

# Dakwah dan Tradisi Menulis: Kajian Atas Tafsir Berbahasa Daerah

**Jaja Zarkasyi**

Peneliti Forum Mahasiswa Ushuluddin se-Indonesia (FORMADINA)

## *Abstract*

*Al Qur'an has been a source of inspiration resurrection of the archipelago. The scholars have discussed of Al Qur'an with diverse language and style of interpretation. This is where the rationality of Al Qur'an is able to speak through the ingenuity of scholars. Even they make the work of this commentary as a missionary by writing and play an important role in the course of Islamic missionary journey. Almost in very age written tradition became effective media in the transformation of knowledge. There are many works of scholars which until now could still be read with a variety of style and shapes. The scholars of archipelago had opened the faucet of thought to continue to be developed by subsequent generations. Their works should be scrutinized and become a discussion friend for Islamic development in the future.*

*Keywords: tradisi tulis, Islam, dilektika, tafsir*

Kemajuan sebuah bangsa ditentukan oleh sejauh mana kegiatan keilmuan berjalan dengan baik. Islam telah menerapkan tradisi keilmuan ini seperti yang terekam dalam sejarah. Islam menegaskan bahwa kegiatan ilmiah bagian penting dalam kehidupan manusia.

Wahyu pertama berupa perintah membaca (QS. al-Qalam: 1-5). Membaca di sini memiliki arti yang sangat luas. Allah telah menyediakan berbagai rahasia alam yang harus dibaca oleh manusia. Manusia dengan segala kelebihan yang diberikan Allah, berkewajiban untuk membaca alam beserta isinya untuk memakmurkan dunia. Karena hanya dengan kegiatan keilmuan kehidupan ini akan bernilai.

Dan tradisi keilmuan Islam telah menjabarkan perintah membaca ini melalui berbagai karya, baik terkait dengan ilmu agama maupun ilmu pengetahuan lainnya. Ada banyak karya di bidang hadits, akidah, fikih, dan tafsir. Juga banyak karya-karya bidang kesehatan dengan tokohnya Ibnu Sina, dan tokoh-tokoh lainnya. Ini semua menegaskan bahwa tradisi tulis adalah bagian penting dalam perjalanan umat Islam hingga saat ini, juga sekaligus bukti betapa tulisan telah menjadi media yang efektif dalam transformasi ilmu pengetahuan.

Tulisan memiliki kelebihan dari bahasa lisan. Dalam tulisan, ide-ide akan terjaga dan terbaca oleh setiap generasi. Adapun bahasa lisan memiliki keterbatasan waktu. Bahasa lisan hanya bisa dikonsumsi oleh mereka yang bertemu langsung dengan sumber utama. Jika ada upaya transformasi melalui lisan, maka ini sangat mungkin menimbulkan reduksi makna.

Ide-ide yang dituangkan dalam tulisan juga sangat efektif guna membangun dialektika keilmuan yang baik. Rekam jejak perjalanan pemikiran Islam bisa kita lihat dalam berbagai karya yang bermunculan. Misalnya karya-karya Imam al-Gazhali yang banyak mengkritik para filsuf, banyak memuat tradisi dialektika keilmuan Islam. Perdebatan antara filsuf dan fuqaha tergambar jelas dalam karyanya, *tahafut al-falâsifah*.

Dalam konteks perkembangan Islam di Nusantara, tradisi tulis telah berperan besar dalam melakukan transformasi ilmu pengetahuan, khususnya terkait keislaman. Kita bisa melihat karya-karya tafsir yang telah berperan besar dalam perkembangan keislaman ini.

### **Tradisi Tulis Tafsir al-Qur'an**

Membincangkan khazanah Islam Nusantara adalah tema yang tak pernah usang. Penelitian, diskusi ataupun dalam perkuliahan, khazanah Islam Nusantara tetap mendapat tempat yang istimewa. Hal ini dapat kita lihat dari usaha para sarjana baik dalam maupun luar telah mencurahkan perhatiannya untuk menelaah perjalanan

panjang Islam Nusantara beserta peninggalannya yang melimpah. Mereka berusaha menyelami dalamnya khazanah Islam Nusantara dengan beragam warna yang ditinggalkan.

Khazanah Islam Nusantara yang hingga saat ini masih menarik dikaji adalah keberadaan manuskrip maupun karya buah tangan ulama. Ada banyak karya ulama Nusantara, baik di bidang sejarah, tasawuf, fiqih, maupun tafsir. Di bidang tasawuf, ada nama Syekh Yusuf al-Makassari yang menulis karya, di antaranya *Tafh al-Rahmân bi Syarh Risala al-Wali Raslan, al-Futuhât al-Ilahiyyah*.<sup>1</sup> Keberadaan karya-karya ini menandakan bahwa semangat transformasi Islam sangat semarak.

Tumbuhnya karya-karya menandai tumbuhnya semangat keilmuan yang dibangun di atas dialektika konstruktif. Karya-karya yang lahir adalah sebuah respon terhadap kebutuhan materi keislaman. Karya-karya dalam bidang tertentu berupaya melakukan transformasi keilmuan Islam. Di sisi lain, lahirnya karya-karya ini juga sebagai respon atas karya ulama sebelumnya, baik berupa kritik, syarah, ataupun *hâsyiah*.<sup>2</sup>

Dari proses dialektika ini, perkembangan karya-karya semakin maju. Dari masa ke masa karya-karya ulama Nusantara terus mengalami kemajuan, baik dari segi metodologi, penulisan, maupun penyajian. Misalnya dalam bidang tafsir, penafsiran tumbuh dari yang sederhana hingga yang komprehensif.

Pada abad 17 M, tercatat sebuah manuskrip *sûrah al-Kahf*. Penulisannya masih sangat sederhana, di mana ayat al-Qur'an hanya disertai terjemahan dan beberapa penjelasan singkat. Menurut Islah Gusmian, manuskrip ini diperkirakan ditulis pada masa awal pemerintahan Sultan 'ala' al-Dîn Ri'ayat Syah Sayyîd al-Mukammil (1537-1604 M) sampai masa pemerintahan Iskandar Muda (1607-1636 M).<sup>3</sup>

Pada tahap selanjutnya, muncul karya tafsir yang lebih maju. Hal ini bisa dilihat dari luasnya kajian tafsir dengan mencakup seluruh 30 juz. Misalnya tafsir *Tarjumân al-Mustafid* karya 'Abd al-

Ra'ûf al-Sinkîli (1615-1693). 'Abd al-Ra'ûf ibn 'Ali al-Jâwi al-Fansûri al-Sinkîli adalah seorang melayu dari Fansur, Singkil (modern: Singkel).<sup>4</sup> Tafsir ini merupakan tafsir perintis di Indonesia. Selain mencakup 30 juz, tafsir ini juga disajikan dengan penjelasan yang lebih luas. Kemudian muncul karya tafsir yang juga sangat lengkap dari Syaikh Nawawî al-Bantâni (1813-1897) yang diberi judul *Marah al-Labîd li Kasyf al-Ma'na al-Qur'ân al-Majîd* atau lebih dikenal dengan *Tafsîr al-Munîr*.<sup>5</sup>

Penulisan tafsir mengalami kemajuan yang pesat memasuki abad 20 M. Pada abad ini, karya tafsir tidak lagi terfokus disajikan dalam huruf arab *pegon*, melainkan sudah menggunakan huruf latin. Begitu pula dengan penyajiannya yang yang tidak global melainkan terperinci. Di antaranya adalah *tafsîr al-Qur'ân al-karîm* yang ditulis pada tahun 1922 oleh Mahmud Yunus, *Tafsîr al-Furqân* (1928 M) karya A. Hassan, *Tafsîr Tamsyiyat al-Muslimîn* (1934 M) karya Ahmad Sanusi, dan lain-lain.

Ada beberapa versi tafsir yang berkembang di Indonesia.

*Pertama*, tafsir berbahasa Indonesia atau Melayu tetapi ditulis dengan huruf Arab *pegon*.<sup>6</sup> Termasuk dalam kategori ini adalah tafsir *Tarjuman al-Mustafîd* karya 'Abd al-Ra'ûf al-Sinkîli, tafsir *Kasyf al-Zunûn fi Tafsîr Lâ Yamassuhû illâ al-Muṭahharûn* karya K.H. Ahmad Sanusi.

*Kedua*, tafsir versi bahasa Indonesia ditulis dalam huruf latin. Termasuk dalam versi ini adalah tafsir *al-Qur'ân al-Karîm* (1922) karya Mahmud Yunus; tafsir *al-Burhân* (1922), tafsir Juz 'Amma dan tafsir al-Azhar karya Hamka, *Tafsîr al-Qurân al-Karîm, Yaasin* (Medan: Islâmiyah, 1951) karya Adnan Yahya Lubis; *Tafsîr Sûrah Yâsîn Dengan keterangan* (bangil : Persis 1951) karya A. Hasan kedua Literatur Tafsir ini berkonsentrasi pada *Sûrah Yâsîn*, dan tafsir *al-Mishbâh* karya Quraish Shihab.

*Ketiga*, tafsir versi bahasa daerah. Di antara bahasa daerah yang banyak dipakai untuk menafsirkan al-Qur'an adalah bahasa Jawa dan Sunda. Tafsir *al-Ibrîz* (1980) karya K.H. Mustofa Bisri adalah

salah satu tafsir yang berbahasa Jawa. Contoh lainnya adalah *al-Qur'an Suci Bahasa Jawi*, karya R Muhammad Adnan (1969).

Tafsir lokal lainnya adalah tafsir berbahasa Bugis. Ulama Bugis yang berhasil menyusun tafsir adalah AG. H. Daud Ismail dengan judul *Tarjumana nenniya tafserena Juzu Mammulangnge Mabbicara Ogi*. Penulisan tafsir berbahasa Bugis bertujuan untuk memudahkan masyarakat Bugis dalam memahami al-Qur'an.<sup>7</sup>

Dalam bahasa Sunda juga terdapat beberapa karya, seperti *Ayat Suci Lenyepaneun* (Pustaka, cet. 1, 1984) karya Moh. E. Hasim, *Tafsir Al-Foerqan Basa Sunda*, terjemahan dari karya A. Hassan. Buku ini diterbitkan oleh Taman Poestaka Persatoean Islam, sebanyak 3 jilid. *Tafsir Nurul-Bajan: Tafsir Qur'an Basa Sunda* karya H. Mhd. Romli dan H.N.S. Midjaja, terbitan N.V. Perboe.<sup>8</sup>

Dari ketiga versi di atas, membicarakan versi tafsir yang ketiga adalah sangat menarik. Al-Qur'an yang diterjemahkan atau ditafsirkan dengan menggunakan bahasa daerah memiliki keunikan tersendiri. Tanpa mengecilkkan kedudukan tafsir berbahasa Indonesia, tafsir berbahasa daerah memiliki nuansa kearifan lokal yang tersimpan dalam budaya dan bahasa. Budaya lokal yang dijadikan alat untuk menyampaikan pesan al-Qur'an menjadi satu nilai lebih tafsir berbahasa daerah ini.<sup>9</sup>

Islah Gusmian memberikan pandangan yang berbeda terhadap keberadaan tafsir berbahasa daerah, dalam hal di luar Melayu. Baginya, keberadaan tafsir berbahasa daerah lebih menonjolkan sisi pragmatis karena sebatas menjembatani pemahaman terhadap al-Qur'an. Selain itu, tafsir berbahasa daerah juga dianggap bersifat elitis karena hanya bisa diakses oleh mereka yang berbahasa tersebut. Dalam hal ini, Gusmian lebih melihat peran yang lebih luas pada karya tafsir berbahasa Melayu ketimbang tafsir berbahasa daerah.<sup>10</sup>

Klaim bahwa karya tafsir berbahasa daerah hanya bisa dinikmati mereka yang berbahasa tersebut adalah benar adanya. Namun hal ini menegaskan hal lain yang tak kalah urgennya, yaitu

bahwa bahasa lokal dengan segala lapisan sejarah di dalamnya, memiliki kekuatan yang mungkin tidak dimiliki bahasa Melayu untuk mengungkapkan nilai-nilai yang terkandung dalam al-Qur'an. Dalam kata lain, kearifan lokal berupa bahasa beserta lipatan sejarahnya memiliki kemampuan untuk mengungkapkan konsepsi yang sama dengan apa yang dikehendaki al-Qur'an.<sup>11</sup>

### **Membahasakan Ulang Teks**

Pertanyaan yang sering muncul dalam kajian al-Qur'an adalah apakah bahasa selain Arab mampu menjadi teman sepadan bagi bahasa al-Qur'an? Termasuk dalam kajian al-Qur'an di Nusantara, bahwa sering muncul pertanyaan apakah bahasa Indonesia sudah mampu menjadi partner bahasa Arab dalam membahasakan al-Qur'an.

Mamat S. Burhanuddin dalam tulisannya berpendapat bahwa bahasa Indonesia masih memiliki keterbatasan untuk membahasakan al-Qur'an. Bahasa Indonesia masih mampu mengimbangi kedalaman bahasa al-Qur'an, sehingga untuk memahami dan menafsirkan al-Qur'an sering terbetur kesulitan mencari padanannya.<sup>12</sup> Hingga saat ini beberapa kata dalam bahasa Arab seperti *ihsan*, *iman*, *ikhlas*, semuanya dilafalkan dalam bahasa aslinya, karena tidak ditemukan padanannya dalam bahasa Indonesia.

Walau demikian, hal ini tidak mengecilkan peran bahasa Indonesia dalam membahasakan al-Qur'an. Islah Gusmian dalam kajiannya melihat peran yang sangat besar dari karya-karya tafsir berbahasa Indonesia dalam kajian al-Qur'an di Indonesia. Menurutnya, karya-karya berbahasa Indonesia memiliki keluasan untuk diakses oleh masyarakat Indonesia daripada karya-karya berbahasa Arab-Melayu ataupun bahasa daerah.<sup>13</sup> Bahkan baginya karya-karya berbahasa daerah memiliki ruang yang sangat sempit dalam konteks keindonesiaan, karena hanya bisa diakses oleh mereka yang berbahasa tersebut.<sup>14</sup>

Pandangan ini secara tidak langsung menegaskan eksistensi karya-karya berbahasa non-Indonesia dalam transformasi

Islam. Dalam skala yang luas, karya tafsir berbahasa Indonesia memerankan fungsinya yang luas sebagai media tafsir al-Qur'an. Padahal, seperti halnya bahasa Melayu atau Indonesia dan bahasa-bahasa lainnya, bahasa daerah seperti Jawa, Sunda, Bugis dan sejenisnya memiliki kesempatan yang sama untuk membahasakan al-Qur'an. Bahkan bisa dikatakan bahwa justru bahasa daerah dengan segala lipatan sejarah di dalamnya memiliki kemampuan lebih daripada bahasa Indonesia dalam membahasakan al-Qur'an.

Sejarah kajian al-Qur'an pada awalnya dilakukan melalui bahasa Melayu melalui karya Abdul Rauf Singkel, *Tarjuman al-Mustafid*. Namun ketika Islam mulai menyebar ke berbagai pelosok Nusantara, bahasa Melayu tidak lagi mampu menjadi jembatan komunikasi dengan masyarakat lokal. Hal ini disebabkan bahasa Melayu masih dalam proses perkembangan, antara menyerap dan diserap, sehingga masih belum mampu menjamah pelosok Nusantara, sehingga sangat sulit bagi masyarakat di daerah tertentu untuk memahami karya-karya Melayu.<sup>15</sup>

Di sisi lain, keragaman Nusantara dengan bahasanya menjadikan bahasa Melayu tidak bisa diakses secara luas oleh masyarakat. Ada kelompok-kelompok masyarakat yang tidak mampu berbahasa Melayu. Maka ketika Islam mulai menyebar ke pelosok Nusantara, bahasa lokal mengambil alih peran bahasa Melayu dalam membangun komunikasi dengan masyarakat. Bahasa lokal digunakan dalam sebagai pengantar pendidikan di lembaga-lembaga pendidikan, ceramah, maupun penulisan karya. Misalnya dalam tradisi tafsir di suku Bugis, ada karya tafsir berbahasa Bugis *Tafsîr Al-Qur'ân al-Karîm Mabbasa Ogi'* karya *Anre Gurutta'* (selanjutnya: AG.) H. Abd. Muin Yusuf dkk.<sup>16</sup> Tafsir ini ditulis guna memenuhi kebutuhan masyarakat Bugis terhadap kajian Islam yang bisa dimengerti oleh mereka.

Begitu pula ketika bahasa Indonesia diresmikan sebagai bahasa resmi, di satu sisi menyisihkan peran bahasa daerah sebagai bahasa komunikasi masing-masing daerah. Dalam konteks kajian

al-Qur'an, karya berbahasa Indonesia tidak bisa diakses oleh semua daerah. Setidaknya hal ini diakui oleh Moh. E. Hasim. Hasim selalu menyinggung proses awal dirinya mempelajari Islam melalui buku. Ia menemukan kesulitan memahami dan mengartikulasikan apa yang dibacanya. Baginya, bahasa ibu, dalam hal ini Sunda, memiliki ikatan emosional dengannya, sehingga lebih mudah baginya memahami karya dalam bahasa Sunda.<sup>17</sup>

Bahasa memegang peran penting dalam eksistensi sebuah etnis atau kelompok. Bahasa merupakan representasi, cerminan suatu kebudayaan; dan kebudayaan menentukan serta mendukung etnisitas.<sup>18</sup> Dalam kata lain, bahasa adalah identitas etnis, jika bahasa punah, maka punahlah etnis dimaksud.

Vitalitas bahasa sebagai identitas etnis dijadikan pintu oleh para ulama untuk melakukan transformasi Islam. Di sini bahasa lokal menjadi pengantar untuk kegiatan dakwah. Salah satunya adalah dalam bentuk karya buku.

Dalam tradisi tulis menulis masyarakat Sunda, karya-karya berbahasa Sunda juga banyak ditulis guna membangun efektifitas komunikasi antara Islam dan masyarakat Sunda. Ada banyak karya keislaman ditulis dalam bahasa Sunda, misalnya bidang fiqih, tasawuf, dan tafsir.<sup>19</sup>

Dari sini jelas bahwasanya penggunaan bahasa lokal setidaknya memiliki tiga makna.

*Pertama*, membangun efektifitas komunikasi. Bahwa bahasa lokal sangat memudahkan bagi komunikasi dakwah Islam. Islam yang disampaikan dalam balutan bahasa lokal menjadi sangat mudah dimengerti dan dipahami oleh masyarakat.

*Kedua*, menjaga eksistensi bahasa lokal. Bahwa dengan adanya penggunaan bahasa lokal, baik dalam bahasa lisan maupun tulisan, maka secara tidak langsung menjaga eksistensi bahasa lokal. Dan ini artinya menjaga eksistensi etnis dimaksud.

Bahasan tentang kepunahan bahasa daerah pernah diungkap-

kan oleh *United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization* (UNESCO). Menurut publikasi lembaga PBB itu, awal tahun ini 300 bahasa ibu (daerah) dari 6000 bahasa ibu di seluruh dunia terancam punah. Menurut data UNESCO, dari 6.000 bahasa ibu di dunia, 700 bahasa di antaranya dipergunakan masyarakat Indonesia yang tersebar di pelosok daerah. Menurut data UNESCO rata-rata setiap tahun 30 bahasa menemui ajal.<sup>20</sup>

Dalam konteks bahasa Sunda, ternyata juga hampir banyak ditinggalkan oleh pemiliknya. Hasil penelitian budayawan Sunda, Tatang Sumarsono, yang berjudul "*Sikep Masyarakat Sunda kana Basa Sunda*" (Sikap Masyarakat Sunda terhadap Bahasa Sunda) tahun 2002 menunjukkan, hanya sekitar 35,4 persen keluarga Sunda yang menggunakan bahasa Sunda sebagai bahasa utama dalam komunikasi sosial sehari-hari. Sebanyak 47 persen berbahasa campuran Sunda-Indonesia; 64 persen berbahasa Indonesia; 1,6 persen berbahasa campuran Sunda-Jawa-Indonesia; dan 8,8 persen berbahasa campuran Sunda-Indonesia-Inggris.<sup>21</sup>

Padahal pada pasal 32 ayat 2 Perubahan keempat UUD 1945 ditegaskan bahwa Negara menghormati dan memelihara bahasa daerah sebagai kekayaan budaya nasional. Untuk kasus bahasa Sunda, Pemerintah Provinsi Jawa Barat juga memberi komitmen politik dengan menerbitkan Peraturan Daerah No. 5 Tahun 2003 tentang pemeliharaan bahasa, sastra, dan aksara daerah. Namun demikian, di mata para sastrawan dan pemerhati budaya, implementasi peraturan ini masih jauh dari harapan.<sup>22</sup>

*Ketiga*, memperluas fungsi sosial bahasa. Sebuah bahasa akan berkembang dengan kemampuannya menjabarkan tema-tema yang beragam. Misalnya, bahas Inggris tidak sebatas bahasa komunikasi, melainkan juga menjadi bahasa ilmu pengetahuan dan teknologi. Artinya, bahasa Inggris memiliki fungsi yang sangat luas dari sekedar bahasa komunikasi sehari-hari.

Begitupun dengan penggunaan bahasa lokal dalam kajian Islam khususnya tafsir. Jika sebelumnya bahasa dimaksud sebatas

bahasa komunikasi atau perdagangan, kini juga menjadi bahasa tafsir. Kekayaannya bertambah luas dengan kemampuannya mengesplorasi al-Qur'an.<sup>23</sup>

Hal ini terjadi pula dalam kajian karya Hasim, *Ayat Suci Lenyepaneun*. Penggunaan bahasa Sunda dalam karyanya ini mengandung tiga makna di atas. Misalnya, Hasim menyoroti kurangnya buku-buku keislaman dalam berbahasa Sunda. Ia mencontohkan bahwa dahulu ketika hendak mempelajari Islam ia banyak menemukan kesulitan memahami buku-bukunya. Ada buku yang bagus dalam bahasa Indonesia namun bahasanya terlalu ilmiah sehingga sulit bagi masyarakat awam membacanya. Atas dasar itulah, ia terdorong untuk menulis karya-karyanya dalam bahasa Sunda agar masyarakat mudah memahaminya.<sup>24</sup>

Di samping itu, Hasim juga sangat khawatir dengan kelangkaan buku berbahasa Sunda. Baginya buku adalah penyambung sekaligus penjaga eksistensi sebuah bahasa. Bahasa Sunda akan hilang jika tidak dipakai, termasuk dalam tulis menulis. Atas dasar itu pulalah, Hasim menulis karyanya dalam bahasa Sunda.<sup>25</sup>

Di samping sebagai bagian dari upaya menjaga eksistensi bahasa Sunda, Moh. E. Hasim juga menegaskan bahwa bahasa Sunda harus dipakai dalam proses transformasi al-Qur'an kepada masyarakat Sunda. Hal ini bertujuan agar Islam dapat tersampaikan dengan baik. Karena bahasa adalah media yang penting dalam setiap transformasi informasi.<sup>26</sup>

Sebagai wujud dari cita-citanya ini, Moh. E. Hasim menyusun tafsir al-Qur'an *Ayat Suci Lenyepaneun* dalam 30 Juz. Di sini ia mengolah kekayaan bahasa Sunda untuk mengapresiasi kandungan al-Qur'an. Bahasa Sunda yang di dalamnya terdapat tradisi dan budaya Sunda, ia pergunakan untuk menyampaikan pemahaman terhadap al-Qur'an. Dengan kata lain, bahasa Sunda ia pergunakan untuk menghantarkan masyarakat Sunda memahami al-Qur'an.<sup>27</sup>

Berbagai upaya untuk menegakkan eksistensi bahasa Sunda

terus dilakukan oleh masyarakat Sunda. Salah satu upaya yang dilakukan adalah memperluas fungsi sosial bahasa Sunda. Bahasa Sunda tulisan tidak hanya berupa karya sastra, seperti, cerita pendek dan puisi. Atau paling banter untuk bikin laporan jurnalistik. Tetapi bisa juga digunakan untuk menyampaikan pikiran tentang politik, ekonomi, sosial, dan budaya. Di Pusat Studi Sunda, ada jurnal enam bulanan yang bernama *Sundalana*. Salah satu misi yang diemban jurnal tersebut adalah memberdayakan bahasa Sunda sebagai bahasa keilmuan. Setiap terbitannya dibuat dalam tiga bahasa yaitu bahasa Sunda, Indonesia, dan Inggris.<sup>28</sup>

Selama ini bahasa Sunda memang identik dengan sastra. Beberapa karya sastra lahir, seperti karya-karya R.A.A Martanagara, seorang Bupati Bandung (1893-1918),<sup>29</sup> Pangeran Aria Suriatmaja, Bupati Sumedang (1982-1919), Bupati Wiranatakusumah.<sup>30</sup> Bahasa Sunda pernah juga dijadikan bahasa tasawuf oleh Haji Mustapa, seorang Kiayi yang diangkat menjadi penghulu besar di Banda. Ia menulis *dangding* berbaur tasawuf, di samping buku-buku agama.<sup>31</sup> Ajip Rosidi memperkiarakan bahwa Haji Mustapa memiliki karya sastra dalam bentuk guguritan sebanyak 20.000, namun ia baru menemukannya sebanyak 10.815.<sup>32</sup>

Bahasa Sunda tidak lagi menjadi pengantar dalam karya-karya yang ada. Hal ini jelas akan berdampak negatif bagi eksistensi bahasa Sunda. Jika bahasa Sunda tak lagi dipergunakan dalam penyusunan karya, sementara zaman terus berkembang, maka bahasa Sunda nasibnya akan seperti bahasa-bahasa ibu lainnya yang punah.<sup>33</sup>

Tak terkecuali dengan Moh. E. Hasim. Sebagai bagian dari masyarakat Sunda Moh. E. Hasim melihat melunturnya bahasa Sunda dalam bahasa komunikasi orang Sunda. Ada beberapa indikator yang dikemukakannya. Salah satunya adalah masih sedikitnya buku-buku keagamaan yang berbahasa Sunda. Ia mencontohkan bahwa ketika hendak mempelajari Islam, ia kesulitan memahaminya karena bahasa yang dipakai banyak menggunakan bahasa Indonesia dan melayu.<sup>34</sup> Ada pula buku-buku berbahasa

Sunda namun tercampur dengan bahasa Indonesia dan Melayu. Untuk itulah, Moh. E. Hasim kemudian mulai menulis buku-buku keagamaan dalam bahasa Sunda yang tidak terkontaminasi bahasa Melayu maupun Indonesia. Ia hendak menghadirkan karya-karya yang ditulis dengan bahasa Sunda, agar bahasa Sunda tidak punah. Melalui tafsir *Ayat Suci Lenyepaneun*, Hasim membuka pintu untuk memperluas fungsi sosial bahasa Sunda, yaitu tidak sekedar bahasa Sastra, melainkan juga bahasa tafsir.

Dalam penerjemahan, Hasim menegaskan bahwa setiap bahasa memiliki kesulitan tatkala harus menerjemahkan sebuah bahasa asing. Ia mencontohkan, dalam istilah bahasa sunda dikenal istilah *kurung batokeun*. Jika diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia, sulit ditemukan bahasa yang sepadan. *Kurung* kita terjemahkan sebagai "kurungan", sementara *batokeun* diartikan "tempurung kelapa". Jika disatukan, maka terjemahannya adalah "kurungan tempurung kelapa".<sup>35</sup>

Begitupun dengan bahasa al-Qur'an, ada banyak yang tidak dimiliki padanannya dalam bahasa Sunda. Hasim menegaskan bahwa kelebihan al-Qur'an adalah bahwasanya ia bisa diterjemahkan oleh setiap zaman yang memiliki karakter bahasa dan budaya berbeda, namun tetap tidak mengaburkan substansinya.<sup>36</sup>

Untuk menjembatani jurang antara bahasa Sunda dan bahasa al-Qur'an, maka Hasim memilih menggunakan kearifan lokal sebagai media penerjemahan. Bahasa Sunda yang ia pilih merupakan bagian tak terpisahkan dari kehidupan masyarakat Sunda. Di sini Hasim melakukan reinterpretasi, yaitu menginterpretasi ulang makna-makna yang terkandung dalam kearifan lokal tersebut agar tetap produktif.

Reinterpretasi kearifan lokal pun menjadi perhatian para sastrawan Sunda. Menurut Yayat Supriyana, kearifan lokal yang salah satunya berbentuk *petatah-petitih* dan kata-kata mutiara yang dimaknai oleh leluhur kita di masa lalu, adalah sebuah warisan yang harus diberdayakan. Pemaknaan kearifan lokal oleh

para leluhur kita itu tentulah mereka sesuaikan dengan konteks zamannya. Reinterpretasi tidaklah mengandung arti bahwa kita bebas memelintir makna, sebagaimana sering kita lakukan terhadap kearifan silih asah silih asih silih asuh yang terkenal itu. Kearifan yang bernilai abadi, yang pemaknaannya seringkali dipelintir sesuai dengan kepentingan penggunaannya.<sup>37</sup>

Dalam penafsirannya, Moh. E. Hasim berusaha membangun kesetaraan pengalaman bahasa, antara bahasa Sunda dan bahasa Arab yang merupakan bahasa formal Agama Islam. Moh. E. Hasim melihat bahasa Arab sebagai bahasa formal Islam, tidak sekadar sebagai kenyataan leksikal yang tercerabut dari konteksnya, melainkan kenyataan dari lipatan-lipatan pengalaman sejarah yang berhubungan dengan biografi Islam-Arab. Baru setelah itu, Moh. E. Hasim melakukan proses *ngarabkeun Sunda tina basa Arab*.<sup>38</sup>

Bahasa Arab yang telah dialami Moh. E. Hasim dipertemukan dengan pengalamannya sebagai seorang Sunda yang sejak lahir merupakan bagian integral dari diri dan kehidupannya. Dengan demikian, pertemuan yang terjadi dalam diri Moh. E. Hasim bukan sekadar pertemuan formal kebahasaan (makna leksikal), tetapi bertemunya dua bahasa sebagai kenyataan pengalaman, pengalaman Arab-Islam, dan pengalaman Sunda dengan seluruh lipatannya sehingga melahirkan pengalaman Sunda-Islam, dalam pengalaman bahasa.<sup>39</sup>

Pembahasan al-Qur'an dalam bahasa lokal juga terjadi dalam bahasa Bugis. Merujuk pada hasil penelitian Muhammad Yusuf, ada banyak karya berbahasa Bugis, di antaranya karya AG. H. Abd. Muin Yusuf. AG. H. Abd. Muin Yusuf telah melahirkan beberapa karya tulis, di antaranya *Al-Khutbah al-Mimbariyah* (1944), dan *Fiqh Muqâranah* (1953) yang terdiri atas 3 jilid. Buku yang telah ditulis dalam bahasa Bugis itu telah dicetak sebanyak 1000 eksemplar. Namun sangat disesalkan, buku ini jarang ditemukan di Sulawesi Selatan. Buku ini justru lebih banyak beredar di Sulawesi Tengah, dibawa oleh al-Ustadz Ali Yusuf.

Karya monumental lainnya adalah *Tafsir al-Qur'ân al-Karîm* karya AG. H. Abd. Muin Yusuf dkk. berangkat dari suatu realitas masyarakat muslim Sulawesi Selatan, khususnya masyarakat Bugis yang kesulitan membaca tafsir berbahasa Arab. Agar dapat memahami makna-makna Alquran melalui penjelasan maka perlu dikemas dalam bahasa Bugis. AG. H. Abd. Muin Yusuf melihat sebuah kebutuhan bagi mereka untuk menjadikan Alquran sebagai pedoman. Upaya ini berawal dari keinginan untuk mewariskan kepada generasi sesudahnya ilmu yang terpublikasikan (secara tertulis). Agar rencana dan upaya ini berjalan dengan lancar serta mendapat apresiasi yang lebih luas, maka ia membangun kemitraan dengan beberapa ulama, khususnya mereka yang bersuku Bugis dan cakap dalam bahasa Bugis (*Lontara*). Hal inilah yang kemudian menjadi kenyataan adanya karya tafsir dalam bahasa Bugis yang "lengkap" 30 juz selain *Tafsîr al-Munîr (Tarjamah wa Tafsîr)* karya AG. H. Dawud Ismail (*alm.*) yang juga menyelesaikan 30 juz.<sup>40</sup>

Dari pemaparan di atas kita memperoleh gambaran yang sangat jelas, bahwa para ulama memiliki kreatifitas yang tinggi dalam mengemas karya-karyanya, dalam hal ini melalui penggunaan bahasa lokal. Penggunaan bahasa-bahasa daerah dalam penafsiran misalnya, telah berdampak luas bagi kelancaran transformasi Islam di masyarakat. Dakwah semaki mengena, karena bahasa yang digunakan sangat mudah dipahami.

### **Kontekstualisasi al-Qur'an**

Mamat S. Burhanuddin dalam tulisannya menyoroti dua hal yang terjadi dalam kajian al-Qur'an di Nusantara. *Pertama*, bahasa Indonesia masih memiliki keterbatasan untuk membahasakan al-Qur'an. Bahasa Indonesia masih mampu mengimbangi kedalaman bahasa al-Qur'an, sehingga untuk memahami dan menafsirkan al-Qur'an sering terbetur kesulitan mencari padanannya. *Kedua*, bahwa karya tafsir di nusantara masih berkuat dengan isi pragmatismenya sebagai jembatan memperkenalkan al-Qur'an ketimbang membangun epistemologinya.<sup>41</sup>

Howard M. Federspiel mengakui bahwasanya karya-karya tafsir di Indonesia semenjak sebelum dan pada masa awal abad ke-20 memiliki ketergantungan terhadap referensi dari dunia Arab.<sup>42</sup> Dalam kata lain, bahwa karya-karya tafsir dunia Arab masih menjadi referensi utama, terutama dalam hal isi. Dan atas dasar ini pula maka Mamat S. Burhanuddin menyatakan bahwa dari sekian banyak karya tafsir, *Marah Labid* karya Nawawi al-Bantani sebagai karya tafsir yang memiliki epistemologi yang jelas dan tidak ada yang menandingi.<sup>43</sup>

Terhadap pandangan yang ke dua di atas, masih perlu sebuah kajian mendalam mengingat saat ini telah banyak karya tafsir yang komprehensif. Salah satu yang perlu dijadikan perbandingan adalah karya Moh. E. Hasim, *Ayat Suci Lenyepaneun*.

Hasim kemudian muncul dengan gagasannya yang rasional. Bahwasanya al-Qur'an harus dikaji melalui isyarat internal dan eksternalnya. Al-Qur'an harus digali maknanya melalui isyarat tata bahasa Arab, balaghah, *asbâb al-nuzûl*, dan lain-lain. Rasionalitas harus menjadi sikap utama dalam memahami al-Qur'an dan disertai kerangka keilmuan yang mumpuni guna menghindarkan dari formalisasi pemahaman terhadap al-Qur'an, di mana hal ini dapat menyebabkan al-Qur'an teralienasi dari makna aslinya sebagai kitab petunjuk.<sup>44</sup>

Langkah Hasim ini hendak mematahkan pandangan teologis yang masih ada di masyarakat terhadap al-Qur'an. Sebagian umat Islam masih memosisikan al-Qur'an sebatas sebagai wahyu yang terjaga keasliannya, mendapatkan pahala bagi yang membacanya, dan petunjuk bagi kehidupan.<sup>45</sup> Dengan demikian, maka penghormatan kepada al-Qur'an cukup dengan kegiatan formal seperti membaca, atau bahkan diperlombakan seperti halnya MTQ.<sup>46</sup>

Pandangan di atas pada dasarnya sejalan dengan janji Allah akan kemurnian al-Qur'an. Dan keimanan seorang muslim pun menyatakannya dengan tegas akan kebenaran al-Qur'an beserta

kandungannya, tiada ragu atasnya. Namun pandangan ini akan memarjinalkan al-Qur'an dari zamannya. Al-Qur'an akan kehilangan fungsinya sebagai petunjuk hidup, karena manusia hanya membacanya tanpa memahaminya, karena al-Qur'an sebatas pahala yang diperolehnya, bukan kandungan nilai-nilainya.

Fungsi kehidayahan al-Qur'an bagi umat manusia adalah dimensi yang urgen untuk digali melebihi asumsi teologis semata. Sehingga, setiap zaman perlu melakukan kajian atas al-Qur'an sesuai dengan situasi dan kondisinya. Bahkan tidak mengherankan jika kemudian lahir penafsiran yang berbeda dengan zaman sebelumnya.

Penggalian kehidayahan al-Qur'an kemudian harus berbenturan dengan kenyataan bahwa zaman senantiasa berubah dengan segala permasalahannya. Perubahan zaman tentunya membawa perubahan pula terhadap paradigma berfikir manusia. Dengan demikian, ketika paradigma berubah, maka persepsi tentang teks juga berubah. Di sinilah letak dinamisnya ajaran al-Qur'an yang bisa diakses oleh setiap zaman dengan latar belakang sosial dan permasalahan yang beragam.

Upaya penggalian atas kehidayahan al-Qur'an tentunya harus dimulai dengan kerangka berfikir akademis yang dibangun di atas logika ilmiah. Di sinilah urgensi kajian al-Qur'an yang kritis menentukan pemaknaan al-Qur'an seiring dengan perkembangan zaman dan permasalahannya. Kajian kontemporer tentang al-Qur'an telah bergerak menuju sebuah paradigma yang berdasarkan atas penelitian ilmiah dan kajian praktis.<sup>47</sup>

Kontekstualisasi dalam hal ini menjadi sebuah keniscayaan. Kontekstualisasi menjadikan realitas sosial di sekitar pembaca sebagai dasar untuk adanya perubahan hukum. Pembaca tidak lagi menjadikan makna leterlek teks sebagai pertimbangan makna ayat, melainkan kondisi sosial di sekitarnya yang menjadi pijakannya. Dengan demikian maka penafsiran tidak lagi bersifat kearaban seperti yang ditunjukkan teks, melainkan membumi

dengan kearifan lokal. Namun demikian, perubahan hukum ini tidak bisa melepaskan diri dari prinsip-prinsip keadilan dan isyarat kebahasaan serta isyarat disiplin ilmu lainnya. Pembaca tetap harus membiarkan teks mengutarakan maknanya untuk selanjutnya dimaknai sesuai dengan kondisi sosialnya.

Menurut Mamat S. Burhanuddin dalam disertasinya tentang hermeneutika Marah Labid karya Nawawi al-Bantani, bahwasanya Nawawi banyak melakukan kontekstualisasi ayat al-Qur'an. Dalam pemaparannya dijelaskan, bahwa Nawawi yang merupakan guru dari beberapa ulama nusantara yang belajar di Mekkah, sering mendapatkan berita seputar kekejaman penjahan Belanda yang telah menimbulkan penderitaan pada masyarakat pribumi. Dengan adanya informasi tersebut, maka Nawawi sangat terpengaruh ketika menafsirkan ayat-ayat tertentu. Sebagai contoh, ketika menafsirkan kata "*ulil amri*" dalam surat an-Nisa ayat 59, Nawawi tidak menyebutnya sebagai penguasa atua pemimpin. Akan tetapi kata tersebut diartikan sebagai *ijma'* ulama. Menurut Nawawi, ulama memegang otoritas kebenaran setelah al-Qur'an dan Hadis. Pendapatnya ini seakan menutup kemungkinan untuk patuh kepada kolonialisme Belanda.<sup>48</sup>

Hal serupa dilakukan oleh K.H. Ahmad Sanusi. Dalam *Tafsîr Tamsyiyat al-Muslimîn* ketika ia menafsirkan surat al-Taubah ayat 60<sup>49</sup> yang berhubungan dengan masalah *mustahiq* zakat. Menurut Ahmad Sanusi, *mustahiq* zakat yang ada di pulau Jawa pada masa itu hanya lima golongan, di antaranya: *fakir*, *miskin*, *muallap*, *gharîm* dan *Ibnu Sabil*. Sedangkan dalam surat al-Taubah tadi yang berhak menerima zakat ada tujuh golongan sisanya *al-riqâb* (budak) dan *amil*. Yang dua golongan terakhir ini tidak layak menerima zakat karena perbudakan hanya berlaku pada zaman Nabi saw. Adapun alasan *amil* tidak berhak menerima zakat karena pada masa Ahmad Sanusi *amil* zakat diurus oleh para pihak '*pekauman*' yang notabene orang mempunyai jabatan dan berasal dari keturunan ningrat yang sangat mampu dari segi materi.<sup>50</sup>

Terjadinya kontekstualisasi al-Qur'an tak lepas dari kontak

sejarah antara mufassir dengan fenomena sosial kemasyarakatan. Nawawi al-Bantani misalnya, sebagaimana dipaparkan oleh Mamat S. Burhanuddin, bahwa kabar soal penjajahan Belanda yang menimbulkan penderitaan, telah menumbuhkan keterikatan emosionalnya dengan tanah air. Untuk itulah, maka beberapa penafsirannya seakan merespon apa yang saat itu dihadapi oleh bangsanya. Begitu pula dengan KH. Ahmad Sanusi, banyak melakukan kontak dengan realitas sosial masyarakat. Sebagaimana ditulis dalam sejarah hidupnya, sekembalinya dari Mekkah bulan Juli 1915, Ahmad Sanusi menetap di Pesantren Cantayan dan membantu pekerjaan ayahnya mengajar para santri. Di samping mengajar, dengan bekal keilmuan dan pengalaman hasil pergaulannya yang luas selama di Makkah, ia sering mengadakan diskusi-diskusi keilmuan seputar persoalan-persoalan yang berkembang pada waktu itu. Kebebasan akademik pun diberikan kepada murid-muridnya sehingga mereka bebas bertanya dan mengeluarkan pendapat untuk mendalami agama Islam. Sehingga dalam waktu yang tak begitu lama, ia mulai disenangi para santri.<sup>51</sup> Bahkan beliau berani mengkritisi lembaga-lembaga keagamaan yang dibentuk oleh Belanda terkait dengan kepenghuluan. Beliau berpendapat tentang tidak wajibnya zakat fitrah dikumpulkan oleh para *'amil* dari *pekauman* untuk kemudian disetorkan kepada *na'ib* dan diteruskan ke penghulu kepala di kabupaten.<sup>52</sup>

Dialektika sosial politik, ekonomi, budaya dan keagamaan juga memberikan input yang sangat besar dalam membangun pemikiran Hasim. Misalnya kondisi umat Islam yang mengalami stagnasi pemikiran, sehingga menyebabkannya sangat rentan untuk dimasuki unsur *bid'ah* dan *khurafât*.<sup>53</sup> Di sisi lain, keyakinan yang berkembang menganggap bahwa fungsi kehidayahan al-Qur'an cukup diperoleh melalui pembacaannya saja. Bahwa membaca al-Qur'an akan diberi pahala asalkan sesuai dengan tajwid atau enak didengar.<sup>54</sup>

Hasim merespon keadaan ini dengan melahirkan semangat *tajdîd*. Hasim mengkritisi bagaimana umat Islam bisa membuat

kemajuan seandainya petunjuk al-Qur'an tidak dipahami, melainkan sebatas dibaca dan bahkan diperlombakan. Di sini Hasim menyerukan umat Islam untuk menggali petunjuk yang terkandung dalam al-Qur'an, sehingga fungsi kehidayahan al-Qur'an bagi kehidupan dapat terwujud.

Hasim juga mengkritik atas pemikiran yang menempatkan penafsiran al-Qur'an sebagai sesuatu yang *establish*. Hasim melihat bahwa al-Qur'an perlu ditafsirkan ulang agar dapat menyentuh permasalahan di mana manusia berada. Bagaimanapun, setiap tempat ataupun masa memiliki karakteristik sosial politik, ekonomi, dan kemasyarakatan yang berbeda. Hal ini berdampak pula pada beragamnya permasalahan. Dengan demikian, Hasim menegaskan bahwa penafsirannya ini bukanlah sesuatu yang *establish*, melainkan bisa saja ia menganulir penafsirannya di masa depan, seiring dengan berkembangnya sosio kultur di sekitarnya.<sup>55</sup>

Jelaslah bahwasanya Hasim menempatkan isyarat kebahasaan dan faktor eksternal yang mengitari teks variabel penting dalam pemaknaan atas ayat-ayat al-Qur'an. Ia membangun sebuah dialog di atas cakrawala dirinya dan al-Qur'an dalam sebuah dialog yang konstruktif. Sehingga penafsiran yang diperoleh tidak menampakkan *Arab oriented*, melainkan sebuah pemahaman yang penuh dengan kearifan lokal. Pemaknaan pun akan ditujukan pada upaya mengatasi problematika. Artinya, penafsiran diarahkan kepada permasalahan kontekstual.

Ada banyak contoh ayat dalam tafsir *Ayat Suci Lenyepaneun* yang ditafsirkan secara kontekstual. Moh. E Hasim secara cerdas dan lugas serta disertai keilmuan yang mumpuni mendialogkan al-Qur'an yang terlahir di jazirah Arab abad ke-7 dan Islam di tanah Sunda abad 20. Suatu zaman yang sangat jauh dari perspektif waktu, juga berbeda secara sosiologis dan geografis.

Contoh pertama adalah hubungan Islam dengan agama lainnya.<sup>56</sup> Moh. E Hasim memiliki pandangan tersendiri terkait hubungan Islam dan agama di luar Islam. Ada dua kelompok

umat yang saling berseberangan tatkala melihat posisi agama atau keyakinan di luar Islam. *Pertama*, kelompok liberal yang memandang semua agama sama. Ayat yang dijadikan dalil adalah surat *al-Kâfirûn*. *Kedua*, kelompok konservatif yang memandang hanya Islamlah yang paling benar, sehingga kelompok lain di luar Islam kafir dan wajib diperangi.<sup>57</sup> Dalil yang digunakan adalah surat Ali Imrân ayat 19.<sup>58</sup>

Moh. E. Hasim memiliki pandangan yang berbeda dengan dua kelompok di atas. Baginya masing-masing ayat memiliki konteksnya masing-masing. Ia menolak ajaran sinkretisme,<sup>59</sup> seperti halnya menolak sikap intoleran. Bagi Hasim, surat *al-Kâfirûn* menegaskan hak azazi bagi masing-masing keyakinan untuk tumbuh, hidup, dan berkembang, namun tetap berada dalam koridor toleransi. Sementara bagi umat Islam, harus ada keyakinan yang tegas bahwa Islam adalah agama yang benar, tanpa mencampurnya dengan keyakinan atau agama lain, dengan tetap menghormati penganut agama lain bahwa mereka pun bebas memeluk dan meyakini agamanya.<sup>60</sup>

Di sini nampak jelas bahwa E. Hasim meletakkan ayat dalam konteksnya masing-masing. Sebuah ayat tidak dipahami secara tekstual, melainkan diletakkan dalam situasi yang memang dikehendaki sang pemilik teks. Di sini terlihat keluasan ilmu dan ketajaman analisa Hasim, bahwa antar ayat memiliki hubungan, ayat tidak berdiri sendiri terputus dari ayat-ayat yang lainnya. Penafsiran surat al-Baqarah ayat 136 dengan menyertakan surat Ali Imran ayat 19 dan 85 serta surat *al-Kâfirûn* telah membuka lahirnya penafsiran yang kontekstual, memahami ayat dan meletakkannya dalam konteks situasi dan budaya Sunda.<sup>61</sup>

### **Menggali kehidayahan al-Qur'an**

Moh. E. Hasim dalam karyanya *Ayat Suci Lenyepaneun*, menekankan unsur kehidayahan sebagai unsur penting dalam penafsirannya. Apa yang terkandung di dalam tafsir ini ditunjukkan agar dapat menjadi petunjuk hidup umat Islam. Hasim lebih

fokus pada upaya mendorong umat Islam untuk maju melalui penafsirannya.<sup>62</sup> Untuk itulah, Hasim tidak terlalu berkutat dengan aspek kebahasaan kecuali dalam batas tertentu.

Mengenai upaya penggalan kehidayahan al-Qur'an dapat kita saksikan dalam karya Hasim yang lain, yaitu *Rupa-Rupa Upara Adat Sunda Jaman Ayeuna*. Dalam kebudayaan terdapat praktek yang bertentangan dengan ajaran Islam. Di sisi lain adat Sunda adalah warisan budaya. Untuk itulah, sebagian *inohong* (pembesar) Sunda meminta Hasim menyusun sebuah buku yang menjelaskan tata aturan perkawinan agar tidak bertengan dengan agama.<sup>63</sup> Dalam bukunya ini, Moh. E. Hasim menuturkan susunan upacara adat perkawinan sunda, baik yang berhubungan proses sebelum dan sesudahnya. Di sini Ia memadukan adat istiadat Sunda dengan ajaran Islam sehingga menjadikan upacara perkawinan terasa indah dan tidak bertentangan dengan agama.<sup>64</sup>

Menitikberatkan kehidayahan al-Qur'an bagi realitas kehidupan suatu zaman menjadi salah satu corak pada berbagai corak yang muncul dalam penafsiran al-Qur'an. Dalam hal ini corak tersebut dinamakan *adab al-ijtima'i*. al-Farmawi menyebutkan corak *adab al-ijtima'i* sebagai corak tafsir yang menitikberatkan pada segi ketelitian redaksinya, kemudian menyusun kandungannya dalam suatu redaksi yang indah dengan menonjolkan aspek petunjuk al-Qur'an bagi kehidupan, serta menghubungkan pengertian ayat-ayat tersebut dengan *sunnatullah* yang berlaku di masyarakat dan pembangunan dunia tanpa menggunakan istilah-istilah disiplin ilmu kecuali dalam batas-batas yang sangat dibutuhkan.<sup>65</sup> Ciri dari corak ini adalah pengungkapan makna al-Qur'an dalam rangka mencari petunjuknya terhadap pemecahan suatu permasalahan hidup dan mengemukakan petunjuk tersebut dalam bahasa yang mudah dimengerti dan enak didengar. Mufassir mengajak pembaca merenungi kandungan al-Qur'an melalui bahasa yang penuh dengan nuansa reflektif.

Tafsir jenis ini hendak menunjukkan bahwa pernyataan-pernyataan dalam al-Qur'an menyimpan unsur hidayah yang

bisa diambil umat Islam dalam merumuskan jawaban atas pertanyaan-pertanyaan kehidupan kini dan masa depan. Al-Qur'an mengungkapkan kehidayahannya melalui penggalian makna yang dapat membantu manusia merumuskan hidup dan kehidupannya.

Dalam kajian tafsir, pelopor corak ini adalah Muhammad Abduh. Dalam karyanya tafsir *al-Manâr* ia menyebutkan bahwa al-Qur'an adalah petunjuk (hidayah) dalam hal keagamaan dan spiritual.<sup>66</sup> Di sini Muhammad Abduh menekankan pengungkapan al-Qur'an dikaitkan dengan permasalahan hidup dan mengungkapkannya melalui bahasa yang simpel dan mudah dimengerti.<sup>67</sup>

Dalam literatur keindonesiaan, tafsir *al-Azhar* karya Buya Hamka menjadi salah satu contoh penerapan corak *adab al-ijtima'i*. Dalam uraiannya, Hamka banyak menyertakan fenomena dan cerita-cerita aktual yang terjadi masyarakat, bahkan sampai pengalaman-pengalaman pribadinya. Kesemuanya itu ia pergunakan untuk memahami al-Qur'an.<sup>68</sup>

Jika dikaitkan dengan Hermeneutika Gadamer terkait *Fusion of horizons*, corak ini memiliki titik temu, yaitu sama-sama menjadikan teks sebagai sesuatu yang berbicara di zaman pembacanya. Bahwa teks berdialog dengan pembaca dan melahirkan pemaknaan berupa kehidayahan al-Qur'an.

Nuansa yang sama dipilih Hasim dalam menyusun tafsir *Ayat Suci Lenyepaneun*. Ia yang lama bergelut dengan dinamika kehidupan masyarakat Sunda meresponnya dengan menulis tafsir *Ayat Suci Lenyepaneun*. Di sini Moh E. Hasim memberikan nuansa baru dalam penafsiran al-Qur'an, khususnya dalam konteks Islam Sunda. Tidak seperti tafsir yang dikarang pendahulunya K.H. Ahmad Sanusi, ia tidak banyak menuturkan sisi tafsir seperti yang diwariskan para mufassir sebelumnya. Di sini hampir tidak ditemukan pemaparan seputar mukjizat kebahasaan al-Qur'an ataupun urutan sanad yang menyampaikan makna al-Qur'an.

Moh. E. Hasim lebih mengedapankan sisi kehidayahan al-Qur'an yang dijabarkan melalui uraian-uraian ayat yang berintikan nasihat-nasihat kehidupan yang penuh dengan renungan. Hal ini tidak bisa dilepasakan dari ruh tafsir ini sebagaimana disebut dalam judulnya, *ayat suci lenyepanuen*, yang artinya ayat suci yang menjadi bahan renungan. E. Hasim mengajak pembacanya untuk merenungi petunjuk al-Qur'an yang beliau hidangkan melalui perangkat bahasa yang mudah dimengerti namun kaya akan makna.<sup>69</sup>

Sebagai bahan perenungannya, ada banyak cerita dan fenomena sosial kemasyarakatan yang dijadikan contoh penafsiran al-Qur'an. Misalnya dalam surat at-Takwir ayat 15-22,<sup>70</sup> Hasim memberikan contoh salah satu fungsi kenabian, yaitu menyampaikan syari'at. Dengan syari'at itulah manusia mengikutinya dengan tidak boleh merubahnya sedikit pun. Dengan demikian, al-Qur'an dan Hadis yang merupakan sumber hukum Islam, tidak boleh dicampur adukan dengan tradisi nenek moyang.<sup>71</sup>

Terkait dengan larangan mencampuradukan syariat dan tradisi, Moh. E. Hasim memberikan contoh konkrit sebuah tradisi yang mencampur adukan agama dan warisan nenek moyang. Dalam hal ini Moh. E. Hasim memberikan contoh sebuah mantra yang dikenal luas di masyarakat.<sup>72</sup>

Cerita tentang kebiasaan sebagian umat Islam yang mengamalkan mantera di atas dijadikan bahan untuk menggali makna kehidayahan surat ini. Ayat ini berbicara seputar tugas dan wewenang Rasulullah saw. dalam menyampaikan wahyu. Dan apa yang disampaikan wahyu adalah petunjuk yang tidak boleh dicampuradukan dengan budaya atau tradisi apapun. Kemudian masuklah cerita di atas sebagai contoh riil kehidupan yang mencampur adukan Islam dan budaya nenek moyang. Melalui penafsirannya inilah, E. Hasim hendak mengungkapkan petunjuk al-Qur'an tentang cara terbaik menyikapi wahyu, yaitu dengan tidak mencampuradukannya, akan tetapi mengamalkannya dengan penuh ketulusan.

Dari beberapa contoh di atas jelas bahwa Hasim melalui corak penafsirannya telah menjadikan teks berbicara dalam konteks kekinian setelah melalui sebuah dialog antara teks dan Hasim.

### **Penutup**

Pertanyaan yang muncul kemudian adalah, sejaumanakah peran generasi muda saat ini dalam membangun budaya tulis sebagai media dakwah? Penting untuk kita pertanyakan mengingat produktifitas karya-karya keislaman saat ini, khususnya di bidang tafsir, sangatlah minim. Jika dahulu seorang KH Ahmad Sanusi mampu menyusun berbagai buku keislaman dengan beragam corak kebahasaan, kini tradisi itu seakan hilang.

Sangat jarang, bahkan bisa dikatakan langka, tokoh-tokoh pesantren atau akademisi yang produktifitasnya melebihi para pendahulu. Di sini kita menyebutnya dengan stagnasi. Bahwa telah terjadi stagnasi pemikiran Islam yang berimbas pada rendahnya minat menulis tafsir. Dalam kasus tafsir berbahasa Sunda sebagai contoh, belum ada karya yang sebanding dengan karya-karya KH. Ahmad Sanusi dan Moh. E. Hasim.

Para pendahulu kita telah mewariskan tradisi tulis yang sangat luhur. Mereka telah memberikan teladan akan pentingnya tradisi tulis sebagai media dakwah Islam. Karena dengan tulisan inilah sebuah ide akan tersebar luas dan menjadi inspirasi bagi pengembangan ide-ide baru yang lebih maju.

### Daftar Pustaka

1. Azra, Azyumardi, *Jaringan Ulama: Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, Bandung: Mizan, 1998, h. 189-191.
2. Dick van der Meij, "Huruf Asli di Indonesia Masa Kini", [www.csrc.or.id](http://www.csrc.or.id), diakses 25 September 2008. Lihat juga Islah Gusmian, h. 61.
3. Farid F. Saenong "Al-Qur'ân, Modernisme dan Tradisionalisme: Ideologisasi Sejarah Tafsir al-Qur'ân di Indonesia" *Jurnal Studi al-Qur'an*, Vol. I, No. 3, 2006, h. 528.
4. Gusmian, Islah, *Khazanah Tafsir Indonesia; dari Heurmeneutika hingga Ideologi*, Jakarta: Teraju, 2003, h. 54.
5. Hasim, Moh E., *Ayat Suci Lenyepaneun*, Bandung: Pustaka, 1999, cet. II.
6. ———, *Hadis Penting Papadang Ati*, Bandung: Pustaka, 1997, Jil. 1.
7. ———, *Rupa-Rupa Upacara Adat Sunda Jaman Ateuna*, Bandung: Pustaka, 1997.
8. ———, *Khathbah Shalat Jumu'ah*, Bandung: Pustaka, 2006, cet. Ke-1.
9. Moriyama, Mikihiro, *Semangat Baru: Kolonialisme, Budaya Cetak, dan Kesastraan Sunda Abad ke-19*, Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2005, cet. Ke-1.
10. Muhammad Yusuf " Perkembangan Tafsir Alquran Di Sulawesi Selatan (Studi Kritis Tafsir Al-Qur'ân Al-Karîm karya AG. H. Abd. Muin Yusuf dkk.). Tulisan ini merupakan karya disertasi pada UIN Alaudin Makassar.
11. R Kunjana Rahadi." Bahasa Ibu, Siapa Peduli?", Kompas, 21 Februari 2009.
12. S. Burhanuddin, Mamat, *Hermeuneutik al-Qur'ân ala Pesantren: Analisis Terhadap Tafsir Marah Labid Karya K.H. Nawawi Banten*, Yogyakarta: UII Press, 2006, h. 19-27.
13. Suryadilaga, Hidayat, *Nur Hidayah: Saritilawah Basa Sunda, al-Qur'an 30 Juz Winangun Pupuh*, Bandung: Yayasan Nur Hidayah, 2000.
14. Wawancara dengan Moh. E. Hasim, 9 September 2008.
15. *Kompas*, 20/11/2002.
16. *Sahala Tua Saragih*, " Selamatkan Harta Karun Kita", <http://www.kompas.com/kompas-cetak/0709/28/Jabar/27114.htm>, diakses tanggal 10 September 2008.

17. Yayat Hendayana, "Revitalisasi Kearifan Lokal" dalam <http://www.pikiran-rakyat.com/cetak/2007/092007/13/0901.htm>. Penulis, Ketua Pusat Pembinaan Apresiasi Budaya (*Cultivation Centre of Culture Appreciation*) yang bermarkas di Bandung. Didownload 15 Maret 2009.

## Endnotes

- <sup>1</sup> Syekh Yusuf al-Makassari, *al-Futuh al-Ilahiyyah*, Jakarta: Ms.A-101, Perpustakaan Nasional, t.th, sebagaimana dikutip Muhammad Yusuf “Perkembangan Tafsir Alquran Di Sulawesi Selatan (Studi Kritis Tafsir Al-Qur’ân Al-Karîm karya AG. H. Abd. Muin Yusuf dkk.). Tulisan ini merupakan karya disertasi pada UIN Alaudin Makassar.
- <sup>2</sup> Menurut Andi F. Bhakti, dialektika keilmuan yang terjadi di antara para ulama nusantara menjadi faktor dinamisnya corak keislaman di nusantara. Hal ini menjadikan karakter keberagaman di nusantara sangat variatif, duduk berdampingan, dan pada sisi yang lain menjadi sebuah kekuatan bagi pembangunan keberagaman yang toleran. Wawancara Andi Faisal Bhakti, “Kita Harus Mengormati Local Value,” *Jurnal Bimas Islam*, Vol 2, No. 2, h. 36.
- <sup>3</sup> Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia; dari Heurmeneutika hingga Ideologi*, Jakarta: Teraju, 2003, h. 54.
- <sup>4</sup> Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama: Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, Bandung: Mizan, 1998, h. 189-191.
- <sup>5</sup> Ia adalah Abû ‘Abd al-Mu’î Muḥammad ibn ‘Umar al-Tanâra al-Bantâni, terkenal dengan nama Nawawî al-Bantâni. Ia dilahirkan di Tanara, Serang, Banten. Al-Bantani juga adalah keturunan kesultanan ke-12 dari Maulana Syarif Hidayatullah (Sunan Gunung Jati Cirebon). Ia berangkat ke Makkah untuk mempelajari ilmu agama saat usianya menginjak 15 tahun. Di sana ia berguru kepada Syaikh al-khâtib al-Sambâsi dan Muḥammad al-khâtib al-Hambalî. Di Makkah ia mengajar di Masjid al- Harâm, Ma’had Nasr al-Ma’ârif al-Dîniyyah. Selain itu ia juga belajar di Mesir dengan gurunya yaitu Syekh Yusuf Sumbulawini dan Syaikh Aḥmad Nahrawî. Lihat Mamat S. Burhanuddin, *Hermeuneutik al-Qur’ân ala Pesantren: Analisis Terhadap Tafsir Marah Labid Karya K.H. Nawawi Banten*, Yogyakarta: UII Press, 2006, h. 19-27.
- <sup>6</sup> Huruf pegon sendiri adalah huruf berbasis huruf Arab yang dipakai untuk bahasa Jawa dan Sunda, khususnya untuk teks-teks tentang Islam. Dalam sejarah Islam di nusantara, salah satu respon budaya terhadap kedatangan Islam adalah masuknya huruf-huruf lokal yang menjadi media untuk menyampaikan Islam. hal ini terlihat dari beberapa asli daerah. Huruf asli yang dimaksud di sini adalah huruf non-latin, seperti aksara Jawa dan Bali, Sulawesi Selatan dan Sumatera Selatan, huruf Batak, dan—tentu saja—huruf Jawi dan Pegon. Dick van der Meij, “Huruf Asli di Indonesia Masa Kini”, [www.csrc.or.id](http://www.csrc.or.id), diakses 25 September 2008. Lihat juga Islah Gusmian, h. 61.

- <sup>7</sup> Farid F. Saenong "Al-Qur'ân, Modernisme dan Tradisionalisme: Ideologisasi Sejarah Tafsir al-Qur'ân di Indonesia" *Jurnal Studi al-Qur'an*, Vol. I, No. 3, 2006, h. 528.
- <sup>8</sup> Dari sekian tafsir dan terjemahan al-Qur'an versi Sunda, hanya K.H. Ahmad Sanusi yang memiliki karya tafsir dengan menggunakan huruf pegon. Tidak banyak memang ulama Sunda yang memiliki tafsir dalam huruf pegon. Bisa dipastikan bahwa ulama yang menggunakan huruf pegon adalah ulama yang besar dan tumbuh di pesantren seperti K.H. Ahmad Sanusi.
- <sup>9</sup> Tafsir berbahasa daerah merupakan bagian dari perkembangan kajian al-qur'an di nusantara. Di sini, perkembangan Islam ke seluruh pelosok nusantara membawa konsekuensi tersendiri bagi kebutuhan akan karya-karya keislaman yang mudah dipahami oleh masyarakat. Dengan keragaman bahasa dan budaya, umat Islam di nusantara tidak bisa dijangkau dengan karya-karya dalam satu bahasa saja, misalnya melayu atau Jawa. Di sinilah fungsi dan kedudukan bahasa lokal mengemuka untuk dijadikan bahasa tafsir maupun terjemahan al-Qur'an. Misalnya, Tafsir al-Qur'ân al-Karîm karya AG. H. Abd. Muin Yusuf dkk. berangkat dari suatu realitas masyarakat muslim Sulawesi Selatan, khususnya masyarakat Bugis yang kesulitan membaca tafsir berbahasa Arab. Agar dapat memahami makna-makna Alquran melalui penjelasan maka perlu dikemas dalam bahasa Bugis. AG. H. Abd. Muin Yusuf melihat sebuah kebutuhan bagi mereka untuk menjadikan Alquran sebagai pedoman. (Seperti dikutip Oleh: Muhammad Yusuf "Perkembangan Tafsir Alquran Di Sulawesi Selatan: (Studi Kritis Tafsîr Al-Qur'ân Al-Karîm karya AG. H. Abd. Muin Yusuf dkk.)" Disertasi pada UIN Alaudin Makassar). Alasan serupa dikemukakan Hidayat Suryalaga yang menulis terjemah al-qur'an dalam bahasa pupuh. Menurutnya, penggunaan pupuh dimaksudkan agar al-qur'an juga bisa dirikmati oleh para sastrawan, sehingga al-qur'an semakin luas dikenal di berbagai lapisan masyarakat. Lihat Suryadilaga, Hidayat, Nur Hidayah: *Saritulawah Basa Sunda, al-Qur'an 30 Juz Winangun Pupuh*, Bandung: Yayasan Nur Hidayah, 2000.
- <sup>10</sup> Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia; dari Hermeneutika hingga Ideologi*, Jakarta: Teraju, 2003, cet. I, h. 64.
- <sup>11</sup> Pada mulanya, bahasa Melayu menjadi bahasa transformasi Islam, di mana para ulama menyusun karya atau berdakwah menggunakan bahasa Melayu. Namun seiring dengan menyebarnya Islam ke penjuru nusantara, bahasa Melayu tidak lagi mampu menjangkau wilayah-wilayah yang jauh yang disebabkan salah satunya karena bahasa Melayu masih dalam

tahap menyerap dan diserap. Di saat inilah bahasa lokal mengambil alih peran ini dan menjadi media dakwah bagi suku-suku yang ada. Maka bermunculanlah karya-karya berbahasa Jawa, Sunda, Bugis. Wawancara Andi Faisal Bhakti, Jurnal Bimas Islam, Vol. 2, no 1, h. 35.

- <sup>12</sup> Mamat S. Burhanuddin, *Hermeuneutik al-Qur'ân ala Pesantren: Analisis Terhadap Tafsir Marah Labid Karya K.H. Nawawi Banten*, Yogyakarta: UII Press, 2006, h. 113.
- <sup>13</sup> Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia; dari Hermeneutika hingga Ideologi*, Jakarta: Teraju, 2003, cet. I, h. 63.
- <sup>14</sup> Islah Gusmian, h. 64.
- <sup>15</sup> Wawancara Andi F. Bhakti, Jurnal Bimas Islam, Vol 2, No. 1, 2009, h. 38-39.
- <sup>16</sup> Muhammad Yusuf, "Perkembangan Tafsir al-Qur'an di Sulawesi Selatan : Studi Kritis Tafsîr Al-Qur'ân al-Karîm Mabbasa Ogi" karya Anre Gurutta' (selanjutnya: AG.) H. Abd. Muin Yusuf dkk", Jurnal Bimas Islam, Vo. 2, No. 1, 2009, h. 136-177.
- <sup>17</sup> Hasim menegaskan bahwa bahasa Ibu memiliki kekuatan untuk menjabarkan al-Qur'an. Ia mencontohkan kelemahan bahasa Indonesia yang dianggapnya masih sangat miskin untuk menrjemahkan beberapa kata musytarok dalam al-Qur'an, misalnya kata 'alâ yang selali diartikan "kepada". Di sinilah ia lebih melihat peran yang besar dalam bahasa Sunda untuk menafsirkan al-Qur'am. Wawancara dengan Moh. E. Hasim, 9 September 2008.
- <sup>18</sup> Moriyama, Mikihiro, *Semangat Baru: Kolonialisme, Budaya Cetak, dan Kesastraan Sunda Abad ke-19*, Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2005, cet. Ke-1, h. 13.
- <sup>19</sup> Untuk kajian karya-karya berbahasa Sunda ini telah dibahas pada Bab II.
- <sup>20</sup> Kompas, 20/11/2002.
- <sup>21</sup> Sahala Tua Saragih, "Selamatkan Harta Karun Kita", <http://www.kompas.com/kompas-cetak/0709/28/Jabar/27114.htm>, diakses tanggal 10 September 2008.
- <sup>22</sup> Kritik serupa disampaikan R Kunjana Rahadi. "Bahasa Ibu, Siapa Peduli?", Kompas, 21 Februari 2009.
- <sup>23</sup> Terkait peran social bahasa Sunda, Hawe Setiawan dengan Pusat Studi

Sunda terus mengembangkan bahasa Sunda untuk dijadikan bahasa Ilmu Pengetahuan. Hal ini ditandai dengan diterbitkannya Jurnal Seri Sundalana, di mana pada tiap-tiap edisi diisi oleh tema-tema tertentu seperti ilmu pengetahuan alam, sastra, dakwah, dan sejenisnya. Jurnal Seri Sundalana kini telah mencapai edisi ke-6.

- <sup>24</sup> Wawancara dengan Moh. E. Hasim, 9 september 2008.
- <sup>25</sup> Wawancara dengan Moh. E. Hasim, 9 September 2008.
- <sup>26</sup> Wawancara dengan Moh. E. Hasim, 9 September 2008.
- <sup>27</sup> Moh. E. Hasim sering menyoroti eksistensi bahasa Sunda dalam setiap sendi kehidupan masyarakat Sunda. Misalnya ia mengkritik keengganan para sarjana Sunda untuk menulis karyanya dalam bahasa Sunda, lebih suka dan bangga dengan menggunakan bahasa Indonesia. Padahal masyarakat Sunda lebih membutuhkan buku-buku berbahasa Sunda daripada berbahasa Indonesia. Untuk itulah, ia pun menyusun bukunya dalam berbahasa Sunda. Buku-bukunya, Hadis Penting Papadang Ati, Rupa-Rupa Upacara Adat Sunda Jaman Ayeuna, dan Khatbah Shalat Juma'ah, kesemuanya diterbitkan oleh Kiblat, Bandung, ia tujukan untuk memenuhi kebutuhan masyarakat terhadap ajaran Islam. Ketiganya disajikan dalam bahasa Sunda yang lugas dan bernilai rasa tinggi.
- <sup>28</sup> Pusat Studi Sunda (PPS) didirikan dalam rangka menjaga dan mengembangkan warisan budaya Sunda. PPS digawangi oleh tokoh-tokoh sastrawan Sunda, di antaranya Ajip Rosidi, Hawe Setiawan, dan sejumlah sastrawan Sunda lainnya. Jurnal Sundalana hanyalah salah satu media pengembangan budaya Sunda. Di sini tersedia dokumentasi buku-buku yang terkait dengan sejarah Sunda, karya-karya Sunda di berbagai bidang, literatur berbahasa Belanda dan Inggris, dan berbagai hasil penelitian.
- <sup>29</sup> Tim Penulis. Sejarah Tatar Sunda..., h. 608.
- <sup>30</sup> Tim Penulis. Sejarah Tatar Sunda..., h. 609.
- <sup>31</sup> Tim Penulis. Sejarah Tatar Sunda..., h. 610.
- <sup>32</sup> Tim Penulis Pusat Studi Sunda., h. 17. Untuk melihat secara keseluruhan kajian Ajip Rosidi terhadap sosok haji Mustapa ini dapat dilihat dalam bukunya yang berjudul Haji Hasan Mustapa Jeung Karya-karyana, Bandung: Pustaka, 1989.
- <sup>33</sup> Wawancara dengan Hawe Setiawan, 12 Juni 2008.
- <sup>34</sup> Moh. E. Hasim sempat menuturkan bahwa ia banyak membaca tafsir al-Azhar karya Hamka. Dari sana ia banyak mendapatkan ilmu. Namun tetap

saja ada yang terasa hilang, yaitu nuansa kesundaan yang terdapat dalam bahasa. Untuk itulah, ia pun mulai menuliskan pemikiran keagamaan yang ia peroleh secara otodidak dalam bahasa Indonesia. Wawancara dengan Moh. E. Hasim, 9 September 2008.

- <sup>35</sup> Padahal yang dikehendaki istilah tersebut adalah sifat menutup diri seseorang dari dunia luar, orang yang hanya mengenal tradisinya saja, tanpa mau membuka diri dari tradisi dan budaya di luarnya. Padahal kehidupan itu bukan hanya dunianya saja, melainkan sangat luas. Wawancara dengan Moh. E. Hasim, 9 September 2008.
- <sup>36</sup> Wawancara dengan Moh. E. Hasim, 9 September 2008.
- <sup>37</sup> Yayat Hendayana, "Revitalisasi Kearifan Lokal" dalam <http://www.pikiran-rakyat.com/cetak/2007/092007/13/0901.htm>. Penulis, Ketua Pusat Pembinaan Apresiasi Budaya (Cultivation Centre of Culture Appreciation) yang bermarkas di Bandung. Didownload 15 Maret 2009.
- <sup>38</sup> Wawancara dengan Ajip Rosidi, 8 Juni 2008.
- <sup>39</sup> Wawancara dengan Hawe Setiawan, 8 Juni 2008.
- <sup>40</sup> Kajian mendalam seputar tafsir ini telah dikupas oleh Muhammad Yusuf dengan judul "Perkembangan Tafsir Alquran Di Sulawesi Selatan (Studi Kritis Tafsir Al-Qur'ân Al-Karîm karya AG. H. Abd. Muin Yusuf dkk.). Tulisan ini merupakan karya disertasi pada UIN Alaudin Makassar.
- <sup>41</sup> Mamat S. Burhanuddin, *Hermeuneutik al-Qur'ân ala Pesantren: Analisis Terhadap Tafsir Marah Labid Karya K.H. Nawawi Banten*, Yogyakarta: UII Press, 2006, h. 113.
- <sup>42</sup> Howard M. Federspiel, *Kajian al-Quran di Indonesia: dari M. Yunus hingga Quraisy Syihab*, terj. Tajul, Bandung: Mizan, 1994, h. 280-28.
- <sup>43</sup> Mamat. S. Burhanuddin, h. 113.
- <sup>44</sup> Hasim tidak melepaskan rasionalitas dari kerangka ulumul qur'an dan ruang lingkungannya. Dalam beberapa pemaparannya, Hasim senantiasa mengedepankan pentingnya argumentasi ilmiah dalam setiap penafsirannya. Wawancara dengan Moh. E. Hasim, 9 September 2008.
- <sup>45</sup> Seperti pandangan Mustofa A'zami, di mana baginya al-Qur'an adalah kalamullah; risalah terakhir yang diperuntukkan umat manusia, diwahyukan pada utusan terakhir; Muhammad SAW. yang meruang dan mewaktu. Ia terpelihara dari segi keaslian bahasa tanpa perubahan, tambahan maupun pengurangan. M. Mustafa al-A'zami, *The History of The Qur'anic Text From Revelation to Compilation; A Comparative Study*

With The Old and New Testaments, Sejarah Teks Al-Qur'an Dari Wahyu Sampai Kompilasi; Kajian Perbandingan Dengan Perjanjian Lama dan Perjanjian Baru, terj. Sohirin Solihin, et.al. Jakarta: Gema Insani Press, 2005, cet I, hal. 13. Pandangan serupa dikemukakan Adian Husaini. Baginya al-Qur'an adalah wahyu Tuhan yang lafadz dan maknanya seluruhnya berasal dari Allah SWT. Definisi seperti ini jelas telah mempertegas posisi al-Qur'an sebagai wahyu. Adian Husaini, Hegemoni Kristen-Barat Dalam Studi Islam Di Perguruan Tinggi, Jakarta: Gema Insani Press, 2006, cet I, hal. 152.

<sup>46</sup> Hasim juga menyoroti hal ini. Bahwa umat Islam sangat formalistik dalam hubungannya dengan al-qur'an. al-Qur'an ibarat sebuah benda pusaka yang dipajang dan dimusiumkan, sementara kandungannya yang penuh dengan nilai-nilai terabaikan. Wawancara dengan Moh. E. Hasim, 9 September 2008.

<sup>47</sup> M. Nur Ichwan, Meretas Kesarjanaan al-Qur'an : Teori Hermeneutika Nasr Hamid Abu Zayd, Jakarta: Teraju, 2003, h. 62.

<sup>48</sup> Mamat S. Burhanuddin, Hermeneutika al-Qur'an ala Pesantren: Analisis Terhadap Karya Tafsir Marah Labid karya KH. Nawawi Banten, Yogyakarta: UII Press, 2006, h. 177-179.

<sup>49</sup> Surat al-Taubah : 60

إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَمِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ فُلُوبِهِمْ وَفِي الرِّقَابِ  
وَالْغَرَمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأَبْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ

Artinya :” Sesungguhnya zakat-zakat itu, hanyalah untuk orang-orang fakir, orang-orang miskin, pengurus-pengurus zakat, para muallaf yang dibujuk hatinya, untuk (memerdekakan) budak, orang-orang yang berutang, untuk jalan Allah dan orang-orang yang sedang dalam perjalanan, sebagai sesuatu ketetapan yang diwajibkan Allah; dan Allah Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana.” (QS. at-Taubah: 60).

<sup>50</sup> Ahmad Sanusi, *Tamsyiyat al-Muslimîn fî Tafsîr Kalâm Rabb al-'Âlamîn*, Sukabumi: Al-Ittihâd, 1934, no. 1, Oktober 1934, h. 55.

<sup>51</sup> Iskandar, *Kyai Haji Ajeungan Ahmad Sanusi*, Jakarta, Pengurus Besar PUI, 1993, h. 4.

<sup>52</sup> Pekauman atau menak kaum adalah elit birokrasi keagamaan. Di daerah priangan, umunya para menak kaum yang bertitel Hoofd penghulu mempunyai hubungan keluarga dengan bupati dan dekat sekali dengan pemjajah Belanda. Biasanya kelompok pekauman mengurus masjid raya di

tingkat kecamatan atau kabupaten yang saat itu berfungsi sebagai Kantor Urusan Agama (KUA). Lihat Iskandar, Para pengemban Amanah, h. 49. Untuk melihat lebih jelas kajian tentang penghulu, lihat, G.F. Beberapa Studi Tentang Sejarah Islam di Indonesia 1900-1950, Jakarta: UII-Press, 1985, h. 67-100

<sup>53</sup> Moh. E Hasim mencontohkan, suatu saat ia diajak seorang tokoh agama berziarah ke Tasikmalaya, mengantar seseorang yang hendak menunaikan ibadah haji. Tempat yang dituju adalah sebuah makam. Sesampainya di makam, tokoh agama itu mengharuskannya berjalan sambil duduk. Kemudian tokoh agama itu memanjatkan doa agar keberangkatan orang tersebut mendapat berkah. Di sini Mo. E Hasim melihat bahwa bid'ah dan khurafât ternyata tidak hanya merasuk pikiran masyarakat awam, melainkan juga para tokoh agama. Ia menambahkan bahwa bid'ah dan khurafât ini telah menjadikan umat Islam menjauhi al-Qur'an dan Hadis, dan lebih memlih perdukunan. Lihat wawancara dengan Moh. E. Hasim, 9 September 2008.

<sup>54</sup> Moh. E. Hasim, *Ayat Suci*, Juz 1, h. vii.

<sup>55</sup> Kondisi sosial juga menjadi salah satu faktor yang mendorong Abduh untuk menyusun tafsirnya yang akomodatif terhadap problematika zamannya. Abduh mengkritik sikap para ulama yang mengharuskan umat Islam untuk mengikuti penafsiran para ulama terdahulu, padahal terdapat kondisi sosial yang berbeda antara keduanya. Sebagai akibatnya, maka masyarakat mendapatkan kesukaran dalam memahami agama, dan bahkan menjauhkannya. Quraish Shihab, *Rasionalitas al-Qur'an: Studi Kritis Atas Tafsir al-Manar*, (Jakarta: Lentera Hati, 2006), Cet. ke-2, h. 23. Hasim juga mengkritik hal yang sama. Baginya, umat Islam harus kembali kepada al-Qur'an dan hadis, bukan kepada penafsiran para ulama. Hasim menambahkan bahwa kecenderungan tersebut bahkan telah menyisihkan al-Qur'an dan Hadis, digantikan oleh pendapat mazhab atau sejenisnya. Untuk itulah, tafisr yang disusunnya memberikan semangat baru untuk kembali kepada al-Qur'an dan hadis dengan menggalinya agar diperoleh pemaknaan baru demi kebaikan zaman. Wawancara dengan Moh. E. Hasim, 9 September 2008.

<sup>56</sup> Ayat yang dijadikan contoh adalah surat al-Baqarah ayat 136 :

قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ  
وَمَا أُوْتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُمْ  
مُسْلِمُونَ

Artinya:” Katakanlah (hai orang-orang mukmin): “Kami beriman kepada Allah dan apa yang diturunkan kepada kami, dan apa yang diturunkan kepada Ibrahim, Isma’il, Ishaq, Ya’qub dan anak cucunya, dan apa yang diberikan kepada Musa dan Isa serta apa yang diberikan kepada nabi-nabi dari Tuhannya. kami tidak membeda-bedakan seorangpun diantara mereka dan kami hanya tunduk patuh kepada-Nya.” (QS. Al-Baqarah:136).

<sup>57</sup> Perdebatan antara kaum liberal dan konservatif dapat kita lihat belakangan ini antara Jaringan Islam Liberal (JIL) dengan Hizbu Tahrir Indonesia (HTI).

<sup>58</sup> Surat Al Imrân : 19

إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ

Artinya:” Sesungguhnya agama (yang diridhai) di sisi Allah hanyalah Islam.” (QS. Al Imrân:19).

<sup>59</sup> Sinkretisme yang dimaksud Hasim adalah mencampurkan tradisi dan keyakinan beragama. Misalnya berziarah ke makam dengan harapan mengambil berkah dari kuburan. Atau mendatangi sebuah tempat dan memujinya. Berbeda jika berziarah sebatas napak tilas pemikiran dan perjuangannya guna mengambil nilai-nilainya, itu adalah bagian dari tradisi. Untuk lebih jelasnya, bisa lihat dalam karyanya Moh. E Hasim, Rupa-Rupa Upacara Adat Sunda Jaman Ayeuna, (Bandung:Pustaka, 1997), cet. ke-1.

<sup>60</sup> Moh. E. Hasim, Ayat Suci, juz 1, h. 313

<sup>61</sup> Perlu dicatat bahwa masyarakat Sunda terkenal memegang pandangan bahwa agama harus menjadi ageman, artinya harus menjadi pegangan atau pedoman hidup bermasyarakat. Keyakinan ini mengantarkan orang sunda sebagai orang yang taat beragama, Agama kudu jeung darigama. Dan Ketaatan beragama dijabarkan dalam konteks keragaman budaya dan agama dengan slogannya silih asah silih asuh, artinya saling mendukung dan saling mengasihi. Hasim menegaskan bahwa budaya dan tradisi Sunda sangat menjunjung tinggi nilai-nilai persaudaraan. Lihat juga Edi. E. Ekadjati. Ed. Masyarakat dan Kebudayaan Sunda, h. 203.

<sup>62</sup> Hasim selalu menegaskan prinsipnya untuk menjadikan al-Qur’an dan hadis sebagai sumber hukum Islam. Di sisi lain Hasim juga mengkritik berkembangnya budaya bid’ah dan khurafat yang membuat umat Islam terbelakang. Untuk tujuan itulah semua buku-bukunya ditulis. Wawancara dengan Moh. E. Hasim, 9 September 2008.

- <sup>63</sup> Moh. E. Hasim, Rupa-Rupa Upacara, h. v.
- <sup>64</sup> Di sini E Hasim memaparkan prosesi pernikahan dari mulai proses pelamaran hingga upacara adat pernikahan dengan bentuk narasi. Tema-tema dalam upacara adat dikemas dalam sebuah narasi cerita yang penuh dengan nilai-nilai keagungan Islam berupa pengutipan ayat dan makna filosofisnya, serta tradisi Sunda yang agung. Keduanya diekemas menjadi satu dalam sebuah narasi, dihadirkan dengan nuansa kebahasaan yang sangat tinggi, indah untuk diikuti dan kaya akan pelajaran. Lihat. Moh. E. Hasim, Rupa-Rupa Upacara Adat Sunda Jaman Ayeuna, Bandung: Pustaka, 1997.
- <sup>65</sup> Abdul Hayy al-Farmawi, al-Bidâyah fi al-Tafsîr al-Maudhu'î, Kairo: al-Hadharah al-'Arabiyah, 1977, h. 23-24.
- <sup>66</sup> Muhahmmad Rasyid Ridha, Tafsîr al-Manâr, Kairo: Dâr al-Manâr, 1367, h. 17.
- <sup>67</sup> Quraish Shihab, Rasionalitas al-Qur'an: Studi Kritis Atas Tafsir al-Manar, Jakarta: Lentera Hati, 2006, cet. ke-2, h. 67.
- <sup>68</sup> Mamat S Burhanuddin, h. 124.
- <sup>69</sup> Dalam tulisannya, Hasim banyak menyajikan tulisan yang bersifat reflektif. Bisa dilihat dalam karyanya yang lain seperti Rupa-Rupa Upacara Adat Sunda Jaman Ateuna, Bandung: Pustaka, 1997 dan Khathbah Shalat Jumuh'ah, Bandung: Pustaka, 2006, cet. Ke-1.
- <sup>70</sup> Surat al-Takwîr : 15-20

فَلَا أُقْسِمُ بِالْخَنَسِ . الْجَوَارِ الْكُنَّسِ . وَاللَّيْلِ إِذَا عَسَسَ . وَالصُّبْحِ إِذَا نَفَسَ . إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ .  
ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ .

Artinya :” Sungguh, Aku bersumpah dengan bintang-bintang, yang beredar dan terbenam, Demi malam apabila telah hampir meninggalkan gelapnya, dan demi subuh apabila fajamnya mulai menyingsing, Sesungguhnya Al Qur'an itu benar-benar firman (Allah yang dibawa oleh) utusan yang mulia (Jibril), yang mempunyai kekuatan, yang mempunyai kedudukan tinggi di sisi Allah yang mempunyai Arasy.” (QS. al-Takwîr : 15-20)

- <sup>71</sup> Wawancara dengan Moh. E. Hasim, 9 September 2008.
- <sup>72</sup> Pada beberapa daerah, Masyarakat Sunda masih memegang warisan lama berupa mantera. Hasim melihat bahwa mantera ini salah satu bentuk warisan leluhur yang bertentangan dengan Islam. Hasim memberikan sebuah contoh mantera: “Bismillahirrahmaanirrahim. Asihan ingsun

Berama Kendali, Selam asih, sajagat nusa Jawa pada asih maring ingsun. Allahumma kun ilahun. Sukma mulya rut mangirut, nu ti wetan nu ti kidul, nu ti kulon nu ti kaler, pada welas asih maring ingsun. Sri gantung ngawung-ngawung, Sri gantang ngawang-ngawang. Pohaci dari ditu, Pohaci dari datang kapundut kairut, kakeker kaiker kapeureut beunang ku awaking." Moh. E Hasim. Ayat Suci, Juz 30, h. 77.