

Afief Abdul Lathief

Dosen UIN SGD Bandung

**PESAN DAKWAH ISLAM-MODERN
DALAM TAFSIR BERBAHASA
SUNDA NURUL-BAJANDAN AYAT
SUCI LENYEPANEUN**

Abstract

Da'wah could be done with use all chanel, one of them through writing the quranic exegese book. Especially the exegese book is written by Muhammad Romli and Moh. E. Kosim, another the exegese is unique of using Sundanese language, also because the contents ideological nuances. The ideological characteristic appear in writter's effort that representate the ideology of modern Islam criticize traditional Islam group especially NU community of tussle with deviate and sincretis faiths as named taqlid, jumud, bid'ah, khurafat, takhayyul, ngaruat ceremony, nadran, tiluna, tujuhna and so on.

خلاصة

يمكن أن يتم الدعوة باستخدام أنواع وسائل الإعلام ومنها بواسطة كتابة كتاب التفسير. وكذلك كتاب الذي قد كتبه محمد رملي و محمد هاشم بللغة السندوية الذان يشتملان تعليقات الفوارق الايديولوجية. وأما الخصائص الايديولوجية لهذا الكاتبان تعرف بجهودهما لتحضير فكر الإسلامي الحديث لانتقاد الجمعيات الإسلامي كنهضة العلماء الذين لايزالون يعملون من أنواع التقاليد والبدع والخرافات والتخيلات، وكذلك يعملون أعمال ضد الممارسة الدينية كاحتفال للأرض وإعطاء هدية لحصول سلامة الإنسان وإجتماع بعد موت أحد في يوم ثالته و سابعه وهلم جرا وإحتفال في شهر رجب وإحتفال في يوم مولد النبي وغيرها.

Kata Kunci:

Tafsir, Bahasa Sunda, Dakwah, Islam pembaharu

Pendahuluan

Di kalangan sejarawan seperti Arnold, diyakini bahwa salah satu sebab mudahnya dakwah Islam masuk dan diterima di Asia Tenggara termasuk Indonesia adalah penyebarannya yang dilakukan secara damai.¹ Meski umumnya sarjana Barat termasuk Arnold menyebut peran besar para pedagang dalam misi damai itu, tetapi Johns cenderung menyebut dominasi para sufi pengembaralah yang secara damai mampu mengadaptasikan bahasa dan budaya lokal yang terlebih dahulu lahir dan berkembang di tanah air.² Kendati hasilnya bagi para sarjana seringkali dianggap sinkretik sehingga eksistensi keislaman di wilayah ini cenderung diabaikan, namun tidak bisa dipungkiri berkat peran negosiasi para penganut sufisme itu Islam menyebar dengan mudah.³ Para pembawanya sedari awal seolah menyadari bahwa Islam sebagai ajaran tidak mesti menyingkirkan nilai budaya setempat. Bahkan boleh jadi nilai budaya lokal itu bisa menjadi sarana efektif untuk memuluskan jalan penyebaran Islam secara lebih cepat dan efektif.

Situasi serupa meski berjalan lebih lambat, kurang lebih tampak dalam pergumulan Islam di tatar Sunda. Sejak kedatangannya ke tanah Pasundan hingga kuatnya pengaruh Islam yang berasal dari kerajaan Banten dan Cirebon di awal abad ke-16, Islam banyak mempengaruhi kehidupan budaya *urang* Sunda.⁴ Dalam

¹Thomas W. Arnold, *Sejarah Da'wah Islam, The Preaching of Islam*, terj. A. Nawawi Rambe (Jakarta: Widjaya, 1981), cet. ke-2, hlm. 352.

²Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara abad XVII dan XVIII* (Jakarta: Prenada Media, Edisi Revisi 2004), hlm. 14.

³A.H. Johns, "Islamization in Asia: Reflection and Reconsiderations with Special Reference to the Role of Sufism", *Southeast Asian Studies*, Vol. 31, No. 1, June 1993, hlm. 45-46.

⁴Edi S. Ekadjati, "Sejarah Masuknya Islam ke Tatar Sunda dan Perkembangannya" dalam Perhimpunan Keluarga Besar Pelajar Islam Indonesia (Perhimpunan KB-PII), *Ngamumule Budaya Sunda Nanjeurkeun Komara Agama, Lokakarya Da'wah Islam Napak Kana Budaya Sunda* (Bandung: Perhimpunan KB-PII, 2006), hlm. 28-29.

apa yang disebut Johns sebagai vernakularisasi bahasa⁵ misalnya, banyak perbendaharaan bahasa Sunda yang mulai dimasuki kosa kata bahasa Arab dan selanjutnya dirasakan sebagai perbendaharaannya sendiri. Naskah *Carita Parahiyangan* yang disusun pada akhir abad ke-16 merupakan bukti tertua kuatnya pengaruh bahasa Islam itu. Di dalam naskah ini terdapat empat kata yang berasal dari bahasa Arab yaitu *duniya*, *niyat*, *selam* (Islam), dan *tinja* (istinja). Seiring dengan masuknya agama Islam ke dalam hati dan segala aspek kehidupan masyarakat Sunda, kosakata Arab kian banyak masuk ke dalam perbendaharaan bahasa Sunda dan selanjutnya tidak dirasakan lagi sebagai kosakata pinjaman. Kata-kata seperti *masjid*, *salat*, *magrib*, *abdi*, dan *saum* misalnya, telah dirasakan oleh orang Sunda sebagai perbendaharaan bahasanya sendiri.⁶

Pada tataran selanjutnya, Islam yang semula mempengaruhi kehidupan budaya Sunda, tetapi kemudian pada saat yang sama justru sebaliknya identitas Islam juga dibentuk sedemikian rupa oleh warna budaya tatar Sunda. Berbagai adaptasi nilai budaya Sunda ke dalam ragam kehidupan sosial budaya *Islamicate* dalam bahasa Hodgson⁷ menunjukkan

⁵ *Vernacularization* merupakan upaya pembahasalokalan ajaran Islam dari yang semula berbahasa Arab (Al-Qur'an) untuk kemudian diterjemah dan ditulis ke dalam bentuk tulisan dan aksara yang khas Islam lokal. Tidak sekedar alih bahasa atau terjemah, vernakularisasi mengindikasikan pengolahan berbagai gagasan ke dalam bentuk bahasa dan budaya lokal hingga menjadi sesuatu yang lazim. Akhirnya banyak bahasa Arab yang selanjutnya meresap ke dalam bahasa lokal itu. Anthony H. Johns, "She desired him and he desired her" (Qur'an 12:24): 'Abd al-Ra'ûf's treatment of an episode of the Joseph story in Tarjumân al-Mustafid", *Archipel*. Volume 57, 1999, hlm. 109.

⁶ Ajip Rosidi (ed.), *Ensiklopedi Sunda, Alam, Manusia dan Budaya* (Jakarta: Pustaka Jaya, 2000), hlm. 620.

⁷Term *Islamicate* oleh Marshall Hodgson (w. 1968) dalam jilid pertama *The Venture of Islam* (1974) digunakan untuk mengungkapkan berbagai aspek masyarakat dan budaya yang ditemukan di seluruh dunia Muslim. Hodgson menggunakannya dalam pengertian berbagai manifestasi budaya yang muncul di luar tradisi Arab dan Persia yang tidak merujuk secara langsung pada agama Islam, tetapi pada kompleks sosial dan budaya yang secara historis berhubungan dengan Islam dan kaum Muslim, baik di antara kaum Muslim sendiri dan bahkan ketika ditemukan di antara kaum Non-Muslim. R. Kevin

kuatnya pengaruh budaya lokal dalam membentuk konstruksi identitas Islam Sunda. Ini untuk sebagian misalnya tampak pada bentuk arsitek Masjid dan pesantren, *kohkol* dan bedug, sarung dan *kopeah*, tradisi pangaosan dan pupujian, marhabaan, tahlilan, *ngalogat*, dan lainnya hingga vernakularisasi Al-Qur'an dalam terjemah dan tafsirnya ke dalam bahasa Sunda sekitar abad ke-18.⁸

Dalam kasus vernakularisasi Al-Qur'an di tatar Sunda, beragam upaya dilakukan *urang* Sunda mengadaptasikan kitab suci itu ke dalam bahasa ibunya. Paling tidak mulai dari terjemah ganda (Sunda dan Jawa) pada naskah kuno abad ke-18, terjemah puisi lagu Bupati Bandung R.A.A. Wiranatakoesoemah, tafsir ayat *pinilih Quranul Adhimi* karya *Hoofd Penghulu* Haji Hasan Mustapa, salah satu tafsir Sunda dengan aksara *pegon* *Raudhatul 'Irfan fi Ma'rifat Al-Qur'an* karya K.H. Ahmad Sanusi dari Gunungpuyuh Sukabumi, terjemah tafsir *Al-Furqan* basa Sunda karya A. Hassan, proyek terjemah dan tafsir Sunda versi pemerintah Jabar, hingga terjemah *pupuh* Nur Hidayah yang disusun H.R. Hidayat Suryalaga dan masih banyak yang lainnya. Setidaknya hingga tahun 2009 dan mungkin beberapa tahun ke depan, minat *urang* Sunda untuk mempublikasikan

Jaques, "Islamicate Society", dalam Richard C. Martin, *Encyclopaedia of islam and the Muslim World Vol. 1*, (USA: Macmillan, 2004), pp. 364-365.

⁸ Tidak diketahui memang siapa orang pertama yang melakukan penerjemahan dan penafsiran ayat Al-Qur'an ke dalam bahasa Sunda. Tetapi dari usaha pencarian, penggalan, penyelidikan dan penerbitan tentang naskah-naskah Sunda, diketahui hanya terdapat sedikit naskah yang berkaitan langsung dengan tema kajian Al-Qur'an. *Katalog Induk Naskah-Naskah Nusantara: Jawa Barat, Koleksi Lima Lembaga* misalnya memuat dua puluh naskah bertepatan Al-Qur'an, umumnya berisikan teks surat-surat Al-Qur'an. Dari kedua puluh koleksi tersebut diketahui terdapat dua naskah terjemah Al-Qur'an berbahasa Sunda. Naskah yang bernomor 14, berbahasa Sunda dan Jawa menggunakan aksara Latin yang disalin sekitar abad ke-18 di Garut dengan halaman awalnya berisi surat Al-Fatihah dan halaman akhirnya surat Al-Nas dan naskah bernomor 113a, berbahasa Sunda yang disalin abad ke-20 di Banjaran Bandung dengan teks salinan ayat-ayat suci Al-Qur'an juz 30 surat 114 (al-Nas) sampai surat ke-95 (Al-Tin). Lihat Edi S. Ekadjati dan Undang A. Darsa, *Katalog Induk Naskah-naskah Nusantara Jilid 5.A: Jawa Barat Koleksi Lima Lembaga*, Jakarta: YOI dan EFEO, 1999, hlm. 235-236.

hasil studi atas Al-Qur'an dengan menggunakan bahasa ibunya masih cukup tinggi.

Dilihat dari aspek kepentingan penerangan atau dakwah Islam, fenomena vernakularisasi Al-Qur'an, hadis ataupun fiqih dan kitab-kitab berbahasa Arab lainnya ke dalam bahasa Sunda mencerminkan semangat luar biasa di kalangan *urang* Sunda untuk memperluas pengaruh Islam di tengah kehidupan masyarakatnya. Mereka berharap ajaran Al-Qur'an dan hadis sebagai sumber pokok ajaran Islam bisa menjadi kunci pembuka bagi pencerahan hati dan spiritual manusia Sunda dengan bahasa ibu sebagai alat utama dakwahnya. Melalui pembahasalokalan ini pula berbagai agenda pemikiran bisa didesakkan di tengah kontestasi ideologi keagamaan terutama antara Islam tradisional dengan Islam pembaharu.⁹

Woodward secara kritis pernah meneliti teks terjemah dan penjelasan *Riyādh Al-Shāliḥīn* Al-Nawawi berbahasa Indonesia karya Muamal Hamidy dan Imron Manan (1985; 1988). Menurutnya, makna sosial, politik dan keagamaan dalam teks tradisional itu menggambarkan Islam sebagai agama kesalehan, mistik, konservatif secara politik dan aktif secara sosial. Teks itu cenderung memperkuat elemen-elemen Islam konservatif termasuk kepercayaan pada tafsiran para ulama akan Al-Qur'an dan hadis. Bahkan ada yang menyebutnya sebagai karya dengan nilai mistik Jawa dalam teks bahasa Arab. Woodward bahkan berkesimpulan, "*As a whole, the work makes a case for the Islamic character of Javanese values and argues indirectly that the Islam of*

⁹ Ideologi dalam tulisan ini merujuk pada pengertian sistem sosial dan gagasan moral dari sekelompok orang (kelompok Islam tradisional ataupun Islam pembaharu) yang didasarkan pada perbedaan ide tertentu dalam meyakini dan mempraktikkan ajaran Islam untuk kemudian didakwahkan pada masyarakat melalui produksi teks keagamaan (tafsir Sunda). Pengertian ini merujuk pada Clifford Geertz yang menggambarkan ideologi sebagai peta problematik realitas sosial dan matriks bagi penciptaan kesadaran sosial. Baginya ideologi bagian dari budaya yang berkaitan dengan representasi sosial dan sebuah komitmen pada nilai-nilai pokok. Lihat Alan Barnard and Jonathan Spencer (ed.), *Encyclopedia of Social And Cultural Anthropology* (London & New York: Routledge, 2002), hlm. 442.

the pesantren tradition is closer to the textual tradition and Javanese culture than is Indonesian modernism."¹⁰

Tulisan ini berusaha membuktikan kebenaran pernyataan Woodward tersebut tentang sejauh mana pemikiran Islam modern di Indonesia cenderung menjaga jarak dari tradisi tekstual dan budaya lokal di banding Islam yang berasal dari tradisi pesantren (tradisional). Karenanya kajian akan difokuskan pada teks keagamaan (tafsir Al-Qur'an) yang secara jelas dijadikan sarana dakwah ideologis untuk melegitimasi keabsahan pemikiran Islam-modern (Muhammadiyah-Persis) serta kritiknya terhadap pemikiran Muslim tradisional (NU), dan tradisi Islam Sunda yang menekankan pada formulasi adat dan budaya lokal dan ajaran tasawuf. Berbeda dengan kajian Woodward di atas, penulis tafsir Sunda sejak awal mengasumsikan adanya sebuah pemahaman tentang sebuah identitas Islam Sunda yang lebih murni dan modern, serta mencoba mengumpulkan kekuatan dalam meneguhkan ekspresi lokalitas Islam yang tidak lagi didominasi mitos, tahayul dan kepercayaan lokal yang mengganggu kemurnian akidah ketauhidan.

Teks yang menjadi perhatian di sini adalah tafsir atas kitab suci Al-Qur'an dengan menggunakan bahasa Sunda. Penulis memilih fokus pada dua karya *urang* Sunda, Muhammad Romli dan Moh. E. Hasim. Pilihan tafsir Sunda ini didasarkan pada tiga alasan utama. *Pertama*, keduanya merupakan tafsir yang berisi penjelasan luas makna Al-Qur'an yang dihubungkan dengan realitas masyarakat pada masanya (*adab al-ijtima'i*). Dengan urutan penyajian yang hampir sama (dimulai dengan teks ayat, terjemah *mufradat*, terjemah ayat dan diakhiri penjelasan secara luas), keduanya menitikberatkan pada penjelasan yang kontekstual sebagai cerminan dinamika sosial-keagamaan yang dihadapi penulisnya. *Kedua*, karya Romli dan Hasim dianggap sebagai karya tafsir Sunda yang paling jelas

¹⁰ Mark R. Woodward, "Textual Exegesis as Social Commentary: Religious, Social, and Political Meanings of Indonesian Translations of Arabic Hadith Texts", *The Journal of Asian Studies*, Vol. 52, No. 3. (Aug., 1993), hlm. 565.

mewakili kepentingan Islam modernis dalam komentar tafsirnya. Kedua penulis sama-sama pernah aktif atau memiliki kontak dengan organisasi Islam pembaharu (Persis dan Muhammadiyah). *Ketiga*, kedua karya tersebut di samping tercatat sebagai karya paling banyak beredar di kalangan kaum Muslim Sunda khususnya di Tatar Sunda, juga paling banyak dicetak seiring dengan semakin meningkatnya publikasi buku-buku agama berbahasa Sunda pasca kemerdekaan dan mundurnya penerbitan buku bahasa Sunda non-agama (sastera).¹¹ Karya Romli termasuk karya perintis dalam genre cetak tafsir Sunda di era 1970-an yang terakhir sempat dicetak ulang hingga cetakan ketiga. Sementara karya Hasim dianggap tafsir yang diakui paling *nyunda* dengan menggunakan bahasa *lancaran* (prosa bahasa sehari-hari). Sejak pertama kali terbit 1984 hingga penulisnya meninggal pada akhir 2009 sudah masuk ke cetakan kelima.

Tafsir Sunda: Bahasa dan Ideologi

Tafsir berasal dari kata *al-fasr* berarti menyingkap sesuatu yang tertutup.¹² Sedang kata tafsir sendiri berarti penjelasan, penyingkapan, serta penampakan makna yang bisa dipahami akal dari kitab suci Al-Qur'an dengan menjelaskan makna yang sulit atau belum jelas.¹³ Tujuannya diorientasikan bagi terwujudnya fungsi utama Al-Qur'an sebagai petunjuk hidup manusia menuju kebahagiaan hidup di dunia dan akhirat.¹⁴

Di tatar Sunda, tafsir dalam beragam bahasa, baik bahasa Arab yang banyak beredar di kalangan pesantren maupun bahasa Indonesia dan Sunda yang dipakai Muslim Sunda pada umumnya, digunakan sebagai upaya untuk mendapatkan penjelasan kandungan pesan

¹¹ Ajjip Rosidi, *Masa Depan Budaya Daerah, Kasus Bahasa dan Sejarah Sunda* (Jakarta: Pustaka Jaya, 2004), hlm. 78.

¹² Ibnu Manzûr, *Lisân al-'Arab*, Jilid 2 (Beirut: Dâr Al-Kutub Al-Islamiyyah, t.th.), hlm. 317.

¹³ Manna' Al-Qaththan, *Mabâhîts fî 'Ulûm Al-Qur'ân* (Beirut: Mansyûrat Al-'Ashr al-Ḥadîts, t.th.), hlm. 323.

¹⁴ Muhammad 'Abduh, *Tafsîr Al-Fâtihah wa Juz 'Amma* (Mesir: Al-Hay'ah Al-'Âmmah li Qushûr al-Tsaqâfah, 2007), hlm. 8.

Al-Qur'an.¹⁵ Namun tafsir dalam bahasa ibu (Sunda), bagi *urang* Sunda kiranya membuat pesan Al-Qur'an itu dirasakan dapat lebih meresap ke dalam kalbunya. Barangkali karena itu sejumlah individu dan lembaga bekerja keras menafsirkan Al-Qur'an ke dalam bahasa Sunda.¹⁶

Umumnya di lingkungan pesantren, tak terkecuali di tatar Sunda, kajian tafsir berbahasa Arab termasuk ke dalam elemen inti dari kurikulum pesantren (tradisional maupun modern).¹⁷ Tafsir bahasa Sunda dengan aksara *pegon* juga masih digunakan di sini, meski terbatas di beberapa pesantren tradisional yang kyainya khusus menulis tafsir tersebut dan sulit diperoleh di luar pesantren.¹⁸ Meskipun keumuman pesantren di tatar

¹⁵ Dalam konteks kajian tafsir lokal di Indonesia, secara umum terdapat tiga model bahasa tafsir yang dihasilkan sarjana Indonesia: bahasa Arab, bahasa Indonesia dan bahasa lokal-daerah. Bahasa lokal-daerah ditulis dengan dua jenis tulisan, aksara lokal (baik Melayu-Jawi, *pegon* Jawa atau Sunda, dan lainnya) dan aksara Latin. Tafsir bahasa dan aksara Arab yang dihasilkan ulama Indonesia diketahui dirintis Imam Muhammad Nawawi Al-Bantani melalui *Tafsir Marah Labid* atau *Tafsir Munir li Ma'âlim Al-Tanzil* sekitar abad ke-19 di Mekah. Lihat Didin Hafiduddin, "Tafsir al-Munir Karya Imam Muhammad Nawawi Tanara" dalam Ahmad Rifa'i Hasan (peny.), *Warisan Intelektual Islam Indonesia, Telaah atas Karya-karya Klasik* (Bandung: Mizan, 11992), cet. ke-4, hlm. 39-56.

¹⁶ Benyamin G. Zimmer, "Al-Arabiyyah dan Bahasa Sunda; Ideologi Penerjemahan dan Penafsiran Kaum Muslim di Jawa Barat," Makalah pada Forum Diskusi Reguler Dosen Fakultas Adab, IAIN Sunan Gunung Djati Bandung, 23 Juni 2000 dan Hawe Setiawan, "Al-Qur'an dan Tafsir Sunda", *Pikiran Rakyat*, Sabtu, 23 September 2006.

¹⁷ Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai* (Jakarta: LP3ES, 1981), hlm. 20.

¹⁸ Selain itu, di beberapa pesantren tradisional pasca era Haji Hasan Mustapa dan KH. Ahmad Sanusi dari Pesantren Gunungpuyuh Sukabumi di era 30-an, kini kembali muncul upaya penerbitan lokal pesantren-pesantren tertentu untuk menerbitkan secara independen terjemah kitab-kitab kuning pesantren berbahasa Arab ke dalam bahasa dan aksara Arab Sunda (*pegon*) dengan *logat gantung*. Salah satunya K.H. Ahmad Makki dari Pesantren Salafiyah Babakantipar Sukabumi sejak 1989. Selain kitab-kitab ilmu alat, fiqh, dan hadis, Ahmad Makki menerjemahkan kitab tafsir seperti *Tafsir Al-Jalalayn* karya Al-Mahalli dan Al-Suyuthi (Sukabumi: Percetakan Al-Salafiyah, tt.) ke dalam bahasa Sunda dalam 6 jilid. Penulis lainnya adalah Muhammad Abdullah bin Al-Hasan dari Pesantren Caringin Sukabumi yang menerbitkan *Sa'adat Al-*

Sunda lebih banyak menggunakan tafsir berbahasa Arab, seperti *Tafsir Jalalayn*, tetapi bahasa pengantar kajian tafsir dan kajian keilmuan Islam lainnya masih menggunakan bahasa daerah (Sunda atau Jawa), dan tentu saja Indonesia.

Seiring dengan maraknya penerbitan Islam di era modern, banyak buku tafsir Sunda dengan aksara Roman-Latin yang dicetak dan dipublikasikan. Tafsir jenis ini umumnya beredar di toko buku di tatar Sunda, sebagian kecil ada pula di toko kitab.¹⁹ Umumnya di tatar Sunda, memang dibedakan antara toko buku dengan toko kitab. Terutama di daerah yang dulu dikenal wilayah Sunda Priangan (Bandung, Sumedang, Garut, Tasikmalaya, Ciamis ditambah Cianjur dan Sukabumi) dengan basis pesantren tradisional yang cukup banyak, toko kitab lebih mudah ditemukan. Salah satu ciri menonjol yang membedakannya dengan toko buku adalah ketersediaan kitab-kitab kuning karya ulama Syafi'iyah terbitan lokal. Meski di toko kitab didapatkan pula kitab cetakan Mesir dan Libanon termasuk juga buku-buku seperti tafsir Sunda, tetapi di samping karena harganya mahal juga penulisnya yang berasal dari ulama modern tidak diterima oleh mainstream Islam Indonesia.²⁰ Meski tidak jarang banyak ulama mempersoalkan otoritas dan kelayakan produk tafsirannya, kebanyakan kaum Muslim tidak mempermasalahkannya dan menerimanya sebagai upaya

Darayn fi Tarjamat Tafsir Al-Qur'an Al-'Azhim li Jalal Al-Din Al-Suyuthi wa Jalal Al-Din Al-Mahalli (Jakarta: Maktabah Dar Al-Hikmah, t.th.).

¹⁹ Martin van Bruinessen, "Kitab kuning; Books in Arabic script used in the Pesantren milieu; Comments on a new collection in the KITLV Library", *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 146 (1990), no: 2/3, Leiden, hlm. 227

²⁰ Bagi kalangan Islam pembaharu seperti Romli, penamaan kitab ataupun buku dianggap sama saja. Menurutnya, yang penting jangan ada kesan bahwa ketika disebut "kitab", apalagi asalkan dengan aksara Arab, dianggap benar. Baginya tidak semua kitab dianggap mengandung kebenaran, karena banyak di antaranya yang mengajarkan bid'ah, tahayul, bahkan kemusyrikan. H. Mhd. Romli dan H.N.S. Midjaja, *Nurul-Bajan: Tafsir Qur'an Basa Sunda*, Jilid 1 (N.V. Perboe, 1960), bagian catatan kaki, hlm. 340.

untuk membantu memahami makna ayat Al-Qur'an.²¹ Selain karena sulit mendapatkan karya tafsir otoritatif di luar karya bahasa Arab atau terjemah Indonesia, mereka menganggap tafsir bahasa Sunda yang ada cukup bisa mewakili cita rasa bahasa urang Sunda sehingga dirasakan lebih mudah meresap ke dalam hatinya. Tafsir Ayat Suci *Lenyepaneun* misalnya meski ditulis oleh orang yang bukan lulusan pesantren, tetapi bahasa Sunda *lancaran* yang digunakannya dalam menjelaskan petunjuk ajaran Al-Qur'an membuatnya bisa diterima masyarakat, bahkan penghargaan Sastra Rancage tahun 2001 bagi penulisnya seolah menjadi jaminan pengakuan kualitas bahasa Sunda yang digunakannya.

Dengan penggunaan bahasa Sunda yang dirasa cocok dengan selera umumnya urang Sunda, membuat karya tafsir semacam ini lebih mudah diterima. Banyak urang Sunda yang tidak bisa membaca bahasa Arab akhirnya menerima tafsir Sunda seperti *Ayat Suci Lenyepaneun* sebagai karya yang dipandang cukup otoritatif, meski boleh jadi tidaklah demikian bagi sebagian ulama ahli tafsir. Bagaimanapun bagi kebanyakan urang Sunda yang bukan lulusan pesantren terutama yang tinggal di perkotaan, publikasi tafsir Sunda semacam itu menjadi rujukan penting bagi pengembangan wawasan keislaman sekaligus bahan bagi penerangan atau dakwah Islam pada masyarakat melampaui berbagai pengajaran yang biasa didapatkan dari wejangan pengajian berbahasa Sunda sebagaimana sering di dapatkan di mesjid-mesjid pedesaan.²²

²¹ Di Indonesia, mulanya hampir tidak ada ulama yang berani menulis tafsir. Beratnya syarat mufasir dan perlakuan tafsir sebagai wilayah sakral diduga sebagai penyebabnya. Upaya pembaharuan tampaknya berhasil mendobrak pentabuan itu. Mulanya para ulama pembaharu yang menulis tafsir, tetapi belakangan yang bukan ahli agama juga mulai menulis tafsir. Howard M. Federspiel, *Kajian Al-Qur'an di Indonesia: dari Mahmud Yunus hingga Quraish Shihab*, terj. Tadjul Arifin (Bandung: Mizan, 1996), hlm. 106-107.

²² Muslim pedesaan di tatar Sunda umumnya masih sangat mengandalkan bahasa Sunda dalam kehidupan sehari-hari. Mereka juga lebih menyukai ceramah-ceramah keagamaan dalam bahasa Sunda yang dirasakan lebih akrab dan jenaka. Legenda dai seperti KH. A.F. Ghazali (w. 2001) sangat menyadari kedudukan sosial bahasa Sunda ini, sehingga sangat masyhur di pedesaan tatar

Sebagai sarana dakwah, tafsir Sunda memiliki peranan penting dalam penyampaian gagasan Islam modern.²³ Di dalamnya tercermin respons kritis terhadap kondisi sosial keagamaan masyarakatnya yang masih didominasi paham tradisional. Ia secara efektif mampu memadukan fungsi bahasa sebagai alat komunikasi dengan muatan pesan yang diselubungi kepentingan ideologi keagamaan penulisnya. Karenanya kedudukan tafsir Sunda sama sekali tidak bisa diabaikan dalam menggambarkan episteme sosial keagamaan pada masanya.

Terdapat dua karakteristik menonjol dalam tafsir Sunda dilihat dari aspek kepentingannya sebagai sarana dakwah. *Pertama*, penggunaan bahasa Sunda sebagai media utama dalam menyampaikan pesan ajaran Al-Qur'an. Bahasa Sunda yang digunakan dalam terjemah dan tafsir terbatas sebagai alat untuk memudahkan dalam memahami Al-Qur'an. Meski terdapat banyak adaptasi dan negosiasi konsep bahasa dalam proses pembahasalokalan ini, tetapi penggunaan bahasa Sunda dalam terjemah dan tafsir hanya sebatas pada fungsionalisasi bahasa Sunda sebagai media tafsir atau sekedar pengalihbahasaan dari tafsir berbahasa Arab saja. Bahasa Sunda dalam terjemah dan tafsir di sini seolah tak lebih sekedar dijadikan alat untuk mempermudah proses dakwah melalui pengajaran Al-Qur'an bagi masyarakat penuturnya. Hampir tidak ada penggunaan bentuk dan nuansa budaya dan sastra Sunda sebagaimana tampak dalam khazanah kesusasteraan Sunda lama. Tidak ada bentuk wawacan, *pupuh* atau *dangding* di sini sebagaimana biasanya

Sunda. Lihat Jullian Millie, *The People's Religion, The Sermons of A.F. Ghazali* (Bandung: Cupumanik, 2008), hlm. 9-11.

²³ Pada dasarnya tidak ada batasan akan luasnya penggunaan term *dakwah* dalam bahasa Indonesia, meskipun aktifitas dakwah yang dianggap paling orisinal dan otentik tetap merujuk pada *dakwah bi al-lisan* (dakwah lisan) atau ceramah agama. Tafsir Sunda sebagai sarana dakwah setidaknya merujuk pada makna luas dari term dakwah tersebut. Jullian Millie, "Spiritual Meal or Ongoing Project: The Dilemma of Dakwah Oratory", dalam Greg Fealy and Sally White, *Expressing Islam, Religious Life and Politics in Indonesia* (Singapore: ISEAS, 2008), hlm. 80-81.

tampak dalam karya-karya golongan menak kaum seperti R.H. Muhammad Musa atau Haji Hasan Mustapa.

Penggunaan bahasa Sunda terutama di kalangan pesantren yang terbatas hanya sebagai sarana dakwah menjadi salah satu topik perdebatan antara Iip dengan Ajip Rosidi. Keduanya berbeda pendapat tentang ketidakseriusan kalangan pesantren untuk mengembangkan budaya Sunda. Menurut Iip, ketidakseriusan dunia pesantren dalam aktifitas budaya Sunda memang sengaja dijauhkan oleh Belanda hingga diambil alih perannya oleh kaum menak. Sehingga bisa dipahami bila tradisi pesantren seperti *ngalogat* tidak dikenal dalam wacana budaya Sunda.²⁴ Pendapat ini dibantah Ajip, dengan menyatakan bahwa budaya pesantren sebetulnya juga ikut meramaikan kegiatan budaya (menak) Sunda sejak pra-kemerdekaan meski sangat minim. Tidak hanya Muhammad Musa dan Haji Hasan Mustapa, dua sosok ya/ng berasal dari kaum santri dan menjadi menak (penghulu besar). Banyak pula karya-karya Sunda pesantren dalam aksara Arab *pegon* yang dibaca oleh kalangan menak kemudian ditranskripsikan ke dalam aksara Latin dan dibukukan. Boleh jadi baik orang pesantren maupun kaum menak sama-sama memiliki banyak prasangka terhadap dunia di luar dirinya. Kalangan pesantren berprasangka kurang baik terhadap kegiatan yang tidak berdasar pada agama. Sebaliknya kalangan kaum menak juga berprasangka sama terhadap lembaga pesantren yang dianggap akan membawa kemunduran seperti ditulis dalam berbagai roman Balai Pustaka. Sebab lainnya, kenyataan bahwa pengajaran pesantren saat itu hanya dalam bidang agama saja. Meski menggunakan bahasa Sunda dan aksara Arab *pegon* dalam *ngalogat* pengajaran agama, tetapi bahasa Sunda cuma sekedar

²⁴ Istilah *Ngalogat* sendiri memang tidak ada dalam entri *Ensiklopedi Sunda*. Iip Zulkifli Yahya, "Tradisi *Ngalogat* di Pesantren Sunda, Penemuan dan Peneguhan Identitas" dalam A. Budi Susanto (ed.), *Politik dan Postkolonialitas di Indonesia* (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2003), hlm. 279-281. Tidak hanya Iip, antropolog Millie juga merasa heran sosok seperti A.F. Ghazali juga tidak ada dalam ensiklopedi tersebut. Jullian Millie, *The People's Religion*, hlm. 10.

dijadikan alat agar mengerti terhadap isi kitab yang dibaca. Bahasa Sunda sebagai wadah kegiatan sastra dan budaya tidak menjadi wacana yang hidup di lingkungan pesantren. Karenanya bisa dikatakan tidak ada yang ikut terjun dalam kegiatan budaya Sunda.²⁵

Kedua, pembentukan identitas Islam Sunda dalam terjemah dan tafsir—dan umumnya dalam publikasi buku-buku agama berbahasa Sunda—cenderung didominasi oleh kepentingan ideologi faham atau aliran keislaman tertentu, baik Islam Modern maupun tradisional. Dominasi kepentingan ideologis itu muncul seiring dengan masuknya pengaruh gerakan pembaharuan Islam dari Mesir di awal abad ke-20 yang mengakibatkan terjadinya gesekan pemikiran keagamaan. Meningkatnya publikasi buku-buku agama di era pasca kemerdekaan tidak bisa dilepaskan dari persaingan ideologis ini. Kalangan Islam pembaharu di wilayah perkotaan tatar Sunda—terutama diwakili oleh aktifis Persatuan Islam (Persis)—melakukan upaya serius dalam menyebarkan faham pembaharuan itu. Upayanya tidak saja melalui jalur pertemuan umum, tabligh, debat dan polemik, khotbah, kelompok studi, mendirikan sekolah, menyebarkan atau menerbitkan pamflet-pamflet, majalah dan kitab-kitab.²⁶

Tidak saja kitab atau buku-buku agama di bidang fiqih, termasuk juga tafsir Al-Qur'an berbahasa Indonesia maupun Sunda. Bila dari kalangan Islam tradisional, Ahmad Sanusi mempublikasikan tafsir Sunda seperti *Raudhah Al-'Irfan fi Ma'rifah Al-Qur'an* dan *Malja' Al-Thalibin* yang ditulis tangan dalam aksara *pegon*, maka dikalangan Islam pembaharu yang lebih belakangan menerbitkan tafsir Sunda dengan cetakan modern beraksara Roman. Ini bisa terlihat misalnya pada awal tahun 1960 Muhammad Romli, aktifis organisasi Persis, menerbitkan *Tafsir Nurul Bajan* sebanyak tiga jilid bersama H.N.S. Midjaja. Dua dekade sebelumnya, A. Hassan, guru Persis, juga menerbitkan

²⁵ Ajjip Rosidi, *Gerakan Kasundaan* (Bandung: Kiblat, 2009), hlm. 71-72.

²⁶ Deliar Noer, *Gerakan Moderen Islam di Indonesia 1900-1942* (Jakarta: LP3ES, 1996), cet. ke-8, hlm. 97 dan 103.

Tafsir Al-Furqan dalam bahasa Sunda selain dalam bahasa Melayu. Di tahun 1971, Romli secara solo kembali menerbitkan tafsir bahasa Sunda dengan format lebih singkat, *Tafsir Al-Kitabul Mubin*. Terakhir dari kalangan yang dekat dengan Muhammadiyah, Hasim mempublikasikan tafsir *Ayat Suci Lenyepaneun* tahun 1984. Secara substantif, beberapa publikasi tafsir Sunda ini di samping menjadi salah satu alat dakwah untuk menyebarkan ajaran Al-Qur'an dalam bahasa lokal, tetapi juga sekaligus menjadi sarana penyampaian gagasan-gagasan ideologi Islam yang dianutnya. Misi ideologis ini terutama sangat tampak pada tafsir Sunda yang diproduksi kalangan Islam pembaharu, seperti *Nurul Bajan* dan *Ayat Suci Lenyepaneun*. Seperti akan dijelaskan di muka, dalam kasus kedua tafsir itu, dilihat dari latar penulisnya, logika internal teks dan para pembacanya, cenderung menjadikan tafsirnya dalam bahasa Sunda sebagai sarana dakwah ideologis Islam pembaharu. Selain sebagai kritik bagi kalangan Islam tradisional, upaya tersebut juga sekaligus sebagai sarana penguatan ideologis yang ditujukan bagi pembaca setianya.

Metodologi

Tulisan ini merupakan kajian teks keagamaan tafsir modern dalam bahasa lokal Sunda. Tujuannya adalah untuk melihat sejauh mana teks keagamaan lokal mampu secara efektif memanfaatkan fungsi bahasa ibunya sebagai alat dakwah ideologi pemikiran yang dianutnya. Terbukti teks lokal ternyata bisa secara konsisten meneruskan dan menjaga kesinambungan proyek pembaharuan Islam. Suasana dan latar ideologis penulisnya cenderung mempengaruhi produk penafsirannya.

Penelitian ini karenanya banyak didasarkan pada analisis hermeneutik yang diharapkan mampu mengungkap horison teks dari tiga sisi sekaligus, penulis, teks dan pembacanya.²⁷ Untuk mengungkap

²⁷ Richard E. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer* (Evanston: Northwestern University Press, 1969), hlm.

ideologi yang tersembunyi dalam bahasa tafsir digunakan analisis wacana kritis.²⁸ Seperti ditegaskan Woodward, wilayah hermeneutik yang melulu berpusat pada teks menunjukkan ketidaksempurnaan pemahaman terhadap material teks. Karenanya untuk mengungkap makna sosial keagamaan dari teks, hermeneutik menurutnya tidak cukup dan mesti dipasangkan dengan pencarian etnografis yang berkaitan dengan cara para pembacanya menginterpretasikan dan menggunakan teks itu.²⁹ Menyadari berbagai keterbatasan waktu penelitian, penulis belum akan mengikuti saran Woodward. Karenanya tidak banyak mengupas persoalan etnografis atau filologis menyangkut cara baca atau penggunaan teks di kalangan penggunanya dari kalangan Islam modern ataupun proses penuangan atau pembahasalokalan tafsir ke dalam teks naskah bahasa Sunda. Kajian ini lebih fokus pada mekanisme internal teks dalam menyampaikan pesan ideologi yang dianut penulisnya dengan tanpa mengabaikan konteks sosial-keagamaan yang beredar di seputar teks dan cara ia dipahami oleh para pembacanya. Dilihat dari latar penulisnya, substansi tafsirnya, dan mayoritas penggunanya, kedua teks bisa dianggap mewakili pemikiran kaum Islam pembaharu. Karenanya kepentingan dakwah ideologis dalam tafsir Sunda ini yang dimaksud adalah misi penyebaran paham atau pemikiran kalangan Islam pembaharu itu.

13. Lihat juga Anthony C. Thiselton, *New Horizons in Hermeneutics*, (Great Britain: Harper Collins Publishers, 1992), hlm. 10.

²⁸ Analisis wacana kritis digunakan untuk menyingkap kepentingan dan ideologi yang terselip di balik bahasa yang digunakan dalam penulisan tafsir. Ia menekankan pada konstelasi kekuatan yang terjadi pada proses produksi dan reproduksi makna. Individu tidak dipandang sebagai subjek yang netral yang bisa menafsirkan secara bebas, sesuai dengan pikirannya, sebab berkaitan dan dipengaruhi oleh kekuatan sosial yang ada dalam masyarakat. Bahasa dalam konteks ini dipahami sebagai representasi yang berperan dalam membentuk subjek tertentu, tema-tema wacana tertentu, maupun strategi di dalamnya. Eriyanto, *Analisis Wacana, Pengantar Analisis Teks Media* (Yogyakarta: LKiS, 2001), hlm. 7.

²⁹ Mark R. Woodward, "Textual Exegesis as Social Commentary", hlm. 567.

Selain hermeneutik dan analisis wacana kritis, studi ini sebagaimana juga Woodward, didasarkan pada teori Eliade tentang perbedaan antara makna internal teks dengan sistem simbol serta cara penggunaannya dan pelbagai interpretasi yang dipengaruhi oleh perubahan kehidupan sosial. Dengan kata lain, penelusuran makna teks tafsir Sunda tidak bisa dilepaskan dari selubung arus wacana yang beredar pada masanya di masa lalu. Dalam bahasa Woodward dengan mengutip pemahaman Becker, membaca sebuah teks siapapun bisa berbicara tentang masa lalu, tetapi karena setiap pembacaan teks memerlukan berbagai makna baru, maka ia juga berbicara tentang masa sekarang.³⁰ Membaca teks masa lalu tidak saja berupaya menangkap realitas yang termuat di dalamnya tetapi berupaya menerjemahkan realitas tersebut ke dalam pemahaman dan situasi baru. Pembacaan teks karenanya berkaitan dengan persoalan penginvestigasian pemahaman tersebut dan bagaimana pemahaman itu dapat terus berlangsung.

Pemahaman terhadap logika internal teks juga memerlukan eksplorasi semantik yang lebih luas. Termasuk di dalamnya diskursus yang terjadi di kalangan Muslim Sunni di tatar Sunda menyangkut masalah kemasyarakatan, etika dan ritual, serta praktik keagamaan *urang* Sunda saat ini. Untuk tujuan ini, perbedaan Becker antara pembicaraan masa lalu dengan masa sekarang kiranya cukup berguna. Tafsir Sunda banyak berbicara tentang masa lalu di mana ajaran Al-Qur'an ditujukan untuk Nabi Saw, para sahabat, Yahudi, Nasrani dan lainnya. Tetapi ia juga berbicara tentang saat sekarang dengan menempatkan penjelasan Al-Qur'an dalam konteks wacana sosial keagamaan di Indonesia terutama era Orde Baru (1970-an dan 1990-an).

Analisis semantik atas teks tafsir Sunda mengantarkan pada kesimpulan bahwa di antara tujuan penulisannya adalah pemapanan dasar-dasar kitab suci sebagai dasar pandangan teologis yang dianut kalangan

³⁰ *Ibid.*

Islam pembaharu. Kelompok modernis ini terutama berupaya membangkitkan kembali ijtihad dan mengecam taklid. Mereka menolak kebiasaan yang dilakukan kalangan tradisi (Islam tradisional). Mengecam *ushalli*, *talqin*, *haul*, dan *kenduri* atau *slamatan* untuk kematian sebagai bid'ah. Mereka juga tidak menyetujui ajaran tarekat dan menolak segala macam sihir dan sebagainya.³¹

Sekilas tentang Romli dan Hasim

Tidak terlalu banyak informasi tentang kehidupan Romli. Bernama lengkap Muhammad Romli bin H. Sulaiman (ditulis juga dengan nama Mhd. Romli) lahir di daerah Kadungora Garut pada masa penjajahan Belanda. Meninggal sekitar tahun 1990-an di usia 95 tahun. Pendidikannya ditempuh di Sekolah Rakyat dan beberapa pesantren di Jawa Barat termasuk Pesantren Gunung Puyuh Sukabumi pimpinan K.H. Ahmad Sanusi, dan pesantren di Jawa Tengah dan Jawa Timur. Kemudian ia berangkat ke Mekah selama 7 tahun. Muhammad Romli mendirikan Pesantren Nurul Bayan di Kampung Haurkoneng Kadungora, Garut. Romli termasuk perintis organisasi Persis di Bandung. Aktifitasnya di organisasi inilah dianggap cenderung berpengaruh pada tulisannya yang secara jelas bermuatan kepentingan ideologi Islam pembaharu. Karya-karyanya umumnya ditulis dalam bahasa Sunda, antara lain *Tafsir Nurul-Bajan* bersama H.N.S. Midjaja (Bandung: (N.V. Perboe, 1960), *Al-Kitabul Mubin Tafsir Basa Sunda* (Bandung: Penerbit al-Ma'arif, 1974), *Al-Hujaj al-Bayyinah dina Hukum Salat Jum'ah* (Bandung: PT. Al-Ma'arif, 1975), *Al-Jami al-Shahih Mukhtashar Hadits Shahih Bukhari Terjemah Basa Sunda, Tuntunan Shalat Basa Sunda* dan lain-lain.³²

Dalam menyusun tafsir Nurul Bajan, Romli tidak sendiri. Ia didampingi H.N.S. Midjaja (Neneng

³¹ Deliar Noer, *Gerakan Moderen islam di Indonesia 1900-1942*, hlm. 108.

³² Suhendar, *Metode Penerjemahan K.H. Muhammad Ramli dalam Al-Kitabul Mubin* (Bandung: Jurusan Tafsir Hadits Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Gunung Djati Bandung, 2004), hlm. 36-37.

Sastramijaya) atau lebih dikenal Jaksa Neneng. Lahir di Ciamis 15 Desember 1903 dan meninggal di Bandung 3 Juni 1975. Kedekatan Romli dengan Neneng kemungkinan besar karena keduanya sama-sama murid A. Hassan, guru utama Persis. Ketekunannya mempelajari Al-Qur'an meski dalam terjemahan bahasa Belanda ketika di penjara, membuat Neneng tertarik untuk menggarap Tafsir Nurul Bajan bersama Romli dan menerbitkannya di tahun 1960 oleh perusahaan *Perboe* yang dimiliki Neneng.³³ Tampaknya, Romli sebagai kyai dengan keilmuan Islam yang cukup luas cenderung lebih banyak berperan dalam tafsir ini, meski Neneng juga ikut ambil bagian sekalipun mungkin terbatas pada aspek kebahasaan (Sunda) dan biaya penerbitan. Kendati demikian, dalam konteks tafsir Sunda bahkan Indonesia, mungkin hanya Neneng yang dikenal satu-satunya perempuan yang mencoba menafsirkan Al-Qur'an. Selain Tafsir Nurul Bajan, Romli kemudian secara solo mempublikasikan tafsir Sunda *Al-Kitabul Mubin* pada 1974.³⁴

Di banding Romli, Hasim lebih banyak diketahui perjalanan hidupnya. Moh. E. Hasim atau Mohammad Emon Hasim lahir di Ciamis pada 15 Agustus 1916. Ia memang bukan ajengan seperti para penafsir yang lain, melainkan guru bahasa asing di sekolah menengah dan perguruan tinggi. Ia belajar bahasa Arab secara otodidak. Hasim menguasai bahasa Arab, Inggris, Jepang dan Belanda. Sempat belajar dan kemudian mengajar di sekolah Muhammadiyah. Hasim lebih banyak belajar bahasa dan agama secara otodidak. Semasa zaman pergerakan, ia beberapa kali ditangkap Belanda, menjadi tahanan rumah hingga kemudian melarikan diri ke Bandung dan melanjutkan profesinya sebagai guru bahasa di berbagai lembaga pendidikan. Setelah pensiun, ia belajar sendiri agama dan mempelajari bahasa Arab, kemudian menulis buku-buku agama dalam bahasa Sunda termasuk tafsir Al-Qur'an, tafsir

³³ Ajip Rosidi (ed.), *Ensiklopedi Sunda*, hlm. 438.

³⁴ Muhammad Ramli, *Al-Kitabul Mubin: Tafsir Basa Sunda* (Bandung: Penerbit al-Ma'arif, 1991), cet. ke-?.

Ayat Suci Lenyepaneun (1990-1993).³⁵ Berkat karya inilah, pada 10 April 1994, ia mendapatkan penghargaan dari Sastra Rancagé dalam kategori karya berbahasa Sunda pada 31 Januari 2001. Meninggal di Pamoyanan Bandung pada tahun 2009 dalam usia 93 tahun.³⁶ Beberapa karya telah disusunnya: *Grammer and Exercise Elementary Grande*, *Kamus Istilah Islam*, *Rupa-rupa Upacara Adat Sunda Jaman Ayeuna* (Bandung: Pustaka, 1996), *Hadis Penting Papadang Ati* (Bandung: Pustaka, 1997), *Hadis Penting Pelita Hati, Ayat Suci lenyepaneun 30 Jilid* (Bandung: Pustaka, 1984), *Ayat Suci dalam Renungan 30 Jilid* (Bandung: Pustaka, 1998), *Iqra (Bacaan dan Tulisan)*, *Khatbah Shalat Juma'ah* (Bandung: Pustaka, 2006).

Tafsir Sunda Nurul Bajan dan Ayat Suci Lenyepaneun

Tafsir Nurul Bajan ditulis dengan tulisan ejaan lama yang belum disempurnakan dan hanya sampai pada juz tiga (QS. Ali 'Imran [3]: 91) dengan pola setiap juz untuk satu jilid. Banyak sumber yang digunakan dalam tafsir ini, di antaranya tafsir berbahasa Arab seperti *al-Manar*, *Fathul Qadir*, *Al-Baidhawi*, *Madarikut Tanzil*, *Lubabut Ta'wil*, *Al-Thabari*, *Al-Maraghi* dan lainnya. Termasuk beberapa sumber tulisan berbahasa Inggris dan Belanda. Hanya dua sumber berbahasa Indonesia, yakni *Tafsir Al-Qur'anul-Karim* karya Al-Ustadz H.A. Halim Hasan, Zainal Arifin Abbas dan Abdurrohimi Haitami dan *Tafsir Qur'an Karim* karya Mahmud Yunus. Salah satu pendorong ditulisnya karya ini, menurut penulisnya dikarenakan belum ada tafsir Al-Qur'an berbahasa Sunda yang lengkap.³⁷ Meski

³⁵ Ajip Rosidi (ed.), *Ensiklopedi Sunda*, hlm. 266.

³⁶ Her Suganda, "Moh. E. Hasim, Berkarya Sampai Tua", *Kompas*, 13 Juli 2004, hlm. 12.

³⁷ H. Mhd. Romli dan H.N.S. Midjaja, *Nurul-Bajan*, Jilid 1 hlm. viii. Menurut Muhammad Romli, sebetulnya sudah ada tafsir Al-Qur'an berbahasa Sunda tetapi tidak lengkap dan hanya terdiri dari satu surat atau beberapa surat. Kemungkinan yang dimaksud adalah tulisan Ahmad Sanusi di mana ia juga sempat berguru kepadanya. Tetapi apakah ia tidak mengetahui bahwa Ahmad Sanusi telah menulis *Raudhat al-'Irfan fi Ma'rifat al-Qur'an* yang lengkap 30 Juz, kemungkinan besar sudah mengetahui tetapi karena karya Sanusi masih ditulis

demikian, dengan alasan yang kurang jelas, Romli pun akhirnya tidak lengkap pula menyelesaikan tafsirnya dan hanya sampai tiga juz pertama.

Dilihat dari uraiannya, sebagaimana umumnya penulis Islam pembaharu, penulisnya sebagai aktifis Persis juga banyak dipengaruhi terutama Muhammad Abduh. Pengaruh tersebut sangat tampak dalam *Nurul-Bajan* terutama dari *Tafsir Al-Manar* yang ditulis Abduh dan Ridha. Tidak hanya mengutip pendapatnya, metode penafsirannya pun cenderung mengikuti tafsir tersebut, yakni *tafsir bi al-ra'y* (tafsir dengan ijtihad pemikiran) dengan metode *tahlili* (penafsiran dengan mengikuti urutan tertib mushaf) dan corak *adab ijtima'i* (tafsir ayat dengan penjelasan yang berkaitan langsung dengan kehidupan masyarakat).³⁸

Sistematika penyajiannya diawali dengan pencantuman teks ayat berbahasa Arab, lalu setiap ayat ditafsirkan dengan cara diterjemah perkata, kemudian tulisan ayat dalam transliterasi Latin, diikuti terjemah ayat keseluruhan dan diakhiri dengan uraian penafsiran. Penafsirannya secara umum berisi prinsip-prinsip umum ayat, penjelasan tentang masalah tertentu yang dibicarakan teks dengan sesekali merujuk pada hadis sahih, pendapat para ahli tafsir Sunni klasik maupun modern disertai penjelasan mengapa masalah itu sangat penting untuk dibahas. Satu ayat rata-rata dijelaskan dalam dua sampai tiga halaman.³⁹ Model penyajian dalam tafsir tersebut sangat berbeda dengan tafsir Romli berikutnya, sebagaimana dalam *Al-Kitabul Mubin: Tafsir Basa Sunda* (Bandung: Penerbit al-Ma'arif, 1974).⁴⁰

dalam aksara Arab Sunda dengan *logat gantung*, maka Romli merasa karya tersebut serasa masih belum lengkap.

³⁸ Lebih jauh tentang metodologi tafsir lihat Muhammad Husayn Al-Dzahabi, *Al-Tafsir wa al-Mufasssirin*, (Kairo: Al-Babi al-Halabi, t.th.); Muhammad 'Alī Iyazī, *Al-Mufasssirin Hayatubum wa Manhajubum* (Teheran: Mu'assasah al-Tiba'iyah wa Nasyr Wizarah al-Tsaqafah al-Islamiyah, 1415 H).

³⁹ H. Mhd. Romli dan H.N.S. Midjaja, *Nurul-Bajan*, Jilid 3, hlm. 692-693.

⁴⁰ Dibanding *Nurul-Bajan* yang masih menggunakan ejaan lama, *Al-Kitabul Mubin* sudah menggunakan pola penulisan ejaan yang disempurnakan (EYD). Karya tafsir ringkas ini disusun dalam dua jilid lengkap 30 Juz dengan 160 buah catatan kaki sebagai tafsir yang menjelaskan kata atau kalimat dalam ayat.

Sementara *Ayat Suci Lenyepaneun* bisa dianggap sebagai tafsir Al-Qur'an pertama dalam bahasa Sunda yang lengkap dan sempat terbit. Ditulis dengan kalimat-kalimat yang memikat dan mudah dimengerti, tafsir tersebut terdiri atas 30 jilid karena masing-masing berisi satu juz. Rata-rata satu jilid 300-400 halaman. Salah satu kelebihan tafsir tersebut adalah karena Hasim memberi nuansa menggunakan peristiwa atau kejadian di masyarakat yang relevan dengan ayat tersebut sehingga terasa lebih aktual dan populer. Dalam metode tafsir, sebagaimana karya Romli, ia juga termasuk *tafsir bi al-ra'y* dengan metode *tahlili* dan menitikberatkan pada corak *adab al-ijtima'i*.

Sistematika tafsir ini selalu diawali dengan kutipan ayat yang akan dibahas dalam huruf Arab disertai bacaannya dalam huruf Latin, baru kemudian diterangkan arti kata demi kata, diikuti dengan keterangan sesuai dengan penemuannya. Referensinya sesekali menggunakan hadis Nabi, tetapi sayang Hasim tidak pernah membandingkan dengan tafsir-tafsir lain yang dianggap standar, baik klasik maupun modern. Hasim di beberapa tempat kadang mempergunakan penemuan-penemuan ilmu modern dalam keterangannya, misalnya ilmu astronomi. Tidak disebutkan sama sekali sumber rujukan tafsir yang digunakannya. Menurut pengakuannya, ia hanya menggunakan terjemah dan tafsir bahasa Indonesia dan bahasa asing ketika menyusun tafsir ditambah kamus bahasa Sunda dan buku pengajaran bahasa Arab dalam bahasa Inggris.⁴¹ Gaya penafsirannya mengingatkan kita

Meski ditulis oleh orang yang sama, *Al-Kitabul Mubin* sama sekali tidak memperlihatkan kesamaannya dengan *Nurul-Bajan* dalam terjemah bahasa Sundanya. Karya ini mencantumkan "ruku" untuk setiap tema ayat dalam setiap surat. Pola ini kemudian diadopsi *Kitab Suci Al-Qur'an Tarjamah Sunda* terbitan Jemaat Ahmadiyah. Pada 1977, *Al-Kitabul Mubin* kemudian memiliki tanda tashih dari Lajnah Pentashih Mushaf Al-Qur'an Departemen Agama RI tertanggal 10 September 1977 dengan nomor tashih j-III/223/B-II/77. Lihat K.H. Muhammad Ramli, *Al-Kitabul Mubin Tafsir Basa Sunda* (Bandung: PT. Al-Ma'arif, 1991), halaman terakhir Jilid 2.

⁴¹ Moh. E. Hasim, "Pangalaman Nyusun Naskah Ayat Suci Lenyepaneun", dalam Perhimpunan KB-PH, *Ngamumule Budaya Sunda Nanjeurkeun Komara*

pada model tafsir Al-Azhar karya Hamka. Bahasa sunda *lancaran* yang digunakannya sangat komunikatif dan berusaha menjelaskan sesuatu agar sesuai dengan alam pikiran orang Sunda.

Disusunnya *Ayat Suci Lenyepaneun* menurut Hasim, selain karena keinginan memelihara bahasa Sunda⁴² juga didorong oleh keinginan untuk menelusuri agama pada pangkal ajarannya dengan kewajiban menyampaikan kebenaran walau satu ayat serta pengalaman ketidakpuasan terhadap tafsir-tafsir yang ada baik metode ataupun bahasanya. Di usianya ke-70 akhirnya muncul keinginan untuk coba-coba menafsirkan Al-Qur'an.⁴³ Hasilnya meski semula ditujukan untuk keluarga dan kerabatnya dan menggunakan bahasa Indonesia, karena berbagai permintaan beberapa kyai dari Ciamis untuk menulisnya dalam bahasa Sunda, Hasim akhirnya menerimanya. Dengan bermodal tekad dan keinginan, Hasim pun menyusun tafsir. Setelah selesai dan mencoba beberapa kali ditawarkan ke penerbit, akhirnya tafsir pun mulai dicetak dan didistribusikan pada tahun 1989. Tidak menunggu waktu lama, penjualannya pun menggembirakan. Bahkan ia kemudian beranjak pada tafsir berbahasa Indonesia, *Ayat Suci dalam Renungan*.⁴⁴

Menurutnya, ia seringkali diam termenung mengingat-mengingat relevansi ayat dengan kondisi zaman sekarang yang sedang dialaminya. Karena banyak ayat yang harus diteropong dengan sudut pandang politik, ekonomi, iptek dan lain-lain. Termasuk dengan sudut pandang *asbabun nuzul*. Bila sudah ditemukan makna yang hendak diungkapkan, kemudian Hasim mencari kalimat yang sesuai dengan jiwa ayat dan bisa meresap

Agama, hlm. 87. Lihat juga Moh. E. Hasim, *Ayat Suci Lenyepaneun*, Jilid 11 (Bandung: Pustaka, 1984), hlm. v.

⁴² “Sanaos sanes ahli basa budaya keukeuh hayang ngamumule basa sunda warisan ti nini-moyang. Teu tega ari diantep sina nu bade dianak-terekeun mah”, demikian ungkapnya. Moh. E. Hasim, *Rupa-rupa Upacara Adat Sunda Jaman Ayeuna* (Bandung: Pustaka, 1996), hlm. v.

⁴³ Moh. E. Hasim, “Pangalaman Nyusun Naskah Ayat Suci Lenyepaneun”, hlm. 87.

⁴⁴ *Ibid.*, hlm. 88-89.

ke dalam hati sanubari (*nyerep kana angen sumarabah kana bayah*).⁴⁵ “Bagi saya yang penting adalah jiwa kalimat itu yang harus dipahami dan dijadikan pegangan, mengingat susunan kata dan struktur kalimat bahasa Arab berbeda dengan bahasa Indonesia,” demikian pengakuannya.⁴⁶

Bubuka dan Muqaddimah sebagai Pembuka Ketegasan Sikap

Layaknya buku-buku agama lainnya, kedua buku tafsir Sunda ini dimulai dengan memberikan salam pembuka berupa kata pengantar (*bubuka* atau *muqaddimah*). Di sini dijelaskan latar belakang penyusunan tafsir Sunda dan tujuan penyusunannya. Di dalamnya diketahui berbagai alasan dan argumen yang mendorongnya menyusun tafsir. Romli misalnya dalam *bubuka* menyebutkan beberapa alasan: 1) kaum Muslim wajib mengajak dan menyebarkan ajaran agama; 2) meski produk karya tafsir sudah sangat banyak, tetapi tafsir yang lengkap dalam bahasa Sunda belum ada; 3) makin banyak pihak yang hendak merusak Islam dengan ditambah-tambah, dikurang-kurang, diselewengkan, ditutup-tutupi dan masih banyak juga orang yang menjalankan agama yang menyalahi aturan Islam. Semua itu disebabkan karena kurang penerangan agama dan membaca kitab-kitab berkualitas tentang ilmu syara', di samping pembatasan kaum penjajah untuk mengakses kitab-kitab tersebut dan ditambah banyak kyai yang merasa cukup dengan ilmu yang dimilikinya; 4) banyaknya masalah khilafiyah yang diperselisihkan di masyarakat, seperti membaca Al-Qur'an saat ada yang meninggal, ayat dijadikan jimat, mempuasakannya, dan dibaca saat menguburkan dan lainnya. Di tambah banyak pula pengaruh dari luar Islam yang tidak ada petunjuk dari Al-Qur'an dan hadis seperti berbagai peringatan hari besar Islam, pergaulan bebas, upacara seputar kematian, acara tukar cincin, ulang tahun, dan

⁴⁵ *Ibid.*, hlm. 90.

⁴⁶ Her Suganda, “Moh. E. Hasim, Berkarya Sampai Tua”, hlm. 12.

banyak lainnya. Melihat berbagai kenyataan inilah Romli merasa terdorong untuk menyusun tafsir Sunda.⁴⁷

Penjelasan pada kata pengantar di atas memperlihatkan motif ideologi Islam modern secara jelas. Secara semantik bahkan terlihat terutama melalui istilah-istilah kunci yang biasa digunakan di kalangan Islam pembaharu, seperti bid'ah, khurafah, taklid, jumud, syirik dan lainnya. Motif yang hampir senada misalnya disampaikan pula oleh Hasim dalam *muqaddimah*-nya dengan ungkapan yang berbeda-beda pada setiap jilid tafsirnya. Hasim misalnya menyatakan:

Seueur ummat Islam di lembur urang nu ngagaduhan kayakinan yen al-Qur'an teh cekap diaos wungkul teu peryogi kaharti eusina...pola pikir sapertos di luhur bakal ngagiring ummat Islam kana golongan anu taklid sareng jumud, gampil dibantun sumarimpang kaluar tina pituduh Nu Maha Agung dina sadaya widang, akidah dicampur syirik, ubudiah katut muamalah pinuh ku bid'ah sareng khurafah. Urang teu sadar yen macem-macem bid'ah nu asalna ti luar Islam dinisbatkeun kana agama urang. Ieu teh akibat tina teu ngarti kana pituduh nu kaunggel dina al-Qur'an sareng Hadis. Kumargi bodo katotoloyoh dugi ka ngeunah dibobodo deungeun, malah upami aya nu ngageuing batan nganuhunkeun kalah ngamusuhan.⁴⁸

Pada kesempatan lain, Hasim menyatakan:

Upami ningal ngahunyudna ummat Islam di nagara urang, 90% kirang saeutik ti jumlah pangeusi nagri, bener-bener matak reueus. Tapi upami nilik kana kaayaan rumah tanggana matak nalangsa, teu aya kakompakan, teu sareundeuk saigel sabobot sapihanean, paturay lir ibarat sapu nyere pegat simpay. Namina sami tapi akidah, ubudiah sareng muamalah aya nu kacampuran bid'ah, ditambah ku

⁴⁷ H. Mhd. Romli dan H.N.S. Midjaja, *Nurul-Bajan*, Jilid 1, hlm. viii-xii.

⁴⁸ Moh. E. Hasim, *Ayat Suci Lenyepaneun*, Jilid 1, hlm. vii; Jilid 7, hlm. ix; Jilid 9, hlm. ix.

*akulturasi, hak dicampur aduk sareng tradisi-tradisi lokal nu bathil.*⁴⁹

Di beberapa *muqaddimah*-nya yang lain Hasim secara terus terang memperlihatkan sikapnya sebagai seorang Islam pembaharu dengan menyinggung beberapa masalah seperti larangan menghadiahkan pahala dengan membaca surat Yasin,⁵⁰ kewajiban menyampaikan kebenaran walau terasa pahit,⁵¹ pengaruh orientalis, jiwa animisme, bid'ah dan khurafah yang masih diamalkan,⁵² dan yang lainnya. Yang menarik, Hasim dalam salah satu *muqaddimah*-nya secara terang benderang menunjukkan sikap dan posisinya di antara empat macam golongan Islam: 1) Islam jumud; 2) Islam taklid; 3) Islam *Fashl Al-Din 'an Al-Daulah* (sekuler), dan 4) Islam kaffah. Menurutnya, salah satu upaya untuk menghilangkan golongan 1, 2, dan 3, adalah dengan merenungkan (*ngalenyepan*) kandungan ayat-ayat Al-Qur'an, insya Allah pelan-pelan akan menjadi golongan 4.⁵³ Tentu saja yang dimaksud dengan *ngalenyepan* ayat-ayat Al-Qur'an pada kalimat di atas adalah salah satunya dengan merujuk pada tafsir *Ayat Suci Lenyepaneun* yang dikarang Hasim sendiri. Stigma pembagian kategori orang Islam semacam ini bagi kalangan Islam pembaharu merupakan salah satu cara untuk mendiferensiasikan secara jelas, siapa kita, siapa mereka dan siapa lawan kita, dan pembacanya diharapkan bisa menentukan sikap sedari awal termasuk ke dalam jenis mana.

Kritik terhadap Islam Tradisional

Salah satu bentuk ketegasan yang paling mencolok adalah kritiknya terhadap kalangan Islam tradisional (NU). Meski tidak secara eksplisit menyebut nama organisasi atau ulama tertentu, tetapi dilihat dari logika internal teks yang digunakan dengan menyebut berbagai

⁴⁹ Moh. E. Hasim, *Ibid.*, Jilid 20, hlm. vii.

⁵⁰ Moh. E. Hasim, *Ibid.*, Jilid 9, hlm. vii.

⁵¹ Moh. E. Hasim, *Ibid.*, Jilid 7, hlm. vii.

⁵² Moh. E. Hasim, *Ibid.*, Jilid 13, hlm. vii.

⁵³ Moh. E. Hasim, *Ibid.*, Jilid 15, hlm. vii-viii.

praktik keagamaan tertentu di masyarakat mengandung pesan bahwa penulisnya menjadikan kalangan Islam tradisional (NU) sebagai sasaran kritik. Memang tidak semua keyakinan dan praktik keagamaan Islam tradisional yang dikritik. Hanya beberapa keyakinan dan praktik keagamaan tertentu seperti masalah taklid, jumud, bid'ah, khurafat, tahayul, berbagai perayaan hari besar Islam (Mauludan, Rajaban, dll.), *hahajatan* atau *salametan* (Jawa: *slametan*), praktik tasawuf dan tarekat, tawassul, fanatisme mazhab, dan lainnya.

Romli misalnya melarang siapapun untuk taklid, ketika menafsirkan QS. Al-Baqarah [2]: 111. Setelah mengutip pendapat Muhammad Abduh, ia menyatakan:

"Nu mawi henteu kenging dina Islam mah taqlid, sanaos ka saha bae oge. Kenging soteh ittiba', hartosna nampi katerangan, anu kauninga dalil² anu ngiatkeunana. Komo dina bagbagan hukum agama sareng hal ibadah mah. Ku djalan sok taqlid, seueur pisan pabid'ahan² sst. (sareng saterasna) nerekab dimana-mana. Mangkaning bid'ah teh dina hal ibadah mah kapan matak ngadjadikeun ahli naraka."⁵⁴

Di tempat lainnya, Romli menyatakan adanya penyimpangan kalangan Islam tradisional yang disebutnya sudah melakukan kemusyrikan ketika menafsirkan kalimat *wa iyyāka nasta'in* (QS. Al-Fatihah [1]: 5):

Kukituna, anu sok njaruhunkeun tulung ka kuburan², nu dianggap aja karamatna, boh kanggo ngahasilkeun kabutihna, boh kanggo ngagampilkeun nu sesahna at. (atanapi) nyageurkeun panjakitna, ngalumpuhkeun musuhna sareng lian-lianna, terang pisan kaluarna tina papagon G.N.M. Kawasa, njimpang tina agama nu disareatkeun ku G. Alloh swt., sareng eta jalmi midamel sarupi pamusrikan anu lumrah didjalankeun dina djaman djahilijjah, njaeta

⁵⁴ H. Mhd. Romli dan H.N.S. Midjaja, *Nurul-Bajan*, Jilid 1, hlm. 313. Bahkan Romli juga menyatakan bahwa mereka yang taklid diancam Allah dalam QS. Al-Nahl [16]: 116. H. Mhd. Romli, *Nurul-Bajan*, Jilid 3, hlm. 1046.

njuhunkeun tulung ka salian ti G. Alloh swt. Njakitu deui nu sok ngagarunakeun djimat², anu ditekadkeun baris ngabantu kana kasalametan salirana, kanggo nguntungkeun dina pausahaanana, kanggo ngagampilkeun kana kabeungharan at. maksad² anu sanesna, tangtos djadi musrikna, henteu benten sareng njembah berhala, matekong at. nagut, margi mertjanten kanaanu henteu boga kakawasaan sapertos kakawasaan G. Alloh swt., malah barang paeh² atjan.⁵⁵

Seolah tidak mau kalah, Hasim juga kerap menyindir kalangan Islam tradisional yang disebutnya sebagai *kufur al-nifaq* karena memelihara tradisi yang menyimpang. Ketika menafsirkan QS. Al-Baqarah [2]: 171, Hasim menyatakan:

Golongan kufrusy-syirk jeung kufrun-nifaq ti nu akon-akon ngagem agama Islam, tetep musyrik jeung munafik. Kana adat kabiasaan mah maranehna teh kacida ngestokeunana, saperti kana hahajatan rewah-mulud, hajat bubur sura dina bulan Muharam, jeung rupa-rupa salametan nu katelah ngarasulkeun. Sanajan bari teu ngarti oge da ceuk guruna kudu kitu tetep bae ngagugu, sanajan papalingpang jeung pamadegan atawa akal-pikiranna sorangan tetep bae gugon tuhon teu beunang diongget-ongget. Dicarek taklid bari ditembongan dawuhan Gusti Allah nu kaunggel dina surat bani Israil ayat 36, pokna teh kami mah teu wasa ngalangkahan guru bisi kawalat.⁵⁶

Karenanya ketika menafsirkan QS. Bani Isra'il [17]: 36, Hasim menyatakan:

Pikeun ngahontal kabagjaan dunya aherat urang ulah rek sadenge-dengena, sadeuleu-deuleuna ula-ilu ka batur tanpa kayakinan, boh dina widang akidah boh dina widang ubudiah jeung muamalah. Ula ilu tanpa elmu teh ngaranna taklid. Tah dina

⁵⁵ H. Mhd. Romli dan H.N.S. Midjaja, *Nurul-Bajan*, Jilid 1, hlm. 98. Pernyataan lainnya disampaikan ketika menafsirkan QS. Al-Baqarah [2]: 165 khususnya tentang perayaan Maulud, H. Mhd. Romli, *Nurul-Bajan*, Jilid 2, hlm. 352.

⁵⁶ Moh. E. Hasim, *Ayat Suci Lenyepaneun*, Jilid 2, hlm. 77.

ayat ieu, Gusti Allah kalayan eces ngalarang taklid. Tapi naon sababna aya ulama nu ngawajibkeun taklid pikeun kaom awam, ...Kaom awam jaman ayeuna henteu diparentah taklid tapi diwajibkeun tetelepek sakumaha nu kaungel dina dawuhan Gusti Allah dina surat an-Nahl ayat 43.⁵⁷

Sebenarnya baik golongan Islam tradisional maupun Islam pembaharu, sependapat tentang pengertian taklid, yaitu mengikuti pendapat ulama yang dianggap cukup tinggi pengetahuannya tentang agama tanpa menyelidiki sumber-sumber-sumber yang dipakainya dalam memutuskan suatu hukum. Dalam bahasa Hasim dengan agak pejoratif menyebut *teu boga pamadegan sorangan, tapi saukur ula-ilu tuturut munding*.⁵⁸ Tetapi bagi kalangan Islam tradisional, golongan Islam pembaharu sebagaimana Romli dan Hasim telah keliru dalam menyimpulkan bahwa para ulama tradisional menganjurkan taklid buta. Mereka pada dasarnya selalu menganjurkan para pengikutnya untuk mempelajari syariat agama sedalam-dalamnya. Tetapi harus dari ulama yang sah (*authoritative*). Mereka yang dapat mencapai pengetahuan yang tinggi dalam bidang agama tidak diperkenankan taklid. Sedang bagi yang pengetahuan agamanya rendah (awam) adalah lebih baik menerima taklid, tentunya taklid pada ulama yang otoritatif.⁵⁹

Jadi perbedaan dalam masalah taklid di antara kalangan tradisional dan pembaharu, sebenarnya terletak pada tarik ulur dalam masalah batasan keawaman seseorang sehingga berpengaruh pada boleh tidaknya taklid. Kalangan Islam tradisional cenderung pasif dalam menilai kaum awam sehingga menyerahkan segala urusan agama pada ulama yang otoritatif, sementara kalangan Islam pembaharu dengan melarang taklid tampak terlalu aktif memaksa siapapun untuk

⁵⁷ Moh. E. Hasim, *Ibid.*, Jilid 15, hlm. vii.

⁵⁸ *Ibid.*, hlm. 16.

⁵⁹ Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*, hlm. 152.

mengetahui dalil-dalil agama, sehingga cenderung akan mengabaikan peran ulama otoritatif.

Sampai di sini bisa disimpulkan bahwa seperti dijelaskan di depan, sejak dari kata pembuka buku tafsirnya, penulis tafsir Sunda sudah cukup jelas menunjukkan pendapat dan sikap keislamannya sebagai kaum pembaharu. Kejelasan sikap ini semakin jelas lagi ketika menafsirkan ayat Al-Qur'an. Bahkan seolah ayat yang ditafsirkan dijadikan sebagai legitimasi atas ideologi yang dianutnya sebagai Islam pembaharu. Bagi sebagian orang, mungkin bisa muncul kesan adanya pemaksaan ayat ketika maknanya begitu saja dilepaskan dari makna dan konteks asalnya dan ditarik ke dalam konteks di mana penulisnya hidup berhadapan dengan kelompok Islam tradisional.

Kritik terhadap Praktik Keagamaan Sinkretik

Selain terhadap kalangan Islam tradisional, objek sasaran kritik Romli dan Hasim yang menurutnya dianggap sebagai praktik budaya lokal yang secara turun-temurun berkembang di masyarakat Sunda dan kemudian bercampur dengan praktik keagamaan Islam. Pihak pemerintah seringkali menjadikan berbagai ritual budaya lokal ini sebagai ajang pariwisata. Umumnya berasal dari tradisi animisme dan dinamisme, bahkan menurut Romli boleh dikata *Islam di dieu* (tatar Sunda) *seueur pacampur sareng pamake Hindu, Buda ss. (sareng sajabina)*.⁶⁰ Inilah yang disebut para ahli antropologi Jawa seperti Geertz, Mulder, dan Beatty disebut sebagai budaya sinkretik, yakni campuran berbagai elemen animisme, Hindu-Budha dan Islam yang sama dengan wajah keagamaan orang abangan.⁶¹ Romli dan Hasim kerap menuduh kalangan Islam tradisional dan

⁶⁰ H. Mhd. Romli dan H.N.S. Midjaja, *Nurul-Bajan*, Jilid 1, hlm. 10.

⁶¹ Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*, hlm. 6. Lihat juga Clifford Geertz, *The Religion of Java* (London: The Free Press of Glincoe Collier-Macmillan Limited, 1960); Andrew Beatty, *Variasi Agama di Jawa, Suatu Pendekatan Antropologi*, terj. Achmad Fedyani Saefuddin (Jakarta: Murai Kencana, 2001); Niels Mulder, *Kebatinan dan Hidup Sehari-hari Orang Jawa*, terj. Alois A. Nugroho (Jakarta: PT Gramedia, 1983).

pemerintah sebagai agen paling bertanggung jawab terhadap pelestarian budaya sinkretik ini di masyarakat Sunda.

Romli ketika menafsirkan QS. Al-Baqarah [2]: 21 tentang makna ibadah misalnya, mengkritik berbagai tradisi budaya lokal yang dianggapnya membawa pada kemusrikan bahkan kekafiran:

Aja deui nu tiasa ngalantarankeun kakapiran (kamusrikan) teh, njaeta ku midamel ibadah 'urfijjah (ibadah adat), sapertos taqorrub, mikadeuheus, supados ngaraketkeun ka nu dipudjana, sadjabi ti G.N.M. (Gusti Nu Maha) Sutji, ku nadar, meuntjit peupeuntjitan (ngaruat), njuguh, nadran ka kuburan², hadjat njusur tanah, tiluna, tudjuhna sst., hadjat Rewah-Mulud, tingkeban sareng sabangsa ibadah² adat.⁶²

Di tempat lainnya, Romli menceritakan kondisi pada masanya ketika menafsirkan QS. Al-Baqarah [2]: 78:

Kumargi tadi, asal karuhun teh njembah ka kaju ka batu, ditumbu ku pamadegan Hindu-Budha, Islam teu wasa mitjeun pamake² kamusrikan², bongan dibela ku anu dianggap ngartos kana agama Islam, wungkul lantaran butuh ku sahuapeun sakoppeun (camanan qolilan, dawuhan G.N.M. Agung mah). Komo djaman ajeuna tambah rupi² hahalang² nu sanesna.⁶³

Hasim dalam tafsirnya bahkan merinci secara detail bagaimana praktik tradisi lokal Sunda itu di masyarakat terutama ritual seputar kematian dan kegiatan pertanian. Ketika menafsirkan QS. Al-Baqarah [2]: 170, Hasim menceritakan:

Dina kapapatenan, waktu pasaran digotong kaluar ti panto, kaom karabat kudu ngolong heula, sanggues kitu kakarek meunang maju nuturkeun nu mawa parukuyan dibarengan ku nu mawa cai dina kendi.

⁶² H. Mhd. Romli dan H.N.S. Midjaja, *Nurul-Bajan*, Jilid 1, hlm. 158.

⁶³ *Ibid.*, hlm. 250. Ungkapan senada dinyatakannya ketika menafsirkan QS. Al-Baqarah [2]: 102 mengenai sihir, jimat-jimat, jampi-jampi, H. Mhd. Romli, *Ibid.*, Jilid 1, hlm. 289.

Sabada layon dikurebkeun terus disambung ku talkin, rengse talkin kuburan dibanjur ku cai tina kendi bari diawurur kembang. Geus kitu disambung ku ngabagikeun duit ka sugri nu hadir nu disebut salawat tea, ditambah ku bungkusuan beas nu katelah pijah. Samulangna ti kuburan diayakeun hajat nyusur tanah, dalahar balakecrakan, nu kasebut jelema cukup mah sok meuncit embe sagala, malah nu jegud mah sok meuncit munding keding. Unggal peuting dina jero saminggu sok tahlilan nu ditutup ku ambengan, sanggues tamat nu ngado'a brak dalahar balakecrakan. Rupa-rupa hahajatan saperti katiluna, katujuhna, matang puluh, natus jeung newu tara kaliwat.

Dina molah sawah ge tara ninggalkeun tutungkusan ti karuhun nyaeta ngamuhit ka Dewi Sri, lamun rek tebar di pawinian kudu nyuguhkeun sasajen dina tekor bari ngukus dina sapu pare saeundan dibarengan ku nancebkeun tangkal hanjuang jeung tamiang pugur. Ieu teh palakiah malar hasilna mucekil. Rupa-rupa tahayul nu bau kamusyrikan warisan ti nini-moyang pantrang dirempak.⁶⁴

Yang menarik Hasim selanjutnya menceritakan keheranannya terhadap polah tokoh Islam tradisional yang dalam pandangannya tampak bersikap mendua:

Aya kokojo agama Islam nu nyarita kieu: "Pelaksanaan agama Islam di negeri kita makin mantap." Ari dina riungan sejen mah beda deui nyaritana, pokna teh: "Rupa-rupa upacara tradisional peninggalan nenek-moyang kita wajib dilestarikan." Matak hemeng ngabandunganana, cenah pelaksanaan agama Islam makin mantap, ngubur hulu munding, pesta laut jeung rupa-rupa upacara adat nu papalingpang jeung akidah Islam wajib dilestarikeun. Hate leutik ngagerentes: "Mantap lebah manana? Tatali paranti kamusyrikan nu tadina geus meh leungit, ayeuna kalah digegedekeun."⁶⁵

⁶⁴ Moh. E. Hasim, *Ayat Suci Lenyapanum*, Jilid 2, hlm. 74.

⁶⁵ *Ibid.*, hlm. 75.

Bagi kalangan Islam tradisional, pandangan Islam modern sebagaimana tampak dari pendapat Romli dan Hasim tentang banyaknya ulama tradisional terutama dari kalangan guru dan pengikut tarekat yang mengamalkan hal-hal yang dianggap syirik, misalnya mempercayai benda-benda atau tempat-tempat keramat, antara lain azimat-azimat yang dianggapnya dapat memelihara pemiliknnya dari roh dan nasib buruk, dalam hal ini kaum Islam modern tidak menyadari bahwa pada umumnya para kyai juga menentang praktik-praktik tersebut. Kalangan Islam modern sebagaimana Geertz, cenderung tidak membedakan Islam yang dipraktikkan di kraton-kraton Jawa pada masa penjajahan Belanda yang kemudian dianut kaum abangan, dengan Islam yang diamalkan di pesantren.⁶⁶ Padahal kalangan Islam tradisional sebagaimana Islam modern sama-sama berupaya menentang praktik-praktik keagamaan yang dilakukan kaum abangan itu, meski dengan pendekatan dan pemaknaan yang berbeda.

Di samping itu, bagi kalangan Islam tradisional dengan institusi pesantrennya, berbagai praktik budaya lokal tidak perlu sama sekali dihilangkan. Tetapi mereka berupaya melakukan berbagai perubahan yang mengarah pada dimensi akulturasi. Bagi mereka di dalam perubahan itu tidak terjadi proses saling meniru atau menyesuaikan, akan tetapi mengakomodasi dua elemen menjadi satu kesatuan yang baru. Tentunya ada unsur yang dimasukkan dan ada unsur yang dibuang. Karenanya, dengan cara pandang semacam ini, kalangan Islam tradisional cenderung mempertahankan keragaman tradisi budaya lokal. Bahkan seiring dengan peran sejarah yang dimainkannya dalam proses penyebaran ajaran Islam, Islam tradisional berperan sebagai patron atau penjaga cagar kebudayaan lokal itu sendiri, Karenanya di kalangan Islam tradisional, perubahan budaya pada masyarakat dapat dilihat dari tradisi lokal, dalam arti dilakukan berdasarkan

⁶⁶ Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*, hlm. 150.

lokalitasnya ke arah tradisi Islam lokal.⁶⁷ Dalam kasus tradisi Islam di Cirebon misalnya, bagaimana sekumpulan tradisi atau ritual adat lokal seperti perayaan hari-hari besar Islam, ritual siklus hidup, dan tradisi ziarah disebarkan secara formal dan sistematis hingga melembaga dari generasi ke generasi berikutnya. Islam tradisional dengan institusi pesantren (salah satunya Buntet) dianggap sebagai pihak yang bertanggung jawab penuh atas hal ini.⁶⁸

Dalam pandangan ahli antropologi Jawa seperti Woodward, Pranowo, Muhaimin dan Nursyam,⁶⁹ kalangan Islam tradisional menghadapi perjumpaannya dengan budaya lokal ternyata mampu memahami konstruksi tradisi lokal tersebut dengan menyerapnya ke dalam tradisi Islam lokal. Tidak ada lagi bentuk sinkretisme di sini, yang ada adalah proses akulturatif-kolaboratif yang positif dari tradisi lokal ke dalam tradisi Islam lokal dan menjadi bagian dari identitasnya yang tidak terpisahkan. Cara pandang sinkretik hanyalah cara

⁶⁷ Lihat Nur Syam, *Islam Pesisir* (Yogyakarta: LKiS, 2005), hal. 242.

⁶⁸ Muhaimin AG., *Islam dalam Bingkai Budaya Lokal Potret dari Cirebon*, terj. A. Suganda (Jakarta: Kerjasama Logos Wacana Ilmu, Yayasan Adikarya Ikapi dan The Ford Foundation, 2001), hal. 283. Dalam kasus yang hampir sama terjadi di Tegalrejo Semarang di mana tradisi *Jatilan* yang merupakan seni tradisi Jawa ikut dipertunjukkan dalam acara *kebataman* Al-Qur'an. M. Bambang Pranowo, *Memahami Islam Jawa* (Jakarta: Pustaka Alfabet dan INSEP, 2009), hal. 189 dan 365. Lihat juga bagaimana kalangan Islam tradisional sangat berperan dalam tradisi ziarah pada makam-makam keramat para wali yang "otentik", seperti Wali Songo serta sejumlah syekh leluhur yang tersebar di puluhan ribu tempat di Jawa termasuk di tatar Sunda. Henri Chambert-Loir & Claude Guillot (pengumpul tulisan), *Ziarah & Wali di Dunia Islam*, terj. Jean Couteau (Jakarta: Serambi bekerjasama dengan Ecole française d'Extreme-Orient dan Forum Jakarta-Paris, 2007), hal. 343, 346 dan 357.

⁶⁹ Mark R. Woodward, *Islam Jawa Kesalehan Normatif Versus Kebatinan*, terj. Hairus Salim HS (Yogyakarta: LKiS, 2008), cet. ke-4; M. Bambang Pranowo, *Memahami Islam Jawa* (Jakarta: Pustaka Alfabet dan INSEP, 2009); Muhaimin AG., *Islam dalam Bingkai Budaya Lokal Potret dari Cirebon*, terj. A. Suganda (Jakarta: Kerjasama Logos Wacana Ilmu, Yayasan Adikarya Ikapi dan The Ford Foundation, 2001); Nur Syam, *Islam Pesisir* (Yogyakarta: LKiS, 2005).

pandang yang tidak didasarkan pengetahuan yang memadai terhadap karakteristik ajaran Islam.⁷⁰

Kesimpulan

Sejauh ini, penulis sudah menggambarkan bagaimana dakwah ideologis yang dilakukan kalangan Islam modern berlangsung dalam teks keagamaan seperti tafsir Sunda karya Romli dan Hasim. Secara ideologis, kedua tafsir yang disusun para pegiat Islam pembaharu itu berpengaruh pada materi tafsir yang disesuaikan dengan misi pembaharuan Islam. Terlebih suasana yang berkembang di tengah masyarakat pada masa keduanya masih diwarnai kuatnya persaingan ideologis antara kalangan Islam pembaharu dan Islam tradisional (1970an dan 1990-an). Hal ini berdampak pada upaya ideologisasi tafsir Al-Qur'an berbahasa lokal menurut faham atau aliran tertentu. Tafsir lokal kemudian dijadikan sarana efektif untuk melakukan ideologisasi dakwah Islam terutama dari kalangan Islam Pembaharu berhadapan dengan faham yang dianut oleh kalangan Islam Tradisional.

Kecenderungan ideologisasi tafsir tersebut tampak dari berbagai pernyataan sikapnya sejak di bagian pengantar karya tafsirnya yang selanjutnya dilegitimasi melalui penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an pada bagian inti tafsirnya. Dari sekian banyak kritik yang disampaikan Romli dan Hasim sebagai respons terhadap realitas masyarakatnya, kritiknya terhadap kalangan Islam tradisional (NU) mendapatkan porsi yang cukup luas dalam tafsirnya. Terutama diarahkan pada masalah taklid, jumud, bid'ah, khurafat, dan tahayul. Selain itu berbagai bentuk praktik keagamaan terutama di tatar Sunda yang cenderung sinkretik juga tak lepas menjadi sasaran kritiknya. Misalnya upacara *ngaruat*, *nyuguh*, *nadran*, *hajat nyusur tanah*, *tiluna*, *tujuhna* dan *seterusnya*, *hajat Rajaban*, *Muludan*, *tingkeban* dan lainnya.

⁷⁰ Abdurrahman Mas'ud, "Memahami Agama Damai Dunia Pesantren", dalam Badrus Sholeh (ed.), *Budaya Damai Komunitas Pesantren* (Jakarta: LP3ES, LSAF & The Asia Foundation, 2007), hal. xxii.

Semangat Romli dan Hasim dalam menyebarkan paham Islam pembaharu dan berbagai kritik yang disampaikannya terhadap kalangan Islam tradisional menjadi indikator penting bahwa teks apapun termasuk teks keagamaan seperti tafsir, tidak terlepas dari kepentingan penulisnya. Bila tafsir ideologis yang banyak berkembang di abad pertengahan didominasi oleh kepentingan aliran dalam bahasa, teologi (kalam), mazhab fiqh, maupun tasawuf. Maka dalam konteks tafsir lokal sekalipun, kepentingan penulisnya tetap ada dan cenderung terpilah dalam nuansa ideologi Islam tradisional dan Islam pembaharu. Ini bisa dipahami karena realitas kuatnya persaingan di antara kelompok keagamaan terjadi di antara kedua kelompok tersebut, terutama di tatar Sunda. Terlebih basis massa kedua kelompok Islam ini sama-sama dominan dan salah satu ormas Islam pembaharu (Persis) bahkan berpusat di tatar Sunda (Bandung). Bahasa lokal menjadi pilihan bagi karya tafsir, di samping untuk mengisi kekosongan pasar tafsir lokal sehingga membuatnya berhitung secara pragmatis menghadapi kuatnya persaingan penerbitan tafsir dalam bahasa Indonesia, penulisnya juga cenderung membidik kaum Muslim Sunda pedesaan sebagai basis kalangan Islam tradisional yang diharapkan bisa mudah dipengaruhi bila disampaikan dalam bahasa ibunya.

Kiranya kemudian, meski secara politis identitas kedaerahan di Indonesia cenderung semakin menguat, tetapi sama sekali tidak bisa menghilangkan konflik kepentingan di antara sesama warga masyarakat lokal, salah satunya kepentingan ideologi keagamaan di antara kaum Muslim Sunda. Kajian ini menunjukkan kuatnya konflik kepentingan itu dan itu tertuang dalam teks keagamaan (tafsir) yang menjadikan bahasa Sunda sebagai sarana penobar ideologi dakwahnya.

Daftar Pustaka

- A.H. Johns, "Islamization in Asia: Reflection and Reconsiderations with Special Reference to the Role of Sufism", *Southeast Asian Studies*, Vol. 31, No. 1, June 1993.
- _____, "She desired him and he desired her" (Qur'an 12:24): 'Abd al-Ra'ûf's treatment of an episode of the Joseph story in *Tarjumân al-Mustafid*", *Archipel*. Volume 57, 1999.
- Ajip Rosidi, *Masa Depan Budaya Daerah, Kasus Bahasa dan Sejarah Sunda*, Pustaka Jaya, Jakarta 2004.
- _____, *Gerakan Kasundaan Kiblat*, Bandung, 2009.
- _____, (ed.), *Ensiklopedi Sunda, Alam, Manusia dan Budaya* Pustaka Jaya, Jakarta, 2000.
- Alan Barnard and Jonathan Spencer (ed.), *Encyclopedia of Social And Cultural Anthropology* Routledge, London & New York, 2002.
- Anthony C. Thiselton, *New Horizons in Hermeneutics*, Harper Collins Publishers, Great Britain, 1992.
- Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara abad XVII dan XVIII*, Edisi Revisi, Prenada Media, Jakarta, 2004).
- Benyamin G. Zimmer, "Al-Arabiyyah dan Bahasa Sunda; Ideologi Penerjemahan dan Penafsiran Kaum Muslim di Jawa Barat," Makalah pada Forum Diskusi Reguler Dosen Fakultas Adab, IAIN Sunan Gunung Djati Bandung, 23 Juni 2000.
- Clifford Geertz, *The Religion of Java* (London: The Free Press of Glincoe Collier-Macmillan Limited, 1960).
- Deliar Noer, *Gerakan Moderen Islam di Indonesia 1900-1942* LP3ES, Jakarta, 1996.
- Ahmad Rifa'i Hasan (peny.), *Warisan Intelektual Islam Indonesia, Telaah atas Karya-karya Klasik* Mizan, Bandung, 1992.
- Edi S. Ekadjati, "Sejarah Masuknya Islam ke Tatar Sunda dan Perkembangannya" 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-PIL, Bandung, 2006.
- Edi S. Ekadjati dan Undang A. Darsa, *Katalog Induk Naskah-naskah Nusantara Jilid 5A: Jawa Barat Koleksi Lima Lembaga*, YOI dan EFEO, Jakarta, 1999.
- Eriyanto, *Analisis Wacana, Pengantar Analisis Teks Media* LKiS, Yogyakarta, 2001.
- Hawe Setiawan, "Al-Qur'an dan Tafsir Sunda", *Pikiran Rakyat*, Sabtu, 23 September 2006.
- Henri Chambert-Loir & Claude Guillot (pengumpul tulisan), *Ziarah & Wali di Dunia Islam*, terj. Jean Couteau (Jakarta: Serambi bekerjasama dengan Ecole française d'Extreme-Orient dan Forum Jakarta-Paris, 2007).
- Her Suganda, "Moh. E. Hasim, Berkarya Sampai Tua", *Kompas*, 13 Juli 2004.
- Howard M. Federspiel, *Kajian Al-Qur'an di Indonesia: dari Mahmud Yunus hingga Quraish Shihab*, terj. Tadjul Arifin Mizan, Bandung, 1996.
- Ibnu Manzhur, *Lisân al-'Arab*, Jilid 2 (Beirut: Dâr Al-Kutub Al-Islamiyyah, t.th.).
- Iip Zulkifli Yahya, "Tradisi Ngalogat di Pesantren Sunda, Penemuan dan Peneguhan Identitas" dalam A. Budi Susanto (ed.), *Politik dan Postkolonialitas di Indonesia* Penerbit Kanisius, Yogyakarta, 2003.
- Jullian Millie, *The People's Religion, The Sermons of A.F. Ghazali* Cupumanik, Bandung, 2008.
- _____, "Spiritual Meal or Ongoing Project: The Dilemma of Dakwah Oratory", dalam Greg Fealy and Sally White, *Expressing Islam, Religious Life and Politics in Indonesia* ISEAS, Singapore, 2008.
- Manna' Al-Qaththan, *Mabâhith fî 'Ulûm Al-Qur'ân Mansyûrat Al-'Ashr al-Ḥadîts*, Beirut, t.th..
- Mark R. Woodward, *Islam Jawa Kesalehan Normatif Versus Kebatinan*, terj. Hairus Salim HS LKiS, cet. ke-4, Yogyakarta, 2008.
- _____, "Textual Exegesis as Social Commentary: Religious, Social, and Political Meanings of Indonesian Translations of Arabic Hadith Texts", *The*

- Journal of Asian Studies*, Vol. 52, No. 3. (Aug., 1993).
- Martin van Bruinessen, "Kitab kuning; Books in Arabic script used in the Pesantren milieu; Comments on a new collection in the KITLV Library", *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 146 (1990), no: 2/3, Leiden.
- M. Bambang Pranowo, *Memahami Islam Jawa* Pustaka Alvabet dan INSEP, Jakarta, 2009.
- Mhd. Romli dan H.N.S. Midjaja, *Nurul-Bajan: Tafsir Qur'an Basa Sunda*, Jilid 1-3 (N.V. Perboe, 1960).
- Moh. E. Hasim, *Ayat Suci Lenyepaneun*, Jilid 1-30 Pustaka, Bandung, 1984.
- _____, *Rupa-rupa Upacara Adat Sunda Jaman Ayeuna* Pustaka, Bandung, 1996.
- _____, "Pangalaman Nyusun Naskah Ayat Suci Lenyepaneun", 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, Bandung, 2006).
- Muhaimin AG., *Islam dalam Bingkai Budaya Lokal Potret dari Cirebon*, terj. A. Suganda Kerjasama Logos Wacana Ilmu, Yayasan Adikarya Ikapi dan The Ford Foundation, Jakarta, 2001.
- Muhammad 'Abduh, *Tafsir Al-Fātiḥah wa Juz 'Ammah li Qushūr al-Tsaqāfah*, Mesir, 2007.
- Muhammad Husayn Al-Dzahabi, *Al-Tafsir wa al-Mufasssirūn*, Al-Babi al-Halabi, Kairo, t.th..
- Muhammad Ramli, *Al-Kitabul Mubin: Tafsir Basa Sunda* Penerbit al-Ma'arif, Bandung, 1991.
- Nur Syam, *Islam Pesisir* LKiS, Yogyakarta, 2005.
- Richard E. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer* Northwestern University Press, Evanston, 1969.
- Richard C. Martin, *Encyclopaedia of islam and the Muslim World Vol. 1*, Macmillan, USA, 2004.
- Suhendar, *Metode Penerjemahan K.H. Muhammad Ramli dalam Al-Kitabul Mubin* Jurusan Tafsir Hadits

Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Gunung Djati
Bandung, Bandung, 2004.

Thomas W. Arnold, *Sejarah Da'wah Islam, The Preaching
of Islam*, cet. ke-2, terj. A. Nawawi Rambe Widjaya,
Jakarta, 1981.

Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi tentang
Pandangan Hidup Kyai LP3ES*, Jakarta, 1981.

