

Tradisionalisme, Metodologi Penafsiran, dan Lokalitas Budaya Jawa dalam *Tafsir al-Iklīl fī Ma'ānī al-Tanzīl*: Analisis Epistemologi Tafsir Nusantara Abdul Mustaqim.

Yedi Kuswandi ^{1*}, Ahmad Ziyad Syibromalisi ²

¹ UIN Sunan Gunung Djati Bandung; yedikuswandi@gmail.com; ORCID: 0009-0001-3126-7862

² UIN Sunan Gunung Djati Bandung; ahwal7128@gmail.com

* Correspondence

Abstract: Despite extensive studies on Indonesian Qur'anic exegesis (tafsir Nusantara), integrated analyses examining traditionalism, interpretive methodology, and Javanese cultural locality within a unified epistemological framework remain limited. This study explores these three dimensions in *Tafsir al-Iklīl fī Ma'ānī al-Tanzīl* by KH. Misbah Mustafa through Abdul Mustaqim's epistemological perspective of Nusantara tafsir. Employing a qualitative approach with descriptive-analytical and content analysis methods, data were collected from the primary source *Tafsir al-Iklīl* and secondary sources on Nusantara tafsir epistemology. The findings reveal that *Tafsir al-Iklīl* demonstrates moderate and critical traditionalism through five parameters: commitment to authentic teachings via *tafsir bi al-ma'thūr*, clear scholarly transmission chains, consistent theological unity emphasizing tawhid, open-mindedness toward differences, and application of wasathiyah principles. The interpretive methodology employs *tahliḥ* method with *adabi ijtīmā'ī* characteristics, integrating textual precision with social realities while predominantly referencing Shafi'i jurisprudence. Javanese cultural dialectics manifest through Pegon script usage, Arabic term adaptation into local contexts, and sharp critique of deviant practices including excessive tahlil, commercialized Qur'anic recitation competitions, teacher deification, and blind adherence. This study demonstrates that traditionalism need not be conservative but can be transformative when classical intellectual heritage dialogues with local sociocultural realities within critical and contextual epistemological frameworks. Practically, this research provides significant reference for Islamic education practitioners, preachers, and curriculum developers in Qur'anic studies programs to integrate local wisdom considerations without compromising Islamic teachings' purity.

Keywords: *cultural locality, epistemology, interpretive methodology, Nusantara tafsir, traditionalism*

Abstrak: Meskipun kajian terhadap tafsir Nusantara telah banyak dilakukan, analisis terintegrasi yang mengkaji tradisionalisme, metodologi penafsiran, dan lokalitas budaya Jawa dalam satu kerangka epistemologi masih terbatas. Penelitian ini mengeksplorasi ketiga dimensi tersebut dalam *Tafsir al-Iklīl fī Ma'ānī al-Tanzīl* karya KH. Misbah Mustafa melalui perspektif epistemologi tafsir Nusantara Abdul Mustaqim. Menggunakan pendekatan kualitatif dengan metode deskriptif-analitis dan *content analysis*, data dikumpulkan dari sumber primer *Tafsir al-Iklīl* dan sumber sekunder tentang epistemologi tafsir Nusantara. Hasil penelitian menunjukkan bahwa *Tafsir al-Iklīl* menampilkan tradisionalisme moderat dan kritis melalui lima parameter: komitmen terhadap keaslian ajaran melalui pendekatan *tafsir bi al-ma'thūr*, kejelasan jalur keilmuan, kesatuan gagasan yang menekankan tawhid, sikap lapang dada terhadap perbedaan, dan penerapan prinsip wasathiyah. Metodologi penafsiran menggunakan metode *tahlīlī* dengan corak *adabi ijtīmā'ī* yang memadukan ketepatan teks dengan realitas sosial serta dominan merujuk pada Mazhab Syafi'i. Dialektika lokalitas budaya Jawa termanifestasi dalam penggunaan aksara Pegon, adaptasi istilah Arab ke konteks lokal, dan kritik tajam terhadap praktik menyimpang seperti tahlil berlebihan, MTQ yang berorientasi komersial, pengkultusan guru, dan taqlid buta. Penelitian ini menunjukkan bahwa tradisionalisme tidak identik dengan konservatisme, melainkan dapat bersifat transformatif ketika warisan intelektual klasik didialogkan dengan realitas sosiokultural lokal dalam kerangka epistemologi yang kritis dan kontekstual. Secara praktis, penelitian ini menjadi rujukan penting bagi praktisi pendidikan Islam, pendakwah, dan pengembang kurikulum Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir untuk mengintegrasikan pertimbangan *local wisdom* tanpa meninggalkan kemurnian ajaran Islam.

Kata Kunci: *epistemologi, lokalitas budaya, metodologi penafsiran, tafsir Nusantara, tradisionalisme*

PENDAHULUAN

Tafsir Nusantara merupakan hasil dialog antara Al-Qur'an dengan realitas sosial budaya masyarakat Indonesia (Abror & Rodhiyah, 2023; Hermanto et al., 2025). Dialog ini terwujud melalui proses vernakularisasi —suatu fenomena yang juga ditemukan secara luas di berbagai komunitas Muslim di dunia (Rippin, 2006)—yakni penerjemahan dan penafsiran Al-Qur'an ke dalam bahasa lokal, yang menjadi jembatan penting dalam menerapkan nilai-nilai Al-Qur'an dalam kehidupan Muslim Indonesia (Gusmian, 2018, 2022; Parwanto, 2024; Safitriana, 2023). Proses vernakularisasi ini sekaligus mencerminkan dinamika interpretasi yang terus berevolusi seiring perubahan konteks sosiokultural (Saleh, 2010). Salah satu wujud nyata vernakularisasi adalah *Tafsir al-Iklīl fī Ma'ānī al-Tanzīl* karya KH. Misbah Mustafa (1916–1994) yang ditulis dalam bahasa Jawa beraksara Arab Pegon, mencerminkan tradisi intelektual pesantren pesisir utara Jawa (Hidayat et al., 2024).

Meskipun telah diteliti, kajian terhadap *Tafsir al-Iklīl* masih menyisakan celah. Penelitian terdahulu lebih fokus pada aspek tertentu seperti lokalitas bahasa, gender, atau budaya Jawa secara terpisah. Namun, kajian yang mengintegrasikan tiga dimensi penting—tradisionalisme, metodologi penafsiran, dan lokalitas budaya Jawa—dalam kerangka epistemologi tafsir Nusantara Abdul Mustaqim belum dilakukan secara menyeluruh (Latif, 2020; Lukman, 2021). Penelitian ini berusaha mengisi kekosongan tersebut dengan menganalisis ketiga dimensi ini melalui perspektif epistemologi tafsir Nusantara yang menekankan pentingnya *local wisdom*, sikap kritis terhadap tradisi, dan fungsi transformatif tafsir sebagai agen perubahan sosial (Gusmian, 2018; Mustaqim, 2010).

Berdasarkan latar belakang tersebut, penelitian ini merumuskan pernyataan masalah: terdapat tradisionalisme, metodologi penafsiran, dan lokalitas budaya Jawa dalam *Tafsir al-Iklīl fī Ma'ānī al-Tanzīl* yang perlu dikaji dengan perspektif epistemologi tafsir Nusantara. Penelitian ini menjawab empat pertanyaan: (1) Bagaimana kecenderungan tradisionalisme dalam *Tafsir al-Iklīl*? (2) Bagaimana metodologi penafsiran yang digunakan? (3) Bagaimana dialektika lokalitas budaya Jawa dalam tafsir ini? (4) Bagaimana ketiga aspek tersebut dipahami melalui epistemologi tafsir Nusantara Abdul Mustaqim?

Penelitian ini bertujuan menganalisis kecenderungan tradisionalisme, metodologi penafsiran, dan dialektika lokalitas budaya Jawa dalam *Tafsir al-Iklīl* melalui perspektif epistemologi tafsir Nusantara. Secara teoritis, penelitian ini diharapkan memperkaya kajian epistemologi tafsir Nusantara dan pemahaman tentang integrasi warisan intelektual klasik dengan realitas lokal. Secara praktis, penelitian ini dapat menjadi rujukan bagi pendidik

Islam, pendakwah, dan pengembangan kurikulum Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir di perguruan tinggi.

Beberapa penelitian terdahulu telah mengkaji *Tafsir al-Iklīl* dengan fokus berbeda. Nur Hadi dan Mujiburrohman (2022) menyimpulkan tafsir ini merepresentasikan gerakan Islam ortodoks pesantren. Ahmad Zainal Abidin dkk. (2022) menemukan konstruksi sosial-budaya memengaruhi penafsiran yang cenderung mensubordinasikan perempuan. Dimas Putra Manfaat (2024) menunjukkan pola adaptasi, integrasi, dan negosiasi budaya Jawa. Ahmad Fadhil Alfauzy (2024) mengidentifikasi metode *taḥlīlī* dan kecenderungan mazhab Syafi'i. Abd Majid Abror dan Fatimatur Rodhiyah (2023) menemukan tiga lokalitas: penampilan, komunikasi, dan penafsiran. Islah Gusmian (2020) menganalisis vernakularisasi Al-Qur'an pesantren dalam aspek bahasa, aksara, dan kritik tradisi.

Penelitian ini berbeda dengan penelitian terdahulu dalam tiga hal. Pertama, mengintegrasikan tiga dimensi (tradisionalisme, metodologi, dan lokalitas) dalam satu kajian komprehensif. Kedua, menggunakan perspektif epistemologi tafsir Nusantara Abdul Mustaqim sebagai kerangka analisis utama. Ketiga, tidak hanya mendeskripsikan karakteristik tafsir, tetapi menganalisisnya dalam konteks epistemologi tafsir transformatif yang menekankan fungsi tafsir sebagai agen perubahan sosial.

Kerangka berpikir penelitian ini disusun secara sistematis mengikuti urutan pertanyaan penelitian. Pertama, memahami bahwa *Tafsir al-Iklīl* merupakan produk intelektual pesantren dengan karakteristik tradisionalisme yang kuat. Kedua, mengidentifikasi metodologi penafsiran yang digunakan. Ketiga, menganalisis dialektika lokalitas budaya Jawa. Keempat, menganalisis ketiga dimensi tersebut dalam perspektif epistemologi tafsir Nusantara Abdul Mustaqim. Kelima, mengungkap kontekstualisasi budaya dalam penafsiran Al-Qur'an oleh KH. Misbah Mustafa. Akhirnya, menghasilkan pemahaman komprehensif terhadap *Tafsir al-Iklīl*.

Sebagai landasan teoretis, penelitian ini menerapkan beberapa konsep relevan. Pertama, epistemologi tafsir Nusantara Abdul Mustaqim yang memahami penafsiran Al-Qur'an di Indonesia melalui fase formatif, afirmatif, reformatif, dan progresif (Darmawan, 2023; Mustaqim, 2010). Kedua, konsep tradisionalisme Islam pesantren yang berbeda dari fundamentalisme atau konservatisme (Hadi & Mujiburrohman, 2022). Ketiga, metodologi tafsir meliputi pendekatan *taḥlīlī*, *ijmālī*, *muqāran*, dan *mawḍū'ī* (Alfauzy, 2024; Kusnadi & Fitrawati, 2023; Maulana et al., 2021). Keempat, vernakularisasi Al-Qur'an sebagai proses penerjemahan ke dalam bahasa dan budaya lokal yang memunculkan keragaman budaya

Islamicate (Gusmian, 2020, 2022; Hodgson, 1977). Kelima, *local wisdom* sebagai nilai lokal yang didialogkan dengan Al-Qur'an (Manfaat, 2024; Nafisah, 2023; Purwoyuliyanto, 2025). Keenam, perspektif sosiologi pengetahuan Karl Mannheim yang menegaskan tafsir dipengaruhi konteks sosiokultural mufasssir (Gusmian, 2018; Mannheim, 1936).

METODE PENELITIAN

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan metode deskriptif-analitis dan *content analysis* (Darmalaksana, 2020). Data primer bersumber dari *Tafsir al-Iklil fi Ma'ānī al-Tanzīl* karya KH. Misbah Mustafa edisi Menara Kudus, sedangkan data sekunder meliputi karya Abdul Mustaqim tentang epistemologi tafsir Nusantara dan artikel ilmiah terkait.

Pencarian literatur dilakukan melalui database akademik (Google Scholar, Portal Garuda, dan repositori institusi) dengan kata kunci: "Tafsir al-Iklil", "KH. Misbah Mustafa", "epistemologi tafsir Nusantara", "Abdul Mustaqim", "vernakularisasi Al-Qur'an", "tafsir Jawa Pegon", "tradisionalisme pesantren", dan "lokalitas budaya Jawa". Penelusuran dilengkapi dengan teknik *snowballing* dari referensi artikel relevan. Rentang publikasi dibatasi tahun 2020–2025 untuk memperoleh kajian terkini, kecuali karya klasik fundamental seperti Mannheim (1936) dan Hodgson (1977).

Kriteria inklusi meliputi: (1) literatur yang membahas *Tafsir al-Iklil* secara spesifik atau substansial; (2) karya tentang epistemologi tafsir Nusantara, khususnya Abdul Mustaqim; (3) kajian metodologi tafsir dan tradisionalisme pesantren; (4) penelitian vernakularisasi dan lokalitas budaya Jawa dalam penafsiran Al-Qur'an; dan (5) publikasi berbahasa Indonesia, Arab, atau Inggris yang memiliki validitas akademik. Kriteria eksklusi meliputi: (1) literatur yang menyinggung *Tafsir al-Iklil* secara marginal tanpa analisis mendalam; (2) publikasi tanpa *peer-review* atau validitas akademik yang jelas; (3) sumber yang tidak dapat diakses secara penuh; dan (4) literatur di luar rentang waktu yang ditentukan, kecuali rujukan klasik.

Pengumpulan data dilakukan melalui studi dokumen dengan membaca dan mengidentifikasi bagian penting *Tafsir al-Iklil* yang berkaitan dengan tradisionalisme, metodologi penafsiran, dan lokalitas budaya Jawa. Analisis data dilakukan melalui tahapan inventarisasi, klasifikasi berdasarkan tiga dimensi penelitian, dan interpretasi menggunakan perspektif epistemologi tafsir Nusantara Abdul Mustaqim.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Epistemologi Tafsir Nusantara Abdul Mustaqim

Abdul Mustaqim merupakan salah satu pemikir tafsir kontemporer Indonesia yang mengembangkan kerangka epistemologi tafsir Nusantara. Epistemologi yang ditawarkannya berupaya menjembatani antara warisan intelektual klasik Islam dengan realitas sosiokultural lokal Indonesia. Mustaqim memandang bahwa setiap produk tafsir sesungguhnya merupakan hasil dialog antara teks Al-Qur'an, konteks sosial budaya, dan pemahaman sang penafsir.

Periodisasi perkembangan tafsir

Mustaqim membagi perkembangan tafsir menjadi tiga periode berdasarkan cara berpikir yang dominan pada setiap masa. Pertama, era formatif (masa Nabi hingga abad kedua hijriah) dengan nalar quasi-kritis. Pada masa ini, penafsiran sangat bergantung pada tokoh-tokoh seperti Nabi, sahabat, dan tabi'in. Metode yang digunakan adalah *tafsir bi al-ma'thūr* (tafsir berdasarkan riwayat) dengan pendekatan deduktif, di mana teks Al-Qur'an menjadi sumber utama dan belum berkembang tradisi kritik yang kuat.

Kedua, era afirmatif (Abad Pertengahan) dengan nalar ideologis. Pada masa ini, penafsiran Al-Qur'an sering dipengaruhi oleh kepentingan politik, mazhab, atau ideologi tertentu. Al-Qur'an kerap dijadikan alat untuk melegitimasi kepentingan kelompok atau penguasa. Fanatisme mazhab sangat kental sehingga penafsiran menjadi bersifat sektarian dan kurang objektif.

Ketiga, era reformatif (modern-kontemporer) dengan nalar kritis. Para mufasssir pada masa ini, seperti Muhammad Abduh, Fazlur Rahman, dan Muhammad Syahrur, bersikap kritis terhadap produk tafsir masa lalu yang dianggap tidak relevan lagi. Mereka memanfaatkan berbagai perangkat keilmuan modern dan membangun hubungan dialogis antara teks, konteks, dan penafsir (Juhri, 2023; Lukman, 2021; Mustaqim, 2010).

Karakteristik tafsir kontemporer

Mustaqim mengidentifikasi empat karakteristik utama paradigma tafsir kontemporer yang menjadi dasar epistemologi tafsir Nusantara (Mustaqim, 2010). Pertama, memposisikan Al-Qur'an sebagai kitab petunjuk. Muhammad Abduh mengkritik tafsir-tafsir klasik yang hanya berfokus pada aspek kebahasaan teknis, sehingga kehilangan fungsinya sebagai pemberi petunjuk bagi kehidupan manusia. Tafsir seharusnya menjadikan Al-Qur'an sebagai sumber petunjuk (*mashdar al-hidayah*), bukan alat pembenaran ideologi tertentu.

Kedua, bernuansa hermeneutis. Berbeda dengan tafsir klasik yang cenderung tekstualis, tafsir kontemporer menggunakan pendekatan hermeneutik yang menekankan aspek metodologis dalam memahami teks (Asnajib, 2020; Muallifah et al., 2022). Pendekatan ini menghasilkan pembacaan yang produktif dan kreatif, bukan sekadar pengulangan atau membenaran ideologi. Hermeneutika memungkinkan teks dipahami dalam konteks kekinian yang berbeda dengan situasi saat teks diturunkan (Irawan, 2020; Ni'ami & Irfan, 2023).

Ketiga, kontekstual dan berorientasi pada semangat Al-Qur'an. Para mufasssir kontemporer tidak hanya memahami ayat secara harfiah, tetapi berusaha menangkap "ruh" atau semangat di balik teks. Mereka mencari *maghza* (makna substantif) yang terkandung dalam ayat, sehingga penafsiran dapat terus relevan dengan perkembangan zaman. Prinsip yang dipegang adalah *al-'ibrah bi maqashid asy-syari'ah* (yang penting adalah tujuan syariat), bukan hanya bunyi teks secara literal.

Keempat, bersifat ilmiah, kritis, dan non-sektarian. Produk tafsir kontemporer dapat diuji kebenarannya berdasarkan konsistensi metodologi dan terbuka terhadap kritik akademis. Para mufasssir tidak terjebak pada kungkungan mazhab tertentu, tetapi bersikap kritis terhadap berbagai pendapat, baik klasik maupun kontemporer, yang dianggap tidak sesuai dengan perkembangan zaman.

Struktur epistemologi tafsir

Struktur epistemologi tafsir kontemporer menurut Mustaqim terdiri dari tiga komponen yang saling terkait (Mustaqim, 2010). Pertama, dari sisi sumber penafsiran, tafsir kontemporer bersumber pada tiga hal yang saling berdialog: teks Al-Qur'an, akal (ijtihad), dan realitas empiris. Ketiganya memiliki kedudukan sejajar dan saling melengkapi, berbeda dengan tafsir klasik yang menempatkan teks di posisi paling dominan.

Kedua, dari sisi metode dan pendekatan, para mufasssir kontemporer menggunakan berbagai metode yang bersifat interdisipliner. Metode yang paling populer adalah metode tematik (*mawḍū'ī*) yang membahas tema tertentu dengan mengumpulkan ayat-ayat yang relevan. Selain itu, berkembang juga berbagai pendekatan seperti hermeneutika *double movement* yang dikembangkan Fazlur Rahman, pendekatan linguistik strukturalis oleh Muhammad Syahrur, serta pendekatan antropologis dan historis oleh Muhammad Arkoun.

Ketiga, dari sisi validitas atau standar kebenaran, Mustaqim menggunakan tiga teori kebenaran dari Filsafat Ilmu. Teori koherensi menilai kebenaran berdasarkan konsistensi logis penafsiran dengan proposisi yang dibangun. Teori korespondensi menilai kebenaran

berdasarkan kesesuaian dengan fakta empiris. Sedangkan teori pragmatisme menilai kebenaran berdasarkan kemampuan penafsiran memberikan solusi bagi masalah sosial yang nyata.

Asumsi dasar dan implikasi

Mustaqim merumuskan tiga asumsi dasar yang mendasari paradigma tafsir kontemporer (Mustaqim, 2010). Pertama, Al-Qur'an bersifat *shalih li kulli zaman wa makan* (sesuai untuk setiap waktu dan tempat). Prinsip-prinsip universal Al-Qur'an akan selalu relevan, meskipun cara penerapannya harus disesuaikan dengan konteks zaman melalui proses kontekstualisasi yang berkelanjutan.

Kedua, teks bersifat statis sedangkan konteks bersifat dinamis. Al-Qur'an sebagai teks telah sempurna dan tertutup, sementara permasalahan manusia terus berkembang. Oleh karena itu, diperlukan upaya terus-menerus untuk mengaktualisasikan pesan-pesan universal Al-Qur'an dalam konteks partikular setiap zaman.

Ketiga, penafsiran bersifat relatif dan tentatif. Al-Qur'an sebagai wahyu memiliki kebenaran mutlak, tetapi pemahaman manusia terhadapnya bersifat relatif karena dipengaruhi oleh latar belakang budaya, pendidikan, dan pengalaman sang penafsir. Oleh karena itu, hasil penafsiran tidak identik dengan Al-Qur'an itu sendiri dan selalu terbuka untuk dikritisi.

Epistemologi ini memiliki dua implikasi penting dalam praktik penafsiran. Pertama, rekonstruksi metodologi melalui pendekatan sosio-historis. Untuk memahami ayat dengan baik, perlu dipahami konteks turunnya ayat, baik konteks spesifik (*asbab an-nuzul* mikro) maupun konteks sosial-budaya yang lebih luas (*asbab an-nuzul* makro). Dengan memahami konteks, penafsir dapat menangkap pesan moral universal di balik ungkapan literal ayat. Yang perlu dijaga adalah substansi nilai moral universal, sedangkan bentuk tekstual yang bersifat partikular dapat dikontekstualisasikan sesuai kebutuhan zaman.

Kedua, rekonstruksi teologi dan sosial. Penafsiran Al-Qur'an harus mampu menjadi pendorong perubahan sosial (*agent of social change*). Teologi yang dikembangkan harus bersifat inklusif, progresif, dan membebaskan, sehingga dapat mendukung tegaknya nilai-nilai demokrasi, keadilan, dan kesetaraan dalam masyarakat yang plural. Tafsir tidak boleh hanya berupa konsep-konsep abstrak, tetapi harus mampu menjawab persoalan konkret yang dihadapi masyarakat.

Relevansi untuk tafsir Nusantara

Aspek penting dalam epistemologi tafsir Nusantara adalah pertimbangan terhadap kearifan lokal (*local wisdom*). Mustaqim menekankan bahwa penafsiran harus mempertimbangkan aspek budaya lokal agar pesan-pesan Al-Qur'an dapat dipahami dan diamalkan dengan baik oleh masyarakat. Dalam konteks ini, *local wisdom* bukan sekadar ornamen kultural, melainkan medium epistemologis yang memungkinkan terjadinya dialog produktif antara universalitas Al-Qur'an dengan partikularitas konteks lokal. Melalui pendekatan ini, nilai-nilai Al-Qur'an tidak dipaksakan secara asing, tetapi diintegrasikan secara organik dengan kerangka budaya masyarakat setempat (Mustaqim, 2010).

Kerangka epistemologi tafsir Nusantara sangat berguna untuk menganalisis karya-karya tafsir yang lahir di Indonesia. Epistemologi ini memungkinkan kita untuk: (1) mengidentifikasi kecenderungan tradisionalisme yang tidak konservatif, melainkan transformatif melalui dialog antara khazanah klasik dengan realitas lokal; (2) menganalisis metodologi penafsiran yang digunakan dengan melihat konsistensi dan pendekatan yang dipilih; (3) mengungkap bagaimana lokalitas budaya diwujudkan melalui penggunaan bahasa lokal, adaptasi istilah Arab, dan kritik terhadap praktik yang menyimpang; serta (4) menilai sejauh mana tafsir berfungsi sebagai agen perubahan yang memberikan solusi terhadap masalah sosial.

Dengan demikian, epistemologi tafsir Nusantara Abdul Mustaqim menyediakan kerangka analisis yang komprehensif untuk memahami dinamika penafsiran Al-Qur'an di Indonesia. Epistemologi ini menjembatani antara penghormatan terhadap warisan klasik dengan kebutuhan untuk responsif terhadap konteks lokal, antara komitmen pada kemurnian ajaran Islam dengan keterbukaan terhadap kearifan lokal, serta antara dimensi normatif-ideal dengan dimensi praktis-realistis. Melalui dialog berkelanjutan inilah, Al-Qur'an dapat terus menjadi sumber petunjuk yang relevan bagi kehidupan umat Islam Indonesia di setiap zaman (Muzakki, 2019; Pratama et al., 2023).

Genealogi KH. Misbah Mustafa

Kelahiran

K.H. Misbah Mustafa, memiliki nama lengkap Misbah bin Zainal Musthafa, lahir pada tahun 1916 M di Rembang, Jawa Tengah. Kehidupan masa kecilnya diwarnai peristiwa tragis yang membentuk karakter dan perjalanan hidupnya kelak. Pada tahun 1923 M, ketika

Misbah baru berusia 3,5 tahun, ia bersama keluarganya melaksanakan ibadah haji. Saat perjalanan tersebut, ayahnya jatuh sakit hingga pada akhirnya wafat di tanah suci dalam usia 63 tahun. Pengurusan jenazahnya dipercayakan kepada seorang syekh dengan biaya 60 rupiah, karenanya pihak keluarga tidak ada yang mengetahui dengan pasti lokasi makamnya (Sa'dullah, 2020).

Kemudian Misbah diasuh oleh H. Zuhdi, kakak tirinya. Kepergian sang ayah mengubah drastis kehidupan Misbah. Meski berasal dari keluarga berkecukupan, kondisi ekonomi keluarga menjadi memprihatinkan sepeninggalan ayahnya. Kondisi sulit ini justru menjadi motivasi baginya untuk memenuhi kebutuhan hidup dan membiayai pendidikannya di pondok pesantren dengan menulis dan menerjemahkan kitab-kitab (Rifqi, 2019).

Pada tahun 1940, di usia 31 tahun, Misbah menikah dengan Masrullah, putri Kyai Ridwan dari Bangilan, Tuban, dijodohkan oleh KH. Ahmad bin Su'aib. Dari pernikahan ini, mereka dikaruniai lima orang anak, yaitu: Syamsiah, Hammah, Abdul Malik, Muhammad Nafis, dan Ahmad Rafiq. Setelah Masrullah meninggal, Misbah menikah kembali sebanyak dua kali dengan Hj. Ainun dari Kaliwungu dan Hj. Syarifah Syifa' dari Gresik, namun tidak dikaruniai anak dari kedua pernikahan tersebut (Mabruroh, 2024).

KH. Misbah Mustafa wafat pada tanggal 7 Dzulqa'dah 1414 H / 18 April 1994 M, dalam usia 78 tahun. Beliau dimakamkan di Desa Banjarworo, Bangilan, Tuban. Saat wafat, beliau meninggalkan dua orang istri, lima orang anak, serta beberapa karya termasuk *Tafsir Tāj al-Muslimīn* yang belum selesai, baru mencapai empat jilid (Abidin et al., 2019).

Pendidikan dan guru-gurunya

Perjalanan pendidikan KH. Misbah Mustafa dimulai pada usia 6 tahun ketika ia masuk Sekolah Rakyat (SR). Setelah menyelesaikan pendidikan dasar, pada tahun 1928 M (ada sumber lain menyebutkan 1933 M), ia melanjutkan ke Pondok Pesantren Kasingan, Rembang, dalam asuhan KH. Kholil bin Harun (Dhofier, 2021; Nst et al., 2020).

Di pesantren ini, pendidikan Misbah terfokus pada ilmu nahwu dan sharaf dengan mempelajari kitab-kitab di antaranya: *al-Jurumiyyah*, *al-Imrithi*, dan *Alfiyah Ibn Malik*. Pada usia yang relatif muda tersebut, ia mampu mengkhhatamkan kitab *Alfiyah* sebanyak 17 kali, sebuah pencapaian luar biasa yang menunjukkan kecerdasan dan keseriusannya. Bahkan dari seluruh santri KH. Kholil, hanya ia dan kakaknya Bisri yang dapat menirukan dengan sempurna kekhasan dari nadzam *Alfiyah* yang dilagukan oleh sang guru. Keistimewaan ini mengantarkan mereka berdua menjadi santri kesayangan KH. Kholil (Nisak, 2019).

Setelah matang dalam berbagai bidang keilmuan di Pesantren Kasingan, Misbah kemudian melanjutkan pendidikannya ke Pesantren Tebuireng, Jombang, pada tahun 1357 H, dalam asuhan KH. Hasyim Asy'ari. Di Tebuireng, kematangan ilmu gramatikanya yang diperoleh dari Kasingan membuatnya dikenal sebagai santri yang sangat cakap dalam ilmu bahasa. Metode pengajaran *Alfiyah* yang ia kuasai bahkan dikenal dengan sebutan “Alfiyah Kasingan.” Beliau juga tercatat pernah menjadi santri di Pesantren Tasik Agung, Kaliwungu, dan selanjutnya ke Mekah untuk memperdalam ilmu agama (Sabella & Rahmawati, 2024).

Karya-karya lain

KH. Misbah Mustafa merupakan ulama pesantren yang sangat produktif di bidang penulisan. Ia menghasilkan tidak kurang dari 270 karya tulis yang mencakup berbagai cabang keilmuan Islam. Menurut putranya, Muhammad Nafis, setiap hari tidak kurang dari 100 lembar, Misbah menulis dan menerjemahkan. Seluruh karyanya ditulis menggunakan aksara Pegon (Arab–Jawa), dan sebagian dalam bahasa Indonesia (Gusmian, 2020).

Di bidang tafsir, karya monumentalnya adalah *Tafsir al-Iklīl fī Ma'ānī al-Tanzīl*, kitab tersebut ditulis dalam bahasa Jawa Pegon sebanyak 30 jilid. Setelah kecewa dengan penerbit yang menghapus sebagian teks tanpa izin, ia menulis *Tafsir Tāj al-Muslimīn* yang sayangnya hanya terselesaikan hingga empat jilid karena beliau wafat. Karya tafsir lainnya meliputi *Tafsir Nibrās al-Muslimīn* (terjemahan *Tafsir al-Jalālain*) serta *Tafsir Surah Yāsīn* (Maulana et al., 2021).

Dalam bidang fikih, Misbah menerjemahkan puluhan kitab klasik seperti *Al-Muḥaḍḍab*, *Minḥāj al-‘Ābidīn*, *Kifāyah al-Akhyār*, *Fath al-Qarīb*, dan banyak lainnya. Ia juga menulis karya asli seperti *Al-Mabādi’ al-Fiqhiyyah*, *Manāsik Ḥajj*, *Masā’il al-Nisā’*, dan *Al-Badr al-Munīr fī Kasyf Zulumāt al-Jammi al-Ghaḥfīr* tentang keharusan bermazhab dalam fikih (Gusmian, 2020).

Kontribusinya di bidang hadis tak kalah penting. Ia menerjemahkan kitab-kitab hadis utama seperti *Ṣaḥīḥ Bukhārī*, *Riyāḍ al-Ṣāliḥīn*, *Bulūgh al-Marām*, dan *Al-Jāmi’ al-Ṣaḥīḥ*. Dalam bidang bahasa Arab, ia menerjemahkan *Alfiyah* dan menulis karya asli *Aṣ-Ṣarf al-Wāḍiḥ* serta *Sullam al-Naḥwi*. Sedangkan di bidang akhlak-tasawuf, ia menerjemahkan karya besar seperti *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn* dan *Al-Ḥikam*, serta menulis karya asli seperti *Aurād al-Bālighah* dan *Khizb al-Naṣr* (Gusmian, 2020).

Kontribusi bagi pesantren dan keilmuan islam

Setelah menikah dengan putri KH. Ridwan, Misbah menetap di Bangilan dan mengajar di Pesantren al-Balagh milik mertuanya. Kepiawaian dan keseriusannya dalam mengajar membuat KH. Ridwan akhirnya menyerahkan pengelolaan pesantren sepenuhnya kepadanya. Pada tahun 1975, Misbah membangun masjid dan pesantren baru yang juga dinamai Pesantren al-Balagh di Dusun Karangtengah, Bangilan. Yang menarik, ia menolak segala bantuan, termasuk tawaran dari Hasyim Muzadi (mantan Ketua PBNU), karena ingin menjaga pesantrennya dari campur tangan politik (Mabruroh, 2024).

Metode pengajarannya tegas dan keras. Ia tidak segan untuk memarahi santri jika tidak bisa memahami atau menghafal pelajaran. Karena sikapnya ini, jumlah santrinya tidak pernah banyak, hanya berkisar 20–30 orang pada setiap periode. Namun, dengan jumlah yang sedikit ini, ia bisa mendidik mereka dengan lebih intensif dan istiqamah. Meski jumlahnya terbatas, Pesantren al-Balagh menghasilkan banyak ulama terkenal, di antaranya KH. Habibullah Idris (pendiri Universitas UNSIQ Wonosobo), Tantowi (pendiri universitas di Kendal), Anis (ketua tarekat di Cirebon), dan Hafidzin (pengasuh Pondok Pesantren al-Aris yang kini memiliki ribuan santri) (Gusmian, 2020).

Kontribusi terbesar Misbah terletak pada kepenulisan. Sikap uniknya adalah menjual karya langsung kepada penerbit tanpa sistem royalti untuk menjaga keikhlasan. Ia bahkan tidak mempermasalahkan jika hak cipta dari karyanya diambil alih oleh penerbit. Baginya, dakwah yang paling efektif dan bersih dari pamrih adalah melalui tulisan, karena jangkauannya lebih luas dan bisa diwariskan. Hasil dari menulis ini tidak hanya untuk menghidupi keluarganya, tetapi juga digunakan untuk membangun masjid di lingkungan pesantren (Maulana et al., 2021).

Misbah juga dikenal sebagai ulama yang kritis dan berani. Ia mengharamkan bunga bank karena menganggapnya riba (Batubara, 2025), menolak program KB pemerintah Orde Baru (Batubara, 2025; Gusmian, 2020), mengharamkan MTQ (Manfaat, 2024), menolak penggunaan pengeras suara dalam ibadah, mengkritik tradisi tahlil dan haul yang berlebihan (Sabella & Rahmawati, 2024), serta mengkritik pengkultusan guru yang berlebihan. Sikap kritisnya terhadap kebijakan pemerintah bahkan membuatnya sempat ditangkap. Namun, ia tetap teguh pada pendiriannya, menjadikannya sosok ulama yang disegani meski kontroversial (Batubara, 2025; Hefner, 2020; Razaq, 2025).

Gambaran Umum *Tafsir al-Iklil*

Motivasi penulisan

Penulisan kitab *Tafsir al-Iklīl fī Ma'ānī al-Tanzīl* dilatarbelakangi oleh dua hal utama. Pertama, sebagai respons terhadap kondisi sosial masyarakat. K.H. Misbah Mustafa menyaksikan masyarakat di sekitarnya tidak menyeimbangkan antara urusan dunia dan akhirat. Kegelisahan ini mendorong beliau untuk menulis sebuah tafsir Al-Qur'an berbahasa Jawa agar mudah dipahami oleh masyarakat awam. Dalam muqaddimah tafsirnya, beliau menulis harapan agar tulisan ini tidak berhenti di tengah-tengah dan bermanfaat bagi dirinya, keturunannya, serta seluruh hamba Allah (Maulana et al., 2021; Ramadhani & Fauzianor, 2025).

Kedua, sebagai upaya mencari nafkah untuk keluarga. Menurut penuturan KH. Mustafa Bisri (Gus Mus), di masa itu lapangan pekerjaan begitu terbatas. Tanpa memiliki ijazah yang dapat digunakan untuk menjadi pegawai negeri dan tanpa keterampilan bertani, maka satu-satunya jalan yang bisa ditempuh adalah menulis kitab, kemudian menjualnya kepada percetakan. Menurut KH. Misbah, menulis untuk menafkahi keluarga kedudukannya sama tinggi dengan menyebarkan ilmu, karena keduanya merupakan amal yang mulia (Maulana et al., 2021).

Bahasa dan penamaan tafsir

Pemilihan bahasa Jawa dengan aksara Arab Pegon dimaksudkan agar mudah dipahami oleh masyarakat luas. Bahasa yang digunakan bukanlah bahasa Jawa pasaran, melainkan bahasa santri yang kaya akan istilah Arab dan ungkapan lokal bernuansa religius (Abror & Rodhiyah, 2023). Misbah mengadaptasi berbagai istilah Arab seperti *tafsir*, *takwil*, *hikmah*, dan *syari'ah* dengan penjelasan kontekstual, sehingga pembaca tidak hanya memahami terjemahan literal, tetapi juga makna konseptual di baliknya (Safitriana, 2023).

Ciri khas bahasa KH. Misbah tampak pada gaya tutur yang komunikatif dan pedagogis. Ia tidak menulis dengan gaya ilmiah yang kaku, melainkan dengan bahasa yang mengalir seperti seorang guru mengajar santrinya. Ungkapan-ungkapan khas Jawa seperti “*iku tegese*” (artinya ialah), “*kudu dieling-eling*” (harus diingat), atau “*aja nganti*” (jangan sampai) menjadi penanda pendekatan pedagogis yang kuat.

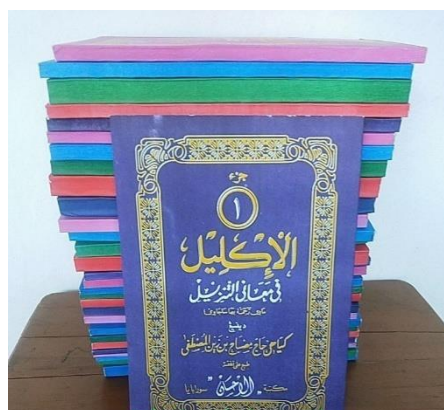
Nama *al-Iklīl fī Ma'ānī al-Tanzīl* dipilih dengan cermat. Secara bahasa, *al-Iklīl* berarti mahkota atau tutup kepala raja yang dilapisi emas serta berlian sebagai simbol kemuliaan. Dengan pemberian nama ini, KH. Misbah berharap agar umat Islam menjadikan Al-Qur'an sebagai mahkota atau pelindung bagi diri mereka. Menurut Gus Mus, penamaan dengan pola

yang senada (*al-Iklīl* dan *al-Tanzīl*) juga mengikuti gaya penulisan kitab-kitab dari Timur Tengah pada masa itu (Gusmian, 2020).

Sistematika penulisan tafsir

Tafsir al-Iklīl ditulis dalam kurun waktu delapan tahun (1977–1985 M), kemudian oleh percetakan Al-Ihsan Surabaya diterbitkan. Saat penerbitan, terjadi peristiwa yang membuat KH. Misbah kecewa, pihak percetakan Al-Ihsan menghilangkan banyak penjelasan-penjelasan ayat tanpa meminta izin, dengan alasan untuk menghindari perselisihan. Kekecewaan mendalam ini mendorong KH. Misbah untuk menulis kembali tafsir baru yang diberi nama *Tāj al-Muslimīn min Kalām Rabb al-‘Ālamīn* pada tahun 1987, kemudian ia dicetak sendiri melalui percetakan pribadi *Majlis Ta‘līf wa al-Khaṭṭāt* di Bangilan. Sayangnya, tafsir ini hanya terselesaikan empat jilid karena beliau wafat pada tahun 1994 (Maulana et al., 2021).

Sistematika penulisan *Tafsir al-Iklīl* memiliki kekhasan tersendiri, disusun secara *mushafī* dari Surah al-Fātiḥah hingga Surah an-Nās, terdiri dari 30 juz dan dicetak dalam 30 jilid, di mana setiap jilid berisi penafsiran terhadap satu juz Al-Qur'an, yang dicetak dengan sampul berbeda-beda warna. Jumlah halaman pada setiap jilid bervariasi, tergantung pada kedalaman penafsiran. Juz ke-10 memiliki penafsiran terbanyak dengan 294 halaman, sedangkan juz ke-27 memiliki penafsiran paling sedikit dengan hanya 80 halaman.



Gambar 1. Cover *Tafsir al-Iklīl*

Penomoran halaman ditulis secara berkelanjutan dari juz 1 hingga juz 29, berakhir di halaman 4482. Sedangkan juz ke-30 diberi nama tersendiri, yaitu *Tafsir Juz ‘Amma fī Ma ‘ānī*

al-Tanzīl, dengan penomoran halaman tersendiri mulai dari halaman 1 hingga 192. Setiap halaman terstruktur dengan nama surah di pojok atas kanan, nomor juz di tengah atas, dan nomor halaman di pojok atas kiri. Pada awal setiap surah, KH. Misbah memberikan informasi tentang nama surah, jumlah ayat, tempat turunnya (Makkiyah atau Madaniyah), *asbābun nuzūl* jika ada, serta gambaran umum permasalahan yang dibahas.

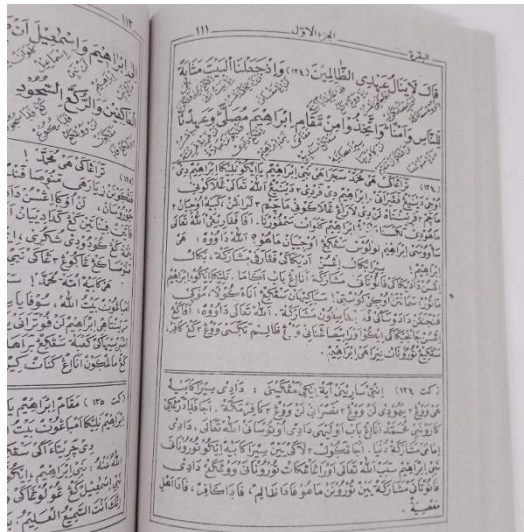
Teknik penafsiran menggunakan dua cara. Pertama, makna *gandul* atau makna gantung. Setiap kata dalam ayat diterjemahkan ke dalam bahasa Jawa, ditulis menurun miring ke kiri 45 derajat yang digantungkan di bawah kata tersebut. Kedua, terjemahan per ayat yang diletakkan di bagian bawah, ditulis menggunakan bahasa Jawa dengan aksara Pegon. Sistem penomoran abjad Arab digunakan untuk mempermudah pemahaman pembaca mengikuti alur penafsiran.



Gambar 2. Bagian dalam *Tafsir al-Iklīl*

Kemudian, penjelasan ayat dibagi menjadi dua tingkatan. Pertama, penjelasan global ditandai dengan garis tipis mendatar, KH. Misbah memberikan terjemahan ringkas dan mudah dipahami. Sementara penjelasan rinci ditandai dengan dua garis tebal sejajar yang mencakup makna kata secara mendetail, *munāsabah*, *asbābun nuzūl*, riwayat dari sahabat dan tabi'in, serta penjelasan hukum fikih dan hikmah yang dapat diambil.

Untuk menandai hal-hal penting, KH. Misbah menggunakan istilah-istilah khusus seperti “Ket” (keterangan) untuk uraian penafsiran yang panjang, “Mas’alah” untuk contoh persoalan seperti kasus warisan, “Tanbih” (peringatan) untuk catatan penting tentang tradisi masyarakat, “Faedah” untuk intisari ayat, dan “Qisah” untuk kisah atau riwayat yang relevan.



Gambar 3. Dua penjelasan bertingkat dan istilah khusus

Sumber, Metode, dan Corak Penafsiran

Sumber penafsiran

KH. Misbah Mustafa mengakui bahwa dalam menulis *Tafsir al-Iklīl*, beliau tidak hanya mengandalkan pemikirannya sendiri. Ia merujuk pada kitab-kitab tafsir yang diberkahi oleh Allah SWT, dengan *Tafsir al-Qurtubī* sebagai rujukan utama (91 kali), diikuti oleh *Tafsir al-Šāwī* (57 kali), *Tafsir al-Khāzin* (45 kali), *Tafsir al-Jalālain* (38 kali), dan *Tafsir al-Rāzī* (25 kali). Rujukan lainnya termasuk *Tafsir al-Munīr*, *Tafsir al-Jamāl*, dan *Tafsir Ibn Kathīr* (Hadi & Mujiburrohman, 2022).

Dalam menyampaikan rujukan, beliau hanya mencantumkan nama kitab atau pengarang tanpa detail halaman. Kutipan langsung ditandai dengan tulisan tebal. Selain merujuk pada kitab tafsir, beliau juga menggunakan ayat Al-Qur'an untuk menjelaskan ayat Al-Qur'an lainnya (yang disebut dengan *munāsabah*), hadis-hadis Nabi, pendapat para sahabat dan tābi'īn, serta pandangan para ulama dan ahli fikih.

Metode dan corak penafsiran

Dengan menelaah latar belakang penulisan dan sistematika *Tafsir al-Iklīl* sebelumnya, dapat disimpulkan bahwa karya ini memiliki corak *adabī ijtīmā'ī* dengan metode *taḥlīlī* (Barokah, 2022; Istiqomah, 2025). Corak *adabī ijtīmā'ī* terlihat dari penekanan pada ketepatan redaksi, keindahan bahasa, dan terutama pemaduan makna ayat dengan kondisi

sosial masyarakat pada masa itu. KH. Misbah Mustafa menyoroti permasalahan-permasalahan sosial yang aktual, kemudian mendialogkannya dengan Al-Qur'an untuk menemukan solusi (Batubara, 2025).

Metode *tahliḥī* tampak pada cara beliau menjelaskan kandungan ayat secara komprehensif dan berurutan sesuai urutan dalam mushaf, meliputi *asbāb al-nuzūl*, *munāsabah* antar ayat dan surah, makna kata secara mendalam, hadis-hadis yang berkaitan, riwayat sahabat dan tābi'īn, pendapat para ulama, penjelasan hukum fikih, serta hikmah yang dapat diambil (Alfauzy, 2024).

Selain itu, tafsir ini juga memiliki corak *fiqhī* yang cukup menonjol. Dalam menafsirkan ayat-ayat hukum, beliau banyak merujuk kepada pendapat mazhab, terutama Mazhab Syafi'i yang dirujuk sebanyak 42 kali, jauh lebih banyak dibandingkan dengan Mazhab Mālikī (9 kali), Abū Ḥanīfah (12 kali), dan Ḥanbalī (3 kali). Dominasi rujukan kepada Mazhab Syafi'i ini menegaskan identitas mazhab beliau. Dalam beberapa penafsiran, corak *sūfī* juga muncul, terutama dalam pembahasan aspek spiritual dan akhlak mulia yang harus dimiliki seorang mukmin (Alfauzy, 2024).

Dalam perspektif Abdul Mustaqim, corak penafsiran semacam ini dapat dikategorikan sebagai bagian dari tafsir era afirmatif dengan nalar ideologis, di mana penafsiran tidak hanya didasarkan pada sumber-sumber klasik, tetapi juga dipengaruhi oleh konteks sosial dan kepentingan dakwah yang melingkupinya (Mustaqim, 2014). Meskipun *Tafsir al-Iklīl* masih bersumber pada kitab-kitab tafsir klasik seperti *al-Qurṭubī* dan *al-Jalālain*, namun pendekatan yang digunakannya telah memadukan metode *tahliḥī* dengan kesadaran terhadap realitas masyarakat Jawa. Hal ini menunjukkan bahwa KH. Misbah telah melakukan dialektika antara teks dan konteks, meski belum sepenuhnya menggunakan pendekatan hermeneutik kritis yang berkembang dalam tafsir kontemporer (Husna & others, 2024; Syamsuddin, 2017; Zahrani & Rubini, 2023).

Contoh penafsiran

Untuk memberikan gambaran konkret tentang metode penafsiran KH. Misbah Mustafa dalam *Tafsir al-Iklīl fī Ma'ānī al-Tanzīl*, berikut disajikan contoh penafsiran beliau terhadap QS. al-Baqarah [2]: 141:

تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ ۚ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ ۚ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ

“Itulah umat yang telah lalu. Baginya apa yang telah mereka usahakan dan bagimu apa yang telah kamu usahakan. Dan kamu tidak akan diminta pertanggungjawaban tentang apa yang dahulu mereka kerjakan.”

Pada awalnya, beliau memberikan penjelasan global bahwa setiap orang hanya akan mendapat pahala dari amal perbuatannya sendiri:

“Ibrahim, Ya‘qub, beserta putra-putranya merupakan satu umat yang telah lalu. Amal kebagusan yang telah dilakukan hanya akan memberi manfaat khusus bagi dirinya sendiri. Dan amal kebagusan yang kamu lakukan hanya akan memberikan manfaat khusus bagi diri kalian semua. Amal kebaikan seseorang tidak bisa memberikan manfaat kepada orang lain.”

Kemudian beliau mengutip firman Allah:

كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ

“Setiap orang terikat dengan apa yang dikerjakannya.”

Lalu beliau menjelaskan:

“Setiap orang hanya akan bisa menebus dirinya dengan amal kebaikan yang dilakukan. Kamu tidak akan pernah dikaitkan dengan amal orang terdahulu, begitu juga sebaliknya.”

Setelah penjelasan global, beliau memberikan *Tanbīhun* (peringatan) yang mengkritik tradisi *tahlīl*:

“Iki ayat ing ngarep wus ditutur. Dibalen iku perlune kito ojo nganti ngendel-ngendelake ngamal leluhur kito. Lan kita ojo nganti ngendel-ngendelake anak-anak lan poro muslimin, koyo tahlil, diwacaake Qur’an, dishadaqahi telung dino lan liya-liyane. Sebab ngamal bagus kang ditrimo dening Allah Ta’ala kang diarep ganjarane biso tumeko marang mayit iku ora gampang, opo maneh kanggo wong kang sembrono ono ing perkoro ngibadah lan ora anduweni roso ta’dhim marang Allah ono ing saben ngibadah kang dilakoni.”

Artinya: “Ayat ini sudah disebutkan sebelumnya. Namun diulang lagi agar kita tidak mengandalkan amal kebaikan orang tua kita, juga jangan sampai kita mengandalkan (bantuan) anak-anak dan umat Islam pada umumnya seperti tahlil, dibacakan Al-Qur’an, disedekahi tiga hari dan lain-lain. Amal kebaikan yang diterima Allah SWT yang pahalanya diharapkan bisa sampai ke orang yang sudah meninggal itu tidak mudah, apalagi bagi orang yang menyepelekan persoalan ibadah dan tidak memiliki ta’dhim kepada Allah dalam setiap amal yang dikerjakan.”

Beliau kemudian memberikan renungan untuk menilai keikhlasan dalam bersedekah:

“Coba awake ditakoni dhewe-dhewe: He awak! Siro kok shodaqah kanggo wong mati kang coro mengkono iku opo wus bener. Yen jawab bener, bisoo diuji mengkena: yen bener ikhlas coba dhuwit kang arep kanggo shadaqah iku dishadaqahake faqir miskin utawa bocah yatim, jawabe: ojo. Mengko ora weruh wong. Kang mengkono iku ora umum. Kelawan ujian kang sithik bahe biso katon yen coro shadaqahe iku keliru.”

Artinya: “Mari kita bertanya kepada diri kita masing-masing: Engkau bersedekah untuk orang yang sudah meninggal dengan cara seperti itu apakah sudah benar? Kalau jawabannya benar, maka bisa diuji dengan cara: kalau memang ikhlas, cobalah uang yang akan disedekahkan tadi diberikan kepada fakir miskin atau anak yatim. Pasti jawabannya ‘jangan’, karena tidak dilihat orang. Dengan cara sederhana saja, terlihat bahwa sedekah dengan cara tersebut adalah keliru.”

Beliau kemudian menyampaikan hadis-hadis yang menjelaskan amal orang lain yang dapat sampai kepada mayit:

“Sangkings hadith-hadith lan ayat-ayat Alqur’an kang kasebut iki terang yen wong kang wus mati ora biso ngalap manfaat amale wong liyo, nanging isih ono hadith-hadith liyo kang awieh suroso yen wong kang wis mati iku biso ngalap manfaat amal baguse wong liyo.”

Beliau mengutip hadis:

“Inna Allāha yarfa ‘u darajata al-‘abdi fī al-jannati bi istighfāri waladihi lahu.”

Artinya: “Sesungguhnya Allah memuliakan derajat seorang hamba di surga karena doa ampun anaknya untuk dirinya.”

Beliau juga mengutip hadis tentang amal jariyah:

“Idzā māta ibnu Ādam inqata ‘a ‘amaluhu illā min thalāthin: ṣadaqatin jāriyah, aw ‘ilmin yuntafa ‘u bih, aw waladin ṣālihin yad ‘ū lahu.”

“Jika anak Adam meninggal dunia, maka terputuslah amalnya kecuali tiga perkara: sedekah jariyah, ilmu yang bermanfaat, dan anak saleh yang mendoakannya.”

Beliau kemudian merujuk pendapat Imam al-Suyūṭī yang menyebutkan sepuluh amal jariyah, yaitu:

“Mengajarkan ilmu Al-Qur’an; doa anak yang saleh kepada orang tuanya; menanam tanaman yang manfaatnya diambil masyarakat; sedekah jariyah seperti wakaf mushaf Al-Qur’an; berjihad di jalan Allah; menggali sumur untuk umum; mengalirkan air sungai untuk kebutuhan masyarakat; membangun rumah inap untuk perantau; membangun tempat zikir seperti masjid; dan mempelajari Al-Qur’an.”

Akhirnya beliau menyimpulkan:

“Dadi jelase, wong ora biso ngalap manfaat amale wong liyo iku, yen amal iku ora rupo amal dungone anak lan utowo shadaqah. Yen doa utowo shodaqah biso ngalap manfaat amale wong liyo. Sebab ono hadith-hadith kang kasebut mahu.”

Artinya: “Jadi jelasnya, orang tidak dapat memperoleh manfaat dari amal orang lain kecuali jika amal itu berupa doa anak atau sedekah. Doa anak dan sedekah dapat memberi manfaat bagi orang lain karena ada hadis-hadis yang mendasarinya.”

Contoh penafsiran di atas menunjukkan bahwa KH. Misbah Mustafa memiliki pendekatan yang kritis terhadap tradisi masyarakat, dengan tetap berpegang pada dalil-dalil

syar'ī dan pendapat ulama. Gaya penafsiran beliau sangat kontekstual dengan kondisi sosial masyarakat Jawa pada masanya.

Tradisionalisme dan Lokalitas Penafsiran

Kecenderungan tradisionalisme dalam tafsir

Sebagai karya tafsir yang lahir dari tradisi keilmuan pesantren, *Tafsir al-Iklil* memuat nilai-nilai dan prinsip-prinsip yang menjadi ciri khas tradisionalisme Islam, yakni komitmen terhadap kemurnian ajaran, kejelasan transmisi keilmuan, serta moderasi dalam beragama (Hadi & Mujiburrohman, 2022). Kecenderungan tradisionalisme ini dapat ditelusuri melalui lima parameter berikut:

1. Keaslian Ajaran

Dalam menyusun tafsirnya, KH. Misbah Mustafa memilih pendekatan *tafsir bi al-ma'thūr* (*bir-riwāyah*) sebagai landasan utama. Pilihan ini dimaksudkan untuk menghindari penyimpangan dalam memahami ajaran agama serta mencegah masuknya pemikiran-pemikiran yang tidak sejalan dengan kemurnian Islam. Meskipun pada surah atau ayat tertentu beliau menggunakan pendekatan *bi al-ra'yi* untuk menjelaskan konteks yang ada pada masyarakat, namun penafsiran tetap merujuk pada *munāsabah* ayat, hadis, serta tafsir-tafsir dari mufasir terkemuka. Tujuannya adalah agar masyarakat paham dan kembali kepada ajaran Islam murni yang berdasarkan Al-Qur'an dan hadis.

2. Kejelasan Jalur Keilmuan

Agar kemurnian suatu ajaran terjamin, maka penyampaiannya harus melalui jalur yang dapat dipertanggungjawabkan secara jelas sehingga terhindar dari perubahan atau penyimpangan. KH. Misbah Mustafa ketika menafsirkan Al-Qur'an, banyak merujuk pada tafsir-tafsir dan sumber-sumber keislaman lainnya. Hal ini menjadikan kitab-kitab yang dijadikan sumber oleh beliau menjadi mata rantai penghubung dari tradisi keilmuannya.

Tradisi mengedepankan jalur keilmuan yang jelas di pesantren tercermin dalam karyanya ini. Beliau berguru kepada KH. Khalil Rembang, setelah itu tahun 1357 H beliau menuntut ilmu ke KH. Hasyim Asy'ari di Tebuireng. Selain itu, tradisi pemberian ijazah kepada santri yang sudah khatam kitab menjadi bagian penting dalam proses penyampaian keilmuan di pesantren, hal ini menciptakan mata rantai sanad yang berkelanjutan.

3. Kesatuan Gagasan

Kesatuan ide dan konsistensi ajaran terlihat dalam penafsirannya. Meskipun tidak dirumuskan secara terperinci, namun kesatuan gagasan dan konsistensi yang bermuatan ajaran yang dikemukakan KH. Misbah Mustafa bisa dilihat dalam karya tafsirnya. Beliau secara konsisten menekankan beberapa hal dalam penafsirannya, di antaranya: (1) Menyembah Allah harus tanpa menyekutukan-Nya dengan sesuatu apa pun, lahir maupun batin, dalam bentuk ucapan maupun perbuatan; (2) Hawa nafsu jangan diikuti; (3) Agar terhindar dari kemusyrikan, manusia harus hidup sesuai dengan petunjuk Al-Qur'an, sehingga bisa mencapai derajat *muttaqīn*; (4) Menghindari perbuatan kaum jahiliyah yang melakukan syirik; (5) Menyadari bahwa segala yang terjadi adalah atas kehendak-Nya; (6) Menghindari sifat *riyā'* dalam beribadah.

4. Sikap Lapang Dada dalam Perbedaan

Meski teguh pada prinsip, beliau menunjukkan sikap lapang dada dalam beberapa hal. Contohnya dalam masalah bacaan *Sayyidinā* dalam shalawat. Ketika menafsirkan QS. *al-Ahzāb* (33): 56, beliau menyatakan:

"Riwayat shalawat dari Rasulullah itu hanya sebagian ditulis di sini (kata KH. Misbah), dan semua itu tidak ada kata sayyidinā. Apabila menyebut sayyidinā di luar shalat, itu tidak menjadi masalah, tetapi bila di dalamnya shalat itu sering-sering dibuat ramai di antaranya kaum Muslimin, yang semestinya tidak perlu dibuat ramai. Yang lebih penting yaitu bagaimana menjalankan shalat yang bisa menimbulkan peningkatan akhlak yang bagus dengan bukti yang nyata. Banyak orang yang ramai-ramai membicarakan masalah sayyidinā, tetapi akhlaknya rusak, senang ujub, riyā', tidak mau zakat, mengetahui orang fakir berpura-pura tidak tahu. Ini yang perlu jadi perhatian saudara Muslimin, begitu juga ada di permasalahan lain-lainnya yang berkaitan dengan shalat."

Dari penafsiran ini tampak KH. Misbah bersikap lapang dada, terlihat pada kalimat *"yang semestinya tidak perlu dibuat ramai"*. Hal ini dapat disimpulkan bahwa beliau telah memberi kebebasan kepada kaum Muslimin dalam membaca shalawat baik dalam shalat maupun di luar shalat, tanpa perlu berlebihan dalam mempermasalahkannya dan fokus pada perbaikan akhlak.

5. Jalan Tengah (*Wasathiyah*)

Wasathiyah Islam berada di antara Yahudi dan Nasrani. Pemahaman semacam ini tampak dalam *Tafsir al-Iklil* KH. Misbah ketika menafsirkan kata *ummatan wasathan* pada awal QS. *al-Baqarah* (2): 143, yang juga diartikan sebagai umat yang bagus, adil, ahli ilmu dan amal.

Penafsiran tersebut selaras dengan beberapa kitab tafsir, di antaranya *Tafsir al-Munir Marah Labid*. Imam Nawawi menafsirkan *ummatan wasathan* sebagai umat yang adil

dan pilihan, terpuji dengan ilmu dan amalnya, yang khusus, mempunyai kelebihan, serta kesempurnaan dalam menjalankan syariat. KH. Misbah menekankan agar umat Islam harus melakukan itu semua untuk mencerminkan posisi Islam yang berada di tengah.

Dari uraian kelima parameter di atas, tampak jelas bahwa *Tafsir al-Iklil* karya KH.

Misbah Mustafa merupakan representasi otentik dari tradisionalisme Islam pesantren yang seimbang dan moderat. Kecenderungan tradisionalisme dalam karya ini tidak bersifat kaku atau eksklusif, melainkan fleksibel dan inklusif dalam batas-batas yang tetap menjaga kemurnian ajaran Islam.

Dalam perspektif Abdul Mustaqim, tradisionalisme yang ditampilkan oleh KH. Misbah Mustafa dalam *al-Iklil* tidak dapat disamakan dengan sikap *taqlid* buta. Mustaqim menegaskan bahwa tradisionalisme yang kritis justru menjadi ciri khas tafsir Nusantara yang mampu menjaga kemurnian ajaran sekaligus merespons perubahan zaman (Mustaqim, 2023).

Dialektika budaya lokal

Inkulturasasi antara budaya Arab dan Jawa menjadi salah satu kekuatan *Tafsir al-Iklil*. Penggunaan aksara pegon pada tafsir ini tidak dapat dilihat sekadar pilihan teknis penulisan semata, namun hal tersebut menggambarkan tradisi literasi pesantren Jawa yang berkembang pada abad ke-19. Aksara Arab dimodifikasi untuk menuliskan bunyi-bunyi bahasa lokal tanpa menghilangkan nuansa sakral dari bahasa wahyu (Gusmian, 2020; Juhri, 2023; Patonah & Leadi, 2020).

Selain itu, dilakukan pula adaptasi istilah-istilah Arab ke dalam konteks Jawa, sehingga pembaca dapat memahaminya tidak sebatas pada terjemahan literal, tetapi juga terhadap makna konseptual di baliknya (Maimun et al., 2020; Pranata & Munir, 2024).

Kontekstualisasi budaya dalam penafsiran Al-Qur'an yang dilakukan KH. Misbah semacam ini sangat ditekankan oleh Abdul Mustaqim. Menurutnya, setiap penafsiran harus mempertimbangkan aspek *local wisdom* agar pesan Al-Qur'an dapat menyentuh kehidupan nyata masyarakat (Mustaqim, 2023).

Kritik sosial

Aspek lokalitas dalam *Tafsir al-Iklil* juga tampak dalam bentuk kritik terhadap tradisi masyarakat. Ketika menafsirkan QS. al-Baqarah (2): 10, beliau mengkritik tradisi mendirikan rumah dengan sesaji dan kenduri, yang menurutnya merupakan praktik orang

Buddha zaman kuno yang tidak memiliki dasar dalam Islam. Kritik serupa dilontarkan terhadap tradisi tahlil yang berlebihan, di mana beliau mempertanyakan keikhlasan orang yang bersedekah untuk mayit namun enggan memberikannya langsung kepada fakir miskin karena tidak dilihat orang.

Kritik tajam juga disampaikan terhadap kegiatan MTQ (Musabaqah Tilawatil Qur'an). Dalam penafsiran QS. al-Taubah (9): 31, beliau menyatakan dengan keras bahwa MTQ dilakukan untuk menghasilkan dana pembangunan, sehingga ayat-ayat Al-Qur'an dijadikan kaset untuk hiburan dan bersenang-senang. Baginya, ini adalah bentuk penyimpangan dari kedudukan agung Al-Qur'an.

Beliau juga mengkritik pengkultusan guru yang berlebihan di pesantren. Dalam lanjutan penafsiran QS. al-Taubah (9): 31, beliau menyoroti bagaimana beberapa guru sengaja membuat santri tetap bodoh agar tidak melampaui gurunya, dengan doktrin seperti "*uqūq al-ustāz lā taubata lah*" (durhaka kepada guru tidak ada taubatnya). Menurutnya, ini membuat murid lebih mengagungkan perintah guru daripada perintah Allah (Gusmian, 2020).

Kritik terhadap *taqlid* buta muncul dalam penafsiran QS. al-Baqarah (2): 171. Beliau menegaskan bahwa dalam mengikuti seseorang, termasuk ulama, harus dengan berpikir kritis. Setiap orang yang mengaku ulama, menurut beliau harus diuji terlebih dahulu, karena "*kullu mudda'in mumtahanah*" (setiap orang yang mengaku pasti akan diuji). Beliau juga mengkritik banyak persoalan yang dianggap masalah agama atau ibadah padahal hanya warisan tradisi Buddha, seperti tumpeng, naga dino, dan lainnya (Gusmian, 2020).

Namun di tengah kritiknya yang tajam, beliau juga menunjukkan sikap yang konstruktif. Ketika menafsirkan QS. al-Taubah (9): 13, beliau menyarankan umat Islam untuk memiliki sekolah atau madrasah yang mendidik para pemuda agar memiliki ciri-ciri dan sifat-sifat mukmin sebagaimana disebutkan dalam Al-Qur'an.

Kritik-kritik tajam yang dilontarkan KH. Misbah Mustafa menunjukkan karakteristik tradisionalisme transformatif yang unik. Beliau tidak menolak tradisi secara total, melainkan melakukan purifikasi dengan tetap menghormati akar budaya lokal. Dalam kritiknya terhadap tahlil berlebihan, misalnya, beliau tidak mengharamkan tahlil itu sendiri, tetapi mempertanyakan niat dan cara pelaksanaannya yang telah menyimpang dari esensi spiritual. Pendekatan ini mencerminkan prinsip wasathiyah yang beliau anut—tidak ekstrem dalam menolak maupun menerima tradisi.

Pendekatan yang dilakukan KH. Misbah bersifat edukatif dan persuasif. Beliau menggunakan dalil-dalil syar'i untuk menunjukkan ketidaksesuaian praktik tertentu dengan ajaran Islam, bukan sekadar menghakimi berdasarkan pendapat pribadi. Dalam kritiknya terhadap pengkultusan guru, beliau tetap menekankan pentingnya menghormati guru, namun tidak boleh sampai melampaui batas hingga perintah guru lebih diutamakan daripada perintah Allah. Sikap ini menunjukkan bahwa tradisionalisme dalam Tafsir al-Iklīl bukan konservatisme yang kaku, melainkan progresivisme yang berakar pada tradisi otentik Islam.

Lebih lanjut, kritik sosial KH. Misbah juga bersifat konstruktif dengan menawarkan solusi alternatif. Ketika mengkritik MTQ yang berorientasi komersial, beliau menyarankan agar tilawah Al-Qur'an dikembalikan pada fungsi aslinya sebagai media tadabbur dan peningkatan kualitas spiritual, bukan sekadar kompetisi untuk meraih hadiah. Demikian pula dalam kritik terhadap taqlid buta, beliau mendorong umat untuk berpikir kritis dengan tetap menghormati ulama, mencerminkan keseimbangan antara penghormatan terhadap otoritas keilmuan dan kemandirian intelektual.

Sikap kritis yang dilakukan KH. Misbah terhadap praktik-praktik keagamaan yang dianggapnya menyimpang ini merupakan wujud dari apa yang disebut oleh Abdul Mustaqim sebagai epistemologi tafsir transformatif, di mana tafsir tidak hanya berfungsi sebagai penjelas teks, tetapi juga harus mampu menjadi agen perubahan sosial (Mustaqim, 2023, hlm. 73). Pendekatan semacam ini sejalan dengan teori pragmatisme Charles S. Pierce (1839–1914) yang diusung Mustaqim ketika menyebutkan Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrur sepakat bahwa kebenaran suatu penafsiran harus diukur dari sejauh mana ia mampu memberikan solusi terhadap problem sosial (Mustaqim, 2023).

Kesimpulan

Penelitian ini menyimpulkan bahwa *Tafsir al-Iklīl fī Ma'ānī al-Tanzīl* karya KH. Misbah Mustafa merupakan representasi otentik dari epistemologi tafsir Nusantara yang mengintegrasikan tradisionisme pesantren, metodologi penafsiran yang sistematis, dan dialektika lokalitas budaya Jawa. Hasil penelitian menunjukkan bahwa kecenderungan tradisionisme dalam *Tafsir al-Iklīl* bersifat moderat dan kritis, tercermin melalui lima parameter utama yaitu komitmen terhadap keaslian ajaran melalui pendekatan *tafsir bi al-ma'ihūr*, kejelasan jalur keilmuan dengan merujuk pada kitab-kitab tafsir klasik terpercaya, kesatuan gagasan yang konsisten dalam menekankan tauhid dan menghindari kemusyrikan,

sikap lapang dada dalam perbedaan seperti masalah bacaan shalawat, serta penerapan prinsip *wasathiyah* yang menempatkan Islam sebagai jalan tengah.

Metodologi penafsiran yang digunakan adalah metode *tahlīlī* dengan corak *adabi ijtīmā'ī* yang memadukan ketepatan redaksi, keindahan bahasa, dan dialog antara teks dengan realitas sosial masyarakat Jawa pada masanya, disertai corak *fiqhi* yang dominan merujuk pada Mazhab Syafi'i. Dialektika lokalitas budaya Jawa termanifestasi dalam penggunaan bahasa Jawa dengan aksara Arab Pegon yang mencerminkan tradisi literasi pesantren, adaptasi istilah-istilah Arab ke dalam konteks lokal, serta kritik tajam terhadap praktik-praktik tradisi yang dianggap menyimpang seperti tahlil berlebihan, MTQ yang berorientasi komersial, pengkultusan guru, dan *taqlid* buta.

Meski demikian, penelitian ini menyadari keterbatasan kerangka epistemologi Abdul Mustaqim dalam membaca tafsir lokal. Periodisasi yang diajukan Mustaqim—formatif, afirmatif, reformatif, dan progresif—mungkin kurang memadai untuk menangkap kompleksitas Tafsir al-Iklīl yang menunjukkan karakteristik hibrida: tradisional dalam sumber rujukan namun transformatif dalam kritik sosial. Kerangka epistemologi ini juga cenderung linier-evolusioner, sementara perkembangan tafsir Nusantara lebih bersifat sirkuler dan dialogis. Oleh karena itu, diperlukan pengembangan kerangka epistemologi yang lebih fleksibel dan mampu menangkap nuansa lokalitas yang beragam dalam tradisi tafsir Nusantara.

Secara teoretis, penelitian ini memberikan kontribusi signifikan terhadap pengembangan epistemologi tafsir Nusantara, dengan menunjukkan bahwa tradisionalisme tidak selalu identik dengan sikap konservatif atau anti-perubahan, melainkan dapat bersifat transformatif ketika ia mampu mendialogkan warisan intelektual klasik dengan realitas sosiokultural lokal dalam kerangka epistemologi tafsir yang kritis dan kontekstual sebagaimana dikemukakan oleh Abdul Mustaqim. Penelitian ini secara khusus mengajukan konsep 'tradisionalisme transformatif' sebagai kategori epistemologis baru dalam studi tafsir Nusantara, yang mengisi celah antara kategori 'afirmatif' dan 'reformatif' dalam periodisasi Mustaqim. Konsep ini menekankan bahwa transformasi sosial dapat dilakukan melalui jalur tradisi, bukan dengan meninggalkannya, sehingga memperkaya diskursus tentang modernitas Islam yang tidak melulu bersifat sekularistik atau fundamentalistik.

Secara praktis, penelitian ini dapat menjadi rujukan penting bagi praktisi pendidikan Islam, para pendakwah, dan pengembang kurikulum Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir di perguruan tinggi Islam dalam memahami dinamika penafsiran Al-Qur'an yang mempertimbangkan

aspek *local wisdom* tanpa meninggalkan kemurnian ajaran Islam. Penelitian ini memiliki keterbatasan karena hanya menganalisis satu karya tafsir KH. Misbah Mustafa tanpa membandingkannya secara mendalam dengan tafsir-tafsir Nusantara lainnya yang sezaman, sehingga hal ini membuka peluang untuk penelitian lebih lanjut yang bersifat komparatif guna memetakan pola epistemologi tafsir Nusantara secara lebih komprehensif.

Penelitian ini merekomendasikan kepada lembaga pendidikan pesantren dan perguruan tinggi Islam untuk mengintegrasikan kajian tafsir Nusantara seperti *Tafsir al-Iklil* dalam kurikulum Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir sebagai upaya melestarikan khazanah intelektual Islam Indonesia sekaligus mengembangkan metodologi penafsiran yang kontekstual, kritis, dan transformatif sesuai dengan kebutuhan masyarakat Muslim Indonesia kontemporer.

REFERENSI

- Abidin, A. Z., Al-Khanafi, M. I. S., & Zulfikar, E. (2019). Tafsir gender Jawa: Telaah Tafsir Al-Ikili Fi Ma'ani Al-Tanzil karya Misbah Mustafa. *Musawa: Jurnal Studi Gender Dan Islam*, 18(1), 1–17.
- Abror, A. M., & Rodhiyah, F. (2023). Lokalitas dan tekstualitas tafsir Al-Iklil fi Ma'anī Al-Tanzil dalam masyarakat tradisional Jawa. *Ta'wiluna: Jurnal Ilmu Al-Qur'an, Tafsir Dan Pemikiran Islam*, 4(1), 150–168. <https://ejournal.iaifa.ac.id/index.php/takwiluna>
- Alfauzy, A. F. (2024). *Penafsiran KH. Misbah Mustafa tentang ayat-ayat hukum surah Al-Baqarah dalam kitab Al-Iklil Fii Ma'ani Al-Tanzil: Studi tafsir Nusantara*.
- Asnajib, M. (2020). Penafsiran Kontemporer di Indonesia: Studi Kitab Tafsir At-Tanwir. *Jurnal Studi Al-Qur'an*, 16(2), 181–196. <https://doi.org/10.21009/JSQ>
- Barokah, L. (2022). *Kajian Kitab Tafsir Nusantara: Studi Konstruksi Epistemologi dan Gharib Al-Qur'an dalam Kitab Al-Ubairiz Fi Tafsiri Gharaaibil Qur'an Al-Aziz Karya KH. Ahmad Mustofa Bisri*. UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.
- Batubara, R. (2025). Perspektif Misbah Zainul Mustafa terhadap Ayat-Ayat Sosial Dalam Tafsir Al-Ikili Fi Ma'ani Al-Tanzil. *Gudang Jurnal Multidisiplin Ilmu*, 3(1), 898–904. <https://doi.org/10.59435/gjmi.v3i1.1357>
- Darmalaksana, W. (2020). Metode penelitian kualitatif studi pustaka dan studi lapangan. *Pre-Print Digital Library UIN Sunan Gunung Djati Bandung*.
- Darmawan, E. (2023). Perkembangan Tafsir di Indonesia Kontemporer. *Mashadiruna: Jurnal Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir*, 1(1), 1–15.
- Dhofier, Z. (2021). *Tradisi Pesantren: Studi Pandangan Hidup Kiai dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia*. LP3ES.

- Gusmian, I. (2018). Al-Iklil fi ma'ani al-tanzil and family planning in Indonesia. *Proceedings of the International Conference on Qur'an and Hadith Studies (ICQHS 2017)*. <https://doi.org/10.2991/icqhs-17.2018.13>
- Gusmian, I. (2020). *Bahasa, aksara, dan tradisi tafsir: Vernakularisasi Al-Qur'an di pesantren*. <https://suaramuhammadiyah.id/2020/09/15/bahasa-aksara-dan-tradisi-tafsir-vernakularisasi-al-quran-di-pesantren/>
- Gusmian, I. (2022). *The Official Indonesian Qur'an Translation: The History and Politics of Al-Qur'an dan Terjemahnya*. Open Book Publishers.
- Hadi, N., & Mujiburrohman. (2022). Interteks dan ortodoksi tafsir al-Ikli! Fî Ma'ani al-Tanzil karya KH. Mişbah Bin Zainil Muştafa. *ULIL ALBAB: Jurnal Ilmiah Multidisiplin*, 1(6), 1630–1643.
- Hefner, R. W. (2020). *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia*. Princeton University Press.
- Hermanto, E., Seftia, V., Putri, S. J., & Rahayu, Z. F. D. (2025). Relevansi Tafsir Al-Qur'an terhadap Isu Sosial Kontemporer di Indonesia: Pendekatan Tematik dan Kontribusi Pemikiran Islam Modern. *Al Iman: Jurnal Keislaman Dan Kemasyarakatan*, 9(1), 45–60.
- Hidayat, F., Afif, T. R. H., & Dahlan, Z. (2024). Islam Nusantara: Sejarah Peradaban Islam Kontemporer Di Indonesia. *Gudang Jurnal Multidisiplin Ilmu*, 2(1), 92–99. <https://doi.org/10.59435/gjmi.v2i1.195>
- Hodgson, M. G. S. (1977). *The Venture of Islam, Volume 1: The Classical Age of Islam*. University of Chicago Press.
- Husna, F. M., & others. (2024). *Refleksi Hermeneutika Dalam Studi Islam: Mengupas Pemikiran Tokoh Hermeneutika Barat Maupun Timur (Islam)*. Penerbit Tahta Media.
- Irawan, R. (2020). Metode Kontekstual Penafsiran Al-Qur'an Perspektif Fazlur Rahman. *Al-Dzikra: Jurnal Studi Ilmu al-Qur'an Dan al-Hadits*, 13(2), 171–194. <https://doi.org/10.24042/al-dzikra.v13i2.4164>
- Istiqomah, L. (2025). *Epistemologi Tafsir Al-Qur'an Digital (Studi Analisis Penafsiran Al-Qur'an Pada Website Tafsirweb.com)*. IAIN Ponorogo.
- Juhri, M. A. (2023). Koherensi Surah dalam Tafsir Nusantara: Analisis Metode Penafsiran Buya Malik Ahmad dalam Tafsir Sinar. *Suhuf*, 16(2), 393–418.
- Kusnadi, K., & Fitrawati, F. (2023). Metodologi Tafsir Tematik. *Jurnal Al-Mubarak: Jurnal Kajian Al-Qur'an Dan Tafsir*, 9(2), 102–119.
- Latif, A. (2020). Spektrum Historis Tafsir Al-Qur'an di Indonesia. *At-Tibyan: Journal of Qur'an and Hadis Studies*, 3(1), 105–124.

- Lukman, F. (2021). Menjadi Sejarawan Tafsir: Beberapa Asumsi Metodologis Penelitian Tafsir Indonesia. In M. Ghozali (Ed.), *Dialektika Keilmuan Ushuluddin: Epistemologi, Diskursus & Praksis* (pp. 59–92). Q-Media.
- Mabruroh, N. A. (2024). Peran perempuan perspektif K.H Misbah Mustofa dalam Tafsir Ikili Fi Ma'ani At-Tanzil. *At-Tafasir: Journal of Qur'anic Studies and Contextual Interpretation*, 2(1), 197–219. <https://jurnalaimponorogo.ac.id/index.php/tafasir>
- Maimun, A., Indiyanto, A., & Mujaib, M. (2020). Educating Islamic Values Through Wiwitan Tradition. *Journal of Indonesian Islam*, 14(1), 1–24.
- Manfaat, D. P. (2024). *Unsur-unsur nilai budaya Jawa dalam Tafsir Al-Iklil Fi Ma'ani Al-Tanzil karya K.H. Misbah Mustofa*.
- Mannheim, K. (1936). *Ideology and utopia: An introduction to the sociology of knowledge* (L. Wirth & E. Shils, Trans.). Harcourt, Brace & World.
- Maulana, A., Hurrahmi, M., & Oki, A. (2021). Kekhasan Pemikiran Misbah Musthofa Dalam Tafsir Al-Ikili Fi Ma'ani Al-Tanzil Dan Contoh Teks Penafsirannya. *Zad Al-Mufasssir*, 3(2), 268–294. <https://doi.org/10.55759/zam.v32.22>
- Muallifah, M., Samosir, K., & Said, H. A. (2022). Metodologi Tafsir Modern-Kontemporer di Indonesia. *Al Furqan: Jurnal Ilmu Al Quran Dan Tafsir*, 5(2), 302–314. <https://doi.org/10.58518/alfurqon.v5i2.1401>
- Mustaqim, A. (2010). *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. LKiS.
- Mustaqim, A. (2014). *Dinamika Sejarah tafsir al-Qur'an*. Adab Press.
- Mustaqim, A. (2023). *Epistemologi tafsir Nusantara: Membaca al-Qur'an dengan lensa lokal*. <https://tafsir.uin-suka.ac.id/id/publikasi/epistemologi-tafsir-nusantara-membaca-al-quran-dengan-lensa-lokal/>
- Muzakki, H. (2019). Mengukuhkan Islam Nusantara: Kajian Sosiologis-Historis. *An-Nuha: Jurnal Kajian Islam, Pendidikan, Budaya Dan Sosial*, 6(2), 215–239. <https://doi.org/10.36835/annuha.v6i2.336>
- Nafisah, N. I. (2023). *Nilai-nilai budaya Jawa tepo seliro dalam Tafsir Al-Iklil*. <http://etheses.uin-malang.ac.id/51528/>
- Ni'ami, Moh. F., & Irfan, Moh. (2023). Hermeneutika Tauhid: Interpretasi Amina Wadud Terhadap Gender. *Humanistika: Jurnal Keislaman*, 9(2), 128–143.
- Nisak, F. S. (2019). Penafsiran QS. Al-Fatihah K.H Mishbah Mustafa: Studi intertekstualitas dalam kitab Al-Ikili Fi Ma'ani At-Tanzil. *AL-IMAN: Jurnal Keislaman Dan Kemasyarakatan*, 3(2), 150–179.
- Nst, M. R., Andy, S., & Zulkarnain. (2020). Analisis pemikiran KH. Misbah Mustafa tentang tasammuh dalam tafsir Al-Ikili fi ma'ani al-tanzil. *Jurnal Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir*, 5(2), 190–213.

- Parwanto, W. (2024). Vernakularisasi Tafsir Al-Qur'an di Kalimantan Barat: Studi atas Tafsir Āyāt aş-Şiyām Karya Muhammad Basiuni Imran. *Suhuf: Jurnal Kajian Al-Qur'an Dan Tafsir*, 17(1), 1–25.
- Patonah, S., & Leadi, L. (2020). *Nadoman dalam Tafsir Sunda: Studi Epistemologi pada Nadoman Nurul Hikmah*. UIN Sunan Gunung Djati Bandung.
- Pranata, A. J. A., & Munir, M. (2024). Islam Jawa: Islam Versus Budaya. *Javano Islamicus*, 2(1), 80–89. <https://doi.org/10.15642/Javano.2024.2.1.80-89>
- Pratama, M. A. Q., Librianti, E. O. I., & Agustiningsih, M. D. (2023). Islam Nusantara in Global Challenges. *Advances in Humanities and Contemporary Studies*, 4(1), 126–137. <https://doi.org/10.30880/ahcs.2023.04.01.010>
- Purwoyuliyanto, H. (2025). Islam dan Kearifan Lokal: Kajian Literatur tentang Relasi Budaya dan Agama di Indonesia. *TSAQOFAH*, 5(5), 4489–4509. <https://doi.org/10.58578/tsaqofah.v5i5.6838>
- Ramadhani, M. F., & Fauzianor. (2025). Tantangan Pesantren dalam Menghadapi Modernitas. *Jurnal Ilmu Sosial Dan Humaniora*, 1(2), 246–252. <https://doi.org/10.63822/0ecjtt48>
- Razaq, A. R. (2025). Peradaban Islam di Nusantara: Kontinuitas, Perubahan, dan Warisan. *Jurnal Pilar*, 16(1), 39–52.
- Rifqi, M. A. (2019). Dimensi kesalehan sosial dalam Tafsir Al-Ikfil fi Ma'ani al-Tanzil karya Misbah Zain al Mustafa. *Jurnal El-Faqih*, 5(2), 1–31. <http://jurnal.iaikediri.ac.id/index.php/el-faqih>
- Rippin, A. (2006). *The Qur'an and Its Interpretive Tradition* (Issue CS715). Ashgate.
- Sabella, D., & Rahmawati, E. (2024). Tahlilan dan tawasul (perspektif KH. Misbah Al-Musthafa dalam tafsir Al-Ikili fi Ma'ani Al-Tanzil). *Proceedings of International Conference on Muslim Society and Thought*, 4, 341–350. <https://doi.org/10.15642/ICMUST.2024.4.1764>
- Sa'dullah, A. (2020). *Kritik konsep baik & buruk dalam Tafsir Al-Iklil Fi Ma'ani Al-Tanzil karya Misbah Ibn Zainul Mustofa (Pendekatan semantik Toshihiko Izutsu)*.
- Safitriana, H. N. (2023). *Vernakularisasi dalam kitab tafsir Al-Iklil fi ma'āni al-tanzil karya KH. Misbah Musthofa (Kajian Q.S. al-Hujurat)*. <https://eprints.walisongo.ac.id/id/eprint/25778/>
- Saleh, W. A. (2010). The Gloss as Intellectual History: The Hāshiyahs on al-Kashshāf. *Oriens*, 41(3–4), 217–259.
- Syamsuddin, S. (2017). *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Quran*. Pesantren Nawasea Press.

Zahrani, H., & Rubini. (2023). Pendekatan Hermeneutika dalam Pengkajian Islam.
SALIHA: Jurnal Pendidikan Islam, 6(2), 171–196.
<https://doi.org/10.54396/saliha.v6i2.662>



© 2025 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY SA) license (<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>).