

## Pribumisasi Makna Al-Qur'an dalam Tafsir Vernakular: Analisis Hermeneutika Gadamer atas al-Ibrīz dan Raudatul 'Irfān pada Horizon Jawa-Sunda

**Wildan Rifqi Asyfia**

Universitas Sains Ilmu al-Quran (UNSIQ) Jawa Tengah di Wonosobo

[wildanra06@gmail.com](mailto:wildanra06@gmail.com)

### Abstrak

Penelitian ini bertujuan mengidentifikasi, mendeskripsikan, dan membandingkan strategi pribumisasi penafsiran dalam dua tafsir vernakular Nusantara, yaitu *al-Ibrīz li Ma'rifati Tafsir al-Qur'an al-'Azīz* (horizon Jawa) dan *Raudatul 'Irfān fi Ma'rifat al-Qur'an* (horizon Sunda), dengan menekankan bagaimana lokalitas bekerja sebagai mekanisme pemahaman dalam menjembatani horizon teks dan horizon pembaca. Studi ini menggunakan desain kualitatif-interpretatif berbasis analisis teks dan hermeneutika, dengan teknik pengumpulan data melalui studi dokumentasi dan *close reading* pada empat unit data (J1 QS an-Nūr [24]:27; J2 QS al-Qaṣaṣ [28]:70; S1 QS al-Baqarah [2]:217; S2 QS al-'Ankabūt [29]:41). Analisis dilakukan melalui kategorisasi temuan pada tiga dimensi yang setara serta dioperasionalkan dengan kerangka hermeneutika Hans-Georg Gadamer (relasi horizon teks-pembaca, prapemahaman, tradisi/otoritas, *effective history*, dan *fusion of horizons*). Hasil penelitian menunjukkan bahwa *al-Ibrīz* membumikan makna melalui diksi etika sosial “kulo nuwun” dan metafora relasi-hirarki “sowan” dengan model pedagogi dialogis-prosedural, sedangkan *Raudatul 'Irfān* menonjolkan diksi kalender lokal (Hapit-Rayagung) dan metafora fauna lokal (lancah/ramat lancah) yang diperkuat elaborasi deskriptif alam dengan model eksplanatif. Secara implikatif, temuan ini menegaskan perlunya tindak lanjut pada ranah kurikulum tafsir (modul Tafsir Nusantara sebagai studi kasus hermeneutik), standar editorial (glosarium dan parateks wajib untuk istilah kultural), strategi dakwah/edukasi (padanan lokal yang terkontrol disertai batas makna tekstual), serta digitalisasi edisi anotatif untuk memperluas akses lintas komunitas. Keaslian penelitian ini terletak pada komparasi dua horizon budaya (Jawa-Sunda) dalam satu desain analisis dengan matriks dimensi yang setara, penggunaan Gadamer sebagai “mesin analisis” yang menelusuri proses pembentukan makna secara runtut pada unit data spesifik, dan pembacaan

pribumisasi sebagai strategi komunikasi-interpretatif yang diimbangi refleksi risiko disfungsi.

**Kata Kunci:** *Tafsir lokal, vernacular tafsir; Tafsir Nusantara; pribumisasi; hermeneutika Gadamer; al-Ibriz; Raudatul 'Irfan*

### **Abstract**

---

This study aims to identify, describe, and compare strategies of indigenizing interpretation (pribumisasi) in two vernacular Qur'anic commentaries (tafsir) from the Indonesian archipelago, namely al-Ibriz li Ma'rifati Tafsir al-Qur'an al-'Aziz (Javanese horizon) and Raudatul 'Irfan fi Ma'rifat al-Qur'an (Sundanese horizon), with particular attention to how locality operates as a mechanism of understanding that mediates between the horizon of the text and the horizon of the reader. The research employs a qualitative-interpretive design grounded in textual analysis and hermeneutics, using documentation study and close reading of four units of analysis (J1: Q. an-Nur [24]:27; J2: Q. al-Qasas [28]:70; S1: Q. al-Baqarah [2]:217; S2: Q. al-'Ankabut [29]:41). Findings are analyzed through categorization across three comparable dimensions and operationalized through Hans-Georg Gadamer's hermeneutical framework (the text-reader horizon relation, pre-understanding, tradition/authority, effective history, and the fusion of horizons). The results show that al-Ibriz grounds meaning through the social-ethical diction kulo nuwun and the relational-hierarchical metaphor sowan, employing a dialogical-procedural pedagogical style, whereas Raudatul 'Irfan foregrounds local calendrical diction (Hapit-Rayagung) and local fauna metaphors (lancah/ramat lancah), reinforced by descriptive elaborations of nature in an explanatory mode. In terms of implications, these findings underscore the need for follow-up actions in the domains of tafsir curricula (integrating Tafsir Nusantara as a hermeneutical case-study module), editorial standards (mandatory glossaries and paratexts for cultural terms), da'wah/educational strategies (controlled use of local equivalents accompanied by explicit textual-meaning boundaries), and the digitalization of annotated editions to broaden cross-community access. The originality of this study lies in its comparison of two cultural horizons (Javanese-Sundanese) within a single analytical design using an equivalent-dimensional matrix, its deployment of Gadamer as an "analytical engine" to trace meaning-formation processes systematically through specific textual units, and its reading of indigenization as a communicative-interpretive strategy balanced by a critical reflection on the risks of dysfunction.

**Keyword:** vernacular tafsir; Tafsir Nusantara; indigenization; Gadamerian hermeneutics; al-Ibriz; Raudatul 'Irfan.

## **Latarbelakang**

Indonesia merupakan negara yang sangat majemuk secara linguistik; Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa mencatat pemetaan 718 bahasa daerah (Yohantho 2025). Kemajemukan ini sekaligus menjadi tantangan dalam penerjemahan dan penafsiran Al-Qur'an ke dalam bahasa-

bahasa lokal (*vernacular tafsir*), karena harus menyeimbangkan keterpahaman pembaca dengan ketepatan makna teks sumber. Fenomena ini penting karena penerjemahan Al-Qur'an pada dasarnya adalah upaya "membuka akses makna" bagi komunitas non-Arab, tetapi sekaligus berada dalam wilayah sensitif: keputusan kebahasaan selalu berhadapan dengan tuntutan menjaga kesakralan, ketepatan semantik, dan konsekuensi teologis (Boulaouali 2021). Literatur penerjemahan menegaskan bahwa strategi adaptasi budaya—sering dipetakan sebagai *foreignization* (menjaga "kearaban" teks) vs *domestication* (mendekatkan ke budaya sasaran)—tidak pernah sekadar teknis, melainkan juga menyangkut batas-batas penafsiran yang dianggap sah (Boulaouali 2021). Dalam konteks Indonesia, dinamika itu tampak pada penerjemahan ke ragam/dialek lokal (misalnya Banyumasan) yang memperlihatkan adanya "hambatan kultural" saat padanan harus tetap setia pada makna Arab namun tetap komunikatif bagi penutur lokal.

Fenomena tafsir/terjemah Al-Qur'an berbahasa lokal di Indonesia menunjukkan bahwa akses masyarakat terhadap pesan Qur'ani semakin banyak dimediasi oleh kerja penerjemahan yang berhadapan langsung dengan keragaman bahasa sekaligus keragaman cara beragama. Praktik ini tampak, misalnya, pada penerjemahan Al-Qur'an ke dalam bahasa Tolaki di Sulawesi Tenggara yang memperlihatkan bahwa pilihan padanan dan teknik terjemah tidak hanya bersifat linguistik, tetapi juga terkait dengan orientasi teologis (eksklusivisme–inklusivisme–pluralisme) serta kehati-hatian menjaga makna teologis ayat (Gunawan et al. 2025). Fenomena serupa terlihat pada penerjemahan ke dialek Banyumasan, ketika penerjemah menghadapi "hambatan kultural" karena harus menyeimbangkan kesetiaan pada makna Arab dengan karakter sosio-linguistik dialek sasaran (misalnya nuansa egalitarian) agar pesan ayat tetap komunikatif bagi komunitas penutur lokal (Sobirin and Mohd Rosmizi Abd Rahman 2022). Dua contoh ini menegaskan bahwa tafsir/terjemah vernacular di Indonesia berlangsung sebagai negosiasi berlapis: di satu sisi ada tuntutan kesakralan dan fidelitas terhadap struktur-semantik Arab yang mendorong kehati-hatian (cenderung *foreignization*), sementara di sisi lain ada kebutuhan pedagogis untuk membuat pesan wahyu dapat dipahami dan dipraktikkan dalam kehidupan sehari-hari (Gunawan et al. 2025; Haleem 2011). Karena itu, secara sosial praktik vernacular tafsir menempatkan kompetensi kebahasaan Arab dan rujukan pada otoritas tafsir sebagai prasyarat yang menentukan agar adaptasi lokal tidak bergeser menjadi penyederhanaan yang sulit dipertanggungjawabkan (Farhan 2025).

Dalam lanskap keislaman Nusantara, tafsir vernacular (tafsir lokal) menjadi salah satu cara utama umat Muslim mengakses makna Al-Qur'an

melalui bahasa dan imaji keseharian yang dekat dengan ruang hidup mereka baik dalam tradisi pesantren maupun pembacaan masyarakat awam. Praktik ini penting karena membuat pesan ayat lebih komunikatif dan operasional: nilai Qur'ani tidak berhenti sebagai konsep abstrak, tetapi dihadirkan dalam diksi, contoh, metafora, dan gaya penjelasan yang mudah dikenali pembaca. Namun, justru di titik ini muncul tarik-menarik problematik: pembumian makna yang efektif dapat sekaligus memunculkan perdebatan tentang batas antara rekontekstualisasi yang sah dan risiko reduksi/parokialisasi ketika perangkat lokal seolah diperlakukan sebagai makna final ayat. Dinamika tersebut dapat dilihat secara konkret pada al-Ibriz li Ma'rifati Tafsir al-Qur'an al-'Aziz karya KH. Bisri Musthofa dan Raudatul 'Irfan fi Ma'rifat al-Qur'an karya Ahmad Sanusi yang sama-sama menggunakan perangkat lokal (diksi, contoh sosial, metafora, serta model pedagogi) untuk menjembatani teks dan horizon pembaca. Karena itu, fenomena ini relevan dikaji secara akademik bukan sekadar untuk mencatat "keunikan bahasa tafsir", melainkan untuk menjelaskan bagaimana lokalitas bekerja sebagai strategi pemahaman yang mengoperasikan proses hermeneutik dalam produksi makna tafsir Nusantara.

Penelitian terkait tafsir vernacular atau tafsir local sudah banyak diteliti oleh para peneliti sebelumnya. Studi-studi tentang *vernacular tafsir* di Indonesia menunjukkan bahwa penafsiran Al-Qur'an dalam bahasa dan konteks lokal bekerja sebagai praktik pedagogis sekaligus kultural yang menegosiasikan pesan wahyu dengan horizon masyarakat setempat. Pada ranah pendidikan, pembelajaran tafsir di kelas dapat berlangsung melalui praktik *translanguaging* (Arab-Indonesia-Inggris) untuk menjaga presisi teks sekaligus memperluas elaborasi sosio-kultural agar ayat terhubung dengan isu kontemporer (Rostandi, Rohandy, and Wasik 2025). Pada ranah integrasi budaya dan identitas, kajian atas *Tafsir al-Iklil* menegaskan peran tafsir dalam merajut harmoni ajaran Islam dengan tradisi Jawa sehingga membentuk artikulasi identitas Islam-Jawa yang komunikatif (Supriyanto, Gusmian, and Muttaqin 2024), sementara studi tentang tafsir Bugis menyoroti fungsi tafsir lokal dalam proses islamisasi kawasan timur Indonesia serta pelestarian warisan intelektual-budaya melalui dakwah yang berakar pada tradisi (Firdaus et al. 2025). Pada dimensi struktur sosial dan nilai, riset mengenai tafsir/terjemah Madura memperlihatkan negosiasi antara hierarki bahasa lokal dengan spirit kesetaraan Qur'ani (Fikriyati, Fawaid, and Dewi 2021), dan kajian lain menekankan keterkaitan terjemah Madura dengan nilai lokal serta wacana moderasi beragama sekaligus agenda pelestarian bahasa daerah (Jati, Kirwan, and Misbahul Wani 2025). Pada lapisan historis-sosial yang lebih luas, penerimaan *Tafsir al-Azhar* dibaca

sebagai respons tafsir terhadap isu sosial-keagamaan dunia Melayu-Indonesia (Rozi and Zubir 2024), selaras dengan pembacaan yang menempatkan Hamka dalam lintasan “tafsir modern” di kawasan (Sirry 2016). Di level praksis komunitas, penelitian tentang Muslim Sasak di Lombok menegaskan bahwa penafsiran Qur’ani juga bergerak melalui tradisi lisan dan praktik komunal yang beririsan dengan perbedaan teologi dan dinamika ideologis internal, sehingga memperkaya peta ragam *vernacular Qur’anic interpretation* di Indonesia (M. Taufiq and Said 2025).

Berbagai penelitian sebelumnya menegaskan bahwa tafsir lokal berfungsi membumikan pesan Qur’ani dan memudahkan keterpahaman pembaca. Namun berbagai penelitian tersebut masih berhenti pada klaim “lebih mudah dipahami” tanpa mengoperasikan perangkat analisis hermeneutik secara runtut—misalnya menelusuri secara eksplisit relasi horizon teks–pembaca, prapemahaman (Vorverständnis), peran tradisi/otoritas, effective history (Wirkungsgeschichte), hingga titik fusion of horizons sebagai mekanisme terbentuknya makna yang terkonkretkan. Selain itu, kajian komparatif lintas-horizon budaya memang telah muncul, tetapi sering tidak diringkas dalam kerangka matriks dengan dimensi yang setara (diksi, metafora, dan gaya penjelasan), padahal tiga dimensi inilah yang tampak paling dominan sehingga membutuhkan pemetaan komparatif yang lebih sistematis dan dapat diuji kembali.

Penelitian ini bertujuan mengidentifikasi dan mendeskripsikan bentuk-bentuk pribumisasi penafsiran dalam *al-Ibrīz li Ma’rifati Tafsir al-Qur’an al-‘Azīz* serta *Raudatul ‘Irfān fi Ma’rifat al-Qur’an*, sekaligus menganalisis mekanisme kerja lokalitas pada masing-masing horizon budaya. Secara lebih spesifik, penelitian ini membandingkan temuan pada tiga dimensi yang setara, yaitu diksi lokal, metafora/analogi, dan gaya penjelasan, untuk menunjukkan pola kesamaan dan perbedaan strategi pembumian makna antara horizon Jawa dan Sunda. Untuk menjelaskan bagaimana makna menjadi “terkonkretkan”, analisis dioperasikan dengan kerangka hermeneutika Hans-Georg Gadamer—terutama konsep *fusion of horizons*—sehingga pertemuan antara horizon teks (tuntutan makna minimum) dan horizon mufasir (prah pemahaman, tradisi, dan sejarah pengaruh) dapat ditelusuri secara runtut. Dalam posisi diskursus Tafsir Nusantara, hasil penelitian ini dibaca sebagai strategi pribumisasi/indigenisasi ajaran (Gus Dur) yang menekankan perubahan pada medium komunikasi (bahasa, contoh, imaji), bukan pada substansi, sembari menimbang secara kritis fungsi pedagogisnya dan risiko yang menyertainya—seperti reduksi makna, parokialisasi, dan menguatnya otoritas tradisi yang berpotensi membatasi kemungkinan pembacaan lain.

Penelitian ini menggunakan unit analisis berupa teks tafsir vernacular pada dua karya utama, yaitu *al-Ibriz li Ma'rifati Tafsir al-Qur'an al-'Aziz* karya KH. Bisri Musthofa dan *Raudatul 'Irfan fi Ma'rifat al-Qur'an* karya Ahmad Sanusi. Fokus analisis diarahkan pada bentuk-bentuk pribumisasi penafsiran yang tampak dalam pemilihan diksi lokal, analogi/metafora, dan gaya penjelasan. Untuk menjaga keterukuran analisis, penelitian menetapkan empat unit data sebagai sampel teks yang dianalisis mendalam, yakni J1 (QS an-Nūr [24]:27) dan J2 (QS al-Qaṣaṣ [28]:70) pada *al-Ibriz*, serta S1 (QS al-Baqarah [2]:217) dan S2 (QS al-'Ankabūt [29]:41) pada *Raudatul 'Irfan*. Setiap unit data diperlakukan sebagai “fragmen tafsir” yang merepresentasikan cara kerja horizon budaya (Jawa/Sunda) dalam pembumian makna ayat.

Desain penelitian ini adalah kualitatif-interpretatif dengan pendekatan analisis teks (textual analysis) dan hermeneutika. Desain ini dipilih karena tujuan penelitian bukan mengukur frekuensi kemunculan istilah, melainkan menjelaskan mekanisme pemaknaan: bagaimana perangkat lokal dipakai sebagai medium pembacaan ayat sehingga makna minimum teks dapat dipahami secara konkret dalam pengalaman pembaca. Kerangka hermeneutika Hans-Georg Gadamer dipakai untuk mengoperasikan analisis “pertemuan horizon” (fusion of horizons), sebab konsep ini memungkinkan pembacaan atas tafsir vernacular sebagai hasil dialog antara horizon teks dan horizon historis-budaya mufasir (Gadamer, 2004). Dengan demikian, metode kualitatif-hermeneutik dipandang paling sesuai untuk menautkan temuan tekstual (diksi/metafora/gaya) dengan logika rekontekstualisasi makna dalam tradisi lokal.

Sumber data penelitian terdiri dari data primer dan data sekunder. Data primer adalah teks tafsir pada dua karya yang diteliti, yakni kutipan-kutipan penafsiran yang memuat indikator pribumisasi pada empat unit data (J1–J2; S1–S2). Data sekunder meliputi literatur pendukung mengenai tafsir Nusantara/tafsir vernacular, kajian tentang dua mufasir dan konteks sosial-budaya produksinya, serta rujukan teoretik untuk memperkuat kerangka interpretasi (misalnya hermeneutika Gadamer dan diskursus pribumisasi/indigenisasi Islam). Data sekunder dipakai untuk memberi konteks analitis dan memperkuat argumentasi ketika menjelaskan mengapa istilah lokal tertentu (misalnya *kulo nuwun*, *sowan*, *Hapit*, *Rayagung*, *lancah/ramat lancah*) memiliki daya komunikatif dalam komunitas pembaca masing-masing.

Teknik pengumpulan data dilakukan melalui studi dokumentasi dan pembacaan dekat (close reading) terhadap teks tafsir. Prosesnya meliputi: (1) menentukan ayat-ayat yang relevan dengan indikator pribumisasi

berdasarkan kemunculan perangkat lokal; (2) menyalin bagian penafsiran yang memuat diksi/metafora/gaya penjelasan khas; (3) memberi kode data (J1, J2, S1, S2) serta kode kategori (misalnya J-K1, J-K2, S-K1, S-K2, dan opsional S-K3) untuk menandai bentuk pribumisasi; dan (4) mencatat glosarium awal untuk istilah lokal pada kemunculan pertama agar dapat dijelaskan secara konsisten. Teknik ini dipilih karena objek penelitian berupa teks, sehingga dokumentasi sistematis dan close reading menjadi cara paling tepat untuk menangkap nuansa makna dan fungsi retorik istilah lokal di dalam penafsiran.

Analisis data dilakukan dengan analisis tematik-berbasis kategori yang dipadukan dengan operasionalisasi hermeneutika Gadamer. Tahapannya mencakup: (1) reduksi data dengan memilih fragmen tafsir yang paling representatif untuk menunjukkan mekanisme pribumisasi; (2) kategorisasi temuan berdasarkan dimensi yang sama pada dua tafsir—diksi lokal, analogi/metafora, dan gaya penjelasan—sehingga memungkinkan komparasi yang setara; (3) analisis hermeneutik dengan lima langkah (horizon teks, prapemahaman/Vorverständnis, tradisi-otoritas, effective history, dan fusion of horizons) untuk menunjukkan titik pertemuan teks–mufasir pada setiap unit data; dan (4) penyajian komparatif melalui matriks (Jawa vs Sunda) untuk merumuskan persamaan-perbedaan pola pribumisasi secara sistematis. Rangkaian analisis ini memastikan bahwa kesimpulan tidak berhenti pada klaim “lebih mudah dipahami”, melainkan menunjukkan secara konkret bagaimana perangkat lokal bekerja sebagai medium rekontekstualisasi makna tanpa melepaskan tuntutan makna minimum teks (Gadamer, 2004).

## **Hasil dan Pembahasan Penelitian Pribumisasi dalam al-Ibrīz (Horizon Jawa)**

Bagian ini memaparkan temuan tentang pribumisasi penafsiran dalam al-Ibrīz li Ma‘rifati Tafsir al-Qur‘an al-‘Azīz karya KH. Bisri Musthofa. Temuan dipusatkan pada bagaimana horizon budaya Jawa hadir dalam penafsiran melalui diksi dan etika sosial Jawa dalam adab bertamu (J-K1), serta metafora relasi-hirarki (J-K2) untuk menjelaskan konsep eskatologis “kembali kepada Allah”. Penyajian al-Ibrīz yang memakai bahasa Jawa (Arab-Pegon) dan gaya uraian yang mudah diikuti memperkuat fungsinya sebagai tafsir yang dekat dengan pembaca Muslim Jawa, khususnya konteks sosial yang akrab bagi masyarakat awam (Rohkmad 2011).

Pada kategori diksi & etika sosial Jawa, pribumisasi tampak ketika penafsiran mengaitkan pesan ayat dengan norma pergaulan Jawa—terutama tata krama (unggah-ungguh) dalam interaksi tamu dan tuan rumah.

Indikatornya adalah penggunaan ungkapan lokal seperti “*kulo nuwun*” (permisi/minta izin), pemodelan dialog sopan santun, serta penekanan pada kejelasan identitas ketika meminta izin. Dengan cara ini, pesan etis ayat tidak hanya dipahami sebagai perintah normatif, tetapi juga “diterjemahkan” menjadi bentuk praktik sosial yang sudah mapan dalam budaya Jawa (B. Musthofa 1960).

Temuan ini terlihat jelas pada penafsiran QS. an-Nūr [24]:27, khususnya frasa kunci *حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا وَتُسَلِّمُوا* (hingga meminta izin dan memberi salam). Dalam data, penafsiran menampilkan contoh yang membumikan makna izin dan salam melalui situasi bertamu: tamu mengucapkan “*kulo nuwun*”, tuan rumah bertanya “*Sinten niku?*”, dan tamu diarahkan menjawab identitas secara jelas (misalnya menyebut nama dan keterangan yang memadai), bukan menjawab samar. Pola ini menunjukkan penambahan rincian adab bertamu yang selaras dengan logika unggah-ungguh: sopan, jelas, dan menghormati tuan rumah sebagai pihak yang berhak memberi izin (B. Musthofa 1960).

Selanjutnya, penafsiran KH. Bisri Musthofa menambahkan fa'idah yang berfungsi sebagai panduan praktis adab bertamu. Tafsir ringkasnya: seorang tamu wajib meminta izin sebelum masuk rumah orang lain, yang diekspresikan melalui ungkapan sopan “*kulo nuwun*”; ketika tuan rumah menanyakan identitas (“*Sinten niku?*”), tamu dianjurkan menjawab secara jelas (menyebut nama dan keterangan seperlunya), bukan jawaban umum yang tidak informatif. Pola penjelasan ini menunjukkan bahwa perintah “meminta izin dan memberi salam” dipahami sekaligus dipraktikkan sebagai etika komunikasi yang konkret dalam situasi sosial bertamu (B. Musthofa 1960).

Dalam konteks budaya Jawa, penggunaan frasa “*kulo nuwun*” pada data tersebut berfungsi sebagai indikator pribumisasi karena menghadirkan padanan lokal yang telah menjadi ungkapan dasar “permisi/minta izin” dalam interaksi sehari-hari. Dengan demikian, al-Ibriz tidak hanya menyampaikan makna normatif ayat, tetapi juga menampilkan prosedur sosial yang lazim dipahami pembaca Jawa: meminta izin terlebih dahulu kepada tuan rumah, menjaga kesantunan tutur, serta menghindari respons yang dianggap kurang etis dalam tata krama (unggah-ungguh) (B. Musthofa 1960).

Selain indikator diksi-etika sosial, data juga memperlihatkan kategori opsional Gaya pedagogi pesantren/masyarakat awam. Penafsiran tidak berhenti pada penjelasan konseptual, tetapi memberi panduan prosedural langkah-demi-langkah berupa contoh dialog dan bentuk respons yang dianggap tepat. Gaya pedagogi semacam ini menjadikan pembaca tidak hanya

“mengerti makna ayat”, tetapi juga memperoleh skenario praktik yang konkret tentang bagaimana adab bertamu dijalankan dalam keseharian, sehingga fungsi edukatif tafsir menjadi semakin menonjol (Rohkmad 2011).

Kategori Metafora relasi-hirarki tampak ketika penafsiran memakai istilah relasional khas Jawa untuk menjelaskan konsep teologis-eskatologis. Indikator utamanya adalah pemilihan diksi “*sowan*”—sebuah istilah yang dalam kultur Jawa mengandung nuansa relasi hormat kepada pihak yang lebih tinggi—sebagai padanan untuk gagasan “kembali/di hadapkan” kepada Allah. Dengan begitu, konsep abstrak tentang kepulangan manusia kepada Tuhan dipaparkan melalui kata yang sudah memiliki bobot makna sosial dalam tradisi Jawa.

Temuan kategori metafora relasi-hirarki (J-K2) tampak secara eksplisit pada penafsiran QS. al-Qaṣaṣ [28]:70, terutama pada frasa kunci *وَالِيهِ تُرْجَعُونَ* (dan kepada-Nya kamu dikembalikan). Pada ayat ini, KH. Bisri Musthofa menegaskan esensi tauhid—bahwa hanya Allah satu-satunya Tuhan yang berhak disembah—serta menautkannya dengan keyakinan eskatologis bahwa manusia kelak akan dikumpulkan dan dikembalikan kepada Allah untuk mempertanggungjawabkan amalnya (Bisri Musthofa 1960, 1331).

Dalam data penafsiran, al-Ibrīz menggunakan diksi relasional yang khas Jawa untuk menguatkan makna “kembali kepada Allah”. Kutipan yang menonjol ialah: “... *lan namung marang panjenengan Allah Ta’ala sira kabeh bakal pada di balike (sowan).*” Pilihan kata “*sowan*” dihadirkan sebagai padanan untuk gagasan “dikembalikan” (turuju’/ruju’) dan sekaligus memuat nuansa “menghadap” kepada pihak yang berkedudukan lebih tinggi. Secara tekstual, penanda pribumisasi pada bagian ini dapat dilihat dari (1) pemilihan istilah lokal “*sowan*” sebagai kata kunci, dan (2) konstruksi kalimat yang menggambarkan relasi hamba-Tuhan melalui register penghormatan yang kuat (Bisri Musthofa 1960).

Ayat ini dipahami sebagai penegasan bahwa seluruh puji, hukum, dan ketetapan berada pada Allah, dan manusia pada akhirnya akan “kembali” kepada-Nya; al-Ibrīz membingkai kepulangan itu dengan ungkapan “*sowan*” sehingga “kembali kepada Allah” digambarkan layaknya tindakan menghadap kepada otoritas tertinggi. Penggunaan “*sowan*” berfungsi sebagai indikator pribumisasi karena menghadirkan istilah yang telah memiliki bobot makna sosial dalam pengalaman budaya Jawa—yakni relasi hormat kepada pihak yang lebih tinggi—sehingga konsep eskatologis ayat tampil lebih konkret dan mudah dipahami dalam horizon pembaca Jawa.

Temuan dalam al-Ibrīz menunjukkan bahwa pribumisasi penafsiran bekerja melalui dua jalur yang konsisten. Pertama, membumikan pesan etika ayat dengan perangkat unggah-ungguh—misalnya melalui ungkapan “kulo

nuwun” dan model dialog bertamu pada QS. an-Nūr [24]:27. Kedua, membumikan konsep eskatologis melalui metafora relasional “sowan” pada QS. al-Qaṣaṣ [28]:70. Kedua jalur ini memperlihatkan bahwa horizon Jawa hadir sebagai sumber pemilihan diksi, contoh, dan bentuk penjelasan yang membuat makna ayat lebih mudah dipahami pembaca dalam konteks sosial-budaya mereka. Ringkasan temuan pribumisasi dalam al-Ibriz li Ma’rifati Tafsir al-Qur’an al-‘Aziz pada dua unit data tersebut disajikan pada Tabel 1.

Tabel 1 Ringkasan temuan pribumisasi dalam al-Ibriz (Horizon Jawa)

Kode	Ayat	Indikator pribumisasi	Bentuk (diksi/analogi/gaya)	Kutipan kunci
J1	an-Nur:27	<i>kulo nuwun, unggah-ungguh</i>	Diksi, tata krama	“kulo nuwun... Sinten niku?”
J2	al-Qashash:70	<i>sowan</i>	diksi/metafora relasi	“dibalike (sowan)”

*Note.* Kutipan kunci ditampilkan secara ringkas untuk menandai indikator pribumisasi pada masing-masing unit data.

### **Pribumisasi dalam Raudatul ‘Irfan (Horizon Sunda)**

Bagian ini memaparkan temuan tentang pribumisasi penafsiran dalam *Raudatul ‘Irfan fi Ma’rifat al-Qur’an* karya Ahmad Sanusi. Temuan dipusatkan pada bagaimana horizon budaya Sunda hadir dalam penafsiran melalui diksi kalender lokal (S-K1) —khususnya penyebutan bulan haram dengan istilah yang akrab dalam tradisi Sunda—serta metafora flora-fauna lokal (S-K2) untuk menajamkan perumpamaan ayat. Selain itu, data juga memperlihatkan unsur opsional gaya penjelasan sebab-akibat berupa perluasan deskriptif tentang kondisi alam (S-K3) (misalnya “katiup angin” atau “kena panas panon poe”) sebagai penguat makna (Sanusi 1931a).

Pada kategori diksi kalender lokal (S-K1), pribumisasi tampak ketika penafsiran menampilkan rujukan waktu (bulan-bulan mulia/haram) dengan nomenklatur yang hidup dalam tradisi Sunda. Indikatornya adalah penyebutan nama bulan yang tidak seluruhnya mengikuti sebutan hijriah “standar” yang umum dipakai dalam literatur Arab, melainkan memakai istilah lokal yang akrab di telinga pembaca Sunda. Dengan demikian, konsep bulan haram pada ayat tidak hanya diterangkan sebagai ketentuan normatif,

tetapi juga diikatkan pada penamaan kalender yang digunakan dalam konteks sosial-budaya pembacanya (Sanusi 1931a).

Temuan ini terlihat pada penafsiran QS. al-Baqarah [2]:217, khususnya pada istilah kunci الشَّهْرُ الْحَرَامِ. Dalam data, KH. Ahmad Sanusi menyebut bulan-bulan haram dengan daftar: “bulan haram (*Rajab, Hapit, Rayagung, Muharam*)”. Penyebutan *Hapit* (Dzulqa’dah) dan *Rayagung* (Dzulhijjah) menjadi penanda tekstual karena kedua istilah tersebut merupakan sebutan lokal Sunda untuk bulan-bulan hijriah yang dalam penyebutan umum dikenal sebagai *Dzulqa’dah* dan *Dzulhijjah*. Dengan cara ini, rujukan bulan *haram* disajikan dalam padanan istilah kalender lokal sehingga pembaca dapat langsung mengenali konteks waktu yang dimaksud ayat (Sanusi 1931a).

Selain sekadar penyebutan istilah, data S1 juga dapat dibaca sebagai bagian dari kategori gaya penjelasan sebab-akibat (S-K3), karena penafsiran mengurai larangan/ketentuan secara lebih “terang” dan aplikatif: larangan berperang pada bulan haram dipaparkan sebagai dosa besar, lalu dilanjutkan dengan penguatan deskriptif tentang bentuk-bentuk pelanggaran lain yang dipandang lebih besar dosanya. Bentuk elaborasi yang bertahap ini memperlihatkan strategi penjelasan yang tidak berhenti pada satu klausa ayat, melainkan menambahkan keterangan yang mengarahkan pembaca memahami gradasi dan konsekuensi moral dari tindakan yang disebutkan (Sanusi 1931a).

Pada kategori metafora flora-fauna lokal (S-K2), pribumisasi tampak ketika penafsiran menguatkan majaz (*tamsil*) Al-Qur’an dengan kosakata fauna yang akrab dalam horizon Sunda, sekaligus menambahkan deskripsi yang membuat perumpamaan lebih konkret. Indikator S-K2 ditandai oleh penggunaan istilah lokal “*lancah*” dan “*ramat lancah*” sebagai padanan penjelas “rumah laba-laba”, sehingga perumpamaan ayat tidak hanya dipahami sebagai gambaran umum, tetapi hadir dalam bentuk ungkapan yang dekat dengan pengalaman keseharian pembaca. Dengan strategi ini, penafsiran menampilkan metafora fauna sebagai perangkat pembumian makna, terutama ketika ayat berbicara tentang kerapuhan sandaran selain Allah (Sanusi 1931b, 53–54).

Temuan ini terlihat pada penafsiran QS. al-‘Ankabūt [29]:41, khususnya pada perumpamaan كَمَثَلِ الْغَنَكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتًا. Dalam data S2, KH. Ahmad Sanusi menyatakan: “*Jalma-jalma anu nyieun pangeran-pangeran kana berhala eweuh bedana saperti imah lancah (ramat lancah) ...*” yang menegaskan bahwa orang yang menjadikan selain Allah sebagai “wali/sandaran” diserupakan dengan rumah laba-laba yang rapuh. Secara tekstual, penanda pribumisasi pada kategori ini tampak pada (1) pemilihan kosakata fauna lokal (*lancah/ramat lancah*) untuk menguatkan citra ayat dan (2) perluasan

deskriptif yang mengikuti—yakni penjelasan bahwa sarang tersebut mudah rusak karena “dimana-mana katiup angin” atau “ka kenaan panas panon poe”. Kombinasi antara kosakata lokal dan elaborasi kondisi alam ini memperjelas pesan utama ayat tentang kelemahan sandaran selain Allah melalui gambaran yang lebih mudah dibayangkan oleh pembaca Sunda (Sanusi 1931b).

temuan dalam *Raudatul 'Irfan* menunjukkan bahwa pribumisasi penafsiran berlangsung melalui strategi kebahasaan dan penguatan imaji yang konsisten dengan horizon Sunda. Pertama, pada (S-K1), konsep bulan haram dipresentasikan dengan diksi kalender lokal—misalnya penyebutan *Hapit* dan *Rayagung*—sehingga rujukan waktu ayat tampil dalam nomenklatur yang akrab bagi pembaca Sunda (Sanusi, 1931a, pp. 53–54). Kedua, pada (S-K2), perumpamaan Qur’ani dipertegas dengan metafora fauna lokal melalui istilah *lancah/ramat lancah*, yang kemudian diperkuat oleh elaborasi deskriptif tentang kondisi alam (tiupan angin dan panas matahari) sebagai unsur opsional (S-K3) (Sanusi, 1931b, pp. 53–54). Pola-pola ini memperlihatkan bahwa penafsiran tidak hanya menyampaikan makna ayat secara normatif, tetapi juga mengonkretkan pesan melalui padanan bahasa dan citra lingkungan yang hidup dalam pengalaman keseharian masyarakat Sunda. Ringkasan temuan pribumisasi dalam *Raudatul 'Irfan* pada dua unit data tersebut disajikan pada Tabel 2.

Tabel 2 Ringkasan temuan pribumisasi dalam Raudatul 'Irfan (Horizon Sunda)

Kode	Ayat	Indikator pribumisasi	Bentuk	Kutipan kunci
S1	al-Baqarah:217	Hapit, Rayagung	diksi kalender	<i>Rajab, Hapit, Rayagung...</i>
S2	al-Ankabut:41	lancah/ramat lancah	metafora fauna, elaborasi	<i>imah lancah (ramat lancah)...</i>

*Note.* Kutipan kunci ditampilkan secara ringkas untuk menandai indikator pribumisasi pada masing-masing unit data.

### **Matriks Komparasi Temuan (Jawa vs Sunda)**

Bagian ini menyajikan komparasi temuan pribumisasi penafsiran antara al-Ibriz li Ma’rifati Tafsir al-Qur’an al-‘Aziz (horizon Jawa) dan Raudatul 'Irfan fi Ma’rifat al-Qur’an (horizon Sunda) dengan menggunakan dimensi analisis yang sama, yaitu diksi lokal, analogi/metafora, dan gaya penjelasan. Perbandingan ini difokuskan pada empat unit data yang telah dipaparkan

sebelumnya: J1–J2 pada al-Ibrīz dan S1–S2 pada Raudatul ‘Irfān (Musthofa, 1960a, 1960b; Sanusi, 1931a, 1931b).

Pada dimensi diksi lokal, kedua tafsir sama-sama menampilkan padanan yang bersumber dari khazanah bahasa-budaya setempat sebagai pintu masuk pemahaman ayat. Dalam al-Ibrīz, diksi lokal muncul melalui ungkapan *kulo nuwun* yang melekat pada etika bertamu serta istilah *sowan* yang membawa nuansa relasi hormat kepada pihak yang lebih tinggi (Musthofa, 1960a, p. 1140; 1960b, p. 1331). Sementara itu, dalam Raudatul ‘Irfān, diksi lokal tampak pada penyebutan penanggalan hijriah dengan istilah Sunda seperti *Hapit* dan *Rayagung*, serta pemakaian kosakata fauna lokal seperti *lancah/ramat lancah* untuk mengonkretkan perumpamaan (Sanusi, 1931a, pp. 53–54; 1931b, pp. 53–54). Secara deskriptif, kedua tafsir menunjukkan pola serupa: memanfaatkan kata yang “hidup” dalam tradisi lokal untuk memperjelas rujukan dan menurunkan pesan ayat ke dalam ranah yang mudah dikenali.

Pada dimensi analogi/metafora, perbedaannya terletak pada “jenis” metafora yang diaktifkan oleh masing-masing horizon budaya. Dalam al-Ibrīz, metafora *sowan* bekerja sebagai penguat relasi-hirarki (hamba–Tuhan) dan mengarahkan pembaca pada citra “menghadap” kepada otoritas tertinggi sebagai bentuk kepulangan eskatologis (Musthofa, 1960b, p. 1331). Dalam Raudatul ‘Irfān, perumpamaan “rumah laba-laba” diperjelas dengan metafora fauna lokal *lancah/ramat lancah* dan penambahan deskripsi rapuhnya sarang akibat angin dan panas matahari (Sanusi, 1931b, pp. 53–54). Dengan demikian, kedua tafsir sama-sama memperjelas makna ayat melalui analogi, tetapi al-Ibrīz cenderung mengandalkan metafora relasional, sedangkan Raudatul ‘Irfān menonjolkan metafora alam-fauna.

Pada dimensi gaya penjelasan, pola pedagogi keduanya sama-sama membumikan ayat, tetapi melalui teknik yang berbeda. Al-Ibrīz memperlihatkan gaya prosedural yang praktis, misalnya melalui model dialog “bertamu” (tamu mengucapkan *kulo nuwun*, tuan rumah bertanya *Sinten niku?*, lalu tamu diminta menjawab identitas secara jelas), sehingga pesan ayat diarahkan menjadi langkah-langkah etika komunikasi (Musthofa, 1960a, p. 1140). Sebaliknya, Raudatul ‘Irfān cenderung memperkuat penjelasan melalui elaborasi deskriptif dan pola sebab-akibat, misalnya memperinci ragam pelanggaran dan gradasi moral pada QS al-Baqarah:217 serta menggambarkan kerentanan sarang laba-laba terhadap kondisi alam pada QS al-‘Ankabut:41 (Sanusi, 1931a, pp. 53–54; 1931b, pp. 53–54). Secara deskriptif, keduanya sama-sama berorientasi pada keterpahaman pembaca, namun al-Ibrīz lebih “dialogis-prosedural”, sedangkan Raudatul ‘Irfān lebih “deskriptif-eksplanatif.”

Ringkasnya, temuan komparatif menunjukkan bahwa fungsi contoh dan perangkat lokalitas pada kedua tafsir bergerak pada tema yang berbeda sesuai konteks budaya masing-masing. Al-Ibriz menonjol pada pembumian ayat melalui etika sosial dan relasi-hirarki yang dekat dengan tradisi Jawa/pesantren, sementara Raudatul 'Irfan menonjol pada pembumian ayat melalui perangkat penamaan kalender dan citra alam-fauna yang dekat dengan pengalaman Sunda. Meskipun berbeda medium lokalitasnya, keduanya menunjukkan pola yang sama: menghubungkan pesan ayat dengan perangkat bahasa dan pengalaman keseharian pembaca (Musthofa, 1960a, 1960b; Sanusi, 1931a, 1931b).

Untuk memudahkan pembacaan, hasil komparasi pada tiga dimensi, diksi lokal, analogi/metafora, dan gaya penjelasan, diringkas dalam bentuk matriks pada Tabel 3, sehingga persamaan dan perbedaan pola pribumisasi antara *al-Ibriz* dan *Raudatul 'Irfan* dapat dilihat secara lebih sistematis.

Tabel 3 Matriks komparasi temuan pribumisasi (Jawa vs Sunda)

<b>Dimensi</b>	<b>al-Ibriz (Jawa)</b>	<b>Raudatul 'Irfan (Sunda)</b>	<b>Pola deskriptif</b>
Diksi lokal	kulo nuwun, sowan	Hapit, Rayagung; lancah/ramat lancah	Sama-sama memakai padanan lokal untuk memudahkan pemahaman dan pengenalan konteks.
Analogi/metafora	Metafora relasi-hirarki (sowan) untuk mengonkretkan "kembali kepada Allah"	Metafora fauna (lancah/ramat lancah) + deskripsi alam untuk menegaskan kerapuhan "rumah laba-laba"	Sama-sama menajamkan pesan ayat lewat analogi; jenis metafora mengikuti horizon budaya setempat.
Gaya penjelasan	Dialog tata krama dan panduan prosedural (praktis)	Elaborasi deskriptif dan pola sebab-akibat (eksplanatif)	Model pedagogi berbeda, namun sama-sama membumikan

			ayat ke pengalaman pembaca.
Fungsi contoh	Etika sosial dan relasi-hirarki	Kalender lokal dan citra alam-fauna	Tema lokalitas berbeda sesuai konteks budaya.

### Pribumisasi Makna Al-Qur'an dalam Tafsir Vernakular

Penelitian ini menemukan bahwa pribumisasi penafsiran dalam *al-Ibriz* dan *Raudatul 'Irfan* bekerja melalui perangkat bahasa dan imaji lokal yang konsisten dengan horizon budaya masing-masing. Pada *al-Ibriz* (horizon Jawa), temuan utama tampak pada J-K1 berupa pembumian etika sosial melalui ungkapan “kulo nuwun” dan kerangka unggah-ungguh dalam adab bertamu, serta J-K2 berupa penggunaan metafora relasi-hirarki “sowan” untuk mengonkretkan konsep eskatologis “kembali kepada Allah” (Musthofa, 1960a, 1960b). Pada *Raudatul 'Irfan* (horizon Sunda), temuan utama tampak pada S-K1 melalui diksi kalender lokal seperti “Hapit” dan “Rayagung” dalam penjelasan bulan haram, serta S-K2 melalui metafora fauna lokal “lancah/ramat lancah” yang diperkuat elaborasi deskriptif kondisi alam sebagai unsur opsional S-K3 (Sanusi, 1931a, 1931b). Secara komparatif, kedua tafsir sama-sama memanfaatkan padanan lokal untuk membumikan makna ayat, namun berbeda dalam model pedagoginya: *al-Ibriz* cenderung dialogis-prosedural, sedangkan *Raudatul 'Irfan* lebih deskriptif-eksplanatif melalui citra alam dan sebab-akibat (Musthofa, 1960a; Sanusi, 1931b).

Hasil analisis dengan kerangka Gadamer menunjukkan bahwa setiap unit data memperlihatkan pola yang sama: makna minimum yang dituntut oleh horizon teks bertemu dengan prapemahaman (*Vorverständnis*) mufasir yang dibentuk oleh dunia sosial-budaya tempat ia hidup, lalu diwujudkan dalam pilihan diksi dan contoh yang khas. Pada J1, tuntutan ayat tentang izin dan salam (QS an-Nūr [24]:27) tidak diperlakukan sebagai perintah abstrak semata, melainkan dipahami melalui prapemahaman unggah-ungguh sehingga muncul padanan “*kulo nuwun*” dan skema dialog bertamu; pada J2, frasa “kepada-Nya kamu dikembalikan” (QS al-Qaṣaṣ [28]:70) bertemu dengan prapemahaman relasi-hirarki yang kuat dalam tradisi Jawa/pesantren sehingga “kembali” dipadatkan menjadi “sowan” sebagai tindakan menghadap kepada otoritas tertinggi (Musthofa, 1960a, 1960b). Pada S1, istilah bulan haram (QS al-Baqarah [2]:217) berinteraksi dengan prapemahaman penanggalan lokal sehingga rujukan waktu disebut dengan Hapit-Rayagung; sedangkan pada S2, perumpamaan rumah laba-laba (QS al-

'Ankabūt [29]:41) bertemu dengan prapemahaman kedekatan bahasa Sunda pada citra alam-fauna sehingga mufasir memilih kosakata "lancah/ramat lancah" dan memperjelasnya dengan uraian keadaan lingkungan (Sanusi, 1931a, 1931b). Dengan demikian, prapemahaman tidak tampil sebagai bias yang mengaburkan teks, melainkan sebagai kondisi historis yang membuat makna ayat "berjalan" dalam bahasa pengalaman pembaca (Gadamer 2004).

Temuan juga memperlihatkan bahwa pilihan padanan lokal memperoleh daya jelaskan karena ditopang oleh tradisi dan otoritas sosial yang diakui oleh komunitas pembaca. Dalam horizon Jawa, "kulo nuwun" bekerja sebagai otoritas etika tutur karena ia merupakan norma kesopanan yang mengatur hubungan tamu-tuan rumah; karena itu al-Ibriz dapat mengembangkan perintah izin-salam menjadi panduan komunikasi yang rinci tanpa kehilangan inti pesan ayat (Musthofa, 1960a). Demikian pula "sowan" memiliki otoritas kultural sebagai istilah relasional yang memuat penghormatan dan jarak hierarkis; ketika dipakai untuk menjelaskan kepulauan eskatologis manusia, istilah tersebut membuat hubungan hamba-Tuhan segera terbaca dalam register penghormatan yang mapan di pengalaman sosial Jawa/pesantren (Musthofa, 1960b). Dalam horizon Sunda, penyebutan Hapit-Rayagung memperoleh otoritas sebagai pengetahuan waktu yang hidup dalam tradisi lokal, sementara "lancah/ramat lancah" memperoleh otoritas sebagai kosakata keseharian yang mengaktifkan citra konkret; keduanya membuat pesan ayat hadir dalam perangkat rujukan yang familier, sehingga argumentasi tafsir terasa "dekat" tanpa harus menggeser struktur dasar makna tekstual (Sanusi, 1931a, 1931b). Di sini, tradisi berfungsi sebagai jaringan makna yang memungkinkan mufasir memilih kata, contoh, dan gaya penjelasan yang komunikatif (Gadamer, 2004).

Dari sisi effective history (*Wirkungsgeschichte*), istilah-istilah lokal itu bekerja bukan hanya sebagai terjemahan, melainkan sebagai pemanggil pengalaman kolektif yang sudah "aktif" dalam kesadaran pembaca. "Kulo nuwun" memanggil memori sosial tentang adab dan batas-batas sopan santun; "sowan" memanggil pengalaman menghadap pihak yang lebih tinggi; Hapit-Rayagung memanggil kebiasaan penandaan waktu; dan "lancah/ramat lancah" memanggil imaji keseharian tentang sarang laba-laba yang rapuh—yang kemudian diperkuat oleh uraian angin dan panas matahari (Musthofa, 1960a, 1960b; Sanusi, 1931a, 1931b). Pada titik inilah fusion of horizons tampak sebagai rekontekstualisasi: horizon teks tetap menjaga tuntutan makna minimumnya (izin-salam, ruju' kepada Allah, bulan haram, kelemahan sandaran selain Allah), tetapi horizon mufasir mengonkretkannya melalui perangkat budaya Jawa/Sunda sehingga makna ayat menjadi lebih "berfungsi" dalam dunia pembaca. Dengan kata lain, peleburan horizon pada

data penelitian ini bukan penciptaan makna baru yang lepas dari teks, melainkan kehadiran makna tekstual ke dalam situasi historis-budaya yang memungkinkan pesan ayat dipahami secara hidup dan operasional (Gadamer, 2004).

Temuan dalam *al-Ibriz* dan *Raudatul 'Irfan* menunjukkan bahwa lokalitas bekerja sebagai strategi indigenisasi ajaran dalam pengertian pribumisasi, yakni “pemahaman terhadap nash dikaitkan dengan masalah-masalah di negeri kita” (Wahid 2001). Pada horizon Jawa, padanan seperti *kulo nuwun* dan *sowan* memfungsikan etika izin-salam serta kepulauan eskatologis sebagai praktik dan imaji yang akrab dalam unggah-ungguh dan relasi hormat; pada horizon Sunda, *Hapit-Rayagung* dan *lancah/ramat lancah* menjangkar rujukan waktu serta perumpamaan Qur’ani pada sistem pengetahuan kalender dan citra alam yang hidup dalam pengalaman pembaca (Musthofa, 1960a, 1960b; Sanusi, 1931a, 1931b). Pola ini menegaskan bahwa yang berubah adalah medium komunikasi (diksi, contoh, metafora), bukan substansi; selaras dengan batas pribumisasi bahwa “adat tidak bisa mengubah nash itu sendiri melainkan hanya mengubah atau mengembangkan aplikasinya saja” (Wahid 2001). Dengan demikian, pribumisasi pada dua tafsir tersebut dapat dibaca sebagai upaya membuat makna ayat bekerja efektif dalam konteks sosial-budaya lokal tanpa jatuh pada sinkretisme yang mengaburkan inti normatif-teologis teks.

Secara umum, temuan penelitian ini sejalan dengan arus besar kajian tafsir vernakular yang menegaskan bahwa penafsiran Al-Qur’an dalam bahasa lokal berfungsi sebagai medium transmisi makna agar pesan ayat dapat diakses komunitas Muslim non-Arab dan beroperasi dalam konteks keseharian mereka. Dalam lanskap studi kawasan Melayu-Indonesia, misalnya, *The Qur’an in the Malay-Indonesian World: Context and Interpretation* menempatkan tafsir lokal sebagai bagian dari sejarah panjang pengalihan otoritas dan pengetahuan Qur’ani yang selalu bernegosiasi dengan konteks, bahasa, dan kebutuhan pembaca (Daneshgar, Riddell, and Rippin 2016). Hasil penelitian ini menguatkan argumen tersebut pada level mikro-teks: padanan diksi (*kulo nuwun*; *sowan*; *Hapit-Rayagung*; *lancah/ramat lancah*) dan pilihan gaya pemaparan (dialog prosedural vs deskripsi alam) memperlihatkan bagaimana vernakularisasi bekerja sebagai strategi pembumian makna ayat.

Jika dibandingkan dengan studi vernakular berbasis komunitas tertentu, temuan penelitian ini menunjukkan pola yang beririsan sekaligus berbeda. Penelitian Fikriyati et al. (Fikriyati, Fawaid, and Dewi 2021) menekankan vernakularisasi sebagai proses negosiasi pesan Qur’ani (misalnya tema kesetaraan manusia) dengan tradisi sosial yang hierarkis (Fikriyati, Fawaid,

and Dewi 2021). Persamaannya, penelitian ini juga menemukan bahwa perangkat lokal digunakan untuk membuat pesan ayat komunikatif di dalam struktur sosial setempat—misalnya metafora “*sowan*” yang mengaktifkan register relasi-hirarki dalam horizon Jawa. Perbedaannya terletak pada fokus bukti: studi Madura lebih menonjolkan negosiasi tema normatif tertentu, sedangkan penelitian ini menelusuri negosiasi itu melalui unit-unit data yang spesifik (J1–S2) dan membedakannya menurut dimensi diksi, metafora, serta gaya penjelasan lintas horizon budaya (Jawa vs Sunda).

Dibandingkan dengan kajian yang menekankan fungsi sosial-edukatif tafsir lokal dalam komunitas pembaca, penelitian ini juga menegaskan bahwa tafsir vernakular memperkuat aksesibilitas dan pedagogi Qur’ani. Studi Hussin & Majid (2014), misalnya, menyoroti signifikansi komentar Qur’ani Melayu sebagai medium pemahaman bagi komunitas Muslim setempat. Titik tambah penelitian ini adalah memperlihatkan bahwa fungsi edukatif tersebut tidak monolitik: pada *al-Ibriz* ia hadir sebagai pedagogi dialogis-prosedural (contoh dialog, langkah etika komunikasi), sedangkan pada *Raudatul 'Irfan* ia lebih deskriptif-eksplanatif (penguatan citra alam, pola sebab-akibat). Dengan demikian, kontribusi penelitian ini memperluas diskusi dari sekadar “bahasa lokal memudahkan” menjadi “cara membumikan ayat berbeda-beda menurut perangkat pedagogi yang dipilih.”

Jika disejajarkan dengan literatur tentang model tafsir sosial (*social exegesis*) yang menekankan relevansi praktis ajaran, hasil penelitian ini memiliki kesamaan pada orientasi menjadikan ayat “berfungsi” dalam kehidupan, namun menambahkan perangkat analisis yang lebih terstruktur untuk membuktikan mekanismenya. Kajian tentang pengembangan model tafsir sosial di Indonesia, misalnya, menyoroti penggunaan bahasa yang sederhana dan orientasi aplikatif dalam pengajaran tafsir (I. Taufiq and Hassan 2016). Perbedaannya, penelitian ini tidak berhenti pada klaim keterpahaman, melainkan mengoperasionalkan hermeneutika Hans-Georg Gadamer untuk menunjukkan titik pertemuan horizon teks–pembaca secara konkret pada empat unit data, lalu merangkumnya dalam matriks komparatif tiga dimensi (diksi—metafora—gaya penjelasan).

Ringkasnya, novelty penelitian ini dapat dirumuskan pada tiga sisi: (1) komparasi dua tafsir vernakular Nusantara (Jawa–Sunda) dalam satu desain analisis dengan dimensi yang sama; (2) penggunaan kerangka Gadamer sebagai “mesin analisis” yang menelusuri proses pembentukan makna pada unit data spesifik, bukan sekadar penegasan bahwa tafsir lokal “lebih mudah”; dan (3) penemuan variasi model pedagogi (dialogis-prosedural vs deskriptif-eksplanatif) sebagai mekanisme inti pribumisasi penafsiran—sehingga vernakularisasi dipahami bukan hanya fenomena kebahasaan,

melainkan strategi hermeneutik yang memediasi teks, tradisi, dan pengalaman pembaca.

Temuan menunjukkan bahwa pribumisasi penafsiran memiliki fungsi yang nyata bagi efektivitas komunikasi dan internalisasi ajaran, tetapi sekaligus memuat potensi disfungsi jika perangkat lokal dibaca tanpa kendali hermeneutik. Dari sisi fungsi (positif), penggunaan diksi dan contoh lokal memperkuat komunikasi dakwah untuk pembaca awam karena makna ayat dihadirkan dalam register yang familier—misalnya adab izin-salam menjadi prosedur sosial “kulo nuwun” dan dialog bertamu, atau rujukan waktu “bulan haram” dijangkar pada nomenklatur kalender yang dikenal (Musthofa, 1960a; Sanusi, 1931a). Selain itu, pribumisasi membantu memperjelas konsep abstrak melalui pengalaman sosial yang mapan: konsep eskatologis “kembali kepada Allah” dikonkretkan lewat metafora relasional “sowan”, sementara perumpamaan Qur’ani ditajamkan dengan imaji fauna dan kondisi alam yang dekat dengan keseharian (Musthofa, 1960b; Sanusi, 1931b). Pada saat yang sama, pembumian semacam ini menguatkan internalisasi nilai etika karena ayat tidak diposisikan sebagai teks normatif yang jauh, melainkan sebagai pedoman yang dapat langsung dipraktikkan dan dibayangkan dalam kehidupan sosial, sebagaimana pola umum *vernacular tafsir* di Indonesia yang berorientasi pada keterpahaman dan penguatan identitas religius-lokal (Fikriyati, Fawaid, and Dewi 2021; Supriyanto, Gusmian, and Muttaqin 2024).

Pada satu sisi, perangkat lokal memang efektif untuk “membuat ayat bekerja” dalam bahasa pengalaman pembaca; namun pada sisi lain, terdapat potensi disfungsi yang perlu dibaca sebagai batas kewaspadaan metodologis. Disfungsi pertama ialah reduksi makna, ketika perangkat lokal beroperasi terlalu dominan sehingga pesan Qur’ani seolah “melekat” dan bahkan “setara” dengan satu bentuk adat tertentu; akibatnya, horizon makna yang semestinya lintas-konteks menyempit dan pembaca dapat menganggap model lokal sebagai makna final ayat (Nugraha, Permanik, and Rohmana 2025). Disfungsi kedua ialah parokialisasi, yakni kecenderungan tafsir vernacular menjadi terlalu internal bagi komunitas budaya tertentu: semakin padat idiom dan rujukan lokal, semakin besar kebutuhan pada parateks—catatan kaki atau glosarium—agar pembaca luar-budaya tetap dapat mengakses makna tanpa kehilangan konteks (Nugraha, Permanik, and Rohmana 2025). Disfungsi ketiga ialah pembekuan otoritas tradisi, ketika legitimasi istilah lokal (yang semula komunikatif karena ditopang norma kesopanan, pengetahuan kalender, atau kebiasaan tutur) bergeser menjadi klaim “kebenaran tunggal” yang menutup kemungkinan pembacaan lain; pada titik ini, tradisi berhenti menjadi medium dialog teks–pembaca dan berubah menjadi pagar yang membatasi penyingkapan makna, padahal

proses pemahaman dalam kerangka hermeneutika justru mensyaratkan keterbukaan, kesadaran historis, dan pengakuan akan keterbatasan diri agar makna tidak dibekukan pada satu bentuk tradisi tertentu (Gadamer 2004).

Implikasi temuan ini menegaskan kebutuhan tindak lanjut pada level akademik, pendidikan, komunitas, dan akses pengetahuan agar pribumisasi penafsiran dapat dimanfaatkan secara produktif sekaligus terjaga batasnya. Pertama, pada ranah kurikulum pesantren dan perguruan tinggi, kajian Tafsir Nusantara dapat diinstitutionalisasi sebagai *studi kasus hermeneutik* dengan modul khusus yang melatih pembacaan horizon teks–pembaca (misalnya melalui unit data al-Ibriz dan Raudatul 'Irfan) sehingga mahasiswa/santri memahami mekanisme pembumian makna, bukan sekadar mengutip hasil tafsir. Kedua, pada ranah penerbitan ilmiah dan editorial, perlu dirumuskan standar minimal untuk tafsir lokal—terutama glosarium wajib bagi istilah kultural (misalnya *kulo nuwun, sowan, hapit, rayagung, lancah/ramat lancah*), disertai catatan singkat tentang padanan makna tekstual dan konteks pemakaiannya agar risiko parokialisasi dan reduksi makna dapat diminimalkan. Ketiga, pada ranah dakwah dan edukasi, pendidik/da'i dapat didorong memakai padanan lokal sebagai strategi komunikasi yang terkontrol: istilah lokal digunakan untuk menjembatani pemahaman, tetapi selalu disertai penegasan “makna minimum” ayat dan batas aplikasinya, sehingga lokalitas berfungsi sebagai medium pedagogis, bukan pengganti teks. Keempat, pada ranah digitalisasi dan akses, pengembangan edisi anotatif layak diprioritaskan—misalnya versi digital yang memuat catatan kaki, indeks istilah budaya, indeks ayat, serta penanda kategori (diksi, metafora, gaya penjelasan)—agar Tafsir Nusantara lebih mudah dipelajari lintas komunitas, lintas disiplin, dan lintas generasi pembaca.

## **Simpulan**

Penelitian ini menunjukkan bahwa pribumisasi penafsiran dalam *al-Ibriz* (horizon Jawa) dan *Raudatul 'Irfan* (horizon Sunda) bekerja terutama melalui perangkat bahasa dan imaji lokal yang membuat makna ayat menjadi lebih konkret dan operasional dalam kehidupan pembaca. Pada *al-Ibriz*, pembumian tampak jelas melalui diksi etika sosial seperti *kulo nuwun* yang memodelkan adab izin–salam secara prosedural, serta metafora relasional *sowan* yang mengonkretkan gagasan eskatologis “kembali kepada Allah” dalam register hormat-hirarkis yang familier bagi pembaca Jawa. Pada *Raudatul 'Irfan*, pembumian muncul melalui diksi kalender lokal (*Hapit-Rayagung*) untuk menjembatani konsep “bulan haram”, serta metafora fauna lokal (*lancah/ramat lancah*) yang diperkuat elaborasi kondisi alam untuk menajamkan perumpamaan kerapuhan sandaran selain Allah. Secara

komparatif, kedua tafsir sama-sama memfungsikan lokalitas sebagai strategi pemahaman, tetapi berbeda pada model pedagoginya: *al-Ibriz* cenderung dialogis-prosedural, sedangkan *Raudatul 'Irfan* cenderung deskriptif-eksplanatif. Temuan ini sekaligus menegaskan dimensi reflektif: pribumisasi memiliki fungsi pedagogis yang kuat, namun perlu dibaca bersama risikonya—reduksi makna, parokialisasi, dan pembekuan otoritas tradisi—agar lokalitas tetap menjadi medium, bukan “makna final” ayat.

Dari sisi kontribusi ilmiah, penelitian ini memperkuat kajian tafsir vernakular di Indonesia dengan tiga sumbangan utama. Pertama, penelitian ini menawarkan komparasi Jawa–Sunda yang diringkas secara sistematis dalam matriks tiga dimensi yang setara (diksi lokal, metafora/analogi, dan gaya penjelasan), sehingga perbedaan dan persamaan strategi pembumian makna dapat dilihat secara terukur dan dapat diuji kembali. Kedua, penelitian ini tidak berhenti pada klaim umum “tafsir lokal memudahkan pemahaman”, melainkan mengoperasikan kerangka hermeneutika Gadamer (horizon teks–pembaca, prapemahaman, tradisi/otoritas, *effective history*, dan *fusion of horizons*) untuk menunjukkan mekanisme terbentuknya makna pada unit data yang spesifik. Ketiga, penelitian ini menempatkan temuan tersebut dalam diskursus pribumisasi/indigenisasi (Gus Dur) dengan membaca lokalitas sebagai strategi komunikasi-interpretatif (perubahan medium), sambil mempertimbangkan fungsi dan disfungsi secara seimbang, sehingga memberi landasan konseptual bagi tindak lanjut akademik, editorial, edukatif, dan digitalisasi tafsir Nusantara.

Namun demikian, penelitian ini memiliki beberapa keterbatasan. Pertama, unit data dibatasi pada empat fragmen, sehingga temuan belum merepresentasikan keseluruhan pola pribumisasi dalam kedua kitab secara menyeluruh. Kedua, fokus analisis ditekankan pada tiga dimensi (diksi–metafora–gaya), sehingga aspek lain seperti jaringan sanad keilmuan, konteks sejarah produksi teks yang lebih luas, resepsi pembaca, serta dinamika transmisi lisan–digital belum dieksplorasi mendalam. Ketiga, penelitian ini berfokus pada dua horizon budaya (Jawa dan Sunda), sehingga generalisasi ke horizon Nusantara lain (Bugis, Madura, Sasak, Minang, dan seterusnya) masih terbuka. Karena itu, penelitian lanjutan disarankan untuk (1) memperluas korpus ayat dan segmen tafsir, (2) menambahkan dimensi analisis seperti parateks (glosarium/catatan kaki), strategi argumentasi, dan intertekstualitas rujukan tafsir, serta (3) memperluas komparasi lintas wilayah dan menggabungkan studi resepsi (pesantren/pengajian/digital) agar peta kerja pribumisasi tafsir Nusantara semakin komprehensif dan kuat secara metodologis.

## Daftar Pustaka

- Boulaouali, Tijani. 2021. "Quran Translation: A Historical-Theological Exploration." *International Journal of Islamic Thought* 19(1): 120–32. doi:10.24035/ijit.19.2021.202.
- Daneshgar, M, P G Riddell, and A Rippin. 2016. The Qur'ān in the Malay-Indonesian World: Context and Interpretation *The Qur'ān in the Malay-Indonesian World: Context and Interpretation*. doi:10.4324/9781315646350.
- Farhan, Khaleel Owain. 2025. "Las Obras Exegéticas y El Dominio Lingüístico: Herramientas Imprescindibles En El Proceso de La Traducción Del Texto Coránico." *Jordan Journal of Modern Languages and Literatures* 17(2): 463–84. doi:10.47012/jjml.17.2.4.
- Fikriyati, U, A Fawaid, and S K Dewi. 2021. "VERNACULAR TAFSIR IN MADURA: NEGOTIATING HUMAN EQUALITY IN A SOCIAL HIERARCHICAL TRADITION." *Australian Journal of Islamic Studies* 6(4): 47–67. doi:10.55831/ajis.v6i4.403.
- Firdaus, Muhammad Alwi HS, Iin Parninsih, and Achmad Abubakar. 2025. "The Phenomenon of Bugis Tafsir on Islamization in Eastern Indonesia." *Jurnal Studi Ilmu-ilmu Al-Qur'an dan Hadis* 26(2): 444–68. doi:10.14421/qh.v26i2.6271.
- Gadamer, Hans-Georg. 2004. *Truth and Method*. London: Continuum.
- Gunawan, F, S Mamis, N C Hat, A Alimin, and M Y Anis. 2025. "Theological Ideologies in Translation: Rendering Interfaith Qur'anic Verses into Tolaki between Fidelity and Context." *Traduction et Langues* 24(2): 59–80.
- Haleem, M.A. 2011. "Translating the Qur'ān." In *Communicating the Word: Revelation, Translation, and Interpretation in Christianity and Islam*, ed. David Marshall. Georgetown University Press.
- Hussin, H, and L A Majid. 2014. "Significance of Malay Qur'anic Commentary for the Malay Muslim Community in Malaysia." *Asian Social Science* 10(16): 160–67. doi:10.5539/ass.v10n16p160.

- Jati, Wasisto Raharjo, Kirwan, and Misbahul Wani. 2025. "Local Values and Religious Moderation in the Madurese Translation of the Qur'an." *Jurnal Lektur Keagamaan* 23(2): 374–98. doi:10.31291/jlka.v23i2.1350.
- Musthofa, B. 1960. *18 Tafsir Al-Ibriz Li Ma'Rifati Tafsir Al-Qur'an Al-'Aziz*. Kudus: Menara Kudus.
- Musthofa, Bisri. 1960. *20 Tafsir Al-Ibriz Li Ma'Rifati Tafsir Al-Qur'an Al-'Aziz*. Kudus: Menara Kudus.
- Nugraha, Roni, Intan Permanik, and Jajang A Rohmana. 2025. "Translating Sacred Scriptures in Sundanese: A Comparative Analysis of the Bible and the Qur'an in West Java, Indonesia." *Jurnal Studi Ilmu-ilmu Al-Qur'an dan Hadis* 26(2): 522–44. doi:10.14421/qh.v26i2.6187.
- Rohkmad, Abu. 2011. "Telaah Karakteristik Tafsir Arab-Pegon Al-Ibriz." *Analisa* 18(1): 27–38. doi:10.18784/analisa.v18i1.122.
- Rostandi, U D, F Rohandy, and A Wasik. 2025. "Translanguaging Practices among English, Indonesian, and Arabic: Enhancing a Holistic Approach to Tafsir in an Indonesian Interpretation Classroom." *Indonesian Journal of Applied Linguistics* 15(1): 224–35. doi:10.17509/ijal.v15i1.80705.
- Rozi, S, and M Zubir. 2024. "The Reception of Hamka's Tafsir Al-Azhar within Social Religious Issues in the Malay World." *Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an dan Hadis* 25(2): 247–72. doi:10.14421/qh.v25i2.5406.
- Sanusi, Ahmad. 1931a. *2 Tafsir Raudhatul Irfan Fi Ma'rifati Al-Quran*. Sukabumi: Asrama Gunung Puyuh.
- Sanusi, Ahmad. 1931b. *20 Tafsir Raudhatul Irfan Fi Ma'rifati Al-Quran*. Sukabumi: Asrama Gunung Puyuh.
- Sirry, M. 2016. "What's Modern about Modern Tafsir?: A Closer Look at Hamka's Tafsir Al-Azhar." In *The Qur'an in the Malay-Indonesian World: Context and Interpretation*, , 198–211. doi:10.4324/9781315646350-19.
- Sobirin, Mohamad, and Mohd Rosmizi Abd Rahman. 2022. "Cultural Barriers in Translating the Qur'an into Low-Context Culture: The Word of God in Javanese Banyumasan." *Global Journal Al-Thaqafah* 12(1): 27–39.

doi:10.7187/GJAT072022-2.

Supriyanto, Islah Gusmian, and Zaenal Muttaqin. 2024. "Cultural Integration in Tafsir Al-Iklil Fi Ma'ani Al-Tanzil by Misbah Mustafa within the Context of Javanese Islam." *Jurnal Studi Ilmu-ilmu Al-Qur'an dan Hadis* 25(2): 392–415. doi:10.14421/qh.v25i2.5538.

Taufiq, I, and Z Hassan. 2016. "Development Model of Social Exegesis in Indonesia: Exegesis Teaching Studies in Central Java." *Man in India* 96(6): 1607–21.

Taufiq, Muhammad, and Muhammad Said. 2025. "Qur'anic Interpretation among Sasak Muslims across Communities, Theologies, and Ideological Conflicts." *Jurnal Studi Ilmu-ilmu Al-Qur'an dan Hadis* 26(2): 383–412. doi:10.14421/qh.v26i2.6287.

Wahid, Abdurrahman. 2001. *Pergulatan Negara, Agama Dan Kebudayaan*. Depok: Desantara.

Yohantho, Sun'an. 2025. "Masa Depan Bahasa Daerah." *Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa*.