

## EKLUSIFITAS PENAFSIRAN MOH. E. HASIM TENTANG NON-MUSLIM DALAM KITAB TAFSIR AYAT SUCI LENYEPANEUN

Siti Chodijah<sup>1\*</sup>, Rosihon Anwar<sup>2</sup> Ajid Thohir<sup>3</sup> & Mulyana<sup>4</sup>

<sup>1</sup> UIN Sunan Gunung Djati Bandung; e-mail@ sitichodijah 1976@gmail.com

<sup>2</sup> UIN Sunan Gunung Djati Bandung; [e-mail@ rosihonanwar@yahoo.co.id](mailto:rosihonanwar@yahoo.co.id)

<sup>2</sup> UIN Sunan Gunung Djati Bandung; e-mail@ mulyana@uinsgd.ac.id

\* Correspondence: e-mail@ sitichodijah 1976@gmail.com; Tel.: +62 8953719882

Received: 2023-10-20; Accepted: 2023-17-29; Published: 2023-12-31

**Abstrak:** This study examines the exclusivity of Moh. E. Hasim's interpretation of non-Muslims in the *Kitab Tafsir Ayat Suci Lenyepaneun*. This book is one of the important works of interpretation in the context of Islam in the archipelago, especially in the Sundanese region. This study aims to understand how Moh. E. Hasim interprets the verses related to non-Muslims and how his interpretation reflects certain theological and sociocultural perspectives. The research method used is content analysis with a descriptive qualitative approach, which involves collecting data from the book's text and reviewing related literature. The results show that Moh. E. Hasim's interpretation tends to be exclusive, emphasizing the differences in beliefs and practices between Muslims and non-Muslims. The interpretation also reflects the social and political context at the time of the Tafsir's writing, which was influenced by the dynamics of interaction between Muslim and non-Muslim communities.

**Keywords:** Exclusivity, interpretation, non-Muslims, Tafsir Ayat Suci Lenyepaneun, Moh. E. Hasim

**Abstrak:** Penelitian ini mengkaji eksklusivitas penafsiran Moh. E. Hasim tentang non-Muslim dalam Kitab Tafsir Ayat Suci Lenyepaneun. Kitab ini merupakan salah satu karya tafsir yang penting dalam konteks keislaman di Nusantara, khususnya di Tatar Sunda. Penelitian ini bertujuan untuk memahami bagaimana Moh. E. Hasim menafsirkan ayat-ayat yang berkaitan dengan non-Muslim dan bagaimana penafsirannya tersebut mencerminkan perspektif teologis dan sosiokultural tertentu. Metode penelitian yang digunakan adalah analisis konten dengan pendekatan kualitatif deskriptif, yang melibatkan pengumpulan data dari teks kitab serta kajian literatur terkait. Hasil penelitian menunjukkan bahwa penafsiran Moh. E. Hasim cenderung bersifat eksklusif, dengan penekanan pada perbedaan keyakinan dan praktik antara Muslim dan non-Muslim. Penafsiran ini juga mencerminkan konteks sosial dan politik pada masa penulisan kitab tersebut, yang dipengaruhi oleh dinamika interaksi antara komunitas Muslim dan non-Muslim.

**Kata kunci:** Eksklusivitas, penafsiran, non-Muslim, Tafsir Ayat Suci Lenyepaneun, Moh. E. Hasim,

---

### 1. Pendahuluan

Kajian ini memfokuskan pada penafsiran Moh. E. Hasim (1916-2009) terhadap non-Muslim dalam Ayat Suci Lenyepaneun (selanjutnya disebut Ayat Suci Lenyepaneun). Moh. E. Hasim merupakan mufasir Sunda yang menyusun karya tafsir Al-Qur'an sesuai dengan situasi alam budaya dan latar sosial keagamaan pada era Indonesia modern. Karya tafsirnya dikenal sebagai karya tafsir paling lengkap (30 jilid) yang disusun dalam bahasa Sunda. Hingga saat ini, tidak ada tafsir Al-Qur'an lainnya dalam bahasa Sunda yang selengkap tafsir tersebut (Eriyanto, 2001, hal. 7).

Terdapat tiga ciri penting karakteristik tafsir Ayat Suci Lenyepaneun karya Moh. E. Hasim ini, yaitu nuansa sastra bahasa Sunda dan alam Pasundan, cerita keseharian orang Sunda dan responsnya atas wacana sosial-keagamaan. Ketiga karakteristik ini sangat signifikan dalam membentuk horizon penafsiran sehingga terasa lebih aktual pada zamannya. Kehadiran tafsir ini bagi orang Sunda tidak saja terkait dengan misi penyampaian pesan Tuhan, tetapi juga terkait dengan fungsionalisasi bahasa Sunda sebagai bahasa rasa agar lebih meresap ke dalam hati dan pikiran orang Sunda. Tafsir Ayat Suci Lenyepaneun merepresentasikan upaya orang Sunda mengenalkan dan menjembatani jarak antara bahasa Arab dan Sunda. Ia juga menguatkan gambaran sejauh mana teks tafsir dapat berfungsi sebagai kritik atas situasi sosial yang dihadapinya. Hal tersebut dapat menjadi salah satu contoh bahwa tafsir lokal mampu menghadirkan nilai lokalitas Islam dengan tanpa meninggalkan relevansinya dengan alam kemodernan.

Kajian ini berusaha menunjukkan bahwa tafsir Al-Qur'an bagi orang Sunda terkait dengan misi penyampaian pesan ajaran kitab suci yang disampaikan dalam bentuk karya keagamaan, seperti tafsir Al-Qur'an berbahasa Sunda (Zarkasyi, 2009, hal. 128). Moh. E. Hasim menggunakan bahasa Sunda lancar (prosa) yang sangat kaya dengan ungkapan sastra dan bahasa Sunda dan gambaran alam Pasundan sebagai media penafsiran ayat Al-Qur'an. Karena setiap bahasa punya jiwa atau rasa yang disebut jiwa bahasa (Moriyama, 2015, hal. 114), maka bahasa Sunda dalam Ayat Suci Lenyepaneun lebih terasa mengena bagi hati dan perasaan orang Sunda Priangan pada saat memahami Al-Qur'an. Hal ini berbeda dengan orang Sunda yang tinggal di Banten dan Cirebon yang umumnya menggunakan bahasa Jawa. Bahasa terakhir ini pernah mendominasi budaya tulis masyarakat Jawa Barat hingga abad ke-19 dan kemudian digantikan oleh bahasa Sunda (Nurtawab, 2017; Riddell, 2001, hal. 49-51; UHLENBECK, 1964, hal. 9; Zimmer, 2000, hal. 44). Karenanya, bagi orang Sunda Priangan seperti Moh. E. Hasim, kiranya jiwa bahasa Sunda terasa lebih meresap dalam kalbu dan pikiran dirinya saat menjabarkan pesan Al-Qur'an. Bahasa jiwa dan rasa menjadi wadah yang mempertemukan perasaan keagamaan dengan rasa bahasa ibu. Tafsir Ayat Suci Lenyepaneun karya Moh. E. Hasim mampu menggambarkan keterhubungan struktur bahasa dengan struktur alam semesta budaya dan agamanya. Penafsiran Moh. E. Hasim dalam Ayat Suci Lenyepaneun tidak lepas dari upaya orang Sunda, dalam bahasa Zimmer, untuk menghubungkan bahasa Arab Al-Qur'an dan bahasa lokal daerah (Zimmer, 2000, hal. 31). Ia berupaya melakukan beragam negosiasi bahasa dalam menjembatani keagungan pesan suci firman Tuhan dengan lokalitas bahasa dirinya dan pembacanya. Selain itu, kajian ini juga menguatkan argumen bahwa teks bisa berfungsi sebagai komentar atas situasi sosial yang dihadapinya (Woodward, 1993, hal. 565).

Hal ini dapat ditunjukkan cara pandanginya dalam penafsiran eksklusif dalam pemahaman ayat-ayat terhadap non-muslim. Ia cenderung mengacu pada ketentuan literal ayat dan tak melihat semangat dan konteks sosio-historis pada ayat itu. Hal ini misalnya, terlihat pada penafsiran Moh. E. Hasim atas Qs. *Al-Mumtahanah* Ayat 9 yang menjelaskan tentang sikap kaum Muslim terhadap non-Muslim. "*Ngan jalmajalma nu meurangan maraneh dina agama, jeung ngusir maraneh ti lembur maraneh, oge jalma-jalma nu ngabantu ngusir maraneh, ku Allah dilarang dipilih jadi pamingpin maraneh. Jeung sing saha ngangkat maranehna jadi pamingpin nya maranehna teh jalma-jalma darolim*" (Hasim, 1984). (Sesungguhnya Allah hanya melarangmu (berteman akrab) dengan orang-orang yang memerangimu dalam urusan agama, mengusirmu dari kampung halamanmu, dan membantu (orang lain) dalam mengusirmu. Siapa yang menjadikan mereka sebagai teman akrab, mereka itulah orang-orang yang zalim). Dalam tafsir Lenyepaneun tersebut, Moh. E. Hasim menafsirkan ayat dalam konteks kehidupan masyarakat di Indonesia. Menurutnya, di negara Indonesia terdapat sebuah golongan agama yang menggunakan jalan yang halus dengan tujuan untuk memerangi agama kita agar umat Islam melakukan pemurtadan. Moh. E. Hasim menjelaskan: —*merangan agama urang pikeun ngalaksanakeun pemurtadan umat Islam di pulo Jawa dina jero waktu 20 taun jeung di Nusantara dina jero waktu 50 taun*" (Hasim, 1984) ( memerangi agama kita untuk melakukan kemurtadan umat islam di pulau jawa dalam waktu 20 tahun dan di nusantara dalam waktu 50 tahun).

Moh. E. Hasim dalam penafsiran ayat ini juga menyebutkan bahwa: "*Nurutkeun dawuhan gusti Allah nu kaunggel dina ayat 9 ieu, urang nu ngagem agama Islam dilarang milih jalma-jalma nu rek* Siti Chodijah, Rosihon Anwar, Ajid Thohir & Mulyana/ Eklusifitas Penafsiran Moh. E. Hasim Tentang Non-Muslim Dalam Kitab Tafsir Ayat Suci Lenyepaneun

*ngamurtadkeun jeung jalma-jalma nu ngabantu maranehna ku harta, tanaga, jeung pikiran, jadi pamimpin urang*"(Hasim, 1984) berdasarkan firman Allah Swt yang tertuang dalam ayat 9 ini, kita yang mengikuti agama Islam dilarang memilih orang-orang.

Golongan atau kelompok yang menginginkan umat Islam lemah atau dan para penganutnya murtad ialah orang-orang kafir, karena orang-orang kafir merupakan musuh yang nyata bagi umat Islam. Moh. E. Hasim menjelaskan selain melarang mereka menjadi pemimpin, kita dituntut juga untuk tidak memilih orang-orang yang membantu orang kafir tersebut untuk menjadi pemimpin baik dari segi harta tenaga dan pemikiran mereka. Selain dari itu dalam penafsirannya juga disebutkan umat Islam senantiasa jangan menyebarkan apapun yang berkaitan dengan kehidupan orang kafir tersebut baik di koran, majalah ataupun televisi. "Jalma-jalma nu geus jelas ngabantu kaom kafirin pikeun ngamurtadkeun umat Islam, sanajan katepena Islam ku urang teu menang dijadikeun jadi pemimpin." (Orang-orang yang dengan jelas membantu orang kafir untuk menyesatkan umat Islam, meskipun mereka mengaku sebagai orang Islam, oleh kita tidak diizinkan untuk dijadikan sebagai pemimpin). Selain dari pada Moh. E. Hasim menyebutkan orang-orang Islam yang membantu orang-orang kafir dilarang dijadikan sebagai pemimpin, meskipun KTP-nya Islam, karena hal tersebut sangat berpengaruh untuk kemajuan umat Islam.

Keterhubungan eksklusifitas Moh. E. Hasim terhadap Non Muslim dalam penafsirannya dapat dijelaskan sebagai hasil dari pandangan yang menggabungkan kekayaan budaya lokal dengan pemahaman atas teks al-Qur'an. Dalam konteks ini, Moh. E. Hasim sebagai orang Sunda Priangan mampu menafsirkan Al-Qur'an dengan mendalam, karena jiwa bahasa Sunda yang meresap dalam dirinya membuatnya mampu merasakan pesan-pesan agama dalam dimensi yang lebih dalam.. Dengan demikian, kajian ini tidak hanya menunjukkan keterhubungan antara bahasa dan budaya, tetapi juga menggambarkan bagaimana teks agama dapat berfungsi sebagai komentar atas situasi sosial yang dihadapi oleh masyarakat, termasuk non-Muslim. pendekatan tekstual yang merujuk kepada teks itu sendiri; dan kedua, pendekatan yang memilih orientasinya kepada konteks pembaca (penafsir), yang dikenal kemudian dengan pendekatan kontekstual (Gusman, 2013, hal. 274). elalui dua pendekatan tersebut, penafsiran Moh. E. Hasim tidak hanya menafsirkan makna teks secara tekstual, tetapi juga mengaitkannya dengan realitas sosial yang ada, menciptakan pemahaman yang lebih holistik tentang pesan-pesan agama dan bagaimana mereka relevan dengan kehidupan sehari-hari.

Penelitian ini berbeda dengan penelitian sebelumnya. Seperti Irfan Setia Permana, Ari Prayoga, dan Della Shelvira di Jurnal Pendidikan Islam meneliti moderasi Islam dalam tafsir Ayat Suci *Lenyepaneun* karya Moh. E. Hasim. Hasilnya menunjukkan bahwa Moh. E. Hasim memahami moderasi Islam sebagai keadilan, keseimbangan, dan toleransi dalam beragama. Penafsirannya mencakup moderasi dalam akidah, fiqh, akhlak, dan politik (Permana et al., 2021, hal. 58). Siti Mursida dalam Jurnal Studi Islam membahas interpretasi Moh. E. Hasim terhadap fenomena taklid dalam tafsir Ayat Suci *Lenyepaneun*. Moh. E. Hasim menentang praktik taklid yang umum terjadi di masyarakat, terutama di wilayah Sunda. Penafsirannya ditandai dengan penggunaan beragam peribahasa dan ungkapan karena latar belakang sastrawannya. Penolakannya terhadap taklid dipengaruhi oleh pendidikan dan pandangan modernisnya(Hanafi & Hitami, 2018, hal. 11–15).

Selain itu, penelitian yang dilakukan oleh Siti Mursida dengan judul "Interpretasi Moh. E. Hasim dalam Ayat Suci *Lenyepaneun* terhadap Fenomena Taklid" yang dipublikasikan dalam Jurnal Studi Islam. Dalam penelitian ini lebih menjelaskan pemikiran atau interpretasi Moh. E. Hasim terhadap fenomena taklid, yang mana dalam penafsirannya Moh. E. Hasim menentang dengan adanya taklid yang terjadi di masyarakat, terutama di tatar sunda. dan dalam penafsirannya pun sangat ciri khas dengan adanya berbagai peribahasa dan ungkapan.

Penelitian ini penting karena mengungkapkan paradoks dalam pemikiran Moh. E. Hasim, yang sebelumnya dianggap memiliki relasi moderasi beragama, namun juga menunjukkan adanya eksklusivitas dalam pemahaman terhadap non-Muslim. Dengan menyoroti kedua aspek ini, penelitian ini memberikan wawasan yang mendalam tentang kompleksitas pandangan agama Moh. E. Hasim dan implikasinya terhadap hubungan antarumat beragama. Pemahaman yang lebih

komprehensif tentang bagaimana Moh. E. Hasim mengintegrasikan nilai-nilai moderasi dan eksklusivitas dalam penafsirannya memungkinkan kita untuk mengevaluasi secara lebih kritis pengaruh pemikirannya dalam konteks sosial dan keagamaan di Nusantara. Penelitian ini juga berkontribusi dalam diskursus akademik mengenai dinamika interaksi antara komunitas Muslim dan non-Muslim, serta bagaimana tafsir keagamaan dapat mempengaruhi praktik dan hubungan antarumat beragama di masyarakat yang pluralistik.

## 2. Agama dan Kepercayaan Masyarakat Sunda

Berdasarkan data dan penelitian arkeologis, jejak awal kebudayaan Sunda yang bisa dilacak terkait dengan adanya masyarakat yang secara sosial telah menghuni tanah Sunda sejak masa prasejarah atau lama sebelum tarikh Masehi. Mereka mengalami tahap-tahap budaya masa berburu dan mengumpulkan makanan (*foodgathering*), masa bercocok tanam, masa megalitik, dan masa kemahiran teknik atau perundagian (Ekadjati, 2009, hal. 19–48). Beberapa situs purbakala yang ditemukan di tatar Sunda memberi bukti dan informasi bahwa lokasi-lokasi tersebut telah ditempati kelompok masyarakat yang memiliki sistem kepercayaan, organisasi sosial, sistem mata pencaharian, pola pemukiman, dan lain-lain sebagaimana layaknya kehidupan masyarakat manusia betapa pun sederhananya (A.Rosidi, 2000, hal. 618). Salah satu ciri kebudayaan Sunda pada masa prasejarah adalah kepercayaan dan hasrat pemujaan terhadap arwah nenek moyang dan kekuatan gaib lainnya. Mereka percaya akan adanya roh atau jiwa pada benda-benda, terutama yang terbuat dari batu berukuran besar (megalitis) di puncak-puncak bukit (Ekadjati, 2009, hal. 78). Inilah yang disebut sebagai kepercayaan animisme. Dalam konsep kepercayaan animisme, semua yang bergerak dianggap hidup dan mempunyai kekuatan gaib atau memiliki roh, baik yang berwatak buruk maupun baik. Kekuatan gaib bisa mendatangkan kebaikan atau keburukan tergantung perlakuan manusia terhadapnya melalui upacara ritual tertentu. Di samping animisme, ciri kebudayaan Sunda pada masa pra-sejarah adalah kepercayaan tentang kekuatan yang menentukan kelangsungan kehidupan seluruhnya. Kepercayaan inilah yang disebut kepercayaan dinamisme. Kepercayaan tersebut dengan berbagai ritual adat-istiadat itu menjadi pedoman dalam menjalani hidup sekaligus menjadi kontrol sosial bagi anggota masyarakat (Ekadjati, 2009, hal. 172).

Dalam sistem kepercayaan dan kehidupan keagamaan pada zaman Kerajaan Sunda seperti tercantum dalam beberapa naskah, setidaknya memiliki tiga ciri penting: 1) adanya kebebasan beragama sehingga orang bisa bebas memilih agama atau sekte agama menurut keyakinannya masing-masing; 2) terjadinya sinkretisme atau perpaduan dalam ajaran agama; 3) proses kedua hal tersebut berlangsung secara damai dan alamiah sehingga tidak pernah terjadi konflik di antara penganut agama (Ekadjati, 2009, hal. 172). Beberapa ajarannya (seperti konsep hyang) bahkan memiliki keidentikkan dengan kepercayaan dan kehidupan keagamaan orang Kanékés di Banten Selatan sekarang. Ajaran tersebut dalam naskah *Carita Parahiyangan* disebut dengan agama Jatisunda. Identik dengan keyakinan orang Kanékés yang menamakannya dengan agama Sunda Wiwitan. Berbeda dengan orang Sunda lainnya, orang Kanékés relatif tidak banyak mendapatkan pengaruh atau mungkin cenderung menolak (secara halus) Islam, bahkan pengaruh Hindu sekalipun tidak sepenuhnya mengganti agama yang dianutnya itu (Ekajati, 1984, hal. 24). Robert Wessing menyebutkan "*The Indian belief system did not totally displace the indigenous beliefs, even at the court centers*" (sistem kepercayaan India tidak sepenuhnya menggantikan kepercayaan lokal, bahkan di pusat istana kerajaan) (Wessing, 1974).

Namun, pandangan tersebut kiranya sudah mengalami pergeseran, karena seiring perkembangan waktu, penyebaran Islam ke tatar Sunda kemudian membentuk kebudayaan Sunda ke arah yang Islami. Bila dahulu, Kerajaan Sunda zaman Prabu Siliwangi yang pra-Islam itu dianggap tipe ideal dan menjadi identitas manusia Sunda baheula, maka manusia Sunda ayeuna menganggap Islam Sunda sebagai identitas yang tak terpisahkan. Corak manusia Sunda yang secara dominan diwarnai oleh Islam itu, misalnya dapat dilihat pada puisi guguritan Haji Hasan Mustapa

(1852-1930). Dalam salah satu baitnya tergambar proses perubahan keyakinan masyarakat Sunda yang mendasar, yakni dari kepercayaan nenek moyang (Hindu) ke keyakinan Islam.

Dengan demikian, bagi mayoritas orang Sunda sekarang, ajaran dan kepercayaan Islam sudah menjadi pedoman hidup (*ajén-inajén*). Sedang Sunda dan kesundaan dianggap sebagai ciri etnis dan budaya saja. Identitas keislaman dan kesundaan ini kemudian menyatu ke dalam diri orang Sunda. Maka bisa dipahami bila muncul ungkapan Aneh lamun aya urang Sunda lain Islam atau Islam heula saméméh Sunda, bahkan yang lebih ekstrim Islam téh Sunda, Sunda téh Islam (Dadang Kahmad, 2006). Di kalangan sejarawan seperti Arnold, diyakini bahwa salah satu sebab mudahnya dakwah Islam masuk dan diterima di Asia Tenggara termasuk Nusantara dan tatar Sunda adalah penyebarannya yang dilakukan secara damai (Thomas W. Arnold, 1981, hal. 352). Terlebih Islam yang dibawa melalui India itu telah berasimilasi dengan unsur lokal sehingga memudahkan penyebarannya di Nusantara yang memang sudah lama mengenal ajaran Hindu-Buddha (A. Mukti Ali, 1971, hal. 5-6).

Setelah agama Islam diterima oleh banyak orang di tatar Sunda, guna memperlihatkan keberadaannya dan memperkuat kedudukannya, disusunlah sistem sosial dan politik di kalangan masyarakat Sunda Muslim. Tingkat tertinggi dari sistem tersebut adalah lahirnya negara berdasarkan konsep Islam dengan sebutan kesultanan (Arab: sultanah) dan sultan sebagai kepala negaranya. Dalam hal ini, lahir dua negara yang masing-masing berdiri sendiri, meskipun berasal dari satu sumber kekuatan, yaitu Kesultanan Cirebon di bagian timur dan Kesultanan Banten di bagian barat tatar Sunda dengan batas wilayah alamiahnya sekitar sungai Citarum (H.Lubis, 2011, hal. 203-239).

Sepanjang sejarahnya ternyata masyarakat Sunda selamanya merupakan masyarakat terbuka yang mudah sekali menerima pengaruh dari luar, tetapi juga kemudian menyerap pengaruh itu sedemikian rupa menjadi miliknya sendiri (Ekajati, 1984, hal. 133) Keterbukaan kebudayaan Sunda membuat gambaran realitas Sunda menjadi tidak monolitik. Sejak masa Kerajaan Tarumanagara, Kerajaan Sunda, Kesultanan Islam dan Mataram, kolonialisme Barat, hingga saat ini, manifestasi agama dan budaya orang Sunda cenderung majemuk dan kompleks di tengah arus kebudayaan yang terus berubah (diakronis). Budaya Sunda zaman Tarumanagara dan Kerajaan Sunda (Galuh-Pajajaran) pernah mengalami masa di mana dominasi warna Hindu, Buddha dan animisme begitu kuat. Namun setidaknya sejak abad ke-16, pengaruh budaya Islam cenderung membentuk konstruksi budaya Sunda dan terus menguat seiring dengan deras arus besar-besaran Islamisasi hingga sekarang. Hanya Kristiani yang diakui sangat kesulitan menyebarkan misi penginjilan di tatar Sunda sejak 1850-an (Aritonang & Steenbrink, 2008, hal. 651-652).

Dengan demikian, kepercayaan orang Sunda terbentuk dari dinamika pluralitas manifestasi keberagaman sebagai kreasi dan ekspresi orang yang mengaku dirinya dan diakui oleh orang lain sebagai orang Sunda. Semua berhak untuk menyebut ekspresi keagamaannya merupakan bagian dari budaya Sunda itu sepanjang lahir dari orang Sunda. Budaya santri di pedesaan maupun perkotaan yang kini dominan, bukanlah satu-satunya manifestasi kebudayaan Sunda. Agama minoritas seperti kepercayaan orang Kanékés, Agama Djawa Sunda atau Sunda Wiwitan di Cigugur Kuningan, Katolik di Cideres, Aliran Kebatinan Perjalanan di Ciparay, Kepercayaan komunitas adat kampung Kuta di Ciamis, kepercayaan orang Kasepuhan di lereng gunung Halimun di Sukabumi dan berbagai agama dan kepercayaan yang dianut orang Sunda memiliki hak yang sama atas budaya Sunda dan kesundaan. Sunda kiranya tidak bisa dilokalisasi hanya pada satu periode masa atau komunitas keagamaan tertentu.

### 3. Relasi antar Agama dan Kepercayaan di Jawa Barat

Tatar Sunda atau sekarang dikenal dengan nama Jawa Barat adalah provinsi dengan jumlah penduduk Muslim terbesar di Indonesia. Daerah ini mayoritas dihuni oleh orang Sunda, etnis kedua terbesar setelah Jawa, atau sekitar 15 % dari total penduduk Indonesia. Bagi orang Sunda sekarang, mudah mengidentifikasi keislamannya ketika ada identitas kesundaan pada diri mereka. Karenanya, para sarjana menyebut masyarakat Jawa Barat lebih jelas keislamannya dibanding daerah lainnya di

Jawa. Corak keislamannya boleh dikata lebih jernih dan kosmopolit dibanding daerah lain di pulau Jawa. Orang Sunda sering mengumpamakan kedekatan Islam dan Sunda itu dengan ungkapan '*sigagula jeung peueutna*' (seperti gula dan manisnya). Bahkan dengan semangat, ada yang mengatakan bahwa Sunda adalah Islam. Sebuah pernyataan yang cenderung menghapus keragaman secara radikal terkait dengan penguatan arus identitas lokal. Sunda-Islam menunjukkan ekspresi orang Sunda untuk menunjukkan ikatan kuat praktik agama dan budaya di mana mereka mengidentifikasi identitas etniknya dengan identitas agama (Lahpan & Yanti, 2015).

Namun, dinamika keagamaan masyarakat Jawa Barat sebenarnya tidaklah monolitik. Sejak masa Tarumanagara, Kerajaan Sunda Galuh-Pakuan, Kesultanan Islam dan Mataram, hingga kolonialisme Eropa dan era kemerdekaan Indonesia, manifestasi agama dan budaya orang Sunda cenderung majemuk. Keagamaan orang Sunda pada periode Kerajaan Sunda sebagaimana diceritakan dalam naskah kuna abad ke-16 pernah mengalami masa di mana dominasi agama Hindu, Buddha dan kepercayaan lokal sangat kuat sebelum kemudian bercampur dengan Islam. Wessing menyebut sistem kepercayaan ini seperti kue lapis yang masing-masing mempengaruhi lapisan lainnya (Wessing, 1974). Sejak abad ke-16, pengaruh Islam mulai membentuk konstruksi keagamaan orang Sunda dan terus menguat seiring dengan derasnya arus Islamisasi hingga sekarang.

Di Jawa Barat, terdapat ragam bentuk pemahaman Islam. Tidak hanya dikembangkan oleh ulama tarekat dan pesantren khususnya lingkungan organisasi Nahdlatul Ulama (NU) yang cenderung tidak menjaga jarak dengan adat dalam menyundakan Islam, tetapi juga dibentuk oleh ormas puritan seperti Persis (Persatuan Islam) dan juga beragam kelompok Islam lainnya yang berasal dari luar Jawa Barat, seperti Muhammadiyah, Ahmadiyah, Syiah, LDII, Jamaah Tabligh, Salafi dan pernah juga menjadi tempat bagi beberapa ormas radikal. Sejumlah pelaku pemboman di berbagai daerah di Indonesia juga melibatkan sejumlah orang Sunda. Ini seperti mengulang akar kekerasan yang pernah dimobilisasi gerakan DI/TII di periode akhir masa kolonial (Formichi, 2012). Belakangan, survey Setara Institut dan Wahid Institut tahun 2014-2016 berturut-turut juga menunjukkan Jawa Barat sebagai daerah paling intoleran di Indonesia (Setara Institute, 2016, hal. 2; The Wahid Institute, 2015, hal. 32). Indikatornya terlihat dari banyaknya jumlah kasus intoleransi di provinsi ini. Misalnya, kasus intoleransi yang melibatkan umat beragama lain (Islam-Kristen) seperti kasus pendirian rumah ibadah (gereja) dan ada juga berkaitan dengan internal umat beragama (seperti penganut ajaran sempalan, Ahmadiyah, Syiah, kasus sengketa tanah wakaf, kegiatan keagamaan yang dianggap sesat dan lainnya).

Namun meski demikian, di tengah arus ragam gerakan Islamisasi itu, beberapa kepercayaan dan aliran kebatinan lokal, seperti Sunda Wiwitan di Kanekes dan Cigugur, Aliran Kebatinan Perjalanan di Ciparay, Bumi Segandu di Indramayu dan penghayat kepercayaan lainnya tetap tinggal di sini dan tidak tergantikan. Hanya Kristiani yang diakui di masa awal cenderung merasakan kesulitan menyebarkan misi penginjilan di tatar Sunda sejak 1850-an, meski seiring waktu kini semakin mendapat perhatian (Aritonang & Steenbrink, 2008, hal. 147). Dalam latar alam dan budaya yang indah, Jawa Barat memiliki beragam keyakinan dan praktik keagamaan. Keindahan alamnya yang dilukiskan oleh M.A.W. Brouwer, seorang rohaniawan Katolik, terjadi waktu Tuhan tersenyum menjadikannya sebagai rumah bagi mayoritas etnis Sunda, bersebelahan dengan Jawa dan Betawi (Brouwer, 2003).

Kebanyakan penduduknya merupakan Muslim, meski juga dihuni oleh Batak Kristen, etnik Tionghoa dan juga kelompok minoritas seperti Ahmadiyah, Syiah dan pemeluk kepercayaan lokal. Ragam keagamaan ini menjamin pluralitas yang luar biasa di antara masyarakat Jawa Barat yang menjadi karakteristik pentingnya sejak abad ke-18. Namun, meskipun membanjirnya kehadiran Islam di Jawa Barat, tidak berarti bahwa agama-agama dunia lainnya seperti Kristiani, Buddha dan Konghucu tidak pula mengambil tempat dalam masyarakat Sunda. Sejak pertengahan kedua abad ke-19, beberapa orang Sunda non-Muslim memilih Kristiani karena beragam alasan ekonomi, sosial dan keagamaan. Tentu saja, dampak kehadiran kekuasaan kolonial tidak bisa dinafikan dalam proses ini. Konversi beberapa orang Sunda ke dalam Kristiani merupakan hasil dari upaya melelahkan para misionaris Kristiani untuk mempromosikan agamanya. Misi Kristiani dan lembaganya memainkan

peran penting dalam konversi Sunda Muslim sejak pertengahan kedua abad ke-19. Konversi pada tahun-tahun awal

Adanya misionaris di Jawa Barat sangat ditentukan oleh kepentingan sosial-politik dan ekonomi terkait dengan kepentingan hubungan dengan Belanda. Kebanyakan mereka adalah orang yang memeluk Kristiani untuk menjaga prospek masa depan kehidupannya. Selain motif sosio-ekonomi, konversi juga sangat tergantung pada kemampuan para misionaris untuk mempromosikan penyesuaian praktik Kristiani ke dalam budaya dan identitas lokal dalam mempromosikan identitas Kristiani Sunda untuk memperhalus hubungan antara misionaris Belanda dengan para penganutnya. Para misionaris lokal terlatih umumnya dididik untuk memenuhi kebutuhan itu (Al-Chaidar, 1999, hal. 61).

Meski para misionaris gagal untuk mengkonversi masyarakat dalam skala luas, tetapi seiring waktu ketertarikan terhadap Kristiani semakin meningkat dan terus berlanjut dari pertengahan 1960an hingga sekarang. Walaupun Muslim Sunda mencela orang Sunda yang masuk Kristiani, penentangannya terhadap Kristenisasi tampak tidak terlalu kuat dan karenanya tidak menyebabkan polarisasi sentimen agama yang tegas atau menciptakan konflik identitas antara orang yang berbeda agama. Beberapa dekade belakangan, Kristenisasi di daerah perkotaan di Jawa Barat memiliki konsekuensi berbeda setelah masyarakat berubah terkait dengan pembangunan ekonomi. Sementara itu, meski terdapat perlawanan tertentu dari sebagian penganut kepercayaan lokal terhadap arus Islamisasi, tetapi mereka juga gagal untuk melakukan polarisasi masyarakat Sunda dalam budaya dan agama. Selama tahun 1920an-1960an misalnya, oposisi terhadap Islam muncul dari pengikut aliran kebatinan yang menganut praktik mistik-lokal yang menyokong sebuah kepercayaan terhadap sistem nilai asli dan kekuatan-kekuatan supernatural dibanding yang dianut oleh agama-agama dunia. Pemimpin dan pengikut aliran kebatinan berupaya menegakkan keunggulan nilai-nilai lokal warisan leluhur (tali paranti karuhun) berhadapan dengan yang dipromosikan agama-agama dunia, khususnya Islam. Mereka melihat Islam sebagai sebuah ancaman terhadap keunggulan, legitimasi dan warisan leluhur mereka. Mereka memegang gagasan mistik-lokal yang melekat di sekitar gagasan identitas orang Sunda yang otentik dan sesuai dengan gerakan nasionalis yang menegakkan kedaulatan bagi Indonesia sebagai sebuah negara merdeka. Islam, terutama dalam wajah modernis, ditantang karena upayanya yang terus-menerus mendapatkan supremasi kultural yang mereka anggap mengancam keotentikan identitas Sunda

Keberagaman masyarakat Jawa Barat terbentuk dari dinamika pluralitas manifestasi keberagaman sebagai kreasi dan ekspresi orang yang mengaku dirinya dan diakui oleh orang lain sebagai orang Sunda. Islam dan agama lainnya di Jawa Barat menggambarkan bagaimana pengikutnya menciptakan sebuah dinamika masyarakat yang majemuk. Ia menunjukkan betapa pentingnya Islam sebagai sebuah keyakinan, seperangkat praktik dan identitas bagi mayoritas orang Sunda sejak abad ke-19. Tetapi, hal itu tidak berarti menghentikan sebagian dari mereka untuk tetap mempraktikkan adat Sunda berupa praktik mistik dan kepercayaan terhadap kekuatan spiritual. Identitas keagamaan orang Sunda terletak pada keintiman dan relasi dialektis antara Islam dan adat sehingga memungkinkan pula Islam dapat hidup berdampingan dengan minoritas Kristen, Konghucu serta agama dan kepercayaan lainnya.

Sehingga relasi antar agama di Jawa Barat belum menunjukkan harmonisasi khususnya Islam dengan agama-agama lainnya. Hal ini dapat digambarkan dalam tabel di bawah ini:

Aspek	Deskripsi
<b>Sejarah dan Pengaruh Hindu-Buddha</b>	Sebelum kedatangan Islam, Jawa Barat dipengaruhi oleh agama Hindu dan Buddha yang terlihat pada situs-situs arkeologi seperti Candi Cangkuang
<b>Islamisasi dan Adaptasi Lokal</b>	Islam masuk pada abad ke-13 dan berkembang menjadi agama mayoritas, dengan adaptasi terhadap tradisi lokal
<b>Pluralisme dan Koeksistensi</b>	Meskipun Islam dominan, terdapat berbagai agama lain seperti Kristen, Katolik, Konghucu, dan kepercayaan lokal yang hidup

	berdampingan secara damai.
<b>Peran Adat Sunda</b>	Adat Sunda yang kaya nilai kebersamaan dan saling menghormati membantu menciptakan harmoni antar agama melalui upacara adat dan ritual tradisional.
<b>Dialog Antaragama</b>	Forum dialog antaragama sering diadakan untuk memperkuat relasi dan mengatasi potensi konflik, didukung oleh pemerintah dan organisasi keagamaan
<b>Tantangan Modern</b>	Tantangan seperti intoleransi dan konflik terkadang muncul, namun upaya untuk menjaga kerukunan terus dilakukan melalui pendidikan dan kerja sama komunitas.

Tabel 1 Asepek Harmonisasi Islam &amp; Budaya lain

Dari Tabel tersebut menunjukkan relasi antar agama dan kepercayaan di Jawa Barat adalah hasil dari sejarah panjang interaksi dan adaptasi antara berbagai keyakinan yang ada. Sebelum kedatangan Islam, Jawa Barat dipengaruhi oleh agama Hindu dan Buddha, yang terlihat pada situs-situs arkeologi seperti Candi Cangkuang. Islam mulai masuk pada abad ke-13 dan berkembang menjadi agama mayoritas, dengan proses adaptasi budaya lokal," di mana Islam dipadukan dengan adat dan tradisi lokal. Meskipun Islam menjadi agama dominan, Jawa Barat tetap menjadi rumah bagi berbagai agama lain seperti Kristen, Katolik, Konghucu, dan kepercayaan lokal, yang hidup berdampingan secara damai dalam masyarakat yang majemuk. Namun, tantangan seperti intoleransi dan konflik terkadang muncul, meskipun upaya untuk menjaga kerukunan terus dilakukan melalui pendidikan, dialog, dan kerja sama komunitas. Relasi antar agama di Jawa Barat mencerminkan dinamika sejarah, adaptasi budaya, dan usaha bersama untuk menciptakan masyarakat yang harmonis dan toleran.

#### 4. Penafsiran Moh. E. Hasim tentang Non-Muslim dalam Ayat Suci Lenyepaneun

##### *Definisi non Muslim*

Non-Muslim adalah istilah yang mengacu kepada individu atau kelompok yang tidak memeluk atau tidak mengikuti ajaran Islam sebagai agama atau kepercayaan. Ini mencakup orang-orang dari berbagai agama lain, serta mereka yang mungkin tidak memiliki keyakinan agama tertentu. Dalam bahasa Arab, istilah "non-Muslim" dapat dinyatakan sebagai "غير مسلم" (*ghair muslim*). "غير" (*ghair*) berarti "non" atau "bukan", sedangkan "مسلم" (*muslim*) berarti "Muslim". Jadi, "غير مسلم" (*ghair muslim*) secara harfiah berarti "bukan Muslim". Istilah ini digunakan dalam konteks yang sama seperti dalam bahasa Inggris, untuk merujuk kepada individu atau kelompok yang tidak mengidentifikasi diri sebagai Muslim. Ini dapat mencakup orang-orang dari berbagai agama lain seperti Kristen, Hindu, Buddha, Yahudi, dan lainnya, serta mereka yang mungkin tidak memiliki keyakinan agama tertentu (seperti agnostik atau ateis). Dengan demikian, non-Muslim adalah istilah yang digunakan secara luas untuk merujuk kepada semua orang yang bukan Muslim, tidak memandang agama atau keyakinan tertentu yang mereka anut (Wibisono et al., 2022).

Dalam al-Qur'an orang yang dikatakan non-muslim dapat digolongkan menjadi dua kelompok, yaitu a) Orang-orang di luar Islam yang dihubungkan dengan agama tertentu, yaitu: *al-Yahūd*, *al-Nasārā*, *al-Sābi'ūn*, *al-Majūs*, *Ahl al-kitāb*, *al-ladzīna ūtū al-kitāb*. b) orang-orang di luar Islam yang tidak secara langsung dihubungkan dengan agama tertentu. Mereka adalah *al-Kāfirūn* dan *al-Musyrikīn*; Selain itu, penyebutan agama-agama di luar Islam itu merujuk pula pada dua jenis: a) jenis orang-orang di luar Islam, sebagaimana terlihat dalam contoh di atas; dan b) jenis perbuatan yang dilakukan di luar Islam, yaitu lafaz —*al-ladzīna asyrukū*—, —orang-orang yang syirk (menyekutukan Allah), —*alladzīna kafaru*, —orang-orang yang kufur, dan —*alladzīna hādū*, —orang-orang yang menjadi Yahudi (Yusuf Rahman, n.d., hal. 103).

Dengan demikian, dalam al-Qur'an, penggolongan orang non-Muslim meliputi dua kelompok utama, yaitu yang terkait dengan agama tertentu dan yang tidak, serta merujuk pada jenis orang dan

perbuatan di luar Islam. Hal ini menegaskan pentingnya pemahaman yang komprehensif terhadap konsep-konsep tersebut dalam konteks ayat-ayat al-Qur'an.

#### *Penafsiran Moh E.Hasim atas ayat-ayat Non Muslim*

##### *Penafsiran al-Mushrikūn*

Istilah musyrik bisa diartikan ke dalam berbagai macam makna, di antaranya adalah pendapat al-Imam Ahmad Ibn Hanbal yang mengatakan bahwa arti musyrik dalam konteks masyarakat Arab adalah mereka yang menyembah patung. Orang yang menyembah Allah Swt dan tidak menyekutukan-Nya, apapun latar belakang agamanya, tidak bisa dikategorikan sebagai musyrik, karena perilaku syirk tidak lebih bersifat pribadi yang menyangkut keyakinan dan tidak bisa diidentifikasi secara objektif. Artinya, kemusyrikan seseorang tidak terkait dengan agama yang diakuinya, bisa saja secara formal seseorang mengaku sebagai seorang Muslim tapi di dalam hatinya masih menyimpan rasa ingkar dan syirk kepada Allah, maka golongan Muslim tersebut bisa dikategorikan ke dalam orang-orang yang musyrik. Dalam Al-Qur'an, kata syirk salah satunya terdapat pada surah *Luqmān* ayat 13 (*la tushrik billah inna al-shirk lazulm 'azhim*, janganlah menyekutukan Allah, karena syirk itu kezaliman yang besar).

Dalam hal ini, Muḥammad Ḥusayn al-Ṭabaṭaba'ī mengartikan syirk dengan menyekutukan Allah. Besarnya ganjaran seseorang diakibatkan besarnya amalannya, dan besarnya maksiat disebabkan besarnya kejahatan (maksiat) yang dilakukan oleh seseorang. Dan sebesar-besarnya maksiat kepada Allah adalah menyekutukan Allah. Hal ini senada dengan apa yang dikatakan oleh Wahbah al-Zuhayli, ia mengatakan bahwa makna syirk dalam ayat ini adalah menyekutukan Allah. Konsep syirk dalam agama Islam secara dogmatis telah menimbulkan permasalahan tersendiri dalam hubungan umat beragama. Orang-orang Muslim bisa dengan mudah mengklaim orang-orang yang bermasalah dengan monotheisme (tauhid) dengan sebutan syirk. Klaim tersebut berlaku tidak hanya bagi non-Muslim, tetapi juga berlaku juga bagi kalangan Muslim itu sendiri.

Adapun Moh. E. Hasim Menafsirkan tentang orang Musyrik dapat dilihat pada surah *al-Nisa*[3]:36 yang menunjukkan siapa menyekutukan Allah. Sebagaimana ia jelaskan bahwa syirik memiliki banyak macam, ada yang jelas dan mudah terlihat seperti menyembah dan meminta-minta kepada berhala atau siluman penghuni hutan, sungai, pohon beringin, kuburan yang dikeramatkan, dan benda pusaka. Meskipun seseorang rajin salat dan puasa, jika ia sering datang kepada penghuni gunung dan memuja dewa yang menguasai lautan, maka ia termasuk golongan musyrikin. Akan tetapi, banyak perbuatan syirik yang tidak terlihat dan sekilas tampak seperti tidak menyimpang dari akidah murni. Orang yang melakukannya seringkali merasa nyaman karena tidak merasa berdosa. Salah satu contohnya adalah praktik taqarub kepada Yang Maha Agung. Ada guru thariqat yang mengajarkan murid-muridnya untuk membayangkan wajah sang guru saat melaksanakan zikrullah hingga wajah tersebut menyatu dengan sang murid. Menurutnya, jika tidak dilakukan dengan cara tersebut, zikir tidak akan dikabulkan (Hasim, 1984).

##### *Penafsiran al-Kafirun*

Istilah kafir dalam penafsiran Al-Qur'an dapat menunjukkan lawan dari kata *syukr*. Yang dimaksud dengan kafir tidak hanya sekedar tidak beriman kepada Allah, melainkan juga tidak mensyukuri nikmat Allah. Mereka yang berbuat zalim pun masuk dalam kategori *kufir*, karena kezaliman adalah perbuatan yang dilarang, dan bahkan dalam ayat lain disamakan dengan kemusyrikan. Hal ini senada dengan apa yang diutarakan oleh Shaykh Abd al-Rahman al-Sa'di yang tidak membatasi makna *kufir*. Ia mengatakan bahwa makna *kufir* sangat luas, mencakup juga orang-orang yang berbuat aniaya, fasik, syirk serta perbuatan yang melampaui batas. Sedangkan menurut asal kata dan fungsinya yang paling awal, Ibn Manẓūr mengatakan bahwa *kufir* berarti juga menyembunyikan atau merahasiakan. Kemudian seiring berjalannya waktu makna tersebut diperluas menjadi menyembunyikan sesuatu dengan maksud untuk membinasakan. Kemudian

setelah Islam datang, makna tersebut berubah menjadi pengingkaran. Sedangkan kata kafir berarti seseorang yang telah mendapatkan nikmat dari Tuhan tetapi tidak mensyukuri nikmat-Nya dan malah menunjukkan sikap pemberontakan terhadap Tuhan. Struktur semantik dari term kufr bukan berarti orang yang tidak beriman, melainkan orang yang tidak berterima kasih atau bersyukur (Wahid, 2020).

Adapun Moh. E. Hasim membagi menjadi tujuh jenis orang-orang kafir sebagaimana penafsirannya:

“1) كافر انكار *nya eta kaom atheis nu samasakali teu percayaeun ka Allah*, 2) كافر الجحود *nu percaya ka Allah tapi wangkelang embung ngagugu kana dawuhan Mantenna, contona Iblis*, 3) كافر اهل الكتاب *golongan kafir kitabi; 1. Kafir kana Injil jeung Al-Qur'an, sarta kafir ka Nabi Isa jeung ka Nabi Muhammad; 2. Kafir kana Al-Qur'an jeung ka Nabi Muhmmad*, 4) كافر النفاق *golongan kafir zindiq atawa kaom munafiqin*, 5) كافر لشرک *kaom musyrikin, sok nyembah ka Allah tapi bari nyembah ka berhala*, 6). كافر النعم *jalma-jalma nu tara mulang tarima kana ni'mat Allah*, 7). كافر الردة *jalma-jalma nu pindah tina agama Islam kana agama sejen, atawa jalma-jalma murtad.*” (Hasim, 1984, jilid.1, hal. 28-29)

“1) كافر انكار *yaitu kaum atheis yang sama sekali tidak beriman kepada Allah*, 2) كافر الجحود *beriman kepada Allah tapi durhaka tidak mau menuruti perintah Firman Allah, contohnya Iblis*, 3) كافر اهل الكتاب *golongan kafir kitabi; 1. Kafir terhadap Injil dan Al-Qur'an, serta kafir kepada Nabi Isa dan kepada Nabi Muhammad; 2. Kafir terhadap Al-Qur'an dan kepada Nabi Muhmmad.*, 4) كافر النفاق *golongan kafir zindiq atau kaum munafiqin*, 5) كافر لشرک *kaum musyrikin, menyembah kepada Allah tapi sekaligus nyembah kepada berhala*, 6). كافر النعم *orang-orang yang tidak bersyukur atas ni'mat Allah*, 7). كافر الردة *orang-orang yang berpindah agama dari Islam ke agama lain, atau orang-orang murtad.*”

#### Penafsiran *ahl Kitāb*

Ada empat penganut agama yang selain orang-orang mukmin yang secara eksplisit disebut dalam Al-Qur'an. Keempat term ini juga menjadi kata kunci untuk mengungkap penafsiran tentang non-Muslim dalam penelitian ini. Keempatnya adalah 1) Yahudi dan 2) Nasrani yang dikategorikan sebagai *Ahl al-Kitāb*; 3) Majusi dan 4) Shabi'un yang masih diperselisihkan termasuk *Ahl al-Kitāb* atau bukan. Kata *ahl al-kitāb* disebut beberapa kali dalam Al-Qur'an. Ketika disebut kata *kitab* disandarkan dengan kata *ahl* maka yang dimaksud adalah Kitab Taurat dan Kitab Injil. Dengan demikian yang dimaksud dengan *ahl al-kitāb* adalah orang-orang Yahudi dan Nasrani. Demikian pula ketika kata *kitāb* disandarkan kepada kata *ūtū* seperti kata *ūtū al-kitāb*. Terdapat tema beragam mengenai *Ahl al-Kitāb* sebagaimana disebutkan dalam Al-Qur'an, demikian pula mengenai komunitas Yahudi dan Nasrani. Beberapa tema terkait dengan *Ahl al-Kitāb*, atau pengikut Yahudi dan Nasrani.

Moh. E. Hasim dalam tafsir *Lenyepaneun* menyebut bahwa Ahli Kitab hanya Yahudi dan Nasrani, tidak termasuk Majusi. Ketika menafsirkan Qs. *Āli 'Imrān* ayat 199, Hasim menjelaskan:

“*Maranehna teh lain jalma-jalma nu pinter kabalinger nepi ka nekad nukeurkeun kani'matan aherat kana kani'matan dunya Para Ahli Kitab nu bener-bener ta'at ka Allah, urang Yahudi nu ngamalkeun Tauret dina kurun Nabi Musa, urang Nasrani nu ngamalkeun Injil dina kurun Nabi Isa, jeung nu langsung arasup Islam sanggeus datang kurun Nabi Muhammad, tah eta teh jalma- jalma nu dimulyakeun ku Allah, ginuluran ganjaran jadi ahli Sawarga.*” (Hasim, 1984).

Dalam penafsiran di atas, Moh. E. Hasim hanya menjelaskan tentang Yahudi dan Nasrani sebagai umat yang dimaksud dengan Ahli Kitab. Ia menyebutkan adanya Ahli Kitab yang benar-benar taat pada Allah, yaitu orang Yahudi yang mengamalkan Taurat pada masa Nabi Musa dan orang Nasrani yang mengamalkan Injil pada masa Nabi Isa, serta Ahli Kitab yang masuk Islam setelah datang zaman Nabi Muhammad. Karenanya, Hasim tidak memasukkan kaum Majusi dan Shabiun ke dalam golongan Ahli Kitab. Pendapat Moh. E. Hasim ini kiranya mengikuti pendapat ulama sebelumnya yang hanya memasukkan Yahudi dan Nasrani sebagai Ahli Kitab. Misalnya, al-Qurthubi, Syathā al-Dimyāthi, Zakaria al-Anshāri, dan al-Shahrastāni. Menurut Shahrastāni, *Siti Chodijah, Rosihon Anwar, Ajid Thohir & Mulyana/ Ekusifitas Penafsiran Moh. E. Hasim Tentang Non-Muslim Dalam Kitab Tasfir Ayat Suci Lenyepaneun*

penganut agama Yahudi dan Nasrani yang jelas memiliki kitab suci disebut sebagai ahl al-kitāb. Sementara terhadap orang yang tak bersandar kepada kitab suci, mungkin karena kitabnya sudah punah, al-Syahrastani menyebutnya '*man lahu shubhat al-kitāb*', seperti orang Majusi dan *Mānawiyah*. Al-Shafi'i memberi batasan ketat, *ahl al-kitāb* adalah sebutan yang merujuk hanya kepada para penganut agama Yahudi dan Nasrani yang berasal dari Bangsa Israel saja. Sebaliknya, penganut agama Yahudi dan Nasrani di luar bangsa Israel tidak termasuk dalam *ahl al-kitāb*. Alasan yang diberikan al-Shafi'i, karena Nabi Musa dan Nabi Isa hanya diutus untuk Bangsa Israel, dan bukan untuk bangsa lain. Pendapat al-Qasimi lebih luas dari konsep yang diberikan al-Shafi'i, meskipun ia tetap memberikan pengertian bahwa *ahl al-kitāb* adalah penganut agama Yahudi dan Nasrani. Menurut al-Qasimi, baik berasal dari etnis Israel maupun tidak, penganut agama Yahudi dan Nasrani merupakan dua komunitas agama yang dapat disebut sebagai *ahl al-kitāb* sebab mereka itu sama-sama menerima dakwah dari Nabi Musa dan Nabi Isa (Abd. Moqsih, 2007, hal. 214–215).

Moh. E. Hasim kemudian menjelaskan bahwa di antara Ahli Kitab seperti kaum Yahudi dan Nasrani itu ada pula mereka yang kemudian beriman pada Nabi Muhammad. Ini menunjukkan bahwa tidak semua golongan Ahli Kitab itu kafir dan musyrik, tetapi ada pula yang bersih hatinya dan menjalankan perintah kitab sucinya yang masih murni, meski kemudian mereka akhirnya masuk Islam, seperti Abdullah bin Salam, Tsa'labah bin Sa'yah, Usaid bin Sa'yah, As'ad bin Abd. Mereka ini Ahli Kitab yang saleh, bangun malam dan membaca kitab. Hasim menjelaskan hal ini ketika menafsirkan Qs. *Āli 'Imrān* ayat 110-115:

*Tah ieu pisan pangna iman disebutkeun puseurna dinamika jeung stabilitas. Urang Yahudi dina kurun Nabi Musa, jeung urang Nasrani dina kurun Nabi Isa, nu ariman tur ngamalkeun amal soleh, maranehna kaasup ka golongan ummat nu panghadena. Geura ilikan deui surat al-Baqarah ayat 62 juz 1. Sanggeus Allah Swt ngutus Rasul nu panutup nya eta Nabi Muhammad ti antara Ahli Kitab teh aya nu langsung asup Islam tur benerbener ta''at ka Allah jeung Rasul-Na. Jadi, urang Yahudi jeung Nasrani nu ariman mah ulah dihurun suluhkeun dikompet daunkeun jeung nu fasek. Ummat Islam dina jaman Rasulullah the kapan kabeh ge asalna mah ti golongan kufrusy-syirk jeung kufrul-ahlul kitab. (Hasim, 1984).*

Karenanya, meski Qs. *Āli 'Imrān* ayat 110-115 menunjukkan adanya Ahli Kitab yang murni akidahnya dan saleh, tetapi bagi Hasim, yang dimaksud adalah Ahli Kitab yang masuk Islam, seperti Abdullah bin Salam, bukan Ahli Kitab di luar itu yang dianggapnya kufur musyrik. Tentang kaharusan masuk Islamnya kaum Ahli Kitab yang dimaksud Hasim di atas, dijelaskan juga olehnya ketika menafsirkan Qs. *Al-Qaşaş*[28]: 52:

*Jalma-Jalma nu ka maranehna kami geus ngadatangeun al-kitab samemeh Al-Qur''an, maranehna ariman kana Al-Qur'an Dhamir (hii) dina (qablihi) قبله jeung (bihii) به nya eta Al-Qur''an. Dina Hr Ibnu Jarir ti Ali bin Rifa''ah disebutkeun yen aya 10 urang Ahlul-Kitab (Yahudi) ngadeuheus ka Rasulullah terus maranehna teh arasup Islam di antarana Rifa''ah. Tapi barang geus marulang deui ka saimah-imahna maranehna disiksa ku urang Yahudi nu arembungeun iman. Ayat ieu netelakeun yen urang Yahudi nu bener-bener iman kana Tauret nu asli harita ngadenge ayat-ayat Al-Qur''an terus arasup Islam sapadamayan. Dina Hr. Ibnu Jarir ti Qatadah mah disebutkeun yen di antara nu arasup Islam teh nya eta „Utsman jeung Abdullah bin Salam (Hasim, 1984).*

Orang-orang yang pada mereka Kami sudah mendatangi alKitab sebelum Al-Qur'an, mereka itu beriman pada Al-Qur'an. Dhamir (kata ganti) pada kata hi dalam kalimat qablihi dan bihi, yaitu yang dimaksud adalah Al-Qur'an. Dalam hadis riwayat Ibnu Jarir dari Ali bin Rifa'ah disebutkan bahwa ada 10 orang Ahli Kitab (Yahudi) menghadap Rasulullah, lalu mereka masuk Islam, di antaranya adalah bernama Rifa'ah. Tetapi, ketika mereka yang 10 orang itu kembali ke rumahnya masing-masing, mereka disiksa oleh orang Yahudi yang menolak untuk beriman. Ayat ini menegaskan bahwa orang Yahudi yang benar-benar beriman pada kitab Taurat yang asli pada saat itu mendengar ayat-ayat Al-Qur'an lalu masuk Islam. Dalam hadis riwayat Ibnu Jarir dari Qatadah disebutkan bahwa di antara mereka yang masuk Islam itu adalah Utsman dan Abdullah bin Salam.

Demikian pendapat Moh. E. Hasim tentang maksud Ahli Kitab pada masa Nabi yang dianggap baik dan selamat, tetapi dengan syarat masuk Islam, sebagaimana Abdullah bin Salam. Pendapat Moh. E. Hasim ini berbeda dengan Hassan Hanafi yang menyebutkan bahwa di antara orang-orang Yahudi dan Nasrani terdapat pula orang-orang yang baik, yaitu orang-orang yang mempercayai satu Tuhan dan mempercayai tanda-tanda-Nya. Mereka menyembah Allah, mengikuti pesan-pesan para nabi, meyakini hari akhir, berkelakuan baik dan menyeru orang lain agar berbuat baik, dan mengutuk perbuatan jahat. Ayat itu secara eksplisit menyatakan bahwa amal kebaikan Ahli Kitab yang demikian itu tidak akan disia-siakan. Yang menarik, ayat ini tak menyebutkan persyaratan agar Ahli Kitab harus beriman atau mengakui kenabian Muhammad Saw.

Artinya, ayat itu tidak mewajibkan agar Ahli Kitab masuk Islam, karena mereka sudah dianggap mempercayai satu Tuhan. Hal ini tentu saja sangat berbeda dengan pandangan Hasim yang menyatakan bahwa yang dimaksud Ahli Kitab di sana adalah mereka yang kemudian masuk Islam, karena ajarannya sudah dihapus oleh ajaran Nabi Muhammad. Karenanya, Moh. E. Hasim dalam menafsirkan ayat lainnya, menyatakan bahwa di antara kaum Yahudi, Nasrani dan Sabi'un itu ada yang beriman pada Allah dan hari akhir. Tetapi, yang dimaksudkan adalah mereka umat sebelum Nabi Muhammad ketika mengikuti pada nabinya masing-masing. Umat Yahudi saat itu mengikuti ajaran Nabi Musa. Umat Nasrani mengikuti Nabi Isa. Umat Sabi'in sebelum Nabi Muhammad mengikuti nabinya masing-masing. Tetapi ketika Nabi Muhammad diutus, maka mereka harus mengikuti ajaran Nabi Muhammad dan masuk Islam, karena ajaran nabi-nabi mereka itu dihapus dan digantikan oleh ajaran Nabi Muhammad.

##### **5. Konteks Sosio-Politik Moh.E.Hasim dalam menafsirkan ayat-ayat Non Muslim**

Moh E.Hasim dalam menafsirkan ayat-ayat Non-Muslim, dapat dilihat dalam konteks sosial dan politik, khususnya dalam hubungan antara komunitas Muslim dan non-Muslim di Jawa Barat pada waktu itu. Aspek tersebut menjadi kompleks dan sering kali terkait dengan dinamika interaksi sosial. Dalam konteks ini, penafsiran Moh E.Hasim terhadap non-Muslim sering kali mencerminkan pandangannya atas konteks yang terjadi baik itu kondisi sosial, politik, dan budaya pada masa itu. Sebagaimana yang dikemukakan Gadamer bahwa pemahaman seorang penafsir dipengaruhi oleh situasi hermeneutik tertentu yang melingkupinya, baik itu berupa tradisi, kulturmaupun pengalaman hiduhal. Kata Gadamer: —Seseorang [harus] belajar memahami dan mengenali bahwa dalam setiap pemahaman, baik dia sadar atau tidak, pengaruh dari Wirkungsgeschichte (affective history; —sejarah yang mempengaruhi seseorang) sangat mengambil peran. Inilah yang disebut dengan —kesadaran keterpengaruhannya oleh sejarah(Sahiron Syamsuddin, 2006, hal. 6).

Moh. E. Hasim sebagai seorang mufasir, dipengaruhi pula oleh berbagai situasi hermeneutik yang melingkupinya. Dalam aspek sosial, Ia yang aktif di Ranting Muhammadiyah Cicendo Bandung pada masa tahun 1990-an banyak bergaul dengan kalangan aktivis modernis dari ormas Muhammadiyah. Interaksi dengan aktivis Muhammadiyah tekstualis dicirikan dengan kecenderungan mendalam terhadap otoritas teks menurut tafsiran ortodoksi Islam. Pendekatan teologisnya berwatak deduktif-normatif tekstual. Watak deduktifnya ada pada prosedur rujukan terhadap teks literal dalam memahami isu-isu kontekstual(Siti Ruhaini Dzuhayatin, 2015, hal. 269). Selain itu, penafsiran eksklusif Moh. E. Hasim juga dibentuk oleh bacaan media massa keislaman yang pada saat itu didominasi pandangan eksklusif dalam memahami ajaran Islam terutama dalam memandang kelompok non-Muslim. Moh. E. Hasim diketahui membaca koran, seperti Pikiran Rakyat dan berbagai majalah Islam, seperti majalah Ummat, Panji Masyarakat, Media Dakwah dan lainnya. Media Dakwah misalnya, seringkali mengkampanyekan adanya teori konspirasi Zionis - Yahudi - Freemasonry - Rotary Club di Indonesia(Martin, 2004, hal. 14).

Selain itu, Hasim dalam Tafsir Ayat Suci Lenyeupanen juga memberikan kritik keras atas wacana dan praktik budaya Barat yang mempengaruhi umat Islam, seperti masalah banyaknya turis asing di Bali, banyaknya kaum nudis di Italia; maraknya kaum homoseksual, gay, dan penyebaran AIDS; gerakan Lion Club, Rotary Club, Free Masonry, Masoniah dan Yahudi dan lainnya. Tafsir

Lenyepaneun merefleksikan keterikatan kuat Moh. E. Hasim dengan persoalan utama penafsiran, yakni bagaimana menghubungkan teks Al-Qur'an dengan konteks sejarah, sosial, politik dan intelektualnya. Dalam bahasa Gadamer disebutnya dengan menggabungkan berbagai horison penafsiran (*the fusion of horizons*) antara horison teks dengan horison pembaca tafsir. Penafsir berusaha membawa pemahamannya lebih dekat dengan lingkungan teks sekaligus teks tersebut dipahami dari sudut pandang yang lebih dekat dengan pembaca dan penafsirnya. (Hans Georg Gadamer, 2004, hal. 299) Dalam aspek politik, dapat dilihat bagaimana pemerintah menempatkan posisi muslim yang cenderung dipinggirkan oleh pemerintah pada waktu itu. Hal ini ditunjukkan dengan kecemberuan ekonomi dibanding non-Muslim, perasaan terancam terkait jumlah penduduk non-Muslim, mitos Kristenisasi yang terus dihembuskan, kurangnya perjumpaan dengan kaum non-Muslim yang berakibat pada adanya kecurigaan, lingkungan yang cenderung homogen dan eksklusif, pendidikan yang eksklusif dari sejak pendidikan dasar hingga pendidikan tinggi dan tafsir eksklusif yang disebarluaskan oleh para pemuka agama di berbagai tempat ibadah dan media.

## 6. Eklusifitas Penafsiran Moh. E. Hasim atas Relasi Non-Muslim

Penafsiran eksklusif Moh. E. Hasim berbeda dengan pandangan inklusif yang menyatakan tentang pentingnya memberikan toleransi terhadap orang lain, terlebih umat lain yang mendasarkan pandangan keagamaannya kepada sikap tunduk dan patuh hanya kepada Tuhan. Pandangan inklusif hendak merangkul agama lain dengan cara halus. Orang-orang non-Muslim dinyatakan berada dalam jalan yang benar selama yang bersangkutan memiliki ketulusan dan ketundukan (islam) kepada Tuhan. Pandangan eksklusif juga berbeda dengan pandangan pluralis yang berpendirian bahwa setiap agama memang mempunyai jalannya sendiri. Jalan-jalan menuju Tuhan beragam, banyak, dan tak tunggal. Semuanya bergerak menuju tujuan yang satu, Tuhan. Tuhan yang Satu memang tak mungkin dipahami secara tunggal oleh seluruh umat beragama. Karena itu, paradigma pluralis menegaskan bahwa yang lain itu harus dipahami sebagai yang lain. Paradigma pluralis tak menilai agama lain. Semua agama memiliki hak yang sama untuk tumbuh dan berkembang, termasuk hak pemeluk agama untuk menjalankan agamanya secara bebas. Yang lain tidak perlu dipaksa pindah agama sebagaimana dikehendaki paradigma eksklusif, atau diakui sebagai orang yang terselamatkan sekalipun berada di luar agama dirinya sebagaimana dinyatakan paradigma inklusif. Dengan cara ini akan tercipta sikap saling mengakui dan saling mempercayai, tanpa ada kekhawatiran untuk dikonversikan ke dalam agama tertentu, baik secara halus maupun terang-terangan. Dengan ini terang bahwa kaum pluralis tidak hendak menyatakan bahwa semua agama adalah sama belaka (Abd. Moqsih, 2007, hal. 46-47; Ahimsa, 2012).

Moh. E. Hasim dalam menyampaikan dakwah dan menghormati menunjukkan aspek inklusifitasnya. Hal ini ditunjukkan dalam beberapa penafsiran seperti pada surah *al-Nahl* ayat 125:

*"Rasulullah di timbalan ngadugikeun uar pangajak ka sakumna umat manusa, jadi leuwih ti heula kanu dareukeut nyaeta ka batur salembur nu ngagem agama yahudi . tapi diomat-omatan ulah parea-rea omong paheras-heras genggerong. Taya halangan tukeur pikiran tapi make cara nu hade, nyarita kalawan lemah lembut hade gogog hade tagog. Kumaha upama pahareup-hareup jeung jalma nu sarombong jeung darolim ? pek sanghareupan kalawan tuneung ludeung, jalma nu darolim mah teu menang dibere hate sok ngunghak.* (Hasim, 1984, jilid XII, hal. 5)"

Moh. E. Hasim menjelaskan bahwa berdakwah dalam menyebarkan agama Islam dilakukan kepada orang-orang terdekat, misalnya keluarga, kerabat sanak saudara dan masyarakat sekitar. Tidak di perbolehkan ribut karena ingin menang sendiri, sampaikanlah dakwah dengan cara lemah lembut terkecuali berhadapan dengan orang-orang dzalim, mereka harus di hadapi dengan tegas tanpa rasa takut.

Lalu berkaitan dengan perselisihan dengan orang yang berbeda agama, seperti pada surah *al-Baqarah*[2]:191 berkaitan dengan *waqtuulu haisu tsaqiftuhum* (Dan bunuhlah mereka di mana kamu temui mereka). Ia menjelaskan bahwa maksud dari ayat ini umat Islam sudah terpojokan lantaran ulah dari kaum kafir yang terus menerus memerangi kaum muslimin, dan menenakan berkaitan

dengan karena diperangi dan tidak boleh melampaui batas. *“Allah nimbalan kaum muslimin supaya merangan kaum kafirin numerangan maranehna, tapi make kanda teu menang ngalanggar wates wangen.”* (Hasim, 1984, jilid II, hal.159-161)

Adapun aspek eksklusifitasnya ditunjukkan dalam aspek keyakinan dan sikap-sikap orang-orang non muslim. Seperti pentingnya untuk selalu mendakwahi orang-orang yang berada di luar Islam. Seperti pada surah *Āli ‘Imran* ayat 19 berkaitan dengan Ahl Kita>b (yahudi-Nasrani). Hasim menjelaskan bahwa *Millata Ibrahim* yang syah untuk Bani Israil pada masa Nabi Musa yaitu agama Yahudi adapun kitabnya yaitu Taurat; pada zaman Nabi Isa disebut agama Nasrani, Taurat dimansukh (diganti) oleh Injil; seterusnya pada masa Nabi panutup yaitu Nabi Muhammad, Millata Ibrahim yang syah untuk manusia sejagat raya yang bernama agama Islam, Injil dimansukh oleh Al-Qur'an. ang-orang yang beriman kepada Allah pada zaman sekarang yaitu orang-orang yang berpegang kepada tempat berpegang yang kokoh. Tapi jika sudah berganti masa haruslah *ngindung ka waktu ngabapa ka jaman*. Lalu ia mencontohkan pemerintah RI pada masa Sukarno dari tahun 1945 sampai ke tahun 1965, yang syah itu pemerintah Sukarno, tapi dari tahun 1965 sesudah diganti oleh masa Suharto kita tidak boleh mengikuti pemerintah Sukarno tapi harus mengikuti pemerintah Suharto.

Sehingga pentingnya untuk selalu diajak atau didakwahi untuk memeluk Islam, bahwa Hasim menegaskan bahwasanya dakwah itu sama seperti berperang di medan pertempuran. *“para kiai para Da'i ulah leutik burih ngerenan da'wah, da kalakuan kitu teh sarua bae jeung kabur ti medan laga.”* (Hasim, 1984, Jilid XXI, hal. 242)

Menurutnya bahwa para ulama yang menghentikan dakwahnya karena ada faktor tertentu sama dengan orang yang kabur dalam pertempuran ketika berperang. Orang-orang yang kabur dalam pertempuran termasuk orang munafik yang hanya beriman dengan lidahnya saja namun hatinya osong, sebagaimana kisah pada perang ahzab, orang-orang munafik meninggalkan perang karena takut akan kekalahan yang akan di alami umat islam saat musuh akan menyerang sebanyak 10.000 pasukan sementara muslim hanya berjumlah 3.000 pasukan.

Bahkan dalam penafsiran pada surah *al-Baqarah* ayat 244:

*“Perang dijalan Allah nyaeta perang pikeun ngabela agama Allah. Ari agama Allah dina kurun Nabi Muhammad nyaeta diinul Islam nu ngawengku habnuminallaah jeung hablumminannaas, ngawengku nagara katut umat manusia. Ku sabab eta perang ngabela nusa jeung bangsa karena Allah kaassup kana jihad fii sabilillaah. Akidah hamo bisa di jaga kamurnianana, ubudiah jeung muamalah hamo bisa di laksanakeun sasampurna-sampurnana lamun umat Islam heunteu hirup di nagara anu merdeka. Hayu atuh geus mejehna singkil urang harudang ulah katutuluyan dikungkuyung sarung bae, saumur-umur nuturkeun batur, nyeker jadi gundal juragan nu tumpak kuda”*. (Hasim, 1984, Jilid II, hal. 346-347)

Eksklusivisme Moh. E. Hasim mengambil sikap berkaitan dengan Islam sebagai keyakinan yang perlu disebarakan atau didakwahi pada empat golongan yakni kafir, musyrik, Nasrani, Yahudi bahkan ahl Kita>b. Pengambilan ahl Kita>b sebagai objek yang harus didakwahi, karena ajaran nabi-nabi mereka itu dihapus dan digantikan oleh ajaran Nabi Muhammad. Ini menunjukkan sikap eksklusif Moh. E. Hasim dalam memahami kaum Ahli Kitab

## 7. Simpulan

Hasil penelitian menunjukkan bahwa penafsiran Moh. E. Hasim cenderung bersifat eksklusif, dengan penekanan pada perbedaan keyakinan dan praktik antara Muslim dan non-Muslim. Penafsiran ini juga mencerminkan konteks sosial dan politik pada masa penulisan kitab tersebut, yang dipengaruhi oleh dinamika interaksi antara komunitas Muslim dan non-Muslim. Hal ini menegaskan bahwa dalam menganalisis penafsiran ayat-ayat suci, perlu mempertimbangkan latar belakang sosial, politik, dan budaya yang memengaruhi pemahaman serta interpretasi teks suci dalam konteks tertentu.

## Referensi

- A. Mukti Ali. (1971). *Alam Pikiran Modern Islam di Indonesia*. Yayasan Nida.
- Abd. Moqsith. (2007). *Perspektif Al-Qur'an tentang Pluralitas Umat Beragama*. Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta.
- Ahimsa, H. S. (2012). The Living Al-Qur'an: Beberapa Perspektif Antropologi. *Jurnal Walisongo*, 20(1).
- Al-Chaidar. (1999). *Pemikiran politik proklamator negara Islam Indonesia SM Kartosoewirjo: Fakta dan data sejarah Darul Islam*. Darul Falah.
- Aritonang, J. S., & Steenbrink, K. (2008). A history of Christianity in Indonesia. Leiden/Boston: Brill. *Studies in Christian Mission*, 35.
- A.Rosidi. (2000). *Ensiklopedi Sunda, Alam, Manusia dan Budaya*. Pustaka Jaya.
- Brouwer, M. A. W. (2003). *Perjalanan spiritual: Dari gumujeng Sunda, eksistensi Tuhan, sampai Siberia*. Penerbit Buku Kompas.
- Dadang Kahmad. (2006). *Peranan Ormas dalam Pengembangan Dakwah Berbasis Budaya Sunda: Suatu Pendekatan Antropologi Agamall, dalam Perhimpunan Keluarga Besar Pelajar Islam Indonesia (Perhimpunan KB-PII), Ngamumule Budaya Sunda Nanjeurkeun Komara Agama, Lokakarya Da'wah Islam Napak Kana Budaya Sunda*. Perhimpunan KB-PII.
- Ekadjati, E. S. (2009). *Kebudayaan Sunda Suatu Pendektan Sejarah*. Pustaka Jaya.
- Ekajati, E. S. (1984). Masyarakat Sunda dan kebudayaannya. (No Title).
- Eriyanto. (2001). *Analisis wacana: Pengantar analisis teks media*. LKiS Yogyakarta.
- Formichi, C. (2012). *Islam and the making of the nation: Kartosuwiryo and political Islam in twentieth-century Indonesia*. Brill.
- Gusmian, I. (2013). *Khazanah Tafsir Indonesia*. LKIS.
- Hanafi, I., & Hitami, M. (2018). Model Pengembangan Paradigma Integrasi Ilmu Di Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta Dan Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang. *Profetika, Jurnal Studi Islam*, 20(1).
- Hans Georg Gadamer. (2004). *Truth and Method*. Continuun.
- Hasim, Moh. E. (1984). *Ayat Suci Lenyepaneun*. Pustaka.
- H.Lubis, N. (2011). *Sejarah Perkembangan Islam di Jawa Barat*. Yayasan MSI (Masyarakat Sejarawan Indonesia).
- Lahpan, K., & Yanti, N. (2015). *Negotiating ethnicity and Islam in musical performances in West Java Indonesia*.
- Martin, R. C. (2004). *Islam and the Muslim World, Vol. 1 AL*. New York: Macmillan Reference.
- Moriyama, M. (2015). Bahasa Sunda dalam Berdoa. *Islam Dan Regionalisme*, 107–116.
- Nurtawab, E. (2017). *Karakteristik Tafsir Klasik Nusantara*.
- Permana, I. S., Juariah, S. J., & Prayoga, A. (2021). Moderasi Islam Pada Tafsir Sunda Ayat Suci Lenyepaneun Karya Mohammad Emon Hasim. *Al-Tarbauw Al-Haditsah: Jurnal Pendidikan Islam*, 6(1), 58–88.
- Riddell, HAL. (2001). *Islam and the Malay-Indonesian World*. University of Hawaii Press.
- Sahiron Syamsuddin. (2006, November 26). Integrasi Hermeneutika Hans Georg Gadamer ke dalam Ilmu Tafsir? Sebuah Proyek Pengembangan Metode Pembacaan Al-Qur'an pada Masa Kontemporer. *Annual Conference Islamic Studies*.
- Setara Institute. (2016). *Laporan Tengah Tahun Kondisi Kebebasan Beragama/ Berkeyakinan di Indonesia Januari-Juni 2016*. SETARA Institute.
- Siti Ruhaini Dzuhayatin. (2015). *Rezim Gender Muhammadiyah: Kontestasi Gender, Identitas dan Eksistensi*. Suka Press.
- The Wahid Institute. (2015). *Laporan Akhir Tahun Kebebasan Beragama/Berkeyakinan 2015*. The Wahid Institute.
- Thomas W. Arnold. (1981). *The Preaching of Islam* (A. Nawawi Rambe, Trans.; 2nd ed.). Widjaya.
- Uhlenbeck, E. M. (1964). *A Critical Survey of Studies on the Languages of Java and Madura, Etc.[With Maps.]*. Martinus Nijhoff.
- Wahid, A. (2020). Persepsi "Kafir" pada Muslim dan Non-Muslim: Konteks, Penggunaan, dan Komunikasi Partisipatif. *Tuturlogi: Journal of Southeast Asian Communication*, 1(2), 79–92.
- Wessing, R. (1974). *Cosmology and social behavior in a West Javanese settlement*. University of Illinois at Urbana-Champaign.
- Wibisono, M. Y., Zakaria, T., & Viktorahadi, R. B. (2022). *Persepsi dan praktik toleransi beragama di kalangan mahasiswa muslim dan non-muslim*. Prodi S2 Studi Agama-Agama UIN Sunan Gunung Djati Bandung.
- Woodward, M. R. (1993). Textual exegesis as social commentary: Religious, social, and political meanings of Indonesian translations of Arabic hadith texts. *The Journal of Asian Studies*, 52(3), 565–583.
- Yusuf Rahman, M. (n.d.). *Perkawinan Lintas Agama Dalam Kajian tafsir Tematik; Sosio-Historis*.
- Zarkasyi, J. (2009). *Bahasa Sunda dalam penafsiran al-Qur'an*.
- Siti Chodijah, Rosihon Anwar, Ajid Thohir & Mulyana/ Eklusifitas Penafsiran Moh. E. Hasim Tentang Non-Muslim Dalam Kitab Tasfir Ayat Suci Lenyepaneun

Zimmer, B. G. (2000). *Al-'Arabiyyah and Basa Sunda: Ideologies of Translation and Interpretation among the Muslims of West Java. Studia Islamika*, 7(3).



© 2023 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY SA) license (<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0/>).