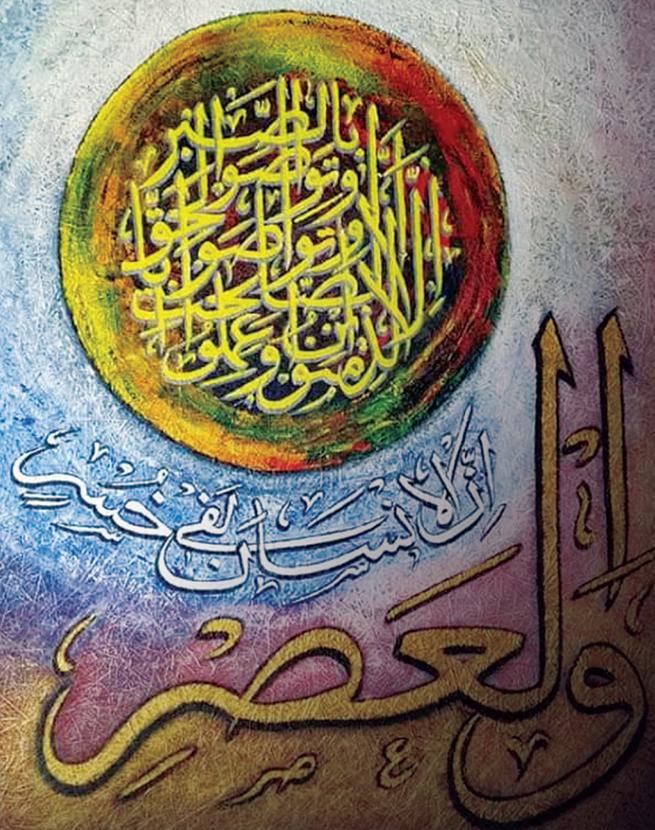


DEDI KUSWANDI

# METODOLOGI TAFSIR ULAMA NUSANTARA DI TANAH PASUNDAN

(Telaah Atas Kitab Tafsir *Rawdhat al-'Irfân dan Malja' at-Thâlibîn*  
Karya KH Ahmad Sanusi )



Kata Pengantar : Dr. Abd. Muid N., MA.

METODOLOGI TAFSIR ULAMA NUSANTARA DI TANAH PASUNDAN  
(Telaah atas Kitab Tafsir *Rawdhat al-'Irfân dan Malja' at-Thâlibîn* Karya KH Ahmad Sanusi )

## METODOLOGI TAFSIR ULAMA NUSANTARA DI TANAH PASUNDAN

(Telaah atas Kitab Tafsir *Rawdhat al-'Irfân dan Malja' at-Thâlibîn*  
Karya KH Ahmad Sanusi )

DEDI KUSWANDI | Kata Pengantar : Dr. Abd. Muid N., MA.

Bentuk vernakularisasi (Pembahasalokalan) Al-Qur'an di Nusantara khususnya di tatar Sunda adalah penafsirannya ke dalam bahasa Sunda atau disingkat tafsir Sunda. Sebagai sebuah teks tertulis, tafsir Sunda merupakan salah satu bentuk khazanah budaya Islam Sunda yang memuat beragam pemikiran dan pengetahuan penulisnya sebagai wujud interpretasi atas ajaran Al-Qur'an. Dalam penelitian ini penulis mengangkat *Tafsir Rawdhat al-'Irfân dan Malja' at-Thâlibîn* karya KH Ahmad Sanusi yang ditulis dalam lingkup sosial budaya Sunda.

Buku ini sangat layak dan penting untuk dibaca sebagai tambahan wawasan dalam kajian tafsir Nusantara. Dialektika teks dan konteks yang penulis ungkap dalam buku ini dikemas dalam bahasa yang sederhana dan mudah dimengerti bagi siapaun yang membaca dan memahaminya.



---

---

## **Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 19 Tahun 2002 tentang Hak Cipta**

### Lingkup Hak Cipta

#### Pasal 2

1. Hak cipta merupakan hak eksklusif bagi Pencipta atau Pemegang Hak Cipta untuk mengumumkan atau memperbanyak ciptaannya, yang timbul secara otomatis setelah suatu ciptaan dilahirkan tanpa mengurangi pembatasan menurut perundang-undangan yang berlaku.

### **Ketentuan Pidana**

#### **Pasal 72**

1. Barang siapa dengan sengaja atau tanpa hak untuk melakukan perbuatan sebagaimana dimaksud dalam Pasal 2 ayat (1) atau Pasal 49 ayat (1) dan ayat (2) dipidana dengan pidana penjara paling singkat 1 (satu) bulan dan/atau denda paling sedikit Rp1.000.000,00 (satu juta rupiah), atau pidana penjara paling lama 7 (tujuh) tahun dan/atau denda paling banyak Rp5.000.000.000,00 (lima miliar rupiah).
2. Barangsiapa dengan sengaja menyiarkan, memamerkan, mengedarkan, atau menjual kepada umum suatu Ciptaan atau barang hasil pelanggaran Hak Cipta atau Hak Terkait sebagaimana dimaksud pada ayat (1), dipidana dengan pidana dengan pidana penjara paling lama 5 (lima) tahun dan/atau denda paling banyak Rp500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).

# METODOLOGI TAFSIR ULAMA NUSANTARA DI TANAH PASUNDAN

(Telaah atas Kitab Tafsir *Rawdhat al-Irfân* dan *Malja' at-Thâlibîn*  
Karya KH Ahmad Sanusi )

DEDI KUSWANDI

KATA PENGANTAR: DR. ABD. MUID N., MA.



PTIQ PRESS  
JAKARTA  
2019

xviii + 216 halaman, 14,8 x 21 cm

ISBN: 978-623-91336-4-1

Judul: Metodologi Tafsir Ulama Nusantara di Tanah Pasundan

(Telaah atas Kitab Tafsir Rawdhat al-‘Irfân dan Malja’ at-Thâlibîn

Karya KH Ahmad Sanusi )

Penulis: Dedi Kuswandi

Kata Pengantar: Abd. Muid N

Desain Sampul: Khayra FN

Kaligrafi: Iwan Satiri

Pewajah Isi: Gibran AN

Cetakan 1, Juli 2019



Diterbitkan oleh :

Perguruan Tinggi Ilmu Al-Quran

Jl. Batan I No. 2, Rt. 5, Rw. 2

Lebak Bulus, Cilandak

Jakarta Selatan 12440

Telepon: +62-21-7690901

Mobile : +62-856-1177-495

E-Mail: [ptiqpress@gmail.com](mailto:ptiqpress@gmail.com)

Website: <https://www.ptiq.ac.id/>

Dilarang mereproduksi atau memperbanyak seluruh maupun  
sebagian dari buku ini dalam bentuk atau cara apa pun  
tanpa izin tertulis dari penerbit

Hak Cipta dilindungi Undang-Undang  
All Rights Reserved



## PENGANTAR PENULIS

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَبِهِ نَسْتَعِينُ عَلَى أُمُورِ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ. وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى  
أَشْرَفِ الْأَنْبِيَاءِ وَالْمُرْسَلِينَ سَيِّدِنَا وَمَوْلَانَا مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ أَجْمَعِينَ. أَمَّا بَعْدُ

Segala puji serta syukur kepada Allah swt karena atas limpahan kasih sayang dan rahmat-Nya penulis dapat menyelesaikan penelitian Tesis ini.

Shalawat serta salam tidak lupa diberikan kepada manusia paling mulia di bumi ini, Nabi Muhammad saw. Seorang revolusioner terbesar dalam sejarah dunia yang membawa umat Islam dari zaman kegelapan menuju cahaya kemenangan.

Kegiatan penyusunan Tesis ini tidak akan berjalan dengan baik jika tidak ada kontribusi tenaga dan waktu dari berbagai pihak. Atas kontribusi yang didapat, penulis mengucapkan terimakasih kepada:

1. Bapak Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, MA. Selaku Rektor Institut Perguruan Tinggi Ilmu Al-Quran (Institut PTIQ) Jakarta.
2. Bapak Prof. Dr. H. Darwis Hude., M.Si. Selaku Direktur Pascasarjana Institut Perguruan Tinggi Ilmu Al-Quran (Institut PTIQ) Jakarta.
3. Bapak Dr. Abdul Muid Nawawi, MA. Selaku pembimbing dan Kaprodi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Pascasarjana Institut Perguruan Tinggi Ilmu Al-Quran (Institut PTIQ) Jakarta.

4. Ibu Dr. Nur Rofiah, Bil. Uzm.selaku pembimbing yang telah menyediakan waktu, pengarahan dan petunjuknya kepada penulis dalam menyelesaikan tesis ini.
5. Kepala Perpustakaan dan staf serta segenap Civitas Institut PTIQ Jakarta dan para Dosen yang telah banyak memberikan kontribusi Ilmu Pengetahuan dan kemudahan dalam menyelesaikan penulisan Tesis ini.
6. Bapak Jeddah, Bapak Yuda dan Bapak Andi selaku Staff TU Pascasarjana Institut Perguruan Tinggi Ilmu Al-Quran (Institut PTIQ) Jakarta.
7. Pimpinan dan staf Utama Sekolah Pascasarjana (Sps) UIN Syarif Hidayatullah, Perpustakaan Pusat Studi Qur'an (PSQ), Perpustakaan Islam Iman Jama', dan Lembaga Kajian Islam Nusantra Center (INC) Ciputat yang telah mempermudah penulis dalam mengakses informasi dan referensi dalam penyelesaian tesis ini.
8. Bapak Dr. Jajang A Rohmana, Selaku peneliti Tafsir Sunda (Dosen UIN Bandung), Bapak Dr. Islah Gusmian, MA, (Dosen IAIN Surakarta), Bapak Drs. Munandi Saleh, S.IP, M.Si dan Istri selaku peneliti dan tokoh PUI Sukabumi Jawa Barat dan Bapak Dr. Otong Surasman, MA Dosen Pascasarjana Institut Perguruan Tinggi Ilmu Al-Quran (Institut PTIQ) Jakarta.
9. Bapak Dr. KH. Ahsin Sakho Muhammad MA, Bapak Dr. KH. Muhaimin Zen, MA, Bapak KH. Ahmad Khotib SQ, Bapak Dr. KH Abdurrokhim Hasan, MA. Bapak KH. Ahmad Dahuri SQ, Selaku guru-guru penulis didalam menghafal Al-Qur'an selama menjadi Mahasiswa Institut Perguruan Tinggi Ilmu Al-Quran (Institut PTIQ) Jakarta.
10. Kedua Orang Tua, Bapak Sudarja dan Ibu Rohayati dan kedua mertua Bapak Rasman Muammar dan Ibu Titin Suhartini, S.Pd.I dan segenap keluarga tercinta yang telah memberikan semangat dan dukungan dalam menyelesaikan kuliah dan tesis ini.

Terimakasih karena tidak pernah lelah memberikan dukungan baik berupa moril maupun materil, serta do'a yang tiada hentinya.

11. Istriku, Galuh Fathatul Maula, S.Pd.I tercinta yang telah memberikan semangat lahir-batin ketika penulis merasa putus asa serta dukungan yang tak pernah habis-habisnya. Terimakasih istri Ku yang tak pernah lelah membantu penulis siang dan malam untuk menyelesaikan tesis ini.
12. Teman-Teman Seperjuangan kuliah S2 Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir angkatan 2016, dan semua pihak yang telah bersama dan membantu memudahkan proses penyelesaian kuliah dan tesis ini.
13. Teman-teman Halaqoh Qira'at Sab'ah Darul Qur'an Pamulang, KOMPPAQ PTIQ-IIQ Jakarta, IKAPPAS Jakarta, LTTQ Miftahul Qur'an Tangerang Selatan dan Semua pihak yang tidak dapat penulis sebutkan satu persatu yang telah membantu dalam penyelesaian tesis ini.

Hanya harapan dan do'a, semoga Allah SWT memberikan balasan yang berlipat ganda kepada semua pihak yang telah berjasa dalam membantu penulis menyelesaikan Tesis ini.

Akhirnya kepada Allah jualah penulis serahkan segalanya dalam mengharapakan keridhaan, semoga Tesis ini bermanfaat bagi masyarakat umumnya dan bagi penulis khususnya, serta anak dan keturunan penulis kelak. Amiin.

Jakarta, 28 Oktober 2018

Dedi Kuswandi





## **KATA PENGANTAR**

# **Tafsir Maudhui: Antara Teks dan Konteks**

Oleh: Dr. Abd. Muid N., MA.

Sebuah penafsiran terjadi dengan melibatkan beberapa elemen, yaitu: teks yang ditafsirkan, penafsir yang menafsirkan, metode yang dipakai menafsirkan, dan hasil penafsiran. Ketika sebuah ayat ditafsirkan lalu melahirkan beberapa penafsiran berbeda, biasanya terjadi perdebatan tentang mana penafsiran yang lebih benar dan mana penafsiran yang keliru atau kurang benar. Dan biasanya pula, perdebatan itu hanya fokus kepada hasil penafsiran yang berbeda, padahal ada elemen-elemen lain yang terlibat di dalam penafsiran selain hasil penafsiran.

Di dalam perdebatan itu, sering terlupakan beberapa hal. Di antaranya, bisa saja perbedaan penafsiran terjadi karena metode yang dipakai berbeda. Jika metode yang dipakai berbeda dan menghasilkan penafsiran berbeda, maka seharusnya tidak perlu ada perdebatan panjang tentang mana yang lebih benar dari yang mana karena perbedaan metode membuat hasil penafsiran tidak bisa dibandingkan benar-salahnya dan karenanya, masing-masing pihak seharusnya hanya bisa saling memaklumi dan memahami.

Lalu bagaimana jika perbedaan penafsiran disebabkan bukan oleh perbedaan metode, tetapi oleh perbedaan orang yang menafsirkan? Perbedaan hasil penafsiran akibat yang satu ini jauh lebih beragam daripada hanya perbedaan metode penafsiran karena

penafsir jauh lebih banyak daripada metode penafsiran. Dan jika pangkal perbedaan hasil penafsiran adalah berbedanya orang yang menafsirkan, maka tidak perlu khawatir, pasti akan sangat banyak perbedaan hasil penafsiran, tergantung berapa banyak orang yang menafsirkan. Keberagaman hasil penafsiran menjadi sama banyaknya dengan keberagaman orang yang menafsirkan. Dan seharusnya pula, perbedaan hasil penafsiran hanyalah sesuatu yang harus dimaklumi dan dipahami, bukan dipermasalahkan.

Di satu sisi, hal di atas adalah kabar buruk bagi mereka yang menghendaki keseragaman hasil penafsiran, namun kabar gembira bagi penikmat warna-warni makna penafsiran. Barangkali memang keberagaman makna tidak akan terlau banyak sejumlah orang yang menafsirkan karena masih ada orang-orang yang berpenafsiran sama dengan yang lain, tetapi dengan berjalannya waktu dan berkembangnya dinamika kehidupan manusia, maka pasti hasil penafsiran akan sangat banyak pula jumlahnya.

Salah satu bentuk perayaan terhadap keragaman penafsiran adalah vernakularisasi atau pembahasalokalan penafsiran Al-Qur'an ke dalam bahasa daerah. Vernakularisasi tidak hanya menyesuaikan penafsiran ke dalam bahasa tertentu, tetapi juga menyesuaikan problem yang ada di dalam Al-Qur'an dengan problem yang ada dan nyata di dalam konteks masyarakat dan budaya penafsir.

Pembahasalokalan penafsiran Al-Qur'an bisa terjadi karena kesengajaan dan bisa pula terjadi karena ketidaksengajaan. Kesengajaan yang dimaksud di sini adalah penafsir dengan sengaja memasukkan unsur-unsur lokalitasnya ke dalam penafsirannya terhadap Al-Qur'an agar dengan mudah para pembacanya memahami.

Adapun pembahasalokalan penafsiran Al-Qur'an yang terjadi karena ketidaksengajaan adalah penafsir tidak sengaja menyesuaikan penafsirannya dengan unsur-unsur lokal daerahnya. Tapi mungkinkah ketidaksengajaan itu terjadi dan mungkinkah kesengajaan itu terjadi?

Barangkali penafsir bukan sengaja dan bukan pula tidak sengaja menyesuaikan penafsirannya dengan unsur-unsur lokal daerahnya, tetapi penafsir tidak memiliki pilihan lain di luar itu. Bukankah seorang

penafsir hanya bisa menjadi dirinya sendiri dan tidak bisa menjadi orang lain? Bukankah seorang penafsir tidak mungkin terlepas dari dirinya? Dan bukankah menjadi dirinya itu berarti pelibatan seluruh dirinya di dalam penafsirannya dan itu mencakup pula unsur-unsur lokal daerahnya?

Dengan demikian, proses pembahasalokalan adalah sesuatu yang pasti terjadi, baik disengaja maupun tidak disengaja oleh penafsir. Selamat membaca!!!

**Duren Tiga, 14 Agustus 2019**

**Abd. Muid N.**





## PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB - LATIN

Arab	Latin	Arab	Latin	Arab	Latin
ا	'	ز	z	ق	q
ب	B	س	s	ك	k
ت	T	ش	sy	ل	l
ث	Ts	ص	sh	م	m
ج	J	ض	dh	ن	n
ح	H	ط	th	و	w
خ	Kh	ظ	zh	ه	h
د	D	ع	'	ء	a
ذ	Dz	غ	g	ي	y
ر	R	ف	f	-	-

Catatan :

- a. Konsonan yang ber-*syaddah* ditulis dengan rangkap, misalnya : رَبّ ditulis *rabba*
- b. Vokal panjang (*mad*): *fathah* (baris diatas ditulis *â* atau *Â*, *kasrah* (baris di bawah) ditulis *î* atau *Î*, serta *dhammah* (baris depan) ditulis dengan *û* atau *Û*, misalnya: البقرة ditulis *al-qâri'ah*, المساكين ditulis *al-masâkîn*, المفلحون ditulis *al-muflihûn*.
- c. Kata sandang *alif + lam* (ال) apabila diikuti oleh huruf *qamariyah* ditulis *al*, misalnya: الكافرون ditulis *al-kâfirûn*. Sedangkan, bila diikuti oleh huruf *syamsiyah*, huruf *lam* diganti dengan huruf yang mengikutinya, misalnya: الرجال ditulis *ar-rijâl*, atau diperbolehkan dengan menggunakan transliterasi *al-qamariyah* ditulis *al-rijâl*. Asalkan konsisten dari awal sampai akhir.
- d. *Ta' marbûthah* (ة), apabila terletak di akhir kalimat, ditulis dengan *h*, misalnya: البقرة ditulis *al-baqarah*. Bila di tengah kalimat ditulis dengan *t*, misalnya: زكاة المال *zakat al-mâl*, atau ditulis سورة انشاء *sûrat an-Nisâ*. Penulisan kata dalam kalimat dilakukan menurut tulisannya, misalnya: وهو خير الرازيين ditulis *wa huwa khair ar-Râziqîn*.





## DAFTAR ISI

PENGANTAR PENULIS .....	v
KATA PENGANTAR .....	ix
DAFTAR ISI .....	xi
BAB I. PENDAHULUAN .....	1
A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Kerangka Teori .....	8
BAB II. TAFSIR SUNDA SEBAGAI WARISAN INTELEKTUAL ISLAM NUSANTARA .....	15
A. Sekilas tentang Metode Tafsir Al-Qur'an .....	15
B. Mengenal Islam Nusantara.....	45
C. Khazanah Tafsir di Tanah Pasundan .....	57
BAB III. MENGENAL KITAB TAFSIR RAWDHAT AL- 'IRFÂN DAN MALJA' AT-THÂLIBÎN .....	83
A. Sketsa Biografi Ahmad Sanusi .....	83
B. Deskripsi Tafsir <i>Rawdhat al-'Irfân Fî Ma'rifat al- Qur'ân</i> .....	109
C. Deskripsi <i>Tafsir Malja' at-Thâlibîn Fî Tafsîr Kalâm Rabb al-'Âlam</i> .....	119

BAB IV. METODOLOGI TAFSIR SUNDA	
AHMAD SANUSI .....	125
A. Metodologi Penafsiran .....	125
B. Sistematika Penulisan Tafsir .....	128
C. Karakteristik Sunda Tafsir <i>Rawdhat Al-'Irfân</i> .....	135
D. Karakteristik Nusantara dan Ideologi Aswaja dalam Tafsir <i>Malja' At-Thâlibîn</i> .....	149
V. PENUTUP .....	185
DAFTAR PUSTAKA.....	191
LAMPIRAN .....	209
RIWAYAT HIDUP PENULIS .....	215



## **DAFTAR GAMBAR**

1. Gambar 1 :Cover kitab Tafsir Rawdhat al-'Irfân Fî Ma'rifat al-Qur'ân
2. Gambar 2 : Tafsir Surat Al-Fatihah dalam tafsir Rawdhat al-'Irfân Fî Ma'rifat al-Qur'ân
3. Gambar 3: Hala,an depan Tafsir Malja' at-Thâlibîn Fî Tafsîr Kalâm Rabb al-'Ālamîn
4. Gambar 4 : Kaidah Qira'at Sab'ah surat Al-Fatihah dalam Tafsir Malja' at-Thâlibîn Fî Tafsîr Kalâm Rabb al-' lamîn





# BAB I

## PENDAHULUAN



### A. Latar Belakang Masalah

Sejarah Islam Nusantara tidak hanya mencatat kehadiran kekuatan-kekuatan Islam secara politik yang membentang dari bagian Barat Sumatera hingga wilayah Papua sejak abad ke-13 M hingga abad ke-19 M. Pengaruhnya masih sangat terasa hingga sekarang, yang juga meninggalkan warisan fisik berupa bangunan-bangunan yang bisa kita saksikan. Satu peninggalan yang sangat penting, namun cenderung belum maksimal dimanfaatkan adalah keberadaan puluhan ribu manuskrip keIslaman yang tersimpan diberbagai perpustakaan didalam dan luar negeri, museum-museum, koleksi-koleksi pribadi, dan masyarakat umum termasuk di dalamnya adalah manuskrip-manuskrip tafsir. Hal ini membuktikan bahwa Indonesia sebagai Negara yang mayoritas penduduknya Islam- juga turut andil dalam mengembangkan khazanah tafsir Al-Qur'an.

Respon umat Islam terhadap kitab sucinya Al-Qur'an inilah yang pada akhirnya melahirkan produk penafsiran.<sup>1</sup> Menurut analisis Mahmud Yunus sebagaimana dikutip Islah Gusmian tentang sistem pendidikan Islam pertama di Indonesia memperlihatkan bagaimana Al-Qur'an telah diperkenalkan pada setiap muslim sejak kecil melalui kegiatan yang dinamai "Pengajian Al-Qur'an" di surau, langgar dan mesjid. Mahmud Yunus mengklaim bahwa pendidikan Al-Qur'an pada waktu itu adalah pendidikan Islam pertama yang diberikan kepada anak-anak didik, sebelum diperkenalkan dengan praktik-praktik ibadah (*fiqh*).<sup>2</sup> Proses awal pembelajaran ini dimulai dengan dasar-dasar pelajaran al-Qur'an seperti baca dan tulis huruf Al-Qur'an hingga hafalan beberapa teks surah-surah penting dan pendek. Setelah menamatkan pengajian kitab-kitab dari berbagai disiplin ilmu keislaman. Dalam pengajian kitab inilah, Al-Qur'an diperkenalkan dengan lebih mendalam melalui kitab tafsir Al-Qur'an.

Pengajian Al-Qur'an tumbuh berkembang dengan baik dan meyakinkan di wilayah Sumatera khususnya Aceh. Dengan merujuk pada naskah-naskah yang ditulis ulama Aceh dapat diketahui bahwa pada abad ke-17 telah muncul upaya penafsiran Al-Qur'an. Ini terbukti dengan ditemukannya sebuah naskah melayu asal Aceh di Universitas Cambridge, yaitu tafsir surah *al-Kahfi*.<sup>3</sup> Menurut Islah Gusmian, manuskrip ini diperkirakan ditulis pada masa awal pemerintahan Sultan

<sup>1</sup> M. Nurdin Zuhdi, *Pasaraya Tafsir Indonesia dari Kontestasi Metodologi hingga kontekstualisasi*, Yogyakarta : Dipantara, 2014, hal. 3.

<sup>2</sup> Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir di Indonesia : dari Hermeneutika hingga Ideologi*, Jakarta : Penerbit Teraju, 2003, Cet Ke-1, hal. 42.

<sup>3</sup> Muhammad Indra Nazarudin, *Kajian Tafsir Indonesia Analisis Terhadap tafsir Tamsiyyat al-Muslim Fi Kalam Rabb al-Alamin*, Skripsi : Jakarta, UIN Syarif Hidayatullah, 2007, hal. 12.

‘ala’ al-Dîn Ri’ayat Syah Sayyid al-Mukammil ( 1537-1604) sampai masa pemerintahan Iskandar Muda (1607-1636 M).<sup>4</sup> Walaupun hanya ditulis dengan teknik dan metode penafsiran yang tergolong sederhana.

Di kawasan Jawa Timur, Jawa Tengah dan Jawa Barat proses pengajaran Al-Qur’an dilakukan melalui lembaga-lembaga tradisional pesantren dan madrasah semakin menemukan momentumnya. Melalui lembaga-lembaga tersebut kajian tafsir Al-Qur’an makin diintensifkan.

Selanjutnya, pada paruh kedua abad ke-17 muncul karya tafsir utuh 30 juz yakni *Tarjumân al-Mustafîd* yang ditulis oleh “Abd al-Ra’ûf al-Sinkîli (1615-1693), beliau dikenal sebagai ulama pelopor dalam menyusun kitab Tafsir dalam bahasa Melayu. Ridell menduga penulisan tafsir ini dilakukan pada tahun 1675 berdasarkan temuannya atas kopi tertua manuskrip tafsir ini yang diperkirakan tahunnya lebih dekat kepada saat kembalinya dari Arab pada saat meninggalnya.<sup>5</sup>

Sayang sekali kepeloporan Abd al-Ra’ûf al-Sinkîli tidak diikuti ulama lain dalam waktu singkat. Barulah lebih dua abad kemudian, muncul Syaikh Nawawî al-Bantâni (1813-1897) yang menulis kitab *Tafsîr Marah al-Labîd li Kasyf al-Ma’na al-Qur’an al-Majîd* atau lebih dikenal *Tafsîr al-Munîr* di Makkah pada akhir abad 19 walaupun masih berbahasa arab. Berikutnya pada dekade ke 3 abad ke-20, muncul kitab *Tafsir al-Qur’an al-Karim* berbahasa Melayu-Indonesia yang dilakukan oleh Mahmud Yunus pada tahun 1922, KH Ahmad Sanusi dari Sunda dengan *Tafsir Tamsiyat al-Muslimin, Malja’*

<sup>4</sup> Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir di Indonesia : dari Hermeneutika hingga Ideologi*, hal. 54.

<sup>5</sup> Peter Ridell, “Earliest Qur’anic Exegtical Activity in the Malay-Speaking States”, dalam *maja.tk Archipel*.1989, hal. 109.

*at-Thalibin*, *Tafsîr Rawdhat al-‘irfan* (1934 M), Ahmad Hasan dari Bandung dengan *Tafsîr al-Furqân* (1928 M), berikutnya KH Bisri Mustofa dari Jawa dengan *Tafsîr al-ibrîz*, Hasbi as-Shidiqy dengan *Tafsîr An-Nûr*, H. Abdul Malik Karim Amrullah (HAMKA) dengan *Tafsîr al-Azhâr*, Oemar Bakri dengan *Tafsîr Rahmat*, Quraish Shihab dengan *Tafsîr al-Misbâh*, dan sederet nama lainnya sampai sekarang.<sup>6</sup>

Ada beberapa versi tafsir yang berkembang di Nusantara:

*Pertama*, Tafsir berbahasa Indonesia atau Melayu tetapi ditulis dengan huruf Arab *pegon*.<sup>7</sup> Termasuk kategori ini adalah *Tafsir Tarjumân al-Mustafid* yang ditulis oleh “Abd al-Ra’ûf al-Sinkîli, *tafsir Kasyf al-zhunnûn fî Tafsir La Yamassuhu Illa al-Mutahharun* karya KH. Ahmad Sanusi.

*Kedua*, tafsir versi bahasa Indonesia ditulis dalam huruf latin. Termasuk dalam versi ini adalah *Tafsir al-Qur’an al-Karim* (1922) karya Mahmud Yunus, *tafsir al-Burhan* (1922), *tafsir Juz ‘Amma* dan *tafsir al-Azhar* karya Hamka, *Tafsir al-Qur’an al-Karim, Yaasin* (Medan: Islamiyah, 1951) karya Yahya Adnan Lubis, *Tafsir Surah Yasin dengan keterangan* (Bangil: Persis, 1951) karya A.Hasan kedua literatur tafsir ini berkonsentrasi pada surah *Yasin*, dan *Tafsir al-Misbah* karya Quraish Shihab.

*Ketiga*, Tafsir versi bahasa daerah. Diantara bahasa daerah yang sering dipakai untuk menafsirkan al-Qur’an adalah bahasa

<sup>6</sup> Mafri Amir, “*Literatur Tafsir Indonesia*”, Tangerang : Madzhab Ciputat, 2013, hal. vii.

<sup>7</sup> Huruf *pegon* sendiri adalah huruf berbasis huruf Arab yang dipakai untuk bahasa Jawa dan Sunda, khususnya untuk teks-teks tentang Islam. Dalam sejarah Islam di Nusantara, Salah satu respon budaya terhadap kedatangan Islam adalah masuknya huruf-huruf lokal yang menjadi media untuk menyampaikan Islam. Hal ini terlihat dari beberapa huruf asli daerah. Huruf asli yang dimaksud disini adalah huruf non-latin, seperti aksara Jawa dan Bali, Sulawesi Selatan dan Sumatera Selatan, huruf batak, dan tentu saja huruf Jawi dan *pegon*. Dick van der Meij, “*Huruf Asli di Indonesia Masa Kini*”, www.cscr.or.id, diakses 5 September 2018. Lihat juga Islah Gusman, hal. 61.

Jawa dan Sunda. *Tafsir al-Ibriz* (1980) karya KH Mustofa Bisri adalah satu tafsir yang berbahasa Jawa dan *al-Qur'an Suci Bahasa Jawi*, karya Raden Muhammad Adbab (1969).

Tafsir lokal lainnya adalah tafsir berbahasa bugis. Ulama bugis yang berhasil menyusun tafsir adalah AG. H. Daud Ismail dengan judul *Tarjumana nenniya Tafserena Juzu Mammulangnge Mabbicara Ogi*. Penulisan Tafsir berbahasa bugis bertujuan untuk memudahkan masyarakat bugis dalam memahami Al-Qur'an.<sup>8</sup>

Dalam bahasa Sunda juga terdapat beberapa karya tafsir, seperti *Ayat Suci Lenyepaneun* (1984) karya Moh. E. Hasim, Tafsir al-Foerqan Basa Sunda terjemahan dari karya A. Hasan, buku ini diterbitkan oleh Taman Poestaka Persatoean Islam, sebanyak 3 jilid. Tafsir *Nurul Bajan : Tafsir Qur'an Basa Sunda* karya H. Mhd. Romli dan H. N. S. Midjaja, terbitan N.V. Perboe.<sup>9</sup>

Dari ketiga versi diatas, membicarakan versi tafsir yang ketiga adalah sangat menarik. Al-Qur'an yang diterjemahkan atau ditafsirkan dengan menggunakan bahasa daerah memiliki keunikan tersendiri. Tanpa mengecilkkan kedudukan tafsir yang berbahasa Indonesia, tafsir berbahasa daerah memiliki nuansa kearifan lokal yang tersimpan dalam budaya dan bahasa. Budaya lokal yang dijadikan alat untuk menyampaikan pesan Al-Qur'an menjadi satu nilai lebih tafsir berbahasa daerah ini.

<sup>8</sup> Farid F. Saenong, "Al-Qur'an, Modernisme dan Tradisionalisme: Ideologi Sejarah Tafsir Al-Qur'an di Indonesia", Jurnal Studi Al-Qur'an, Vol 1, No. 3, 2006, hal. 528.

<sup>9</sup> Dari sekian tafsir dan terjemahan Al-Qur'an versi Sunda, hanya KH. Ahmad Sanusi yang memiliki karya tafsir dengan menggunakan huruf *pegon*. Tidak banyak memang ulam Sunda yang memiliki tafsir dalam huruf *pegon*. Bisa dipastikan bahwa ulamayang menggunakan huruf *pegon* adalah ulama yang besar dan tumbuh di pesantren seperti KH. Ahmad Sanusi dari Sukabumi Jawa Barat.

Membicarakan karya tafsir di Nusantara, kerap berangkat dari corak penafsiran yang terkandung di dalamnya. Ini berkaitan dengan cara penyampaian dan klasifikasi materi yang bermuara pada sejauh mana karya tafsir mudah dipahami oleh para peminatnya. Vernakularisasi merupakan pembahasalokalan Islam dari sumber utamanya (Al-Qur'an) yang berbahasa arab yang kemudian ditulis, diterjemah, dihafal dan diwacanakan dengan bahasa dan aksara Islam lokal.<sup>10</sup> Vernakularisasi Al-Qur'an baik lisan maupun tulisan berkembang di hampir semua kawasan di Nusantara, jauh sebelum abad ke-16<sup>11</sup> berkembang pembahasalokalan Al-Qur'an ke dalam bahasa lokal Nusantara. Misalnya Jawa, Sunda, Madura, Bugis, Aceh, Mandar, Gorontalo, Makassar-Kaili, Sasak dan lainnya. Upaya ini tidak berarti menafikan tradisi pengkajian Al-Qur'an Nusantara yang ditulis dalam bahasa Arab.<sup>12</sup> Selain lokalitas bahasa, kajian al-Qur'an juga melahirkan kreatifitas ragam aksara misalnya aksara Jawi (Melayu-Jawi) yang merupakan bentuk tulisan Arab untuk bahasa Melayu, dan *Pegon* untuk Jawa atau Sunda.

<sup>10</sup> Farid F. Saenong, "Vernacularization of The Qur'an" tantangan dan prospek tafsir al-Qur'an di Indonesia", Interview dengan Prof. A.H. Johns, *Jurnal studi al-Qur'an*, vol. 1, No. 3, 2006, hal. 579

<sup>11</sup> Farid F. Saenong, "Vernacularization of The Qur'an", hlm. 59. Lih. Jajang A Rohmana, *Kajian Al-Qur'an di Tatar Sunda "Subuf: Jurnal Kajian Al-Qur'an dan Kebudayaan"*, hal. 200.

<sup>12</sup> Misalnya Tasir *Marah Labid* karya Sayyid Ulama Hijaz Al-Nawawi Al-Bantani (1813-1879) dan sejumlah tafsir bahasa Arab yang ditulis ulama pesantren di Jawa. Diantaranya, Durus *Tafsir Al-Qur'an Al-Karim* karya KH. M Bashori Ali Malang, KH. Ahmad Yasin Asyuni juga menulis *Tafsir Bismillahirrahmaanirrahim Muqaddimah Tafsir Al-Fatihah, Tafsir Al-Fatihah, Tafsir Surat Al-Ikhlâs, Tafsir Al-Mu'awwidatâin, Tafsir Ma Asaabak, Tafsir Ayat Al-Kursi*, dan *Tafsir Hasbunallah*. Lihat Didin Hafiduddin, "Tafsir Al-Munir Karya Imam Muhammad Nawawi Tanara" juga dalam Ahmad Rifa'i Hasan (ed.), *Warisan Intelektual Islam Indonesia*, Bandung: Mizan, 1992, hlm. 39-56; Islam Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, hal. 36.

Salah satu bentuk vernakularisasi Al-Qur'an di tatar Sunda adalah penafsirannya ke dalam bahasa Sunda atau disingkat tafsir Sunda. Sebagai sebuah teks tertulis, tafsir Sunda merupakan salah satu bentuk khasanah budaya Islam Sunda yang memuat beragam pemikiran dan pengetahuan penulisnya sebagai wujud interpretasi atas ajaran Al-Qur'an.<sup>13</sup>

Kajian metodologi tafsir ulama Nusantara di tanah pasundan dipilih sebagai topik kajian setidaknya dijelaskan dalam beberapa hal:

1. Dalam konteks sejarah perkembangan tafsir Indonesia, tafsir lokal belum mendapat perhatian yang memadai. Para sarjana kebanyakan cenderung lebih tertarik mengkaji tafsir dalam bahasa arab atau Indonesia yang beredar secara luas, dibanding studi tafsir lokal dengan peredaran yang cenderung terbatas.
2. Tafsir Sunda secara kuantitas jumlahnya cukup banyak dibanding tafsir dalam bahasa lokal-daerah lainnya di Indonesia.
3. Berbagai penerbitan tafsir Sunda dengan keragaman warna bahasa dan budaya Sunda, ragam metodologi, tujuan dan kepentingan ideologi tertentu, mencerminkan kekhasan tersendiri yang tidak bisa ditemukan dalam berbagai kitab tafsir lainnya sehingga menarik untuk diteliti.
4. Belum dilakukannya penelitian secara hampir menyeluruh terhadap sejarah perkembangan tafsir Sunda, terlebih dihubungkan dengan dinamika metodologi dan warna ideologis yang terkandung didalamnya.<sup>14</sup>

<sup>13</sup> Jajang A Rohmana, *Sejarah Tafsir al-Qur'an di Tatar Sunda*, Bandung : Mujahid Press, 2017, cet. 2, hal. 2.

<sup>14</sup> Jajang A Rohmana, *Sejarah Tafsir al-Qur'an di Tatar Sunda*, Bandung : Mujahid Press, 2017, cet. 2, hal. 9.

Kemudian di Nusantara khususnya di Indonesia banyak ulama yang menafsirkan Al-Qur'an dikarenakan pula ada suatu tantangan dimasyarakat. Ulama Indonesia terbebani oleh Masyarakatnya dikarenakan Indonesia adalah negara multikultural, yang berbeda budaya, berbeda ras atau etnis serta pula berbeda bahasa. Hingga akhirnya masing-masing para ulama membuat tafsir sendiri di ranah sosialnya sendiri. Salah satu ulama yang produktif dalam penafsiran yang di akulturasikan dengan bahasa lokal ialah KH Ahmad Sanusi yang mengarang Kitab Tafsir *Rawdhat al-'Irfân* dan *Malja' at-Thâlbîn* dengan bahasa lokal setempatnya yakni bahasa sunda, karena untuk mempermudah masyarakat dengan memahami makna isi kandungan al-Quran. Membicarakan *Ajengan Sunda* ini sangat menarik karena beliau bukan hanya seorang mufassir, tetapi juga seorang pejuang kemerdekaan, organisator, dan perintis kemerdekaan dengan ratusan karya keagamaan yang kebanyakan berbahasa sunda bahkan legendaris tersendiri di daerahnya. Tidak hanya tafsir yang ditulisnya tetapi berbagai disiplin keilmuan lainnya.

Oleh karena itu, pembahasan singkat ini akan berupaya untuk mengupas secara singkat tentang Metodologi Penafsiran serta pemikiran K.H. Ahmad Sanusi dalam menyusun kitab tafsirnya *Rawdhat al-'Irfân* dan *Malja' at-Thâlbîn*.

## B. Kerangka Teori

Kajian buku ini merupakan kajian sejarah pemikiran (*history of ideas, history of thought*) yang disebut menjadi bagian dari, atau memang identik dengan sejarah intelektual (*intellectual history*).<sup>15</sup> Dari tiga jenis kajian sejarah pemikiran (kajian

<sup>15</sup> Kuntowijoyo, *Metodologi Sejarah* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2003), h. 189. Lihat juga Daniel Wickberg, "Intellectual History vs. the Social History of Intellectuals", dalam

teks, kajian konteks sejarah, dan kajian hubungan antara teks dan masyarakatnya), kajian fokus pada model pertama, yaitu kajian pemikiran melalui teks, yaitu literatur-literatur tentang metodologi tafsir Al-Qur`an karya para penulis Indonesia. Fokusnya adalah pada *genesis pemikiran, perkembangan, dan perubahannya*. Genesis pemikiran terkait dengan asal-usul (*origin*) yang berpengaruh terhadap suatu pemikiran. Perkembangan dan perubahan pemikiran terkait dengan proses perjalanan pemikiran dalam sejarah, yang diwarnai dengan perubahan pemikiran sebelumnya dan kreativitas baru.

Dalam tradisi keilmuan Islam, Tafsir berasal dari kata al-fasr berarti menyingkap sesuatu yang tertutup.<sup>16</sup> Karenanya ia dipahami sebagai penjelasan, penyingkapan, serta penampakan makna yang dipahami akal dari Al-Qur`an dengan menjelaskan makna yang sulit atau belum jelas.<sup>17</sup> Tujuannya diorientasikan bagi terwujudnya fungsi utama al-Qur`an sebagai petunjuk hidup manusia menuju kebahagiaan hidup di dunia dan akhirat.<sup>18</sup>

Sedangkan secara terminologi, tafsir difahami sebagai disiplin ilmu yang mengkaji ahwal (seluk beluk) Al-Qur`an untuk memahami maksud dan kehendak Allah esuai dengan kapasitas kemampuan manusia.<sup>19</sup> Sedang menurut al-Zarkasy (745-794), tafsir merupakan disiplin ilmu untuk memahami kitab Allah (*Al-Qur`an*) yang diturunkan kepada Nabi Muhammad, menjelaskan makna-maknanya serta mengeluarkan hukum dan

---

*Rethinking History*, Vol. 5, No. 3 (2001), hal. 383-395.

<sup>16</sup> Ibnu Manzur, *Lisân al-‘Arab*, Beirut : tp , 1993. Jilid 10 . hal. 261.

<sup>17</sup> Manna ' Khalil Al-Qattan, *Mabâbits fi‘Ulûm Al-Qur`ân*, Beirut: Manshurat Al-‘Ashr al-Hadits, t.th., hal. 323.

<sup>18</sup> Muhammad ‘Abduh, *Tafsîr Al-Fâtihah wa Juz ‘Ammah*, Kairo: Al-Hay‘ah Al-‘Ammah li Qusur al-Thaqafah, 2007, hal

<sup>19</sup> Manna ' Khalil Al-Qattan *Mabâbits fi‘Ulûm Al-Qur`ân*, , hal. 323-324.

hikmah-hikmahnya.<sup>20</sup>

Sementara itu, dalam tradisi Ilmu Tafsir, sarjana seperti Al-Dzahabi, Al-Farmawi, ‘Ali ‘Iyazi membuat pemetaan tafsir yang cukup baik untuk di gunakan dalam menilai posisi dan kedudukan tafsir itudalam tradisi tafsir yang panjang. Mereka umumnya membngai kategori tafsir dilihat dari sisi metode (*at-Thâriqah*), Pendekatan (*Manhâj*), Corak (*al-Lawn*), dan Orientasi (*al-Ittijah*).<sup>21</sup>

*Thâriqah* adalah metode mufasir dalam menafsirkan Al-Qur’an atau langkah formal dari suatu cara penafsiran yang dapat dengan mudah ditangkap oleh benak peneliti tanpa perlu menelaah secara mendalam. Menurut Al-Farmâwî, terdapat empat kategori *thâriqah* yang dikenal: *tahlîlî* (analitis) yaitu menafsirkan secara detil dari al-Fatihah secara berurutan mengikuti runtutan *tartîb* (urutan) *mushafî*; *ijmâlî* yaitu menafsirkan secara global dan ringkas; *muqârin* yaitu menafsirkan dengan cara memperbandingkan isi penafsiran berbagai kitab tafsir; dan *maudu’î* yaitu menafsirkan berdasarkan tema-tema tertentu.<sup>22</sup>

*Manhâj* adalah pendekatan yang digunakan mufasir untuk menjelaskan makna-makna Al-Qur’an, menyimpulkan dan merangkaikannya satu sama lain, serta mengeluarkan isi kandungannya baik berupa penunjukkan dalil, hukum, ritus, akhlak dan lainnya. Kategori *manhaj* terdiri dari *al-tafsîr bi al-ma’tsur*, *al-tafsîr bi al-ra’yi* dan *al-tafsîr bi al-isyârî*. Masing-masing berarti menjelaskan makna berdasarkan *atsar-atsar* (riwayat), akal, dan intuisi. *Ittijâh* adalah orientasi atau bias-

<sup>20</sup> Al-Zarkasyi, *Al-Burhân Fi’Ulûm Al-Qur’ân*, Beirut : Dar al-Fikr, 1998, hal. 33.

<sup>21</sup> Muhammad ‘Ali Iyazi, *al-Mufasssirûn Hayâtubum wa Manajuhum*, Teheran : Mu’assasah al-Tiba’iyah wa Nashr Wizârah al-Tsaqafah al-Islamiyah, 1994, hal. 31-33.

<sup>22</sup> ‘Abd al-Hay al-Farmâwî, *al-Bidayah fi al-Tafsîr al-Maudu’î*, hal. 3-7.

bias mazhab yang ditunjukkan seorang mufasir dalam tafsirnya. Dari segi ini karya tafsir bisa dibagi menjadi beberapa kategori, di antaranya tafsir Syiah, Mu'tazilah, Bathiniyah, Ahlus Sunnah dan lainnya.

*Lawn* adalah wawasan pemikiran dan budaya yang dipergunakan oleh mufasir untuk menafsirkan. *Lawn* sangat terkait dengan wawasan mufasir. Mufasir ahli bahasa Arab akan meninggalkan corak kebahasaan seperti pembahasan dari sisi ilmu bahasa Arab. Demikian pula dengan mufasir lainnya yang ahli di bidang sejarah, hadis, hukum, teologi, filsafat, tasawuf, sains kealaman, sosial kemasyarakatan dan lainnya. Al-Dzahabi membagi *lawn al-tafsîr* ini ke dalam empat kategori: *lawn al-'ilmi* (corak ilmiah), *lawn al-madzhabi* (corak mazhab), *lawn al-ilhadî* (corak yang menyimpang), *adab al-Ijtima'i* (corak sastra kemasyarakatan/*hida'i*).<sup>23</sup>

Di tatar Sunda, tafsir ditulis dan diajarkan dalam beragam bahasa. Tafsir berbahasa Arab banyak beredar di kalangan pesantren dan tafsir Sunda atau Indonesia yang dibaca Muslim Sunda pada umumnya.<sup>24</sup> Di lingkungan pesantren, tafsir Arab termasuk ke dalam elemen inti kurikulum.<sup>25</sup> Tafsir Sunda beraksara *pegon* juga masih digunakan, meski terbatas di pesantren tradisional. Meski pesantren Sunda banyak menggunakan tafsir Arab, seperti Al-Jalalaîn, tetapi bahasa

<sup>23</sup> Muhammad Husain Al-Dhahabi, *Al-Tafsîr wa al-Mufasssirun*, Jilid 2 Kairo: Al-Babi al-Halabi, 1976

<sup>24</sup> Dalam konteks kajian tafsir lokal di Indonesia, secara umum terdapat tiga bahasa tafsir: Arab, Indonesia dan bahasa lokal-daerah. Bahasa lokal ditulis dengan dua jenis tulisan, aksara lokal (baik Melayu-Jawi, pegon Jawa atau Sunda, dan lainnya) dan aksara Latin. Tafsir Arab dirintis oleh Nawawi Al-Bantani dalam *Tafsir Munir li Ma'alim Al-Tanzil* sekitar abad ke-19. Lihat Didin Hafiduddin, "*Tafsir al-Munir Karya Iman Muhammad Nawawi Tanara*" dalam Ahmad Rifa'i Hasan (peny.), *Warisan Intelektual Islam Indonesia, Telaah atas Karya-karya Klasik*, Bandung: Mizan, 1992, cet. ke-4, hal. 39-56.

<sup>25</sup> Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*, Jakarta: LP3ES, 1981, hal. 20.

pengantarnya masih menggunakan bahasa lokal (Sunda atau Jawa).

Metodologi Tafsir lokal nusantara berbahasa Sunda yang dianggap kecil, pinggiran dan tidak penting karena dipresepsikan hanya mengikuti arus besar tafsir Nusantara dan Timur Tengah saja, dalam penelitian ini ditulis ulang dengan mendudukannya sebagai subjek yang melihat narasi besar tafsir, bukan objek yang dilihat. Sejarah sosial digunakan dalam memotret tafsir lokal tidak akan mencari sesuatu yang modern, mapan dan luas, melainkan sesuatu yang mungkin tradisional, lokal dan terbatas jangkauannya. Ini sekaligus memberikan perspektif lain tentang tesis jaringan tradisi intelektual Nusantara yang kiranya belum sepenuhnya menggambarkan apa yang diakui Azra sebagai proses yang sangat kompleks.<sup>26</sup> Bukan saja saling silang antara tradisi keilmuan didalam jaringan tersebut, tetapi yang seringkali absen adalah praktik lokalitas sebagai hasil interpretasi intelektual sesuai dengan pluralitas latar sosial dan budayanya. Inilah yang dalam bahasa Millie disebut sebagai jaringan halus dari praktek sebenarnya dalam konteks lokal.<sup>27</sup>

Oleh karena itu, menulis Metodologi Tafsir Sunda tidak saja mengungkap keberadaan tafsir itu dan menilainya dengan pendekatan ilmu tafsir, tetapi juga perlu dilakukan rekonstruksi sejarah lokalitas sosial intelektual yang berkaitan dengan teks-teks tersebut dalam konteks tradisi intelektual islam.

<sup>26</sup> Azyumardi Azra, *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia : Networks of Malay-Indonesian and Middle Eastern 'Ulama' in the seventeenth and eighteenth centuries*, Honolulu: ASAA-Allen & Unwin and University of Hawai'i Press, 2004, hal. 2.

<sup>27</sup> Julian Patrick Millie, *Splashed by the Saint: Ritual Reading and Islamic Sincerity in West Java*, Disertasi, Leiden University, 2006, hal. 193-194.

Dengan demikian maka setidaknya ada beberapa langkah yang dapat dijadikan bahan analisis mengenai metodologi serta ideologi yang terdapat dalam kitab *Rawdhat al-'Irfân* dan *Malja' at-Thâlibîn* yang telah penulis sebutkan terdahulu pada latar belakang masalah penelitian.





## BAB II

# TAFSIR SUNDA SEBAGAI WARISAN INTELEKTUAL ISLAM NUSANTARA



### A. Sekilas tentang Metode Tafsir Al-Qur'an

Metode berasal dari bahasa Inggris (*method*). Metode berbeda dengan metodologi. Meskipun ada pakar yang membedakan keduanya dengan mengatakan bahwa metode adalah cara, prosedur, atau proses melakukan atau dalam hal ini meneliti sesuatu, sedangkan metodologi adalah ilmu tentang metode,<sup>1</sup> peneliti memilih pembedaan Kenneth D. Bailey sebagai berikut:

*By “method” we simply mean the research technique or tool used to gather data... By “methodology” we mean the philosophy of the research process. This includes the assumptions and values that serve as a rationale for*

---

<sup>1</sup> Victoria Neufeldt (ed.), *Webster's New World College Dictionary*, New York: Macmillan, 1996, hal. 854. Menurut Noeng Muhadjir, metodologi penelitian adalah konsep teoretik berbagai metode, kelebihan dan kekurangannya yang dalam karya ilmiah dilanjutkan dengan pemilihan metode yang digunakan. Lihat Noeng Muhadjir, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Yogyakarta: Rake Sarasin, 1996, hal. 3.

*research and the standards of criteria the researcher uses for interpreting data and reaching conclusion.*<sup>2</sup>

(Dengan istilah “metode”, secara sederhana yang kami maksud adalah teknik atau perangkat riset untuk mengumpulkan data... Dengan istilah “metodologi”, yang kami maksud adalah filsafat yang mendasari proses riset. Hal ini mencakup asumsi-asumsi dan nilai-nilai yang berfungsi sebagai alasan yang mendasari riset dan standar-standar kriteria yang digunakan oleh periset untuk menafsirkan data dan mencapai kesimpulan.)

Dengan demikian, dalam “metodologi” terkandung (1) filsafat yang mendasari sebuah riset, (2) asumsi-asumsi dan nilai-nilai yang mendasari atau melatarbelakangi dilakukannya sebuah riset, (3) standar-standar kriteria dalam mengumpulkan dan menafsirkan data serta dalam mengambil kesimpulan. Karenanya terkait dengan filsafat dan asumsi, “paradigma” dan “pendekatan” juga termasuk dalam pengertian “metodologi”. Setidaknya, ada empat hal terkait metodologi tafsir, yaitu sumber (*bi al-ma`tsûr atau bi al-ra`yi*), validitas sumber (ukuran keshahihan riwayat), teknik penafsiran (seperti *tafsîr tahlîlî*), pendekatan, dan corak (seperti *fiqhî* dan *‘ilmî*). Jadi, yang dimaksud di sini adalah metodologi tafsir al-Qur`an dalam pengertian luas dengan aspek-aspek tersebut, meskipun dalam faktanya nanti, tidak semua aspek tersebut ditemukan dalam pemikiran tokoh yang dikaji. Sedangkan, metode sebagai teknik pengumpulan data hanya menjadi bagian dari metodologi.

Metode dan metodologi tafsir sifatnya lebih aplikatif, karena terkait secara praktis dengan penafsiran al-Qur`an. Oleh karena itu, kedua istilah tersebut dibedakan dari *‘ulûm*

---

<sup>2</sup> Sebagaimana dikutip Fathurin Zen, *NU Politik: Analisis Wacana Media*, Yogyakarta: LKiS, 2004, hal. 42.

*al-Qur`ân* (ilmu-ilmu tentang al-Qur`an) yang memiliki skop bahasan lebih luas, juga dibedakan dari *ilm al-tafsîr* (ilmu tafsir) yang, meski lebih sempit daripada *ulûm al-Qur`ân*, tidak sama dengan metode atau metodologi tafsir. Oleh karena itu, karya-karya dalam *ulûm al-Qur`ân* dan *ilm al-tafsîr* yang ditulis oleh penulis Indonesia, seperti tentang *sabab al-nuzûl*, meski merupakan perangkat yang harus diketahui dalam menafsirkan al-Qur`an, bukan objek kajian ini.

Seiring kebutuhan akan tafsir,<sup>3</sup> ada tiga unsur yang sangat urgen dalam membangun pemahaman terhadap al-Qur'an. Ketiga unsur tersebut yaitu pendekatan, metode, dan corak tafsir. Penggunaan istilah, pendekatan tafsir<sup>4</sup> belum dijumpai dalam kitab-kitab *ulûm al-Qur`ân* klasik. Sementara itu peminat kajian *ulûm al-Qur`ân* klasik di Indonesia berbeda pendapat dalam memaknainya. Adapun untuk metode tafsir, terdapat empat macam metode yang masyhur dalam tafsir, yaitu *tahlîlî* (analitis), *ijmâlî* (global), *muqârân* (komparatif), *mawdhû'î* (tematik).<sup>4</sup> sedangkan pada masa kontemporer, hermeneutika mengambil peran sebagai paragima dan metode baru dalam kajian al-Qur'an.

---

<sup>3</sup> Tafsir secara harfiah berasal dari bahasa Arab dan merupakan bentuk masdar dari kata تفسر yang berarti keadaan jelas (nyata dan terang) dan memberikan penjelasan. Oleh karena itu pengertian tafsir dibedakan atas dua macam: pertama, Tafsir sebagai mashdar berarti menguraikan dan menjelaskan apa-apa yang dikandung al-Qur'an berupa makna-makna, rahasia-rahasia dan hukum-hukum. Kedua, Tafsir sebagai maf'ul berarti ilmu yang membahas koleksi sistematis dari natijah penelitian terhadap al-Qur'an dari segi dilalahnya yang dikehendaki Allah swt. sesuai dengan kadar kemampun manusia. Lihat: Abu Husain Ahmad ibn faris ibn zakariya, *Maqâyis al-Lughah*, Jilid IV, Mesir: Mustaafa al-babi al-Halabi, 1970, hal. 504, dan M. Al-Fatih Suryadilaga, dkk, *Metodologi Ilmu Tafsir*, Yogyakarta: Teras, 2005, hal. 12

<sup>4</sup> Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an*, Bandung: Mizan, 1998, hal. 85.

**Tabel Skema 3**  
**Komponen Unsur Tafsir**



Ketiga unsur tersebut sangat mempengaruhi perjalanan pertumbuhan dan perkembangan penafsiran. Dengan demikian, penelitian tesis ini mencoba menganalisa perkembangan pada pendekatan, metode dan corak tafsir sejak masa Rasulullah hingga masa kontemporer, dan mengkorelasikan dengan khazanah tafsir di Indonesia.

### 1. Pendekatan Tafsir

Secara etimologi, pendekatan berasal dari akar kata dekat, yang memiliki lima makna, yaitu: tidak jauh, hampir, berhampiran, akrab, dan menjelang. Adapun pendekatan bermakna perihal mendekati.<sup>5</sup> Dalam bahasa Arab dan Inggris disebut *ittijah al-fikr* dan *approach*.<sup>6</sup>

Dalam konteks metodologi, penggunaan istilah teknis (*technical term*), pendekatan tafsir' belum dijumpai dalam kitab-kitab *ulûm al-Qur'ân* klasik semisal *al-Burhân fî ulûm al-Qur'ân* dan *al-Itqân fî ulûm al-Qur'ân* sampai periode modern sekalipun tidak ada ulama tafsir yang menggunakannya.<sup>7</sup>

<sup>5</sup> Departemen Pendidikan RI, *Kamus Besar Indonesia*, Jakarta: Pustaka Bahasa, 2008 M, hal. 333.

<sup>6</sup> Abd. Muin Salim,, Mardan, dan Achmad Abubakar, *Metodologi Penelitian Tafsir Mawdhu'i*, Jakarta: Pustaka Aril, 2010, hal. 82.

<sup>7</sup> Nashruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011, hal. 368.

Para penggiat kajian *ulûm al-Qur'ân* di Indonesia berbeda pendapat dalam memahami definisi pendekatan dalam proses penafsiran. Hal ini dikarenakan perbedaan penyusunan struktur pemetaan metodologi tafsir dan pemberian istilah teknis pada komponen-komponennya.

- a. Pendekatan tafsir menurut M. Yunan Yusuf yaitu pendekatan Fiqhi, falsafi, Sufi, dll.
- b. Pendekatan tafsir menurut Nashruddin Baidan adalah merupakan, bentuk atau jenis penafsiran itu sendiri, yaitu tafsir *bi al-Matsûr* dan tafsir *bi al-Ra'yi*.
- c. Pendekatan tafsir menurut Islah Gusmian dimaknai sebagai titik beranjak keberangkatan dari proses tafsir. Dua pendekatan itu yakni: *Pertama*, berorientasi pada teks dalam dirinya yang kemudian disebut Pendekatan Tekstual, dan *kedua*, berorientasi pada konteks pembaca (penafsir) yang kemudian disebut Pendekatan Kontekstual.<sup>8</sup>

Pendekatan tafsir menurut M. Yunan Yusuf lebih mengarah pada pengertian corak atau nuansa tafsir yakni pendekatan sufi, fiqhi, falsafi. Pendekatan itu merupakan sebuah ruang dominan dari suatu karya tafsir. Sebaliknya pendekatan tafsir menurut Nashruddin Baidan adalah merupakan "bentuk atau jenis" penafsiran itu sendiri, yaitu tafsir *bi al-Matsûr* dan tafsir *bi al-Ra'yi*.<sup>9</sup> Menurutnnya, tidak digunakannya istilah, bentuk tafsir oleh ulama-ulama tafsir priode klasik dan modern, tidak berarti mereka tidak mengetahui objek yang dimaksud yaitu tafsir *bi al-Matsûr* dan tafsir *bi al-Ra'yi*. Namun karena mereka tidak membutuhkan istilah semacam itu untuk menyebut kedua

<sup>8</sup> Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia; Dari Hermeneutika hingga Ideologi*, Jakarta: Teraju, 2003, hal. 116-121.

<sup>9</sup> Nashruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, hal. 386.

jenis tafsir tersebut.<sup>10</sup>

Tafsir *bi al-Matsûr* ialah tafsir yang berdasarkan pada Al-Quran atau riwayat yang shahih sesuai urutan yang telah disebutkan dalam syarat-syarat mufassir.<sup>11</sup> Atau penjelasan al-Qur'an sendiri dari Rasulullah saw yang disampaikan kepada para sahabat, dan para sahabat berdasarkan ijtihadnya, dan dari para *tabi'in* juga berdasarkan ijtihadnya.<sup>12</sup> Tafsir *bi al-Matsûr* secara harfiah berarti menafsirkan dengan menggunakan riwayat sebagai sumber pokoknya. Karena itu, tafsir ini dinamakan juga dengan *al-tafsir bi al-riwâyah* (tafsir dengan riwayat) atau tafsir *bi al-manqûl* (tafsir dengan menggunakan pengutipan (riwayat)).<sup>13</sup> Pendekatan ini sangat mendominasi pada periode Islam awal, yakni masa Rasulullah, sahabat, *tabi'in*, dan *tabi' tabi'in*. Meskipun di era *tabi'in* dan *tabi' tabi'n*, riwayat-riwayat *Israiliyyat* mulai dimasukkan dalam penafsiran.<sup>14</sup>

Diantara kitab-kitab tafsir yang dapat dikategorikan sebagai Tafsir *bi al-Matsûr* antara lain: 1) *Jâmi' Al-Bayân fî Tafsîr Al-Qur'ân*, karangan Abu Ja'far Muhammad bin Jarir Al-Thabarî (w. 310 H), 2) *Tafsîr Ma'alim Al-Tanzûi*, dikenal dengan sebutan Al-Tafsîr Al-Manqûl, karangan Al-Imam Al-Hafiz Al-Syahir Muhyi Al-Sunnah Abu Muhammad bin Husein bin Mas'ud bin Muhammad bin Al-Farra' Al-Baghawiy Al-Syafi'i (w. 510 H), 3) *Tafsîr Al-Qur'an Al-'Azhîm*, karangan

<sup>10</sup> Nashruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, hal. 368.

<sup>11</sup> Manna' Al-Qaththan, *Pengantar Studi Ilmu Al-Quran*, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2010, hal. 434

<sup>12</sup> Abdul Hayy Al-Farmawi, *Metode Tafsir Maudhu'i*, Bandung: Pustaka Setia, 2002, hal. 24.

<sup>13</sup> M. Quraish Shihab, *Sejarah dan 'Ulûmul Qur'an*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2008, hal. 174.

<sup>14</sup> Abdul Mustaqim, *Madzhabut Tafsir: Peta Metodologi penafsiran al-qur'an Periode Klasik Hingga Kontemporer*, Yogyakarta: Nun Pustaka Yogyakarta, 2003, hal. 66.

Abu Al-Fada' Ismail bin Amr bin Katsir (w. 774 H).<sup>15</sup>

Tafsir *bi al-Ra'yi* merupakan jenis tafsir yang hadir setelah berakhirnya masa salaf sekitar abad ke-3 H, seiring perkembangan Islam di bidang ilmu pengetahuan dan lahirnya mazhab-mazhab serta aliran mutakallimin dikalangan umat Islam kala itu.<sup>16</sup> Penafsirannya dominan diambil berdasarkan kemampuan penalaran dan ijtihad mufassir (setelah mengetahui bahasa Arab dan metodenya, dalil hukum yang ditunjukkan, serta problema penafsiran, seperti *Asbâb al-Nuzûl* dan *Nâsikh wal al-Mansûkh*),<sup>17</sup> tanpa meninggalkan unsur riwayat seperti hadis, penafsiran sahabat dan *tabi'in*.<sup>18</sup>

Diantara kitab-kitab tafsir yang dapat dikategorikan sebagai Tafsir *bi al-Ra'yi* antara lain: 1) *al-Kasysyâf 'an Haqâ'iq al-Tanzîl wa Uyûn al-Aqâwil fi Wujûh al-Ta'wil* karangan Mahmud bin Umar al-Zamakhshari al-Khawarizmi (w. 538 H), 2) *Mafâtih al-Gaib* karangan Abu Abdillah Muhammad bin Umar *al-Râzi* (w. 606 H), 3) *Ruh al-Ma'âni fi Tafsîr al-Qur'an al-Azhîm wa al-Sab'i al-Matsânî* karangan Abu Fadhl Syihab al-Dîn al-Sayyid Mahmud al-Alûsi al-Bagdadi (w. 1270 H).<sup>19</sup>

Pendekatan tafsir menurut Islah Gusmian dimaknai sebagai titik beranjak keberangkatan dari proses tafsir. Dua pendekatan itu yakni:

- a. *Pendekatan Tekstual*, yaitu arah gerak dari proses penafsiran cenderung berpusat pada teks. Sifatnya kebawah: dari

<sup>15</sup> Acep Hernawan, *Ulumul Qur'an*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2011, hal. 114.

<sup>16</sup> Nashruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, hal. 376, Abdul Mustaqim, *Madzahibut Tafsir: Peta Metodologi penafsiran al-qur'an Periode Klasik Hingga Kontemporer*, hal. 68

<sup>17</sup> Muhammad Husain al- Dzahabi, *Al-Tafsîr wa Al-Mufasssîrûn*, Jilid I, Mesir: Dâr al-Maktub al-Hadîtsah, 1976, hal. 272.

<sup>18</sup> Yunahar Ilyas, *Kuliah Ulumul Qur'an*, Yogyakarta: Itqan Publishing, 2014, hal. 278.

<sup>19</sup> Yunahar Ilyas, *Kuliah Ulumul Qur'an*, h. 274.

refleksi (teks) ke praksis (konteks). Praktik tafsir dengan pendekatan ini lebih berorientasi pada teks dalam dirinya. Sedangkan praksis nya lebih bersifat ke-Araban, yaitu teks al-Qur'an turun pada masyarakat Arab sebagai audiensnya. Pendekatan ini menuntut seorang mufassir harus memiliki cakrawala pemikiran yang luas mengenai konteks dan kondisi di mana ayat al-Qur'an diturunkan. Karena "maknanya" sepenuhnya menjadi domain otoritas teks,<sup>20</sup> maka pengalaman lokal (sejarah dan budaya dimana penafsir hidup dan berada) yang melingkupi penafsir dengan audiensnya tidak menempati posisi yang signifikan bahkan sama sekali tidak punya peran.<sup>21</sup>

Pendekatan tafsir al-Qur'an secara tekstual dapat dikenali pada konsep kajiannya yang lebih menekankan kajian struktur bahasa (pendekatan *nahwiyah*/struktur bahasa Arab) dan sastra (*balaghah*/ilmu sastra Arab). Belakangan pendekatan tafsir tekstual ini juga menggunakan pendekatan filologis dan semantik.<sup>22</sup>

Beberapa literatur tafsir di Indonesia yang menggunakan perspektif tekstual ini antara lain: *Tafsir al-Misbah* dan *Tafsir al-Qur'an al-Karim: Tafsir atas Surat-surat Pendek Berdasarkan Urutan Turunnya Wahyu*, keduanya merupakan karya M. Quraish Shihab, *Konsep Kufur dalam al-Qur'an* karya Harifuddin Cawidu, *al-Qur'an dan Tafsirnya* karya Tim Badan Wakaf UII, dll.<sup>23</sup>

<sup>20</sup> Syafruddin, *Paradigma Tafsir Tekstual dan Kontekstual*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009, hal. 39-40.

<sup>21</sup> Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia; Dari Hermeneutika hingga Ideologi*, hal. 248.

<sup>22</sup> Badri Khaeruman, *Sejarah Perkembangan Tafsir al-Qur'an*, Bandung: PT Pustaka Setia Muharram, 1425 H/ 2004 M, hal. 20.

<sup>23</sup> Selengkapnya lihat: *Islah Gusmian, Khazanah Tafsir Indonesia; Dari Hermeneutika hingga Ideologi*, hal. 253.

- b. Pendekatan Kontekstual, yaitu arah gerak dari proses penafsiran lebih berpusat pada konteks sosio-historis di mana penafsir hidup dan berada. Sifatnya ke atas: dari praksis (konteks) ke refleksi (teks). Latar belakang social-historis dimana teks muncul dan diproduksi menjadi variable penting. Namun yang lebih penting, semuanya itu harus ditarik ke dalam konteks penafsir (pembaca) dimana ia hidup dengan segala hal yang melingkupinya (sejarah, budaya, dan sosialnya sendiri).<sup>24</sup>

Kata kunci yang acap kali digunakan dalam tafsir kontekstual ini adalah “akar kesejarahan”.<sup>25</sup> Aliran tafsir yang berorientasi kontekstual, secara pragmatis atau orientasinya berkecenderungan pada penafsiran al-Quran yang tidak semata mata berpegang teguh pada makna lahiriahnya saja, tetapi juga menekankan dimensi konteks yang menyertai teks, dalam konteks realitas apa suatu teks hendak ditafsirkan dan terutama mengedepankan nilai-nilai substantif teks yang bermuara pada kepentingan maslahat manusia dalam situasi dan kondisi yang berubah. Oleh karena itu diperlukan konteks dalam penafsiran.<sup>26</sup>

Beberapa tokoh pemikir yang dikenal menggunakan pendekatan ini adalah Farid Esack,<sup>27</sup> Fazlur Rahman

<sup>24</sup> Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia; Dari Hermeneutika hingga Ideologi*, hal. 249

<sup>25</sup> Syafruddin, *Paradigma Tafsir Tekstual dan Kontekstual*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009, hal. 43.

<sup>26</sup> Syafruddin, *Paradigma Tafsir Tekstual dan Kontekstual*, hal. 52.

<sup>27</sup> Hermeneutik al-Qur'an oleh Esack ditempatkan dalam ruang social dimana ia berada, sehingga sifatnya bukan lagi kearaban yang bersifat umum. Ia adalah muslim Afrika yang merumuskan hermeneutik al-Qur'an yang berporos pada pembebasan dan persamaan dengan mempertimbangkan aspek kontekstual dimana ia hidup dan berada. Penafsiran al-Qur'an, bagaimanapun, adalah eisegesis-memasukkan wacana asing kedalam al-Qur'an (Reading Into)-sebelum Exegesis-mengeluarkan wacana dari al-Qur'an (Reading-Out). Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia; Dari Hermeneutika hingga Ideologi*, hal. 250

yang menggunakan tinjauan filsafat dan melahirkan metode tafsir gerakan ganda (*Double movement*).<sup>28</sup> Di Indonesia, *Dalam Cahaya al-Qur'an: Tafsir Ayat-ayat Sosial Politik* karya Syu'bah Asa, masuk dalam kategori tafsir yang menggunakan pendekatan ini, dengan mencoba memposisikan al-Qur'an sebagai kritik sosial.<sup>29</sup>

## 2. Metode Tafsir

Kata metode ini berasal dari bahasa Yunani *methodos* yang berarti cara atau jalan. Dalam bahasa Inggris kata ini ditulis *method*, sedang bangsa Arab menerjemahkannya dengan *tharîqah* dan *manhaj*.<sup>30</sup> Sedangkan menurut KBBI, metode diartikan sebagai cara yang digunakan untuk melaksanakan suatu pekerjaan agar tercapai sesuai dengan yang dikehendaki; cara kerja yang bersistem untuk memudahkan pelaksanaan suatu kegiatan guna mencapai tujuan yang ditentukan.<sup>31</sup> Selanjutnya, Nasharuddin Baidan mengungkapkan bahwa studi tafsir al-Qur'an tidak lepas dari metode, yaitu suatu cara yang teratur dan terpicik baik-baik untuk mencapai pemahaman yang benar tentang apa yang dimaksudkan Allah dalam ayat-ayat al-Qur'an yang diturunkan-Nya kepada Nabi Muhammad saw.<sup>32</sup>

Senada dengan hal tersebut di atas, M. Quraish Shihab membagi penafsiran al-Qur'an menjadi dua bagian berdasarkan historisnya, yaitu tafsir al-Qur'an pada zaman *mutaqaddim*

<sup>28</sup> Abdul Mustaqim, *Tafsir Kontemporer*, Yogyakarta: PT LkiS Group 2012, hal.180.

<sup>29</sup> Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia; Dari Hermeneutika hingga Ideologi*, hal. 251

<sup>30</sup> Nasharuddin Baidan, *Metode Penafsiran al-Qur'an* Cet. I; Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2002, hal. 54.

<sup>31</sup> Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, hal. 910.

<sup>32</sup> Nasharuddin Baidan, *Metode Penafsiran al-Qur'an*, hal. 54.

dan *muta'akhir*. Ulama pada zaman *mutaqaddim* memberikan tafsir al-Qur'an dengan ketiga corak yaitu *bi al-ma'tsûr*, *bi al-Ra'yi*, dan *bi al-isyâri*. Sedang metode tafsir ulama *muta'akhir* membagi menjadi empat, yaitu *tablîlî*, *ijmâ,lî muqâran*, dan *mawdhû'i*.<sup>33</sup>

Berbeda dengan cara pembagian di atas, Ridhwan Nasir membagi metode tafsir menjadi empat berdasarkan:<sup>34</sup>

- a. Sumber penafsirannya, yang dibagi lagi menjadi tiga yaitu: *bi al-ma'tsur*, *bi al-Ra'yi*, *bi al-itqirani*.
- b. Ditinjau dari cara penjelasannya, dibagi lagi menjadi 2: metode tafsir *bayâni* (deskripsi) dan *muqârin* (komparasi).
- c. Ditinjau dari keluasan penjelasan, dibagi 2 macam yaitu: metode tafsir *ijmâ,lî* dan *ithanâbi*.
- d. Ditinjau dari sasaran dan tertib ayat, dibagi menjadi 3 macam yaitu: metode tafsir *tablîlî*, *mawdhû'î*, dan *nuzûlî*.

Adapun mengenai metode tafsir, Dalam penelitian ini, lebih cenderung sebagaimana yang dipaparkan oleh Quraish Shihab, yang membagi empat macam metode yang masyhur dalam tafsir, yaitu *tablîlî* (analitis), *ijmâlî* (global), *muqâran*, (komparatif), dan *mawdhû'i* (tematik). Pengklasifikasian tersebut didasarkan pada pandangan al-Farmawi dalam kitab *al-Bidâyah fî Tafîr al-Mawdhû'i*.<sup>35</sup> Sedangkan tafsir kontemporer menawarkan paradigma dan metode hermeneutika dalam kajian al-Qur'an.<sup>36</sup>

Pada masa-masa awal Islam, tidak ditemukan ulama salaf yang membahas tentang metodologi tafsir secara

<sup>33</sup> M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an*, hal. 155.

<sup>34</sup> M. Ridhwan Nasir, *Memahami Al Qur'an Perspektif Baru Metodologi Tafsir Muqarin*, Surabaya: IAIN Sunan Ampel, 2009, hal. 14-17.

<sup>35</sup> Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an*, Cet. XVII; Bandung: Mizan, 1998, hal. 85.

<sup>36</sup> Yayan Rahtikawati dan dadan Rusmana, *Metodologi Tafsir al-Qur'an: Strukturalisme, Semantik, Semiotik, dan Hermeneutik*, Bandung: Pustaka Setia, 2013, hal. 475.

khusus. Karena, pada saat itu mereka belum merasa perlu menetapkankajian khusus mengenai metodologi tafsir, karena pada umumnya mereka menguasai ilmu-ilmu yang diperlukan dalam menafsirkan al-Qur'an, seperti ilmu bahasa Arab, balagh, sastra, dan sebagainya. Akan tetapi, bukan berarti mereka menafsirkan al-Qur'an tanpa metode, sebaliknya metode yang diterapkan oleh generasi pertama itulah yang dikembangkan oleh para mufassir yang datang kemudian. Metode tafsir yang pertama kali muncul saat itu adalah metode *ijmâlî* global), yang mengambil bentuk dalam tafsir *bi al-ma'tsûr*, kemudian nantinya diikuti oleh bentuk *al-ra'yi* seperti dalam tafsir *al-Jalâlain*.<sup>37</sup>

#### a. Metode *Ijmâlî*

Metode *ijmâlî* yaitu menafsirkan al-Qur'an dengan cara singkat dan global, tanpa uraian panjang lebar. Metode ini mengulas setiap ayat al-Qur'an dengan sangat sederhana, tanpa ada upaya untuk memberikan improvisasi makna dengan pengkayaan dan wawasan lain, sehingga pembahasan yang dilakukan hanya menekankan pada aspek pemahaman yang ringkas tapi padat, tidak bertele-tele dan bersifat global.<sup>38</sup> walaupun ada beberapa ayat yang ditafsirkan agak panjang, hanya sebatas penjelasan yang tidak analitis dan tidak komparatif.<sup>39</sup> karena penyajian yang dilakukan tidak terlalu jauh dari gaya bahasa al-Qur'an,

<sup>37</sup> Klasifikasi yang dilakukan oleh Nasharuddin Baidan tampaknya tidak didasarkan pada kronologi tahun munculnya kitab tafsir, karena yang disebutkan pertama kali adalah tafsir al-Jalâlain, yang merupakan tafsir yang muncul sekitar abad kesembilan dan kesepuluh, sedangkan tafsir al-Tabari merupakan kitab tafsir yang muncul pada abad ketiga. Lihat Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu al-Qur'an dan Tafsir*, Ed. III, Cet. VI; Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2012, hal. 195 dan 200.

<sup>38</sup> Abd. Muin salim, Mardan, Acmad Abu Bakar, *Metodologi Penelitian Tafsir Maudhû'î*, Yogyakarta: Pustaka al-Zikra, 2011, hal. 42.

<sup>39</sup> Abd. Muin salim, Mardan, Acmad Abu Bakar, *Metodologi Penelitian Tafsir Maudhû'î*, hal. 41.

sehingga membaca tafsir yang dihasilkan dengan memakai metode *ijmali* layaknya membaca ayat al-Qur'an.<sup>40</sup> Makna yang diungkapkan biasanya diletakkan di dalam rangkaian ayat-ayat atau menurut pola-pola yang diakui oleh jumbuh ulama, dan mudah dipahami oleh semua orang.<sup>41</sup>

Sistematika penyajian tafsir metode *ijmali* sebenarnya tidak jauh beda dengan metode-metode lainnya, terutama dengan metode tahlili (analisis). Penyajiannya dilakukan runtut dengan cara menguraikan ayat demi ayat surat demi surat yang ada pada al-Qur'an secara sistematis. Semua ayat ditafsirkan secara berurutan dari awal sampai akhir secara ringkas dan padat dan bersifat umum.<sup>42</sup>

Kelebihannya adalah penyajian tafsir yang menggunakan metode ini relatif lebih murni dan terbebas dari upaya-upaya penafsiran yang bersifat *isra'iliyyat*,<sup>43</sup> dapat dipahami oleh berbagai macam lapisan masyarakat, dan membantu bagi pecinta al-Qur'an yang tidak punya waktu luang yang banyak untuk belajar al-Qur'an secara detail, rinci, dan mendalam, sebab yang disajikannya hanyalah kesimpulan dan pokok pikiran yang dirumuskan dalam al-Qur'an. sedang bagi mereka yang mempunyai waktu luang yang banyak, tentu tafsir yang menggunakan metode ini kurang menarik, kendatipun ia tidak mengabaikannya.<sup>44</sup> kekurangannya ialah uraian yang bersifat

<sup>40</sup> Abd. Muin salim, Mardan, Acmad Abu Bakar, *Metodologi Penelitian Tafsir Maudhû'i*, hal. 42.

<sup>41</sup> Mardan, *al-Qur'an Sebuah Pengantar*, Ciputat: Mazhab Ciputat, 2010, hal. 258.

<sup>42</sup> Abd. Muin salim, Mardan, Acmad Abu Bakar, *Metodologi Penelitian Tafsir Maudhû'i*, hal. 41.

<sup>43</sup> Nasharuddin Baidan, *Metodologi Penafsiran al-Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012, hal. 23.

<sup>44</sup> Quraish Shihab dalam bukunya Kaidah Tafsir menyebutkan bahwa dalam metode ini mufasir tidak perlu menyinggung asbab nuzul atau munasabah, apalagi makna-makna kosa kata dan segi-segi keindahan bahasa al-Qur'an. tetapi langsung menyebutkan kandungan ayat secara umum atau hukum dan hikmah yang dapat dipetik. Sang mufasir bagaikan

global saja, sehingga maksud ayat secara luas tidak bisa terungkap dengan tuntas sesuai dengan perkembangan zaman.<sup>45</sup> Sehingga dalam kenyataannya ia termasuk metode yang kurang digandrungi, terutama oleh mufasir-mufasir kontemporer, dibandingkan metode komparatif dan metode analitis.

Beberapa kitab tafsir ditulis dengan metode *ijmali*, seperti kitab *Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm* karya Muhammad Farid Wajdi, kitab *Tafsîr al-Wasîth* terbitan Majma' al-Buhûts al-Islâmiyyah, *Tâj al-Tafâsir* karya Muhammad Utsman al-Mirghani, dan kitab *Tafsîr al-Jalâlain*, karya Jalâl al-Dîn al-Mahallî dan Jalâl al-Dîn al-Suyûthî.<sup>46</sup>

Seiring perjalanan waktu, para ulama tafsir merasakan kebutuhan adanya tafsir yang mencakup seluruh isi al-Qur'an. Metode *Ijmâlî* kemudian berkembang terus hingga melahirkan apa yang disebut metode analitis (*tahlîlî*) pada akhir abad ketiga dan awal abad keempat Hijriah (ke-10 M), yang ditandai dengan munculnya kitab-kitab tafsir yang memberikan uraian cukup luas dan mendalam tentang pemahaman suatu ayat, seperti tafsir *al-Thabarî* dalam bentuk *al-ma'tsûr*, dan tafsir *al-Râzi* dalam bentuk *al-ra'yi*.<sup>47</sup> Pada masa ini, Islam memiliki kepedulian serius terhadap ilmu pengetahuan dan

---

menyodorkan buah segar yang telah dikupas, dibuang bijinya, dan telah diiris-iris pula, sehingga siap untuk segera disantap. Lihat Qurais Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, ketentuan dan Aturan yang Patut Anda Ketahui Dalam Memahami Ayat-Ayat al-Qur'an*, Tangerang: Lentera Hati, 2013, hal. 381. Mardan, *al-Qur'an Sebuah Pengantar*, hal. 258-259. Lihat juga Quraish Shihab dkk. *Sejarah dan 'Ulumu al-Qur'an*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2008, hal. 185

<sup>45</sup> Anshori, *Menafsirkan al-Qur'an dengan Ijtihad*, Jakarta: Referensi, 2012, hal. 77.

<sup>46</sup> Abd. Muin salim, Mardan, Acmad Abu Bakar, *Metodologi Penelitian Tafsir Maudhû'î*, hal. 42. Lihat juga Nashruddin Baidan, *Metode Penafsiran al-Qur'an: Kajian Kritis Terhadap Ayat-Ayat Yang Beredaksi Mirip*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002, hal. 67.

<sup>47</sup> Hal ini dipaparkan oleh Muhammad Baqir al-Shadr dalam kitabnya *al-Madrasah al-Qur'aniyah*, hal. 7-10 yang dikutip dari: M. Quraish Shihab, dkk. *Sejarah dan 'Ulumu al-Qur'an*, hal. 172. Lihat juga: Nasharuddin Baidan, *Metode Penafsiran al-Qur'an*, hal. 54,

peradaban manusia. Fanatisme dan sektarianisme terhadap aliran-aliran teologi (*mutakallimin*), mazhab-mazhab maupun golongan, memberi dampak psikologis di kalangan peminatnya. Klaim kebenaran dan mencari jastifikasi dari al-Qur'an sering dilakukan untuk meraih dukungan masyarakat maupun pemerintah. Sehingga embrio tafsir saat itu adalah sarat dengan kepentingan subjektif (ideologis) mufassirnya.<sup>48</sup>

### b Metode *Tablîlî*<sup>49</sup>

Metode *tablîlî* adalah menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an dengan memaparkan segala makna dan aspek yang terkandung di dalamnya sesuai urutan bacaan yang terdapat dalam al-Qur'an Mushaf '*Ustsmâni*'.<sup>50</sup> Adapun yang memahami metode tafsir ini dengan metode yang digunakan untuk menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an dengan memaparkan berbagai aspek yang terkandung di dalam ayat-ayat yang sedang ditafsirkan itu, serta menerangkan makna-makna yang tercakup di dalamnya sesuai dengan keahlian dan kecenderungan dari mufassir yang menafsirkan ayat-ayat tersebut.<sup>51</sup>

<sup>48</sup> Abdul Mustaqim, *Madzabibut Tafsir*, hal. 69

<sup>49</sup> *Tablîlî* berasal dari bahasa Arab *hallala-yuhallalu-tablîli* yang bermakna *membuka sesuatu* atau *tidak menyimpang sesuatu darinya*, atau bisa juga berarti *membebaskan, mengurai, menganalisis*. Lihat: Ahmad bin Fâris bin Zakariya, *Mu'jam Maqâyis al-Lughab*, Juz 2, Beirut: Dâr al-Fikr, 1979 M/1399 H, hal. 20, M. Quraish Shihab, dkk. Sejarah dan 'Ulumu al-Qur'an, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2008, hal. 172, Muhammad bin Mukrim bin Ali Abu al-Fâdil Jamâluddîn bin Manshûr, *Lisân al-'Arabî*, Juz 11, Beirut: Dâr Shâdir, 1414 H, hal. 163

<sup>50</sup> Zahir bin Awad al-Alma'i, *Dirâsât fi al-Tafsîr al-Mawdhû'i li al-Qur'ân al-Karîm*, Riyadh: t.p., 1404 H, hal. 18. Sebagaimana yang dikutip dari: . Quraish Shihab, dkk. *Sejarah dan 'Ulumu al-Qur'an*, hal. 172.

<sup>51</sup> Abd al-Hayy al-Farmawî, *al-Bidâyat fi al-Tafsîr al-Mawdhû'i*, hal. 24. Lihat juga: M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Qur'an Dengan Metode Mawdhû'i Beberapa Aspek Ilmiah Tentang al-Qur'an*, Jakarta: Perguruan Tinggi Ilmu al-Qur'an, 1986, hal. 37. Lihat juga: Nashruddin Baidan, *Metode Penafsiran al-Qur'an: Kajian Kritis Terhadap Ayat-Ayat Yang Beredaksi Mirip*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002, hal. 68. Bandingkan dengan: Ahmad Syurbasi, *Qishshat al-Tafsir*, terj. Zufrân Rahma, *Study Tentang Sejarah Perkembangan Tafsir al-Qur'an al-Karim*, Jakarta: Kalam Mulia, 1999, hal. 232.

Umumnya penafsiran metode ini menganut sistem mushafi yaitu mengikuti urutan ayat dan surah sebagaimana yang ada dalam mushaf. Biasanya yang dihidangkan itu mencakup pengertian umum kosa kata ayat, *Munâsabah* hubungan ayat dengan ayat sebelumnya, *Sabab al-Nuzûl* (kalau ada), makna global ayat, hukum yang ditarik, yang tidak jarang menghidangkan aneka pendapat para ulama mazhab. Ada juga yang menambahkan dengan uraian tentang aneka *Qira'at*, *I'râb* ayat-ayat yang ditafsirkan, serta keistimewaan susunan kata-katanya.<sup>52</sup>

Dalam pembahasannya, penafsir biasa merujuk kepada riwayat-riwayat terdahulu baik yang diterima dari Nabi saw., sahabat maupun ungkapan-ungkapan Arab pra Islam dan termasuk cerita *Isrâiliyyât*. Oleh karena pembahasan yang terlalu luas itu maka tidak tertutup kemungkinan penafsirannya diwarnai bias subjektivitas penafsir, baik latar belakang keilmuan maupun aliran mazhab yang diyakininya. Sehingga menyebabkan adanya kecenderungan khusus yang teraplikasi dalam karya mereka.<sup>53</sup>

Para penafsir tidak seragam dalam mengoprasikan metode ini. Ada yang mengurai secara ringkas, ada pula yang menguraikannya secara terperinci. Itu semua didasari oleh kecenderungan para penafsir,<sup>54</sup> sehingga muncullah berbagai keragaman yang bisa dilihat dari bentuk tinjauan dan kandungan informasi yang terdapat dalam tafsir *tablîlî* yang jumlahnya sangat banyak,<sup>55</sup> dapat dikemukakan bahwa paling

<sup>52</sup> M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, ketentuan dan Aturan yang Patut Anda Ketahui Dalam Memahami Ayat-Ayat al-Qur'an*, Tangerang: Lentera Hati, 2013, hal. 378.

<sup>53</sup> M. Alfatih Suryadilaga, dkk. *Metodologi Ilmu Tafsir*, Yogyakarta: Penerbit TERAS, 2005, hal. 42.

<sup>54</sup> M. Alfatih Suryadilaga, dkk. *Metodologi Ilmu Tafsir*, hal. 42

<sup>55</sup> M. Quraish Shihab, dkk. *Sejarah dan 'Ulumu al-Qur'an*, hal. 174.

tidak ada tujuh metode tafsir yang disebutkan al-Farmawi dalam kitabnya: *Al-Tafsir bi al-ma'tsûr*, *Al-Tafsir bi al-Ra'yi*, *Al-Tafsir al-Shûfi*, *Al-Tafsir al-Fiqh*, *Al-Tafsir al-Falsafi*, *Al-Tafsir al-'Ilmi*, *Al-Tafsir al-Adabi al-Ijtimâ'i*.<sup>56</sup>

Terlepas dari kelebihan, metode ini juga mendapat kritikan. Seperti Kitab-kitab tafsir yang menekan uraiannya pada hukum/*fiqh* banyak dikritik karena penulisnya terlalu menekan pada pandangan mazhabnya, sehingga menurut Syaikh Muhammad Abduh, Mazhab menjadi dasar dan al-Qur'an digunakan untuk mendukungnya. Dengan kata lain al-Qur'an dijadikan pembenaran mazhab dan tidak dijadikan petunjuk untuk memperoleh kebenaran.<sup>57</sup>

M. Quraish Shihab berpendapat bahwa para penafsir yang menggunakan metode ini tidak jarang hanya berusaha menemukan dalil atau lebih tepat dalih pembenaran pendapatnya dengan ayat-ayat al-Qur'an. Selain itu, terasa sekali bahwa metode ini tidak mampu memberi jawaban tuntas terhadap persoalan-persoalan yang dihadapi sekaligus tidak banyak memberi pagar-pagar metodologis yang dapat mengurangi subjektivitas mufassirnya.<sup>58</sup> Pembahasan yang dilakukan melalui metode ini terasa seakan-akan mengikat generasi berikutnya. Karena penafsirannya bersifat sangat umum dan teoretis, tidak sepenuhnya mengacu kepada penafsiran terhadap persoalan-persoalan khusus yang dialami oleh mufassir di dalam kehidupan masyarakat mereka, akibatnya penafsiran tersebut memberikan kesan

---

<sup>56</sup> Penjelasan untuk semua model tafsir di atas bisa didapati pada: Abd al-Hayy al-Farmawî, *al-Bidâyat fî al-Tafsîr al-Mawdhû'i*, hal. 24-38. Baca juga: M. Alfatih Suryadilaga, dkk. *Metodologi Ilmu Tafsir*, hal. 42-45. Baca juga: M. Quraish Shihab, dkk. *Sejarah dan 'Ulumu al-Qur'an*, hal. 174-185.

<sup>57</sup> M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, hal. 379.

<sup>58</sup> M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an*, hal. 87.

seolah-olah itulah pandangan al-Qur'an untuk setiap waktu dan tempat.<sup>59</sup>

Di antara kitab-kitab tafsir yang menggunakan metode ini, ada yang ditulis sangat panjang, seperti kitab tafsir karya al-Alûsi, Fakhr al-Dîn al-Râzî, dan Ibnu Jarîr al-Thabarî. Ada yang agak sedang, seperti kitab *tafsir Imam al-Baidawî* dan *al-Naisabûrî*. Dan ada pula yang ditulis ringkas, tetapi jelas dan padat, seperti kitab *Tafsîr al-Jalâlain*, karya Jalâl al-Dîn al-Mahallî dan Jalâl al-Dîn al-Suyûthî dan kitab tafsir yang ditulis Muhammad Farid Wajdi.<sup>60</sup> Pada periode selanjutnya, sekitar abad ke-5 Hijriyah, lahir pula metode *muqârin*.

### c. Metode *Muqârin* (komparatif)<sup>61</sup>

Metode *Muqârin* secara terminologis adalah menafsirkan sekelompok ayat al-Qur'an atau suatu surah tertentu dengan cara membandingkan antara ayat dengan ayat, antara ayat dengan hadis Nabi saw., dan antara pendapat ulama tafsir dengan menonjolkan aspek-aspek perbedaan tertentu dari objek yang dibandingkan.<sup>62</sup>

Prof. Mu'in Salim menjelaskan bahwa Metode Muqâran digunakan dalam membahas ayat-ayat al-Qur'an yang memiliki kesamaan redaksi namun berbicara tentang topik yang berbeda, atau sebaliknya topik yang sama dengan redaksi yang berbeda. Ada juga diantara penafsir yang membandingkan antara ayat-ayat al-Qur'an dengan hadis Nabi saw. yang secara lahiriah

<sup>59</sup> M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an*, hal. 87.

<sup>60</sup> M. Quraish Shihab, dkk. *Sejarah dan 'Ulumu al-Qur'an*, hal. 174. Baca juga: Abd. Muin Salim, Mardan, Acmad Abu Bakar, *Metodologi Penelitian Tafsir Maudhu'i*, hal. 39.

<sup>61</sup> *Muqâran* berasal dari bahasa Arab dan merupakan bentuk masdar dari kata *Qâranu-Yuqârinu-Muqâranatan*. Secara bahasa kata *Muqâran* pada dasarnya mengandung makna *menghimpun* atau *menghubungkan sesuatu terhadap sesuatu yang lain*. M. Quraish Shihab dkk, *Ensiklopedi al-Qur'an - Kajian Kosakata*, Jakarta: Lentera Hati, 2007, hal. 796.

<sup>62</sup> Abu al-Hayy al-Farmawî, *al-Bidâyat fî al-Tafsîr al-Mawdhû'î*, hal. 45.

tampak berbeda.<sup>63</sup>

Al-Farmawî menambahkan bahwa metode tafsir Muqaran mempunyai pengertian lain yang lebih luas, yaitu membandingkan ayat-ayat al-Qur'an yang berbicara tentang tema tertentu, atau membandingkan ayat-ayat al-Qur'an dengan hadis-hadis Nabi saw. termasuk dengan hadis-hadis yang tampak kontradiktif dengan al-Qur'an, atau dengan kajian-kajian lainnya.<sup>64</sup>

Ruang lingkup pembahasan tafsir Muqaran dari masing-masing aspek berbeda-beda. Secara global, tafsir Muqaran antara ayat dapat diaplikasikan pada ayat-ayat al-Qur'an yang memiliki dua kecenderungan yaitu: 1) ayat-ayat yang memiliki kesamaan redaksi namun ada yang berkurang, ada juga yang berlebihan, 2) adalah ayat-ayat yang memiliki perbedaan ungkapan, tetapi tetap dalam satu maksud. Nashruddin selanjutnya melengkapi pendapat tersebut dalam buku yang lain dengan pernyataan bahwa wilayah kajian perbandingan ayat dengan ayat tidak hanya terbatas pada analisis redaksional saja, melainkan mencakup perbedaan kandungan makna masing-masing ayat yang diperbandingkan. Disamping itu, juga dibahas perbedaan kasus yang dibicarakan oleh ayat-ayat tersebut, termasuk juga sebab turun ayat serta konteks sosial-kultural masyarakat pada waktu itu.<sup>65</sup>

Ada tiga aspek yang menjadi kajian utama dalam metode tafsir Muqaran, yaitu:

<sup>63</sup> Muin Salim, *Metodologi Ilmu Tafsir*, Cet. I; Yogyakarta: TERAS, 2005, hal. 46-47.

<sup>64</sup> Abu al-Hayy al-Farmawi, *al-Bidayah fi al-Tafsir al-Maudhu'i*, Mesir: Maktabah al-Jumhuriyyah, 1977, hal. 39.

<sup>65</sup> Nashruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran al-Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.

1) *Membandingkan penafsiran ayat dengan ayat dari berbagai segi.*

Perbandingan dalam aspek ini dapat dilakukan pada semua ayat, baik dalam pemakaian mufradat, urutan kata, maupun kemiripan redaksi. Quraish Shihab menjelaskan bahwa dalam metode ini, khususnya yang membandingkan antara ayat dengan ayat (juga ayat dengan hadis), biasanya mufassirnya hanya menjelaskan hal-hal yang berkaitan dengan perbedaan kandungan yang dimaksud oleh masing-masing ayat atau perbedaan kasus/masalah itu sendiri.<sup>66</sup>

2) *Membandingkan segi kandungan ayat dengan hadis Nabi saw.*

Dalam kategori ini, yang menjadi persoalan adalah ayat yang sepintas maknanya bertentangan dengan sabda Nabi saw. atau sebaliknya. Dalam melakukan perbandingan ayat al-Qur'an dengan hadis yang terkesan berbeda atau bertentangan ini, langkah pertama yang harus ditempuh adalah menentukan nilai hadis yang akan diperbandingkan dengan ayat al-Qur'an. hadis itu haruslah sahih. Sementara hadis dhaif tidak bisa diperbandingkan, karena disamping nilai otoritasnya rendah, dia justru semakin bertolak karena pertentangannya dengan ayat al-Qur'an, setelah itu para mufassir melakukan analisis terhadap latar belakang terjadinya perbedaan atau pertentangan antara keduanya.<sup>67</sup>

<sup>66</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Qur'an Dengan Metode Mawdhi'iy-Beberapa Aspek Ilmiah Tentang al-Qur'an*, Jakarta: Perguruan Tinggi Ilmu al-Qur'an, 1986, hal. 34.

<sup>67</sup> Sekalipun sanad hadis tersebut sahih, jika maknanya bertentangan dengan al-Qur'an, baik langsung atau tidak, maka hadis tersebut dapat diklaim sebagai hadis yang tidak sahih. Karena salah satu ciri utama hadis sahih adalah maknanya tidak bertentangan dengan al-Qur'an dan tidak mungkin Nabi saw. menentang Tuhan. Demikian kira-kira logika ulama ahli hadis dalam ketika menghadapi makna-makna hadis seperti itu. Berbeda dengan ulama ahli ushul fiqh. Menurut mereka, jika hadis bertentangan dengan al-Qur'an, pertentangan itu sesungguhnya masih dapat dikompromikan, yakni kedua larangan atas teks ajaran

3) *Membedingkan pendapat-pendapat para ulama tentang penafsiran-penafsiran yang telah mereka lakukan.*

Yang menjadi pembahasan pada poin ini bukan sekedar perbedaannya saja, melainkan argumentasi masing-masing penafsir, bahkan mencoba mencari apa yang melatarbelakangi perbedaan itu dan berusaha pula menemukan sisi-sisi kelemahan dan kekuatan masing-masing penafsir.<sup>68</sup> Langkah Muqaran seperti ini penting dilakukan, mengingat bahwa khazanah tafsir al-Qur'an itu banyak sekali, terutama dari segi coraknya. Dengan mengumpulkan pendapat-pendapat ulama dari berbagai corak dan berbagai disiplin ilmu, tentu akan menghasilkan suatu penafsiran yang lebih mendekati kebenaran dibanding hanya memegang satu pandangan saja tanpa menguji dan melihat pandangan-pandangan penafsir yang lain. Disinilah tampak keunggulan tafsir Muqaran dibanding dengan pendekatan-pendekatan lainnya.<sup>69</sup>

Diantara kelebihan metode tafsir *Muqaran* adalah Memberikan wawasan yang relatif lebih luas,<sup>70</sup> membuka pintu untuk bersikap toleran, dapat mengungkapkan orisinalitas dan objektifitas hadis Nabi saw, dan dapat mengungkapkan sumber-sumber perbedaan di kalangan mufassir atau perbedaan pendapat diantara kelompok

---

itu masih dapat dipakai sebagai dua ajaran yang saling melengkapi. Dan larangan yang berasal dari al-Qur'an itu bersifat mutlak haramnya, sementara larangan yang berasal dari sabda Nabi saw. dapat bersifat mutlak selama tidak ada nash yang menentangnya. Jika ada nash lain yang menentangnya maka pelarangan itu hanya bersifat makruh saja. Badri Khaeruman, *Sejarah Perkembangan Tafsir Al-Qur'an*, Bandung: Pustaka Setia, 2004, hal. 101-102, Quraish Shihab dkk, *Sejarah Ulumul Qur'an*, Cet.IV; Jakarta: Pustaka Firdaus, 2008, hal. 190.

<sup>68</sup> Badri Khaeruman, *Sejarah Perkembangan Tafsir Al-Qur'an*, hal. 103

<sup>69</sup> Badri Khaeruman, *Sejarah Perkembangan Tafsir Al-Qur'an*, hal. 103

<sup>70</sup> M. Quraish Shihab, *Mukjizat al-Qur'an*, Bandung: Mizan, 1998, hal. 111-212.

umat Islam yang didalamnya termasuk mufassisr itu sendiri.

Adapun kekurangannya yakni Penafsiran yang menggunakan metode *Muqaran* tidak dapat diberikan kepada pemula, seperti mereka yang belajar tingkat menengah ke bawah. Hal ini disebabkan pembahasan yang dikemukakan terlalu luas dan kadang-kadang terlalu ekstrim, konsekuensinya tentu akan menimbulkan kebingungan bagi mereka bahkan mungkin bisa merusak pemahaman mereka terhadap Islam secara universal.<sup>71</sup> Metode tafsir *Muqaran* tidak dapat diandalkan untuk menjawab problem-problem sosial yang sedang tumbuh ditengah masyarakat. Hal ini disebabkan metode ini lebih mengutamakan perbandingan daripada pemecahan masalah.<sup>72</sup>

Dimasa selanjutnya, lahirnya berbagai corak tafsir mengilhami para ulama tafsir untuk menyusun metode baru dalam penafsiran al-Qur'an, hingga melahirkan metode tematik (*mawdhû'i*). Meskipun pola penafsiran tematik ini secara embriotik telah lama dikenal dalam sejarah tafsir, namun dalam bentuknya yang dikenal sekarang, pertama kali ditulis oleh Prof. Dr. Ahmad al-Kûmi (Ketua Jurusan Tafsir pada Fakultas Ushuluddin, Universitas al-Azhar). Kalau pendapat ini diterima, maka metode tematik dikatakan baru lahir secara faktual pada paruh kedua abad ke-20 yang lalu.<sup>73</sup> Quraish Shihab menjelaskan bahwa metode yang dicetuskan oleh al-Kûmi ini merupakan kelanjutan dari metode tematik gaya Mahmud Syaltut,

<sup>71</sup> Al-Jurjaniy, *al-Ta'rifât*, Jeddah: al-Tabbah wa al-Nasyr wa al-Tauzi, t.t., hal. 63.

<sup>72</sup> Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, Semarang: Toha Putra, 1989, hal. 32.

<sup>73</sup> Nasharuddin Baidan, *Metode Penafsiran al-Qur'an*, hal. 54.

dalam tafsirnya Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm, yang disusun pada bulan Januari 1960, sedangkan al-Kûmi mencetuskan ide itu pada akhir tahun enam puluhan.<sup>74</sup> Buah dari tafsir model ini menurut Quraish Shihab di antaranya adalah karya-karya *Abbas Mahmud al-Aqqad, al-Insân fî al-Qur'ân, al-Mar'ah fî al-Qur'ân*, dan karya *Abul A'la al-Maududi, al-Ribâ fî al-Qur'ân*.<sup>75</sup>

Kemudian tafsir model ini dikembangkan dan disempurnakan lebih sistematis oleh Abd al-Hay al-Farmawi, pada tahun 1977, dalam kitabnya *al-Bidâyah fi al-Tafsîr Mawdhû'î : Dirasah Manhajiyah Mawdhû'iyah*.

#### d. Metode tafsir *Mawdhû'î*.<sup>76</sup>

Metode tafsir *Mawdhû'î* secara sederhana adalah menafsirkan ayat-ayat al-Quran berdasarkan tema atau topik pemmasalahan yang berkaitan dengan aspek-aspek kehidupan manusia yang dibentangkan ayat-ayat al-Quran.<sup>77</sup> Bentuk definisi operasional tafsir *Mawdhû'î* atau tematik ini, lebih rinci tergambar dalam rumusan yang dikemukakan oleh Abd al-Hay al-Farmawî, yaitu mengumpulkan ayat-ayat al-Quran yang mempunyai maksud yang sama, dalam arti sama-sama membahas satu topik masalah dan menyusunnya berdasarkan kronologis dan sebab turunnya ayat-ayat tersebut. selanjutnya mufassir mulai memberikan keterangan dan penjelasan dengan rinci dan tuntas, serta didukung oleh dalil-dalil atau fakta-

<sup>74</sup> Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an*, hal. 76.

<sup>75</sup> M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Quran: Tafsir mawdhû'î atas Pelbagai Persoalan Ummat*, hal. 114.

<sup>76</sup> Ahmad Warson Munawir, *al-Munawwir Kamus Arab – Indonesia*, Surabaya:Pustaka Progesif, 1987, hal.1565,

<sup>77</sup> Musthafa Muslim, *Mabahits Fî al-Tafsir al-Mawdhû'u*, Damaskus: Dar al-Qalam, 1997, h.16

fakta yang dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah, baik argument itu berasal dari al-Qur'an, hadis, maupun pemikiran rasional.<sup>78</sup>

Untuk menggunakan metode ini Secara sistematis, langkah-langkah yang harus ditempuh yakni: menghimpun ayat-ayat yang berkenaan dengan tema, menelusuri *asbab nuzul* (jika ada), mengkaji semua kata dan kalimat, menelusuri pemahaman ayat-ayat tersebut dari berbagai aliran dan penafsiran, dan melakukan penalaran objektif melalui kaidah-kaidah tafsir yang mu'tabar, serta didukung oleh argumentasi al-Qur'an, hadis, dan fakta sejarah yang dapat ditemukan.<sup>79</sup> Adapun Kelebihan dan Kekurangan Metode Tafsir *Mawdhû'î* adalah sebagai berikut: Kelebihan Tafsir *Mawdhû'î*

- 1) Metode ini menghimpun semua ayat yang memiliki kesamaan tema
- 2) Peneliti dapat melihat keterkaitan antara ayat yang memiliki kesamaan tema
- 3) Peneliti dapat menangkap ide al-qur'an secara sempurna dari ayat-ayat yang memiliki kesamaan tema
- 4) Metode ini dapat menyelesaikan kesan kontradiksi antar ayat yang selama ini dilontarkan oleh pihak-pihak tertentu.
- 5) Metode ini sesuai dengan zaman modern.
- 6) Membantu para pelajar secara umum untuk sampai pada petunjuk al-qur'an tanpa harus merasa lelah dan bertele-tele.<sup>80</sup>

<sup>78</sup> Abd Al-Hay al-Farmawi, *Bidâyah Fî al-Tafsîr al-Mawdhû'î*, Kairo: Hadrat al-Gharbiyah, 1977, hal.52

<sup>79</sup> Selengkapnya lihat: Abd Al-Hay al-Farmawi, *Bidâyah Fî al-Tafsîr al-Mawdhû'î* dalam Nashruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran al-Qur'an*, hal. 153.

<sup>80</sup> Abd al-Hayy al-Farmawi, *Bidâyah Fî al-Tafsîr al-Mawdhû'î Dirasah Manhajiyah Mawdhû'iyah*, terj. Rosihon Anwar, *Metode Tafsir Mawdhû'î dan Cara Penerapannya*, hal. 56.

Kekurangan metode tafsir *Mawdhû'î* antara lain :

- 1) Memenggal ayat al-Qur'an: Yang dimaksud memenggal ayat al-Qur'an ialah suatu kasus yang terdapat di dalam suatu ayat atau lebih mengandung banyak permasalahan yang berbeda. Misalnya, petunjuk tentang shalat dan zakat. Biasanya kedua ibadah itu diungkapkan bersama dalam satu ayat. Apabila ingin membahas kajian tentang zakat, maka mau tidak mau ayat tentang shalat harus di tinggalkan ketika menukilkannya dari mushaf agar tidak menganggu pada waktu melakukan analisis.
- 2) Membatasi pemahaman ayat: Dengan diterapkannya judul penafsiran, maka pemahaman suatu ayat menjadi terbatas pada permasalahan yang dibahas tersebut. Akibatnya mufassir terikat oleh judul itu. Padahal tidak mustahil satu ayat itu dapat ditinjau dari berbagai aspek, karena dinyatakan Darraz bahwa, ayat al-Qur'an itu bagaikan permata yang setiap sudutnya memantulkan cahaya. Jadi, dengan diterapkannya judul pembahasan, berarti yang akan dikaji hanya satu sudut dari permata tersebut.<sup>81</sup>

### 5) Metode Hermeneutik

Upaya membumikan al-Qur'an atau mengoperasionalkan berbagai ajaran yang ada dalam al-Qur'an -ditengah desakan arus modernisasi dan globalisasi- terus-menerus dilakukan oleh umat Islam, khususnya para pembaca, pengkaji, dan mufassir al-Qur'an. Upaya-upaya itu terlihat dengan berbagai kerja keras kolektif, kajian metode, dan berbagai penyediaan instrument-instrumen pengkajian al-Qur'an.

<sup>81</sup> Nashruddin Baidan. *Metodologi Penafsiran al-Qur'an*. hal. 165-169.

Relasi antara Barat dan Islam yang cenderung membaik, membawa perubahan internal dalam tubuh umat Islam dan membuka dunia Islam terhadap perkembangan Iptek. Banyak karya intelektual Barat diterjemahkan dalam bahasa Arab atau bahasa Muslim, serta banyak sarjana Muslim yang belajar ke Barat, sehingga membawa cakrawala baru terhadap pemahaman dan penafsiran teks-teks al-Qur'an yang lebih variatif.<sup>82</sup> Tradisi kajian, pemahaman, dan penafsiran al-Qur'an yang sebelumnya telah terlembaga dalam ilmu atau metode, misalnya ulum al-Qur'an, ulum al-Tafsir, tafsir dan takwil, baik dalam domain studi tekstual maupun studi kontekstual, mengalami pergeseran epistemologi dan penambahan perangkat ilmu ketika seorang mufassir melakukan penafsiran.

Jika sebelumnya domain penafsiran masih terpaku pada gaya penafsiran konvensional,<sup>83</sup> maka para sarjana Muslim kontemporer<sup>84</sup> memberikan tawaran tafsir modern dengan memasukkan sentuhan filsafat dan ilmu-ilmu baru yang berkembang di Barat dan di Timur seperti filologisme, historisisme, fenomenologis, linguistic kritis, sampai hermeneutika.<sup>85</sup> Hal tersebut diupayakan agar hasil kajian

<sup>82</sup> Yayan Rahtikawati dan Dadan Rusmana, *Metodologi Tafsir al-Qur'an: Strukturalisme, Semantik, Semiotik dan Hermeneutik*, Bandung: Pustaka Setia, 2013, hal. 66.

<sup>83</sup> Pendekatan konvensional yang dimaksud lazim disebut *manhaj bi al-Matsur* (tafsir riwayat), yang sering kali didudukkan dalam konotasi yang disakralkan. Menurutnya, tradisi penafsiran model ini hanya mengambil dan menerangkan ayat demi ayat, dilakukan untuk membela sudut pandang tertentu, dan prosedur pembahasannya tidak dapat mengemukakan pandangan al-Qur'an yang kohesif terhadap alam dan kehidupan. Sa'dullah Assa'idi, *Pemahaman Tematik al-Qur'an Menurut Fazlur Rahman*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013, hal. 56.

<sup>84</sup> Masa kontemporer telah dimulai sejak masa Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha. Abdul Mustaqim, *Madzhab Tafsir: Peta Metodologi penafsiran al-qur'an Periode Klasik Hingga Kontemporer*, h. 91

<sup>85</sup> Marzuki Wahid, *Post-Tradisionalisme Islam: Gairah Baru Pemikiran Islam di Indonesia*, dalam *Taswirul Afkar. Jurnal Refleksi Pemikiran dan Kebudayaan*, Lakpesdam-TAF, 2000, hal. 12.

dan penafsiran al-Qur'an tetap aktual, *applicable*, serta dapat dijadikan solusi alternatif dari berbagai persoalan yang dihadapi oleh masyarakat Muslim dan dunia. Tokoh-tokoh heremeneutik dalam kajian alqur'an yang dikenal antara lain Amin al-Khulli, Bintah al-SyathI, Syahrur, Hassan Hanafi, Farid Esack, Fazlur Rahman, dan Amina Wadud Muhsin.

Hemeneutika merupakan metode interpretasi-epistemologis baru dalam dunia tafsir al-Qur'an. Hermeneutika adalah sebuah ilmu yang merefleksikan tentang suatu kata atau even yang ada pada masa lalu, dapat dipahami dan secara eksistensial dapat bermakna dalam situasi kekinian manusia. Ia mencakup aturan-aturan metodologis yang diterapkan di dalam penafsiran dan asumsi-asumsi epistemologis pemahaman.<sup>86</sup> Singkatnya, hermeneutika sebagai metode diartikan sebagai cara menafsirkan symbol berupa teks atau benda konkret untuk dicari maknanya, dan mensyaratkan kemampuan untuk menafsirkan masa lalu yang tidak dialami, kemudian dibawa ke masa sekarang.

Hermeneutika diorientasikan untuk mencari relevansi makna bahasa dalam konteksnya. Adapun interpretasi-epistemologisnya adalah penafsiran terhadap teks dibangun atas dasar teori episteme. Episteme adalah teori pengetahuan yang membahas: asal-usul, anggapan, karakter, rentang, dan kecermatan/kebenaran/atau keabsahan pengetahuan. jika teori ini diaplikasikan ke dalam penafsiran al-Qur'an, maka epistema ini dapat dijabarkan dengan melihat tiga momen, yaitu: momen *linguistic*, antropologis, dan historis.<sup>87</sup>

<sup>86</sup> Carl Breaten, *History of Hermeneutics*, Philadelphia: Fortress, 1966, hal. 131.

<sup>87</sup> Yayan Rahtikawati dan Dadan Rusmana, *Metodologi Tafsir al-Qur'an: Strukturalisme, Semantik, Semiotik dan Hermeneutik*, hal. 459.

Pada momen *linguistic*, kata atau lafaz al-Qur'an dibaca sebagai tanda (*dilâl*), pada momen antropologis, kata yang sama dibaca sebagai simbol (*isyârah*) atau analisis mistis, dan pada momen historis, batas-batas tafsir logika-leksikografis (logika perkamusan) atau teks dan konteks, dikembangkan dengan tafsir imajiner. Singkatnya, dalam memahami al-Qur'an tidak hanya diperlukan analogi konseptual antara, 'dunia manusia' dan 'dunia Tuhan', tetapi juga diperlukan analogi historis kontekstual antara dunia nabi Muhammad saw yang Arabik dengan dunia umat Islam lain yang hidup pada zaman dan wilayah yang berbeda dengan Arab.<sup>88</sup>

Aktivitasinterpretasidalam pandangan hermeneutika selalu melibatkan tiga elemen yaitu teks, pengarang, dan pembaca (penafsir). Dengan demikian, pendekatan hermeneutika dalam kajian al-Qur'an akan selalu melibatkan struktur teks al-Qur'an (*the world of text*), pengarang al-Qur'an (*Tuhan/ Muhammad; the world of author*), dan subjektivitas pembaca/ penafsir (*the world of reader/interpreter*). Problem metode ini adalah menghadirkan teks dan pengarang pada waktu yang bersamaan untuk mengungkap makna yang dikehendaki, terlebih lagi jika teks yang dikaji adalah teks lampau yang pengarangnya sudah tidak ada sehingga tidak mungkin melakukan konfirmasi. Karena problem itulah, hermeneutika sangat menghargai faktor subjektivitas penafsir/pembaca. Subjektivitas penafsir pada hakikatnya adalah menulis ulang dengan sejumlah presuposisi dan pengalaman serta referensi yang dimilikinya.<sup>89</sup>

<sup>88</sup> Yayan Rahtikawati dan Dadan Rusmana, *Metodologi Tafsir al-Qur'an: Strukturalisme, Semantik, Semiotik dan Hermeneutik*, hal. 459.

<sup>89</sup> Yayan Rahtikawati dan Dadan Rusmana, *Metodologi Tafsir al-Qur'an: Strukturalisme, Semantik, Semiotik dan Hermeneutik*, hal. 460.

Kontroversi pemikiran antara penafsir kontemporer dengan pendekatan hermeneutika dan pendekatan konvensional mengenai al-Qur'an bukan terletak pada kesimpulan-kesimpulan yang dihasilkan, tapi justru terlihat jelas pada penerapan metode atau prosedur untuk menghasilkan suatu pengertian dari pesan al-Qur'an.<sup>90</sup> Pendekatan hermeneutika dalam dunia tafsir hingga saat ini masih diperdebatkan oleh kalangan Pemikir Islam sendiri. Perkembangannya mendapat hambatan dari Muslim Konservatif era kontemporer yang mempertahankan status-quo dalam tradisi agama dan kaum fundamentalis yang menginterpretasikan al-Qur'an secara harfiyah, yang oleh Fazlur Rahman dinilai gagal untuk memisahkan unsur-unsur normatif wahyu dari unsur-unsur deskriptif yang hanya berkaitan dengan waktu dan tempat dimana wahyu terjadi.<sup>91</sup>

### 3. Corak Tafsir

Corak dalam literatur tafsir identik dengan kata laun, yang artinya warna.<sup>92</sup> Jadi corak berarti nuansa atau warna khusus yang mewarnai tafsir. Tafsir sendiri sangat bergantung dengan horizon mufassirnya, sehingga penafsiran sangat relatif dan tentatif.<sup>93</sup> Berbicara tentang corak atau *alwân al-tafsîr*, maka al-Dzahabî mengungkapkan dalam *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, bahwa setidaknya ada empat *alwân al-tafsîr* pada era modern, yaitu *al-laun al-'ilm* (ilmu pengetahuan/sains), *al-*

<sup>90</sup> Ahmad Syukri Saleh, *Metodologi Tafsir al-Qur'an Kontemporer dalam Pandangan Fazlur Rahman*, Jakarta: Sulthan Thaha Press, 2007, hal. 151.

<sup>91</sup> Ahmad Syukri Saleh, *Metodologi Tafsir al-Qur'an Kontemporer dalam Pandangan Fazlur Rahman*, hal. 151.

<sup>92</sup> Ahmad Warson Munawwir, *Kamus al-Munawwir Arab-Indonesia*, Surabaya: Pustaka Progressif, 1997, hal. 1299.

<sup>93</sup> Ahmad Izzan, *Metodologi Ilmu Tafsir*, hal. 200.

*laun al-madzhabî* (mazhab), *al-laun al-ilhâdî* (penafsiran yang didasarkan pada hawa nafsu/penafsiran yang rusak), *al-laun al-adab al-ijtimâ'î* (kemasyarakatan).<sup>94</sup> Sebelumnya, al-Dzahabî juga telah membahas tentang *al-tafsîr al-shûfiyyah* (corak sufistik), *al-tafsîr al-falâsifah* (filsafat), *al-tafsîr al-fuqahâ'* (fiqh), *al-tafsîr al-'ilmî*.<sup>95</sup> Selain itu, dalam *Buhûts fî Ushûl al-Tafsîr wa Manâhijuhû* juga disebutkan beberapa corak lainnya, seperti *al-tafsîr al-fiqh*, *al-tafsîr al-bayânî*, *al-tafsîr al-ijtimâ'â*, *al-tadzawwuq al-adabî*.<sup>96</sup>

Sedangkan metode hermeneutik melahirkan beberapa corak dalam kajian al-Qur'an, yaitu: 1) Hermeneutika linguistic kritis, seperti yang diperkenalkan Amin Khulli, Binth al-SyathI, dan Syahrur, 2) Hermeneutika pembebasan, seperti yang diperkenalkan oleh Hassan hanafi dan Farid Essack, 3) Hermeneutika sistematis historis, seperti yang diperkenalkan Fazlur Rahman, 4) Hermeneutika feminis, seperti yang diperkenalkan oleh Amina wadud Muhsin dan Syahrur.<sup>97</sup>

<sup>94</sup> Muhammad Husain al-Dzahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, Juz II, Kairo:Maktabah Wahbah. t.th, hal. 364.

<sup>95</sup> Muhammad Husain al-Dzahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, Juz II, hal. 250, 308, 319, 349.

<sup>96</sup> Fahd al-Rûmî, *Buhûts fî Ushûl al-Tafsîr wa Manâhijuhû*, Cet. IV; t.t.: Maktabah al-Taubah, 1419 H, hal. 86, 91, 85, 100, 104, 106, 110.

<sup>97</sup> Yayan Rahtikawati dan Dadan Rusmana, *Metodologi Tafsir al-Qur'an: Strukturalisme, Semantik, Semiotik dan Hermeneutik*, hal. 477

## B. Mengetahui Islam Nusantara

### 1. Sekilas Sejarah Masuk Islam ke Nusantara

Jalan kultural dalam penyebaran Islam ke Nusantara yang dilakukan oleh para penyebar Islam, baik dari Gujarat, Persia, maupun Arab,<sup>98</sup> telah memberikan corak kultural yang kuat bagi Islam yang berkembang di Indonesia. Oleh karena itu, penyebaran Islam di Nusantara ini telah mengalami dua proses sekaligus meminjam distingsi Fadlou Shahedina yaitu: (1) proses adopsi (*to adopt*) elemen-elemen kultur lain, dalam hal ini kultur Nusantara, dan (2) pada saat yang sama terjadi proses seleksi atau adaptasi (*to adapt*) kultur luar tersebut dengan nilai-nilai kultur internal, sehingga Islam di Indonesia sebetulnya bukanlah Islam murni persis dengan Islam di semenanjung Arabia—di samping memang Islam murni itu sulit dibuktikan.<sup>99</sup>

Islam di Indonesia mempunyai kekhasan sendiri dalam proses pergumulannya dengan budaya Indonesia, karena telah mengalami dua proses kultural di atas. Penelitian yang dilakukan Mark R. Woodward mengenai Islam Jawa, dengan objek penelitian Keraton Yogyakarta, membuktikan hal

<sup>98</sup> Gujarat, Persia, dan Arab adalah tiga wilayah yang menjadi perdebatan asal-usul Islam di Nusantara. Banyak teori telah dikemukakan untuk menjelaskan mana yang lebih dulu tiba di Nusantara membawa Islam. Lepas dari perdebatan ini, ketiganya nyata-nyata mempunyai pengaruh dalam perkembangan Islam di Nusantara. Penjelasan tentang teoriteori tersebut, lihat misalnya, T.W. Arnold, *The Preaching of Islam: A History of the Propagation of the Muslim Faith*, Lahore: SA Muhammad Asraf, 1968, hal. 369-371.

<sup>99</sup> Dari uraian Robert D. Lee ketika mengkaji pemikiran Muhammad Iqbal, 'Ali Syari'ati, Sayyid Qutb, dan Muhammed Arkoun, bisa disimpulkan bahwa pencarian keotentikan Islam hanya akan melahirkan penolakan radikal terhadap tradisi dan kemodernan, yang pada akhirnya hanya melahirkan perpecahan dan penegasan narasi dari komunitas yang berbeda: Sekular dan Islam puritan. Sedangkan persoalan umat Islam sangat kompleks; yang dihadapi mestinyukan dengan pemikiran otentik, tetapi dengan silang budaya. Lihat, Robert D. Lee, *Overcoming Tradition and Modernity: The Search for Islamic Authenticity*, Westview Press, A Division of HarperCollins Publishers, Inc., 1997. Lihat juga, Erni Budiwanti, *Islam Sasak: Wetu Telu Versus Wektu Lima*, Yogyakarta: LKiS, 2001.

ini.<sup>100</sup> Proses adaptasi dan adopsi di atas telah berpengaruh di berbagai bidang, terutama di bidang sosial dan budaya. Anthony H. Johns telah mencatat bahwa pada akhir abad ke-16 M di berbagai wilayah Nusantara telah terjadi proses pembahasalokalan (vernakularisasi) keilmuan Islam. Hal ini bisa dilihat dalam tiga fenomena. *Pertama*, digunakannya aksara Arab dengan bahasa Melayu yang disebut dengan aksara Jawi. *Kedua*, banyaknya kata serapan dari bahasa Arab yang telah ditransformasikan dalam bahasa lokal. *Ketiga*, banyaknya karya sastra yang terinspirasi oleh model-model karya sastra Arab (dan Persia).<sup>101</sup> Ada satu lagi yang tidak disebutkan oleh Johns, yaitu adanya penyerapan struktur dan aturan linguistik dan gramatikal bahasa Arab.<sup>102</sup>

## 2. Menelusuri wacana Islam Nusantara

Meski baru digemakan dalam Muktamar Nahdlatul ‘Ulama (NU) ke-33, pada tanggal 1-5 Agustus 2015 di Jombang Jawa Timur, Islam Nusantara secara substansi sudah didiskusikan sejak lama. Bahkan sebagai praksis umat, Islam Nusantara sesungguhnya sudah sejak lama menjadi bagian dalam kehidupan umat Islam di Indonesia ratusan tahun yang silam. Islam Nusantara telah menjadi *casing* Umat Islam Indonesia yang memilih karakter khusus, yaitu islam yang inklisif, toleran

<sup>100</sup> Tesis utama dalam bukunya yang berjudul *Islam in Java: Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta* yang ia bangun menunjukkan bahwa Islam Jawa pada dasarnya juga Islam, bukan Hindu atau Buddha, sebagaimana dituduhkan kalangan Muslim puritan dan banyak sejarawan-antropolog (kolonial). Islam Jawa bukanlah penyimpangan dari Islam, tetapi merupakan varian Islam, seperti Islam India, Islam Syria, dan lain-lain.

<sup>101</sup> Johns, “Quranic Exegesis in the Malay World” dalam Andrew Rippin (ed.), *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur’an* (Clarendon Press, Oxford: 1988), hal. 257-87.

<sup>102</sup> Moch. Nur Ichwan, “Literatur Tafsir Al-Qur’an Melayu Jawi di Indonesia: Relasi Kuasa, Pergeseran dan Kematian”, *Visi Islam* vol. 1 No. 1 Januari 2002, hal. 13.

juga moderat. Islam Nusantara ini pula yang menjadi magnet bagi umat Islam di seluruh dunia.<sup>103</sup>

Secara Etimologi Islam Nusantara berasal dari dua kata, yaitu Islam dan Nusantara. Islam yang menjadi Agama bagi pemeluknya yang berarti pasrah, tunduk dan patuh. Sedangkan, Nusantara adalah wilayah tetorial sebuah negara yang dulu luasnya bukan hanya Indonesia sekarang, melainkan juga malaysia, singapura, Thailand, Brunai Darussalam, Vietnam dan sebagainya.

Pertama-tama dalam memahami Islam Nusantara, kata Akhmad Sahal, harus meyakini ada dimensi keagamaan dan budaya yang saling berjalin-kelindan satu sama lain. Dimensi ini adalah suatu cara Islam berkompromi dengan batas wilayah teritorial yang memiliki akar budaya tertentu. Hal ini mengakibatkan Islam sepenuhnya tidak lagi menampilkan diri secara kaku dan tertutup, namun menghargai keberlainan. Islam dengan begitu sangat mengakomodir nilai-nilai yang sudah terkandung dalam suatu wilayah tertentu. Hal ini ditegaskan pula oleh Gus Dur, yang mengatakan, “Tumpang tindih antara agama dan budaya akan terjadi terus menerus sebagai suatu proses yang akan memperkaya kehidupan dan membuatnya tidak gersang.”<sup>104</sup>

Dari pernyataan di atas akhirnya meluas ke domain tentang apa itu Islam Nusantara, apakah Islam yang ada di Nusantara atautkah Islam yang bersifat Nusantara?. Pada pertanyaan pertama, merujuk pada wilayah sedangkan yang kedua lebih

<sup>103</sup> M.N Harisudin, Membaca masa depan “ Islam dan fiqh Nusantara” Sebuah catatan pengantar, dalam *Jurnal The Internasional Journal of Pegon Islam Nusantara Civilization*, Vol. 01 Tahun 2018, hal. 20.

<sup>104</sup> Akhmad Sahal (eds.), *Islam Nusantara Dari Ushul Fiqh hingga Paham Kebangsaan*, Cet. I (Bandung: Mizan Pustaka, 2015), hal. 33.

kepada nilai-nilai khas. Dengan kata lain, masih terjadi ambiguitas mengenai term Islam Nusantara itu sendiri. Kalau Nusantara dimaknai sebagai tempat atau wilayah maka sebutan Islam Nusantara haruslah mencatat semua aliran maupun ormas Islam yang ada di Indonesia. Berarti Islam Nusantara semata-mata bukan hanya milik atau ciri khas kaum Nahdliyin. Begitupula sebaliknya, bila Nusantara dimaknai sebagai nilai-nilai khas, itu berarti mencatat watak dan karakteristik Islam di Indonesia yang di dalamnya memuat unsur-unsur ibadah *mahdoh* dan *muamalah*. Paradoks definitif seperti ini ternyata tidak hanya terjadi di Indonesia saja, di Amerika pun juga demikian. Di sana juga ada dua term: *American Islam* dan *Islam in America*.<sup>105</sup>

Sejak istilah Islam Nusantara di gelorakan tiga tahun silam, tentunya telah banyak menuai banyak pro dan kontra dengan berbagai macam ekspresi yang di ungkapkan semua kalangan baik melalui media sosial, elektronik sampai bebrapa pendapat para tokoh maupun ulama. Mungkin dikarenakan definisi yang tidak dijelaskan secara ekspisit dan jelas, maupun kesalahpahaman sebagian masyarakat yang tidak terlalu faham dengan maksud munculnya wacana Islam Nusnatra itu sendiri.

Dalam Konteks ini, KH. Musthofa Bisri menulis :

*“Bila di batok kepala sebelumnya belum ada sesuatu yang bercokol, dalam istilah santri khaliyah adz-dzihni, istilah Islam Nusantara itu sebenarnya sederhana saja, apalagi bagi mereka yang sudah pernah ngaji Nahwu dan tidak melewatkan bab Idhofah. Bila belum lupa. Idhofah tidak hanya punya makna lam, tapi juga*

---

<sup>105</sup> Review ceramah Muhamad Ali, Ph.D., dalam studium general Fakultas Ushuluddin, Adab dan Dakwah (FUAD) IAIN Tulungagung dengan tema, *Meneguhkan Islam Nusantara untuk Islam Berkemajuan*, 14 September 2015.

*bermakna fi atau min*".<sup>106</sup>

Menguatkan tulisan diatas K.H Musthofa Bisri atau yang akrab disapa Gus Mus jauh sebelumnya menegaskan bahwa susunan kalimat Islam dan Nusantara adalah penyandaran *Idlofi* yang menyimpan makna *fi*. Beliau lalu mengilustrasikan dengan istilah 'air gelas' yang berarti air didalam gelas bukan airnya gelas. Demikian halnya dengan Islam Nusantara, ini tak berarti Islamnya Nusantara tetapi harus dipahami dengan Islam di Nusantara. Penjelasan Gus Mus di atas memang tidak salah dalam konteks untuk meredakan ketakutan-ketakutan suatu kelompok yang salah dalam memahami Islam Nusantara. Namun perlu dipahami bahwa penunjukkan tempat juga berarti menguak unsur-unsur yang ada dalam suatu tempat tersebut. Maka, mau tidak mau, suka atau tidak suka, kita harus tetap merangkul watak dan karakteristik dari sebuah wilayah yang bernama Nusantara.

Islam Nusantara lahir dan tumbuh berkembang di Indonesia dengan berbagai Variannya: teologi, fiqh, tasawuf, budaya, politik, ekonomi dan sebagainya. Varian ini akan memperkaya dan mengukuhkan distingsi Islam Nusantara dengan berbagai jenis Islam di berbagai daerah lain di belahan dunia. Beberapa hal pokok bisa sama, tetapi ada pernik ktidaksamaan dengan mereka.

Pertanyaan yang sering mengemuka adalah mengapa harus ada Islam Nusantara? Apa landasan eksisistensi Islam Nusantara? Sejak kapan Islam Nusantara lahir?

Islam Nusantara telah lahir sejak awal kali Islam bertemu dengan Nusantara. Tepatnya ketika orang-orang Nusantara

---

<sup>106</sup> Akhmad Sahal, Munawir Azis (Editor), *Islam Nusantara dari Ushul Fiqh hingga Paham Kebangsaan*, Bandung: Mizan, 2016, hal. 13.

memeluk agama Islam dan lalu dipraktikkan dalam keseharian mereka. Berabad-abad lamanya Islam bergumul dengan realitas Nusantara sehingga mewujud dalam bentuk Islam Nusantara sekarang ini.

Oleh karena itu, secara epistimologi Islam Nusantara berbeda dengan Islam Arab dengan coraknya sebagaimana terlihat sekarang. Islam di Arab yang juga sering disebut dengan Arabisme, selain berdasar *nash-nash syar'i*, yang juga berlandaskan pada realitas kearaban. Ini dapat dimaklumi karena Islam hadir tidak dapat lepas dari ruang dan waktu. Teori *asbab an-nuzul* dan *asbab al-wurud* hadits menunjukkan bahwa keberadaan ruang dan waktu sangat mempengaruhi keberislaman umat.

Untuk menjawab sangkaan terhadap pelabelan kata Nusantara dalam Islam, maka buku *Islam Nusantara Ijtihad Jenius dan Ijma' Ulama Indonesia*, karya Ahmad Baso dapat dijadikan rujukan untuk memahami Islam Nusantara secara gamblang. Pada buku tersebut, Ahmad Baso menulis bahwa Islam Nusantara diibaratkan sebagai pertemuan dua bibit pohon unggulan yang berbeda jenis, namun ketika disatukan dalam proses persilangan akan menghasilkan sebuah bibit baru yang lebih unggul. Persilangan Islam dan Nusantara diperlukan untuk memperoleh genius baru dengan karakter atau sifat-sifat unggulan yang diinginkan. Bibit ini akan tumbuh sehat dan mampu bertahan dalam situasi dan cengkeraman lingkungan manapun, toleran dan adaptif terhadap lingkungannya sehingga bisa tumbuh dan besar dengan sehat, tidak cepat aus, rusak atau gagal tumbuh. Dengan persilangan dua spesies berbeda itu maka diharapkan muncul spesies baru yang populis, kualitas peradaban yang tinggi serta tahan banting terhadap berbagai

kondisi dan tantangan. Dan spesies baru itulah yang disebut Islam Nusantara. Maka kalau kita yakin betul Islam Nusantara itu adalah hasil persilangan dua bibit unggul maka *ijtihad* kunyit lebih mendukung keunggulan kekayaan alam Nusantara kita dibandingkan, misalnya mengimpor *habbatussawda* (jinten hitam).<sup>107</sup> Untuk lebih memudahkan, kita lihat skema perbedaan antara Islam Nusantara dan Islam Arab, sebagaimana berikut:

**Tabel 4**  
**Perbedaan Epistemologi Islam Nusantara dan Islam Arab**

Islam Nusantara	Islam Arab
1. Al-Qur'an, Al-Hadits, Ijma' dan Qiyas	1. Al-Qur'an, Al-Hadits, Ijma' dan Qiyas
2. Realitas ke-Indonesiaan	2. Realitas ke-Araban

Meski berada di kawasan paling timur dri tempat lahirnya Islam, Indonesia khususnya dan Nusantara (Asia Tenggara) umumnya, telah melahirkan ulama-ulama yang dapat disejajarkan dengan ulama-ulama besar dari timur tengah. Secara khusus, ulama Nusantara yang berdiri selevel dengan ulama besar lebih banyak berkonsentrasi dibidang fiqh dan tafsir. Karya-karya ulama Nusantara, khususnya berbahasa arab, juga diterbitkan dan dibaca diberbagai pusat studi Islam di Timur tengah.

### 3. Sejarah Awal Penulisan Tafsir di Nusantara

Khazanah Islam Nusantara yang hingga saat ini masih menarik dikaji adalah keberadaan manuskrip maupun karya buah tangan ulama. Ada banyak karya ulama Nusantara, baik di bidang Sejarah, Tasawuf, Fiqih, maupun Tafsir. Tumbuhnya

<sup>107</sup> Ahmad Baso, *Islam Nusantara Ijtihad Jenius dan Ijma' Ulama Indonesia*, Jilid I, Cet. I, Jakarta: Pustaka Afid, 2015, hal. 17-18.

karya-karya menandai tumbuhnya semangat keilmuan yang dibangun di atas dialektika konstruktif.

Pada tulisan ini akan diuraikan tentang sejarah muncul dan terbentuknya pengajaran Al-Qur'an di Nusantara serta kajian akademis terhadap Al-Qur'an. Yang pertama memberikan penjelasan tentang model-model kajian awal terhadap Al-Qur'an, meliputi ruang ruang sosialnya dan tata-aturan membaca Al-Qur'an dengan baik dan benar. Sedangkan yang kedua mengarah pada proses pergumulan Muslim Nusantara dengan Al-Qur'an yang lebih bersifat akademis dalam bentuk karya tulis.

Sejak proses Islamisasi yang digerakkan para Wali Sanga dan berdirinya kerajaan demak, sekitar tahun 1500 Masehi, tentunya pengajaran Al-Qur'an semakin semarak, meskipun dilakukan dengan sederhana. Demikian juga yang terjadi pada masa Mataram Islam. Dalam beberapa suluk, seperti *Suluk Sunan Bonang*, *Suluk Sunan Kalijaga* dan *Suluk Syaikh Siti Jenar*, terlihat bahwa teks-teks Al-Qur'an telah menjadi salah satu rujukan penting dalam membangun suatu konsepsi keagamaan. Bahkan karya-karya sastra Jawa klasik, seperti serat cebolek, serat centhini, dan yang lain, seperti disimpulkan Zamakhsyari Dhofier, menyingkap bahwa paling tidak sejak permulaan abad ke-16 M, telah banyak pesantren.<sup>108</sup> Fenomena ini juga menunjukkan bahwa pengajaran Al-Qur'an di Jawa sudah berlangsung sangat lama.

Kajian tentang tradisi dan sejarah al-Qur'an serta tafsir di Indonesia telah dilakukan oleh beberapa Indonesianis, seperti Anthony H. Johns (1984-1988), Peter Riddel (1989-1990), Andrew Rippin (1988), Howard F. Federspiel (1994), dan R.

<sup>108</sup> Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren, Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*, Jakarta : LP3ES, 1994, hal. 34.

Michael Feener (1998), Karel Steenbrink, Martin van Brunnessen (1999), di Indonesia sendiri kajian serius dan komprehensif atas sejarah al-Qur'andan tafsir Indonesia telah dilakukan oleh Islah Gusmian (2003), *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermenutika hingga Ideologi*, Jakarta: Teraju, 2003).

Tradisi penulisan karya-karya keilmuan Islam di Nusantara seperti dalam bidang sastra, fiqih, kalam, hadis, tasawuf dan tafsir bergerak bersamaan dengan diperkenalkannya Islam kepada penduduk di Nusantara. Tetapi khususnya karya tafsir perkembangannya tidak seperti bidang ilmu keislaman lainnya. Satu hal yang perlu diketahui dalam mengkaji perkembangan awal tafsir di Indonesia adalah perlunya upaya memahami konteks historis pada saat itu. Ada atmosfir intelektual tertentu yang tengah melingkupi wacana intelektual yang sedikit banyak memberikan pengaruh pada karakteristik kegiatan penafsiran terhadap al-Qur'an. Di antaranya adalah:

- a. Doktrin *taklid* masih mendominasi dunia pemikiran umat Islam dengan suatu pandangan bahwa tidak ada seorang pun yang mampu dalam berjihad sehingga dari doktrin ini menimbulkan keyakinan adanya otoritas pemilik ilmu masih sangat kuat.
- b. Masih tingginya tingkat penghargaan para tokoh ulama terhadap ilmu tasawuf sehingga bidang ilmu ini bukan saja mampu mempengaruhi kegiatan politik kenegaraan sebuah kerajaan namun bisa merambah hingga ke bidang ilmu yang lain.
- c. Ajaran tentang diharamkan menterjemahkan ayat al-Qur'an ke dalam bahasa Non-Arab masih kuat diyakini oleh para ulama.

- d. Seperti di akui oleh Drewes masih adanya ketergantungan karya-karya umat Islam Indonesia terhadap sumber-sumber berbahasa Arab. Hal-hal tersebut di atas merupakan faktor-faktor yang dapat mempengaruhi karakteristik perkembangan tafsir.<sup>109</sup>

#### 4. Periode Karya Tafsir di Nusantara

Tradisi penulisan karya-karya keilmuan Islam di Nusantara, seperti dalam bidang sastra, fikih, kalam, hadis, tafsir dan tasawuf bergerak bersamaan dengan diperkenalkannya Islam kepada penduduk di Nusantara. Kajian Azyumardi Azra tentang jaringan ulama di Nusantara dengan para ulama di Timur Tengah tidak hanya menunjukkan kuatnya mata rantai intelektual Muslim Nusantara dengan ulama-ulama di Timur Tengah, yang melahirkan prosesrespons dan transmisi ilmu pengetahuan. Pada sisi yang lain, kajian tersebut juga telah memberikan data penting mengenai karya-karya keislaman Muslim Nusantara pada abad ke-16 dan ke-17 di berbagai bidang. Hamzah Fansuri, Nuruddin ar-Raniri (w. 1658), ‘Abd ar-Rauf as-Sinkili (1615-1693), Muhammad Yusuf al-Maqassari (1627-1699) adalah di antara tokoh penting yang berperan dalam tradisi penulisan karya-karya keislaman di Nusantara dalam bidang-bidang keilmuan yang cukup beragam.<sup>110</sup>

Dalam perkembangannya, penulisan tafsir di Indonesia, sebagaimana laporan Gusmian, mengalami kemajuan yang pesat. Hal itu ditunjukkan dengan munculnya khususnya dalam dasawarsa 1990-an, karya-karya tafsir dalam model dan

<sup>109</sup> Yunan Yusuf, “Karakteristik Tafsir al-Qur’an di Indonesia Abad kedua puluh”, Jurnal Ulumul Qur’an., Vol. III, No. 4 tahun 1992, h. 53.

<sup>110</sup> Islah Gusmian, *Bahasa dan Aksara Tafsir Al-Qur’an di Indonesia dari Tradisi, Hierarki hingga Kepentingan Pembaca*, Jurnal TSAQAFAH, Vol. 6, No. 1, April 2010.

teknis penulisan yang kompleks, bahkan mengadopsi metode-metode interpretasi Barat seperti Hermeneutika sebagai upaya kontekstualisasi untuk menjadikan teks al-Qur'an bernilai praksis. Untuk melihat secara detail fenomena tersebut, berikut akan dipaparkan penjelasan Gusmian mengenai perkembangan Tafsir al-Qur'an yang dibagi kepada tiga periode:<sup>111</sup>

#### a. Periode Klasik

Permulaan abad ke-20 hingga tahun 1960-an. Karya-karya tafsir pada periode ini masih ditulis dalam model dan teknik penulisan yang sederhana. Dari segi material teks al-Qur'an, penafsiran bergerak dalam tiga bentuk:

- 1) literatur tafsir yang menafsirkan surat-surat tertentu, khususnya surat Yasin dan al-Fatihah. Sebagai contoh: *Tafsir al-Qur'an al-Karim Yaasin*, karya Adnan Yahya Lubis (Medan: Islamiyah, 1951); *Tafsir Surat Yaasin dengan Keterangan* karya A. Hassan (Bangil : Persis 1951); *Tafsir al-Qur'an al-Karim, Surat al-Fatihah* karya M uhammad Nur Idris (Jakarta: Widjaja, 1955); *Kandungan surat al-Fatihah* karya Bahroem Rangkuti (Jakarta: Pustaka Islam, 1956).
- 2) Karya tafsir yang berfokus pada juz-juz tertentu, khususnya juz 30, seperti: *al-Burhan Tafsir Juz 'Amma* (Padang: al-Munir, 1922), karya H. Abdul Karim Amrullah.
- 3) Karya tafsir yang memuat utuh 30 juz, yaitu: *Tafsir Qur'an Karim* (Jakarta: Pustaka Mahmudia, 1957, cet. VII) karya Mahmud Yunus; *al-Furqon: Tafsir al-Qur'an* (Jakarta: Tintamas, 1962) karya Ahmad Hasan; *Tafsir al-Qur'an al-Karim* (Medan: Firma Islamiyah, 1956) karya

---

<sup>111</sup> Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika hingga Ideologi*, LKIS; Yogyakarta, Cet. 1, 2013, h. 57-64

H. A. Halim Hasan, H. Zainal Abbas dan ‘Abdurrahman Haitami; *Tafsir al-Qur’an* karya H. Zainuddin Hamidy dan Fachruddin Hs; dan *Tafsir al-Bayan* (Bandung: al-Ma’arif, 1966), karya T.M. Hasbyash-Shiddieqy.

### b. Periode Modern

Tahun 1970-an hingga 1980-an. Pada periode ini literatur-literatur tafsir yang muncul tidak jauh berbeda. Hal itu dapat dilihat pada model teknis penyajian dan objek tafsir. Namun ada perkembangan baru dalam periode ini yaitu muncul karya-karya yang berkonsentrasi pada ayat-ayat hukum. Model seperti ini dapat dilihat dari buku: *Ayat-ayat Hukum: Tafsir dan Uraian perintah-perintah dalam al-Qur’an* (Bandung: CV. Diponegoro, 1976), yang ditulis oleh Q.A Dahlan Shaleh dan M. D. Dahlan; *Tafsir Ayat Ahkam tentang beberapa perbuatan Manusia* (Yogyakarta: Bina Usaha, 1984), karya Nasikun.

### c. Periode Kontemporer

Dasawarsa 1990-an. Pada periode ini yaitu waktu sepuluh tahun dari tahun 1990 hingga tahun 2000, proses kreatif dalam penulisan tafsir terus terjadi. Dalam periode ini muncul beragam tafsir dari intelektual Muslim Indonesia. Perkembangan menarik pada tahun ini adalah menjamurnya karya-karya tafsir yang bersifat tematik. Penafsiran tematik tersebut tidak hanya merujuk pada penafsiran-penafsiran terdahulu melainkan merujuk pada metode-metode asing. Selain itu, pada periode ini jugalah, *Tafsir al-Misbah* karya Quraish Shihab diterbitkan. Menurut Gusman, karya-karya tafsir yang hadir pada periode ini mencerminkan adanya keragaman model teknis penulisan tafsir serta metodologi tafsir yang digunakan. Hal ini merupakan

salah satu arah yang memperlihatkan adanya trend-trend baru yang unik dalam proses penulisan karya tafsir pada dasawarsa 1990-an.

## C. Khazanah Tafsir Di Tanah Pasundan

### 1. Islam masuk ke Tanah Sunda

Membicarakan kehadiran Islam di tanah Sunda masih menjadi tema perdebatan diantara sejarawan Sunda. Perbedaan itu terkait dua hal, yaitu tahun masuk dan siapa pembawanya. Jika merujuk pada teori bahwa Islam datang dibawa para pedagang, maka dapat dipastikan bahwa islam pada tahap itu masih berkisar di daerah-daerah pesisir saja. Wilayah Sunda yang merupakan wilayah pegunungan, tentunya sangat jauh dari jangkauan perdagangan yang saat itu tengah berkembang. Dengan demikian, maka sangat kecil kemungkinannya Islam masuk ke tanah Sunda bersamaan dengan masuknya Islam ke Nusantara.

Secara antropologi-budaya dapat dikatakan, bahwa yang disebut suku bangsa Sunda adalah orang-orang yang secara turun-temurun menggunakan bahasa-ibu bahasa Sunda serta dialeknya dalam kehidupan sehari-hari, dan berasal serta bertempat tinggal di daerah Jawa Barat, daerah yang juga sering disebut Tanah Pasundan atau Tatar Sunda.<sup>112</sup>

Islam di Tatar Sunda muncul dalam wajah yang lebih egaliter, harmonis, jauh dari kekerasan struktural maupun kultural dan memiliki kepribadian yang jauh lebih dari sekedar Islam dalam arti sebatas fenomena saja. Oleh sebab itu, maka Islam di Tatar Sunda layak menjadi Islam sebuah

<sup>112</sup> Koentjaraningrat, *Manusia dan Kebudayaan di Indonesia*, Jakarta: Djambatan, 2010, hal 307.

mazhab. Bila kita melihat konteks mazhab-mazhab hukum Islam, maka mazhab-mazhab tersebut pada awalnya dibentuk berdasarkan klaim daerah, seperti mazhab Irak, Madinah, Bashrah, dan Kufah. Kemudian kelompok-kelompok ini mengalami perubahan bentuk dari organisasi berdasarkan daerah menjadi organisasi berdasarkan kesetiaan kepada tokoh tertentu. Perubahan ini dimulai pada periode asy-Syaff'i.<sup>113</sup>

## 2. Dialektika Tafsir dan Budaya Sunda

Kajian tafsir nusantara bisa dikatakan produk budaya yang lahir dari proses dialektika antara mufasir dengan realitas budaya yang ada. Dalam konteks tafsir Sunda, latar budaya cukup berpengaruh terhadap mufasir dan karyanya. Meski umumnya didominasi deskripsi wacana Qur'ani, tetapi tidak sedikit nuansa budaya Sunda pun turut mewarnai. Keterpengaruhannya terutama berkaitan erat dengan unsur bahasa. Bahasa bagi orang Sunda merupakan media artikulasi simbol budaya dan pandangan hidupnya.

Proses Transformasi Islam di Nusantara terjadi pula melalui karya-karya keislaman. Para ulama Nusantara tidak hanya berdakwah melalui lisan, melainkan juga menelorkan buku. Keberadaan karya-karya keislaman ini semakin memperluas gerak transformasi Islam di tengah masyarakat Nusantara.

Budaya Sunda sebagai budaya lokal masyarakat Jawa Barat terpengaruhi dengan adanya Islam, dengan nilai budaya sunda masuk kedalam ragam kehidupan sosial budaya kaum Muslim, hasil dari adaptasi Islam dan budaya setempat. Hal ini menunjukkan kuatnya pengaruh budaya lokal dalam

<sup>113</sup> Deden Sumpena: "Islam dan Budaya Lokal". *Jurnal Ilmu Dakwah* Vol. 6, No. 19 Edisi Januari-Juni 2012, hal. 109.

membentuk konstruksi identitas *Islamicate* Sunda.<sup>114</sup>

Terlihat dengan menyebarnya penerbitan-penerbitan tentang Islam di era modern, yang berbentuk seperti tafsir Sunda beraksara Roman-Latin yang mulai dipublikasikan. Tafsir jenis ini umumnya beredar di toko buku, sebagian kecil ada pula di toko kitab.<sup>115</sup> Publikasi tafsir Sunda menjadi faktor utama terhadap penguatan Islam di masyarakat dengan aksara Roman-Latin melampaui berbagai pengajaran di mesjid-mesjid pedesaan ataupun pesantren di Jawa Barat.<sup>116</sup>

Tafsir atau terjemah Al-Qur'an bahasa Sunda dapat kita jadikan contoh untuk menggali keunikannya. Penelitian ini merujuk terhadap upaya orang Sunda dalam memahami Al-Qur'an ke dalam tafsir berbahasa Sunda. Bagaimana orang Sunda, mendomestikasi dan menjembatani jarak antara bahasa Al-Qur'an<sup>117</sup> dan bahasa lokal.<sup>118</sup> Karenanya, Penggunaan nuansa budaya Sunda menjadi indikator penting sejauh mana sebuah tafsir betul-betul nyunda atau bercitarasa Sunda. Sebuah kajian awal tentang model kreatifitas pendekatan tafsir kitab suci bernuansa etnis lokal Nusantara yang berusaha mengakomodasi kekayaan latar budayanya.<sup>119</sup>

<sup>114</sup> R. Kevin Jaques, "Islamicate Society", dalam Richard C. Martin, *Encyclopaedia of Islam and the Muslim World*. Vol. 1, New York: Macmillan, 2004, hal. 364-365.

<sup>115</sup> Tentang dinamika otoritas penulis tafsir di Indonesia, lihat Howard M. Federspiel, *Kajian Alquran di Indonesia: dari Mahmud Yunus hingga Quraish Shihab*, terj. Tadjul Arifin, Bandung: Mizan, 1996, hal. 106-107.

<sup>116</sup> Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia; dari Hermeneutika hingga Ideologi*, Cet. I, Jakarta: Teraju, 2003, hal. 64. Dalam pandangannya Islah Gusmian memberikan komentar terhadap keberadaan tafsir berbahasa daerah, selain bahasa Melayu. Baginya, keberadaan tafsir berbahasa daerah lebih menonjolkan sisi pragmatis karena sebatas menjembatani pemahaman terhadap Alquran. Selain itu, tafsir berbahasa daerah juga dianggap bersifat elitis karena hanya bisa diakses oleh mereka yang berbahasa tersebut.

<sup>117</sup> Dendy Sugono, *KBBI*, Jakarta: Pusat Bahasa, 2004, hal. 23.

<sup>118</sup> Benjamin G. Zimmer, *Al-, Arabiyyah and Basa Sunda: Ideologies of Translation and Interpretation among the Muslims of West Java*, *Studia Islamika*, 7 (3): 2000, hal. 31.

<sup>119</sup> Kearifan lokal (local genius, local wisdom) mengandung arti kemampuan dan

Adapun dalam konteks sunda, karya-karya berbahasa Sunda dianggap kerlambat kemunculannya dibanding dengan karya-karya berbahasa melayu atau Jawa. Ada beberapa alasan yang melatarbelakanginya.

*Pertama*, bahasa Sunda baru dipakai sebagai bahasa pengantar di lembaga pendidikan Islam setelah abad 20, dimana sebelumnya banyak menggunakan bahasa Jawa. Bahasa Jawa sendiri menjadi bahasa pengantar menggeser bahasa Sunda selama 2 abad (pertengahan abad 17 sampai dengan akhir abad 19). Memasuki abad 20, masyarakat Sunda mulai tergugah untuk menyusun karya-karya dibidang keagamaan, tak terkecuali dibidang tafsir, menggunakan bahasa Sunda.

*Kedua*, peraturan kolonial yang membatasi penerjemahan buku-buku Islam.

### 3. Kajian Al-Qur'an di Tatar Sunda

Secara umum, belum diketahui siapa yang pertama melakukan penerjemahan dan penafsiran Al-Qur'an ke dalam bahasa Sunda. Tetapi dari usaha pencarian, penggalian, penyelidikan dan penerbitan tentang naskah-naskah Sunda, diketahui hanya terdapat sedikit naskah yang berkaitan langsung dengan tema kajian Al-Qur'an.<sup>120</sup> *Katalog Induk Naskah-Naskah Nusantara*

---

kreatifitas kebudayaan setempat dalam menghadapi pengaruh kebudayaan asing. Lihat Ajip Rosidi, *Kearifan Lokal dalam Perspektif Budaya Sunda*, Bandung: Kiblat, 2011, hal. 29-30.

<sup>120</sup>Tercatat beberapa kajian tentang naskah-naskah Sunda telah dilakukan, di antaranya yang dilakukan Edi S. Ekajati dalam *Naskah Sunda* (1983); Viviane Sukanda-Tessier dari EFEO dalam *Naskah Yang Belum Diinventarisasikan di Jawa Barat* (1987); A. Cholid Sodrie dkk. dalam *Laporan Penelitian Naskah Kuno Jawa Barat* (1986, 1987); Ajip Rosidi khusus mengenai Haji Hasan Mustapa jeung Karya-karyanya, Bandung: Pustaka, 1989; dan Edi S. Ekadjati dan Undang A. Darsa dalam *Katalog Induk Naskah-Naskah Nusantara Jilid 5A: Jawa Barat; Koleksi Lima Lembaga*, Jakarta: YOI dan EFEO, 1999; dan Asep Saefullah, *Laporan Hasil Penelitian Kodikologi Naskah Naskah Keagamaan Jawa Barat: Studi Kasus Tradisi Produksi Naskah Keagamaan di Cianjur*, Jakarta: Departemen Agama RI Balitbang dan Diklat Puslitbang Lektur Keagamaan, 2009.

misalnya, mencatat dua puluh naskah bertemakan Al-Qur'an. Dari kedupuluh koleksi tersebut diketahui terdapat dua naskah terjemah Al-Qur'an berbahasa Sunda. Naskah yang bernomor 14, berbahasa Sunda dan Jawa menggunakan aksara Roman yang disalin sekitar abad ke-18 Masehi di Garut dengan halaman awalnya berisi surah Al-Fâtihah dan halaman akhirnya surah An-Nâs. Sedang naskah bernomor 113a berbahasa Sunda yang disalin abad ke-20 di Banjarnegara dengan teks salinan ayat-ayat suci Al-Qur'an juzsurat 114 (surah an-Nâs) sampai surat ke-95 (surah at-Tîn).<sup>121</sup>

Kajian naskah lainnya dilakukan Puslitbang Lektur Keagamaan Kemenag yang secara khusus melakukan penelitian naskah dari abad ke-18 dan 19 di daerah Cianjur. Hasilnya menunjukkan bahwa tema kajian Al-Qur'an tergolong minim. Dari 73 (tujuh puluh tiga) naskah yang dikaji hanya lima naskah terkait dengan kajian Al-Qur'an. Naskah tersebut ditulis menggunakan bahasa Arab dengan terjemah Sunda aksara *pégon*. Di luar itu, naskah keagamaan yang ditemukan cenderung didominasi kajian fiqih (20) dan kalam (12).<sup>122</sup> Tetapi meski demikian, dari beberapa naskah tersebut, bisa diketahui bahwa sekitar abad ke-18 perhatian orang Sunda terhadap penerjemahan Al-Qur'an sudah berkembang bahkan boleh jadi jauh sebelumnya seiring dengan masuknya Islam di tatar Sunda sekitar abad ke-17.<sup>123</sup>

<sup>121</sup> Edi S. Ekadjati dan Undang A. Darsa, *Katalog Induk Naskah-naskah Nusantara*, hlm. 235-236. Selain naskah tersebut, sekitar abad 18-19 ditemukan pula naskah Al-Qur'an yang ditulis tangan lengkap 30 Juz atau 114 surat. Naskah ini berasal dari Cirebon dan sekarang disimpan di Meseum Negeri Sri Baduga Bandung. Ajip Rosidi (ed.), *Ensiklopedi Sunda*, hal. 434.

<sup>122</sup> Asep Saefullah, *Laporan Hasil Penelitian Kodikologi Naskah Naskah Keagamaan Jawa Barat*, hal. 102.

<sup>123</sup> Ervan Nurtawab, *Tafsir Al-Qur'an Nusantara Tempo Doeloe*, Jakarta: Ushul Press, 2009, hal. 163-165.

Perkembangan selanjutnya terjadi pada abad ke-19 seiring dengan digunakannya mesin cetak. R.H. Muhamad Musa (1822-1886),<sup>124</sup> *Hoofd* Penghulu Limbangan (Garut), ulama, sastrawan Sunda pertama yang berkat persahabatannya dengan K.F. Holle (1829-1896), penasehat Belanda, mencetak karya sastra Sunda berupa *wawacan* dan kemudian diikuti oleh kalangan *ménak* selanjutnya. Selain menulis *wawacan*, Musa juga dilaporkan menerjemahkan Al-Qur'an dari bahasa Belanda.<sup>125</sup>

Kemudian yang paling populer adalah Haji Hasan Mustapa (1268-1348 H/1850-1930 M), *Hoofd* Penghulu Bandung. Ia adalah seorang sastrawan *ménak* yang menulis *dangding* sufistik Sunda. Ia juga memberikan penafsiran ayat-ayat terpilih sekitar tahun 1920. Mustapa dikenal sebagai sastrawan Sunda, ahli tasawuf yang pernah tinggal bertahun-tahun di Mekah, mengajar lusinan murid dan memberi ceramah di Masjid al-Haram tentang penafsiran Al-Qur'an.<sup>126</sup> Mustapa menafsirkan 105 ayat Al-Qur'an terdapat dalam naskah Qur'anul Adhimi (1921 -1922) yang dianggap penting dan relevan bagi kehidupan orang Sunda.<sup>127</sup> Karya ini pernah beredar terbatas dalam bentuk stensil tahun 1930-an.<sup>128</sup>

Setelah era Mustapa, kajian Al-Qur'an di masyarakat Sunda semakin menunjukkan perkembangan yang cukup signifikan.

<sup>124</sup> Tentang Musa dan Holle, lihat Mikihiro Moriyama, *Semangat Baru: Kolonialisme, Budaya Cetak dan Kesastraan Sunda Abad ke-19*, terj. Suryadi, Jakarta: KPG, 2005, hal. 176.

<sup>125</sup> Nina H. Lubis dkk., *Sejarah Tatar Sunda*, Jilid 2, Bandung: Satya Historika, 2003, hal. 131.

<sup>126</sup> Snouck C. Hurgronje, *Mekka in the Latter Part of the 19th Century*, trans. J.H. Monahan with an introduction by Jan Just Witkam, Leiden: Brill, 2007, hal. 287.

<sup>127</sup> Haji Hasan Mustapa, *Qur'anul Adhimi Adji Wiwitan Qur'an Sutji*, kencing ngumpulkeun Wangsaatmadja, Bandung 7 Juli 1920. Lihat juga Ajip Rosidi, Hasan Mustapa jeung Karya-karyana, hlm. 389-433.

<sup>128</sup> Ajip Rosidi (ed.), *Ensiklopedi Sunda*, hlm. 71.

Bahkan pada pertengahan abad ke-20, era di mana kajian para sarjana lebih terfokus pada tafsir Melayu-Indonesia, publikasi tafsir Sunda lebih banyak lagi. Berikut data sementara sejumlah publikasi kajian Al-Qur'an berbahasa Sunda yang diidentifikasi dari sejumlah sumber:<sup>129</sup>

**Tabel 5**  
**Tokoh dan karyanya dalam Tafsir Sunda**

No	Penulis	Karya	Tahun	Kategori
1	Haji Hasan Mustapa	<i>Qur'anul Adhimi</i>	1921	Tafsir
2	Muhammad Kurdi	<i>Al-Qur'an Sundawiyah</i> (Penerbitan Percetakan TB. Sitti Syamsiyah Solo)	1927	Terjemah
3	Mochammad Anwar Sanusi	<i>Gajatoel Bajan (Katjida Pertelana), Tafsir Qoer'an Basa Soenda</i>	1928	Tafsir
4	A.Hassan	<i>Tafsir Al-Foerqon Basa Sunda</i> terj. Djoeragan Mh. Anwar Sanuci jeung Djoeragan Mh. Doenaedi		Terjemah dari Tafsir Melayu
5	KH Ahmad Sanusi (1888-1950)	<i>Pengadjaran dengan Bahasa Soenda atau Majla 'al-alibin fi Tafsir Kalam Rabb Al-'Alamin, Kasyf al-Aubam wa al iunun fi Bayan Qaulih Ta'ala la Yamassub illa al Mu ahbarun, Raudhat Al-'Irfan fi Ma'rifat al-Qur'an, Hidayat al-Qulub fi Fail Surat</i>	1930-an	Tafsir

<sup>129</sup> Lihat Benjamin G. Zimmer, "Al-'Arabiyyah and Basa Sunda: Ideologies of Translation and Interpretation among the Muslims of West Java", *StudiaIslamika*, Vol. 7, No. 3, 2000: 31-65; Ajip Rosidi (ed.), *Ensiklopedi Sunda*, hlm.702-703; Ajip Rosidi, *Masa Depan Budaya Daerah*, Jakarta: Pustaka Jaya, 2004, hlm. 76-89; Qamaruddin Shaleh, H.A.A. Dahlan, dan Yus Rusamsi, *Al-Amin Al-Qur'an Tarjamah Sunda*, Bandung: CV. Diponegoro, 1971, bagian Daftar Bacaan, hlm. 11; Hidayat Suryalaga, *Nur Hidayah Saritilawah Basa Sunda*, Juz 1, Bandung: Yayasan Nur Hidayah, 1994, bagian *Buku Paniten*, hlm. 103-106; Hawe Setiawan, "Al-Qur'an dan Tafsir Sunda", *Pikiran Rakyat*, Sabtu, 23 September 2006; Dadang Darmawan, *Ortodoksi Tafsir: Respons Ulama terhadap Tafsir Tamsjijatoel-Moeslimien* Karya K.H. Ahmad Sanusi, Disertasi, Jakarta: Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2009; dan Usep Romli H.M., "Tarjamah Qur'an Basa Sunda ti Jaman ka Jaman," Makalah Konferensi Internasional Budaya Sunda II, Bandung 19-23 Desember 2011.

6	KH Abdul Halim (1887-1962)	<i>Tafsir Soerat Al-Ma'oen, (Madjalengka : Drukkerij "Sederhana"). Kitab Tafsir Tabarok</i>	1930	Tafsir
7	R.A.A Wiranatakoesoemah & R.A.A Soeriamihardja	<i>Tafsir Surah Al-Baqarah</i>	1949	Terjemah <i>Dangding</i>
8	Adjengan H. Mhd. Romli	<i>Qoeran Tardjamah Soenda, 3 Jilid, Bandung:Poestaka Islam, t.th., cet ke-1. Qur'an Tarjamah Sunda, Penjiar Islam Yogyakarta, 1955, cet. ke-3</i>	1950	Terjemah
9	Kol. Isa Idris	<i>Tafsir Hibarna (Juz Amma)</i>	1951	Tafsir
10	H.Mhd. Romli dan H.N.S Midjaja	<i>Nurul-Bajan: Tafsir Qur'an Basa Sunda, 3 Jilid</i>	1960	Tafsir S.d Juz 3
11	K.H. Qamaruddin Shaleh	<i>Tarjamah Juz 'Amma Basa Sunda</i>	1965	Terjemah
		<i>Muqaddam Al-Qur'an Tardjamah Sunda</i>	1969	Terj. Juz 1
12	K.H. Qamaruddin Shaleh, H.A.A. Dahlan, dan Yus Rusamsi	<i>Al-Amin : Al-Qur'an Tarjamah Sunda</i>	1971	Terjemah
13	K.H.Mhd. Romli	<i>Al-Kitab al-Mubin: Tafsir Basa Sunda, 2 Jilid</i>	1974	Tafsir
14	Depag-Pemprov Jabar	<i>Tarjamah Al-Qur'an Bahasa Sunda, 3 Jilid</i>	1974	Terjemah
15	Depag-Pemprov Jabar	<i>Terjemahan dan Tafsir Al-Qur'an Bahasa Sunda</i>	1978	Tafsir
16	Depag-Pemprov Jabar	<i>Tafsir Al-Qur'an Basa Sunda 6 Jilid</i>	1981	Tafsir
17	Moh. E. Hasim	<i>Ayat Suci Leunyeupaneun, 30 Jilid</i>	1984	Tafsir
18	H. Oemar Bakri	<i>Tafsir Rahmat Basa Sunda, terj. H.M Sulaeman</i>	1986	Terjemah dan Tafsir
19	Mahyudin Syaf-Hasan Basri	<i>Tarjamah Surah Yasin</i>	1986	Terjemah
20	K.H Ahmad Makki	<i>Tarjamah Tafsir Al-Jalalain, 6 Jilid</i>	1989	Terj dari Tafsir Arab

21	H.R Hidayat Suryalaga	<i>Nur Hidayah : Saritilawah Basa Sunda, Al-Qur'an 30 Juz Winamgan Pupuh</i>	1980	Terjemah Dangding
		<i>Nadoman Nurul Hikmah Al-Qur'an 30 Juz</i>	2001	Terj. Puisi Pupujian
22	Anwar Huda	<i>Qomus Al-Qur'an Basa Sunda 30 Juz</i>	1995	Terjemah Perkata
23	Muh. Syarief Sukandi	<i>Tarjamah Al-Qur'an Sareng Laten</i>	1993	Terjemah
24	Jama'ah Ahmadiyah Indonesia	<i>Kitab Suci Al-Qur'an Tarjamah Sunda, 3 Jilid</i>	1998	Terjemah
25	Depag-Pemprov Jabar	<i>Al-Qur'an Mushaf Sundawi</i>	2000	Mushaf
26	Depag-Pemprov Jabar	<i>Al-Qur'an Miiwah Tarjamahna Dina Basa Sunda</i>	2002	Terjemah
27	M. Djawad Dahlan	<i>Al-Munir : Al-Qur'an Tarjamah Basa Sunda</i>	2005	Terjemah
28	Kiai Miftahur Rahman	<i>Al-Huda : Al-Qur'an Tarjamah ku Basa Sunda (Transliterasi) 30 Juz</i>	2009	Terjemah
29	Muhammad Abdullah bin Al-Hasan Caringin Sukabumi	<i>Sa'adat Al-Darayn Fi Tarjamah Tafsir Al-Qur'an Al-'Azbim li Jalaluddin As-Suyuthi da Jalaluddin Al-Mahalli</i>	2000	Terjemah dari Tafsir Arab
30	Mariyah Maryati Sastrawijaya	<i>Al-Hikmah Tarjamah Al-Qur'an Basa Sunda Juz Ka-1</i>	2009	Terjemah
31	Uu Suhendar	<i>Tafsir Ar-Razi Juz 'Amma jeung Al-Fatihah. Kasaluyuan Surat, Ayat jeung Mufrodlat</i>	2011	Tafsir

Hasil inventarisasi sementara tersebut menunjukkan bahwa terdapat lebih dari tiga puluh (30) karya kajian Al-Qur'an berbahasa Sunda, hamper setengahnya merupakam tafsir Sunda. Itupun ditulis dengan beragam aksara, metodologi, corak dan kepentingan. Selain itu, tafsir sunda sebagaimana tafsir lokal lainnya masih terus diproduksi hingga sekarang. Secara kuantitatif, jumlahnya terhitung sangat banyak disbanding tafsir dalam Bahasa lokal-daerah lainnya di Indonesia. Tafsir

jawa misalnya, senagai saudara tuanya sepengetahuan penulis hingga hari ini tidak lebih banyak dibanding tafsir sunda.

Dari tabel tersebut, tampak bahwa secara umum kajian Al-Qur'an di tatar Sunda terbagi ke dalam dua bentuk, terjemah dan tafsir. Dalam penelitian ini, terjemah dan tafsir dibedakan. Terjemah menekankan pada alih bahasa baik harfiah maupun tafsiriyah. Sedang tafsir cenderung pada penjelasan yang luas atas Al-Qur'an. Uraian berikut akan fokus pada kedua kajian Al-Qur'an tersebut.

#### a. Terjemah Sunda

Terjemah merupakan salah satu topik penting dalam kajian Qur'an.<sup>130</sup> Ini terutama karena hal pertama yang digunakan para penutur non-Arab yang berusaha memahami Islam adalah membaca terjemah Al-Qur'an.<sup>131</sup> Al-Qur'an telah diterjemah ke dalam hampir seluruh bahasa utama dunia. Ia juga telah diterjemah ke dalam bahasa-bahasa lokal di berbagai suku bangsa di Nusantara. Di tatar Sunda, sebagaimana sudah dijelaskan, terjemah Al-Qur'an berbahasa Sunda diketahui sudah berkembang jauh sebelum abad ke-18 seiring dengan tegaknya kekuasaan Islam di Cirebon dan Banten pada 1579.<sup>132</sup> Kiranya ia tidak terlepas dari jaringan pesantren Priangan yang menjadikan bahasa Jawa dan Sunda sebagai bahasa pengantar dalam pengajaran Al-Qur'an.<sup>133</sup>

<sup>130</sup> Jajang A Rohmana, *Kajian Al-Qur'an di Tatar Sunda Sebuah Penelusuran awal*, Jurnal Suhuf, Vol. 6, No.1, 2013, hal. 206.

<sup>131</sup> Abdullah Saeed, *The Qur'an An Introduction*, London and New York: Routledge, 2008, hal. 119.

<sup>132</sup> Edi S. Ekadjati, "Sejarah Masuknya Islam ke Tatar Sunda dan Perkembangannya" dalam Perhimpunan KB-PIL, *Ngamumule Budaya Sunda Nanjeurkeun Komara Agama*, Bandung, 2006, hal. 28-29.

<sup>133</sup> Ading Kusdiana, *Jaringan Pesantren di Priangan (1800-1945)*, Disertasi, Bandung: Unpad, 2013; Iip Dzulkifli Yahya, "Ngalogat di Pesantren Sunda: Menghadirkan yang Dimangkirkan", hal. 364-365.

Selain kalangan pesantren, di akhir abad ke-19 M, beberapa kaum *ménak* juga diketahui menerjemahkan Al-Qur'an, seperti R.H. Muhamad Musa (1822-1886) dan R.A.A. Wiranatakusumah (1888-1965). Meski Musa disebut pernah menerjemah Al-Qur'an dari bahasa Belanda, tetapi tidak banyak informasi yang didapat tentang terjemahnya.<sup>134</sup> Sementara Wiranatakusumah V, pernah menjabat menteri dalam negeri pada era Soekarno dan pemimpin Negara Pasundan (1948-1950), diketahui menulis *Tafsir Surat Al-Baqarah* berbentuk *dangding* dibantu oleh R.A.A. Soeriamihardja, mantan bupati Purwakarta.<sup>135</sup> Tidak hanya itu, ia juga mempublikasikan cerita sejarah Nabi Muhammad yang disadur dari bahasa Belanda sebagiannya berbentuk *dangding*.<sup>136</sup> Inilah bentuk pertama terjemah puisi lokal Al-Qur'an dengan meminjam tradisi sastra Sunda *dangding* atau *guguritan*.

Selanjutnya, tahun 1927, Muhammad Kurdi mempublikasikan terjemah *Al-Qur'an Sundawiyah* melalui Penerbitan Percetakan TB. Sitti Syamsiah di Solo. Meski sepanjang 1930-an hingga 1950-an tidak diketahui adanya publikasi terjemah, tetapi beberapa publikasi tafsir Sunda mulai muncul, seperti tafsir karya Sanusi yang ditulis di pengasingan (Batavia) dan *Tafsir Al-Foerqan* karya A. Hassan dalam bahasa Sunda. Kemudian sekitar 1950-an diketahui beredar *Qoeran Tadrjamah Soenda*, kemungkinan karya pertama Romli.<sup>137</sup>

<sup>134</sup> Nina H. Lubis dkk., *Sejarah Tatar Sunda*, Jilid 2, hal. 131.

<sup>135</sup> Benjamin G. Zimmer, "Al-'Arabiyyah and Basa Sunda," hlm. 50; Ajip Rosidi, *Masa Depan Budaya Daerah*, hlm. 76-89; Hidayat Suryalaga, *NurHidayah*, Juz 1, hal. 105.

<sup>136</sup> R.A.A. Wiranata Koesoema, *Riwajat Kangdjeng Nabi Moehammad s.a.w.* Bandung: Islam Studie Club, 1941.

<sup>137</sup> Adjengan H. Moh. Romli (Leles), *Qoeran Tadrjamah Soenda Djoez 1-30,3 Jilid*, Poestaka Islam Bandoeng, t.th., Dirj. "KITA" Dk. Lihat juga bagianDaftar Bacaan dalam K.H. Qamaruddin Shaleh, H.A.A. Dahlan, dan Yus Rusamsi, Al-Amin, hal. 11; Hidayat Suryalaga, *Nur Hidayah*, Juz 1, bagian Buku Paniten, hal. 103-106

Terjemah ini menggunakan bahasa Sunda *loma* beraksara Roman yang ejaannya belum disempurnakan. Disusun sebanyak 3 jilid (10 juz/jilid). Terjemah ini menjadi cikal-bakal karya Romli selanjutnya seperti Nurul-Bajan (1960) dan Al-Kitâbu al-Mubîn Tafsir Basa Sunda (1974) yang menggunakan bahasa Sunda lebih halus.

Selain karya Romli, Kolonel Iskandar (Isa) Idries juga mempublikasikan Tafsir Hibarna Juz Amma tahun 1951. Tafsir Sunda ini diterbitkan oleh Jawatan Rohani Angkatan Darat TT III/Siliwangi tahun 1956. Idries adalah orang Padang yang berdinasi di Mabes TNI Bidang Kerohanian tahun 1950-an. Selain Hibarna, ia juga menyusun tafsir Melayu, *Tafsier al-Wadjez* dan *Tafsir Muchtashor*.<sup>138</sup> Dilihat dari latar belakangnya, kiranya *Tafsir Hibarna* tidak ditulis olehnya. Kemungkinan diterjemah oleh orang lain ke dalam bahasa Sunda.<sup>139</sup>

Selanjutnya pada tahun 1971, K.H. Qamaruddin Shaleh, H. Ahmad Ali (H.A.A.) Dahlan, dan Yus Rusamsi menerbitkan terjemah Al-Amîn: Al-Qur'an Tarjamah Sunda. Sebelumnya, Qamaruddin Shaleh (1912-1977) membuka jalan dengan mempublikasikan *Tardjamah Djuz 'Amma Basa Sunda* (1965) dan *Muqaddam Al-Qur'an Tardjamah Sunda Juz 1* (1969) yang sangat tipis.<sup>140</sup> Terjemah *Al-Amin* termasuk paling lama bertahan dilihat dari rentang waktu

<sup>138</sup> Tentang tafsir ini, lihat Dadang Darmawan, *Ortodoksi Tafsir*, hlm. 216.

<sup>139</sup> Usep Romli, seorang budayawan Sunda, pernah membaca *Tafsir Hibarna Juz Amma* dalam bahasa Sunda. Ia menyatakan kemungkinan tafsir tersebut ditulis dalam bahasa Sunda lalu diterjemah oleh salah satu keluarga Romli (Kapt. Nurjamil) yang pernah dinas kemiliteran di Teritorial III/Siliwangi Bandung.

<sup>140</sup> Qamaruddin Shaleh, *Tarjamah Juz 'Amma Basa Sunda*, Bandung: Diponegoro, 1969, cet. ke-2. Lihat juga R. Michael Feener, "Southeast Asian Quranic Literature," hal. 101; K.H. Qamaruddin Shaleh, *Muqaddam Al-Qur'an Tardjamah Sunda*, Bandung: Diponegoro, 1969.

cetakan pertama tahun 1971 hingga cetakan ke-5 (2003) yang beredar saat ini. Popularitasnya juga tampak dari seringnya dijadikan rujukan oleh terjemah atau tafsir Sunda periode sesudahnya.

Meski demikian, beberapa tafsir Sunda yang terbit sebelumnya, tampak turut pula mempengaruhi terjemah *Al-Amin* ini, misalnya karya-karya Romli, *Qoeran Tardjamah Soenda* (1950-an), *Nurul-Bajan* (1966) dan *Al-Kitabul Mubin* (1968), Menurut Qamaruddin Shaleh, karya tersebut dimaksudkan agar ayat Al-Qur'an bisa mudah dimengerti bukan saja bahasanya, tetapi makna dan kandungannya untuk kemudian diamalkan bukan sekedar dihapal. Terjemah *Al-Amin* menggunakan terjemah bebas disesuaikan dengan bahasa Sunda sehari-hari. Dalam proses penggarapannya, terjemah ini dikonsultasikan pada beberapa ulama dan tokoh Jawa Barat pada masanya seperti Isa Anshary, Fakhruddin Al-Kahiri, Fuad Moh. Fakhruddin, M. Rusyad Nurdin, E.Z. Muttaqien, Ali Usman, M. Djawad Dahlan dan Ajip Rosidi.<sup>141</sup>

Setelah itu, Pemprov dan Kanwil Depag Jawa Barat kemudian menerbitkan *Tarjamah Al-Qur'an Bahasa Sunda* sebanyak tiga jilid hasil proyek PELITA 1974-1979. Penanggung jawab proyek ini adalah Gubernur Jawa Barat saat itu, yakni Aang Kunaepi. Sementara pelaksanaanya dipimpin K.H. Anwar Musaddad dkk. Dilihat dari pola sistematikanya, proyek ini merupakan terjemah Sunda dari *Al-Qur'an dan Terjemahnya* (Indonesia). Ia sudah terbit lebih dulu melalui Yayasan Penyelenggara Penterjemah/Pentafsir Al-Qur'an Depag RI yang dibentuk H.A. Mukti Ali, menteri agama pada masa itu, sekitar

<sup>141</sup> Qamaruddin Shaleh, H.A.A. Dahlan, dan Yus Rusamsi, *Al-Amin*, hal. 8.

tahun 1974.<sup>142</sup> Proyek resmi terjemah Al-Qur'an bahasa daerah sebagaimana proyek berbahasa nasional, terus berlanjut hingga sekarang tentunya dengan dukungan anggaran negara yang tidak sedikit.

Selang beberapa lama, seiring dengan menguatnya diskursus budaya Sunda tahun 90-an, H.R. Hidayat Suryalaga atau sering dipanggil Abah Surya (1941-2011) mempublikasikan karya monumental *Nur Hidayah: Saritilawah Basa Sunda, Al-Qur'an 30 Juz Winangan Pupuh*. Karya ini disusun dengan menggunakan empat *pupuh* (Kinanti, Sinom, Asmarandana dan Dangdanggula). Ia menyusunnya selama delapan belas tahun (1980-1998). Buku ini terdiri atas tiga jilid besar, selain dicetak pula dalam beberapa jilid kecil. Selain itu, ia juga menyusun *Nadoman Nurul Hikmah* (2001-2010) berupa puisi pujian yang bersumber dari Al-Qur'an lengkap 30 Juz dengan 5775 bait nadoman (syair puji-pujian) dengan pola *kwatrén*.<sup>143</sup>

Dibanding karya sejenis dalam bahasa Sunda, Nur Hidayah dan *Nadoman Nurul Hikmah* kiranya cukup kreatif. Nur Hidayah kiranya melanjutkan kreativitas Wiranatakusumah di tahun 1950-an yang lebih dulu men-*dangding*-kan surah Al-Baqarah. Sementara *Nadoman Nurul Hikmah* bisa menjadi alternatif lain bagi fenomena *nadoman* di masyarakat Sunda yang terkesan itu-itu saja (misalnya *nadoman éling-éling dulur kabéh*). Kedua karya ini merupakan bagian dari ikhtiar Abah Surya untuk melakukan reaktualisasi dan modifikasi seni

<sup>142</sup> *Al-Qur'an dan Terjemahnya* versi pemerintah ini hingga sekarang sudah masuk edisi ke-3. Edisi 1 dikenal edisi Yamunu (Yayasan Mu'awanah NU) dipublikasikan dalam 3 volume tahun 1965, 1967, dan 1969. Edisi 2 dikenal edisi Mukti Ali tahun 1974. Edisi 3 dikenal edisi Saudi yang dipublikasikan mulai tahun 1990 hingga sekarang. Moch. Nur Ichwan, "Negara, Kitab Suci dan Politik," hal. 420-421.

<sup>143</sup> Hidayat Suryalaga, "Ngamanfaatkeun Seni Budaya Sunda Pikeun Da'wah Islam", dalam Perhimpunan KB-PII, *Ngamumule Budaya Sunda*, hal. 110-129.

budaya Sunda dengan nilai-nilai keislaman. Upayanya juga bertujuan untuk lebih memudahkan masyarakat Sunda dalam memahami kandungan Al-Qur'an.<sup>144</sup>

Setahun kemudian terbit *Qomus Al-Qur'an Basa Sunda* karya Anwar Huda. Karya ini diterbitkan dibawah naungan YPI Nurul Hidayah Cikoneng Ciparay Bandung, tempat penulisnya beraktifitas. Meski dimaksudkan sebagai kamus, tetapi ia pada dasarnya terjemah perkata Al-Qur'an secara keseluruhan. Tujuannya adalah untuk membantu para pembaca Sunda untuk belajar menerjemah Al-Qur'an secara kata perkata, dari Al-Fatihah hingga An-Nas. Sumber penerjemahannya berasal dari *Al-Kitab al-Mubin*, *Al-Amin*, *Al-Munir* dan *Qomus Qur'an* susunan gurunya, Dudung Abdurohman, karenanya secara umum tidak memberikan sesuatu yang baru, selain dari format terjemahnya yang perkata.<sup>145</sup>

Selanjutnya terdapat perkembangan menarik dengan dipublikasikannya terjemah Sunda versi Jemaah Ahmadiyah, *Kitab Suci Al-Qur'an Tarjamah Sunda*, 3 Jilid. Ia merupakan bagian dari proyek penerjemahan Al-Qur'an ke dalam seratus bahasa di dunia sekaligus memperingati 100 tahun pendirian Jemaat Ahmadiyah (23 Maret 1989). Proyek ini menjadi salah satu terobosan Ahmadiyah Qadian dalam menyebarkan Islam ke seluruh dunia. Seluruh terjemah ini sumber utamanya adalah *The Holy Quran, Arabic Text and English Translation and Commentary* karya Maulana Syer'Ali.<sup>146</sup> Khusus terjemah

<sup>144</sup>Djasepudin, "Nadoman Nurul Hikmah": Pertemuan Islam Sunda", *Kompas*, Sabtu, 25 Agustus 2007

<sup>145</sup>Anwar Huda, *Qomus Al-Qur'an Basa Sunda*, 3 Jilid, Bandung: Al-Huda, Juni 1997, hlm. ii.

<sup>146</sup>Bedakan dengan *The Holy Qur'an* (1918) karya Maulana Muhammad Ali, Presiden Anjuman Ahmadiyah Isha'ati Islam yang berpusat di Lahore. Bedakan juga dengan *The Holy Qur'an* (1954) karya Abdullah Yusuf Ali dan paling banyak dirujuk di dunia Barat dan Timur. Iskandar Zulkarnain, *Gerakan Ahmadiyah di Indonesia*, Yogyakarta: LKiS, 2006, hal. 307-310.

Sunda digunakan sumber lain, di antaranya terjemah *Al-Amin*, *Terjemah Al-Quran Bahasa Indonesia* yang dikeluarkan JAI, *Kamus Basa Sunda LBBS*, *Kamus Umum Bahasa Indonesia* dan *Tafsir Shagîr* karya Hazrat Khalifatul Masih II r.a. Ketua tim panitia dipimpin oleh R. Ahmad Anwar. Salah satu kekhasannya misalnya terjemah Q.S. Al-Ahzâb/33: 40 (41 versi JAI) terutama pada kalimat *khâtam an-nabiyyîn*, *Cap-na sakabeh nabi-nabi* (Cap-nya seluruh nabi-nabi).<sup>147</sup>

Pada tahun 2002, LPTQ Jawa Barat menerbitkan *Al-Qur'an Miwah Tarjamahna Dina Basa Sunda*. Inilah terjemah resmi kedua yang diterbitkan Pemprov Jawa Barat sesudah *Tarjamah Al-Qur'an Bahasa Sunda* hasil proyek PELITA 1974-1979. Selain bersumber pada (proyek) terjemah sebelumnya, juga digunakan iluminasi yang bersumber pada *Mushaf Sundawi* (1995-2000) yang menonjolkan keindahan iluminasi dari kekayaan budaya tatar Sunda.<sup>148</sup> Karya *lux* ini merupakan hasil penggabungan keduanya. Ia diklaim menjadi bukti eratnya orang Sunda dengan Al-Qur'an. Penanggung jawab proyek ini adalah Gubernur Danny Setiawan. Sementara forum pakar terdiri dari para ahli tafsir dan ahli bahasa Sunda, di antaranya O. Taufiqullah, A. Djazuli, Salim Umar, Fuad Wahab, Nurwadjah Ahmad, Rosihon Anwar dan lainnya dari ahli tafsir serta Yus Rusyana, Edi S. Ekadjati, Wahyu Wibisana dan lainnya dari ahli budaya dan bahasa Sunda.<sup>149</sup> Meski dilihat dari sisi artistik, karya ini jauh berbeda dengan

<sup>147</sup> Panitia Tarjamah Al-Qur'an Sunda, *Kitab Suci Al-Qur'an Tarjamah Sunda*, Jilid III, Jakarta: Jamaah Ahmadiyah Indonesia, 1998, hal. 882.

<sup>148</sup> Lihat *Penulisan Manuskrip Indah Al-Qur'an Mushaf Sundawi Jawa Barat* dalam Tim Pelaksana Penulisan Al-Qur'an Mushaf Sundawi, *Al-Qur'an Al-Karim Mushaf Sundawi*, Bandung, 1997, hal. 3

<sup>149</sup> Sambutan Forum Pakar dalam LPTQ Propinsi Jawa Barat Bekerjasama dengan Handam Citamatra Studio, *Al-Qur'an Miwah Tarjamahna dina Basa Sunda*, Bandung: Kerjasama Pemprov Jabar, MUI, LPTQ, Kanwil Depag, 2002, hal. viii dan xi.

*Tarjamah* hasil proyek PELITA 1974-1979, tetapi dari sisi terjemah masih merujuk pada proyek terjemahan sebelumnya. Namun beberapa penyesuaian bahasa Sunda yang lebih halus dilakukan pula, seperti kata *wanoja* yang mengganti kata istri untuk nama surah An-Nisa.

Selanjutnya meski telah diterbitkan terjemah resmi versi Pemprov, tetapi minat kaum Muslim tidak berhenti untuk menulis terjemah. Ini misalnya dilakukan M. Djawad Dahlan (l. 1935) dengan *Al-Munir: Al-Qur'an Tarjamah Basa Sunda*. Bila sebelumnya, ia sempat dimintai pandangan oleh Qamaruddin Shaleh ketika menyusun *Al-Amîn*, maka kini ia menulis terjemah versinya sendiri. Karya ini merupakan hasil kajian penulisnya yang disampaikan setiap subuh di Masjid Al-Muhajirin Bandung selama tahun (Oktober 1990-Agustus 2003). Dalam karya ini, di setiap awal surat dijelaskan kandungan surat yang diambil dari tafsir *shafwat at-Tafasir* karya Ali As-Shabuni. Penulisnya juga sempat meminta pandangan dari *inoHong* Sunda seperti Yus Rusyana, Syihabuddin, Rochman Natawidjaja, Nana Syaodih, Sunaryo Kartadinata dan Dedi Supriadi. Selain tafsir berbahasa Arab, penulisnya menyebut satu terjemah Indonesia sebagai sumber, yakni *Tarjamah Al-Qur'anul Karim* karya Moh. Rifai (1993).<sup>150</sup>

Perkembangan lainnya, *Miftahur Rahman* menyusun *Al-Huda: Al-Qur'an Tarjamah ku Basa Sunda*. Karya ini ditransliterasi oleh Anwar Abu Bakar. Ia disusun untuk melengkapi keterbatasan literatur terjemah Sunda yang belum mencantumkan teks transliterasi Al-Qur'an. Sebuah peluang

<sup>150</sup> M. Djawad Dahlan, *Al-Munir: Al-Qur'an Tarjamah Basa Sunda*, Bandung: Pustaka Fithri, 2005, hal. 11-13

pasar terjemah Sunda bagi konsumen yang belum bisa membaca hurup Arab dengan baik. Terjemah *Al-Amîn* kiranya dijadikan sumber utama, meski penulis dan penerbitnya tidak mencantumkannya.<sup>151</sup> Di saat yang hampir bersamaan, Mariyah Maryati Sastrawijaya juga menyusun *Al-Hikmah Tarjamah Al-Qur'an Basa Sunda Juz Ka-1*. Namanya dikenal sebagai penerjemah buku *Bab Adat-Adat Sunda jeung Saliana ti Eta* karya Haji Hasan Mustapa.<sup>152</sup> Menurut penyusunnya, ia merupakan hasil terjemah dari *Al-Qur'an dan Terjemahnya* (Indonesia) yang diterbitkan di Madinah tahun 1412 H. Penyusunnya memilih bahasa Sunda yang dipakai untuk terjemah tersebut dengan bahasa Sunda sehari-hari, sederhana dan praktis.<sup>153</sup>

Umumnya publikasi terjemah Sunda sejak era prakemerdekaan hingga saat ini, bisa dianggap menunjukkan tingkat keragaman yang cukup tinggi. Baik dari sisi format terjemah maupun jumlah dan latar penulisnya. Selain sebagai wujud pendokumentasian individu atas pengalaman keagamaannya dalam berinteraksi dengan kitab suci, beragam terjemah itu juga menunjukkan perbedaan latar penulis yang dituangkan dalam beragam bentuk terjemah. Meski format “terjemah dari terjemah” cenderung mendominasi, tetapi terjemah dengan puisi *dangding* tampak sangat inovatif. Selain itu, penulisan terjemah tidak lagi dilakukan individu secara swasta, tetapi sejak tahun 1970-an muncul kecenderungan

<sup>151</sup> Bandingkan misalnya terjemah surah Al-Fatihah dalam *Al-Amin* dengan *Al-Huda* ini. Miftahur Rahman, *Al-Huda: Al-Qur'an Tarjamah ku Basa Sunda* (Transliterasi) 30 Juz, Bandung: Sinar Baru Algesindo, Oktober 2009, hal. 2.

<sup>152</sup> Haji Hasan Mustapa, *Adat Istiadat Sunda*, terj. M. Maryati Sastrawijaya, Bandung: Alumi, 2010, edisi ke-3.

<sup>153</sup> Mariyah Maryati Sastrawijaya, *Al-Hikmah Tarjamah Al-Qur'an Basa Sunda Juz Ka-1*, Bandung: Kiblat, Agustus 2009, bagian pangajap.

pelibatan tim dan ahli bahasa Sunda seperti tampak pada proyek terjemah resmi pemerintah daerah. Dari sekian banyak publikasi terjemah, secara alamiah, hanya terjemah tertentu saja yang kemudian dianggap memadai dan sering dijadikan rujukan oleh masyarakat Sunda.

## b. Tafsir Sunda

Tafsir berasal dari kata *al-fasr* berarti *menyingkap sesuatu yang tertutup*. Karenanya ia dipahami sebagai penjelasan, penyingkapan, serta penampakan makna yang dipahami akal dari Al-Qur'an dengan menjelaskan makna yang sulit atau belum jelas.<sup>154</sup> Berbeda dengan terjemah yang mengalihbahasakan baik harfiyah ataupun tafsiriyah secara terbatas, tujuan tafsir diorientasikan bagi terwujudnya fungsi utama Al-Qur'an sebagai petunjuk hidup manusia menuju kebahagiaan hidup di dunia dan akhirat.<sup>155</sup>

Di tatar Sunda, tafsir ditulis dan diajarkan dalam beragam bahasa. Tafsir berbahasa Arab banyak beredar di pesantren, sementara umumnya tafsir Sunda dan Indonesia banyak beredar di masyarakat. Di lingkungan pesantren, tafsir Arab termasuk ke dalam elemen inti kurikulum.<sup>156</sup> Tafsir Sunda beraksara *pégon* juga masih digunakan, meski terbatas di pesantren tradisional. Meski pesantren Sunda banyak menggunakan tafsir Arab, seperti *Al-Jalâlayn*, tetapi bahasa pengantarnya masih menggunakan bahasa lokal (Sunda atau Jawa).<sup>157</sup>

<sup>154</sup> Mannâ' Al-Qathan, *Mababits fi'Ulum Al-Qur'an*, Beirut: Manshurat Al-'Ashr al-Hadits, t.th., hal. 323.

<sup>155</sup> Muhammad 'Abduh, *Tafsir Al-Fatihah wa Juz 'Amma*, Kairo: Al-Hay'ah Al-'Ammah li Qushur as-tsaqafah, 2007, hal. 8.

<sup>156</sup> Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*, Jakarta: LP3ES, 1981, hal. 20.

<sup>157</sup> Martin van Bruinessen, "Kitab Kuning; Books in Arabic Script Used in the Pesantren Milieu," *BKI*, Vol. 146, No. 2/3, 1990: 227.

Kajian tafsir Sunda setidaknya dimulai sejak Mustapa menulis *Qur'an al Adzîmi* dalam aksara *pégon* sekitar awal abad ke-20. Pada saat yang sama, Sanusi juga produktif menulis beberapa tafsir Sunda dan Melayu, di antaranya: *Malja' At-Thalibin*, *Rawdhat al-'Irfan*, *Tamsijjatoel-Moeslimien*, dan banyak lainnya.<sup>158</sup> *Malja' At-Thalibin*, merupakan tafsir Sunda beraksara *pégon* yang ditulis sampai Juz 9 (Q.S. Al-A'raf/7) dalam 28 jilid tipis. Sedang *Rawdhat al-'Irfan* juga beraksara *pégon* ditulis dengan sistem terjemah antarbaris (*interliner*, *logat gantung*). Tafsirannya diletakkan di bagian pinggir. Terdiri dari dua jilid (Juz 1 s/d 15 dan Juz 16 s/d 30). Tidak seperti tafsir Sanusi sebelumnya yang memicu polemik (*Tamsijjatoel-Moeslimien*), tafsir ini disambut baik para ulama pesantren dan masyarakat Priangan. Tafsir ini bahkan telah mengalami puluhan kali cetak ulang sampai lebih dari 50.000 eksemplar.<sup>159</sup> Van Bruinessen mencatat bahwa hingga 1990-an, *Rawdhat al-'Irfan* masih menjadi salah satu kitab pegangan sejumlah pesantren di Jawa Barat.<sup>160</sup>

Selain Mustapa dan Sanusi, kalangan Islam modernis juga mempublikasikan *Tafsir Al-Foerqan bahasa Sunda* karya A. Hassan, guru utama Persatuan Islam (Pérsis), sebanyak tiga jilid sekitar 1920-an.<sup>161</sup> Penerjemahnya adalah Djoeragan Mh. Anwar Sanuci dan Djoeragan Mh. Djoenaédi dari Garut. Kemungkinan terjemahan atas tafsir ini dilakukan karena

<sup>158</sup> Ahmad Sanusi, *Malja'*, Batavia Centrum, Kantor Cetak Al-Ittihad, 1931/1349 H.; Ahmad Sanusi, *Rawdhat al-'Irfan*; Ahmad Sanusi, *Tamsijjatoel-Moeslimien Fie Tafsieri Kalami Rabbil-'Alamien*; Tentang Sanusi, lihat Mohammad Iskandar, *Para Pengemban Amanah, Pergulatan Pemikiran Kiai dan Ulama di Jawa Barat 1900-1950*, Yogyakarta: Mata Bangsa, 2001.

<sup>159</sup> Fadlil Munawar Manshur, *Rawdhat al-'Irfan fi Ma'rifat al-Qur'an* Karya Kiai Haji Ahmad Sanusi: Analisis Semiotik dan Resepsi, Tesis, Yogyakarta: PPsUGM, 1992, hal. 120.

<sup>160</sup> Martin van Bruinessen, "Kitab Kuning," hal. 254.

<sup>161</sup> A. Hassan, *Tafsir Al-Foerqan Tafsir Qur'an Basa Soenda*, Bandung: Taman Poestaka Persatoean Islam, Januari 1929.

banyaknya permintaan jama'ah Pérsis yang belum terbiasa berbahasa Melayu. Saat itu Persis memang sedang giat-giatnya memperluas pengaruh terutama melalui publikasi sejumlah karya Tuan Hassan.

Selanjutnya pasca kemerdekaan, publikasi tafsir Sunda semakin banyak, baik karya individu, kelompok maupun proyek pemerintah, tetapi umumnya ditulis oleh kalangan Islam modernis. Mhd. Romli dan H.N.S. Midjaja (Né néng Sastramidjaja) menerbitkan *Nurul-Bajan* tahun 1960. Karya ini ditulis dengan ejaan lama dan hanya sampai juz ketiga (Surah Àli 'Imrân/3: 91). Beberapa sumber tafsir modern seperti *Al-Manâr* dan *Al-Marâghî* banyak berpengaruh terhadap tafsir ini.<sup>162</sup> Romli juga kemudian menerbitkan *Al-Kitâb al-Mubîn* tahun 1974. Berbeda dengan *Nurul-Bajan*, tafsir ini sudah menggunakan EYD. *Al-Kitâb al-Mubîn* disusun dalam dua jilid lengkap 30 Juz dengan 160 catatan kaki berisi penjelasan ayat. Meski ditulis oleh orang yang sama, ia memiliki perbedaan terutama dari sisi terjemah dan penjelasan singkat di bagian akhir. Dari sisi materi terjemah, kiranya tafsir ini merupakan modifikasi Romli atas karyanya sendiri *Qoeran Terdjemah Soenda* yang terbit tahun 1950-an. Karya ini mencantumkan “ruku” untuk setiap tema ayat dalam setiap surat. Pola ini kemudian diadopsi terjemah Al-Qur'an terbitan Jemaat Ahmadiyah. Pada 1977, *Al-Kitâb al-Mubîn* kemudian memiliki tanda tashih dari Lajnah Pentashih Mushaf Al-Qur'an Departemen Agama RI tertanggal 10 September 1977.<sup>163</sup>

<sup>162</sup> Mhd. Romli dan H.N.S. Midjaja, *Nurul-Bajan: Tafsir Qur'an Basa Sunda*, Jilid 1, N.V. Perboe, 1966, cet. ke-2, hal. viii.

<sup>163</sup> Muhammad Romli, *Al-Kitâb al-Mubîn Tafsir Basa Sunda*, Bandung: PT. Al-Ma'arif, 1991, halaman terakhir Jilid 2.

Pada 1978, Pemprov dan Kanwil Depag Jawa Barat menerbitkan *Terjemahan dan Tafsir Al-Qur'an Bahasa Sunda*. “Tafsir Sunda Proyek” ini disusun oleh K.H. Anwar Musaddad dkk setelah sebelumnya menerbitkan Terjemah Al-Qur'an Bahasa Sunda yang merupakan proyek PELITA 1974-1979. Tafsir versipemerintah ini kemudian disempurnakan kembali pada 1981/1982, hasilnya adalah *Tafsir Al-Qur'an Basa Sunda* sebanyak 6 Jilid. Dilihat dari sistematikanya, tafsir ini bisa dikatakan merupakan versi Sunda dari tafsir berbahasa Indonesia itu. Tafsir ini disusun cukup lama sekitar 15 tahun (1974-1991), dari era Gubernur Aang Kunaepi hingga Yogie S.M. Nama K.H. A. Musaddad dan K.H. Mhd. Romli tercatat sebagai tim ahli tafsir. Romli kiranya cukup menonjol karena sudah beberapa kali mempublikasikan terjemah dan tafsir Sunda jauh sebelumnya.<sup>164</sup> Konon sejak 2011, Pemprov sedang mempersiapkan penyusunan kembali tafsir Sunda.<sup>165</sup>

Pada 1984, muncul tafsir *Ayat Suci Lenyepaneun* karya Moh. E.Hasim (1916-2009).<sup>166</sup> Ia adalah seorang guru, aktifis Muhammadiyah yang memperdalam agama secara otodidak. ASL merupakan tafsir Sunda yang terbit secara lengkap dengan aksara Roman. Dibanding *Nurul-Bajan, Al-Kitâb al-Mubîn*, atau Tafsir Sunda Proyek yang memberikan penjelasan normatif dari kitab-kitab tafsir standar (*mu'tabar*), ASL cenderung didominasi penafsiran yang dihubungkan dengan suasana aktual pada masanya dengan sudut pandang modernis. Kelebihannya terdapat pada penggunaan bahasa Sunda *lancaran* yang enak dibaca dan kaya ungkapan tradisional.

<sup>164</sup> Anwar Musaddad dkk., *Tafsir Al-Qur'an Basa Sunda*, Juz 1-5, Bandung: Proyek Penerbitan Kitab Tafsir Al-Qur'an Basa Sunda Jawa Barat dicetak CV. Angkasa, 1991, Jilid 1, cet. ke-2, hal. vii.

<sup>165</sup> Lihat “Diterbitkan, Tafsir Al-Quran Berbahasa Sunda”, *Pikiran Rakyat*, 23 Mei 2009.

<sup>166</sup> Moh. E. Hasim, *Ayat Suci Lenyepaneun*, Bandung: Pustaka, 1994

Salah satu sumber bacaannya dalam menulis tafsir adalah *Tafsir al-Azhar* karya Hamka. Sampai 2012, tafsir ini sudah mencapai cetakan ke-7, terutama jilid 1 dan 30. Ia kemudian mencoba mempublikasikan versi bahasa Indonesianya, *Ayat Suci dalam Renungan*, meski tidak sesukses *ASL*. Atas jasa-jasanya dalam melestarikan bahasa Sunda terutama melalui tafsir *ASL*, Hasim mendapatkan Penghargaan Sastra Rancagé tahun 2001.<sup>167</sup>

Selanjutnya, belakangan muncul kembali kecenderungan tafsir Sunda yang merupakan terjemah dari tafsir berbahasa Indonesia atau Arab. Bila dahulu di era tahun 20-an muncul *Tafsir Al-Foerqan Basa Sunda*, kini muncul hal serupa. Misalnya karya H. Oemar Bakry, *Tafsir Rahmat Basa Sunda* (1986, 2002)<sup>168</sup> yang merupakan terjemah *Tafsir Rahmat* (1983) berbahasa Indonesia. Terjemah Sunda dilakukan oleh H.M. Soelaeman, seorang dosen ITB. Secara rasa bahasa, tafsir semacam ini umumnya tidak menunjukkan karakter bahasa Sunda yang sebenarnya.

Selain itu, di beberapa pesantrén, setelah Sanusi di era 30-an, kini muncul kembali upaya penerbitan lokal pesantrén yang secara independen menerbitkan terjemah kitab kuning berbahasa Sunda. Publikasinya menggunakan terjemah antar baris beraksara *pégon*. Ini misalnya dilakukan K.H. Ahmad Makki dari Pesantrén Assalafiyah Babakantipar Sukabumi sejak 1989. Selain kitab-kitab ilmu alat, fiqih, dan hadis (70 judul), ia juga menerjemah *Tafsir Al-Jalâlayn* ke dalam bahasa Sunda sebanyak 6 jilid.<sup>169</sup> Hal yang sama juga dilakukan

<sup>167</sup> Moh. E. Hasim, "Pangalaman Nyusun Naskah *Ayat Suci Lenyepaneun*", dalam Perhimpunan KB-PH, *Ngamumulé Budaya Sunda*, hlm. 87-90.

<sup>168</sup> Oemar Bakry, *Tafsir Rahmat Basa Sunda*, terj. H.M. Soelaeman, Bandung: CV. Angkasa, 2002, cet. ke-2.

<sup>169</sup> Ahmad Makki bin KH. Abdullah Mahfudz, *Tarjamah Tafsir Al-Qur'an Al-'Azhim li Jalaluddin As-Suyuti wa Jalaluddin Al-Mahalli*, Jilid 1, Sukabumi: Percetakan Al-Salafiyah, tt., hal. ii.

Muhammad Abdullah bin Al-Hasan dari Pesantrén Caringin Sukabumi yang menerbitkan *Sa'adat Ad-Darayn*.<sup>170</sup> Adanya terjemah antar baris ini menunjukkan pentingnya otentisitas dan orisinalitas yang lebih terjamin dan otoritatif sebagai sumber yang digunakan pembacanya. Selain itu, terjemah antar baris digunakan pembaca untuk sekaligus belajar bahasa Arab secara efektif melalui bahasa lokal.<sup>171</sup> Karenanya teks terjemah antar baris atas tafsir Al-Jalâlayn menjadi salah satu sumber penting dalam pengajaran agama di pesantren Sunda.

Baru-baru ini tafsir Sunda (meski singkat) juga ditulis Uus Suhendar, *Tafsir Ar-Râzi: Tafsir Juz 'Ammâ Basa Sunda* (2011). Latar belakang sebagai guru bahasa Arab dan aktifis Islam modernis (Persatuan Islam) kiranya melanjutkan tradisi tafsir Sunda yang sudah dirintis oleh A. Hassan, Mhd. Romli maupun Hasim.

Uraian di atas menunjukkan bahwa kajian Al-Qur'an di tatar Sunda sudah cukup lama berkembang dan terus diproduksi hingga sekarang. Secara kuantitatif jumlahnya cukup banyak dibanding tafsir lokal lainnya di Indonesia. Ini mencerminkan semangat dan keseriusan orang Sunda untuk terus mengapresiasi Al-Qur'an dan menjaga kesinambungan dialognya dengan bahasa ibunya. Terlepas dari adanya diglosia bahasa Arab dengan bahasa dan aksara lokal yang berdampak pada hirarki hermeneutis otoritas tafsir,<sup>172</sup> kajian tersebut memperkaya khazanah penafsiran Al-Qur'an di Nusantara. Meski beredar di wilayah yang terbatas, tetapi kehadirannya

<sup>170</sup> Muhammad 'Abdullah bin Al-Hasan Caringin Sukabumi, *Sa'adat Ad-Darayn fi Tarjamat Tafsir Al-Qur'an Al-'Azhim li Jalaluddin As-Suyuthi wa Jalaluddin Al-Maballi*, Jakarta: Maktabah Dar Al-Hikmah, t.th.

<sup>171</sup> Azyumardi Azra, "Naskah Terjemahan Antar Baris: Kontribusi Kreatif Dunia Islam Melayu-Indonesia," dalam Henri Chambert-Loir (ed.), *Sadur*, hal. 440.

<sup>172</sup> Benjamin G. Zimmer, "*Al-'Arabiyyah and Basa Sunda*", hal. 31-65.

mempertegas kedalaman proses penyerapan nilai keagamaan ke dalam identitas budaya Islam Sunda. Dengan demikian, tesis bahwa Islam di tatar Sunda cenderung dikotomis di hadapan adat (budaya) sebagaimana diasumsikan Wessing, tidak bisa sepenuhnya dipertahankan.<sup>173</sup> Dalam konteks kajian Al-Qur'an, nilai-nilai Islam dan budaya Sunda cenderung harmonis, karena identitas Sunda tetap dipertahankan sejauh diselaraskan dengan Islam. Tradisi pengkajian Al-Qur'an di tatar Sunda semakin meneguhkan identitas Islam lokal (Woodward)<sup>174</sup> yang ternyata jauh dari makna sinkretik dan sekedar di permukaan sebagaimana diasumsikan Geertz.<sup>175</sup>

Karenanya bahasa Sunda sebagai bahasa pengkajian Al-Qur'an berkaitan erat dengan penguatan identitas Islam Sunda. Ia menjadi rujukan penting bagi penguatan Islam di masyarakat di tengah dominasi tradisi lisan pengajaran Islam melalui *pangaosan*.<sup>176</sup> Meski penggunaan bahasa Sundanya cenderung dianggap sebagai sarana untuk memudahkan komunikasi saja, tetapi ia juga memiliki kontribusi penting terutama dalam menghidupkan bahasa Sunda sebagai wadah aktifitas budaya keagamaan di tatar Sunda. Berkembangnya berbagai kajian lokal Al-Qur'an di atas membuktikan bahwa identitas Islam sejatinya tetap berpijak pada kekayaan bahasa dan budaya masyarakatnya. Indigenisasi Islam dilakukan melalui perpaduan nilai ajaran Al-Qur'an dengan kekayaan bahasa dan budayanya.

<sup>173</sup> Robert Wessing, *Cosmology and Social Behavior in A West Javanese Settlement*, Disertasi, the University of Illinois at Urbana-Champaign, 1974, hal. 286.

<sup>174</sup> Mark R. Woodward, *Islam in Java: Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta* Tucson: The University of Arizona Press, 1989.

<sup>175</sup> Clifford Geertz, *The Religion of Java*, London: The Free Press of Glincoe Collier-Macmillan Limited, 1960.

<sup>176</sup> Jullian Millie, "Spiritual Meal or Ongoing Project: The Dilemma of Dakwah Oratory", dalam Greg Fealy and Sally White, *Expressing Islam, Religious Life and Politics in Indonesia*, Singapore: ISEAS, 2008, hal. 80-81.





### BAB III

## MENGENAL KITAB TAFSIR RAWDHAT AL-'IRFÂN DAN MALJA' AT-THÂLIBÎN



#### A. Sketsa Biografi Ahmad Sanusi

Kehidupan KH. Ahmad Sanusi sudah banyak diketahui, tetapi posisinya dalam jaringantradisi intelektual Islam di Nusantara belum diurai secara mendalam Nama Ahmad Sanusi dapat dikatakan tidak setenar nama Hasyim Asy-ari, Ahmad Dahlan, Ahmad bin Muhammad Surkati al-Ansari,atau Ahmad Hassan. Bahkan Ahmad Sanusi kalah tenar jika dibandingkan dengan Zainal Mustapa. *Ajengan*<sup>1</sup> Ahmad Sanusi dilahirkan di Desa

---

<sup>1</sup> *Ajengan* adalah istilah populer di kalangan masyarakat Sunda yang merupakan sebutan kepada ulama, baik karena ketinggian ilmunya maupun prilaku dan akhlaknya yang menjadi panutan dan diakui sebagai pemimpin umat dilingkungannya. Ahmad Sanusi sendiri tidak menyebut dirinya sebagai kyai maupun *ajengan* dalam semua buku yang ia tulis. Pentebutan gelar tersebut diberikan oleh para pengikutnya, terlebih setelah ia meninggal dunia. Istilah *ajengan* juga sering diterapkan bagi pemimpin sebuah pesantren dan sering disandarkan kepada nama tempat dimana pesantren itu berdiri, seperti sebutan *ajengan* Gunungpuyuh kepada Ahmad Sanusi karena mempunyai pesantren yang berada dik kampung Gunungpuyuh. Sedangkan istilah kyai di wilayah Sunda hanya berlaku bagi tokoh agama saja dan tidak harus disandarkan kepada tempat atau pesantren di mana ia berdomisili. Hal ini sedikit berbeda dengan pemakaian istilah kyai di wilayah jawa lainnya,

Cantayan, *Onderdistrik* (sekarang Kawedanaan) Cikembar, Distrik Cibadak, *Afdeeling* Sukabumi pada 12 Muharam 1306 Hijriah. Bertepatan dengan 18 September 1888 M. Sementara itu, berdasarkan keterangan yang terdapat di atas batu nisan makamnya, Ahmad Sanusi dilahirkan pada tanggal 3 Muharam 1306 H.<sup>2</sup> Ayahnya yang bernama Abdurrahim bin Yasin merupakan seorang pemuka agama di wilayah Cantayan dan pemilik Pesantren Cantayan. Terlahir di lingkungan pesantren membuat Ahmad Sanusi terbiasa dengan pendidikan agama. Latar belakang keilmuan pesantren didapat dari ayahnya, Haji Abdurrahim, dan sejumlah pesantren di Priangan. Sebagai santri kelana, ia terhubung dengan jaringan pesantren Priangan. Ia berguru pada para kiai sesuai dengan keilmuan yang hendak diperdalamnya.

Sebagai seorang putra kyai membuat Ahmad Sanusi menjadi perhatian banyak orang, baik dari santri maupun dari masyarakat sekitar pesantren. Meskipun seperti itu Ahmad Sanusi tetaplah seorang anak biasa, melakukan kegiatan seperti anak-anak lainnya. Dalam usia 7 sampai 10 tahun, ia sering mengikuti teman sebayanya menggembala kambing kerbau atau kuda yang sering dipergunakan untuk delman atau sado.<sup>3</sup> Pendidikan agama yang dimilikinya diperoleh dari ayahnya yang mengajarkan langsung ilmu agama kepada Ahmad Sanusi. Ketika Ahmad Sanusi menginjak dewasa ayahnya meminta untuk menempuh pendidikan di luar pesantren Cantayan.

---

yang biasa ditunjukan untuk benda-benda kramat. Lihat Ajip Rosidi, *Ensiklopedi Sunda, Alam Manusia dan Budaya*, Jakarta: Pustaka Jaya, 2000, hal. 347.

<sup>2</sup> Miftahul Falah, *Riwayat Perjuangan K.H. Ahmad Sanusi*, Sukabumi: MSI Cabang Jawa Barat, 2009, hal. 11.

<sup>3</sup> Mohammad Iskandar, *Kyai Haji Ahmad Sanusi: Biografi Singkat Guru dan Pejuang Pedesaan*, Depok: Fakultas Sastra UI, 1991, hal. 4.

## 1. Riwayat Pendidikan

Setelah menginjak usia 17 tahun pada tahun 1905, Ahmad Sanusi mulai belajar serius untuk mendalami pengetahuan agama Islam. Atas anjuran ayahnya untuk lebih mendalami pengetahuan agama Islam, menambah pengalaman dan memperluas pergaulan dengan masyarakat, ia *nyantri* ke berbagai pesantren yang ada di Jawa Barat. Pesantren-pesantren tersebut di antaranya :<sup>4</sup>

- a. Pesantren Salajembe (Cisaat Sukabumi), pimpinan *Ajengan Soleh/Ajengan Anwar*, lamanya *nyantri* lebih kurang sekitar 6 bulan;
- b. Pesanteren Sukamantri (Cisaat Sukabumi), pimpinan *Ajengan Muhammad Siddiq*, lamanya *nyantri* lebih kurang (sekitar 2 bulan);
- c. Pesantren Sukaraja (Sukaraja Sukabumi), pimpinan *Ajengan Sulaeman/Ajengan Hafidz*, lamanya *nyantri* lebih kurang sekitar 6 bulan;
- d. Pesantren Cilaku (Cianjur) untuk belajar Tasawwuf, lamanya *nyantri* lebih kurang sekitar 1 tahun;
- e. Pesantren Ciajag (Cianjur), lamanya *nyantri* lebih kurang sekitar 5 bulan;
- f. Pesantren Gentur Warung Kondang (Cianjur), pimpinan *Ajengan Ahmad Syatibi dan Ajengan Qurtubi*, lamanya *nyantri* lebih kurang sekitar 6 bulan,
- g. Pesantren Buniasih (Cianjur), lamanya *nyantri* lebih kurang sekitar 3 bulan;
- h. Pesantren keresek Blubur Limbangan (Garut), lamanya *nyantri* lebih kurang sekitar 7 bulan;

---

<sup>4</sup> Munandi Saleh, KH. *Ahmad Sanusi: Pemikiran dan Perjuangannya di Pergolakan Nasional*, Tangerang: Jelajah Nusa, 2014, hal. 3.

- i. Pesantren Sumursari (Garut), lamanya *nyantri* lebih kurang sekitar 4 bulan;
- j. Pesantren Kudang (Tasikmalaya), pimpinan K.H.R. Suja'i, lamanya *nyantri* lebih kurang sekitar 1 tahun.

Mama Kudang sangat populer di Priangan pada awal abad ke-20 sebagai guru bagi banyak *ajengan*. Selain Sanusi, Mama Kudang juga menjadi guru *Ajengan* Sobandi dari Pesantren Cilenga dan Kiai Mubarak (Abah Sepuh atau *Ajengan* Godebag) dari Pesantren Suryalaya. Mama Kudang dikabarkan pernah belajar pada Kiai Sobari dari Pesantren Ciwedus Kuningan. Usianya mencapai 125 tahun dan pernah menjadi anggota Konstituante. Saat ini tidak ada lagi sisa-sisa Pesantren Kudang. Yang tersisa hanya makam Mama Kudang di Bojong Kaum, Kota Tasikmalaya.<sup>5</sup>

Kiranya hubungan Sanusi dengan jaringan ulama pesantren Nusantara tidak lepas dari poros Kiai Khalil Bangkalan (1834-1925) yang terhubung dengan Nawawi al-Bantani (1815-1879), Sayyid Ulama Hijaz yang disebut Johns sebagai salah satu ulama Jawi paling luar biasa. Beberapa guru Sanusi banyak yang belajar pada Kiai Khalil, misalnya K.H. Nahrowi dari Pesantren Keresek Garut. Begitu pun Kiai Sobari yang merupakan guru Mama Kudang ternyata pernah berguru pada Kiai Khalil Bangkalan. Begitu juga Kiai Mubarak atau *Ajengan* Godebag dari Pesantren Suryalaya yang merupakan murid Mama Kudang ternyata juga pernah belajar padanya. Karenanya, Sanusi selain terhubung dengan jaringan pesantren Priangan juga tidak bisa dilepaskan dari jaringan pesantren di Jawa dan Madura. Inilah yang dalam laporan C. Snouck

---

<sup>5</sup> lip Zulkifli Yahya . *Ajengan Cipasung, Biografi K.H. Ilyas Ruhiat*, Yogyakarta: PustakaPesantren, 2006. Hal. 14-15

Hurgronje (1857-1936) kepada pemerintah kolonial (29 Desember 1902) disebut sebagai tradisi *ngétan* atau *masantrén* ke daerah Jawa.<sup>6</sup>

Tradisi *ngétan* kiranya masih berlangsung hingga saat ini. Di beberapa daerah terutama di Priangan Timur, *masantrén* ke Jawa masih menjadi pilihan, sehingga bisa dipahami bila banyak pesantren di tatar Sunda menggunakan bahasa Jawa sebagai bahasa pengantar pembelajaran. Kiranya penggunaan bahasa Sunda di pesantren Priangan berkembang belakangan.<sup>7</sup> Tradisi *ngétan* menjadi bukti kuatnya jaringan pesantren Sunda tempat Sanusi menimba ilmu, yang tidak bisa mdilepaskan dari jaringan pesantren lainnya di Jawa dalam memperkokoh tradisi intelektual pesantren di Nusantara. Melalui tradisi ini pula kemudian pesantren melahirkan banyak pesantren lainnya yang terikat secara kuat dalam jaringan tradisi intelektual Islam Nusantara.

Setelah melalanguana ke berbagai pesantren, pada tahun 1909, akhirnya Ahmad Sanusi kembali ke Sukabumi dan masuk ke pesantren Babakan Selaawi Baros Sukabumi. Ketika *nyantri* di Babakan selaawi Ahmad Sanusi bertemu denga seorang gadis yang bernama Siti Djuwairiyah putri K.H. Affandi dari Kebon Pedes, akhirnya beliau menikahi gadis tersebut.<sup>8</sup>

---

<sup>6</sup> C. Adriaanse & E. Gobece. *Nasihat-nasihat C. Snouck Hurgronje Semasa Kepegawaiaannya Kepada Pemerintah Hindia Belanda 1889-1936*, Jilid. 4, Jakarta: INIS., 1991. Hal 641.

<sup>7</sup> Iip ZulkifliYahya, "Tradisi *Ngalogat* di Pesantren Sunda, Penemuan dan Peneguhan Identitas" dalam A. Budi Susanto (ed.) *Politik dan Postkolonialitas di Indonesia*, Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2003 . hal. 290-291.

<sup>8</sup> Asep Mukhtar Mawardi, "*Haji Ahmad Sanusi dan Kiprahnya dalam Pergolakan Pemikiran Keislaman dan Pergerakan Kebangsaan Sukabumi 1888-1959*" Tesis tidak diterbitkan, Program Magister Ilmu Sejarah Pascasarjana Unipersitas Diponegoro, 2011, hal. 94.

## 2. Hubungan dengan Jaringan Ulama Nusantara

Selanjutnya, keterjalinan Sanusi dengan jaringan pesantren Sunda tersebut membuat dirinya juga terhubung dengan jaringan intelektual Islam Nusantara, terutama setelah kepergiannya ke Mekah selama sekitar lima tahun (1909-1914). Ahmad Sanusi beserta istri berangkat ke Mekkah untuk menunaikan ibadah haji. Selanjutnya setelah selesai menunaikan ibadah haji, ia beserta istri tidak langsung pulang ke kampung halaman, namun mereka bermukim di Mekkah selama 5 (lima) tahun untuk memperdalam pengetahuan agamanya.

Para ulama dan tokoh pergerakan yang ia temui sewaktu di Mekkah baik untuk menimba ilmunya dan teman diskusi dalam berbagai bidang, diantaranya adalah:

### 1. Dari kalangan ulama:

- a. Syaikh Shaleh Bafadil
- b. Syaikh Maliki
- c. Syaikh Ali Thayyib
- d. Syaikh Said Jamani
- e. Syaikh Muhammad Junaedi asal Garut
- f. Syaikh Abdullah Jawawi
- g. Syaikh Mukhtar Atharid al-Buguri<sup>9</sup>
- h. Syekh Mahfiudz At-Tarmisi

### 2. Dari kalangan Kaum Pergerakan:

- a. K.H. Abdul Halim (tokoh pendiri PUI Majalengka)
- b. Raden Haji Abdul Muluk (tokoh SI)
- c. K.H. Abdul Wahab Hasbullah (tokoh pendiri NU)
- d. K.H. Mas Mansyur (tokoh Muhammadiyah)<sup>10</sup>

<sup>9</sup> Mohammad Iskandar, *Para Pengemban Amanah, Pergulatan Pemikiran Kiai dan Ulama di Jawa Barat, 1900-1950*, Yogyakarta: Mata Bangsa, 2001. hal. 86.

<sup>10</sup> Asep Mukhtar Mawardi, hal. 94.

Selama 5 (lima) tahun bermukim di Mekkah, Ahmad Sanusi memanfaatkan waktu tersebut dengan sebaik-baiknya, untuk mendalami, mengkaji dan memahami berbagai disiplin ilmu tentang keislaman, sehingga menurut tradisi lisan yang berkembang di kalangan para ulama Sukabumi, bahwa dengan kepandaian ilmu yang ia miliki, maka sebagai wujud penghargaan dan pengakuan ketinggian ilmunya tersebut dari para Syaikh di Mekkah, Ahmad Sanusi mendapat kesempatan untuk menjadi imam Shalat di Masjidil Haram. Bahkan salah seorang Syaikh sampai mengatakan, “jika ada orang Sukabumi yang ingin memperdalam ilmu keagamaannya, ia tidak perlu pergi jauh-jauh ke Mekkah karena di Sukabumi telah ada seorang guru agama yang ilmunya telah cukup untuk dijadikan sebagai guru panutan yang pantas diikuti”.<sup>11</sup>

Selama bermukim di Mekkah, selain belajar dan memperdalam ilmu agama, Ahmad Sanusi juga mulai berkecimpung dalam dunia politik. Terjunnya di bidang ini diawali dengan perjumpaannya dengan tokoh Serikat Islam (SI) di Mekkah yang bernama Abdul Muluk. Setelah memperlihatkan sebagian AD/ART organisasi SI Ahmad Sanusi mengatakan setuju untuk bergabung ke dalam organisasi tersebut tanpa diambil sumpah. Sehingga di sana ia mulai bergaul dan bertukar informasi dengan tokoh-tokoh pergerakan yang ada di sana yang kemudian mempengaruhi pola pemikirannya. Sehingga muncul pada dirinya jiwa juang dalam pergerakan nasional, karena salah satu alasan Ahmad Sanusi setuju untuk bergabung adalah *statuen* (Anggaran Dasar) SI yang bertujuan hendak melepaskan ketergantungan bangsa pribumi dari

---

<sup>11</sup> Sulasman, K.H. *Ahmad Sanusi: Berjuang dari Pesantren Hingga Parlemen*, Bandung: PW PUI Jawa Barat, 2007, hal. 25.

bantuan bangsa asing.<sup>12</sup>

Kemudian H. Sirod selaku presiden Serikat Islam Lokal Sukabumi menawarkan Ahmad Sanusi untuk menjadi *Advisure*, ia menyatakan bersedia dengan mengajukan beberapa persyaratan, yaitu:<sup>13</sup>

1. Tidak menerima perempuan sebagai anggota,
2. Para anggota harus patuh secara mutlak kepada *stetuen*,
3. Para anggota harus berpegang teguh pada agama,
4. Iuran anggota sebesar f 0,10 jangan semuanya disetorkan kepada pengurus besar, iuran itu harus dibagi dua, masing-masing f 0,05 untuk pengurus besar dan f 0,05 lagi harus disimpan di kas sebagai modal organisasi untuk memajukan anggotanya dalam urusan perdagangan atau urusan lainnya.

Persyaratan tersebut diterima oleh H. Sirod, sehingga sejak tahun 1915 Ahmad Sanusi menjadi *Advisure* Serikat Islam. Namun dalam perjalanannya waktu hanya 10 (sepuluh) bulan ketika persyaratan-persyaratan tersebut tidak dijalankan oleh para pengurus Serikat Islam dan merasa arah perjuangan yang dijalankan juga sudah tidak begitu jelas, maka Ahmad Sanusi menyatakan mundur dari kepengurusan Serikat Islam (1916).

### 3. Aktifitas mengajar kepesantrenan

Selama 5 (lima) tahun bermukim di Mekkah Ahmad Sanusi memanfaatkan waktu tersebut dengan sebaik-baiknya, untuk mendalami, untuk mengkaji dan memahami berbagai ilmu tentang ke-Islaman. Sehingga setelah ia belajar di Mekkah

<sup>12</sup> Mohammad Iskandar, *Para Pengemban Amanah: Pergulatan Pemikiran Kiai dan Ulama di Jawa Barat 1900-1950*, Yogyakarta: Mata Bangsa, 2001, hal. 26.

<sup>13</sup> Munandi Saleh, *KH. Ahmad Sanusi: Pemikiran dan Perjuangannya di Pergolakan Nasional*, hal. 8.

awal kiprah K.H Ahmad Sanusi dalam bidang pendidikan dan dakwah dimulai pada bulan juli 1915. Sejak kembali ke kampung halamannya ia langsung membantu Ayahnya untuk mengajar di Pesantren Cantayan, dengan kepandaian ilmu yang dimilikinya, ia mampu mendidik dengan baik anak-anaknya maupun santrinya menjadi ulama-ulama besar dan berpengaruh tidak hanya di Jawa Barat, seperti:

a. Ketika mengajar di Pesantren Cantayan, ia melahirkan santri angkatan pertama menjadi ulama-ulama besar, diantaranya:

- 1) *Ajengan* Komarudin
- 2) *Ajengan* Siroj
- 3) *Ajengan* Marfu'i
- 4) *Ajengan* Sholeh
- 5) *Ajengan* Mukhtar
- 6) *Ajengan* Hafidz
- 7) *Ajengan* Zein
- 8) *Ajengan* Badruddin Syarkoni
- 9) *Ajengan* Nuryayi (Ayahanda *Ajengan* Nened Pimpinan Pondok Pesantren Salajembe Cisaat Sukabumi).
- 10) *Ajengan* Oyon (Ayahanda *Ajengan* Acep Oyon, K.H Abdullah Manshur)
- 11) *Ajengan* Nakhrowi (Pendiri Ponpes YASMIDA Cibatu Cisaat Sukabumi)
- 12) *Ajengan* Uci Sanusi (Pendiri Pondok Pesantren Sunanul Huda Cikaroya Cisaat sukabumi)
- 13) *Ajengan* Affandi (Pimpinan Pondok Pesantren Tarbiyatul Falah Sadamukti, Cicurug Sukabumi)
- 14) *Ajengan* Masturo (Pendiri Pondok Pesantren al-Masthuriyah Cisaat Sukabumi)

- 15) *Ajengan* Muhammad Abdullah (Pendiri Pondok Pesantren Darussalam Salabintana sebagai Ponpes rintisan dari Ponpes Siqoyaturrahmah Salajambu) dan lain-lain.
- b. Ketika mengajar di Pesantren Gunung Puyuh melahirkan santri angkatan ketiga menjadi ulama-ulama besar diantaranya:
  - 1) DR. K.H. E.Z, Muttaqin (Pendiri UNISBA Bandung)
  - 2) *Ajengan* Maksum (Pendiri Pondok Pesantren Bondongan Bogor)
  - 3) Prof. K.H Ibrahim Husein (Mantan Rektor PTIQ-IIQ dan ketua Majelis Fatwa MUI Pusat)
  - 4) K.H Rukhyat (Pendiri Pondok Pesantren Cipasung Tasikmalaya), Ayaahnya KH Ilyas Rukhyat ( Rois Syuriah PBNU)
  - 5) K.H Ishak Farid (Pimpinan Pondok Pesantren Cintawana Singaparma Tasikmalaya)
  - 6) K.H Irfan Hilmi (Pimpinan Pondok Pesantren Darussalam Kabupaten Ciamis)
  - 7) Drs. K.H Syamsuddin (Mantan Kanwil Depag Proponsi Jawa Barat)

Bagi K.H Ahmad Sanusi, Pesantren Genteng merupakan sebuah alat bagi perjuangannya untuk menegakan syariat Islam di Sukabumi. Oleh karena itu, ia tidak bersikap pasif, artinya hanya berdiam di pesantrennya menunggu kaum muslimin mendatangi dirinya. Ia berkeliling dari satu kampung ke kampung lainnya untuk menyebarkan pemikiran-pemikirannya itu kepada para jamaah yang menghadiri dakwahnya itu. Oleh karena itu, tidaklah mengherankan kalau sejak awal tahun

1920-an, masyarakat tidak hanya memanggil dirinya dengan sebutan *Ajengan* Cantayan, melainkan juga dengan panggilan *Ajengan* Genteng.

#### 4. Pemikiran serta perjuangannya

Sikap Ahmad Sanusi dalam membela Bangsa dan Negara, ia lakukan dengan berbagai resiko yang harus dihadapi dan bukan hanya sebatas teori, lebih jauh lagi ia mengimplementasikannya dalam bentuk aksi. Misalnya ia berani mengkritisi institusi-institusi keagamaan yang dibentuk dan dilegitimasi oleh pemerintah kolonial Belanda menyangkut hukum dan syariat Islam. Penentangan inilah yang kemudian melahirkan perdebatan antara dirinya dan para ulama pakauman. Kelompok ulama yang disebut terakhir merupakan sekelompok ahli agama yang diangkat oleh pemerintah kolonial sehingga ia memperoleh status formal dalam struktur pemerintah kolonial. Mereka biasanya berkantor di mesjid raya yang ada di tingkat kecamatan atau kabupaten.

Kelompok ini dimotori oleh *pengoeloe* Sukabumi (RE.H. Ahmad Djoewaeni) ia merasa terganggu dan dirugikan oleh Ahmad Sanusi, karena pemikiran dan pendapatnya, antara lain:

##### a. Tentang Masalah Zakat

Ahmad Sanusi berpendapat bahwa masalah zakat fitrah dan zakat maal adalah urusan umat Islam bukan urusan pemerintah. *Amil* yang bertugas mengumpulkan zakat fitrah dan zakat maal adalah *amil* yang ditunjuk oleh masyarakat bukan *amil* yang ditunjuk oleh pemerintah.

Padahal salah satu tugas dari ulama pakauman adalah menarik zakat fitrah dan zakat maal dari umat Islam yang dilakukan oleh para *lebe* atau *amil* yang ditunjuk oleh

pemerintah kolonial Belanda. Zakat fitrah dan zakat maal yang berhasil dikumpulkan oleh mereka, sebesar 70% disetorkan *kepengoeloe* di kabupaten, sisanya yang 30% menjadi milik para lebe atau *amil* sebagai gajinya.

Tatacara penarikan dan pengumpulan zakat seperti itu ditentang oleh Ahmad Sanui karena dinilainya sebagai suatu yang salah kaprah dan bertentangan dengan al-Qur'an dan Sunnah.

b. Tentang masalah selamatan bagi orang yang telah meninggal dunia

Ahmad Sanusi menolak acara selamatan bagi umat Islam yang telah meninggal dunia. Menurutnyanya upacara kematian dengan mengadakan selamatan hari ketiga, hari ketujuh, dan seterusnya, merupakan praktek keagamaan yang hukumnya makruh. Apabila upacara kematian itu dikatakan sebagai ketentuan agama Islam, maka hukumnya menjadi haram karena tidak ada satupun ayat dalam al-Qur'an yang mengatur upacara tersebut. Dalam pandangannya, upacara kematian merupakan sebuah warisan *karuhun* belaka yang tidak memiliki implikasi hukum agama apapun jika hal itu tidak dilaksanakan. Bahkan sebaiknya hal itu ditinggalkan karena hubungannya dengan kemusyrikan sangat dekat. Kalaupun tetap dilaksanakan upacara kematian tersebut sebagai masalah *dhiafah* yaitu sedekah kematian.

c. Tentang masalah *translite* al-Qur'an ke huruf latin

Para ulama yang menentang terhadap upaya Ahmad Sanusi dalam menulis al-Qur'an dengan huruf latin, diantaranya: Ulama pakauman yang dimotori oleh K.H.R Uyek Abdullah (dari Pesantren Pabuaran Sukabumi), Sayyid Alwi bin Thohir

(Mufti Johor Malaysia), K.H Ahmad Syatibi (Pimpinan Pensantren Gentur Cianjur, gurunya K.H Ahmad Sanusi), Haji Manshoer (Bogor), Haji Utsman (dari Negeri Perak Malaysia), dan lain-lain.

Dan kemudian K.H Ahmad Sanusi membantah dengan menerbitkan sebuah kitab yang berjudul *Tahzir al- Afkar min al-Ightirar Bidhalalati Waftriyati Tasfiyat Afkar (menakutkanuti sekalian fikiran umat Islam, dari pada tertipu dengan segala kesesatan, dan perbikinan bohongnya kitab tasfiyatul afkar)*. dalam kitab ini Ahmad Sanusi menjelaskan tentang sejarah penulisan al-Qur'an dan sejarah perkembangan huruf Arab. Salah satu isinya menjelaskan bahwa huruf Arab yang disebut khat Usmani adalah bentuk huruf yang sangat sederhana, sesuai dengan perkembangan teknis menulis abad ke-7 Masehi. *Khat Usmani* hanya berupa huruf Arab gundul, bahkan tidak memiliki titik dan tanda baca, sehingga tidak dapat dibedakan antara huruf Jim dengan huruf *ha* dan *kha*, huruf *dal* dengan huruf *dzal*, dan seterusnya. Bahwa huruf Arab yang dipergunakan dalam penulisan al-Qur'an seperti yang saat ini beredar adalah *khat Usmani* yang telah disempurnakan.

Perdebatan K. H. Ahmad Sanusi dengan ulama *pakauman* menjadi salah satu faktor yang mendorong terjadinya konflik dengan elit birokrasi. Betapa tidak, dengan kharismanya yang begitu kuat terpancar pada dirinya, kalangan elit birokrasi merasa kewibawaannya dimata masyarakat semakin terancam. Dengan perkataan lain, dari perbedaan pendapat mengenai masalah-masalah keagamaan, bergeser menjadi konflik pribadi karena perbedaan pendapat tersebut berubah menjadi hasutan dan fitnahan. Oleh karena itu, kalangan elit birokrasi berusaha

dengan berbagai cara untuk menjauhkan Ahmad Sanusi dari masyarakat Sukabumi.

Titik pangkal konflik yaitu perbedaan pandangan dalam tradisi mendo'akan Bupati setiap hari Jum'at. Tradisi ini memang tidak hanya terjadi di Sukabumi, tetapi umum terjadi di Pulau Jawa. Dalam setiap pelaksanaan Shalat Jum'at, setiap khatib diwajibkan untuk memanjatkan do'a bagi Bupatinya.

Bagi Ahmad Sanusi, tradisi tersebut bukanlah sebuah kewajiban, malah menyarankan tradisi tersebut tidak perlu dilakukan. Mendo'akan para pemimpin memang diwajibkan dalam syariat Islam, tetapi yang dido'akan itu seorang pemimpin atau raja yang adil dalam konteks agama Islam. mendo'akan raja atau pemimpin Islam yang dzalim hukumnya haram, apalagi mendo'akan bupati. Bupati bukanlah raja, melainkan seorang pemimpin di suatu daerah yang dalam menjalankan kepemimpinannya tidak berdasarkan Syariat Islam. Ia diangkat dan diberhentikan oleh pemerintah kolonial Belanda yang dikatagorikan sebagai pemerintah kafir. Oleh karena itu, ia bekerja bukan untuk meningkatkan kesejahteraan rakyat melainkan untuk menjaga kepentingan kolonialisme. Oleh karena itu, mendo'akan mereka hukumnya haram karena tidak termasuk dalam konteks Ibadah Islam.

Pandangan tersebut yang kemudian dikenal sebagai kasus *Abdaka Maulana* dianggap oleh para penguasa sebagai rongrongan dan ancaman terhadap kedudukan serta kewibawaan mereka. Tegasnya, Ahmad Sanusi dituduh akan merongrong kewibawaan mereka sehingga akan berpotensi mengganggu keimanan dan ketertiban.

Setelah ia sampaikan pemikiran dan gagasannya tentang Nasionalisme, Kemerdekaan, Praktek-praktek pelaksanaan

terhadap ajaran Islam pada pemerintahan Kolonial Belanda yang dianggap menyimpang dari al-Qur'an dan Hadis, seperti pemungutan zakat oleh ulama *pakauman*,<sup>14</sup> mendo'akan para pemimpin antek-antek pemerintahan Kolonial Belanda yang terkenal dengan kasus *Abdaka Maulana*,<sup>15</sup> dan lain-lain, maka pemikiran dan gagasan itu ia sampaikan kepada masyarakat melalui pengajian, diskusi-diskusi umum, baik secara lisan maupun tulisan.

Sehingga mengakibatkan ia harus ditahan oleh pemerintahan Kolonial Belanda tanpa ada putusan dan dimasukkan ke dalam penjara di Cianjur dan penjara di Kota Sukabumi selama kurang lebih 1 (satu) tahun (1927-1928) dan selanjutnya diasingkan ke Batavia Centrum kurang lebih 6 (enam) tahun (1928-1934). Ditempat pengasingan ia tidak berpangku tangan, bahkan ia mendapat hikmah ketika diasingkan ke Batavia Centrum, berdampak positif terhadap dirinya. Ahmad Sanusi menunjukkan dirinya sebagai ulama yang produktif dalam menulis kitab-kitab.<sup>16</sup> Kitab yang ia tulis kebanyakan atas permintaan masyarakat luas untuk membahas dan mengkaji permasalahan yang berkembang di masyarakat dengan kedatangannya para *Mujaddid* yang membahasa tentang khilafiyah dan keagamaan.

---

<sup>14</sup> *Pakauman* atau *menak* adalah elit birokrasi keagamaan. Di daerah Priangan, umumnya para menak kaum yang bergelar *Hoofd* penghulu mempunyai hubungan keluarga dengan bupati dan dekat sekali dengan penjajah Belanda. Biasanya kelompok Pakuman mengurus masjid raya di tingkat kecamatan atau kabupaten yang saat itu berfungsi sebagai Kantor Urusan Agama (KUA). Lihat Iskandar, *Para Pengemban Amanah*. Hal .49. Untuk melihat lebih jelas kajian tentang penghulu, lihat, G.F. *Beberapa Studi Tentang Sejarah Islam di Indonesia 1900-1950*, Jakarta: UII Press, 1985, hal. 67-100.

<sup>15</sup> Wajib mendoakan Bupati pada saat khutbah Jum'at.

<sup>16</sup> Kitab-kitab atau majalah yang ditulis Ahmad Sansui, jumlahnya ratusan sebagaimana yang dilaporkan oleh dirinya pada pemerintahan militer Jepang pada tahun 1942 dan kemudian pada tahun 1986 di cetak oleh UGM Press dengan judul "*orang-orang Indonesia yang terkemuka di Jawa*"

Pada tahun 1931, para pengikutnya mengadakan pertemuan di pesantren Babakan Cicurug yang dipimpin oleh KH. Muh. Hasan Basri. Materi yang dibahas tentang berbagai persoalan keagamaan dan kemasyarakatan, lebih-lebih dengan munculnya berbagai kritikan dari kelompok mujaddid tentang masalah khilafiyah. Dalam pertemuan inilah muncul gagasan yang disepakati bersama untuk mendirikan sebuah organisasi yang diberi nama AII.<sup>17</sup> Kesepakatan tersebut disampaikan kepada Ahmad Sanusi di Batavia Centrum dan setelah dipelajari secara seksama, akhirnya ia menyetujui berdirinya organisasi tersebut. Sesuai sarannya untuk mengadakan pertemuan kembali guna menyusun kepengurusan, pada tanggal 20-21 November 1931, disepakatilah dalam pertemuan tersebut bahwa Ahmad Sanusi dikukuhkan sebagai ketua AII.

Kemudian Pada tanggal 3 Juli 1934, Gubernur Jenderal De Jonge mengeluarkan keputusan mengembalikan Ahmad Sanusi ke Sukabumi dengan status tahanan kota, artinya bahwa pemerintahan Kolonial Belanda tidak membebaskan Ahmad Sanusi akan tetapi hanya memindahkan lokasi pengasingan dari Batavia centrum ke kota Sukabumi, oleh karena ia tidak akan dikembalikan ke pesantren Genteng dan tidak diperbolehkan melakukan kegiatan di luar kota Sukabumi kecuali atas izin pemerintah. Surat keputusan tersebut diterima oleh *Burgermeester* Sukabumi, Mr. Ouwerkerk pada akhir Juli 1934. Maka ia tinggal di rumah Abangnya, Haji Abdullah di jalan Vogelweg, Gunung Puyuh. Di situlah ia kemudian mendirikan Pesantren Syamsul 'Ulum,<sup>18</sup> namun masyarakat

<sup>17</sup> AII merupakan singkatan dari Al-Ittihadisyatul Islamiyyah (Persatuan Umat Islam), berdiri pada bulan November 1931.

<sup>18</sup> Pesantren ini dipimpin oleh puteranya yang bernama K. H. A. M Nadri Sanusi, selanjutnya dipimpin oleh puteranya pertamanya yang bernama K.H Endang Zaenal Abidin kemudian dipimpin oleh putera ketiga K.H.A.M Badri Sanusi yang bernama K.H

lebih mengenalnya sebagai Pesantren Gunung Puyuh. Pada saat itu, pesantren ini merupakan pesantren pertama di tatar Sunda yang memiliki kurikulum yang jelas dengan pengaturan mata pelajaran tertentu untuk setiap tahun ajaran dan adanya ujian akhir tahun (eksamen).

Setelah ia mendapat kebebasan dari tahanan kota pemerintahan kolonial Belanda, tidak begitu lama ia mendapat kabar bahwa pemerintahan Kolonial Belanda menyerah tanpa syarat kepada pemerintah militer Jepang. Untuk mengambil alih pusat-pusat pertahanan pemerintahan Kolonial Belanda oleh militer Jepang, ia memerintahkan anggota AII dan BII<sup>19</sup> untuk menunjukkan pusat-pusat pertahanan tersebut kepada tentara Jepang, sehingga dalam waktu yang relatif singkat seluruh pusat pertahanan Kolonial Belanda sudah beralih ke tangan militer Jepang.

Pada awal kedatangan Jepang Ahmad Sanusi beserta AII dan BII aktif membantu Jepang. Jepang melaksanakan pelatihan kyai dan ulama pada tanggal 1 Februari 1943. Ahmad Sanusi didaulat menjadi instruktur dalam kegiatan tersebut bersama H. Agus Salim, Dr. Amrullah,<sup>20</sup> dan lain-lain. Jepang pun meminta Ahmad Sanusi agar bersedia untuk menjadi Dewan Penasihat Daerah Bogor. Sebelum menyatakan bersedia ia mengajukan persyaratan kepada

---

Maman Abdurrahman dan selanjutnya di pimpin oleh putera ketujuh K.H.A.M Badri Sanusi yang bernama Prof. Dr. K.H Dedy Ismatullah, SH, H. Hum (Mantan Rektor Uin Bandung pada tahun 2011-2015).

<sup>19</sup> BII (Barisan Islam Indonesia) yang KH. Ahmad Sanusi dirikan pada tahun 1937 dengan alasan adanya sikap militan dari para oemuda AII sehingga berdampak positif jika disalurkan melalui organisasi. Lihat: Miftahul Falah, *Riwayat Perjuangan KH. Ahmad Sanusi*, Masyarakat Sejarahwan Indonesia Cabang Jawa Barat bekerja sama dengan Pemkot Sukabumi, 2019, hal. 131.

<sup>20</sup> Munandi Saleh, *KH. Ahmad Sanusi: Pemikiran dan Perjuangannya di Pergolakan Nasional*, hal. 14.

pemerintah militer Jepang, diantaranya agar AII dihidupkan kembali, karena sebelumnya semua organisasi yang lahir jaman Pemerintahan Kolonial Belanda dibubarkan oleh Pemerintah Jepang. Persyaratan tersebut dikabulkan oleh pemerintah Jepang yang akhirnya AII hidup kembali, dengan merubah AD/ART dan nama yaitu menjadi Persatoean Oemat Islam Indonesia (POII). Ahmad Sanusi pun resmi diangkat menjadi Dewan Penasihat Daerah Bogor.

Januari 1944 Ahmad Sanusi menjadi pengurus *Jawa Hokokai*. Ia pun menjadi wakil dari POII dalam keanggotaan di Masjoemi dan Ahmad Sanusi kemudian menjadi pengurus Masjoemi. Akhir tahun 1944 Ahmad Sanusi diangkat oleh Pemerintah Jepang menjadi Wakil Residen Bogor. Sewaktu Jepang membentuk Badan Persiapan Untuk Kemerdekaan Indonesia (BPUPKI), yang kemudian berubah menjadi Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia (PPKI), Ahmad Sanusi terpilih sebagai salah satu anggotanya.

Dalam PPKI Ahmad Sanusi pun aktif memberikan pendapat. Misalnya dalam rapat tanggal 10 Juli 1945 ia telah mengajukan satu konsep negara yang disebut “*Imamat*”, yang tidak lain adalah berbentuk Republik.<sup>21</sup> Selain itu ketika terjadi perdebatan dalam perumusan pasal 28 ayat 1 rancangan undang-undang dasar. KH. Kahar Muzakir meminta agar dalam ayat itu tidak berbau agama sedangkan KH. Masykur berpendapat agar menggunakan kalimat “menurut agama” kala itu Ir. Soekarno sebagai anggota panitia kecil mengusulkan untuk mengadakan pemungutan suara. Usulan Soekarno tersebut disetujui oleh Radjiman Wedioningrat selaku ketua. Ahmad Sanusi menolak usulan Soekarno dan Radjiman.

<sup>21</sup> Mohammad Iskandar, Kyai Haji Ahmad Sanusi, hal. 21.

Menurutnya masalah agama jangan diputuskan berdasarkan suara mayoritas. Sebab masalah kepercayaan tidak dapat dipaksa atas dasar mayoritas. Sebagai jalan keluar diputuskan saja akan menggunakan usulan Maskur atau Kahar Muzakir. Ahmad Sanusi kemudian mengusulkan penggunaan “menurut agama” dan akhirnya disetujui anggota sidang.

Detik-detik terakhir sebelum Ahmad Sanusi meninggal dunia, menurut hasil wawancara Drs. Muhandi Shaleh, M.Si dengan salah satu istrinya Ahmad Sanusi yang bernama Siti Maryam, beliau menuturkan bahwa tidak ada yang menyangka jika pada malam itu Ahmad Sanusi akan meninggal, bahkan meninggalnya pun dipangkuannya sendiri.

Saat itu pada tanggal 31 Juli 1950, setelah Ahmad Sanusi selesai menunaikan sholat maghrib berjamaah, seperti biasanya Ahmad Sanusi mengajar para santrinya sampai isya. Setelah selesai menunaikan sholat isya berjamaah Ahmad Sanusi memanggil santrinya agar keluar masjid dan menyuruh santrinya agar melihat bulan serta bintang-bintang yang beruntun, menurutnya itu adalah pertanda bahwa akan ada ulama besar atau pejabat pemerintahan yang akan meninggal dunia pada malam itu atau besok paginya. Kemudian setelah berkata seperti itu, Ahmad Sanusi pulang ke rumah dan memanggil istrinya dan berkata bahwa ia ingin tidur, sehingga ia meminta istrinya untuk mengambil kain yang paling bagus yang akan dipakai untuk ia tidur dan handuk baru untuk diletakan ditangan istrinya karena ia ingin tidur di pangkuan istrinya serta ingin tetap menjaga wudlunya. Pada saat terbaring dipangkuan istrinya, kemudian Ahmad Sanusi mengajak istrinya itu membaca kalimat tauhid, terhitung kurang lebih

sebanyak 9 (sembilan) kali Ahmad Sanusi membaca. Setelah itu Ahmad Sanusi tidur terbaring menghadap kanan, karena istrinya sudah merasa lumayan pegal, akhirnya ia mencoba membangunkannya dengan bermaksud untuk bergeser, tiba-tiba Ahmad Sanusi tergeletak tak berdaya.

Dalam keadaan tersebut istrinya merasa kaget serta bingung apa yang harus dilakukan, kemudian ia pergi ke dapur memanggil pembantunya untuk memeriksa keadaan Ahmad Sanusi meskipun pembantunya tersebut tidak berani masuk karena takut dianggap tidak sopan, tapi istrinya tetap memintanya agar memeriksa Ahmad Sanusi, setelah pembantunya memeriksa keadaan Ahmad Sanusi sontak ia menjatuhkan diri sambil menangis dan memberi tahu bahwa Ahmad Sanusi telah wafat.<sup>22</sup>

Pada tanggal 12 Agustus 1992, Ahmad Sanusi dianugrahi Piagam Penghargaan dan Bintang Maha Putera Utama oleh Presiden Suharto. Kemudian pada tanggal 10 November 2009, yang pada saat itu dipimpin oleh Dr. H. Susilo Bambang Yudhoyono sebagai Presiden Republik Indonesia, kali kedua Ahmad Sanusi dianugrahi tanda kehormatan Bintang Maha Putera Adipradana yang diterima oleh ahli waris di Istana Negara.<sup>23</sup>

## 5. Karya-karya

Selain Ahmad Sanusi berhak menyandang gelar pahlawan nasional, ia juga berhak menyandang gelar sebagai ulama nusantara awal abad ke-20 M, yang produktif menulis karya

<sup>22</sup> Munandi Saleh, KH. *Ahmad Sanusi: Pemikiran dan Perjuangannya di Pergolakan Nasional*, hal. 23-28.

<sup>23</sup> Munandi Saleh, KH. *Ahmad Sanusi: Pemikiran dan Perjuangannya di Pergolakan Nasional*, hal. 215-216.

dalam berbagai disiplin ilmu.<sup>24</sup> Gunseikanbu, mencatat ada seratus dua (102) karangan dalam bahasa Sunda dan dua puluh empat (24) karangan dalam bahasa Indonesia yang ditulisnya dalam berbagai disiplin ilmu.<sup>25</sup>

Karya-karya Ahmad Sanusi banyak dicetak di percetakan Sayyid Yahya bin Umar, Tanah Abang Weltevere dan ada juga yang dicetak di percetakan Sayyid Abdullah bin Usman, Petamburan Jakarta.

Sedangkan karya K. H Ahmad Sanusi berdasarkan pengakuannya sebagaimana tercantum dalam lampiran Pendaftaran Orang Indonesia yang Terkemuka yang ada di Djawa. (R.A. 31. No. 2119.), untuk disampaikan kepada Gunsekandu Tjabang I, Pegangsaan Timoer 36 Djakarta, ada 125 judul kitab yang terdiri dari 101 judul kitab berbahasa Sunda dan 24 judul kitab berbahasa Indonesia. Adapun judul kitab tersebut adalah sebagai berikut :<sup>26</sup>

- a. Kitab Tafsir Al-Qur'an/Ilmu Tajwid
  - 1) *Raoedlotoel 'Irfan* (17 Boekoe dari 17 Djoez Qoeran)
  - 2) *Tamsijjatoel Moeslimin* (53 Boekoe dari 7 ½ Djoez Qoeran)
  - 3) *Tafsir Maldjaoettolibien* (Djoez Ama)
  - 4) *Tafsier Maldjaoettolibien* (1 Boekoe)
  - 5) *Maldjaoettolibien* (24 Boekoe dari 100 Djoez Ama)
  - 6) *Tidjanul Gilman* (Elmoe Tadjwied Qoeran)
  - 7) *Hiljatoelisan*

<sup>24</sup> Abdullah al-Mahdi, "*Rawdhat al-Irfan fi Ma'rifat al-Qur'an*", Skripsi tidak diterbitkan, Jurusan Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Syarif Hidayatullah, 2007, hal. 27.

<sup>25</sup> Gunseikanbu, *Orang Indonesia yang Terkemuka di Jawa*, Yogyakarta: UGM Press, 1986, hal. 442-443.

<sup>26</sup> Munandi Saleh, *KH. Ahmad Sanusi: Pemikiran dan Perjuangannya di Pergolakan Nasional*, hal. 54

- 8) *Sirodjoel Moeminien* (Doe'a Fadilah Jasin)
  - 9) *Tafsier Soerat Jasin*
  - 10) *Tafsier Soerat Waqi'ah*
  - 11) *Tafsier Soerat Tabarok*
  - 12) *Tafsier Soerat Doechon*
  - 13) *Tafsier Soerat Kahfi*
  - 14) *Jasin Waqi'ah*
  - 15) *Hilaatoel Iman* (Kaifijat Chatam Qoeran)
  - 16) *Silaoel Irfan* (2 Boekoe dari 2 Djoez Qoeran)
  - 17) *Jasin Waqi'ah* (di Gantoeng Loegat dan Keterangannja)
- b. Kitab Hadits
- 1) *Tafsier Boechorie*
  - 2) *Al Hidajah* (Menerangkan Hadits-Hadits Kitab Safinah)
- c. Kitab Ilmu Tauhid/Aqidah
- 1) *Al loe loe oen-Nadid* (Menerangkan Bahasan Ilmoe Taoehid)
  - 2) *Matan Ibrohiem Badjoeri* (Gantoeng Loegat)
  - 3) *Matan Saanoesi* (Gantoeng Loegat)
  - 4) *Madjma'oeel Fawaid* (Tardjamah Qowaidoel Aqoid)
  - 5) *Taoehidoel Moeslimien* ( Tentang Ilmu Taohied)
  - 6) *Taoehidoel Moeslimien*
  - 7) *Tardjamah Djauharotoettaoehid*
  - 8) *Al-Moefmimat* (Menerangkan Pabid'ahan dan Idjtihad)
  - 9) *Hiljatoel Aqli* (Bab Moertad)
  - 10) *Loe Loe oen-Nadie Ilmoe Taoehid*
  - 11) *Al-Moethohhorot* (Bab Moesjrik)
  - 12) *Noeroel Jakin* (Penolakan Ahmadiyah Qadian Lahore, 2 Boekoe)
  - 13) *Oesoeloel Islam*

- 14) *Silahoel Mahijah* Firqoh 73
- 15) *Hoeldjatoel Aqli* (Bab Moertad)
- 16) *Assoejoefossorimah* (Menolak Matjam2 Bid'ah)

d. Kitab Ilmu Fiqh

- 1) *Al-Djaoharotoel Mardijah* (Fiqh Sjafe'i)
- 2) *Tardjamah Fiqih Akbar* (Karangan Imam Hanafi)
- 3) *Hiljatoel Goelam* (Bab Siam)
- 4) *Mifathoe Darissalam*
- 5) *Al Adwijatoessafiah* (Bab Solat Hadjat dan Istikhoroh)
- 6) *Al Oekoedoel Fachiroh* (Menerangkan Istoharoh Moetahadjjiroh)
- 7) *Bab Zakat dan Fitrah*
- 8) *Qowaninoeddinijah* (Bab Zakat)
- 9) *Bab Nikah*
- 10) *Bab Taraweh*
- 11) *Hidajatussomad* (Tardjamah Zoebad)
- 12) *Targib Tahrib*
- 13) *Kitab Talqin*
- 14) *Bab Kematian*
- 15) *Firqoh* (8 Nomer)
- 16) *Bab Woedloe*
- 17) *Bab Bersentoeh*
- 18) *Bab Aer Teh*
- 19) *Kasjifoel Aoeham* (Tentang Menjentoeh Qoeran)
- 20) *Al Aqwaloe Moefidah* (Tentang Adzan Awal)
- 21) *Kitab Bab Tioeng*
- 22) *Dijafah dan Sodaqoh*
- 23) *Al-Isjaroh* (Membedakan antara Dijafah dan Sodaqoh)
- 24) *Al-Oehoed fil Hoedoed*
- 25) *Idjtihad Taqlied*

- e. Kitab Ilmu Bahasa Arab
  - 1) *Doeroesoennahwijjah* (Keterangan Ajurmijah)
  - 2) *Kasifoenniqob* (Tardjamah Qowa'idoel Irob)
  - 3) *Matan Sorof Bina* (Dengan Segala Keterangannya)
  - 4) *Bahasan Nadlom Jaqoeloe* (Ilmoe Sorof)
  - 5) *Tanwiroerribat* (Sejarah Nadom Imriti)
  
- f. Kitab Akhlak/Taswuf/Thariqat/Do'a/Aurod
  - 1) *Misbahoel Falah* (Wiridan Sore dan Soeboeh)
  - 2) *Sirodjul Afkar* (Wiridan Siang dan Malam)
  - 3) *Matolioel Anwar* (Bab Istighfar)
  - 4) *Bab Istighfar*
  - 5) *Miftahoel Gina* (Tentang Tasbeh)
  - 6) *Kitab Asmaoel Husna*
  - 7) *Al Kawakiboeddoerrijjah* (Do'a-do'a Nabi)
  - 8) *Daliloessairien* (Menerangkan Keutamaan Sholawat)
  - 9) *AsmaoelHoesna* (Denganma'nanjasertChoesoesijatnja)
  - 10) *Fadoiloel Kasbi* (Bab Kasab dan Ichtiar)
  - 11) *Al-Madjma'atoel Moefidah* (Menerangkan Tiga Kitab)
  - 12) *Attamsijatoel Islamijjah* (Manaqib Imam Ampat)
  - 13) *Fachroel Albab* (Manaqib Wali-wali)
  - 14) *Doe'a Nabi Ibrohiem*
  - 15) *Mandoematurridjal* (Tawasoel Kepada Aulia)
  - 16) *'Aqoiduddoerur* (Mema'nakan Kitab Barzandji)
  - 17) *Manaqib Sjech Abdoel Qodier Djaelani*
  - 18) *Tardjamah Kitab Hikam*
  - 19) *Al Djawahiroel Bahijah* (Tentang Adab-adaban Istri)
  - 20) *Pangadjaran Istri* (2 Nomer)
  - 21) *Al-Djawahiroel Bahijjah* (Peradaban Istri)
  - 22) *Tarbijatoel Islam* (Menerangkan Adab-adab Islam)

- g. Kitab Ilmu Mantiq
  - 1) *Moethjjatoel Goelam* (Tardjamah Manteq Soelam)
- h. Kitab Ilmu Bade'
  - 1) *Al-Kalimatoel Mubajjinah* (Ilmoe Bade')
- i. Kitab Ilmu Bayan
  - 1) *Kifijatoel Moebtadie* (Bahasan Sameqondie Ilmu Bajan)
- j. Kitab Sejarah
  - 1) *Tarich Ahli Soennah*
  - 2) *Lidjamoel Goeddar* (Bab Ajah Boenda Nabi)
  - 3) *Miftahoerrahmah* (Bab Hadijah)
- k. Kitab Jum'ah
  - 1) *Tanbihoettoelabah* (Choetbah Djoemah)
  - 2) *Bab Djoemah*
  - 3) *Sirodjoel Oemmah* (70 Choesoesijat Djoemah)
  - 4) *Fathoel Moeqlatain* (Tentang Pendirian Djoemah)
- l. Kitab Munadoroh
  - 1) *Tardjamah Ilmoe Munadoroh*
- m. Lain-lain
  - 1) *Tasjqiqoel Aoeham* (Menolak majalah Tjahaja Islam)
  - 2) *Silahoel Basil* (Menolak Kitab Tazahiqoel Bathil)
  - 3) *Arroe'oedijjah* (Menolak Dowabit Qontoerijah)
  - 4) *Al-Hidajatoel Islamijjah* (10 Buku Huruf Latin)
  - 5) *Tahdziroel Afkar* (Menolak Kitab Tasfijatoel Afkar)
  - 6) *Tahdziroel Awam* (Menerangkan Kesetiaan Majalah Tjahaja Islam)
  - 7) *Tolakan Kepada Fotohat*
  - 8) *Koersoes Al-Ittihad*
  - 9) *Pengadjaran Al-ittijihad* (7Nomer)

- 10) *Tabligoel Islam* (10 Nomer)
- 11) *Addaliel* (10 Nomer)
- 12) *Noeroel Iman* (5 Nomer)
- 13) *Mindoroh*
- 14) *Bab Adzan Awal*
- 15) *Hoedjdjatoel Qot'ijjah*
- 16) *Al-Moefid* (6 Nomer)
- 17) *Al-Kalimatoel Moezhiqoh*
- 18) *Tanwiroeddoelam fi Firoqil Islam*
- 19) *Koersoes Lima Ilmoe* (10 Nomer)
- 20) *Addaliel* (10 Nomer)<sup>27</sup>
- 21) *Hidajatoel Azkija* (Tarjamah Azkija)
- 22) *Sirodjoel Wahadj* (Kitab Mi'radj)
- 23) *Miftahoel Djannah*
- 24) *Ajjuhal Walad Gozalie* (Tardjamah)
- 25) *Tardjamah Risalah Qoedsijah*

Selain dari judul-judul kitab tersebut di atas, menurut pengakuan keluarga masih ada karangan lainnya yang belum tercatat baik yang masih dalam bentuk manuskrip (tulisan tangan), yang belum tercetak, maupun yang sudah tercetak (*print book*), jumlahnya diperkirakan sekitar 400-an judul kitab.

---

<sup>27</sup> Sumber : Dari Arsip Nasional Republik Indonesia. Dalam Lampiran Daftar Orang-orang Indonesia Terkemoea di Djawa. R.A. 31. No .2119. Jakarta. (telah di klasifikasikan judul-judul kitab tersebut sesuai dengan pembidangan keilmuan yang ada pen.).

## B. Deskripsi Tafsir *Rawdhat al-'Irfân Fî Ma'rifat al-Qur'ân*

Kegiatan Dakwah melalui pengajian dan ceramah keagamaan baik pada santri maupun pada masyarakat sudah dilakukan oleh Ahmad Sanusi semenjak kepulangannya dari Mekkah al-Mukarromah yaitu dengan mengabdikan diri untuk mengajar kurang lebih 6 tahun di Pesantren Cantayan yang di pimpin ayahnya sendiri KH Ahmad Sanusi..

Kegiatan kepengarangan Sanusi bisa dikategorikankedalam tiga bagian. Pertama. Mengarang sebagai bagian dari kegiatan pengajian kepesanytenan. Kedua, mengarang dalam kondisi tahanan kota di Batavia (1927-1934). Ketiga, mengarang sebagai jawaban terhadap faham keagamaan yang berbeda dengan yang dianutnya.<sup>28</sup> Tafsir *Rawdhat al-'Irfân* dan *Malja at-Thalibin* di tulis dalam situasi penulisan yang berbeda.

### 1. Sekilas tentang Tafsir *Rawdhat al-'Irfân Fî Ma'rifat al-Qur'ân*

- Nama Kitab : Tafsir *Raudatul Irfan Fi Ma'rifati al-Qur'an*
- Pengarang : K.H Ahmad Sanusi bin K.H Abdurrahim
- Jilid : 2 jilid, jilid pertama berisi Juz 1-15 dan jilid kedua berisi juz 16-30
- Tulisan : Arab *Pégon*
- Bahasa : Sunda
- Jumlah Halaman : Jilid 1, 498 hal dan Jilid 2, 1255 hal

<sup>28</sup> Fadil Munawaar Manshur, *Rawdhat al-'Irfân Fî Ma'rifat al-Qur'ân karya Kiai Haji Ahmad Sanusi : Analisi Semiotik dan Resepsi*, Tesis, Yogyakarta : PPs UGM, 1992. Hal.109.

Gambar 1  
*Tafsir Rawdhat al-'Irfân Fî Ma'rifat al-Qur'ân*



2. Kondisi Sosial Keagamaan pada saat penulisan kitab

Kitab tafsir ini termasuk kitab klasik berdasarkan terbitnya tafsir yaitu tahun 1930-an, dalam menafsirkan dan penerjemahan terhadap tafsir *Rawdhat al-'Irfân Fî Ma'rifat al-Qur'ân* yang dilakukan yaitu sama persis dalam *Tafsir Jalâlây*n dengan kata perkata. Hal ini berdasarkan rujukan yang di nukil oleh Ahmad Sanusi.<sup>29</sup>

Tafsir *Rawdhat al-'Irfân Fî Ma'rifat al-Qur'ân* adalah kitab tafsir al-Qur'an berbahasa Sunda yang terdiri dari matan (teks al-Qur'an), terjemahan matan, dan syarah. Kemudian, disisipi

<sup>29</sup> Fadil Munawaar Manshur, *Telaah Resepsi atas Kisah-Kisah Nabi Yusuf dalam Karya-Karya Sastra Islam Khas Pesantren*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008, hal. 65. Diantara rujukan dalam menulis tafsir *Rawdhat al-'Irfân Fî Ma'rifat al-Qur'ân* yaitu, *Tafsir Mafâtiḥ al-Ghayb*, *Ma'âlim al-Tanzil*, *al-Kasyf wa al-Bayân*, *al-Burhân fî Ulûmi al-Qur'ân*, *R h al-al-Ma'âni*, *Ruh al-Bayân* dan lain-lain.

dengan masalah tauhid yang cenderung beraliran 'Asy'ari dan masalah fiqih yang mengikuti madzhab Syafi'i. Kedua madzhab dalam Islam itu memang dianut oleh kebanyakan masyarakat muslim di wilayah Jawa Barat.<sup>30</sup>

Tidak ditemukan alasan khusus mengenai latar belakang Ahmad Sanusi menyusun kitab tafsir *Rawdhat al-'Irfân Fî Ma'rifat al-Qur'ân*. Namun dari hasil wawancara penulis dengan keluarganya, muridnya dan tokoh sejarawan, mereka berpendapat bahwa salah satu hal yang melatarbelakangi Ahmad Sanusi menyusun kitab tafsir ini adalah untuk lebih mempermudah masyarakat Sunda dalam mempelajari dan mendalami al-Qur'an dan memenuhi kebutuhan intelektual masyarakat Sunda dalam bidang keagamaan. Selain itu, Ahmad Sanusi juga mempunyai semangat yang tinggi dalam menyampaikan ilmu kepada masyarakat dan memiliki hobi menulis kitab-kitab yang berisi tentang ajaran Islam. Karena produktif membuat karya inilah, Ahmad Sanusi digolongkan kepada salah satu ulama Sunda produktif bersama Rd. Ma'mun Nawawi dan Abdullah Ibn Nuh.<sup>31</sup>

Kemudian tidak diketahui juga secara pasti kapan tafsir *Rawdhat al-'Irfân Fî Ma'rifat al-Qur'ân* ditulis. Akan tetapi, Menurut Maman Abdurrahman,<sup>32</sup> tafsir ini ditulis oleh Ahmad Sanusi di Sukabumi, pada tahun 1935 M, dengan dibantu oleh kedua orang muridnya yaitu *Ajengan* Misbah dan *Ajengan* Kosasih. Pada saat itu, beliau baru kembali dari pengasingan di Batavia Centrun kurang lebih 7 (tujuh) tahun sebagai tahanan politik oleh kolonial Belanda.

<sup>30</sup> Mafri Amir, "*Literatur Tafsir Indonesia*, hal. 99.

<sup>31</sup> Munandi Shaleh, *Wawancara*, Sukabumi, Sabtu 23 Desember 2017

<sup>32</sup> Maman Abdurrahman adalah cucu Ahmad Sanusi, sekaligus sepeuh Pondok Pesantren Syamsul Ulum, Gunung Puyuh, Sukabumi semasa hidupnya.

*Tafsir Rawdhat al-'Irfân Fî Ma'rifat al-Qur'ân* karya KHAS (1888-1950) ditulis bersamaan saat Haji Hasan Mustafa (1852-1930) menulis *Qur'ân al-Adzîmi* sekitar awal abad ke-20. *Rawdhat al-'Irfân Fî Ma'rifat al-Qur'ân* dengan aksara *pegon* ditulis dengan sistem terjemah antar baris (*interliner, logat gantung*), tafsirannya diletakan di pinggir. Tafsir ini terdiri dua jilid (Juz 1 s/d 15 dan Juz 16 s/d 30). Tafsir ini disambut dengan baik para ulama dan masyarakat priangan.<sup>33</sup>

### 3. Proses Penulisan Kitab

Tafsir *Rawdhat al-'Irfân* dilihat dari proses penciptaannya terdiri dari 2 bagian. Bagian pertama adalah yang terkandung dalam naskah atas 2 bagian. Bagian pertama adalah yang terkandung dalam naskah A (juz 1-15), sedangkan bagian kedua termuat dalam naskah B (juz 16-30). Tafsir *Rawdhat al-'Irfân* pada naskah A dan pada naskah B berbeda sejarah penyusunannya teks Tafsir *Rawdhat al-'Irfân* bermula dari bentuk tulisan tangan, dan akhirnya disalin kedalam bentuk buku cetak tulisan tangan.<sup>34</sup>

Pada naskah A, proses penyusunan Tafsir *Rawdhat al-'Irfân* dalam bentuk lisan dilakukan Kyai Sanusi bersama 30 santri yang setia mengikuti pengajian yang disampaikannya dimana mereka mencatat setiap ayat al-Qur'an, terjamahan, dan penjelasan yang disampaikannya. Hasil mereka itu dikumpulkannya oleh seorang penulis (*katib*) yang dipercayai Kyai Sanusi, yaitu Muhammad Busyra. Setelah terkumpul,

<sup>33</sup> Jajang A.Rohmana, Kajian al-Qur'an di Tatar Sunda : Sebuah Penelusuran Awal, Jurnal Suhuf, Vol. 6No. 1 2013 hal. 214, lihat.Fadhil Munawar, *Telaah Resepsi atas Kisah-Kisah Nabi Yusuf dalam Karya-Karya Sastra Islam Khas Pesantren*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008, hal. 66. Ia menjelaskan bahwa penyajian pada tafsir *Raudhatul Irfan Fi Ma'rifati al-Qur'an* ada pemisah antara matan teks al-Qur'an dan Syarah teks yang diletakan di pinggir.

<sup>34</sup> Mafri Amir, "*Literatur Tafsir Indonesia*, hal. 101.

Busyara menyalin kembali seluruh catatan santri itu. Setelah selesai, salinan teks diserahkan kepada Kyai Sanusi untuk diperiksa jika ada kemungkinan kesalahan yang disengaja atau tidak. Persetujuan Kyai Sanusi dapat dilihat dari diizinkan-nya teks tersebut untuk diterbitkan. Setelah Muhammad Busyara wafat, Kyai Sanusi menunjuk (*Katib*) baru, yaitu Muhammad Yahya. Hasil penyalinan Muhammad ibn Yahya inilah yang kemudian dicetak berulang-ulang dari percetakan yang pertama sampai dengan percetakan yang ke-10. Penerbitan teks ini dilakukan dalam cetak batu (Litografi) yang ditulis dengan tangan kemudian dicetak di percetakan Pesantren Gunung Puyuh Sukabumi dan percetakan Orba Shakti Bandung. Dimulai pada percetakan ke-2 sampai ke-10, Tafsir *Rawdhat al-'Irfân* yang disalin Muhammad ibn Yahya dicetak di Sukabumi, Cianjur, dan Bandung. Karena tarif pajak yang dikenakan pemerintah Kolonial Belanda terlampaui tinggi, maka percetakan milik Pesantren Gunung Puyuh dijual. Dengan alasan ketiadaan percetakan itulah, maka percetakan Tafsir *Rawdhat al-'Irfân* dilakukan diluar. Jumlah naskah yang dicetak sebanyak 10 kali, jadi naskah cetakan yang dicetak setiap kali penerbitan adalah 5.000 naskah, sementara Tafsir *Rawdhat al-'Irfân* telah naik cetak sebanyak 10 kali, jadi naskah cetakan Tafsir *Rawdhat al-'Irfân* yang tersebut dimasyarakat Sunda 50.000 naskah, dan semua cetakan itu berdasarkan salinan Muhammad bin Yahya.

Naskah B memuat juz 16-30 yang ditulis oleh Kyai Sanusi sendiri. penulisan tafsir tersebut terhenti dengan kemangkatan beliau menghadap Sang Khalik. Sedangkan juz ke-29 dan juz ke-30 telah selesai ditulisnya dan lebih awal diterbitkan, mengingat banyaknya permintaan dari para kyai setempat untuk segera menerbitkan juz terakhir ini. Setelah beliau

wafat yakni tahun 1950 M. penulisan tafsir *Rawdhat al-'Irfân Fî Ma'rifat al-Qur'ân* pun terhenti. Dengan demikian Tafsir *Rawdhat al-'Irfân* pada naskah B ini memiliki naskah tulisan tangan Kyai Sanusi, tapi keadaan naskah teks tersebut telah rusak sehingga sulit terbaca. Kerusakan ini meliputi kerusakan kertas dan kerusakan tulisan sehingga tidak mungkin untuk direproduksi. Kemudian dilanjutkan kembali penulisannya tersebut pada tahun 1982 M oleh putra beliau, yaitu: *pertama*, Ahmad Zarkasih, ia menulis mulai juz ke-16 sampai juz ke-18, dan juz ke-26 sampai juz ke-29, *kedua*, Badri Sanusi, ia menulis mulai juz ke-19 sampai juz ke-25 sampai juz ke-25 dengan dibantu oleh sekretarisnya yaitu Maman Abdurrahman. Karena tulisannya dipandang kurang baik, maka penyalinan ke bentuk cetakan tulisan tangan dilakukan oleh seorang penulis yang ditunjuk langsung oleh Badri Sanusi, yaitu Acep Manshur. Penyalinan oleh Acep Manshur itu dilakukan pada cetak batu kemudian dicetak dan diterbitkan oleh Pesantren Gunung Puyuh. Penerbitan Tafsir *Rawdhat al-'Irfân* naskah B ini baru dapat dilakukan pada akhir 1990 karena berbagai hambatan, seperti penyalinan dari teks asli oleh Badri Sanusi memakan waktu yang lama, dan penyalinan ulang oleh Acep Manshur juga membutuhkan waktu yang lama. Dengan demikian Tafsir *Rawdhat al-'Irfân* naskah B ini baru diterbitkan satu kali dengan jumlah naskah kurang lebih 5000 eks.

Penulisan dan penyusunan tafsir *Rawdhat al-'Irfân Fî Ma'rifat al-Qur'ân* ini selesai genap 30 juz pada tahun 1987, kurang lebih menghabiskan waktu 5 tahun, dengan total 1255 halaman termasuk do'a penutup sebanyak 5 halaman lebih yang terbagi menjadi dua jilid. Jilid pertama, mulai juz ke-1 sampai juz ke-15, yakni mulai surah al-Fatihah sampai

pertengahan surah al-Kahfi, sedangkan jilid kedua, mulai dari juz ke-16 sampai juz ke-30, yakni dari pertengahan surah al-Kahfi sampai dengan surah al-Nas. Pada tahun yang sama tafsir ini pun dicetak secara lengkap 30 juz untuk pertama kalinya dipercetakan Orba Sakti, Jalan Pandu Bandung Jawa Barat sampai tahun 1990-an. Kemudian pada tahun 2000 sampai sekarang, pindah ke percetakan C.V. Lestari Grafika, Sukabumi dan dicetak dibawah tanggung jawab Yayasan Asrama Pesantren Syamsul Ulum Gunung Puyuh Sukabumi.

Tafsir *Rawdhat al-'Irfân Fî Ma'rifat al-Qur'ân* memiliki hak cipta yang dilindungi oleh undang-undang Nomor 17 Pasal 44 Ayat 1-2 Tahun 1987 (Muhammad Abdurrahman Badri sanusi). Kitab ini diterbitkan oleh Yayasan Asrama Pesantren Gunung puyuh Sukabumi. Pemberian nomor halaman dilakukan secara urut bersambung jilid pertama yaitu dari halaman 2 sampai halaman 460, sedangkan jilid 2 yaitu halaman 461 sampai halaman 1177. Diakhir halaman kitab Tafsir *Rawdhat al-'Irfân Fî Ma'rifat al-Qur'ân* juga ditulis Doa' Khotmil Qurân dari halaman 1178 sampai halaman 1185.<sup>35</sup>

Sampai saat ini tafsir *Rawdhat al-'Irfân Fî Ma'rifat al-Qur'ân* masih mengalami cetak ulang kurang lebih sebanyak 12 kali. Menurut Maman Abdurrahman, tafsir ini dicetak maksimal setiap dua tahun sekali dan disebarakan ke berbagai daerah di Jawa Barat. Saat ini penulis Alhamdulillah mempunyai Tafsir *Rawdhat al-'Irfân Fî Ma'rifat al-Qur'ân* lengkap 2 Jilid.

Kitab *Raudatul Irfan fi Ma'rifati al-Qur'an* dapat dikatakan sebagai *starting point* ditengah tradisi tulis baca di dunia pesantren yang belum cekatan dalam menghasilkan karya

---

<sup>35</sup> Ahmad Sanusi, Tafsir *Raudhatul Irfan fi Ma'rifati al-Qur'an* Sukabumi: Pesantren Gunungpuyuh t.th

tafsir yang utuh. Tidak kurang dari sekian banyak pesantren di ranah parahyangan mempergunakan kitab tafsir ini dalam proses belajar-mengajar. Begitu juga pengajian kampung di lingkungan masyarakat yang dibimbing oleh para alumni pesantren-pesantren di Jawa Barat, baik yang dilakukan secara rutin (berkala) maupun pada waktu tertentu (insidental).

Tafsir ini tidak dipisahkan dengan tafsir sebelumnya, dan kemungkinan tafsir *Rawdhat al-'Irfân Fî Ma'rifat al-Qur'ân* dipengaruhi tafsir *Malja' at-Thâlibîn Fî Tafsîr Kalâm Rabb al-'Alamîn* yang merupakan tafsir pertama yang ditulis KHAS (1888-1950).<sup>36</sup>

KHAS (1888-1950) dalam menyelesaikan karya tafsir *Rawdhat al-'Irfân Fî Ma'rifat al-Qur'ân* setidaknya memiliki aspek dalam kehidupan sosialnya. *Pertama*, statusnya sebagai ulama atau *ajengan* di pesantren. *Kedua*, keaktifan politik upaya mengusir penjajah kemudian di tahan dan menulis. *Ketiga*, kegiatan penulisan tafsir yang merupakan hasil jawaban atas dasar warna keagamaan yang tidak sesuai dianut masyarakat setempat umumnya masyarakat Nusantara.<sup>37</sup>

#### 4. Contoh Penafsiran

Salah satu contoh bagaimana KH. Ahmad Sanusi menafsirkan dalam Surat Al-Fatihah ayat 1-7 :

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ① الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ② الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ③  
 مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ ④ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ⑤ أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ⑥  
 صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ ⑦

<sup>36</sup> Jajang A Rohmana, *Sejarah Tafsir al-Qur'an di Tatar Sunda*, Bandung: Mujahid Pres, 2014, hal. 198.

<sup>37</sup> Jajang A Rohmana, *Sejarah Tafsir al-Qur'an di Tatar Sunda*, hal. 145.

كثر اغن ) ١ ( د تورنكن دى مكة ) ٢ ( اية نا فاتحة توجه اية , كلمة نا دوا  
فولوه توجه خروفنا سراتوس اوفة فوله حرف ) ٣ ( حكم نا مچ بسم الله چك  
( مذهب شافعي حنبلي واجب , چك مذهب حنفي مالك هنت واجب ) ٤  
مچ الفاتحة مذهب شافعي , حنبلي, مالك ايت واجب دنا صلاة چك حنفي  
منغ ماچ اية سيجين

Gambar 2  
Tafsir Surat Al-Fatihah dalam  
Tafsir *Rawdhat al-'Irfân Fî Ma'rifat al-Qur'ân*



Makna gandung:

1. Kalawan jeuneungan Allah anu mangparin nikmat geudeu tur anu mangparin nikmat leutik.

2. *Ari sakabeh puji eta kagungan Allah anu ngurus sakabeh alam*
3. *Anu maparin nikmat geudeu anu maparin nikmat leutik*
4. *Anu kagungan karajaan dina poe kiyamah*
5. *Wungkul ka gusti ibadah abdi jeung wungkul ka gusti pitulung abdi*
6. *Muga-muga nuduhkeun ka abdi kana agama anu beuneur*
7. *Nyaeta agamana sakabeh jalma anu parantos maparin nikmat gusti kaeta sakabeh jalma anu heunteu di buntuan kaeta sakabeh jalma jeung heunteu kasar eta sakabeh jalma*

Terjemah bahasa Indonesia

1. Dengan menyebut nama Allah yang memberikan nikmat besar dan memberikan nikmat kecil
2. Segala puji kebesaran Allah yang mengurus seluruh alam
3. Yang memberikan nikmat besar dan nikmat kecil
4. Yang mempunyai kerajaan diakhir kiamat
5. Hanya kepada Allah hamba beribadah dan hanya kepada Allah hamba meminta pertolongan
6. Semoga Allah tunjukan kepada hamba agama yang benar
7. Yaitu agama semua manusia yang telah memberikan nikmat Allah ke seluruh manusia yang tidak ada ujungnya kepada semua manusia dan tidak terlewatkan kepada semua manusia.

Keterangan:

*Diturunkeun di Mekkah, ayatna fatimah tujuh ayat, kalimatna dua puluh tujuh, hurufna saratus opat puluh huruf, hukumna maca bismillah ceuk madzhab Syafi'i jeung Hambali wajib, ceuk madzhab Maliki jeung Hambali heunteu wajib, maca al-Fatihah ceuk madzhab Syafi'i, Maliki, Hanbali eta wajib dina*

*shalat, cek madzhab Hanafi meunang maca ayat sejen.*

Terjemah bahasa Indonesia :

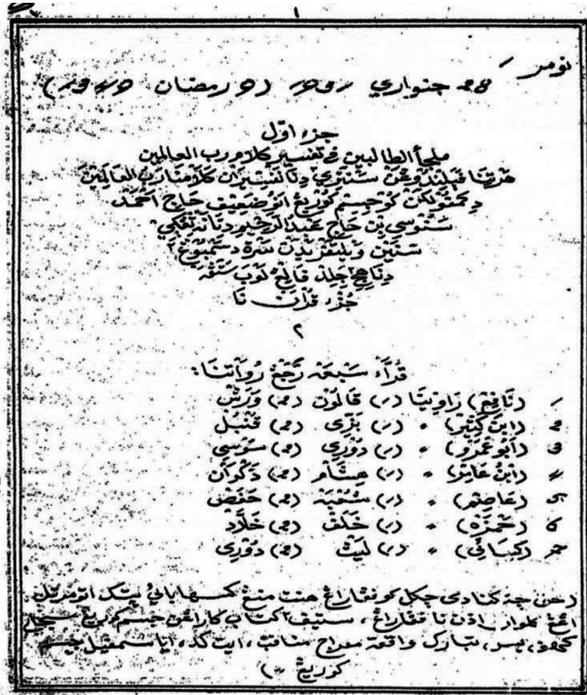
Diturunkan di Mekkah, ayatnya berjumlah tujuh ayat, kalimatnya berjumlah dua puluh tujuh, hurufnya berjumlah seratus empat puluh huruf, hukumnya membaca bismillah menurut madzhab Syafi'i dan Hambali wajib, kalau menurut madzhab Maliki dan Hambali tidak wajib, membaca al-Fatihah menurut madzhab Syafi'i, Maliki, Hambali, itu wajib dalam shalat, menurut madzhab Hanafi boleh membaca ayat yang lain.

### C. Deskripsi Kitab Tafsir *Malja' at-Thâlibîn Fî Tafsîr Kalâm Rabb al-'Alamîn*

1. Sekilas tentang Tafsir *Malja' at-Thâlibîn Fî Tafsîr Kalâm Rabb al-'Alamîn*
  - Nama Kitab : Tafsir *Malja' at-Thâlibîn Fî Tafsîr Kalâm Rabb al-'Alamîn*
  - Pengarang : K.H Ahmad Sanusi bin K.H Abdurrahim
  - Jilid : Tiga Jilid
    - Jilid 1 = Juz 1-10
    - Jilid 2 = Juz 11-20
    - Jilid 3 = Juz 30
  - Tulisan : Arab *Pégon* Litograf
  - Bahasa : Sunda

Gambar 3

Tafsir Malja' at-Thâlibîn Fî Tafsîr Kalâm Rabb al-'Alamîn



2. Kondisi Sosial Keagamaan pada saat penulisan kitab Tafsir *Malja' at-Thâlibîn Fî Tafsîr Kalâm Rabb al-'Alamîn* merupakan tafsir berbahasa sunda yang ditulis oleh Ahmad Sanusi. Tafsir *Malja' at-Thâlibîn* (1931-1932) ini ditulis dalam situasi pengasingannya di Batavia Centrum. Boleh dikatakan tafsir sanusi lainnya banyak dipengaruhi ini. Tafsir berbahasa Sunda ini dipublikasikan satu bulan sekali, sebuah pola publikasi yang dirintis 'Abduh melalui *al-Manar* di Mesir dan diikuti terbitan kaum reformis di Indonesia.<sup>38</sup>

<sup>38</sup> Jajang A Rohmana, *Polemik Keagamaan Dalam Tafsir Malja' AT-Talibin Karya K.H. Ahmad Sanusi*, Jurnal Suhuf Kemenag Vol. 10 No. 1 Juni 2017, hal.35

Tafsir *Malja' at-Thâlibîn* umumnya diberi judul pengadjaran dengan Bahasa Soenda atau kadang Tapsir Bahasa Soenda. Nama *Malja' at-Thâlibîn Fî Tafsîr Kalâm Rabb al-'Alamîn* yang artinya dalam bahasa sunda “*Tempat Panyalindungan Para Santri/Murid dina Nafsirkeun Al-Qur'an*”, atau dalam bahasa Indonesianya yaitu tempat berlindungnya para santri dalam menafsirkan Al-Qur'an Tidak jelas mengapa judul tersebut berubah-ubah dan kiranya perlu kajian lebih lanjut. Akan tetapi, Dadang Darmawan dalam Disertasinya mengasumsikannya terkait argumen Sanusi bahwa ia tidak menafsirkan, tetapi sekedar memberi pengajaran pada santrinya dengan menyadur tafsir-tafsir sebelumnya.<sup>39</sup>

### 3. Proses Penulisan Kitab

Tafsir ini ditulis menggunakan aksara *pegon* dengan bentuk uraian yang lebih menyerupai *Tafsir al-Jalâlain*. Karena tidak menggunakan pola terjemah antar baris, maka tulisannya tidak terlalu kecil sebagaimana karya tafsir Sanusi lainnya, *Rawdhat al-'Irfân*. Tafsir ini disusun sampai Juz 9 (Surah al-A'raf/7) dalam 28 jilid tipis. *Malja' at-Thâlibîn* bukan tafsir Al-Qur'an berbahasa Sunda pertama yang ditulis Sanusi, karena jauh sebelumnya ia sudah mempublikasikan tafsir *Rawdat al-'Irfan* tahun 1912. Meskipun boleh jadi karya tafsir Sanusi yang terbit sesudah *Malja' at-Thâlibîn* banyak di pengaruhi tafsir ini. Sanusi menulisnya dalam situasi pembuangan di Batavia Centrum. Edisi pertama dipublikasikan pada 28 Januari 1931. Pemasarannya umumnya di sekitar Priangan, Batavia, Banten hingga Purwakarta. Dari 28 jilid yang sempat terbit, 20 jilid

---

<sup>39</sup> Dadang Darmawan, *Ortodoksi Tafsir, Respon Ulama terhadap Tafsir Tamsijatoel Moeslimien Karya K.H Ahmad Sanusi*, Disertasi, Jakarta: Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2009, hal. 127

diterbitkan di Batavia, sementara sisanya di Sukabumi. Setiap jilid rata-rata membahas tidak lebih dari setengah juz Al-Qur'an dengan kisaran ketebalan rata-rata 50 halaman. Di setiap cover jilidnya sering dicantumkan iklan karya Sanusi lainnya yang cenderung menyerang kaum reformis, permohonan doa bagi pelanggan yang sudah meninggal dunia, dan sejumlah ralat<sup>40</sup>.

Di jilid pertama tafsirnya, Sanusi menyebutkan bahwa tafsirnya in diambil dari sumber tafsir-tafsir standar (*mu'tamad*). Ia tidak merincinya, tetapi dari uraiannya ia misalnya mengutip *Tafsir Kabîr Mafâtiḥ al-Ghayb* karya Fakhruddin ar-Râzî (w. 603 H/1206 M), *Ma'âlim Tanzîl* karya al-Baghâwî (w. 464 H/1071 M), *al-Kasyf wa al-Bayân* karya ats-Tsa'labî, *al-Burhân fi 'Ulûm Al-Qur'ân* karya az-Zarkasyi dan lainnya.

Ia kemudian menjelaskan beberapa informasi tentang Al-Qur'an dan surah yang akan dibahasnya seperti seputar imam *qira'at*, jumlah surah, ayat, huruf, sejarah pengumpulan Al-Qur'an dan lainnya.<sup>41</sup> Sementara dalam tafsirnya, selain uraian makna ayat secara per kata atau per kalimat, penjelasan dari sudut *qira'at* tampak juga menonjol. Aspek *qira'at* kiranya tidak pernah didapatkan dalam tradisi tafsir Sunda yang lain. Selain karena latar belakang Sanusi yang pernah mendalami *qira'at* di beberapa Pesantren Sunda, aspek ini terkait dengan segmentasi *Malja' at-Thâlibîn* yang kemungkinan ditujukan bagi kalangan santri sehingga aksara dan uraiannya hanya yang dipandang relevan dan penting saja.<sup>42</sup>

<sup>40</sup> Lihat Cover Kitab Tafsir *Malja' AT-Talibin* Karya K.H. Ahmad Sanusi di terbitkan pada tanggal 28 Agustus 1931

<sup>41</sup> Jaja Zarkasyi & Moh. IndraNazaruddin,. "K.H. Ahmad Sanusi dan Kontribusinya dalam Penafsiran Al-Qur'an", Jurnal Bimas Islam Departemen Agama RI, 2008. hal. 99-101.

<sup>42</sup> Husen Hasan Basri., *Warisan Intelektual Islam Indonesia: Telaah atas Tafsir Malja' at-Thalibin dan Tamsyiyat al-Muslimin* Karya Kiai Haji Ahmad Sanusi 1988-1950, Skripsi, Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah, 2000, hal. 361-387.

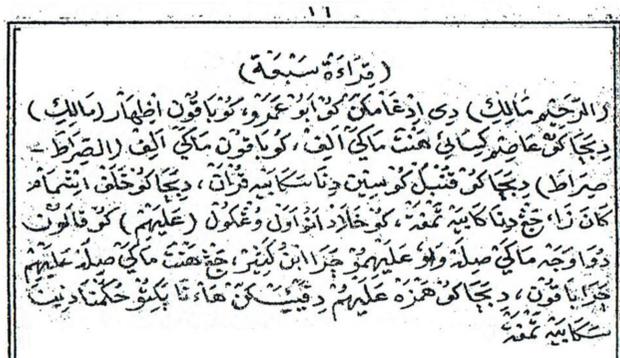
Tafsir *Malja' at-Thâlibîn* hanyalah satu dari sekian banyak tafsir yang disusun Sanusi. Selain tafsir ini, ia misalnya juga menyusun tafsir lainnya yang berbahasa Melayu aksara latin dan sempat mengundang polemik, *Tamsjijatoel-Moeslimien fie Tafsierti Kalami Rabbil-'Alamien* (1934-1939). Sanusi juga menulis tafsir *Rawdhat al-'Irfân* sekitar tahun 1912 dengan aksara *pégon* lengkap 30 Juz. Ia awalnya merupakan hasil transmisi lisan saat mengajar di pesantren yang ditranskripsikan oleh sekitar 30 santrinya.<sup>43</sup> Sementara tafsir Sanusi lainnya, sebagaimana sudah dijelaskan, umumnya terkait ayat atau surah tertentu yang boleh jadi ditujukan untuk membantah argumen kaum reformis yang menolak fadilah surah tertentu atau polemik terkait penafsiran ayat tertentu.

#### 4. Contoh Penafsiran

Pencantuman ragam *Qira'at Sab'ah* dalam surat Al-Fatihah:

Gambar 4

Kaidah *Qira'at Sab'ah* surat Al-Fatihah dalam Tafsir *Malja' at-Thâlibîn*



<sup>43</sup> Fadlil Munawwar Manshur., *Ajaran Tasawuf dalam Raudhatul-'Irfan fi Ma'rifatil-Qur'an Karya Kiai Haji Ahmad Sanusi: Analisis Semiotik dan Resepsi*, Tesis, Yogyakarta: Program Pasca Sarjana UGM. 1992, hal 117-118

*Ar-Rahmân Ar-Rahîm* : Diidghamkan oleh Abu 'Amr, Al-Baqun membaca dengan idhar.

*Mâlîki* : dibaca oleh 'Âshim dan Kisâ'i tidak memakai *alif*. Sedangkan oleh Al-Baqun memakai *alif*.

*Ashirâtha- Shirâtha* : dibaca oleh Qunbul dengan *sîn* pada setiap lafadz tersebut di dalam Al-Qur'an. Adapun Khalâf membacanya dengan isymâm dengan *zay* dan pada semua tempat, sedangkan Khalâd membaca yang pertama saja (*ash-Shirâtha*).

'*Alaihim*: Qalun dan Ibnu Katsir membaca dengan dua wajah, yakni dengan *Shilah waw* ('*Alaihimû*), sedangkan Al-Baqun tidak memakai *Shilah* ('*Alaihim*). Adapun Hamzah membaca dengan *Dhomah Ha'* ('*Alaihum*) pada setiap tempat dalam Al-Qur'an.



## BAB IV

# METODOLOGI TAFSIR SUNDA

## AHMAD SANUSI



### A. Metodologi Penafsiran

Yang dimaksud dengan aspek metodologis penafsiran adalah konstruksi “dalam” yang berkaitan dengan prinsip metodologis yang digunakan dalam proses penafsiran. Dalam aspek metodologis ini, arah kajian bergerak pada tiga wilayah : (1) Metode Penafsiran, (2) Nuansa Penafsiran, dan (3) Pendekatan Tafsir.<sup>1</sup>

#### 1. Metode Penafsiran

Metode tafsir yang dimaksud disini adalah suatu perangkat dan tata kerja yang digunakan dalam proses penafsiran Al-Qur’an. Dalam hal ini metode penafsiran terbagi tiga, yaitu : (1) metode tafsir riwayat (*bil ma’tsûr*), (2) metode tafsir pemikiran (*bil Ra’yi*), dan (3) metode tafsir interteks.

---

<sup>1</sup> Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia; dari Hermeneutika hingga Ideologi*, Cet. I, Jakarta: Teraju, 2003, hal. 196.

Dalam menafsirkan Al-Qur'an Tafsir *Rawdhat al-'Irfân* K.H Ahmad Sanusi menggunakan metode penafsiran *bi al-Ra'yi*, yaitu menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an yang didasarkan pada ijtihad mufassirnya dan menjadikan akal pikiran sebagai jalan pikiran utamanya dalam menafsirkan Al-Qur'an. Tafsir *bi al-Ra'yi* memberikan mufassir kebebasan, sehingga mereka lebih otonom berkreasi dalam menginterpretasikan ayat-ayat al-Qur'an selama masih dalam batas yang diizinkan oleh syara' dan kaidah-kaidah penafsiran yang *mu'tabar*.

Namun dalam Tafsir *Malja' at-Thâlibîn* Ahmad Sanusi menggunakan metode penafsiran *bi al-ma'tsûr* (tafsir riwayat), di beberapa tempat tidak menghalangi Sanusi untuk menghubungkan penafsirannya dengan latar sosial-keagamaan pada masanya. Di beberapa bagian Sanusi misalnya tampak kritis terhadap pihak kolonial Belanda dan para pangreh praja sebagai penguasa tentang nasib bangsanya.<sup>2</sup>

## 2. Nuansa Penafsiran

Yang dimaksud dengan nuansa tafsir disini adalah ruang dominan sebagai suatu sudut pandang dari suatu karya tafsir. Misalnya nuansa kebahasaan, teologi, sosial-kemasyarakatan, psikologis, dan seterusnya. Nuansa tafsir dapat disebut juga dengan corak tafsir. kerena dari corak yang dominan inilah sebuah karya tafsir yang satu dapat dibedakan dengan karya tafsir lain.<sup>3</sup>

Jika dicermati dengan seksama atas tafsir ini, maka nuansa penafsiran yang digunakan oleh K. H Ahmad Sanusi

<sup>2</sup> Ahmad Sanusi, *Tafsîr Malja' at-Thâlibîn Fî Tafsîr Kalâm Rabb al-'Alamîn*, Jilid 16, Sukabumi, t.th., hal. 268.

<sup>3</sup> Islah Gusman, *Khazanah Tafsir Indonesia; dari Hermeneutika hingga Ideologi*, Cet. I, Jakarta: Teraju, 2003, hal. 231.

dalam tafsir *Rawdhat al-'Irfân* ini cenderung bercorak *Fiqih*. Contohnya ketika menafsirkan surat al-Fatihah K.H Ahmad menurutnya hukum dalam membaca surah al-Fatihah ketika shalat itu wajib menurut madzhab Syafi'i, Maliki, dan Hambali. Sedangkan menurut Hanafi boleh membaca ayat yang lain.

Melihat dari penafsiran yang dilakukan oleh K. H Ahmad Sanusi dari beberapa ayat maka nuansa penafsiran yang digunakan bercorak *fiqih*. Yaitu penafsiran al-Qur'an yang menitik beratkan pembahasannya pada aspek hukum Islam, dengan mencari keputusan hukum dari al-Qur'an dan berusaha menarik kesimpulan hukum syari'ah berdasarkan ijtihad.

Selain itu, sebagai ulama tradisionalis, Ahmad Sanusi melalui tafsir *Malja' at-Thâlibîn* juga cenderung menunjukkan pemihakannya pada ajaran *Ahlus Sunnah wa al-Jama'ah* (Aswaja), baik dalam fikih, teologi, dan sedikit tentang tasawuf.

Dalam fikih, kecenderungannya pada mazhab Syafi'iyah misalnya tampak dalam masalah batal wudu karena bersentuhan. Kecenderungannya pada teologi Asy'ari (Sunni) bertebaran dalam sejumlah uraiannya, salah satunya bantahan Sanusi terhadap Muktazilah, Murjiah, Khawarij tentang melihat Allah di akhirat.<sup>4</sup> Sedang kecenderungan pada tasawuf Sunni juga tampak pada penjelasan Sanusi tentang pentingnya ilmu syariat, tarekat, makrifat<sup>5</sup>.

### 3. Pendekatan Tafsir

Pengertian pendekatan tafsir disini dimaknai sebagai titik pijak keberangkatan dari proses tafsir. Itu sebabnya dengan pendekatan tafsir yang sama bisa saja melahirkan corak tafsir

<sup>4</sup> Ahmad Sanusi, , *Tafsîr Malja' at-Thâlibîn Fî Tafsîr Kalâm Rabb al-'Alamîn*, Jilid 15, Sukabumi, t.th., hal.207

<sup>5</sup> Ahmad Sanusi, , *Tafsîr Malja' at-Thâlibîn Fî Tafsîr Kalâm Rabb al-'Alamîn*, Jilid 5, Sukabumi, t.th., hal. 249.

yang berbeda-beda. Ada dua pendekatan : (1) berorientasi pada teks dalam dirinya yang kemudian disebut pendekatan tekstual, dan (2) berorientasi pada konteks pembaca (Penafsir), yang kemudian disebut pendekatan kontekstual.<sup>6</sup>

Dalam hal ini Ahmad Sanusi dalam menulis Tafsir *Rawdhat al-'Irfân* dan *Malja' at-Thâlibîn* beliau lebih berorientasi pada tekstual (Al-Qur'an) yang kemudian diikuti pendekatan kontekstual ketika menulis tafsir pada masanya.

## B. Sistematika Penulisan Tafsir

Aspek teknis penulisan tafsir Al-Qur'an yang dimaksud disini disini adalah suatu kerangka teknis yang digunakan penulis tafsir dalam menampilkan sebuah karya tafsir (aspek luar). Jadi, aspek penulisan ini terkait lebih pada penulisan karya tafsir, yang bersifat teknis, bukan pada proses penafsiran yang bersifat metodologis.

Aspek teknis penulisan tersebut, meliputi lima bagian penting. uraian berikut merupakan penelusuran atas bagian-bagian dalam wilayah teknis penulisan tafsir tersebut dengan kajian rajutan pada setiap kategori.

### 1. Sistematika Penyajian Tafsir

Sistematika penyajian adalah rangkaian yang dipakai dalam menyajikan sebuah tafsir, secara teknis bisa dijadikan dalam sistematika yang beragam. Dalam sisi sistematika penyajian ini, dapat dikelompokkan kedalam dua bagian : (1) Sistematika penyajian runtut, dan (2) Sistematika penyajian tematik. Sistematika penyajian runtut adalah model sistematika penyajian penulisan tafsir yang rangkaian penyajiannya mengacu kepada :

<sup>6</sup> Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia; dari Hermeneutika hingga Ideologi*, hal. 247.

- (1) urutan surah yang ada dalam model mushaf standar, dan
- (2) mengacu pada turunnya wahyu.<sup>7</sup>

Dalam tafsir *Rawdhat al-'Irfân* ini terdiri dari matan teks al-Qur'an, terjemah matan, dan tafsirnya disisi kiri dan kanannya penjelasan tiap-tiap ayat yang telah diterjemahkan. Model penyuguhan tersebut, bukan saja membedakannya dari tafsir yang biasa digunakan di pesantren atau masyarakat Sunda pada umumnya, melainkan berpengaruh banyak pada daya serap para peserta pengajian. Tulisan ayat yang langsung dilengkapi terjemahan di bawahnya dengan tulisan miring akan membuat pembaca langsung bisa mengingat arti setiap ayat. Kemudian, bisa melihat kesimpulan yang tertera pada sebelah kiri dan kanan setiap lembarnya.<sup>8</sup>

Di dalam menulis Tafsir *Rawdhat al-'Irfân* K.H Ahmad Sanusi menggunakan sistematika penyajian terhadap ayat-ayat al-Qur'an ialah sebagai berikut:

- a. Menerjemahkan secara harfiah ke dalam bahasa sunda
- b. Menafsirkan al-Qur'an sesuai dengan *tartib Utsmani*
- c. Maksud dijelaskan di sisi kanan dan kiri matan teks ayat al-Qur'an dan terjemahan. Setiap ayat al-Quran diulas dengan sangat sederhana, tanpa ada upaya untuk memberikan pengkayaan dengan wawasan yang lain, sehingga pembahasan yang dilakukan hanya menekankan pada pemahaman yang ringkas dan bersifat global.
- d. Mengemukakan *asbab al-nuzul*, jumlah ayat, serta huruf-hurufnya.
- e. Tidak banyak mempersoalkan segi bahasa, tetapi lebih megutamakan soal makna.

<sup>7</sup> Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia; dari Hermeneutika hingga Ideologi*, hal. 122.

<sup>8</sup> Mafri Amir, *Literatur Tafsir Indonesia*, hal. 106.

- f. Tidak sampai terperosok masuk ke persoalan paling detail, atau soal-soal yang bersifat parsial (*juz'iyat*), tetapi langsung memasuki masalah yang bersifat universal (*kulliyat*).

Adapun sistematika penulisan dala tafsir *Malja' at-Thâlbîn* sebagai berikut :

- a. Sebelum menafsirkan surat al-Fatihah, diawali dengan penejelasan sebagian ilmu-ilmu Al-Qur'an, jumlah surat, jumlah ayat, jumlah kata, dan huruf-huruf Al-Qur'an beserta sejarah pengumpulan Al-Qur'an, keadaan Al-Qur'an juga membahas tentang Isti'adzah dan hukum ketika akan membaca Al-Qur'an.
- b. Menyebutkan *asbab al-nuzul* ayat, pada ayat yang ada sebab *nuzulnya* dijelaskan dibagian bawahnya.
- c. Penjelasan makna global cenderung perkata atau perkalimat dengan tanda kurung bagi ayat yang ditafsirkan.
- d. Menyebutkan tema dari kelompok ayat yang akan dibahas, dan judul pembahasan tafsir yang dianggap perlu dengan mengutip ayat-ayat Al-Qur'an, hadits dan pendapat para mufassir.
- e. Diakhir penafsiran, penulis menambahkan tentang penjelasan *Qira'at sab'ah* secara detail.

Dengan penjelasan diatas, dapat diketahui bahwa sistematika penyajian tafsir yang di tempuh oleh Ahmad Sanusi dalam Tafsir *Rawdhat al-'Irfân* dan *Malja' at-Thâlbîn* adalah runtut berdasarkan tertib susunan surat yang ada dalam mushaf utsmani atau *Tartib Al-Mushaf* bukan berdasar atas turunnya wahyu atau *Tartib an-nuzuli*.

## 2. Bentuk Penyajian Tafsir

Bentuk penyajian tafsir yang dimaksud di sini adalah suatu bentuk uraian dalam penyajian tafsir yang ditempuh mufassir dalam menafsirkan Al-Qur'an. Dalam bentuk penyajian ini, ada dua bagian: (1) bentuk penyajian global (*Ijmali*), dan (2) bentuk penyajian rinci (*Tablili*), yang masing-masingnya mempunyai ciri-ciri tersendiri.<sup>9</sup>

Bentuk penyajian yang digunakan K.H Ahmad Sanusi dalam menafsirkan tafsir *Rawdhat al-'Irfân* cenderung menggunakan bentuk penyajian global (*Ijmali*), selain itu sistematika penulisannya mengikuti susunan ayat-ayat dalam mushaf.

Makanya K.H Ahmad Sanusi memaknakan ayat-ayat yang ditafsirkan secara global dalam bentuk sebuah penafsiran. Hal ini dapat kita lihat ketika K. H. Ahmad Sanusi mengungkapkan ayat secara ringkas dan global tetapi cukup jelas pada penafsiran surah al-Baqarah ayat 219. K.H Ahmad Sanusi menjelaskan bahwa bermain judi lebih besar dosanya daripada manfaatnya, serta perbanyaklah shadaqah dengan membantu orang-orang yang membutuhkan untuk kehidupan setiap harinya.

Pilihan metode *Ijmali* dalam kitab Tafsir Tafsir *Rawdhat al-'Irfân* penjelasan globalnya cenderung menafsirkan perayat dengan mengambil inti dari permasalahan ayat tersebut, ruang tafsir yang rapat dan sempit tidak memungkinkannya memberikan penjelasan yang berbelit-belit.

Sebuah metode yang menjelaskan ayat-ayat al-Qur'an secara ringkas dan padat tapi mencakup di dalam bahasa yang jelas dan populer, mudah dimengerti, dan enak dibaca.

<sup>9</sup> Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia; dari Hermeneutika hingga Ideologi*, hal. 148.

Sistematika penulisannya menuruti susunan ayat-ayat di dalam mushaf. Di samping itu, penyajiannya diupayakan tidak terlalu jauh dari gaya bahasa (*uslub*) bahasa al-Qur'an. Sehingga pendengar dan pembacanya seakan-akan masih tetap mendengar al-Qur'an, padahal yang didengarnya itu adalah tafsirannya.

Metode *ijmali* ini selalu praktis dan mudah dipahami, tidak berbelit-belit. Menjadikan pemahaman al-Qur'an segera dapat diserap oleh pembacanya, terlebih untuk para pemula seperti mereka yang berada dijenjang pendidikan dasar atau mereka yang baru belajar tafsir al-Qur'an di dalamnya terbebas dari kisa-kisah Israiliyat, karena dalam penjelasan ayat-ayat dikemas secara singkat dan jelas, sehingga tafsir yang menggunakan metode *ijmali* relatif murni. Penggunaan metode ini, K. H Ahmad Sanusi menyesuaikan dengan keilmuan masyarakat muslim waktu itu yang masih lemah dari segi keagamaan, dan juga terdapat keistimewaaan pada metode *ijmali* yaitu suatu metode yang cocok bagi masyarakat awam untuk lebih praktis dan mudah dipahami.

Dengan kondisi yang demikian, pemahaman kosa kata dari ayat-ayat suci lebih mudah didapatkan daripada penafsiran yang menggunakan tiga metode lainnya. Hal ini di karenakan didalam tafsir *Ijmali* mufassir langsung menjelaskan pengertian kata atau ayat dengan sinonimnya dan tidak mengemukakan ide-ide pendapatnya secara pribadi.

Sedangkan Metodologi tafsir yang digunakan Sanusi dalam Tafsir *Malja' at-Thâlbîn* cenderung pada metode *tahlili* (analitis) dengan pendekatan *bi al- ma'tsûr*. Sanusi menjelaskan maksud ayat yang dibahasnya dengan berpijak pada pelbagai riwayat (*ma'tsûr*) hadis, *asbâb an-nuzûl*, *Israiliyat*, pendapat sahabat,

*tabiin* atau ulama tafsir klasik. Cara penyajiannya cenderung mengikuti tafsir *al-Jalâlain*, yakni dilakukan secara perkata dengan memberi tanda kurung pada kata yang ditafsirkan.

### 3. Bentuk Penulisan .

Yang dimaksud dengan bentuk penulisan tafsir di sini adalah mekanisme penulisan yang menyangkut aturan teknis dalam penyusunan keredaksian sebuah literatur tafsir. Aturan yang dimaksud adalah tatacara mengutip sumber, penulisan catatan kaki, penyebutan buku-buku yang dijadikan rujukan, seraf hal-hal lain yang menyangkut konstruksi keredaksionlan. Dalam kaitan ini, ada dua hal pokok yang dianalisis: (1) bentuk penulisan ilmiah, dan (2) bentuk penulisan non ilmiah.<sup>10</sup>

Berdasarkan analisis yang dilakukan, bisa disimpulkan bahwa bentuk penulisan kedua tafsir Ahmad Sanusi yaitu tafsir *Rawdhat al-'Irfân* dan *Malja' at-Thâlibîn* merupakan bentuk tulisan non ilmiah.

### 4. Sifat Mufasir

Dalam menyusun sebuah karya tafsir, seseorang bisa melakukannya secara individual, kolektif ( dua orang atau lebih) atau bahkan dengan membentuk tim atau panitia khusus secara resmi. Model inilah yang dimaksud sifat mufasir. Dalam konteks sifat mufasir ini, karya tafsir di Indonesia secara garis besar terbagi menjadi dua macam: (1) individual, dan (2) kolektif atau tim.<sup>11</sup>

Jika dilihat dari proses penyusunan tafsir *Rawdhat al-'Irfân* dan *Malja' at-Thâlibîn* maka akan terlihat sekali tafsir

<sup>10</sup> Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia; dari Hermeneutika hingga Ideologi*, hal. 172.

<sup>11</sup> Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia; dari Hermeneutika hingga Ideologi*, hal. 176.

ini langsung di tulis langsung secara individual oleh Ahmad Sanusi.

Walaupun dalam proses penulisan dan penerbitannya melibatkan beberapa santri dan keluarga untuk menulis dan menyalin kembali beberapa tulisan dan ceramah yang langsung di sampaikan oleh Ahmad Sanusi.

## 5. Sumber-sumber Rujukan

Sumber rujukan adalah literatur tafsir yang digunakan sebagai sumber rujukan oleh penafsir, baik dari segi bahasa, maupun generasi. Literatur tafsir tersebut bisa berupa karya tafsir berbahasa arab, literatur bahas arab yang menjadi acuan, literatur bahsa inggris, literatur bahasa Indonesia atau karya-karya lain yang berhubungan.<sup>12</sup>

Dijilid pertamanya, Ahmad Sanusi meyebutkan bahwa tafsirnya ini diambil dari sumber tafsir-tafsir *mu'tamad*.<sup>13</sup> Ia tidak merincinya, tetapi dari uraiannya ia mengutip misalnya:

- a. Tafsîr Kabîr Mafâtîh Al-Ghaib karya Fakhruddîn Al-Râzi (w. 603 H/1206 M)
- b. Ma-alim Tanzîl karya Al-Baghâwi (w. 464 H/1071 M)
- c. Al-Kasyf wa Bayân karya Al-Tsa'labî
- d. Al-Burhân fî 'Ulûm Al-Qur'ân karya Az-Zarkasy
- e. Tanwîr al-Miqbâs min Tafsîr Ibn Abbas
- f. Ad-Durr Al-Manshûr
- g. Lubâb At-Ta'wîl fî ma'ari at-Tanzîl karya Al-Khâzin

<sup>12</sup> Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia; dari Hermeneutika hingga Ideologi*, hal. 186-188.

<sup>13</sup> Ahmad Sanusi, *Malja' at-Thâlibîn, Pangadjaran Bahasa Soenda*. Jilid 1. Tanah Tinggi No. 191 Batavia Kramat. Kantor Cetak sareng Toko Kitab al-Ittihad, 9 Ramadhan 1349, 28 Januari 1931, hal 2.

## C. Karakteristik Sunda dalam kitab tafsir *Rawdhat al-'Irfân*

### 1. Stratifikasi Bahasa (Undak-Usuk Basa): Wujud Pelestarian Budaya Sunda

Dalam bahasa sunda dikenal tingkat tutur atau undak usuk bahasa yang menyangkut perbedaan-perbedaan yang harus digunakan dalam hal usia, kedudukan, pangkat, tingkat keakraban serta situasi di antara yang disapa dan yang menyapa, atau antara pembicara, lawan bicara, dan yang dibicarakan.<sup>14</sup> Oleh karena itu, bahasa Sunda yang digunakan untuk orang yang lebih muda, lebih tua, atau seusia akan berbeda. Begitupun bahasa yang digunakan kepada lawan bicara dipengaruhi oleh latar belakang sosial, pendidikan, profesi, dan sebagainya. Intonasi pun mempengaruhi kesantunan dalam berbahasa. Jadi, diksi kata kerja, diksi kata ganti orang, diksi kata benda untuk keterangan tempat, diksi untuk kata sifat atau keadaan, dan sebagainya pun berbeda. dengan adanya tingkat tutur dalam bahasa Sunda justru dapat menjadi strategi dalam pembelajaran bahasa untuk pembentuk karakter.<sup>15</sup>

Bahasa Sunda yang digunakan Ahmad Sanusi dalam tafsirnya tidak berbeda dengan yang biasa digunakan masyarakat Sunda pada umumnya. Namun, persoalan muncul ketika bahasa Sunda digunakan sebagai sarana untuk mengaktualisasikan kandungan al-Qur'an. Hal ini menjadi menarik karena penggunaan bahasa Sunda tentunya tidak akan pernah lepas dari nilai-nilai sosial budaya yang ada.

<sup>14</sup> Jajang A Rohmana, "memahami al-Qur'an dengan kearifan lokal: Nuansa Budaya Sunda dalam Tafsir al-Qur'an berbahasa Sunda" *Journal of Qur'an and Hadith Studies*, Vol.3 No. 1 tahun 2014, hal. 87.

<sup>15</sup> Rani Siti Fitriani, "Efeumisme Dalam Bahasa Sunda Sebagai Pendidikan Karakter", *Jurnal Pendidikan Bahasa dan Sastra Indonesia*, 83

Dalam interaksi sosial masyarakat Sunda memperhatikan dan menentukan tingkat bahasa yang akan digunakan sesuai dengan posisinya dalam stratifikasi sosial. Hal demikian dikarenakan tingkatan bahasa tidak saja menunjuk pada perbedaan linguistik, tetapi mempunyai relasi yang sangat erat dengan status seseorang dalam stratifikasi atau hierarki sosial.

Dalam hal ini, Ahmad Sanusi melakukan reposisi mengenai kedudukan dan derajat pihak yang terlibat komunikasi dalam al-Qur'an menurut perspektif bahasa Sunda. Keunikan inilah yang tidak ditemukan dalam hubungan komunikasi sebagaimana yang ditampilkan oleh al-Qur'an. Dalam kitab tafsir *Rawdhat al-'Irfân*, Ahmad Sanusi menggunakan stratifikasi bahasa atau yang dalam kebudayaan Sunda disebut *undak usuk basa* untuk membedakan derajat seseorang.

Namun, karena metode penafsiran yang digunakan oleh Ahmad Sanusi dalam kitab tafsir *Rawdhat al-'Irfân* ini adalah *ijmali*, jadi dalam penyampaiannya Ahmad Sanusi menggunakan bahasa yang ringkas dan sederhana. Sehingga dengan demikian dapatlah diperoleh pengetahuan yang diharapkan dengan sempurna dan sampailah kepada maksud dan tujuannya dengan cara yang mudah serta uraian yang singkat.

a. Penggunaan kata *maot* (Surah al-Baqarah: 154)

وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ ۚ بَلْ أَحْيَاءٌ ۚ وَلَٰكِنَّ لَا تَشْعُرُونَ

*Dan janganlah kamu mengatakan terhadap orang-orang yang gugur di jalan Allah, (bahwa mereka itu ) mati; bahkan (sebenarnya) mereka itu hidup tetapi kamu tidak menyadarinya.*

“Ayat 154 nu maot syahid hakekatna hirup di jero kubur.”<sup>16</sup>

Di sini Ahmad Ahmad Sanusi menafsirkan ayat tersebut secara ringkas dan sederhana serta mudah untuk dipahami oleh masyarakat Sunda. Bahwa seseorang yang meninggal dunia dijalan Allah (mati Sahid) itu pada hakikatnya hidup di dalam kubur (di alam lain) tempat mereka mendapat kenikmatan dari Allah. Dan hanya Allah sajalah yang mengetahui bagaimana keadaan kehidupan di alam tersebut.

Dan kata *maot* dalam bahasa Sunda memiliki arti mati, wafat atau meninggal dunia, kata *maot* ini digunakan oleh masyarakat Sunda pada umumnya hanya ditunjukkan kepada manusia saja. Selain *maot* ada juga *pupus*, *tilar dunya* yang merupakan bahasa Sunda paling halus

b. Penggunaan kata *paeh* (Surah al-Baqarah: 161-162)

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَمَاتُوا وَهُمْ كُفَّارًا أُولَٰئِكَ عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ  
أَجْمَعِينَ ﴿١٦١﴾ خَالِدِينَ فِيهَا لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنظَرُونَ ﴿١٦٢﴾

Sesungguhnya orang-orang kafir dan mereka mati dalam Keadaan kafir, mereka itu mendapat la'nat Allah, Para Malaikat dan manusia seluruhnya.

Mereka kekal di dalam la'nat itu; tidak akan diringankan siksa dari mereka dan tidak (pula) mereka diberi tangguh.

“Ayat 161 neurangkeun yen sakabeh jalema anu paeh kafir eta dila'nat ku Allah ta'ala ku malaikat ku sakabeh jalma anu ngala'nat.”

“Ayat 162 neurangkeun yen sakabeh jalma anu paeh kafir eta langgeung dina naraka moal meunang kaentengan siksaanana.”<sup>17</sup>

<sup>16</sup> Ahmad Sanusi, *Rawdhat al-'Irfân Fi Ma'rifat al-Qur'ân*, Sukabumi: Yayasan Asrama Pesantren Gunung Puyuh, t.t. hal. 37.

<sup>17</sup> Ahmad Sanusi, *Rawdhat al-'Irfân Fi Ma'rifat al-Qur'ân*, hal. 38.

Kata *paeh* juga memiliki makna mati, wafat atau meninggal dunia, akan tetapi, kata *paeh* ini tergolong pada kategori bahasa Sunda yang kasar bahkan bisa jadi sangat kasar. Karena pada umumnya masyarakat Sunda menggunakan kata *paeh* ini untuk hewan yang telah mati atau ketika dalam keadaan marah.

Sangat jelas terlihat bagaimana sikap Ahmad Sanusi yang menggunakan stratifikasi bahasa atau *undak-unduk basa* dalam penafsirannya. Hal ini dibuktikan dengan penggunaan kata *maot* dan *paeh* sebagai pembedaan atas derajat seseorang yang meninggal dunia. Ketika seseorang itu meninggal dunia dalam keadaan berada di jalan Allah (mati syahid) maka Ahmad Sanusi menggunakan kata *maot* sebagai apresiasinya dan sikap memuliakan terhadap orang yang mati syahid. Sedangkan untuk seseorang yang meninggal dunia dalam keadaan kafir, Ahmad Sanusi menggunakan kata *paeh* dan merupakan bahasa yang kasar.

Menurut analisa penulis, hal ini dikarenakan Ahmad Sanusi ingin menyampaikan khususnya pada masyarakat Sunda bahwa meninggal dunia dalam keadaan kafir itu merupakan keadaan yang buruk dan hina serta sungguh dilaknat oleh Allah swt, para malaikat dan manusia seluruhnya

Kemudian *undak-unduk basa* yang ada dalam tafsir *Rawdhat al-'Irfân* dapat dijumpai juga ketika Ahmad Sanusi menjelaskan proses komunikasi yang terdapat dalam al-Qur'an.

a. Komunikasi Allah swt kepada Nabi (Surah Thaha: 9-14)

وَهَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ مُوسَى ﴿٩﴾ إِذْ رَأَى نَارًا فَقَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَارًا  
لَعَلِّي آتِيكُمْ مِنْهَا بِقَبَسٍ أَوْ أَجْدٍ عَلَى النَّارِ هُدًى ﴿١٠﴾ فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ  
بِمُوسَى ﴿١١﴾ إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَأَخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى ﴿١٢﴾ وَأَنَا

أَحْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَىٰ ﴿١٣﴾ إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ  
الصَّلَاةَ لِذِكْرِي ﴿١٤﴾

9. Apakah telah sampai kepadamu kisah Musa?
10. Ketika ia melihat api, lalu berkatalah ia kepada keluarganya: “Tinggallah kamu (di sini), Sesungguhnya aku melihat api, Mudah-mudahan aku dapat membawa sedikit daripadanya kepadamu atau aku akan mendapat petunjuk di tempat api itu”.
11. Maka ketika ia datang ke tempat api itu ia dipanggil: “Hai Musa.
12. Sesungguhnya aku Inilah Tuhanmu, Maka tanggalkanlah kedua terompahmu; Sesungguhnya kamu berada dilembah yang Suci, Thuwa.
13. Dan aku telah memilih kamu, Maka dengarkanlah apa yang akan diwahyukan (kepadamu).
14. Sesungguhnya aku ini adalah Allah, tidak ada Tuhan (yang hak) selain Aku, Maka sembahlah aku dan dirikanlah shalat untuk mengingat aku.

Penjelasan Tafsir *Rawdhat al-‘Irfân Fî Ma’rifat al-Qur’ân*:

“Neurangkeun kisah Nabi Musa a.s. waktu mulih ka Mesir sareng isterina, dombana sumping ka lebet gunung kaleungitan jalan sare poek, ningali ka luhur aya seuneu. Dauhanana ka isterina; dagoan di diyeu, kaula arek nyokot seuneu heula jeung sugan manggih cai. Saparantos sumping kana deukeut seuneu, tuluy ditembalan ku gusti Allah.”

“Hei Musa, Aing pangeran maneh. Tarompah maneh kudu di alaan sabab didiyeu teh tempat suc. Sarta ku Aing maneh diselir didamel jadi Nabi Rasul, jeung dengekeun ku maneh wahyu Aing. Nyaeta Aing pangeran anu henteu aya deui pangeran anu wajib diibadahan anging Aing. Kudu Sholat maneh ka Aing supaya inget ka Aing.”<sup>18</sup>

<sup>18</sup> Ahmad Sanusi, *Rawdhat al-‘Irfân Fî Ma’rifat al-Qur’ân*, hal. 553.

b. Komunikasi Nabi kepada Allah swt (Surah Ibrahim: 35-41)

وَوَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ آمِنًا وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ ﴿٣٥﴾ رَبِّ إِنَّهُمْ أَضَلَّنِي كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ فَمَنْ تَبِعَنِي فَإِنَّهُ مِنِّي وَمَنْ عَصَانِي فَإِنَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٣٦﴾ رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بُوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِيُقِيمُوا الصَّلَاةَ فَاجْعَلْ أَفْئِدَةً مِّنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ وَارْزُقْهُمْ مِّنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَشْكُرُونَ ﴿٣٧﴾ رَبَّنَا إِنَّكَ تَعْلَمُ مَا نُخْفِي وَمَا نُعْلِنُ وَمَا يَخْفَىٰ عَلَى اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ ﴿٣٨﴾ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَهَبَ لِي عَلَى الْكَبِيرِ إِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِنَّ رَبِّي لَسَمِيعُ الدُّعَاءِ ﴿٣٩﴾ رَبِّ اجْعَلْنِي مُقِيمَ الصَّلَاةِ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي رَبَّنَا وَتَقَبَّلْ دُعَاءِ ﴿٤٠﴾ رَبَّنَا اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِلْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ يَقُومُ الْحِسَابُ ﴿٤١﴾

35. dan (ingatlah), ketika Ibrahim berkata: “Ya Tuhanku, Jadikanlah negeri ini (Mekah), negeri yang aman, dan jauhkanlah aku beserta anak cucuku daripada menyembah berhala-berhala.
36. Ya Tuhanku, Sesungguhnya berhala-berhala itu telah menyesatkan kebanyakan daripada manusia, Maka Barangsiapa yang mengikutiku, Maka Sesungguhnya orang itu Termasuk golonganku, dan Barangsiapa yang mendurhakai Aku, Maka Sesungguhnya Engkau, Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.
37. Ya Tuhan Kami, Sesungguhnya aku telah menempatkan sebahagian keturunanku di lembah yang tidak mempunyai tanam-tanaman di dekat rumah Engkau (Baitullah) yang dihormati, Ya Tuhan Kami (yang demikian itu) agar mereka mendirikan shalat, Maka Jadikanlah hati sebagian manusia cenderung kepada mereka dan beri rezkilah mereka dari buah-buahan, Mudah-mudahan mereka bersyukur.
38. Ya Tuhan Kami, Sesungguhnya Engkau mengetahui apa yang Kami sembunyikan dan apa yang Kami lahirkan; dan tidak ada sesuatupun yang tersembunyi bagi Allah,

- baik yang ada di bumi maupun yang ada di langit.*
39. *segala puji bagi Allah yang telah menganugerahkan kepadaku di hari tua (ku) Ismail dan Ishaq. Sesungguhnya Tuhanku, benar-benar Maha mendengar (memperkenankan) doa.*
  40. *Ya Tuhanku, Jadikanlah aku dan anak cucuku orang-orang yang tetap mendirikan shalat, Ya Tuhan Kami, perkenankanlah doaku.*
  41. *Ya Tuhan Kami, beri ampunlah aku dan kedua ibu bapaku dan sekalian orang-orang mukmin pada hari terjadinya hisab (hari kiamat)”.*

Penjelasan Tafsir *Rawdhat al-‘Irfân Fî Ma’rifat al-Qur’ân*:

*“Ayat 35 neupi ka 41 neurangkeun kisah nabi ibrahim parantos netepkeun isterina siti hajar jeung putrana nabi ismail anu ngan dipasihkeun bekel sakarung korma jeung cai satarib di mekkah. Anjeuna di dinya ngadu’a;*

*“Hei Allah muga-muga gusti ngajauhkeun ka abdi jeung sakabéh umat abdi tina nyembah berhala-berhala anu nyasarkeun ka jalma-jalma anu kacida lobana. Saha anu nurut ka abdi eta golongan abdi, saha-saha anu nyulayaan saliyana ti kufur eta gusti nu ngahampura.”*

*“Hei Allah, abdi nempatkeun anak incu abdi di lengkob (lebing/lembah) deket tempat baitullah anu kososng hante aya pepelakan hante aya cai supaya nangtungkeun solat, muga hatena jalma-jalma mika cinta ka sadayana, muga dipaparin rizki bubuahan.”*

*“Hei Allah, gusti Allah anu uninga kana sagala perkara anu zohir anu batin ti abdi jeung ti langit di bumi.”*

*“Hei Allah, alhamdulillah abdi anu parantos pikun dipaparin anak nabi ismail, nabi ishak, muga-muga abdi anak incu abdi di damel anu nangtungkeun solat. Muga dihampura abdi indung bapa abdi, mu’minin dina poe kiamat. Muga ditarima du’a abdi sparantos seep cai bekel siti hajar maka turun malaikat sarta nyecebekeun sapeanana*

*kana lebet zam-zam tuluy ngaburiyal sumur zam-zam tuluy anjeuna didinya sarta daratang qoum jurhum milu mabakeun didinya neupi ka nabi ismail kagungan (gaduh) garwa (isteri) katernan jurhum sarta belajar basa arab ti eta qoum. saparantos pupus siti hajar kakarak nabi ibrohim sumping deui kadinya ngadegkeun ka'bah.*"<sup>19</sup>

Apresiasi kekuasaan dalam berbahasa, bisa dibaca dari diskursus penggunaan kata *aing* dalam bahasa Sunda. Kata *aing* juga merupakan salah satu kata dalam bahasa Sunda yang populer digunakan bukan hanya oleh orang Sunda, melainkan juga orang-orang non-Sunda. Kata ini pantas dibicarakan secara khusus karena, dalam banyak kesempatan, sering memicu perdebatan soal bahasa Sunda yang baik dan benar, banyak orang Sunda yang menganggap orang non-Sunda tidak paham bahasa Sunda karena dengan seenaknya menggunakan kata *aing*.

Membicarakan kata *aing*, juga membicarakan undak usuk basa dalam bahasa Sunda, sering mengabaikan konteks kesejarahan. Yang kadang kala hilang adalah pemahaman bahwa saat seseorang menegaskan mana yang baik dan benar dalam berbahasa, termasuk dalam bahasa Sunda dan penggunaan kata *aing*, di sana praktik kekuasaan sedang beroperasi secara subtil dalam bentuk superioritas kebudayaan.

## 2. Pergaulan Hidup (*Silih Asih, Silih Asah, Silih Asuh*)

Secara umum masyarakat Jawa Barat atau Tatar Sunda, dikenal sebagai masyarakat yang lembut, religius, dan sangat spiritual. Kecenderungan ini tampak sebagaimana dalam pameo *silih asih, silih asah* dan *silih asuh*; saling mengasihi (mengutamakan sifat welas asih), saling menyempurnakan atau memperbaiki diri

<sup>19</sup> Ahmad Sanusi, *Rawdhat al-'Irfân Fi Ma'rifat al-Qur'ân*, hal. 465-466.

(melalui pendidikan dan berbagi ilmu), dan saling melindungi (saling menjaga keselamatan).

Dalam tafsir *Rawdhat al-'Irfân Fî Ma'rifat al-Qur'ân*, Ahmad Sanusi menaruh perhatiannya terhadap pergaulan hidup bermasyarakat. Ia menjelaskannya secara ringkas dan jelas pada penafsiran surah Ali Imran ayat 103-105 berikut:

وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴿١٠٣﴾  
وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿١٠٤﴾ وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿١٠٥﴾

103. *Dan berpeganglah kamu semuanya kepada tali (agama) Allah, dan janganlah kamu bercerai berai, dan ingatlah akan nikmat Allah kepadamu ketika kamu dahulu (masa Jahiliyah) bermusuh-musuhan, Maka Allah mempersatukan hatimu, lalu menjadilah kamu karena nikmat Allah, orang-orang yang bersaudara; dan kamu telah berada di tepi jurang neraka, lalu Allah menyelamatkan kamu dari padanya. Demikianlah Allah menerangkan ayat-ayat-Nya kepadamu, agar kamu mendapat petunjuk.*
104. *Dan hendaklah ada di antara kamu segolongan umat yang menyeru kepada kebajikan, menyuruh kepada yang ma'ruf dan mencegah dari yang munkar[217]; merekalah orang-orang yang beruntung.*
105. *Dan janganlah kamu menyerupai orang-orang yang bercerai-berai dan berselisih sesudah datang keterangan yang jelas kepada mereka. mereka Itulah orang-orang yang mendapat siksa yang berat,*

Penjelasan Tafsir *Rawdhat al-'Irfân Fî Ma'rifat al-Qur'ân* :

“Ayat 103 nerangkeun kana asas kahiji dina pergaulan islam nyaeta wajib ngahiji rukun karana eta anu jadi jalan kana meunang ni'mat dunia akherat. Ulah pabarencay bari karana eta jadi jalan kana naraka dunia.”

“Ayat 104 nerangkeun kana asas anu kadua tina pergaulan hirup islam nyaeta kudu aya hiji golongan nu nganyahokeun kana sakabeh perkara hade jeung goreng buat di dunia di akherat serta nyebarkeun jeung ngajakan kana eta perkara ka sakabeh umat islam gagara umat islam meunang bagja di dunia akhirat.”

“Ayat 105-106 nerangkeun yen umat islam lamun henteu ngahiji, balik pabarencay bari cerai-berai tangtu meunang siksa anu pohara. Ari anu meunang siksa beungeut-beungetna geuneuk tur hideung, ari anu meunang rahmat eta beungeutna ngampur cahayaan.”<sup>20</sup>

Menurut Ahmad Sanusi, terdapat 2 asas dalam pergaulan hidup bermasyarakat bagi orang Islam. Pertama, wajib bagi orang Islam bersatu menjaga kerukunan dan kedamaian di dalam hidup bermasyarakat dengan cara saling mengasihi (*silih asih*) karena hal itu merupakan jalan untuk mendapatkan nikmat di dunia dan di akhirat kelak. Kemudian kedua, wajib bagi orang Islam untuk saling mengingatkan dan menyampaikan segala perkara mana yang baik dan perkara yang buruk (*silih asah, silih asuh*). Karena jika tidak tertanam dalam diri seorang muslim kedua asas dalam pergaulan hidup bermasyarakat yang telah disebutkan atau sampai bercerai-berai nicaya akan mendapatkan siksa yang amat pedih.

---

<sup>20</sup> Ahmad Sanusi, *Rawdhat al-'Irfân Fî Ma'rifat al-Qur'ân*, hal. 38

### 3. Tradisi Pagelarang Wayang Golek

Adalah sebuah pagelaran seni tradisional Sunda yang pelakunya merupakan boneka-boneka tiga dimensi yang terbuat dari kayu. Jadi seolah-olah boneka tersebut mencerminkan seorang wujud manusia, yang diwujudkan dalam sebuah tokoh boneka dengan ukuran kecil.<sup>21</sup> Dan di mainkan oleh seseorang yang disebut dalang.

Secara harfiah *wayang* berarti *bayangan*, namun dalam perkembangannya pengertian wayang itu berubah. Wayang dapat berarti pertunjukkan panggung atau teater atau dapat pula berarti aktor dan aktris.

Perkembangan agama Islam di Indonesia tidak bisa dilepaskan dari munculnya kerajaan-kerajaan Islam. Banyak cara yang dilakukan oleh para *mubaligh* atau penyebar agama Islam untuk menyebarkan agama Islam pada masyarakat Indonesia yang saat itu mayoritas memeluk kepercayaan animisme, Buddha dan Hindu. Beberapa pendekatan yang dilakukan untuk menyebarkan Islam antara lain, melalui perkawinan, dakwah, hingga hal-hal yang bersifat akulturasi kebudayaan, salah satunya adalah penggunaan wayang dalam penyebaran Islam.

Keberhasilan perkembangan agama Islam secara pesat di Jawa dengan media wayang ini adalah berkat kecakapan dari Wali Songo, sembilan orang *mubaligh* yang terkenal sebagai penyebar agama Islam di Jawa dan penopang berdirinya kerajaan Demak. Keberhasilan wayang sebagai media dakwah dan syiar Islam oleh wali songo terletak pada kekuatan pendekatan mereka kepada masyarakat. Penyisipan nilai-

---

<sup>21</sup> Pandam Guritno, *Wayang, Kebudayaan Indonesia dan Pancasila*, Jakarta: UI Press, 1988, hal. 11.

nilai Islam dilakukan tahap demi tahap, mulai dari tokoh, kalimat-kalimat yang diucapkan dalang, dan jalan cerita yang dibawakan. Selain itu, para wali sering melakukan pementasan wayang di halaman-halaman masjid. Masyarakat sekitar bebas untuk menyaksikannya, namun mereka harus berwudhu dan mengucapkan dua kalimat syahadat sebelum ikut menonton. Sunan Kalijaga sebagai salah satu dari wali songo, biasa membuat parit kecil yang dialiri air jernih di area halaman masjid untuk masyarakat yang ingin menonton wayang agar mencuci kakinya terlebih dahulu. Hal ini dilakukan untuk membiasakan warga yang ingin masuk ke dalam area masjid selalu dalam keadaan yang suci. Bila waktu shalat telah tiba, warga akan diajak salat berjamaah dipimpin oleh wali.<sup>22</sup>

Kehadiran Wali Songo yang menggunakan wayang sebagai salah satu media dakwah Islam di pulau Jawa memberikan perubahan-perubahan dalam wayang yang dulunya kental dengan agama Hindu. Sejak masuknya Islam, maka sarana kegiatan budaya Jawa yang berupa wayang dipergunakan untuk memasukkan ajaran-ajaran agama Islam. Banyak lakon yang diubah untuk kepentingan dakwah. Seperti yang pernah dilakukan oleh Sunan Kalijaga yang mengubah beberapa lakon wayang dan diantaranya yang terkenal adalah lakon *Jimat Kalimasada*, *Dewa Ruci*, dan *Petruk Dadi Ratu*.<sup>23</sup> Salah satu nilai religius yang nampak dari lakon tersebut adalah kuatnya pengaruh agama Islam dalam cerita tersebut. Seperti *Jimat Kalimasada* sebagai kiasan kalimat syahadat dalam Islam. Selain itu, lakon *Petruk Dadi Ratu* yang menggambarkan manusia yang memiliki dan mengamalkan *Jimat Kalimasada*

<sup>22</sup> Nur Amin Fattah, *Metode Da'wah Wali Songo*, Jakarta: TB. Bahagia, 1984, hal. 54.

<sup>23</sup> S. Haryanto, *Bayang-Bayang Adhbiluhung Filsafat Simbolis dan Mistik dalam Wayang*, Semarang: Dahara Prize, 1992, hal. 76.

akan mendapatkan kemuliaan.

Jenis-jenis wayang ada banyak, antara lain wayang dupara, wayang kancil, wayang beber, wayang purwa, wayang gede, wayang orang, dan lain sebagainya. Dalam praktiknya, wayang yang sering digunakan sebagai media penyebaran Islam adalah wayang purwa. Wayang purwa adalah campuran wayang-wayang Yogyakarta, Surakarta, dan Kedu menjadi satu.<sup>24</sup>

Kesenian wayang golek berbahasa Sunda yang saat ini lebih diperkirakan mulai berkembang di Jawa Barat pada masa ekspansi Kesultanan Mataram pada abad ke-17, meskipun sebenarnya beberapa pengaruh warisan budaya Hindu masih bertahan di beberapa tempat di Jawa Barat sebagai bekas wilayah Kerajaan Sunda Pajajaran. Pakem dan jalan ceritanya wayang golek sesuai dengan versi wayang kulit di Jawa, terutama kisah wayang purwa (Ramayana dan Mahabharata), meskipun terdapat beberapa perbedaan, misalnya dalam penamaan tokoh-tokoh punakawan<sup>25</sup> yang dikenal dalam versi Sundanya.

Dalam tafsir *Rawdhat al-'Irfân Fî Ma'rifat al-Qur'ân* dijelaskan sebagai berikut:

وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ ۖ وَلَلْآخِرَةُ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَ ۗ أَفَلَا تَعْقِلُونَ

32. dan Tiadalah kehidupan dunia ini, selain dari main-main dan senda gurau belaka [468]. dan sungguh kampung akhirat itu lebih baik bagi orang-orang yang bertaqwa. Maka tidakkah kamu memahaminya?

<sup>24</sup> M. Sayid, *Ringkasan Sejarah Wayang*, Bandung: Pradnya Paramita, 1981, hal. 42.

<sup>25</sup> Punakawan merupakan satu personifikasi yang sangat dekat dengan masyarakat Jawa, yang terdiri dari Semar, Petruk, Nala Gareng, dan Bagong. Mereka adalah tokoh-tokoh yang selalu ditunggu-tunggu dalam setiap pagelaran wayang di Jawa. Sebenarnya, dalam cerita yang asli dari India tidak ada tokoh punakawan. Para tokoh punakawan dibuat sedemikian rupa mendekati kondisi masyarakat Jawa yang beraneka ragam.

*Maksudnya: kesenangan-kesenangan duniawi itu hanya sebentar dan tidak kekal. janganlah orang terperdaya dengan kesenangan-kesenangan dunia, serta lalai dari memperhatikan urusan akhirat.*

Penjelasan Tafsir *Rawdhat al-'Irfân Fî Ma'rifat al-Qur'ân*:

*“Ayat 32 (Surah al-An'am) neurangkeun yen sagala kahirupan dunia anu hanteu dibarengan ku agama eta wungkul hehereyan sabab dimana-mana paeh eta ditinggalkeun sarta terus asup ka naraka. Tatapi perkara akherat eta leuwih alus karana dimana-mana paeh didinya karasa bagjana jeung senengna”<sup>26</sup>*

Menurut Ahmad Sanusi surah al-An'am ayat 32 menjelaskan bahwa segala kehidupan dunia yang tidak diimbangi dengan agama semua itu hanyalah sebuah lelucon, karena pada saat setelah meninggal dunia semua itu akan ditinggalkan dan sia-sia. Akan tetapi sebaliknya apabila segala kehidupan dunia diimbangi dengan agama itu lebih baik, karena pada saat setelah meninggal dunia akan mendapat kebahagiaan.

Hal ini erat kaitannya dengan tradisi pagelaran wayang, yang pada awal munculnya hanya sebagai sebuah hiburan rakyat, akan tetapi wali songo atau para *mubaligh* lebih menggunakannya sebagai media dakwah untuk menyebarkan ajaran agama Islam. Artinya mereka memperhatikan betul metode yang mereka gunakan pada praktik dakwahnya yang disesuaikan dengan kultur masyarakat pada masa itu. Dalam perkembangannya, selain menjadi media penyebaran agama Islam, wayang tersebut juga berfungsi sebagai pelengkap acara syukuran ataupun ruwatan.

<sup>26</sup> Ahmad Sanusi, *Rawdhat al-'Irfân Fî Ma'rifat al-Qur'ân*, hal. 215.

#### D. Karakteristik Nusantara dalam kitab tafsir *Malja' at-Thâlibîn*

Ke-Sunni-an dalam karya tafsir di Indonesia bersifat historis dan ideologis. Sunni sebagai aliran ideologi muncul, tumbuh, dan berkembang seiring dengan perkembangan Islam Nusantara (baca Indonesia). Perkembangan karya-karya tafsir Sunni tidak terlepas dari pengaruh islamisasi di Indonesia itu sendiri. Islam Indonesia sebagai agama historis masuk dan berkembang melalui berbagai jalur.<sup>27</sup>

Tafsir Sunni sebagai salah satu bentuk corak tafsir aliran, muncul, tumbuh, dan berkembang seiring dengan pertumbuhan dan perkembangan aliran dan ideologi keagamaan masyarakat. Kemunculannya dipengaruhi unsur subjektifitas mufassir, baik individual maupun kolektif.

Term ahlussunnah merupakan term bentukan dari prase *ahl as-sunnah* yang terdiri dari term *ahl dan as-sunnah*. Menurut M. Quraish Shihab, Sunnah secara harfiyah berarti tradisi, *Ahl as-Sunnah* berarti orang-orang yang secara konsisten mengikuti tradisi Nabi Muhammad saw., dalam hal ini, adalah tradisi Nabi dalam tuntunan lisan maupun amalan beliau serta sahabat mulia beliau. Selanjutnya, Quraish Shihab menemukan kesukaran untuk menjelaskan siapa-siapa saja yang dinamai ahlussunnah dalam pengertian terminologi ini, karena banyaknya kelompok-kelompok yang termasuk di dalamnya.<sup>28</sup>

Dalam terminologi NU istilah *ahlussunnah wal jamaah* yang disingkat Aswaja sebagai suatu paham sebenarnya belum

<sup>27</sup> Rohimin, *Tafsir Aliran Ideologis Di Indonesia: Studi Pendahuluan Tafsir Aliran Ideologi Sunni Dalam Tafsir Kementerian Agama*, Jurnal MADANIA Vol. 20, No. 2, 2016, hal 17.

<sup>28</sup> M. Quraish Shihab, *Sunnah-Syiah Bergandengan Tangan! Mungkinkah? Kajian atas Konsep Ajaran Dan Pemikiran*, Lentera Hati: Jakarta, 2007, hal. 57.

dikenal pada masa al-Asy'ari ( 260-324 H/873-935 M), tokoh yang dianggap sebagai salah seorang pendiri paham ini. Bahkan para pengikut al-Asy'ari sendiri seperti al-Baqillani ( w. 403 H ) dan Asy-Syahrastani (w.548 H) juga belum pernah menyebutkan terma tersebut. Pengakuan secara eksplisit mengenai adanya paham aswaja baru dikemukakan oleh Azzabidi ( w. 1205 H.) yang menyatakan, bahwa apabila disebut aswaja maka yang dimaksud adalah pengikut al-Asy'ari dan al-Maturidi (w.333 H/944 M). Hal ini berarti, paham aswaja baru dikenal jauh sesudah wafatnya tokoh yang dianggap sebagai pendirinya, yaitu al-Asy'ari dan al-Maturidi.

Kehidupan keagamaan di Indonesia sampai awal abad ke-20 bagaikan sebuah kolam yang tenang permukaannya dan sekali-kali saja beriak. Ketenangan ini mulai berubah dengan munculnya gerakan reformasi Islam bahkan sudah menjadi aliran sungai yang sewaktu-waktu meluap.<sup>29</sup> Salah satu faktor pendorong munculnya gerakan reformasi tersebut adalah keinginan untuk kembali kepada Al -Qur'an dan Sunah yang dijadikan titik tolak menilai kebenaran agama dan budaya masyarakat sebagai tanggapan ketidakpuasan terhadap metode tradisional.<sup>30</sup>

Sejumlah kajian tentang masalah *ushûl-furû'* dan pencarian ijtihad muncul seiring dengan proses modernisasi. Para reformis muslim secara agresif mengkritik pemahaman Islam tradisional dan pelbagai praktik keagamaan yang dilembagakan oleh para ulama di masyarakat.<sup>31</sup> Mereka umumnya tidak bisa

<sup>29</sup> G.F Pijper, *Beberapa Studi Sejarah Islam di Indonesia 1900-1950*, cet. ke-2, Jakarta: UI Press, 1985, hal 103.

<sup>30</sup> Karel A Steenbrink, *Pesantren, Madrasah, Sekolah: Pendidikan Islam dalam Kurun Modern*, Jakarta: LP3ES, 1986, hal. 26-28

<sup>31</sup> R. Michael Feener, *Muslim Legal Thought in Modern Indonesia*, New York : Cambridge University Press.2007, hal 25-26.

dilepaskan dari pengaruh pemikiran pembaruan Islam di Mesir pada awal abad ke-20.<sup>32</sup> Meski latar dan proses pembaruan itu tidaklah bisa dikatakan merupakan pengulangan dari apa yang terjadi Mesir, karena Islam di Indonesia memiliki kompleksitas latar keagamaan yang sama sekali berbeda terutama dilihat dari aspek kelenturan Islam pribumi dan peranan kebijakan kolonial Belanda.<sup>33</sup> Seperti akan kita lihat, sejumlah gugatan keagamaan kaum reformis dan resistensi kalangan tradisional di Priangan juga menunjukkan kompleksitas ini terutama bila dikaitkan dengan dua faktor yang pertama.

Di Priangan, beberapa ulama reformis yang tergabung dalam Majelis Ahlus Sunnah Cilame (MASC) dan Persatuan Islam (Persis) melakukan gugatan terhadap pelbagai tradisi Islam di masyarakat Priangan. Sanusi menyinggung sekitar lima belas ulama MASC dalam karangan polemisnya, di antaranya *Ajengan* Anwar Sanusi dari Pesantren Biru Tarogong, K.H. Muhammad Ba'li (Haji Muhammad Zakaria) dari Pesantren Cilame, K.H. Yusuf Tadjiri dari Pesantren Cipari, K.H. Muhammad Romli dari Pesantren Haurkoneng dan lainnya.<sup>34</sup> Sedang dari kalangan Persatuan Islam, A. Hassan, disebut-sebut sebagai ulama paling agresif melakukan debat dan publikasi dengan kelompok yang dianggapnya menyimpang terutama kaum tradisional.<sup>35</sup> A. Hassan dan Persis, dibanding

<sup>32</sup> Howard M Federspiel "Modernist Islam in Southeast Asia: A New Examination," *The Muslim World*, 92, 2002, hal. 373-374.

<sup>33</sup> MB Hooker, *Islam Mazhab Indonesia, Fatwa-fatwa dan Perubahan Sosial*, terj. Idring Rosyidin Hasan, Jakarta: Teraju, 2002, hal. 30-48.

<sup>34</sup> Ahmad Sanusi, *Silâh Al-Bâsil fi al-Darb fi Tazâbiq al-Bâthil*, Weltvreden, Kantor Cetak Sayyid Yahya Tanah Abang. 1347/1928 M, hal 10-11. Lihat juga *Risalah Tahdzîr al-'Awâm min Muftarayât Cahya Islam*, Kantor Cetak jeung Toko Kitab Harun bin Ali Ibrahim Pekojan Betawi, 1930, hal. 2.

<sup>35</sup> Deliar Noer, *Gerakan Moderen Islam di Indonesia 1900-1942*, cet. ke-8, Jakarta: LP3ES, 1996, hal. 97-100.

Muhammadiyah, meski memiliki fatwa sama tentang ketepatan dan ketentuan mutlak dalam beribadah, tetapi gaungnya jauh lebih kencang karena kesibukannya yang tiada henti dengan urusan *bid'ah* dalam ibadah.<sup>36</sup>

Sanusi sebagai kiai pesantren kemudian menulis banyak karya polemis berbahasa Sunda dan Melayu sebagai tanggapan terhadap gugatan kaum reformis tersebut. *Rawdhat al-'Irfân* dan *Malja' at-Thâlibîn* menjadi salah satu karyanya yang menjadi sarana pembelaannya terhadap ideologi tradisional. Ia dalam analisis wacana kritis menjadi sarana dalam menunjukkan produktifitas dan kreatifitas praktek wacana polemik keagamaan. Realisasinya tampak di dalam teks *Rawdhat al-'Irfân* dan *Malja' at-Thâlibîn* yang sangat heterogen dalam bentuk dan makna.<sup>37</sup> Meski *Malja' at-Thâlibîn* merupakan karya tafsir Al-Qur'an, tetapi kuatnya latar polemik keagamaan sangat berpengaruh kuat terhadap penafsirannya. Tanggapan Sanusi dalam *Rawdhat al-'Irfân* dan *Malja' at-Thâlibîn* terhadap sejumlah kritik kaum reformis terkait beberapa masalah *khilafiyah* dalam masalah fikih seperti *tawassul*, zikir setelah salat, riba dan makanan haram.

## 1. Masalah Tawassul

*Tawassul* merupakan ritual pembacaan doa yang biasa dilakukan orang Sunda saat berziarah di kuburan dan kegiatan ritual lainnya. Di Jawa, secara sosiologis-antropologis, *tawassul* erat kaitannya dengan ziarah, *nyekar* atau *sowan*.<sup>38</sup>

<sup>36</sup> MB Hooker, *Islam Mazhab Indonesia, Fatwa-fatwa dan Perubahan Sosial*, hal. 132

<sup>37</sup> Norman Fairclough, *Critical Discourse Analysis: The Critical Study of Language*, London and New York: Longman, 1995, hal. 2.

<sup>38</sup> Jamhari. 2000. "In the Center of Meaning: Ziarah Tradition in Java," *Studia Islamika*, 7 (1), 2000, hal. 52.

Umumnya ini dilakukan dengan menyebut nama tokoh yang dianggap sebagai perantara (*wasilah*) antara pemohon dengan Allah dan memberikan persembahan doa untuk mendapatkan ke berkah (*tabarruk*). Ia mudah diterima kaum santri maupun abangan dan bisa dilakukan dalam beragam kegiatan keagamaan. Multivokalitas dan fleksibilitas inilah yang disebut Millie menjadi kunci kepopuleran *tawassul* sebagai salah satu kunci utama dalam memahami ibadah keagamaan Muslim Sunda.<sup>39</sup> Praktik *tawassul* umumnya dilakukan ulama tradisional terutama dari kalangan Nahdhatul Ulama (NU). Hasyim Asy'ari, pendiri NU, misalnya menegaskan bahwa *berwasilah* berarti memohon pertolongan Allah melalui orang yang tidak diragukan lagi memiliki derajat dan kedudukan yang tinggi di sisi-Nya. Ruh mereka jauh lebih suci. Ia merupakan para Nabi, wali dan orang saleh. Ruh leluhur tidak termasuk di dalamnya.<sup>40</sup>

Pandangan tersebut tentu sangat berbeda dengan kaum reformis terutama Muhammadiyah dan Persatuan Islam. Mereka cenderung memahami *tawassul* secara sempit. Sebagaimana pendahulunya, Ibn Taimiyyah, mereka umumnya menganggap bahwa tidak ada nas yang menganjurkan memohon kepada Nabi di kuburannya.<sup>41</sup> Baginya, *tawassul* yang diperbolehkan (*masyrû'*) berdasarkan Al-Qur'an dan sunah sangatlah terbatas, yakni *tawassul* dengan nama atau sifat Allah, melalui amal saleh, dan memohon pada orang saleh

<sup>39</sup> Julian Millie, "Supplicating, Naming, Offering: *Tawassul* in West Java," *Journal of South East Asian Studies*, 39 (1), 2008, hal. 107.

<sup>40</sup> Julian Millie, "Supplicating, Naming, Offering: *Tawassul* in West Java," *Journal of South East Asian Studies*, hal. 115.

<sup>41</sup> Syaikh al Islam Ibn Taymaiyah, *Qa'idah Jalilah fi al-Tawassul wa al-Wasilah*, Riyad: Ru'asah Idarah al-Buhuts al-'Ilmiyyah wa al-Ifta', 1999, hal. 43.

yang masih hidup agar mendoakannya.<sup>42</sup> Karenanya, kaum reformis cenderung menganggap musyrik kepada mereka yang bersikap *ta'zhîm* dan *tabarruk* ke makam-makam para nabi, wali dan orang-orang saleh serta menganggap kufur dan syirik kepada mereka yang bertawassul, *istigasah* dan memohon *syafaat* kepadanya.<sup>43</sup>

A. Hassan, guru Persatuan Islam misalnya, menjelaskan mengapa bertawassul melalui keberkahan orang lain itu dilarang: “Jika seseorang boleh minta kepada Allah dengan perantaraan orang lain karena berkatnya, maka berarti boleh bertawassul kepada Kakbah atau barang lain karena ia mempunyai berkat. Dengan demikian apa bedanya dengan cara berdoa orang-orang Jahiliyah? Yang meyakini keberkatan berhala-berhala”.<sup>44</sup>

Sanusi melalui *Malja' at-Thâlibîn* beberapa kali membantah dengan keras tuduhan kaum reformis tersebut. Baginya pemahaman *tawassul* tidak sesempit itu. Kaum reformis menurut Sanusi salah memahami makna *tawassul* dengan menyamakan begitu saja seperti yang dilakukan para penyembah berhala sehingga menganggap kufur bahkan musyrik. Ketika menjelaskan makna *na'bud* dan *nasta'in* dalam Surah al-Fâtihâh/1: 5, Ahmad Sanusi menyatakan dalam tafsirnya:<sup>45</sup>

<sup>42</sup> Muhammad Nasiruddin Al-Albani, *al-Tawassul Anwâ'uh wa Alkâmuh*, Riyad: Maktabah al-Ma'arif li al-Nasyr wa al-Tauzi', 2001, hal. 30-38. Lihat juga Moh. E. Hasim, *Ayat Suci Lenyepaneun*, Jilid 6, Bandung: Pustaka, 1984, hal. 236-238.

<sup>43</sup> Howard M Federspiel “*Modernist Islam in Southeast Asia : A New Examination*,” *The Muslim World*, 92, 2002, hal. 114.

<sup>44</sup> A Hassan, *Soal-Jawab tentang Berbagai Masalah Agama*, Jilid 1-3, Bandung: CV. Dipenogoro, 2007, cet. ke-XV, hal. 328.

<sup>45</sup> Ahmad Sanusi, *Malja' at-Thâlibîn, Pangadjaran Bahasa Soenda*. Jilid 1. Tanah Tinggi No. 191 Batavia Kramat. Kantor Cetak sareng Toko Kitab al-Ittihad, 9 Ramadhan 1349, 28 Januari 1931, hal 10-11.

...Jadi salah kacida jeung terang-terang kasasarna *firqah* anu nyebutkeun musyrik ka jalma anu ta'zim tabaruk kana kubur2 anbiya' shalihin, nyebutkeun pajar eta teh sarua reujeung ta'zimna tabarukna “‘ubbâd al-ashnâm” kana berhalana. Kajihi, eta *ubbâd al-ashnâm* nyebutna oge pangeran kana *ashnamna*. Kadua, ngaku manehanana henteu kawasa ibadah ka Allah ngan ukur kawasa ibadah ka *ashnam*. Katilu, maranehanana sok sujud kana *ashnâm*. Kaopat, ana pareupeuncitan sok kalawan ngaran *ashnâm*. Tah ieu tingkah henteu aya dina Muslimin anu sok tabaruk sok tawasul ka anbiya' shalihin.

(Jadi sangat tidak tepat dan jelas sesatnya *firqah* yang menyebutkan musyrik pada orang yang menghormati (takzim) dan memohon berkah (*tabaruk*) pada kubur-kuburnya para nabi dan orang-orang saleh yang menghormati (yang ulitemerintah Orde Baru tentang pengembangan pedesaan. (Mereka berargumen) katanya itu sama dengan menghormati dan meminta berkahnya para penyembah berhala (*ubbâd al-ashnâm*) kepada berhalanya. *Pertama*, para penyembah berhala itu menyebut Tuhan kepada berhalanya. *Kedua*, mereka mengaku tidak mampu beribadah kepada Allah dan hanya sanggup beribadah kepada berhala. *Ketiga*, mereka suka bersujud kepada berhalanya. *Keempat*, bila ada sembelihan, mereka suka mengatasmakan berhalanya. Praktik semacam ini tidak ada pada kaum muslim yang suka meminta berkah dan bertawassul kepada para nabi dan orang saleh).

...Iyyâka nasta'in tegesna henteu menta tulung abdi ka lian Gusti, karana anu sejen eta henteu bisa nulungan anging kalawan pertolongan Gusti kana eta pertolongan. Jadi iyyâka nasta'in isti'ânah 'ala sabil al-haqîqah. Barang isti'ânah 'ala sabil al-idhâfah eta sok dipenta ka lian ti Allah, saperti pangandika Allah ngahikayatkeun Raja Dzu al-Qarnayn (fa a'inûnî biquwwah) mangka kudu nulungan maneh kabeh ka kawula kalawan sakuat2. Jeung saperti (fastagâtsah al-ladzî min syî'atih 'ala al-ladzî min 'aduwvih)

*mangka menta tulung ka Nabi Musa lalaki Bani Israil tina satengah kaom Nabi Musa kana ngelehkeun lalaki Qibthi tina satruna Nabi Musa. Jeung ayat (wa ta'âwanû 'ala al-birr wa al-taqwa) jeung kudu sili tulungan maneh kabeh kana kahadean jeung kana ibadah. Karana satiba2 diparentah sili tulungan tangtu meunang menta tulung. Jadi terang salahna firqoh anu ngupurkeun kanu tawassul istigâtsah tasyaffu' ka anbiya' shâlihîn kalawan ieu ayat.*

(...*Iyyâka nasta'in* termaksudnya aku tidak memohon pertolongan pada selain Engkau, karena yang lain tidak bisa memberi pertolongan kecuali dengan pertolongan-Mu pada pertolongan itu. Jadi, *iyâka nasta'in iyyâka nasta'in isti'ânah 'ala sabîl al-haqîqah* (memohon pertolongan dalam makna yang sebenarnya). Adapun *isti'ânah 'ala sabîl al-idhâfah* (memohon pertolongan dalam makna penyandaran kepada yang lain) suka diminta kepada selain Allah. Seperti firman Allah yang mengisahkan Raja Dzul Qarnain (*fa a'inûnî biquwwah*) artinya maka engkau harus menolongku sekuat tenaga. Dan, seperti (*fastagâtsah al-ladzî min syi'atih 'ala al-ladzî min 'aduwvih*), artinya maka meminta pertolongan kepada Nabi Musa laki-laki Bani Israil dari sebagian kaumnya untuk mengalahkan laki-laki Qibti yang menjadi musuh Nabi Musa. Dan, ayat (*ta'âwanû 'ala al-birr wa al-taqwa*) artinya dan kamu harus saling tolong-menolong dalam kebaikan dan ibadah. Bila saling tolong-menolong diperintah, maka tentu meminta tolong juga diperbolehkan. Jadi, jelas kesalahan firman yang menganggap kufur pada *tawassul, istigâtsah tasyaffu'* (memohon syafaat) pada para nabi, orang-orang saleh berdasarkan ayat ini).

Bagi Sanusi, bertawassul dan memohon berkah pada kuburan Nabi dan para wali tidak sama dengan para penyembah berhala (*ubbâd al-ashnâm*) sebagaimana dituduhkan kaum reformis yang didasarkan pada Surah az-Zumar/39: 3.

أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الخَالِصُ ۗ وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَىٰ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِي مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ۗ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ كَاذِبٌ كَفَّارٌ

*“Ingatlah, hanya kepunyaan Allah-lah agama yang bersih (dari syirik). dan orang-orang yang mengambil pelindung selain Allah (berkata): “Kami tidak menyembah mereka melainkan supaya mereka mendekatkan Kami kepada Allah dengan sedekat- dekatnya”. Sesungguhnya Allah akan memutuskan di antara mereka tentang apa yang mereka berselisih padanya. Sesungguhnya Allah tidak menunjuki orang-orang yang pendusta dan sangat ingkar.”*

Sanusi juga membedakan makna *isti'ânah* (memohon pertolongan Allah), yakni makna hakiki (langsung memohon kepada Allah) dan *idhâfi* (memohon melalui sandaran pada sesuatu selain Allah). Sanusi mencontohkan makna *idhâfi* dengan mengutip Surah al-Kahf/18: 95; al-Qashash/28: 15; dan al-Mâ'idah/5: 2. Dalam tafsirnya yang lain, *Tamsijatoel Moeslimin*, Sanusi juga menegaskan hal ini :<sup>46</sup>

*Tiada didjadikan soeatoe perantaraan di dalam haqeqatnja, di antara hamba dan Toehannja, djikalau si hamba meminta, maka ia meminta kepada Toehannja, tiada meminta kepada wakilnja, atau koeasanja di dalam sehaqeqatnja.*

Bagi Sanusi, *wasilah* secara hakiki berarti memohon langsung kepada Allah, sedangkan secara *idhâfi* berarti ia menyandarkan bantuan dengan memohon doa dan keberkahan pada selain Allah sebagaimana Allah memerintahkan kita untuk saling membantu. Namun, pemahaman *tawassul*

<sup>46</sup> Ahmad Sanusi, *Pangadjaran dengan bahasa Soenda*. Jilid 12. No. 15 Maandblad Th. II Agustus. Tanah Tinggi 191 Batavia Karamat. t.th.b. hal. 379. Lihat juga Hasan Husen Basri, “Islam di Sunda: Sebuah Survei Penyelidikan terhadap Karya-karya Haji Ahmad Sanusi”, dalam Ajip Rosidi dkk. (penyunting), *Konferensi Internasional Bahasa Sunda Jilid 1 Prosiding*, Bandung: Yayasan Kebudayaan Rancage, 2006, hal. 381

semacam ini dibantah oleh kaum reformis. Mhd. Romli dari MASC misalnya menyatakan bahwa yang dimaksud dengan memohon bantuan kepada selain Allah sebagaimana ayat di atas hanya berlaku bagi urusan yang bisa dilakukan manusia. Akan tetapi, untuk urusan yang tidak bisa lagi diusahakan manusia, sepenuhnya harus dipasrahkan kepada Allah.<sup>47</sup> Lagi-lagi di sini tampak kaum reformis cenderung memahami ayat itu secara sempit, sementara Sanusi cenderung memahaminya secara lebih longgar.<sup>48</sup>

Tidak hanya ayat itu saja, Sanusi juga menyatakan argumennya ketika menafsirkan ayat lainnya, yakni Surah al-Baqarah/2: 125.

وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا وَاتَّخِذُوا مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى وَعَهِدْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَنَّ طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ

“Dan (ingatlah), ketika Kami menjadikan rumah itu (Baitullah) tempat berkumpul bagi manusia dan tempat yang aman. dan Jadikanlah sebahagian maqam Ibrahim tempat shalat. dan telah Kami perintahkan kepada Ibrahim dan Ismail: “Bersihkanlah rumah-Ku untuk orang-orang yang thawaf, yang i’tikaf, yang ruku’ dan yang sujud”.

Ia menjadikan ayat ini sebagai argumen perintah *tawassul* dan tabaruk oleh Allah pada kuburan para nabi seperti salat di dekat makam Ibrahim.<sup>49</sup>

<sup>47</sup> Mhd Romli & H.N.S. Midjaja, *Nurul-Bajan: Tafsir Qur’an Basa Sunda*, Jilid 1, Bandung: N.V. Perboe. 1966, cet. ke-2 hal. 98

<sup>48</sup> Mohammad Iskandar., *Para Pengemban Amanah, Pergulatan Pemikiran Kiai dan Ulama di Jawa Barat, 1900-1950*, Yogyakarta: Mata Bangsa, 2001, hal. 230. Lihat juga Miftahul Falah, *Riwayat Perjuangan K.H. Ahmad Sanusi*, Masyarakat Sejarawan Indonesia Jawa Barat bekerjasama dengan Pemerintah Kota Sukabumi, 2009, hal. 73-74.

<sup>49</sup> Ahmad Sanusi, *Pangadjaran dengan Bahasa Soenda*, , *Tafsir Malja’ at-Thâlibîn Fî Tafsir Kalâm Rabb al-‘Alamin*, Jilid 2, Tanah Tinggi Senen 191 Batavia Centrum, 28 Februari 1931, hal. 102-103.

*(wattakhidzû) (min maqâm ibrâhîm) (mushallâ) kudu jieun pangsalatan sakabeh jalma anu entas thawaf disumatkeun salat dina deukeut eta batu dua rakaat. Heunteu aya lian Gusti Allah marentah salat di dinya salian marentah tabaruk kana atsar2na shalihin. Sabab aya tapakna kakasih Allah. Sedeng eta batu sok sumawonna urang kudu tabaruk kana kubur2na nabi atawa kana kubur2 au liya lantaran eta mah didinya aya bukti kakasih Allah. Tah urang ngadu'a di dinya deukeut kana diijabahna. Jadi kanyahoan salahna firqah anu ngufurkeun ka jalma anu tabaruk tawassul kalawan anbiya jeung auliya. Majarkeun hanteu beda reujeung tawassulna kufar kana ashnam anu matak yakin salahna eta firqah karana maranehanana moal nyaruakeun tawassulna muslimin kalawan anbiya auliya kana tawassulna kufar kalawan al-ashnâm Anging saba'da ngungkap kana saruana anbiya auliya reujeung ashnâm na'ûdzu billâh tsumma na'ûdzu billâh. Padahal mah geuning hiji batu lantaran aya tapakna Nabi eta diparentah ku Gusti Allah dialap berkah sakira2 diparentah salat tukangeunana.*

*(wattakhidzû) (min maqâm ibrâhîm) (mushallâ) harus membuat tempat salat oleh seluruh manusia yang sudah melaksanakan tawaf, disunahkan salat dekat dengan batu (makam Ibrahim) itu dua rakaat. Tiada lain Allah memerintahkan salat di situ selain untuk bertabaruk pada asar-asar (jejak peninggalan) orang saleh. Sebab di sana terdapat bekas telapak kaki kekasih Allah. Padahal itu baru batu, maka apalagi kita harus tabaruk pada kuburan para nabi atau kuburan *aulia* karena di sana terdapat bukti kekasih Allah. Di sana kita berdoa, maka dekat untuk dikabulkannya. Jadi, jelas salahnya *firkah* (golongan) yang mengufurkan orang yang tabaruk *tawassul* kepada para nabi dan aulia. Katanya tidak berbeda dengan *tawassulnya* kaum kafir kepada berhala (*al-ashnâm*). Tentu jelas salahnya golongan itu, karena mereka tidak akan menyamakan *tawassulnya* kaum muslim kepada para *anbia* dan *aulia**

dengan *tawassulnya* kaum kafir kepada berhala. Kecuali bila mereka mengungkap persamaannya anbia dan aulia dengan berhala *na'ûdzu billâh tsumma na'ûdzu billâh*. Padahal ternyata satu batu saja lantaran ada bekas telapak kaki nabi itu justru diperintah oleh Allah untuk diminta berkahnya dengan diperintah salat di belakangnya).

Karenanya, Sanusi sangat menyesalkan tuduhan kufur musyrik seperti dilontarkan kaum reformis tersebut. Karena yang dilakukan kalangan Islam tradisional tidak sesempit yang dituduhkan. Komitmen ketauhidan kaum tradisional seperti Sanusi tidak perlu diragukan lagi. Ia misalnya menegaskan dalam penafsirannya terhadap Surah al-An'âm/6: 79. Pernyataan di bawah ini menunjukkan bahwa sangat tidak mungkin bila Sanusi melakukan kekufuran dan kemusyrikan sebagaimana dituduhkan kaum reformis:<sup>50</sup>

*“Jadi atuh diibadahana oge ulah kacampuran ku ibadah ka hiji makhluk sabab hanteu aya deui anu kagungan pangkat kapangeranan lian ti Allah, upama eta jalma mangeran ka lian Allah eta kufur musyrik, sumawonna lamun eta jalma teh anu mangeran ka lian Allah ku pangkat ajengan, eta ajengan, ajengan tukang ngajarkeun kamusyrikan kakupuran.”*

(Jadi, ibadahnya juga jangan tercampur dengan ibadah kepada suatu makhluk, sebab tidak ada yang memiliki pangkat ketuhanan selain Allah. Bila orang tersebut mempertuhankan selain Allah, maka dia kufur musyrik. Sebaliknya, bila orang yang menuhankan selain Allah itu memiliki kedudukan *ajengan* (kiai), maka ia *ajengan* tukang mengajarkan kemusyrikan kekufuran).

---

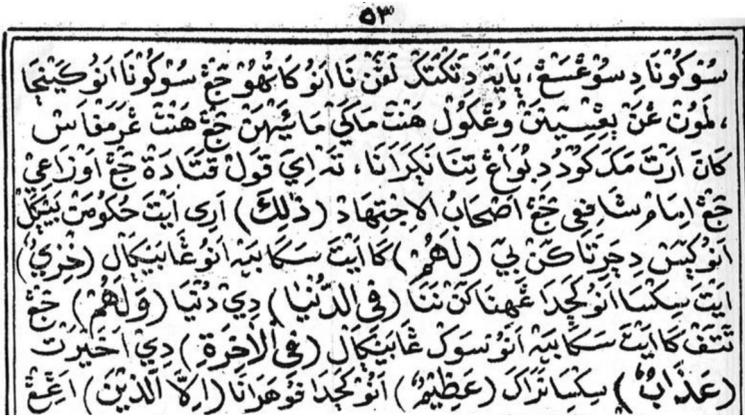
<sup>50</sup> Ahmad Sanusi, t.th.c. *Pangadjaran dengan Bahasa Soenda, Tafsir Malja' at-Thâlibîn Fî Tafsir Kalâm Rabb al-'Alamin* Jilid 14. No. 19-20 Maaanblad Jan- Feb Th. II. Tanah Tinggi 191 Batavia Kramat, t.th. hal. 178-179

Sanusi bahkan menegaskan bahwa pemahaman *tawassul* dan *tabaruk* yang diyakininya di atas justru diperintahkan oleh Allah dalam Surah al- Mâ'idah/5: 35.

وَيَقُولُ الَّذِينَ آمَنُوا أَهْلُؤَلَاءِ الَّذِينَ أَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ ۖ إِنَّهُمْ لَمَعَكُمْ  
حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فَأَصْبَحُوا خَاسِرِينَ

*Hai orang-orang yang beriman, bertakwalah kepada Allah dan carilah jalan yang mendekatkan diri kepada-Nya, dan berjihadlah pada jalan-Nya, supaya kamu mendapat keberuntungan.*

Sanusi mengatakan: “*tah ieu ayat marentah kana kudu neangan wasilah nyaeta neangan perantaraan ka parek ka Gusti Allah, ari neangan wasilah eta disebut tina basa Arab tawassul. Jadi eta tawassul eta diparentah ku syara*”<sup>51</sup> (inilah ayat yang memerintahkan keharusan mencari *wasilah* atau perantara, yaitu mencari perantaraan yang dekat ke Gusti Allah. Mencari *wasilah* itu dalam bahasa Arab disebut dengan *tawassul*. Jadi, *tawassul* itu diperintahkan oleh syariat).



<sup>51</sup> Ahmad Sanusi *Pangadjaran dengan bahasa Soenda, Tafsir Malja' at-Thâlibin Fî Tafsir Kalâm Rabb al-'Alamin* Jilid 12. No. 15 Maandblad Th. II, t.th.b, hal. 53. Agustus. Tanah Tinggi 191 Batavia Karamat

سَكَابِيَّةَ جَلْمٍ (تَابُوا) اَنْ تُوْبَةَ اَيْتِ سَكَابِيَّةَ جَلْمٍ تَنَا مَسْبُورِ نَا حَجَّ  
 كَفُوْرًا حَجَّ تَنَا غَايِبِيْكَال نَا حَجَّ تَنَا مَعْصِيَّةَ نَا (مِنْ قَبْلِ اَنْ تَقْدِرُوْا) تَنَا  
 سَمِيْمِيَّةَ تَعْلَقَ مَرَاتِيَّةَ كَابِيَّةَ (عَلَيْهِمْ) كَا اَيْتِ سَكَابِيَّةَ جَلْمٍ (فَاعْلَمُوْا)  
 مَدَّ كَابُوْنِ كَوْمَرَاتِيَّةَ كَابِيَّةَ (اِنَّ اللّٰهَ) سَمِيْنَا نَا كُوْسِي اللّٰهَ (عَفُوْرًا)  
 اَيْتِ اَنْوِيْبَ هَمُوْرًا نَا (رَحِيْمًا) اَنْوِيْبَ مَكَا وَنَسْنَا، جَدِي اَوْ مَجَا حَرْسَا  
 مِيْمِيَّةَ كَالْتَعْلَقَ تَنَا دُوْسَا نَا اَنْوِيْبَ مَكْ كَرِي تُوْبَةَ سِرَّةَ تُوْبَةَ اَنْوِيْبَ  
 مَدَّ هَتَّ مَتَّعَ دِ تَتَعْنَ حَلُوْمَ اَنْوِيْبَ (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ) هِي اَلْبِيْحَ ٢  
 سَكَابِيَّةَ جَلْمٍ (اٰمِنُوْا) اَنْوَا اِيْمَانِ اَيْتِ سَكَابِيَّةَ جَلْمٍ (اِنْقَوْلَا) كُوْدُ  
 سَمِيْنَا مَرَاتِيَّةَ كَابِيَّةَ كَلُوَانِ تَعْبَلِ سَكَابِيَّةَ اَنْوُدْجَكْ (اللّٰهَ) كُوْبَسِي  
 اللّٰهَ (وَابْتَعُوْا) حَجَّ كُوْدُ غَاْرَهَ مَرَاتِيَّةَ كَابِيَّةَ (اَلِيَّهٖ) كَا كُوْسِي اللّٰهَ تَتَالِ  
 (الْوَسِيْلَةَ) كَانِ قَرْتَرَانِ اَنْوُدْجَتِيْنِ لَنْتَرَانِ سَا كَا تَرْتَرِ كَا كُوْسِي اللّٰهَ  
 تَنَا طَاعَةَ عِبَادَهَ حَجَّ تَنَا غَلَا كُوْنِ اَنْوُدَا غَلُوْكَارِضَا كُوْبَسِي اللّٰهَ حَجَّ تَنَا  
 مَكَا وَيِيْنِ اَنْوَلِيْنِ نَا. تَهَ اِي اَيَّةَ مَرَاتِيَّةَ كَانِ كُوْدُ تَنَا غَنْ وَسِيْلَةَ  
 نَابِيَّةَ تَنَا غَنْ قَرْتَرَانِ كَا فَرِيْنِ كَا كُوْسِي اللّٰهَ، اَرِي تَنَا غَنْ وَسِيْلَةَ  
 اَيْتِ دَسْبُوْتَنَا دَنَا سَا عَرَبِ تُوْسَلِ جَدِي اَيَّةَ تُوْسَلِ اَيْتِ دِي  
 مَرَاتِيَّةَ كُوْسَرَعِ (وَجَاهِدُوْا) حَجَّ كُوْدُ مَرَاغَنْ مَرَاتِيَّةَ كَابِيَّةَ سَكَابِيَّةَ  
 سَتْرُوْرِي فِي سَبِيْلَهٗ) دَنَا غَهْرُ وَفَنِ اِيْكَامِ اللّٰهَ حَجَّ دَنَا طَاعَةَ عِبَادَهَ كَا  
 اللّٰهَ حَجَّ دَنَا غَاْرَهَ كَارِضَا اَنْ كُوْسِي اللّٰهَ (لِحٰكْمِ) سَعِيَا مَرَاتِيَّةَ كَابِيَّةَ  
 (تَفْعَلُوْنَ) قَدْ مَتَّعَ بَيْكَا مَرَاتِيَّةَ كَابِيَّةَ كَلُوْنِ سَلَامَةً تَنَا تَرَاكِ سَا اَسُوْنِ

Ayat al-Mâ'idah/5: 35 tersebut boleh jadi dimaknai secara berbeda oleh kaum reformis. Kata Sanusi, kaum pembaru itu boleh saja memaknai bahwa seperti mengutip dari tafsir *al-Jalâlain* bahwa yang dimaksud dengan *wasilah* itu adalah perkara yang mendekatkan diri kepada Allah berupa ketaatan (*mâ yuqarribukum ilaih min thâ'atih*). Karena *wasilah* itu ketaatan, sedangkan ketaatan itu berarti ibadah, maka mereka yang *tawassul* kepada selain Allah berarti musyrik karena dianggap ibadah kepada selain Allah. Bagi Sanusi, pendapat ini tidak bisa

membedakan antara *tawassul* dan ibadah. Menurutnya, kalau *tawassul* menganggap Tuhan pada *wasilahnya* maka ia menjadi ibadah, artinya musyrik. Tetapi, bila tidak menganggap Tuhan, melainkan sekadar perantara maka ia bukan ibadah (bukan musyrik). Argumen Sanusi tersebut kemudian dikuatkan dengan mengutip banyak riwayat hadis Nabi yang menjelaskan contoh *tawassul* yang dilakukan Nabi dan para ulama.<sup>52</sup>

Uraian Sanusi secara jelas menunjukkan bahwa ia termasuk ulama tradisional yang digambarkan Dhofier sebagai Islam yang masih terikat dengan pikiran-pikiran ulama abad ke-7 sampai ke-13.<sup>53</sup> Sanusi menganggap bahwa memohon berkah dan *bertawassul* kepada para nabi dan orang-orang saleh adalah sesuatu yang tidak bertentangan dengan Islam. Karenanya tidak bisa disamakan antara tradisi Islam lokal yang sudah melakukan serangkaian adaptasi atas tradisi lokal dengan budaya masyarakat lokal pra-Islam itu sendiri.

Pendapat Sanusi ini kiranya sesuai dengan latar pesantren tradisional yang disebut Pranowo dan Muhaimin bukan sekadar pusat pendidikan agama, tetapi juga sumber patronase kebudayaan lokal Jawa atau penjaga tradisi Islam dalam bingkai budaya lokal. Melalui lembaga inilah sekumpulan tradisi atau ritual adat seperti perayaan hari-hari besar Islam, siklus hidup, dan tradisi ziarah disebarkan secara formal dan sistematis hingga melembaga dari generasi ke generasi berikutnya.<sup>54</sup> Pendapat Sanusi tentang tradisi memohon

<sup>52</sup> Ahmad Sanusi, *Tasyqîq al-Auham fi al-Radd ‘ala al-Taghâm*, Tanah Abang: Kantor Cetak Sayyid Yahya bin Uthman, 1928a. hal. 14-15

<sup>53</sup> Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kiai*, Jakarta: LP3ES, 1981, hal. 1

<sup>54</sup> M. Bambang Pranowo, *Memahami Islam Jawa*, Jakarta: Pustaka Alvabet dan INSEP, 2009, hal. 189. Lihat juga A.G Muhaimin, *The Islamic Traditions of Cirebon, Ibadat and Adat Among Javanese Muslims*, Canberra: ANU E Press, 2006, hal. 283.

berkah pada makam para nabi dan orang-orang saleh tersebut merupakan bagian dari fenomena eksotis dan fenomenal dari kalangan tradisional dengan sejumlah makam keramat yang tersebar di puluhan ribu tempat di Jawa. Meski diakui fenomena ziarah merupakan refleksi ketahanan dari pelbagai kultus dan lapis historis pra-Islam, tetapi inkulturasi kalangan Islam tradisional pesantren ini berhasil melakukan Islamisasi ritus-ritus ziarah yang dilaksanakan di tempat keramat itu secara berkesinambungan.<sup>55</sup>

Uraian di atas menunjukkan bahwa perspektif dan kepentingan penafsir yang berbeda-beda sangat berpengaruh terhadap penafsiran. Sanusi membaca *tawassul* secara longgar, sementara kaum reformis cenderung sempit dan ketat. Karenanya membaca polemik keagamaan seperti *tawassul* sangat terkait dengan latar perspektif yang digunakan. Bisa dipahami bila kaum reformis yang cenderung memaknainya secara sempit dengan mudah menuduh *kufur musyrik* pada praktik *tawassul* kaum tradisional.

Padahal kaum tradisional tidaklah seburuk yang dituduhkan Komitmennya pada tauhid tidak diragukan. Pilihannya pada makna yang luas dan terbuka membuat *tawassul* menjadi boleh bahkan menjadi salah satu tradisi yang paling umum dilakukannya dan menjadi bagian dari praktik tradisi Islam lokal di tatar Sunda dan Nusantara.

## 2. Teologi

Selain itu, kepentingan ideologi Aswaja ini pula tampak dalam bidang teologi yang dianut oleh Ahmad Sanusi. Misalnya ketika

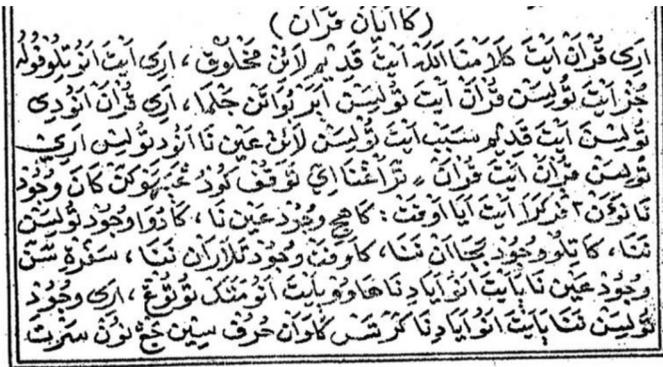
---

<sup>55</sup> Henri Chambert-Loir & Claude Guillot. *Ziarah & Wali di Dunia Islam*, terj. Jean Couteau, Jakarta: Serambi bekerjasama dengan Ecole française d'Extreme-Orient dan Forum Jakarta-Paris, 2007, hal. 343-357.

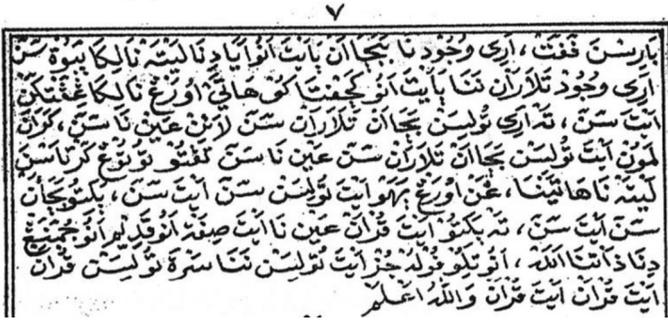
memberikan pengantar seputar Al-Qur'an, Sanusi menjelaskan bagaimana posisi dan kedudukan kitab suci tersebut:

*Ari Qur'an eta kalamna Allah eta Qadim lain makhluq. Ari eta anu tilu puluh Juz eta tulisan anyar buatan jalma. Ari Qur'an anu ditulisna eta qodim sabab eta tulisan lain 'ainna anu ditulis ari tulisan Qur'an eta Qur'an. Terangna ieu tawakuf kudu nganyahokeun kana wujudna naon-naon perkara eta aya opat : Kahiji, wujud 'ainna; kadua, wujud tulisanna; kaopat, wujud bacaanna; kaopat, wujud talaranana.*

*Saperti seuneu wujud 'ainna nyaeta anu aya dina hawu nyaeta anu matak tutung. Ari wujud tulisanna nyaeta anu aya dina kertas kalawan hurup sin jeung nun sarta barisna peupeut, ari wujudna babacaan nyaeta anu aya dina letah nalika nyebut seuneu. Ari wujud talarana nyaeta anu kacipta ku hate urang nalika ngingetkeun eta seneu. Tah ari tulisan, bacaan, talaran seuneu lain 'ainna seuneu, karena lamun eta tulisan, bacaan, talaran seuneu 'ainna seuneu tangtu tutung kertasna letahna harena. Ngan urang nyaho tulisan seuneu eta seuneu. Nyakitu bacaan seuneu eta seuneu. Tah nyakitu eta Qur'an, 'ainna eta sifat qodim, anu jumeneng dina dzatna Allah, anu 30 juz eta tulisanna sarta tulisan Qur'an eta Qur'an. Wallahu a'lam.<sup>56</sup>*



<sup>56</sup> Ahmad Sanusi *Tafsir Malja' at-Thalibin Fi Tafsir Kalām Rabb al-'Alamīn*, Jilid 1. hal. 6-7.



Tulisan ini menunjukkan secara jelas sikap sanusi sebagai pembela Aswaja dalam bidang teologi, khususnya dalam menyikapi masalah kedudukan Al-Qur'an. Secara Teologis Madzhab Aswaja menganut ajaran bahwa Al-Qur'an bukan makhluk. Ini berseberangan dengan kelompok Mu'tazilah yang melalui teologi rasionalnya menempatkannya sebagai makhluk dan karenanya berlaku hukum sejarah atasnya. Sekte yang lahir disaat perdebatan teologi berjalan dengan bebas ini mencoba mengajukan pandangan bahwa Al-Qur'an adalah mushaf yang diciptakan oleh ruang dan waktu tertentu, sehingga kedudukannya adalah profan. Melalui prespektif ini, kalangan Mu'tazilah menenpatkan Al-Qur'an itu sepenuhnya sebagai bacaan independen yang memberikan ruang interpretasi secara bebas tanpa kungkungan doktrinal apapun. Sanusi sebagai ulama yang memegang teguh ideologi Aswaja tentu saja berkepentingan menegaskan sikapnya atas masalah ini.

3. Masail Fiqhiyyah

a. Zikir setelah Salat

Selanjutnya, argumen ketiadaan contoh praktik dari Nabi sebagaimana diklaim kalangan reformis dalam masalah *tawassul* juga menjadi alasan perbedaan pendapat antara kaum

reformis dengan Sanusi terutama dalam masalah berzikir secara berjamaah sesudah salat wajib.<sup>57</sup> Sanusi memberikan tanggapan atas masalah zikir sesudah salat tersebut ketika menafsirkan Surah an-Nisâ’/4: 103.

فَإِذَا قَضَيْتُمُ الصَّلَاةَ فَادْكُرُوا اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِكُمْ ۚ فَإِذَا اطْمَأْنَنْتُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ ۚ إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّوْقُوتًا

*Maka apabila kamu telah menyelesaikan shalat(mu), ingatlah Allah di waktu berdiri, di waktu duduk dan di waktu berbaring. kemudian apabila kamu telah merasa aman, Maka dirikanlah shalat itu (sebagaimana biasa). Sesungguhnya shalat itu adalah fardhu yang ditentukan waktunya atas orang-orang yang beriman.*

Dalam Tafsîr *Malja' at-Thâlibîn Fî Tafsîr Kalâm Rabb al-'Alamîn*, Ahmad Sanusi menjelaskan :

*(Faidzâ qadhaitum) mangka satiba2 geus anggeus maraneh kabeh (as-shalâh) tina salat (fadzkurû) mangka kudu zikir maraneh kabeh (Allah) ka Allah kalawan tahlil tasbih takbir puji salawat istighfar (qiyâman) bari nangtung (wa qu'ûdan) jeung kalawan bari diuk (wa 'alâ junûbikum) jeung kalawan bari ngedeng maraneh kabeh jeung kalawan tingkah kumaha bae, arek berjama'ah atawa arek sorangan2. Jeung kade katipu ku kasasaranana mujtahid2 cap 1350 anu ngamusyrikkeun ka jalma2 anu barjama'ah wiridan sanggeus salat kalawan dibedakeun sowarana, sabab eta madzhab yakin madzhab iblis, madzhab Buda, madzhab Pajajaran.*

*(Faidzâ qadhaitum) maka bila kamu semua sudah selesai (as-shalâh) dari salat (fadzkurû) maka kamu semua harus zikir (Allah) kepada Allah dengan tahlil tasbih takbir puji salawat istigfar (qiyâman) sambil berdiri (wa qu'ûdan) dan*

<sup>57</sup> Ahmad Sanusi, *Pangadjaran dengan bahasa Soenda, Tafsîr Malja' at-Thâlibîn Fî Tafsîr Kalâm Rabb al-'Alamîn*, Jilid 10. No. 13 Maandblad Th. II Juli. Tanah Tinggi 191 Batavia Centrum: al-Ittihad, 1932, hal. 465.

sambil duduk (*wa 'alâ junûbikum*) dan kamu semua sambil berbaring dan dengan cara apa saja, mau berjamaah atau mau sendiri-sendiri saja. Dan, awas jangan sampai tertipu oleh kesesatannya mujtahid-mujtahid cap taun 1350 Hijriyah yang memusyrikkan orang-orang yang berjamaah dalam berwirid sesudah salat sambil dikeraskan suaranya, sebab mazhab itu yakin madzhab iblis, madzhab Buddha, madzhab Pajajaran).

Bagi kalangan pembaru terutama seperti A. Hassan, guru Persatuan Islam, praktik umum seperti wirid dengan dipimpin imam dan membaca secara bersama-sama dianggap perbuatan bidah. Alasannya perbuatan itu merupakan penambahan hal baru dalam ibadah dan karena itu tidak diperbolehkan.<sup>58</sup> Karenanya, Sanusi dalam penjelasannya atas Surah an-Nisâ' 4: 103 di atas cenderung menyerang balik kaum reformis yang menganggap musyrik pada tradisi zikir kaum muslim berupa bacaan wirid yang dikeraskan secara berjamaah dengan dipimpin oleh imam setelah salat fardu. Ia menyebutnya sebagai kesesatan mujtahid cap tahun 1350, bahkan menyamakannya dengan kesesatan mazhab iblis, agama Buddha, dan ajaran Pajajaran. Sebuah bentuk reaksi balik yang sangat emosional terhadap serangan kaum reformis. Klaim musyrik dan bidah yang digunakan kaum reformis dilawan sepadankan dengan klaim sesat, iblis, Buddha dan Pajajaran oleh Sanusi. Ini menunjukkan polemik keagamaan yang semula bersifat khilafiah pada saat itu cenderung emosional dan liar hingga mengarah pada upaya saling menyesatkan satu sama lain.

<sup>58</sup> MB Hooker, *Islam Mazhab Indonesia, Fatwa-fatwa dan Perubahan Sosial*, hal. 131

## b. Bacaan al-Fâtiyah di belakang Imam

Selain masalah *tawassul* dan zikir setelah salat, Sanusi dalam tafsirnya juga memberikan argumen dalam masalah *furû'iyah* lain terutama dalam praktik ibadah salat, yakni masalah membaca Surah al-Fâtiyah di belakang imam saat salat. Kedua masalah ini dianggap penting karena seringkali menjadi bahan gugatan kaum reformis pada masanya. Di sini Sanusi tampak berusaha memperkuat argumennya untuk tetap berada dalam barisan mazhab Syafi'i.

Ketika menafsirkan Surah al-A'râf/7: 204,

وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ

*Dan apabila dibacakan Al Quran, Maka dengarkanlah baik-baik, dan perhatikanlah dengan tenang agar kamu mendapat rahmat.*

Sanusi misalnya membantah mazhab *Jabir* dan *ahl al-ra'yi* (penganut aliran nalar yang dianut kaum reformis) yang melarang ma'mum membaca al-Fâtiyah di belakang imam, baik saat salat *jahar* (dikeraskan) maupun *sirr* (dipelankan). Karena baginya, yang benar adalah pendapat mazhab Syafii yang berpendapat bahwa wajib membaca al-Fâtiyah bagi makmum, baik salat *jahar* maupun *sirr*.

*Ceuk sawareh ulama (ayat eta) jadi dalil ma'mum henteu meunang babacaan di satukangeun imam, pada oge imamna jahar atawa sirr, nyaeta madzhab Jabir jeung ahlu al-ra'yi, nyaeta anu mawa karep sorangan dina ngahartian Qur'an. Barang ceuk jamaah saperti Umar bin al-Khaththâb, Utsman, 'Ali, Ibn Mas'ud, Mu'adz, Auza'i, Syafi'i, wajib babacaan dina satukangeun imam pada oge imamna tarik bacaanana atawa sir. Ceuk sawareh madzhab nyaeta Ibnu Umar, Urwah bin Zubair, Qasim jeung Zuhri,*

*Imam Malik, Ibnu al-Mubarak, Ahmad bin Hanbal, Ishaq, upama imam tarik bacaanana, ma'mum henteu kudu maca naon-naon, tapi lamun imamna kendor bacaanana, ma'mum kudu babacaan. Tapi anu kuat eta madzhab Syafi'i anu nyebutkeun wajib maca fatihah ka ma'mum anu lain masbuq pada oge salat sirr atawa jahar...<sup>59</sup>*

(Kata sebagian ulama, (ayat ini) menjadi dalil bahwa makmum tidak boleh membaca apa pun di belakang imam, baik (ketika salat) *jahar* (dikeraskan bacaannya) atau *sirr* (dipelankan). Ini merupakan mazhab *Jabir* dan *ahli ra'yu* (penganut aliran nalar), yaitu yang semaunya sendiri menafsirkan Al-Qur'an. Adapun menurut Umar bin al-Khaththâb, Utsman, Ali, Ibn Mas'ud, Mu'adz, Auza'i, Syafi'i, wajib membaca bacaan di belakang imam baik ketika dikeraskan bacaannya maupun *sirr*. Menurut sebagian mazhab, yaitu Ibnu Umar, Urwah bin Zubair, Qasim dan Zuhri, Imam Malik, Ibnu al-Mubarak, Ahmad bin Hanbal, Ishaq, bila imam mengeraskan bacaannya, maka makmum tidak harus membaca apa-apa, tetapi kalau imamnya pelan bacaannya, maka makmum harus membaca bacaan. Akan tetapi, yang kuat adalah mazhab Syafi'i yang menyebutkan wajib membaca al-Fâtihah bagi makmum yang bukan masbuk, baik dalam salat *sirr* maupun *jahar*...)

Sanusi mendasarkan pendapatnya pada dua hadis yang dijadikan argumen untuk menguatkan pendapat mazhab Syafi'i tersebut sebagai pilihannya. Di akhir tafsirannya, Sanusi berkesimpulan bahwa “*jadi terang sasarna jalma anu ngaentong2 maca fatihah ka ma'mum*” (jadi jelas sekali kesesatan orang yang melarang-larang membaca al-Fâtihah bagi makmum).

<sup>59</sup> Ahmad Sanusi, *Pengadjaran dengan Bahasa Soenda, Tafsir Malja' at-Thâlibin Fî Tafsir Kalâm Rabb al-'Alamin Jilid 20*. Maanblad No. 37-38 Agustus-September Th. IV. Tanah Tinggi 191 Senen Batavia-Centrum, t.th.f. hal. 291.

### c. Bunga Pinjaman dan Riba

Masalah lain yang ditanggapi Sanusi *Malja' at-Thâlibîn* adalah riba ketika menafsirkan Surah Ali 'Imrân/3: 130.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُّضَاعَفَةً ۖ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

*Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu memakan Riba dengan berlipat ganda dan bertakwalah kamu kepada Allah supaya kamu mendapat keberuntungan.*

Yang dimaksud Riba di sini ialah Riba nasi'ah. menurut sebagian besar ulama bahwa Riba nasi'ah itu selamanya haram, walaupun tidak berlipat ganda. Riba itu ada dua macam: nasiah dan fadh'l. Riba nasiah ialah pembayaran lebih yang disyaratkan oleh orang yang meminjamkan. Riba fadh'l ialah penukaran suatu barang dengan barang yang sejenis, tetapi lebih banyak jumlahnya karena orang yang menukarkan mensyaratkan demikian, seperti penukaran emas dengan emas, padi dengan padi, dan sebagainya. Riba yang dimaksud dalam ayat ini Riba nasiah yang berlipat ganda yang umum terjadi dalam masyarakat Arab zaman jahiliyah.

Masalah ini sempat ramai dibicarakan di era tahun 1930-an. Sanusi mengemukakan pendapat yang disebutnya sebagai mujtahid tahun 1350 H yang menyebutkan bahwa riba berupa renten (kredit pinjaman) tidak haram bila bunganya tidak sama atau tidak lebih dari besarnya pinjaman (*adh'âfan mudhâ'afah*).

*(Yâ ayyuhâ al-ladzîna) hey eling2 sakabeh jalma (âmanû) anu iman eta sakabeh jalma (lâ ta'kulû) ulah sok ngahakan maraneh kabeh (ar- ribâ) kana riba, nyaeta renten leuwihna pambayaran (adh'âfan) kalawan pirang2 tikelna (mudhâ'afah) anu ditikel2 sanajan eta tikelanana teh henteu*

nepi ka saparo eta haram, karana saparapat oge sok asup kana tikel keneh, geuning sok aya kecap 'tikelkeun saeutik.' Jadi terang kacida salahna pangaku-pangaku mujtahid taun 1350 majar maneh perkara riba hanteu haram upama rentenna hanteu sarua reujeung asal, atawa hanteu leuwih cenah menurut ieu ayat. Eta samata2 bodona bae euweuh pangarti euweuh kanyaho cala-culu hayang istinbath.<sup>60</sup>



<sup>60</sup> Ahmad Sanusi, *Tapsir Bahasa Soenda*. No. 7. Tanah Tinggi Senen 191 Batavia Kramat. 28 Juli 1931, hal.332.

(*Yâ ayyuhâ al-ladzîna*) ingatlah wahai semua manusia (*âmanû*) yang beriman semua manusia itu (*lâ ta'kulû*) kalian semua jangan suka memakan (*ar-ribâ*) pada riba, yaitu renten atau melebihi pembayaran (*adh'âfan*) dengan berlipat lipatnya banyaknya (*mudhâ'afah*) yang dilipatgandakan sekalipun lipatnya tidak sampai setengah, itu hukumnya haram, karena seperempatnya saja juga termasuk melipatgandakan juga, seperti ada ucapan 'lipatkan sedikit saja.'

Jadi, jelas sekali kesalahan orang-orang yang mengaku mujtahid tahun 1350 H, bahwa perkara riba tidak haram jika renten atau melebihi pembayarannya tidak sama dengan (jumlah) asalnya atau tidak melebihinya, katanya menurut ayat ini. Itu semata-mata kebodohnya saja, tiada pengetahuan, tapi ingin ber-*istinbâth*).

Tanggapan Sanusi tidak bisa dilepaskan dari gugatan kaum pembaru yang membolehkan bunga bank yang disebutnya sebagai mujtahid dari tahun 1350 H. Kiranya ini tidak bisa dilepaskan dari sosok A. Hassan (1887- 1958), guru Persatuan Islam, yang tahun 1930-an pernah memfatwakan tentang riba bank, riba *poostspaarbank*, riba Arab atau riba Cina mindering, riba tukaran dan riba dalam perdagangan. Dia berpendapat bahwa riba itu secara harfiah artinya tambahan atas uang yang dipinjam sebagaimana Surah Ali 'Imran/3: 130. Tambahan itu ada yang diminta secara wajar atau diberikan oleh si peminjam secara sukarela, ada pula yang diminta secara berlipat ganda. Yang diharamkan adalah riba yang berlipat ganda (*adh'âfan mudhâ'afah*), sedang yang wajar, tidak haram karena wajar saja. Baginya, istilah riba tidak bersifat pejoratif melainkan netral.<sup>61</sup>

<sup>61</sup> M. Dawam Rahardjo, "Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia: Bidang Sosial dan Ekonomi," *Intelektual Intelegensia dan Perilaku Politik Bangsa*, Bandung: Mizan, 1993, hal. 276

Karenanya, bagi A. Hassan, bunga bank tidak termasuk riba yang dilarang Al-Qur'an karena ia tidak membawa pengaruh negatif sebagaimana disabdakan Nabi yang melarang riba pada masanya. Ia justru dianggap dapat menguntungkan bagi kehidupan ekonomi kaum muslim.<sup>62</sup> A. Hassan tampak mendasarkan pendapatnya pada pendapat rasional terhadap teks Al-Qur'an tentang riba terutama Surah al-Baqarah/2: 275. A. Hassan bahkan melihat bunga bank sebagai hak dasar bagi nasabah yang menandatangani uangnya di bank. Menurutnya, mereka yang menolak menerima bunga bank berarti mengabaikan hak mereka sendiri.<sup>63</sup> Ini berbeda dengan para penentangannya dari kalangan tradisional.<sup>64</sup> Karenanya bisa dipahami bila Minhaji menganggap pendapat A. Hassan ini sebagai salah satu contoh dari inkonsistensi pendapatnya dalam ber-*istinbâth*,<sup>65</sup> meskipun banyak sarjana muslim lainnya yang senada dengan pendapat A. Hassan tentang bunga bank ini.<sup>66</sup>

Sanusi kiranya sangat tidak setuju dengan pendapat kaum pembaru sebagaimana dinyatakan A. Hassan tersebut. Baginya, riba dengan cara melipatgandakan berapapun besarnya, apakah kurang dari separuhnya atau seperempat, tetap saja haram. Sanusi mengutip ungkapan orang Sunda yang mengatakan '*tikelkeun saeutik*' (lipat sedikit saja) untuk menunjukkan

<sup>62</sup> A Hassan, *Soal-Jawab tentang Berbagai Masalah Agama*, Jilid 1-3, Bandung: CV. Dipenogoro, 2007, cet. ke-XV, hal. 678. Lihat juga Siradjuddin Abbas, "Bank dan Riba" dalam 40 *Masalah Agama*. Jilid 2, Jakarta: Pustaka Tarbiyah Baru, 2013, cet. ke-10, hal. 141.

<sup>63</sup> A Hassan, *Soal-Jawab tentang Berbagai Masalah Agama*, hal. 678

<sup>64</sup> Siradjuddin Abbas, "Bank dan Riba" dalam 40 *Masalah Agama*, hal. 143.

<sup>65</sup> Akh Minhaji, "*Ahmad Hassan and Islamic Legal Reform in Indonesia (1887-1958)*," Diss, Montreal: Institute of Islamic Studies McGill University, 1997, hal. 282-284.

<sup>66</sup> Fazlur Rahman, 1964. "Riba and Interest," *Islamic Studies* 3 (March) , 1964, hal. 1-42. Lihat juga Wael B Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Ushul al-Fiqh*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, hal. 356-358.

bahwa yang dimaksud bukan melipatgandakan seratus persen atau setara dengan asalnya tetapi ukuran sedikitpun tetap saja haram. Ini menunjukkan bahwa kalangan tradisionalis seperti Sanusi tidak tertarik untuk memahami pelipatgandaan dalam pengertian wajar atau tidak wajar. Baginya riba atau Sanusi menyebutnya rénten, baik lebih atau tidak jumlahnya dengan asal, semua haram. Baginya, pendapat kaum pembaru itu menunjukkan kebodohan pengetahuannya yang memaksakan ingin ber- *istinbâth*.

Karenanya, Sanusi menekankan pentingnya merujuk pada Al-Qur'an dan hadis sebagaimana diperintah Allah dalam Surah an-Nisâ'/4: 59, meski dengan penekanan "*eta anu neanganana kudu anu geus benerna kana ilmu Qur'an reujeung hadis*" (itu yang mencari rujukannya harus sudah benar dalam menguasai ilmu Al-Qur'an dan hadits).<sup>67</sup> Sebuah ungkapan sindiran pada kaum reformis yang terlalu membebaskan ijtihad pada siapapun dalam membahas masalah agama.

#### d. Hewan yang diharamkan

Masalah terakhir yang menjadi sasaran kritik terhadap kaum reformis adalah tentang hewan yang diharamkan di luar penjelasan Al-Qur'an. Dalam menafsirkan Surah al-An'âm/6: 145

قُلْ لَا أُجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا  
مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ  
بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

<sup>67</sup> Ahmad Sanusi, *Tafsir Bahasa Soenda, Malja' at-Thâlibîn Fi Tafsîr Kalâm Rabb al-'Alamin Jilid 9*, No. Tanah Tinggi Senen No. 191 Batavia Kramat, 28 September 1931, hal 436.

*Katakanlah: “Tiadalah aku peroleh dalam wahyu yang diwahyukan kepadaKu, sesuatu yang diharamkan bagi orang yang hendak memakannya, kecuali kalau makanan itu bangkai, atau darah yang mengalir atau daging babi - karena Sesungguhnya semua itu kotor - atau binatang yang disembelih atas nama selain Allah. Barangsiapa yang dalam Keadaan terpaksa, sedang Dia tidak menginginkannya dan tidak (pula) melampaui batas, Maka Sesungguhnya Tuhanmu Maha Pengampun lagi Maha Penyayang”.*

Ahmad Sanusi memberi penjelasan tentang empat perkara yang diharamkan oleh Allah (bangkai, darah, daging babi, sembelihan bukan karena Allah) kemudian dijelaskan hadis-hadis yang menjelaskan sejumlah hewan lainnya yang juga diharamkan.<sup>68</sup> Penjelasan panjang Sanusi terkait dengan keyakinan kaum reformis bahwa perkara yang diharamkan Al-Qur'an saja yang harus dijadikan dasar. Ini dibantah Sanusi bahwa *“tah eta jalma anu kitu cupatna eta sasar salah”* (itulah orang yang wataknya memang sesat dan salah). Salah satu jenis hewan yang diharamkan Islam yang tidak dijelaskan Al-Qur'an melainkan dalam hadis adalah hasyarat (hewan melata). Sanusi merincinya dengan menyebut ular, *langgir*, cacing, kodok, *kuuk*, dan belatung. Menurutnya, hewan-hewan tersebut tidak haram untuk diganggu saat ihram seperti konteks ayat tersebut, karenanya *mafhum mukhalafah*-nya hewan-hewan itu semua haram untuk dimakan. Lalu, Sanusi mengatakan:

*Jadi bisa terang tina ieu hadis jeung ayat-ayat kasasarna kaum muhtadi'ah pencil ulama anu nyebutkeun dina ngaharamkeun rupa-rupa barang anu geus diharamkeun ku ulama, majar maneh ngaleuwihan tina syara', anu*

<sup>68</sup> Ahmad Sanusi, *Pangajaran dengan Bahasa Soenda, Tafsir Malja' at-Thâlibin Fi Tafsir Kalâm Rabb al-'Alamin*. Jilid 15. No. 21-22 Maaanblad Maret-April Th. II. Tanah Tinggi 191 Batavia Kramat, t.th.d. hal 238-240.

*sabenerna lain ulama anu ngaleuwihan syara', tatapi si dajal-dajal anu manehanana ngurangan syara'.<sup>69</sup>*

*(Jadi, jelaslah dalam hadis dan ayat-ayat ini betapa sesatnya kaum pembuat bidah dan pencela pada ulama yang menyebutkan pengharaman pelbagai barang yang sudah diharamkan oleh para ulama tersebut. Kata mereka, "kamu melebihi hukum syariat" (karena berani mengharamkan sesuatu yang dianggap halal), yang sebenarnya bukan ulama yang melebihi syariat, tetapi si dajal- dajal itu yang sudah mengurangi syariat).*

Sanusi tampak menyerang kaum reformis dengan menyebutnya sebagai pembuat bidah dan pencela ulama (tradisionalis) yang mengharamkan hewan-hewan tersebut. Salah satu hewan yang paling memicu perdebatan adalah kodok. Kaum reformis seperti A. Hassan cenderung menghalalkan hewan ini dan menganggap ulama tradisionalis sudah berlebihan dalam menetapkan hukum syarak. Pendapatnya didasarkan pada alasan bahwa tidak ada dalil sahih yang mengharamkan hewan yang hidup di dua alam ini.<sup>70</sup> Sementara Sanusi dan ulama tradisionalis umumnya yang dikuatkan dengan fatwa NU tahun 1932 menganggap kodok tetap diharamkan untuk dikonsumsi. A. Hassan dalam masalah ini tampak lebih cenderung pada mazhab Maliki yang menyatakan boleh untuk dibudidayakan bukan untuk dikonsumsi kaum Muslim, sedang Sanusi tetap mempertahankan mazhab Syafii. Isu ini kembali mencuat tahun 1984, seiring dengan program pemerintah Orde Baru tentang pengembangan pedesaan. MUI yang semula berpegang pada mazhab Syafii, cenderung

<sup>69</sup> Ahmad Sanusi. *Pangajaran dengan Bahasa Soenda, Malja' at-Talibin fi Tafsir Kalam Rabb al-'Alamin*. Jilid 16. Tanah Tinggi 191 Batavia Centrum. No. 27-28 Maanblad Okt-Nopem Th. 3. t.th.e, hal. 241-242.

<sup>70</sup> A Hassan, *Soal-Jawab tentang Berbagai Masalah Agama*, hal. 658.

*tafiiq* dengan membolehkannya dengan alasan bukan untuk dikonsumsi dan diqiyaskan dengan bolehnya penyamakan kulit babi.<sup>71</sup>

Polemik semacam ini kiranya mengingatkan kita pada salah satu anekdot Haji Hasan Mustapa (1852-1930), *hoofd* penghulu Bandung (1895-1918), yang sempat pula menerima pertanyaan tentang hukum hewan seperti kepiting sawah yang diharamkan oleh kaum reformis. Mustapa mengatakan, *Ari eta di lembur masih keneh loba balong? Loba laukan? Di sawah, rea keneh belut? Tah eta bae daharan heula. Ulah waka kana keuyeup.*

(Saya tanya dulu, “di kampungmu masih banyak kolam ikan? Banyak ikannya? Di sawah, masih banyak belut? Coba itu saja dulu kamu makan. Jangan dulu makan kepiting sawah).<sup>72</sup>

Jawaban Sanusi maupun Hasan Mustapa dalam memfatwakan halal dan haram hewan tertentu tidak terlepas dari latar belakang kehidupannya yang bersentuhan dengan ragam hewan lokal tersebut. Hewan seperti kodok atau kepiting sawah tidak umum dikonsumsi oleh orang Sunda karena dianggap menjijikkan. Ini misalnya, berbeda dengan belut yang biasa dimakan dan dianggap halal. Hukum tentang belut sempat memicu kontroversi ulama di Mekah pada awal abad ke-20. Ulama Sunda seperti Syekh Mukhtar Athârid al-Bughûri (1862-1930), salah satu guru Ahmad Sanusi, sempat membuat bantahan atas fatwa keharaman hewan belut ini dalam *al-*

<sup>71</sup> MB Hooker, *Islam Mazhab Indonesia, Fatwa-fatwa dan Perubahan Sosial*, hal. 288-289.

<sup>72</sup> Ajip Rosidi, Haji Hasan Mustapa jeung Karya-karyana, Bandung: Pustaka, 1989, hal. 81

*Sawâ'iq al-Muharramah*.<sup>73</sup> Sebuah diskursus fatwa halal-haram yang tidak terlepas dari latar belakang budaya lokal.

Dari uraian di atas, ulama tradisional seperti Sanusi memiliki pandangan berbeda dengan kaum reformis dalam masalah fikih *khilafiyah*. Dalam masalah *tawassul* misalnya, Sanusi memiliki pandangan yang cenderung longgar, sementara kaum reformis cenderung sempit dan ketat. Karenanya membaca perdebatan *khilafiyah* tersebut sangat terkait dengan latar perspektif yang digunakan. Dalam hal ini kaum reformis sebagaimana diasumsikan Geertz,<sup>74</sup> kurang tepat menyebut kiai dan pesantren sebagai lembaga kolot dan tertutup dan menyamakan praktik keislamannya dengan praktik “kejawan” di kraton-kraton Jawa atau praktik “kebatinan Sunda” pada masa penjajahan Belanda yang kemudian dianut kaum abangan.<sup>75</sup> Padahal kalangan Islam tradisional sebagaimana reformis sama-sama berperan dalam proses transformasi masyarakat secara fundamental dan berupaya menentang praktik-praktik keagamaan yang dilakukan kaum abangan itu, meski dengan pendekatan dan pemaknaan yang berbeda.<sup>76</sup> Sanusi membaca tradisi lokal secara longgar, sementara kaum reformis cenderung sempit dan ketat. Karenanya membaca polemik keagamaan Islam lokal sangat terkait dengan latar perspektif yang digunakan. Bisa dipahami bila kaum reformis yang cenderung kaku, rigid dan mudah menuduh *kufur musyrik* pada praktik Islam tradisional.

<sup>73</sup> Sunarwoto, 2012. “*Sheikh Mukhtar. ‘Atarid on Belut: A Study on al-Shawâ’iq al-Muharramah*,” IJPS, 6 (1) : 2012, hal 34

<sup>74</sup> Clifford Geertz., *The Religion of Java*, London: The Free Press of Glincoe Collier-Macmillan Limited, 1960, hal. 180.

<sup>75</sup> Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kiai*, Jakarta: LP3ES, 1981, hal. 150.

<sup>76</sup> Manfred Ziemek., *Pesantren dalam Perubahan Sosial*, terj. Burche B. Soendjojo, Jakarta: P3M, 1986, hal. 2

Pilihannya pada makna yang luas dan terbuka membuat pelbagai praktik Islam lokal menjadi boleh bahkan menjadi salah satu tradisi yang paling umum dilakukannya dan menjadi bagian dari praktik tradisi Islam lokal di tatar Sunda dan Nusantara.

Namun, meski cenderung longgar dalam memandang tradisi Islam lokal, kaum tradisionalis seperti Sanusi sebaliknya cenderung hati-hati terhadap pelbagai bentuk perubahan dan tuntutan zaman. Dalam masalah bunga bank dan hewan yang diharamkan misalnya, Sanusi tampak sangat

kritis dan cenderung menolak pandangan kaum reformis yang membolehkan bunga bank dan menghalalkan kodok. Di sini tampak ketegasan Sanusi untuk setia menjaga tradisi Islam lokal berhadapan dengan tuntutan zaman yang terus berubah. Sementara kaum reformis cenderung mudah menerima perubahan-perubahan zaman itu tanpa *reserve*, walaupun kerap kali berseberangan dengan pendapat umum kaum tradisionalis. Ini menunjukkan sejumlah konsekuensi kedua pandangan ketika berhadapan dengan tradisi dan perubahan. Kaum Islam tradisionalis sangat terbuka dalam menerima tradisi dan berhati-hati terhadap perubahan, sebaliknya kaum reformis sangat berani melakukan kritik atas tradisi dan terbuka pada perubahan. Ini menunjukkan apa yang disebut oleh Abdullah sebagai bagian dari spektrum sejarah di Indonesia dalam memberi arti bagi agama yang dianutnya, ada golongan yang mempermasalahkan makna ortodoksi dan ada golongan lain yang agak maju dengan mempersoalkan hubungan ortodoksi dengan tuntutan sejarah.<sup>77</sup>

---

<sup>77</sup>Taufik Abdullah, *Islam dan Masyarakat: Pantulan Sejarah Indonesia*, Jakarta: LP3ES, 1997, hal. 104.

#### 4. Kritik Anti Kolonial

Kiranya menarik pula melihat sikap tegas Ahmad Sanusi yang tidak saja tampak dalam membela kepentingan ideology Aswaja, tetapi juga melakukan kritik terhadap kolonialisme. Kritik Sansusi terhadap kolonialisme dalam tafsir *Malja' at-Thâlibîn* misalnya tersebar di beberapa tempat. Sanusi menyadari bahwameski tugas pokoknya adalah menafsirkan ayat, tetapi latar situasi yang sedang dihadapinya dalam pengasingan di Batavia Centrum tak bisa menahannya untuk memberikan kritik terhadap kebijakan kolonial sebagai pertanggungjawaban moral seorang *Ajengan* yang disebut Jackson memiliki wibawa tradisional dimasyarakat yang sangat mudah memengaruhi mereka melakukan perlawanan.<sup>78</sup>

Ketika menafsirkan Al-An'am ayat 52-53 :

وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ ۗ مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِمْ مِنْ شَيْءٍ وَمَا مِنْ حِسَابِكَ عَلَيْهِمْ مِنْ شَيْءٍ فَتَطْرُدَهُمْ فَتَكُونَ مِنَ الظَّالِمِينَ ﴿٥٢﴾ وَكَذَلِكَ فَتَنَّا بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لِيَقُولُوا أَهَؤُلَاءِ مَنَّ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنْ بَيْنِنَا أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَعْلَمَ بِالشَّاكِرِينَ ﴿٥٣﴾

“Dan janganlah kamu mengusir orang-orang yang menyeru Tuhannya di pagi dan petang hari, sedang mereka menghendaki keridhaanNya. kamu tidak memikul tanggung jawab sedikitpun terhadap perbuatan mereka dan merekapun tidak memikul tanggung jawab sedikitpun terhadap perbuatanmu, yang menyebabkan kamu (berhak) mengusir mereka, (sehingga kamu Termasuk orang-orang yang zalim).”

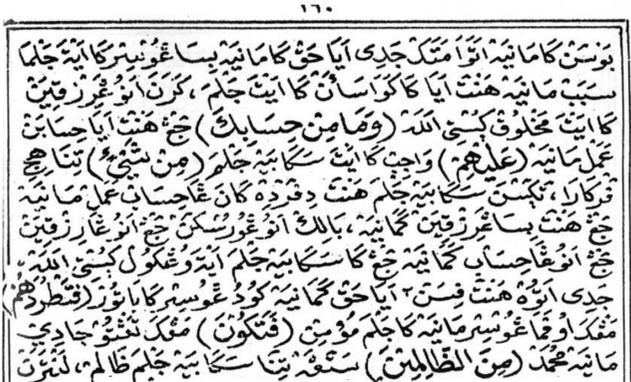
“Dan demikianlah telah Kami uji sebahagian mereka (orang-orang kaya) dengan sebahagian mereka (orang-

<sup>78</sup> Karl D. Jackson, *Kewibawaan Tradisional, Islam dan Pemberontakan : Kasus Darul Islam Jawa Barat*, Jakarta : Pustaka Utama Grafiti, 1990, hal. 3.

orang miskin), supaya (orang-orang yang Kaya itu) berkata: “Orang-orang semacam inikah di antara kita yang diberi anugerah Allah kepada mereka?” (Allah berfirman): “Tidakkah Allah lebih mengetahui tentang orang-orang yang bersyukur (kepadaNya)?”

Didalam Menafsirkan ayat ini Ahmad Sanusi mengubungkannya dengan konteks yang dihadapi pada waktu itu. Beliau menggambarkan kemarahannya terhadap pengasingan dirinya ke Batavia yang disampaikan dalam konteks kaum beriman:

*Lantaran eta ngusir ka batur, atawa wungkul samata-mata ngahinakeun jeung mikabenci ka eta jalma padahal sakabeh jalma anu iman anu Islam eta misti kudu diaku jeung kudu diagungkeun jeung kudu dihormat, jadi lamun aya jalma anu sok ngusir ka jalma Islam imn eta samata-mata iblis setan, komo lamun eta jalma teh make aya ngaran guru, eta lain guru Islam, tatapi guru Iblis sahakekatna Dajjal Ajajil.... Jadi kacida belegugna lamu jalma dipaparin kabeungharan dipaparin kamulyaan di dunya make tabe'at gumede pelegig dolom kanu hina kanu pakir.<sup>79</sup>*



<sup>79</sup> Hadji Ahmad Sanoesi bin Hadji Abdoerrohimi, *Pangadjaran dengan Bahasa Soenda, Tafsir Malja' at-Thalibin Fi Tafsir Kalam Rabb al-'Alamin* Jilid 14. No. 19-20 Maaanblad Jan- Feb Th. II. Tanah Tinggi 191 Batavia Kramat, t.th. hal. 160-161.



Dalam penafsirannya, Ahmad Sanusi menarik ayat yang berbicara tentang larangan mengusir orang yang beriman karena memiliki kedudukan tinggi dan kaya raya kedalam konteks pengalaman dirinya. Ia menyebut secara eksplisit adanya pengusiran yang dilakukan oleh ‘guru Islam’. Sebutan yang diberikan untuk ulama *menak* kaum atau ulama birokrat yang menjabat sebagai penghulu, yang mengurus masjid di kota-kota besar dan berkedudukan sebagai anggota pengadilan agama. Mereka umumnya berasal dari ulama tradisional yang diangkat dan digaji oleh pemerintah belanda sebagi penghulu atas usul bupati atau residen yang memiliki hubungan kerabat dengan mereka. Seringkali penghulu dan ulam pesantren di beberapa tempat terlibat petentangan yang cukup tajam.<sup>80</sup>

<sup>80</sup> Karel A. Steenbrink, *Pesantren, Madrasah, Sekolah: Pendidikan Islam dalam Kurun Modern*, Jakarta: LP3ES, 1986, hal. 107.

Kritik yang di lakukan oleh Ahmad Sanusi sebagai ulam bebas dari pesantren memperlihatkan eksistensi dirinya sebagai elite agama yang memiliki peran utama dalam menggerakkan masyarakat berhadapan dengan pihak kolonial Belanda dan kalangan birokrat tradisional.<sup>81</sup> Posisi ini semakin menguatkan tesis bahwa di era kolonial, ranah pesantren cenderung terputus dengan politik kolonial, yang menjadi domain eksklusif priyayi atau aristokrat pribumi. Keduanya berkembang menjadi dua komunitas yang secara sadar menampilkan diri dalam terma-terma keagamaan dan perilaku sosial yang berbeda.<sup>82</sup>

Ahmad Sanusi tidak diragukan lagi memiliki peranan penting dalam mengembangkan tradisi intelektual pesantren di Priangan, Jawa Barat. Para sarjan sudah cukup banyak menggambarkan peranannya tersebut tidak saja dilihat dari sejarah perjuangan dan sejumlah karya keagamaan yang dipublikasikannya., tetapi juga keterlibatannya dalam berbagi polemik keagamaan baik dengan kaum reformis maupun sesama kaum tradisional yang didukung kalangan elite pribumi (*menak kaum*) dan pihak kolonial. Posisi ideologis Ahmad Sanusi sebagai kyai yang berkharisma tidak pernah lepas dalam barisan tradisional Islam Sunni atau *Ahlussunnah wal Jama'ah* (Aswaja) yang cenderung lebih lentur dalam memahami tradisi lokal Nusantara.

---

<sup>81</sup> Taufik Abdullah, *Sejarah Umat Islam*, Jakarta : Majelis Ulama Indonesia, 1991, hal. 196.

<sup>82</sup> Jajat Burhanuddin, *Islamic Knowledge, Authority and Political Power : The Ulama in Colonial Indonesia*, Thesis, Leiden University, 2007, hal. 122.



## BAB V

### PENUTUP



Berdasarkan pemaparan penelitian tesis ini dari bab satu sampai bab empat maka dapat disimpulkan beberapa hal sebagai berikut :

1. Didalam memahami Metodologi Tafsir Al-Qur'an, ada tiga unsur yang sangat urgen dalam membangun pemahaman terhadap al-Qur'an. Ketiga unsur tersebut yaitu pendekatan, metode, dan corak tafsir.
2. Perkembangan Khazanah Islam Nusantara yang hingga saat ini masih menarik dikaji adalah keberadaan manuskrip maupun karya buah tangan ulama. Ada banyak karya ulama Nusantara, baik di bidang Sejarah, Tasawuf, Fiqih, maupun Tafsir. Tumbuhnya karya-karya menandai tumbuhnya semangat keilmuan yang dibangun di atas dialektika konstruktif. Serta numbuhnya pembahasalokalan (Vernakularisasi) Al-Qur'an ke dalam bahasa lokal Nusantara. Misalnya Jawa, Sunda, Madura,

Bugis, Aceh, Mandar, Gorontalo, Makassar-Kaili, Sasak dan lainnya.

3. Keberadaan tafsir lokal yang ditulis para ulama di Nusantara dengan berbagai macam bentuknya membuktikan bahwa identitas Islam sejatinya tetap berpijak pada kekayaan bahasa dan budaya masyarakatnya. Indigenisasi Islam dilakukan melalui perpaduan nilai ajaran Al-Qur'an dengan kekayaan bahasa dan budayanya.

Adapun aspek metodologi penafsiran dan aspek teknis penulisan tafsir. Penulis menyimpulkan sebagai berikut:

### 1. Aspek metodologi penafsiran

#### a. Metode Penafsiran

Dalam menafsirkan al-Qur'an Tafsir *Rawdhat Al-'Irfan* K.H Ahmad Sanusi menggunakan bentuk penafsiran *bi al-Ra'yi*, sedangkan Tafsir *Malja' At-Thalibin* Ahmad Sanusi menggunakan pendekatan *bi al-ma'tsûr* ( tafsir riwayat).

#### b. Nuansa penafsiran

Nuansa penafsiran yang digunakan oleh K. H Ahmad Sanusi dalam *Rawdhat Al-'Irfan* ini bercorak Fiqih. Sedangkan melalui tafsir *Malja At-Thalibin* juga cenderung menunjukkan pemihakannya pada ajaran *Ahlus Sunnah wa al-Jama'ah* (Aswaja), baik dalam fikih, teologi, dan sedikit tentang tasawuf.

#### c. Pendekatan Tafsir

Dalam hal ini Ahmad Sanusi dalam menulis Tafsir *Rawdhat al-'Irfân* dan *Malja' at-Thâlbîn* beliau lebih berorientasi pada konteks (pembaca) yang kemudian

diikuti pendekatan kontekstual ketika menulis tafsir pada masa nya.

## 2. Sistematika Penulisan Tafsir

### a. Sistematika Penyajian Tafsir

Sistematika penyajian tafsir yang di tempuh oleh Ahmad Sanusi dalam Tafsir *Rawdhat al-'Irfân* dan *Malja' at-Thâlbîn* adalah runtut berdasarkan tertib susunan surat yang ada dalam mushaf *utsmâni* atau Tartib *Al-Mushaf* bukan berdasar atas turunnya wahyu atau Tartib *an-nuzuli*.

### b. Bentuk penyajian tafsir

Dalam menafsirkan tafsir *Rawdhat al-'Irfân* cenderung menggunakan metode *Ijmali*, selain itu sistematika penulisannya mengikuti susunan ayat-ayat dalam mushaf.

Sedangkan bentuk penyajian tafsir yang digunakan Sanusi dalam Tafsir *Malja' at-Thâlbîn* cenderung pada metode *tahlîlî* (analitis) dengan pendekatan *bi al-ma'tsûr*.

### c. Bentuk Penulisan

Berdasarkan analisis yang dilakukan, bisa disimpulkan bahwa bentuk penulisan kedua tafsir Ahmad Sanusi yaitu tafsir *Rawdhat al-'Irfân* dan *Malja' at-Thâlbîn* merupakan bentuk tulisan non ilmiah

### d. Sifat Mufassir

Jika dilihat dari proses penyusunan tafsir *Rawdhat al-'Irfân* dan *Malja' at-Thâlbîn* maka akan terlihat sekali tafsir ini langsung di tulis langsung secara individual

oleh Ahmad Sanusi. Walaupun dalam proses penulisan dan penerbitannya melibatkan beberapa santri dan keluarga untuk menulis dan menyalin kembali beberapa tulisan dan ceramah yang langsung di sampaikan oleh Ahmad Sanusi.

Pembahasan tentang aspek metodologis dan aspek teknis yang dipaparkan diatas untuk lebih mudahnya penulis merangkun dalam sebuah tabel sebagai pembanding dengan tafsir karya Ahmad Sanusi yang saling berkaitan.

**Skema 4**  
**Tabel Aspek Teknis Penulisan**

Aspek Teknis Penulisan		<i>Rawdhat Al-'Irfân</i>	<i>Malja' At-Thâlibîn</i>
1. Sistematika Penyajian Tafsir	1. Berdasarkan urutan Mushaf	X	X
	2. Berdasarkan urutan turunnya wahyu		
	3. Tematik		
2. Bentuk Penyajian Tafsir	1. Rinci		
	2. Global	X	X
3. Bentuk Penulisan Tafsir	1. Ilmiah		
	2. Non Ilmiah	X	X
4. Sifat Mufassir	1. Individual	X	X
	2. Kolektif		
5. Sumber Rujukan	1. Buku Tafsir	X	X
	2. Buku Bukan		

**Skema 5**  
**Tabel Aspek Metodologis**

Aspek Metodologis		<i>Rawdhat Al-'Irfân</i>	<i>Malja' At-Thâlibîn</i>
1. Metode Tafsir	1. Metode Tafsir Riwayat		
	2. Metode Tafsir pemikiran	X	X
	3. Metode Tafsir Intereks		
2. Nuansa Tafsir	1. Fiqh	X	
	2. Theologi		X
3. Pendekatan Tafsir	1. Tekstual	X	X
	2. Kontekstual		

Dalam sejarah kajian al-Qur'an di Nusantara, studi terhadap tafsir Melayu-Indonesia cenderung menjadi trend di kalangan para sarjana. Namun secara akademis, kajian tersebut terlalu memperhatikan kajian al-Qur'an yang muncul di permukaan dengan jangkauan luas dan tidak melirik tafsir dengan publikasi relatif kecil dan terbatas. Banyak tafsir lokalpun yang cukup berpengaruh namun cenderung luput dari perhatian. Oleh karena itu, penelitian yang selanjutnya agar lebih komprehensif terhadap karya tafsir Nusantara, penulis menyarankan agar lebih diperhatikan lagi, karena masih banyaknya wilayah di Nusantara dengan karya tafsir yang belum tersentuh oleh para peneliti, seperti karya tafsir Ahmad Sanusi ini.

Demikian sedikit saran, semoga dapat dijadikan perhatian, kurang lebihnya penulis sandarkan seutuhnya kepada Allah swt, atas izin-Nya penulis mohon petunjuk. Penulispun sangat berterima kasih kepada pihak-pihak yang peduli dengan penelitian ini.





## DAFTAR PUSTAKA



- Abbas, Siradjuddin “*Bank dan Riba*” dalam 40 Masalah Agama. Jilid 2, Jakarta: Pustaka Tarbiyah Baru, 2013, cet. ke-10.
- Abu al-Husain Ahmad ibn Zakariya, *Mu’jam Maqayis al-Lughah*, Juz IV Beirut : Daral-Jail, 1976.
- , *Mu’jam Maqâyis al-Lughah*, Juz 2, Beirut: Dâr al-Fikr, 1979 M/1399 H.
- Abdullah, Taufik, *Sejarah Umat Islam*, Jakarta : Majelis Ulama Indonesia, 1991
- , *Islam dan Masyarakat: Pantulan Sejarah Indonesia*, Jakarta: LP3ES, 1997.
- Abd. Muin Salim,, Mardan, dan Achmad Abubakar, *Metodologi Penelitian Tafsir Mawdhu’I*, Jakarta: Pustaka Aril, 2010.
- ‘Abduh, Muhammad, *Tafsîr Al-Fâtihah wa Juz ‘Amma*, Kairo: Al-Hay’ah Al-‘Ammah li Qurra at-Tsaqafah, 2007.
- ‘Abdullah, Muhammad, bin Al-Hasan Caringin Sukabumi, *Sa’âdat Ad-Darayn fî Tarjamah at-Tafsîr Al-Qur’ân Al-‘Azhîm li Jalâluddîn As-Suyûthî wa Jalâluddîn Al-Mahallî*,

- Jakarta: Maktabah Dar Al-Hikmah, t.th.
- Ahmad Makki bin KH. Abdullah Mahfudz, *Tarjamah Tafsîr Al-Qur'ân Al-'Azhîm li Jalâluddîn As-Suyûthî wa Jalâluddîn Al-Mahallî*, Jilid 1, Sukabumi: Percetakan Al-Salafiyah, tt.
- Al-Albani, Muhammad Nasiruddin, *al-Tawassul Anwâ'uh wa Ahkâmuh*, Riyad: Maktabah al-Ma'arif li al-Nasyr wa al-Tauzi', 2001.
- Al-Alma'i, Zahir bin Awad, *Dirâsât fî al-Tafsîr al-Mawdhû'i li al-Qur'ân al-Karîm*, Riyadh: t.p., 1404 H.
- Al-Dhahabi, Muhammad Husain, *Al-Tafsîr wa Al-Mufasssirûn*, Jilid I, Mesir: Dâr al-Maktub al-Hadîtsah, 1976
- , *Al-Tafsîr wa al-Mufasssirun*, Jilid 2 Kairo: Al-Babi al-Halabi, 1976.
- Al-Jurjaniy, *al-Ta'rifât*, Jeddah: al-Tabbah wa al-Nasyr wa al-Tauzi, t.t.
- Al-Farmawi, Abu *al-Hayy al-Bidayah fî al-Tafsîr al-Maudhu'i*, Mesir: Maktabah al-Jumhuriyyah, 1977.
- , *Metode Tafsîr Maudhu'i*, Bandung: Pustaka Setia, 2002.
- Al-Mahdi, Abdullah "Rawdhat al-Irfan fî Ma'rifat al-Qur'an", Skripsi tidak diterbitkan, Jurusan Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Syarif Hidayatullah, 2007.
- Al-Qattan, *Manna' Khalil Mabâhits fî'Ulûm Al-Qur'ân*, Beirut: Manshurat Al-'Ashr al-Hadits, t.th.,
- Al-Rûmî, Fahd, *Buhûts fî Ushûl al-Tafsîr wa Manâhijuhû*, Cet. IV; t.t.: Maktabah al-Taubah, 1419 H.
- Assa'idi, Sa'dullah, *Pemahaman Tematik al-Qur'an Menurut Fazlur Rahman*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013.

- Ash-Shiddieqy, Muhammad Hasbi , *Sejarah dan Pengantar Ilmu al-Qur'an dan Tafsir*, Ed. III, Cet. VI; Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2012.
- , *Pengantar Studi Ilmu Al-Quran*, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2010.
- Al-Zarkasyi, *Al-Burhân Fî'Ulûm Al-Qur'ân*, Beirut : Dar al-Fikr, 1998.
- Amir, Mafri, "*Literatur Tafsir Indonesia*", Tangerang : Madzhab Ciputat, 2013.
- Arnold, A T.W. *The Preaching of Islam: A History of the Propagation of the Muslim Faith*, Lahore: SA Muhammad Asraf, 1968.
- Azra, Azyumardi, *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia: Networksof Malay-Indonesian and Middle Eastern 'Ulama' in the seventeenth and eighteenth centuries*, Honolulu: ASAA-Allen & Unwin and University ofHawai'i Press, 2004.
- \_\_\_\_\_, "*Naskah Terjemahan Antar Baris: Kontribusi Kreatif Dunia Islam Melayu-Indonesia*," dalam Henri Chambert-Loir (ed.), *Sadur Sejarah Terjemahan di Indonesia dan Malaysia*, Jakarta: KPG, 2009.
- Bahri, Samsul., "*Konsep-Konsep Dasar Metodologi Tafsir*", *Dalam Metodologi Ilmu Tafsir*, ed. Ainur Rofiq Adnan, Yogyakarta : Teras, 2010.
- Baidan, Nashiruddin, *Metode Penafsiran al-Qur'an*, Cet. I; Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2002.
- , *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011.

- Bakry, Oemar, *Tafsir Rahmat Basa Sunda*, terj. H.M. Soelaeman Bandung: CV.Angkasa, 2002.
- Baso, Ahmad, *Islam Nusantara Ijtihad Jenius dan Ijma' Ulama Indonesia*, Jilid I,Cet. I, Jakarta: Pustaka Afid, 2015.
- Basri,. Husen Hasan, *Warisan Intelektual Islam Indonesia: Telaah atas Tafsir Malja' at-Thalibin dan Tamsyiyat al-Muslimin Karya Kiai Haji Ahmad Sanusi 1988-1950*, Skripsi, Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah, 2000.
- , “*Islam di Sunda: Sebuah Survei Penyelidikan terhadap Karya-karya Haji Ahmad Sanusi*”, dalam Ajip Rosidi dkk. (penyunting), *Konferensi Internasional Bahasa Sunda Jilid 1 Prosiding*, Bandung: Yayasan Kebudayaan Rancage, 2006.
- Budiwanti, Erni *Islam Sasak: Wetu Telu Versus Waktu Lima*, Yogyakarta: LKiS, 2001.
- Burhanuddin, Jajat, *Islamic Knowledge, Authority and Political Power : The Ulama in Colonial Indonesia*, Thesis, Leiden University, 2007
- Breaten, Carl , *History of Hermeneutics*, Philadelphia: Fortress, 1966.
- C. Adriaanse & E. Gobe. *Nasihat-nasihat C. Snouck Hurgronje Semasa Kepegawaiannya Kepada Pemerintah Hindia Belanda 1889-1936*, Jilid. 4, Jakarta: INIS., 1991.
- Dahlan, M. Djawad, *Al-Munir: Al-Qur'an Tarjamah Basa Sunda*, Bandung:Pustaka Fithri, 2005.
- Darmawan, Dadang, *Ortodoksi Tafsir: Respons Ulama terhadap Tafsir Tamsijjatoel-Moeslimien Karya K.H. Ahmad Sanusi*, Disertasi, Jakarta:Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2009.
- Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, Semarang: Toha Putra, 1989.

- Departemen Pendidikan RI, *Kamus Besar Indonesia*, Jakarta: Pustaka Bahasa, 2008 M.
- Dhofier, Zamakhsyari. *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kiai*, Jakarta: LP3ES, 1981.
- Ekadjati, Edi S. “*Sejarah Masuknya Islam ke Tatar Sunda dan Perkembangannya*” dalam *Perhimpunan KB-PII, Ngamumule Budaya Sunda Nanjeurkeun Komara Agama*, Bandung, 2006.
- Fairclough, Norman, *Critical Discourse Analysis: The Critical Study of Language*, London and New York: Longman, 1995.
- Falah, Miftahul, *Riwayat Perjuangan K.H. Ahmad Sanusi*, Sukabumi: MSI Cabang Jawa Barat, 2009.
- Fattah, Nur Amin, *Metode Da'wah Wali Songo*, Jakarta: TB. Bahagia, 1984.
- Federspiel, Howard M. *Kajian Alquran di Indonesia: dari Mahmud Yunus hingga Quraish Shihab*, terj. Tadjul Arifin, Bandung: Mizan, 1996.
- , “Modernist Islam in Southeast Asia: A New Examination,” *The Muslim World*, 92, 2002.
- Feener, R. Michael, *Muslim Legal Thought in Modern Indonesia*, New York : Cambridge University Press.2007.
- Geertz, Clifford, *The Religion of Java*, London: The Free Press of Glincoe Collier-Macmillan Limited, 1960.
- Gunseikanbu, *Orang Indonesia yang Terkemuka di Jawa*, Yogyakarta: UGM Press, 1986.
- Guritno, Pandam *Wayang, Kebudayaan Indonesia, dan Pancasila*, Jakarta: UI Press, 1988.

- Gusmian, Islah, *Khazanah Tafsir di Indonesia : dari Hermeneutika hingga Ideologi*, Jakarta : Penerbit Teraju, 2003.
- , Islah Gusmian, *Bahasa dan Aksara Tafsir Al-Qur'an di Indonesia dari Tradisi, Hierarki hingga Kepentingan Pembaca*, Jurnal TSAQFAH, Vol. 6, No. 1, April 2010.
- Hafiduddin, Didin, “Tafsir al-Munir Karya Imam Muhammad Nawawi Tanara” dalam Ahmad Rifa’i Hasan (ed.), *Warisan Intelektual Islam Indonesia*, Bandung: Mizan, 1992.
- Hallaq, Wael B, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Ushul al-Fiqh*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Harisudin, M.N Membaca masa depan “Islam dan fiqh Nusantara” Sebuah catatan pengantar, dalam *Jurnal The Internasional Jurnal of Pegon Islam Nusantara Civilization*, Vol. 01 Tahun 2018.
- Harun, Salman, *Hakikat Tafsir Tarjuman Al-Mustafid Karya Syekh AbdurraufSingkel*, Disertasi, Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 1988.
- Haryanto, S., *Bayang-Bayang Adhilihung Filsafat Simbolis dan Mistik dalam Wayang*, Semarang:Dahara Prize, 1992.
- Hasim, Moh. E., *Ayat Suci Lenyepaneun*, Jilid 6, Bandung: Pustaka, 1984.
- , *Ayat Suci Lenyepaneun*, Bandung: Pustaka, 1994.
- Hassan, A., *Tafsir Al-Foerqan Tafsir Qur'an Basa Soenda*, Bandung: Taman Poestaka Persatoean Islam, Januari 1929.
- , *Soal-Jawab tentang Berbagai Masalah Agama*, Jilid 1-3, Bandung: CV. Dipenogoro, 2007, cet. ke-XV.
- Henri Chambert-Loir & Claude Guillot. *Ziarah & Wali di Dunia Islam*, terj. Jean Couteau, Jakarta: Serambi

- bekerjasama dengan Ecole française d'Extreme-Orient dan Forum Jakarta-Paris, 2007.
- Hernawan, Acep, *Ulûmul Qur'ân*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2011.
- Huda, Anwar, *Qomus Al-Qur'an Basa Sunda*, 3 Jilid, Bandung: Al-Huda, Juni 1997.
- Hurgronje, C. Snouck, *Mekka in the Latter Part of the 19th Century*, trans. J.H. Monahan with an introduction by Jan Just Witkam, Leiden: Brill, 2007.
- Hooker, MB, *Islam Mazhab Indonesia, Fatwa-fatwa dan Perubahan Sosial*, terj. Iding Rosyidin Hasan, Jakarta: Teraju, 2002.
- Ibn Taymaiyyah, Syaikh al Islam, *Qa'idah Jalilah fi al-Tawassul wa al-Wasilah*, Riyad: Ru'asah Idarah al-Buhuts al-'Ilmiyyah wa al-Ifta', 1999.
- Ibrahim, Sulaiman, "Tafsir Al-Qur'an Bahasa Bugis: Vernakularisasi dalam Kajian Tafsir al-Munir," *Disertasi UIN Syarif Hidayatullah Jakarta*, 2012.
- Ichwan, Moch. Nur, "Negara, Kitab Suci dan Politik: Terjemah Resmi al-Qur'an di Indonesia", dalam Henri Chambert-Loir (ed.), *Sadur*, 2009.
- , "Literatur Tafsir Al-Qur'an Melayu Jawi di Indonesia: Relasi Kuasa, Pergeseran dan Kematian", *Visi Islam vol. 1* No. 1 Januari 2002.
- Iskandar, Mohammad, *Para Pengemban Amanah, Pergulatan Pemikiran Kiai dan Ulama di Jawa Barat 1900-1950*, Yogyakarta: Mata Bangsa, 2001.
- , *Kyai Haji Ahmad Sanusi: Biografi Singkat Guru dan Pejuang Pedesaan*, Depok: Fakultas Sastra UI, 1991.

- Ilyas, Yunahar, *Kuliah Ulumul Qur'an*, Yogyakarta: Itqan Publishing, 2014.
- Jackson, Karl D. *Kewibawaan Tradisional, Islam dan Pemberontakan : Kasus Darul Islam Jawa Barat*, Jakarta : Pustaka Utama Grafiti, 1990.
- Jaja Zarkasyi & Moh. Indra Nazaruddin, “K.H. Ahmad Sanusi dan Kontribusinya dalam Penafsiran Al-Qur'an”, *Jurnal Bimas Islam Departemen Agama RI*, 2008.
- Jamâluddin bin Manshûr, Muhammad bin Mukrim bin Ali Abu al-Fâdil *Lisân al-'Arabî*, Juz 11, Beirut: Dâr Shâdir, 1414 H.
- Jamhari. “In the Center of Meaning: Ziarah Tradition in Java,” *Studia Islamika*, 7 (1), 2000.
- Jaques, R. Kevin “*Islamicate Society*”, dalam Richard C. Martin, *Encyclopaedia of Islam and the Muslim World* .Vol. 1, New York: Macmillan, 2004.
- Johns, “Quranic Exegesis in the Malay World” dalam Andrew Rippin (ed.), *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an*, Clarendon Press, Oxford: 1988.
- Khaeruman, Badri, *Sejarah Perkembangan Tafsir al-Qur'an*, Bandung: PT Pustaka Setia Muharram, 1425 H/ 2004 M.
- Koentjaraningrat, *Manusia dan Kebudayaan di Indonesia*, Jakarta: Djambatan, 2010.
- Kuntowijoyo, *Metodologi Sejarah* , Yogyakarta: Tiara Wacana, 2003.
- Kusdiana, Ading, *Jaringan Pesantren di Priangan (1800-1945)*, Disertasi, Bandung: Universitas Padjadjaran, 2013.
- Koesoema, R.A.A. *Wiranata Riwayat Kangdjeng Nabi Moehammad s.a.w.* Bandoeng: Islam Studie Club, 1941.

- Lee, Robert D, *Overcoming Tradition and Modernity: The Search for Islamic Authenticity*, Westview Press, A Division of HarperCollins Publishers, Inc., 1997.
- LPTQ Propinsi Jawa Barat Bekerjasama dengan Handam Citamatra Studio, *Al-Qur'an Miwah Tarjamahna Dina Basa Sunda*, Bandung: Kerjasama Pemprov Jabar, MUI, LPTQ, Kanwil Depag, 2002.
- Lubis, Nina H., dkk., *Sejarah Tatar Sunda*, Jilid 2, Bandung: Satya Historika, 2003.
- Manshur, Fadlil Munawar, *Rawdhat al-'Irfân Fî Ma'rifat al-Qur'ân Karya Kiai Haji Ahmad Sanusi: Analisis Semiotik dan Resepsi*, Tesis, Yogyakarta: PPsUGM, 1992.
- Manzur, Ibnu, *Lisân al-'Arab*, Beirut : tp , 1993.
- Minhaji, Akh "Ahmad Hassan and Islamic Legal Reform in Indonesia (1887- 1958)," Diss, Montreal: Institute of Islamic Studies McGill University, 1997.
- Millie, Julian Patrick, *Splashed by the Saint: Ritual Reading and Islamic Sancity in West Java*, Disertasi, Leiden University, 2006.
- , "Spiritual Meal or Ongoing Project: The Dilemma of Dakwah Oratory", dalam Greg Fealy and Sally White, *Expressing Islam, Religious Life and Politics in Indonesia*, Singapore: ISEAS, 2008.
- , "Supplicating, Naming, Offering: Tawassul in West Java," *Journal of South East Asian Studies*, 39 (1), 2008.
- Muhaimin, A.G. *The Islamic Traditions of Cirebon, Ibadat and Adat Among Javanese Muslims*, Canberra: ANU E Press, 2006.
- Mhd Romli & H.N.S. Midjaja, *Nurul-Bajan: Tafsir Qur'an Basa Sunda*, Jilid 1, Bandung: N.V. Perboe. 1966, cet. ke-2.

- Munawir, Ahmad Warson, *Kamus al-Munawwir Kamus Arab – Indonesia*, Surabaya: Pustaka Progesif, 1987.
- Musaddad, Anwar dkk., *Tafsir Al-Qur'an Basa Sunda*, Juz 1-5, Bandung: Proyek Penerbitan Kitab Tafsir Al-Qur'an Basa Sunda Jawa Barat dicetak CV. Angkasa, 1991, Jilid 1, cet. ke-2.
- Muslim, Musthafa, *Mabâhits Fî al-Tafsir al-Mawdhû'I*, Damaskus: Dar al-Qalam, 1997.
- Mustaqim, Abdul, *Madzahibut Tafsir: Peta Metodologi penafsiran al-qur'an Periode Klasik Hingga Kontemporer*, Yogyakarta: Nun Pustaka Yogyakarta, 2003.
- , *Tafsir Kontemporer*, Yogyakarta: PT LkiS Group, 2012.
- Mustapa, *Haji Hasan Adat Istiadat Sunda*, terj. M. Maryati Sastrawijaya, Bandung: Alumni, 2010, edisi ke-3.
- Moriyama, Mikihiro, *Semangat Baru : Kolonialisme, Budaya Cetak dan Kesastraan Sunda Abad ke-19*, terj. Suryadi, Jakarta: KPG, 2005.
- \_\_\_\_\_, "Bahasa Sunda dan Islam: Suatu Potret 2010," Makalah Workshop Internasional Islam dan Kedaerahan di Jawa Barat: Potret 2010, UIN Bandung-Monash University, 14 Oktober 2010.
- Masri Singarimbun dan Sofian Effendi, *Metode Penelitian Survey*, Jakarta: LP3ES 1982.
- Muhajir, Noeng *Metode Penelitian Kualitatif*, Yogyakarta: Bayu Idra Grafika, 1996.
- Muhsin, Imam *Tafsir al-Qur'an dan Budaya Lokal*, Jakarta : Badan Litbang dan Diklat Kemenag RI, 2010.

- Nasir, M. Ridlwan, *Memahami Al Qur'an Perspektif Baru Metodologi Tafsir Muqarin*, Surabaya: IAIN Sunan Ampel, 2009.
- Nazarudin, Muhammad Indra *Kajian Tafsir Indonesia Analisis Terhadap tafsir Tamsiyyat al-Muslim Fi Kalam Rabb al-Alamin*, Skripsi : Jakarta, UIN Syarif Hidayatullah, 2007.
- Nurtawab, Ervan, *Tafsir Al-Qur'an Nusantara Tempo Doeloe*, Jakarta: Ushul Press, 2009.
- Noer, Deliar, *Gerakan Moderen Islam di Indonesia 1900-1942*, cet. ke-8, Jakarta: LP3ES,1996.
- Pijper, G.F, *Beberapa Studi Sejarah Islam di Indonesia 1900-1950*, cet. ke-2, Jakarta: UI Press, 1985.
- Pranowo, M. Bambang. *Memahami Islam Jawa*, Jakarta: Pustaka Alvabet dan INSEP, 2009.
- Rahardjo, M. Dawam “*Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia: Bidang Sosial dan Ekonomi*,” *Intelektual Intelegensia dan Perilaku Politik Bangsa*, Bandung: Mizan,1993.
- Ridell, Peter “*Earliest Qur'anic Exegctical Activity in the Malay-Speaking Siates*”, dalam *maja.tk Archipel*.1989.
- Rohimin, *Tafsir Aliran Ideologis Di Indonesia: Studi Pendahuluan Tafsir Aliran Ideologi Sunni Dalam Tafsir Kementerian Agama*, Jurnal MADANIA Vol. 20, No. 2, 2016.
- Rohmana, Jajang A, “*memahami al-Qur'an dengan kearifan lokal: Nuansa Budaya Sunda dalam Tafsir al-Qur'an berbahasa Sunda*” *Journal of Qur'an and Hadith Studies*, Vol.3 No. 1 tahun 2014.
- , *Sejarah Tafsir al-Qur'an di Tatar Sunda*, Bandung : Mujahid Press, 2017.

- , *Polemik Keagamaan Dalam Tafsir Malja' AT-talibIn Karya K.H. Ahmad Sanusi*, Jurnal Suhuf Kemenag, Vol. 10 No. 1 Juni 2017.
- Romli (Leles), Adjengan H. Moh. *Qoeran Tardjamah Soenda Djoez 1-30,3 Jilid*, Poestaka Islam Bandoeng, t.th.
- Romli, Muhammad, *Al-Kitabul Mubin Tafsir Basa Sunda*, Bandung: PT. Al-Ma'arif, 1991.
- Romli, Mhd., dan H.N.S. Midjaja, *Nurul-Bajan: Tafsir Qur'an Basa Sunda*, Jilid 1, N.V. Perboe, 1966, cet. ke-2.
- Romli HM., Usep, "Tarjamah Qur'an Basa Sunda ti Jaman ka Jaman," Makalah Konferensi Internasional Budaya Sunda II, Bandung 19-23 Desember 2011.
- Rosidi, Ajip, *Haji Hasan Mustapa jeung Karya-karyana*, Bandung: Pustaka, 1989.
- \_\_\_\_ (ed.), *Ensiklopedi Sunda, Alam, Manusia dan Budaya*, Jakarta: Pustaka Jaya, 2000.
- \_\_\_\_, *Masa Depan Budaya Daerah, Kasus Bahasa dan Sejarah Sunda*, Jakarta:Pustaka Jaya, 2004.
- , *Kearifan Lokal dalam Perspektif Budaya Sunda*, Bandung: Kiblat, 2011.
- Saeed, Abdullah, *The Qur'an An Introduction*, London and New York: Routledge, 2008.
- Saenong, Farid F, "Al-Qur'an, Modernisme dan Tradisionalisme: Ideologi Sejarah Tafsir Al-Qur'an di Indonesia", Jurnal Studi Al-Qur'an, Vol 1, No. 3, 2006.
- , "Vernacularization of The Qur'an" tantangan dan prospek tafsir al-Qur'an di Indonesia", Interview dengan Prof. A.H. Johns, *Jurnal studi al-Qur'an*, vol. 1, No. 3,2006.

- Saefullah, Asep, *Laporan Hasil Penelitian Kodikologi Naskah Naskah Keagamaan Jawa Barat: Studi Kasus Tradisi Produksi Naskah Keagamaan di Cianjur*, Jakarta: Departemen Agama RI Balitbang dan Diklat Puslitbang Lektur Keagamaan, 2009.
- Sahal Akhmad (eds.), *Islam Nusantara Dari Ushul Fiqh hingga Paham Kebangsaan*, Cet. I, Bandung: Mizan Pustaka, 2015.
- , *Islam Nusantara dari Ushul Fiqh hingga Paham Kebangsaan*, Bandung: Mizan, 2016.
- Salim, Abdul Muin *Metodologi Ilmu Tafsir*, Cet. I; Yogyakarta: TERAS, 2005.
- Saleh, Ahmad Syukri, *Metodologi Tafsir al-Qur'an Kontemporer dalam Pandangan Fazlur Rahman*, Jakarta: Sulthan Thaha Press, 2007.
- Saleh, Munandi, KH. *Ahmad Sanusi: Pemikiran dan Perjuangannya di Pergolakan Nasional*, Tangerang: Jelajah Nusa, 2014.
- Sanusi, Ahmad *Tafsîr Rawdhat al-'Irfân Fî Ma'rifat al-Qur'ân* Sukabumi: Pesantren Gunungpuyuh t.th
- , *Silâh Al-Bâsil fî al-Darb fî Tazâhiq al-Bâthil*, Weltvreden, Kantor Cetak Sayyid Yahya Tanah Abang. 1347/1928 M.
- , *Risalah Tahdzîr al-'Awâm min Muftarayât Cahya Islam*, Kantor Cetak jeung Toko Kitab Harun bin Ali Ibrahim Pekojan Betawi, 1930.
- , *Malja' aT-thâlibîn, Pangadjaran Bahasa Soenda*. Jilid 1. Tanah Tinggi No. 191 Batavia Kramat. Kantor Cetak sareng Toko Kitab al-Ittihad, 9 Ramadhan 1349, 28 Januari 1931.
- , *Pangadjaran dengan bahasa Soenda*. Jilid 12. No. 15 Maandblad Th. II Agustus. Tanah Tinggi 191 Batavia Karamat. t.th.

- , *Pangadjaran dengan Bahasa Soenda, , Tafsîr Malja' at-Thâlibîn Fî Tafsîr Kalâm Rabb al-'Alamîn*, Jilid 2, Tanah Tinggi Senen 191 Batavia Centrum, 28 Pebruari 1931.
- , *Tapsir Bahasa Soenda, Malja' at-Thâlibîn Fî Tafsîr Kalâm Rabb al-'Alamîn* Jilid 9, No. Tanah Tinggi Senen No. 191 Batavia Kramat, 28 September 1931.
- , *Pangadjaran dengan bahasa Soenda, Tafsîr Malja' at-Thâlibîn Fî Tafsîr Kalâm Rabb al-'Alamîn*, Jilid 10. No. 13 Maandblad Th. II Juli. Tanah Tinggi 191 Batavia Centrum: al-Ittihad, 1932.
- , *Pangadjaran dengan bahasa Soenda, Tafsîr Malja' at-Thâlibîn Fî Tafsîr Kalâm Rabb al-'Alamîn* Jilid 12. No. 15 Maandblad Th. II Agustus. Tanah Tinggi 191 Batavia Karamat, t.th.
- , *Pangadjaran dengan Bahasa Soenda, Tafsîr Malja' at-Thâlibîn Fî Tafsîr Kalâm Rabb al-'Alamîn* Jilid 14. No. 19-20 Maaanblad Jan- Feb Th. II. Tanah Tinggi 191 Batavia Kramat, t.th.
- , *Pangadjaran dengan Bahasa Soenda, Tafsîr Malja' at-Thâlibîn Fî Tafsîr Kalâm Rabb al-'Alamîn*. Jilid 15. No. 21-22 Maaanblad Maret-April Th. II. Tanah Tinggi 191 Batavia Kramat, t.th.
- , *Pangadjaran dengan Bahasa Soenda, Malja' at-Thâlibîn Fî Tafsîr Kalâm Rabb al-'Alamîn*. Jilid 16. Tanah Tinggi 191 Batavia Centrum. No. 27-28 Maanblad Okt-Nopem Th. 3. t.th.
- , *Pengadjaran dengan Bahasa Soenda, Tafsîr Malja' at-Thâlibîn Fî Tafsîr Kalâm Rabb al-'Alamîn* Jilid 20. Maanblad No. 37-38 Agustus-September Th. IV. Tanah Tinggi 191 Senen Batavia-Centrum, t.th.

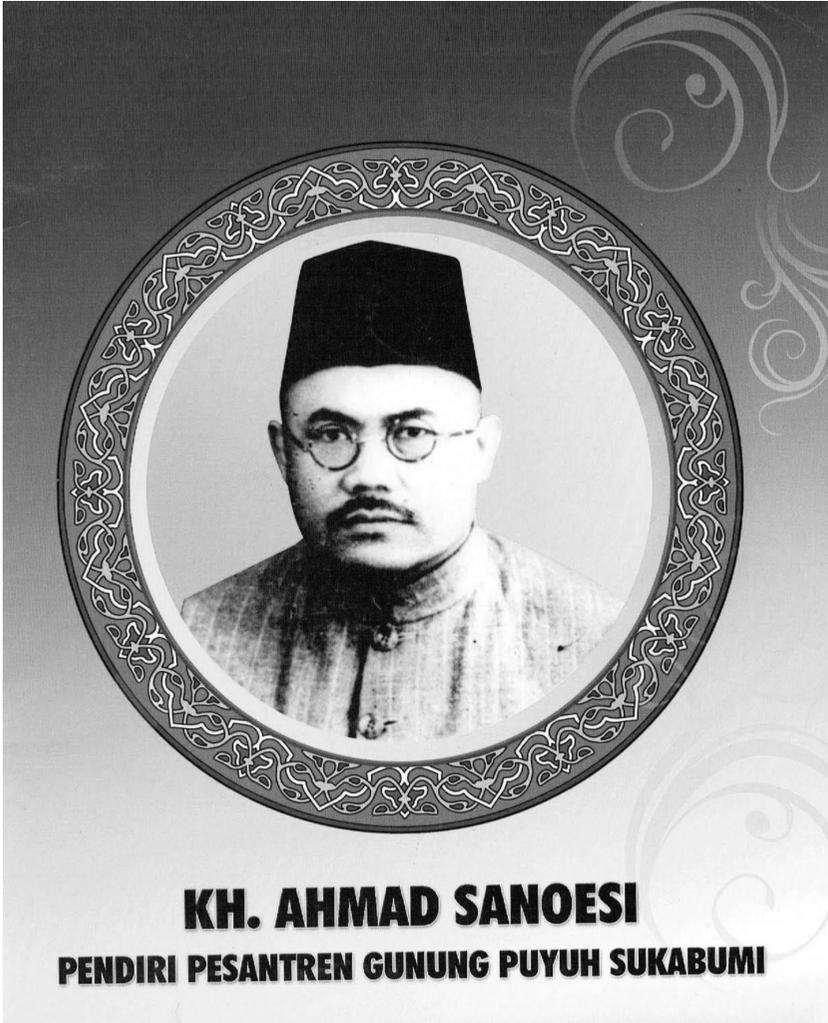
- , *Tasyqîq al-Auham fi al-Radd ‘ala al-Taghâm*, Tanah Abang: Kantor Cetak Sayyid Yahya bin Uthman, 1928.
- Sastrawijaya, Mariyah Maryati, *Al-Hikmah Tarjamah Al-Qur’an Basa Sunda Juz Ka-1*, Bandung: Kiblat, Agustus 2009.
- Sayid, M, *Ringkasan Sejarah Wayang*, Bandung: Pradnya Paramita, 1981.
- Shaleh, *Qamaruddin Tarjamah Juz ‘Amma Basa Sunda*, Bandung: Diponegoro, 1969.
- , *Muqaddam Al-Qur’an Tardjamah Sunda*, Bandung: Diponegoro, 1969.
- Shihab, Quraish, *Tafsir al-Qur’an Dengan Metode Mawdhi’iy-Beberapa Aspek Ilmiah Tentang al-Qur’an*, Jakarta: Perguruan Tinggi Ilmu al-Qur’an, 1986.
- , *Membumikan al-Qur’an*, Bandung: Mizan, 1998.
- , *Ensiklopedi al-Qur’an - Kajian Kosakata*, Jakarta: Lentera Hati, 2007.
- , *Sunnah-Syiah Bergandengan Tangan! Mungkinkah? Kajian atas Konsep Ajaran Dan Pemikiran,*, Lentera Hati: Jakarta, 2007.
- , *Sejarah dan ‘Ulûmul Qur’an*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2008.
- , *Kaidah Tafsir: Syarat, ketentuan dan Aturan yang Patut Anda Ketahui Dalam Memahami Ayat-Ayat al-Qur’an*, Tangerang: Lentera Hati, 2013.
- Sunarwoto, 2012. “*Sheikh Mukhtar. ‘Atarid on Belut: A Study on al-Shawâ’iq al-Muharramah,*” IJPS, 6 (1) : 2012.
- Steenbrink, Karel A, *Pesantren, Madrasah, Sekolah: Pendidikan Islam dalam Kurun Modern*, Jakarta: LP3ES, 1986.

- Sugono, Dendy, *KBBI*, Jakarta: Pusat Bahasa, 2004.
- Sulasman, K.H. *Ahmad Sanusi: Berjuang dari Pesantren Hingga Parlemen*, Bandung: PW PUI Jawa Barat, 2007.
- Suryabrata, Sumadi B.A, *Metodologi Penelitian*, Jakarta: Pelajar Press, 1997.
- Suryadilaga, M. Al-Fatih dkk, *Metodologi Ilmu Tafsir*, Yogyakarta: Teras, 2005.
- Syafruddin, *Paradigma Tafsir Tekstual dan Kontekstual*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.
- Syurbasi, Ahmad, *Qishshat al-Tafsir, terj. Zufran Rahma, Study Tentang Sejarah Perkembangan Tafsir al-Qur'an al-Karim*, Jakarta: Kalam Mulia, 1999.
- Tim Pelaksana Penulisan Al-Qur'an Mushaf Sundawi, *Al-Qur'an Al-Karim Mushaf Sundawi*, Bandung, 1997.
- Tjandrasasmita, Uka, *Arkeologi Islam Nusantara* Jakarta: KPG-EFEO, 2009.
- Van Bruinessen, Martin, "*Kitab Kuning; Books in Arabic Script Used in the Pesantren Milieu*, BKI, Vol. 146, No. 2/3, 1990.
- Wahid, Marzuki, *Post-Tradisionalisme Islam: Gairah Baru Pemikiran Islam di Indonesia, dalam Taswirul Afkar. Jurnal Refleksi Pemikiran dan Kebudayaan*, Lakpesdam-TAF, 2000.
- Wessing, Robert, *Cosmology and Social Behavior in A West Javanese Settlement*, Disertasi. the University of Illinois at Urbana-Champaign, 1974.
- Wiranata Koesoema, R.A.A., *Riwayat Kangdjeng Nabi Moehammad s.a.w.* (Bandoeng: Islam Studie Club, 1941).
- Woodward, Mark R., *Islam in Java: Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta* Tucson: The University of Arizona Press, 1989.

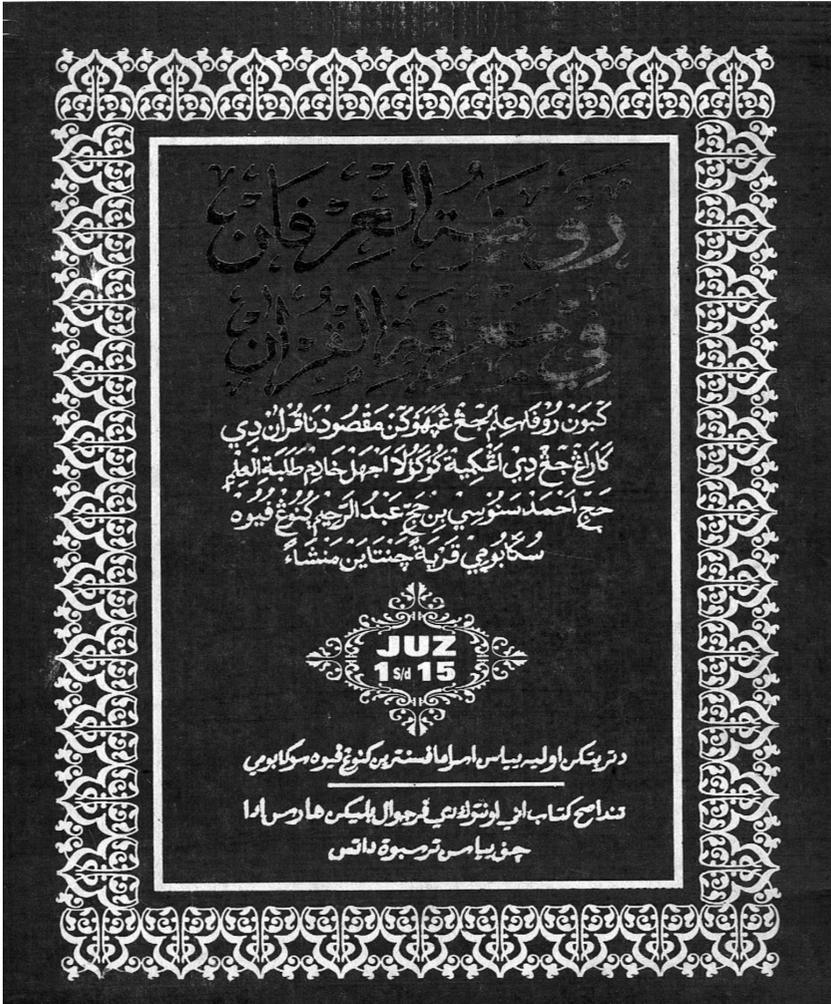
- Yahya, Iip Zulkifli, Ajengan Cipasung, *Biografi K.H. Ilyas Rubiat*, Yogyakarta: PustakaPesantren, 2006.
- , “Ngalogat di Pesantren Sunda: Menghadirkan yang Dimangkirkan”, dalam Henri Chambert-Loir (ed.), *Sadur*, 2009.
- Yayan Rahtikawati dan dadan Rusmana, *Metodologi Tafsir al-Qur’an: Strukturalisme, Semantik, Semiotik, dan Hermeneutik*, Bandung: Pustaka Setia, 2013.
- Yusuf, Yunan, “Perkembangan Metode Tafsir di Indonesia” dalam *Jurnal Pesantren*, Vol. 8, No. 1, 1991.
- , “Karakteristik Tafsir al-Qur’an di Indonesia Abad kedua puluh”, *Jurnal Ulumul Qur’an.*, Vol. III, No. 4 tahun 1992.
- Ziemek, Manfred, *Pesantren dalam Perubahan Sosial*, terj. Burche B. Soendjojo, Jakarta: P3M, 1986.
- Zimmer, Benjamin G., “Al-‘Arabiyyah and Basa Sunda: Ideologies of Translation and Interpretation among the Muslims of West Java”, *Studia Islamika*, Vol. 7, No. 3, 2000.
- Zen, Fathurin, *NU Politik: Analisis Wacana Media*, Yogyakarta: LKiS, 2004.
- Zuhdi, M. Nurdin, *Pasaraya Tafsir Indonesia dari Kontestasi Metodologi hingga kontekstualisasi*, Yogyakarta: Dipantara, 2014.
- Zulkarnain, Iskandar, *Gerakan Ahmadiyah di Indonesia*, Yogyakarta: LKiS, 2006.



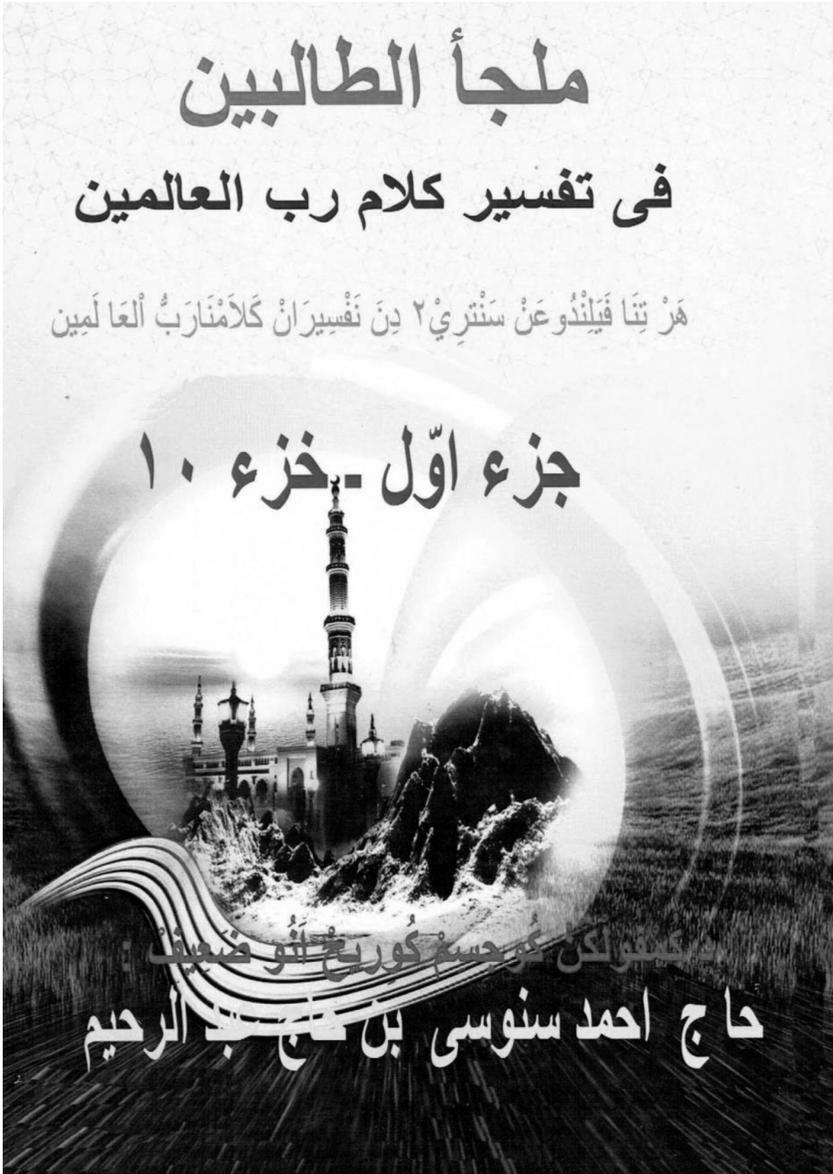
1. Foto KH Ahmad Sanusi



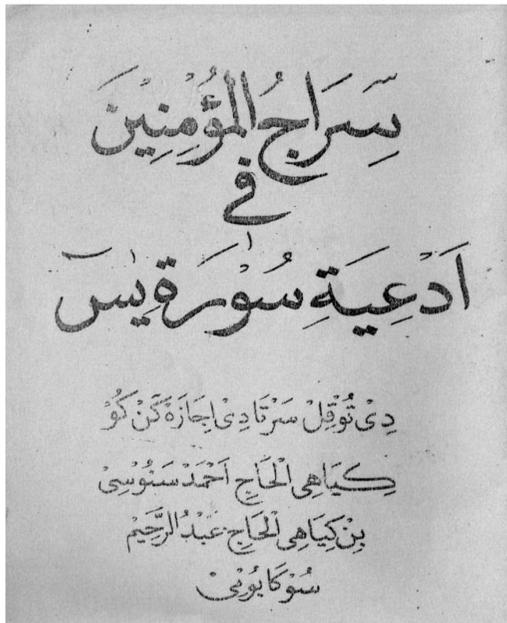
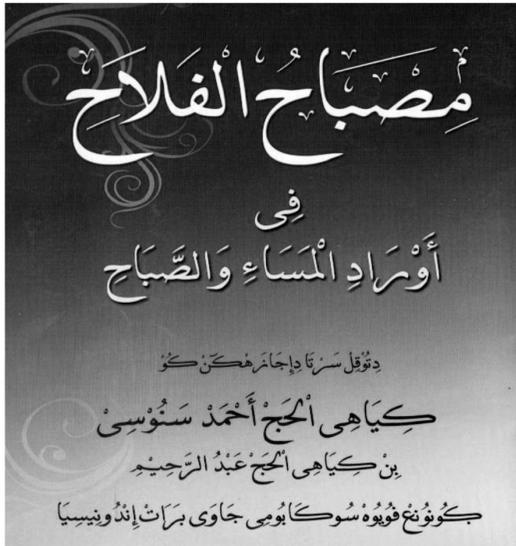
2. Gambar Cover Tafsir *Rawdhat al-'Irfân Fî Ma'rifat al-Qur'ân*

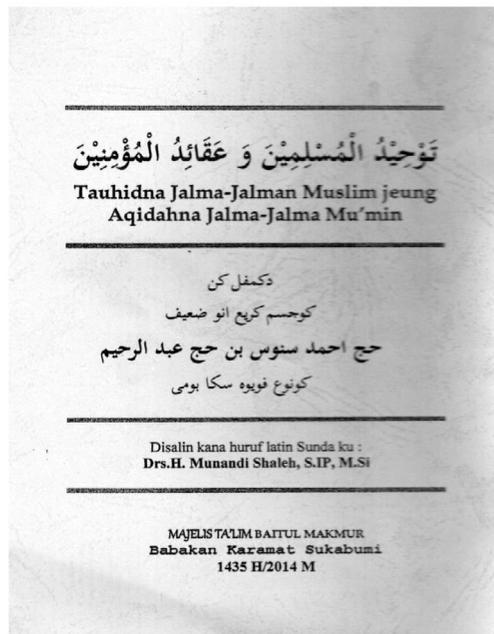
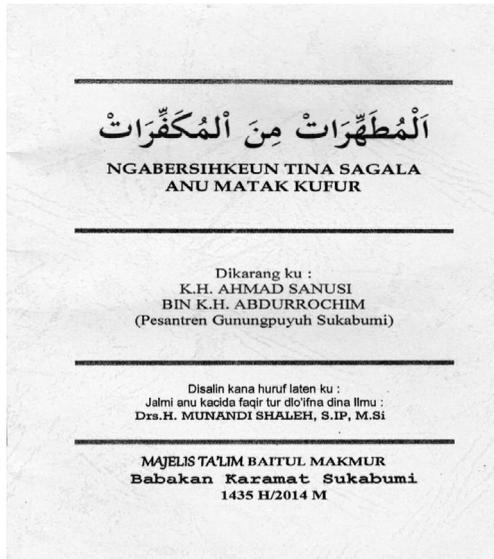


3. Gambar Cover Tafsir *Malja' At-Thâlibîn Fî Tafsîr Kalâm Rabb Al-'Alamîn*



### 3. Beberapa Karya Lain









## PROFIL PENULIS



**Dedi Kuswandi**, lahir di Sumedang pada tanggal 10 bulan September tahun 1989. Menyelesaikan pendidikan dasar di MI Al-Manar Desa Majasari Kecamatan Cibogo Kabupeten Subang (1995-2001). Berikutnya melanjutkan ke MTs Negeri Subang (2001-2004) sambil mondok di Ponpes Al-Muhajrin Subang lanjut berikutnya ke MAN Subang (2004-2007) sambil belajar di Ponpes Al-Qur'an Al-Fatwa Subang. Selanjutnya menempuh pendidikan S1 PTIQ Jakarta (2007-2012) Alhamdulillah dapat menyelesaikan beasiswa Tahfizh Penuh 30 Juz selama kuliah. Selanjutnya Studi S2 di Pascasarjana PTIQ Jakarta (2016-2018) prodi konsentrasi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir.

Aktifitas selama kuliah berorganisasi pernah aktif di KOMPPAQ (Korps Mahasiswa Penghafal dan Pengkaji Al-Qur'an) PTIQ-IIQ Jakarta, KEMBANG JAYA (Keluarga Mahasiswa Subang - Jakarta Raya) komisariat UIN Jakarta, anggota IKAPTIQ, Halaqoh Qira'at Sab'ah Darul Qur'an Pamulang, serta aktifitas lainnya.

Pengabdian selama kuliah aktif sebagai Pengurus Musholla Al-Furqon Kampus PTIQ Jakarta, (2008-2011), Imam Tarawih Masjid An-Nahdhah PBNU, Imam dan Muadzin Rawatib Masjid Raya Pondok Indah (2011-20012, Imam Masjid Alatief Pasraya Blok M (2012-2016). Penulis juga mengajar di beberapa tempat diantaranya di Pondok Pesantren Manarul Muttaqin Bojongsari Depok, Pondok Pesantren Darut Tauhid Jakarta (2016), SMP Islam Al-Falah Villa Mutiara Ciputat, SMA Al-Azhar 19 Ciracas Jakarta Timur (2017-2018).

Saat ini penulis tinggal di kampung Parigi, Rt 021/Rw 08 Desa Belendung Kecamatan Cibogo Kabupaten Subang – Jawa Barat, mendirikan Pondok Pesantren Al-Qur'an Raudhatul Huffazh sebagai bentuk pengabdian kepada Al-Qur'an, masyarakat, bangsa dan negara. Bisa di hubungi di nomer kontak : 081220559316, alamat Email : Dedikuswandi.elhubb@gmail.com