

Genealogy and Ideology Transformation of Islamic Boarding School Interpretation (XIX Century Until in The Beginning of The XX Century)

Genealogi dan Transformasi Ideologi Tafsir Pesantren (Abad XIX Hingga Awal Abad XX)

Kurdi Fadal

Dosen Ushuluddin dan Dakwah IAIN Pekalongan

email: kurdi_fadal@yahoo.com

Abstract: This paper examines how genealogy interpretation is studied at Islamic boarding school and how the study forms the ideology in Islamic boarding school world. Based on the genealogical historical approach, this paper reveals two things. First, Islamic boarding school interpretation has genealogical traces through the intellectual Moslem scholars network in Islamic boarding school with the Moslem scholars tradition in the Middle East especially in the context of the Qur'anic interpretation study. The tradition includes teaching tradition interpretation and writing opus tradition. Both are influenced by similar traditions in the Haramayn Land. Secondly, through the genealogical process above born its own ideology which is very influential in the Islamic boarding school world. The sufi and fiqh pattern of the Islamic boarding school interpretation is more dominant than the other patterns. The sufi patter is inseparable from the role of Islamic boarding school mufasir who also become Sufi figures. While the fiqh pattern is often encountered Islamic boarding school mufasir because fiqh is the most popular study for people in Islamic boarding school, especially the Syafi'iyah mazhab. However, as time goes by, the ideology has undergone a transformation as a adjustment

form to the time needs, that is the transformation towards the specific formation Sunni ideology in the Shafi'i's mazhab in fiqh field and al-Ghazali and Sufism field.

Abstraksi: Tulisan ini mengkaji bagaimana genealogi tafsir yang dikaji di pesantren dan bagaimana kajian tersebut membentuk ideologi pemikiran di dunia pesantren. Berdasarkan pendekatan historis-genealogis, tulisan ini mengungkapkan dua hal. Pertama, tafsir pesantren memiliki jejak genealogis melalui jaringan intelektual ulama pesantren dengan tradisi keulamaan di Timur Tengah khususnya dalam konteks kajian tafsir al-Qur'an. Tradisi tersebut meliputi tradisi mengajarkan tafsir dan tradisi penulisan karya tafsir. Keduanya dipengaruhi oleh tradisi serupa di Tanah Haramayn. Kedua, melalui proses genealogis di atas lahir ideologi tersendiri yang sangat berpengaruh di dunia pesantren. Corak sufistik dan fikih pada tafsir pesantren lebih dominan dari pada corak yang lain. Corak sufistik tidak lepas dari peran para mufasir pesantren yang sekaligus menjadi tokoh sufi. Sementara corak fikih sering dijumpai para mufasir pesantren karena fikih merupakan kajian yang paling populer bagi masyarakat di lingkungan pesantren, terutama mazhab Syafi'iyah. Namun demikian, seiring perkembangan zaman, ideologi tersebut telah mengalami transformasi sebagai bentuk penyesuaian terhadap kebutuhan zaman, yakni transformasi menuju pembentukan ideologi sunni yang spesifik pada mazhab Syafi'i dalam bidang fikih dan al-Ghazali dan bidang tasawuf.

Keywords: *Genealogy, ideology, Islamic boarding school, Quranic interpretation, intellectualism*

A. Pendahuluan

Secara historis, pesantren menjadi jantung bagi Islam Indonesia. Dari lembaga pendidikan tradisional itulah wajah Islam tumbuh, berkembang dan bahkan mengalami kemajuan. Tradisi keulamaan pesantren menjadi faktor utama bagi proses tersebut. Berbagai kajian ilmu-ilmu keislaman mewarnai sudut-sudut pesantren baik dalam bentuk oral maupun tulisan. Salah satunya adalah bidang tafsir Al-Qur'an. Karya yang digunakan sebagai bahan kajian secara umum merupakan karya ulama Timur Tengah. Literatur tafsir karya mereka dibaca dan dikaji dengan metode *sorogan* dan *bandongan*—metode yang selama ini diterapkan dalam sistem pendidikan tradisional pesantren.¹

Di Indonesia, mufasir awal bernama Abdur Rauf al-Singkili banyak memberikan sumbangan bagi studi tafsir al-Qur'an pada abad-abad berikutnya.² dilaporkan bahwa mufasir paling awal yang berhasil menulis karya tafsir adalah Abdur Rauf al-Singkili.³ Melalui karyanya, ia memberikan pengaruh besar dalam jaringan intelektual di dunia Islam, tidak hanya di Indonesia namun juga di Timur Tengah. Hingga saat ini tradisi tafsir al-Qur'an di Indonesia terus bermunculan dengan coraknya yang beragam. Hadirnya kajian baik dalam bentuk kajian lisan maupun tulisan tentang tafsir al-Qur'an hingga melahirkan ideologi tersendiri di tengah-tengah masyarakat. Proses tersebut diperkuat dengan peran generasi lulusan pesantren yang tampil menjadi tokoh dan pengasuh sehingga turut meneguhkan tradisi keulamaan. Antara satu pesantren dengan pesantren lainnya membentuk identitas ideologi yang sama karena para ulama pesantren berasal dari guru yang memiliki transmisi yang sejalur. Identitas tersebut lambat laun mendapatkan pengakuan dari masyarakat Muslim Indonesia secara umum.⁴

Kajian terhadap tafsir Al-Qur'an menjadi kebutuhan masyarakat Indonesia, hari ini dan seterusnya. Kebutuhan itu karena beberapa alasan, diantaranya adalah faktor sosio-religius. Jumlah umat Muslim di negeri ini sebagai mayoritas bahkan terbesar di dunia, sehingga menjadikan al-Qur'an sebagai pedoman hidup merupakan hal yang tak terbantahkan. Alasan lainnya, para pengkaji tafsir juga cukup ramai di negeri ini baik dalam ranah pendidikan formal maupun pesantren. Karena itu, Indonesia merupakan wilayah yang memberikan harapan dan ruang bagi berkembangnya pemikiran keislaman, termasuk dalam konteks tafsir Al-Qur'an.⁵ Ribuan pesantren yang tersebar di Indonesia menjadi alasan adanya harapan perkembangan itu. Cara adaptasi pesantren terhadap perkembangan pemikiran kekinian juga memperkuat ekspektasi tersebut. Tulisan ini menelaah tentang bagaimana genealogi tafsir pesantren memberikan pengaruh bagi terwujudnya ideologi tafsir yang khas melalui proses transformasi keulamaan yang berasal dari lingkungan pesan.

B. Tradisi Keulamaan Pesantren

Pondok pesantren adalah lembaga pendidikan Islam yang khas Indonesia sejak beberapa abad silam. Secara historis pondok pesantren tidak hanya mengandung makna keislaman namun unsur *indigenous* atau keasliannya. Cikal bakal lahirnya pesantren dimulai dari fase perjuangan para wali songo yang menyebarkan Islam di tanah Jawa. Tidak ada yang bisa memastikan kapan pesantren mulai ada di nusantara ini. Namun dalam kisah Babad Tanah Jawa disebutkan bahwa Sunan Ampel telah menjalankan proses dakwahnya dengan cara mendirikan masjid dan asrama (padepokan) untuk para santri yang belajar kepadanya.⁶

Secara etimologi kata “pesantren” berasal dari kata “santri” yang mendapat awalan pe- dan akhiran -an, “pe-santri-an”, menjadi “pesantren”. Pesantren berarti tempat tinggal para santri.⁷ Santri atau murid mendapat pendidikan dari pemimpin pesantren atau kiai dan para guru atau ustadz tentang berbagai bidang ilmu-ilmu keislaman. Dengan demikian, pesantren adalah suatu lembaga pendidikan Islam Indonesia yang bertujuan untuk mendalami ilmu agama Islam (*Tafaqquh fi al-Dîn*) dan mengamalkannya sebagai pedoman hidup keseharian dengan mengedepankan pentingnya moral dalam hidup bermasyarakat.⁸

Seorang kiai merupakan figur sentral di pesantren. Menurut Karel A. Steenbrink, seseorang kiai lahir dari masyarakat tradisional yang diterima secara sosial sebagai tokoh panutan dan tumpuan untuk dimintai nasihat. Penerimaan masyarakat itu ditentukan oleh beberapa faktor, yakni: pengetahuan, kesalehan, keturunan dan jumlah murid yang belajar.⁹ Maka semakin tampak karakter tersebut, semakin besar pula anggapan masyarakat terhadap ketokohan kiai. Kepemimpinan kiai bersumber dari kombinasi antara aspek keulamaan dan kharisma yang dimiliki.

Secara umum ada dua fase dalam proses terbentuknya intelektualisme di dunia pesantren. Fase pertama terjadi pada saat terjadinya penyebaran Islam yang berlangsung pada sekitar abad 13 sampai abad 15. Fase ini

merupakan embrio dari lahirnya tradisi keulamaan karena ilmu-ilmu keislaman saat itu diperkenalkan melalui cara yang sederhana. Pesantren saat itu baru menjadi pusat bagi proses islamisasi atau penyebaran agama Islam. Islam baru dikenal dalam komunitas-komunitas kecil dan baru diperkenalkan kepada masyarakat yang menganut agama nenek moyang. Menurut Nasruddin Baidan, para penyeru Islam awal Indonesia yang dipelopori oleh para wali songo baru memperkenalkan ajaran al-Qur'an dengan metode yang mudah dipahami oleh masyarakat pribumi. Sunan Ampel, misalnya, pernah memperkenalkan ajaran *molimo*, yakni tidak boleh melakukan lima perkara: (1) *emoh main* (tidak main judi); (2) *emoh ngombe* atau tidak mau minum-minuman memabukkan; (3) *emoh madat*, atau tidak mau minum atau mengisap candu atau ganja; (4) *emoh maling* atau tidak mau mencuri; (5) *emoh madon* atau tidak mau main perempuan atau berzina. Sunan Ampel menjelaskan kepada murid-muridnya bahwa yang disampaikannya itu adalah kandungan ayat-ayat al-Qur'an.¹⁰

Fase kedua terjadi pada sekitar abad 16 hingga 17 Masehi. Di fase ini sebagian ulama nusantara menimba ilmu di Mekah dan Madinah walaupun dalam jumlah yang terbatas. Di tempat lahirnya Islam tersebut mereka berguru kepada para ulama yang menguasai berbagai bidang keilmuan Islam. Setelah merampungkan studi di Tanah *Haramayn* mereka kembali ke tanah air kemudian menyebarkan ilmunya melalui pesantren-pesantren. Beberapa karya ulama Timur Tengah telah diperkenalkan pada fase ini. karya-karya tersebut kemudian dikenal dengan *kitab kuning*.

Fase kedua terjadi pada sekitar abad 16 hingga 17 Masehi. Di fase ini sebagian ulama nusantara menimba ilmu di Mekah dan Madinah walaupun dalam jumlah yang terbatas. Di tempat lahirnya Islam tersebut mereka berguru kepada para ulama yang menguasai berbagai bidang keilmuan Islam. Setelah merampungkan studi di Tanah *Haramayn* mereka kembali ke tanah air kemudian menyebarkan ilmunya melalui pesantren-pesantren. Beberapa karya ulama Timur Tengah telah diperkenalkan pada fase ini. Namun, T.H. Pigeaud dalam karyanya, *Literature of Java*,

menjelaskan bahwa literatur Arab telah diperkenalkan di wilayah Jawa sejak fase awal proses Islamisasi.¹¹

Para ulama nusantara yang pernah *nyantri* di kota Hijaz membawa tradisi itu ke nusantara kemudian diperkenalkan melalui penulisan aksara *Pegon*. Model aksara ini dikenal di wilayah Jawa, Sunda dan juga Madura sejak lama. Model ini merupakan bagian dari strategi para ulama untuk memperkenalkan Islam dengan mudah kepada masyarakat. Namun, literatur *Pegon* ini tidak bisa dibaca dengan mudah karena tidak berharakat sehingga tidak bisa diakses oleh semua kalangan terutama bagi mereka yang tidak pernah mengenyam pendidikan keislaman khususnya pesantren.¹²

Sementara fase ketiga disebut sebagai fase peneguhan keulamaan pesantren yang terjadi antara abad 18 hingga abad 20. Fase ini diiringi lahirnya para ulama nusantara yang belajar di Timur Tengah dalam jumlah yang cukup banyak. Setelah kembali ke tanah air mereka menyebarkan ilmunya melalui pesantren-pesantren. Kuatnya tradisi keulamaan pada fase ini ditandai dengan dua hal: *Pertama*, tersebarnya karya-karya ulama Timur Tengah dari berbagai disiplin ilmu yang tersebar di dunia pesantren. Pada tahun 1884, L.W.C. Van Den Berg menemukan beberapa karya, yang disebut dengan *kitab kuning*, telah dipakai dan beredar di pesantren Jawa dan Madura.¹³ Sebagian peneliti lainnya juga pernah menjumpainya namun catatan dari Van Den Berg tampak lebih komprehensif. Dari temuan van den Berg itulah Karel Steenbrink memberikan klasifikasi dalam enam kategori.¹⁴

1. Kitab Fikih terapan, yaitu meliputi *Safīnah al-Najāh*, *Sullām al-Thawfiq*, dan *Minhāj al-Qawīm*.
2. Kitab Fikih umum, meliputi *Fath al-Qarīb*, *al-Iqnā*, *al-Muharrar*, *Fath al-Muḥîn*, *Fath al-Wahhâb*, dan *Tuhfah al-Muhtâj*.
3. Ilmu bahasa Arab, yakni *al-Ajurūmiyyah*, *Mutammimah*, *al-Fawâkih al-Janniyyah*, *al-Durrah al-Bahiyyah*, *Syarh al-'Allâmah al-Kafrâwî*, dan *Syarh Ibnu 'Aqil*;

4. Akidah (*Islamic doctrine*), seperti *Bahjah al-'Ulûm*, *Umm al-Barâhîn*, *al-Mufid*, *Fath al-Mubîn*, *Kifâyah al-'Awwâm*, *Jawâhir al-Tawhîd*, *al-Miftâh fî Syarh Ma'rifah al-Islâm*, *Iftâh al-Murîd*.
5. Kitab tasawuf (*Islamic mysticism*), yaitu *Bidâyah al-Hidâyah*, *Ihyâ' Ulûm al-Dîn*, *Minhâj al-'âbidîn*, *al-Hikam*, *Syu'b al-Imân*, dan *Hidâyah al-Azkiyâ' ilâ Tharîq al-Awliyâ'*.
6. Kitab tafsir al-Qur'an , yaitu *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm (Tafsîr al-Jalâlayn)*, karya Jalâl al-Dîn Muhammad bin Ahmad al-Mahallî (w. 864/1460) dan Jalâl al-Dîn 'Abd al-Rahmân bin Abî Bakr al-Suyuthî (w. 911/1505).
7. Hampir semua kitab di atas ditulis pada abad pertengahan. Sunarwoto mengungkapkan dari hasil uraian peneliti orientalis di atas bahwa:¹⁵ (1) kitab-kitab Fikih lebih dominan sebagai rujukan rujukan favorit dari pada kitab yang lain termasuk dari kitab tentang tasawuf; (2) kitab-kitab yang dipakai di Jawa banyak memiliki kesamaan dengan daerah Sumatra; (3) rujukan terhadap al-Qur'an dan Hadis pada umumnya tidak mengacu secara langsung ke kitab tafsir maupun kitab Hadis namun melalui kitab-kitab Fikih.

Beberapa data di atas menunjukkan karya-karya tertentu yang tersebar dalam lingkungan pesantren di Jawa berasal dari ulama pada masa sebelum abad 19. Hanya ada beberapa *muallif* pasca abad 19, yakni Salîm bin 'Abdullâh bin Sumayr dan Sayyid 'Abdillâh bin al-Husain bin Thahîr, dan Ibrahîm bin Muhammad al-Bajûri.

Alasan *kedua* dari kuatnya intelektualisme pesantren dibuktikan dengan maraknya ulama pesantren yang produktif dalam menulis karya ilmu-ilmu keislaman. Ulama yang sangat populer adalah Syekh Nawawi al-Bantani (*Marâh Labîd atau Tafsîr Munîr*, *Nihâyah al-Zain*, *Kasyîfah al-Saja'*, dan lain-lain), Syekh Yasin al-Fâdani (*Fawâid al-Janiyyah*, *Hasyiyah Farâidul Bahiyyah*), Syekh Mahfudh al-Tirmisî (*Tsulatsiyah al-Bukhârî*, *Kifâyah al-Mustafîd fî mâ A'la min al-Asânid*, dan lain-lain) Kiai Hasyim Asy'ari (*al-*

Tanbîhât al-Wâjibah, dan lain-lain), Syekh ‘Abdul Hamîd Kudus (*Lathâif al-Isyârat* dalam bidang ushul fiqh).

Di sisi lain, Laffan memberikan identifikasi beberapa nama dan pengarang kitab asli menjadi tiga kategori.¹⁶ Kategori pertama berupa kitab Fikih standar yang dipakai di pesantren, termasuk *al-Muharrar* karya imam al-Rafi’î (w. 1226), *Umm al-Barâhîn* oleh Abû ‘Abd Allâh Muhammad bin Yusûf al-Sanûsi (w. 1490), *al-Masâ’il al-Sittîn* karya Abu al-‘Abbâs Ahmad al-Mishri (w. 1415), *Fath al-Mu’în* karya Zain al-Din al-Malibari dari India Selatan.

Kategori kedua adalah karya-karya yang ditulis untuk memenuhi kebutuhan masyarakat Jawa sebagai audien utamanya. Kitab-kitab yang masuk dalam kategori ini meliputi: *al-Shirât al-Mustaqîm* karya al-Ranirî, *Safînah al-Najâ’* oleh Salîm bin Abdullah bin Sumayr (w. 1854). Sementara kategori ketiga berupa kitab-kitab yang dikarang oleh ulama Jawa, atau ulama nusantara termasuk dari Fattani, meliputi *Mir’ah al-Thullâb* karya al-Sinkili, *al-Durr al-Tamîm* yang oleh sebagian dinilai sebagai karya dari Muhammad Nafis al-Banjari (1735), *Sabîl al-Muhtadîn li al-Tafaqquh fi Amr al-Dîn* karya Muhammad Arsyad bin Muhammad al-Banjari (1710-1812), *Farâ'id al-Ghaya al-Taqrîb fi al-Irts wa al-Tansîb* dan *Iydhah al-Bâb li Murîd al-Nikâh bi al-Shawâb* oleh Dawud bin ‘Abd Allâh bin Idris al-Fattânî, *Hidâyah al-Sâlikîn* oleh ‘Abd al-Shamad al-Falimbânî.

Beberapa data di atas menunjukkan karya-karya yang tersebar dalam lingkungan pesantren di Jawa berasal dari ulama pada masa sebelum abad 19 termasuk ulama yang berasal dari Jawa. Hanya ada beberapa *muallif* pasca abad 19, yakni Salîm bin ‘Abdullâh bin Sumayr dan Sayyid ‘Abd Allâh bin al-Husain bin Thahîr, dan Ibrahîm bin Muhammad al-Bajûri. Ulama Jawa yang paling populer di pesantren dengan karya-kayanya adalah Syekh Nawawi Banten dan Mahfudz al-Tirmisi, Syekh Abdul Hamid Kudus. Karya dari nama terakhir yang paling dikenal di pesantren adalah *Lathâif al-Isyârat* dalam bidang ushul fiqh.

Menurut Michael Laffan, jaringan tekstual berimplikasi besar bagi perkembangan kesarjanaan pesantren di Indonesia.¹⁷ Karya-karya di

atas merefleksikan kontinuitas intelektual di kalangan ulama nusantara maupun ulama dari negeri lain. Melalui karya-karya tersebut, yang dalam di lingkungan pesantren lebih akrab dengan sebutan *kitab kuning*, terjalin penghubung antara guru dan murid,¹⁸ sehingga melahirkan kokohnya jaringan intelektual di antara mereka. Melalui jaringan inilah ada hubungan yang sangat erat antar satu pesantren dengan pesantren yang lain, antara satu ulama dengan ulama yang lain dari satu generasi ke generasi berikutnya. *Kitab kuning* cukup krusial bagi komunitas pesantren tidak saja sebagai referensi intelektual namun juga sebagai bagian dari identitas mereka sebagai komunitas tradisional karena kaum santri atau masyarakat pesantren memiliki transmisi yang kuat dengan tradisi Islam antar generasi sejak beberapa abad silam. Di titik inilah mereka mereka memiliki differensiasi dengan kelompok modernis.¹⁹

C. Sejarah Awal Tafsir Pesantren

Frase “Tafsir Pesantren” merupakan gabungan dari dua kata “tafsir” dan “pesantren”. Frase tersebut adalah susunan *idhâfah*: tafsir adalah *mudhaf* dan pesantren adalah *mudhâf ilaih*. Tafsir adalah hasil dari kegiatan memahami ayat-ayat al-Qur’an berdasarkan metode dan pendekatan tertentu. Sedangkan pesantren adalah lembaga pendidikan Islam sebagai tempat belajar agama (*tafaqquh fi al-dîn*) bagi masyarakat yang di dalamnya terdiri dari kiai dan santri. Sebagian memaknai pesantren dengan “asrama atau tempat murid-murid belajar mengaji agama”.²⁰ Jika kedua digabungkan maka maknanya adalah tafsir atas ayat-ayat al-Qur’an yang lahir di pesantren dan dikarang oleh orang pesantren, atau dapat pula diartikan sebagai tafsir yang dikarang oleh orang (*mufassir*) yang memiliki latar belakang pesantren. Pengertian pertama menunjukkan bahwa yang dimaksud tafsir pesantren adalah tafsir yang hanya dikarang oleh mufasir pada saat berkecimpung dalam dunia pesantren. Sementara pengertian kedua memiliki makna lebih umum, karena mencakup setiap tafsir yang dikarang oleh mufasir yang memiliki latar belakang pesantren walaupun ia telah hidup di luar

pesantren. Pengertian pertama adalah pengertian yang dimaksud dalam penelitian ini.

Tafsir Pesantren secara umum merupakan bagian dari Tafsir Indonesia atau dikenal dengan Tafsir Nusantara. Maka, mengkaji tafsir pesantren berarti pula mengkaji tafsir Indonesia. Tafsir Indonesia sering didefinisikan sebagai kitab-kitab tafsir atau karya-karya di bidang tafsir yang memiliki karakteristik lokal keindonesiaan.²¹ Namun, karya yang disebut sebagai tafsir Indonesia tidak selamanya berupa karya tafsir yang berbahasa lokal Indonesia. Sebagian ditulis dalam bahasa Arab namun tetap memiliki unsur-unsur lokalitas keindonesiaan.

Tafsir pesantren lahir dari jaringan keulamaan pesantren dengan tradisi intelektual yang dijumpai di Timur Tengah. Para ulama di fase-fase awal telah menerapkan strategi untuk memperkenalkan Islam kepada masyarakat melalui karya tafsir al-Qur'an. Pada abad 16 Masehi atau awal abad 17, muncul naskah Tafsir Surah al-Kahf yang tidak diketahui penulisnya. Namun, Islah Gusmian mengemukakan bahwa tafsir ini diduga ditulis pada awal pemerintahan Sultan Iskandar Muda (1607-1636) di mana mufti saat itu bernama Syams al-Din al-Sumatrani, atau bahkan sebelum masa itu, Sultan Ala' al-Din Ri'ayat Syah Sayyid al-Mukammil (1537-1604).²²

Masih di abad 17 Masehi, karya tafsir yang bercorak nusantara dan dikarang oleh ulama nusantara, juga pernah ditulis dari kalangan santri negeri ini dari Aceh yang bernama Abd Ra'uf Singkel (1615-1693). Ulama yang dekat dengan kekuasaan kesultanan Aceh ini pernah menulis karya tafsir yang berjudul *Turjuman al-Mustafid*. Corak kenusantaraannya terlihat pada bahasa yang dipakai yakni bahasa melayu. Sebagaimana dijelaskan di bagian sebelumnya, kitab ini sebagai karya tafsir nusantara pertama yang ditulis lengkap 30 juz. Karya ini diterbitkan pertama kali di Istanbul (Konstantinopel) pada tahun 1302 H/ 1884 M.²³ Setelah mendapat pengakuan dari para ulama Haramain, karya ini mengalami cetak ulang di beberapa tempat seperti Istanbul, Kairo, Mekah, Penang

Malaysia dan Singapura. Di Indonesia tafsir tersebut dicetak pada tahun 1984.

Pada fase berikutnya kajian tafsir al-Qur'an di Indonesia semakin menggeliat dan mengalami masa perkembangan yang cukup membanggakan. Di fase ini, Syekh Nawawi Banten merupakan tokoh penting dalam konstelasi intelektual ulama nusantara. Banyak karya lahir dari kecerdasan dan kealimannya, termasuk dalam bidang tafsir. Karyanya dalam bidang ini adalah *Marah Labîd li kasyf Ma'na al-Qur'ân al-Majîd* atau juga dikenal dengan *Tafsîr al-Munîr*,²⁴ yang pertama kali diterbitkan di Mekah pada 1880.²⁵ Karya yang ditulis dalam bahasa Arab ini banyak merujuk pada kitab-kitab tafsir pendahulunya. Syekh Nawawi secara tegas menuturkan bahwa kitab tafsirnya banyak merujuk pada kitab-kitab tafsir sebelumnya, yakni *al-Futûhât al-Ilâhiyyah; Mafâtih al-Ghayb* karya al-Râzî (w. 606 H);²⁶ *al-Sirâj al-Munîr*²⁷ karya Syams al-Dîn al-Syarbinî (w. 977 H.), diterbitkan di Mesir pada tahun 1285 H; *Tanwîr al-Miqbas fi Tafsîr Ibn 'Abbas* (yang dinisbatkan kepada sahabat Ibn 'Abbas), dan *Tafsîr Abu al-Su'ud* yang berjudul asli *Irsyâd al-'Aql al-Salîm Ila Mazâya al-Kitâb al-Karîm*, dikarang Abû al-Su'ûd (w. 982 H), sebagaimana ditegaskannya di bagian awal kitab tafsirnya tersebut.²⁸

Snock Hurgronje, seorang orientalis ternama, mengklaim bahwa tafsir *Tarjuman al-Mustafid* merupakan terjemahan dari tafsir Imam al-Baidhawi yang berjudul *Anwar al-Tanzîl wa Asrâr al-Ta'wîl*.²⁹ Namun, Riddel menilai karya tersebut merupakan terjemah dari *Tafsîr Jalâlayn*. Salman Harun mengukuhkan pendapat Riddle setelah ia mengambil sampel penelitian pada juz 30 dari tafsir tersebut. Dari penelitian tersebut terkuak bahwa *Tarjuman al-Mustafid* merupakan terjemah dari *Tafsîr Jalâlayn*. Kesimpulan Harun diperkuat dengan argumen bahwa pembahasan kitab tersebut disajikan dengan singkat, padat dan lugas layaknya *Tafsîr Jalâlayn*, karya Imam Jalâl al-Dîn al-Suyuthi dan Jalâl al-Dîn al-Mahalli.³⁰

D. Tradisi Tafsir Pesantren

Kajian tafsir al-Qur'an memang bukan sebagai kajian yang populer dibandingkan dengan bidang ilmu keislaman lainnya. Namun, dengan lahirnya karya *Tarjumân al-Mustafîd* di atas menunjukkan bahwa masyarakat pesantren telah mengenalnya sejak lama. Hal itu juga diperkuat dengan rujukan kitab *Tafsîr Jalâlayn* sebagai rujukan paling populer. Pilihan tersebut tidak lepas dari uraiannya cukup ringkas dan mudah dipahami bagi pemula.³¹ Di Mekah, kitab ini telah dipakai sejak abad 16 Masehi. Para ulama pesantren yang belajar di Tanah Suci hampir dipastikan belajar tafsir ini. Saat mereka kembali ke Indonesia kitab tersebut diperkenalkan atau dijadikan bahan rujukan dalam pembelajaran pesantren. Menurut Karel A. Steenbrink yang mengutip L.W.C Van Den Berg, tradisi pengajian kitab *Tafsîr Jalalain* di pesantren Indonesia sudah terjadi sejak abad 19.³²

Pada abad 19 M, Syekh Nawawi memperkenalkan karya tafsirnya, *Marâh Labîd li kasyf Ma'na al-Qur'ân al-Majîd* atau juga dikenal dengan *Tafsîr al-Munîr*.³³ yang pertama kali diterbitkan di Mekah pada 1880.³⁴ Karya yang ditulis dalam bahasa Arab ini banyak merujuk pada kitab-kitab tafsir pendahulunya. Syekh Nawawi secara tegas menuturkan, sebagaimana ditegaskannya di bagian pengantar kitab tersebut.³⁵ bahwa kitab tafsirnya banyak merujuk pada kitab-kitab tafsir sebelumnya, yakni *al-Futûhât al-Ilâhiyyah*; *Mafâtih al-Ghaib* karya al-Râzî (w. 606 H);³⁶ *al-Sirâj al-Munîr*³⁷ karya Syams al-Dîn al-Syarbinî (w. 977 H), diterbitkan di Mesir pada tahun 1285 H; *Tanwîr al-Miqbas fî Tafsîr Ibn 'Abbâs* (yang dinisbatkan kepada sahabat Ibn 'Abbas), dan *Tafsîr Aûu al-Su'ûd* yang berjudul asli *Irsyâd al-'Aql al-Salîm Ilâ Mazâya al-Kitâb al-Karîm*, dikarang Abû al-Su'ûd (w. 982 H).

Peran Syekh Nawawî bagi perkembangan pendidikan Islam nusantara cukup vital khususnya pesantren. Karya-karyanya telah menjadi rujukan para ulama dan para pendiri pesantren. Sederet nama ulama nusantara yang pernah menjadi murid Syekh Nawawi di

antaranya adalah Kiai Khalil bin Abdul Lathif Bangkalan, Kiai Hasyim Asy'ari Jombang dan Kiai Asnawi Kudus. Mereka adalah ulama yang memiliki transmisi keilmuan negeri Hijaz salah satunya melalui Syekh Nawawi. Martin Van Bruinessen mencatat bahwa sejak tahun 1888 M, kurikulum pesantren mengalami perubahan dan perkembangan pesat. Menurutnya, sebelumnya tidak ditemukan sumber literatur keislaman seperti Ushul Fikih, Hadis dan Tafsir. Setelah karya-karya Syekh Nawawi diperkenalkan di pesantren, lembaga tradisional keislaman ini mulai mengkaji bidang kajian tersebut.³⁸

Setelah karya tafsir mulai diperkenalkan di berbagai pesantren, banyak kalangan santri mulai menekuni bidang ini hingga muncul beberapa santri yang belakangan tampil sebagai mufasir produktif. Produktivitas mereka dibuktikan dengan karya tafsir yang dihasilkan. Tercatat beberapa karya monumental seperti *Faidh ar-Rahmân fi Tarjamah Kalâm Mâlik al-Dayyân*, karya Syekh Muhammad Shaleh ibn 'Umar as-Samarani yang dikenal dengan nama Kiai Saleh Darat (1820-1903); *Raudhat al-'Irfân fi ma'rifah al-Qur'ân* karya KH. Ahmad Sanoesi (1888-1950 M.); *Al-Ibrîz li Ma'rifah Tafsîr al-Qur'ân al-'Azîz* (1960) karya K.H. Bisri Mustofa (1915-1977); *Al-Iklîl li Ma'âni at-Tanzîl* (1980) dan *Tâj al-Muslimîn min Kalâm Rabb al-Âlamîn* karya KH. Misbah Mustofa (1916-1994).

Karya tafsir *Faidh ar-Rahmân fi Tarjamah Kalâm Mâlik al-Dayyân* merupakan karya terbesar Kiai Saleh Darat dalam bidang Tafsir. Karya ini ditengarai sebagai bagian dari upaya sang penulis untuk mengenalkan ajaran al-Qur'an kepada masyarakat umum. Karena itu tafsir tersebut ditulis dalam bahasa Jawa agar orang-orang Jawa yang tidak bisa berbahasa Arab dapat memahami pesan-pesan al-Qur'an dengan mudah. Mbah Shaleh Darat mengungkapkan dalam kata pengantar tafsirnya:

“Saya melihat secara umum orang-orang awam tidak ada yang memperhatikan tentang maknanya al Qur'an karena tidak tahu caranya dan tidak tahu maknanya karena al-Qur'an diturunkan dengan menggunakan bahasa Arab, karena itu saya bermaksud membuat terjemahan arti al-Qur'an.”³⁹

Motivasi Shaleh Darat dalam menulis karya tafsir berbahasa lokal juga dilakukan oleh Kiai Bisri Mustofa. Ulama yang hidup antara 1915-1977 ini menulis *Al-Ibrîz li Ma'rifati Tafsîr al-Qur'ân al-'Azîz* (1960) dalam bahasa Jawa, sebagai bahasa sehari-hari masyarakat di lingkungannya. Karya tersebut disusul dengan hadirnya kitab tafsir *Al-Iklîl li Ma'âni at-Tanzîl* (1980) yang ditulis oleh Kiai Misbah Musthafa. Selain kitab tersebut, Kiai Misbah juga menulis karya tafsir lainnya, *Tâj al-Muslimîn min Kalâm Rabb al-Âlamîn*. Dua karya ini juga sebagai bukti bahwa tradisi menulis karya tafsir pada saat itu telah meneguhkan tradisi keulamaan di bidang tafsir al-Qur'an. Sistematika penulisan kitab *Tâj al-Muslimîn* disajikan hampir mirip dengan kitab *al-Ibrîz*. Selain berbahasa Jawa, kitab tafsir *Tâj al-Muslimîn* juga ditulis dengan memberi makna *gandul* di bawah setiap ayat yang dibahas. Cara itu tidak lain untuk memudahkan para pembacanya untuk memahami makna ayat-ayat al-Qur'an.

Kiai Misbah Mustafa merupakan mufasir yang pernah *nyantri* kepada Kiai Hasyim Asy'ari, Jombang. Kiai Hasyim adalah lulusan Timur Tengah yang pernah belajar kepada Syekh Nawawi Banten bersama para santri Jawa lainnya. Hal ini juga diperkuat dengan pengalaman sendiri Kiai Misbah saat belajar di Tanah Haramain. Begitu pula Kiai Bisri Mustafa pengarang *Tafsîr al-Ibrîz*, dan para mufasir pesantren lainnya.

Di daerah lain, muncul pula ulama tafsir dari daerah Sunda bernama KH. Ahmad Sanoesi (1888-1950 M.). Ia menulis kitab tafsir dengan judul *Raudhah al-'Irfân fi ma'rifah al-Qur'ân* dan kitab *Mulja' al-Thâlibîn*. Selain itu ia juga menulis karya lain di bidang tafsir yang membahas surat persurat, seperti *Hidâyah al-Shibyân fi Fadhl Sûrah Tabârak al-Mulk min al-Qur'ân*, *Kanz al-Rahmah wa al-Luthf fi Tafsîr Sûrah al-Kahf*, *Kasyf al-Sa'âdah fi Tafsîr Sûrah al-Wâqî'ah*, *al-Wâfiyah fi Fadhâ'il Sûrah al-Fâtihah*, *Tanbîh al-Jîrân fi Tafsîr Sûrah al-Dukhân*, dan lain-lain. Karya-karya ini tersebut sebagai bentuk dedikasi Kiai Ahmad Sanusi terhadap penyebaran nilai-nilai Islam di tengah masyarakat Sunda pada khususnya.

E. Ideologi Tafsir Pesantren

Pesantren sebagai pusat belajar masyarakat di bidang agama serta penyelesaian berbagai masalah umat beragama (Islam), tidak bisa lepas tradisi Islam yang berjalan secara turun temurun dalam sejarah Islam. Al-Qur'an merupakan sebagai kitab suci umat Islam yang diturunkan pada abad ketujuh Masehi, karenanya berpegang teguh kepadanya berarti melestarikan yang sudah lalu. Penafsiran terhadap al-Qur'an juga telah dilakukan oleh para mufasir di abad-abad pertama Islam hingga sekarang. Berpegang pada hasil penafsiran para mufasir sebelumnya berarti melestarikan apa yang telah menjadi tradisi lama. Dalam bidang penafsiran al-Qur'an, pesantren tidak bisa dilepaskan dari cara semacam ini.

Namun demikian, meskipun menjadikan karya-karya tafsir terdahulu tidak berarti pandangan tafsir yang berkembang di setiap pesantren selalu mengikuti secara total pada apa yang telah dihasilkan dalam tafsir-tafsir tersebut. Tidak sedikit para ulama yang *nota bene* sebagai penafsir terhadap al-Qur'an bahkan yang telah menghasilkan karya tafsir, selalu *manut* dan bertaqlid secara buta kepada mufasir pendahulunya. Karena, produk tafsir yang dihasilkan banyak sebagai respon atas kasus-kasus kekinian dengan pertimbangan konteks modernitas.

Dari tradisi intelektual yang berkesinambungan di atas, tafsir pesantren yang ditulis oleh para mufasir pesantren tidak bisa dilepaskan dari ideologi atau paham yang dianut masing-masing. Ideologi adalah ide atau gagasan, yakni visi yang bersifat konprehensif sebagai cara memandang segala sesuatu. Maka, ideologi tafsir pesantren yang dimaksud di sini adalah cara pandang secara umum yang tersebar dalam kitab-kitab yang ditulis oleh ulama pesantren. Ideologi tafsir pesantren berarti kecenderungan pemikiran yang tersebar dalam karya tafsir. Jika diperhatikan lebih jauh, ideologi Tafsir Pesantren lebih dekat pada nuansa Fikih dan sufisme. kedua ideologi ini tidak lepas dari faktor internal maupun eksternal sang pengarang. Faktor internal yang

dimaksud adalah faktor yang mempengaruhi pengarang dalam menulis karya tafsirnya. Para penulis tafsir nusantara dikenal sebagai orang yang memiliki kedalaman dan kematangan dalam bidang keilmuan. Sedangkan faktor eksternal dari ideologi tafsir pesantren adalah faktor luar yang mempengaruhi corak penafsiran mufasirnya.

Sebagian besar mufasir pesantren tidak hanya dikenal kealimannya, namun mereka juga terkenal sebagai tokoh sufi sehingga hal itu berpengaruh pada penafsiran mereka terhadap ayat-ayat al-Qur'an. Jika dirunut secara genealogis, tafsir *Marâh Labîd* yang ditulis Syekh Nawawi Banten dikenal memiliki corak Fikih sekaligus sufi. Aspek Fikih dalam tafsir ini sangat kental dan dipaparkan secara lebih detail, meskipun ia tidak terlibat dalam jabaran panjang mengenai persoalan furu'iyah. Mazhab Fikih yang dianutnya adalah Syafi'iah. Corak ini tidak lepas dari faham yang dianutnya yakni ahlussunnah wal jamaah dari kalangan Syafi'iyah.⁴⁰ Corak sufistik juga cukup mewarnai pembahasan dalam kitab tafsir tersebut. Ini tidak mengherankan karena Syekh Nawawi, sebagaimana ditegaskan Asmawi, sebagai pengikut tarekat Qadariyah, sehingga pandangan-pandangan tafsirnya memiliki hubungan simetris dengan pandangan ahli tarekat, sebagaimana bisa diperhatikan dari penafsirannya terhadap ayat 205 surat al-A'râf mengenai zikir.⁴¹

1. Ideologi Tasawuf

Dunia Islam cukup ramai dengan nuansa sufisme dan hubungannya dengan syariah. Kecenderungan yang bermula sejak abad 19 Masehi ini banyak dipengaruhi oleh unsur politik di negeri Hijaz. Terdapat dua *trend* Sufisme yang berkembang di pusat tanah Haramain, yakni Sufisme ortodoks dan Sufisme populer. Sufisme Ortodoks menekankan keharmonisan antara syariah dan dimensi spiritual Islam, sementara Sufisme Populer memberikan aksentuasi pada dimensi spiritual dan mengembangkan pengagungan pada seorang syekh atau mursyid thariqat. Sufisme Ortodoks merupakan model tasawuf yang paling dominan sejak abad 18. Imam al-Ghazali adalah tokoh penting sebagai

panutan aliran ini. Namun, popularitas aliran ini mendapat “gangguan” dari dinasti Saud di Arab Saudi yang berkuasa dalam kurun 1803 sampai 1813.

Meskipun dinasti Saud melarang praktik dan tradisi sufisme (sekaligus seruan untuk kembali kepada al-Qur’an dan Sunnah),⁴² aktifitas sufisme di Timur Tengah khususnya di Saudi Arabia tetap bergeliat. Bahkan beberapa aliran thariqah ortodoks seperti Syaziliyah, Satariyah, Naqsyabandiyah, Qadiriyah, dan Sanusiyah banyak mengalami perkembangan. Ulama thariqah yang cukup dikenal di Masjidil Haram saat itu adalah Syekh Abdul Hamid Daghestani, Habibullah dan Muhammad Shalih Zawawi. Kitab *Ihyâ’ ‘Ulûm al-Dîn* merupakan pegangan utama para mursyid yang diajarkan para pengikutnya. Para murid thariqah disarankan untuk tidak mempraktikkan ajaran thariqah sebelum memiliki pengetahuan yang cukup terutama pemahaman terhadap kitab karya imam al-Ghazali tersebut.

Gerakan Sufisme yang berkembang di Hijaz juga disambut baik oleh para guru atau syekh dari para ulama nusantara dan menjadi pegangan dalam tradisi keagamaan mereka. Hal ini dapat dilihat dari fakta banyaknya orang Jawa yang belajar dan mengajar di Masjidil Haram yang memiliki kecenderungan pada Sufisme. Pegangan itu tentu berpengaruh besar bagi tradisi pesantren saat mereka kembali ke Indonesia.

Syekh Nawawi al-Bantani adalah tokoh yang paling layak dijadikan contoh. Meski ulama asli Banten ini tidak menganut aliran thariqah tertentu, ia mengajar atau memberikan pengajian karya Imam Ghazali kepada para muridnya dan menyarankan mereka untuk mengikuti salah satu dari aliran thariqah yang ada. Kecenderungan Syekh Nawawi terhadap Sufisme juga dapat dilihat saat Sayyid Usman Batavia memintanya untuk memerangi gerakan thariqah yang tersebar di Jawa. Meskipun tidak menolak permintaan Sayyid Usman, Syekh Nawawi juga tidak secara total sependapat dengan argumen yang disampaikan Sayyid Usman. Ia hanya menyetujui Usman tentang beberapa dampak negatif dari praktik thariqah. Syekh Nawawi sendiri mempraktikkan nilai-nilai

Sufisme al-Ghazali secara moderat. Hal ini sebagaimana direfleksikan dalam karya-karyanya, seperti dalam kitab *Muraqy al-'Ubûdiyyah* (cetakan tahun 1884), syarah dari kitab *Bidâyah al-Hidâyah* karya al-Ghazali, juga kitab syarah tentang syair-syair sufi dari karya Zayn al-Din al-Malibari yang berjudul *Salâlim al-Fudholâ 'alâ Hidâyah al-Azkiyah ilâ Tharîq al-Awliyâ* (dicetak tahun 1884). Setelah Syekh Nawawi, ulama Jawa lainnya adalah Khalil Bangkalan, Shaleh Darat, Hasyim Asy'ari. Mereka juga mempraktikkan ajaran sufisme meskipun tidak berafiliasi dengan aliran thariqah tertentu. Mereka tidak mengajar di Mekah namun kembali ke Jawa dan mengajar di pesantren masing-masing.

Di sisi lain, banyak ulama yang mengajar di Hijaz yang berpegang pada tradisi syariah bukan sufisme atau thariqah. Mereka tergolong dalam gerbong Islam revivalis dan Islam Modernis. Mereka mendirikan institusi pendidikan seperti sekolah modern dan *halaqah* di Masjidil Haram, di antaranya adalah Madrasah Sawlatiya. Adanya gerbong ini juga berpengaruh terhadap model keberislaman di nusantara karena sebagai dari ulama negeri ini juga belajar dari mereka dalam aliran ini. Sunarwoto menyebutkan, hingga seperempat terakhir abad 19 masih mengalami kekebunan untuk membedakan antara kaum modernis dan tradisionalis, karena ulama yang menolak thariqah masih menyetujui amalan-amalan dalam ajaran tasawuf, seperti ditunjukkan oleh Syekh Nawawi, Khalil Bangkalan, dan Hasyim Asy'ari, bahkan juga Syekh Ahmad Khatib Minangkabau. Posisi mereka berada di antara modernis dan tradisionalis. Karena itu, tidak mudah memberikan potret yang jelas tentang corak ideologis kedua kelompok tersebut, kecuali setelah memperhatikan perkembangannya.⁴³

Kitab tafsir *Faidh al-Rahmân* karya Kiai Saleh Darat juga sarat dengan nuansa sifistiknya. Bahkan kitab ini dapat dinilai sebagai tafsir sufi, karena corak *isyari* sangat kental di hampir setiap ayat yang ditafsirkan oleh penulisnya.⁴⁴ Tafsir ini ditulis berawal dari keinginan Kiai Shaleh Darat untuk menerjemahkan al-Qur'an ke dalam bahasa Jawa agar kandungan al-Qur'an dapat dipahami oleh seluruh lapisan masyarakat

Muslim termasuk orang-orang awam yang tidak memahami bahasa Arab. Motif lainnya adalah karena permintaan khusus dari RA Kartini setelah ia mengikuti pengajian sang Kiai di pendopo kesultanan Demak.

Sama dengan tafsir karya Kiai Saleh Darat, *Tafsîr al-Ibrîz* tulisan Kiai Bisri Mustafa juga disusun dalam bahasa Jawa Arab Pegon. Namun, tafsir ini disajikan dengan mencantumkan makna *gandul*, yakni makna yang ditulis di bawah kata perkata ayat al-Qur'an, lengkap dengan kedudukan dan fungsi kalimatnya (sebagai subyek, predikat atau obyek dan lain sebagainya). Penyajian seperti ini sangat membantu para pembaca untuk memahami makna dan mengenali fungsi kata per-kata. Penjelasan tentang kandungan maknanya diletakkan di bagian luarnya yang dibatasi dengan garis. Tafsir ini juga dilandasi oleh kebutuhan masyarakat Jawa pada khususnya.⁴⁵ Corak sufi pada tafsir ini cukup mewarnai di setiap lembarnya namun tetap dikombinasikan dengan corak Fikih. Artinya, Tafsir ini selalu menekankan sisi kajian Fikih terutama ketika menjelaskan ayat-ayat yang berhubungan dengan persoalan perilaku masyarakat.⁴⁶

2. Ideologi Fikih

Tafsir pesantren juga tidak bisa dilepaskan dari corak Fikih. Dari sekian banyak tafsir yang lahir dari lingkungan pesantren, pembahasan di dalamnya sangat dominan tentang pembahasan Fikih. Kecenderungan tidak bisa dilepaskan dari motivasi penulisan tafsir itu sendiri, yakni untuk menjawab persoalan-persoalan masyarakat. Meski tidak semua berkaitan dengan masalah Fikih, namun yang sangat dominan dari persoalan tersebut adalah masalah Fikih. Fikih adalah ilmu yang membahas tentang perilaku masyarakat dalam kehidupan sosial beragama baik menyangkut ibadah, muamalat, pernikahan maupun lainnya. Karena itulah wajar jika tafsir yang dikarang oleh ulama pesantren banyak menyinggung persoalan hukum Islam. Alasan lainnya adalah bahwa tradisi pesantren lebih dominan pada kajian di bidang Fikih. Dari sekian banyak bidang keilmuan yang dipelajari di pesantren-pesantren,

kitab Fikih adalah kajian yang paling dominan, selain bidang tata bahasa (Nahwu-Sharaf). Dominasi studi Fikih di pesantren diperkuat dengan dikarangnya bidang ilmu ini oleh para ulama nusantara. Dari sekian banyak mufasir Indonesia, hampir semua juga menulis karya di bidang Fikih.

Pendapat Fikih yang disampaikan dalam tafsir pesantren cenderung aliran atau mazhab Fikih yang dikenal tradisi keilmuan Islam. Namun, mazhab Syafi'iyah adalah mazhab yang dipilih. Hal ini bisa dilihat dari kurikulum setiap pesantren yang ada. Kecenderungan ini bahkan telah dijumpai sejak abad 19 Masehi, sebagaimana hasil penelitian dari W.C. van den Berg tentang *kitab kuning* yang dipakai dan beredar di pesantren Jawa dan Madura.⁴⁷ Karel Steenbrink memberikan klasifikasi kitab-kitab *kuning* yang dipelajari di pesantren.⁴⁸ Dari enam klasifikasi yang disebutkan Steenbrink, tampak ada dua klasifikasi yang berhubungan dengan Fikih, yakni Kitab Fikih terapan (meliputi *Safinah al-Najâ'*, *Sullam al-Tawfiq*, dan *Minhâj al-Qawîm*) dan kitab Fikih umum (meliputi *Fath al-Qarîb*, *al-Iqnâ*, *al-Muharrar*, *Fath al-Mu'în*, *Fath al-Wahhâb*, dan *Tuhfah al-Muhtaj*). Dari data tersebut, semuanya merupakan kitab Fikih bermazhab Syafi'iyah.

Mazhab Syafi'iyah adalah aliran yang paling dominan dalam gelanggang intelektual di Mekah saat itu. Kecenderungan yang dominan dalam bermazhab ini dibuktikan oleh adanya fakta bahwa para pengajar di sana mayoritas bermazhab Syafi'iyah. Kondisi itulah yang memberikan kontribusi bagi tradisi bermazhab Fikih di dunia pesantren di Indonesia yang juga berpengaruh pada corak penafsiran ayat-ayat al-Qur'an dari para penulis tafsir di dunia pesantren.

Dalam *Tafsîr al-Ibrîz* misalnya, corak yang dibangun pengarangnya adalah corak Fikih di samping bercorak tasawuf.⁴⁹ Demikian pula dengan tafsir pesantren lainnya, seperti tafsir *al-Iklîl* karya Kiai Misbah, *Faidh ar-Rahmân fî Tarjamâh Kalâm Mâlik al-Dayyân* karya Syekh Muhammad Shaleh ibn 'Umar al-Samarani atau Kiai Saleh Darat (1820-1903), dan

Raudhat al-'Irfân fi ma'rifah al-Qur'ân karya KH. Ahmad Sanoesi (1888-1950 M.).

Tradisi bermazhab Fikih (terutama mazhab syafi'iyah) di dunia pesantren diperkuat dengan terbentuknya ormas Nahdhatul Ulama (NU) yang berpusat di pesantren dan diformulasikan sebagai *Ahlus Sunnah wal Jama'ah* (Aswaja). Menurut Zamahsyari Dhafir, Islam tradisional adalah Islam yang menjadi hasil rumusan interpretasi para ulama yang hidup pada abad 13 hingga 17.⁵⁰ Melalui NU yang dibangun dari pesantren, ideologi Islam Aswaja diperkokoh dengan rumusan *Qanun Asasi*. Rumusan *Qanun Asasi* ini kemudian dijabarkan secara rinci bahwa Aswaja-NU dalam bidang Fikih mengacu pada salah satu mazhab empat: Hanafiyah, Malikiyah, Syafi'iah, dan Hanabilah. Dalam bidang teologi mengacu pada doktrin teologi Abu al-Hasan al-Asy'ari (w. 324 H/935 M) dan Abu Mansur al-Maturidi (w. 333 H/944), sedangkan dalam bidang tasawuf Aswaja mengacu pada pemikiran tasawuf yang ditawarkan oleh Imam Abu Hamid al-Ghazali (w. 505/111) dan Junaid al-Baghdadi. Pedoman definisi Aswaja ini ditemukan dalam karya *al-Kawâkib al-Lammâ'a* oleh Kiai Abul Fadhol dari Senori Tuban Jawa Timur, kemudian ditetapkan secara formal dalam Mukhtamar ke-23 di Solo pada tahun 1962.

F. Perkembangan Tafsir Pesantren

Pesantren dikenal dengan lembaga pendidikan tradisional karena melestarikan tradisi-tradisi keislaman. Corak tradisional itu tampak pada upaya pesantren dalam menjaga kebiasaan yang berasal dari para ulama sebelumnya, seperti menjaga tradisi bermazhab, kehidupan sufistik, hingga metode dalam belajar mengajar. Menjaga ideologi adalah bagian dari corak tersebut. Namun, seiring perkembangan zaman pesantren dituntut mampu menjawab kebutuhan masyarakat kekiniaian.

Dalam tradisi pesantren tradisional misalnya, proses ideologisasi pemikiran Islam dari kiai kepada para santri dilakukan untuk

mempertahankan tipologi ideologi yang diyakini kiai. Kita dapat melihat bagaimana seorang lulusan pesantren tertentu mempertahankan ideologi kiainya saat di pesantren. Ketika si santri pulang dan tampil sebagai kiai dan mendirikan pondok, ideologi pemikiran kiai/gurunya tersebut dilanjutkan di pondok pesantren bimbingannya. Misalnya, ideologi pemikiran yang dibangun adalah model pemikiran yang inklusif maka santri akan menerapkannya demikian. Hal ini bisa dilihat dari lulusan pondok Pesantren Gontor yang tampil sebagai pemuka organisasi keagamaan yang berbeda-beda, seperti Din Syamsuddin di Muhammadiyah, Hasyim Muzadi di NU (Nahdhatul Ulama), Hidayat Nur Wahid di PKS dan lain-lain.⁵¹

Di beberapa pesantren corak inklusif juga cukup mewarnai seiring perkembangan zaman. Pemikiran inklusif di dunia pesantren dapat dilihat dari kajian kitab tafsir yang tidak hanya terpaku pada satu kitab saja. Meskipun kitab *Tafsir Jalalain* masih menjadi pegangan utama di sebagian besar pondok pesantren, namun tafsir yang lain juga menjadi bagian dari kurikulum yang diberikan kepada para santri. Di pesantren Sidogiri misalnya, tafsir yang diajarkan sudah bersifat tematik seperti tafsir yang diajarkan di tingkat Aliyah, yakni Tafsir Ayat Tarbawi, tafsir Ayat Muamalat, Tafsir Ayat Dakwah.⁵² Di pesantren Salafiyah Syafiiyah Situbondo juga diperkenalkan kitab tafsir lain seperti kitab *Tafsîr Ayat al-Ahkâm* Karya al-Shabuni. Demikian pula beberapa pesantren di Jawa Barat juga ditemukan kitab tafsir lain seperti kitab *Tafsîr Ayat al-Ahkâm* karya al-Shabuni di pesantren Cipasung, *Tafsîr al-Munîr*, *Tafsîr Ibn Katsîr*, dan *Tafsîr al-Maraghî* di pesantren Darussalam, meskipun di semua pesantren di Jawa Barat tersebut pengajian *Tafsîr Jalâlain* masih sangat dominan.⁵³

Data di atas menunjukkan adanya variasi kitab tafsir sebagai rujukan pengajian bagi para santri dan masyarakat sekitar pesantren. Penjelasan di atas juga menunjukkan bahwa model pembelajaran tidak melulu menggunakan metode *bandongan* namun juga metode klasikal, meskipun metode *bandongan* masih tetap dipertahankan. Adanya tafsir

tertentu yang menyajikan ragam pendapat khususnya dalam bidang hukum Islam (Fikih) juga memperkuat keterbukaan pesantren terhadap pemahaman lain yang berbeda dari pendapat *mainstream* yang selama ini dipegang teguh dalam proses ideologisasi pemikiran bagi para santri.

Pergeseran yang terjadi di pesantren berkaitan dengan kajian tafsir juga dipengaruhi oleh adanya perguruan tinggi sehingga pesantren tidak memaksakan para santrinya untuk memahami dan mengikuti satu aliran atau mazhab tertentu. Perubahan itu tidak lain hanya untuk menyesuaikan diri dengan perkembangan zaman dalam bidang ilmu pengetahuan dan kebutuhan di tengah masyarakat, sehingga kitab-kitab yang disediakan tidak hanya kitab klasik (*kitab kuning*) namun juga kitab-kitab modern (*kitab putih*).⁵⁴

G. Penutup

Selama ini, tradisi intelektual kaum santri baik dalam bentuk karya maupun pengajian kitab tafsir di lingkungan pesantren memiliki jalur genealogis yang cukup kuat. Tradisi tersebut sekaligus telah meneguhkan corak ideologi di bidang Fikih dan tasawuf. Ideologi tersebut sekaligus sebagai bagian dari upaya respon negatif terhadap ideologi wahabi Timur Tengah yang telah merambah cukup di kalangan umat Islam Indonesia pada abad ke-19 hingga awal abad ke-20. Namun demikian, penelitian ini masih terbatas hingga pada era awal abad 20, sehingga perlu kajian lebih lanjut mengenai perkembangan berikutnya tentang perubahan tren ideologi yang terjadi pada beberapa dekade berikut di zaman.

Daftar Pustaka

- Ali, A. Mukti, *Beberapa Persoalan Agama Dewasa ini*, Jakarta: Rajawali Press, 1987.
- Anwar, Rosihon, dkk., "Kajian Kitab Tafsir dalam Jaringan Pesantren di Jawa Barat," *Wawasan*, Jurnal Ilmiah Agama dan Sosial Budaya.
- Arifin, Zainal, "Kepemimpinan Kiai dalam Ideologisasi Pemikiran Santri", *Inferensia, Jurnal Penelitian Sosial Keagamaan*, Vol. 9, No. 2, Desember 2015.
- Asy'arie, Musa, *Manusia Pembentuk Kebudayaan dalam al-Qur'an*, Yogyakarta: LESFI, 1992.
- Ahmad Atabik, "Kajian Tafsir Di Indonesia, Telaah Sejarah dan Perkembangannya" dalam Jurnal *Hermeneutik*, Vol. 1, No. 2, Desember 2014.
- Azra, Azyumardi, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII.*, Jakarta: Kencana Predana Media Group, 2013.
- Baidan, Nasruddin, *Tafsir Al-Qur'an di Indonesia*, Solo: PT Tiga Serangkai Pustaka Mandiri, 2013.
- Baidhawi, *Anwâr al-Tanzîl wa Asrâr al-Ta>wîl*, Beirût: Dâr Ihyâ' al-Turâts al-`Arabiyy, 1418 H.
- Chalimy, Muhammad Irfan, "Pengajian Tafsir al-Qur'an di Pondok Pesantren Al-Furqan Sanden Bantul Yogyakarta," *Skripsi UIN Yogyakarta*, 2008.
- Dhafir, Zamahsyari, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai* Jakarta: LP3ES, 1982.
- Dijk, Teun A. van, "Discourse as Interaction in Society", dalam Teun A. van Dijk (ed.), *Discourse as Social Interaction: Discourse Studies A Multidisciplinary Introduction*, London: Sage Publication, Vol. 2, 1997.

- Farid, Masdar, *Rekontekstualisasi Al-Qur'an di Indonesia*, Jakarta: FKMTHTI, 2003.
- Geertz, Clifford, *The Religion of Java*, Chicago: University of Chicago Press, 1976.
- Gldziher, Ignaz, *Mazahib Tafsir, Dari Klasik Hingga Modern*. Terj. M. Alaika Salamullah, Yogyakarta: Elsaq Press, 2006.
- Gusmian, Islah, *Kajian Tafsir Al-Qur'an Indonesia: Sejarah, tantangan, dan peluangnya*, makalah Seminar dengan "Perkembangan Studi Tafsir Indonesia: Tantangan Dan Peluang" diselenggarakan oleh Prodi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, Jurusan Ushuluddin dan Dakwah STAIN Pekalongan, pada 25 Mei 2015.
- Hamka. *Tafsir Al-Azhar*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1984.
- Harun, Salman, *Mutiara al-Qur'an*, Jakarta: Logos, 1999.
- Hasbullah, Moeflich, *Sejarah Sosial Intelektual Islam di Indonesia*, Bandung: Pustaka Setia, 2012.
- <https://sidogiri.net/makhadiyah>. Akses 14 September 2016.
- Ichwan, Nur, "Literatur Tafsir al-Qur'an Melayu Jawi di Indonesia: Relasi Kuasa, Pergeseran dan Kematian", dalam *Visi Islam*, Jurnal Ilmu-ilmu Keislaman, Vol. 1, No. 1, 2002.
- Iskandar, "Penafsiran Sufistik Surat Al-Fatihah dalam Tafsir Taj al-Muslimin dan Tafsir al-Iklil Karya Misbah Mustafa, *Jurnal Fenomena*, Vol. 7, No. 2, 2015.
- Kurniawati, "Eskatologi Menurut Prof. Achmad Baiquni dan KH. Misbah Mustafa Bangilan", *Tesis* UIN Sunan Ampel Surabaya, 2016.
- Kusminah, "Penafsiran Misbah Mustafa terhadap Ayat-ayat Amar Ma'ruf Nahi Munkar dalam Tafsir al-Iklil fi Ma'aniy al-Tanzil", *Skripsi*, Jurusan Ilmu al-Qur'an dan Tafsir Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2013.

- Masrur, M., "Dyai Soleh Darat, Tafsir Fa'id al-Rahman dan RA. Kartini," *Jurnal at-Ta'addum*, Vol. 4, No. 1, Juli 2002.
- Mustafa, Misbah, *al-Iklîl Fi Ma'ânî al-Tanzîl*, Surabaya: al-Ihsan, t.t.
- Musthafa, Bisyri, *al-Ibriz*, Kudus: Menara Kudus, 1966.
- Mustaqim, Abdul, *Aliran-aliran Tafsir dari Periode Klasik hingga Kontemporer*, Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2005.
- Nawawî, *Marâh Lab'îd*, (Beirût: Dâr al-Kutûb al-Ilmiyyah, 1417 H.
- Poerwadarminta, W.J.S. *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, Jakarta: PT. Balai Pustaka, 1999.
- Rabi', Ibrahim Abu, *Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World*, New York: State University of New York, 1996.
- Rahardjo, Dawam, ed., *Pesantren Dan Pembaharuan*, Jakarta: LP3ES, 1974.
- Rahmat, Jalaluddin, *Tafsir bil Ma'stur: Pesan Moral al-Qur'an*, Bandung: Rosdakarya, 1993
- Riddell, Peter, *Abdurrauf al-Singkili's Tarjuman al-Mustafid: A Critical Study of His Treatment of Juz 16*, Disertasi di Australian National University (ANU), 1984.
- Rohman, Nur, "Dialektika Tafsir al-Qur'an dan Tradisi Pesantren dalam Tafsir al-Iklil fi Ma'aniy al-Tanzil", *Tesis*, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2005.
- Rokhmad, Abu, "Telaah Karakteristik Tafsir Arab Pegon al-Ibriz", *Jurnal Analisa*, Vol. XVIII, No. 1, Januari-Juni, 2011.
- Shodiq, M., "Pesantren dan Perubahan Sosial", *Jurnal Sosiologi Islam*, Vol. 1, No. 1, April 2011..
- Sholeh, Akhmad, "Pemikiran Hukum Misbah Mustafa al-Bangilany dalam Kitab Tafsir al-Iklil," *Tesis*, Pasca Sarjana IAIN Walisongo: Semarang, 2004.

- Siregar, Ferry Muhammadsyah, "The Rule of Religious Leaders in The Study of Tafsir in Indonesia", *Disertasi*, Gajah Mada University Yogyakarta, 2014.
- Steenbrink, Karel A, *Beberapa Aspek Tentang Islam Di Indonesia Abad Ke-19*, Jakarta: Bulan Bintang, 1984.
- Syihabuddin, *Karakteristik Tafsir Marah Labid*, Pusat Penelitian Departemen Agama RI IAIN Lampung, 2004.
- Tirmidzî, *al-Jâmi' al-Shahîh Sunan al-Tirmidzî*, Beirut: Dâr Ihyâ' al-Turâts al-'Arabî, t.t.
- Yusuf, M. Yunan, "Perkembangan Metode Tafsir di Indonesia", dalam jurnal *Pesantren*, No. I/Vol.VIII/1991.
- Dzahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 2000.
- Zarkasyi, Hamid Zarkasyi, *Modern Pondok Pesantren: Maintaining Tradition in Modern System*, *Jurnal Thaqafah*, Vol. 11, No. 2, November 2015.
- Ziemek, Manfred, *Pesantren Dalam Perubahan Sosial*, trans. Burche B. Soendjojo, Jakarta: P3M, 1986.
- Horikoshi, Hiroko, *Kyai Dan Perubahan Sosial*, trans. Umar Basalim dan Andi Muarly Sunrawa, Jakarta: P3M, 1987.
- Zubaidah, Siti, "Tafsîr al-Iklîl fi Ma'an al-Tanzîl (Kajian Metodologi Penafsiran al-Qur'an Misbah Mustafa)", *Skripsi*, Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2001.

Endnotes

1. Ismail, "Pengembangan Pesantren Tradisional: Sebuah Hipotesa Mengantisipasi Perubahan Sosial", dalam Abdurrahman Mas'ud, *Dinamika Pesantren dan Madrasah*, Yogyakarta: Puataka Pelajar, 2002, h. 25.
2. *Ibid.*, h. 260.
3. Kitab ini merupakan kitab paling awal yang ditulis secara sempurna. Namun, sebelum kitab tersebut karya tafsir lain sudah pernah ditulis, yakni tafsir surat al-Kahfi yang ditulis oleh Hamzah al-Fansuri. Lihat Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*. Jakarta: Kencana Predana Media Group, 2013, h. 256-257.
4. Lihat selanjutnya dalam Islah Gusmian, "Kajian Tafsir Alquran Indonesia: Sejarah, tantangan, dan peluangnya", makalah Seminar "Perkembangan Studi Tafsir Indonesia: Tantangan Dan Peluang" diselenggarakan oleh Prodi Ilmu Alquran dan Tafsir, Jurusan Ushuluddin dan Dakwah STAIN Pekalongan, pada 25 Mei 2015.
5. *Ibid.*, hlm. 5.
6. Badri Yatim, (dkk), *Sejarah Perkembangan Madrasah*, Jakarta: Direktorat Jenderal Pembinaan Kelembagaan Agama Islam Departemen Agama RI, 1999, h. 96.
7. Manfred Ziemek, *Pesantren dalam Perubahan Sosial*, Jakarta: Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (P3M), 1986, h.16.
8. Ahmad Tafsir, *Ilmu Pendidikan dalam Perspektif Islam*, Bandung: PT. Remada Rosdakarya, 2004, h. 40.
9. Karel A Steenbrink, *Beberapa Aspek Tentang Islam Di Indonesia Abad Ke-19*, Jakarta: Bulan Bintang, 1984, h. 109-110.
10. Nasruddin Baidan, *Tafsir Alquran di Indonesia*, Solo: PT Tiga Serangkai Pustaka Mandiri, 2013, h. 33-34.
11. Lihat T. H. Pigeaud, *Literature of Java. Catalogue Raisonné of Javanese Manuscripts in the Library of the University of Leiden and Other Public Collections*

- in the Netherlands*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1967, Vol. I. h. 25-27.
12. Ervan Nurtawab, "The Tradition of Writing Qur'anic Commentaries," *Suhuf*, Jurnal, Vol. 2, No. 2, 2009, h. 168.
 13. Lihat Sunarwoto, *The Influence of The Meccan Education on The Pesantren Tradition*, h. 474.
 14. Karel Steenbrink, *Beberapa Aspek tentang Isram di Indonesia Abad ke-19*, Jakarta: Bulan Bintang, 1984, h. 155-157.
 15. Sunarwoto, *The Influence of The Meccan Education on The Pesantren Tradition*, h. 476-477.
 16. Michael Laffan, *Islamic Nationhood and Colonial Indonesia: The Umma Below the Wind*, London-New York: Routledge Curzon, 2003, h. 248. Lihat juga Sunarwoto, *The Influence of The Meccan Education on The Pesantren Tradition*, h. 477.
 17. Michael F. Laffan, *Islamic Nationhood and Colonial Indonesia: The umma below the Wind*, London, New York: Routledge Curzon, 2003, h. 25.
 18. Sunarwoto, *The Influence of The Meccan Education on The Pesantren Tradition*, h. 473.
 19. Masdar Farid Mas'udi, "Mengenal Kitab Kunig" dalam Dawam Raharjo (Ed.), *Pergulatan Dunia Pesantren: Membangun dari Bawah*, Jakarta: P3M, 1985, h. 27.
 20. W.J.S. Poerwadarminta, *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, Jakarta: PT. Balai Pustaka, 1999, h. 746.
 21. Nurdin Zuhdi, *Pasaraya Tafsir Indonesia: Dari Kontestasi Metodologi Hingga Kontekstualisasi*, Yogyakarta: Kaukaba Dipantara, 2014, h. 86.
 22. Lihat: Islah Gusmian, *Khazanah Taafsir Indonesia*, h. 13. Lihat juga Nur Ichwan, "Literatur Tafsir alquran Melayu Jawi di Indonesia: Relasi Kuasa, Pergeseran dan Kematian", dalam *Visi Islam*, Jurnal Ilmu-ilmu Keislaman, Vol. 1, No. 1, 2002, h. 15.
 23. Salman Harun, *Mutiara alquran*, Jakarta: Logos, 1999, h. 198.
 24. Dua judul ini terpampang di cover versi terbitan Toha Putra Semarang

- Indonesia. Namun, dalam kata pengantarnya Syekh Nawawi menyebutkan nama tafsirnya dengan *Marâh Labîd li Kasyfî al-Ma'nâ al-Qur'ân al-Majîd* (halaman pendahuluan), sehingga nama inilah yang bisa diyakini sebagai nama asli dari kitab tafsirnya. Lihat: Iskandar, "Penafsiran Sufistik Surat Al-Fatihah dalam Tafsir Taj al-Muslimin dan Tafsir al-Iklil Karya Misbah Mustafa", *Jurnal Fenomena*, Vol. 7, No. 2. 2015, h. 185. Penamaan *al-Munîr* ditengarai sebagai bentuk harapan bagi diskursus keislaman yang tengah bergeliat pada saat itu sekaligus bentuk pembaruan studi keislaman khususnya bidang tafsir al-Qur'an oleh penulisnya untuk dunia Islam. Syihabuddin, *Karakteristik Tafsîr Marâh Labîd*, Pusat Penelitian Departemen Agama RI IAIN Lampung, 2004, h. 65.
25. Namun dalam literatur lain disebutkan bahwa karya ini pertama kali diterbitkan pada 1887 M. Syihabuddin, *Karakteristik Tafsir Marâh Labîd*, h. 65.
 26. Kitab yang juga dikenal dengan nama *al-Tafsîr al-Kabîr* ini dicetak ketiga kalinya di penerbit Dar Ihya al-Turats al-'Arabiyy, Beirut Mesir pada tahun 1420 H.
 27. Judul lengkap kitab ini adalah *al-Sirâj al-Munîr fi al-I'ânah 'ala Ma'rifah Ba'dh Ma'âni Kalam Rabbina al-Hakîm al-Khabîr*.
 28. Al-Nawawî, *Marâh Labîd*, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 1417 H. h. 2.
 29. Peter Riddell, *Abdurrauf al-Singkili's Tarjuman al-Mustafid: A Critical Study of His Treatment of Juz 16*, Disertasi Doktorat pada Australian National University (ANU), 1984, h. 48.
 30. Salman Harun, *Mutiara alquran*, h. 199.
 31. Lihat Rosihon Anwar dkk., *Kajian Kitab Tafsir dalam Jaringan Pesantren di Jawa Barat*, Jurnal Ilmiah Agama dan Sosial Budaya, Vol. 1, Februari 2016, h. 63-64.
 32. Karel A. Steenbrink, *Beberapa Aspek Tentang Islam Di Indonesia Abad Ke-19*, Jakarta: Bulan Bintang, 1984, h. 155-158.
 33. Dua judul ini terpampang di cover versi terbitan Toha Putra Semarang Indonesia. Namun, dalam kata pengantarnya Syekh Nawawi menyebutkan nama tafsirnya dengan *Marâh Labîd li Kasyf al-Ma'nâ al-Qur'ân al-Majîd* (halaman pendahuluan), sehingga nama inilah yang bisa diyakini sebagai

- nama asli dari kitab tafsirnya. Iskandar, "Penafsiran Sufistik Surat Al-Fatihah dalam Tafsir Taj al-Muslimin dan Tafsir al-Iklil Karya Misbah Mustafa, *Jurnal Fenomena*, Vol. 7. No. 2. 2015, h. 185. Penamaan *al-Munîr* ditengarai sebagai bentuk harapan bagi diskursus keislaman yang tengah bergeliat pada saat itu sekaligus bentuk pembaruan studi keislaman khususnya bidang tafsir Alquran oleh penulisnya untuk dunia Islam. Syihabuddin, *Karakteristik Tafsîr Marâh Labîd*, Pusat Penelitian Departemen Agama RI IAIN Lampung, 2004, h. 65.
34. Namun dalam literatur lain disebutkan bahwa karya ini pertama kali diterbitkan pada 1887 M. Syihabuddin, *Karakteristik Tafsîr Marâh Labîd*, h. 65.
 35. Al-Nawawî, *Marâh Labîd*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 1417 H.), h. 2
 36. Kitab yang juga dikenal dengan nama *al-Tafsîr al-Kabîr* ini dicetak ketiga kalinya di penerbit Dar Ihya al-Turats al-'Arabiyy, Beirut Mesir pada tahun 1420 H.
 37. Judul lengkap kitab ini adalah *al-Sirâj al-Munîr fi al-Idânah ala Ma'rifah Ba'dh Ma'ani Kalâm Rabbina al-Hakîm al-Khabîr*.
 38. Arwansyah dan Faisal Ahmad Shah, "Peran Syekh Nawawi Al-Bantani dalam Penyebaran Islam di Nusantara", *Kontekstualita*, Vol. 30, No. 1, h. 79.
 39. Lihat dalam kata pengantar As-Samarani, *Faidh al-Rahmân fi Tarjamah Tafsîr Kalâm al- Mâlik al-Dayyân*, Singapura: Haji Muhammad Amin, 1314.
 40. Syihabuddin, *Karakteristik Tafsir Marah Labid*, h. 68.
 41. *Ibid.*
 42. Sunarwoto, *The Influence of The Meccan Education on The Pesantren Tradition*, h. 479.
 43. Lihat Sunarwoto, *The Influence of The Meccan Education on The Pesantren Tradition*, h. 480.
 44. Lihat: M. Masrur, "Kyai Soleh Darat, Tafsir Faidh al-Rahman dan RA. Kartini," *Jurnal at-Taqaddum*, Vol. 4, No. 1, Juli 202, h. 28-29.
 45. Abu Rokhmad, "Telaah Karakteristik Tafsir Arab Pegon al-Ibriz", *Jurnal Analisa*, Vol. XVIII, No. 1, Januari-Juni, 2011, h. 33-35.
 46. *Ibid.*, h. 37.

47. Lihat Sunarwoto, *The Influence of The Meccan Education on The Pesantren Tradition*, h. 474.
48. Karel Steenbrink, *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia Abad ke-19*, Jakarta: Bulan Bintang, 1984, h. 155-157.
49. Abu Rokhmad, *Heurmeneutika Tafsir Al-Ibriz: Studi Pemikiran KH Bisri Mustofa Dalam Tafsir al-Ibriz*, Semarang: Pusat Penelitian IAIN Walisongo, 2004, h. 88.
50. Zamahsyari Dhafir, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*, Jakarta: LP3ES, 1982, h. 1.
51. Zainal Arifin, "Kepemimpinan Kiai dalam Ideologisasi Pemikiran Santri", *Inferensia*, Jurnal Penelitian Sosial Keagamaan, Vol. 9, No. 2, Desember 2015, h. 353.
52. www.sidogiri.net/madrasah. Akses 14 September 2016.
53. Rosihon Anwar, dkk., "Kajian Kitab Tafsir dalam Jaringan Pesantren di Jawa Barat", h. 58.
54. Lihat M. Shodiq, "Pesantren dan Perubahan Sosial", *Jurnal Sosiologi Islam*, Vol. 1, No. 1, April 2011, h. 119.