

KISAH NABI ADAM DALAM KITAB *TAMSJIJJATOEL - MOESLIMIEN*
FIE TAFSIERI KALAMI ROBBIL- 'ALAMIEN
(Kritik Ad-Dakhil Terhadap Penafsiran Ahmad Sanusi Surat Al-Baqarah
Ayat 30-38)

TESIS

Diajukan kepada Program Studi Ilmu Al-Qur`an dan Tafsir
sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Dua
untuk memperoleh gelar Magister Agama (M.Ag)



OLEH:
LULU ZAKIYATUN NUFUS
NIM: 182510043

PROGRAM MAGISTER ILMU AL-QUR`AN DAN TAFSIR
KONSENTRASI ILMU TAFSIR
PROGRAM PASCASARJANA
INSTITUT PTIQ JAKARTA
2022 M./1443 H.

ABSTRAK

Penjelasan yang terkandung dalam Al-Qur'an terdiri dari berbagai macam jenis, seperti tentang hukum, sosial, dan juga kisah-kisah terdahulu. Kisah Nabi Adam merupakan salah satu topik yang banyak diuraikan dalam Al-Qur'an, salah satunya yang terdapat dalam Q.S. al-Baqarah/2:30-38. Namun, kisah-kisah yang tercantum dalam Al-Qur'an dalam beberapa tempat masih global dan tidak detail. Oleh karena itu, para *mufassir* seringkali menggunakan data-data sekunder, seperti kisah *isrâ'iliyyah* dan riwayat-riwayat hadis untuk menjelaskan lebih dalam. Salah satu kitab yang menafsirkan kisah-kisah Nabi Adam dengan riwayat adalah *Tamsjijjatoel-Moeslimien Fie Tafsiiri Kalami Robbil-'alamien* karya Ahmad Sanusi. Permasalahan muncul ketika autentisitas riwayat dan kisah-kisah *isrâ'iliyyah* tidak bisa dibuktikan ke-valid-annya.

Pada sisi yang lain, autentisitas penafsiran menjadi topik yang diperdebatkan dalam kajian '*Ulum Al-Qur'an*. Semua itu bermula dari perbedaan pendapat mengenai subjektifitas dan objektifitas penafsiran. Sebagian tokoh mengatakan bahwa *muffasir* sulit untuk tidak subjektif. Sementara tokoh yang lain mengatakan penafsiran objektif dapat diraih dengan beberapa metode. Salah satu metode adalah *ashâlah al-mashâdir* (autentisitas sumber) yang diusung oleh Muhammad Fâyed. Sebuah produk tafsir dapat dikatakan *ad-Dakhîl* (terinfiltrasi), jika sumber-sumber tafsirnya tidak valid. Teori ini yang digunakan penulis untuk menganalisa kisah-kisah Nabi Adam dalam Q.S. al-Baqarah/2:30-38 pada kitab *Tamsjijjatoel-Moeslimien Fie Tafsiiri Kalami Robbil-'alamien* karya Ahmad Sanusi. Selain itu, penelitian ini bersifat kualitatif dengan metode analisis-deskriptif.

Pada penelitian ini, penulis menemukan beberapa data penafsiran Ahmad Sanusi yang terindikasi terdapat *ad-Dakhil* (susupan). Susupan yang terdapat dalam kitab *Tamsjijjatoel-Moeslimien Fie Tafsiiri Kalami Robbil-'alamien* terdapat tiga macam. *Pertama*, Ahmad Sanusi mencantumkan riwayat-riwayat hadis yang *dha'if* (lemah) dalam menguraikan kisah Nabi Adam. *Kedua*, Pengarang kitab *Tamsjijjatoel-Moeslimien Fie Tafsiiri Kalami Robbil-'alamien* sering mengutip kisah *isrâ'iliyyah* dari riwayat Wahb ibn Munabbih. Selain itu, *ketiga*, Ahmad Sanusi juga mencantumkan hadis *maudhû'* (palsu) dalam menguraikan penafsirannya. Oleh karena itu, penafsiran kisah-kisah Nabi Adam dalam kitab *Tamsjijjatoel-Moeslimien Fie Tafsiiri Kalami Robbil-'alamien* terindikasi *ad-Dakhîl bi ar-Riwâyah*.

Kata Kunci: Kisah Nabi Adam, *ad-Dakhîl*, *Tamsjijjatoel-Moeslimien Fie Tafsiiri Kalami Robbil-'alamien*.

الملخص

تتكون التفسيرات الواردة في القرآن من أنواع مختلفة ، مثل القانونية والاجتماعية و القصص الماضية. قصة آدم من الموضوعات العديدة التي ورد وصفها في القرآن، منها ما ورد في اية القرآن سورة البقرة لثلاثين الى الثمانية والثلاثين. ومع ذلك ، فإن القصص المدرجة في القرآن في بعض الأماكن لا تزال عالمية وغير مفصلة. لذلك ، غالبًا ما يستخدم المعلقون بيانات ثانوية ، مثل قصص الإسرائيلية وروايات الأحاديث لتوضيح أكثر عمقًا. ومن الكتب التي تفسر قصص النبي آدم بالحكايات كتاب تمسية المسلمون في كلام رب العالمين لأحمد السنوسي. تنشأ المشاكل عندما لا يمكن إثبات صحة تاريخ و قصص الإسرائيلية.

من ناحية أخرى ، فإن أصالة التفسير هي موضوع نقاش في دراسة علوم القرآن. كل هذا نابع من الاختلافات في الرأي فيما يتعلق بذات وموضوعية التفسير. تقول بعض الشخصيات أنه من الصعب أن تكون غير موضوعي. بينما تقول شخصيات أخرى إن التفسير الموضوعي يمكن تحقيقه بعدة طرق. إحدى الطرق هي أشعلة المشدين) مصدر الأصالة (التي روج لها محمد فايد. يمكن القول أن نتاج التفسير هو الدخيل) متسلل (، إذا كانت مصادر التفسير غير صحيحة. يستخدم الباحثة هذه النظرية لتحليل قصص النبي آدم في اية الثلاثين الى الثمانية والثلاثين من سورة البقرة في كتاب تمسية المسلمون في كلام رب العالمين لأحمد السنوسي. بالإضافة إلى أن هذا البحث نوعي باستخدام منهج التحليل الوصفي.

وجد الباحثة في هذه الدراسة بعض البيانات عن تفسير أحمد السنوسي والتي أشارت إلى وجود تغلغل في الدخيل. هناك ثلاثة أنواع من الإضافات الواردة في كتاب تمسية المسلمون في كلام رب العالمين. أولاً ، يسرد أحمد السنوسي روايات الأحاديث الضعيفة في وصف قصة النبي آدم. ثانياً ، غالباً ما يستشهد مؤلف كتاب تمسية المسلمون في كلام رب الأعلامين بقصة الإسرائيلية من تاريخ وهب بن منبه. بالإضافة إلى ذلك ، ثالثاً ، أدرج أحمد السنوسي أيضاً الحديث المضحى في وصف تفسيره. لذلك فإن تفسير قصص النبي آدم في كتاب تمسية المسلمون في كلام رب العالمين يشير إلى الدخيل بالرواية.

الكلمات الدالة: قصة آدم, تمسية المسلمون في كلام رب العالمين, الدخيل

ABSTARCT

The explanations contained in the Qur'an consist of various types, such as legal, social, and also previous stories. The story of the Prophet Adam is one of the many topics described in the Qur'an. One of those is contained in Q.S. al-Baqarah/2:30-38. However, the stories listed in the Qur'an in some places are still global and not detailed. Therefore, interpreters often use secondary data, such as *isrâ'iliyyah* stories and hadith narrations (*riwâyah*) to explain more deeply. One of the books that interpret the stories of the Prophet Adam with narrations is *Tamsjijatoel-Moeslimien Fie Tafsiери Kalami Robbil-'alamien* by Ahmad Sanusi. Problems arise when the authenticity of the history and stories of Isrâ'iliyyah cannot be proven to be valid.

On the other hand, the authenticity of interpretation is one of topic in Qur'an exegesis science ('*Ulum Al-Qur'an*). This topic starts from differences of opinion regarding the subjectivity and objectivity of interpretation. Some '*ulamâ*' say that commentator is difficult to be non-subjective. While other '*ulamâ*' say that objective interpretation can be achieved by several methods. One of the method is *ashâlah al-mashâdir* (source authenticity) promoted by Muhammad Fâyed. A product of interpretation can be said to be *ad-Dakhîl* (infiltrated), if the sources of interpretation are not valid. This theory is used by the author to analyze the stories of the Prophet Adam in Q.S. al-Baqarah/2:30-38 in *Tamsjijatoel-Moeslimien Fie Tafsiери Kalami Robbil-'alamien* by Ahmad Sanusi. In addition, this research is qualitative with descriptive analysis method.

In this study, the authors found some data on Ahmad Sanusi's interpretation which is indicated that there are *ad-Dakhîl* (infiltration). There are three kinds of infiltration contained in *Tamsyiah Al-Muslimîn Fî Kalâm Robb Al-'Âlamîn*. *First*, Ahmad Sanusi lists the weak (*dha'îf*) hadith narrations in describing the story of the Prophet Adam. *Second*, the author of *Tamsjijatoel-Moeslimien Fie Tafsiери Kalami Robbil-'alamien* often quotes the story of *isrâ'iliyyah* from Wahb ibn Munabbih. In addition, *thirdly*, Ahmad Sanusi also includes the *maudhû'* (false) hadith in describing his interpretation. Therefore, the interpretation of the stories of Prophet Adam in *Tamsjijatoel-Moeslimien Fie Tafsiери Kalami Robbil-'alamien* indicated *ad-Dakhîl bi ar-Riwâyah*.

Keyword: The story of Prophet Adam, *ad-Dakhîl*, *Tamsjijatoel-Moeslimien Fie Tafsiери Kalami Robbil-'alamien*.

PERNYATAAN KEASLIAN TESIS

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Lulu Zakiyatun Nufus
Nomor Induk Mahasiswa : 182510043
Program Studi : Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir
Judul Tesis : Kisah Nabi Adam Dalam Kitab
*Tamsijjatoel-Moeslimien Fie Tafsieri
Kalami Robbil-'alamien* (Kritik Ad-Dakhil
Terhadap Penafsiran Ahmad Sanusi Surat Al-
Baqarah Ayat 30-38)

Menyatakan bahwa:

1. Tesis ini adalah murni hasil karya sendiri. Apabila saya mengutip dari karya orang lain, maka saya akan mencantumkan sumbernya sesuai dengan ketentuan yang berlaku
2. Apabila di kemudian hari terbukti atau dapat dibuktikan Tesis ini hasil jiplakan (plagiat), maka saya bersedia menerima sanksi atas perbuatan tersebut sesuai dengan sanksi yang berlaku di lingkungan institute PTIQ dan peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Jakarta, 27 Juni 2022

Yang membuat pernyataan,



Lulu Zakiyatun Nufus

TANDA PERSETUJUAN TESIS

Kisah Nabi Adam Dalam Kitab *Tamsijjatoel-Moeslimien Fie Tafsieri Kalami Robbil-'alamien* (Kritik Ad-Dakhil Terhadap Penafsiran Ahmad Sanusi Surat Al-Baqarah Ayat 30-38)

TESIS

Diajukan kepada Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Dua untuk memperoleh gelar Magister Agama (M.Ag)

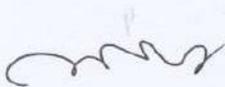
Disusun Oleh:
Lulu Zakiyatun Nufus
NIM: 182510043

telah selesai dibimbing oleh kami, dan menyetujui untuk selanjutnya dapat diujikan.

Jakarta, 27 Juni 2022

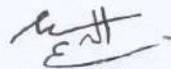
Menyetujui:

Pembimbing I



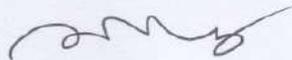
Dr. Abd. Muid N., M.A

Pembimbing II



Dr. Saifuddin Zuhri, M.Ag.

Mengetahui,
Ketua Program Studi



Dr. Abd. Muid N., M.A.

TANDA PENGESAHAN TESIS

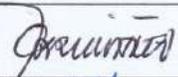
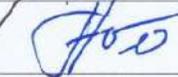
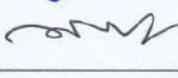
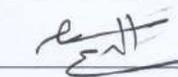
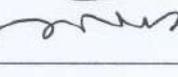
Kisah Nabi Adam Dalam Kitab Tamsijjatoel-Moeslimien Fie Tafsiiri Kalami Robbil-'alamien (Kritik Ad-Dakhil Terhadap Penafsiran Ahmad Sanusi Surat Al-Baqarah Ayat 30-38)

Disusun oleh:

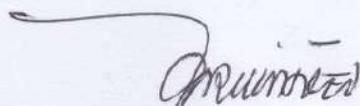
Nama : Lulu Zakiyatun Nufus
Nomor Induk Mahasiswa : 182510043
Program Studi : Magister Ilmu AL-Quran dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir

Telah diajukan pada sidang munaqasah pada tanggal:

06 Juli 2022

No	Nama Penguji	Jabatan dalam Tim	Tanda Tangan
1	Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.	Ketua/penguji I	
2	Dr. Haryadi, M.A	Penguji II	
3	Dr. Abd. Muid N., M.A	Pembimbing I	
4	Dr. Saifuddin Zuhri, M.Ag	Pembimbing II	
5	Dr. Abd. Muid N., M.A	Panitera/sekretaris	

Jakarta, 06 Juli 2022
Mengetahui,
Direktur Program Pascasarjana
Institut PTIQ Jakarta



Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Penggunaan transliterasi Arab-Indonesia ini berpedoman pada Transliterasi Arab-Indonesia yang dibakukan berdasarkan Surat Keputusan Bersama Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia tanggal 22 Januari 1998.

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	ḥ	ط	Th	و	W
خ	KH	ظ	Zh	هـ	H
د	D	ع	'	ء	A
ذ	Dz	غ	Gh	ي	Y
ر	R	ف	F	-	-

Keterangan:

1. Konsunan yang ber-syaddah ditulis dengan rangkap, misalnya (رَبَّ) ditulis *rabba*.
2. Vokal panjang (*mad*): Fathah (baris di atas) ditulis *â* atay *Ȧ*, *kasrah* (baris di bawah) ditulis *î* atau *Î*, serta dhammah (baris depan) ditulis dengan *û* atau *U*, misalnya: (القَارِعَةُ) ditulis *al-qâri'ah*, (المِسَاكِينُ) ditulis *al-masâkîn*, (المُفْلِحُونَ) ditulis *al-muflihûn*.
3. Kata sandang alif + lam (ال) apabila diikuti oleh huruf qamariyah ditulis *al*, misalnya: (الكَافِرُونَ) ditulis *al-Kâfirûn*. Sedangkan bila diikuti oleh huruf *syamsiyah*, huruf lam diganti dengan huruf yang mengikutinya, misalnya: (الرِّجَالُ) ditulis *ar-rijâl*.

4. *Ta' marbûthah* (ة), apabila terletak di akhir kalimat, ditulis dengan *h*, misalnya: (البَقْرَةُ) ditulis *al-Baqarah*. Bila di tengah kalimat ditulis *t*, misalnya: (زَكَاةُ الْمَالِ) ditulis *zakât al-mâl* atau contoh (سُورَةُ النَّسَاءِ) ditulis *sûrat an-Nisâ'*. Sedangkan penulisan kata dalam kalimat ditulis sesuai tulisannya, misalnya: (وَهُوَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ) ditulis *wa huwa khair ar-râziqîn*

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, segala puji dan syukur penulis persembahkan kehadiran Allah SWT yang telah melimpahkan rahmat dan hidayah-Nya serta kekuatan lahir dan batin sehingga penulis dapat menyelesaikan Tesis ini.

Shalwat dan salam semoga senantiasa dilimpahkan kepada Nabi akhir zaman, Rasulullah Muhammad SAW, begitu juga kepada keluarganya, para sahabatnya, para *tâbi'în* dan *tâbi' at-tâbi'în* serta umatnya yang senantiasa, mengikuti ajaran-ajarannya. Amiin.

Selanjutnya, penulis menyadari bahwa dalam penyusunan Tesis ini tidak sedikit hambatan, rintangan serta kesulitan yang dihadapi. Namun berkat bantuan dan motivasi serta bimbingan yang tidak ternilai dari berbagai pihak akhirnya penulis dapat menyelesaikan Tesis ini.

Oleh karena itu, penulis menyampaikan ucapan terima kasih yang tiada terhingga kepada:

1. Rektor Institut PTIQ Jakarta Bapak Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, M.A
2. Direktur Program Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta Bapak Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.
3. Ketua Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Bapak Dr. Abd. Muid N., M.A
4. Dosen Pembimbing Tesis yaitu Bapak Dr. Abdul Muid N., M.A dan Bapak Dr. Ahmad Ubayd Hasbillah, M.A, Hum yang telah menyediakan waktu, pikiran dan tenaganya untuk memberikan bimbingan, pengarahan dan petunjuknya kepada penulis dalam penyusunan Tesis ini.
5. Kepala Perpustakaan beserta staf Institut PTIQ Jakarta.

6. Segenap Civitas Institut PTIQ Jakarta, pada dosen yang telah banyak memberikan fasilitas dan kemudahan dalam menyelesaikan penulisan Tesis ini.
7. Abi dan Umi tercinta
8. Suami tercinta, Ahmad Irsyad Al Faruq
9. Kedua anakku, Ahmed Fathir Umar Faruq dan Anisah Zakiyah Rafifah
10. Adik-adiku, Muhammad Ibnu Abi Hatim Arrozi, Diba Nahdliyatun Nufus, dan Nayila Tazkiyatun Nufus
11. Keluarga Besar Pondok Pesantren Nur Antika Tigaraksa, Tangerang, Banten
12. Keluarga Besar Pondok Pesantren Syubbaniyyah Islamiyyah Buntet Pesantren Cirebon
13. Para penulis buku maupun jurnal yang menjadi referensi primer dan sekunder dalam penulisan penelitian yang dilakukan oleh peneliti.
14. Segenap Sahabat-sabihat kelas B Magister Ilmu Al-Quran dan Tafsir Institut PTIQ Jakarta angkatan semester genap 2018 yang telah menjadi keluarga.

Allah lah satu-satunya Dzat yang bisa membalas semua kebaikan serta doa-doa kepada semua elemen yang telah mendukung sampai akhir sehingga tuntaslah penyusunan dan penulisan tesis ini

Akhirnya, hanya kepada Allah sajalah penulis bertawakkal serta mengharapkan ridho-Nya. Semoga apa yang diusahakan oleh peneliti dalam penelitian ini dapat memberikan manfaat baik bagi individu penulis maupun masyarakat umum.

Tangerang, 27 Juni 2022
Penulis

Lulu Zakiyatun Nufus

DAFTAR ISI

Halaman Judul.....	i
Abstrak	iii
Pernyataan Keaslian Tesis.....	ix
Tanda Persetujuan Tesis.....	xi
Tanda Pengesahan Tesis.....	xiii
Pedoman Transliterasi Arab-Latin	xv
Kata Pengantar	xvii
Daftar Isi.....	xix
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang.....	1
B. Identifikasi Masalah.....	5
C. Pembatasan Dan Perumusan Masalah.....	5
D. Tujuan Penelitian	6
E. Manfaat Penelitian.....	6
F. Kerangka Teori	6
G. Tinjauan Pustaka.....	9
H. Metode Penelitian	12
I. Sistematika Penulisan.....	13
BAB II <i>AD-DAKHÎL</i> DALAM KAJIAN TAFSIR DAN ‘<i>ULÛM AL-TAFSIR</i>.....	15
A. Definisi <i>Ad-DakhîL</i>	15
B. Sejarah Dan Perkembangan Ad-Dakhil Dalam Kajian Tafsir Dan ‘ <i>UlûM Al-TafsîR</i>	20

C. Faktor Kemunculan <i>Ad-DakhîL</i>	25
D. Klasifikasi Bentuk <i>Ad-DakhîL</i>	30
E. Klasifikasi Parameter Kritik <i>Ad-DakhîL</i>	33
F. Transformasi <i>Ad-DakhîL</i> Terhadap Kajian Tafsir <i>Ad-DakhîL</i> Menurut Para Ulama	50
BAB III BIOGRAFI DAN SISTEMATIKA PENULISAN KITAB	57
A. Biografi Ahmad Sanusi.....	57
1. Dari Kalangan Ulama:.....	61
2. Dari Kalangan Kaum Pergerakan:.....	61
3. Tentang <i>Abdaka Maulana</i>	65
1. Tentang Bentuk Negara	80
2. Tentang Batas Wilayah Negara.....	81
3. Tentang Pembelaan Negara Republik Indonesia	81
B. Gambaran Umum Tafsir Tamsiyat Al-Muslimin.....	84
C. Sumber Penafsiran	91
BAB IV ANALISIA AL-DAKHIL TERHADAP PENAFSIRAN KISAH NABI ADAM DALAM SURAT AL-BAQARAH AYAT 30-38 KITAB TAMSÎYYATUL MUSLIMÎN FÎ KALAMÎ RABBIL ALAMÎN.....	95
A. Analisa Ad-Dakhil Q.S. Al-Baqarah/2:30	95
B. Analisa Ad-Dakhil Q.S. Al-Baqarah/2:31-33	106
C. Analisa Ad-Dakhil Q.S. Al-Baqarah/2:34	115
D. Analisa Ad-Dakhil Q.S. Al-Baqarah/2:35	126
E. Analisa Ad-Dakhil Q.S. Al-Baqarah/2:36.....	131
F. Analisa Ad-Dakhil Q.S. Al-Baqarah/2:37	141
G. Analisa Ad-Dakhil Q.S. Al-Baqarah/2:38	145
BAB V PENUTUP	149
A. Kesimpulan	149
B. Saran.....	151
DAFTAR PUSTAKA	153
LAMPIRAN	
RIWAYAT HIDUP	

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Al-Qur'an merupakan salah satu kitab suci yang diturunkan oleh Allah untuk memberikan penjelasan kepada umat manusia.¹ Penjelasan yang terkandung dalam Al-Qur'an terdiri dari berbagai macam jenis, seperti tentang hukum, sosial, dan juga kisah-kisah. Menurut Muhammad Chirzin, pada dasarnya kandungan Al-Qur'an itu terbagi menjadi bagian-bagian, yang pertama berisi konsep-konsep dan bagian kedua berisi kisah-kisah, sejarah, dan *amtsâl* (perumpamaan).² Keunikannya adalah bahwa susunan ayat-ayat dan surat-surat yang terdapat dalam Al-Qur'an tidak sebagaimana susunan yang terdapat dalam buku-buku ilmiah yang dinilai sistematis dan kronologis.³ Sebagai contoh adalah penjelasan mengenai bersuci, yang dalam Al-Qur'an tidak diuraikan dalam satu surat atau juz tertentu. Hal ini membuktikan bahwa Al-Qur'an bukanlah merupakan buku ilmiah atau sejarah yang disusun oleh manusia, akan tetapi merupakan kitab suci yang segala aspeknya telah ditentukan oleh Allah SWT.

Demikian halnya dengan kisah-kisah dalam Al-Qur'an. Kisah-kisah

¹ Q.S. Al-Baqarah/2:185

² Muhammad Chirzin, *Glosari Al-Qur'an*, Yogyakarta: Lasuardi, 2003, hal. xv-xxv

³ Abdul Muin Salim, *Fikih Siyasah Kekuasaan dan Iman*, Jakarta: PT. Raja Grafindo, 1994, hal. 27.

yang terdapat Al-Qur'an - baik kisah para kaum terdahulu atau para Nabi dan orang Sholih - tidak diuraikan secara kronologis dan lengkap dengan analisisnya. Hal tersebut tidak berarti bahwa Al-Qur'an harus sama dengan buku-buku sejarah yang diuraikan secara kronologis dan lengkap dengan analisisnya.⁴ Oleh karenanya dalam al-Qur'an kisah-kisah tidak diuraikan secara kronologis, sistematis, dan lengkap secara kasat mata, maka peranan mufassir menjadi menarik untuk dianalisa. Mufassir menguraikan kisah-kisah dalam Al-Qur'an dengan menggunakan riwayat-riwayat yang berkaitan. Namun, masalah timbul ketika riwayat tersebut belum dipastikan keotentikan dan tidaknya.

Keautentikan tafsir menjadi salah satu topik yang menarik dan menjadi perdebatan dalam khazanah *pemikiran 'ulûm Al-Qur'ân*. Otentisitas penafsiran sangat ditentukan oleh penilaian apakah sebuah tafsir adalah subjektif atau objektif. Sebagian tokoh mengatakan bahwa tafsir sangat terpengaruh dengan latar belakang sosial dari *mufassir*-nya itu sendiri.⁵ Contohnya adalah seorang ilmuan bahasa akan cenderung menafsirkan Al-Qur'an secara linguistic,⁶ seorang sufi justru akan condong menafsirkan secara intuitif⁷, dan sebagainya. Tokoh-tokoh yang berpendapat seperti ini mengatakan bahwa tafsir diwarnai sangat kuat oleh latar belakang keilmuan dan ideologi *mufassir*-nya yang tidak lagi objektif (subjektifitas penafsir).⁸

Namun di sisi lain, beberapa tokoh kemudian meletakkan dasar dan metodologi penafsiran secara ketat.⁹ Tujuannya adalah untuk memberikan

⁴ Ahmad Syarbasy, et.al, *Sejarah Tafsir Al-Qur'an*, Jakarta: Tim Pustaka Firdaus, 1985, hal. 59

⁵ Amin al-Khulli, *al-Tafsîr: Ma'âlim Hayâtihi Manhajuhu al-Yauma*, Kairo: Dâr al-Ma'rîfah, 1962, hal. 40-46

⁶ Tafsir seperti ini biasa dikenal dengan tafsir yang bercorak *lughowy* (kebahasaan). Contohnya adalah seperti *Tafsîr Jalâlain* karya Jalâl ad-Dîn as-Suyûthi dan Jalâl ad-Dîn al-Mahalli. Lihat Jalâl ad-Dîn Muhammad bin Ahmad al-Mahalli dan Jalâl ad-Dîn Abdur Rahman bin Abî Bakr as-Shuyûthi, *Tafsîr Jalâlain*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1997. Terkait corak tafsir lihat Nashiruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran Al-Qur'an*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998, hal. 31.

⁷ Tafsir seperti ini dikenal dengan tafsir corak *Isyârî* (intuitif). Contohnya adalah *Tafsîr at-Tustâry* karya Abû Muhammad Sahl bin Abdullah At-Tustâry. Lihat Abû Muhammad Sahl bin Abdullah At-Tustâry, *Tafsîr at-Tustâry*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 2008. Corak tafsir lihat Nashiruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran Al-Qur'an*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998, hal. 31.

⁸ Muhammad Ulinnuha, *Metode Kritik Ad-Dakhîl fî at-Tafsîr, Cara Mengatasi Adanya Infiltrasi dan Kontaminasi dalam Penafsiran Al-Qur'an*, Jakarta: Qaf Media Kreativa, 2019, hal. 44.

⁹ Beberapa tokoh memang mengatakan bahwa objektifitas penafsiran tidak dapat dilakukan sepenuhnya. Hasan Hanafi, misalnya, mengatakan bahwa setiap penafsiran - baik secara rasional *ar-Ra'yu* ataupun riwayat (*an-Naql*), selalu berangkat dari kepentingan mufassirnya. Tidak ada penafsiran yang absolut, objektif, dan universal. Lihat Ilham B.

kriteria secara ketat agar mufassir tidak terjebak dalam romantisme pra-konsepsi dan ideologi yang dimilikinya. Sisi lain, tujuannya adalah agar produk tafsir yang dihasilkan dapat mencapai titik objektifnya.¹⁰ Lewat beberapa kriteria dan metodologi tersebut pula, para pembaca dapat menentukan mana tafsir yang subjektif dan mana yang objektif.

Salah satu tokoh yang membuat dasar dan metodologi tersebut adalah Abdul Wahab Fâyedh (1936- 1999 M) dalam karya akademik yang ia beri judul *ad-Dakhîl fî at-Tafsîr Al-Qur'an al-Karîm*.¹¹ Fâyedh menawarkan metodologi dengan menggunakan pendekatan *ashalât al-mashdar* (autentisitas sumber). Pendekatan tersebut meniscayakan adanya verifikasi sumber data penafsiran dari sebuah produk tafsir. Melalui pendekatan tersebut sebuah produk tafsir dapat ditelaah apakah sumbernya termasuk *al-ashâlah* (auntenik) atukah *al-dakhîlah* (terkontaminasi).¹²

Saenong, *Hermeneutika Pembebasan: Metodologi Tafsir Al-Qur'an Menurut Hasan Hanafi*, Jakarta: Teraju, 2002, hal. 168. Lihat juga Hasan Hanafi, *Islam in The Modern World: Religion, Ideology, and Development*, Kairo: Anglo-Egyptyan Bookshop, 1995, vol. 1, hal. 184. Selain itu, tokoh yang mendukung adanya metodologi yang ketat untuk objektifitas tafsir adalah Khâlîd Abou el-Fadhl (w. 1963 M). Ia mengatakan bahwa penafsiran bukan berarti tidak bisa dikendalikan. Dalam konteks ini, Abou el-Fadhl menawarkan konsep hermeneutika negosiasi untuk mengendalikan subjektifitas dan kepentingan mufassir. Ia mengatakan ada lima syarat yang harus dimiliki mufassir untuk menjaga dan mengendalikan subjektifitasnya, yaitu kejujuran intelektual (*honesty/amânah*), kesungguhan (*diligence/ijtihâd*), komprehensifitas (*comprehensiveness/syumûliyyah*), rasionalitas (*reasonableness/ma'qûliyyah*), dan pengendalian diri (*self restraint/dhabt al-nafs*). lihat Khaled Abou el-Fadhl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Women*, England: One world, 2003, hal. 116. Lihat juga Muhammad Ulinuha, *Metode Kritik Ad-Dakhîl fî at-Tafsîr, Cara Mengatasi Adanya Infiltrasi dan Kontaminasi dalam Penafsiran Al-Qur'an*, Jakarta: Qaf Media Kreativa, 2019, hal. 47.

¹⁰ Muhammad Ulinuha, "Konsep al-Ashîl dan al-Dakhîl dalam Tafsir Al-Qur'an", dalam *Jurnal Madania*, Vol. 21, No. 2, Desember 2017, hal. 126.

¹¹ Nama lengkapnya 'Abd al-Wahhâb Mabruk Fâyedl (1355-1420 H/1936-1999 M). Ia adalah seorang aktivis Islam, penyair, pemikir, dan seorang tokoh yang mengabdikan dirinya untuk kebangkitan Islam di Mesir. Ia hidup pada masa Pemerintahan Presiden Gamad 'Abd al-Nashir, lahir di Damnakah, Dasouq (Delta Mesir) tahun 1936 M, dan wafat pada 1999 M di Kairo. Lihat Muhammad Ulinuha, *Metode Kritik Ad-Dakhîl fit-Tafsîr, Cara Mengatasi Adanya Infiltrasi dan Kontaminasi dalam Penafsiran Al-Qur'an*, Jakarta: Qaf Media Kreativa, 2019, hal. 13-14. Lihat juga Ahmad Fakhrudin Fajrul Islam, *Ad-dakhil fî al- tafsir (studi kritis dalam metodologi tafsir)*, dalam *Jurnal Tafaqquh*, Vol.2, no.2, 2014, h. 86-87. Selain 'Abd al-Wahhâb Fâyedh, tokoh yang membuat konsep *ad-Dakhil* adalah Ibrahim Abd ar-Rahman Muhammad Khalifah dalam karyanya *ad-Dakhîl fî at-Tafsîr*. Lihat Ibrahim Abd ar-Rahman Muhammad Khalifah, *ad-Dakhîl fî at-Tafsîr*, Kairo: Maktabah al-Aiman, 2008, hal. 25.

¹² Muhammad Ulinuha, *Metode Kritik Ad-Dakhîl fit-Tafsîr, Cara Mengatasi Adanya Infiltrasi dan Kontaminasi dalam Penafsiran Al-Qur'an*, Jakarta: Qaf Media Kreativa, 2019, hal. 47

Menurut Fâyedl, orisinilitas dan autentisitas sumber penafsiran disebut dengan istilah *al-ashîl*. Sedangkan sumber penafsiran yang tidak orisinil dan otentik disebut dengan *ad-dakhîl*.¹³ Konsep *al-ashîl* dan *ad-dakhîl* itulah yang kemudian menjadi parameter apakah sebuah produk tafsir dikatakan objektif atau tidak. Jika sesuai dengan konsep *al-ashîl*, maka sebuah produk tafsir dapat dikatakan *shahîh* dan objektif. Begitupun sebaliknya, jika tafsir dikategorikan sebagai *ad-dakhîl*, maka tafsir dikatakan sebagai subjektif sehingga perlu dilihat, dievaluasi, dan jika perlu direkonstruksi.¹⁴

Menurut Fâyedl, sebuah kitab tafsir dapat dikatakan otentik (*ashâlah*), ketika sumbernya mencakup lima hal, yakni (1) Al-Qur'an, (2) sunnah yang shahih, (3) pendapat sahabat dan tabi'in yang valid dan dapat dipertanggung jawabkan, (4) kaidah bahasa Arab yang disepakati mayoritas ahli bahasa, dan (5) *ijtihad* (rasio) yang berbasis pada data, kaidah, teori dan argumentasi yang dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah.¹⁵ Lima hal inilah yang kemudian menjadi titik tolak awal sekaligus parameter utama dalam kinerja kritis *ad-dakhîl*nya. konsekuensinya, sebuah kitab tafsir yang tidak berbasis pada lima sumber itu, maka harus dikritisi, dievaluasi validitasnya, untuk kemudian menentukan apakah kitab tafsir tersebut dikategorikan sebagai otentik atautkah terinfiltrasi.

Melalui pendekatan *ashalât al-mashdar* tersebut, penulis akan menganalisa penafsiran salah satu kitab tafsir dari tataran Sunda, yaitu kitab *Tamsjijatoel-Moeslimien Fie Tafsiiri Kalami Robbil-'alamien* karya Ahmad Sanusi. Penelitian akan fokus pada kisah-kisah Nabi Adam dalam surat Al-Baqarah ayat 30-38. Penelitian ini secara spesifik ditulis dengan tujuan untuk berusaha menjelaskan hal ihwal analisis kritik *ad-Dakhîl* (*infiltrasi*) dalam riwayat-riwayat yang dipakai oleh Ahmad Sanusi dalam menguraikan kisah Nabi Adam dalam surat tersebut. Studi kritis terhadap *ad-Dakhîl* ini sangat penting dilaksanakan agar kitab-kitab tafsir - khususnya tafsir Nusantara - dipastikan terjaga dan bersih dari bentuk-bentuk penyimpangan data dan informasi, sehingga apapun keterangan di berikan sesuai dengan cita-cita luhur Al-Qur'an itu sendiri, yaitu menjadi petunjuk ke jalan yang lurus bagi seluruh umat manusia.

¹³ Muhammad Ulinuha, “Konsep *al-Ashîl* dan *ad-Dakhîl* dalam Tafsir Al-Qur'an”, dalam *Jurnal Madania*, Vol. 21, No. 2, Desember 2017, hal. 125. Lihat juga Abd al-Wahab Fayed, *Ad-Dakhîl fi Tafsiir al-Qur'an al-Karîm*, (Kairo: Mathba'ah Hassan, 1978, hal. 13.

¹⁴ Muhammad Ulinuha, *Metode Kritik Ad-Dakhîl fit-Tafsiir, Cara Mengatasi Adanya Infiltrasi dan Kontaminasi dalam Penafsiran Al-Qur'an*, Jakarta: Qaf Media Kreativa, 2019, hal. 46.

¹⁵ Muhammad Ulinuha, *Metode Kritik Ad-Dakhîl fit-Tafsiir, Cara Mengatasi Adanya Infiltrasi dan Kontaminasi dalam Penafsiran Al-Qur'an*, Jakarta: Qaf Media Kreativa, 2019, hal. 52.

Setidaknya ada tiga alasan mengapa tema dan kitab ini perlu untuk dikaji. *Pertama*, kitab *Tamsjijatoel-Moeslimien Fie Tafsiery Kalami Robbil-'alamien* karya Ahmad Sanusi merupakan kitab yang berisi banyak riwayat, baik yang menerangkan kisah-kisah ataupun hukum-hukum normatif dalam Al-Qur'an. Namun, patut disayangkan kitab ini belum ada yang menganalisa dengan pendekatan *ashalât al-mashdar* untuk dianalisa *Ad-Dakhilnya*. *Kedua*, kajian *Ad-Dakhil* dalam sebuah tafsir menjadi penting, karena lewat parameter-parameter yang ada, kita dapat menganalisa sebuah tafsir dapat dikategoriakn outentik atau terinfiltrasi. *Ketiga*, kisah-kisah Nabi Adam dalam Al-Qur'an menjadi salah satu kandungan Al-Qur'an yang banyak ditemukan. Para mufassir juga tentunya menguraikan kisah ini dengan beragam riwayat yang beredar. Patut dianalisa, apakah riwayat yang mengisahkan Nabi Adam dalam kitab *Tamsjijatoel-Moeslimien Fie Tafsiery Kalami Robbil-'alamien* karya Ahmad Sanusi sesuai dengan parameter yang ada atau belum.

B. Identifikasi Masalah

Terdapat beberapa alasan mengapa penelitian kisah-kisah Nabi Adam dalam kitab *Tamsjijatoel-Moeslimien Fie Tafsiery Kalami Robbil-'alamien* karya Ahmad Sanusi perlu dilakukan, yakni sebagai berikut:

1. Mengetahui lebih dekat kitab *Tamsjijatoel-Moeslimien Fie Tafsiery Kalami Robbil-'alamien* karya Ahmad Sanusi.
2. Memahami bagaimana penafsiran kisah-kisah Nabi Adam dalam kitab *Tamsjijatoel-Moeslimien Fie Tafsiery Kalami Robbil-'alamien* karya Ahmad Sanusi.
3. Memahami apakah kisah-kisah Nabi Adam dalam kitab *Tamsjijatoel-Moeslimien Fie Tafsiery Kalami Robbil-'alamien* karya Ahmad Sanusi merupakan infiltrasi (susupan) atau bukan., menggunakan analisa *ad-dakhil*.
4. Adanya kecenderungan kisah-kisah Nabi Adam merupakan riwayat isroiliyyat.

C. Pembatasan dan Perumusan Masalah

1. Dalam mengurai tesis ini, penulis akan fokus terhadap ayat-ayat Al-Qur'an surat Al-Baqarah ayat 30-38, yaitu :
2. Setelah mengetahui bagaimana penafsiran kisah-kisah Nabi Adam dalam kitab *Tamsjijatoel-Moeslimien Fie Tafsiery Kalami Robbil-'alamien* karya Ahmad Sanusi, penulis akan menganalisanya dengan parameter *Ad-Dakhil*, apakah riwayat yang dipakai termasuk kategori susupan atau bukan.

Dari pembatasan masalah tersebut, maka penelitian ini dapat dirumuskan menjadi pertanyaan:

1. Bagaimana penafsiran kisah-kisah Nabi Adam pada surat Al-Baqarah ayat 30-38 dalam kitab *Tamsjijatoel-Moeslimien Fie Tafsiери Kalami Robbil-'alamien* karya Ahmad Sanusi?
2. Bagaimana status riwayat yang dipakai oleh Ahmad Sanusi dalam kitab *Tamsjijatoel-Moeslimien Fie Tafsiери Kalami Robbil-'alamien* ketika menjelaskan kisah Nabi Adam dalam surat Al-Baqarah ayat 30-38?

D. Tujuan Penelitian

1. Mengetahui penafsiran kisah-kisah Nabi Adam pada surat Al-Baqarah ayat 30-38 dalam kitab *Tamsjijatoel-Moeslimien Fie Tafsiери Kalami Robbil-'alamien* karya Ahmad Sanusi.
2. Mengetahui status riwayat yang dipakai oleh Ahmad Sanusi dalam kitab *Tamsjijatoel-Moeslimien Fie Tafsiери Kalami Robbil-'alamien* ketika menjelaskan kisah Nabi Adam dalam surat Al-Baqarah ayat 30-38.

E. Manfaat Penelitian

1. Secara Akademis, penelitian ini diharapkan memberikan sumbangsih khazanah terhadap keilmuan Islam, khususnya *'Ulum Al-Qur'an*.
2. Manfaat secara praktis dari penelitian ini adalah memberikan informasi tentang penafsiran kisah-kisah Nabi Adam dalam kitab *Tamsjijatoel-Moeslimien Fie Tafsiери Kalami Robbil-'alamien* karya Ahmad Sanusi.
3. Secara personal, penelitian ini dibuat untuk memenuhi syarat mendapatkan Magister bidang Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir di Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta.

F. Kerangka Teori

Ad-Dakhîl (الدخيل) diambil dari kata *da-kha'-la* (دخل). Lafaz tersebut dapat dikategorikan sebagai sifat musyabbihah.¹⁶ *Ad-Dakhîl* kemudian berkembang menjadi kata *Ad-Dukhûl* (الدخول/masuk) yang merupakan anonim dari kata *Al-Khurûj* (الخروج/keluar). Bentuk masdarnya bisa berupa *ad-dakhl* dan *ad-dakhal*.¹⁷ Secara etimologi, kata *Ad-Dakhîl* (الدخيل)

¹⁶ Abd al-Qadir Muhammad al-Husain, *Tamyîz ad-Dakhîl fi Tafsiर Al-Qur'ân al-Karîm*, dalam *Jurnal Jami'ah Dimasyq li al-'Ulûm al-Istiqâlîyyah wa al-Qanûniyyah*, vol. 29, No. 03, 2013, hal. 342.

¹⁷ *Ad-dakhl* (الدخل) diartikan dengan pendapatan penghasilan, penyakit, aib, keraguan, dan kegilaan. Sedangkan term *ad-dakhal* (الدخل) mempunyai arti cacat pada keturunan, makar, menipu, dan pengkhianatan. Al-Fairuz Abadi, dalam *Al-Qânûn Al-Muhîth*, mengartikan kedua istilah tersebut dengan makna membujuk, makar, penyakit, mengkhianati, cacat pada turunan, pohon yang rusak, kaum yang menisbahkan pada kaum lain yang bukan bagian dari mereka, dan penyakit. Lihat Muhammad bin Ya'qub al-Fairuz Abadi, *al-Qânûn al-Muhîth*, Beirut: Muassasah ar-Risalah, 2005, hal. 998.

sendiri secara bahasa diartikan oleh Warson Munawwir dengan tamu, sesuatu yang datang dari luar, orang asing, dan kata-kata asing yang dimasukkan dalam bahasa Arab.¹⁸ Sedangkan menurut Louis Ma'lûf, kata *Ad-Dakhîl* (الدخيل) bermakna seseorang yang masuk pada suatu kaum tetapi ia bukan dari mereka.¹⁹ Senada dengan pandangan Louis Ma'lûf, Ibn Manzhûr juga mengartikan kata tersebut dengan “seseorang yang mencampuri segala macam urusan orang lain”.²⁰

Al-Raghîb al- Isfahâni, dalam kitab *Al-Mufrodât fî Ghorîb Al-Qur'an*, arti kata *ad-Dakhîl*, yang terdiri dari *dal-kha'-lam*, memiliki makna yang berpusat pada cacat internal.²¹ Sedangkan menurut al-Zamakhsyari, seperti yang dikutip oleh Ibrahim Khalifah, term *ad-dakhl* dan *ad-dakhal* bermakna cacat, sesuatu yang dimasukkan, makanan yang dimasukkan, kerusakan, dan lebah yang dimasukkan dalam perut. Ibrahim Khalifah sendiri mengatakan bahwa makna umum *Ad-Dakhîl* secara bahasa berkonotasi negatif, yakni cacat dan kerusakan internal yang disebabkan keasingan, memasukkan perselisihan dengan sesuatu yang rusak seperti kata serapan yang dimasukkan pada bahasa Arab, dan juga seperti seseorang yang menisbatkan dirinya kepada kaum yang sebenarnya bukan dari golongannya, dan lain sebagainya.²²

Secara istilah, definisi *Ad-Dakhîl* menurut Jum'ah Ali Abdul Qadir, bahwa *Ad-Dakhîl* adalah tafsir yang tidak mempunyai dasar di dalam agama.²³ Sedangkan Fayed mendefenisikan *Ad-Dakhîl* dengan penafsiran al-Qur'an yang tidak memiliki sumber, argumentasi dan data yang valid dari agama.²⁴ Senada dengan keduanya, Ibrahim Khalifah mengatakan bahwa *Ad-Dakhîl* adalah tafsir dengan riwayat yang tidak sah, atau penafsiran yang sah akan tetapi tidak memenuhi syarat-syarat penerimaan, atau penafsiran yang berasal dari pikiran yang sesat.²⁵

¹⁸ Ahmad Warson Munawwir, *Al-Munawwir, Kamus Arab-Indonesia*, Surabaya: Pustaka Progresif, 1984, hal. 392.

¹⁹ Louis Ma'lûf, *al-Munjid fî al-Lughah wa al-Adab wa al-'Ulûm*, Beirut: Dâr al-Misriq, 2007, hal. 208.

²⁰ Ibn Manzhûr al-Ifriqi al-Mishri, *Lisân al-'Arab*, Bairut: Dar al-Ihya' al-Turats al-'Arabi, 2010, hal. 240.

²¹ Ar-Raghîb al-Ashfihâni, *Al-Mufradât Fi Ghârib al-Qur'ân*, Libanon: Dar al-Ma'rifah, t.th, hal. 166,

²² Ibrâhim Abd ar-Rahmân Muhammad Khalîfah dalam karyanya *ad-Dakhîl fî at-Tafsîr*, Kairo: Maktabah al-Aiman, 2008, hal. 24-25

²³ Jum'ah 'Ali Abdul Qadir, *Ad-Dakhîl baina ad-Dirâsah al-Manhâjiyyah wa an-Namâdzij al-Tathbîqiyyah*, Mesir: t.p., t.th., hal. 26

²⁴ Lihat Moch. Alwi Amru Ghazal, *Menyoal Legalitas Tafsir (Telaah Kritis Konsep al-Ashil wa al-Dakhil)*, dalam jurnal *Tafsere*, Vol. 06, No.2, 2018, hal. 74.

²⁵ Ibrâhim Abd ar-Rahmân Muhammad Khalîfah dalam karyanya *ad-Dakhîl fî at-Tafsîr*, Kairo: Maktabah al-Aiman, 2008, hal. 26.

Sumber *Ad-Dakhil* dapat berasal dari dua sisi, yaitu eksternal dan internal. Secara eksternal, penafsiran semacam ini berasal dari sebagian kelompok *outsider* (kelompok di luar Islam) yang salah satu tujuannya adalah ingin menghancurkan ajaran Islam. Dalam rangka menjatuhkan Islam, mereka menyerang Islam dari berbagai lini dan disiplin keilmuan, termasuk melalui penafsiran Al-Qur'an.²⁶ Sementara secara internal, *ad-Dakhil* berasal dari sebagian kelompok *insider* (kelompok di dalam Islam), tetapi secara politis sesungguhnya mereka bermaksud untuk merusak ajaran Islam dari dalam. Contohnya adalah kelompok Bathiniyyah yang mencetuskan berbagai macam penafsiran yang pada ujungnya ingin mendegradasi dan bahkan menafikan syariat Islam.²⁷ Apa yang dikatakan Fâyedl ini memang tidak melulu selalu terjadi, sebab ada kemungkinan juga suatu kitab tafsir terkontaminasi dikarenakan kelalaian atau kekurangan pemahaman dari sang penafsir sendiri.

Secara ringkas, bentuk-bentuk *Ad-Dakhil* di atas dapat diklasifikasikan melalui jalur *naql* (riwayat) dan *ra'y* (rasio).²⁸ Namun Ulinnuha menambahkan satu lagi yaitu lewat jalur isyarah (intuisi). *Pertama*, *ad-Dakhil* jalur riwayat meliputi hadis *maudhû'*, riwayat *isrâ'iliyyât* yang bertentangan dengan al-Qur'an dan sunnah juga *isrâ'iliyyât* yang tidak didukung ajaran agama, pendapat sahabat dan tabi'in yang bertentangan dengan al-Qur'an dan sunnah, serta hukum logika yang tidak dapat dikompromikan. *Kedua*, *Al-Dakhil* dari jalur rasio meliputi tafsir yang didasari niat buruk dan skeptisme terhadap ayat-ayat Allah, tafsir eksoteris tanpa mempertimbangkan sisi kepantasannya bila disematkan kepada Dzat Allah, penafsiran distoris atas ayat-ayat dan syariat Allah tanpa memperhatikan sisi literal ayat, tafsir esoteris yang tidak didukung argumentasi yang kuat, penafsiran yang tidak sesuai kaidah-kaidah baku, serta penafsiran saintifik yang terlalu jauh dari konteks linguistik, sosiologis dan psikologis ayat.

²⁶ Muhammad Ulinnuha, *Metode Kritik Ad-Dakhil fit-Tafsir, Cara Mengatasi Adanya Infiltrasi dan Kontaminasi dalam Penafsiran Al-Qur'an*, Jakarta: Qaf Media Kreativa, 2019, hal. 52-53. Lihat juga Abd al-Wahab Fayed, *Ad-Dakhil fi Tafsir al-Qur'an al-Karim*, Kairo: Mathba'ah Hassan, 1978, hal. 14.

²⁷ Bathiniyyah adalah nama bagi kelompok ekstrimis Syi'ah seperti Islam'iliyah, Qaramithah, Kharmiyah, dan Râfidlah. Degradasi ajaran Islam yang dilakukan oleh kelompok ini ditengarai karena pemahaman tafsir mereka yang cenderung sporadis dan menjustifikasi mazhabnya sendiri. Mereka mengatakan bahwa setiap lafaz tidak hanya memiliki makna lahir, akan tetapi makna batin. Sehingga, setiap lafaz juga harus ditafsiri secara batin oleh Imam mereka sendiri. Lihat Muhammad Ulinnuha, *Metode Kritik Ad-Dakhil fit-Tafsir, Cara Mengatasi Adanya Infiltrasi dan Kontaminasi dalam Penafsiran Al-Qur'an*, Jakarta: Qaf Media Kreativa, 2019, hal. 167-168. Lihat juga Abd al-Wahâb Fâyed, *Ad-Dakhil fi Tafsir al-Qur'an al-Karim*, (Kairo: Mathba'ah Hassan, 1978, hal. 103.

²⁸ Ibrâhim Abd ar-Rahmân Muhammad Khalifah dalam karyanya *ad-Dakhil fi at-Tafsir*, Kairo: Maktabah al-Aiman, 2008, hal. 27.

Ketiga, Ad-Dakhîl dari jalur *isyârah* (intuisi) meliputi tafsir esoteris yang dilakukan sekte Bahâiyyah dan tafsir sebagian kaum sufi yang tidak mengindahkan makna eksoteris ayat.²⁹

G. Tinjauan Pustaka

Penelitian tentang tafsir ilmi sudah banyak dikaji oleh para peneliti, baik kajian metodologi ataupun tematis. Namun, melihat banyaknya penelitian akademis yang bersinggungan dengan tafsir ayat-ayat tentang kisah Nabi Adam dan kitab *Tamsjijatoel-Moeslimien Fie Tafsiiri Kalami Robbil-'alamien* karya Ahmad Sanusi, penulis belum menemukan satu titik pembahasan mengenai penjelasan atau tafsir terhadap ayat-ayat kisah Nabi Adam dengan pendekatan *Ad-Dakhîl*, khususnya dalam kitab *Tamsjijatoel-Moeslimien Fie Tafsiiri Kalami Robbil-'alamien* karya Ahmad Sanusi.

Namun, dari penelitian terdahulu, penulis mendapatkan beberapa penelitian yang memiliki titik relevan. Lewat beberapa penelitian terdahulu tersebut, penulis mendapatkan informasi dan data tambahan sebagai pendukung, meskipun terdapat titik perbedaan dengan penelitian penulis. Beberapa penelitian terdahulu yang relevan antara lain:

Pertama, disertasi yang ditulis oleh Fathul Bari yang berjudul *ad-Dakhîl dalam Kitab Tafsir Anwar at-Tanzîl wa Asrâr at-Ta'wil Karya Al-Baidâwi (Kajian Surat al-Fâtihah dan Surat al-Baqarah)*, Program Pascasarjana IAIN Sunan Ampel Surabaya tahun 2013.³⁰ Disertasi ini mengkaji *ad-Dakhîl* dalam tafsir al-Baidhâwi pada surat Al-Fatihah dan Surat Al-Baqarah. Relevansinya dengan penelitian penulis adalah terjadi kesamaan untuk meneliti surat Al-Baqarah. Namun, penulis lebih terfokus pada surat Al-Baqarah ayat 30-38 tentang kisah Nabi Adam dalam kitab tafsir *Tamsyiah Al-Muslimîn* karya Ahmad Sanusi.

Kedua, penelitian tesis yang dilakukan oleh Siar Ni'mah dengan judul *ad-Dakhîl dalam Tafsir al-Mizân Fî Tafsiir Al-Qur'an Karya Husain al-Thabathabâ'i*, Institut Ilmu Al-Qur'an (IIQ) Jakarta tahun 2017.³¹ Penelitian ini menganalisa keabsahan status hadis dalam penafsiran esoterik ayat-ayat imamah oleh *al-Thabathabâ'i*. Setelah itu, analisa dilanjutkan dengan mendalami pengaruh atas keberadaan hadis-hadis tersebut terhadap tafsir esoterik ayat-ayat *imâmah*. Hasil tesis ini, peneliti

²⁹ Muhammad Ulinnuha, *Metode Kritik Ad-Dakhîl fit-Tafsîr, Cara Mengatasi Adanya Infiltrasi dan Kontaminasi dalam Penafsiran Al-Qur'an*, Jakarta: Qaf Media Kreativa, 2019, hal. 52-53.

³⁰ Fathul Bari, *Ad-Dakhîl dalam Kitab Tafsîr Anwâr at-Tanzîl wa Asrâr at-Ta'wil Karya Al-Baydlâwi (Kajian Surat al-Fâtihah dan Surat al-Baqarah)*, Disertasi, IAIN Sunan Ampen Surabaya, 2013.

³¹ Siar Ni'mah, *Ad-dakhîl dalam Tafsîr Al-Mizân fî tafsiir Al-Qur'an Karya Husein ath-Thabathaba'i*, Tesis, IIQ Jakarta, 2017.

menemukan 22 hadis bermasalah yakni berstatus *dha'if* dan *maudhû*. Oleh karenanya, peneliti menyimpulkan bahwa *al-Thabathabâ'i* dalam penafsirannya telah melakukan penyelewengan (*ad-Dakhîl*) dari segi riwayat hadis. Kajian ini memiliki perbedaan dengan penelitian akan penulis bahas yang memfokuskan pada surat Al-Baqarah ayat 30-38 tentang kisah Nabi Adam dalam kitab tafsir *Tamsjijatoel-Moeslimien Fie Tafsieri Kalami Robbil-'alamien* karya Ahmad Sanusi, kemudian menganalisa indikasi penyelewengan (*infiltrasi*) dalam tafsir tersebut.

Ketiga, tesis yang dibuat oleh Wahdah Farhati dengan judul *ad-Dakhîl dalam Tafsir Fath al-Qadîr (studi analisis ad-Dakhîl dan implikasinya dalam surat Yusuf)*, Institut Ilmu Al-Qur'an (IIQ) Jakarta tahun 2107.³² Penelitian tesis ini membahas tentang adanya penyelewengan dalam surah Yusuf. Penyelewengan yang ditemukan berupa riwayat-riwayat yang *dha'if*, *maudhû'* dan *isrâ'iliyyât* dalam tafsir *Fath al-Qadîr*. Peneliti menyimpulkan bahwa penyelewengan terjadi karena tidak adanya sanad. Pada tesis ini juga dikemukakan adanya informasi yang bersumber bukan dari Al-Qur'an disertai hadirnya *khurafât* dan kisah-kisah yang datang dari ahli kitab (*israiliyyât*). Relevansinya dengan penelitian penulis adalah mengungkap adanya penyelewengan berupa uraian dengan riwayat-riwayat yang *da'if* dan *isrâ'iliyyât*. Namun terdapat beberapa perbedaan, seperti objek karya tafsir yang diteliti.

Keempat, tesis yang ditulis oleh Tri Apriani dengan judul *ad-Dakhîl dalam Tafsir Hizbut Tahrîr Indonesia (Studi kritis terhadap penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an dalam Buletin Dakwah Kaffah)*, Institut Ilmu Al-Qur'an (IIQ) Jakarta 2019.³³ Tri Apriani menganalisa sebuah penafsiran yang dilakukan oleh kelompok Hizbut Tahrir Indonesia terhadap ayat-ayat Al-Qur'an dalam *Buletin Dakwah Kaffah*. Ia meneliti 50 Buletin Dakwah Kaffah yang terdiri dari 20 ayat dalam 4 tema pada edisi satu tahun terakhir sejak Januari hingga desember 2018. Ia menyimpulkan semuanya masuk ke dalam *ad-Dakhîl bi al-ra'y*. Hal ini terjadi disebabkan adanya faktor ideologi dalam politik yang mereka gaungkan yaitu sebuah keSumber-sumber yang diteliti dalam tesis ini adalah tafsir HTI yang mencakup Al-Qur'an, Hadis Nabi, dan juga pendapat para Mufassir. Seacara teori tulisan ini mirip dengan penelitian penulis, yakni menggunakan *Ad-Dakhîl* dalam menganalisa sebuah tafsir. Objek penelitianlah yang menjadi pembeda dengan penelitian penulis.

Kelima, Tesis yang ditulis oleh Wifa El-Khairah Ramadhan dengan judul *Ad-Dakhil Fi Al-Ma'tsûr Dalam Kitab Tafsir (Analisis Kitab*

³² Wahdah Farhati, *Ad-Dakhîl dalam tafsîr Fath Al-Qodîr (studi analisis ad-dakhil dan implikasinya dalam surah yusuf)*, Tesis, IIQ Jakarta, 2017.

³³ Tri Apriani, *Ad-dakhîl dalam tafsîr Hizbut Tahrîr Indonesia (Studi kritis terhadap penafsiran ayat- ayat Al-Qur'an dalam Buletin Dakwah Kaffah)*, Tesis, IIQ Jakarta, 2019.

Hâshiyah al-Shâwî 'Alâ Tafsîr al-Jalâlain Karya Imam Ahmad bin Muhammad al-Shâwî al-Malîkî (w. 1825 M), Institut Ilmu Al-Qur'an (IIQ) Jakarta tahun 2021.³⁴ Melalui tesis ini, penulis mengungkap dan mengurai apa saja riwayat-riwayat hadis yang ada dalam penafsiran *hâshiyah al-Shâwî 'ala tafsîr al-Jalâlain*. Hasil penelitiannya adalah penelitian ini menemukan 4 riwayat *isrâ'iliyyât* dan 3 hadis *dha'if*. Penulis mengungkapkan bahwa As-Shâwî terkadang memberi komentar pada riwayatnya dengan memberikan kritik terhadap sanad atau memberi penjelasan tentang maksud riwayat tersebut, akan tetapi komentar yang dikemukakan al-Shâwî belum dikategorikan kritis dan selektif, jika ditinjau dari sisi matan maupun sanad. Sehingga riwayat *isrâ'iliyyât* dan hadis *dha'if* yang tidak disertai dengan sikap kritis dan selektif dikhawatirkan akan menjauhkan dari tujuan Al-Qur'an yang sebenarnya. Kesimpulan tulisan tesis ini adalah bahwa keniscayaan penyimpangan (*ad-Dakhîl*) rasanya sulit ditemukan, meskipun tafsir beliau termasuk *tafsîr bi al-Ra'yi*, kredibilitas imam as-Shâwî tidak diragukan lagi sebagai mufassir. Secara objek penelitian, kesamaannya dengan penulis adalah penelitian terkait riwayat-riwayat dalam penafsiran. Namun, pada penelitian ini, penulis meneliti tentang kisah Nabi Adam dalam kitab tafsir *Tamsjijatoel-Moeslimien Fie Tafsieri Kalami Robbil-'alamien* karya Ahmad Sanusi, kemudian menganalisa indikasi penyelewengan (*infiltrasi*) dalam tafsir tersebut.

Keenam, artikel yang dibuat oleh Abd Haris yang berjudul *Kajian Kisah-Kisah Dalam Al-Qur'an (Tinjauan Historis Dalam Memahami Al-Qur'an)* dalam Jurnal Penelitian Dan Pemikiran Keislaman, Februari 2018, Vol. 5. No.1. Jurnal ini mengandung hasil penelitian tentang macam-macam kisah dalam Al-Qur'an yang dilihat dari beberapa sisi, yaitu dilihat dari sisi waktu kejadiannya, kemudian juga dilihat dari segi materi atau isi kisah tersebut yang dipaparkan dalam Al-Qur'an. Di dalam jurnal tersebut juga dijelaskan teknik pemaparan kisah dalam Al-Qur'an yang berbentuk seni, keagamaan dan nasehat-nasehat. Sekilas penelitian ini mirip dengan penelitian penulis dari sisi tema besar yang diangkat, yakni kisah dalam Al-Qur'an. Perbedaan penelitiannya lebih spesifik kepada kisah yang diangkat, penulis mengangkat kisah Nabi Adam dalam surat Al-Baqarah ayat 30-38.

³⁴ Wifa El-Khairah Ramadhan, *Ad-Dakhîl Fi Al-Ma''tsûr Dalam Kitab Tafsir (Analisis Kitab Hâshiyah al-Shâwî 'Alâ Tafsîr al-Jalâlain Karya Imam Ahmad bin Muhammad al-Sâwî al-Malîkî (w. 1825 M)*, Tesis, Institut Ilmu Al-Qur'an (IIQ) Jakarta, 2021.

H. Metode Penelitian

1. Jenis Penelitian

Jenis penelitian dalam skripsi adalah penelitian pustaka (*library research*) yaitu dengan mengumpulkan data-data kepustakaan baik berupa kitab, buku, media masa serta karya tulis dalam bentuk lain yang dinilai relevan dengan tema pembahasan tentang kisah-kisah Nabi Adam dan teori *ad-dakhil*. Maka penelitian ini termasuk dalam kategori penelitian kualitatif.

Metode yang digunakan dalam menyusun tesis ini adalah dengan menggunakan kajian kepustakaan (*library research*) dan analisis isi (*content analysis*). Kajian kepustakaan adalah usaha untuk menelaah buku-buku, hasil penelitian-penelitian, catatan-catatan, atau segala sumber yang berupa tulisan yang berhubungan dengan masalah-masalah yang hendak diteliti.³⁵ Sedangkan analisis isi adalah teknik sistematis untuk menganalisis isi pesan dan mengolah pesan atau suatu alat untuk mengobservasi dan menganalisis isi perilaku komunikasi yang terbuka dari komunikator yang dipilih.³⁶

Jenis penelitian yang akan penulis gunakan adalah metode analisis-deskriptif, yaitu mencoba mendeskripsikan ayat-ayat tentang kisah Nabi Adam dalam surat Al-Baqarah ayat 30-38, lalu dianalisis secara kritis, dalam hal ini dengan menggunakan parameter teori *ad-dakhil*.

2. Sumber Data

Sumber data merupakan subjek-subjek yang menjelaskan data dapat digunakan dalam sebuah penelitian.³⁷ Sedangkan data adalah sumber-sumber informasi yang kemudian dijadikan gambaran ada tidaknya masalah yang akan diteliti.³⁸ Dalam penelitian ini, penulis akan menggunakan dua data, yakni data primer dan sekunder. Data primer yang digunakan oleh penulis adalah kitab *Tamsjijjatoel-Moeslimien Fie Tafsieri Kalami Robbil-'alamien* karya Ahmad Sanusi. Sedangkan data sekunder yang digunakan dalam penelitian ini adalah kitab, buku, jurnal, dokumen, dan website yang mendukung informasi terkait *Tamsjijjatoel-Moeslimien Fie Tafsieri Kalami Robbil-'alamien* karya Ahmad Sanusi, kisah-kisah Nabi Adam, dan juga terkait teori *al-*

³⁵ Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2010, hal. 5.

³⁶ Sumadi Suryabrata, *Metodologi Penelitian*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1998, hal. 18

³⁷ Adib Sofia, *Metode Penulisan Karya Ilmiah*, Yogyakarta: Karya Media, 2012, hal. 102.

³⁸ Winarno Surakhmad, *Pengantar Penelitian Ilmiah*, Bandung: Tarsito, 1989, hal. 124.

dakhil. Dalam hal ini, penulis akan menggunakan kitab karya Ahmad Fâyedl, *Ad-Dakhîl fî at-Tafsîr*.

3. Teknik Pengumpulan

Pengumpulan dan pengolahan data dilakukan dengan cara mengumpulkan ayat-ayat yang menjelaskan kisah Nabi Adam, dalam hal ini surat Al-Baqarah ayat 30-38. Setelah itu, ayat-ayat tersebut akan ditelaah dengan menggunakan parameter *ad-dakhil*, lebih spesifik mengenai periwayatan. Sisi lain, data akan didukung dengan beberapa literatur-literatur tambahan yang telah membahas masalah ini dengan sudut pandang lain pada kesempatan sebelumnya.

4. Analisis Data

Penelitian penulis ini berusaha mengkaji penafsiran kisah-kisah Nabi Adam dalam surat Al-Baqarah ayat 30-38 dengan menggunakan metode deskriptif-analitis. Oleh karena itu, diperlukan langkah-langkah metodologis dalam mengumpulkan dan mengolah data agar tujuan dari penelitian ini dapat tercapai secara optimal. Langkah-langkah yang akan ditempuh adalah sebagai berikut :

- a. Mengumpulkan data yang menunjukkan kisah-kisah Nabi Adam, yaitu surat Al-Baqarah ayat 30-38.
- b. Menjelaskan penafsiran Ahmad Sanusi terhadap kisah-kisah Nabi Adam dalam ayat tersebut secara keseluruhan.
- c. Menganalisis hasil penafsiran kisah-kisah Nabi Adam dalam surat Al-Baqarah ayat 30-38 pada kitab *Tamsjijatoel-Moeslimien Fie Tafsieri Kalami Robbil-'alamien* karya Ahmad Sanusi. Dalam hal ini, pendekatan yang digunakan adalah teori *ad-dakhil dan historical opproach*. Teori *ad-dakhil* dipakai untuk mengungkap apakah riwayat yang digunakan Ahmad Sanusi dalam memaparkan kisah Nabi Adam termasuk susunan atau bukan. Selain itu, pendekatan sejarah digunakan untuk mengungkap hal-hal yang dimungkinkan mempengaruhi pemikiran Ahmad Sanusi mencakup keadaan lingkungan, latar belakang sosial, dan intelektual, sehingga melahirkan analisa baru terhadap penafsiran ayat-ayat yang berhubungan dengan kisah-kisah Nabi Adam pada surat Al-Baqarah ayat 30-38 dalam kitab *Tamsjijatoel-Moeslimien Fie Tafsieri Kalami Robbil-'alamien* karya Ahmad Sanusi.

I. Sistematika Penulisan

Sistematika penulisan dalam penelitian ini merujuk kepada buku pedoman penulisan tesis yang dikeluarkan oleh Institut Perguruan Tinggi Ilmu Al-Qur'an (PTIQ) Jakarta. Adapun pembahasan dalam penelitian ini disusun dalam lima bab. Masing-masing bab memiliki sub bab yang

menjadi bagian yang saling berkaitan. Sistematikanya adalah sebagai berikut:

Bab pertama menjelaskan latar belakang masalah, identifikasi masalah, pembatasan dan perumusan masalah, tujuan penelitian, manfaat penelitian, kerangka teori, tinjauan pustaka, metode penelitian dan sistematika penulisan.

Bab kedua menjelaskan mengenai teori metodologi. Pada bab ini, penulis menerangkan pengertian teori *ad-dakhîl*. Penjelasan pada bab ini sangat penting untuk menguraikan parameter utama apakah penafsiran kisah-kisah Nabi Adam di surat Al-Baqarah ayat 30-38 dalam kitab *Tamsijjatoel-Moeslimien Fie Tafsieri Kalami Robbil-'alamien* karya Ahmad Sanusi termasuk *ashâlah* (autentik) ataukah *Ad-Dakhîl* (terkontaminasi). Oleh karena itu, bab ini akan spesifik menjelaskan seluk beluk dari teori *al-dakhîl* yang merujuk kepada kitab *Ad-Dakhîl Fî At-Tafsîr* karya Ahmad Fâyedl.

Bab ketiga menjelaskan mengenai hal-hal yang berkaitan tentang biografi Ahmad Sanusi, mencakup latar belakang kehidupan dan sosial politik, perjalanan intelektual, karya-karyanya, serta komentar para tokoh. Pada bab ini pula, penulis akan mendeskripsikan mengenai kitab *Tamsijjatoel-Moeslimien Fie Tafsieri Kalami Robbil-'alamien* karya Ahmad Sanusi dari segi latar belakang penulisan, metode dan corak tafsir, sistematika penulisan, seputar pemberian nama, serta komentar para tokoh. Lewat bab ini, kita akan melihat secara mendalam seluk beluk tafsir *Tamsyiah Al-Muslimîn* karya Ahmad Sanusi.

Bab keempat akan dilakukan analisis penulis atas penafsiran kisah-kisah Nabi Adam pada surat Al-Baqarah ayat 30-38 dalam kitab *Tamsijjatoel-Moeslimien Fie Tafsieri Kalami Robbil-'alamien* karya Ahmad Sanusi, dengan menggunakan teori-teori *ad-dakhîl* yang telah terangkum pada bab kedua. Pendekatan teori dan metode pada bab ini adalah analisis-deskriptif. Penulis akan menjabarkan bagaimana Ahmad Sanusi menjabarkan riwayat-riwayat terkait kisah-kisah Nabi Adam, untuk kemudian dianalisa apakah riwayat-riwayat tersebut termasuk kategori autentik atau terkontaminasi, jika merujuk kepada teori *ad-dakhîl* yang digunakan.

Bab kelima merupakan bab terakhir yang berisi kesimpulan dari uraian-uraian yang telah dibahas dan diperbincangkan dalam keseluruhan penelitian. Bahasan ini sebagai jawaban terhadap masalah-masalah yang diajukan dalam rumusan masalah.

BAB II

AD-DAKHÎL DALAM KAJIAN TAFSIR DAN ‘ULÛM AL-TAFSIR

A. Definisi *ad-Dakhîl*

Kata *ad-Dakhîl* (الدخيل) diambil dari kata *da-kha’-la* (دخل) yang berarti masuk.¹ Lafaz tersebut kemudian berkembang menjadi kata *ad-Dukhûl* (الدخول/masuk) yang merupakan anonim dari kata *al-Khurûj* (الخروج/keluar).² Secara bahasa *ad-Dakhîl* itu tidak akan bercampur kecuali dengan pokok dasarnya (*al-Ashîl*). Selain makna itu, lafaz yang diambil dari kata دخل yang terdiri dari huruf *dâl*, *khâ’* dan *lâm*, memiliki makna bagian dalamnya rusak, ditimpa oleh kerusakan dan mengandung cacat.³ Term *ad-Dakhîl* (الدخيل), dalam kamus al-Munawwir diartikan dengan pendapatan penghasilan, penyakit, aib, keraguan, dan kegilaan.⁴

¹ Ibnu Mandzûr al-Ifriqi, *Lisân al-‘Arab*, Beirut: Dâr Sadir, 1956, Jilid 11, hal. 241

² Bentuk masdarnya bisa berupa *ad-dakhl* dan *ad-dakhal*. *Ad-dakhl* (الدخل) diartikan dengan pendapatan penghasilan, penyakit, aib, keraguan, dan kegilaan. Sedangkan term *ad-dakhal* (الدخل) mempunyai arti cacat pada keturunan, makar, menipu, dan pengkhianatan. Al-Fairuz Abadi, dalam *Al-Qamus Al-Muhith*, mengartikan kedua istilah tersebut dengan makna membujuk, makar, penyakit, mengkhianati, cacat pada turunan, pohon yang rusak, kaum yang menisbahkan pada kaum lain yang bukan bagian dari mereka, dan penyakit. Lihat Muhammad bin Ya’qûb al-Fairûz Abadi, *al-Qânûn al-Muhîth*, Beirut: Muassasah ar-Risâlah, 2005, hal. 998.

³ Muhammad Ulinnuha, *Metode Kritik ad-Dakhîl fî at-Tafsir: Cara Mendeteksi Adanya Infiltrasi dan Kontaminasi Dalam Penafsiran al-Qur’an*, Jakarta: PT Qaf Media Kreativa 2019, hal. 50.

⁴ Ahmad Warson Munawwir, *Al-Munawwir, Kamus Arab-Indonesia*, Surabaya: Pustaka Progresif, 1997, hal. 392.

Menurut Ibnu Manzhûr, *ad-Dakhîl* adalah kerusakan yang menimpa akal dan tubuh.⁵ Al-Râghib al-Ashfihânî menyebutkan bahwa kata *dakhala* merupakan kinayah dari suatu kerusakan.⁶ Makna *ad-dakhîl* yang berasal dari kata دخل dapat juga memiliki arti tipu daya, atau kejelekan. Allah berfirman:

وَلَا تَتَّخِذُوا أَيْمَانَكُمْ دَخَلًا بَيْنَكُمْ فَتَزِلَّ قَدَمٌ بَعْدَ ثُبُوتِهَا وَتَذُوقُوا السُّوءَ
بِمَا صَدَدْتُمْ عَنِ سَبِيلِ اللَّهِ وَلَكُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ

“Dan janganlah kalian menjadikan sumpah-sumpahmu sebagai bentuk tipu daya diantara kalian.” (Q.S. An-Nahl [16]: 94).

Menurut al-Râghib al-Isfahâni, kata *ad-Dakhîl* yang terdiri dari dal-kha'-lam semua maknanya berpusat pada makna cacat internal.⁷ Sedangkan menurut az-Zamakhsyari yang dikutip oleh Ibrahim Khalifah, term *ad-dakhl* dan *ad-dakhil* bermakna cacat, sesuatu yang dimasukkan, makanan yang dimasukkan, kerusakan, dan lebah yang dimasukkan dalam perut. Menurut Louis Ma'luf, kata *ad-Dakhîl* (الدخيل) bentuk pluralnya adalah *Dukhalâ* (دخلاء). Kata tersebut bisa bermakna seseorang yang masuk pada suatu kaum tetapi ia bukan dari mereka, sehingga dapat dikatakan “ia mencampuri segala urusan seseorang”. Ibrahim Khalifah pun menyimpulkan bahwa *ad-Dakhîl* secara bahasa, makna umumnya berkonotasi negatif, yakni cacat⁸ dan kerusakan internal yang disebabkan keasingan, memasukkan perselisihan dengan sesuatu yang rusak seperti kata serapan yang dimasukkan pada bahasa Arab, dan juga seperti seseorang yang menisbatkan dirinya kepada kaum yang sebenarnya bukan dari golongannya, dan lain sebagainya.⁹

Dalam bahasa Inggris, padanan kata *al-dakhîl* adalah *outsider* yang berarti orang luar dan *infiltration* yang berarti peresapan, penyusupan dan

⁵ Ibnu Mandur al-Ifriqi, *Lisân al-'Arab*, Beirut: Dâr Sadir, 1956, Jilid 11, hal. 240

⁶ al-Râghib al-Ashfihânî, *al-Mufradât fî Gharîb al-Qur'ân*. Libanon: Dâr al-Ma'rifah, t.th., h. 166.

⁷ al-Râghib al-Ashfihânî, *al-Mufradât fî Gharîb al-Qur'ân*. Libanon: Dâr al-Ma'rifah, t.th., hal. 166.

⁸ Ibrahim Khalifah dalam kitabnya *ad-Dakhîl fî at-Tafsîr*, aib dan cacat itu dikarenakan oleh beberapa faktor, antara lain: (a) keterasingan, seperti kata serapan dan tamu yang tak diundang; (b) cacat indrawi dan cacat lainnya yang terselubung dan tidak diketahui kecuali setelah diteliti dengan seksama, seperti penyakit, usaha makar, penipuan, keraguan, ulat dalam batang dan lain-lain. Ibrahim Khalifah, *al-Dakhîl fî al-Tafsîr*, Kairo: Universitas Al-Azhar, 1996, Jilid 1, hal. 24.

⁹ Ibrahim Khalifah, *al-Dakhîl fî al-Tafsîr*, Kairo: Universitas Al-Azhar, 1996, Jilid 1, hal. 25.

perembesan.¹⁰ Berdasarkan pemaknaan ini, maka secara bahasa, virus atau bakteri penyakit dapat disebut *al-dakhîl* karena ia merupakan unsur eksternal yang meresap ke dalam tubuh manusia. Kata serapan juga dapat disebut *al-kalimah al- dakhîlah* karena ia tidak berasal dari rahim atau rumpun bahasa aslinya.¹¹

Secara Terminologi, beberapa tokoh memberikan definisinya masing-masing. Menurut Ibrahim Khalifah, *ad-Dakhîl* adalah “ tafsir dengan riwayat yang tidak sah, atau penafsiran yang sah akan tetapi tidak memenuhi syarat-syarat penerimaan, atau penafsiran yang berasal dari pikiran yang sesat.”¹² Definisi yang hampir sama juga diungkapkan oleh Jum’ah Ali Abdul Qadîr, bahwa “*ad-Dakhîl* adalah tafsir yang tidak mempunyai dasar di dalam agama.”¹³ Menurut Jamāl Mushthafâ an-Najjâr, *al-Dakhîl* dalam tafsir adalah sesuatu yang dengan kebohongan dinisbatkan kepada Rasulullah saw. sahabat, tabi’in atau penafsiran dengan menggunakan riwayat yang memang bersumber dari sahabat, atau tabi’in, tetapi tidak memenuhi syarat-syarat diterimanya periwayatan tersebut, atau sesuatu yang lahir dari pendapat yang tercela (menafsirkan Al-Qur’an dengan pikiran yang salah).¹⁴ Sedangkan menurut Fâyed dalam bukunya *ad-Dakhîl fî at-Tafsîr Al-Qurân al-Karîm* mendefinisikan *ad-dakhîl* dengan penafsiran aA-Qur’an yang tidak memiliki sumber, argumentasi dan data yang valid dari agama, baik penafsiran tersebut menggunakan riwayat-riwayat hadis lemah dan palsu ataupun menggunakan teori-teori sesat.¹⁵ Jadi *ad-dakhîl* dalam tafsir yaitu suatu metode atau cara penafsiran yang tidak memiliki sumber penetapannya dalam islam, bertentangan dengan ruh al-Qur’an dan bertolak belakang dengan akal sehat, sehingga memunculkan pemahaman yang tidak tetap terhadap al-Qur’an.

Studi *al-dakhîl* berkaitan dengan rekonstruksi tafsir,¹⁶ karena *ad-dakhîl* sering berkaitan dengan masalah dalam diri mufassir. Ketika para

¹⁰ John M. Echols dan Hassan Shadily, *Kamus Inggris Indonesia*, Jakarta: PT. Gramedia, 1975, hal. 39

¹¹ Muhammad Ulinnuha, *Konsep al-Ashîl dan ad-Dakhîl dalam Tafsir Al-Qur’an*, dalam *Madania*, Vol. 21, No. 2, Desember 2017, hal. 129-130.

¹² Ibrahim Khalifah, *ad-Dakhîl fî at-Tafsîr*, Kairo: Universitas Al-Azhar, 1996, Jilid 1, hal. 24.

¹³ Moch. Alwi Amru Ghazali. “*Menyoal Legalitas Tafsîr (Telaah Kritis Konsep al-Ashîl wa ad-Dakhîl)*”, dalam *Jurnal Tafsere*, Vol. 6, No. 2, Tahun 2018, hal. 74.

¹⁴ Jamāl Muṣṭafa al-Najjâr, *Usûl al-Dakhîl fî Tafsîr Ay at-Tanzîl*, Kairo: Universitas al-Azhar, 2009, hal. 26.

¹⁵ Abdul Wahhab Fayed, *al-Dakhîl fî Tafsîr al-Qur’ân al-Karîm*, Kairo: Matba’ah al-Hadharah al- ‘Arabiyah, 1978, Juz I, hal. 102-108.

¹⁶ Muhammad Ulinnuha, *Metode Kritik Ad-Dakhîl fit-Tafsir: Cara Mendeteksi Adanya Infiltrasi dan Kontaminasi Dalam Penafsiran al-Qur’an*, 44-46.

mufassir mulai menafsiri bagian kandungan al-Qur'an terjadi banyak kesalahan. Kesalahan-kesalahan mufassir telah dirangkum menjadi satu kesatuan yang utuh dan bersifat sangat khusus, tidak tercampur dengan kajian studi ilmu lainnya yang bersifat sistematis, seperti; *Asbâb-An-Nuzûl*, *Nâsikh Mansûkh* dan lain sebagainya.¹⁷

Sementara Fâyed (1936-1999 M) juga menawarkan pendekatan *ashâlat al-mashdar* (otentisitas sumber) untuk mengetahui dan me-ngukur tingkat objektifitas penafsiran. Secara singkat, pendekatan ini meniscayakan verifikasi sumber data penafsiran; apakah sumbernya termasuk *al-ashîlah* (otentik) ataukah *ad-dakhîlah* (terkontaminasi/terinfiltirasi dimensi lain).¹⁸ Orisinalitas dan otentisitas sumber penafsiran itu disebut dengan istilah *al-ashîl*. *Al-ashîl* inilah yang kemudian dijadikan sebagai parameter untuk mengukur sejauhmana kualitas penafsiran. Jika sejalan dengan teori *al-ashîl*, maka sebuah tafsiran dapat dikatakan sahîh dan objektif. Sebaliknya, bila berlawanan, maka tafsir dapat dikategorikan sebagai *ad-dakhîl* yang subjektif sehingga perlu dilihat, diteliti, dievaluasi dan pada tahap tertentu, jika perlu, direkonstruksi.¹⁹

Teori *ad-dakhîl* selalu diiringi dengan masalah *al-ashîl* dalam tafsir, karena *al-ashîl* termasuk perantara untuk mengetahui dan mengukur tingkat objektifitas penafsiran, sebelum mengalami kerusakan yang disebabkan oleh *ad-dakhîl*.²⁰ Dalam konteks ini menurut Abd al-Wahhâb Fâyed, *al-ashîl* antonim dari *al-dakhîl*. *al-ashîl* berasal dari bahasa Arab *al-ashl* yang berarti *asal*, *valid*, *dasar*, *pokok*, dan *sumber*. Secara bahasa adalah segala sesuatu yang memiliki asal usul yang pasti dan jelas, autentik, orisinil, dan valid.²¹ *Al-ashîl* menurut istilah adalah tafsir yang

¹⁷ Muhammad Alwi Abdussalam, *Ad-Dakhil Fi at-Tafsir (Studi Tafsir al-Kasyaf)*, Skripsi tidak diterbitkan: UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2020, hal. 21.

¹⁸ Dalam konteks ini, mengetahui hakekat *al-ashâlah* (otentisitas) dalam tafsir Alquran menjadi penting. Sebab dengan mengetahui hakekat *al-ashâlah*—antonim *ad-dakhîlah*—maka secara otomatis akan diketahui hakekat teori kritik *al-dakhîl*. Abdul Wahhab Fayed, *al-Dakhîl fî Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm*, Kairo: Matba'ah al-Hadharah al-'Arabiyah, 1978, Juz I, hal. 13.

¹⁹ Muhammad Ulinnuha, *Konsep al-Ashîl dan ad-dakhîl dalam Tafsir Al-Qur'an*, dalam *Madania*, Vol. 21, No. 2, Desember 2017, hal. 129-130. Lihat juga Abdul Wahhab Fayed, *ad-dakhîl fî Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm*, Kairo: Matba'ah al-Hadharah al-'Arabiyah, 1978, Juz I, hal. 13.

²⁰ Muhammad Ulinnuha, *Metode Kritik ad-dakhîl fî at-Tafsir: Cara Mendeteksi Adanya Infiltirasi dan Kontaminasi Dalam Penafsiran Al-Qur'an*, Jakarta: PT Qaf Media Kreativa 2019, hal. 44-46

²¹ Abdul Wahhab Fayed, *ad-dakhîl fî Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm*, Kairo: Matba'ah al-Hadharah al-'Arabiyah, 1978, Juz I, hal. 14. terkait lafaz *al-ashîl* lihat Ahmad ibn Muhammad ibn 'Ali al-Fayyûmî, *al-Mishbâh al-Munîr fî Gharîb al-Sharh al-Kabîr* (Kairo: al-Maktabah al-'Ilmiyah, 2000), h. 119.

diambil dari al-Qur'an melalui sebuah jalan yang benar dan sesuai dengan usūl atau diriwayatkan secara *maqbul* dari Rasulullah atau dari salah satu sahabat dan tabi'in.²²

Al-ashil menurut Abdul Wahab Fâyed hanya mencakup satu jalur tafsir saja yaitu *bi al-Ma'tsūr* dan belum mengakomodasi tafsir *bi al-ra'yi*.²³ Menurutny, sumber autentik penafsiran itu terdiri;

Pertama : Tafsir Al-Qur'an dengan Al-Qur'an.

Kedua : Tafsir Al-Qur'an dengan Sunnah Nabi yang shahih.

Ketiga : Tafsir Al-Qur'an dengan ucapan para sahabat dan tabi'in yang valid dan dapat dipertanggungjawabkan.

Keempat : Kaidah bahasa Arab yang disepakati mayoritas ahli bahasa.

kelima : *Ijtihad* (rasio) yang berbasis pada data, kaidah teori dan argumentasi yang dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah.

Model penafsiran di atas menggambarkan bahwa penafsiran terbaik adalah jika disandarkan pada sumber tafsir secara riwayat. Masing-masing dari sumber tafsir mempunyai keutamaan yang tinggi sebagai pegangan untuk mencari hakikat kebenaran hukum.

Ulinnuha menyebutkan pemaparan Fâyed, bahwa sumber *ad-Dakhil* dapat berasal dari dua sisi; eksternal dan internal.²⁴ Secara eksternal, penafsiran semacam ini berasal dari sebagian kelompok *outsider* (kelompok di luar Islam) yang ingin menghancurkan ajaran Islam. Mereka menyerang Islam dari berbagai lini, termasuk melalui penafsiran Al-Qur'an. Sementara secara internal, masih menurut Fâyed, *ad-Dakhil* berasal dari sebagian kelompok *insider* (kelompok di dalam Islam), tetapi secara politis sesungguhnya mereka bermaksud untuk merusak ajaran Islam dari dalam, semisal kelompok Bathiniyah²⁵ yang mencetuskan berbagai macam penafsiran yang pada ujungnya ingin mendegradasi dan bahkan menafikan syariat Islam. Pandangan Fâyed ini menurut hemat

²² Ahmad Sa'îd Ibrahim 'Abdurrahman, *Muqaddimah Ushul Tafsir* (Kairo: Dar-Al-Bashair, 2006), 474.

²³ Husayn Muhammad Ibrahim Muhammad 'Umar, *ad-Dakhil fi Tafsir al-Qur'an al-Karim* (Kairo: Universitas Al-Azhar, t.th.), h. 11. Lihat juga Muhammad Ulinnuha, *Konsep al-Ashil dan al-Dakhil dalam Tafsir Alquran*, dalam *Madania*, Vol. 21, No. 2, Desember 2017, hal. 129.

²⁴ Muhammad Ulinnuha, *Konsep al-Ashil dan ad-Dakhil dalam Tafsir Alquran*, dalam *Madania*, Vol. 21, No. 2, Desember 2017, hal. 130. Lihat juga Abdul Wahhab Fayed, *ad-Dakhil fi Tafsir al-Qur'an al-Karim*, Kairo: Matba'ah al-Hadharah al-'Arabiyah, 1978, Juz I, hal. 14.

²⁵ Kelompok Bayhiniyyah mengatakan bahwa Al-Qur'an dan Hadis memiliki makna lahir dan batin. Makna batin itu merupakan inti dan esensi ajaran Islam. Karena itu, orang-orang berhenti pada pemahaman makna lahiriyah akan terbelenggu oleh syari'at. Jika mampu menangkap makna batiniah, maka ia akan terbebas dari belenggu tersebut. Lihat Abdul Wahhab Fayed, *ad-dakhil fi Tafsir al-Qur'an al-Karim*, Kairo: Matba'ah al-Hadharah al-'Arabiyah, 1978, Juz I, hal. 100

penulis cukup keras, karena kedua hal tersebut tidak melulu selalu terjadi, sebab ada kemungkinan juga suatu kitab tafsir terkontaminasi dikarenakan kelalaian atau kekurang pahaman dari sang penafsir sendiri.²⁶

B. Sejarah dan Perkembangan Ad-Dakhil dalam Kajian Tafsir dan ‘Ulûm al-Tafsîr

Cikal bakal munculnya *ad-Dakhil* bermula sejak zaman perkembangan Islam di daerah Arab. Jazirah Arab, pada saat itu, sudah dihuni oleh berbagai macam golongan, termasuk ahli kitab dari bangsa Yahudi.²⁷ Mereka hijrah ke jazirah Arab pada sekitar tahun 70 Masehi. Mereka bermukim di sebuah lembah yang dikelilingi oleh pegunungan serta terdapat banyak pohon kurma. Tempat itu bernama Yatsrib.²⁸ Mereka datang berbondong-bondong ke Jazirah Arab karena ramalan para pemuka agama mereka tentang diutusnya Nabi akhir zaman sebagai penerus Musa yang akan mengembalikan mereka kepada tanah suci sebagaimana telah dijanjikan Tuhan. Selain tinggal di Yatsrib, sebagian ada juga yang hidup berkelompok di Yaman dan Yamama.²⁹

Tidak hanya dari kalangan agama Yahudi, ahli kitab dari kalangan Nasrani juga ada yang telah menghuni wilayah di jazirah Arab. Sebagaimana saat Nabi masih kecil, ia pernah diajak oleh pamannya; Abu Thalib, pergi ke Syam untuk berdagang. Sesampainya di Bushra, salah satu daerah di Syam, Abu Thalib dan Nabi beserta kafilah yang lainnya dipersilahkan singgah di suatu gereja milik pendeta Nasrani yang bernama Bahira. Di dalamnya mereka dijamu dengan berbagai makanan oleh pendeta tersebut. Tentunya, sang pendeta melakukannya disebabkan

²⁶ Kelompok Bathiniyah mengatakan bahwa Al-Qur'an dan hadis memiliki makna lahir dan batin. Lihat Fâyed, *ad-Dakhîl fî Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm*, Kairo: Matba'ah al-Hadharah al-'Arabiyah, 1978, Juz 1, hal. 14-15 dan Ibn al-Qayyim al-Jawzi, *Talbîs Iblîs*, Iskandariyah: Dâr ibn Khaldun, t.th., hal. 100.

²⁷ Philip K. Hitti, *The History of the Arabs*, Jakarta: Serambi, 2006, hal. 275

²⁸ Muhammad Ulinuha, *Metode Kritik Ad-Dakhîl fî at-Tafsîr: Cara Mendeteksi Adanya Infiltrasi dan Kontaminasi Dalam Penafsiran al-Qur'an*, Jakarta: PT Qaf Media Kreativa 2019, hal. 44-46. Kota Yatsrib diubah oleh Nabi Saw menjadi Madinah beberapa saat setelah kedatangan beliau di kota tersebut. Nama Madinah mengisyaratkan bahwa di tempat baru itu hendak diwujudkan suatu masyarakat teratur dan berperadaban. Dengan demikian, konsep Madinah adalah pola kehidupan sosial yang sopan yang ditegakkan atas dasar kewajiban dan kesadaran umum untuk patuh kepada peraturan atau hukum. Lihat Muhammad Syafii Antonio, *Muhammad SAW: The Super Manager, The Super Leader*, Jakarta: Tazkia Publishing, 2007, hal. 76

²⁹ Muhammad Husayn adz-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, Kairo: Dâr al-Kutub wa al-Hadîts, 1976, Jilid I, hal. 25.

alasan tersendiri, yakni ia ingin mengamati lebih jelas akan tanda-tanda kenabian yang terdapat pada Nabi Muhammad yang saat itu masih belia.³⁰

Dalam riwayat lain juga disebutkan, Nabi Muhammad mengalami kedinginan saat menerima wahyu yang pertama kali. Ia lalu meminta selimut pada Siti Khadijah. Setelahnya, ia dibawa ke Waraqah bin Naufal³¹ oleh Siti Khadijah untuk menanyakan perihal apa yang tengah menimpa Nabi Muhammad. Ia pun mengatakan bahwa hal yang menimpa Muhammad adalah sama seperti kejadian yang dulu pernah menimpa Nabi Musa.³² Sebelum kejadian tersebut, banyak juga pendeta Yahudi dan Nasrani yang menceritakan bahwa masa diutusnya Nabi akhir zaman telah dekat. Ibn Hisyam menjelaskan bahwa para pendeta tersebut mengetahui betul tanda-tanda akan kemunculannya. Mereka mengetahuinya berdasarkan apa yang terdapat dalam kitab suci mereka. Para peramal dari penganut Yahudi dan Nasrani umumnya disebut sebagai ahli kitab.³³

Beberapa riwayat di atas membuktikan bahwa penganut agama Yahudi dan Nasrani sudah banyak yang menghuni wilayah Jazirah Arab. Setelah Nabi Muhammad datang dengan membawa risalah dari Tuhan, sebagian dari mereka pun ada yang mengimaninya dan ada juga yang mengingkarinya. Abdullah bin Salam misalnya, ia merupakan pemuka agama Yahudi yang masuk Islam. Alasan ia masuk Islam adalah karena apa-apa yang terdapat dalam diri Nabi Muhammad sesuai dengan apa yang ia baca dalam kitab sucinya. Selain Abdullah bin Salam, ada juga tokoh lainnya yang masuk Islam namun hanya sebatas pura-pura (munafik). Mereka itu berasal dari golongan Bani Qainuqa'.³⁴ Interaksi sosial yang berlangsung lama inilah yang menyebabkan pertukaran kultur dan budaya di antara kaum Yahudi dan bangsa Arab. Ketika Rasul Saw datang dengan syariat Islam dan memperluas medan dakwah hingga menjamah Yatsrib, kemudian diikuti para sahabat yang berhijrah dari Mekah menuju Madinah. Mulai dari sinilah beberapa orang Yahudi masuk Islam, diantaranya adalah Ka'b ibn Mâti' al-Humayrî al-Ahbâr (w. 32 H), 'Abdullah ibn Salâm (w. 43 H) dan Tamîm al-Dârî (w. 40 H/660 M). Setelah memeluk Islam, mereka menjadi salah satu rujukan para sahabat

³⁰ 'Abd al-Malik bin Hisyam, *as-Sirah an-Nabawiyyah*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2009, Jilid 1, hal.132.

³¹ Waraqah bin Naufal merupakan salah satu pakar kitab Injil dan juga paman dari Siti Khadijah. Lihat Philip K. Hitti, *The History of the Arabs*, Jakarta: Serambi, 2006, hal, 98

³² Muhammad ibn 'Ali, *Hasyiyah Mukhtashar Inn Abi Jamrah li al-Bukhâri*, Surabaya: al-Haramain, 2005, hal. 13-17.

³³ Muhammad Husain adz-Dzahabi, *at-Tafsîr wa al-Mufasssirûn*, Kairo: Dâr al-Kutub wa al-Hadîts, 1976, Jilid I, hal. 25.

³⁴ 'Abd al-Malik bin Hisyam, *as-Sirah an-Nabawiyyah*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2009, Jilid 1, hal.110

dalam menafsirkan Al-Qur'an, terutama yang berkaitan dengan kisah-kisah umat terdahulu. Abû Hurayrah (w.57 H/676 M), 'Abdullah ibn 'Abbas (w. 68 H/687 M) dan 'Abdullah ibn 'Amr ibn al-'Ash (w.63 H), adalah diantara sahabat yang kerap bertanya kepada Ahli Kitab.³⁵

Menurut Fâyed, masuknya ahli kitab dalam Islam menyebabkan infiltrasi penafsiran berpotensi muncul. Interaksi yang sering antara ahli kitab dan para sahabat yang sering menanyakan kisah-kisah terdahulu membuat kemungkinan adanya susunan dalam pemahaman semakin besar. adalah Abu Hurairah, Abdullah bin 'Abbas, dan Abdullah bin 'Amr bin 'Ash tercatat sebagai sahabat yang sering bertanya pada ahli kitab.³⁶ Ada dugaan bahwa beberapa sahabat di atas bertanya pada ahli kitab dikarenakan kitab suci Al-Qur'an menceritakan umat terdahulu secara global saja, sedangkan kitab suci yang mereka miliki menjelaskan secara detail. Oleh karena sebab ini, mereka bertanya pada ahli kitab untuk meminta keterangan lebih mendalam lagi pada mereka mengenai kisah-kisah umat terdahulu.³⁷ Informasi-informasi yang bersumber dari ahli kitab tersebut dalam kajian *'ulûm Al-Qur'an* dikenal dengan istilah *israiliyyât*.³⁸

Terkait *israiliyyât*, Nabi Muhammad telah mengingatkan kepada para sahabat agar tidak membenarkan dan tidak pula mendustakannya. Pada satu kesempatan, Nabi justru meperbolehkan para sahabat untuk menceritakan apa-apa yang datang dari ahli kitab, dengan syarat ada kebohongan di dalamnya. Syarat selanjutnya adalah kisah-kisah tersebut tidak berhubungan masalah akidah dan hukum.³⁹ Akibatnya, Riwayat *isra'iliyyât* dari ahli kitab ini semakin marak pada masa *tabi'in*. Konsekuensinya adalah seorang pembaca tafsir akan mengalami kesulitan untuk membedakan antara kisah yang benar dengan kisah yang bersumber dari ahli kitab.⁴⁰

³⁵ Muhammad Ulinnuha, "Konsep al-Ashil dan ad-Dakhil dalam Tafsir Al-Quran", dalam *Jurnal Madania*, Vol. 21, No. 2, Desember 2017, hal. 131.

³⁶ Muhammad Ulinnuha, *Metode Kritik Ad-Dakhil fi at-Tafsir: Cara Mendeteksi Adanya Infiltrasi dan Kontaminasi Dalam Penafsiran al-Qur'an*, Jakarta: PT Qaf Media Kreativa 2019, hal. 56.

³⁷ Shohibul Azka, *Penafsiran Al-Qurthubi dan Sa'id Hawa tentang Khilafah (Studi Analisis Komparatif dengan Pendekatan Ad-Dakhil)*, Skipri tidak diterbitkan, IAIN Syekh Nurjati Cirebon, 2019, hal. 19

³⁸ Muhammad Husein Adz-Dzahabi, *Penyimpangan-penyimpangan dalam Penafsiran al-Qur'an*, diterjemahkan oleh Hamim Ilyas, B.A., Jakarta: CV Rajawali, 1991, hal. 25.

³⁹ Manna' al-Qaththân, *Mabâhith Fî 'Ulûm Al-Qur'ân*, Kairo: Maktabah Wahbah, t.th., hal. 344.

⁴⁰ Abdul Wahhab Fayed, *al-Dakhil fi Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm*, Kairo: Matba'ah al-Hadharah al-'Arabiyah, 1978, Juz I, hal. 122.

Sedangkan, di satu sisi Ibrahim Khalifah mengatakan bahwa *ad-Dakhil* berpotensi muncul sebelum Nabi melaksanakan hijrah. Kejadian bermula ketika saat itu kaum kafir Quraisy (Makkah) mencoba untuk memberikan susunan terhadap isi Al-Qur'ân. Salah satu tujuannya adalah untuk mempertahankan eksistensi sesembahan mereka (berhala) dan meruntuhkan eksistensi Al-Qur'ân di sisi yang lain. Keahlian mereka dalam seluk beluk kaidah bahasa Arab digunakan oleh mereka untuk menunjukkan kontradiksi antar ayatnya dan berkesimpulan bahwa ayat Al-Qur'ân bukan dari Allah.⁴¹

Berdasarkan fakta sejarah tersebut, Ibrahim Khalifah mengelompokkan embrio infiltrasi (*ad-Dakhil*) menjadi tiga macam. Ketiga kelompok itu itu diprediksi muncul pada saat masa awal-awal Islam, atau saat sebelum Nabi hijrah ke kota Madinah. Kelompok pertama adalah orang-orang musyrik yang ingin mempertahankan eksistensi berhala mereka. Kedua adalah kelompok yang berusaha menjatuhkan kehujjahan Al-Qur'ân. Sedangkan kelompok ketiga muncul dari kalangan sahabat yang keliru dalam memahami ayat Al-Qur'ân.⁴² Tiga kelompok yang menjadi cikal bakal adanya infiltrasi dalam Al-Qur'an ini semakin berkembang setelah Nabi Muhammad meninggal. Bahkan bisa dikatakan bahwa perkembangan semakin parah ketika maraknya penafsiran-penafsiran yang dilandasi hawa nafsu pribadi atau kekuasaan.⁴³

Ibrâhîm Khalîfah menguraikan kisah Abdullah bin az-Zab'ari yang datang kepada Nabi sebagai contoh adanya gangguan dari kaum kafir Quraisy dalam dunia penafsiran Al-Quran. Az-Zab'ari bertanya kepada Nabi tentang ayat berikut:

إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصْبُ جَهَنَّمَ أَنْتُمْ لَهَا وَارِدُونَ

“*Sesungguhnya kamu dan apa yang kamu sembah selain Allah, adalah umpam Jahannam, kamu pasti masuk ke dalamnya*”. (Q.S al-Anbiya'/21:

⁴¹ Ibrâhîm Khalîfah, *al-Dakhil fî al-Tafsîr*, Kairo: Universitas Al-Azhar, 1996, Jilid 1, hal. 45.

⁴² Ibrâhîm Khalîfah, *al-Dakhil fî al-Tafsîr*, Kairo: Universitas Al-Azhar, 1996, Jilid 1, hal. 106

⁴³ Dalam hal ini, Ibrahim Khalifah mencontohkan penafsiran yang menjatuhkan wibawa putra Abu Bakar yang bernama Abd al-Rahmân . Ia didakwa sebagai orang yang dimaksud dalam redaksi ayat berikut:

وَالَّذِي قَالَ لَوْلَاذِيهِ أَفَّ نُكْمًا

“Dan seseorang yang berkata kasar kepada kedua orang tuanya”. (Q.S.al-Ahqaf/46:17).

Ibrahim Khalifah mengatakan bahwa tuduhan itu lemah, karena Abd al-Rahman bin Abu Bakar masuk Islam setelah ayat tersebut diturunkan. Keislamannya juga dinilai sangat baik bahkan menjadi salah satu ahli kebaikan pada zamannya. Lihat Ibrahim Khalifah, *al-Dakhil fî al-Tafsîr*, Kairo: Universitas Al-Azhar, 1996, Jilid 1, hal.122

98)

Az-Zab'ari menimpali bahwa jika demikian apa yang dikatakan al-Qur'ân, maka apakah rembulan, matahari, malaikat, Isa, dan Uzair juga akan masuk nereka bersama kami? Selepas ia berkomentar seperti itu, Allah kemudian menurunkan surat az-Zukhruf ayat 53 guna membantah ucapannya.⁴⁴

Kisah yang dikemukakan oleh Ibrahim Khalifah tersebut juga bisa dijadikan untuk contoh kelompok yang kedua, yakni orang-orang yang berusaha menjatuhkan kehujjahan Al-Qur'ân. Hal itu disebabkan redaksi yang disampaikan oleh kaum kafir Quraisy secara tidak langsung ingin menjatuhkan kehujjahan Al-Qur'ân.⁴⁵ Kedua kelompok ini menjadi satu kesatuan yang saling berhubungan. Satu sisi, mereka ingin sesembahan mereka tetap ada dan ritual mereka tidak ada yang mengganggu. Namun, di sisi yang lain, kaum kafir Quraisy juga ingin meruntuhkan pengaruh Al-Qur'an itu sendiri.

Sementara itu, contoh untuk kelompok ketiga, yakni kalangan sahabat yang keliru dalam memahami ayat-ayat Al-Qur'ân, adalah kisah yang dialami sahabat ketika kebingungan dalam memahami redaksi ايمانهم بظلم الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم. Mereka mengalami kesukaran yang luar biasa dalam memahami redaksi ayat tersebut. Kebingungannya adalah siapa sosok orang yang belum pernah melakukan kezaliman sama sekali, sehingga imannya masih terjaga. Sementara itu, para sahabat akhirnya

⁴⁴ Sebagai contoh yang lain, Ibrâhîm Khalîfah juga mencantumkan sebuah riwayat tentang al-Walîd bin al-Mughîrah. Kisahnya bermula ketika orang-orang Quraisy datang menemui Rasulullah saat beliau bersama al-Walîd bin al-Mughîrah di sebuah masjid. Salah satu dari mereka adalah al-Nadr bin al-Harîts. Di depan orang-orang Quraisy, Nabi membacakan Q.S al-Anbiya' ayat 98. Tidak lama setelah itu, datang Abdullah bin al-Zab'ari dan ikut duduk bersama mereka. Al-Walîd bin al-Mughîroh mengatakan bahwa Muhammad berseru jika penyembah berhala sekaligus sesembahannya akan menjadi bahan bakar neraka Jahannam. Mendengar hal tersebut, al-Zab'ari berargument dengan menggunakan berkomentar menggunakan logika. Ia mengatakan bahwa ia menyembah Malaikat, orang Yahudi menyembah Uzair, dan orang Nasrani menyembah 'Isa. Logikanya, jika demikian apa yang dikatakan Muhammad, maka mereka juga akan menjadi bahan bakar neraka. Sedangkan mereka adalah makhluk suci yang tak mungkin masuk ke dalam neraka. Apakah mungkin mereka juga masuk neraka? Ucapan al-Zab'ari ini disampaikan kepada Nabi, lalu Nabi pun menjawab bahwa yang dimaksudkan adalah mereka yang merasa senang untuk disembah selain Allah, maka mereka dan para penyembahnya akan menjadi bahan bakar neraka. Sedangkan kalian menyembah sesuatu yang tidak menginginkan disembah, oleh karenanya kalian sejatinya adalah penyembah setan. Lihat Ibrâhîm Khalîfah, *al-Dakhîl fî al-Tafsîr*, Kairo: Universitas Al-Azhar, 1996, Jilid 1, hal. 48.

⁴⁵ Shohibul Azka, *Penafsiran Al-Qurthûbi dan Sa'id Hawa tentang Khilâfah (Studi Analisis Komparatif dengan Pendekatan Ad-Dakhîl)*, Skipri tidak diterbitkan, IAIN Syekh Nurjati Cirebon, 2019, hal. 21.

menduga-duga akan orang tersebut. Mengetahui kegelisahan ini, Rasulullah pada akhirnya menjelaskan bahwa maksud lafaz *zhâlim* pada ayat tersebut adalah syirik.

Contoh kisah ini secara jelas menunjukkan bahwa bentuk kekeliruan yang dilakukan sahabat dalam memahami ayat-ayat Al-Qur'ân, baik disengaja ataupun tidak, langsung direspon oleh Nabi. Nabi yang kemudian akan diarahkan kepada pemahaman yang benar.⁴⁶ Namun, yang patut disayangkan adalah kejadian kekeliruan para sahabat terhadap penafsiran seperti kisah di atas masih berlanjut setelah Rasulullah wafat.⁴⁷

C. Faktor Kemunculan *ad-Dakhîl*

Menurut Ulinnuha, faktor kemunculan *ad-Dakhîl* bisa dikatakan memiliki kemiripan dengan faktor kemunculan hadîs *maudhû'*.⁴⁸ Faktor kemunculannya setidaknya ada lima, yakni politik dan kekuasaan, kebencian terhadap Islam, fanatisme, perbedaan madzhab, dan ketidaktahuan.⁴⁹

Gesekan politik dan kekuasaan menjadi faktor besar akan kemunculan *ad-dakhîl fî at-tafsîr*. Gesekan yang mengatasnamakan agama tersebut dapat ditengarai dengan adanya saling menyerang antar kelompok dengan cara membuat hadis-hadis dan beragam penafsiran. Pertentangan

⁴⁶ Shohibul Azka, *Penafsiran Al-Qurthûbi dan Sa'id Hawa tentang Khilâah (Studi Analisis Komparatif dengan Pendekatan Ad-Dakhîl)*, Skipri tidak diterbitkan, IAIN Syekh Nurjati Cirebon, 2019, hal. 22.

⁴⁷ Contohnya adalah seperti kisah Qudâmah bin Mazh'ûn yang menghalalkan arak berdasarkan surat al-Maidah ayat 93. Kekeliruan tersebut berdasarkan ketidakpahaman Qudamah bin Madhz'un terhadap konteks ayat tersebut. Sebab, menurut Ibn Katsir, ayat tersebut turun saat ada sahabat yang menanyakan perihal sahabat lain yang dulu wafat di jalan Allah tetapi dulunya peminum arak. Lihat Ibrâhîm Khalîfah, *al-Dakhîl fî al-Tafsîr*, Kairo: Universitas Al-Azhar, 1996, Jilid 1, hal. 122

⁴⁸ Hadits *maudhû'* diperkirakan muncul pada tahun ke empat hijriah, atau pada jarak tiga puluh tahun setelah wafatnya Nabi Muhammad, di mana saat itu Mua'wiyah bin Abi Sufyân menjabat sebagai khalifah setelah berhasil menumbangkan 'Ali bin Abî Thâlib. Ihsan Amin mencontohkan hadits *maudhû'* yang berkaitan dengan Mu'âwiyah adalah hadits yang menyatakan bahwa pemegang amanah ada tiga, yaitu Nabi Muhammad, Malaikat Jibril, dan Mu'âwiyah. Menurut para pakar hadits, kualiatas hadits tersbut berderajat palsu dari segala hal. Kemudian, hadits *maudhû'* terus berkembang hingga masa-masa berikutnya di mana tujuannya selain dari faktor politik dan kekuasaan adalah karena perbedaan madzhab, gerakan kaum sufi yang membangkitkan semangat beribadah, gerakan kaum zindiq, pemalsuan cerita, dan berbagai motif lainnya. Lihat dalam Ihsan Amin, *Manhaj an-Naqd fî at-Tafsîr*, Beirut: Dar al-Hadi, 2007, hal. 63-71. Lihat juga Lihat juga Abdul Wahhab Fayed, *ad-Dakhîl fî Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm*, Kairo: Matba'ah al-Hadhârah al-'Arabiyah, 1978, Juz I, hal. 385.

⁴⁹ Muhammad Ulinnuha, *Metode Kritik Ad-Dakhîl fî at-Tafsîr: Cara Mendeteksi Adanya Infiltrasi dan Kontaminasi Dalam Penafsiran al-Qur'an*, Jakarta: PT Qaf Media Kreativa 2019, hal. 62

politik seperti itu muncul sejak akhir masa khalifah ‘Ustmân ibn ‘Affân dan awal masa ‘Ali ibn Abî Thâlib.⁵⁰ Contoh kemunculan *ad-Dakhîl* yang berkaitan dengan nuansa politis adalah penafsiran Syi’ah Râfidhah. Salah satunya adalah penafsiran mereka tentang ayat-ayat yang meligitimasi kepentingan kelompok dan golongannya. Contohnya adalah penafsiran terhadap Q.S al-Lahab 111: 1

تبت يدا ابي لهب وتب

Kelompok Syi’ah Rafidlah mengatakan bahwa sosok yang ada dalam ayat tersebut adalah Abû Bakar dan Umar. Contoh lain adalah Q.S ar-Rahmân 55: 19, yaitu pada lafaz *مرج البحرين يلتقيان*. Ayat tersebut ditafsirkan sebagai Ali dan Fathimah. Kemudian ayat *اللولؤ والمرجان*, yang terdapat pada Q.S ar-Rahmân 55: 22, ditafsirkan dengan al-Hasan dan al-Husain.⁵¹

Penafsiran sektarian oleh kelompok Syi’ah juga terdapat dalam kitab tafsir *al-Jâmi’ li Ahkâm Al-Qur’an* karya Al-Qurthûbi. Pada Q.S. Al-Baqarah/02:31, kelompok Syi’ah menafsirkan lafaz *خليفة* dengan sahabat Ali. Bahkan lebih lanjut al-Qurthubi menjelaskan bahwa ‘Ali lebih berhak menjadi khalifah dibandingkan Abu Bakar.⁵² Meskipun Al-Qurthûbi membantah dan menjelaskan secara rinci terhadap riwayat-riwayat tersebut, namun contoh tersebut membuktikan bahwa beberapa produk tafsir sudah dimanfaatkan oleh kelompok tertentu untuk kepentingan masing-masing. Hal senada juga dilakukan oleh tokoh-tokoh pada masa dinasti Abbasiyah. Menurut keterangan ath-Thabari dalam tafsirnya, seperti yang dikutip oleh Nadirsyah Hosen, guna mempertahankan dan juga menguatkan kekuasaan dinastinya, para tokoh yang berpihak pada penguasa (dinasti Abbasiyah) menafsirkan kata *الشجرة الملعونة* (Q.S al-Isra’/18:60) dengan Bani Umayyah.⁵³ Contoh penafsiran di atas merupakan bukti adanya infiltrasi terhadap tafsir ayat Al-Qur’an berupa agenda-agenda politik dan kekuasaan.

Selain kepentingan politis dan kekuasaan, fanatisme mazhab juga menjadi faktor munculnya infiltrasi dalam tafsir. Contohnya adalah fanatisme kaum khawârij yang berpendapat bahwa orang yang membantah

⁵⁰ Muhammad Ulinuha, *Metode Kritik Ad-Dakhîl fî at-Tafsir: Cara Mendeteksi Adanya Infiltrasi dan Kontaminasi Dalam Penafsiran al-Qur’an*, Jakarta: PT Qaf Media Kreativa 2019, hal. 63.

⁵¹ Abdul Wahhab Fâyed, *ad-Dakhîl fî Tafsîr al-Qur’ân al-Karîm*, Kairo: Matba’ah al-Hadharah al-‘Arabiyyah, 1978, Juz I, hal. 122.

⁵² Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakr al-Qurthubi, *al-Jâmi’ li Ahkâm al-Qur’ân*, Beirut: Muassasah ar-Risâlah, 2006, Jilid 1, hal. 399.

⁵³ Nadirsyah Hosen, *“Islam Yes Khilafah No!”*, Yogyakarta: Suka Press, 2018, hal. 71.

akan pendapat mereka maka dihukumi kafir. Dalil yang mereka bawa adalah Q.S. Nûh/71:26-27:

وَقَالَ نُوحٌ رَبِّ لَا تَذَرْ عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكُفْرِينَ دَيَّارًا إِنَّكَ إِن تَذَرَهُمْ يُضِلُّوْا
عِبَادَكَ وَلَا يَلِدُوْا إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا

Dan Nuh berkata, “Ya Tuhanku, janganlah Engkau biarkan seorang pun di antara orang-orang kafir itu tinggal di atas bumi. Sesungguhnya jika Engkau biarkan mereka tinggal, niscaya mereka akan menyesatkan hamba-hamba-Mu, dan mereka hanya akan melahirkan anak-anak yang jahat dan tidak tahu bersyukur. (Q.S. Nûh/71:26-27)

Contoh lain dari fanatisme mazhab adalah penafsiran sebagian kelompok Syi‘ah terhadap Q.S. al-Mâ’idah/5:55.

إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ
وَهُمْ رَاكِعُونَ

Sesungguhnya penolongmu hanyalah Allah, Rasul-Nya, dan orang-orang yang beriman, yang melaksanakan salat dan menunaikan zakat, seraya tunduk (kepada Allah). (Q.S. al-Maidah/5:55)

Kaum Syi‘ah mengatakan bahwa sebab turunnya ayat tersebut adalah ketika ‘Ali ibn Abî Thalib sedang shalat tiba-tiba datang seorang pengemis. Ali - yang sedang dalam keadaan ruku’ - memberikan cincin kepada si pengemis itu. Atas dasar kejadian inilah, maka Q.S. al-Mâ’idah [5] ayat 55 itu diturunkan.⁵⁴ Penafsiran kaum Syi‘ah atas Q.S. Qaf/50:24 juga bisa menjadi contoh berikutnya.

الْقِيَا فِي جَهَنَّمَ كُلَّ كَفَّارٍ عَنِيدٍ

Lemparkanlah olehmu berdua ke dalam neraka Jahanam semua orang yang sangat ingkar dan keras kepala. (Q.S. Qaf/50:24)

Kaum Syi‘ah dalam rangka menafsirkan ayat ini bahwa membuat sebuah riwayat palsu yang berbunyi: “Ketika kiamat datang, Allah berfirman kepadaku (Muhammad) dan ‘Ali ibn Abi Thalib: ‘Masukkanlah orang-orang yang kalian cintai ke surga, dan masukkanlah orang-orang yang kalian benci ke neraka’”. Riwayat ini, menurut mereka, merupakan

⁵⁴ Muhammad ibn ‘Ali ibn Muhammad al-Syaukânî, *al-Fawâ'id al-Majmû'ah fî al-Ahâdîts al-Maudhû'ah*, Beirut: Dâr Shâdir, t.th., hal. 382.

tafsiran Q.S. Qâf/50:24 tersebut.⁵⁵ Hal yang sama juga dilakukan oleh pengikut Mu'tazilah, Khawârij, Murji'ah dan sekte-sekte lainnya.

Motif kebencian terhadap Islam merupakan salah satu dari beberapa faktor kemunculan infiltrasi dalam tafsir. Salah satu contohnya adalah penjelasan yang dipaparkan oleh Maracci, seorang pendeta Roma Katholik yang hidup sekitar tahun 1689 M. Maracci menerjemahkan Al-Qur'an sekaligus memberikan penafsiran-penafsiran dengan cara menukil pendapat ulama yang dirasa menguatkan pandangannya. Tujuannya adalah untuk menyeberluaskan citra buruk tentang Islam di Eropa. Hal serupa juga dilakukan oleh pendeta Eropa lainnya, J.M. Rodwell. Ia berusaha menterjemahkan Al-Qur'an, namun catatan-catannya menunjukkan bahwa ia seorang pendeta Kristen yang lebih mementingkan untuk memperlihatkan kekurangan-kekurangan dalam Al-Qur'an.⁵⁶

Perbedaan (*ikhtilâf*) antar mazhab menjadi faktor selanjutnya. Meskipun perbedaan adalah suatu kepastian, sunnatullah, serta sulit untuk dihindari, para penganut mazhab seringkali menjadikan Al-Qur'an sebagai alat legalisasi terhadap ajaran dan mazhab mereka. Menurut Ulinuha, *Ikhtilâf* tersebut sebenarnya dapat dibenarkan selama tidak menyangkut masalah *ushûl* yakni akidah Islam yang prinsip, melainkan dalam masalah *furû'*.⁵⁷ Salah satu contoh infiltrasi yang menyangkut akidah prinsip adalah penafsiran yang dilakukan Ahmadiyah Qadyan. Aliran ini meyakini bahwa Mirza Ghulâm Ahmad adalah seorang nabi. Ayat yang ditafsiri melenceng oleh mereka adalah Q.S.an-Nisâ'/5:69:

وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ
وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا

Dan barangsiapa menaati Allah dan Rasul (Muhammad), maka mereka itu akan bersama-sama dengan orang yang diberikan nikmat oleh Allah, (yaitu) para nabi, para pencinta kebenaran, orang-orang yang mati syahid dan orang-orang saleh. Mereka itulah teman yang sebaik-baiknya. (Q.S.an-Nisâ'/5:69)

Mereka menafsiri bahwa penggalan ayat *min an-nabîyyîn wa as-shiddiqîn wa as-syuhadâ' wa as-shâlihîn* adalah penjelasan (*bayân*) untuk penggalan ayat sebelumnya, yaitu *wa man yuthi 'illâh wa ar-rasûl*. Lebih

⁵⁵ Ibn Katsir, *Tafsir al-Qur'an al-'Azhîm*, Kairo: Dâr al-Turâts, 2000, Juz 3, t.th., hal. 130;

⁵⁶ Lihat Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, Jakarta: Kementerian Agama RI, 1980, hal. 35.

⁵⁷ Muhammad Ulinuha, "Konsep al-Ashîl dan al-Dakhîl dalam Tafsir Al-Qur'an", dalam *iJurnal Madania*, Vol. 21, No. 2, Desember 2017, hal. 133.

lanjut mereka meyakini bahwa umat Muhammad memiliki kemungkinan yang sama untuk mencapai empat derajat sebagaimana disebutkan pada ayat tersebut, yakni; kenabian (*an-nubuwwah*), kebenaran (*ash-shiddiqiyyah*), persaksian (*asy-syahâdah*) dan kebaikan (*ash-shalâh*). Oleh karena itu, semua orang yang taat kepada Allah dan Rasul-Nya dimungkinkan dapat mencapai derajat kenabian, termasuk Mirza Ghulam Ahmad.⁵⁸

Tafsiran sektarian yang subjektif semacam inilah yang menjadikan *ad-dakhil* dalam tafsir Al-Qur'an semakin tumbuh subur. Padahal ketika mufassir melihat ayat di atas secara jujur dan objektif, tanpa terbelenggu dengan doktrin kenabian Mirza Ghulam Ahmad, maka ia akan mampu mempersembahkan penafsiran yang universal dan kompatibel untuk semua anak zaman. Penafsiran-penafsiran mayoritas ulama menjelaskan bahwa ayat di atas merupakan tafsiran bagi ayat ketujuh surat al-Fâtihah. Artinya, jalan bagi orang-orang yang tidak tersesat dan tidak dimurkai Allah adalah ketaatan kepada Allah dan Rasul-Nya yang sudah direfleksikan dan diaplikasikan oleh para Nabi, *shiddiqîn, syuhadâ'* dan *shâlihîn*.⁵⁹

Selain faktor-faktor di atas, bagian terpenting dari sejarah kemunculan infiltrasi dalam tafsir adalah faktor ketidaktahuan dari mufassir itu sendiri. Contoh sederhananya adalah ketika para mufassir mencantumkan riwayat dalam penafsirannya. Namun ketika diteliti ternyata riwayat tersebut tidak valid.⁶⁰ Menurut hemat penulis, adanya infiltrasi semacam ini tidak murni karena mereka tidak tahu akan status sebuah riwayat, namun hanya saja mereka tidak menjelaskan status riwayatnya. Bisa jadi, ada tujuan tertentu di balik pengambilan riwayat tersebut. Oleh karena itu, peranan ilmu *naqd al-matni wa as-sanad* dalam kajian *'ulûm al-hadîts* menjadi penting dalam konteks ini.

Al-Suyûthî (849-911 H) mengatakan bahwa diantara para mufassir yang seringkali membuat riwayat palsu dengan maksud baik tapi tidak dibarengi dengan ilmu yang mendalam adalah Abû 'Ishmah Nûh ibn Abû Maryam (w.173 H) dan Maysarah ibn 'Abd ar-Rabîh, Bazî' ibn Hasan dan Mukhlid ibn 'Abd al-Wâhid. Mereka dengan sengaja mencantumkan riwayat-riwayat palsu dalam penafsirannya. Riwayat palsu yang sering dicantumkan adalah mengenai keutamaan (*fadhâ'il*) surat-surat Al-

⁵⁸ Shaykh Muhammad al-Khadhir Husayn, *al-Qadyâniyyah*, Kairo: al-Makatabah al-Salafiyyah, 1932, hal. 59-60. Lihat juga Abdul Wahhab Fayed, *al-Dakhil fî Tafsîr al-Qur'an al-Karîm*, Kairo: Matba'ah al-Hadharah al-'Arabiyah, 1978, Juz I, hal. 233-234.

⁵⁹ Ibn Katsir, *Tafsîr al-Qur'an al-'Azhîm*, Kairo: Dâr al-Turâts, 2000, Juz 3, hal. 75.

⁶⁰ Muhammad Ulinuha, "Konsep al-Ashîl dan al-Dakhil dalam Tafsir Al-Qur'an", dalam *Jurnal Madania*, Vol. 21, No. 2, Desember 2017, hal. 134.

Qur'an.⁶¹ Tujuan mereka terbilang baik karena agar hati umat Islam tergerak dan semangat untuk membaca dan mengamalkan Al-Qur'an. Namun, karena ketidaktahuan mereka terkait status riwayat tersebut, maka konsekuensinya adalah riwayat tersebut seakan-akan valid dan pada akhirnya banyak dinukil oleh generasi selanjutnya.

Riwayat-riwayat palsu itu juga dinukil oleh sebagian mufasir seperti az-Zamakhshari (467-538 H). Az-Zamakhshari dalam karyanya *al-Kasysyâf* menguraikan keutamaan surat-surat Alquran seperti surat al-Nâzi'ât, al-Infithâr, al-Burûj, al-Fajr, al-Dhuḥâ, al-Tîn, al-Takâtsur, al-Kautsar, al-Kâfirîn dan beberapa surat lainnya dengan menggunakan berbagai riwayat. Setelah dianalisa, ternyata riwayat-riwayat tersebut dinyatakan tidak *sahih* dan tentunya dapat dikategorikan sebagai *ad-dakhîl* (tafsir ilfiltratif).⁶²

D. Klasifikasi Bentuk *ad-Dakhîl*

Fâyed, dalam karyanya *al-dakhîl*, mengungkapkan tujuh klasifikasi *ad-dakhîl* (infiltrasi) penafsiran yaitu; *dakhîl* yang berasal dari riwayat israiliyat, hadis *maudhû'* dan *dha'îf*, infiltrasi penafsiran dari sekte Bâthiniyah, ilfiltrasi penafsiran sufistik yang mengabaikan makna eksoteris, infiltrasi penafsiran dari aspek linguistik, infiltrasi penafsiran dari sekte Bâbiyah, Bahâ'iyah dan Qadyâniyah, serta ilfiltrasi penafsiran dari sebagian pemikir kontemporer.⁶³

Secara ringkas, ketujuh bentuk *ad-Dakhîl* di atas dapat diklasifikasikan menjadi tiga bagian. Ketiga bentuk *ad-Dakhîl* tersebut adalah jalur riwayat (*ad-Dakhîl fî al-Ma'tsûr*), jalur rasio (*ad-Dakhîl fî ar-Ra'yi*), dan jalur isyarah (*ad-Dakhîl fî al-Isyârah*). Menurut Fayed, *ad-Dakhîl fî al-Ma'tsûr* meliputi hadis *maudhu'* dan *dha'îf*, dan riwayat *isrâ'iliyyât*. Selanjutnya, *ad-Dakhîl fî ar-Ra'yi* mencakup penafsiran dari sekte Bathiniyyah, infiltrasi dari aspek linguistik, infiltrasi dari sekte Bâbiyyah, Bahâ'iyah dan Qadaniyyah, serta infiltarsi dari penafsiran dari sebagian pemikir kontemporer. Sedangkan, *ad-Dakhîl fî al-Isyârah* meliputi infiltrasi penafsiran sufistik yang mengabaikan makna

⁶¹ Ia menguraikan di beberapa tafsirnya ketika menjelaskan surat, terutama ketika menafsirkan juz 'Ammâ. Lihat az-Zamakhshari, *al-Kasysyâf*, Beirut, Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th. Lihat juga Abdul Wahhab Fayed, *ad-Dakhîl fî Tafsîr al-Qur'an al-Karîm*, Kairo: Matba'ah al-Hadhârah al-'Arabiyah, 1978, Juz I, hal. 59-61.

⁶² Muhammad Ulinuha, "Konsep al-Ashîl dan al-Dakhîl dalam Tafsir Al-Qur'an", dalam *Jurnal Madania*, Vol. 21, No. 2, Desember 2017, hal. 134.

⁶³ Muhammad Ulinuha, *Metode Kritik Ad-Dakhîl fî at-Tafsîr: Cara Mendeteksi Adanya Infiltrasi dan Kontaminasi Dalam Penafsiran al-Qur'an*, Jakarta: PT Qaf Media Kreativa 2019, hal. 63.

eksoteris.⁶⁴ Secara keseluruhan, ada tujuh macam bentuk *ad-Dakhîl* yang dipaparkan oleh Fayed tersebut, yang diringkas menjadi tiga bagian. Ketiga bentuk *ad-Dakhîl* tersebut akan diuraikan berikut.

1. *Ad-Dakhîl fî al-Ma'tsûr*

Ad-Dakhîl fî al-Ma'tsûr merupakan susupan atau infiltrasi yang terdapat pada riwayat-riwayat yang dicantumkan oleh mufassir. Jalur riwayat yang dimaksudkan meliputi *hadîts maudhû'*, *hadîts dla'îf*, riwayat *isrâ'iliyyât* yang bertentangan dengan Al-Qur'an dan sunnah, riwayat *isrâ'iliyyât* yang tidak didukung ajaran agama, pendapat sahabat dan tabi'in yang bertentangan dengan Al-Qur'an, sunnah, dan hukum logika yang tidak dapat dikompromikan.⁶⁵ Semua riwayat dengan kriteria tersebut dikatakan tidak autentik, sehingga tafsir yang mengandung kriteria seperti itu sudah bisa dipastikan penafsiran yang terinfiltrasi secara riwayat (*ad-Dakhîl fî at-Tafsîr*).

Infiltrasi berupa *hadîts maudhû'* biasanya para mufassir memasukkan hadits tersebut ke dalam tafsir Al-Qur'an, baik dengan keterangan status haditsnya ataupun tidak. Selain hadits *maudlû'*, sebuah tafsir juga dikatakan terinfiltrasi jika terdapat hadits *dha'îf*, yakni dengan adanya perawi yang tidak adil yang digunakan oleh mufassir dalam tafsirnya, kisah-kisah *isrâ'iliyyât* yang bertentangan dengan Al-Qur'an dan Sunnah, memasukkan kebohongan dalam tafsir yang disandarkan pada sahabat dan atau *tâbi'in*, mengutip pernyataan para sahabat yang pada dasarnya bertentangan dengan Al-Qur'an, as-Sunnah ataupun dengan akal tanpa memungkinkan dikompromikan antara keduanya dalam masalah tersebut.⁶⁶

2. *Ad-Dakhîl fî al-Ra'yi*

Ad-Dakhîl dari jalur rasio (*ad-Dakhîl fî ar-Ra'yi*) meliputi tafsir yang didasari niat buruk dan skeptisme terhadap ayat-ayat Allah, tafsir eksoteris tanpa mempertimbangkan sisi kepantasannya bila disematkan kepada Dzat Allah, penafsiran distoris atas ayat-ayat dan syariat Allah tanpa memperhatikan sisi literal ayat, tafsir esoteris yang tidak didukung argumentasi yang kuat, penafsiran yang tidak sesuai kaidah-

⁶⁴ Abdul Wahhab Fâyed, *al-Dakhîl fî Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm*, Kairo: Matba'ah al-Hadhârah al-'Arabiyah, 1978, Juz I, hal. 102-108

⁶⁵ Jamâl Mushthafâ 'Abd al-Ḥamîd 'Abd al-Wahhâb al-Najjâr, *Ushûl al-Dakhîl fî Tafsîr Âyi al-Tanzîl*, Kairo: Universitas Al-Azhar, 2009, hal. 27.

⁶⁶ Muhammad Ulinnuha, *Metode Kritik Al-Dakhîl fî at-Tafsîr: Cara Mendeteksi Adanya Infiltrasi dan Kontaminasi Dalam Penafsiran al-Qur'an*, Jakarta: PT Qaf Media Kreativa 2019, hal. 76.

kaidah baku, penafsiran saintifik yang terlalu jauh dari konteks linguistik, sosiologis dan psikologis ayat.⁶⁷

3. *Ad-Dakhîl fî al-Isyârah*

Ad-Dakhîl fî al-Isyârah adalah infiltrasi dalam penafsiran berupa pemahaman mufassir terhadap sebuah lafaz atau ayat dengan melihat sisi esotesinya saja, sehingga keluar dari jalur syariat.⁶⁸ Contoh *ad-Dakhîl fî Isyarâh* (intuisi) antara lain tafsir esoteris yang dilakukan sekte Baha'iyah, tafsir sebagian kaum sufi yang tidak mengindahkan makna eksoteris ayat.

Berikut adalah tabel tujuh klasifikasi *ad-Dakhil*, yang diringkas menjadi tiga bagian.

No	Klasifikasi <i>ad-Dakhil</i>	Sumber	Bentuk/Macam
1	<i>Ad-Dakhîl fî al-Ma'tsûr</i>	Riwayat (sunnah, pendapat sahabat, dan tabi'in serta <i>isrâ'îlyât</i>)	1. <i>Isrâ'îlyât</i> ; 2. Hadis <i>maudhû'</i> (palsu); 3. Hadis <i>dha'îf</i> (lemah); 4. Pendapat sahabat dan tabi'in yang tidak valid; 5. Pendapat sahabat dan tabi'in yang bertentangan dengan Al-Qur'an, sunnah, dan hukum logika yang tidak dapat dikompromikan.
2	<i>Ad-Dakhîl fî al-Ra'yi</i>	Rasio/Ijtihad	1. Tafsir yang didasari niat buruk dan skeptisme terhadap ayat-ayat Allah; 2. Tafsir eksoteris tanpa mempertimbangkan sisi kepantasannya bila disematkan kepada Dzat Allah; 3. Penafsiran distorsif atas ayat-ayat dan syariat agama; 4. Penafsiran yang tidak

⁶⁷ Jamâl Mushthafâ 'Abd al-Ḥamîd 'Abd al-Wahhâb al-Najjâr, *Ushûl al-Dakhîl fî Tafsîr Âyi al-Tanzîl*, Kairo: Universitas Al-Azhar, 2009, hal. 28. Lihat juga Abdul Wahhab Fayed, *al-Dakhîl fî Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm*, Kairo: Matba'ah al-Hadharah al-'Arabiyah, 1978, Juz I, hal. 103.

⁶⁸ Muhammad Ulinuha, "Konsep *al-Ashîl* dan *al-Dakhîl* dalam Tafsir Al-Qur'an", dalam *Jurnal Madania*, Vol. 21, No. 2, Desember 2017, hal. 135.

			berbasis pada prinsip dan kaidah tafsir yang disepakati mayoritas ahli tafsir; 5. Penafsiran saintifik yang terlalu jauh dari konteks linguistik, sosiologis dan psikologis ayat.
3	<i>Ad-Dakhîl fî al-Isyârah</i>	Intuisi/Hati	1. Tafsir esoteris yang dilakukan oleh sekte Bâthiniyyah, Bahâ'iyah, Qadyâniyyah; 2. Tafsir sebagian kaum sufi yang menafikan makna eksoteris ayat dan tidak memiliki argumentasi kuat.

E. Klasifikasi Parameter Kritik *ad-Dakhîl*

Para mufassir tentu memiliki gaya dan corak yang berbeda-beda dalam menafsirkan Al-Qur'an. Perbedaan ini terjadi dimulai sejak masagenerasi sahabat hingga ke generasi selanjutnya.⁶⁹ Perbedaan gaya ini sangat dimungkinkan karena beraragamnya latar belakang teologis, sosiologis, politik, budaya dan lain sebagainya yang meliputi mufassirnya itu sendiri.⁷⁰ Perbedaan penafsiran ini juga disebabkan oleh pradigma setiap mufassir, termasuk geneologi pendidikan mufassir, serta sumber yang dijadikan rujukan dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an. Seorang mufassir yang memiliki latar belakang dan keashlian di bidang bahasa, maka tafsirnya bisa dipastikan akan cenderung ke arah linguistik. Begitu juga ketika mufassir adalah seorang sufi, produk tafsirnya cenderung mengarah ke ranah intuitif.⁷¹ Hal serupa juga akan terjadi kepada mufassir lain yang memiliki paradigma keilmuan tertentu.

Oleh karena itu, perbedaan-perbedaan dalam penafsiran tersebut memungkinkan adanya subjektifitas (kepentingan pribadi dan golongan). Ketika subjektifitas mufassir menonjol, maka objektifitas tafsir juga akan susah untuk diraih atau mungkin tidak ada sama sekali. Sebagian tokoh ada yang mengatakan bahwa tafsir memang sangat terpengaruh dengan

⁶⁹ Ihsan al-Amin, *Manhâj an-Naqd fî at-Tafsîr*, Beirut: Dâr al-Hâdi, 2007, hal. 44.

⁷⁰ Didi Junaedi, *Menafsir Teks, Memahami Konteks*, Yogyakarta: Dee pulbish, 2006, hal. 70.

⁷¹ Nashr Hamid Abu Zaid, *Hermeneutika Inklusif*, diterjemahkan oleh Muhammad Mansur dan Syafiq Hasyim, Jakarta Selatan: LKiS, 2004, hal. 7.

latar belakang sosial dari mufassir-nya itu sendiri.⁷² Namun di sisi lain, beberapa tokoh kemudian meletakkan dasar dan metodologi penafsiran secara ketat.⁷³ Tujuannya adalah untuk memberikan kriteria secara ketat agar mufassir tidak terjebak dalam romantisme pra-konsepsi dan ideologi yang dimilikinya. Sisi lain, tujuannya adalah agar produk tafsir yang dihasilkan dapat mencapai titik objektifnya.⁷⁴ Lewat beberapa kriteria dan metodologi tersebut pula, para pembaca dapat menentukan mana tafsir yang subjektif dan mana yang objektif.

Hasan Hanafi merupakan salah satu tokoh yang mendukung adanya subjektifitas mufassir. Ia mengatakan bahwa setiap penafsiran berangkat dari kepentingan, sehingga tidak ada penafsiran yang sepenuhnya objektif, absolut, dan universal.⁷⁵ Pandangan beberapa tokoh akan tidak adanya objektifitas mufassir dikarenakan sikap skeptis akan adanya metodologi yang dapat membatasi subjektifitas dalam tafsir. Imam Ahmad bahkan berpendapat bahwa ada tiga perkara yang ditulis tanpa menggunakan metodologi, yakni *al-maghâzi* (waktu penyerbuan), *al-malâhim* (peperangan), dan tafsir.⁷⁶

Namun di sisi lain, beberapa tokoh kemudian meletakkan dasar dan metodologi penafsiran secara ketat.⁷⁷ Tujuannya adalah untuk memberikan

⁷² Amin al-Khullî, *al-Tafsîr: Ma'âlim Hayatihi Manhajuhu al-Yauma*, Kairo: Dâr al-Ma'rifah, 1962, hal. 40-46

⁷³ Beberapa tokoh memang mengatakan bahwa objektifitas penafsiran tidak dapat dilakukan sepenuhnya. Hasan Hanafi, misalnya, mengatakan bahwa setiap penafsiran - baik secara rasional *ar-Ra'yu* ataupun riwayat (*an-Naql*), selalu berangkat dari kepentingan mufassirnya. Tidak ada penafsiran yang absolut, objektif, dan universal. Lihat Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan: Metodologi Tafsir Al-Quran Menurut Hasan Hanafi*, Jakarta: Teraju, 2002, hal. 168. Lihat juga Hasan Hanafi, *Islam in The Modern World: Religion, Ideology, and Development*, Kairo: Anglo-Egyptyan Bookshop, 1995, vol. 1, hal. 184.

⁷⁴ Muhammad Ulinnuha, "Konsep al-Ashîl dan Ad-Dakhîl dalam Tafsir Al-Qur'an", dalam *Jurnal Madania*, Vol. 21, No. 2, Desember 2017, hal. 126.

⁷⁵ Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan: Metodologi Tafsir al-Qur'an Menurut Hasan Hanafi*, Jakarta: Teraju, 2002, hal. 168.

⁷⁶ Ihsan Amin, *Manhaj an-Naqd fî at-Tafsîr*, Beirut: Dâr al-Hâdi, 2007, hal. 63-72.

⁷⁷ Tokoh yang mendukung adanya metodologi yang ketat untuk objektifitas tafsir adalah Khâlid Abou el-Fadhî (w. 1963 M). Ia mengatakan bahwa penafsiran bukan berarti tidak bisa dikendalikan. Dalam konteks ini, Abou el-Fadhî menawarkan konsep hermeneutika negosiasi untuk mengendalikan subjektifitas dan kepentingan mufassir. Ia mengatakan ada lima syarat yang harus dimiliki mufassir untuk menjaga dan mengendalikan subjektifitasnya, yaitu kejujuran intelektual (*honesty/amânah*), kesungguhan (*diligence/ijtihâd*), komprehensifitas (*comprehensiveness/syumûliyyah*), rasionalitas (*reasonableness/ma'qûliyyah*), dan pengendalian diri (*self restraint/dhabî al-nafs*). lihat Khaled Abou el-Fadhî, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Women*, England: One world, 2003, hal. 116. Lihat juga Muhammad Ulinnuha, *Metode Kritik Ad-*

kriteria secara ketat agar mufassir tidak terjebak dalam romantisme pra-konsepsi dan ideologi yang dimilikinya. Sisi lain, tujuannya adalah agar produk tafsir yang dihasilkan dapat mencapai titik objektifnya.⁷⁸ Lewat beberapa kriteria dan metodologi tersebut pula, para pembaca dapat menentukan mana tafsir yang subjektif dan mana yang objektif.

Salah satu tokoh yang mencoba menerapkan metodologi penafsiran guna mencapai objektifitas penafsiran adalah Fayed (1936-1999 M). Ia menawarkan pendekatan *ashâlat al-mashdar* (otentisitas sumber) untuk mengetahui dan mengukur tingkat objektifitas penafsiran.⁷⁹ Secara singkat, pendekatan ini meniscayakan verifikasi sumber data penafsiran; apakah sumbernya termasuk *al-ashîlah* (otentik) ataukah *ad-dakhîlah* (terkontaminasi/terinfiltrasi dimensi lain). Orisinalitas dan otentisitas sumber penafsiran itu disebut dengan istilah *al-ashîl*. *Al-ashîl* inilah yang kemudian dijadikan sebagai parameter untuk mengukur sejauhmana kualitas penafsiran. Jika sejalan dengan teori *al-ashîl*, maka sebuah tafsiran dapat dikatakan sah dan objektif. Sebaliknya, bila berlawanan, maka tafsir dapat dikategorikan sebagai *ad-dakhîl* yang subjektif sehingga perlu dilihat, diteliti, dievaluasi dan pada tahap tertentu, jika perlu, direkonstruksi.⁸⁰

Adapun parameter utama yang disebut sebagai *ashâlat al-mashdar* (sumber otentik) dalam tafsir adalah al-Qur'an, Sunnah Nabi Saw, Pendapat Sahabat dan Tabi'in yang valid, Bahasa Arab yang sah, serta Ijtihad yang tidak menyalahi syariat, kaidah tafsir, dan logika sehat.

1. Al-Qur'an

Sumber otoritas pertama dalam penafsiran adalah Al-Qur'an itu sendiri. Hal itu dikarenakan tentu saja karena Al-Qur'an lah yang

Dakhil fit-Tafsir, Cara Mengatasi Adanya Infiltrasi dan Kontaminasi dalam Penafsiran Al-Quran, Jakarta: Qaf Media Kreativa, 2019, hal. 47.

⁷⁸ Muhammad Ulinnuha, "Konsep al-Ashîl dan Ad-Dakhîl dalam Tafsir Al-Qur'an", dalam *Jurnal Madania*, Vol. 21, No. 2, Desember 2017, hal. 126.

⁷⁹ Pondasi dasar Fâyed dalam menjelaskan metodologi *ashâlat al-masdar* adalah penjelasan mengenai *al-ashîl* atau *al-ashâlah* (otentisitas) dalam penafsiran Al-Qur'an. Hal itu karena *al-ashîl* merupakan antonim dari *ad-dakhîl*, maka persoalan *al-ashâlah* diuraikan terlebih lebih dulu dengan harapan agar antonimnya (*ad-dakhîl*) dapat diketahui secara baik oleh pembaca. Dalam perspektif filsafat, metode semacam ini dikenal dengan *ta'rif al-ashyâ' bi adhdadiahâ* (mendefinisikan sesuatu dengan cara menjelaskan antonimnya). Tim Penulis, *Âlam al-Ghayb wa al-Shahâdah*, Tehran: Markaz al-Nûn Jam'iyah al-Ma'ârif wa al-Tsaqâfah, 2012, h. 15. Lihat juga 'Abdul Wahhab Fayed, *ad-Dakhîl fî Tafsîr Al-Qur'ân al-Karîm*, Kairo: Matba'ah al-Hadhârah al-'Arabiyah, 1978, Juz 1, hal. 13.

⁸⁰ Muhammad Ulinnuha, *Metode Kritik Ad-Dakhil fit-Tafsir, Cara Mengatasi Adanya Infiltrasi dan Kontaminasi dalam Penafsiran Al-Quran*, Jakarta: Qaf Media Kreativa, 2019, hal. 79

memiliki hak tertinggi untuk menafsirkan dirinya sendiri.⁸¹ Alasan ini bisa dilihat dari fungsi utama dari Al-Qur'an yaitu sebagai penjelas bagi dirinya.⁸²

Seperti terdapat dalam Q.S. al-Qiyâmah/75:16-19:

لَا تُحْرِكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ

Jangan engkau (Muhammad) gerakkan lidahmu (untuk membaca Al-Qur'an) karena hendak cepat-cepat (menguasai)nya. Sesungguhnya Kami yang akan mengumpulkannya (di dadamu) dan membacakannya. Apabila Kami telah selesai membacakannya maka ikutilah bacaannya itu. (Q.S. al-Qiyâmah/75:16-19)

Q.S. al-Ĥadid/57:17

إِعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ

Ketahuiilah bahwa Allah yang menghidupkan bumi setelah matinya (kering). Sungguh, telah Kami jelaskan kepadamu tanda-tanda (kebesaran Kami) agar kamu mengerti. (Q.S. al-Ĥadid/57:17)

Q.S. 'Ali 'Imrân/3:138:

هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ

Inilah (Al-Qur'an) suatu keterangan yang jelas untuk semua manusia, dan menjadi petunjuk serta pelajaran bagi orang-orang yang bertakwa. (Q.S. Ali Imran/3:138)

Q.S. al-Baqarah/2:99:

وَلَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ وَمَا يَكْفُرُ بِهَا إِلَّا الْفَاسِقُونَ

Dan sungguh, Kami telah menurunkan ayat-ayat yang jelas kepadamu (Muhammad), dan tidaklah ada yang mengingkarinya selain orang-orang fasik. (Q.S. al-Baqarah/2:99)

⁸¹ 'Abdul Wahhab Fâyed, *ad-Dakhîl fî Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm*, Kairo: Matba'ah al-Hadhârah al- 'Arabiyah, 1978, Juz 1, hal. 17-18

⁸² Ibn Taymiyah, *Muqaddimah fî Ushûl al-Tafsîr*, Kairo: Maktabah al-Khanji, 1972. h. 93.

Q.S. al-Ma'idah/5:15:

يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ
الْكِتَابِ وَيَعْفُوا عَنْ كَثِيرٍ ۗ قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ

Wahai Ahli Kitab, Sungguh, Rasul Kami telah datang kepadamu, menjelaskan kepadamu banyak hal dari (isi) kitab yang kamu sembunyikan, dan banyak (pula) yang dibiarkannya. Sungguh, telah datang kepadamu cahaya dari Allah, dan Kitab yang menjelaskan. (Q.S. al-Ma'idah/5:15)

Q.S. al-Hijr/15:1

الرُّتِلْكَ أَيُّ الْكِتَابِ وَقُرْآنٍ مُبِينٍ

Alif Lam Ra. (Surah) ini adalah (sebagian dari) ayat-ayat Kitab (yang sempurna) yaitu (ayat-ayat) Al-Qur'an yang memberi penjelasan. (Q.S. al-Hijr/15:1)

Langkah Al-Quran untuk menjelaskan dirinya sendiri, oleh Fâyed, yaitu dengan dilakukan tujuh cara. Cara tersebut adalah (1) *Tafshîl al-mujaz*⁸³ (merinci yang global), (2) *bayân al-mujmal*⁸⁴ (menjelaskan yang masih samar), (3) *takhshîs al-'am*⁸⁵

⁸³ Contohnya adalah kisah Nabi Adam. Dalam Al-Qur'an, Nabi Adam kadang dikisahkan secara ringkas, seperti dalam Q.S. al-Kahfi/18 dan Q.S. al-Isra/17. Akan tetapi, kisah Nabi Adam juga diceritakan dengan rinci dan detail, seperti dalam Q.S. al-Baqarah/2 dan Q.S. al-A'raf/7. Bahkan Nabi Adam juga dikisahkan tidak terlalu ringkas dan detail, contohnya dalam Q.S. Thâhâ/20. Kisah Nabi Adam yang rinci dan detail bertujuan untuk mringkas cerita-ceritanya yang ringkas pada surat yang lain. Lihat Fâyed, *Ad-Dakhîl fî Tafshîr al-Qur'ân al-Karîm*, Kairo: Matba'ah al-Hadhârah al-'Arabiyah, 1978, juz 1 hal. 18-19. Untuk contoh kisah-kisah bisa lihat az-Zarkasyi, *al-Burhân Fî 'Ulûm Al-Qur'ân*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1971.

⁸⁴ Dalam kajian *ushûl fiqh*, *mujmal* adalah kalimat yang belum jelas maknanya. Oleh karena itu, *mujmal* dalam kajian 'ulûm Al-Qur'ân adalah kalimat atau ayat yang maknanya masih global dan belum jelas. Antonim dari *mujmal* adalah *mubayyan*, yakni kalimat atau ayat yang sudah dianggap jelas maknanya. Contohnya adalah ayat *al-khayth al-abyadh* dan *al-khayth al-aswad* dalam Q.S. al-Baqarah/2:187. Ketidakjelasan sebuah kalimat atau ayat disebabkan oleh beberapa faktor, seperti adanya kemungkinan lebih dari satu makna (*musytarak*), adanya pembuangan (*hazf*), perbedaan tempat kembali kata ganti (*marji' dlamîr*), perbedaan kata penghubung ('*athaf*), adanya *taqdim* dan *ta'khîr*, kata-kata asing (*gharib*), dan sebagainya. Lihat Abdul Wahhab Fâyed, *al-Dakhîl fî Tafshîr al-Qur'ân al-Karîm*, Kairo: Matba'ah al-Hadhârah al-'Arabiyah, 1978, Juz 1, hal. 20-21

⁸⁵ 'Am adalah kata yang memberi pengertian umum dan meliputi segala sesuatu tanpa terbatas. Kebalikannya adalah *khash*, yaitu kata yang memiliki kekhususan makna, dan terbatas pada makna tertentu. Lafaz yang menghususkan sesuatu yang masih umum disebut

(mengkhususkan yang umum), (4) *taqyīdh al-muthlaq*⁸⁶ (membatasi yang mutlak/tidak terbatas), (5) *naskh*⁸⁷ (penghapusan/pergantian), (6) *at-taufiq bayna ma yuhim at-ta'arud*⁸⁸ (mengompromikan ayat-ayat yang seakan-akan bertentangan), dan (7) *qirā'at*⁸⁹ (ragam bacaan al-Qur'an). Menurut Fayed, dengan tujuh cara tersebut, seorang mufassir dalam menjelaskan Al-Quran dengan Al-Quran.⁹⁰

mukhashish. Dalam kajian *ushūl fiqh*, *mukhashish* adakalanya tersambung (*muttashil*), contohnya adalah berupa *istitsnā'* seperti dalam Q.S. asy-Syu'ara/26:224-227 dan *asy-syarth* seperti dalam Q.S. al-Baqarag/2:180. *Mukhashih* bisa jadi terpisah (*munfashil*), seperti Q.S. an-Nisa/4:3 yang ditakhshih oleh Q.S. an-Nisa/4:23-24. Lihat Muhammad Su'ad Jalal, *al-Bayân wa an-Naskh fī Ushūl al-Fiqh*, Kairo: Maktabah an-Nahdlah, t.th., hal. 20

⁸⁶ *Muthlaq* berarti terlepas dan tidak terikat. Dalam kajian *ushūl fiqh* dan '*ulūm Al-Qur'an*, *muthlaq* adalah kata yang memberikan petunjuk kepada hakikat sesuatu tanpa ikatan/batasan apa-apa. Contohnya adalah lafaz *raqabah* dalam Q.S. al-Mujādalah/58:3. *Raqabah* berarti budak, namun tidak dibatasi apa-apa, dalam artian budak secara umum. Lawan kata dari *muthlaq* adalah *muaqyyad* yang berarti dibatasi. Contohnya adalah lafaz *raqabah* di atas dibatasi oleh *mu'minah* yang terdapat dalam Q.S. an-Nisa/4:92. Lihat al-Suyūthi, *al-Itqân Fī 'Ulūm Al-Qur'ân*, Beirut: Dâr al-Manâr, 1999, hal. 31.

⁸⁷ Secara bahasa, *naskh* berarti menghapus atau mengganti. Sedangkan dalam kajian '*ulum al-Qur'an*, *naskh* adalah mengganti hukum syar'i dengan dalil hukum syar'i yang lain yang datang kemudian. *Naskh* merupakan penjelasan akan berakhirnya suatu hukum dan datangnya hukum yang baru. Metode penafsiran dengan menggunakan *naskh* adalah dengan cara menanggukkan atau mengakhirinya penjelasan, karena adanya hukum yang lebih baru yang merubah hukum yang lama. Contohnya adalah Q.S. al-Baqarah/2:234 tentang masa '*iddah* istri yang ditinggal mati oleh suaminya, yaitu selama satu tahun. Hukum '*iddah* satu tahun pada ayat tersebut digantikan oleh Q.S. al-Baqarah/2:240 yang menjelaskan bahwa '*iddah* perempuan yang ditinggal mati suaminya cukup empat bulan sepuluh hari. Lihat Manna' al-Qaththân, *Mabâhith Fī 'Ulūm Al-Qur'ân*, Beirut: Muassasah ar-Risâlah, 1983, hal. 232.

⁸⁸ Melalui metode ini, para peneliti/mufassir bisa meneliti ayat-ayat yang seakan-akan bertentangan/ambigu agar supaya dikompromikan. Abu Muhammad ibn Qutaybah adalah salah satu tokoh yang mendalami metode ini. Ia mengatakan bahwa Al-Qur'an adalah satu kesatuan yang tidak mungkin terjadi perbedaan di dalamnya. Perbedaan pada hakikatnya terjadi karena perspektif manusia dengan latar belakang dan kapasitas yang berbeda-beda pula. Contohnya adalah tentang penciptaan Nabi Adam yang dijelaskan secara berbeda-beda dalam Q.S. Ali Imran/3:59, Q.S. al-A'raf/7:12, Q.S. al-Hijr/15 dan Q.S. al-Anbiya/21:30. Lihat az-Zarkasyi, *al-Burhân Fī 'Ulūm al-Qur'ân*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1971, hal. 54-55

⁸⁹ *Qirâ'ât* secara atimologi merupakan bentuk *jama'* dari *qirâ'ah* yang berarti bacaan-bacaan. *Qirâ'ât* adalah cabang ilmu yang digunakan untuk mengetahui cara baca lafaz-lafaz Al-Qur'an, baik yang disepakati oleh para ahli *qirâ'ât* atau yang masih diperselisihkan. *Qirâ'ât* terbagi menjadi dua, yaitu *shahîhah* dan *syâzzah*. Syarat sebuah bacaan dianggap sah adalah ketika memenuhi tiga syarat, yaitu memiliki sanad yang sahih dan bersambung, sesuai dengan *rasm 'utsmâni*, dan sesuai dengan kaidah bahasa Arab. Lihat Ibn Mujahid, *as-Sab'ah fī al-Qirâ'ât*, Kairo: Dâr al-Kutub, 1999, hal. 47-50

⁹⁰ Abdul Wahhab Fâyed, *al-Dakhîl fī Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm*, Kairo: Matba'ah al-Hadhârah al-'Arabiyah, 1978, Juz 1, hal. 17

2. Sunnah Nabi Saw

Sunnah Nabi Muhammad Saw diyakini sebagai sumber otoritatif kedua setelah Al-Qur'an. Terdapat beberapa ayat Al-Qur'an yang melandasi ini, seperti Q.S. al-Nahl/16: 44:

بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ ۗ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ
يَتَفَكَّرُونَ

(mereka Kami utus) dengan membawa keterangan-keterangan (mukjizat) dan kitab-kitab. Dan Kami turunkan Ad-Dzikir (Al-Qur'an) kepadamu, agar engkau menerangkan kepada manusia apa yang telah diturunkan kepada mereka dan agar mereka memikirkan. (Q.S. al-Nahl/16: 44:)

Q.S. al-Hasyar/59:7

مَا آفَاءَ اللَّهِ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ
وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ ۗ لَّا يَكُونُ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ ۗ
وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا ۗ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ
شَدِيدُ الْعِقَابِ

Harta rampasan (fai') dari mereka yang diberikan Allah kepada Rasul-Nya (yang berasal) dari penduduk beberapa negeri, adalah untuk Allah, Rasul, kerabat (Rasul), anak-anak yatim, orang-orang miskin dan untuk orang-orang yang dalam perjalanan, agar harta itu jangan hanya beredar di antara orang-orang kaya saja di antara kamu. Apa yang diberikan Rasul kepadamu maka terimalah. Dan apa yang dilarangnya bagimu maka tinggalkanlah. Dan bertakwalah kepada Allah. Sungguh, Allah sangat keras hukuman-Nya. (Q.S. al-Hasyr/59:7)

Selain dasar Al-Qur'an, beberapa riwayat hadis juga menunjukkan akan otoritas sunnah Nabi sebagai sumber ajaran agama Islam. Salah satunya adalah hadits riwayat Imam at-Tirmîdzî berikut:

“Hendaklah kalian berpegang teguh kepada sunnahku dan sunnah para khulafâ ar-Rasyidîn yang mendapatkan petunjuk sesudahku. Gigit (pegang erat) sunnah tersebut dengan gigi geraham. (H.R. Tirmîdzî)

Riwayat lain adalah seperti hadis Nabi Muhammad yang dikeluarkan oleh Imam Mâlik berikut:

“*Sesungguhnya aku tinggalkan padamu sekalian dua perkara yang kalian tidak akan sesat apabila kalian berpegang teguh kepada keduanya, yaitu: Kitab Allah dan sunnah Nabi-Nya.*” (H.R. Mâlik)

Kedua riwayat hadis tersebut sudah membuktikan bahwa eksistensi sunnah Nabi adalah sebagai petunjuk kedua dalam ajaran agama Islam, termasuk mengungkap makna-makna yang terkandung dalam Al-Quran. Namun, para ulama berbeda pendapat dalam masalah seberapa banyak ayat Al-Qur’an yang sudah dijelaskan oleh sunnah Nabi tersebut.⁹¹ Sebagian ulama mengatakan bahwa seluruh isi Al-Quran sudah dijelaskan oleh Nabi Muhammad. Akan tetapi menurut ulama yang lain mengatakan bahwa Nabi Muhammad hanya menafsirkan sedikit ayat Al-Qur’an.⁹²

Menurut Fâyed, kedudukan sunnah sebagai metode menafsirkan al-Qur’an adalah dengan mengaplikasikan 7 kriteria, yaitu: (1) *bayân al-mujmal*⁹³ (menjelaskan ayat yang golbal), (2) *taqyîd al-muthlaq*⁹⁴ (membatasi yang masih mutlak/tidak terbatas), (3) *Takhshîsh al-’Am*⁹⁵ (mengkhususkan yang umum), (4) *taudhîh al-musykil*⁹⁶ (menjelaskan yang ambigu), (5) *bayân an-naskh*⁹⁷ (penjelasan dengan cara

⁹¹ Ibn Taymiyah, *Muqaddimah fî Ushûl al-Tafsîr*, Kairo: Maktabah al-Khanji, 1972. hal. 36

⁹² al-Suyûthi, *al-Itqân Fi ‘Ulûm al-Qur’ân*, Beirut: Dar al-Manar, 1999, hal. 178-179

⁹³ Contohnya adalah penjelasan Rasul tentang tata cara shalat, zakat dan haji melalui hadisnya: “*Shalatlâh kalian seperti halnya kalian melihat aku shalat,*” dan “*Ambillah dariku tata cara ibadah haji kalian.*” (HR. al-Bukhari). Lihat Muhammad ibn Isma‘il al-Bukhari, *Shahîh al-Bukhârî*, Beirut: Dâr ibn Katsir, 2002, Juz 5, hal. 69.

⁹⁴ Contohnya adalah pembatasan Rasul Saw terhadap kemutlakan hukum potong tangan bagi pencuri sebagaimana tertera dalam Q.S. al-Mâ’idah/5:38, dibatasi sampai pergelangan tangan. Hadis ini dapat dilihat di Sunan Abu Dawud, Sunan al-Nasa’i, Sunan Ibn Majah dan Musnad Ahmad.

⁹⁵ Contohnya adalah pen-takhshish-an Rasul terhadap keumuman frase *azh-zhulm* (kezhaliman) yang tertera dalam Q.S. al-An‘âm [6]:83 dengan *asy-syirk* (menyekutukan Tuhan), seraya bersabda: “*Sesungguhnya yang dimaksud al-zhulm (pada ayat ini) adalah al-syirk (menyekutukan Tuhan)*”.. Lihat as-Suyûthi, *al-Itqân Fi ‘Ulûm al-Qur’an*, Beirut: Dâr al-Manâr, 1999, hal. 193

⁹⁶ Contohnya adalah penjelasan Rasul terhadap *al-khayth al-abyadh* dan *al-khayth al-aswad* dalam Q.S. al-Baqarah [2]:178 yang dipahami secara ambigu oleh sebagian sahabat dengan memaknainya sebagai tali putih dan hitam. Maka Rasul mengatakan: “*Ia adalah putih (terang)-nya siang dan hitam (kelam)-nya malam.*” (HR.al-Bukhari). Lihat Muhammad ibn Isma‘il al-Bukhârî, *Shahîh al-Bukhârî*, Beirut: Dâr ibn Katsir, 2002, Juz 6, hal. 31.

⁹⁷ Contohnya antara lain ayat yang membolehkan wasiat bagi orangtua dan kerabat ahli waris sebagaimana dalam Q.S. al-Baqarah [2]: 180 *dinaskh* dengan hadis: “*Tidak ada wasiat bagi ahli waris*”. Lihat al-Tirmîdzî, *Sunan al-Tirmidzî*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, t.th., Juz 2, hal. 193.

menghapus/mengganti, (6) *bayân at-ta'kid*⁹⁸ (penjelasan untuk menegaskan dan menguatkan), dan (7) *taqrîr ma sakata 'anhu al-Qur'ân*⁹⁹ (menetapkan hukum yang belum disebutkan dalam al-Qur'an).

3. Pendapat Sahabat dan Tabi'in

Setelah Rasulullah Saw wafat, sahabat menjadi rujukan selanjutnya dalam penafsiran Alquran. Alasannya karena mereka adalah generasi yang “dianggap” paling tahu mengenai seluk beluk Al-Qur'an, mulai dari proses penurunan hingga pemahaman dan aplikasi ajaran Al-Qur'an dalam keseharian.¹⁰⁰ Praktis tidak ada gejolak dan perbedaan menonjol pada generasi ini, karena para sahabat adalah termasuk aktor-aktor utama dalam perjalanan Al-Qur'an itu sendiri. Oleh karena itu, di khazanah penafsiran Al-Qur'an, sahabat merujuk kepada Al-Quran, sunah, dan jika tidak didapatkan keterangan dari keduanya, mereka berijtihad sendiri dan sangat sedikit yang merujuk kepada data-data *isrâ'iliyyât*.¹⁰¹

Pada masa khalifah pertama dan kedua, yakni era kepemimpinan Abu Bakar dan 'Umar ibn Khatthâb, perbedaan penafsiran di kalangan sahabat masih sangat minim.¹⁰² Akan tetapi, pada era 'Utmân ibn 'Affan, mulai seiring terjadi perebutan kekuasaan antar kabilah Arab. Selain itu, penyebaran Islam sudah masuk ke segenap penjuru dunia. Dua hal itulah yang sedikit banyaknya menimbulkan perbedaan pada bidang tafsir Al-Qur'an. Kendati harus diakui bahwa

⁹⁸ Misalnya adalah hadis Nabi Saw yang sejalan dengan Al-Qur'an seperti hadis; “*Tidak halal harta seseorang kecuali yang diperoleh dengan cara yang baik*” (HR. al-Daylâ'i). Hadis ini menguatkan firman Allah dalam Q.S. al-Nisâ'/4:29 yang melarang memakan harta dengan cara yang batil. Lihat Abdul Wahhab Fâyed, *al-Dakhîl fî Tafsi'r al-Qur'ân al-Karîm*, Kairo: Matba'ah al-Hadhârah al-'Arabiyah, 1978, Juz 1, hal. 46.

⁹⁹ Contohnya adalah keharaman memakan binatang buas yang bertaring, burung yang berkuku tajam dan keledai rumahan serta keharaman menikahi bibi/tante, baik dari jalur ibu maupun ayah. Lihat Sayyid Sâbiq, *Fiqh al-Sunnah*, Kairo: Dâr al-Manâr, 1998, Juz 3, hal. 59.

¹⁰⁰ Ibn Taymiyah, *Muqaddimah fî Ushûl al-Tafsi'r*, Kairo: Maktabah al-Khanji, 1972. hal. 95

¹⁰¹ Muhammad 'Ali al-Sâyis, *Nasy'ah al-Fiqh al-Ijtihâdî wa Athwâruh*, Kairo: Majma' al-Buĥûts al-Islâmiyah, 1970, hal. 74.

¹⁰² Bisa jadi, atas dasar inilah al-Suyuthi (849-911 H) hanya mencatat sekitar sepuluh penafsir saja dari kalangan sahabat, yaitu: Abû Bakar al-Shiddîq (w. 13 H/634 M); 'Umar ibn al-Khatthâb (w.23 H/644 M); Utmân ibn 'Affan (w.35 H/656 M); 'Ali ibn Abi Thalîb (w. 40 H/661 M); Ibn Mas'ûd (w.32 H/653 M); Zayd ibn Tsâbit (w.45 H/665 M); Ubay ibn Ka'b (w.20 H/640 M); Abu Mûsa al-Asy'ari (w. 44 H/664 M); 'Abdullah ibn Zubayr (w. 73 H/692 M); dan 'Abdullah ibn 'Abbâs (w.68 H/687 M).

perbedaan (*ikhtilâf*) di zaman itu masih bersifat *tanawwu'* (variatif) belum sampai kepada *tadhâdh* (kontradiktif).¹⁰³

Meskipun para sahabat dianggap generasi yang paling banyak mengetahui seluk beluk penafsiran Al-Qur'an, tidak semua sahabat memiliki kesempatan dan kemampuan yang sama dalam menafsirkannya. Mereka tentunya memiliki kemampuan yang berbeda-beda; ada yang memiliki pemahaman yang sangat mendalam, ada juga yang tidak. Sebagian sahabat ada yang memiliki kesempatan cukup luas untuk mengakses informasi dari Rasul Saw ada pula yang tidak. Bahkan ada yang sibuk berpolitik, bekerja dan ada yang menggeluti dunia akademik. Oleh karenanya, para sahabat ada yang mampu menghafal seluruh isi Al-Qur'an, ada pula yang tidak.¹⁰⁴ Konsekuensi logisnya adalah dari sekian banyak sahabat, hanya ada tiga orang yang sering menjadi rujukan dalam bidang tafsir yaitu: 'Ali ibn Abî Thalib (w.40 H/661 M), 'Abdullah ibn 'Abbâs (w.68 H/687 M) dan 'Abdullah ibn Mas'ûd (w.32 H/653 M).¹⁰⁵

Kulaitas keilmuan para sahabat tersebut tentunya memberikan efek kepada kualitas periwayatan atau pendapatnya. Kualitas riwayat (pendapat) sahabat dalam bidang tafsir, dapat diklasifikasikan menjadi tiga hal.¹⁰⁶ *Pertama*, riwayat tentang hal-hal yang tidak dapat diintervensi akal (*mâ lâ majâla li al-ra'y fih*), seperti riwayat mengenai *asbâb al-nuzûl*, *nâsikh mansûkh* dan *muhkâm mutasyâbih*. Riwayat sahabat dalam bidang ini dapat dibagi menjadi dua jenis; *shahîh* dan *da'if* sanadnya. Jika sanadnya termasuk yang *shahîh*¹⁰⁷, maka riwayatnya dapat digunakan sebagai data penafsiran, sebab ia dihukumi sebagai hadis *marfû'* (sampai kepada Nabi Saw).¹⁰⁸ Tapi jika

¹⁰³ Muhammad Ulinuha, "Konsep al-Ashîl dan Ad-Dakhîl dalam Tafsir Al-Qur'an", dalam *Jurnal Madania*, Vol. 21, No. 2, Desember 2017, hal. 138

¹⁰⁴ Muhammad ibn Ahmad al-Anshâri, al-Qurthûbi, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'an wa al-Mubayyin li Mâ Tadhammana min al-Sunnah wa Ahkâm al-Furqân*, Kairo: Dâr al-Kutub al-Mashriyah, 1964. Juz 1, hal. 40.

¹⁰⁵ Muhammad Ulinuha, "Konsep al-Ashîl dan Ad-Dakhîl dalam Tafsir Al-Qur'an", dalam *Jurnal Madania*, Vol. 21, No. 2, Desember 2017, hal. 139

¹⁰⁶ Abdul Wahhab Fâyed, *al-Dakhîl fî Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm*, Kairo: Matba'ah al-Hadhârah al-'Arabiyah, 1978, Juz 1, hal. 69-71

¹⁰⁷ Hadis *Shahîh* adalah riwayat hadis yang mememnuhi empat kriteria, yakni *ittishâl as-sanad* (sanad yang bersambung), *dhabt ar-Râwi* (perwai yang *dhabith*), *'Adl ar-Râwi* (perawi yang adil), dan *'adam asy-syudzûdz wa al-'illah* (tidak ada *syadz* dan *illah*). Lihat Maḥmûd Ath-Thahhân, *Mushthalah al-Hadîts*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th., hal. 25

¹⁰⁸ Ahmad ibn 'Ali Ibn Hajar al-'Asqalâni, *Hadyu al-Sârî Muqaddimah Fath al-Bârî bi Sharh al-Bukhârî*, Kairo: Maktabah al-Salafiyah, t.th., hal. 16.

sanadnya *da'îf*¹⁰⁹, maka tidak dapat dijadikan data penafsiran, kecuali bila didukung oleh salah satu diantara dua hal yaitu; ada riwayat dari sahabat lain yang mendukungnya, dan/atau riwayat tersebut berasal dari sahabat senior yang dikenal kredibilitasnya.¹¹⁰

Kedua, riwayat mengenai hal-hal yang dapat diintervensi akal (*mâ kâna li al-ra'y fîhi majâl*). Kebanyakan yang termasuk dalam kategori kedua ini adalah riwayat tentang persoalan ayat-ayat fikh (*ayât al-ahkâm*) dan muamalat. Riwayat dalam kategori ini yang dapat dijadikan sumber data otentik penafsiran hanya yang disepakati (*mujma' 'alaih*) saja. Sementara riwayat yang *mukhtalaf fih* (terjadi perbedaan) tidak dapat digunakan sebagai sumber data otentik penafsiran Al-Quran.¹¹¹ *Ketiga*, riwayat tentang cerita-cerita *isrâ'iliyyât*. Riwayat *isrâ'iliyyât* yang dilansir dari sahabat harus dikroscek tingkat kesahihannya. Jika mata rantai sanadnya benar-benar tersambung dan terpercaya, maka boleh jadi riwayat tersebut benar. Jika riwayat itu benar, tentu jumlahnya sangatlah sedikit. Sebab sahabat sangat berhati-hati dalam melansir *isra'iliyyat* tersebut. Mayoritas *isrâ'iliyyât* yang didapatkan dari sahabat adalah riwayat yang tidak valid karena tidak bersumber langsung dari sahabat. Namun, riwayat tersebut hanya riwayat yang kemudian dinisbatkan oleh perawinya kepada sahabat.¹¹²

Setelah generasi sahabat berakhir, maka estafet penafsiran Al-Qur'an kemudian dikembangkan oleh generasi tabiin. Perbedaan paling nyata antara sahabat dengan *tabi'in* adalah para sahabat secara umum bermukim di Madinah, terutama pada zaman Abû Bakar dan 'Umar ibn al-Khaththâb. Sedangkan, generasi sahabat kecil dan *tabi'in* sudah tersebar luas di berbagai kota.¹¹³ Sejumlah kota terkemuka seperti Madinah, Mekah, Irak, dan lainnya, terdapat para mufasir ternama.

¹⁰⁹ Hadis *dha'îf* adalah hadis yang tidak sesuai dengan kriteria hadis *shahîh*. Lihat Maḥmūd Ath-Thaḥḥân, *Mushthalah al-Ḥadīts*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th., hal. 27

¹¹⁰ Ahmad ibn 'Ali Ibn Hajar al-'Asqalani, *Hadyu al-Sârî Muqaddimah Fath al-Bârî bi Sharḥ al-Bukhârî*, Kairo: Maktabah al-Salafiyah, t.th., hal. 16.

¹¹¹ Abdul Wahhab Fayed, *al-Dakhîl fî Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm*, Kairo: Matba'ah al-Hadharah al-'Arabiyah, 1978, Juz 1, hal. 69-71

¹¹² Hal itu tidak berlebihan jika sebagian tokoh menganggap bahwa kisah *israiliyyat* yang dibawa oleh sahabat tidak dapat diterima. Contohnya seperti Abu Zahrah (1898-1974 M) yang menilai bahwa mayoritas riwayat *isra'iliyyat* yang dilansir dari sahabat berstatus *maudhû'ah* (palsu). Dikatakan demikian sebab banyak data yang membuktikan kehati-hatian sahabat dalam melansir *isra'iliyyat*, mereka sudah merasa cukup dengan keterangan yang didapat dari Alquran dan sunah Nabi Saw. Lihat Abu Zahrah, *al-Mu'jizah al-Kubrâ: al-Qur'ân*, Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabi, 1970, hal. 172

¹¹³ Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir al-Qur'an*, Yogyakarta: Adab Press, 2004, hal. 77

Mufasir yang bermukim di Mekah - yang umumnya berguru dan belajar kepada ‘Abdullah ibn ‘Abbas - antara lain, Mujahid ibn Jabr (21-103 H/641-721 M), Sa‘id ibn Jubayr (w.94 H/712 M), ‘Ikrimah maula ibn ‘Abbas (w.106 H/724 M), dan ‘Athâ’ ibn Abi Rabah al-Makkî (w.114 H/723 M). Sementara mufassir yang bermukim di Madinah, yang berguru kepada Ubay ibn Ka‘b, misalnya Zayd ibn Aslam (w.136 H), Abu al-‘Âliyah (w.90 H) dan Muhammad ibn Ka‘ab (w. 118 H). sementara itu beberapa ahli tafsir yang bermukim di Kufah, yang kebanyakan merupakan murid dari Ibn Mas‘ud, antara lain, al-Nakha‘î (w.95 H/713 M), ‘Alqamah ibn Qays (w.102 H/720 M), dan al-Sya‘bî (w.105 H/723 M).¹¹⁴

Sumber-sumber penafsiran yang digunakan oleh para tabiin adalah al-Qur‘an, sunnah Nabi saw, pendapat sahabat, riwayat ahli Kitab (*isra‘iliyat*) dan ijtihad para sahabat sendiri. Keberagaman sumber penafsiran tabi‘in disebabkan mereka mendapatkan sumber tafsir dari sahabat yang mereka temui saja. Namun mereka tidak berusaha untuk mempelajari kembali, melengkapi atau konfirmasi kepada sahabat yang lainnya. Selain itu, mereka memilih untuk berijtihad sendiri guna melengkapi penafsiran itu dengan menggunakan sumber-sumber di atas.¹¹⁵ Oleh karena itulah berkembanglah beragam bentuk penafsiran dan menyebarkan berbagai model tafsir infiltratif (*al-dakhîl*).¹¹⁶

Terkait model riwayat para tabi‘in di atas, para ulama kemudian berbeda pendapat mengenai boleh tidaknya merujuk kepada tafsir tabiin. Sebagian ulama menolak penafsiran tabiin karena dua alasan; *pertama*, secara kronologis mereka tidak mendengar langsung dari Nabi Saw atas apa yang mereka tafsirkan.¹¹⁷ *Kedua*, tabiin tidak menyaksikan langsung proses penurunan Al-Qur‘an. Sementara itu, ada beberapa ulama yang menerima tafsiran tabiin dengan. Alasannya adalah sumber tafsir tabi‘in adalah berasal dari hasil penafsiran

¹¹⁴ Muhammad Husein Az-Zahabi, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, Beirut: Dar al-Fikr, 1976, 100-118

¹¹⁵ Abdul Wahhab Fâyed, *al-Dakhîl fî Tafsîr al-Qur‘ân al-Karîm*, Kairo: Matba‘ah al-Hadhârah al-‘Arabiyah, 1978, Juz 1, hal. 14-15

¹¹⁶ Ibrahim Khalifah, *al-Dakhîl fî al-Tafsîr*, Kairo: Universitas Al-Azhar, 1996, Jilid 1, hal. 45

¹¹⁷ Salah satu ulama yang memperbolehkan pengambilan sumber tafsir dari kalangan sahabat adalah Ahmad ibn Hanbal (164-241 H/780- 855 M). Namun, pengambilan pendapat sahabat harus benar-benar dengan filter yang ketat, karena ada beberapa sahabat yang tidak bisa diterima pendapatnya. Lihat as-Suyûthi, *al-Iqân Fi ‘Ulûm al-Qur‘ân*, Beirut: Dâr al-Manar, 1999, hal. 179.

sahabat.¹¹⁸ Pendapat ini merujuk pada perkataan Mujâhid ibn Jabr (21-103 H) dan Qatâdah ibn Di‘âmah (61-118 H), sebagaimana dilansir al-Suyûthi, yang menyatakan bahwa tidak ada satu ayatpun dari Al-Qur’an, kecuali tafsirannya telah didengar dari sahabat. Akan tetapi, menurut pendapat kedua ini, apabila penafsiran para sahabat cenderung menggunakan rasio, ia tidak wajib dijadikan sebagai data penafsiran.¹¹⁹

Terlepas dari dua pendapat di atas, tafsir tabi‘în yang disepakati dan yang terkait dengan hal-hal yang tidak dapat diintervensi akal tentu boleh dan bahkan harus dijadikan sumber data penafsiran. Sementara tafsir yang diperselisihkan dan yang terkait wilayah ijtihad tentu saja tidak secara langsung dapat dijadikan data penafsiran. Dalam konteks kedua inilah Abû Ḥanifah (80-150 H) pernah mengatakan, *hum rijâl wa nahnu rijâl* (mereka (*tabi‘in*) adalah generasi (yang dapat berijtihad) dan kami juga generasi (yang mampu berijtihad)).¹²⁰ Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa tafsir tabi‘in tidak dapat dijadikan rujukan, kecuali dengan dua syarat, yakni: *pertama*, riwayat mereka tidak terkait masalah ijtihadi. *Kedua*, tabi‘în yang bersangkutan tidak dikenal sebagai tukang pelansir riwayat dari ahli kitab. Bila kedua syarat ini terpenuhi, maka tafsiran mereka dapat diterima, jika sebaliknya, maka pendapat mereka tidak dapat dijadikan sumber data penafsiran.¹²¹

4. Bahasa Arab

Bahasa Arab merupakan salah satu sumber autentik dalam penafsiran. Alasan mendasarnya adalah karena Al-Qur’an dengan menggunakan bahasa Arab.¹²² Hal itu bisa dilihat di Q.S. Yûsuf/12: 2:

إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ

¹¹⁸ Ibnu Taymiyyah merupakan salah satu tokoh yang menolak pendapat sahabat untuk dijadikan sumber penafsiran Al-Qur’an. Ia mengatakan bahwa pernyataan (tafsir) tabi‘in tidak boleh dijadikan *hujjah* (data penafsiran) bagi umat sesudahnya. Sementara hasil ijma’ mereka atas sesuatu dapat dijadikan *hujjah*. Akan tetapi apabila terjadi perbedaan pendapat, pendapat yang satu tidak dapat dijadikan *hujjah* atas lainnya juga tidak dijadikan *hujjah* oleh umat sesudahnya. Sikap terbaik adalah mengembalikan segala permasalahan Al-Quran dan Sunah kepada keumuman bahasa Arab, atau perkataan para sahabat. Lihat Ibn Taymiyyah, *Muqaddimah fî Ushûl al-Tafsîr*, Kairo: Maktabah al-Khanji, 1972. hal. 105.

¹¹⁹ al-Suyûthi, *al-Itqân Fî ‘Ulûm al-Qur’ân*, Beirut: Dâr al-Manâr, 1999, hal. 184

¹²⁰ Abû Zahrah, *al-Mu‘jizah al-Kubrâ al-Qur’ân*, Kairo: Dâr al-Fikr al-‘Arabi, 1970, hal. 593-594.

¹²¹ Muhammad Ulinuha, “Konsep al-Ashîl dan Ad-Dakhîl dalam Tafsir Al-Qur’an”, dalam *Jurnal Madania*, Vol. 21, No. 2, Desember 2017, hal. 141

¹²² Ibrahim Khalifah, *al-Dakhîl fî al-Tafsîr*, Kairo: Universitas Al-Azhar, 1996, Jilid 1, hal. 52

Sesungguhnya Kami menurunkannya sebagai Qur'an berbahasa Arab, agar kamu mengerti. (Q.S. Yûsuf/12: 2)

Q.S. An-Nahl [16]:103:

وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ
وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ

Dan sesungguhnya Kami mengetahui bahwa mereka berkata, "Sesungguhnya Al-Qur'an itu hanya diajarkan oleh seorang manusia kepadanya (Muhammad)." Bahasa orang yang mereka tuduhkan (bahwa Muhammad belajar) kepadanya adalah bahasa 'Ajam, padahal ini (Al-Qur'an) adalah dalam bahasa Arab yang jelas. (Q.S. An-Nahl/16:103)

Q.S. al- Dukhân [44]: 58:

فَاتِّمَّا يَسِّرْنَاهُ بِلِسَانِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ

Sungguh, Kami mudahkan Al-Qur'an itu dengan bahasamu agar mereka mendapat pelajaran. (Q.S. al- Dukhân/44: 58)

Q.S. as-Syu'arâ' [26]: 192-195.

وَأَنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ
الْمُنذِرِينَ

Dan sungguh, (Al-Qur'an) ini benar-benar diturunkan oleh Tuhan seluruh alam, Yang dibawa turun oleh ar-Ruh al-Amin (Jibril), ke dalam hatimu (Muhammad) agar engkau termasuk orang yang memberi peringatan. (Q.S. as-Syu'arâ' [26]: 192-195)

Selain landasan Al-Qur'an, urgensi penggunaan kaidah-kaidah bahasa Arab dalam proses penafsiran Al-Qur'an adalah hadis Nabi Saw. Melalui salah satu sabdanya, Rasulullah saw memerintahkan: "A'ribû al-Qur'ân waltamisû gharâ'ibah" (tafsirlah Al-Qur'an dengan merujuk kepada kaidah dan aturan main bahasa Arab dan carilah penjelasan tentang kata-kata yang *gharîb* (aneh/asing/sukar)).¹²³ Ibn

¹²³ Hadis riwayat Ibn Abî Syaibah, Abu Ya'la al-Mawshîlî dan al-Baihaqî dari Abû Hurairah. Dikatakan bahwa hadis ini lemah. Lihat Abu al-Fadhî Zaynuddin 'Abdurrahman ibn al-Husayn al- 'Irâqî, *al-Mughnî 'an Haml al-Asfâr fî al-Asfâr fî Takhrîj Mâ fî al-Ihyâ' min al-Akhhâr*, Beirut: Dâr Ibn Hazm, 2005, Juz 1, hal. 378.

‘Athiyah (481-541 H) mengatakan, meng-*i’rab* al-Qur’an (menafsirkannya dengan kaidah dan aturan main bahasa Arab adalah asal usul syariat Islam, sebab hanya melalui itu makna-makna lafazh Al-Quran dapat dipahami dan dimengerti. Makna-makna Al-Qur’an itulah dasar dari syari’at Islam.¹²⁴

Oleh karena Al-Qur’an diturunkan dalam bahasa Arab, adanya dalil dari Al-Quran dan hadis, maka penafsiran Al-Qur’an dengan merujuk kepada bahasa Arab adalah sebuah keniscayaan.¹²⁵ Rujukan bahasa Arab dalam penafsiran Al-Qur’an adalah syair, puisi, prosa, surat menyurat dan dialek bahasa Arab. Selain itu, penafsir juga harus merujuk kepada kaidah bahasa Arab. Kaidah-kaidah bahasa Arab yang dimaksudkan disini adalah makna kosa kata (*mufradât*), diksi, penjelasan kalimat, gaya bahasa yang meliputi; keindahan (*badî’*), ketepatan (*ma’ânî*), kejelasan (*bayân*) dan semantik (*dalâlah*) serta berbagai aturan lainnya yang ditetapkan para ahli gramatikal dan sastra Arab.¹²⁶

Salah satu tokoh yang sering merujuk kepada tatanan kaidah bahasa Arab dalam menafsirkan Al-Qur’an adalah Ibn ‘Abbas (w. 68 H). Ibn ‘Abbâs kerap menggunakan khususnya sya’ir dan prosa-prosanya untuk memaknai Al-Qur’an. Ia mengatakan; “Jika kalian bertanya kepadaku tentang makna kata-kata yang *gharîb* (asing/aneh/sukar) dalam Alquran, maka carilah di dalam syai’r, sebab sya’ir adalah *dîwân* (perpustakaan) nya orang Arab”.¹²⁷ Perkataan Ibn ‘Abbâs ini menegaskan betapa sya’ir (bahasa Arab) adalah sumber primer tafsir Alquran. Penjelasan di atas membuktikan bahwa betapa Nabi, sahabat, tabiin dan generasi setelahnya tidak dapat mengabaikan bahasa Arab dalam menafsirkan Al-Qur’an. Oleh karenanya, posisi dan urgensi bahasa Arab, dengan segala macam karakteristik, kaidah dan

¹²⁴ ‘Abd al-Wahhab Fâyed, *Manhaj Ibn ‘Athiyah fî Tafsîr al- Qur’ân al-Karîm*, Kairo: Majma‘ al-Buĥûts al-Islâmiyah, 1973, hal. 148.

¹²⁵ Saking pentingnya bahasa Arab sebagai salah satu sumber penafsiran, Mujahid ibn Jabr (21-104 H) sampai melarang orang yang beriman kepada hari akhir menafsirkan Alquran tanpa menguasai bahasa Arab. Bahkan Imam Malik ibn Anas (93- 179 H) juga pernah berjanji untuk menghukum siapapun yang berani menafsirkan Alquran tanpa merujuk dan menguasai bahasa Arab. As-Suyuthi juga mengatakan bahwa penguasaan bahasa Arab bagi yang ingin menafsirkan al-Qur’an adalah salah satu kebutuhan primer (*dharûriyah*). Lihat al-Zarkasyi, *al-Burhan Fi ‘Ulum al-Qur’an*, Beirut: Dar al-Kutub al’Ilmiyyah, 1971, hal. 292.

¹²⁶ ‘Abd al-Wahhab Fâyed, *Manhaj Ibn ‘Athiyah fî Tafsîr al- Qur’ân al-Karîm*, Kairo: Majma‘ al-Buĥûts al-Islâmiyah, 1973, hal. 74-75

¹²⁷ Ahmad al-Dâlî, *Masâ’il Nâfi’ ibn al-Azraq ‘an ‘Abdillah ibn ‘Abbâs*, Damaskus: al-Jaffân wa al-Jâbî li al- Thibâ’ah wa al-Nasyr, 1993.

aturan mainnya, sebagai salah satu sumber primer dan otentik penafsiran al-Qur'an semakin jelas.

5. Ijtihad (Ra'yu/Rasio/Akal)

Penggunaan akal/rasio dalam dunia penafsiran (*tafsîr bi al-ra'y*) adalah sebuah keniscayaan. Alasan utamanya adalah kepastian bahwa Nabi Muhammad saw tidak menafsirkan seluruh isi Al-Qur'an. Selain itu, riwayat yang sahih mengenai penafsiran al-Qur'an juga jumlahnya sangat sedikit.¹²⁸ Bahkan, dalam beberapa literatur disebutkan bahwa sejak masa-masa awal Islam pun tradisi seperti ini sudah mulai tumbuh. Namun, tradisi penafsiran *bi ar-ra'y* di era-era awal Islam masih berkuat seputar tafsir *bi al-Ma'tsûr*; mulai dari penegasan (*ta'kid*), penguatan (*tarjih*), pelemahan (*tadh'if*) terhadap suatu riwayat, hingga penjelasan (*syarh*), *istinbâth* (pengambilan hukum) dan *istisyhad* (kesaksian) dengan menggunakan *sya'ir*.¹²⁹

Pada masa-masa berikutnya, tradisi penggunaan *ar-ra'y* (rasio) dalam dunia penafsiran ini terus berkembang, sampai pada titik dimana tafsir *bi ar-ra'y* tidak lagi tercampur baur dengan tafsir *bi al-ma'tsûr*. Bahkan era selanjutnya bisa dikatakan perkembangan *tafsir bi ar-ra'yi* juga sudah mulai masuk kepada penggunaan rasio secara liar dan subjektif. Penafsiran seperti dimulai sejak kemunculan berbagai golongan dalam Islam, seperti Syi'ah, Khawârij, Mu'tazilah, Qadariyah, Jabariyah, Murji'ah dan lainnya.¹³⁰ Mengatasnamakan ajaran agama Islam, setiap golongan kemudian menafsirkan Al-Qur'an secara rasional untuk menjustifikasi teologi dan ajaran sekte masing-masing. Kondisi perkembangan tafsir seperti ini menimbulkan beragam reaksi dari para pengkaji tafsir, khususnya mengenai hukum penafsiran Al-Qur'an *bi ar-ra'y*.

Menanggapi hal ini, para ulama secara umum dapat dikelompokkan menjadi dua. Sebagian menerima dan menyetujui penafsiran *bi ar-ra'y/bi al-ijtihâd*, sementara yang lain melarang dan bahkan mengharamkannya. Dua pendapat ini masih ada kemungkinan untuk dikompromikan pada satu titik, yaitu sama-sama membolehkan penafsiran dengan rasio/akal (*bi ar-ra'yi*), apabila penafsirannya sesuai dengan ajaran agama dan bahasa Arab, dan kedua pendapat ulama tadi

¹²⁸ Moenawar Kholil, *al-Qur'an dari Masa ke Masa*, Solo: Ramadhani, 1985, hal. 60-66

¹²⁹ Abd al-Wahhab Fâyed, *Manhaj Ibn 'Athiyah fî Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm*, Kairo: Majma' al-Buĥûts al-Islâmiyah, 1973, hal. 130.

¹³⁰ Muhammad Ulinuha, "Konsep al-Ashîl dan Ad-Dakhîl dalam Tafsîr Al-Qur'ân", dalam *Jurnal Madania*, Vol. 21, No. 2, Desember 2017, hal. 142.

juga akan melarang corak tafsir ini bila hasil penafsirannya berlawanan dengan agama dan bahasa Arab.¹³¹

Dengan demikian, dapat ditarik kesimpulan bahwa tafsir *bi ar-ra'y* itu dapat dibagi menjadi dua macam. *Pertama* adalah tafsir yang sesuai dengan dalil *syar'i* dan kaidah bahasa Arab. Tafsir yang seperti ini dapat diterima dan dianjurkan untuk dikembangkan. Ilmu-ilmu yang berkaitan dengan Al-Qur'an, baik yang internal maupun eksternal, menjadi prasyarat yang harus dimiliki bagi penafsir *bi ar-ra'y*. Tanpa penguasaan terhadap ilmu-ilmu tersebut, tentu hasil penafsirannya akan sulit diterima, bahkan benar-benar ditolak. *Kedua* yaitu tafsir yang tidak sesuai dengan dalil *syar'i* dan kaidah bahasa Arab. Model tafsir rasio yang kedua semacam ini tidak dianjurkan dan tertolak.¹³²

Melihat penjelasan di atas, maka dapat dilihat tabel sumber-sumber autentik tafsir al-Qur'an atau *al-ashil* sebagai antonim dari *ad-dakhil* sebagai berikut:

No	Sumber Autentik	Cara Kerja/Bentuk
1	Al-Qur'an	<ol style="list-style-type: none"> 1. <i>Tafshil al-mujaz</i> (merinci yang ringkas/global); 2. <i>Bayan al-mujmal</i> (menjelaskan yang belum jelas/mujmal); 3. <i>Takhshish al-'am</i> (mengkhususkan yang umum); 4. <i>Taqyid al-mutlaq</i> (membatasi yang tidak terbatas); 5. Penjelasan dengan cara <i>naskh</i> (penghapusan/penggantian); 6. <i>al-Taufiq bayna ma Yuhim al-Ta'arudh</i> (mengkompromikan ayat-ayat yang terkesan berlawanan); 7. Melalui <i>qir'at</i> (bacaan) al-Qur'an.
2	Sunnah Nabi saw.	<ol style="list-style-type: none"> 1. <i>Bayan al-Mujmal</i> (menjelaskan ayat global); 2. <i>Taqyid al-Muthlaq</i> (membatasi yang mutlak); 3. <i>Takhshish al-'am</i> (mengkhususkan yang umum);

¹³¹ 'Abd al-Wahhab Fâyed, *Manhaj Ibn 'Athiyah fi Tafsir al-Qur'an al-Karim*, Kairo: Majma' al-Buhûts al-Islâmiyah, 1973, hal. 83-85

¹³² Muhammad Ulinuha, "Konsep al-Ashil dan Ad-Dakhil dalam Tafsir Al-Qur'an", dalam *Jurnal Madania*, Vol. 21, No. 2, Desember 2017, hal. 143.

		<ol style="list-style-type: none"> 4. <i>Taudhîh al-Musykil</i> (menjelaskan yang ambigu); 5. <i>Bayân al-Naskh</i> (menghapus/mengganti); 6. <i>Bayân al-Ta'kid</i> (menegaskan dan menguatkan); 7. <i>Takrîr mâ Sakata 'Anhu al-Qur'ân</i> (menetapkan hukum yang belum disebutkan dalam al-Qur'an).
3	Pendapat Sahabat dan Tabi'in	<ol style="list-style-type: none"> 1. Pendapat yang disepakati (<i>mujma' alayh</i>); 2. Pendapat yang diperselisihkan (<i>mukhtalafih</i>); 3. Pendapat mengenai hal-hal supra-rasional (<i>lâ majâla li ar-ra'yi fih</i>); 4. Pendapat yang terkait wilayah ijtihad (<i>li ar-ra'yi fih majâl</i>).
4	Bahasa Arab	<ol style="list-style-type: none"> 1. Syair, puisi, prosa, surat-menyurat dan dialek Arab.

F. Transformasi *ad-Dakhil* Terhadap Kajian Tafsir *Ad-Dakhil* Menurut Para Ulama

Jika dilihat dari sejarah perkembangan tafsir, maka periodenya dapat dibagi menjadi tiga,¹³³ yakni periode klasik,¹³⁴ pertengahan, dan modern-kontemporer.¹³⁵ Periode klasik dalam sejarah tafsir berbeda dengan

¹³³ Muhammad Husain adz-Dzahabi, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, Juz 1, Beirut: Dar al-Fikr, 1976, hal. 97-98. Lihat juga Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir Al-'Qur'an*, Yogyakarta: Adab Press, 2014, hal. 39

¹³⁴ Menurut kamus *Dictionary of Current English*, pengertian klasik secara bahasa adalah *the highest quality, having value or position recognized and unquestioned, famous because of long history*, yakni sesuatu yang memiliki kualitas tertinggi, punya nilai atau posisi yang terkenal, dan tidak perlu dipertanyakan, karena ekstitensinya secara historis sudah lama. Lihat A.S. Hornby, *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English*, Oxford: Oxford University Press, 1974, hal. 152

¹³⁵ Istilah modern dalam bahasa Arab biasa disebut *al-hadits*. Biasanya merujuk kepada sesuatu yang terkini dan baru. Sementara istilah kontemporer dalam bahasa Arab disebut *al-mu'ashir*, berarti pada masa kini atau dewasa ini. Dalam kamus *Cambridge Advance Learner's Dictionary*, istilah modern adalah kata sifat yang berarti *relating to*

pengertian klasik dalam sejarah peradaban barat. Istilah klasik dalam sejarah penafsiran Al-Qur'an dimulai pada abad ke-I H, yakni pada masa Rasulullah dan sahabat, hingga pada abad ke-II H, yakni pada era *tabi'in* bahkan hingga awal era *tabi' at-tabi'in*. Selanjutnya masa pertengahan, perkembangan tafsir sudah dirintis sejak akhir abad ke-II H. Masa pertengahan perkembangan tafsir secara histori-kronologis baru mencuat sekitar abad ke-III H sampai abad ke-VII/VIII H. Sedangkan masa Modern-Kontemporer dimulai sejak abad ke-XII H hingga sekarang.¹³⁶ Melalui periodisasi perkembangan tafsir ini, kita bisa melihat bagaimana transformasi dan perkembangan *ad-Dakhil* dalam penafsiran hingga menjadi sebuah disiplin keilmuan tersendiri.

Muhammad Husain adz-Dzahaby dalam kitab *at-Tafsir wa al-Mufasssirun* membagi periodisasi tafsir Al-Qur'an pada era klasik menjadi tiga periode, yaitu: 1) Tafsir al-Qur'an Masa Nabi Saw dan Sahabat, 2) Tafsir al-Qur'an Masa Tabi'in, dan 3) Tafsir al-Qur'an Masa Kodifikasi (*at-tafsir fi ushul al-tadwin*).¹³⁷ Berangkat dari teori adz-Dzahaby tersebut, maka secara kronologis, madzab tafsir periode klasik muncul pada masa Nabi Muhammad, Sahabat, Tabi'in, dan bahkan juga tabi' tabi'in. Madzhab tafsir periode klasik adalah kecenderungan tafsir yang muncul dan berkembang pada masa Rasulullah sampai masa pembukuan tafsir, yakni Abad I Hijriah, yaitu akhir masa Daulah Bani Umayyah atau awal Daulah Bani Abbasiyah.¹³⁸

Awal munculnya tafsir Al-Qur'an periode klasik terjadi di era Nabi Saw, yakni sejak al-Qur'an diturunkan. Sejak Al-Qur'an diturunkan kepadanya, maka sejak itu beliau melakukan proses dan praktik penafsiran untuk menjelaskan Al-Qur'an kepada para sahabat. Beliau disebut sebagai *the first interpreter of the Quran* (orang pertama yang menafsirkan Al-Qur'an).¹³⁹ Tentu beliau adalah sosok yang dianggap paling otoritatif untuk menjelaskan Al-Qur'an kepada umatnya. Otoritas penafsiran pada

people or things from modern times and not from a time in the past, yakni terkait dengan orang atau sesuatu yang di masa modern, bukan masa lampau. Modern juga bisa berarti *designed and made using the most exist recent ideas and methods, seeks to find new forms of expression and rejects traditional*, yaitu sesuatu yang dirancang atau dibuat dengan menggunakan ide-ide dan metode baru, mencari sesuatu untuk menemukan bentuk ekspresi dan menolak yang tradisional. Lihat Cambridge University, *Cambridge Advance Learner's Dictionary*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008, hal. 156.

¹³⁶ Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir Al-'Qur'an*, Yogyakarta: Adab Press, 2014, hal. 145

¹³⁷ Muhammad Husain adz-Dzahabi, *at-Tafsir wa al-Mufasssirun*, Juz 1, Beirut: Dar al-Fikr, 1976, hal. 98

¹³⁸ Abdullah Saeed, *Islamic Thought an Introduction*, London: Routledge, 2006, hal. 27

¹³⁹ Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir Al-'Qur'an*, Yogyakarta: Adab Press, 2014, hal. 41

saat itu ada di tangan Nabi Muhammad sendiri. Selama Nabi masih hidup, para sahabat hampir dikatakan tidak ada yang berani menafsirkan Al-Qur'an dengan pendapatnya sendiri.¹⁴⁰ Hal ini disebabkan tugas untuk menjelaskan Al-Qur'an ada pada beliau dan mendapat garansi dari Tuhan langsung, sebagaimana firman Allah:

Jika dilihat dari sisi bentuk penafsirannya, penjelasan Nabi Muhammad terhadap Al-Qur'an dapat berupa tafsir verbal (*sunnah qauliyyah*), tafsir aktual (*sunnah fi'liyyah*) dan dapat juga berupa tafsir dengan keputusan/konfirmasi atas praktik sahabat (*sunnah taqririyyah*). Selain itu, motif penasiran Nabi juga terbagi menjadi tiga, yakni *at-tafsir al-irsyâdi*¹⁴¹ (Arahan), *at-tafsir at-tathbiqî*¹⁴² (petunjuk pelaksanaan), dan *at-tafsîr at-tashhîhî*¹⁴³ (koreksi). Sedangkan, jenis tafsir Nabi Muhammad terhadap Al-Qur'an dapat dipetakan menjadi empat jenis, yakni *bayân at-ta'rif*¹⁴⁴, *bayân tafshîlî*¹⁴⁵, *bayân tausî*¹⁴⁶, dan *bayân tamtsîlî*¹⁴⁷. Dari

¹⁴⁰ Ahmad Amin, *Duhâ' al-Islâm*, Mesir: Lajnah at-Ta'lif wa an-Nasyr, 1935, hal. 289

¹⁴¹ Contohnya adalah ketika Rasulullah mengarahkan pemahaman Q.S.Ali Imran/3:92. Ketika ayat tersebut turun, Rasulullah mengarahkan kepada salah satu sahabat yang bertanya, yaitu Abu Thalhaf. Rasulullah mengatakan bahwa infaq atau shadaqah harus melihat sasaran yang terdekat terlebih dahulu, yaitu kerabat atau keluarga. Lihat Ibn Jari at-Thabari, *Tafsîr at-Thabari*, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, t.th., hal. 246

¹⁴² Contohnya adalah Rasulullah menjelaskan tata cara ibadah haji yang terdapat dalam Q.S. al-Baqarah/2:125 dan 157. terkait ayat tersebut, Rasulullah memberikan penjelasan dengan mencontohkan langsung. Rasulullah ketika thawaf membaca sebuah ayat, dilanjutkan dengan sholat di belakang maqam Ibrahim, lalu mendatangi batu hitam dan menyentuhnya, kemudian Rasulullah menjelaskan bahwa thawaf dimulai dari bukit shafa. Lihat al-Tirmidzi, *Sunan al-Tirmidzî*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th., hal. 227

¹⁴³ Contohnya adalah ketika Rasulullah mengoreksi kesalah-fahaman yang dilakukan oleh sahabat bernama 'Ady ibn Hatim ketika memahami Q.S.al-Baqarah/2:187. Kata *al-khayth al-abyadh* (benang putih) dan *al-khayth al-aswad* (benang hitam) dalam ayat tersebut merupakan metafora (*majaz*) dari proses munculnya fajar dan mulainya waktu malam. Lihat Muhammad Husain adz-Dzahabi, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, Juz 1, Beirut: Dar al-Fikr, 1976, hal. 35

¹⁴⁴ Maksudnya adalah Nabi Muhammad menjelaskan satu term dalam Al-Quran. Contohnya adalah Q.S.al-Kautsar/108:1. Nabi Muhammad mendefinisikan bahwa "al-Kautsar" adalah sungai di surga yang kedua tepinya dilapisi dengan mutiara. Lihat al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, Beirut: Dar al-Fikr, t.th., hal. 343.

¹⁴⁵ Maksudnya adalah penjelasan yang bersifat rincian mengenai konsep-konsep yang terkandung dalam sebuah lafadz. Contohnya adalah Q.S.asy-Syura/42:30. Nabi Muhammad menafsirkan kata "*mushibah*" pada ayat tersebut dengan memerinci, yaitu '*uqubah* (siksaan), *al-maradh* (sakit atau penyakit), *al-nakhbah* (bencana), dan *al-balâ'* (cobaan) di dunia ini. Lihat Ibn Katsir, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Adzîm*, Beirut: Dâr Ihyâ' at-Turâts al-'Araby, t.th., hal. 189.

¹⁴⁶ *Bayân tausî'* yakni penjelasan yang sifatnya memperluas pengertian yang terkandung dalam suatu term atau istilah. Misalnya Q.S.Ghafir/40:60. Kata *ad-du'a* yang dalam ayat tertulis *ud'uni* diartikan oleh Nabi Muhammad dengan "beribadahkan kalian". Lihat al-Tirmidzî, *Sunan al-Tirmidzî*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th., hal. 229

macam-macam penafsiran Nabi Muhammad ini belum terindikasi adanya *ad-Dakhîl*. Karena semua hal yang bersumber dari Nabi pasti dikategorikan sebagai *al-ashîl* (autentik). Selain itu, penjelasan Nabi juga menjadi perintah langsung dari Allah, sehingga menjadi sebuah landasar agama tersendiri.¹⁴⁸

Pasca wafatnya Nabi Muhammad, proses penafsiran dilanjutkan oleh generasi sesudahnya, yakni para sahabat. Setelah menerima tuntunan dan pengajaran tafsir dari Nabi Muhammad, mereka menjelaskan apa saja yang telah mereka dapatkan ketika memahami Al-Qur'an. Oleh karena itu, pemahaman para sahabat atas Al-Qur'an masih merujuk dari penjelasan Nabi Muhammad berupa hadis atau sunnah.¹⁴⁹ Dari sini dapat dipahami bahwa hadis itu tidak bisa dipisahkan dalam konteks penafsiran. Keduanya ibarat dua sisi mata uang, yang bisa dibedakan, tapi tak bisa dipisahkan. Beberapa sahabat yang menekuni dan menonjol di bidang tafsir setelah Nabi Muhammad wafat adalah Abdullah ibn Abbâs (W. 687 M), Abdullah ibn Mas'ûd (w. 653 M), Ubay ibn Ka'b (W. 640 M) dan Zayd ibn Tsâbit (w. 665M.).

Pola dan isi penafsiran yang dilakukan oleh sahabat hampir sama dengan era Nabi Muhammad. Hal itu dikarenakan penafsiran para sahabat didapatkan dari riwayat yang diterima, baik langsung dari Nabi Muhammad atau melalui sahabat lain yang lebih intensif belajar tafsir dari Nabi. Selain itu, tafsir para sahabat masih disampaikan secara oral. Ibn Abbâs dipandang sebagai tokoh yang paling terkemuka dari sekian banyak sahabat Nabi.¹⁵⁰ Beliau diberi gelar *Tarjumân al-Qur'ân* (penerjemah al-Qur'an) dan dianggap sebagai peletak dasar disiplin ilmu tafsir.¹⁵¹

¹⁴⁷ *Bayân Tamtsîli* yaitu Nabi Muhammad memberikan contoh sesuai dengan konteks pada saat itu. Contohnya adalah Q.S.al-Anfal/8:60. Dalam ayat tersebut, kata "*quwwah*" diartikan oleh Nabi dengan memanah (*arramyu*). Lihat al-Tirmîdzî, *Sunan al-Tirmidzî*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th., hal. 348

¹⁴⁸ Abdul Wahhab Fayed, *al-Dakhîl fî Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm*, Kairo: Matba'ah al-Hadharah al-'Arabiyah, 1978, Juz 1, hal. 19

¹⁴⁹ Muhammad Husain adz-Dzahabi, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, Juz 1, Beirut: Dâr al-Fikr, 1976, hal. 47

¹⁵⁰ Ada beberapa faktor mengapa Ibn Abbâs sangat menonjol di bidang tafsir dibanding sahabat-sahabat lain. Pertama, berkat doa Nabi Saw. yang pernah mendoakannya *Allahumma faqqihhu ad-dîn wa 'allimhu at-ta'wil'*! Kedua, Ia dekat dengan Umar ibn Khattab, seorang sahabat senior yang memberikan motivasi agar menekuni bidang tafsir. Ketika, intensitas pertemuan Ibn'Abbâs dengan tokoh-tokoh sahabat yang lain sangat kuat dan berlangsung lama. Lihat Muhammad Abdullah ibn Ali al-Khudhri, *Tafsîr at-Tabî'in*, Riyadh: Dar al-Wathan li an-Nasyr, 1999, hal. 374-384

¹⁵¹ Mujâhid Muhammad Ash-Shawwâf, *Early Tafsir: A Survey of Qur'anic Contemporary up to A.H.150*, dalam *Islamic Perspective Studies*, London: The Islamic Foundation, 1979, hal. 139

Lebih jauh terdapat perbedaan pendapat di kalangan para ulama terkait dengan kualitas pemahaman sahabat terhadap Al-Qur'an. Sebagian berpendapat bahwa semua sahabat sama pemahamannya terhadap ayat Al-Qur'an. Argumentasinya adalah karena Al-Qur'an diturunkan dalam bahasa Arab, yang *notebene* merupakan bahasa asli para sahabat sendiri.¹⁵² Namun, ada ulama lain berkata bahwa orang Arab termasuk juga para sahabat, tidak sama pengertian dan pemahamannya terhadap Al-Qur'an. Meskipun Al-Qur'an diturunkan dengan bahasa Arab, akan tetapi di dalamnya juga terdapat lafadz-lafadz *gharib* (asing) dan *musykil* (sulit) yang hanya dapat diketahui dengan mendapatkan pemahaman atau penjelasan dari Nabi.¹⁵³

Oleh karena itu, sumber penafsiran sahabat tidak hanya dari riwayat Nabi Muhammad saja. Ketika mereka tidak menemukan petunjuk dari Al-Qur'an dan hadis Nabi, maka mereka akan mencari dari sumber yang lain. Sumber penafsiran sahabat selain Al-Qur'an dan sunnah adalah *ijtihad/akal*, ragam *qira'at*, dan keterangan dari ahli kitab (kisah israiliyah).¹⁵⁴ Melalui sumber-sumber inilah, beberapa penafsiran sahabat kemudian patut untuk dicurigai adanya susupan-susupan (*ad-dakhil*) yang bertentangan dengan syari'at Islam. Karena, menurut Fayed, ijtihad dan kisah-kisah israiliyah yang bertentangan dengan Al-Quran, sunnah, dan kebenaran yang sesuai data, maka dapat dikategorikan sebagai susupan (*ad-dakhil*).¹⁵⁵ Konsekuensinya jika keterangan dari ahli kitab tersebut sesuai antara Al-Qur'an, sunnah, dan kebenaran yang sesuai data, maka dapat diterima, namun jika bertentangan, maka harus ditolak.

Sebagai contoh, Ibnu Abbâs kadang menafsirkan Al-Qur'an dengan informasi dari tokoh-tokoh Ahli Kitab yang telah masuk Islam dan mengamalkan Islam dengan baik. Menurut Goldziher, Ibnu Abbâs telah mengutip secara bebas dan tanpa batas dari ahli kitab.¹⁵⁶ Tuduhan serupa juga dilontarkan oleh Ahmad Amin.¹⁵⁷ Namun, hal itu disanggah oleh Muhammad Husain adz-Dzahabi yang mengatakan bahwa Ibnu Abbâs seperti halnya sahabat yang lain, tidak akan bertanya kepada tokoh tokoh

¹⁵² Manna' al-Qaththân, *Mabâhith Fi 'Ulûm al-Qur'ân*, Beirut: Mansyurat al-'Ashr al-Hadits, hal. 334

¹⁵³ Muhammad Husain adz-Dzahabi, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, Juz 1, Beirut: Dar al-Fikr, 1976, hal. 59-60

¹⁵⁴ Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir Al-'Qur'an*, Yogyakarta: Adab Press, 2014, hal. 57-64

¹⁵⁵ Abdul Wahhab Fâyed, *al-Dakhîl fî Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm*, Kairo: Matba'ah al-Hadhârah al-'Arabiyah, 1978, Juz 1, hal. 67

¹⁵⁶ Ignaz Goldziher, *Madzâhib at-Tafsîr al-Islamy*, Beirut: Maktabah al-Khanji, 1955, hal. 3

¹⁵⁷ Ahmad Amin, *Fajr al-Islâm*, Mesir: Maktabah an-Nahdhah al-Mishriyyah, 1975, hal. 167

Yahudi yang percaya pada Islam tentang sesuatu yang berhubungan dengan masalah akidah atau berkaitan dengan pokok-pokok agama atau cabang-cabangnya. Akan tetapi ia hanya menerima keterangan yang tidak diragukan lagi kebenarannya mengenai kisah dan cerita orang-orang dahulu.¹⁵⁸ Melalui keterangan ini, dapat disimpulkan jika kisah *isrâ'iliyyah* yang dicantumkan dalam penafsiran tidak semua tertolak, selama sesuai dengan koridor kebenaran Al-Qur'an dan hadis.

Keterangan ahli kitab sebagaimana diketahui bahwa dalam beberapa masalah tertentu terdapat persamaan antara Al-Qur'an dengan Taurat dan Injil, seperti dalam hal sama-sama memuat cerita-cerita para Nabi dan umat-umat terdahulu.¹⁵⁹ Namun, seringkali Al-Qur'an menggambarkan cerita-cerita tersebut tidak detail, bahkan biasanya hanya secara global. Informasi terkait tempat, nama-nama tokoh, dan alur ceritanya kadang-kadang disamarkan.¹⁶⁰ Hal itu karena Al-Qur'an bukan buku sejarah yang hendak menceritakan suatu peristiwa berdasarkan kronologis secara detail dan spesifik.¹⁶¹

Akibat dari ke-global-an beberapa cerita dalam Al-Quran, sebagian para sahabat mencari tahu akan detail kisah-kisah yang dalam Al-Qur'an. Mereka kemudian mengambil banyak cerita dari ahli kitab yang telah masuk Islam, seperti Abdullah bin Salam, Ka'ab al-Akhbar, dan Wahhab bin Munabbih. Pengambilan cerita tersebut mungkin saja karena "terpaksa", sebab Nabi Muhammad tidak menjelaskannya secara detil.¹⁶² Adanya sumber penafsiran dari luar tersebutlah yang menyebabkan masuknya infiltrasi (*ad-dakhil*) yang perlu dianalisa oleh para pengamat tafsir.

¹⁵⁸ Muhammad Husain adz-Dzahabi, *at-Tafsir wa al-Mufasssirûn*, Juz 1, Beirut: Dar al-Fikr, 1976, hal. 70-74

¹⁵⁹ Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir Al-'Qur'an*, Yogyakarta: Adab Press, 2014, hal. 63

¹⁶⁰ Contoh kisah Al-Qur'an yang diuraikan secara singkat adalah tentang Harut dan Marut serta Ya'juj dan Ma'juj. Sedangkan kisah dalam Al-Qur'an yang dianggap relatif lebih rinci uraiannya adalah kisah Nabi Yusuf.

¹⁶¹ Muhammad Arkoun, *Berbagai Pembacaan Al-Qur'an*, diterjemahkan oleh Machasin, Jakarta: INIS, 1997, hal. 32

¹⁶² Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir Al-'Qur'an*, Yogyakarta: Adab Press, 2014, hal. 63

BAB III

BIOGRAFI DAN SISTEMATIKA PENULISAN KITAB

A. Biografi Ahmad Sanusi

1. Latar Belakang Keluarga

Ahmad Sanusi dilahirkan di di Desa Cantayan.¹ Kecamatan Cantayan, Kabupaten Sukabumi, pada malam Jum'at, tanggal 18 September 1888 M bertepatan dengan tanggal 12 Muharram 1306 H.² Ahmad Sanusi merupakan putra dari sepasang suami istri, Abdurrohman dan Empok. Ayahnya merupakan seorang *ajengan* dari Cantayan. Berdasarkan cerita yang berkembang di lingkungan keluarga dan masyarakat, KH. Abdurrahman berasal dari Sukapura (Tasikmalaya). KH. Abdurrahman merupakan keturunan Syekh Abdul Muhyi, seorang tokoh penyebar agama Islam di daerah Tasikmalaya Selatan yang berpusat di Pamijahan.³

Ahmad Sanusi merupakan anak ketiga dari delapan bersaudara buah cinta KH. Abdurrahman dengan Empok, istrinya yang pertama Ahmad Sanusi memiliki dua orang kakak, yaitu Iting (perempuan) dan Abdullah (laki-laki), serta memiliki lima orang adik yang masing-

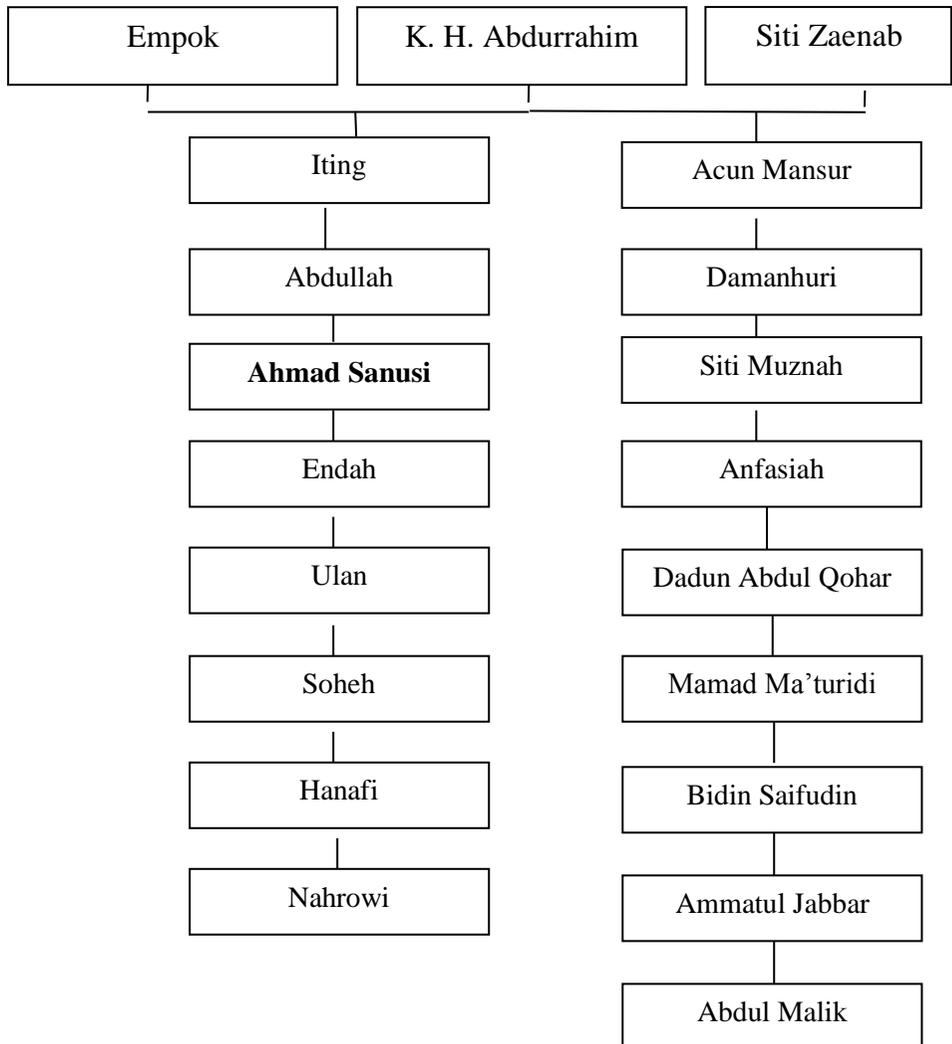
¹ Daerah tersebut dulunya bernama Kampung Cantayan, Desa Cantayan, Onderdistrik Cikembar, Distrik Cibadak, Afdeling Sukabumi. Lihat Sulasman, *K.H. Ahmad Sanusi (1889-1950); Berjuang dari Pesantren ke Parlemen*, Bandung: PW PUI Jawa Barat, 2007, hal. 20

² H. Munandi Shaleh, *K.H. Ahmad Sanusi "Pemikiran dan Perjuangannya dalam Pergerakan Nasional"*, Tangerang ; Jelajah Nusa, 2016, Cet. Ke-4, hal. 2-3

³ Sulasman, *K. H. Ahmad Sanusi (1889-1950); Berjuang dari Pesantren ke Parlemen*, Bandung: PW PUI Jawa Barat 2007, hal. 20

masing bernama Ulan, Nahrowi, Soleh, Kahfi, dan Endah. Selain itu, KH. Abdurrahim pun memiliki enam orang anak hasil pernikahannya dengan Eno, istri keduanya. Keenam anaknya masing-masing bernama Muhammad Mansyur, Ahmad Damanhuri, Dadun Abdul Qohar, Muhammad Maturidi, Bidin Saefudin, dan Bidi Malakah. Adapun pernikahannya dengan Oyo, istri ketiganya, KH. Abdurrahim tidak dikaruniai anak.⁴

Berikut gambar silsilah dari Ahmad Sanusi:



⁴ Sulasman, *K. H. Ahmad Sanusi (1889-1950); Berjuang dari Pesantren ke Parlemen*, Bandung: PW PUI Jawa Barat 2007, hal. 21-22

Sebagai seorang anak *Ajengan*, sejak kecil K.H. Ahmad Sanusi beserta seluruh saudaranya di didik dalam lingkungan yang religius. Proses pendidikan agama yang di terima Ahmad Sanusi di lakukan secara langsung oleh orang tuanya sampai usia 16 tahun yang pada waktu itu telah mendirikan sebuah pesantren, yang bernama pesantren Cantayan.⁵ Pendidikan tersebut meliputi membaca Al-Qur`an dan menghafalkannya, praktik ibadah, dan keilmuan yang lainnya hingga menggembala hewan-hewan.⁶

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. Adapun pesantren yang pernah beliau kunjungi diantaranya:⁷

- a. Pesantren Selajambe (Cisaat Sukabumi), pimpinan Ajengan Soleh/Ajengan Anwar, lamanya nyantri lebih kurang sekitar 6 (enam) bulan;
- b. Pesantren Sukamantri (Cisaat Sukabumi), pimpinan Ajengan Muhammad Siddiq, lamanya nyantri lebih kurang sekitar 2 (dua) bulan;
- c. Pesantren Sukaraja (Sukaraja Sukabumi), pimpinan Ajengan Sulaeman/Ajengan Hafidz, lamanya nyantri lebih kurang sekitar 6 (enam) bulan;
- d. Pesantren Cilaku (Cianjur) untuk belajar ilmu tasawuf, lamanya nyantri lebih kurang sekitar dua belas bulan;
- e. Pesantren Ciajag (Cianjur) lamanya nyantri lebih kurang sekitar 5 (lima) bulan
- f. Pesantren Gentur Warung Kondang (Cianjur) pimpinan Ajengan Ahmad Syatibi dan Ajengan Qurtobi lamanya nyantri lebih kurang sekitar 6 (enam) bulan;
- g. Pesantren Bunasih (Cianjur), lamanya nyantri lebih kurang sekitar 3 (tiga) bulan;
- h. Pesantren Kresek Blubur Limbangan (Garut), lamanya nyantri lebih kurang sekitar 7 (tujuh) bulan;

⁵ Miftahul Falah, *Riwayat Perjuangan k.h. Ahmad Sanusi*, Sukabumi: Masyarakat Sejarawan Indonesia Cabang Jawa Barat bekerja sama dengan Pemerintah Kota Sukabumi, 2009, hal. 14

⁶ Mafri Amir, *Literatur Tafsir Indonesia*, Ciputat: Madzhab Ciputat, 2013, cet. Ke-2, hal. 87

⁷ H. Munandi Shaleh, *K.H. Ahmad Sanusi "Pemikiran dan Perjuangannya dalam Pergerakan Nasional"*, Tangerang ; Jelajah Nusa, 2016, Cet. Ke-4, hal. 3-4

- i. Pesantren Sumursari (Garut), lamanya nyantri lebih kurang sekitar 4 (empat) bulan;
- j. Pesantren Gudang (Tasikmalaya) pimpinan K.H. R. Suja'i, lamanya nyantri lebih kurang sekitar dua belas bulan.

Waktu untuk menimba ilmu di pesantren sekitar 4,5 tahun. Dengan demikian, kegiatan *mesantren* yang dijalani Ahmad Sanusi di sebuah pesantren rata-rata selama 6 bulan di setiap pesantren.⁸

Sejak muda keberanian K.H. Ahmad Sanusi untuk berbeda pendapat sudah terlihat. Dikisahkan bahwa ketika ia belajar di Pesantren Gentur, ia pernah dianggap murtad oleh santri-santri lain, karena berani menyanggah pendapat gurunya, Ajengan Ahmad Syatibi, saat ia belajar ilmu *manthik* (logika), menurutnya apa yang disampaikan oleh sang kyai berbeda dengan apa yang ia baca dalam *kitab kuning* termasuk kitab yang dipakai dalam pelajaran itu.⁹

Setelah melalanguana ke berbagai pesantren, pada tahun 1909, Ahmad Sanusi kembali ke Sukabumi dan masuk pesantren Babakan Selawi Baros Sulabumi. Ketika nyantri di Babakan Selaawi Ahmad Sanusi bertemu dengan seorang gadis yang bernama siti Djuwariyah putri K.H. Affandi dari Kebon Pedes, akhirnya pada tahun 1910 beliau menikahi gadis tersebut.¹⁰

Beberapa bulan setelah menikah, pada tahun 1910 Ahmad Sanusi beserta istri berangkat ke Mekkah al-Mukarromah untuk menunaikan ibadah haji ke Baitullah sambil bermukim selama 5 tahun untuk memperdalam ilmu pengetahuan agama Islam.¹¹

Selain menikahi Hj. Siti Juwariyah, H. Ahmad Sanusi pun menikahi Siti Soewaedah dan Siti Halimah. Dari ketiga pernikahannya itu, H. Ahmad Sanusi dikaruniai anak sebanyak 19 orang. Sampai tahun 1942, sembilan orang anaknya telah meninggal dunia. Dengan demikian, sampai tahun tersebut, anak-anak H. Ahmad Sanusi yang masih hidup tinggal sepuluh orang, sebagaimana ia laporkan kepada Pemerintah Militer Jepang ketika mengisi form *Pendaftaran Orang Indonesia jang Terkemoeka jang ada di Djawa*. Selengkapnya, H. Ahmad Sanusi mengisi form itu sebagai berikut.

Semoeanja ada 19 orang, jang masi hidoep ada 10 orang.

⁸ Mafri Amir, *Literatur Tafsir Indonesia*, Ciputat: Madzhab Ciputat, 2013, cet. Ke-2, hal. 88

⁹ Mohammad Iskandar, *Para Pengemban Amanah*, Yogyakarta: Matabangsa, 2001, cet. Ke-1, hal. 109

¹⁰ H. Munandi Shaleh, *K.H. Ahmad Sanusi "Pemikiran dan Perjuangannya dalam Pergerakan Nasional"*, Tangerang ; Jelajah Nusa, 2016, Cet. Ke-4, hal. 4

¹¹ Miftahul Falah, *Riwayat Perjuangan K.H. Ahmad Sanusi*, Sukabumi: Masyarakat Sejarawan Indonesia Cabang Jawa Barat bekerja sama dengan Pemerintah Kota Sukabumi, 2009, hal. 23

- a. A. Zarkasji, lahir hari Saptoe tanggal 27 ... taohen 1335 H.
- b. A. Badri, lahir hari Chamis tanggal 28 boelan Hadji taohen 1338 H.
- c. M. Djoewa'eni, lahir hari Djoem'ah tanggal 8 boelan Moeloed taohen 1340H.
- d. Nadjmoeddin, lahir hari Raboe tanggal 26 Djoemadil Akhir taohen 1344 H.
- e. Hafidoedin, lahir hari Djoem'ah tanggal 28 Moeloed taohen 1349H.
- f. Kamaloedin, lahir hari Rebo tanggal 15 boelan Hapit taohen 1352 H.
- g. M. Solahoeddin, lahir hari malam Selasa tanggal 8 boelan Sja'ban 1354 H.
- h. Siti Aminah Cholidah, lahir hari malam Ahad tanggal Moeharam taohen 1357 H.
- i. Siti Maryam, lahir hari hari Saptoe tanggal 16 boelan Djoemadil Awal taohen 1346 H.
- j. Noeroddin, lahir hari malam Senen tanggal Djoemadil Awal taohen 1359.¹²

Sumber lain mengatakan bahwa K. H. Ahmad Sanusi memiliki istri lebih dari tiga dan belasan orang anak (Iskandar, 1993: 20). Bahkan Sulasman (2007: 28-29) menyebutkan bahwa K. H. Ahmad Sanusi memiliki 22 orang anak dari enam orang istrinya.

Di Mekkah ia berguru langsung kepada beberapa mufti mazhab Syafi'i untuk ditimba ilmunya maupun dijadikan teman diskusi dalam berbagai bidang, diantaranya:¹³

- a. Dari Kalangan Ulama:
 - 1) Syaikh Saleh Bafadil
 - 2) Syaikh Maliki,
 - 3) Syaikh 'Ali al-Tayyibi,
 - 4) Syaikh Sa'id Jawani
 - 5) Haji Muhammad Junaedi,
 - 6) Haji Abdullah Jawawi
 - 7) Haji Mukhtar
- b. Dari Kalangan Kaum Pergerakan:
 - 1) K.H Abdul Halim (Tokoh Pendiri PUI Majalengka)
 - 2) Raden Haji Abdul Muluk (Tokoh SI)
 - 3) K.H Abdul Wahab Hasbullah (Tokoh pendiri NU)
 - 4) K.H Mas Mansyur (Tokoh Muhammadiyah)

¹² Siti Halimah, *Daftar Orang-Orang Indonesia Terkemuka di Djawa*. R. A. 31. No. 2119. Lihat Lulu Zakiyatun Nufus, *Konsep Jihad dalam Perspektif AL-Qur'an (Kajian Tafsir Tamsiyatul Muslimin fi Kalam Rabbil Alamin Karya KH. Ahmad Sanusi)*, Skripsi tidak diterbitkan, Fakultas Ushuluddin Institut Ilmu AL-Qur'an (IIQ) Jakarta, 2017, hal. 40

¹³ H. Munandi Shaleh, *K.H. Ahmad Sanusi "Pemikiran dan Perjuangannya dalam Pergerakan Nasional"*, Tangerang ; Jelajah Nusa, 2016, Cet. Ke-4, hal. 5

Sekembalinya dari Mekah pada bulan Juli 1915 Ahmad Sanusi kembali ke Pesantren Cantayan dan membantu pekerjaan ayahnya mengajar para santri. Gaya mengajar yang ia terapkan kepada santri dan jama'ahnya berbeda dengan gaya mengajar Kyai lain pada umumnya, sehingga materi yang disampaikan dapat diterima relatif dengan mudah oleh santri dan jama'ahnya, maka tidak heran dalam kurun waktu kurang lebih empat tahun sejak kepulangannya dari Mekah, nama Ahmad Sanusi dengan cepat dikenal oleh masyarakat, sehingga ia mendapat julukan Ajengan Cantayan. Julukan ini pertama kali diberikan oleh masyarakat kepada ayahnya kemudian kepada Ahmad Sanusi.¹⁴ Selain itu Ia juga aktif di Sarekat Islam Sukabumi sebagai *Adviseur*. Walau sejak tahun 1916 ia sudah mengundurkan diri dari organisasi tersebut.¹⁵

Pengaruhnya di wilayah Sukabumi lebih terasa ketika pada tahun 1917 ia mulai menerbitkan sebuah buku yang berjudul *Al-Lu'lu' An-Nadîd*, sebuah kitab yang menguraikan persoalan tauhîd dalam bentuk tanya jawab. Ini adalah buku pertama yang ditulis oleh Ahmad Sanusi ketika ia kembali ke tanah kelahirannya. Setelah buku itu beredar luas, Ahmad Sanusi mulai dikenal oleh kalangan di wilayah ini yang lebih luas lagi cakupannya. Akibatnya banyak para santri yang mulai membanjiri pesantren ayahnya sehingga kapasitas pesantren itu tidak dapat menampung lagi. Kemudian ayahnya menganjurkan Ahmad Sanusi untuk mendirikan pesantren sendiri di daerah Genteng, Sukabumi yang kemudian dikenal dengan Pesantren Genteng.¹⁶

Pada tahun 1922 K.H. Ahmad Sanusi membangun pesantrennya sendiri di kampung Genteng tidak jauh dari pesantren ayahnya.¹⁷ Alasan Ia membangun pesantren sendiri karena ia tidak mau melibatkan pesantren Cantayan dan ayahnya dengan kasus-kasus politik yang ia hadapi akibat hubungan masa lalunya dengan SI.

¹⁴ Mohammad Iskandar, *Para Pengemban Amanah*, Yogyakarta: Matabangsa, 2001, cet. Ke-1, hal. 86

¹⁵ Alasan pengunduran dirinya dari SI adalah karena ia tidak mengerti politik SI. SI pada waktu itu memang telah berubah menjadi partai politik dan menjadi bola panas bagi siapapun yang berinteraksi dengannya. K.H. Ahmad Sanusi melihat keterlibatannya dengan SI tidak membawa keuntungan baginya sebagai seorang ulama. Apalagi permohonannya agar petinggi SI teguh menjalankan agama dan betul-betul memajukan ekonomi-ekonomi anggotanya tidak diindahkan. Lihat Mohammad Iskandar, *Para Pengemban Amanah, Para Pengemban Amanah*, Yogyakarta: Matabangsa, 2001, cet. Ke-1, hal. 138-139

¹⁶ Lulu Zakiyatun Nufus, *Konsep Jihad dalam Perspektif AL-Qur'an (Kajian Tafsir Tamsyiyatul Muslimin fi Kalamî Rabbil Alamin Karya KH. Ahmad Sanusi)*, Skripsi tidak diterbitkan, Fakultas Ushuluddin Institut Ilmu AL-Qur'an (IIQ) Jakarta, 2017, hal. 49

¹⁷ Mohammad Iskandar, *Para Pengemban Amanah*, Yogyakarta: Matabangsa, 2001, cet. Ke-1, hal. 87

Keterlibatannya yang singkat dengan SI memang telah menjadi alasan klise Belanda untuk beberapa kali menangkap dan akhirnya mengasingkan K.H. Ahmad Sanusi ke *Batavia Centrum* pada tahun 1928.¹⁸ Padahal alasan sesungguhnya bukan itu. Ia di tangkap dan di asingkan ke Batavia Centrum karena dituduh telah melakukan tindakan merongrong dan mengecilkan kewajiban pemerintah.¹⁹

Pesantren Genteng bagi Ahmad Sanusi dijadikan tempat untuk merefleksikan dan memformulasikan ide-ide yang terkandung dalam Al-Qur'an. Maka, tak heran kalau Ahmad Sanusi menjadikan tafsir sebagai mata pelajaran yang utama di Pesantren Genteng. Sebelumnya juga di pesantren ayahnya di Cantayan ia memegang spesialisasi pelajaran tafsir, di mana ia menekankan dalam mengajar tafsir itu agar ajaran-ajaran Islam di Sukabumi khususnya dan di priangan umumnya dapat terlihat membumi. Keinginannya itu bukan hanya sebatas teori saja, lebih jauh lagi ia mengimplementasikannya dalam bentuk aksi.

Misalnya ia berani mengkritisi intitusi-institusi keagamaan yang dibentuk dan dilegitimasi oleh pemerintah Belanda sebagai lembaga kepenghuluan mengenai zakat dan selamatan Di antara pemikiran-pemikiran kritisnya ini adalah:

a. Tentang Masalah Zakat

Ahmad Sanusi berpendapat bahwa masalah zakat fitrah dan zakat maal adalah urusan umat Islam bukan urusan pemerintah. *'âmil* yang bertugas mengumpulkan zakat fitrah dan zakat maal adalah *'âmil* yang ditunjuk oleh masyarakat bukan *'âmil* yang ditunjuk oleh pemerintah.²⁰ Pendapat Ahmad Sanusi tersebut ternyata sangat berpengaruh di kalangan masyarakat Sukabumi. Hal tersebut dapat dilihat bahwa sampai awal tahun 1928, masyarakat yang menyerahkan zakat fitrah dan zakat maal kepada *Amil* yang ditunjuk oleh pemerintah semakin berkurang. Sebaliknya, zakat fitrah dan zakat maal yang diterima para *Amil* yang ditunjuk oleh masyarakat semakin banyak terkumpul. Sudah barang tentu, pendapat Ahmad Sanusi tentang masalah zakat ditentang keras oleh ulama pekauman yang dimotori oleh R.H. Ahmad Juwaeni, *Pengeoleo* Sukabumi, karena pendapatan mereka dari hasil penarikan zakat akan berkurang atau bahkan menjadi hilang. Mereka memandang pendapat K.H.

¹⁸ Mohammad Iskandar, *Kyai Haji Ajengan Ahmad Sanusi*, Jakarta: PB PUI, 1993, hal. 30-32

¹⁹ Mohammad Iskandar, *Para Pengemban Amanah*, Yogyakarta: Matabangsa, 2001, cet. Ke-1, hal. 122

²⁰ Miftahul Falah, *Riwayat Perjuangan K.H. Ahmad Sanusi*, Sukabumi: Masyarakat Sejarawan Indonesia Cabang Jawa Barat bekerja sama dengan Pemerintah Kota Sukabumi, 2009, hal. 53

Ahamad Sanusi sebagai fatwa yang bukan hanya menyinggung dasar hukum masalah zakat. Lebih jauh mereka berpandangan bahwa fatwa tersebut merupakan bentuk ancaman terhadap kewibawaan ulama pekauman di mata masyarakat.²¹

b. Tentang *Selamatan* bagi orang yang telah meninggal dunia

Ahmad Sanusi menolak acara *selamatan* bagi umat Islam yang telah meninggal dunia. Menurutnya upacara kematian dengan mengadakan selamatan hari ketiga, hari ketujuh, dan seterusnya, merupakan praktik keagamaan yang hukumnya makruh. Apabila upacara kematian itu dikatakan sebagai suatu ketentuan agama Islam, maka hukumnya menjadi haram karena tidak ada satupun ayat 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.²² Pendapat tersebut mendapat reaksi keras dari salah satu ulama Pekauman yaitu K.H.R. Uyek Abdullah, imam masjid Kaum Sukabumi, ia berpendapat bahwa upacara kematian dengan mengadakan selamatan hari ketiga, hari ketujuh, dan seterusnya, tidak termasuk masalah *dhiafah* dan hukumnya tidak haram. Upacara kematian dipandang sebagai salah satu bentuk sedekah bagi kaum muslimin sehingga hukumnya menjadi *wenang* (diperbolehkan). Perdebatan dua pendapat itu membuat masyarakat kebingungan. semenjak terjadi perdebatan itu, polisi selalu mengawasi aktivitas sehari-hari Ahmad Sanusi. Pengajian umum yang senantiasa digelar olehnya semakin diawasi ketat, karena pemikirannya dipandang dapat menanamkan pengaruh kuat di kalangan masyarakat. Kekhawatiran pemerintah ini tidak berlebihan karena Ahmad Sanusi tidak hanya membahas masalah keagamaan saja, akan tetapi masalah-masalah lain seperti sosial kemasyarakatan, masalah politik kenegaraan, dan lain-lain acapkali dibahas oleh *Ajengan* Genteng tersebut.²³

²¹ H. Munandi Shaleh, K.H. Ahmad Sanusi "Pemikiran dan Perjuangannya dalam Pergerakan Nasional", Tangerang: Jelajah Nusa, 2016, Cet. Ke-4 hal. 67-68

²² Miftahul Falah, *Riwayat Perjuangan K.H. Ahmad Sanusi*, Sukabumi: Masyarakat Sejarawan Indonesia Cabang Jawa Barat bekerja sama dengan Pemerintah Kota Sukabumi, 2009, hal. 42

²³ H. Munandi Shaleh, K.H. Ahmad Sanusi "Pemikiran dan Perjuangannya dalam Pergerakan Nasional", Tangerang: Jelajah Nusa, 2016, Cet. Ke-4, hal. 68-69

c. Tentang *Abdaka Maulana*

Pendapatnya tentang 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 bupati. Menurut 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 di do'akannya harus seorang pemimpin atau raja yang adil dalam konteks ibadah, bukan seorang pemimpin yang dzalim. Mendo'akan pemimpin yang dzalim haram hukumnya karena tidak sesuai dengan konteks ibadah Islam. Pandangan tersebut kemudian dikenal sebagai kasus *Abdaka Maulana* dianggap oleh para penguasa sebagai rongrongan dan ancaman terhadap kedudukan serta kewibawaan mereka.²⁴

Di samping itu, pemikiran Kritis Ahmad Sanusi lainnya adalah ia berusaha menafsirkan Al-Quran ke dalam bahasa selain bahasa Arab, padahal pada waktu itu penafsiran Al-Quran kedalam bahasa selain Arab adalah jarang dilakukan, bahkan dianggap menyalahi ajaran Islam. Tetapi Ahmad Sanusi berani menerbitkan sebuah buku tafsir yang mentransliterasi huruf Arab Al-Qur'an kedalam bahasa Indonesia dengan judul *Tamsîyyatul Muslimîn fi Kalamî Rabbil Alamîn*. sehingga ia dianggap telah menjadi kafir dan dirinya halal untuk dibunuh. Tetapi keadaan demikian tidak menyurutkan niatnya untuk menerbitkan tafsir tersebut. Karena ia berkeyakinan tindakannya itu adalah benar demi memajukan pemikiran dan apresiasi umat Islam terhadap Al-Qur'an sebagai dasar hukum pertama dalam agama Islam.²⁵

Bila skema di atas dijadikan patokan, maka K.H. Ahmad Sanusi dapat digolongkan dalam kelompok kyai tradisional yang progresif, bahkan boleh dikatakan beliau adalah pelopor dan tokoh utamanya untuk wilayah priangan barat. Ciri utama pemikiran K.H. Ahmad Sanusi adalah tradisional dalam masalah agama, modern dalam masalah duniawi. Aliran pemikiran Ahmad Sanusi dalam bidang Aqidah menganut faham *Ahli Sunnah Wal Jama'ah* yang dikenal dengan *aliran Sunni* sedangkan dalam bidang Fiqh ia menganut faham *fiqh Syafi'i*. Hal ini dilatar belakangi salah satunya

²⁴ Miftahul Falah, *Riwayat Perjuangan K.H. Ahmad Sanusi*, Sukabumi: Masyarakat Sejarawan Indonesia Cabang Jawa Barat bekerja sama dengan Pemerintah Kota Sukabumi, 2009, hal. 57-58

²⁵ Mohammad Iskandar, *Para Pengemban Amanah*, Yogyakarta: Matabangsa, 2001, cet. Ke-1, hal. 192-205

karena guru-guru beliau baik ketika ia belajar di wilayah Jawa Barat maupun ketika ia bermukim di Tanah Suci, hampir semua penganut paham *Ahli Sunnah Wal Jama'ah* dalam bidang *Aqidah*, dan bermadzhab *Syafi'i* dalam bidang *fiqh*. Demikian pula kitab-kitab yang dipelajari Ahmad Sanusi adalah kitab-kitab dari kalangan Sunni bermadzhab *Syafi'i*. Pemikiran Ahmad Sanusi dengan keberpihakan terhadap sekte Sunni dan *Fiqh Syafi'i* bukan karena ia tidak mengetahui dan mempelajari adanya aliran pemikiran *Aqidah* dan madzhab *fiqh* yang lain, akan tetapi keberpihakan tersebut merupakan sikap Ahmad Sanusi yang kemudian menempatkan dirinya dalam jajaran '*Kyai ortodoks yang progresif*'.²⁶

Jika kita lihat kembali ide-ide reformasi yang dikemukakan oleh Ahmad Sanusi, sebenarnya mempunyai kesamaan dengan yang dikemukakan reformis lainnya yang berdomisili di Jawa Barat, seperti Persatuan Islam (PERSIS) dan Majelis Ahli Sunnah Cilame (MASC).²⁷ Namun demikian, Ahmad Sanusi mengatakan bahwa pintu ijtihad masih terbuka, ia sendiri mengaku tidak berijtihad dan masih berpegang kepada Imam yang Empat, sehingga ia pun mendapat serangan dari organisasi di atas. Oleh sebab itu, Ahmad Sanusi pada waktu itu mendapat lawan dari dua arah. Disatu sisi ia bersebrangan dengan Islam tradisional yang diwakili oleh pihak pekauman, disisi lain, ia pun membela Islam tradisional dari gempuran organisasi tajdid yang mempunyai jargon "*kembali kepada Al-Qur'an dan Hadis Sahih*"

2. Karir dan Aktivitas

Selama bermukim di Makkah, selain belajar dan memperdalam ilmu agama, Ahmad Sanusi juga mulai berkecimpung dalam dunia politik. Terjunnya di bidang ini diawali dengan perjumpaannya dengan tokoh Sarekat Islam (SI) di Makkah yang bernama 'Abd Al-Muluk. Setelah memperlihatkan *statute* atau anggaran dasar organisasi Sarekat Islam (SI), Ahmad Sanusi mengatakan setuju untuk bergabung ke dalam organisasi tersebut karena di pandang memiliki tujuan yang baik, yakni tujuan akhirat dan tujuan duniawi. Peristiwa tersebut

²⁶ H. Munandi Shaleh, *K.H. Ahmad Sanusi "Pemikiran dan Perjuanganannya dalam Pergerakan Nasional"*, Tangerang: Jelajah Nusa, 2016, Cet. Ke-4, hal. 36-37

²⁷ PERSIS didirikan oleh H. Zamzam dan H. Muhammad Junus pada tanggal 17 Agustus 1923. setelah masuknya A. Hassan, organisasi ini semakin terkenal dan mulai melebarkan fahamnya ke beberapa daerah di Indonesia. Untuk lebih detil tentang PERSIS, lihat Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1944*, Jakarta: LP3ES, 1996, cet. ke-8, hal. 95-96. Sedangkan MASC, tidak ada yang tahu pasti kapan organisasi ini didirikan. Organisasi yang salah satunya dianggotai K.H. Yusuf Tojiri ini, dianggap mempunyai faham *tajdid* dan yang paling radikal dibandingkan persis. Untuk lebih detil tentang MASC, lihat Mohammad Iskandar, *Para Pengemban Amanah*, Yogyakarta: Matabangsa, 2001, cet. Ke-1, hal. 170-175

mengantarkan Ahmad Sanusi untuk terlibat dalam dunia politik.²⁸ Sehingga di sana ia mulai bergaul dan bertukar informasi dengan tokoh-tokoh pergerakan yang ada di sana yang sedikit banyaknya mempengaruhi pola pemikirannya.²⁹

Setelah selesai mencari ilmu di Tanah Suci, tahun 1915 Ahmad Sanusi kembali ke kampung halamannya untuk membantu ayahnya mengajar di pesantren Cantayan. Dia langsung ditawarkan oleh presiden Sarekat Islam (SI) Sukabumi untuk menjadi penasihat organisasi tersebut. Ia menyatakan kesediannya dengan mengajukan beberapa persyaratan, yaitu:

- a. Tidak menerima perempuan sebagai anggota,
- b. Para anggota harus secara mutlak patuh terhadap *statuten* (Anggaran Dasar),
- c. Para anggota harus berpegang teguh pada agama.³⁰
- d. Iuran anggota sebesar f 0, 10 jangan semuanya disetorkan kepada pengurus besar, iuean itu harus dibagi dua, masing-masing f 0, 05 untuk pengurus besar dan f 0, 05 lagi disimpan di kas sebagai modal organisasi untuk memajukan anggotanya dalam urusan Perdagangan atau urusan lainnya.

Persyaratan tersebut diterima oleh presiden Sarekat Islam (SI), sehingga sejak tahun 1915 Ahmad Sanusi menjadi *Adviseur* (penasehat Sarekat Islam).³¹ Namun dalam perjalanan waktu hanya 10 (sepuluh) bulan ketika persyaratan-persyaratan tersebut tidak dijalankan oleh pengurus Sarekat Islam dan merasa arah perjuangan yang dijalankan juga sudah tidak begitu jelas, maka Ahmad Sanusi tidak lama duduk sebagai Penasihat Sarekat Islam (SI). Ia mengajukan berhenti dengan alasan tidak lagi mengerti akan sepak terjang Sarekat Islam (SI).³²

²⁸ Mafri Amir, *Literatur Tafsir Indonesia*, Ciputat: Madzhab Ciputat, 2013, cet. Ke-2, hal. 90

²⁹ Keterlibatannya dengan politik ini semakin jelas ketika tahun 1914 di Makkah tersebar surat kaleng yang menyudutkan SI. Akibat tulisan ini, banyak jemaah dari Indonesia menjadi resah. Ahmad Sanusi sebagai salah satu anggota SI mulai terpanggil. Untuk merespon ini, kemudian Ahmad Sanusi menulis sebuah buku yang diberi judul *Nahrat al-Darhâm* yang isinya membeberkan kebaikan SI. Selain menulis buku, Ahmad Sanusi terlibat juga dalam perdebatan dengan ulama yang tidak begitu suka dengan SI. Lihat Mohammad Iskandar, *Kyai Haji Ajengan Ahmad Sanusi*, Jakarta: PB PUI, 1993, hal. 4-5

³⁰ H. Munandi Shaleh, *K.H. Ahmad Sanusi "Pemikiran dan Perjuangannya dalam Pergerakan Nasional"*, Tangerang ; Jelajah Nusa, 2016, Cet. Ke-4, hal. 7-8

³¹ Sulasman, *K. H. Ahmad Sanusi (1889-1950); Berjuang dari Pesantren ke Parlemen*, Bandung: PW PUI Jawa Barat 2007, hal. 18

³² SI pada waktu itu memang telah berubah menjadi partai politik dan menjadi bola panas bagi siapapun yang berinteraksi dengannya. K.H. Ahmad Sanusi juga melihat keterlibatannya dengan SI tidak membawa keuntungan baginya sebagai seorang ulama.

Kendati demikian ia masih sering berhubungan dengan Sarekat Islam (SI) lewat para santrinya yang menjadi anggota organisasi itu. Dalam rapat-rapat terbuka Sarekat Islam (SI) pun ia masih sering diundang. Mungkin karena ada hubungan semacam itulah, maka banyak pihak yang menganggap Ahmad Sanusi masih menjadi anggota Sarekat Islam (SI). Termasuk yang mempunyai anggapan demikian adalah para pejabat daerah Priangan Barat. Walaupun sejak tahun 1916 ia sudah mengundurkan diri dari organisasi tersebut, namun Belanda terus mengaitkan KH Ahmad Sanusi dengan Sarekat Islam (SI). Pada tahun 1919 ia sempat dituduh Belanda dengan tuduhan terlibat SI *Afdeling B*. Ia di tangkap karena dituduh menyebarkan pamflet dan menyembunyikan KH. Muhammad Arda'i, tokoh utama *Afdeling B* yang berhasil melarikan diri.³³

Pada tahun 1927 terjadi aksi sabotase pada jaringan kawat telepon di dua tempat yang menghubungkan kota Sukabumi, Bandung, dan Bogor. Pihak penguasa langsung mengalamatkan dalang aksi pengrusakan kepada Ahmad Sanusi, dengan alasan bahwa salah satu jaringan dirusak tempunya tidak jauh dengan pesantren genteng. Namun dari hasil pemeriksaan terhadap pelaku ternyata aksi perusakan itu dilakukan oleh Sarekat Islam (SI). Karena itu, Ahmad Sanusi pun dilepas kembali. Pada tahun 1928 Ahmad Sanusi kembali ditangkap dengan tuduhan telah membantu pemberontakan Kyai Asnawi di Menes Banten dengan cara memberikan sumbangan sebesar 600 gulden kepada Tubagus Emed anak kyai Asnawi. Akan tetapi walaupun tuduhan itu tidak terbukti pemerintah Hindia Belanda tetap memutuskan untuk mengasingkan K.H. Ahmad Sanusi ke Batavia Centrum tanpa proses pengadilan. Dengan alasan bahwa kehadirannya di Priangan Barat menjadi sumber keresahan masyarakat dan mendorong wibawa pemerintah.³⁴

Apalagi permohonannya agar petinggi SI teguh menjalankan agama dan betul-betul memajukan ekonomi anggota-anggotanya tidak diindahkan.

³³ “SI *Afdeling B*” Adalah tandingan SI pimpinan H.O.S Tjokroaminoto. Ia didirikan karena SI H.O.S Tjokroaminoto dinilai tidak teguh menjalankan Agama dan memperjuangkan rakyat. SI ini berkembang menjadi sebuah gerakan radikal anti pemerintah Belanda. Gerakan ini tercium Belanda setelah salah seorang anggotanya K.H. Muhammad Hasan Arif menolak menjual padi miliknya kepada Belanda. Penolakan ini ditanggapi Belanda secara serius. Setelah mengeksekusi K.H. Muhammad Hasan Arif dan keluarganya, Belanda mulai mencari tahu akar dar radikalsmr ini, hingga akhirnya menemukan jaringan “SI *Afdeling B*” yang melibatkan banyak kyai dari pesantren-pesantren terkenal di priangan timur. Mohammad Iskandar, *Para Pengemban Amanah*, Yogyakarta: Matabangsa, 2001, cet. Ke-1, hal. 143, 147-151

³⁴ Mohammad Iskandar, Mohammad Iskandar, *Kyai Haji Ajengan Ahmad Sanusi*, Jakarta: PB PUI, 1993, hal. 30-32

Alasan utama yang dijadikan dasar pengasingan tersebut adalah demi menjaga ketentraman umum (*rust en orde*), khususnya di daerah Priangan Barat. Pemikiran Ahmad Sanusi dinilai dapat mempengaruhi sebagian masyarakat yang nantinya bisa menjadi ladang yang sangat subur bagi satu paham revolusioner yang anti penjajah. Karena kyai itu sumbernya maka dia perlu disingkirkan agar perkembangan paham tersebut dapat dicegah sedini mungkin. Pengasingan di Batavia Centrum merupakan awal untuk memasuki babak baru bagi sejarah Ahmad Sanusi dalam kehidupan tulis menulis. Tinggal dipengasingan membuat ia tidak bisa lagi dengan para santrinya apalagi mengajar pengetahuan agama Islam. Situasi ini menjadi kesempatan sekaligus mendorong Ahmad Sanusi untuk menulis dan menerbitkan buku seperti buku tafsir, fiqh, tauhid dan lain-lain.³⁵ Bahkan dari peristiwa ini sampai akhir hayatnya, “menurut S. Wanta dalam penelitiannya” lebih dari 404 karya dalam bidang keagamaan yang telah dihasilkan oleh Ahmad Sanusi.³⁶ Selain itu Gunaikanbu sebagai badan pertahanan negara Jepang telah mendokumentasikan karya tulis Ahmad Sanusi sebanyak 101 buah sewaktu pemerintahannya menjajah Indonesia.³⁷ Kehadiran kaum pembaharu semakin memperkuat basis tradisional K.H. Ahmad Sanusi di Priangan Barat. Ia berperan sebagai juru bicara kelompok Islam tradisional melawan gerakan modern Islam. Untuk mengimbangi lawannya terlebih dahulu mengorganisir diri, pada tahun 1932 K.H. Ahmad Sanusi mendirikan “*Al-Ittihâdijatoel-Islâmijjah*” (AII) yang berpusat di Batavia Centrum.³⁸

Perlakuan tidak adil pemerintah Belanda terhadap Ahmad Sanusi dan kegetiran hidup yang diakibatkannya baik ketika di pengasingan maupun ketika ia kembali ke Sukabumi sebagai tahanan kota nampaknya telah membuat dirinya begitu antipati terhadap Belanda. Oleh karena itu saat ia kembali ke Sukabumi, ia tidak hanya menggunakan organisasi AII yang ia pimpin dan pesantren Gunung Puyuh yang ia dirikan untuk tujuan sosial keagamaan saja, tetapi juga untuk tujuan sosial politik.³⁹

³⁵ S. Wanta, *KH. Ahmad Sanusi dan Perjoengannya*, Majalengka: PB PUI, 1991, hal. 33

³⁶ Lulu Zakiyatun Nufus, *Konsep Jihad dalam Perspektif AL-Qur'an (Kajian Tafsir Tamsiyatul Muslimin fi Kalami Rabbil Alamin Karya KH. Ahmad Sanusi)*, Skripsi tidak diterbitkan, Fakultas Ushuluddin Institut Ilmu AL-Qur'an (IIQ) Jakarta, 2017, hal. 51

³⁷ Gunaikanbu, *Orang Indonesia Yang Terkemuka di Jawa*, Yogyakarta: UGM Press, 1986, hal. 442-443

³⁸ S. Wanta, *KH. Ahmad Sanusi dan Perjoengannya*, Majalengka: PB PUI, 1991, hal. 12

³⁹ Nina Herlina Lubis, *Meneladani Kepahlawanan Ajengan K.H. Ahmad Sanusi*, Sukabumi: Yayasan Penguji, 2007, hal. 6

Masuknya faham Tajdid (pembaharuan) ke Sukabumi sekitar tahun 1920-an telah membawa keresahan umum di masyarakat. Terjadinya kelompok yang pro dan kontra antara keduanya menimbulkan kebingungan kaum awam untuk memilih salah satunya. Agresifitas kaum pembaru (Mujaddid) yang mengobrak-abrik nilai-nilai keagamaan yang sudah terlebih dahulu mempunyai kemapanan di daerah Jawa Barat itu telah membentuk masyarakat Sukabumi menjadi kelompok-kelompok yang antara satu dengan yang lainnya saling mempertahankan fahamnya secara egoistis.⁴⁰

Keadaan semacam ini tidak lepas dari monitoring Ahmad Sanusi yang pada waktu itu sedang ada dalam pengasingan di Batavia untuk kemudian melontarkan sebuah ide agar para tokoh-tokoh Islam di daerah Priangan bersatu dalam satu langkah dan pemikiran. Gagasan ini disampaikannya kepada para tokoh yang sering menjenguknya ke tempat pengasingannya untuk selanjutnya dimusyawarahkan bersama para tokoh lainnya agar keadaan sosial keagamaan di Sukabumi menjadi semakin kondusif.

Setelah para kyai yang berdomisili di Sukabumi tersebut melakukan diskusi dan saling tukar pikiran, maka diputuskan untuk mendirikan organisasi yang diberi nama al-Ittihadiyat al-Islamiyyah (AII) di Batavia pada bulan November 1931. Pembuatan anggaran dasar Organisasi tersebut diserahkan sepenuhnya kepada Ahmad Sanusi. Pada tahapan selanjutnya, AII menyelenggarakan kongres pertamanya pada tanggal 21-22 November untuk menetapkan anggaran dasar organisasi dan mengadakan rapat pemilihan pimpinan pusat, di mana terpilih sebagai ketuanya adalah Ahmad Sanusi dan A.H. Wignyadisatra sebagai wakilnya. Secara resmi organisasi ini merupakan organisasi sosial yang berlandaskan keagamaan. Seperti juga Muhammadiyah dan Persis, atau perserikatan ulama, AII juga mendirikan dan mengelola sekolah, rumah sakit, yayasan anak yatim piatu, koperasi toko, dan Bait Al-Mâl.⁴¹

Disamping itu, AII juga menerbitkan buku-buku pelajaran agama dan majalah yang berfungsi sebagai jembatan penghubung antara mereka dan masyarakat. Majalah atau buletin yang mereka terbitkan yaitu: *Al-Hidâyat Al-Islâmiyyah*, *Al-Tablîgh Al-Islâm*, *Al-Mizan*, dan *Al-Dalil*. Melalui media itu antara lain mereka menjawab masalah-

⁴⁰ Sulasman, K. H. *Ahmad Sanusi (1889-1950); Berjuang dari Pesantren ke Parlemen*, Bandung: PW PUI Jawa Barat 2007, hal. 37

⁴¹ Mohammad Iskandar, *Para Pengemban Amanah*, Yogyakarta: Matabangsa, 2001, cet. Ke-1, hal. 178

masalah yang disampaikan masyarakat kepada AII, tidak saja masalah praktek keagamaan, melainkan juga masalah ekonomi dan sosial.⁴²

Sampai dengan tahun 1935, AII mempunyai 24 cabang yang tersebar diseluruh wilayah Jawa Barat. Namun umumnya cabangnya itu paling banyak terdapat diwilayah kabupaten Sukabumi dan Cianjur. Pada setiap cabang AII dibangun sebuah madrasah, atau meningkatkan kualitas madrasah yang sudah ada yang menjadi milik anggota AII. Pada 1 Agustus tahun 1939, organisasi ini membuka sekolah yang mengajarkan pengetahuan umum yang berlandaskan Islam dengan kurikulum baru yang lebih disempurnakan yang diberi nama *AII School met den Qoer'an*.⁴³

Pada tahun 1942, Balatentara Jepang mendarat di Pantai Eretan Kabupaten Subang kemudian menguasai Pangkalan Udara Belanda Kalijati. Balatentara Jepang yang berkepentingan dengan obsesi pembangunan Asia Timur Raya merangkul kalangan Islam.⁴⁴ Ini terbukti pada Mei 1943 Ahmad Sanusi diangkat menjadi instruktur sebuah latihan permanen bagi para kyai (*Kaikyo Kyoshi Koshu-co*) yang diselenggarakan oleh Jepang dalam rangka konsolidasi politiknya terhadap Umat Islam Indonesia. Selain itu, salah satu anggota AII yang diketuai oleh Ahmad Sanusi, yakni R.M. Syamsuddin diangkat menjadi ketua gerakan Tiga-A (Nipon Pemimpin Asia, Nipon Pelindung Asia dan Nipon Cahaya Asia) yang bertugas mengorganisir kaum intelektual, kelompok-kelompok Agama, pejabat pemerintah dan priyayi,⁴⁵ dan juga anggota AII lainnya, yakni H.M. Basyuni dan K.H. Abdullah bin Nuh yang juga diangkat sebagai perwira tinggi PETA.⁴⁶

AII sendiri sebagai organisasi sosial keagamaan pada 27 Juli 1942 pernah dibubarkan oleh Jepang. Namun dengan kemampuan diplomasi yang dimiliki Ahmad Sanusi, ia dapat bernegosiasi dengan pihak Jepang, pada tanggal 1 Pebruari 1944 organisasi tersebut dihidupkan kembali dengan syarat nama Arab *Al-Ittihâd Al-Islâmiyyah* diganti dengan nama Indonesia, menjadi Persatuan Umat Islam

⁴² Mohammad Iskandar, *Para Pengemban Amanah*, Yogyakarta: Matabangsa, 2001, cet. Ke-1, hal. 177

⁴³ Anwar Shaleh, *Sedjarah Perdjoangan Pemuda Persatuan Ummat Islam* (PPUI), Bandung: Pimpinan Pusat PPUI, 1966, hal. 23

⁴⁴ H. Munandi Shaleh, *K.H. Ahmad Sanusi "Pemikiran dan Perjuangannya dalam Pergerakan Nasional"*, Tangerang ; Jelajah Nusa, 2016, Cet. Ke-4, hal. 97

⁴⁵ Sulasman, *K. H. Ahmad Sanusi (1889-1950); Berjuang dari Pesantren ke Parlemen*, Bandung: PW PUI Jawa Barat 2007, hal. 30

⁴⁶ Harry J. Benda, *Bulan Sabit dan Matahari terbit: Islam Indonesia Pada Masa Pendudukan Jepang*, Bandung: Mizan, 1999, hal. 218

Indonesia (PUII).⁴⁷ Dengan diakuinya PUII secara resmi oleh Jepang, organisasi ini menjadi anggota istimewa di dalam Masyumi. Ahmad Sanusi sendiri diangkat menjadi anggota dewan Majelis Syura Masyumi yang diketuai oleh KH. Hasyim Asy'ari.⁴⁸

Pada bulan Januari 1944 ia diangkat menjadi Syuu Sangi Kai (Dewan Penasehat Karesidenan Bogor. Tidak lama kemudian, pada bulan Desember 1944 ia diangkat menjadi *Foku Shuchokan* (Wakil Residen) Bogor, dimana ia satu-satunya dari kalangan kyai di Indonesia yang diangkat untuk menduduki jabatan tersebut. Sedangkan wakil residen yang lain biasanya diambil dari golongan para priyayi yang berpangkat tinggi.⁴⁹

Kedudukannya yang dekat dengan Jepang telah menjadikannya bisa duduk dalam keanggotaan *Dokuritsu Zyunbi Tyoosakai* atau Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia (BPUPKI). Hal ini pula yang menyebabkan Ahmad Sanusi diangkat menjadi anggota Komite Nasional Indonesia Pusat (KNIP) dan duduk sebagai anggota Komisi Pembela Tanah Air.⁵⁰

Seperti halnya peranan kebanyakan pemimpin lain yang terlibat disana, ia pun cukup tanggap dalam mengikuti setiap sidang dan mampu menyesuaikan diri dengan para pemimpin lain yang memiliki “*pendidikan dari barat*”. Seperti misalnya, dalam masalah bentuk pemerintahan, Ahmad Sanusi mengusulkan konsep bentuk pemerintahan berbentuk Imâmah atau republik. Ia menolak bentuk negara ini menjadi kerajaan. Karena asumsinya, raja biasanya bertindak diktator dan berkuasa penuh.⁵¹

Ahmad Sanusi wafat di kota Sukabumi senin malam, tanggal 15 Syawwal 1369 H (1950 M.) dalam usia 63 tahun. Ia dikuburkan di samping pesantren yang didirikannya yakni, Pesantren Syams Al-'Ulum Gunung Puyuh.

⁴⁷ Deliar Noer, *Partai Islam di Pentas Nasional*, Jakarta: P.T. Pustaka Utama Grafiti, 1987, hal. 23

⁴⁸ S. Wanta, *KH. Ahmad Sanusi dan Perjoengannya*, Majalengka: PB PUI, 1991, hal. 100

⁴⁹ Harry J. Benda, *Bulan Sabit dan Matahari terbit: Islam Indonesia Pada Masa Pendudukan Jepang*, Bandung: Mizan, 1999, hal. 218

⁵⁰ Deliar Noer, *Partai Islam di Pentas Nasional*, Jakarta: P.T. Pustaka Utama Grafiti, 1987, hal. 33

⁵¹ Untuk melihat lebih jauh keterlibatan Ahmad Sanusi dalam sidang BPUPKI, lihat Muhammad Yamin, *Naskah Persiapan Undang-Undang 1945*, Jakarta: Siguntang, 1971, Cet. 2, hal. 101-182

3. Karya-Karya

Untuk ukuran kebanyakan seorang kyai pada zamannya, bahkan untuk ukuran tokoh pada zaman sekarang sekalipun, Ahmad Sanusi adalah kyai yang sangat produktif melahirkan karya tulis. Hal ini menjadikan Ahmad Sanusi sebagai tokoh yang istimewa. Multi-peran yang dimainkannya, serta berbagai aktivitas yang dijalankannya tidak menghalanginya untuk berkarya membuat karya tulis. Ia adalah sosok ulama-mubalig, pendidik, aktifis sosial dan pejuang politik yang sangat aktif menulis. Bahkan keistimewaannya ini jelas terlihat dari jumlah karya tulisannya yang mencapai puluhan, bahkan ratusan judul yang meliputi berbagai bidang, terutama tentang ilmu-ilmu Islam.

Tentang jumlah karya tulis Ahmad Sanusi, ada banyak pendapat berbeda. Diantara pendapat-pendapat tersebut dikemukakan A. Mukhtar Mawardi yang berhasil mencatat dan mengumpulkan karya Ahmad Sanusi berjumlah 75 judul.⁵² Jumlah yang lebih banyak dicatat Gunsaikanbu dengan menyebut 102 karangan dalam bahasa Sunda dan 24 karangan dalam bahasa Indonesia.⁵³ Sedangkan S. Wanta menyebut karya-karya Ahmad Sanusi berjumlah 480 macam buku.⁵⁴

Karya-karyanya ini dicetak dan diterbitkan oleh banyak percetakan dan penerbit. Seperti dari pengakuan Ahmad Sanusi sendiri, karangan-karangannya kebanyakan dicetak di percetakan Sayyid Yahya bin Usman Tanah, Abang Weltevredan. ada juga yang dicetak di percetakan Sayyid ‘Abdullah bin ‘Utsman, Petamburan. Disamping kedua percetakan itu, sebenarnya tidak sedikit karangan-karangan Ahmad Sanusi yang dicetak di percetakan Harûn bin ‘Ali Ibrahim, Pakojan Betawi, percetakan al-Ittihad baik yang di Batavia/Jakarta maupun yang di Sukabumi dan percetakan Sayyid ‘Ali Idrus. Adapun Percetakan di Sukabumi yang beralamat di Vogelweg No. 100 Sukabumi (sekarang menjadi jalan Bhayangkara nomor 33 Sukabumi), merupakan percetakan bagi karya-karya Ahmad Sanusi yang akan dicetak ulang. Tetapi dibanding dengan karya-karya lain dalam berbagai bidang keilmuan tradisional Islam, karya-karya dalam bidang tafsirlah yang menjadikan reputasi hasil karya tulis Ahmad Sanusi mendapat tempat istimewa dan paling diperhitungkan oleh masyarakat Indonesia pada umumnya.

⁵² Lihat dalam lampiran A. Mukhtar Mawardi, *Haji Ahmad Sanusi: Riwayat Hidup dan Perjuangannya*, Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah, 1985.

⁵³ Gunsaikanbu, *Orang Indonesia Yang Terkemuka di Jawa*, Yogyakarta: UGM Press, 1986, hal. 442-443

⁵⁴ S. Wanta, *KH. Ahmad Sanusi dan Perjoengannya*, Majalengka: PB PUI, 1991, hal. 33-49

(Tempat Panyalindungan Para Santri dina Nafsieurkeun Al-Qur'an Tempat berlindungnya Para Santri dalam Menafsirkan Al-Qur'an). Tafsir ini ditulis dalam bahasa Sunda dengan huruf Arab (aksara pegon). Seperti terlihat dari judulnya “dalam bahasa Arab yang kemudian diikuti terjemaha dalam bahasa Sunda” *Tafsir Maljâ'* ditujukan khusus bagi masyarakat yang mengerti bahasa Sunda dan lebih khusus lagi bagi para santri yang berada di pesantren, yang bisa mengerti huruf Arab.

Sedangkan cakupan distribusinya meliputi wilayah sekitar Priangan. Hal ini bisa dilihat dari berita tentang para pelanggan Tafsir Malja' yang meninggal dunia yang boleh jadi dimaksudkan sebagai informasi tambahan. Berita ini dimuat dalam lembar P'lan (pengumuman) pada halaman terakhir tafsir ini. Para pelanggan tersebut umumnya berasal dari Sukabumi, Bogor, Cianjur, Bandung, Garut, Tasikmalaya dan Ciamis. Tetapi ada juga pelanggan yang berasal dari daerah Batavia, Rangkasbitung dan Purwakarta.

Tafsir ini terbit ketika Ahmad Sanusi berada dipengasingan di Batavia. Penulis tidak mengetahui secara persis kapan *Tafsir Maljâ'* mulai ditulis. Tetapi jika melihat tanggal, bulan dan tahun dalam edisi no 1, tafsir ini terbit 28 januari 1931. sedangkan tempat pengumpulan bahan-bahan dilakukan di Tanah Tinggi Senen Welverden ketika ia berada dalam masa pembuangan di Batavia.

Tafsir Malja' berbentuk sambungan dari satu nomor atau jilid ke nomor atau jilid yang lain. Tafsir ini terbit 20 jilid di Batavia dan 8 jilid di Sukabumi dan kemudian terhenti. Adapun terbitan yang ada pada penulis hanya sampai jilid ke-20. Dari jilid ke-20 itu, sepuluh jilid pertama berjumlah 496 halaman. Terdiri dari; jilid pertama dan kedua berjumlah masing- masing 56 halaman, sedangkan jilid ke-3 sampai jilid ke-10 masing-masing berisi 48 halaman. Adapun sepuluh jilid yang kedua berjumlah 484 yang masing-masing jilid ke-11 sampai ke-20 berisi 48 halaman kecuali jilid ke 10 yang berisi 52 halaman.

Setiap satu jilid paling banyak berisi setengah juz Al-Qur'an. Misalnya, jilid ke-1 dan ke-2 untuk juz I. Tetapi tidak setiap dua jilid *Tafsir Maljâ'* tepat untuk satu juz, kadang-kadang ada satu ayat atau dua ayat yang masih ditulis pada jilid berikutnya. Misalnya, untuk juz II Al-Qur'an terdapat pada jilid ke-3, ke-4 dan ditambah empat halaman pada jilid ke-5. Sebaliknya untuk satu surat tidak tentu menghabiskan 2, 3 atau 4 jilid, melainkan tergantung banyak atau sedikitnya yang diuraikan. Untuk surah Al-Fâtihah hanya terbatas pada jilid ke-1 dan menghabiskan kurang lebih sembilan halaman. Untuk selanjutnya surah-surah seperti surah Al-Baqarah terdapat pada jilid ke-1 sampai akhir jilid ke-5 dan menghabiskan 230 halaman. Untuk sûrah

al-‘Imrân terdapat pada jilid ke-5 sampai akhir jilid ke-8 dan menghabiskan 141 halaman. Surah al-Nisa‘ terdapat pada jilid ke-8 dan menghabiskan 124 halaman. Surah Al-Maidah terdapat pada jilid ke-11 sampai pertengahan jilid ke-13 dan menghabiskan 110 halaman. Dalam setiap sampul depan dituliskan informasi tentang kesalahan-kesalahan cetakan, judul-judul kitab yang telah dan akan terbit beserta dengan harganya. Pada halaman pertama jilid ke-1 *Tafsir Maljâ’* ditulis para ahli qirat yang berjumlah tujuh orang beserta perawi-perawinya. Sebelum menafsirkan suatu surah Al-Fâtihah, Ahmad Sanusi terlebih dahulu menjelaskan sebagian ilmu-ilmu Al-Qur’an, jumlah surah, ayat, kata, dan huruf-huruf Al-Qur’an beserta sejarah pengumpulan Al-Qur’an.

Kemudian ketika kembali ke Sukabumi dari masa pembuangannya di Batavia, Ahmad Sanusi menulis menulis tafsir serupameski lebih terlihat bentuk terjemahan Al-Qur’an yang berjudul *Raudât al-‘Irfan fî Ma‘rifât Al-Qur’an*.⁵⁵ Selanjutnya, Ahmad Sanusi menerbitkan sebuah karya tafsir lainnya yang berjudul *Tamsîyyatul Muslimîn fî Kalamî Rabbil Alamîn*. Tafsir ini ditulis dalam bahasa melayu berejaan lama dengan huruf Latin dengan pengalih-aksaraan (Transliterasi) Arab-Latin. Tampaknya, tafsir ini sengaja ditulisnya untuk bisa dibaca oleh masyarakat yang tidak mengerti bahasa dan tidak mampu membaca huruf Arab.

Disamping karya-karya tafsir tersebut dimuka, ada juga karya Ahmad Sanusi di bidang tafsir yang hanya membahas satu ayat atau sûrah-sûrah tertentu. Seperti *Tafsier Soerat Jasin, Tafsier Soerat Waqi’ah, Tafsier Soerat Tabarok, Tafsier Soerat Doechan, Tafsier Soerat Kahfi*.⁵⁶

4. Detik-detik wafat

Detik-detik Terakhir Menjelang Wafat (31 Juli 1950 M/ 15 Syawal 1369 H) Detik-detik terakhir Ahmad Sanusi sebelum meninggal dunia, sebagaimana di tuturkan oleh salah satu Istrinya yaitu Ibu Siti Maryam (73 Tahun) :

Sawaktos Ama (Ahmad Sanusi, pen.) bade ngantunkeun alam dunya, teu aya anu nyangki yen mantenna bade ngantunkeun alam dunya dina wengi harita, margina mantenna katingalina jajag waringkas teu katingali gaduh kasawat. Kabiasaan anu sok dilakonon ku Ama saparantos shalat berjamaah maghrib teras Ama ngawuruk para santri dugikeun ka waktos Isya, teras dilajengkeun shalt

⁵⁵ Ahmad Sanusi, *Raudat al-‘Irfân fî Ma‘rifat al-Qur’ân*, Batavia: Habib Usman, 1934.

⁵⁶ Munadi Shaleh, K.H. Ahmad Sanusi “Pemikiran dan Perjuanganannya dalam Pergerakan Nasional”, Tangerang ; Jelajah Nusa, 2016, Cet. Ke-4, hal. 54

berjamaah Isya. Rengse Shalat berjamaah Isya Ama nyalukan para santri kaluar ti Masjid bari sasauran:

"Hai barudak tuh tingali dilangit aya bulan ruruntuyan jeung bintang-bintang biasana etateh mangrupakeun ciciren aya tokoh ulama gede atanapi pejabat pamarentah anu tilar dunya lamun teu peuting ayeuna atawa isukan isuk atanapi berang".

Saparatos sasauran kitu, teras Ama mulih ka bumi anu ayeuna bumina di leubeutan ku Ajengan Maman, teras Ama nyauran abdi (Ibu Siti Maryam, pen.): "Yam, Ama hoyong sare, candak nya samping kebat anu pangsaena sareng anduk anu anyar pek jadikeun tilam panangan lyam keur mastaka Ama, margi Ama hoyong sare aya dilahunan lyam tapi ulah batal wudlu." salajengna Ama ngagoler di lahunan panangan abdi teras Ama ngajak sasarengan maca dzikir: Laa Ilaaha Illallah, teras abdi sareng Ama sasarengan maos dzikir, anu kadanguna jelas Ama teh maos Dzikir kirang langkung 9 wihan, teras Ama teh katingalina kulem bari nyanggir ka katuhu, pas digeubig geubig ku abdi de cangkal, hegteh, ama nggolepak sopertos anu teu walakaya, abdi reuwas, bari hareuswes, abdi pangkat ka pengker nyalukan rencang bumi, supados pangningaliken ama bilik kumaha onam, sakawitna eta rencang teh teu wantuneun lebet, ka kamar Ama da saurna isin namung abdi ngayakinkeun yen teu sawios-wios. Abdi tanggel waler, teras nembe eta rencang teh wantuneun lebet teras Marios sampeanna Ama bari ditilaman ku anduk, sawaktos sampan Ama di cabak ku eta rencang anjeunna ngaragragkeun maneh bar nangis saurna Ama teh tos ngantunkeun alam dunya. Teras abdi ge samar cabakeun bari rawah riwih miwarangan santri supados ngawartosan ajeungan-ajeungan anu aya di Gunung puyuh supados mangmarioskeun kondisi jasad Ama, saparantos diparios ku para ajengan anu aya, akhirna nembe abdi yakin yen Ama teh tos ngantunkeun alam dunya, akhirna abdi teu puguh raraosan, namung abdi masih keneh dina kaayaan sadar ngawartosan saderek-saderekna, para putrana, sareng anu sanesna, oge abdi miwarangan ngawartosan ka para ajengan, kapara santri, ka para kaluarga anu aya, sareng anu sanesna supados dibewarakeun yen Ama tos ngantunkeun alam dunya. Para tamu anu ngalayad seueur pisan dararongkap timana-mana malihan enjing namah aya kirang langkung lima ribuan jalmi anu dararongkap ngalayad teh, aya anu bangsa urang, aya anu matana sipit, oge aya anu irungna balangir sepertina para habaib, sareng seueur deui anu sanesna. Saparantos layon Ama di ibakan teras diurusan sakumaha ilaharnya jenazah muslim anu ngantunkeun alam dunya, teras saparantos rengse dikafani, eta jenazah dicandak ka Masjid, kanggo di shalatkeun. Sawaktos nyalatkeun jenazah Ama, eta

pohara seueur pisan anu nyalatkeunrana, dugikeun teu kaetang tos sababaraha kali entraan eta nu nyalatkan bari teras-terasan pinuh eta masjid ku nu nyalatkeun. Oge sawaktos Ama bade dikurebkeun layon jenazah Ama henteu kantos lebet pasaran margina di candak kamakamna di tatalepakeun antawis panangan ka panangan anu hoyong ngurebkeun dugikeun ka tempat pamakaman. Tah kitu kajantenan sawaktos Ama ti ngawitan bade pupus dugikeun ka dikurebkeunnana.⁵⁷

Sewaktu Ama (Ahmad Sanusi, pen.) akan meninggal dunia, tidak ada yang menyangka bahwa ia akan meninggal dunia pada malam itu, karena ia terlihat sehat wal afiat tidak terlihat mempunyai penyakit. Kebiasaan yang suka dilakukan oleh Ama, setelah Shalat berjamaah Maghrib terus Ama mengajar ngaji bagi para santri sampai dengan waktu Isya, terus dilanjutkan Shalat berjamaah Isya. Setelah Shalat berjamaah Isya Ama memanggil para Santri keluar Masjid sambil berkata : Hai anak-anak Santri coba lihat di atas langit ada bulan yang beruntun posisinya dengan bintang-bintang, itu biasanya merupalan tanda-tanda ada tokoh Ulama besar atau pejabat pemerintah yang akan meninggal dunia, kalau tidak malam ini atau besok pagi. Sesudah berkata begitu, terus Ama pulang ke rumah yang sekarang rumahnya di isi oleh Ajengan Maman, terus Ama memanggil aku (Ibu Siti Maryam, pen.) Yam, Ama mau tidur, ambil ya sarung kebat yang terbaru dan handuk yang baru, terus silahkan dijadikan alas untuk tangan Iyam guna menyangga kepala Ama, karena Ama ingin tidur ada di pangkuan Iyam tapi tidak ingin batal wudlu, terus Ama merebahkan diri di pangkuan tangan aku, terus Ama mengajak bersama membaca dzikir : Laa Ilaaha Illallah, terus aku bersama Ama bersama-sama membaca Dzikir, yang terdengar jelas Ama membaca Dzikirnya sekitar 9 kali, terus Ama kelihatannya tidur sambil mengarah ke kanan, setelah di gerakkan oleh aku, karena tangan aku agak pegal, ternyata Ama langsung terjerembab seperti orang yang sudah tidak berdaya, aku kaget, sambil tidak enak perasaan, aku berangkat ke belakang memanggil pembantu, supaya mau melihat Ama takut ada apa-apa. Sebelumnya pembantu itu tidak berani masuk ke kamar Ama karena malu, namun aku meyakinkan bahwa beliau tidak akan apa-apa boleh masuk ke kamar Ama dan aku bertanggungjawab, setelah itu baru si pembantu berani masuk kamar, terus memeriksa kaki Ama sambil di lapsi handuk, sewaktu kaki Ama dipegang oleh itu pembantu, ia menjatuhkan diri sambil nangis katanya Ama itu sudah meninggal

⁵⁷ Munadi Shaleh, K.H. Ahmad Sanusi "Pemikiran dan Perjuanganannya dalam Pergerakan Nasional", Tangerang ; Jelajah Nusa, 2016, Cet. Ke-4, hal. 23-26

dunia. Terus aku salah tingkah sambil gak jelas apa yang harus aku lakukan, terus aku memanggil santri yang jaga didepan rumah untuk memberi tahu ke ajengan-ajengan yang ada di Gunungpuyuh, supaya memeriksa kondisi jasad Ama, setelah diperiksa oleh para ajengan yang ada, akhirnya baru aku yakin bahwa Ama itu telah meninggal dunia, akhirnya aku gak jelas apa yang harus aku lakukan, namun aku masih dalam keadaan sadar memberitahu saudara-saudaranya, putra-putranya, dan yang lainnya, juga aku menyuruh memberitahu ke para ajengan, ke para santri, ke para keluarga yang ada dan yang lainnya supaya diberitahukan bahwa Ama telah meninggal dunia. Para tamu yang t'ziah banyak sekali yang pada datang dari mana-mana, malahan paginy ada kurang lebih lima ribuan orang yang datang untuk bertakziah. Ada dari bangsa kita, ada yang matanya sipit, ada juga yang hidungnya mancung seperti para habaib, dan banyak lagi yang lainnya. Sewaktu jasad ama dimandikan seperti layaknya jenazah muslim yang meninggal dunia, setelah dikafani, terus jenazah dibawa ke masjid untuk disholatkan. Pada saat menyalatkan jenazah Ama, banyak sekali orang yang menyolatkan, malahan tidak terhitung beberapa kali orang-orang pada menyolatkan dengan kondisi masjid terus-terusan penuh berdesakan oleh orang-orang yang ingin menyalatkan jenazah Ama. Begitupun sewaktu jenazah Ama mau dikubur, jenazah Ama tidak pernal masuk ke randa jenazah, karena jenazahrya di bawa kemakamnya melalui tangan ke tangan berikutnya secara estafet oleh orang yang mau menngubur jenazah Ama ke tempat pemakaman. Nah begitu kejadian sewaktu Ama dari mulai mau meninggal dunia sampai dengan dimakamkannya.

Selanjutnya menurut K.. Sholehuddin Selajembe (77 Tahun), salah seorang santri yang mengikuti pengajian terakhir pada saat detik-detik terakhir menjelang meninggal dunia Ahmad Sanusi, ia menuturkan:

"Sawaktos Mama Ajengan (K.H. Ahmad Sanusi, pen) bade ngantunkeun, mantenna ngawuruk heula para santri di Masjid kalawan ngaos kitab karangan mantenna, nyaeta anu judulna : Iqadzu al-Himam fi Ta'liqi al -Hikam (Ngagewingkeun Himah-himah jeung sumanget dina Ngagantunkeun Mana-ma'na Kitab Hikam). Eta kitab ku Mama Ajengan dibagikeun heula ka para santri kalawan disimpen diluhureun meja pangaosan para santri. Santri anu tos lancar maca kitab dipiwarang maca eta kitab. Nya kersa teu kersa para santri sateuacan ngaos di wuruk ku Mama Ajengan tinangtos kedah mutholaah heula bilih kabagian ditaros ku Mama Ajengan. Margina upami ka giliran di taros kaleresan teu tiasa tangtos kacida isinna, tah kitu wibawa Mama Ajengan mah banget ku berwibawana. Anapon cara

ngajar santri Mama Ajengan ngabandungan bacaan satri anu dipiwarang maca, bari sawaktos-waktos Mama Ajengan, ngalereskeun bacaan anu lepat oge upami miwarangan ngajelaskan maknana eta kitab, heg teh lepat ngajelaskeunnana, mangka nembe Mama Ajengan ngaluruskeun oge ngajelaskeun maknana eta kalimah atanapi kitab sesuai sareng anu dipimaksud, janten Mama Ajengan mah ceuk istilah pendidikan ayeunamah tos nganggo metode CBSA (Cara Belajar Siswa Aktif). Mangka pantes para santri upami diwuruk ku Mama Ajenganmah sok enggal pisan tiasana boh dina maca sareng ngahartoskeunnana oge dina mahamkeun eusina kitab-kitab, mangkana teu saalit santri anu diwuruk ku Mama Ajenganmah hampir sadayana janten kiayi/ulama.⁵⁸

Sewaktu Mama Ajengan (K.H. Ahmad Sanusi, pen) akan meninggal dunia, ia mengajar ngaji terlebih dahulu para santri di Masjid dengan mengaji kitab karangannya, yaitu yang berjudul : *Iqoodzu al-Himam fi Ta'liiqi al-Hikam* (Membangunkan Himah-himah dan Semangat dalam Menggantungkan Ma'na-ma'na Kitab Hikam). Itu kitab oleh Mama Ajengan dibagikan terlebih dahulu kepada para santri dengan disimpan di atas meja pengajian para santri. Santri yang sudah lancar membaca dan mengartikan kitab disuruh membaca dan mengartikan itu kitab. Yah mau tidak mau para santri sebelum mengaji diberikan pelajaran oleh Mama Ajengan harus mothola'ah terlebih dahulu karena khawatir kebagian ditanya oleh Mama Ajengan. Karena apabila kegiliran di tanya kebetulan tidak bisa tentu sangat malu sekali, nah begitulah wibawa Mama Ajengan sangat besar wibawanya. Adapun cara mengajar santri, Mama Ajengan memperhatikan bacaan dan mengartikan kitab oleh santri yang disuruh membaca, dengan sewaktu-waktu Mama Ajengan, membetulkan bacaan yang salah juga apabila menyuruh menjelaskan maknanya itu kitab, terus salah menjelaskannya, maka Mama Ajengan baru meluruskan juga menjelaskan maknanya itu kalimat atau kitab sesuai dengan yang dimaksud, jadi caranya mengajar Mama Ajengan kata istilah pendidikan sekarang sudah mempergunakan metode CBSA (Cara Belajar Siswa Aktif). Makanya para santri apabila mendapat pelajaran dari Mama Ajengan, suka cepat sekali bisanya baik dalam membaca dan mengartikannya maupun memahami isinya kitab-kitab, makanya tidak sedikit para santri yang diberikan pelajaran oleh Mama Ajengan hampir semuanya menjadi Kiayi/Ulama.

⁵⁸ Munadi Shaleh, K.H. Ahmad Sanusi "Pemikiran dan Perjuangannya dalam Pergerakan Nasional", Tangerang ; Jelajah Nusa, 2016, Cet. Ke-4, hal. 26-28

5. Pemikiran-Pemikiran Ahmad Sanusi

a. Pemikiran Kebangsaan

Sejak ia berkenalan dengan H. Abdul Muluk, K.H. Abdul Wahab Hasbullah, KH Mas Mansyur, K.H Abdul Halim, dan tokoh-tokoh Islam yang lain di Makkah al-Mukarromah, pemikirannya tentang kebangsaan (nasionalisme), kemerdekaan, dan lain-lain menjelma dalam jiwa dan jati dirinya.⁵⁹ Sehingga ketika SI (Syarikat Islam) diserang oleh surat kaleng yang memburuk-burukkan tentang SI, maka ia tampil di muka untuk membelanya. Pembelaannya tersebut ditulis dalam sebuah buku yang berjudul *Nahratoeddarham*. Dalam bukunya itu ia menjelaskan bahwa organisasi ini sesuai dengan isi dari statuen-nya (Anggaran Dasar), bertujuan hendak melepaskan ketergantungan bangsa pribumi dari bantuan bangsa asing.⁶⁰ Hal ini menandakan bahwa Ahmad Sanusi tidak hanya sebatas menegakkan nilai-nilai ajaran islam dalam kehidupan nyata di masyarakat, akan tetapi ia sudah memperlihatkan jiwa kebangsaannya (nasionalisme).

b. Pemikiran Kenegaraan

Pemikirannya tentang konsep bentuk negara dan wilayah negara, diungkapkan dalam sidang Badan Penyelidik Usaha-Usaha Persiapan Kemerdekaan (selanjutnya disingkat BPUPK) pada tanggal 10-11 Juli 1945.⁶¹

1) Tentang Bentuk Negara

Ketika sidang BPUPK digelar pada tanggal 10 Juli 1945, agenda yang dalam rangka membicarakan bentuk negara, Mr. Soesanto (mewakili kelompok Aristokrat) mengusulkan agar bentuk negara itu berbentuk Kerajaan. Usulan in ditentang oleh Prof. Muhammad Yamin (kelompok Nasionalis) yang menghendaki bentuk negara itu berbentuk Republik.⁶² Maka Ahmad Sanusi ikut bicara untuk menengahi kedua usul tersebut dengan menjelaskan bentuk Kerajaan dan Republik dari perspektif Islam, sehingga beliau berpendapat bahwa sebaiknya negara Indonesia itu sesuai dengan kondisi yang ada di Indonesia

⁵⁹ S. Wanta, *KH. Ahmad Sanusi dan Perjoengannya*, Majalengka: PB PUI, 1991, hal. 51

⁶⁰ Nina Herlina Lubis, *Meneladani Kepahlawanan Ajengan K.H. Ahmad Sanusi*, Sukabumi: Yayasan Penguji, 2007, hal. 45

⁶¹ Mohammad Iskandar, *Para Pengemban Amanah*, Yogyakarta: Matabangsa, 2001, cet. Ke-1, hal. 182

⁶² H. Munandi Shaleh, *K.H. Ahmad Sanusi "Pemikiran dan Perjuanganannya dalam Pergerakan Nasional"*, Tangerang ; Jelajah Nusa, 2016, Cet. Ke-4, hal. 120

berbentuk *Imâmah* yang dipimpin oleh seorang Imam, dengan kata lain berbentuk Republik.⁶³

2) Tentang Batas Wilayah Negara

Dalam Sidang BPUPK pada tanggal 10 Juli 1945, agenda acara selain membahas bentuk negara juga wilayah negara.⁶⁴ Setelah pembahasan bentuk negara usai rapat ditunda untuk istirahat., kemudian dalam sidang lanjutan, Ahmad Sanusi mengusulkan untuk pembahasan penetapan batas negara agar dibahas oleh panitia. Pada sidang berikutnya, yakni tanggal 11 Juli 1945, ia mengusulkan agar pembahasan batas wilayah negara agar ditunda terlebih dahulu menunggu Indonesia merdeka. Hal ini sesuai dengan perspektif hadits bahwa Rasulullah SAW memerintahkan kepada sahabat bahwa untuk menentukan batas wilayah jangan dilakukan terlebih dahulu, menunggu sampai dengan peperangan usai.⁶⁵

3) Tentang Pembelaan Negara Republik Indonesia

Ahmad Sanusi menjadi salah satu peserta sidang Panitia Pembelaan Tanah Air. Sidang tersebut merumuskan bentuk pembelaan setiap warga negara terhadap negara Indonesia yang akan merdeka. Hasil rumusan tersebut disampaikan pada tanggal 16 Juli 1945 dalam sidang BPUPKI. Adapun anggota Pembelaan Tanah Air semuanya berjumlah 22 orang yang diketuai oleh Abikoesno Tjokrosoedjoso.⁶⁶ Sedangkan Ahmad Sanusi menjadi salah satu anggotanya dengan nomor urut 6 (enam).⁶⁷

c. Pemikiran Keummatan

Ahmad Sanusi, bersama K.H. Abdul Halim, teman seperjuangannya sejak berada di Makkah al-Mukarromah, mendirikan organisasi Persatuan Umma Islam (PUI).⁶⁸ Organisasi ini oleh Ahmad Sanusi dimanfaatkan untuk sarana agama, pendidikan dan perjuangan. Semangat perjuangannya adalah untuk membebaskan

⁶³ Sulasman, K. H. *Ahmad Sanusi (1889-1950); Berjuang dari Pesantren ke Parlemen*, Bandung: PW PUI Jawa Barat 2007, hal. 56

⁶⁴ Heri Rahayuningsih, "Peranan BPUPKI dan PPKI Dalam Mempersiapkan Kemerdekaan Indonesia", dalam *Jurnal Forum Ilmu Sosial*. Vol. 36, No. 02, 2009, hal. 185

⁶⁵ Miftahul Falah, *Riwayat Perjuangan k.h. Ahmad Sanusi*, Sukabumi: Masyarakat Sejarawan Indonesia Cabang Jawa Barat bekerja sama dengan Pemerintah Kota Sukabumi, 2009, hal. 67

⁶⁶ Heri Rahayuningsih, "Peranan BPUPKI dan PPKI Dalam Mempersiapkan Kemerdekaan Indonesia", dalam *Jurnal Forum Ilmu Sosial*. Vol. 36, No. 02, 2009, hal. 187.

⁶⁷ Mohammad Iskandar, *Para Pengemban Amanah*, Yogyakarta: Matabangsa, 2001, cet. Ke-1, hal. 123

⁶⁸ Sulasman, K.H. *Ahmad Sanusi (1889-1950); Berjuang dari Pesantren ke Parlemen*, Bandung: PW PUI Jawa Barat, 2007, hal. 12

masyarakat dari kebodohan, penindasan, kemiskinan, penjajahan, dan lain-lain dalam konteks pergerakan nasional. Pergerakannya ini senantiasa ia ungkapkan dalam berbagai event, baik melalui kitab karangannya, pengajian santri dan umum maupun diskusi dan kegiatan lainnya. Sehingga semangat juang dikalangan bangsa Indonesia, khususnya masyarakat Sukabumi, tertanam dengan kokoh, kuat dan konsisten.⁶⁹

Selain itu, kontribusi keummatan yang dilakukan oleh Ahmad Sanusi yaitu memperdalam pengetahuan para santri dan membiasakan diri dalam berpendapat. Ia membentuk kelompok untuk santri agar mereka mampu tampil berbicara di depan umum atau berpidato dan berdiskusi. Pemikirannya masih sering dilakukan apalagi di bulan suci Ramadhan. Para santri harus mengikuti berbagai kegiatan baik untuk melatih *skill* (keterampilan, misalnya praktek ibadah, berdiskusi, berpidato, berceramah, *qiroah al-kutub*, dan lain-lain.), menambah pengetahuan, wawasan dan keilmuan lainnya.⁷⁰

d. Pemikiran Keagamaan

Pemikiran Ahmad Sanusi dalam mengemukakan dan menyelaskan masalah-masalah keagamaan merupakan sesuatu yang baru bagi masyarakat. Walaupun pemikirannya tersebut tidak murni dari hasil ijtihadnya, Harry J. Benda mengelompokkan Ahmad Sanusi ke dalam jajaran kyai ortodoks.⁷¹ Sedangkan. Asep Mukhtar Mawardi mengelompokkan Ahmad Sanusi kedalam kelompok ortodoks yang progresif atau kelompok Sunni yang mengintrodusir ilmu pengetahuan modern dalam pemikirannya.⁷² Selain itu, Mohammad Iskandar menyematkan dalam judul bukunya bahwa Ahmad Sanusi merupakan tokoh kiai tradisional Jawa Barat.⁷³ Sedangkan Miftahul Falah, dalam mengomentari tulisan Sulasman tentang pengelompokkan orientasi keagamaan masyarakat Sukabumi

⁶⁹ Lulu Zakiyatun Nufus, *Konsep Jihad dalam Perspektif AL-Qur'an (Kajian Tafsir Tamsiyatul Muslimin fi Kalami Rabbil Alamin Karya KH. Ahmad Sanusi)*, Skripsi tidak diterbitkan, Fakultas Ushuluddin Institut Ilmu AL-Qur'an (IIQ) Jakarta, 2017, hal. 45

⁷⁰ H. Munandi Shaleh, *K.H. Ahmad Sanusi "Pemikiran dan Perjuangannya dalam Pergerakan Nasional"*, Tangerang ; Jelajah Nusa, 2016, Cet. Ke-4, hal. 17

⁷¹ Harry J. Benda, *The Crescent and The Rising Sun: Indonesia Islam Under The Japanese Occupation*, Yale: Yale University, 1966, hal. 78

⁷² Asep Mukhtar Mawardi, *Haji Ahmad Sanusi dan Kiprahnya dalam Pergolakan Pemikiran KeIslam dan Pergerakan Kebangsaan di Sukabumi 1888 – 1950*, Tesis tidak diterbitkan, Semarang: Magister Ilmu Sejarah pada Program Pasca Sarjana Universitas Diponegoro, 2011, hal. 104

⁷³ Mohammad Iskandar, *Para Pengemban Amanah*, Yogyakarta: Matabangsa, 2001, cet. Ke-1, hal. 124

pada dasawarsa kedua abad ke-20, bahwa Ahmad Sanusi dimasukkan pada kelompok tradisional progressif yang berpusat di Cantayan, sekaligus mendaulat Ahmad Sanusi sebagai pemumpin terkernuka dari kelompok tersebut.⁷⁴

Ahmad Sanusi adalah sosok kiyai yang aktif dan produktif. Ia banyak melakukan aktivitas di organisasi Islam seperti All, BI, IM, SUPI, GUPPI, dan lain-lain.⁷⁵ Selain itu, ia dikatakan produktif karena ia banyak menulis kitab-kitab tentang ilmu ke-Islam-an. Berdasarkan pengakuannya pada tahun 1942, kitab yang ia tulis sebanyak 126 judul. Sedangkan menurut informasi keluarga jumlah kitab yang ia tulis sekitar 400-an judul, kitab baik yang berbentuk kitab dan buku maupun dalam bentuk majalah.⁷⁶

Pemikiran dan pemahaman Ahmad Sanusi mengenai ilmu ke-Islam-an, lebih-lebih ilmu tafsir, mantik, dan lain-lain, sangat dalam. Ia adalah seorang *hafidz* (hafal 30 juz Al-Qur'an).⁷⁷ Oleh karena itu, tidak heran apabila ada masalah yang berkaitan dengan masalah pemikiran keagamaan yang berkembang saat itu, ia jawab dengan baik secara lisan maupun tulisan. Banyak kitab-kitab yang ditulisnya dalam berbagai disiplin ilmu mampu menjawab harapan masyarakat dan menjawab permasalahan, seperti permasalahan gerakan-gerakan pembaharuan, kezumudan maupun masalah-masalah lain yang meresahkan masyarakat.⁷⁸

e. Pemikiran Akidah

Aliran pemikiran Ahmad Sanusi dalam bidang Aqidah adalah *ahl as-sunnah wa al-jama'ah*, yang dikenal dengan aliran *sunny*.⁷⁹ Sedangkan dalam bidang Fiqh, ia memakai mazhab fiqh Syafi'i. Hal ini di latar-belakangi salah satunya karena guru-guru Ahmad Sanusi, baik ketika ia belajar di wilayah Jawa Barat maupun ketika ia

⁷⁴ Miftahul Falah, *Riwayat Perjuangan k.h. Ahmad Sanusi*, Sukabumi: Masyarakat Sejarawan Indonesia Cabang Jawa Barat bekerja sama dengan Pemerintah Kota Sukabumi, 2009, hal. 35

⁷⁵ Munadi Shaleh, *K.H. Ahmad Sanusi "Pemikiran dan Perjuangannya dalam Pergerakan Nasional"*, Tangerang ; Jelajah Nusa, 2016, Cet. Ke-4, hal 78

⁷⁶ S. Wanta, *KH. Ahmad Sanusi dan Perjoengannya*, Majalengka: PB PUI, 1991, hal. 56

⁷⁷ U. A Matin, "K.H. Ahmad Sanusi (1888-1950): His Religio-Intellectual Discourse, and His Work Collection" dalam *Jurnal Lektur Keagamaan*, Jakarta: Puslitbang Lektur Keagamaan Badan Litbangdan Diklat Departemen Agama RI, 2009, hal. 7

⁷⁸ Muhammad Indra Nazaruddin, *Kajian Tafsir Indonesia, Analisis Terhadap Tafsir Tamsiyyat al-Muslimin fi Tafsiri Kalami Rabbil Alamin*, Skripsi tidak diterbitkan, Jakarta: UIN Jakarta, 2007, hal. 87

⁷⁹ Mohammad Iskandar, *Para Pengemban Amanah*, Yogyakarta: Matabangsa, 2001, cet. Ke-1, hal. 131

bermukim di Tanah Suci, hampir semua penganut paham *ahl as-sunnah wa al-jama'ah* bermadzhab Syafi'i.⁸⁰

Pemikiran Ahmad Sanusi dengan keberpihakan terhadap aliran Sunni dan fiqh Syafi'i bukan karena ia tidak mengetahui dan mempelajari adanya aliran pemikiran Aqidah dan madzhab fiqh yang lain. Akan tetapi, keberpihakan tersebut merupakan sikap Ahmad Sanusi yang kemudian menempatkan dirinya dalam jajaran kyai ortodoks yang progresif. Hal ini dapat dilihat dari nama-nama kitab yang dijadikan rujukan dalam karya-karyanya, terdapat pula nama kitab hasil karya cendekiawan muslim abad ke-19, seperti Tantowi Jauhari dan Farid Wajdi.⁸¹

Tulisan Ahmad Sanusi yang dimuat secara berkala dalam majalah dua mingguan *Al-Hidayatoel Islamiyyah* dan buku-buku tauhid yang diterbitkannya, rupanya banyak dipengaruhi oleh pemikiran As-Sanusi, penulis kitab *Umm al-Barâhîn* dan *Kifâyat al-'Awwâm*. Ahmad Sanusi mengetahui materi-materi sekte selain sekte Sunni. Hal ini dapat diketahui ketika ia menjelaskan tentang partai-partai Islam (*al-firqah al-Islamiyyah*) secara panjang lebar. Materi tentang sekte-sekte Islam dikutipkan dari kitab perbandingan agama *Al-Milal wa an-Nihal* (Agama-agama dan Kepercayaan) karya Asy-Syihristâni dan dari kitab *Al-farqu Bayn al-Firâq* (Sekte Sunni di antara Sekte-sekte) karya Abd al-Qadîr Al-Baghâdi.⁸²

B. Gambaran Umum Tafsir Tamsiyyat al-Muslimin

Pengetahuan Ahmad Sanusi dalam bidang tafsir al-Qur'an dapat dikatakan sebagai pengetahuan unggulan yang melekat pada dirinya, sehingga ia dijuluki sebagai *Mufasssir* Sunda dari Sukabumi. Dalam rangka pbumihian al-Qur'an di Indonesia, pada tahun 1934 (1352 H) Ahmad Sanusi membuat suatu terobosan baru, yang sebelumnya tidak dilakukan oleh ulama lain, yaitu menerbitkan kitab tafsir yang ditulis dalam bahasa Melayu dengan huruf latin, dengan judul *Tamsîyyatul Muslimîn fî Kalamî Rabbil Alamîn*⁸³

Tafsir *Tamsîyyatul Muslimîn fî Kalamî Rabbil Alamîn* ditulis oleh Ahmad Sanusi sewaktu dia menjalani tahanan kota di Sukabumi. Dalam

⁸⁰ Gunsaikanbu, *Orang Indonesia Yang Terkemuka di Jawa*, Yogyakarta: UGM Press, 1986, hal. 332

⁸¹ U. A Matin, "K.H. Ahmad Sanusi (1888-1950): His Religio-Intellectual Discourse, and His Work Collection" dalam *Jurnal Lektur Keagamaan*, Jakarta: Puslitbang Lektur Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Departemen Agama RI, 2009, hal. 19

⁸² Sulasman, K. H. *Ahmad Sanusi (1889-1950); Berjuang dari Pesantren ke Parlemen*, Bandung: PW PUI Jawa Barat 2007, hal. 41

⁸³ Munadi Shaleh, *K.H. Ahmad Sanusi "Pemikiran dan Perjuangannya dalam Pergerakan Nasional"*, Tangerang ; Jelajah Nusa, 2016, Cet. Ke-4, hal. 40

tafsir ini tulisan ayat al-Qur'annya memakai bahasa Arab dan dibawahnya dicantumkan alat bantu cara baca dengan tehnik penulisan transliterasi Arab-Latin. Terjemah serta uraian global tentang tentang tafsirnya ditulis dengan hurup Latin dan berbahasa melayu dengan menggunakan ejaan Van Ophusyen.

Berbeda dengan karya tafsir pada umumnya, Tafsir *Tamsîyyatul Muslimîn fî Kalamî Rabbil Alamîn* ini adalah sebuah karya tulis yang memuat tentang tafsir tetapi memakai format seperti majalah atau buletin yang terbit secara berkala. Hal ini dalam abad itu mungkin sebuah terobosan baru yakni, sebuah kitab tafsir memakai format sebuah majalah.

Terbitan perdananya dikeluarkan pada 1 oktober 1934 yaitu setelah 2 bulan status tahanan Ahmad Sanusi dipindahkan dari Batavia ke Sukabumi. Untuk terbitan pertama tafsir tersebut dicetak di percetakan Masduki dan hanya beredar di wilayah kota sukabumi saja. Pada penerbitan nomor dua bualan November 1934, percetakannya dipindahkan ke percetakan al-Ittihad. Sejak diambil alih oleh percetakan tersebut, Tafsir *Tamsîyyatul Muslimîn fî Kalamî Rabbil Alamîn* dapat beredar luas di wilayah Bandung, Sukabumi sampai ke Jakarta. Pada terbitan yang ke 9 peredaran tafsir ini sudah mencapai ke daerah Sumatra Selatan dan mempunyai agen tetap di kota Bengkulu.

Beberapa sumber menyebutkan tidak diketahui berapa jumlah edisi yang pernah terbit. Penulis mencatat Tafsir *Tamsîyyatul Muslimîn fî Kalamî Rabbil Alamîn* memiliki edisi tahun ke-1 no.1(1934) hingga tahun ke-5 no.53 (1939). Menurut keterangan Ahmad Sanusi, jilid ke 53 adalah jilid terakhir yang dapat ditulisnya. Penghentian penulisan ini diduga sebagai pemenuhan persyaratan pembebasan Ahmad Sanusi dari statusnya sebagai tahanan kota. Pada awalnya *Tamsîyyatul Muslimîn fî Kalamî Rabbil Alamîn* dicetak pada *Al-Ittihâd Drukkerij Soekaboemi* milik AII. Namun pada bulan Agustus 1937 mesin cetak Al-Ittihad disita oleh pemerintah. Jadi mulai penerbitan *Tamsîyyatul Muslimîn fî Kalamî Rabbil Alamîn* Nomer 44, tahun ke IV tanggal 5 September 1937 dicetak pada *Masdoeki Drukkerij Soekabumi*.

Ada beberapa alasan yang digunakan Pemerintah untuk membekukan *Al-Ittihâd Drukkerij*. Pertama, *Tamsîyyatul Muslimîn fî Kalamî Rabbil Alamîn* dianggap sebagai alat propaganda AII menuju gerakan politik. Kedua, *Tamsîyyatul Muslimîn fî Kalamî Rabbil Alamîn* menuai kontroversi dikalangan umat Islam karena menulis serta menafsirkan al-Qur'an dengan huruf latin, hal inilah yang mengundang

perdebatan antar ulama, yang sewaktu-waktu dapat berubah menjadi mobilisasi ulama.⁸⁴

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 Alawi bin Thohir (Mufti Johor Malaysia), K.H. Ahmad Syatibi (pimpinan Pesantren Gentur Cianjur, gurunya Ahmad Sanusi), Haji Manshoer (Bogor), Haji Oetsman (dari Negri Perak Malaysia).

Khusus untuk menanggapi kitab *Tamsîyyatul Muslimîn fî Kalamî Rabbil Alamîn* kelompok penentang yang dimotori H. Oetsman asal negri Perak Malaysia menerbitkan kitab dengan judul *Tashfiyyâtu al-Afkar*. Dalam isi kitab *Tashfiyyâtu al-Afkar* diantaranya menetapkan bahwa haram hukumnya menulis al-Qur'an dengan huruf selain *khat Utsmâni*,⁸⁵ bahkan penulisnya dapat dikatakan kafir.⁸⁶ Kitab tersebut dibantah oleh Ahmad Sanusi dengan menerbitkan kitab yang berjudul *Tahzîr al-Afkar min al-Ightirâr Bidhalati waftirâyati Tasfiyât al-Afkar (menakut-nakuti pikiran sekalian ummat Islam, dari pada tertipudengan segala kesesatan, dan perbikinannya bohongnya kitab Tasfiyât al-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 Utsmâni* adalah bentuk huruf yang sangat sederhana, sesuai dengan perkembangan teknis menulis abad ke-7 Masehi.⁸⁷

Reaksi lain terhadap transliterasi al-Qur'an ke huruf lain ditunjukkan oleh salah satu dari guru Ahmad Sanusi, dalam mentransliterasi al-Qur'an ke huruf latin sebagaimana dapat dilihat dalam karya tulisnya yang berjudul *Kitab Pamurtadan*, halaman 15 sebagai berikut:

Jeung satengahnya deui pamurtadan bangsa pegawean anggahota, nyaeta ngarobah Qur'an. Pada uga ngarobahnateh kalawan nambahanaksarana atawa kalawan ngurangan atawa kalawan ngagantiekeun kana aksara sejen, pun eta matak murtad. (Sebagian dari perbuatan fisik yang menyebabkan murtad adalah mengubah al-Qur'an. Apakah mengubah dengan cara menambah huruf atau

⁸⁴ Munadi Shaleh, *K.H. Ahmad Sanusi "Pemikiran dan Perjuangannya dalam Pergerakan Nasional"*, Tangerang ; Jelajah Nusa, 2016, Cet. Ke-4, hal 41

⁸⁵ *Khat Utsmani* adalah huruf yang digunakan dalam menulis Al-Qur'an pada masa kekhalifahan Utsman bin Affan. Lihat *Abad Badruzzaman*, 'Ulum Al-Qur'an Pendekatan dan Wawasan Baru, Malang: Madani Media, 2018, hal. 112

⁸⁶ Munadi Shaleh, *K.H. Ahmad Sanusi "Pemikiran dan Perjuangannya dalam Pergerakan Nasional"*, Tangerang ; Jelajah Nusa, 2016, Cet. Ke-4, hal 93

⁸⁷ Mohammad Iskandar, *Para Pengemban Amanah*, Yogyakarta: Matabangsa, 2001, cet. Ke-1, hal. 170

dengan cara mengurangi atau dengan cara menggantikan dengan aksara lain. perbuatan itu menyebabkan murtad).

Ahmad Sanusi bereaksi terhadap tuduhan murtad yang secara tersirat dialamatkan kepadanya dengan mengemukakan 10 dalil dari para ulama Sunni yang intinya menjelaskan bahwa pertama, para ulama memperkenalkan menulis al-Qur'an dengan aksara selain abjad Arab seperti Latin, Jawa, Cina, dan sebagainya, karena hal tersebut tidak menghilangkan kemukjizatan al-Qur'an.

Kemukjizatan al-Qur'an menurut Ahmad Sanusi, terletak pada bunyi, susunan kalimat dan substansi kandungan isinya. Huruf adalah simbol bunyi, ciptaan manusia yang dapat ditransliterasi kedalam simbol lain tanpa mengubah bunyi aslinya. Sebagaimana diketahui secara umum bahwa al-Qur'an diturunkan dalam format lisan bukan tulisan. Usaha mengalihkan tulisan dari huruf Arab ke huruf selain Arab dapat membantu pihak-pihak yang tidak dapat membaca huruf Arab untuk membaca al-Qur'an.⁸⁸

Judul lengkap tafsir ini sebagaimana yang tertulis di cover depannya adalah *Tamsîyyatul Muslimîn fî tafsiri Kalâm Rabbil Alamîn*, judul arabnya juga dicantumkan *تمشية المسلمين في تفسير كلام رب العالمين* dilengkapi dengan terjemahan judul: *Menidakkan Sekalian Orang Islam di dalam Menafsierkan Firman Toehan Seroe Sekalian 'Alam*. Di cover tafsir itu ditulis *adres H. Ahmad Sanoesi De Vogelweg, Roemah No 100, Soekabumi*. Dicantumkan pula bahwa harga tafsir itu f 0,40 cent untuk 1 edisi, f. 1 untuk 3 edisi, dan untuk luar Indonesia harganya f. 1.5 untuk 3 edisi.⁸⁹

Tujuan penerbitan tafsir ini dalam sebuah iklan disebutkan :

*Inilah Tafsier Qoeran berbahasa Meajoe, jang menerangkan tafsier Qoeran jang sedjatinja, beserta menerangkan hoekom-hoekom Islam, menoeroet madzhab-madzhab Sjafiie, Malikie, Hanafie, dan Hambalie, dan menerangkan hikmat-hikmatnja, zakat, poesa, dan sebagainya.*⁹⁰

Beberapa sumber menyebutkan tidak diketahui berapa jumlah edisi yang pernah terbit. Penulis mencatat *Tamsîyyatul Muslimîn fî Kalamî Rabbil Alamîn* memiliki edisi tahun ke-1 no.1 (1934) hingga tahun ke-5 no.53 (1939). Sedangkan yang ada di tangan penulis kitab *Tamsîyyatul*

⁸⁸ Munadi Shaleh, *K.H. Ahmad Sanusi "Pemikiran dan Perjuangannya dalam Pergerakan Nasional"*, Tangerang ; Jelajah Nusa, 2016, Cet. Ke-4, hal. 89

⁸⁹ Ahmad Sanoesi, *Tamsijjatoel Moeslimin*, No. 1, Sukabumi: t.tp., 1934, hal. cover depan

⁹⁰ Munadi Shaleh, *K.H. Ahmad Sanusi "Pemikiran dan Perjuangannya dalam Pergerakan Nasional"*, Tangerang ; Jelajah Nusa, 2016, Cet. Ke-4, hal 40

Muslimîn fî Kalamî Rabbil Alamîn berbentuk kompilasi dari edisi 1 sampai dengan 53 yang disatukan dalam 4 jilid besar. *Tamsîyyatul Muslimîn fî Kalamî Rabbil Alamîn* berjumlah tujuh setengah juz, ditulis runtut sesuai dengan urutan tertib ayat dan surat seperti dalam mushaf Utsmani.⁹¹

Di dalam cover depan *Tamsîyyatul Muslimîn fî Kalamî Rabbil Alamîn* terdapat secara berurutan; nomor terbit, judul kitab, pengarang, harga langganan, alamat pengarang, agen-agen *Tamsîyyatul Muslimîn fî Kalamî Rabbil Alamîn*, pengumuman, dan penerbit. Baru terbit empat nomor telah ada permintaan dari pelanggan agar *Tamsîyyatul Muslimîn fî Kalamî Rabbil Alamîn* diterbitkan satu bulan dua kali, tetapi dari pihak penerbit keberatan karena alat percetakannya tidak memadai. Dalam cover depan *Tamsîyyatul Muslimîn fî Kalamî Rabbil Alamîn* nomor enam, tertulis pengumuman bagi para pelanggan agar mengirimkan uang langganannya dan menjadi pelanggan baru. Dalam cover depan bagian dalam *Tamsîyyatul Muslimîn fî Kalamî Rabbil Alamîn* nomor sepuluh dicantumkan surat dari Wedana Batavia yang mengusulkan agar Tafsir Tamsiyyat terbit sebulan empat kali dan dinaikkan harganya. Dalam cover depan *Tamsîyyatul Muslimîn fî Kalamî Rabbil Alamîn* nomor sebelas, tertera pemberitahuan mengenai; agen-agen yang masih punya tunggakan uang langganan, hanya enam pelanggan yang setuju *Tafsir Tamsiyyat al-Muslimin* terbit satu bulan empat kali. Dalam cover depan bagian luar Tafsir *Tamsîyyatul Muslimîn fî Kalamî Rabbil Alamîn* nomor tiga belas diberitahukan bahwa yang setuju Tafsir *Tamsîyyatul Muslimîn fî Kalamî Rabbil Alamîn* terbit satu bulan empat kali telah mencapai enam belas agen.

Dalam setiap Tafsir *Tamsîyyatul Muslimîn fî Kalamî Rabbil Alamîn* secara umum dan ada pula nomor-nomor yang tidak adadalam cover belakang bagian luarnya ditulis sebuah peringatan-peringatan; pertama, meminta agar setiap kesalahan dalam redaksi dan struktur bahasanya dapat dikritisi. Ke-2, Tafsir *Tamsîyyatul Muslimîn fî Kalamî Rabbil Alamîn* adalah tafsir yang memuat hadis-hadis, kisah-kisah dan madzhab-madzhab baik fiqh maupun theologi. Ke-3, memintasupaya *Tafsir Tamsiyyat al-Muslimin* terus diterbitkan dan ditingkatkan. Ke-4, ketentuan-ketentuan bagi para pelanggan.

Hal yang paling menarik dari *Tamsîyyatul Muslimîn fî Kalamî Rabbil Alamîn* karya dan dianggap pertama di Indonesia adalah upaya Ahmad Sanusi menjelaskan maksud yang terkandung dalam al-Qur'an dengan mengaitkannya dengan pengetahuan umum dan sejarah terutama ayat yang menyangkut masalah-masalah *kauniyah*. Tafsir ini

⁹¹ Ahmad Sanoesi, *Tamsijjatoel Moeslimin*, No. 1, Sukabumi: t.tp., 1934.

menguraikan latar belakang peristiwa yang mendahului turunnya sebuah ayat yang dikenal sebagai *asbâbun nuzul*. Hal ini dapat dianggap sebagai upaya Ahmad Sanusi mendorong pembaca memahami maksud suatu ayat disamping mengerti arti dan terjemahannya.⁹²

Sebagai contoh ketika Ahmad Sanusi menafsirkan ayat al-Qur'an yang menyebutkan *sihir*, Ahmad Sanusi menjelaskan pengertian *sihir* berdasarkan psikologi dengan uraian yang panjang lebar. Sihir dapat disebut sebagai illusi (*Tachjoelat wal achdzoe bil 'oejoeni* atau *khayalan melalui penglihatan mata*), sihir sebagai sugesti dan sihir sebagai hipnotis, yang disebutnya sebagai upaya mempengaruhi kejiwaan seseorang dari seseorang dengan posisi "*ashâbul auham wan mufus alqawîyyah*".⁹³

Dalam dunia penafsiran al-Qur'an tidak terlepas dari sebuah metode dalam menafsirkan al-Qur'an, metode akan menentukan tujuan yang hendak dicapai seorang mufassir dalam menafsirkan al-Qur'an. Karena metode dapat diartikan suatu sarana yang amat penting untuk mencapai tujuan yang telah ditetapkan.⁹⁴ 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, (2) Metode tafsir pemikiran, dan (3) Metode tafsir Interteks.

Metode penafsiran yang ditempuh oleh Ahmad Sanusi dalam Tafsir *Tamsîyyatul Muslimîn fî Kalamî Rabbil Alamîn* adalah metode tafsir riwayat.⁹⁵ Hal ini karena dalam metode penafsirannya, Ahmad Sanusi banyak menyebutkan riwayat hadits, *qaul* para sahabat, maupun pendapat-pendapat dari ulama-ulama dari kalangan tabi'in dan imam madzhab.

Sebagai contoh pembahsan mengenai hukum bacaan *bismillâh* yang termasuk bagian dari surat al-Fatihah. Contoh lain mengenai hukum membaca "*bismillâhi rohmâni rohm*" apakah termasuk dalam awal surat al-Fatihah atau bukan. Dalam pembahasan ini menerangkan panjang lebar disertai pendapat dari banyak para ulama.

Ahmad Sanusi menjelaskannya dengan mengutip pendapat para ahli dalam seperti Imam Syafii', Imam Hanbalî dan sebagian sahabat dan Tâbi'in seperti seperti Ibnu Abbas, Ibnu Umar, Abu Hurairah dan lain sebagainya dan juga beberapa kutipan hadist yang berpendapat bahwa

⁹² Munadi Shaleh, *K.H. Ahmad Sanusi "Pemikiran dan Perjuanganannya dalam Pergerakan Nasional"*, Tangerang ; Jelajah Nusa, 2016, Cet. Ke-4, hal 42

⁹³ Ahmad Sanoesi, *Tamsijjatoel Moeslimin*, No. 1, Sukabumi: t.tp., 1934, hal. 83

⁹⁴ Nashruddin Baidan, *Metode Penafsiran Al-Qur'an*, Bandung: Pustaka Belajar, 2001, hal. 54

⁹⁵ Muhammad Indra Nazaruddin, *Kajian Tafsir Indonesia, Analisis Terhadap Tafsir Tamsiyyat al-Muslimin fi Tafsiri Kalamî Rabbil Alamin*, Skripsi tidak diterbitkan, Jakarta: UIN Jakarta, 2007, hal 71

lapadz diatas, merupakan bagian atau satu ayat dari sûrah-sûrah dalam al-Quran termasuk dalam Sûrah al-Fatihah selain dari Surah al-Taubah.

Seperti salah satu contoh hadits yang diriwayatkan dari Daruquthni melalui jalur periwayatan dari Abu Hurairah.⁹⁶

إذا قرأت الحمد لله فاقروا بسم الله الرحمن الرحيم إنها أم القرآن وأم الكتاب والسبع المثاني وبسم الله الرحمن الرحيم إحداها قال أبو بكر الحنفي ثم لقيت نوحا فحدثني عن سعيد بن أبي سعيد المقبري عن أبي هريرة بمثله ولم يرفعه⁹⁷

Apabila kamu membaca alhamdulillah, maka bacalah awalnya bismillahi rohmani rohim, karena bahwasanya fatihah itu asalnya qur'an dan kitab dan tujuh ayat yang berulang-ulang dan bismillahi rohmani rohim salah satu dari pada ayatnya" (H.R. ad-Dâruquthni dari Abû Hurairah).

Kemudian ia mengemukakan pendapat kedua dari Imam Hanafî, Imam Mâlik, dan Aiza'i yang berpendapat bahwa lapadz diatas bukan bagian (ayat) dari Surah al-Fatihah dengan mengutip salah satu hadits yang diriwayatkan oleh Bukhori:

عن ابن عباس كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يفتتح الصلاة بالتكبير والقراءة بالحمد لله رب العالمين⁹⁸

"Nabi Muhammad S.A.W memulai sembayang dengan takbir dan memulai baca fatihah dengan al-hamdulillahi robbil alamin" (H.R. Bukhâri dari Ibn 'Abbâs)

Disini bisa dilihat bahwa Ahmad sanusi tidak membenarkan salah satu dari pendapat diatas. Dia sengaja memaparkan perbedaan tersebut agar pembaca dapat memilih pendapat yang memang dianggap benar oleh pembaca dan dijadikan bahan renungan serta tambahan wawasan bagi para pembacanya.

Sistematika penyajian adalah rangkaian yang dipakai dalam dalam menyajikan sebuah tafsir, secara teknis bisa dijadikan dalam sistematika yang beragam. Dalam sisi sistematika penyajian ini, dapat dikelompokkan

⁹⁶ Ahmad Sanusi, *Tamsijjatoel Moeslimin*, No. 1, Sukabumi: t.tp., 1934, hal 19

⁹⁷ Ad-Daruquthni, *Sunan ad-Daruquthni*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th., juz 1 tt, hal 312

⁹⁸ Al-Bukhori, *Shahih al-Bukhari*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th., hal. 186

kedalam 2 bagian: (1) bentuk penyajian global, dan (2) bentuk penyajian rinci, yang masing-masingnya mempunyai ciri-ciri tersendiri.

Bentuk penyajian yang ditempuh oleh Ahmad Sanusi dalam Tafsir *Tamsîyyatul Muslimîn fi Kalamî Rabbil Alamîn* adalah bentuk penyajian global. Yang dimaksud dengan bentuk penyajian global adalah suatu bentuk uraian dalam penyajian karya tafsir dimana penjelasan yang dilakukan cukup singkat dan global, biasanya bentuk penyajian ini lebih menitik beratkan kepada inti dan maksud ayat-ayat yang dikaji. Ciri-ciri dari bentuk penyajian ini hanya menampilkan bagian terjemah, sesekali *asbâb al-Nuzul*.⁹⁹ Sebagai salah satu contoh:

بِسْمِ اللّٰهِ	Mohon pertolongan menyebut nama Allah
الرّٰحْمٰنِ	yang memberi nikmat besar, kepada sekalian hambanya
الرّٰحِیْمِ	yang memberi nikmat kecil

Kalimat *الرّٰحْمٰنِ* menurut Ahmad Sanusi memberikan makna “yang memberi nikmat besar kepada sekalian hambanya” yang dimaksud nikmat yang besar menurut Ahmad Sanusi, mengutip dari pendapat *qaul* Mufasssirin yaitu segala nikmat yang semata-mata keluar dari pada Tuhan, tiada sekali-kali bisa keluar dari pada sesama makhluk. Seumpama hidup sehat, melihat, mendengar, dan bergerak

Sedangkan yang dimaksud dengan kalimat *الرّٰحِیْمِ* Ahmad Sanusi meberikan penafsiran “yang memberi nikmat kecil” yang dimaksud nikmat kecil adalah nikmat yang keluar dari makhluk, seumpama makanan, minuman, atau pakaian dan sebangsanya. Dengan kata lain nikmat yang kecil adalah nikmat yang bisa didapat dengan jalan ikhtiar atau usaha untuk mendapatkannya, sedangkan nikmat yang besar adalah merupakan ketentuan Allah yang tidak dapat dirubah yang ditakdirkan kepada makhluknya.

C. Sumber Penafsiran

Sumber rujukan adalah *mashâdir at-tafsîr*, yakni literatur tafsir yang digunakan dalam penulisan tafsir, baik itu rujukan yang berbahasa Arab, bahasa Inggris, bahasa Indonesia, maupun bahasa daerah, seperti Jawa dan Sunda.¹⁰⁰ Adapun sumber literatur tafsir yang digunakan oleh Ahmad

⁹⁹ Muhammad Indra Nazaruddin, *Kajian Tafsir Indonesia, Analisis Terhadap Tafsir Tamsiyyat al-Muslimin fi Tafsiri Kalami Rabbil Alamin*, Skripsi tidak diterbitkan, Jakarta: UIN Jakarta, 2007, hal. 72

¹⁰⁰ Nashruddin Baidan, *Metode Penafsiran Al-Qur'an*, Bandung: Pustaka Belajar, 2001, hal. ٦٥

Sanusi dalam *Tamsjijjatoel Moeslimin Fie Tafsiери Kalami Robbil 'Alamien* hampir didominasi oleh referensi klasik Timur Tengah. Contohnya seperti penafsiran dalam surat al-Baqarah ayat 102-148 tentang cerita Harut dan Marut, K.H. Ahmad Sanusi mengutip pendapat dari beberapa tafsir klasik, yaitu *Tafsir Kabir*, tafsir *Rûh al-Ma'âni*, tafsir *Lubâb at-Ta'wîl*, tafsir *Bahr al-Muhîth*, tafsir *Ma'âlim at-Tanzîl*, dan tafsir *Ibn Katsîr*.¹⁰¹ Akan tetapi dalam beberapa tempat Ahmad Sanusi pun mengutip literatur tafsir modern, yaitu *Tafsir Al-Jawâhir* karya Tantawi Jauhari.¹⁰²

Adapun literatur tafsir yang dijadikan sumber rujukan dalam *Tamsjijjatoel Moeslimin Fie Tafsiери Kalami Robbil 'Alamien* adalah sebagai berikut:

1. Tafsir *Mafâtiḥ al-Ghaib* karya Fakhrurrâzi, corak tafsir 'ilmi dan 'aqli *ijtihâdi*.
2. Tafsir *Rûh al-Ma'âni* karya al-Alûsi, corak tasawuf, *aqli ijtihâdi*, *lughawi*, *adabi*, dan *manhâj bayâni*.
3. Tafsir *Lubâb at-Ta'wîl* karya al-Khâzin, corak tasawuf, menyebutkan kisah *Isrâ'iliyyât*, dan tafsir bil ma'tsur.
4. Tafsir *Bahr al-Muhîth* karya Abu Hayyân Muhammad bin Yûsuf bin Hayyân al-Andalûsi, corak *lughawi*, *adabi*, *'aqli ijtihâdi*, dan menyebutkan kisah *Isrâ'iliyyât*.
5. Tafsir *Ma'âlim at-Tanzîl* karya al-Baghawî, corak *tafsir bil ma'tsûr* dan menyebutkan kisah *Isrâ'iliyyât*.
6. Tafsir *Ibn Katsîr* karya Abû al-Fidâ' Ibn Katsîr, corak *tafsir bil ma'tsûr* dan *manhâj* (metode) *tahlîli*.
7. Tafsir *Madârik at-Tanzîl* karya al-Nasafi, corak *tafsir bi ar-ra'y*.
8. Tafsir *Tanwîr al-Miqbâs* karya Fairuzabadi.
9. Tafsir *al-Jawâhir* karya Tanthâwi Jauhari, corak *tafsir 'ilmi* dan *'aqli ijtihâdi*.

Berdasarkan uraian tersebut, Tafsir karya Ahmad Sanusi lebih dominan bersumber dari kitab tafsir klasik Timur Tengah yang bercorak *bi ar-ra'y*. Hal tersebut menunjukkan bahwa Ahmad Sanusi sangat menguasai bahasa Arab. Dominasi literatur tafsir klasik Timur Tengah tidak hanya dijadikan sumber rujukan dalam penulisan *Tamsjijjatoel Moeslimin Fie Tafsiери Kalami Robbil 'Alamien*, melainkan dalam penulisan tafsir-tafsir yang lain. Hal tersebut terjadi karena sebelum dan pada awal abad ke-20

¹⁰¹ Muhammad Indra Nazaruddin, *Kajian Tafsir Indonesia, Analisis Terhadap Tafsir Tamsiyyat al-Muslimin fi Tafsiери Kalami Rabbil Alamin*, Skripsi tidak diterbitkan, Jakarta: UIN Jakarta, 2007, hal 7^v

¹⁰² Munadi Shaleh, *K.H. Ahmad Sanusi "Pemikiran dan Perjuanganannya dalam Pergerakan Nasional"*, Tangerang ; Jelajah Nusa, 2016, Cet. Ke-4, hal ٥٦

ketergantungan terhadap referensi dari dunia Arab telah mewabah dalam literatur tafsir di Indonesia.

BAB IV
ANALISIA AL-DAKHIL TERHADAP PENAFSIRAN KISAH NABI
ADAM DALAM SURAT AL-BAQARAH AYAT 30-38 KITAB
TAMSÎYYATUL MUSLIMÎN FÎ KALAMÎ RABBIL ALAMÎN

A. Analisa Ad-Dakhil Q.S. Al-Baqarah/2:30

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ
يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا
لَا تَعْلَمُونَ

(Kepada sekalian Malaikat) رَبُّكَ (Toehankoe) (Dan tjeritakan olehmoe) وَإِذْ قَالَ
فِي الْأَرْضِ (Bahwasanja akoe) إِنِّي جَاعِلٌ (Itoe djadikan) (Maka berkata sekalian
(Di boemi) خَلِيفَةً (Nabi Adam jang mendjadi cholifah kami jang
mendjalankan segala peratoeran kami) قَالُوا (Apakah angkau boeat djadikan) أَتَجْعَلُ
مَنْ (Di boemi) فِيهَا (Manoesia) يُفْسِدُ (Jang memperboeat keroesakan dengan sagala ma'siat)
الدِّمَاءَ (Dan jang menoempahkan tiada dengan haq) وَنَحْنُ نُسَبِّحُ (Di boemi) فِيهَا
(Akan segala darah) (Padahal kami) وَنُقَدِّسُ لَكَ (Jang membatja tasbih)
(Dan kami membersihkan) بِحَمْدِكَ (Dengan memoedji kepada angkau) (Bagai angkau,
mendjadi kami jang haq) لَكَ (Maka berfirman Allah) قَالَ (Maka berfirman Allah)
أَعْلَمُ (Kami mengetahoei) إِنِّي (Bahwasanja kami) مَا (Akan segala perkara) لَا
تَعْلَمُونَ (Kami mengetahoei akan dia dari pada hikmat) Jang kamoe tiada mengetahoei akan dia dari pada hikmat

(Jang kamoe tiada mengetahoei akan dia dari pada hikmat2 djadikn cholifah Nabi Adam di boemi).

Setelah mengartikan perkalimat, KH. Ahmad Sanusi menafsirkan ayat tersebut dengan mengutip tiga tokoh, yakni al-Baghâwi, Fakhruddîn ar-Râzi, dan Wahb bin Munabbih. Setidaknya ada tiga poin yang disampaikan oleh KH. Ahmad Sanusi dalam penafsirannya tersebut.

Pertama, tentang proses penciptaan makhluk sebelum Nabi Adam. KH. Ahmad Sanusi mengatakan sebagai berikut:

Di tjeritakan di dalam tafsir Loebaboet ta'wil dari pada Bagowi. Setelah Alloh ta'ala djadikan langit dan boemi, maka tempatkan Alloh ta'ala akan sekalian malaikat di langit dan sekalian djin di boemi, serta masing2 beribadah kepada Alloh. Kemoedian maka terdjadi di antara sekalian djaan bermoesoeh2han dan berhasoed2an, sehingga terdjadi peperangan dan segala pemboenoehan di antara mereka itoe. Maka toeroenkan Alloh ta'ala ka boemi dari pada langit, soeatoe balatentara djin dari pada pendjaga Sjoerga jang di kepalai oleh iblis, boeat mengoesir sekalian djin dari pada lapangan2 dan kota2 dan negeri2 di moeka boemi, pada sekalian plosok dan oetan2 dan goenoeng2 dan laut2 serta mereka itoe teroes berdiam di dalam segala kota2nja dan negri2nja dan kampoeng2nja, serta masing-masing ber'ibadat kepada Alloh, serta Alloh ta'ala berikan kepada Iblis keradjaan di moeka boemi dan keradjaan di langit, dan kekoesaan pendjagaan di Sjoerga, oleh kerna itoe, maka datang 'oedjoeb, tegesnja merasa tinggi dan moelia di dalam hatinja si iblis, sehingga si iblis mengakoe akan dirinja itoe lebih moelia dari pada malaikat, kemoedian maka Alloh ta'ala berikan keterangan kepada si iblis dan kepada sekalian malaikat, bahwasanja Alloh ta'ala itoe boeat djadikan Nabi Adam boeat cholifanja di moeka boemi, sebagaimana jang terseboet dalam ajatnja tadi.¹

Penafsiran KH. Ahmad Sanusi ini merupakan terjemahan murni atas penafsiran al-Baghâwi di dalam kitab tafsirnya. Berikut ini adalah penafsiran asalnya:

وذلك أن الله تعالى خلق السماء والأرض وخلق الملائكة والجن فأسكن الملائكة السماء وأسكن الجن الأرض فغبروا فعبدوا دهرًا طويلًا في الأرض، ثم ظهر فيهم الحسد والبغي فأفسدوا وقتلوا فبعث الله إليهم جنًا

¹ Ahmad Sanusi bin Abdurrahim, *Tamsjijattoel Moeslimien Fie Tafsieri Kalami Robbil 'Alamien*, Sukabumi: Al-Ittiḥād, hal. 125.

من الملائكة يقال لهم: الجن، وهم خزان الجنان اشتق لهم من الجنة رأسهم إبليس وكان رئيسهم ومرشدهم وأكثرهم علما فهبطوا إلى الأرض فطردوا الجن إلى شعوب الجبال (ويطون الأودية) وجزائر البحور وسكنوا الأرض وخفف الله عنهم العبادة فأعطى الله إبليس ملك الأرض، وملك السماء الدنيا وخزانة الجنة وكان يعبد الله تارة في الأرض وتارة في السماء وتارة في الجنة فدخله العجب فقال في نفسه: ما أعطاني الله هذا الملك إلا لأني أكرم الملائكة عليه فقال الله تعالى له ولجنده: (إِنِّي جَاعِلٌ خَالِقٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً) أي بدلا منكم ورافعكم إلي، فكرهوا ذلك لأنهم كانوا أهون الملائكة عبادة.²

Lewat penafsiran tersebut bisa kita lihat bahwa penafsiran ini sama sekali tidak menyebutkan sumber riwayat. Bahkan al-Baghâwi juga tidak menyebut sumber riwayatnya. Penulis kemudian melakukan penelitian terhadap asal dari riwayat tersebut. Setelah melakukan beberapa penelitian, penulis menemukan riwayat yang serupa yang terdapat di dalam tafsir al-Thabari. Berikut ini adalah teksnya:

فحدثنا أبو كريب قال: حدثنا عثمان بن سعيد، قال: حدثنا بشر بن عمارة، عن أبي روق، عن الضحاك، عن ابن عباس قال: أول من سكن الأرض الجنُّ فأفسدوا فيها وسفكوا فيها الدماء وقتل بعضهم بعضًا. فبعث الله إليهم إبليس في جند من الملائكة، فقتلهم إبليس ومن معه حتى ألحقهم بجزائر البحور وأطراف الجبال. ثم خلق آدم فأسكنه إياها، فلذلك قال: "إني جاعل في الأرض خليفة".³

Telah bercerita kepada kami Abu Kuraib, ia berkata bahwa Utsman bin Sa'id bercerita kepadanya, ia berkata bahwa Bisyr bin 'Imarah bercerita

² Muhammad al-Husain ibn Mas'ûd al-Baghâwi, *Ma'âlim al-Tanzîl*, Riyâdh: Dâr Thaybah, 1409 H, hal. 78.

³ Muhammad bin Jarîr al-Thabari, *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wîl al-Qur'ân*, Kairo: Maktabah ibn Taimiyah, t.th, Jilid 1, hal. 450.

kepadanya, cerita tersebut datang dari Abu Waraq, dari al-Dahhak, dari Ibn 'Abbas. Ia berkata: makhluk yang perta kali mendiami bumi adalah bangsa jin. Tetapi mereka di dalamnya berbuat kerusakan dan saling menumpahkan darah. Lalu kemudian Allah mengutus Iblis, di mana ia merupakan bagian dari tentara malaikat. Iblis dan pasukannya pun memerangi mereka lalu mereka ditempatkan di tengah-tengah pula di lautan dan di lereng-lereng gunung. Setelah itu Allah menciptakan Adam untuk tinggal di bumi. Oleh karena hal ini, Lalu Allah berfirman, "Sesungguhnya Aku menjadikan di bumi seorang khalifah".

Dalam riwayat tersebut, terdapat râwi yang bernama Bisyr bin 'Umarah al-Kûfi. Kebanyakan ulama hadits menilai bahwa riwayatnya lemah karena hafalannya yang kurang kuat. Bahkan al-Bukhâri berkomentar bahwa riwayatnya tersebut patut untuk diingkari.⁴

Penafsiran di atas juga setidaknya bisa dapat kita fahami bahwa sebelum Allah menjadikan manusia sebagai khalifah di muka bumi, Allah telah menciptakan makhluk lain yang juga ditugaskan sebagai khalifah di muka bumi. Kata khalifah (خَلِيفَة) secara etimologi diambil dari kata خَلَفَ يَخْلُفُ خَلْفًا yang mempunyai arti mengganti, memberi ganti, menggantikan, menempati tempatnya, tertinggal, mendatangi dari arah belakang dan lain sebagainya.⁵ Adapun kata khalifah (خَلِيفَة) sendiri merupakan bentuk singular dari isim fâ'il yang mempunyai arti pengganti orang lain.⁶ Bentuk pluralnya bisa menggunakan lafadz خلفاء atau خلفان.⁷ Menurut al-Zujjâj, yang dikutip oleh Ibn Manzhûr, kata khalifah (خَلِيفَة) juga bisa berarti pemimpin, bahkan ada yang mengatakan lafadzh tersebut bermakna pemimpin agung.⁸ Ta' yang terdapat pada kata tersebut merupakan bentuk ta' mubâlaghah yang menunjukkan betapa agungnya derajat pemimpin,⁹ sehingga tidak heran, ada pendapat yang menyatakan

⁴ Ahmad bin 'Ali bin Hajar al-'Asqalâni, *Tahdzîb al-Tahdzîb*, Muassasah al-Risâlah, t.th, Jilid 1, hal. 230.

⁵ Ahmad Warson Munawwir, *Al-Munawwir, Kamus Arab-Indonesia*, Surabaya: Pustaka Progresif, 1997, hal. 362.

⁶ Muhammad al-Khudharî, *Hâsiyah al-Khudharî 'alâ Ibn 'Aqîl*, Surabaya: al-Haramayn, t.th., hal. 33

⁷ Ibn Manzhûr al-Ifriqî al-Mishri, *Lisân al-'Arab*, Beirut, Lebanon: Dâr Shadir, t.th, Jilid 9, hal. 83.

⁸ Muhammad al-Khudharî, *Hâsiyah al-Khudharî 'alâ Ibn 'Aqîl*, Surabaya: al-Haramayn, t.th., hal. 35.

⁹ Abd al-Rahmân bin Ibrâhim al-Maturîdi, *al-Insân Wujuduhu wa Khilâfatuhu fî Dhou'i Al-Qur'ân al-Karîm*, Kairo: Maktabah Wahbah, 1990, hal. 331.

bahwa dengan diangkatnya manusia sebagai khalifah merupakan sebuah penghormatan dari Allah untuk manusia.¹⁰

Sedangkan secara terminologi, menurut Wahbah Zuhaili, kata khalifah (خَلِيفَةً) mempunyai arti pengganti seseorang untuk menempati posisinya dalam melestarikan peraturan-peraturan.¹¹ Sedangkan menurut Quraish Shihab, kata khalifah pada mulanya berarti yang menggantikan atau yang datang sesudah siapa yang datang sebelumnya. Atas dasar ini kata khalifah ada yang memahami kata khalifah dalam arti yang menggantikan Allah dalam menegakkan kehendak-Nya dan menerapkan ketetapan-ketetapan-Nya, namun hal ini bukan berarti Allah tidak mampu atau menjadikan manusia berkedudukan sebagai Tuhan, namun karena Allah bermaksud menguji manusia dan memberinya penghormatan. Ada lagi yang memahaminya dalam arti yang menggantikan makhluk lain dalam menghuni bumi ini.¹²

Para ulama berselisih pendapat tentang siapa yang dimaksud khalifah. Ibn Abbas berpandangan bahwa khalifah adalah Nabi Adam. Sebab sebelum Nabi Adam diturunkan ke bumi, bumi terlebih dahulu dihuni oleh bangsa jin. Akan tetapi mereka hanya berbuat kerusakan dan saling membunuh di atasnya. Sehingga mereka akhirnya diisolasi ke berbagai pulau dan gunung-gunung. Nabi Adam diciptakan untuk menggantikan bangsa jin dalam memakmurkan bumi. Sedangkan menurut Hasan Al-Bashrî, yang dimaksud khalifah dalam ayat tersebut adalah anak keturunan Nabi Adam yang menggantikan posisi moyang mereka.¹³

Kedua, di poin ini KH. Ahmad Sanusi menukilkan penafsiran Fakhruddin al-Razi mengenai jumlah malaikat. Ia mengatakan bahwa malaikat jumlahnya teramat banyak, sebagaimana tersebut dalam Sabda Nabi:

أَطَّتِ السَّمَاءُ وَحَقَّ لَهَا أَنْ تَنْظُرَ مَا مِنْهَا مَوْضِعٌ قَدِيمٍ إِلَّا وَفِيهِ مَلَكٌ سَاجِدٌ أَوْ
رَاكِعٌ

¹⁰ Shohibul Azka, *Penafsiran Al-Qurthûbi dan Sa'id Hawa tentang Khilâfah (Studi Analisis Komparatif dengan Pendekatan Ad-Dakhîl)*, Skipri tidak diterbitkan, Cirebon: IAIN Syekh Nurjati, 2019, hal. 87

¹¹ Wahbah az-Zuhaili, *Tafsîr al-Munîr*, Damaskus: Dâr al-Fikr, 2009, Jilid 1, hal. 139.

¹² Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'ân*, Jakarta: Lentera Hati, 2002, Vol. 1, hal. 172.

¹³ Wahbah az-Zuhaili, *Tafsîr al-Munîr*, Damaskus: Dâr al-Fikr, 2009, Jilid 1, hal. 139.

Kami menginjak akan langit serta berdjalan2 di atasnja, dan kami bersoempah tiada ada tempat satoe telapak kaki di langit, melainkan penoeh dengan malaikat jang soejoed dan jang roekoe'.¹⁴

Selanjutnya, KH. Ahmad Sanusi mengutip sebuah riwayat yang mengatakan bahwa manusia itu tidak melebihi banyaknya bangsa jin. Ia hanya sepersepuluh dari banyaknya bangsa mereka. Kemudian ia menjelaskan panjang lebar tentang perbandingan jumlah makhluk-makhluk Allah Swt.

Seperti pada poin sebelumnya, bahwa penafsiran yang dikemukakan oleh KH. Ahmad Sanusi tersebut tidak menyebutkan sanad yang jelas. Ia hanya menyandarkan riwayat tersebut pada Fakhr ad-Dîn ar-Râzî, dari Nabi Muhammad Saw. Fakhr ad-Dîn ar-Râzî juga terlihat tidak menyebut sanad yang jelas di dalam kitab tafsirnya. Sebagaimana dalam penjelasan sebelumnya, bahwa penafsiran ini tergolong *ad-dakhil* karena riwayat yang dikemukakan tidak menyebut sumber sanad yang jelas.

Namun berdasarkan pencarian penulis, terdapat beberapa riwayat yang serupa. Riwayat-riwayat tersebut antara lain:

1. Al-Tirmidzi

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مَنِيعٍ، حَدَّثَنَا أَبُو أَحْمَدَ الزُّبَيْرِيُّ، حَدَّثَنَا إِسْرَائِيلُ، عَنْ
إِبْرَاهِيمَ بْنِ الْمُهَاجِرِ، عَنْ مُجَاهِدٍ، عَنْ مُورِقٍ، عَنْ أَبِي ذَرٍّ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ
اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " إِنِّي أَرَى مَا لَا تَرَوْنَ، وَأَسْمَعُ مَا لَا تَسْمَعُونَ،
أَطَّتِ السَّمَاءُ وَحُقِّ لَهَا أَنْ تَنْظَّ مَا فِيهَا مَوْضِعَ أَرْبَعِ أَصَابِعِ إِلَّا وَمَلَكٌ وَاضِعٌ
جَبْهَتَهُ سَاجِدًا لِلَّهِ ¹⁵

Telah menceritakan kepada kami Ahmad bin Mani', telah bercerita kepada kami Abu Ahmad al-Zubairi, bercerita kepada kami Isra'il, dari Ibrahim bin al-Muhajir, dari Mujahid, dari Muwarriq, dari Abu Dzar, dari Rasulullah Saw: Sesungguhnya aku melihat apa yang tidak bisa kalian lihat, dan mendengarkan apa yang kalian tidak bisa dengar, bahwa aku menginjak langit yang di mana sudah menjadi haknya untuk diinjak apa-apa yang ada di dalamnya, yakni empat tempat jari-jari kecuali ada malaikat yang menempelkan dahinya sembari bersujud kepada Allah. (H.R. At-Tirmîdzî dari Ahmad ibn Manî')

¹⁴ Ahmad Sanusi bin Abdurrahim, *Tamsjijattoel Moeslimien Fie Tafsieri Kalami Robbil 'Alamien*, Sukabumi: Al-Ittihâd, hal. 125.

¹⁵ Muhammad bin 'Isâ al-Tirmîdzî, *Sunan al-Tirmidzi*, Riyâdh: Maktabah al-Ma'ârif, t.th., hal. 523.

2. Riwayat Ibn Majah

حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ، أَنبَأَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ مُوسَى، أَنبَأَنَا إِسْرَائِيلُ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ مُهَاجِرٍ، عَنْ مُجَاهِدٍ، عَنْ مُورِقِ الْعِجْلِيِّ، عَنْ أَبِي ذَرٍّ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "إِنِّي أَرَى مَا لَا تَرَوْنَ، وَأَسْمَعُ مَا لَا تَسْمَعُونَ، إِنَّ السَّمَاءَ أَطَّتْ وَحَقَّ لَهَا أَنْ تَتَّيَّطَّ، مَا فِيهَا مَوْضِعٌ أَرْبَعِ أَصَابِعَ، إِلَّا وَمَلَكٌ وَاضِعٌ جَبْهَتَهُ سَاجِدًا لِلَّهِ."¹⁶

Telah bercerita kepada kami Abû Bakar bin Abi Syaibah, bercerita kepada kami 'Ubaidullah bin Musa, bercerita kepada kami Isra'il, dari Ibrahim bin Muhajir, dari Mujahid, dari Muwarriq al-'Ijli, dari Abu Dzar, Rasulullah Saw: Sesungguhnya aku melihat apa yang tidak bisa kalian lihat, dan mendengarkan apa yang kalian tidak bisa dengar, bahwa aku menginjak langit yang di mana sudah menjadi haknya untuk diinjak apa-apa yang ada di dalamnya, yakni empat tempat jari-jari kecuali ada malaikat yang menempelkan dahinya sembari bersujud kepada Allah. (H.R. Ibn Mâjah dari Abû Bakr ibn Abî Syaibah)

3. Riwayat al-Hakim

أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ دُحَيْمٍ، أَنبَأَ أَحْمَدُ بْنُ حَامٍ الْغِفَارِيُّ، ثنا عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ مُوسَى، أَنبَأَ إِسْرَائِيلُ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ مُهَاجِرٍ، عَنْ مُورِقِ الْعِجْلِيِّ، عَنْ أَبِي ذَرٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: قَرَأَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَذْكُورًا حَتَّى خَتَمَهَا، ثُمَّ قَالَ: "إِنِّي أَرَى مَا لَا تَرَوْنَ وَأَسْمَعُ مَا لَا تَسْمَعُونَ، أَطَّتِ السَّمَاءُ وَحَقَّ لَهَا أَنْ تَتَّيَّطَّ مَا فِيهَا مَوْضِعٌ قَدْرَ أَرْبَعِ أَصَابِعَ إِلَّا مَلَكٌ وَاضِعٌ جَبْهَتَهُ سَاجِدًا لِلَّهِ"

Telah bercerita kepada kami Muhammad bin 'Ali bin Duhaim, bercerita kepada kami Ahmad bin Ham al-Ghifari, bercerita kepada kami 'Ubaidillah bin Musa, bercerita kepada kami Isra'il, dari Ibrahim bin Muhajir, dari Muwarriq al-'Ijli, dari Abu Dzar R.A, Rasulullah Saw: Sesungguhnya aku melihat apa yang tidak bisa kalian lihat, dan

¹⁶ Muhammad bin Yazid al-Qozwîni, *Sunan ibn Mâjah*, Riyâdh: Maktabah al-Ma'ârif, t.th, hal. 696.

*mendengarkan apa yang kalian tidak bisa dengar, bahwa aku menginjak langit yang di mana sudah menjadi haknya untuk diinjak apa-apa yang ada di dalamnya, yakni empat tempat jari-jari kecuali ada malaikat yang menempelkan dahinya sembari bersujud kepada Allah.*¹⁷

4. Riwayat al-Baihaqi

حَدَّثَنَا أَبُو عَبْدِ اللَّهِ الْحَافِظُ، أَنبَأَ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ دُحَيْمِ الشَّيْبَانِيُّ بِالْكُوفَةِ،
ثَنَا أَحْمَدُ بْنُ حَازِمِ الْغِفَارِيِّ، ثَنَا عَبِيدُ اللَّهِ بْنُ مُوسَى، أَنبَأَ إِسْرَائِيلُ، عَنْ
إِبْرَاهِيمَ بْنِ مُهَاجِرٍ، عَنْ مُجَاهِدٍ، عَنْ مُوَرِّقِ الْعِجْلِيِّ، عَنْ أَبِي ذَرٍّ رَضِيَ اللَّهُ
عَنْهُ، قَالَ: " قَرَأَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ
مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَذْكُورًا، حَتَّى خَتَمَهَا، ثُمَّ قَالَ: إِنِّي لَأَرَى مَا لَا
تَرَوْنَ، وَأَسْمَعُ مَا لَا تَسْمَعُونَ أَطَّتِ السَّمَاءُ، وَحَقَّقَ لَهَا أَنْ تَنْظُرَ مَا فِيهَا قَدْرُ
مَوْضِعِ أُصْبُعٍ، إِلَّا مَلَكٌ وَاضِعٌ جَبْهَتَهُ سَاجِدًا لِلَّهِ

Telah bercerita kepada kami Abu 'Abdillah al-Hafidz, bercerita kepada kami Muhammad bin 'Ali bin Duhaime al-Syaibani di Kufah, bercerita kepada kami Ahmad bin Hazim al-Ghifari, bercerita kepada kami 'Ubaidillah bin Musa, bercerita kepada kami Isra'il, dari Ibrahim bin Muhajir, dari Mujahid, dari Muwarriq al-'Ijli, dari Abi Dzar R.A, bahwa Rasulullah Saw, membaca ayat هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَذْكُورًا

hingga akhir surat, kemudian ia bersabda:

*Sesungguhnya aku melihat apa yang tidak bisa kalian lihat, dan mendengarkan apa yang kalian tidak bisa dengar, bahwa aku menginjak langit yang di mana sudah menjadi haknya untuk diinjak apa-apa yang ada di dalamnya, yakni empat tempat jari-jari kecuali ada malaikat yang menempelkan dahinya sembari bersujud kepada Allah.*¹⁸

¹⁷ Muhammad ibn 'Abdillah al-Hâkimal-Naisabûrî, *al-Mustadrak 'alâ al-Shahîhain*, Haidarabad: al-Ma'ârif al-Nizhâmiyah, 1340 H, jilid 1, hal. 372

¹⁸ Ahmad ibn Husain ibn Ali al-Baihâqy, *As-Sunan al-Kubrâ*, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, t.th., jilid 2. hal. 141

Riwayat-riwayat di atas semuanya bermuara pada Isrâ'îl, dari Ibrâhîm bin Muhâjir. Menurut beberapa ahli hadits, bahwa yang bermasalah dalam periwayatan tersebut adalah Ibrâhîm bin Muhâjir. Ia termasuk râwî yang kurang kuat hafalannya, sebagaimana dikatakan oleh Yahya bin Sa'id al-Qaththân, Yahyâ bin Ma'în, dan an-Nasâ'i.¹⁹ Jadi bisa kita simpulkan bahwa hadits yang dikutip oleh KH. Ahmad Sanusi dari Tafsir Mafâtiḥ al-Ghaib karya Fakhr ad-Dîn al-Râzî merupakan hadits yang dha'îf.

Poin ketiga, tentang proses penciptaan Nabi Adam, KH. Ahmad Sanusi menafsirkan sebagai berikut:

Hal Menjadikan Nabi Adam, Kata Wahab bin Moenabbih, tatkala kehendaki Alloh ta'ala akan dijadikan Nabi Adam, maka Alloh ta'ala memberi wahjoe kepada boemi, firmanja : Kami bajal djadikan dari pada kamoe soeatu mahloeq, dan setengah dari padanja itoe ada jang doerhaka, dan ada jang to'at dan 'ibadat, maka barangsiapa dari pada mereka itoe to'at kepada kami, nistjaja kami masoekkan kedalam Sjoerga, dan barangsiapa doerhaka kepada kami, nistjaja kami masoekkan kedalam api neraka. Maka berkata boemi: Apakah engkau bakal djadikan dari pada koe, jang menjadi isi neraka? Firman Alloh: Betoel ! kami bakal djadikan dia. Kemoedian maka menangis si boemi, hingga ajer tangisnja menjadi soengai2 dan kali2 jang mengalir sampai hari qiamat. Kemoedian maka perintah Alloh ta'ala kepada malaikat Djibril akan mengambil sekepel dari pada segala roepa tanahnja, dari pada jang merahnja, dan jang poetihnja, dan jang itemnja dan jang koeningnja dan jang idjonja, dan jang kerasnja dan lembeknja, kemoedian maka datang malaikat Djibril kepada boemi boeat mengambil akan jang sekepel itoe, akan tetapi malaikat Djibril tiada bisa mengambil akan dia, karena boemi berlindoeng kepada Alloh dari padanja, kembali malaikat Djibril menghadap kepada Alloh dengan mengoendjoekkan akan jang demikian, kemoedian maka perintah poela Alloh ta'ala kepada malaikat Mikail akan mengambil sakepel tanah itoe, maka tedjadi poela seoempama jang terdjadi kepada malaikat Djibril, setelahnja maka perintah Alloh ta'ala kepada malaikat 'Izrail jaitoe malaikat maot, maka teroes malaikat 'Izrail menganmil tanah itoe dan tiada perdoelikan akan berlindoengja si boemi, serta teroes ia serahkan kepada Alloh ta'ala, firman Alloh: Kami djadikan pengambilan rohnja atas tangan engkau, serta tanah itoe

¹⁹ Ahmad bin 'Ali bin Hajar al-'Asqalâni, *Tahdzîb al-Tahdzîb*, Muassasah al-Risâlah, t.th, Jilid 1, hal. 88

*teroes di djadikan djasad Nabi Adam, serta di masoekkan rohnja, setelahnja maka di hiasi dengan perhijasan Sjoerga, serta berdijam di istananja di dalam Sjoerga, serta teroes di djadikan istrinja, jaitu Baboehawa, dari pada satoe bidji toelang iganja saperti bakal datang sampoerna qissohnja, nanti insja' Allah di dalam tafsir surat al-A'rof.*²⁰

Penafsiran tersebut memberi pemahaman bahwa bumi sebenarnya merasa keberatan ditinggali oleh manusia, karena ia tahu bahwa manusia nanti banyak yang berbuat kerusakan di atasnya. Dalam penjelasan ini, KH. Ahmad Sanusi menyebut sumber penafsirannya berasal dari periwayatan Wahb bin Munabbih. Wahb bin Munabbih sendiri merupakan mantan pemuka agama Yahudi. Kebanyakan riwayat yang bersumber darinya adalah didasari pemahamannya terhadap ajaran terdahulunya. Para ulama biasanya menyebut riwayat yang bersumber dari mantan pemuka agama Yahudi maupun Nasrani sebagai riwayat *isra'iliyyât*. Sebagaimana dikatakan oleh Mannâ' al-Qaththân bahwa *isra'iliyyât* adalah berita-berita yang dibawa oleh kitab yang masuk Islam yang berhubungan dengan kisah-kisah para Nabi dan umat terdahulu, yang dikemukakan secara mendetail.²¹ Wahab bin Munabbih termasuk dari kalangan *tabi'in*. Namun, walau bagaimanapun ia banyak mendapat kritikan dari para penggiat Ilmu Tafsir dan Hadis setelahnya, salah satunya Rasyid Ridho, ulama kontemporer dari Mesir. Rasyîd menilai Wahb bin Munabbih tidak jarang meriwayatkan Hadis tanpa sanad yang jelas, sebagaimana contoh riwayat yang telah disebutkan di atas.²² Kesimpulannya, jenis infiltrasi dalam penafsiran KH. Ahmad Sanusi ini adalah *al-dakhîl bi ar-Riwâyah*, karena sumber periwayatannya berasal dari mantan pemuka agama Yahudi dan tidak menyebutkan sanadnya secara jelas.

Namun, di dalam kitab tafsir *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân*, al-Qurthûbi menyebutkan riwayat yang sama dengan riwayat di atas. Ia menyebutkannya lengkap dengan sumber sanadnya:

وَرَوَى السُّدِّيُّ عَنْ أَبِي مَالِكٍ وَعَنْ أَبِي صَالِحٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ وَعَنْ مَرْةِ
الْهَمْدَانِيِّ عَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ فِي قِصَّةِ خَلْقِ آدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: فَبَعَثَ اللَّهُ

²⁰ Ahmad Sanusi bin Abdurrahim, *Tamsijattoel Moeslimien Fie Tafsieri Kalami Robbil 'Alamien*, Sukabumi: Al-Ittihâd, hal. 126.

²¹ Mannâ' Khalîl al-Qaththân, *Mabâhith fi 'Ulûm Al-Qur'ân*, diterjemahkan oleh Ainur Rafiq el-Mazni, Jakarta: Pustaka Kautsar, 2006, hal. 443-444.

²² Ramzi Na'na'ah, *al-Isrâ'iliyyat wa Atsârûha fi Kutub al-Hadîs*, Damaskus : Dar al-Qolam, 1970, hal. 186.

جِبْرِيلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِلَى الْأَرْضِ لِيَأْتِيَهُ بِطِينٍ مِنْهَا، فَقَالَتِ الْأَرْضُ: أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْكَ أَنْ تُنْقِصَ مِنِّي أَوْ تُشَيِّنِي، فَرَجَعَ وَلَمْ يَأْخُذْ وَقَالَ: يَا رَبِّ إِنَّهَا عَادَتْ بِكَ فَأَعَدْتَهَا. فَبَعَثَ مَكَايِيلَ فَعَادَتْ مِنْهُ فَأَعَادَهَا، فَرَجَعَ فَقَالَ كَمَا قَالَ جِبْرِيلُ، فَبَعَثَ مَلَكَ الْمَوْتِ فَعَادَتْ مِنْهُ فَقَالَ: وَأَنَا أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَرْجِعَ وَلَمْ أَنْقِذْ أَمْرَهُ. فَأَخَذَ مِنْ وَجْهِ الْأَرْضِ وَخَلَطَ، وَلَمْ يَأْخُذْ مِنْ مَكَانٍ وَاحِدٍ، وَأَخَذَ مِنْ تُرْبَةِ حَمْرَاءَ وَبَيْضَاءَ وَسَوْدَاءَ، فَلِذَلِكَ خَرَجَ بَنُو آدَمَ مُخْتَلِفِينَ-
وَلِذَلِكَ سُمِّيَ آدَمَ لِأَنَّهُ أَخَذَ مِنْ أَدِيمِ الْأَرْضِ.²³

Al-Saddy telah menuturkan sebuah riwayat dari Abu Malik dan Abu Shalih, dari Ibn 'Abbas, Murrah, dan dari Ibn Mas'ud, serta dari sahabat Rasulullah yang lainnya, mereka mengatakan bahwa Allah telah mengutus malaikat Jibril mendatangi bumi untuk mengambil tanahnya. Lalu bumi pun mengatakan, "Aku berlindung kepada Allah darimu agar kamu tidak menguranguku atau berbuat buruk kepadaku". Jibril pun kembali dan tidak mengambil tanahnya. Jibril mengatakan, "Wahai Tuhanku, sesungguhnya bumi berlindung kepadamu, dan Engkaupun melindunginya". Lalu kemudian Allah mengutus malaikat Israfil, bumi pun meminta perlindungan pada Allah darinya, dan Allah melindunginya. Israfil pun kembali dan tidak mengambil tanahnya, lalu mengatakan sebagaimana yang dikatakan oleh Jibril. Lalu Allah mengutus Malaikat Maut untuk mengambil tanah dari bumi. Bumi pun berlindung lagi pada Allah, tetapi Malaikat Maut kembali mengatakan bahwa, "Saya juga berlindung pada Allah, dan saya juga tidak akan kembali sampai perintah-Nya terpenuhi". Lalu Malaikat Maut pun mulai mengambil tanah. Ia mengambilnya bukan hanya di satu tempat, kemudian setelah itu ia mencampurkannya menjadi satu. Tanah yang diambilnya itu ada yang berwarna putih, merah, dan hitam. Oleh karena hal inilah anak cucu adam berbeda-beda warna kulitnya. Dan karena hal ini pula, ia disebut Adam, karena ia berasal dari campuran adonan tanah.

²³ Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakr Al-Qurthûbi, *al-Jâmi' li Ahkâm Al-Qur'an*, Beirut: Muassasah al-Risalah, 2006, Jilid 1, hal. 417.

B. Analisa Ad-Dakhil Q.S. Al-Baqarah/2:31-33

Sebagaimana dalam penafsiran ayat sebelumnya, KH. Ahmad Sanusi menafsirkan ayat 31-33 dengan mengartikan perkalamatnya sebagai berikut.²⁴

وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ

الْأَسْمَاءَ (Akan segala nama jang bernama moedjoed dari pada moelai doenja sampai hari qiamat) كَلَّمَهَا (Sekaljanja. Tiada ada soeatoe perkara jang ketinggalan) ثُمَّ عَرَضَهُمْ (Kemoedian maka perlihatkan Allah akan segala jang di namai itoe) عَلَى الْمَلَائِكَةِ (Atas sekalian malaikat) فَقَالَ (Maka berfirman Allah kepada mereka itoe) أَنْبِئُونِي (Tjeritakanlah olehmoe kepada kami) بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ (Djika adalah kamo) إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (Benar sekalian kamo di dalam mengakoe2 akan keadaan kamo itoe jang lebih moleia, jang lajak mendjadi cholifah kami di moeka boemi.

قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ

لَا سُبْحَانَكَ (Maha soetji engkau) قَالُوا (Maka berkata sekalian malaikat) عِلْمَ (Tiada adalah pengetahoeian) لَنَا (Bagi kami) إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا (Melainkan pengetahoeian) إِنَّكَ الْحَكِيمُ (Angkau jang mengetaoei perkara) أَنْتَ الْعَلِيمُ (Bahwasanja angkau) (Jang menghoekoemi atas segala perkara)

قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ

يَا آدَمُ (Wahai Nabi Adam) أَنْبِئْهُمْ (Tjeritakanlah oolehmoe kepada sekalian malaikat) قَالُوا (Maka berfirman Allah kepada Nabi Adam) بِأَسْمَائِهِمْ (Dengan segala namanja segala perkara itoe) فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ (Maka tatkala tjeritakan adam kepada malaikat) بِأَسْمَائِهِمْ (Dengan segala namanja perkara itoe) قَالَ (Maka berfirman alloh kepada sekalian malaikat) أَلَمْ أَقُلْ (Wahai sekalian malaikat apakah kami tiada tjeritakan) إِنِّي أَعْلَمُ (Kepada Kamo) غَيْبَ السَّمَاوَاتِ (Akan segala perkara jang goib di dalam segala langit) وَالْأَرْضِ (Dan jang ada di dalam

²⁴ Ahmad Sanusi bin Abdurrahim, *Tamsjijattoel Moeslimien Fie Tafsiiri Kalami Robbil 'Alamien*, Sukabumi: Al-Ittihâd, hal. 129-132

segala boemi) وَأَعْلَمَ (Dan kami mengetahoei) مَا (Akan segala perkataan kamoe) تَبْدُونَ (Jang kamoe dlohirkan jaitoe ada dalam firman *ataj'alu fiha man yufsidu*) وَمَا كُنْتُمْ (Dan segala perkataan kamoe) تَكْتُمُونَ (Jang kamoe samboenjikan, jaitoe perkataan jang ada di dalam hati kamoe, bahwasanja tiadalah alloh djadikan makhloek jang lebih moelia dari pada kamoe).

Sertelah menafsirkan dan meterjemahkan perkalimatnya, KH. Ahmad Sanusi menjelaskan secara rinci dan membaginya menjadi tiga poin pembahasan. Poin *pertama*, KH. Ahmad Sanusi kembali mengutip penafsiran al-Baghâwî yang diriwayatkan dari Ibnu 'Abbâs. Ahmad Sanusi mengatakan:

Terseboet di dalam tafsir Loebaboet-ta'wil: Telah berkata Ibnu Abbas: jang di ajarkan Allah kepada Nabi Adam itoe segala bahasa jang ada di 'alam doenja. Bagai soeatoe riwayat asalnja bahasa itoe ada ampat ratoes bahasa, itoelah jang terpakai oleh Nabi Adam serta anak tjoetjoenja, akan tetapi dari moelai Nabi Noeh lantaran dibagi2 anaknja kepada masing2 djihat, maka mendjadi loepa satoe2 golongan akan bahasa jang tiada terpakai olehnja.....²⁵

Dalam penafsiran redaksi وَعَلَّمَ أَدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا, dapat difahami bahwa KH. Ahmad Sanusi menafsirkannya dengan pengajaran bahasa-bahasa oleh Allah kepada Nabi Adam. Bahasa tersebutlah yang digunakan oleh Nabi Adam untuk berkomunikasi antar sesama anak cucunya kelak. Jika kita perhatikan, penafsiran tersebut seperti hanya berkutat pada pengajaran bahasa saja, sedangkan pengajaran yang lainnya tidak. Berbeda dengan apa yang dikemukakan oleh Ibn Katsîr, di mana ia mengutip berbagai riwayat yang menyatakan bahwa pengajaran tersebut bukan hanya berkutat pada bahasa saja. Dikatakan olehnya:

والصحيح أنه علمه أسماء الأشياء كلها: ذواتها وأفعالها؛ كما قال ابن عباس حتى الفسوة والفسية. يعني أسماء الذوات والأفعال الكبير والمصغر²⁶

Yang benar ialah bahwa Allah mengajarkan segala macam kepada Nabi Adam, baik berupa dzat maupun gerak-geriknya. Sebagaimana dikatakan oleh Ibn 'Abbâs, hingga al-fuswah dan al-fusyuh (yakni nama-nama benda dan gerak-geriknya, baik yang besar maupun yang kecil).

Sementara itu al-Qurthûbî menjelaskan ayat di atas dalam perspektif pemahaman ulama sufi bahwa yang dimaksud adalah:

²⁵ Ahmad Sanusi bin Abdurrahim, *Tamsjijattoel Moeslimien Fie Tafsieri Kalami Robbil 'Alamien*, Sukabumi: Al-Ittihâd, hal. 132

²⁶ Isma'îl ibn Katsîr al-Dimasyqi, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Adzîm*, Kairo: Muassasah Qurthubah, 2000, Jilid 1, hal. 348.

قَالَ عُلَمَاءُ الصُّوفِيَّةِ: عَلِمَهَا بِتَعْلِيمِ الْحَقِّ إِيَّاهُ وَحَفِظَهَا بِحِفْظِهِ عَلَيْهِ وَنَسِيَ مَا عَاهَدَ إِلَيْهِ، لِأَنَّ وَكَلَهُ فِيهِ إِلَى نَفْسِهِ فَقَالَ وَلَقَدْ عَاهَدْنَا إِلَى آدَمَ مِنْ قَبْلِ فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عِزْمًا. وَقَالَ ابْنُ عَطَاءٍ: لَوْ لَمْ يَكْشِفْ لِآدَمَ عِلْمَ تِلْكَ الْأَسْمَاءِ لَكَانَ أَعْجَزَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ فِي الْإِخْبَارِ عَنْهَا.²⁷

Para ulama shufi berpendapat, Allah mengajarkan kepadanya perkara yang haq, lalu ia menjaganya atas izin-Nya, akan tetapi ia melupakan apa yang dijanjikan untuknya, agar ia memasrahkannya kepada dirinya sendiri. Lalu Allah berfirman, Sungguh telah Kami perintahkan Adam dahulu (agar tidak mendekati pohon keabadian), tetapi dia lupa dan Kami tidak mendapati padanya tekad yang kuat (untuk menjauhi larangan). Berkata Ibn 'Atha', Seandainya Nabi Adam tidak dibukakan pengetahuan tentang nama-nama itu, maka ia akan kalah dari malaikat dalam menjelaskan semuanya.

Poin kedua, KH. Ahmad Sanusi mengungkapkan pandangan *ahl as-sunnah* mengenai keutamaan Nabi daripada malaikat. Berikut ini penafsirannya “Bagi ahli-Soennah, ayat ini mendjadi dalil akan keadaan sekalian para Nabi, itoe lebih oetama dan lebih moelia dari pada sekalian malaikat.”²⁸

Berkaitan dengan kemuliaan manusia dan malaikat, ada dua kelompok yang berbeda pendapat mengenai siapa di antara manusia dan malaikat yang lebih mulia. Sebagaimana dikatakan oleh Syekh Syihâb ad-Dîn al-Qasthalâni, dalam kitab *al-mawâhib al-laduniyyah*. Kelompok pertama, mereka meyakini bahwa malaikat lebih utama dari pada manusia. Kelompok ini diwakili oleh orang-orang mu'tazilah, para ahli filsafat, dan sebagian ulama 'Asy'ariyyah, seperti al-Qâdhi Abû Bakr al-Baqillânî dan Abû 'Abdillâh al-Ḥalîmî.²⁹ Dikatakan oleh al-Ghazali:

والإنسان رتبته فوق رتبة البهائم لقدرته بنور العقل على كسر شهوته ودون رتبة الملائكة لاستيلاء الشهوات عليه وكونه مبتلى بمجاهدتها، فكلما

²⁷ Muhammad bin Ahmad bin Abî Bakr Al-Qurthûbi, *al-Jâmi' li Ahkâm Al-Qur'ân*, Beirut: Muassasah al-Risalah, 2006, Jilid 1, hal. 416.

²⁸ Ahmad Sanusi bin Abdurrahim, *Tamsijattoel Moeslimien Fie Tafsieri Kalami Robbil 'Alamien*, Sukabumi: Al-Ittihâd, hal. 132

²⁹ Muhammad Abror, “Pandangan Ulama terhadap Kedudukan Manusia dan Malaikat, dalam <https://islam.nu.or.id/ilmu-tauhid/pandangan-ulama-terhadap-kedudukan-manusia-dan-malaikat-v4IzB>, diakses pada 23 Juni 2022 pukul 13.24 WIB.

انهمك في الشهوات انحط إلى أسفل السافلين والتحق بغمار البهائم، وكلما قمع الشهوات ارتفع إلى أعلى عليين والتحق بأفق الملائكة³⁰.

“Level manusia itu berada di atas hewan karena dengan cahaya akal yang dimilikinya mampu menaklukan syahwat. Akan tetapi di bawah level malaikat karena memiliki syahwat dan diuji untuk menaklukkannya.” “Jika ia terbuai oleh syahwatnya, levelnya akan turun setara dengan hewan. Sebaliknya, jika mampu menghancurkan syahwatnya, makan levelnya akan naik setinggi-tingginya bersama golongan para malaikat.”

Sementara kelompok *kedua* berkeyakinan sebaliknya, bahwa manusia lebih utama dibanding malaikat. Namun menurut Syekh Syihâb ad-Dîn al-Qasthalani, pandangan ini harus diperinci. Secara garis besar, derajat manusia pada umumnya lebih rendah daripada kedudukan malaikat, namun untuk tingkatan para Nabi, mereka tentunya lebih mulia dibandingkan malaikat. Syekh Syihâb ad-Dîn al-Qasthalani mengatakan dalam kitabnya:

بالإجماع، بل بالضرورة- و عوام بني آدم أفضل من عوام الملائكة.
فالمسجود له أفضل من الساجد³¹.

“Sudah menjadi kesepakatan, bahkan sebuah keniscayaan, kalangan awam dari manusia lebih mulia dari kalangan awam golongan malaikat. Manusia sebagai yang disujudi lebih mulia daripada malaikat yang mensujudinya.”

Di poin *ketiga*, KH. Ahmad Sanusi menjelaskan keutamaan ilmu yang diajarkan Allah Swt. kepada Nabi Adam. Ahmad Sanusi mengatakan *“Ajat ini menoendjoekkan akan kelebebihan ilmoe, karena Alloh ta’ala tiada mendhohirkan akan sampoerna hikmatnja di dalam mendjadikan Nabi Adam, melainkan boeat mendhohirkan akan ilmoenja”*. Penafsiran yang senada juga dikatakan oleh Wahbah az-Zuhailî di dalam tafsirnya berikut:

³⁰ Muhammad ibn Muhammad ibn Ahmad al-Ghazali, *Ihya’ ‘Ulum ad-Din*, juz. 1, Beirut: Dar al-Kutub al’Ilmiyyah, t.th., hal. 237

³¹ Ahmad bin Muhammad bin Abî Bakr Qasthalânî, *Lathâ’if al-Isyârât li Funûn al-Qirâ’ât*, Mesir: Maktabah Aulâd al-Syaikh li al-Turâts, t.th., hal. 167

وفي هذا إشارة لتفضيل آدم على الملائكة واصطفائه، بتعليمه ما لم تعلمه الملائكة، فلا يكون لهم فخر عليه.³²

Ayat tersebut mengisyaratkan akan kelebihan dan alasan terpilihnya Nabi Adam atas malaikat, yaitu karena Allah telah mengajarkan kepada Adam apa yang belum pernah diajarkan kepada malaika, sehingga mereka tidak bisa berangga terhadapnya.

Pada poin ke empat, KH. Ahmad Sanusi mengemukakan bahwa Ilmu yang diajarkan Allah kepada Nabi Adam bukan hanya ilmu ibadah saja, melainkan ilmu lainnya juga, termasuk ilmu-ilmu untuk kemaslahatan hidup di dunia. Ahmad Sanusi mengatakan:

Menoendjoekkan ajat ini akan jang dimaksoedkan dengan 'ilmoe, itoe boekan 'ilmoe 'ibada sadja, hanja melipoeti akan segala 'ilmoe Hajatijjah jaitoe ilmoe sampoerna kehidoepan, dan ilmu Tobi'ijah, jaitoe ilmoe mengetahoei tobi'atnja segala jang maoedjoed, dari mulai hawa' (oedara) dan Nabatat (toemboeh2an), dan Hadjarijat (segala batoe2), dan Ardijjat (segala tanah2), dan laen2nja itoe wadjib di ketahoei segala paedahnja dan kekoetanja dan segala rahasiah2nja, sekira2 jang lebih dahoeioe jang di adjarkan oleh Alloh ta'ala kepada Nabi Adam itoe, segala perkara dengan segala bahasa.³³

Di poin ini kemudian KH. Ahmad Sanusi mengutip berbagai hadits. Namun sayangnya di hadits yang disebutkan tersebut, banyak yang tidak mengutip sumbernya dan para perawinya. Berikut ini adalah hadits yang dikutip:

مَنْ أَحَبَّ أَنْ يَنْظُرَ إِلَى عِتْقَاءِ اللَّهِ مِنَ النَّارِ، فَلْيَنْظُرْ إِلَى الْمُتَعَلِّمِينَ، فَوَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ، مَا مِنْ مُتَعَلِّمٍ يَخْتَلِفُ إِلَى بَابِ الْعَالِمِ إِلَّا كَتَبَ اللَّهُ لَهُ بِكُلِّ حَرْفٍ وَبِكُلِّ قَدَمٍ، عِبَادَةَ سَنَةٍ، وَبَنَى لَهُ بِكُلِّ قَدَمٍ مَدِينَةً فِي الْجَنَّةِ، وَيَمْشِي عَلَى الْأَرْضِ وَالْأَرْضُ تَسْتَغْفِرُ لَهُ، وَيُسَيِّبُ وَيُصْبِحُ مَغْفُورًا لَهُ، وَشَهِدَتْ لَهُ الْمَلَائِكَةُ وَيَقُولُونَ هَؤُلَاءِ عِتْقَاءُ اللَّهِ مِنَ النَّارِ

³² Wahbah az-Zuhaili, *Tafsir al-Munir*, Damaskus: Dâr al-Fikr, 2009, Jilid 1, hal.137.

³³ Ahmad Sanusi bin Abdurrahim, *Tamsijattoel Moeslimien Fie Tafsieri Kalamu Robbil 'Alamien*, Sukabumi: Al-Ittihad, hal. 133

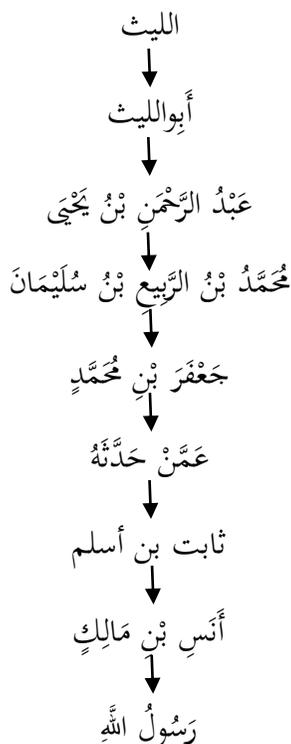
Barang siapa ingin melihat akan sekalian orang jang di perdikakan oleh Alloh, maka hendaklah melihat akan sekalian orang jang lagi beladjar akan ilmoe, kerja kami sumpah demi Alloh tiadalah ada seorang jang beladjar akan ilmoe dan ia datang kepada pintoe goeroenja, melaenkan Alloh ta'ala toeliskan bagainja dengan satoe2 tindakan pahla 'ibadah satoe tahoen, dan di dirikan dengan dia bagainja satoe nagri di dalam sjoerga, dan ia berdjalan di moeka boemi serta boemi itoe moehoen ampoen baginja, dan ia sore2 dan ia pagi2 di ampoenkan, dan bersaksi malaikat bagai mereka itoe, akan bahwasanja mereka itoe sekalian jang di perdikakan oleh Alloh dari pada api nereka.

Hadits ini merupakan hadits yang tidak disebutkan sanadnya. Setelah melakukan penelusuran, secara kuantitas hadits ini tergolong hadits ahad. Hadits ini bisa kita temukan dalam kitab *Tanbîh al-Ghâfilîn* karangan al-Laîts Nashr bin Muhammad al-Samarqandy. al-Laîts menyebutkan sanad hadits tersebut, sebagaimana dikatakan olehnya:

قَالَ: حَدَّثَنِي أَبِي رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى، قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ يَحْيَى، حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الرَّبِيعِ بْنِ سُلَيْمَانَ، عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَمَّنْ حَدَّثَهُ، عَنْ ثَابِتٍ، عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَنْ أَحَبَّ أَنْ يَنْظُرَ إِلَى عُتَقَاءِ اللَّهِ مِنَ النَّارِ، فَلْيَنْظُرْ إِلَى الْمُتَعَلِّمِينَ، فَوَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ، مَا مِنْ مُتَعَلِّمٍ يَخْتَلِفُ إِلَى بَابِ الْعَالِمِ إِلَّا كَتَبَ اللَّهُ لَهُ بِكُلِّ حَرْفٍ وَبِكُلِّ قَدَمٍ، عِبَادَةَ سَنَةٍ، وَبَنَى لَهُ بِكُلِّ قَدَمٍ مَدِينَةً فِي الْجَنَّةِ، وَيَمْشِي عَلَى الْأَرْضِ وَالْأَرْضُ تَسْتَغْفِرُ لَهُ، وَيُمْسِي وَيُصْبِحُ مَغْفُورًا لَهُ، وَشَهِدَتْ لَهُ الْمَلَائِكَةُ وَيَقُولُونَ هَؤُلَاءِ عُتَقَاءُ اللَّهِ مِنَ النَّارِ.³⁴

Pada hadits tersebut terdapat perawi yang tidak disebutkan namanya. Dalam istilah ‘*ulûm al-hadîts*, sebuah riwayat yang tidak disebutkan nama perawinya dinamakan dengan hadits *mubham* dalam sanad. Perhatikan skema sanad ini:

³⁴ Abu al-Laîts al-Samarqandi, *Tanbîh al-Ghâfilîn*, Fatani: Mathba'ah bin Halaby, t.th, hal. 335.



Al-Laîts nampaknya tidak menyebutkan nama perawi setelah Ja'far bin Muhammad. Ia hanya mengatakan 'an man haddatsahu (dari seseorang yang menceritakan kepadanya). Dengan demikian, hadits ini dapat dikategorikan sebagai hadits *dla'îf*. Dalam ilmu *musthalah al-hadîts*, hadits yang tidak menyebutkan nama rawi tidak dapat diterima karena nama dan kepribadian perawi tidak dapat diketahui, apakah dia tergolong orang terpercaya atau bukan.³⁵ Meskipun hadits mubham pada sanad menggunakan redaksi yang memahamkan keterpercayaan rawi, menurut pendapat yang lebih kuat hadits tersebut belum bisa diterima sabagi hadits yang *maqbul*.³⁶ Tidak hanya itu, hadits ini juga tergolong hadits palsu, sebagaimana dikatakan oleh Ibn Hajar yang mengutip pendapat al-Suyûthi.³⁷

Hadits berikutnya yang dikutip oleh KH. Ahmad Sanusi ada sebagai berikut:

³⁵ Mahmûd ath-Thahhân, *Taysîr Musthalah al-Hadîts*, Beirut: Dâr al-Ma'ârif, 1991, hal. 67

³⁶ Fathur Rahman, *Ikhtishar Musthalahul Hadits*, Bandung: PT. Al-Ma'arif, 1987, hal. 171.

³⁷ Isma'îl ibn Muhammad al-'Ajlûni, *Kasyf al-Khafâ*, Jilid 2, Beirut: al-Maktabah al-'Ilm al-Hadîts, hal. 260

وَإِنَّ بَابًا مِنَ الْعِلْمِ يَتَعَلَّمُهُ الرَّجُلُ، خَيْرٌ مِنْ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَبُو قُبَيْسٍ ذَهَبًا،
فَأَنْفَقَهُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ تَعَالَى

Bahwasanja sotoe bab dari pada ilmoe jang ditoentoet oleh seorang lelaki, itoe lebih baek bagainja dari pada saoempama goenoeng djabal koebos mas jang di belandjakan di dalam sabiloelloh.

Dari hasil penelusuran penulis, hadits ini juga bisa kita temukan dalam dalam kitab *Tanbih al-Ghâfilîn*. Al-Laîts menyebutkan bahwa hadits tersebut diriwayatkan dari Abân, dari Anas bin Mâlik, dari Rasulullah Saw:

وَرَوَى أَبَانٌ، عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُمَا، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: مَنْ طَلَبَ الْعِلْمَ لِغَيْرِ اللَّهِ لَمْ يَخْرُجْ مِنَ الدُّنْيَا حَتَّى يَأْتِيَهُ عَلَيْهِ الْعِلْمُ، فَيَكُونَنَّ لِلَّهِ، وَمَنْ طَلَبَ الْعِلْمَ لِلَّهِ، فَهُوَ كَالصَّائِمِ نَهَارِهِ وَالْقَائِمِ لَيْلِهِ، وَإِنَّ بَابًا مِنَ الْعِلْمِ يَتَعَلَّمُهُ الرَّجُلُ، خَيْرٌ مِنْ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَبُو قُبَيْسٍ ذَهَبًا، فَأَنْفَقَهُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ تَعَالَى.³⁸

Hadits ini dinilai *dha'if* oleh banyak ulama, sebagaimana dikatakan oleh al-Nawâwî di dalam kitab *taqrib*-nya.³⁹ Menurut Ibn Hajar al-'Asqalani, mengutip pandangan al-Fallas dan Ahmad bin Hanbal, bahwa hadits riwayat Aban itu harus ditinggalkan (*hadits matruk*). Al-Bukhari, mengutip pandangan Syu'bah tentang Aban bahwa ia memberi komentar ketidaksetujuannya pada riwayat Aban.⁴⁰

Hadits selanjutnya yang dikutip oleh KH. Ahmad Sanusi adalah:

مَنْ جَاءَهُ الْمَوْتُ وَهُوَ يَطْلُبُ الْعِلْمَ لِيُحْيِيَ بِهِ الْإِسْلَامَ، فَبَيْنَهُ وَبَيْنَ النَّبِيِّينَ
دَرَجَةٌ وَاحِدَةٌ فِي الْجَنَّةِ

Barang siapa maot di dalam menoentoet ilmoe boewat menghidoeplan agama Islam, maka antaranja dan antara sekalian Nabi itoe katjek satoe daradjat di dalam Sjoerga.

³⁸ Abu al-Laîts al-Samarqandi, *Tanbih al-Ghâfilîn*, Fatani: Mathba'ah bin Halaby, t.th, hal. 335.

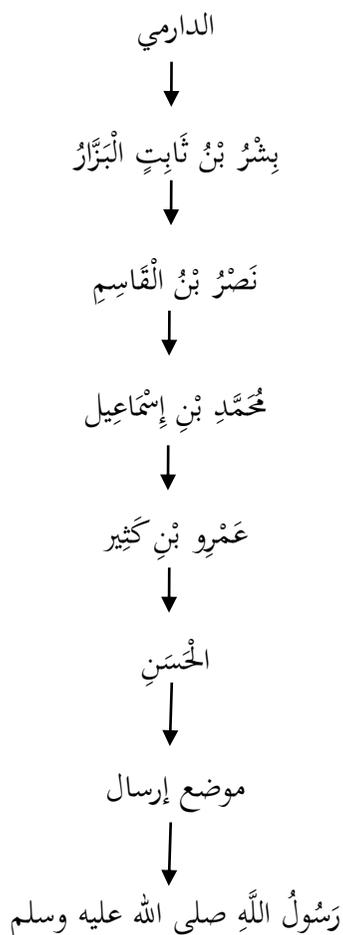
³⁹ Jalaluddin al-Suyûthî, *Tadrib al-Râwî*, Beirut: Maktabah al-Kautsar, t.th, hal. 57.

⁴⁰ Ahmad bin 'Ali bin Hajar al-'Asqalâni, *Tahdzîb al-Tahdzîb*, Muassasah al-Risâlah, t.th, Jilid 1, hal. 55.

Hadits ini merupakan riwayat al-Dârimîy dengan riwayat sanad sebagai berikut:

أَخْبَرَنَا بِشْرُ بْنُ ثَابِتٍ الْبَزَّازُ، حَدَّثَنَا نَصْرُ بْنُ الْقَاسِمِ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ،
عَنْ عَمْرِو بْنِ كَثِيرٍ، عَنِ الْحَسَنِ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "
مَنْ جَاءَهُ الْمَوْتُ وَهُوَ يَطْلُبُ الْعِلْمَ لِيُحْيِيَ بِهِ الْإِسْلَامَ، فَبَيْنَهُ وَيَيْنَ النَّبِيِّينَ
دَرَجَةٌ وَاحِدَةٌ فِي الْجَنَّةِ

Berikut ini adalah skema sanad hadits yang telah disebutkan di atas:



Setelah melakukan beberapa penelitian, hadits tersebut tergolong *mursal* dikarenakan tidak menyebut nama sahabat yang meriwayatkan

hadits tersebut.⁴¹ Pada riwayat tersebut hanya menyebutkan al-Ḥasan al-Baṣhrîy yang merupakan seorang *tabi'îy*. Menurut ulama ahli hadits, jika ada hadits dengan kasus seperti itu, maka dapat dikatakan sebagai hadits *mursal*. Sebagaimana dikatakan oleh Ibn Ḥajar al-'Asqalânîy:

ما سقط من آخره من بعد التابعي^{٤٢}.

Hadits yang pada sanad akhirnya ada rawi yang gugur, tepatnya (rawi) setelah tabi'in (yakni sahabat).

Hadits *mursal* ada tiga macam. *Pertama, mursal jalîy*, yakni apabila pengguguran yang telah dilakukan oleh *râwî (tabi'îy)* adalah jelas sekali dan dapat diketahui oleh umum bahwa orang yang menggugurkan itu tidak hidup sezaman dengan orang yang digugurkan yang mempunyai berita. *Kedua, mursal shahabîy*, yakni pemberitaan yang disandarkan pada Nabi tetapi ia tidak mendengar atau menyaksikan sendiri apa yang ia beritakan, lantaran saat itu ia masih kecil atau terakhir masuknya ke dalam agama Islam. *Ketiga, mursal khafîy*, yakni hadits yang diriwayatkan oleh *tabi'îy* yang hidup sezaman dengan sahabat, tetapi ia tidak pernah mendengar hadits darinya. Para ulama memperdebatkan hadits *mursal*. Sebagian ada yang menolak, sebagiannya lagi ada yang menerimanya sebagai *hujjah*.⁴³

Tidak hanya berhenti pada kemursalan, hadits di atas juga terdapat *râwî-râwî* yang yang tidak diketahui keadannya, bahkan ada yang sangat lemah. *Râwî* yang tidak diketahui keadannya, karena tidak ditemukan dalam kitab-kitab *rijâl* dalam riwayat di atas adalah Muhammad ibn Ismâ'il dan 'Amr ibn Katsîr. Sedangkan Nasr ibn Qâsim, ia tergolong *râwî* yang haditsnya harus ditinggalkan. Bahkan al-Bukhârî menilai hadits riwayat di atas adalah hadits *maudhû'* (palsu).⁴⁴

C. Analisa Ad-Dakhil Q.S. Al-Baqarah/2:34

وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ

⁴¹ Mahmûd ath-Thahḥan, *Taysîr Musthalah al-Hadîts*, Beirut: Dâr al-Ma'ârif, 1991, hal. 69

⁴² Ibn Ḥajar al-'Asqalânî, *Nuzhât al-Nazr fî Taudhîh Nukhbât al-Fikr fî Musthalah Ahl al-Âtsâr*, Riyâdh: Matba'ah Safir, 1422 H hal. 99.

⁴³ Fathur Rahman, *Ikhtishar Musthalahul Hadits*, Bandung: PT. Al-Ma'arif, 1987, hal. 181-182

⁴⁴ Jamâl ad-Dîn Abû al-Hijjâj Yûsuf al-Mizzîy, *Tahdzib al-Kamâl fî Asmâ' al-Rijâl*, Beirut: Muassasah al-Risâlah, 1992, Jilid 29, hal. ٣٦٦.

للملائكة (Dan peringatkan oleh moe! Waktoe kami berfirman) وإذ قلنا (Bagai Malaikat) اسجدوا لآدم (Kepada Nabi Adam) (Maka soedjoed sekalian Malaikat itoe (kepada Nabi Ada) فسجدوا (Melainkan iblis) ابى (Menolak si iblis akan soedjoed) واستكبر (Dan takaboer si iblis) وكان من الكافرين (Dan adalah si iblis) (Setengah dari pada sekalian jang kafir).

Dalam menjelaskan ayat tersebut, KH. Ahmad Sanusi menguraikannya menjadi enam poin. Poin *pertama*, ia mengemukakan bahwa ayat ini menunjukkan bahwa Allah Swt telah memberi kenikmatan yang besar kepada manusia. Terlebih dengan adanya sujud penghormatan para malaikat pada nenek moyang manusia, Nabi Adam, dan dengan dijadikannya Nabi sebagai *khalifah* di muka bumi. Selain itu, Nabi Adam memiliki ilmu-ilmu sangat banyak sekali yang diajarkan Allah. KH. Ahmad Sanusi mengatakan:

Ini ajat menjatakan ni'mat jang ka ampat dari pada ni'mat jang oemoem atas sekalian manoesia, sekira2 Alloh ta'ala djadikan bapa sekalian manoesia di soedjoedi oleh Malaikat, kerna menentoekan nabi Adam akan menjadi cholifah di moeka boemi, dan menentoekan poela akan dia dengan dikaroenia ilmoe jang banjak, sehingga bisa sampai di dalam ilmoenja kepada deradjat jang melemahkan atas sekalian malaikat. Adapoen ni'mat jang pertama jang oemoem atas sekalian sekalian manoesia, maka jaitoe di djadikan bagainja boemi jang mendjadi amparanja dan langit jang majoengi atasnja, dan ni'mat jang kedoea, jaitoe di djadikan bagainja segala perkara jang ada di dalam boemi, dan ni'mat jang ketiga jaitoe bapanja Nabi Adam di djadikan cholifah Alloh di moeka boemi.⁴⁵

Penafsiran yang serupa juga bisa ditemukan dalam berbagai kitab tafsir. Sebagaimana dikatakan oleh Ibn Katsîr:

وهذه كرامة عظيمة من الله تعالى لآدم امتن بها على ذريته، حيث أخبر أنه
تعالى أمر الملائكة بالسجود لآدم.⁴⁶

Hal ini merupakan kemuliaan yang teramat agung dari Allah ta'ala untuk Adam dan juga untuk anak cucunya, tatkala Allah menceritakan bahwa Ia memerintah para malaikat bersujud kepada Adam.

⁴⁵ Ahmad Sanusi bin Abdurrahim, *Tamsjijattoel Moeslimien Fie Tafsieri Kalami Robbil 'Alamien*, Sukabumi: Al-Ittihad, hal. 136.

⁴⁶ Isma'il ibn Katsîr al-Dimasyqi, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Adzîm*, Kairo: Muassasah Qurthubah, 2000, Jilid 1, hal. 353

Asy-Syaukânî juga memberi komentar yang serupa dengan mengatakan:

وفي هذه الآية فضيلة لآدم عليه السلام عظيمة حيث أسجد الله له ملائكته^{٤٧}.

ayat ini menunjukkan akan keutamaan Adam AS yang memiliki keagungan, karena Allah telah menjadikan para malaikat-Nya bersujud pada Adam.

Poin kedua, KH. Ahmad Sanusi menafsirkan bahwa sujudnya malaikat kepada Nabi Adam bukan sujud dengan meletakkan kening di atas tanah, melainkan sujud dengan membungkukkan badan sebagai tanda pengorhamatan saja. Pandangan ini merupakan *ijmâ'* (kesepakatan) para ulama. KH. Ahmad Sanusi mengatakan:

Telah idjma' sekalian oelama Islam, bahwasanja soedjoed jang ini jang di perentahkan kepada sekalian malaikat itoe tanda membesarkan sadjah dengan sekedar dojong boekan soedjoed hakikatnja dengan menarokan djidat ke atas boemi.

Penafsiran semacam ini juga dikemukakan oleh Wahbah Zuhailî di dalam tafsirnya. Ia mengatakan:

والسجود نوعان: سجود عبادة وتأليه وهو لله وحده، وله مظهران: إما وضع الجبهة على الأرض وهو المعتاد في الصلاة، وإما الانقياد والخضوع لمقتضى إرادته، كما قال: وَالتَّجْمُ وَالشَّجْرُ يَسْجُدَانِ وَقَالَ: وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعاً وَكَرْهاً. وهذا بمظهره لا يكون لغير الله إطلاقاً. والنوع الثاني: سجود تحية وتكريم من غير تأليه، كسجود الملائكة لآدم، وسجود يعقوب وأولاده ليوسف. وهذا في رأي أكثر العلماء كان مباحاً إلى عصر رسول الله صلى الله عليه وسلم^{٤٨}.

Sujud ada macam. Pertama, adalah sujud berbiadah kepada yang hanya dikhususkan untuk Allah SWT. Sujud ini ada dua macam pula, yakni

⁴⁷ Muhammad bin 'Alî bin Muhammad asy-Syaukânî, *Fath al-Qadîr*, Dâr al-Wafâ', t.th, Jilid 1, hal. 161.

⁴⁸ Wahbah az-Zuhailî, *Tafsîr al-Munîr*, Damaskus: Dâr al-Fikr, 2009, Jilid 1, hal. 145

adakalah meletakkan jidat di atas bumi, sebagaimana yang dikerjakan dalam shalat, ada pula sujud yang hanya sebatas mengikuti, merendahkan diri terhadap apa yang dikehendakinya, sebagaimana firmanNya, Tetumbuhan dan pepohonan tunduk (kepada-Nya), (al-Waqi'ah:6). Ia juga befirman, Hanya kepada Allahlah siapa saja yang ada di langit dan di bumi bersujud, baik dengan kemauan sendiri maupun terpaksa. (al-Ra'd:15). Ayat ini jelas menunjukkan bahwa sujud tersebut tidak boleh dilakukan kepada selain Allah secara mutlak. Adapun macam yang kedua, yaitu sujud sebagai bentuk penghormatan dan memuliakan tanpa menganggapnya tuhan, sebagaimana sujudnya malaikat kepada Adam, dan sujudnya Ya'qub dan anak-anaknya kepada Yusuf. Dan menurut para ulama, sujud demikian diperbolehkan hingga masa Rasulullah SAW.

Para ulama memperdebatkan tentang masalah sujud tersebut. Sebagian ada yang mengatakan bahwa sujudnya para malaikat sebenarnya bukan kepada Adam, melainkan kepada Allah. Adapula ulama yang mengatakan bahwa sujud tersebut memang betul kepada Adam. Hal ini sebagaimana dikemukakan oleh asy-Syaukânî sebagai berikut:

وقيل : إن السجود كان لله ولم يكن لآدم ، وإنما كانوا مستقبلين له عند السجود ، ولا ملجىء لهذا ، فإن السجود للبشر قد يكون جائزاً في بعض الشرائع بحسب ما تقتضيه المصالح . وقد دلت هذه الآية على أن السجود لآدم ، وكذلك الآية الأخرى أعني قوله : { فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ } وقال تعالى : { وَرَفَعَ أَبْوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا }^{٤٩}.

Dikatakan bahwa sujud itu kepada Allah bukan kepada Adam. Mereka (para malaikat) semuanya menghadap Allah tatkala sujud. Tetapi pendapat ini tidak ada dasarnya, sebab sujud kepada manusia terkadang dibolehkan dalam sebagian syariat dengan memandang kemaslahatan-kemaslahatan yang tertuang di dalamnya. Ayat ini jelas menunjukkan bahwa sujud tersebut kepada Adam. Ayat lain juga menunjukkan hal demikian, sebagaimana terdapat dalam surat al-Hijr ayat 29 berikut (Maka, apabila Aku telah menyempurnakan (kejadian)-nya dan telah meniupkan roh (ciptaan)-Ku ke dalamnya, menyungkurlah kamu kepadanya dengan bersujud), Yusuf ayat 100 (Dia (Yusuf) menaikkan

⁴⁹ Muhammad bin 'Alî bin Muhammad asy-Syaukânî, *Fath al-Qadir*, Dâr al-Wafâ', t.th, Jilid 1, hal. 161.

kedua ibu bapaknya ke atas singgasana. Mereka tunduk bersujud kepadanya (Yusuf).

Jadi, sujud yang dilakukan oleh para malaikat adalah sujud terhadap Nabi Adam. Sujud kepada manusia tidak dilarang dalam syariat sebelum Islam.

Poin ketiga, KH. Ahmad Sanusi menjelaskan bahwa iblis merupakan golongan jin, bukan dari golongan malaikat. Namun berbeda dengan apa yang dikatakan oleh Ibn Katsîr yang meriwayatkan dari Ibn ‘Abbâs, ia menyebut bahwa iblis termasuk dari golongan malaikat. Hanya saja ia dibuat dari unsur yang berbeda:

كان إبليس من حَيٍّ من أحياء الملائكة يقال لهم: الجنّ، خلقوا من نار السموم، من بين الملائكة، وكان اسمه الحارث، وكان خازنا من خزان الجنة، قال: وخلق الملائكة كلهم من نور غير هذا الحيّ.⁵⁰

Iblis merupakan bagian yang hidup dari kehidupan malaikat. Ia juga disebut dengan Jin, yang tercipta dari api yang sangat panas, di antara para malaikat. Ia memiliki nama al-Harits. Ia merupakan bagian dari penjaga surga. Ibnu ‘Abbas mengatakan: Malaikat semuanya diciptakan dari cahaya selain dari bagian hidup yang disebutkan tadi.

Perbedaan pendapat apakah iblis dari golongan malaikat atau jin juga banyak dikemukakan oleh para ulama. Perbedaan pendapat tersebut terletak pada penafsiran kata لا yang merupakan kata untuk mengecualikan. Pendapat yang mengatakan bahwa Iblis dari golongan malaikat didasarkan pada pemahaman bahwa kata لا yang berarti kecuali pada hakikatnya meniscayakan jenis yang sama dengan yang dikecualikan.⁵¹ Ini menunjukkan iblis merupakan golongan malaikat. Pendapat ini dipegangi oleh Ibn ‘Abbâs, Ibn Mas’ûd, Ibn Jarîr ath-Thabarî, ar-Razî, dan ulama-ulama lainnya. Menurut mereka kata الجن dalam ayat yang menyebutkan bahwa iblis dari golongan jin, tidak difahami sebagai makhluk yang memiliki wujud tersendiri. Akan tetapi

⁵⁰ Isma’îl ibn Katsîr al-Dimasyqi, *Tafsîr al-Qur’ân al-‘Adzîm*, Kairo: Muassasah Qurthubah, 2000, Jilid 1, hal. 353

⁵¹ Dalam ilmu Nahwu, hal ini dinamakan dengan *isititsna’ muttashil*, yakni susunan kalimat yang terdapat huruf *istitsna’* (pengecualian), dimana natara *mustatsna’* (yang dikecualikan) dan *mustatsna’ minhu* (yang dikecualikan darinya) merupakan satu entitas atau jenis yang sama. Lihat Muhammad al-Khudharî, *Hâsyiyah al-Khudharî ‘alâ Ibn ‘Aqîl*, Juz 1, Surabaya: al-Haramayn, t.th., hal. 204

kata tersebut dihafami sebagai makna dari tertutup atau ketersembunyian. Maka dengan demikian Iblis juga termasuk golongan malaikat.⁵²

Poin keempat, KH. Ahmad Sanusi mengemukakan bahwa iblis itu bisa beranak-pinak. Penafsiran ini sebagaimana yang dikatakan oleh al-Syinqiti ketika menafsirkan ayat berikut:

وقوله في هذه الآية الكريمة : (وذريته) دليل على أن للشيطان ذرية ، فادعاء انه لا ذرية له مناقض لهذه الآية مناقضة صريحة كما ترى ، وكل ما ناقض صريح القرآن فهو باطل بلا شك

Adapun redaksi وذريته merupakan dalil bahwa setan memiliki keturunan. Adapun anggapan yang menyatakan bahwa ia tidak memiliki keturunan itu bertentangan dengan ayat ini secara jelas sebagaimana yang kamu lihat. Setiap yang bertentangan dengan nash yang jelas dalam al-Qur'an, tanpa ragu lagi hal itu adalah kebatilan.⁵³

Tetapi tentang cara ia memiliki keturunan, tidak ada dalil *shahih* yang menjelaskannya. Lebih lanjut al-Syinqitî menjelaskan:

ولكن طريقة وجود نسله هل هي عن تزواج أو غيره ، لا دليل عليها من نص صريح والعلماء مختلفون فيها ، وقال الشعبي سألني رجل : هل لإبليس زوجة ؟ فقلت إن ذلك عرس لم أشهده ، ثم ذكرت قوله تعالى : (أفتتخذونه وذريته أولياء من دوني) الكهف/٥٠ ، فعلمت أنه لا تكون ذرية إلا من زوجة.^{٥٤}

Tetapi cara bagaimana ia mempunyai keturunan, apakah dari perkawinan atau bukan, tidak ada dalil yang jelas menyebutkannya. Para ulama pun berbeda mengenainya. Berkata al-Sya'bi: Seseorang bertanya kepadaku, apakah iblis memiliki istri? Saya menjawab bahwa hal itu merupakan pesta yang saya tidak menyaksikannya, kemudian saya menyebut firman

⁵² Abdullâh ibn Muhammad Ibn Mahmûd an-Nafsîy, *Tafsîr an-Nafsîy*, Beirut: Dâr Ihya' al-Kutub al-'Arabiyah, t.th., hal. 40. Lihat juga Muhammad bin Jarîr al-Thabari, *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wîl al-Qur'ân*, Kairo: Maktabah ibn Taimiyah, t.th, Jilid 1, hal. 224

⁵³ Ahmad Sanusi bin Abdurrahim, *Tamsijattoel Moeslimien Fie Tafsieri Kalami Robbil 'Alamien*, Sukabumi: Al-Ittihad, hal. 137.

⁵⁴ Muhammad Amin as-Sinqithî, *Adhwa' al-Bayân fî Idhâh Al-Qur'ân bi Al-Qur'ân*, Juz 8, Beirut: Dar al-Fikr, 1995, hal. 158

Allah (أفْتَتَخُونَهُ وَذُرِّيَّتَهُ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِي) , apakah kalian menjadikannya dan keturunannya sebagai pelindung selainku. Saya kemudian tahu bahwa setan tidak memiliki keturunan kecuali hasil dari seorang istri.

Poin kelima, KH. Ahmad Sanusi menafsirkan bahwa Nabi Adam itu lebih mulia daripada malaikat dengan bukti mereka diperintahkan sujud kepada Nabi Adam. Menurut Wahbah az-Zuhailî, bahwa sujudnya malaikat kepada Adam sebagai bentuk penghormatan Allah kepadanya, sebagaimana penghormatan lain seperti dijadikannya Adam sebagai *khalifah* di muka bumi:

هذا نوع آخر من تكريم الله لأبينا آدم أبي البشر، حيث أمر الملائكة بالسجود له، كما أنه خصه بالخلافة في الأرض، وعلمه أسماء الأشياء والأجناس واللغات، مما يدل على تكريم النوع الإنساني بتكريم الأصل أو الأب.⁵⁵

Ini merupakan macam lain dari penghormatan Allah kepada bapak kita, yaitu Adam yang menjadi bapak seluruh manusia, sekiranya Ia memerintahkan sujud kepada malaikat, sebagaimana halnya Allah mengkhushuskannya sebagai khalifah di bumi, juga pengajarannya akan terhadap segala jenis dan sesuatu, serta bahasa-bahasa, termasuk menunjukkan atas penghormatan kemanusiaan, dengan cara memuliakan asal atau bapaknya.

Poin keenam, KH. Ahmad Sanusi mengemukakan bahwa sombong adalah ternasuk dosa-dosa besar. Lalu ia mengemukakan berbagai riwayat hadits seperti berikut:

لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ مِنْ تَكْبَرٍ

Tiadalah bisa masoek ke dalam Sjoerga sekalian orang jang ada di dalam hatinja setimbang semoet dari pada takaboer.

Dari hasil penlurusan peulis, bahwa hadits ini dirwayatkan oleh beberapa ulama hadits, di antaranya adalah Muslim, al-Tirmîdzî, Abû Daud, Ahmad, dan Ibn Mâjah. Secara kualitas, hadits ini tergolong hadits yang *shahîh*, hanya saja apa yang ditulis oleh KH. Ahmad Sanusi agak berbeda dengan riwayat yang dikemukakan oleh para ulama-ulama hadits di atas. Perbedaan tersebut terletak pada penyebutan “sombong” yang oleh

⁵⁵ Wahbah az-Zuhailî, *Tafsîr al-Munîr*, Damaskus: Dâr al-Fikr, 2009, Jilid 1, hal. 144

KH. Ahmad Sanusi disebut dengan term تكبر, sedangkan para ulama hadits di atas menggunakan redaksi كبر.

Dalam Riwayat Muslim disebutkan:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى، وَمُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ، وَإِبْرَاهِيمُ بْنُ دِينَارٍ جَمِيعًا، عَنْ يَحْيَى بْنِ حَمَّادٍ، قَالَ ابْنُ الْمُثَنَّى: حَدَّثَنِي يَحْيَى بْنُ حَمَّادٍ، أَخْبَرَنَا شُعْبَةُ، عَنْ أَبَانَ بْنِ تَغْلِبٍ، عَنْ فَضِيلِ الْفُقَيْمِيِّ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ التَّخَعِيِّ، عَنْ عَلْقَمَةَ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: " لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ مِنْ كِبَرٍ "، قَالَ رَجُلٌ: إِنَّ الرَّجُلَ، يُحِبُّ أَنْ يَكُونَ ثَوْبُهُ حَسَنًا، وَتَعْلُهُ حَسَنَةً، قَالَ: إِنَّ اللَّهَ جَمِيلٌ يُحِبُّ الْجَمَالَ، الْكِبَرُ بَطْرُ الْحَقِّ وَعَمَطُ النَّاسِ⁵⁶

Telah menceritakan kepada kami Muhammad bin al-Mutsanna, Muhammad bin Basysyar, dan Ibrahim bin Dinar, dari Yahya bin Hammad ibn al-Mutsanna mengatakan, telah menceritakan kepadaku Yahya bin Hammad, menceritakan kepada kami Syu'bah, dari Aban bin Taghlib, dari Fudhail al-Fuqaimi, dari Ibrahim al-Nakha'i, dari 'Alqamah, dari 'Abdillah bin Mas'ud, dari Nabi SAW. Ia bersabda: Tidaklah masuk surga seseorang yang di dalam hatinya terdapat seberat biji sawi dari kesombongan. Berkata seseorang: Sesungguhnya seseorang menyukai pakaian dan sandalnya bagus. Nabi bersabda: Sesungguhnya Allah Maha Indah dan menyukai keindahan. Dan sesungguhnya kesombongan itu menolak kebenaran dan merendahkan manusia. (H.R. Muslim dari Muhammad ibn al-Mutsannâ).

حَدَّثَنَا مِنْجَابُ بْنُ الْحَارِثِ التَّمِيمِيُّ، وَسُوَيْدُ بْنُ سَعِيدٍ كِلَاهِمَا، عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُسَهْرٍ، قَالَ مِنْجَابٌ: أَخْبَرَنَا ابْنُ مُسَهْرٍ، عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ عَلْقَمَةَ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " لَا يَدْخُلُ

⁵⁶ Muslim bin al-Hajjâj al-Qusyarî, *Shahîh Muslim*, Kairo: Dâr Ihyâ' al-Kutub al-'Arabiyyah, 1991, Jilid 1, hal. 93.

النَّارَ أَحَدٌ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ حَبَّةِ خَرْدَلٍ مِنْ إِيْمَانٍ، وَلَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ أَحَدٌ فِي قَلْبِهِ
مِثْقَالُ حَبَّةِ خَرْدَلٍ مِنْ كِبْرِيَاءٍ.⁵⁷

Telah menceritakan kepada kami Minjab bin al-Harits al-Tamimi, dan Suwaid bin Sa'id, dari 'Ali bin Mushir, dari al-A'masy, dari Ibrahim, dari 'Alqamah, dari Abdillah, ia mengatakan bahwa Rasulullah Saw bersabda: Tidaklah masuk neraka seseorang yang di dalam hatinya terdapat kesombongan seberat biji sawi dari keimanan, dan tidaklah masuk surga seseorang yang di dalam hatinya terdapat kesombongan seberat biji sawi pula. (H.R. Muslim dari Minjâb ibn al-Hârîts at-Tamîmîy)

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا أَبُو دَاوُدَ، حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، عَنْ أَبِي بَانَ بْنِ تَغْلِبَ، عَنْ
فُضَيْلٍ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ عَلْقَمَةَ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ
وَسَلَّمَ قَالَ: " لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ مِنْ كِبْرٍ.⁵⁸

Telah menceritakan kepada kami Muhammad bin Basysyar, telah menceritakan kepada kami Syu'bah, dari Aban bin Taghlib, dari Fudhail, dari Ibrahim, dari 'Alqamah, dari Abdillah, dari Nabi Muhammad SAW, bahwa ia bersabda: tidaklah masuk surga seseorang yang di dalam hatinya terdapat kesombongan seberat biji sawi. (H.R. Muslim dari Muhammad ibn Basysyâr)

Sedangkan dalam riwayat al-Tirmîdzî disebutkan:

حَدَّثَنَا أَبُو هِشَامٍ الرَّفَاعِيُّ، حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ عَيَّاشٍ، عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنْ
إِبْرَاهِيمَ، عَنْ عَلْقَمَةَ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ
وَسَلَّمَ: " لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ مِنْ كِبْرٍ، وَلَا
يَدْخُلُ النَّارَ مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ حَبَّةٍ مِنْ إِيْمَانٍ "، وَفِي الْبَابِ عَنْ أَبِي

⁵⁷ Muslim bin al-Hajjâj al-Qusyarî, *Shahîh Muslim*, Kairo: Dâr Ihyâ' al-Kutub al-'Arabiyyah, 1991, Jilid 1, hal. 93.

⁵⁸ Muslim bin al-Hajjâj al-Qusyarî, *Shahîh Muslim*, Kairo: Dâr Ihyâ' al-Kutub al-'Arabiyyah, 1991, Jilid 1, hal. 93.

هُرَيْرَةَ، وَابْنِ عَبَّاسٍ، وَسَلَمَةَ بْنِ الْأَكْوَعِ، وَأَبِي سَعِيدٍ، قَالَ أَبُو عَيْسَى: هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ⁵⁹.

Telah menceritakan kepada kami Abu Hisyam al-Rifa'i, telah menceritakan kepada kami Abu Bakr bin 'Ayyasy, dari al-A'masy, dari Ibrahim, dari 'Alqamah, dari Abdillah, bahwa Rasulullah Saw bersabda tidaklah masuk surga seseorang yang di dalam hatinya terdapat kesombongan seberat biji. Dan Tidaklah masuk neraka seseorang yang di dalam hatinya terdapat kesombongan seberat biji sawi dari keimanan. (H.R. at-Tirmîdzî dari Abû Hisyâm ar-Rifa'î)

Sementara itu dalam riwayat Abû Daud diredaksikan:

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ يُونُسَ، حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ يَعْنِي ابْنَ عَبَّاسٍ، عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ عَلْقَمَةَ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ مِنْ كِبَرٍ، وَلَا يَدْخُلُ النَّارَ مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ خَرْدَلَةٍ مِنْ إِيْمَانٍ⁶⁰ .

Telah menceritakan kepada kami Ahmad bin Yunus, telah menceritakan kepada kami Abu Bakr yakni Ibn 'Ayyash, dari al-A'masy, dari Ibrahim dari 'Alqamah, bahwa Rasulullah Saw bersabda tidaklah masuk surga seseorang yang di dalam hatinya terdapat kesombongan seberat biji sawi. Dan Tidaklah masuk neraka seseorang yang di dalam hatinya terdapat kesombongan seberat biji sawi dari keimanan. (H.R. Abû Daud dari Ahmad ibn Yûnus)

Satu hadits lagi yang dikutip oleh KH. Ahmad Sanusi adalah sebagai berikut:

إِذَا قرَأَ ابْنُ آدَمَ السَّجْدَةَ، اعْتَرَلَ الشَّيْطَانُ يَبْكِي يَقُولُ: يَا وَيْلَاهُ، وَفِي رَوَايَةٍ يَا وَيْلَتَاهُ أُمِرَ ابْنُ آدَمَ بِالسُّجُودِ فَسَجَدَ فَلَهُ الْجَنَّةُ، وَأُمِرَتْ بِالسُّجُودِ فَعَصَيْتُ فَلِيَ النَّارَ

⁵⁹ Muhammad bin 'Isâ al-Tirmîdzi, *Sunan al-Tirmîdzi*, Riyâdh: Maktabah al-Ma'ârif, t.th., hal. 453

⁶⁰ Abu Daud Sulaiman bin al-Asy'ats al-Sijistany, *Sunan Abi Daud*, Riyadh: Maktabah al-Ma'arif, t.th., hal. 732.

Apabila seorang membatja ajat Sadjadah serta teroes soedjoed, maka menyingkir sjetan dari padanja serta nangis sambil berkata: anak adam diperintah soejdoed serta teroes ia mengerdjakan soedjoed, maka ia mendapatkan bahagian sjoega, dan kami di perintah soedjoed akan tetapi kami menjangkal akan perentahan itoe, kami mendapat bahagian neraka.

Setelah melakukan penelusuran sumber, hadits tersebut merupakan riwayat beberapa imam hadits. Salah satunya adalah riwayat Imam Muslim, dengan riwayat sanad sebagai berikut:

حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ وَأَبُو كُرَيْبٍ، قَالَا: حَدَّثَنَا أَبُو مُعَاوِيَةَ، عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنْ أَبِي صَالِحٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " إِذَا قرأ ابن آدم السَّجْدَةَ فَسَجَدَ، اغْتَرَل الشَّيْطَانُ يَبْكِي، يَقُولُ: يَا وَيْلَهُ، وَفِي رِوَايَةٍ أَبِي كُرَيْبٍ: يَا وَيْلِي، أَمَرَ ابْنُ آدَمَ بِالسُّجُودِ فَسَجَدَ، فَلَهُ الْجَنَّةُ، وَأَمَرْتُ بِالسُّجُودِ فَأَبَيْتُ فَلَئِي النَّارُ ". حَدَّثَنِي زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ، حَدَّثَنَا وَكَيْعٌ، حَدَّثَنَا الْأَعْمَشُ، بِهَذَا الْإِسْنَادِ مِثْلَهُ، غَيْرَ أَنَّهُ، قَالَ: فَعَصَيْتُ فَلَئِي النَّارُ⁶¹.

Telah menceritakan kepada kami Abu Bakr bin Abi Syaibah dan Abu Kuraib, keduanya berkata, telah menceritakan kepada kami Abu Mu'awiyah, dari al-A'masy, dari Abi Shalih, dari Abu Hurairah, ia berkata, bahwa Rasulullah Saw bersabda, ketika manusia membaca ayat-ayat al-sajdah lalu dia sujud, maka setan akan menyingkir dan menangis, lalu ia mengatakan, aduh celaka, menurut riwayat Abu Kuraib menggunakan redaksi betapa celakanya aku, anak adam diperintah sujud maka ia sujud dan baginya surga, tetapi aku diperintah sujud tetapi aku menolak dan bagiku neraka. telah menceritakan kepadaku Zuhair bin Harb, telah menceritakan kepada kami Waki', telah menceritakan kepada kami al-A'masy dengan sanad yang sama seperti ini, tetapi ia tidak menggunakan redaksi فَلَئِي النَّارُ فَلَئِي النَّارُ. (H.R. Muslim dari Abû Bakr ibn Abî Syaibah dan Abû Kuraib)

⁶¹ Muslim bin al-Hajjâj al-Qusyari, *Shahîh Muslim*, Kairo: Dâr Ihyâ' al-Kutub al-'Arabiyyah, 1991, Jilid 1, hal. 87.

D. Analisa Ad-Dakhil Q.S. Al-Baqarah/2:35

وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ

وَقُلْنَا (Dan setelah salsai sekalian malaikat dari pada soedjoednja kepada nabi Adam, maka kami berfirman kepadanya) يَا آدَمُ (Hai! Nabi Adam) اسْكُنْ (Diamlah angkau) أَنْتَ (Angkau) وَزَوْجُكَ (Dan istri angkau) الْجَنَّةَ (di dalam sjoerga) وَكُلَا (dan makanlah kamoe berdoea) مِنْهَا (dari pada sjoerga) رَغَدًا (Akan makanan jang loeas jang banjak jang amat enaknja) حَيْثُ شِئْتُمَا (dari pada segala makanan sakahendak kamoe kedoea) وَلَا تَقْرَبَا (dan djanganlah kamoe kedoea mendekati) هَذِهِ الشَّجَرَةَ (kajoe, jaitoe poehoen kajoe choldi) فَتَكُونَا (nistjaja kamoe kedoea djika mendekati inilah poehoen kajoe) مِنَ الظَّالِمِينَ (setengah dari pada orang2 jang dlolim dengan mengedjakan ma'siat).

Kemudian, dalam menafsirkan ayat ini, KH. Ahmad Sanusi membaginya menjadi dua poin. Poin *pertama*, KH. Ahmad Sanusi menukilk riwayat dari Ibnu Mas'ûd dan Ibnu 'Abbâs yang menyebutkan tentang pengusiran iblis serta keadaan Nabi Adam yang merasa kesepian lalu diciptakanlah Ibu H_{aw}a untuk menemaninya. Dalam penjelasan tersebut, dikisahkan bahwa Ibu H_{aw}a diciptakan dari tulang rusuk/iga Nabi Adam yang sebelumnya dibuat tidur terlebih dahulu. KH. Ahmad Sanusi mengatakan:

Berkata Ibnoe Mas'oed dan Ibnoe 'Abbas. Setelah Allaoh ta'ala mengoesir si Iblis dari pada sjoerga, maka tetapkan nabi Adan berdiam di dalam sjoerga, akan tetapi ia sendiri tiada ada temanja, kemoedian maka tidoerkan Alloh akan Nabi Adam, serta keotika tidoernja, di tjabut satoe toelang iganja jang kiri, dan diganti di dalam tempatnja dengan daging, serta toelang iga itoe di djadikan seorang perempoean jang amat tjantiknja jaitoe Baboehawa, maka tatkala bangoen nabi Adam dari pada tidoernja, maka ia melihat akan Baboehawa doedoek di dekat kepalanja, serta teroes nabi Adam menanja kepadanya: (Man anti?) Artinja: Apakah engkau? Maka djaab Baboehawa: Kami saorang perempoean, maka menanja poela Nabi Adam: Bakal apakah goenanja engkau? Maka djawab Baboehawa: Kami bakal istri engkau, soepaja menemani kepada angkau. Kemoedian mentjoba malaikat akan pengetahoeian nabi Adam dengan menanja kepadanya: Siapakah inilah orang? Maka djawab Nabi Adam: Inilah (imroat) tegesnja perampoean. Maka menanja poela malaikat2 kepadanya: kenapakah diseboet imroat)

*tegesnja perampoean? Maka djawab Nabi Adam: Karena di ambil dari pada orang. Dst.....*⁶²

Secara umum, Al-Qur'an menyebutkan bahwa penciptaan manusia dapat dibedakan menjadi empat macam kategori, yaitu 1) manusia diciptakan dari tanah (kasus Adam), 2) diciptakan dari tulang rusuk Adam (kasus Hawa), 3) diciptakan melalui kehamilan tanpa ayah (kasus Isa), dan 4) diciptakan melalui proses reproduksi lewat hubungan biologis antara suami-istri (manusia pada umumnya).⁶³

Berkaitan dengan diciptakannya Hawâ, setidaknya ada dua pendapat berbeda mengenainya. Pendapat pertama mengatakan bahwa penciptaan Hawâ berasal dari tulang iga/rusuk Nabi Adam, sebagaimana yang dikemukakan oleh KH. Ahmad Sanusi. Pendapat ini juga dipegangi oleh beberapa ulama, misalnya Ibn Katsîr mengatakan:

وهي حواء، عليها السلام، خلقت من ضلعه الأيسر من خلفه وهو نائم، فاستيقظ فرآها فأعجبته، فأنس إليها وأنست إليه.⁶⁴

Yaitu Hawa AS, ia diciptakan dari tulang rusuk kiri belakang Adam, tatkala ia tertidur dan saat ia terbangun ia melihatnya lalu merasa takjub dengannya. Kemudian ia menyukainya, dan Hawa pun mencintainya juga.

Mufasssir kontemporer seperti Wahbah Zuhailî juga menafsirkan yang serupa, sebagaimana dikatakan olehnya:

والمقصود بالزوج هو حواء، وقد خلقت من ضلع آدم الأيسر، وهو نائم، فاستيقظ، فرآها فأعجبته، وأنس إليها وأنست إليه، بدليل الحديث الصحيح عند الشيخين أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «استوصوا بالنساء خيرا، فإنهن خلقن من ضلع، وإن أعوج شيء في الضلع أعلاه، فإن ذهبت تقيمه كسرته، وإن تركته لم يزل أعوج»⁶⁵

⁶² Ahmad Sanusi bin Abdurrahim, *Tamsijattoel Moeslimien Fie Tafsiiri Kalami Robbil 'Alamien*, Sukabumi: Al-Ittihad, hal. 137.

⁶³ Sachiko Murata, *The Tao of Islam; Kitab Rujukan tentang Relasi Gender dalam Kosmologi dan Teologi Islam*, diterjemahkan oleh Rahmani Astuti dan M.S.Nasrullah, Bandung: Mizan, 1998, hal. 238

⁶⁴ Isma'îl ibn Katsîr al-Dimasyqi, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Adzîm*, Kairo: Muassasah Qurthubah, 2000, Jilid 3, hal. 333

⁶⁵ Wahbah az-Zuhailî, *Tafsîr al-Munîr*, Damaskus: Dâr al-Fikr, 2009, Jilid 2, hal. 556.

Adapun maksud dari kata *al-zauj* dalam ayat tersebut adalah Hawa, ia diciptakan dari tulang rusuk kiri Adam dalam keadaan ia tidur, lalu ia terbangun dan melihatnya dan ia pun kemudian merasa takjub dengannya. Kemudian ia menyukainya, dan Hawa pun mencintainya juga. Pandangan ini didasari hadits shahih yang diriwayatkan al-Bukhari dan Muslim bahwa Rasulullah Saw bersabda, *Nasihatalah wanita dengan yang baik. Sesungguhnya mereka diciptakan dari rusuk dan bagian ter bengkok dari rusuk adalah bagian atasnya. Seandainya kau luruskan maka berarti kamu mematahkannya. Dan seandainya kamu biarkan maka akan terus saja bengkok.*

Adapun ulama lainnya ada yang mengatakan bahwa Hawâ diciptakan dari unsur yang sama dengan Nabi Adam. Pandangan ini sebagaimana dikemukakan oleh Abdul Mustaqim yang mengatakan bahwa laki-laki dan perempuan, menurut Al-Qur'an, keduanya diciptakan dari *nafs wâhidah*, sumber yang satu (*a single source*) dan memiliki kedudukan setara yang menginginkan hidup dalam keharmonisan dan kesalihan bersama.⁶⁶ Di dalam Al-Quran terdapat ayat-ayat tentang penciptaan perempuan (Hawâ), yakni dijelaskan dalam Q.S.An-Nisâ'/4:1, Q.S.Al-A'râf/7:189, Q.S.Al-An'âm/6:98, Q.S.Luqmân/31:28, dan Q.S.Az-Zumar/39:6. Ayat-ayat tersebut secara gamblang menjelaskan, bahwa Allah menciptakan laki-laki dari *nafs wâhidah*, dan istrinya juga diciptakan dari unsur itu. Tetapi Al-Qur'an tidak menjelaskan di dalam ayat-ayat itu apa yang dimaksud *nafs wâhidah* tersebut. Oleh karena itu, timbul berbagai pendapat dalam menafsirkannya dengan "*diri yang satu (Adam), kemudian istrinya diciptakan dari Adam itu*". Ulama Indonesia pada umumnya menganut paham ini, seperti di dalam kitab terjemah Al-Qur'an Departemen agama.⁶⁷

Sedangkan Quraish Shihab memaknai kata *nafs wahidah* dalam pengertian "*ayah manusia seluruhnya*", yakni Adam dan pasangannya, Hawâ. Sebab, dari situlah dimulainya perkembangbiakkan manusia, baik laki-laki dan perempuan. Pemaknaan Quraish Shihab didasarkan pada kesesuaian makna dalam konteks wacana yang dibicarakan di dalam ayat tersebut.⁶⁸

Muhammad Abduh dan muridnya Rasyid Ridha mengungkapkan bahwa penafsiran *nafs wahidah* kepada Adam bukan inti dari kandungan ayat tersebut. Apabila konteks tersebut dipahami Adam, maka

⁶⁶ Abdul Mustaqim, *Tafsir Feminis versus Tafsir Patriarki: Telaah Kritis Penafsiran Dekonstruktif Riffat Hassan*, Yogyakarta: Sabda Persada, 2003, hal. 120.

⁶⁷ Nashruddin Baidan, *Tafsir bi al-Ra'y: Upaya Penggalan Konsep Wanita dalam Al-Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999, hal. 6-7.

⁶⁸ M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an*, Jakarta : Lentera Hati, 2006, hal. 298.

konsekuensinya, kata yang datang sesudahnya harus ma'rifat, akan tetapi kenyataannya makna yang sesudahnya adalah nakirah.⁶⁹

Poin kedua, KH. Ahmad Sanusi mengungkapkan tentang perdebatan surga yang diceritakan dalam ayat tersebut. Menurut Abû Muslim al-Asfahânî bahwa surga tersebut terlat di dunia. Menurut Juba'î, bahwa surga itu terletak di langit ketujuh. Sedangkan menurut mayoritas ulama *ahl as-Sunnah wa al-Jamâ'ah* bahwa surga yang diceritakan dalam ayat tersebut adalah benar-benar surga/hakikat surga. Ibn Katsîr dalam kitab *qashash al-anbiyâ'* mengatakan:

والجمهور على أنها هي التي في السماء وهي جنة المأوى، لظاهر الآيات والاحاديث كقوله تعالى: "وقلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة" والالف واللام ليست للعموم ولا لمعهد لفظي، وإنما تعود على معهود ذهني، وهو المستقر شرعا من جنة المأوى، وكقول موسى عليه السلام لآدم عليه السلام: "علام أخرجتنا ونفسك من الجنة؟..." الحديث كما سيأتي الكلام عليه. وروى مسلم في صحيحه من حديث أبي مالك الأشجعي - واسمه سعد ابن طارق - عن أبي حازم سلمة بن دينار، عن أبي هريرة، وأبو مالك عن ربي، عن حذيفة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "يجمع الله الناس فيقوم المؤمنون حين تزلف لهم الجنة. فيأتون آدم فيقولون: يا أبانا استفتح لنا الجنة، فيقول: وهل أخرجكم من الجنة إلا خطيئة أبيكم؟" وذكر الحديث بطوله. وهذا فيه قوة جيدة ظاهرة في الدلالة على أنها جنة المأوى⁷⁰.

Jumhur 'ulama mengatakan bahwa surga yang dimaksud dalam ayat tersebut adalah surga yang terletak di langit, yaitu surga ma'wa (jannatul ma'wa), di pandangan ini dilandasi beberapa ayat dan hadits berikut *وقلنا* *يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة*. *alif lam yang terdapat di dalamnya bukan bermakna umum atau ma'hud lafdzy, melainkan bermakna ma'hud dzihny, di mana yang dimaksud adalah tempat ketetapan dari jannatul ma'wa.*

⁶⁹ M. Rasyi Ridha, *Tafsir Al-Qur'an al-Hakim*, (Beirut: Dar al-Ma'rifah, t.th.), Jilid 3, hal. 264.

⁷⁰ Isma'îl ibn 'Umar ibn Katsîr ad-Dimasyqî, *Qashash al-Anbiyâ'*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2009, hal. 14.

Dan juga seperti ucapan Nabi Musa AS, atas perbuatan apa kamu mengeluarkan kita dan dirimu sendiri dari surga?.... al-hadits.... penjelasan hadits ini akan dijelaskan di pembahasan berikutnya. Imam Muslim meriwayatkan di dalam kitab shahihnya dari hadits Abi Malik al-Asyja'i, nama lengkapnya adalah Sa'd bin Thariq, dari Abi Hazim Salamah bin Dinar, dari Abu Hurairah, dan dari Abu Malik, dari Rub'iy, dari Hudzaifah, keduanya mengatakan bahwa Rasulullah SAW telah bersabda: Allah mengumpulkan manusia lalu kemudian berdirilah orang-orang beriman ketika surga didekatkan kepada mereka. Kemudian mereka mendatangi Nabi Adam dan mengatakan, wahai bapak kami, bukankah surga untuk kami, lalu ia menjawab, bukankah kesalahan bapak kalian ini yang menyebabkan kalian keluar dari surga?... Muslim menyebutkan hadits ini secara panjang lebar. Berdasarkan hadits ini, pendapat yang mengatakan bahwa surga tersebut adalah jannatul ma'wa sangatlah kuat.

Berkaitan dengan masuknya iblis ke dalam surga setelah pengusirannya, mayoritas ulama mengatakan bahwa pada hakikatnya memang iblis telah keluar dari surga. Ia juga sudah dilarang untuk memasukinya. Adapun ia sampai masuk ke dalamnya, itu juga karena ia melakukannya secara sembunyi-sembunyi. Hal ini sebagaimana diungkap oleh Ibn Katsîr:

وأجاب الجمهور بأجوبة، أحدها: أنه منع من دخول الجنة مكرماً، فأما على وجه الردع والإهانة، فلا يمتنع؛ ولهذا قال بعضهم: كما جاء في التوراة أنه دخل في فم الحية إلى الجنة، وقد قال بعضهم: يحتمل أنه وسوس لهما وهو خارج باب الجنة، وقال بعضهم: يحتمل أنه وسوس لهما وهو في الأرض، وهما في السماء، ذكرها الزمخشري وغيره.⁷¹

Jumhur 'ulama menjawab dengan beberapa jawaban, salah satunya ada yang mengatakan bahwa iblis dicegah masuk surga apabila ia mendatangnya secara baik-baik. Tetapi jika dengan cara yang tidak terpuji maka ia tidak dihalangi. Oleh karena itu sebagian ulama ada yang mengatakan, sebagaimana yang terdapat dalam kitab Taurat, bahwa Iblis masuk ke surga melalui mulut ular. Sebagian ulama lagi mengatakan bahwa masuknya iblis ke dalam surga harus difahami bahwa ia masuk bukan secara fisik, melainkan hanya godaannya saja pada Adam dan

⁷¹ Isma'îl ibn Katsîr al-Dimasyqi, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Adzîm*, Kairo: Muassasah Qurthubah, 2000, Jilid 1, hal. 370

Hawa sedangkan ia berada di luar pintu surga. Sebagian ulama lagi mengatakan bahwa Iblis menggodanya Adam dan Hawa yang berada di langit, sedangkan ia berada di bumi.

E. Analisa Ad-Dakhil Q.S. Al-Baqarah/2:36

فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ
عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ

فَأَزَلَّهُمَا (maka menjatuhkan akan Nabi Adam dan Baboehawa kepada kesalahan) الشَّيْطَانُ (Sjetan. Beromoela menjatuhkan akan keduanja kepada kesalahan itoe, jaitoe dengan menjoeeroeh kepada keduanja akan makan boeah dari pada poehoen kajoe jang terlarang) عَنْهَا (Dari pada sjoerga) فَأَخْرَجَهُمَا (Maka mengeloearkan sjetan itoe akan nabi Adam dan Baboehawa) مِمَّا (dari pada ni'mat sjorga) كَانَا (Jang ada kedoeanja) فِيهِ (Di dalam ni'mat itoe) وَقُلْنَا (Dan kami berfirman kepada Nabi Adam dan Baboehawa dan Iblis dan oelar) اهْبِطُوا (Toeroenlah kamoe!) بَعْضُكُمْ (Setengah kamoe) لِبَعْضٍ (Bagai setengahnja poela) عَدُوٌّ (Bersatroean dan bermoesoehan) وَلَكُمْ (Dan adalah bagai kamoe) فِي الْأَرْضِ (Di alam boemi) مُسْتَقَرٌّ (Tempat tetep berdiam) وَمَتَاعٌ (Dan tempat enak2an hidoep) إِلَىٰ حِينٍ (Sehingga datang adjal kamoe).

KH. Ahmad Sanusi membagi penafsiran terhadap ayat ini menjadi empat bagian. Bagian *pertama*, KH. Ahmad Sanusi mengutip penjelasan al-Baghâwî mengenai pengusiran iblis dari surga, yang kemudian iblis mencari cara untuk balas dendam kepada Nabi Adam dan Hawâ. Ia mengatakan:

Di tjeritakan di dalam Tafsier Loebaboettawil. Setelah diusir si iblis dari pada sjoerga, dan di tetepkan nabi Adam serta istrinja Hawa di dalam Sjoerga, maka si iblis mentjari djalan boeat masoek sjoerga, boeat menggoda nabi Adam dan Hawa, kemoedian maka datang si iblis kepada pendjaga2 sjorga minta izin akan masoek ke sjoerga, tapi permintaannja tiada diloeloearkan oleh mereka itoe, kemoedian maka si iblis datang kepada oelar jang menjdadi setengah dari pada penndjaga Sjoerga, dan sobat karibnja, dan keadan asalnja setengah dari pada binatang jang paling endah roepanja serta berkaki ampat, maka teroes si iblis minta kepada si oelar soepaja di masoekkan ke dalam sjoerga. Maka si iblis memasoekkan ke dalam moeloetnja serta teroes masoek ke dalam sjoerga zonder terlihat oleh pendjaga2 jang laen. Sekeloearnja si iblis dari pada moeloet oelar itoe, teroes berdiri di hadapan nabi Adam dan Hawa, serta meroepakan dengan roepa malaikat jang biasa datang kepadanya. Nabi Adam dan Hawa tiada

mengetahoei akan si iblis. Tetapi kedoeanja menjangka bahwa ia malaikat jang biasa biasa datang kepadanya dan si iblis di waktoe itoe menangis, serta menjderit2 dan memperlihatkan akan sangat kesedihan dan kadoekaan kepada nabi Adam dan Hawa. Dst....⁷²

KH. Ahmad Sanusi menjelaskan tentang balas dendam iblis kepada Nabi Adam dan ibu Hawa. Ahmad Sanusi mengatakan bahwa pada mulanya iblis sangat kesulitan memasuki surga, namun akhirnya ia menemukan cara agar dapat melalui penjagaan para malaikat yang menjaga surga. Ia lalu mendatangi ular dan mencoba meminta bantuannya. Ular pun menyanggupi, dan iblis dibawa lewat mulutnya. KH. Ahmad Sanusi sebelumnya telah mengatakan bahwa penafsirannya itu berdasarkan apa yang telah disebutkan oleh al-Baghâwî di dalam tafsir *lubab at-ta'wil*. Penafsiran yang sama juga disebutkan oleh al-Qurthûbî, di dalam tafsirnya ia mengatakan:

وَذَكَرَهُ عَبْدُ الرَّزَّاقِ عَنِ وَهْبِ بْنِ مُنَبِّهٍ: دَخَلَ الْجَنَّةَ فِي فَمِ الْحَيَّةِ وَهِيَ ذَاتُ أَرْبَعٍ كَالْبُخَيَّةِ مِنْ أَحْسَنِ دَابَّةٍ خَلَقَهَا اللَّهُ تَعَالَى بَعْدَ أَنْ عَرَضَ نَفْسَهُ عَلَى كَثِيرٍ مِنَ الْحَيَوَانَ فَلَمْ يُدْخِلْهُ إِلَّا الْحَيَّةَ، فَلَمَّا دَخَلَتْ بِهِ الْجَنَّةَ خَرَجَ مِنْ جَوْفِهَا إِبْلِيسُ فَأَخَذَ مِنَ الشَّجَرَةِ الَّتِي نَهَى اللَّهُ آدَمَ وَرَزَوَجَهُ عَنْهَا فَجَاءَ بِهَا إِلَى حَوَاءَ فَقَالَ: انْظُرِي إِلَى هَذِهِ الشَّجَرَةِ، مَا أَطْيَبَ رِيحَهَا وَأَطْيَبَ طَعْمَهَا وَأَحْسَنَ لَوْنَهَا! فَلَمْ يَزَلْ يُغْوِيهَا حَتَّى أَخَذَتْهَا حَوَاءَ فَأَكَلَتْهَا. ثُمَّ أَغْوَى آدَمَ، وَقَالَتْ لَهُ حَوَاءُ: كُلْ فَإِنِّي قَدْ أَكَلْتُ فَلَمْ يَضُرَّنِي، فَأَكَلَ مِنْهَا فَبَدَتْ لهما سَوَاتِمَهُمَا وَحَصَلَا فِي حُكْمِ الذَّنْبِ، فَدَخَلَ آدَمُ فِي جَوْفِ الشَّجَرَةِ، فَنَادَاهُ رَبُّهُ: أَيْنَ أَنْتَ؟ فَقَالَ: أَنَا هَذَا يَا رَبِّ، قَالَ: أَلَا تَخْرُجُ؟ قَالَ أَسْتَحِي مِنْكَ يَا رَبِّ، قَالَ: اهْبِطْ إِلَى الْأَرْضِ الَّتِي خُلِقْتَ مِنْهَا.⁷³

Abdurrozzaq telah menyebutkan cerita dari Wahb bin Munabbih, bahwasannya Iblis masuk ke dalam surga melalui mulut seekor Ular (yang saat itu) seperti Onta Bukhtiyah, binatang tunggangan yang paling

⁷² Ahmad Sanusi bin Abdurrahim, *Tamsijattoel Moeslimien Fie Tafsieri Kalami Robbil 'Alamien*, Sukabumi: Al-Ittihad, hal. 138.

⁷³ Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakr Al-Qurthûbî, *al-Jâmi' li Ahkâm Al-Qur'an*, Beirut: Muassasah al-Risalah, 2006, Jilid 1, hal. 464.

indah yang Allah ciptakan. Setelah Iblis menawarkan diri ke semua binatang, namun tidak ada yang bersedia mengajaknya masuk surga. Setelah ular itu masuk ke dalam surga bersama Iblis, keluarnya dia dari perut ular itu. Kemudian dia menuju pohon larangan bagi Adam dan Hawa itu. Pertama kali dia mempengaruhi Hawa. Dia membawa pohon itu ke Hawa, "Lihatlah pohon ini, baunya harum, rasanya lezat, dan warnanya indah." Dia terus mempengaruhi Hawa, hingga Hawa pun mengambil pohon itu dan memakannya. Kemudian baru menggoda Adam. Kata Hawa, "Makanlah, aku sudah makan, tidak ada masalah apa-apa" Adam pun makan dari pohon itu. Tiba-tiba pakaiannya terbuka dan terlihat kemaluan mereka. Mereka telah melakukan dosa. Lalu Adam masuk ke pohon itu. Dan dipanggil oleh Allah. "Di mana kamu?" tanya Allah dan (Dia Maha Mengetahui). "Saya di sini, Ya Allah." Jawab Adam. "Mengapa kamu tidak keluar dari situ?" Tanya Allah. "Saya malu kepada-Mu, Ya Allah." Jawab Adam. Lalu Allah berfirman kepada Adam, "Turunlah ke bumi, asal penciptaanmu."

Riwayat ini berasal dari Wahb bin Munabbih, yang kemudian dikomentari oleh Ibn Katsîr bahwa segala riwayat yang menceritakan penggodaan iblis kepada Adam dan Hawâ adalah cerita *isrâîliyyât*. Ibn Katsîr mengatakan:

وقد ذكر المفسرون من السلف كالسُّدِّيِّ بأسانيدِهِ، وأبي العالِيَةِ، ووهب بن مُنَبِّهٍ وغيرِهِم، ها هنا أخباراً إسرائِليَّةً عن قصة الحَيَّةِ، وإبليس، وكيف جرى من دخول إبليس إلى الجنة ووسوسته.^{٧٤}

Para ahli tafsir kalangan salaf, seperti al-Suddy, yang telah menyebutkan riwayat ini dengan sanad-sanadnya. Begitu juga Abul 'Aliyah, Wahb bin Munabbih, dan yang lainnya meriwayatkan yang sama. Namun di situ terdapat berita-berita yang diambil kisah israiliyyat seperti halnya kisah ular, iblis, dan bagaimana cara iblis masuk ke surga lalu mencoba menggoda Adam dan Hawa.

Jadi bisa kita simpulkan bahwa penafsiran yang telah disebutkan oleh KH. Ahmad Sanusi di atas merupakan kisah *isrâîliyyât*. Setelah itu, KH. Ahmad Sanusi mengutip pendapat Ibn 'Abbâs yang masih berkaitan dengan ayat di atas, bahwa Nabi Adam dan Hawâ tergoda oleh bujuk rayuan iblis untuk memakan buah khuldi karena ia menggunakan sumpah,

⁷⁴ Isma'îl ibn Katsîr al-Dimasyqi, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Adzîm*, Kairo: Muassasah Qurthubah, 2000, Jilid 1, hal. 366

di mana Adam tidak mengetahui sebelumnya ada makhluk yang menggunakan sumpah untuk berdusta. KH. Ahmad Sanusi mengatakan:

Berkata Ibnu Abbas: Setelah Nabi Adam dan Hawa makan akan buah choldi. Maka berfirman Allah kepada kedoeanja: Apakah kami boekab melarang atas kedoea kamoe mendekati dari pada poehoen kajoe choldi itoe? Maka djawab Adam dan Hawa: Betoel engkau melarang atas kami akandia, akan tetapi kami, sekali2 tiada menjangka ada seorang jang bersoempah dengan doesta. Firman Allah: Kami toeroenkan atas sekalian kamoe: jaitoe nabi Adam dan Hawa dan iblis dan oelar dari pada sjoerga kepada boemi. Maka nabi Adam di toeroenkannya ke tanah Sarandib setengah dari pada tanah Hidoestan, ke atas goenoeng Noed, dan Hawa di toeroenkannya ke Djiddah, dab iblis di toeroenkannya ke tanah Abilah setengah dari pada tanah Basroh, dan oelar di toeroenkannya ke tanah Asbahan.⁷⁵

Selain penyalahgunaan sumpah oleh iblis untuk menggoda Nabi Adam, di dalam penafsiran tersebut juga bisa kita fahami bahwa Nabi Adam dan Hawâ, serta Iblis dan ular, diturunkan di tempat yang berbeda-beda. Riwayat menyebutkan bahwa Nabi Adam diturunkan di India, Hawâ di Jeddah, Iblis di Basrah, dan ular diturunkan di Asbahan, Persia yang saat ini sudah menjadi Republik Iran. Namun, tidak semua ulama yang mengatakan demikian, sebab ada pula yang mengatakan, berdasarkan riwayat Abu Hâtim dari Ibn ‘Abbâs bahwa Nabi Adam turun di suatu daerah yang bernama Daḥna, yaitu suatu tempat yang terletak di antara Makkah dan Thâ’if.⁷⁶ Sedangkan menurut riwayat Abu Hatîm dari Ibn ‘Umar, bahwa Nabi Adam turun di Shafâ, sedangkan Hawâ diturunkan di Marwah. Namun mayoritas ulama sependapat dengan apa yang telah dikemukakan oleh KH. Ahmad Sanusi. Rata-rata ulama yang mengatakan Nabi Adam diturunkan di India, dan Hawâ di Jeddah semuanya mengacu pada periwayatan Ibn ‘Abbâs dari beberapa perawi.⁷⁷

Poin kedua, KH. Ahmad Sanusi menjelaskan bahwa bukan hanya iblis/setan yang mejadi musuh manusia, tetapi ular yang turut membantu iblis juga menjadi musuh manusia. Lalu ia mengutipkan hadits:

مَنْ تَرَكَ الْحَيَّاتِ مَخَافَةَ طَلِبِهِنَّ فَلَيْسَ مِنَّا، مَا سَأَلْنَا هُنَّ مِنْدُ حَارِبِنَاهُنَّ

⁷⁵ Ahmad Sanusi bin Abdurrahim, *Tamsijattoel Moeslimien Fie Tafsiiri Kalami Robbil ‘Alamiin*, Sukabumi: Al-Ittihad, hal. 139.

⁷⁶ Abdurrahmân bin al-Kamal, *ad-Dur al-Manstûr*, Beirut: Dâr al-Fikr, 2011, Jilid 1, hal. 135.

⁷⁷ Isma’îl ibn Katsîr al-Dimasyqi, *Tafsîr al-Qur’ân al-‘Adzîm*, Kairo: Muassasah Qurthubah, 2000, Jilid 1, hal. 372

Barang siapa meninggalkan oelar tegesnja tiada mematikan atasnja, kerna takoet toetoetannja, maka orang itoe boekan dari pada kami, dan kami sekali2 tiada memberikan ke selamatan akan oelar2 selama kami memerangi akan mereka itoe.

Setelah melakukan kajian terhadap hadits yang dikutip tersebut, penulis mendapati hadits tersebut diriwayatkan oleh Abû Daud dalam kitab *sunan*-nya. Ia menyebutkannya secara lengkap sebagai berikut:

حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ، حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ نُمَيْرٍ، حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ مُسْلِمٍ، قَالَ: سَمِعْتُ عِكْرِمَةَ يَرْفَعُ الْحَدِيثَ فِيمَا أَرَى إِلَى ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " مَنْ تَرَكَ الْحَيَاتِ مَخَافَةَ طَلْبِهِنَّ فَلَيْسَ مِنَّا، مَا سَأَلْتَاهُنَّ مِنْدُ حَارِبَتَاهُنَّ. ⁷⁸

Telah menceritakan kepada kami Utsman bin Abi Syaibah, telah mencertitakan kepada kami Abdullah bin Numair, telah menceritakan kepada kami Musa bin Muslim, ia mengatakan, saya mendengar 'Ikrimah meriwayatkan hadits Nabi secara langsung, sesuai dengan apa yang saya lihat dari Ibn 'Abbas, bahwa ia berkata, Rasulullah Saw bersabda, barang siapa "Barangsiapa takut membunuh ular karena balas dendamnya, maka ia bukan dari golongan kami. Sungguh, kami tidak pernah berdamai sejak kami memerangi mereka. (H.R. Abû Daud dari Utsmân ibn Abî Syaibah)

حَدَّثَنَا عَبْدُ الْحَمِيدِ بْنُ بَيَانَ السُّكَّرِيُّ، عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ يُونُسَ، عَنْ شَرِيكِ، عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ، عَنْ الْقَاسِمِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ ابْنِ مَسْعُودٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " اقْتُلُوا الْحَيَاتِ كُلَّهِنَّ فَمَنْ خَافَ تَأْرَهُنَّ فَلَيْسَ مِنِّي. ⁷⁹

Telah menceritakan kepada kami Abdul Hamid bin Bayan As Sukari dari Ishaq bin Yusuf dari Syarik dari Abu Ishaq dari Al Qasim bin 'Abdurrahman dari Bapaknya dari Ibnu Mas'ud ia berkata, "Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam bersabda: "Bunuhlah semua ular,

⁷⁸ Abu Daud Sulaiman bin al-Asy'ats al-Sijistany, *Sunan Abi Daud*, Riyadh: Maktabah al-Ma'arif, t.th, hal. 949.

⁷⁹ Abu Daud Sulaiman bin al-Asy'ats al-Sijistany, *Sunan Abi Daud*, Riyadh: Maktabah al-Ma'arif, t.th, hal. 949.

barangsiapa siapa takut mengambil mereka sebagai musuh, maka ia bukan dari golonganku. (H.R. Abu Daud dari ‘Abd al-Ḥamîd ibn Bayân as-Sukkarîy)

Selanjutnya, Ahmad Sanusi mencantumkan sebuah hadits:

اقتلوا الكبار كلها الا الجن الأبيض كأنه قضيب فضة

Matikanlah olehmoe segala oelar2 jang besar, melainkan oelar djin jang poetih seoempama boengboeng perak.

Ahmad Sanusi mengatakan bahwa hadits tersebut merupakan riwayat Muslim dari Ibn Mas’ûd.⁸⁰ Namun dari hasil penelusuran penulis, bahwa Muslim tidak meriwayatkan hadits tersebut. Hadits itu merupakan riwayat Abû Daud, yang secara lengkap, riwayatnya adalah sebagai berikut:

حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ عَوْنٍ، أَخْبَرَنَا أَبُو عَوَانَةَ، عَنْ مُغِيرَةَ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ ابْنِ مَسْعُودٍ، أَنَّهُ قَالَ: اقْتُلُوا الْحَيَّاتِ كُلَّهَا إِلَّا الْجَانَّ الْأَبْيَضَ الَّذِي كَأَنَّهُ قَضِيبُ فَضَّةٍ^{٨١}.

Telah menceritakan kepada kami Amru bin ‘Aun berkata, telah mengabarkan kepada kami Abu Awanah dari Mughirah dari Ibrahim dari Ibnu Mas’ud ia berkata, "Bunuhlah semua ular, kecuali ular yang bergaris putih seakan pedang dari perak. (H.R. Abû Daud dari ‘Amr ibn ‘Aûn)

Di dalam kitab Shahîh Muslim, penulis mendapati hadits yang sama namun menggunakan redaksi yang berbeda, sebagai berikut:

وَحَدَّثَنِي إِسْحَاقُ بْنُ مَنْصُورٍ، أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَهْضَمٍ، حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ وَهُوَ عِنْدَنَا ابْنُ جَعْفَرٍ، عَنْ عُمَرَ بْنِ نَافِعٍ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: كَانَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ يَوْمًا عِنْدَ هَدْمٍ لَهُ، فَرَأَى وَبَيْضَ جَانٍّ، فَقَالَ: اتَّبِعُوا هَذَا الْجَانَّ فَاقْتُلُوهُ، قَالَ أَبُو لُبَابَةَ الْأَنْصَارِيُّ: إِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ " نَهَى عَنْ قَتْلِ

⁸⁰ Ahmad Sanusi bin Abdurrahim, *Tamsjijattoel Moeslimien Fie Tafsiiri Kalami Robbil ‘Alamiin*, Sukabumi: Al-Ittihad, hal. 140.

⁸¹ Abu Daud Sulaiman bin al-Asy’ats al-Sijistany, *Sunan Abi Daud*, Riyadh: Maktabah al-Ma’arif, t.th, hal. 950.

الْجِنَانِ الَّتِي تَكُونُ فِي الْبُيُوتِ إِلَّا الْأَبْتَرَ وَذَا الطُّفَيْتَيْنِ فَإِنَّهُمَا اللَّذَانِ يَخْطِفَانِ
الْبَصَرَ، وَيَتَّبَعَانِ مَا فِي بُطُونِ النِّسَاءِ".⁸²

Telah menceritakan kepadaku Ishaq bin Manshur, telah mengabarkan pada kami Muhammad bin Jahdhom, telah menceritakan pada kami Isma'il bin Ja'far, dari Umar bin Nafi', dari ayahnya, ia berkata, bahwa Suatu hari Ibnu Umar berada di samping pakaiannya yang basah, tiba-tiba dia melihat seekor ular kecil. Lalu dia berkata: 'Ikutilah ular ini dan bunuhlah oleh kalian. Berkata Abu Lubabah al-Anshari, sesungguhnya aku mendengar Rasulullah Saw melarang 'Abdullah bin 'Umar untuk membunuh jin yang ada di rumah, kecuali kecuali ular berekor pendek dan yang memiliki dua garis hitam di tubuhnya. Sesungguhnya ular tersebut yang dapat membutakan pandangan mata dan yang mengincar janin yang ada di perut perempuan". (H.R. Muslim dari Ishâq ibn Manshûr)

Dari penjabaran tersebut setidaknya dapat kita fahami bahwa KH. Ahmad Sanusi menekankan perlunya membunuh setiap ular. Penafsiran ini terbilang ekstrim, sebab seperti tidak ada belas kasih terhadap sesama makhluk Tuhan. Senada dengan pernyataan tersebut, al-Nawawi dalam Syarh Shahîh Muslim menjelaskan:

قال المازري: لا تقتل حيات مدينة النبي صلى الله عليه وسلم إلا بإنذارها، كما جاء في هذه الأحاديث. فإذا أُنذرها ولم تنصرف، قتلها. وأما حيات غير المدينة في جميع الأرض، والبيوت، والدور فيندب قتلها من غير إنذار؛ لعموم الأحاديث الصحيحة في الأمر بقتلها. ففي هذه الأحاديث: اقتلوا الحيات. وفي الحديث الآخر: خمس يقتلن في الحل، والحرم منها الحية، ولم يذكر إنذاراً. وفي حديث الحية الخارجة بمنى، أنه صلى الله عليه وسلم أمر بقتلها، ولم يذكر: أُنذروها. قالوا: فأخذ بهذه الأحاديث في استحباب قتل الحيات مطلقاً، وخصت المدينة بالإنذار للحديث الوارد فيها. انتهى.⁸³

⁸² Muslim bin al-Hajjâj al-Qusyarî, *Shahîh Muslim*, Kairo: Dâr Ihyâ' al-Kutub al-'Arabiyyah, 1991, Jilid 4, hal. 1754.

⁸³ Yaḥyâ ibn Syaraf ibn Murrîy an-Nawâwî, *al-Minhâj fî Syarḥ Shahîh Muslim*, Bayt al-Afkâr al-Dauliyah, t.th., hal. 1393.

al-Maziri berkata: Janganlah kamu membunuh ular yang berada di Madinah, kecuali ular tersebut sudah diberi peringatan, sebagaimana yang terdapat dalam beberapa hadits. Jika telah diperingati, namun si ular tersebut tidak bergeming, maka boleh membunuhnya. Adapun ular-ular yang berada di selain Madinah, di belahan bumi manapun, atau rumah-rumah dan desa-desa lainnya, maka sunnah untuk membunuhnya dengan tanpa memberi peringatan terlebih dahulu, berdasarkan keumuman hadits shahih yang memerintahkan untuk membunuhnya. Di situ disebutkan dengan redaksi, bunuhlah ular-ular. Di hadits yang lain disebutkan, lima hewan yang dibunuh baik di tanah Haram dan di tanah Halal, di antaranya adalah ular. Di dalam hadits tersebut tidak disebutkan untuk memperingatkan terlebih dahulu. Para ulama mengatakan, maka berdasarkan hadits-hadits tersebut dapat disimpulkan bahwa membunuh ular hukmunya adalah sunnah secara mutlak. Sedangkan peringatan kepada ular sebelum membunuhnya hanya dikhususkan di Madinah saja.

Penjelasan an-Nawawi tersebut memberi pemahaman kepada kita, bahwa segala macam ular hukmunya sunnah untuk membunuhnya, kecuali ular yang berada di Madinah. Sebelum membunuhnya, kita diperintah oleh Nabi untuk memperingatkannya terlebih dahulu, sebab dikhawatirkan ular tersebut adalah jin yang telah masuk Islam.

Namun jika kita melihat pandangan Syekh Syamsy al-Haq, seorang ulama yang mensyarahi hadits tersebut yang dikutip oleh KH. Ahmad Sanusi, ia tidak membeda-bedakan ular yang berada di Madinah atau di tempat lain. Menurutnya, jika kita mau membunuh ular, terlebih yang berada dalam rumah, maka sebaiknya diperingatkan terlebih dahulu sebanyak tiga kali. Syekh Syamsul Haq menguraikan:

قوله: (أَقْتُلُوا الْحَيَّاتِ كُلَّهُنَّ): ظَاهِرٌ فِي قَتْلِ أَنْوَاعِ الْحَيَّاتِ كُلِّهَا. وَفِي حَيَاةِ الْحَيَّاتِ وَمَا كَانَ مِنْهَا فِي الْبُيُوتِ لَا يُقْتَلُ حَتَّى يُنذَرَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ لِقَوْلِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ " إِنَّ بِالْمَدِينَةِ جِنَّاً قَدْ أَسْلَمُوا فَإِذَا رَأَيْتُمْ مِنْهَا شَيْئًا فَادْنُوهُ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ " حَمَلَ بَعْضُ الْعُلَمَاءِ ذَلِكَ عَلَى الْمَدِينَةِ وَحَدَّهَا وَالصَّحِيحُ أَنَّهُ عَامٌّ فِي كُلِّ بَلَدٍ لَا يُقْتَلُ حَتَّى يُنذَرَ. وَاخْتَلَفَ الْعُلَمَاءُ فِي الْإِنذَارِ هَلْ هُوَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ أَوْ ثَلَاثَةَ مَرَّاتٍ وَالْأَوَّلُ عَلَيْهِ الْجُمْهُورُ. وَكَيْفِيَّةُ ذَلِكَ أَنْ يَقُولَ أَشْدُّكُنَّ بِالْعَهْدِ

الَّذِي أَخَذَهُ عَلَيْكَ نُوْحٌ وَسَلِّمَانُ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ أَنْ لَا تَبْدُونَ وَلَا تُؤَدُّونَا⁸⁴.

Ucapan *أَقْتُلُوا الْحَيَّاتِ كُلَّهُنَّ* secara jelas hadits ini menjelaskan untuk membunuh semua jenis ular. Namun di dalam kitab hayah al-hayawan disebutkan bahwa tidak boleh membunuh ular sebelum ia diperingatkan selama tiga hari, sebagaimana terdapat hadits Nabi, Sesungguhnya di Madinah ada sekelompok Jin masuk Islam, maka jika kalian melihat sesuatu dari mereka maka izinkanlah mereka selama tiga hari. Sebagian ulama berpadandangan bahwa di hadits itu hanya berlaku di Madinah saja. Tetapi pendapat yang shahih mengatakan bahwa hadits tersebut juga berlaku untuk setiap negeri, bahwasannya ular tidak boleh dibunuh sebelum diperingatkan. Kemudian para ulama memperdebatkan mengenai cara memperingatkan ular tersebut, apakah tiga hari atau tiga kali. Namun jumbuh ulama lebih memilih pendapat yang pertama. Adapun cara memperingatkan ular yaitu hendaknya engkau mengatakan, saya menyenandungkan sebuah perjanjian antara kalian dengan Nuh dan Sulaiman, yakni hendaknya kalian jangan menampakkan diri dan jangan menyakiti kami.

Menurut hemat penulis, pendapat yang dikemukakan oleh Syekh Syamsy al-Haq lebih rasional. Memang ia juga membolehkan membunuh ular, tetapi ia memerinci terlebih dahulu, yakni ketika waktu sebelum membunuhnya, ada baiknya untuk memperingatkan ular tersebut dengan kata:

أَنْشُدُكُمْ بِالْعَهْدِ الَّذِي أَخَذَهُ عَلَيْكَ نُوْحٌ وَسَلِّمَانُ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ أَنْ لَا تَبْدُونَ وَلَا تُؤَدُّونَا

Peringatan ini mungkin bertujuan agar ular bisa pergi. Namun demikian, jika ia tetap di situ setelah diperingatkan tiga kali, maka barulah kita dibolehkan untuk membunuhnya.

Poin ketiga, KH. Ahmad Sanusi menjelaskan tentang kesalahan Nabi Adam yang memakan buah khuldi. Menurutnya kesalahan itu bukanlah dosa, melainkan sebuah kesalahan karena meninggalkan yang lebih utama, yakni dengan memakan buah tersebut. Padahal yang baik dan yang paling utama adalah dengan tidak memakan buah tersebut. Hal

⁸⁴ Muhammad Syamsy al-Haq al-'Abâdy, 'Aûn al-Ma'bud Syarh Sunan Abî Daud, Madinah: Muhammad Abd al-Muhsin al-Kutby, Jilid 14, hal. 164.

demikian karena melandasi pada pandangan yang menyatakan bahwa setiap Nabi itu terjaga dari dosa (*ma'shum*). KH. Ahmad Sanusi mengatakan:

Nabi Adam di dalam kesalahannya memakan boeah poehoen kajoe choldi itoe boekan kesalahan dosa ma'siat, hanja kesalahan meninggalkan jang lebih oetama, jang diseboet didalam ilmoe oeshoel fiqh chilafoel aula, karena sekalian Nabi itoe ma'soem tegesnja terpelihara dari pada segala dosa ma'siat, akan tetatapi tarkoel aula bagai Nabi2 dan Roesoel, itoe dianggap dosa ma'siat oleh mereka itoe, karena telah mashaer:

حسنات الأبرار سيئات المقربين

Segala perkara jang teritoeng baik bagai 'awam saoempama tarkoel-aula itoe tiada teritoeng djahat bagai 'awam, tetapi teritoeng djahat bagai chowas jaitoe bagai moeqorrobien, saoempama Nabi2 dan Roesoel.⁸⁵

Senada dengan pandangan tersebut, Fakhr ad-Dîn ar-Râzî menulis:

واجتمعت الأمة علي أن الأنبياء معصومون عن الكفر والبدعة إلا
الفضيلىة من الخوارج فإنهم يجوزون الكفر علي الأنبياء عليهم الصلاة
والسلام، وذلك لأن عندهم يجوز صدور الذنوب عنهم، وكل ذنب فهو كفر
عندهم، فبهذا الطريق جوزوا صدور الكفر عنهم، والروافض فإنهم
يجوزون عليهم إظهار كلمة الكفر علي سبيل التقية⁸⁶.

Umat Islam telah sepakat bahwa para nabi terjaga dari kekufuran dan bid'ah kecuali kelompok kecil dari Khawarij. Mereka berpendapat para nabi bisa saja melakukan kekufuran, (alasan pendapat) tersebut adalah, karena para nabi dapat melakukan dosa. Bagi kelompok ini, setiap dosa adalah kekufuran. Dengan cara berpikir (semacam ini), maka kekufuran bisa terjadi pada para nabi, sementara kelompok Rafidah berpendapat bahwa para nabi boleh menampakkan ucapan kekufuran dalam rangka taqiyah.

⁸⁵ Ahmad Sanusi bin Abdurrahim, *Tamsjijattoel Moeslimien Fie Tafsiiri Kalami Robbil 'Alamiin*, Sukabumi: Al-Ittihad, hal. 141.

⁸⁶ Imam Fakhr ad-Din ar-Razi, *'Ishmah al-Anbiya'*, Kairo: Maktabah al-Tsaqâfah ad-Dîniyyah, 1986, hal. 39.

Poin keempat, KH. Ahmad Sanusi mengatakan bahwa diturunkannya Nabi Adam dari surga bukan karena dosa dan maksiat, melainkan untuk tujuan awalnya yaitu menjadikan Nabi Adam sebagai *khalifah* di muka bumi. KH. Ahmad Sanusi mengatakan:

*Ditoeroenkanja nabi Adam dari pada sjoerga boekan disebabkan dosa atau ma'siat, bahkan karena asal dijadikanja Nabi Adam bakal cholifah Alloh di moeka boemi, wallohoe 'alam.*⁸⁷

Makna *khalifah* sendiri lebih cenderung berbicara tentang misi ketuhanan (*transcendental*) yang diemban oleh manusia pada umumnya dalam kehidupan di dunia ini. Ia menjadi salah satu tujuan mengapa manusia diciptakan dan dilahirkan ke dunia ini.⁸⁸ Misi tersebut, menurut al-Mathrudi, adalah hanya menyembah kepada-Nya serta memakmurkan bumi.⁸⁹ Senada dengan pandangan tersebut, Muhammad Said al-Asymawi mengemukakan bahwa makna khalifah dalam surat al-Baqarah/02: 30 dan surat Shad/38: 26 menunjukkan makna sastra (al-*ma'na al-adabi*).⁹⁰ Pandangan tersebut dipertegas dengan pandangan al-Sya'rawi yang menyatakan bahwa khalifah adalah seseorang yang diciptakan Allah untuk memakmurkan bumi.⁹¹

F. Analisa Ad-Dakhil Q.S. Al-Baqarah/2:37

فَتَلَقَىٰ آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ

(Dari pada Toehanja) مِنْ رَبِّهِ (Maka menerima ajaran Nabi Adam) فَتَلَقَىٰ آدَمُ (akan segala kalimat tobat) فَتَابَ (kemoedian maka menerima tobat Alloh) عَلَيْهِ (atasnja) إِنَّهُ (karna bahwasanja Alloh) هُوَ التَّوَّابُ (Itoe jang amat banjak menerima tobat dari pada hambanja) الرَّحِيمُ (jang amat mengasihani hambanja).

Ayat ini ditafsirkan oleh KH. Ahmad Sanusi dengan penjelasan bahwa yang dimaksud kalimat dalam ayat tersebut adalah ayat berikut:

قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ.

⁸⁷ Ahmad Sanusi bin Abdurrahim, *Tamsijattoel Moeslimien Fie Tafsiiri Kalami Robbil 'Alamien*, Sukabumi: Al-Ittihad, hal. 142.

⁸⁸ Muhammad 'Abdullah Darrâz, *an-Naba' al-'Adzhîm: Nazhrât Jadîdah fî al-Qur'ân*, al-Kuwayt, Dâr al-Qalam, 1980, hal. 520

⁸⁹ Abd ar-Rahmân bin Ibrâhîm al-Matûrîdî, *al-Insân Wujuduhu wa Khilâfatuhu fî al-Ardh fî Dhau'î al-Qur'ân al-Karîm*, Mesir: Dar at-Turats, t.th., hal. 417.

⁹⁰ Muhammad Sa'îd al-'Asymawî, *Nalar Kritis Syari'ah*, diterjemahkan oleh Luthfi Thomafi, Yogyakarta: LkiS Group, 1983, hal. 177.

⁹¹ Muhammad Mutawallî asy-Sya'rawî, *Tafsîr asy-Sya'rawî*, Kairo: Dâr Akhbâr al-Yaum, 1991, Jilid 1, hal. 235.

Hai! Toehan kami, bahwasanja kami dzolim atas diri kami dengan ma'siat dan dosa, dan djikalau engkau tiada ampoeni bagai kami, nistjajalah kami ada setengah dari pada orang2 jang roegi tjilaka menjadi isi api neraka. (Q.S. al-A'raf/7:153)

Penafsiran ini sesuai dengan keterangan yang terdapat dalam tafsir Ibn Katsîr. Menurut Ibn Katsîr, bahwa keterangan itu diriwayatkan dari Ibn 'Abbâs oleh Mujâhid, Sa'îd ibn Jubari, Abû al-'Âliyah, ar-Rabi' ibn Anas. Al-Ḥasan, Qatâdah, Muḥammad ibn Ka'b al-Qurâdzi, Khâlîd ibn Ma'dan, 'Athâ' al-Khurasâni, Abdurrahmân bin Zaîd ibn Aslam.⁹²

Menurut pendapat lain, bahwa kalimat yang dimaksud adalah sebagai berikut:

لا إله إلا أنت سبحانك وبحمدك رب عملت سوءا وظلمت نفسي فتب علي
 أنك أنت التواب الرحيم لا إله إلا أنت سبحانك وبحمدك رب عملت سوءا
 وظلمت نفسي فاغفر لي أنك أنت الغفور الرحيم لا إله إلا أنت سبحانك
 وبحمدك رب عملت سوءا وظلمت نفسي فارحمني أنك أنت ارحم الراحمين

*Tiada ada Toehan melainkan engkau, mahasoetji engkau dan memoedjdi kepada engkau, hai! Toehankoe, akoe 'amal djahat dan dlolim atas dirikoe dengan ma'siat, maka terimalah angkau akan tobat ataskoe, kerna bahwasanja angkau jang banjak menarima akan tobat hambanja lagi jang amat mengasihani, dan ampoenkanlah oleh engkau bagaikoe, kerna bahwasanja angkau jang banjak mengampoeni hamba engkau, dan rahmatkanlah oleh angkau akandakoe, kerna bahwasanja angkau jang amat mengasihani dafi pada sekalian jang mengasihani.*⁹³

Sementara itu, al-Qurthûbî menjelaskan di dalam tafsirnya berkaitan dengan kalimat yang terdapat dalam ayat tersebut. Ia mengemukakan berbagai riwayat yang berkaitan dengan yang dimaksud dalam kalimat tersebut. Adapun yang dikutip oleh KH. Ahmad Sanusi merupakan riwayat yang bersumber dari Muḥammad bin Ka'b.⁹⁴

Kemudian KH. Ahmad Sanusi mengutip pernyataan Siti 'Aisyah bahwa ketika Nabi Adam *thawaf* di Baitullah sebanyak tujuh kali, Nabi Adam kemudian shalat taubat dan setelahnya membaca doa berikut:

⁹² Isma'il bin Katsir al-Dimasyqi, *Tafsir al-Qur'an al-'Adzim*, Jilid 1, hal. 370.

⁹³ Ahmad Sanusi bin Abdurrahim, *Tamsijattoel Moeslimien Fie Tafsieri Kalami Robbil 'Alamien*, Sukabumi: Al-Ittihad, hal. 143.

⁹⁴ Wahbah az-Zuhaili, *Tafsir al-Munîr*, Damaskus: Dâr al-Fikr, 2009, Jilid 2, hal. 519

اللَّهُمَّ انك تعلم سري وعلايتي فاقبل معذرتي وتعلم حاجتي فاعطني سؤالي
وتعلم ما في نفسي فاغفر لي ذنوبي اللَّهُمَّ اني اسئلك ايماننا يباشر قلبي و يقينا
صادقا حتى اعلم انه لن يصيبني الا ما كتبت لي ورضني بما قسمت لي.

*Hai! Allah. Bahwasanja engkau mengetahoei akan batin kami dan dhohir kami, maka terimalah oleh engkau akan peodjuran kami, dan engkau mengetahoei akan hadjat kami, maka berikanlah oleh engkau akan kami akan permintaan kami, dan engkau mengetahoei akan sagala perkara jang ada di dalam hati kami, maka ampoenilah oleh engkau bagai kami akan sagala dosa kami. Hai! Allah. Bahwasanja kami memohon kepada engkau akan iman jang masuk kedalam hati kami dan kejakinan jang bener, sehingga kami mengetahoei akan bahwasanja tiada ada jang mengenai akan kami, melaenkan segala perkara jang engkau telah toeliskan akandia bagai kami, dan ridlokanlah oleh engkau akan kami, dengan sagala jang engkau telah bahagikan bagai kami.*⁹⁵

Setelah membaca doa ini, Allah Swt. memberi wahyu kepada Nabi Adam bahwa Ia telah mengampuninya. Redaksi doa yang disebutkan di atas tadi merupakan hadits yang diriwayatkan oleh al-Thabrânî. Ia menyebut sanad hadits secara lengkap sebagai berikut:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ الْأَحْمَرُ النَّاقِدُ، قَالَ: نا النَّضْرُ بْنُ طَاهِرٍ، قَالَ: ثنا مُعَاذُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْخُرَّاسَانِيُّ، عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَائِشَةَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: " لَمَّا أَهْبَطَ اللهُ آدَمَ إِلَى الْأَرْضِ قَامَ وَجَاهَ الْكَعْبَةِ، فَصَلَّى رُكْعَتَيْنِ، فَالْتَمَهُ اللهُ هَذَا الدُّعَاءَ: اللَّهُمَّ إِنَّكَ تَعْلَمُ سَرِيرَتِي وَعَلايَتِي فَاقْبَلْ مَعذِرَتِي، وَتَعْلَمْ حَاجَتِي فَأَعْطِنِي سُؤلي، وَتَعْلَمْ مَا فِي نَفْسِي فَاغْفِرْ لي ذَنْبي. اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ إِيمانًا يُبَاشِرُ قَلْبِي، وَيَقِينًا صادِقًا حَتَّى أَعْلَمَ أَنَّهُ لا يُصِيبُنِي إِلا ما كَتَبْتَ لي، وَرِضا بِما قَسَمْتَ لي." ⁹⁶

Telah menceritakan Muhammad bin ‘Ali al-Aḥmar, an-Nâqid, dari an-Nadhr bin Thâhir, dari Mu’âd bin Muhammad al-Khurasâni, dari

⁹⁵ Ahmad Sanusi bin Abdurrahim, *Tamsjijattoel Moeslimien Fie Tafsiiri Kalami Robbil ‘Alamiin*, Sukabumi: Al-Ittihad, hal. 144.

⁹⁶ Abû al-Qâsim Sulaymân ibn Aḥmad Ath-Thabrâni, *al-Mu’jam al-Kabir*, Juz 2, Beirut: Dar al-Kutub al’Ilmiyyah, t.th., hal. 243

Hisyâm bin ‘Urwah, dari ayahnya (‘Urwah bin Zubaîr bin ‘Awwâm), dari Siti Aisyah R.A, dari Rasulullah Saw. Beliau berkata : “Ketika Allah menurunkan Adam ke bumi, Nabi Adam melihat ka’bah, kemudian ia sholat dua raka’at. Kemudian Allah meberikan ilham kepadanya yaitu berupa doa ini

اللَّهُمَّ إِنَّكَ تَعْلَمُ سِرِّي وَعَلَانِيَتِي فَأَقْبَلْ مَعْدِرَتِي، وَتَعْلَمُ حَاجَتِي فَأَعْطِنِي
سُؤْلِي، وَتَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي فَأَغْفِرْ لِي ذَنْبِي. اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ إِيمَانًا يُبَاشِرُ قَلْبِي،
وَيَقِينًا صَادِقًا حَتَّى أَعْلَمُ أَنَّهُ لَا يُصِيبُنِي إِلَّا مَا كَتَبْتَ لِي، وَرِضًا بِمَا قَسَمْتَ

لي (H.R. Ath-Thabarîy dari Muhammad ibn ‘Alî al-Aḥmar)

Sayangnya periwatan tersebut dianggap *dha’if* karena ada râwî yang dianggap kurang memenuhi dalam standarisasi perawi hadits *shahîh*. Râwî tersebut adalah an-Nadhr ibn Thâhir. Oleh para ulama, hadits yang diriwayatkannya adalah *dha’if*. Menurut adz-Dzahabî, mengutip pendapat Ibn ‘Ady, bahwa an-Nadhr ibn Thâhir adalah pencuri hadits. Ia meriwayatkan hadits dari orang yang belum pernah ia lihat. Bahkan Ibn ‘Abi ‘Âshim mengatakan bahwa ia pernah mendengar kebohongan yang diucapkan oleh al-Nadhr bin Thâhir.⁹⁷

Namun meski hadits tersebut *dha’if*, kita tidak serta merta meninggalkan hadits tersebut begitu saja. Oleh para ulama, bahwa hadits *dha’if* boleh untuk diamalkan. Akan tetapi hadits *dha’if* terkait masalah hukum-hukum harus kita telaah terlebih dahulu. Sebagaimana dikatakan oleh Abdurrahmân al-Mahdi:

إذا روينا عن النبي صلى الله عليه وسلم في الحلال والحرام والأحكام شدنا
في الأسانيد وانتقدنا الرجال وإذا روينا في فضائل الأعمال والشواب والعقاب
والمباحات والدعوات تساهلنا في الأسانيد.⁹⁸

Ketika kami meriwayatkan hadis dari Nabi Saw yang menjelaskan halal-haram dan hukum, kami akan memperketat sanadnya dan meneliti para rawinya. Dan ketika kami meriwayatkan hadis tentang fadhailul

⁹⁷ Muhammad bin Aḥmad bin ‘Utsmân al-Dzahabî, *Mizân al-‘Itidâl*, Beirut: Dâr al-Ma’rifah, t.th, Jilid 4, hal. 258-259.

⁹⁸ Muḥamm ibn ‘Abdillāh al-Hâkim al-Naisabûrî, *al-Mustadrak ‘alâ al-Shahîhain*, Haidarabad: al-Ma’ârif al-Nizhâmiyah, 1340 H, Jilid 1, hal. 490.

a'mal, pahala, siksa, hal-hal mubah, dan doa-doa, kami mempermudah urusan sanad (tidak memperketat dalam menyeleksi).

Kemudian KH. Ahmad Sanusi melanjutkan bahwa ayat di atas juga merupakan suatu pelajaran bagi kita sebagai umat manusia agar tidak melanggar kesalahan yang kecil sekalipun. Dan jika sudah terlanjut berbuat dosa, maka wajib baginya untuk segera bertaubat. KH. Ahmad Sanusi mengatakan:

Soepaja mendjadi peladjaran dan ikoetan bagai sekalian anak tjoetjoenja, apabila melanggar soeatoe kesalahan, sekalipoen di pandangnja perkara bangsa ketjil2 maka wadjib sigra bertobat daripadanja. Soepaka berhati2 sekalian manoesia, djangan sekali2 memandang enteng dan loemajan akan kesalahan dan kedosaan.

G. Analisa Ad-Dakhil Q.S. Al-Baqarah/2:38

قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ

اهْبِطُوا (Maka berfirman kami kepada sekalian jang ampat itoe) قُلْنَا (Toeroenlah kamoe) مِنْهَا (Dari sjoerga) جَمِيعًا (Sekaliannja) فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ (Maka bilamana datang kepada kamoe) مِنِّي (dari pada kami) هُدًى (Pertoendjoekkan dari pada sjari'at2 dan keterangan2 dan kitab2 dan Nabi2 dan Rasul2) فَمَنْ تَبِعَ (Maka barang siapa ikoet) هُدَايَ (Akan pertoendjoekkan kami) فَلَا خَوْفٌ (Maka tiadalah mendapat ketakoetan kedepannja) عَلَيْهِمْ (atas mereka itoe) وَلَا هُمْ (Dan tiadalah mereka itoe) يَحْزَنُونَ (Mendapat kesoesaan dan kebingoengan dan kepajahan dan kesedihan).

Penafsiran KH. Ahmad Sanusi terhadap ayat ini terbagi menjadi 3 poin pembahasan. Poin *pertama*, ia menjelaskan tentang nikmat Allah yang begitu besar yang diberikan kepada Nabi Adam dan Hawâ. Kendati Allah telah menurunkan keduanya dari surga, tetapi di balik itu ada hikmah tersendiri, yaitu dengan diberikannya hidayah (petunjuk) agar dapat masuk surga kembali. Bagi orang yang enggan mengikuti hidayah tersebut, sudah barang tentu jalannya menimpang dan akan dimasukkan ke dalam api neraka. KH. Ahmad Sanusi mengatakan:

Ajat2 ini memperingatkan akan sebesar2nja ni'mat Alloh kepada nabi Adam dan Hawa, karena ajat ini menoendjoekkan atas seakan2 Alloh ta'ala berfirman kepada Nabi Adam dan Hawa: Betoel kami toeroenkan akan kedoea kamoe dari pada sjorga, akan tetapi kami berikan ni'mat jang amat besarnja atas kedoea kamoe, jaitoe hidajat kami dan pertoendjoekkan kami, jang bisa menjampai dan memasoekkan poela ke dalam sjoerga. Maka

*barang siapa dari pada anak tjoetjoe nabi Adam mengikoet kepada hidajat itoe, nistjaja ia mengikoet kepada nabi Adam dan Hawa masoek ke dalam sjorga, dan barang siapa menjimpang dari pada hidajat itoe, nistjaja menjimpang djalannja, dan barang siapa menjimpang djanalnja, nistjaja djatoh ke dalam api neraka.*⁹⁹

Poin kedua, KH. Ahmad Sanusi mengatakan bahwa ketika Allah menurunkan Nabi Adam dan Ḥawâ, Allah kemudian berfirman kepada keduanya:

يا آدم أربع خصال فيها كل الأمر لك ولولدك. واحدة لي وواحدة لك وواحدة بيني وبينك وواحدة بينك وبين الناس، أما التي لي فتعبدني لا تشرك بي شيئاً، وأما التي لك فإذا عملت نلت أجرتك، وأما التي بيني وبينك فعليك الدعاء وعلي الإجابة، وأما التي بينك وبين الناس فإن تصحبهم بما تحب أن يصحبوك به

*Hai! Nabi Adam, kami wahjoekan kepada engkau empat perkara: Satoe bagai kami, san satoe lagi bagai engkau, dan satoe perkara lagi antara kami dan engkau, dan satu perkara lagi antara engkau dan sekalian orang. Adapoen jang satoe perkara bagai kami, maka kamoe wadjib beribadat kepada kani dan djangan menjekoetoean dengan seatoe perkara, dan adapun jang satoe perkara bagai engkau maka bekerdjalah, nistjajalah engkau mendapat ke oentoengannja, dan adapoen jang satoe perkara antara kami dan dan engkau, naka mendoe'alah engkau kepada kami, nistjaja kami kaboelkan akan doe'a engkau, dan adapoen satoe perkara jang ada antara engkau dan sekalian orang, maka bertemanlah engkau serta sekalian mereka itoe dengan segala jang di soekai oleh engkau dari pada mereka itoe.*¹⁰⁰

Ahmad Sanusi tidak mencantumkan sanad yang jelas pada riwayat tersebut. Berdasarkan penelusuran penulis, riwayat tersebut bisa kita jumpai dalam tafsir *mafâtiḥ al-ghaib*, karya Fakhr ad-Dîn ar-Râzî. Ar-Râzî mengatakan bahwa hadits tersebut merupakan riwayat al-Ḥasan al-Bashrîy. Karena sanadnya yang hanya sampai pada al-Ḥasan al-Bashrîy

⁹⁹ Ahmad Sanusi bin Abdurrahim, *Tamsjijattoel Moeslimien Fie Tafsieri Kalami Robbil 'Alamien*, Sukabumi: Al-Ittihad, hal. 145.

¹⁰⁰ Ahmad Sanusi bin Abdurrahim, *Tamsjijattoel Moeslimien Fie Tafsieri Kalami Robbil 'Alamien*, Sukabumi: Al-Ittihad, hal. 146.

yang merupakan seorang *tabi'in*, maka dapat dikatakan bahwa hadits tersebut adalah *maqthû'*. Pengertian hadits *maqthû'* sendiri adalah:

وهو الموقوف التابعي قولاً له أو فعلاً متصلاً كان أو منقطعاً^{١٠١}

Yaitu sesuatu yang terhenti (sampai) pada tabi'in baik perkataan maupun perbuatan tabi'in tersebut, baik bersambung maupun terputus.

Imam Ibn Hajar al-'Asqalâni mengatakan:

مأضيّف الى التابعي أو من دونه من قول أو فعل^{١٠٢}.

Hadis yang disandarkan kepada tabi'i atau generasi yang datang sesudahnya berupa perkataan atau perbuatan.

Dari hasil pencarian penulis, ada riwayat lain yang serupa dengan hadits di atas tadi. Bedanya, riwayat ini statusnya bukan hadits *maqthû'*, melainkan *marfû'*, yakni hadits yang disandarkan pada Rasulullah Saw. Hadits tersebut adalah riwayat al-Bazzâr:

حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ يَحْيَى الْأَرْزَبِيُّ، وَمُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى الْقَطِيعِيُّ قَالَا: نَا الْحَجَّاجُ بْنُ الْمِنْهَالِ، نَا صَالِحَ الْمُرِّيِّ، عَنِ الْحَسَنِ، عَنِ أَنَسٍ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: يَقُولُ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى: يَا بَنَ آدَمَ وَاحِدَةً لَكَ، وَوَاحِدَةً لِي، وَوَاحِدَةً فِيمَا بَيْنِي وَبَيْنَكَ، فَأَمَّا الَّتِي لِي فَتَعْبُدُنِي، لَا تُشْرِكْ بِي شَيْئًا، وَأَمَّا الَّتِي لَكَ فَمَا عَمِلْتَ مِنْ شَيْءٍ أَوْ مِنْ عَمَلٍ وَقَيْتُكَهُ، وَأَمَّا الَّتِي فِيمَا بَيْنِي وَبَيْنَكَ، فَمِنْكَ الدُّعَاءُ وَعَلَيَّ الْإِجَابَةُ.^{١٠٣}

Telah menceritakan pada kami al-Hasan bin Yahya al-Arzy dan Muhammad bin Yahya al-Qathi'i, mereka berdua berkata, telah menceritakan pada kami al-Hajjaj bin al-Minhal, telah bercerita kepada kami Shalih al-Murry, dari al-Hasan, dari Anas, dari Nabi Saw, ia bersabda, Allah berfirman: Wahai Anak Adam! Satu untukmu, satu untuk-Ku dan satu lagi untuk Kita berdua. Adapun untuk-Ku: Sembahlah Aku

¹⁰¹ Sa'd ad-Dîn bin Muḥammad al-Kibiyyi, *Muqadimah an-Nawâwî fî 'Ulûm al-Hadîts*, Beirut : al-Maktab al-Islâmî, 1996, hal. 28.

¹⁰² Ibnu Hajar al-'Asqalâni, *Nukat 'Alâ Nuzhah al-Nazhar fî Taudhîkh Nukhbat al-Fikri*, Dâr Ibnu Jauzî, 1992, 154.

¹⁰³ Abu Bakr Ahmad ibn Umar Al-Bazzar, *Musnad al-Bazzar*, Juz 2, Madinah: Maktabah al'Ulum wa al-Hikam, t.th., hal. 354

dan janganlah sesekali menyekutukan-Ku dengan sesuatu. Adapun untukmu: Apa yang telah kamu lakukan atau apa-apa amalan sekalipun akan aku berikan ganjarannya kepadamu. Adapun untuk Kita berdua adalah: Untukmu doa dan bagiku memustajabkannya. (H.R. al-Bazzâr dari al-Ḥasan ibn Yaḥyâ al-Aruzzîy)

Setelah melakukan kajian sanad, dapat dikatakan bahwa hadits ini tergolong *dha'if*/lemah, karena dalam riwayat terdapat râwî yang bernama Shâlih ibn Basyîr al-Murri. Oleh para ulama hadits, ia dianggap sebagai râwî yang lemah haditsnya. Hal tersebut diungkapkan oleh Yaḥyâ ibn Ma'în dan 'Abdullâh ibn 'Alî al-Madîni. Selain keduanya, masih banyak lagi ulama yang menganggap bahwa Shâlih ibn Basyîr al-Murri adalah orang yang haditsnya lemah.¹⁰⁴

Poin ketiga, KH. Ahmad Sanusi mengungkapkan bahwa saat Nabi Adam dan Ḥawâ turun ke bumi, Allah telah mengajarkan kepada mereka tentang ilmu pertanian dan lainnya yang sekiranya menjadi keperluan. KH. Ahmad Sanusi mengatakan:

Di adjarkan oleh Alloh kepada Nabi Adam segala ilmoe pekerdjaan tangan dari pada ilmoe pekerdjaan besi dan ilmoe pertanian, dan laen2nja jang menjadi kaperloeannja. Wallahu A'lam¹⁰⁵

¹⁰⁴ Ahmad bin 'Ali bin Hajar al-'Asqalâni, *Tahdzîb al-Tahdzîb*, Muassasah al-Risâlah, t.th, Jilid 1, hal. 189

¹⁰⁵ Ahmad Sanusi bin Abdurrahim, *Tamsjijattoel Moeslimien Fie Tafsiiri Kalami Robbil 'Alamien*, Sukabumi: Al-Ittihad, hal. 147.

BAB V

PENUTUP

Bab ini merupakan kesimpulan dari kajian tesis ini yang berisi kesimpulan dari analisa pensafiran Ahmad Sanusi terhadap kisah-kisah Nabi Adam dalam Q.S. al-Baqarah/2:30-38 yang terdapat dalam Kitab *Tamsjijattoel Moeslimien Fie Tafsieri Kalami Robbil 'Alamien*.

A. Kesimpulan

Berdasarkan analisa penulis pada bab sebelumnya, yakni analisa terhadap penafsiran KH. Ahmad Sanusi ayat 30 hingga 38 surat al-Baqarah dalam kitab *Tamsyiyatul Muslimin*, penulis menyimpulkan hasilnya dalam beberapa point berikut:

1. Penafsiran KH, Ahmad Sanusi tentang Kisah Nabi Adam dalam Q.S. al-Baqarah/2:30-38 terindikasi adanya infiltrasi/susupan/*al-dakhil* dalam kitab *Tamsjijattoel Moeslimien Fie Tafsieri Kalami Robbil 'Alamien*.
2. Kategori *al-dakhil* yang penulis temukan dalam penafsiran tersebut adalah *al-dakhil bi ar-riwayah*, yang memiliki prosentase 60% dari penafsirannya.
3. Argumentasi adanya *ad-dakhil* dalam kitab *Tamsjijattoel Moeslimien Fie Tafsieri Kalami Robbil 'Alamien*. adalah:
 - a. bahwa KH. Ahmad Sanusi memasukkan hadits-hadits *dha'if*, seperti hadits:

إِنِّي أَرَى مَا لَا تَرَوْنَ، وَأَسْمَعُ مَا لَا تَسْمَعُونَ، أَطَّتِ السَّمَاءُ وَحُقَّ لَهَا أَنْ تَنْطَ مَا فِيهَا مَوْضِعَ أَرْبَعِ أَصَابِعٍ إِلَّا وَمَلَكٌ وَاضِعٌ جَبْهَتَهُ سَاجِدًا لِلَّهِ

Sesungguhnya aku melihat apa yang tidak bisa kalian lihat, dan mendengarkan apa yang kalian tidak bisa dengar, bahwa aku menginjak langit yang di mana sudah menjadi haknya untuk diinjak apa-apa yang ada di dalamnya, yakni empat tempat jari-jari kecuali ada malaikat yang menempelkan dahinya sembari bersujud kepada Allah.

Menurut beberapa ahli hadits, bahwa Rawi yang bernama Ibrahim bin Muhajir adalah perawi yang tidak kuat hafalannya, sebagaimana dikatakan oleh Yahya bin Sa'id al-Qaththan, Yahya bin Ma'in, dan al-Nasa'i.

- b. KH. Ahmad Sanusi juga memuat kisah-kisah Isra'iliyyat. Kebanyakan kisah tersebut bersumber dari Wahb bin Munabbih. Contohnya adalah beliau mengutip riwayat *isra'iliyyat* berikut:

Hal Menjadikan Nabi Adam, Kata Wahab bin Moenabbih. Tatkala kehendaki Alloh ta'ala akan dijadikan Nabi Adam, maka Alloh ta'ala memberi wahjoe kepada boemi, firmanja : Kami bajal djadikan dari pada kamoe soeatu mahloeq, dan setengah dari padanja itoe ada jang doerhaka, dan ada jang to'at dan 'ibadat, maka barangsiapa dari pada mereka itoe to'at kepada kami, nistjaja kami masoekkan kedalam Sjoerga, dan barangsiapa doerhaka kepada kami, nistjaja kami masoekkan kedalam api neraka.

- c. KH. Ahmad Sanusi memasukkan hadits *maudhu'* di dalam kitab *Tamsjijattoel Moeslimien Fie Tafsieri Kalami Robbil 'Alamien*. Conthnya adalah:

مَنْ أَحَبَّ أَنْ يَنْظُرَ إِلَى عِتْقَاءِ اللَّهِ مِنَ النَّارِ، فَلْيَنْظُرْ إِلَى الْمُتَعَلِّمِينَ، فَوَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ، مَا مِنْ مُتَعَلِّمٍ يَخْتَلِفُ إِلَى بَابِ الْعَالِمِ إِلَّا كَتَبَ اللَّهُ لَهُ بِكُلِّ حَرْفٍ وَبِكُلِّ قَدَمٍ، عِبَادَةَ سَنَةٍ، وَبَنَى لَهُ بِكُلِّ قَدَمٍ مَدِينَةً فِي الْجَنَّةِ، وَيَمْشِي عَلَى الْأَرْضِ وَالْأَرْضُ تَسْتَغْفِرُ لَهُ، وَيُمْسِي وَيُصْبِحُ مَغْفُورًا لَهُ، وَشَهِدَتْ لَهُ الْمَلَائِكَةُ وَيَقُولُونَ هَؤُلَاءِ عِتْقَاءُ اللَّهِ مِنَ النَّارِ

Hadits ini tergolong hadits palsu, sebagaimana dikatakan oleh Ibn Hajar al-'Asqalâni dan as-Suyûthî.

B. Saran

Melalui kajian dan hasil kesimpulan yang ditemukan dalam tesis sebagaimana di atas, maka penulis memberikan saran agar penelitian terhadap kitab-kitab tafsir, khususnya tafsir Nusantara, lebih ditingkatkan kembali, Hal itu dengan tujuan agar umat Islam mendapatkan gambaran yang jelas dan akademis seputar isi dan latar belakang penafsirannya. Apabila ditemukan penafsiran yang tidak sesuai, maka hal itu menjadi perhatian lebih untuk masyarakat umum, khususnya umat Islam di Indonesia.

DAFTAR PUSTAKA

- ‘Abdurrahman, Ahmad Sa’id Ibrahîm *Muqaddimah Ushûl Tafsîr*. Kairo: Dar-Al-Bashâir. 2006.
- ‘Umar, Husayn Muhammad Ibrahim Muhammad. *ad- Dakhîl fî Tafsîr al-Qur’ân al-Karîm*, Kairo: Universitas Al-Azhar. t.th.
- Abadi, Muhammad bin Ya’qûb al-Fairûz. *al-Qânûn al-Muhîth*. Beirut: Muassasah ar-Risâlah. 2005.
- Abdussalam, Muhammad Alwi. *Ad-Dakhil Fi at-Tafsir (Studi Tafsir al-Kasyaf)*. Skripsi tidak diterbitkan: UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. 2020.
- Abror, Muhammad. “*Pandangan Ulama terhadap Kedudukan Manusia dan Malaikat*. dalam <https://islam.nu.or.id/ilmu-tauhid/pandangan-ulama-terhadap-kedudukan-manusia-dan-malaikat-v41Zb>. diakses pada 23 Juni 2022 pukul 13.24 WIB.
- Abû Zahrah. *al-Mu’jizah al-Kubrâ al-Qur’ân*. Kairo: Dâr al-Fikr al-‘Arabi. 1970.
- Ad-Daruquthni. *Sunan ad-Daruquthni*. Beirut: Dar al-Kutub al-’Ilmiyah. t.th.. juz 1 tt.
- ad-Dimasyqî, Isma’îl ibn ‘Umar ibn Katsîr. *Qashash al-Anbiyâ’*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah. 2009.
- adz-Dzahabi, Muhammad Husain. *at-Tafsîr wa al-Mufassirûn*. (Kairo: Dâr al-Kutub wa al-Hadîts. 1976). Jilid I.
- , *Penyimpangan-penyimpangan dalam Penafsiran al-Qur’an*. diterjemahkan oleh Hamim Ilyas. B.A.. Jakarta: CV Rajawali. 1991.
- Agama RI, Kementrian. *Al-Qur’an dan Terjemahnya*. Jakarta:Kementrian Agama RI. 1980.
- al- ‘Irâqî, Abu al-Fadhl Zaynuddin ‘Abdurrahman ibn al-Husayn. *al-Mughnî ‘an Haml al-Asfâr fî al-Asfâr fî Takhrîj Mâ fî al-Ihyâ’ min al-Akhhbâr*. Beirutt:Dâr Ibn Hazm. 2005. Juz 1.
- al- Fayyûmî, Ahmad ibn Muhammad ibn ‘Ali. *al-Mishbâh al-Munîr fî Gharîb al-Sharh al-Kabîr*. Kairo: al-Maktabah al-‘Ilmiyah. 2000.

- al- Jawzi, Ibn al-Qayyim. *Talbîs Iblîs*. Iskandariyah: Dâr ibn Khaldun. t.th..
- al- Najjâr, Jamâl Mushthafâ ‘Abd al-Hamîd ‘Abd al-Wahhâb. *Ushûl al-Dakhîl fî Tafsîr Âyi al-Tanzîl*. Kairo: Universitas Al-Azhar. 2009.
- al-Najjâr, Jamâl Mushthafâ ‘Abd al-Hamîd ‘Abd al-Wahhâb. *Ushûl al-Dakhîl fî Tafsîr Âyi al-Tanzîl*. Kairo: Universitas Al-Azhar. 2009.
- al-‘Ajlûni, Isma’îl ibn Muhammad. *Kasyf al-Khafâ*. Jilid 2. Beirut: al-Maktabah al-‘Ilm al-Hadîts.
- al-‘Asqalânî, Ibn Hajar. *Nuzhât al-Nazr fî Taudhîh Nukhbât al-Fikr fî Musthalah Ahl al-Âtsâr*. Riyâdh: Matba’ah Safir. 1422 H.
- al-‘Abâdy, Muhammad Syamsy al-Haq. *‘Aûn al-Ma’bûd Syarh Sunan Abî Daud*. Madinah: Muhammad Abd al-Muhsin al-Kutby. Jilid 14.
- al-‘Asqalânî, Ahmad ibn ‘Ali Ibn Hajar. *Hadyu al-Sârî Muqaddimah Fath al-Bârî bi Sharh al-Bukhârî*. Kairo: Maktabah al-Salafîyah. t.th.
- , *Nukat ‘Alâ Nuzhah al-Nazhar fî Taudhîkh Nukhbat al-Fikri*. Dâr Ibnu Jauzî. 1992.
- al-‘Asymawî, Muḥammad Sa’îd. *Nalar Kritis Syari’ah*. diterjemahkan oleh Luthfi Thomafi. Yogyakarta: LkiS Group. 1983.
- al-Amin, Ihsan. *Manhâj an-Naqd fî at-Tafsîr*. Beirut: Dâr al-Hâdi. 2007.
- al-Ashfihânî, al-Râghib. *al-Mufradât fî Gharîb al-Qur’ân*. Libanon: Dâr al-
- al-Baghâwi, Muhammad al-Husain ibn Mas’ûd. *Ma’âlim al-Tanzîl*. Riyâdh: Dâr Thaybah. 1409 H.
- al-Baihâqy, Ahmad ibn Husain ibn Ali. *As-Sunan al-Kubrâ*. Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah. t.th.
- Al-Bazzar, Abu Bakr Ahmad ibn Umar. *Musnad al-Bazzar*. Juz 2. Madinah: Maktabah al’Ulum wa al-Hikam. t.th.
- al-Bukhârî, Muhammad ibn Isma’îl. *Shahîh al-Bukhârî*. Beirut: Dâr ibn Katsir. 2002. Juz 6.
- al-Dâlî, Ahmad. *Masâ’il Nâfi’ ibn al-Azraq ‘an ‘Abdillâh ibn ‘Abbâs*. Damaskus: al-Jaffân wa al-Jâbî li al- Thibâ’ah wa al-Nasyr. 1993.

- al-Dimasyqi, Isma'il bin Katsir. *Tafsir al-Qur'an al-'Adzim*. Jilid 1. hal. ٣٧٠.
- al-Dzahabî, Muhammad bin Ahmad bin 'Utsmân. *Mîzân al-I'tidâl*. Beirut: Dâr al-Ma'rifah. t.th. Jilid 4.
- al-Ghazali, Muhammad ibn Muhammad ibn Ahmad. *Ihya' 'Ulum ad-Din*. juz. 1. Beirut: Dar al-Kutub al'Ilmiyyah. t.th.
- al-Husain, Abd al-Qadir Muhammad. *Tamyîz ad-Dakhîl fî Tafsîr Al-Qur'ân al-Karîm*. dalam *Jurnal Jami'ah Dimasyq li al-'Ulûm al-Istiqâlâliyyah wa al-Qanûniyyah*. vol. 29. No. 03. 2013.
- al-Ifriqi, Ibnu Mandur. *Lisân al-'Arab*. Beirut: Dâr Sadir. 1956. Jilid 11.
- al-Khudharî, Muhammad. *Hâsiyyah al-Khudharî 'alâ Ibn 'Aqîl*. Surabaya: al-Haramayn. t.th.
- al-Khudhri, Muhammad Abdullah ibn Ali. *Tafsîr at-Tabi'in*. Riyadh: Dar al-Wathan li an-Nasyr. 1999.
- al-Khulli, Amin. *al-Tafsîr: Ma'âlim Hayâtihi Manhajuhu al-Yauma*. Kairo: Dâr al-Ma'rifah. 1962.
- al-Kibiyyi, Sa'd ad-Dîn bin Muḥammad. *Muqadimah an-Nawâwî fî 'Ulûm al-Hadîts*. Beirut : al-Maktab al-Islâmî. 1996.
- al-Mahalli, Jalâl ad-Dîn Muhammad bin Ahmad dan Jalâl ad-Dîn Abdur Rahman bin Abî Bakr as-Shuyûthi. *Tafsîr Jalâlain*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiah. 1997.
- al-Maturîdî, Abd al-Rahmân bin Ibrâhim. *al-Insân Wujuduhu wa Khilâfatuhi fî Dhou'i Al-Qur'ân al-Karîm*. Kairo: Maktabah Wahbah. 1990.
- al-Mishri, Ibn Manzhûr al-Ifriqi. *Lisân al-'Arab*. Beirut. Lebanon: Dâr Shadir. t.th. Jilid 9.
- al-Mizzîy, Jamâl ad-Dîn Abû al-Hijjâj Yûsuf. *Tahdzîb al-Kamâl fî Asmâ' al-Rijâl*. Beirut: Muassasah al-Risâlah. 1992. Jilid 29.
- al-Naisabûrî, Muhammad ibn 'Abdillah al-Hâkim. *al-Mustadrak 'alâ al-Shaḥîhain*. Haidarabad: al-Ma'ârif al-Nizhâmiyyah. 1340 H.

- al-Qaththân, Manna'. *Mabâhits Fî 'Ulûm Al-Qur'ân*. Kairo: Maktabah Wahbah. t.th.
- al-Qozwînî, Muhammad bin Yazîd. *Sunan ibn Mâjah*. Riyâdh: Maktabah al-Ma'ârif. t.th. hal.
- Al-Qurthûbî, Muhammad bin Ahmad bin Abî Bakr. *al-Jâmi' li Ahkâm Al-Qur'ân*. Beirut: Muassasah al-Risalah. 2006. Jilid 1.
- al-Qusyari, Muslim bin al-Hajjâj. *Shahîh Muslim*. Kairo: Dâr Ihyâ' al-Kutub al-'Arabiyyah. 1991. Jilid 1.
- al-Samarqandi, Abu al-Laîts. *Tanbîh al-Ghâfilîn*. Fatani: Mathba'ah bin Halaby. t.th.
- al-Sâyis, Muhammad 'Ali. *Nasy'ah al-Fiqh al-Ijtihâdî wa Athwâruh*. Kairo: Majma' al-Buĥûts al-Islâmiyah. 1970. h
- al-Sijistany, Abu Daud Sulaiman bin al-Asy'ats. *Sunan Abi Daud*. Riyadh: Maktabah al-Ma'arif. t.th.
- al-Suyûthî, Jalaluddin. *Tadrîb al-Râwî*. Beirut: Maktabah al-Kautsar. t.th.
- , *al-Itqân Fî 'Ulûm Al-Qur'ân*. Beirut: Dâr al-Manâr. 1999.
- al-Syaukânî, Muhammad ibn 'Ali ibn Muhammad. *al-Fawâ'id al-Majmû'ah fî al-Ahâdîts al-Maudhû'ah*. Beirut: Dâr Shâdir. t.th.
- al-Thabari, Muhammad bin Jarîr. *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wîl al-Qur'ân*. Kairo: Maktabah ibn Taimiyah. t.th. Jilid 1.
- al-Tirmîdzi, Muhammad bin 'Isâ. *Sunan al-Tirmîdzi*. Riyâdh: Maktabah al-Ma'ârif. t.th.
- al-Zarkasyi. *al-Burhan Fî 'Ulum al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Kutub al'Ilmiyyah. 1971.
- Amin, Ahmad. *Duhâ' al-Islâm*. Mesir: Lajnah at-Ta'lif wa an-Nasyr. 1935.
- , *Fajr al-Islâm*. Mesir: Maktabah an-Nahdhah al-Mishriyyah. 1975.
- Amir, Mafri. *Literatur Tafsir Indonesia*. Ciputat: Madzhab Ciputat. 2013. cet. Ke-2.

- an-Nafsîy, Abdullâh ibn Muhammad Ibn Mahmûd *Tafsîr an-Nafsîy*. Beirut: Dâr Ihya' al-Kutub al-'Arabiyah. t.th..
- an-Nawâwî, Yahyâ ibn Syaraf ibn Murrîy. *al-Minhâj fî Syarh Shahîh Muslim*. Bayt al-Afkâr al-Dauliyah. t.th.
- Antonio, Muhammad Syafii. *Muhammad SAW: The Super Manager. The Super Leader*. Jakarta: Tazkia Publishing. 2007.
- Apriani, Tri. *Ad-dakhîl dalam tafsir Hizbut Tahrîr Indonesia (Studi kritis terhadap penafsiran ayat- ayat Al-Qur'an dalam Buletin Dakwah Kaffah)*. Tesis. IIQ Jakarta. 2019.
- Arkoun, Muhammad. *Berbagai Pembacaan Al-Qur'an*. diterjemahkan oleh Machasin. Jakarta: INIS. 1997.
- ar-Razi, Imam Fakhr ad-Din. *'Ishmah al-Anbiyâ'*. Kairo: Maktabah al-Tsaqâfah ad-Dîniyyah. 1986.
- Ash-Shawwâf, Mujâhid Muhammad. *Early Tafsir: A Survey of Qur'anic Contemporary up to A.H.150*. dalam *Islamic Perspective Studies*. London: The Islamic Foundation. 1979.
- as-Sinqîthî, Muhammad Amîn. *Adhwa' al-Bayân fî Idhâh Al-Qur'ân bi Al-Qur'ân*. Juz 8. Beirut: Dar al-Fikr. 1995.
- as-Suyûthî. *al-Itqân Fi 'Ulûm al-Qur'an*. Beirut: Dâr al-Manâr. 1999.
- asy-Syaukânî, Muhammad bin 'Alî bin Muhammad. *Fath al-Qadîr*. Dâr al-Wafâ'. t.th. Jilid 1. h
- Ath-Thabrâni, Abû al-Qâsim Sulaymân ibn Aḥmad. *al-Mu'jam al-Kabîr*. Juz 2. Beirut: Dar al-Kutub al'Ilmiyyah. t.th.
- Ath-Thaḥḥân, Maḥmûd. *Mushthalah al-Ḥadîts*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah. t.th.
- at-Thabari, Ibn Jarir. *Tafsîr at-Thabari*. Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah. t.th.
- At-Tustâry, Abû Muhammad Sahl bin Abdullah. *Tafsîr at-Tustâry*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah. 2008.

- Azka, Shohibul. *Penafsiran Al-Qurthûbi dan Sa'id Hawa tentang Khilafah (Studi Analisis Komparatif dengan Pendekatan Ad-Dakhîl)*. Skipri tidak diterbitkan. IAIN Syekh Nurjati Cirebon. 2019.
- az-Zarkasyi. *al-Burhân Fî 'Ulûm al-Qur'ân*. Beirut: Dâr al-Kutub al'Ilmiyyah. 1971.
- az-Zuhailî, Wahbah. *Tafsîr al-Munîr*. Damaskus: Dâr al-Fikr. 2009. Jilid 1.
- Badruzzaman, Abad. *'Ulum Al-Qur'an Pendekatan dan Wawasan Baru*. Malang: Madani Media. 2018.
- Baidan, Nashiruddin. *Metodologi Penafsiran Al-Qur'an*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 1998.
- Baidan, Nashruddin. *Tafsir bi al-Ra'y: Upaya Penggalian Konsep Wanita dalam Al-Qur'an*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 1999.
- Bari, Fathul. *Ad-Dakhîl dalam Kitab Tafsîr Anwâr at-Tanzîl wa Asrâr at-Ta'wîl Karya Al-Baydlâwi (Kajian Surat al-Fâtihah dan Surat al-Baqarah)*. Disertasi. IAIN Sunan Ampen Surabaya. 2013.
- Benda, Harry J. *Bulan Sabit dan Matahari terbit: Islam Indonesia Pada Masa Pendudukan Jepang*. Bandung: Mizan. 1999.
- Bin al-Kamal, Abdurrahmân. *ad-Dur al-Manstûr*. Beirut: Dâr al-Fikr. 2011. Jilid 1.
- Chirzin, Muhammad. *Glosari Al-Qur'an*. Yogyakarta: Lasuardi. 2003.
- Darrâz, Muhammad 'Abdullah. *an-Naba' al-'Adzhîm: Nazhrât Jadîdah fî al-Qur'ân*. al-Kuwayt. Dâr al-Qalam. 1980.
- Echols, John M. dan Hassan Shadily. *Kamus Inggris Indonesia*. Jakarta: PT. Gramedia. 1975.
- el-Fadhl, Khaled Abou. *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Women*. England: One world. 2003.
- Falah, Miftahul. *Riwayat Perjuangan k.h. Ahmad Sanusi*. Sukabumi: Masyarakat Sejarawan Indonesia Cabang Jawa Barat bekerja sama dengan Pemerintah Kota Sukabumi. 2009.
- Farhati, Wahdah. *Ad-Dakhîl dalam tafsîr Fath Al-Qodîr (studi analisis ad-*

- dakhildan implikasinya dalam surah yusuf*. Tesis. IIQ Jakarta. 2017.
- Fâyedh, Abd al-Wahab. *Ad-Dakhîl fî Tafsîr al-Qur'an al-Karîm*. (Kairo: Mathba'ah Hassan. 1978.
- , *Manhaj Ibn 'Athiyah fî Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm*. Kairo: Majma' al-Buĥûts al-Islâmiyah. 1973.
- Ghazal, Moch. Alwi Amru. *Menyoal Legalitas Tafsir (Telaah Kritis Konsep al-Ashil wa al-Dakhil)*. dalam jurnal *Tafsere*. Vol. 06. No.2. 2018.
- Goldziher, Ignaz. *Madzâhib at-Tafsîr al-Islamy*. Beirut: Maktabah al-Khanji. 1955.
- Gunsaikanbu. *Orang Indonesia Yang Terkemuka di Jawa*. Yogyakarta: UGM Press. 1986.
- Halimah, Siti. *Daftar Orang-Orang Indonesia Terkemoeaka di Djawa*. R. A. 31.
- Hanafi, Hasan. *Islam in The Modern World: Religion. Ideology. and Development*. Kairo: Anglo-Egyptyan Bookshop. 1995. vol. 1.
- Hanafi, Hasan. *Islam in The Modern World: Religion. Ideology. and Development*. Kairo: Anglo-Egyptyan Bookshop. 1995. vol. 1.
- Hisyam, Abd al-Malik bin. *as-Sirah an-Nabawiyah*. Beirut: Dâr al-Kutub al- 'Ilmiyyah. 2009. Jilid 1.
- Hitti, Philip K. *The History of the Arabs*. Jakarta: Serambi. 2006.
- Hornby, A.S. *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English*. Oxford: Oxford University Press. 1974.
- Hosen, Nadirsyah. *"Islam Yes Khilafah No!"*. Yogyakarta: Suka Press. 2018.
- Husayn, Shaykh Muhammad al-Khadhir. *al-Qadyânîyah*. Kairo: al-Makatabah al-Salafîyah. 1932.
- ibn 'Ali, Muhammad. *Hasyiyah Mukhtashar Inn Abi Jamrah li al-Bukhâri*. Surabaya: al-Haramain. 2005.

- Ibn Katsir. *Tafsîr al-Qur'ân al-'Adzîm*. Beirut: Dâr Ihyâ' at-Turâts al-'Araby. t.th.
- Ibn Mujahid. *as-Sab'ah fî al-Qirâ'ât*. Kairo: Dâr al-Kutub. 1999. hal. 47-50
- Ibn Taymiyah. *Muqaddimah fî Ushûl al-Tafsîr*. Kairo: Maktabah al-Khanji. 1972.
- Iskandar, Mohammad. *Para Pengemban Amanah*. Yogyakarta: Matabangsa. 2001. cet. Ke-1.
- Islam, Ahmad Fakhruddin Fajrul. *Ad-dakhil fî al- tafsir (studi kritis dalam metodologi tafsir)*. dalam *Jurnal Tafaqquh*. Vol.2. no.2. 2014.
- Jalal, Muhammad Su'ad. *al-Bayân wa an-Naskh fî Ushûl al-Fiqh*. Kairo: Maktabah an-Nahdlah. t.th.
- Junaedi, Didi. *Menafsir Teks. Memahami Konteks*. Yogyakarta: Dee pulbish. 2006.
- Khalîfah, Ibrâhim Abd ar-Rahmân Muhammad. *ad-Dakhîl fî at-Tafsîr*. Kairo: Maktabah al-Aiman. 2008.
- Kholil, Moenawar. *al-Qur'an dari Masa ke Masa*. Solo: Ramadhani. 1985.
- Lubis, Nina Herlina. *Meneladani Kepahlawanan Ajengan K.H. Ahmad Sanusi*. Sukabumi: Yayasan Penguji. 2007.
- Ma'lûf, Louis. *al-Munjid fî al-Lughah wa al-Adab wa al-'Ulûm*. Beirut: Dâr al-Misriq. 2007.
- Matin, U. A . “K.H. Ahmad Sanusi (1888-1950): His Religio-Intellectual Discourse. and His Work Collection” dalam *Jurnal Lektur Keagamaan*. Jakarta: Puslitbang Lektur Keagamaan Badan Litbangdan Diklat Departemen Agama RI. 2009.
- Mawardi, A. Mukhtar. *Haji Ahmad Sanusi: Riwayat Hidup dan Perjuangannya*. Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah. 1985.
- , *Haji Ahmad Sanusi dan Kiprahnya dalam Pergolakan Pemikiran KeIslaman dan Pergerakkan Kebangsaan di Sukabumi 1888 – 1950*. Tesis tidak diterbitkan. Semarang: Magister Ilmu Sejarah pada Program Pasca Sarjana Universitas Dipenogoro. 2011.

- Moleong, Lexy J. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya. 2010.
- Muhammad Mutawallî asy-Sya'râwî. *Tafsîr asy-Sya'râwî*. Kairo: Dâr Akhbâr al-Yaum. 1991. Jilid 1.
- Munawwir, Ahmad Warson. *Al-Munawwir. Kamus Arab-Indonesia*. Surabaya: Pustaka Progresif. 1984.
- Murata, Sachiko. *The Tao of Islam; Kitab Rujukan tentang Relasi Gender dalam Kosmologi dan Teologi Islam*. diterjemahkan oleh Rahmani Astuti dan M.S.Nasrullah. Bandung: Mizan. 1998.
- Mustaqim, Abdul. *Dinamika Sejarah Tafsir Al-'Qur'an*. Yogyakarta: Adab Press. 2014.
- , *Tafsir Feminis versus Tafsir Patriarki: Telaah Kritis Penafsiran Dekonstruktif Riffat Hassan*. Yogyakarta: Sabda Persada. 2003.
- Na'na'ah, Ramzi. *al-Isrâ'iliyyat wa Atsâruha fi Kutub al-Hadîts*. Damaskus : Dar al-Qolam. 1970.
- Nazaruddin, Muhammad Indra. *Kajian Tafsir Indonesia. Analisis Terhadap Tafsir Tamsiyyat al-Muslimin fi Tafsiri Kalami Rabbil Alamin*. Skripsi tidak diterbitkan. Jakarta: UIN Jakarta. 2007.
- Ni'mah, Siar. *Ad-dakhîl dalam Tafsîr Al-Mizân fi tafsîr Al-Qur'an Karya Huseinath-Thabathaba'i*. Tesis. IIQ Jakarta. 2017.
- Noer, Deliar. *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1944*. Jakarta: LP3ES. 1996. cet. ke-8.
- , *Partai Islam di Pentas Nasional*. Jakarta: P.T. Pustaka Utama Grafiti. 1987.
- Nufus, Lulu Zakiyatun. *Konsep Jihad dalam Perspektif AL-Qur'an (Kajian Tafsir Tamsiyatul Muslimin fi Kalami Rabbil Alamin Karya KH. Ahmad Sanusi)*. Skripsi tidak diterbitkan. Fakultas Ushuluddin Institut Ilmu AL-Qur'an (IIQ) Jakarta. 2017.
- Penulis, Tim. *'Âlam al-Ghayb wa al-Shahâdah*. Tehran: Markaz al-Nûn Jam'iyah al-Ma'ârif wa al-Tsaqâfah. 2012.

- Qadir, Jum'ah 'Ali Abdul. *Al-Dakhîl baina ad-Dirâsah al-Manhâjiyyah wa an-Namâdzij al-Tathbîqiyyah*. Mesir: t.p.. t.th.
- Qasthalânî, Ahmad bin Muhammad bin Abî Bakr. *Lathâ'if al-Isyârât li Funûn al-Qirâ'ât*. Mesir: Maktabah Aulâd al-Syaikh li al-Turâts. t.th.
- Rahayuningsih, Heri. "Peranan BPUPKI dan PPKI Dalam Mempersiapkan Kemerdekaan Indonesia". dalam *Jurnal Forum Ilmu Sosial*. Vol. 36. No. 02. 2009.
- Rahman, Fathur. *Ikhtishar Musthalahul Hadits*. Bandung: PT. Al-Ma'arif. 1987.
- Ramadhan, Wifa El-Khairah. *Ad-Dakhîl Fi Al-Ma''tsûr Dalam Kitab Tafsir (Analisis Kitab Hâshiyah al-Shâwî 'Alâ Tafsîr al-Jalâlain Karya Imam Ahmad bin Muhammad al-Sâwî al-Malikî (w. 1825 M)*. Tesis. Institut Ilmu Al-Qur'an (IIQ) Jakarta. 2021.
- Ridha, M. Rasyid. *Tafsir Al-Qur'an al-Hakim*. Beirut: Dar al-Ma'rifah. t.th. Jilid 3.
- Sâbiq, Sayyid, *Fiqh al-Sunnah*. Kairo: Dâr al-Manâr. 1998. Juz 3.
- Saeed, Abdullah. *Islamic Thought an Introduction*. London: Routledge. 2006.
- Saenong, Ilham B. *Hermeneutika Pembebasan: Metodologi Tafsir Al-Qur'an Menurut Hasan Hanafi*. Jakarta: Teraju. 2002. hal. 168
- Salim, Abdul Muin. *Fikih Siyasah Kekuasaan dan Iman*. Jakarta: PT. Raja Grafindo. 1994.
- Sanoesi, Ahmad *Tamsjijatoel Moeslimin*. No. 1. Sukabumi: t.tp.
- , *Raudat al-'Irfân fî Ma'rifat al-Qur'ân*. Batavia: Habib Usman. 1934.
- Shaleh, Anwar. *Sedjarah Perdjoangan Pemuda Persatuan Ummat Islam (PPUI)*. Bandung: Pimpinan Pusat PPUI. 1966.
- Shaleh, H. Munandi . *K.H. Ahmad Sanusi "Pemikiran dan Perjuanganannya dalam Pergerakan Nasional"*. Tangerang ; Jelajah Nusa. 2016.
- Shihab, M. Quraish. *Membumikan al-Qur'an*. Jakarta : Lentera Hati. 2006.

- Shihab, Quraish. *Tafsir al-Mishbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'ân*. Jakarta: Lentera Hati. 2002. Vol. 1.
- Sofia, Adib. *Metode Penulisan Karya Ilmiah*. Yogyakarta: Karya Media. 2012.
- Sulasman. *K. H. Ahmad Sanusi (1889-1950); Berjuang dari Pesantren ke Parlemen*. Bandung: PW PUI Jawa Barat 2007.
- Surakhmad, Winarno. *Pengantar Penelitian Ilmiah*. Bandung: Tarsito. 1989.
- Syarbasy, Ahmad, et.al. *Sejarah Tafsir Al-Qur'an*. Jakarta: Tim Pustaka Firdaus. 1985.
- Ulinnuha, Muhammad. *Konsep al-Aşîl dan al-Dakhîl dalam Tafsir Alquran. dalam Madania*. Vol. 21. No. 2. Desember 2017.
- , *Metode Kritik Ad-Dakhîl fî at-Tafsîr. Cara Mengatasi Adanya Infiltrasi dan Kontaminasi dalam Penafsiran Al-Qur'an*. Jakarta: Qaf Media Kreativa. 2019.
- University, Cambridge. *Cambridge Advance Learner's Dictionary*. Cambridge: Cambridge University Press. 2008.
- Wanta, S. KH. *Ahmad Sanusi dan Perjoengannya*. Majalengka: PB PUI. 1991.
- Yamin, Muhammad. *Naskah Persiapan Undang-Undang 1945*. Jakarta: Siguntang. 1971. Cet. 2.
- Zaid, Nashr Hamid Abu. *Hermeneutika Inklusif*. diterjemahkan oleh Muhammad Mansur dan Syafiq Hasyim. Jakarta Selatan: LKiS. 2004.

RIWAYAT HIDUP

Nama : Lulu Zakiyatun Nufus
Tempat, tanggal lahir : Tangerang, 02 November 1995
Alamat : Kp. Kadu, Desa pete, Kec. Tigaraksa, Kab.
Tangerang, Prov. Banten
Email : luluzakiyatunnufus@gmail.com

Riwayat Pendidikan:

1. SDN 3 Tigaraksa, Tangerang Banten
2. MTS Darul Hikmah Cimone Tangerang Banten
3. MA Al-Ihsan, Pondok Pesantren Al-Ihsan Pandeglang Banten
4. S1, Institut Ilmu Al-Qur'an (IIQ) Jakarta
5. Pascasarjana Institut Perguruan Tinggi Ilmu Al-Qur'an (PTIQ) Jakarta.

Riwayat pekerjaan:

1. Guru di SMP IT Pondok Pesantren Nurantika, Tigaraksa, Tangerang Banten
2. Guru di SMK IT Pondok Pesantren Nurantika, Tigaraksa, Tangerang Banten