

AKSEPTABILITAS TAFSIR INDONESIA DI PESANTREN: STUDI MULTI KASUS DI JEMBER

oleh:

Uun Yusufa

Dosen Dakwah STAIN Jember

ABSTRACT

Islamic boarding school curriculum has received only a few Indonesian Al Quran translators (tafsir). Among others is Marah Labid by Muhammad Nawawi al-Bantani and al-Ibriz by Bistri Mustofa. The Indonesian tafsir acceptance is not equal to tafsir development in Indonesia. Indonesian tafsir acceptance in Islamic boarding school is considered remaining, meanwhile Indonesian tafsir has broadly developed. Indonesia tafsir existency in the point of view of Islamic boarding school society, in technical translation, mostly valued as just translating into Indonesian. However, pragmatically Islamic boarding school still admids and excepts Indonesian tafsir as mu'tabar (aggreed) master picce based on the lesson of the previous teachers (sanad), also translation quality and competency. Islamic boarding school society is also denying or awaring the appearing of tafsir which is not mu'tabar, the increasing number of Al-Qur'an, translation that forced by desire, and others.

Kata Kunci: *Tafsir Indonesia, al-Ibriz, Pesantren di Jember*

PENDAHULUAN

Pondok Pesantren merupakan lembaga pendidikan keagamaan yang mengajarkan, mengembangkan, dan menyebarkan ilmu agama Islam, sebagai hasil dari proses sejarah yang panjang. Pengaruhnya terhadap masyarakat terutama di pedesaan sangat kuat. Sejak masa kolonial pesantren sudah menjadi alternatif pendidikan di samping sistem pendidikan Barat. Bahkan pesantren menjadi suatu kebanggaan ketika itu, sebab sistem pendidikan pesantren tidak terpusat pada penumpukan pengetahuan dan pengasahan otak, tetapi juga mementingkan pendidikan kepribadian sebagai karakter manusia. Pada perkembangan selanjutnya pesantren mengalami perubahan yang dipengaruhi oleh dinamika internal maupun dorongan eksternal.¹

Pesantren didirikan dengan beberapa tujuan seperti: menyiapkan santri untuk mendalami dan menguasai ilmu agama Islam (*tafaqquh fi al-din*), dakwah menyebarkan agama Islam, benteng pertahanan umat di bidang akhlak serta meningkatkan pengembangan masyarakat di berbagai sektor.² Ruang lingkup pendidikan pesantren dengan demikian tidak hanya merespon kebutuhan kader-kader ulama yang *tafaqquh fi al-din* sebagai pemimpin keagamaan, tetapi juga merespon perkembangan masyarakat Nusantara yang dinamis.

1987), 110. Lihat juga Masruhi, *Dinamika Sistem Pendidikan Pesantren* (Jakarta: INIS, 1994), hal. 3

Muhaimin, *Arah Baru Pengembangan Pendidikan Islam: Pemberdayaan, Pengembangan Kurikulum Hingga Redefinisi Islamisasi Pengetahuan* (Bandung: Nuansa, 2003), hal. 15

¹Taufik Abdullah, *Islam dan Masyarakat Pantulan Sejarah Indonesia* (Jakarta: LP3ES,

Pesantren telah lahir sebagai subkultur yang berkembang seiring perubahan-perubahan dalam masyarakat Indonesia dan dunia pada umumnya. Pengelolaan pendidikan dan kelembagaan di pesantren, di samping karakteristik aslinya, berkembang mengikuti pola-pola pendidikan yang umum berlaku di sekitarnya. Bentuk-bentuk pendidikan di pesantren juga sangat bervariasi. Sebagian pesantren menyelenggarakan pendidikan formal dengan menerapkan kurikulum nasional, sebagian menyelenggarakan pendidikan keagamaan dalam bentuk madrasah dan mengajarkan ilmu umum. Sebagian hanya mengajarkan ilmu agama, dan sebagian lagi hanya menjadi tempat pengajian.³ Singkatnya, pesantren dapat dikatakan sebagai salah satu lembaga pemelihara tradisi intelektual muslim di Indonesia yang telah berproses dalam sejarah yang panjang.

Di sisi lain, tradisi intelektual muslim Indonesia meliputi berbagai bidang kajian, seperti tafsir, tasawuf, fiqh, dan sebagainya. Khususnya di bidang tafsir al-Qur'an, tradisi ini terus terawat sejak abad ke-17 M hingga abad dewasa ini. Beberapa penulis muslim Nusantara telah memersempikan karya-karya besar mereka. Generasi awal mufasir Indonesia yang terkenal dengan tafsir al-Qur'an secara lengkap adalah 'Abd al-Rauf Sinkel dan Muhammad Nawawi al-Bantani. Demikian seterusnya, hingga pada paruh kedua abad ke-20 dikenal para mufasir seperti Bisri Mustofa, HAMKA, Ahmad Hasan, Hasbi As-Shiddieqy, Mahmud Yunus dan Quraish Shihab. Beberapa nama yang disebut di atas telah menghadirkan karya tafsir al-Qur'an secara lengkap 30 juz, sementara masih banyak lagi karya tafsir yang ditulis untuk bagian atau juz tertentu atau pun secara tematik.

³M. Sulthon Masyhud dan M. Khusnuridho, *Manajemen Pondok Pesantren* (Jakarta: Diva Postaka, 2003), hal. 5

Melihat hubungan antara pesantren dengan tafsir al-Qur'an Indonesia, tafsir Indonesia yang telah diterima dalam kurikulum pendidikan pesantren hanya sedikit saja. Di antaranya adalah *Marah Labid* karya Muhammad Nawawi al-Bantani dan *al-Ibriz* karya Bisri Mustofa. Tafsir *Marah Labid* atau disebut juga *al-Munir* karya Muhammad Nawawi al-Bantani al-Jawi ditulis pada abad ke-XIX dalam bahasa Arab di Makkah berlatar belakang polarisasi pemikiran modernis dan tradisional yang berkembang di Haramain seiring dengan munculnya gerakan pembaharuan Afghani dan Abduh. Secara geneologis, dalam merespon gerakan reformasi untuk kembali kepada al-Qur'an di setiap pemikiran Islam, misalnya, Hasyim Asy'ari⁴ lebih cenderung untuk memilih pola penafsiran *Marah Labid* karya Nawawi yang tidak sama sekali meninggalkan karya ulama Salaf. Meskipun ia senang membaca kitab tafsir *al-Manar* karya seorang reformis asal Mesir, Muhammad Abduh, tetapi karena menurut penilaiannya Abduh terlalu sinis mencela ulama klasik, ia tidak mau mengajarkannya pada santri dan ia lebih senang memilih kitab gurunya.⁵ Sementara itu, *al-Ibriz* (1960), meskipun dikatakan mendapatkan pengaruh dari tafsir *Jawahir al-Qur'an* karya Tantawi Jauhari, dan tafsir *al-Manar* serta tafsir *al-Maraghi*, lebih mudah masuk ke dalam pesantren karena ditulis dengan bahasa Jawa khas pesantren.

Penggunaan karya tafsir Indonesia yang diajarkan di pesantren, hemat peneliti, tidak sepopuler karya tafsir dari kawasan Timur Tengah, seperti tafsir *Jalalain*, tafsir al-Baidhawi, dan tafsir Ibn Katsir. Tafsir

⁴Pendiri Nahdhatul Ulama (NU) ini merupakan murid dari Muhammad Nawawi di Makkah.

⁵<http://www.kitabklasik.net/2008/06/syekh-nawawi-al-bantani.html>, diakses tanggal 12 Juni 2013.

dengan muatan pemikiran tradisionalis-klasik lebih banyak dijadikan kurikulum pendidikan pesantren. Sementara, menurut catatan Mujammil Qomar, kitab yang memiliki muatan pemikiran-pemikiran modern, seperti *al-Maraghi* dan *al-Manar*, hanya diajarkan oleh sebagian pondok pesantren saja.⁹

Hal itu menggambarkan bahwa akseptabilitas tafsir Indonesia menyimpan beberapa pertanyaan, misalnya mengapa menerima sebagian dan menolak sebagian yang lain, atau mengapa cenderung menerima tafsir tradisional daripada pemikiran (tafsir) modern. Berangkat dari hal inilah, maka penulis tertarik untuk melakukan penelitian pada obyek tersebut. Penelitian ini mengambil judul: *Akseptabilitas Tafsir Indonesia di Pesantren: Studi Multi Kasus di Jember*. Beberapa masalah pokok yang dikaji adalah bagaimana eksistensi tafsir Indonesia dalam pandangan masyarakat pesantren? Bagaimana proses penerimaan tafsir Indonesia menjadi kurikulum pesantren? Mengapa sebagian bisa tafsir Indonesia bisa diterima, sementara sebagian lainnya “ditolak”?

METODE PENELITIAN

Penelitian ini menggunakan metode kualitatif dengan sifat deskriptif dan verifikatif. Maksud dari penelitian deskriptif adalah membuat gambaran secara sistematis, akuratif untuk menghasilkan interpretasi fakta secara tepat. Dalam hal ini adalah akseptabilitas tafsir Indonesia menjadi bagian dari pendidikan di pesantren, khususnya di Kabupaten Jember. Sementara sifat verifikatif dalam penelitian ini diharapkan dapat berguna untuk memberikan gambaran terhadap fenomena-

fenomena yang diteliti serta menerangkan hubungan relasi kausal antar variabel yang ada, sehingga akan dapat menghasilkan makna dan implikasi dari permasalahan.

Sasaran dari penelitian ini adalah pihak yang terkait dengan proses penerimaan tafsir Indonesia di beberapa pesantren di Jember Jawa Timur. Lokasi penelitian adalah Pondok Pesantren *Roudlorussalam*, Pondok Pesantren YASINAT dan Pondok Pesantren YASPIBIS di Wuluhan, Jember. Pihak yang diwawancarai antara lain adalah pengasuh pondok pesantren, guru (*ustadz*), dan santri senior.

Ada beberapa teknik pengumpulan data yang akan digunakan dalam penelitian ini. Teknik-teknik tersebut diantaranya dokumentasi, *interview* serta studi pustaka. Dalam proses analisis data dilakukan secara simultan dengan pengumpulan data, artinya peneliti dalam mengumpulkan data juga menganalisis data yang diperoleh di lapangan. Aktivitas dalam analisa data yaitu: *data reduction*, *data display*, dan *conclusion drawing/verification*.⁷ Dalam menganalisis data, penulis menggunakan kerangka teori kuasa dari Michel Foucault.

TEORI KUASA MICHEL FOUCAULT

Untuk menganalisis penerimaan tafsir Indonesia di pesantren, penelitian ini menggunakan kerangka teori kuasa dari Michel Foucault. Ia melihat kekuasaan lebih merupakan sesuatu yang produktif di mana seriap orang ikut ambil bagian sehingga kekuasaan itu menghasilkan realitas.⁸ Masalah “kebenaran” selalu terkait dengan relasi kekuasaan dalam ranah sosial dan politik. “Kebenaran tidak di luar kekuasaan.”⁹ “Kebenaran” ini bukan hanya

⁹ Mujammil Qomar, *Pesantren: dari Transformasi Metodologi Menuju Demokratisasi Institusi* (Jakarta: Erlangga, 2007), hal. 125.

⁷ *Ibid.*, hal. 91.

⁸ Haryatmoko, *Etika Politik dan Kekuasaan* (Jakarta: Agustus, 2003), hal. 219-221.

⁹ Michel Foucault, *The History of*

ditujukan untuk “membenarkan” kehadiran kuasa tersebut, yakni sebagai dasar legitimasi kerjanya, tapi juga “membenarkan” dirinya sebagai sesuatu yang bersifat normatif. Selain keberadaan dirinya yang dimunculkan oleh mekanisme *power*, kebenaran juga memposisikan dirinya sebagai norma dan bahkan moralitas sekaligus bagi praktik berkuasa. Praktik berkuasa, dengan teknik, efek, dan mekanismenya menutupi dirinya dengan baju kebenaran, menjadi seolah-olah sebuah norma yang absolut dan wajib dipatuhi dan dilaksanakan. Itulah yang disebut Michel Foucault “rezim kebenaran”, dengan sekolah, gereja, lembaga-lembaga agama, penjara, rumah sakit, sanggar seni, barak militer, sebagai perangkat institusional, serta *docility-utility* sebagai mekanisme dan strateginya.¹⁰

Dengan kerangka tersebut, pesantren dipandang sebagai perangkat institusional dari rezim kebenaran. Pesantren merupakan lembaga dengan praktik berkuasa. Selain eksistensinya yang dimunculkan oleh mekanisme *power*, ia juga memposisikan sebagai produsen norma yang wajib dipatuhi. Penerimaan terhadap tafsir Indonesia dimunculkan oleh mekanisme *power* yang kemudian mewujudkan diri dalam bentuk praktik berkuasa yang memproduksi norma. Mekanisme pesantren dalam memproduksi norma, khususnya berkaitan dengan penerimaan tafsir Indonesia, akan menunjukkan bagaimana rezim kebenaran ini bekerja.

RELASI KUASA-PENGETAHUAN DALAM PENERIMAAN TAFSIR INDONESIA DI PESANTREN

Pendefinisian Tafsir

Memperhatikan pernyataan-pernyataan pengasuh dalam memandang eksistensi tafsir Indonesia, penulis melihat adanya problem dalam pendefinisian tafsir *vis à vis* terjemah. Hal itu tersimpul dalam pandangan bahwa kegiatan menafsirkan al-Qur'an di Indonesia kebanyakan merupakan terjemah ke dalam bahasa Indonesia.

Pada dasarnya, tafsir adalah penjelasan atau keterangan tentang al-Qur'an; ataupun sebagai produk yang dihasilkan dari ilmu tafsir. Tafsir adalah rangkaian penjelasan dari suatu pembicaraan atau teks (al-Qur'an). Dalam praksis kajian al-Qur'an, selain istilah tafsir, dikenal pula istilah terjemah. Istilah terjemah dapat dipergunakan dalam dua arti: terjemah *hartiyah* dan terjemah *tafsiriyyah*. Terjemah *hartiyah* adalah mengalihkan lafal-lafal dari satu bahasa ke dalam lafal-lafal yang serupa dari bahasa lain sedemikian rupa sehingga susunan dan tertib bahasa kedua sesuai dengan susunan dan tertib bahasa pertama. Sedangkan terjemah *tafsiriyyah* atau *ma'awiyah* adalah menjelaskan makna pembicaraan dengan bahasa lain tanpa terikat dengan tertib kata-kata bahasa asal atau memperhatikan susunan kalimatnya.¹¹

Kebanyakan karya tafsir Indonesia yang ditulis oleh orang-orang Indonesia, dalam pandangan masyarakat pesantren yang diteliti, merupakan terjemah semata. Sebab, makna yang diungkapkan tidak menunjukkan ragam makna yang mestinya diisyaratkan oleh kata atau ayat yang ditafsirkan.

Pada dasarnya, al-Qur'an dan semua perkataan Arab yang *baligh* memiliki makna-makna asli (pokok, utama) dan

Sexuality (New York: Pantheon Books, 1980), hal. 131-133.

¹⁰Ahmad Baso, *NU Studies* (Yogyakarta: LKIS, 2004), hal. 105.

¹¹Manna' al-Qaribhān, *Mabāhith fi 'Ulum al-Qur'an*, hal. 313-314.

makna *tsanawī* (sekunder). Makna asli adalah makna yang dipahami secara sama oleh setiap orang yang mengetahui pengertian lafal secara *mufrad* (sendiri) dan segi-segi susunannya secara global. Sedangkan makna sekunder adalah karakteristik susunan kalimat yang menyebabkan suatu perkataan berkualitas tinggi, dan dengan makna inilah al-Qur'an dinilai sebagai mukjizat. Menerjemahkan makna-makna *tsanawī* bukan hal yang mudah karena tidak terdapat satu bahasa pun yang sesuai dengan bahasa Arab dalam *dalālah* (perunjuk) lafal-lafal terhadap makna-maknanya.¹²

Penjelasan di atas sesuai dengan penjelasan Nur Salam Na'im, bahwa al-Qur'an itu *mukhtashar* (sedikit lafalnya/ringkas), tetapi maknanya beragam. Dapat dikatakan tafsir jika satu dari kata al-Qur'an bisa keluar makna-makna *manthuq* maupun *mathum*-nya.¹³ Jika tidak mengungkapkan makna-makna yang menyebutkan makna kedua, atau memperpanjang maksud al-Qur'an, maka karya demikian tidak disebut tafsir.

Hemat penulis, karya yang paling dekat dengan bentuk terjemah, bukan tafsir, dalam konsep tersebut di atas antara lain tafsir *al-Furqan* karya Ahmad Hassan dan *Tafsir al-Qur'an al-Karim* karya Mahmud Yunus. Penulis karya tersebut menyatakan karya tersebut sebagai tafsir. Meskipun demikian, gambaran umum tafsir tersebut sangat mirip dengan bentuk terjemah pada umumnya.

Dari perspektif lain, sebenarnya terjemah (*tafsiriyyah* atau *ma'nawiyah*) masih dapat digolongkan ke dalam bentuk tafsir, karena tidak selalu mengedepankan alih bahasa, dari bahasa Arab (al-Qur'an) ke dalam bahasa Indonesia. Karya tersebut merupakan makna-makna al-Qur'an yang

dinilai paling kuat, sehingga tidak perlu ditunjukkan makna lain atau perbedaan tafsir lainnya. Dalam ilmu tafsir, hal itu bisa ditunjuk sebagai tafsir dengan metode *ijmali*.¹⁴ Penggunaan bahasa Indonesia pada tafsir *ijmali* ini merupakan problem sulitnya penerimaan suatu karya sebagai tafsir.

Dari uraian di atas, disimpulkan bahwa pendefinisian tafsir dengan segala unsur-unsurnya, seperti ditunjukkan dalam pernyataan di atas, memproduksi penilaian bahwa kebanyakan karya tafsir Indonesia sebagai terjemah ke dalam bahasa Indonesia saja. Akibatnya, semakin sedikit pula karya tafsir Indonesia yang diperhitungkan sebagai tafsir, dan

¹² Dilihat dari metode penafsiran (*manhaj*), menurut 'Abd al-Hayy al-Farmawī, tafsir dibedakan ke dalam empat macam, yaitu: tafsir *tahliki*, tafsir *ijmali*, tafsir *muqaran*, dan tafsir *maudhu'i*. Tafsir *tahliki* (analisis), yaitu metode penafsiran ayat-ayat al-Qur'an yang dilakukan dengan cara mendeskripsikan uraian-uraian makna yang terkandung dalam ayat-ayat al-Qur'an dengan mengikuti tertib susunan surat dan ayat al-Qur'an itu sendiri dengan sedikit-banyak melakukan analisis di dalamnya. Tafsir *ijmali* (global), yakni penafsiran al-Qur'an dengan cara mengemukakan isi kandungan al-Qur'an melalui pembahasan yang global (umum), tanpa uraian atau pembahasan yang panjang, luas dan rinci. Tafsir *muqaran* (perbandingan) adalah tafsir yang dilakukan dengan cara membandingkan ayat-ayat al-Qur'an yang memiliki redaksi berbeda padahal isinya berbeda, atau antara ayat-ayat yang beredaksi mirip padahal isi kandungannya berlainan; menafsirkan ayat-ayat yang selintas tampak berlawanan dengan hadis, tetapi hakikatnya tidak berlawanan; dan termasuk juga membandingkan antar aliran, antar mufasir, maupun antar metode tafsir. Terakhir, tafsir *al-maudhu'i* (tematik) ialah tafsir yang membahas masalah-masalah al-Qur'an yang memiliki kesatuan makna atau tujuan dengan cara menghimpun ayat-ayatnya untuk kemudian dianalisis isi kandungannya. 'Abd al-Hayy al-Farmawī, *al-Bidayah fi al-Tafsir al-Maudhu'i*, hal. 7.

¹³ *Ibid.*, hal. 314-316.

¹⁴ Hasil wawancara dengan Nur Salam Na'im tanggal 18 Nopember 2013.

disosialisasikan di lingkungan masyarakat pesantren. Begitu pula sebaliknya, jika definisi tafsir dapat berubah, menerima bentuk tafsir *ijmali* (global dan ringkas), maka khazanah tafsir Indonesia di lingkungan pesantren dimungkinkan bertambah.

Persyaratan Penafsir

Nur Salam Na'im mengingatkan wacana persyaratan tertentu yang harus dimiliki seorang mufasir.¹⁵ Persyaratan keilmuan penafsir menjadi pengetahuan yang menjadi salah satu variabel dalam menentukan status tafsir tertentu. Menurut Muhammad Husayn al-Dhahabi, sebagian besar ulama berpendapat bahwa setiap orang boleh menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an selama ia memiliki syarat-syarat tertentu, seperti pengetahuan bahasa yang cukup, *nahw*, *sarf*, *balaghah*, *isytiqaq*, *ilm usul al-din*, *ilm al-qira'ah*; memahami *asbab al-nuzul*, *nasikh-mansukh*, dan lain sebagainya.¹⁶

Menambahkan, menurut Manna' al-Qattan, para ulama telah menyebutkan syarat-syarat yang harus dimiliki setiap penafsir, sebagai berikut: (1) akidah yang benar; (2) bersih dari hawa nafsu; (3) menafsirkan al-Qur'an dengan al-Qur'an lebih dulu; (4) mencari penafsiran dari *summah*; (5) apabila tidak didapatkan penafsiran dalam *summah*, hendaklah meninjau pendapat para sahabat; (6) apabila tidak ditemukan juga, memeriksa pendapat tabi'in (generasi setelah sahabat); (7) pengetahuan bahasa Arab dengan segala cabangnya; (8) pengetahuan tentang pokok-pokok ilmu yang berkaitan dengan al-Qur'an, seperti ilmu *qira'ah*, ilmu *lawihid*,

ilmu *usul* dan sebagainya.¹⁷

Sedangkan menurut Hasbi Ash-Shiddieqy, ilmu yang dihayati oleh orang yang ingin memperoleh keahlian dalam menafsirkan al-Qur'an, ialah: (a) *lughat 'arabiyah*, (b) gramatika bahasa Arab, (c) ilmu *ma'ani*, *bayan* dan *badi'*, (d) dapat menentukan yang *mubham*, dapat menjelaskan yang *mujmal* dan dapat mengetahui *sabab nuzul* dan *nasakh*, (e) mengetahui *ijmal*, *tabyin*, *umum*, *khusus*, *ithaq*, *taqwid*, petunjuk suruhan, petunjuk larangan dan yang seperti, (f) ilmu *kalam*, dan (g) ilmu *qira'at*.¹⁸

Memperhatikan diskusi di atas, Quraish Shihab kemudian menyimpulkan beberapa syarat umum dan pokok mufasir, yakni: (1) pengetahuan tentang bahasa Arab dalam berbagai bidangnya; (2) pengetahuan tentang ilmu-ilmu al-Qur'an, sejarah turunnya, hadis-hadis Nabi, dan usul fiqh; (3) pengetahuan tentang prinsip-prinsip pokok keagamaan; dan (4) pengetahuan tentang disiplin ilmu yang menjadi materi bahasan ayat.¹⁹ Dengan demikian, terdapat ragam variasi dalam penyebutan syarat-syarat keilmuan yang harus dikuasai oleh penafsir.

Pengetahuan tersebut sangat berpengaruh dalam mempersiapkan kapasitas penafsir sebelum menafsirkan al-Qur'an. Seseorang yang hendak menafsirkan al-Qur'an, dengan pengetahuan itu, akan berjuang keras untuk bisa menguasai seluruh persyaratan tersebut. Artinya, pengetahuan ini mendisiplinkan seseorang yang akan menafsirkan al-Qur'an.

Di sisi lain, pengetahuan ini juga dapat menentukan kelayakan atau tidaknya

¹⁵ Hasil wawancara dengan Nur Salam Na'im tanggal 18 Nopember 2013.

¹⁶ Muhammad Husayn al-Dhahabi, *al-Tafsir wa al-Mufassirin* (Beirut: Maktabat Mus'ab ibn 'Umayr al-Islamiyyah), Juz 1, hal. 189-191.

¹⁷ Al-Qattan, *Mabahith*, hal. 321-323.

¹⁸ Teungku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir* (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2000), hal. 183-184.

¹⁹ Shihab, "Membumikan", hal. 118.

suatu karya sebagai suatu tafsir. Jika suatu karya lahir dari kerja keras seseorang yang memiliki kapasitas tersebut, maka karya tersebut dapat dinilai sebagai tafsir. Sebaliknya, jika pembuat karya tersebut tidak memenuhi syarat demikian, maka akan dinilai bukan tafsir secara otomatis. Dari hal itu muncul label-label mufasir atau bukan, sehingga yang tidak semua karya dapat disebut tafsir kecuali ditulis oleh mufasir dengan kapasitas demikian. Hal itulah yang diingatkan oleh Nur Salam Na'im dalam pandangannya terhadap eksistensi tafsir Indonesia, sekaligus menunjukkan kuatnya pengetahuan ini sebagai norma yang dipegangi oleh pesantren dalam menerima atau menolak karya tafsir Indonesia.

Problem mendasar yang dihadapi oleh pesantren adalah bagaimana pesantren dapat membekali para santrinya dengan perangkat keilmuan yang harus dimiliki oleh seorang mufasir. Sebab, bagaimana pun pesantren merupakan institusi pendidikan Islam tanah air yang berorientasi menjaga tradisi keilmuan Islam. Kelak, si santri akan menjadi sang kiai, sehingga di pundak merekalah terdapat harapan lahirnya tafsir al-Qur'an Indonesia. Belajar dari kisah Bisri Mustofa, ia dibesarkan di lingkungan pesantren, dan karya tafsirnya dapat diterima di pesantren pula. Dengan demikian, ia bisa melampaui norma-norma persyaratan mufasir, sekurang-kurangnya dalam perspektif masyarakat pesantren.

Tafsir untuk Masyarakat dan Pesantren: *al-Ibriz*

Secara fungsional, eksistensi tafsir Indonesia ditentukan dengan adanya kesesuaian antara tafsir Indonesia dengan masyarakat umum setempat. Tafsir Indonesia dinilai lebih tepat dan sesuai bagi masyarakat Indonesia pada umumnya kedekatan latar belakang dan kondisi historis-sosialnya. Lebih-lebih, bahasa yang

digunakan sebagai pengantar adalah bahasa ibu atau bahasa daerah setempat. Selain memudahkan dalam pemahaman, hal itu juga didukung fakta kedekatan tradisi, yakni sama-sama sebagai pesantren.

Tafsir Indonesia yang bisa diterima dan diajarkan di ketiga pondok pesantren yang diteliti, *al-Ibriz*, disebabkan karena dikenal (pernah dipelajari), dan dinilai cocok dengan masyarakat awam. Hemat penulis, hal berkaitan dengan penggunaan bahasa pengantar bahasa Jawa dalam kitab tersebut. Dengan pengantar tersebut, masyarakat santri dan sekitar pesantren yang diketahui mayoritas pengguna bahasa Jawa lebih mudah untuk menerima pelajaran dari kiai dengan bahasa yang sama.

Dari sisi teknis penafsiran, sajian tafsir dalam kitab *al-Ibriz* dapat digolongkan dalam tafsir *ijmali* (global dan ringkas), tidak bertele-tele, sehingga memudahkan masyarakat umum mengambil pelajaran. Kiai membacakan teks tafsir tersebut dengan keterangan tambahan, sering kali dari beberapa referensi tafsir lainnya. Di sini, posisi tafsir *al-Ibriz* sama kedudukannya dengan tafsir *Jalalain* yang dibacakan oleh kiai dengan penjelasan tambahan pula. Kitab tersebut berfungsi sebagai pegangan (*textbook*) bagi kiai, santri atau audiens lainnya.

Hemat penulis, penggunaan *al-Ibriz* dalam pengajian di pesantren tersebut juga dipengaruhi penilaian tafsir tersebut yang kental dunia keindonesiaan dan pesantren pada khususnya. *Al-Ibriz* bisa diajarkan bersama, atau bergantian, dengan tafsir *Jalalain* karena memiliki ikatan tradisi dengan masyarakat pesantren dan masyarakat awam di sekitar pesantren.

Sebaliknya, karya tafsir yang tidak mempunyai ikatan tradisi dengan pesantren dan masyarakat penggunanya juga akan sulit masuk atau diterima. Misalnya, tafsir al-Azhar karya HAMKA tidak disebut-sebut sebagai tafsir yang dikenal di

pesantren yang diteliti. Penulisnya bukan dari kalangan pesantren dan organisasi NU, tetapi dari Muhammadiyah. Yang menarik, tafsir *al-Misbah* karya M. Quraish Shihab cukup dikenal meskipun tidak diajarkan secara khusus.

Kitab Tafsir *Mu'tabar*

Ke-mu'tabar-an kitab di pesantren lebih populer dalam tradisi *bahts al-masa'il* (kegiatan musyawarah membahas masalah-masalah keagamaan), terutama di kalangan Nahdlatul Ulama (NU). *Al-Kutub al-Mu'tabarah* adalah kitab-kitab yang disepakati oleh anggota Lajnah Bahtsul Masa'il sebagai rujukan guna menetapkan suatu keputusan hukum. Dalam Musyawarah Nasional Alim Ulama NU tahun 1983 di Situbondo, kitab *mu'tabarah* didefinisikan sebagai *al-kutub 'ala al-madzahib al-arba'ah* (kitab-kitab yang mengacu pada mazhab empat).²⁰

Temuan penelitian di lapangan menunjukkan penggunaan kriteria *ke-mu'tabar-an* kitab berikut ini. Pertama, *mu'tabar* berdasarkan tradisi pelajaran kitab dari guru sebelumnya. *Ke-mu'tabar-an* kitab itu hanya mengikuti guru-guru atau pendahulunya, atau bersifat turun-temurun. Argumentasi yang dibangun, karena tidak mungkin meneliti kualitas *ke-mu'tabar-an* kitab, maka apa yang pernah didapati dari guru sebelumnya telah memenuhi standar tersebut.

Kedua, *mu'tabar* berdasarkan kesepakatan dari banyak kalangan. Kitab tersebut disetujui penggunaannya oleh masyarakat dan ulama. Kriteria ini mirip dengan definisi kitab *mu'tabar* pertama di atas, namun kalangan yang menyepakatinya tidak lebih spesifik. Praksisnya, kitab-kitab yang *mu'tabar* disepakati penggunaannya oleh banyak pondok pesantren.

Dengan demikian, kitab *mu'tabar* didasarkan pada tradisi turun temurun dan popularitasnya di kalangan pesantren. Kriteria ini tampaknya lebih dominan daripada kriteria berdasarkan kapasitas pengarangnya dan tingkat kesahihannya.

Kitab tafsir *al-Ibriz* menjadi salah satu tafsir yang termasuk kitab *mu'tabar* di kalangan pondok pesantren yang diteliti. Melihat kriteria di atas, tafsir ini dapat dikatakan telah memenuhi kriteria tersebut. Dari perspektif pengguna atau pengasuh pondok pesantren yang diteliti, tafsir tersebut diterima dari guru-guru para pengasuh ketika menjadi santri dahulu. Selain itu, bagi kalangan pondok pesantren dalam lingkungan NU, tafsir banyak disepakati penggunaannya, baik sebagai referensi tafsir maupun buku ajar di pesantren.

Di sisi lain, masyarakat pesantren menunjukkan sikap berhati-hati dalam menilai karya tafsir yang tidak memenuhi kriteria tersebut. Gambaran tafsir yang tidak disepakati adalah, *pertama*, tafsir yang disalin memakai bahasa Indonesia, seperti tulisan non-tafsir, dan kalimat Arab-nya sudah dihilangkan menjadi Latin. *Kedua*, jika terdapat *tahrif* (tambahan huruf atau beberapa bagian baru) dalam teks al-Qur'an-nya, maka tafsir tersebut tidak disepakati sebagai *mu'tabar*. Selain itu, *ketiga*, kalangan pesantren kurang menerima atau menolak model tafsir sesuai dengan keinginan sendiri.

Dengan perspektif Foucault, pondok pesantren telah menjadi perangkat institusional yang bertugas menentukan norma berupa kriteria tertentu untuk penerimaan tafsir tertentu. Kriteria kitab tafsir *mu'tabar* diproduksi untuk menyeleksi tafsir mana yang bisa diterima untuk dipelajari atau diajarkan bagi para santri dan masyarakat sekitar. Norma demikian dianggap wajib dipatuhi oleh masyarakat pesantren itu sendiri, terutama santri yang kelak mewarisi norma tersebut pasca belajar di pesantren.

²⁰ Lihat Ahmad Zahro, *Tradisi Intelektual NU: Lajnah Bahtsul Masa'il 1926-1991* (Yogyakarta: LKiS: 2004), hal. 146-148.

Dilema Prinsip *al-Muhafazhah bi al-Qadim al-Salih wa al-Akhdhu bi al-Jadid al-Aslah*

Di lingkungan pondok pesantren dikenal prinsip atau jargon *al-muhafazhah bi al-qadim al-salih wa al-akhdhu bi al-jadid al-aslah* (memelihara tradisi lama yang baik, dan mengambil tradisi baru yang lebih baik). Minimnya produksi karya tafsir dari pesantren dinilai berhubungan dengan jargon tersebut.²¹

Memperhatikan jawaban-jawaban yang diberikan ketika dipertanyakan alasan minimnya tafsir Indonesia yang lahir dari pesantren, terdapat hal yang perlu didiskusikan lebih mendalam. Pondok pesantren pada umumnya hanya meneruskan kitab-kitab yang lama. Alasan yang diajukan adalah pengakuan bahwa orang-orang pada masa belakangan ini lemah akal, terutama bila dibandingkan dengan orang Arab, sehingga tidak layak menjadi mujtahid.

Alasan tersebut, hemat penulis, menunjukkan sikap rendah diri, perasaan selalu kalah, dan pasrah dengan kondisi yang ada. Sebaliknya, karya orang-orang Arab berabad-abad yang lalu justru dianggap ampuh, ber-*roni*, dan sebagainya. Hal itu menunjukkan pengaruh warisan pemikiran dan tradisi dari masa lalu (periode pertengahan dalam sejarah Islam) yang cukup menghegemoni sebagian besar masyarakat pondok pesantren. Sikap-sikap sedemikian itulah yang menjadi sasaran kritik dari penggiat modernisasi atau pembaruan Islam sejak akhir abad XIX Maschi.²²

Terhadap pemikiran dan gerakan untuk menghidupkan kembali semangat ijtihad, agar sejajar dengan peran ulama dahulu dalam memproduksi kitab ilmu pengetahuan, masyarakat pesantren

cenderung mengkritik dan tidak berani menjadi bagian terdepan dalam gerakan tersebut. Padahal, pesantren hingga saat ini masih diharapkan sebagai lembaga pendidikan Islam yang memproduksi calon-calon ulama masa depan.

Sebagai salah satu prinsip yang dianut, *al-muhafazhah bi al-qadim al-salih wa al-akhdhu bi al-jadid al-aslah* tidak mampu menjadi pemompa semangat dan motivasi lebih kreatif dalam produksi konsep dan pemikiran dalam rangka menyelesaikan persoalan kemanusiaan hari ini, misalnya melalui produksi karya tafsir al-Qur'an yang sesuai dengan perkembangan zaman kontemporer. Hemat penulis, prinsip *al-muhafazhah bi al-qadim al-salih* lebih diutamakan dari pada prinsip *al-akhdhu bi al-jadid al-aslah*. Indikasinya adalah pemeliharaan karya-karya masa lampau hingga pengultusannya secara berlebihan, sementara hanya sedikit saja karya-karya baru yang dianggap lebih baik. Namun masalah terletak pada bagaimana menganggap lebih banyak karya baru sebagai *aslah* (lebih baik) dari pada karya masa lalu, sementara beranggapan bahwa generasi sekarang ini tidak lemah akal dan tidak selevel dengan generasi dahulu.

Jika prinsip *al-muhafazhah bi al-qadim al-salih wa al-akhdhu bi al-jadid al-aslah* dibaca dengan semangat kreatif, maka produksi karya-karya tafsir al-Qur'an atau sekurang-kurangnya syarah atas tafsir al-Qur'an yang sesuai dengan perkembangan masyarakat kontemporer dan menjawab problem terkini bisa diharapkan. Selain itu, kepercayaan diri generasi sekarang perlu untuk ditingkatkan melalui pendidikan yang berkualitas, membangun kompetensi yang dibutuhkan, serta memiliki bekal alat analisis penyelesaian persoalan kontemporer.

Pada dasarnya, para kiai pondok pesantren tidak tertutup dengan perkembangan zaman kontemporer, namun mencukupkan diri hanya dengan

²¹ Hasil wawancara dengan Nur Salam Na'im tanggal 18 Nopember 2013.

²² Lihat Harun Nasution, *Pembaruan dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang).

penjelasan-penjelasan oral (lisan) dalam ceramah dan pengajian kitab tafsir tertentu. Pemikiran atau penjelasan mereka hampir tidak pernah dipublikasi atau diterbitkan dalam bentuk buku atau kitab sehingga dibaca oleh banyak pihak. Penulis tafsir *al-Ibriz*, Bisri Mustofa, telah menunjukkan contoh sebagai seorang kiai pondok pesantren yang percaya diri dan produktif dalam menulis untuk menyebarkan keilmuan Islam, termasuk ber-*khilmah* kepada masyarakat dengan menulis tafsir tersebut. Dengan demikian, prinsip *al-muhatazlah bi al-qadim al-salih wa al-akhidhu bi al-jadid al-aslah* dapat diamalkan dengan diimbangi kepercayaan diri, kompetensi dan semangat kreatif dan produktif untuk memberi manfaat kepada masyarakat secara lebih luas.

Fanatik terhadap Guru

Fanatik atau *ta'asub* berarti teramat kuat kepercayaan (keyakinan) terhadap ajaran (politik, agama, dan sebagainya), sedangkan fanatisme adalah keyakinan (kepercayaan) yang terlalu kuat terhadap ajaran (politik, agama, dan sebagainya).²³ Secara konotatif, fanatik adalah sikap mengikuti seseorang tanpa mengetahui dalihnya, selalu menganggapnya benar, dan membelanya secara membabi buta. Fanatik terhadap kiai, *ustadz*, atau ulama bahkan kelompok tertentu telah terjadi sejak dahulu seperti yang terjadi di kalangan para pengikut madzhab.²⁴

Berkaitan dengan hal ini, Imam Bazar Jauhari menyatakan bahwa pada umumnya, murid-murid pesantren boleh dikatakan terlalu tinggi *ta'asub* fanatiknya terhadap gurunya.²⁵ Apa yang dilakukan

atau diajarkan oleh guru, murid cenderung mengikutinya. Begitu pula dalam penerimaan kitab tafsir Indonesia, murid cenderung menerima kitab yang pernah diajarkan atau digunakan oleh gurunya.

Fanatisme demikian itulah yang seringkali menjadi sasaran kritik dari kalangan di luar pesantren yang mengharapkan peran aktif pesantren dalam menciptakan tradisi keilmuan Islam dengan aktivitas *ijtihad* atau sekurang-kurangnya *ittiba'*, bukan menyemaikan tradisi *taqlid* dan *ta'asub* secara membabi buta. Menghormati guru bukan berarti menerima apa adanya tanpa sikap kritis sama sekali.

Penghormatan murid terhadap guru (etika murid) merupakan salah doktrin yang berlaku dalam tata cara pembelajaran dan hubungan guru-murid, khususnya di pesantren. Hampir setiap santri kelas menengah mendapatkan pelajaran dari kitab *Ta'lim al-Muta'allim* yang menjelaskan hal-hal yang harus dilakukan oleh seorang pelajar atau murid. Dari generasi ke generasi, kitab tersebut diajarkan dan belum diketahui ada kitab pengganti, apalagi yang dekat dengan konteks Indonesia.

Pengetahuan yang demikian itu, hemat penulis, secara efektif telah mendisiplinkan murid memiliki kepatuhan kepada guru hingga fanatisme yang berlebihan. Jika pengetahuan tersebut diganti dengan pengetahuan baru yang lebih memerdekakan posisi murid terhadap gurunya, membuka kemungkinan guru berbuat khilaf atau memiliki keterbatasan, dan membekali cara berpikir analisis-kritis, maka fanatisme bura di kalangan pondok pesantren dapat diminimalisasi.

Orientasi Pendidikan di Pesantren

Penerimaan tafsir di pesantren bergantung pada penentuan pelajaran atau kitab-kitab yang diajarkan sesuai dengan orientasi pendidikan pesantren pada umumnya, yakni membekali ilmu alat dan akhlak mulia. Yang dimaksud ilmu alat

²³ Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) offline versi v1.1

²⁴ <http://rumaysho.com/jalan-kebenaran/fanatik-bura-pada-kiai-743> diakses tanggal 30 Nopember 2013.

²⁵ Hasil wawancara dengan Imam Bazar Jauhari Burhan tanggal 25 Nopember 2013.

adalah kelompok ilmu yang digunakan untuk membantu dalam memahami teks berbahasa Arab. Oleh karena itu, ilmu kebahasaan Arab, seperti *nahw*, *sarf*, *balaghah* dan sebagainya lazim diajarkan kepada santri sejak dini. Selain itu, pelajaran berkaitan dengan aqidah dan akhlak juga diberikan sejak awal. Pelajaran "al-Qur'an" hanya mempelajari huruf-huruf, hukum *tajwid*, atau bagaimana ia dibaca secara *tilawah* dan *tartil*.

Namun, sangat jarang dijumpai pondok pesantren yang khusus mempelajari perangkat dalam memahami al-Qur'an, seperti ilmu-ilmu al-Qur'an, ilmu hadis, dan sebagainya, apalagi sejak kelas dasar dan menengah. Pondok pesantren yang khusus menghafalkan al-Qur'an (*tafzih*) sendiri tidak mengajarkan banyak pelajaran, selain standar madrasah diniyah.

Kajian al-Qur'an dalam bentuk kajian tafsir masih dianggap sebagai kajian yang berat, sehingga langsung diampu oleh pengasuh atau kiai. Hal itu dapat dipahami sebagai akibat dari minimnya ilmu alat atau dasar yang berkaitan dengan al-Qur'an. Sudah barang tentu, pandangan kemampuan karya tafsir terdahulu juga berperan, sehingga hanya kiai yang mampu untuk mengampunya.

Membaca Peluang Tafsir Indonesia

Tafsir Indonesia, meskipun minim penerimaannya di pondok pesantren, masih memiliki peluang besar untuk diproduksi di kalangan pondok pesantren. Beberapa hal berikut ini akan menunjukkan seberapa besar peluang dan tantangan yang harus dihadapi.

Pertama, pesantren masih merasa berat untuk mampu memproduksi tafsir. Namun, berat bukan berarti tidak bisa sama sekali. Banyak sekali hal baru yang dirasa berat untuk dilakukan. Dengan niat yang sungguh dan melihat manfaat yang dihasilkan, produksi tafsir akan dapat dilakukan. Generasi terdahulu telah

memberikan contoh bagaimana hal-hal yang dirasakan berat untuk dilakukan ternyata dapat diselesaikan dengan baik. Misalnya, Khalifah Abu Bakar awal merasa berat melaksanakan usul sahabat Umar ibn al-Khattab untuk mengumpulkan tulisan al-Qur'an yang ditulis pada masa Nabi Muhammad saw.

Kedua, "lemahnya akal" atau "ketidakmampuan" muncul jika masing-masing bekerja secara individual, maka produksi tafsir dapat dilakukan dengan berjama'ah. Skema yang sering terjadi di kalangan umat Islam adalah musyawarah atau *bahth al-masa'il* dengan menghadirkan ulama yang berkompeten di berbagai bidang. Pihak perguruan tinggi juga dapat dilibatkan. Selain berjama'ah, "ketidakmampuan" tersebut dapat didukung dengan karya tafsir yang telah beredar luas di masyarakat.

Satu hal yang sering dikhawatirkan adalah akan terjerumus pada tafsir yang hanya mengutip dari sana-sini. Namun, hemat penulis, karya yang datang belakangan sudah lazim mengutip karya pendahulunya sebagai apresiasi dan kejujuran akademis. *Al-Ibriz* yang digunakan di pondok pesantren pun dinyatakan oleh penulisnya mengutip dari beberapa kitab, seperti *Jalakain*, *al-Khazin*, *al-Baidhawj*, dan sebagainya.²⁶

PENUTUP

Eksistensi tafsir Indonesia dalam pandangan masyarakat pesantren, secara teknis penafsiran, kebanyakan dinilai sekedar terjemah ke dalam bahasa Indonesia. Namun secara pragmatis, pesantren masih mengakui dan menerima tafsir Indonesia sebagai karya yang *mu'tabar* (disepakati) berdasarkan pelajaran

²⁶ Bisti Mustofa, *al-Ibriz li Ma'rifah Tafsir al-Qur'an al-'Aziz* (Rembang: Menara Kudus, t.th.).

dari guru sebelumnya (sanad), serta kualitas penafsiran dan kompetensi penafsirnya. Di sisi lain, masyarakat pesantren juga menolak atau mewaspadaai munculnya tafsir yang tidak *mu'tabar*, teks al-Qur'an yang bertambah, penafsiran dengan dorongan nafsu, dan sebagainya,

Proses penerimaan tafsir Indonesia menjadi kurikulum pesantren sangat tergantung pada kiai atau pengasuh pondok pesantren. Ketika kiai mempunyai pengalaman belajar tafsir tertentu, maka kiai memiliki hak prerogatif untuk menentukan materi tafsir yang akan diajarkan. Pengajaran atau pengajian tafsir *al-Ibriz* pun dipilih untuk diajarkan, dengan audiens dari kalangan santri dan masyarakat sekitar. Sementara ini, tafsir *al-Ibriz*, tafsir Indonesia lain, atau pun tafsir lainnya belum menjadi kurikulum madrasah diniyah secara klasikal, sebab dominannya materi dasar ajaran keislaman, fiqh, dan ilmu alat (bahasa Arab) dan tingkat kemampuan santri.

Sebagian tafsir Indonesia bisa diterima, sementara sebagian lainnya "ditolak", disebabkan beberapa hal, yakni seleksi tafsir berdasarkan pendefinisianya dan kompetensi penafsir, *ke-mu'tabar-an* tafsir berdasarkan sanad dari guru, tingkat kemampuan santri, dan penggunaan bahasa yang mudah dipahami oleh masyarakat umum. Selain itu, pengasuh memandang orientasi kajian tafsir cukup dengan ragam tafsir yang sudah ada, sehingga tidak perlu menerima apalagi melahirkan tafsir-tafsir baru. Bahkan, untuk mengharapkan lahirnya tafsir Indonesia dari rahim pondok pesantren belum menjadi prioritas atau pun pernah dipikirkan.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Taufik, *Islam dan Masyarakat Pantulan Sejarah Indonesia*, Jakarta: LP3ES, 1987.
- Abrar, Indal, "Potret Kronologis Tafsir Indonesia" dalam *Esensia Jurnal Ilmu-ilmu Ushuluddin*, Vol. 3. No. 2. 2002 yang diterbitkan oleh Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.
- Arifin, Imron. *Kepemimpinan Kyai: Kasus Pondok Pesantren Tebu Ireng*, Malang: Kalimasahada Press, 1993.
- Baso, Ahmad, *NU Studies*, Yogyakarta: LKIS, 2004.
- Bawani. Imam, *Pesantren Anak-anak Sedayu Gresik Jawa Timur, Studi Tentang Sistem Pendidikan dan Perkembangannya*, Disertasi Yogyakarta: IAIN Yogyakarta, 1995.
- Dhofier, Zamakhsyari, *Tradisi Pesantren*, Jakarta: LP3ES, 1982.
- Al-Farmawī, 'Abd al-Hayy, *al-Bidayah fi al-Tafsir al-Mawdhu'i*.
- Foucault, Michel, *The History of Sexuality*, New York: Pantheon Books, 1980.
- Haryatmoko, *Etika Politik dan Kekuasaan*, Jakarta: Agustus, 2003.
- Marhumah, *Gender Dalam Lingkungan Sosial Pesantren : studi tentang peran kiai dan nyai dalam sosialisasi gender di pesantren Ali Munawwir dan pesantren Ali Maksud Krapyak Yogyakarta*, Disertasi Yogyakarta: UIN Yogyakarta, 2008.
- Mastuhu, *Dinamika Sistem Pendidikan Pesantren*, Jakarta: INIS, 1994.
- Masyhud, M. Sulthon dan M. Khusnuridho, *Manajemen Pondok Pesantren*, Jakarta: Diva Pustaka, 2003.
- Muhaimin, *Arah Baru Pengembangan Pendidikan Islam: Pemberdayaan, Pengembangan Kurikulum Hingga Redefinisi Islamisasi Pengetahuan*, Bandung: Nuansa, 2003.
- Mujamil, *Pesantren: dari Transformasi Metodologi Menuju Demokratisasi Institusi*, Jakarta: Erlangga, 2007.
- Mustofa, Bisri, *al-Ibriz li Ma'rifah Tafsir al-Qur'an al-'Aziz Rembang: Menara*

Kudus, t.th.

Sugiyono, Memahami Penelitian Kualitatif,
Bandung: Alfabeta, 2009.

Zicmek, Manfred, *Pesantren Dalam
Perubahan Sosial*, terj. Butche B.
Soendjojo, Jakarta: P3M, 1986.

Zahro, Ahmad, *Tradisi Intelektual NU:
Lajnah Bahtsul Masa'il 1926-1991*,
Yogyakarta: LkiS, 2004.

<http://www.kitabklasik.net/2008/06/syekh-nawawi-al-bantani.html>.

<http://rumaysho.com/jalan-kebenaran/fanatik-buta-pada-kyai-743>.

Uun Yusufa