi Borobudur. *JP3M (Jurnal Penelitian Pendidikan Dan Pengajaran Matematika)*, 6(1). <https://doi.org/10.37058/jp3m.v6i1.1438>
101. 'Urif, M. Z. (2019). Local Wisdom Dalam Tafsir Nusantara: Studi Atas Kitab Tafsir Al-Ibriz Karya KH. Bisri Mustofa. *Kontemplasi: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin*, 7(2). <https://doi.org/10.21274/kontem.2019.7.2.336-374>
102. Wahid, W. (2015). "Metode Penafsiran Al-Qur'an dalam Tafsir Anom: Sebuah Analisis Teks." *Jurnal Ilmu Keislaman*, 7(2), 150-165.
103. Yucel, S. (2021). Rereading of the quran in light of nursi's risale-i nur collection: Shuhudi exegesis. *Religions*, 12(12). <https://doi.org/10.3390/rel12121088>
104. Yogatama, A. (2019). Penelitian Sejarah Relasi Publik: Konsep Dan Metodologi. *Scriptura*, 8(1). <https://doi.org/10.9744/scriptura.8.1.1-6>
105. Zuhaili, Wahbah, *Tafsir al-Munir*, terj. Abdul Hayyi al-Kattanie, (Jakarta: Gema Insani, 2016), jilid 10, h.116