



EDITOR : THEGUH SAUMANTRI

PENGUATAN MODERASI ISLAM

DALAM EPISTEMOLOGI
SUFISTIK DAN TAFSIR
AL-QUR'AN DI
NUSANTARA

HAJAM
TAUFIK HIDAYATULLOH
ABDILLAH

Penguatan Moderasi Islam

dalam Epistemologi Sufistik dan Tafsir Al-Qur'an
di Nusantara

Penulis :
Hajam
Taufik Hidayatulloh
Abdillah



CV. STRATA PERSADA ACADEMIA

Penguatan Moderasi Islam

dalam Epistemologi Sufistik dan Tafsir Al-Qur'an di Nusantara

Penulis:

Hajam

Taufik Hidayatulloh

Abdillah

Editor:

Theguh Saumantri

Desain Cover:

Tim Creative

Tata Letak:

Katon Pratondo

Ukuran:

i - v, 1- 174, uk: 15.5x23 cm

ISBN:

978-623-09-7737-4

Cetakan Pertama:

Januari 2024

Hak Cipta 2024, Pada Penulis

Hak Cipta Dilindungi Oleh Undang-Undang

Copyright © 2024

by CV. Strata Persada Academia

All Right Reserved

DILARANG KERAS MENERJEMAHKAN, MEMFOTOKOPI, ATAU
MEMPERBANYAK SEBAGIAN ATAU SELURUH ISI BUKU INI
TANPA IZIN TERTULIS DARI PENERBIT.

PENERBIT:

CV. Strata Persada Academia

Dusun 03, Rt. 022, Rw. 007, Lemahabang Kulon, Kec. Lemahabang
Kabupaten Cirebon, Provinsi Jawa Barat 45183

Website: www.stratapersada.com

Instagram: @stratapersada

Email: admin@stratapersada.com

KATA PENGANTAR

Puji syukur kami panjatkan ke hadirat Allah SWT, yang dengan rahmat dan hidayah-Nya, sholawat dan salam senantiasa tercurahkan kepada baginda Rasulullah SAW, Semoga berkah dan keberkahan senantiasa melimpah kepada seluruh keluarga, sahabat, dan pengikut setia Rasulullah SAW yang telah berperan dalam menyebarkan ajaran Islam ke seluruh penjuru dunia.

Penulis dapat menyelesaikan buku berjudul “Penguatan Moderasi Islam dalam Epistemologi Sufistik dan Tafsir Al-Qur’an di Nusantara.” Buku ini merupakan hasil dari penelitian, dan kajian mendalam terkait epistemologi sufistik dalam tafsir Al-Qur’an di Nusantara, yang disertai dengan refleksi terhadap identitas kultural dan dampaknya pada penguatan moderasi Islam di Indonesia.

Buku ini tidak akan tersaji tanpa keterlibatan banyak pihak. Dengan demikian, kami haturkan terima kasih yang sebesar-besarnya kami sampaikan kepada Direktorat Pendidikan Tinggi Keagamaan Islam Kementerian Agama, yang telah memberikan hibah yang mendukung kelancaran penelitian ini. Begitupun kepada tim peneliti yang telah dengan gigih memberikan kontribusi signifikan serta meluangkan waktu untuk menyelesaikan penelitian ini.

Tak lupa, kami juga mengucapkan terima kasih kepada pimpinan, pengurus, dan keluarga besar pesantren Syamsul Ulum di Kecamatan Gunung Puyuh, Kota Sukabumi, serta keluarga besar pesantren Putra Al Urwatul Wutsqo di Bulurejo, Diwek, Jombang, yang telah bersedia menjadi objek penelitian kami. Kerjasama, penerimaan, dan berbagi informasi dari pihak-pihak tersebut sangat berarti dalam menjalankan penelitian ini, dan tanpa partisipasi mereka, penelitian ini tidak akan mencapai hasil yang memuaskan.

Semoga buku ini dapat memberikan kontribusi positif bagi pengembangan pemikiran keislaman di Nusantara, membuka ruang dialog, serta mendorong pemahaman yang lebih mendalam tentang epistemologi sufistik sebagai warisan intelektual dan spiritual bagi umat Islam. Semoga juga buku ini dapat menjadi sumber inspirasi dan wawasan bagi pembaca yang ingin menjelajahi lebih lanjut tentang kekayaan spiritual dan kearifan lokal dalam memahami al-Qur'an.

Akhir kata, penulis menyadari bahwa keberhasilan penyusunan buku ini tidak lepas dari campur tangan Allah SWT, serta dukungan dan doa dari berbagai pihak. Semoga buku ini dapat menjadi kontribusi kecil yang bermanfaat untuk memperkaya wawasan keislaman di Nusantara.

Wassalamu'alaikum warahmatullahi wabarakatuh.

Cirebon, 15 Januari 2024

Para Penulis

SINOPSIS

Berkembangnya zaman dan dinamika masyarakat menuntut pemahaman agama yang lebih luas dan mendalam. Tafsir al-Qur'an menjadi inti dari pemahaman agama Islam, dan dalam konteks Nusantara, khususnya, aspek epistemologi sufistik menarik perhatian sebagai suatu pendekatan yang kaya akan makna dan pengalaman batin. Dalam buku ini, penulis mencoba menyajikan pemahaman yang komprehensif terkait epistemologi sufistik, menjelajahi identitas kultural tafsir al-Qur'an di Nusantara, dan menyoroti kontribusinya terhadap penguatan moderasi Islam.

Buku ini tidak terlepas dari bimbingan Allah SWT dan bantuan berbagai pihak. Oleh karena itu, penulis ingin menyampaikan apresiasi dan terima kasih yang setinggi-tingginya kepada semua pihak yang telah mendukung dan memberikan kontribusi dalam penyusunan buku ini. Terima kasih kepada para ulama, akademisi, dan tokoh masyarakat yang telah memberikan wawasan, masukan, serta dukungan moral.

Semoga buku ini dapat memberikan kontribusi positif bagi pengembangan pemikiran keislaman di Nusantara, membuka ruang dialog, serta mendorong pemahaman yang lebih mendalam tentang epistemologi sufistik sebagai warisan intelektual dan spiritual bagi umat Islam. Semoga juga buku ini dapat menjadi sumber inspirasi dan wawasan bagi pembaca yang ingin menjelajahi lebih lanjut tentang kayaan spiritual dan kearifan lokal dalam memahami al-Qur'an.

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR	i
SINOPSIS.....	iii
DAFTAR ISI.....	iv
BAB 1.....	1
KHAZANAH TAFSIR AL-QUR'AN DI NUSANTARA	1
A. Terminologi Tafsir Nusantara.....	1
B. Konsep Epistemologi Menurut Para Ahli	6
C. Epistemologi Tafsir Sufi.....	9
D. Perkembangan Tafsir Nusantara.....	18
E. Karakteristik Tafsir Sufistik.....	29
BAB 2.....	36
TASAWUF DI NUSANTARA DAN MODERASI BERAGAMA	36
A. Sejarah dan Perkembangan Tasawuf di Nusantara.....	36
B. Tarekat dan Tasawuf di Era Post-Islamisme	47
C. Paradigma Moderasi Islam di Nusantara	54
D. Moderasi Islam Dalam Ajaran Tasawuf.....	62
BAB 3.....	67
TAFSIR RAUDHATUL IRFAN FI MA'RIFATIL QUR'AN K.H. AHMAD SANUSI.....	67
A. Biografi Intelektual K.H. Ahmad Sanusi.....	67
B. Kitab Raudhatul Irfan fi Ma'rifatil Qur'an.....	73

C. Epistemologi Kitab Raudhatul Irfan fi Ma'rifatil Qur'an...	76
D. Corak Sufistik dalam Kitab Tafsir Raudhah al-Irfan fi Ma'rifat al-Qu'ran	83
E. Identitas Kultural Dalam Kitab Tafsir <i>Raudhatul Irfan fi Ma'rifatil Qur'an</i>	107
F. Nilai-Nilai Moderasi Beragama Dalam Kitab Tafsir <i>Raudhatul Irfan fi Ma'rifatil Qur'an</i>	119
 BAB 4.....	 134
TAFSIR AMALY KARYA KH. MUHAMMAD QAYYIM YA'QUB	134
.....	134
A. Biografi Intelektual KH. Muhammad Qayyim Ya'qub	134
B. Profil Kitab Tafsir Sufi.....	137
C. Validitas	148
D. Identitas Kultural Dalam Kitab Tafsir Amaly	151
E. Nilai-nilai Moderasi Beragama dalam Tafsir Amaly karya K.H. Muhammad Qayyim Ya'qub	153
 DAFTAR PUSTAKA.....	 159

BAB 1

KHAZANAH TAFSIR AL-QUR'AN DI NUSANTARA

A. Terminologi Tafsir Nusantara

Terminologi Tafsir Nusantara merujuk pada kajian dan pemahaman tafsir Al-Qur'an yang khusus berkaitan dengan wilayah geografis Nusantara, yang mencakup negara-negara kepulauan di Asia Tenggara, khususnya Indonesia. Tafsir Nusantara adalah suatu pendekatan dalam memahami dan menafsirkan teks Al-Qur'an yang diadaptasi secara lokal dalam konteks budaya, sosial, dan sejarah Nusantara. Terminologi ini penting karena mencerminkan uniknya pemahaman dan penerapan Al-Qur'an di wilayah ini, yang terbentuk melalui berbagai pengaruh budaya, agama, dan Sejarah (Gusman, 2015).

Kehadiran istilah "Islam Nusantara" yang populer di Indonesia menekankan kembali pentingnya pemahaman Islam yang bijaksana terhadap budaya lokal. Oleh karena itu, sebelum menjelaskan terminologi "Tafsir Nusantara," penulis akan terlebih dahulu menjelaskan istilah "Nusantara," yang telah dibahas oleh beberapa tokoh seperti Azyumardi Azra. Mereka menganggap "Nusantara" sebagai gambaran wilayah kepulauan yang mencakup sejumlah negara di Asia Tenggara seperti Indonesia, Malaysia, Singapura, Filipina, Brunei Darussalam, Thailand, dan Singapura (Azra, 2021).

Namun, seiring berjalannya waktu, istilah "Nusantara" semakin sering digunakan oleh masyarakat Indonesia dan menjadi identifikasi khas Islam di Indonesia. Ini terlihat ketika konsep "Islam Nusantara" diperkenalkan oleh Nahdlatul

Ulama, organisasi Islam terbesar di Indonesia, dan juga mendapat dukungan dari Presiden Indonesia. Hal ini merupakan strategi branding untuk mempromosikan ajaran Islam yang berkembang di Indonesia saat ini. Dengan demikian, istilah “Nusantara” tidak hanya merujuk pada wilayah geografis, tetapi juga memiliki konotasi kuat dalam kerangka pemahaman agama dan budaya di Indonesia (Saumantri, 2022).

Cakupan wilayah Nusantara saat ini merujuk pada daerah-daerah negara di Asia Tenggara. Sebagian besar tokoh sejarah menganggap wilayah Nusantara pada awalnya merupakan bagian dari wilayah kekuasaan Kerajaan Majapahit pada masa kejayaannya. Pendapat ini didukung oleh bukti-bukti sejarah yang menunjukkan bahwa wilayah-wilayah yang diperintah oleh Kerajaan Majapahit mencakup sebagian besar wilayah kepulauan Nusantara. Di sisi lain, penggunaan istilah “Nusantara” dalam konteks saat ini banyak digunakan oleh masyarakat Indonesia dan berasal dari bahasa Sanskerta, di mana “Nusa” berarti pulau atau kepulauan, dan “antara” berarti kawasan di antara beberapa pulau (Saumantri, 2022).

Oleh karena itu, terminologi “Tafsir Nusantara” merujuk pada kegiatan penafsiran yang menggunakan simbol, bahasa, dan dialek lokal di wilayah kepulauan Nusantara. Meskipun demikian, dalam perkembangannya, Indonesia, sebagai bagian dari wilayah Nusantara, dan dengan mayoritas penduduknya yang beragama Islam, telah menjadi pusat kajian tentang Islam Nusantara dan menjadi branding dalam tafsir di wilayah Nusantara (Wahyu Ari, 2020). Pemahaman tentang Tafsir Nusantara di Indonesia memiliki akar sejarah yang panjang. Proses penafsiran di Indonesia adalah hasil dari penyebaran Islam, sehingga pada awalnya, penafsiran ini berfokus pada studi Al-Qur’an untuk mendapatkan pemahaman yang diperlukan dalam menyebarkan ajaran Islam (Basori, 2017). Menurut (Baidan, 2012), embrio tafsir di Indonesia telah ada sejak penyebaran Islam, seperti yang dilakukan oleh para wali dalam menjelaskan makna ayat-ayat Al-Qur’an di surau dan pondok. Dengan demikian, pada tahap awal ini, tafsir masih berbentuk penjelasan lisan tentang makna ayat-ayat Al-Qur’an.

Istilah “Tafsir Nusantara” menggambarkan kajian Al-Qur’an yang dilakukan dalam konteks budaya lokal di wilayah kepulauan Nusantara. Dalam konteks ini, Indonesia memiliki peran penting dalam mengembangkan pemahaman tentang Islam Nusantara dan menjadi pusat kajian tafsir di wilayah ini. Sejarah panjang penafsiran di Indonesia menggambarkan bagaimana Islam berkembang dan disesuaikan dengan budaya setempat, menciptakan keragaman dalam pendekatan penafsiran dan tafsir Al-Qur’an (Gusmian, 2015b).

Berdasarkan asumsi di atas, Baidan memberikan definisi tafsir di Indonesia sebagai upaya untuk memahami makna-makna dalam Al-Qur’an melalui penggunaan simbol-simbol, bahasa, dan dialek lokal Indonesia, baik dalam bentuk bahasa lisan maupun dalam literatur tafsir Al-Qur’an (Baidan, 2012). Penemuan literatur tafsir surat Al-Kahfi pada abad ke-16 M menjadi bukti terdokumentasi tentang kitab tafsir pertama dalam bahasa Melayu di Indonesia. Namun, ditemukan bahwa kitab tersebut sebenarnya ditulis oleh Hamzah al-Fanshury atau Syam al-Din al-Samatrani. Hanya setelah satu abad berikutnya, ditemukan produk tafsir “*Tarjuman al-Mustafid*” dalam bahasa Melayu yang dikarang oleh ‘Abd al-Ra’uf Al-Sinkili pada abad ke-17 M, dan banyak peneliti menganggapnya sebagai kitab tafsir paling awal di wilayah Nusantara (Miswar, 2016).

Definisi tafsir yang diberikan oleh Baidan menggarisbawahi pentingnya pemahaman Al-Qur’an dalam konteks lokal Indonesia dan penggunaan bahasa serta budaya setempat dalam proses penafsiran. Penemuan literatur tafsir pertama dalam bahasa Melayu menunjukkan langkah awal dalam mengadaptasi dan merespons ajaran Islam dalam bahasa dan budaya lokal di Indonesia (Baidan, 2012). Kitab “*Tarjuman al-Mustafid*” karya ‘Abd al-Ra’uf Al-Sinkili memegang peran penting dalam sejarah tafsir di wilayah Nusantara dan merupakan bukti awal perkembangan penafsiran Al-Qur’an dalam bahasa Melayu (Zaiyadi, 2018).

Sosok ‘Abd al-Ra’uf diakui sebagai pelopor awal dalam penulisan tafsir di Indonesia, dan dampaknya dalam jaringan ulama sangat berpengaruh hingga ke Timur Tengah. Kitab tafsir

yang dia tulis, yang dianggap sebagai komentar atas kitab tafsir al-Khazin, tetap relevan dan digunakan oleh umat Islam di wilayah Nusantara, Singapura, Penang, Jakarta, Bombay, dan bahkan diterbitkan di Istanbul oleh Mathba'ah al-Ustmaniyah pada tahun 1302 H (1894 M). Kemudian, kitab tafsir ini juga diterbitkan di Kairo oleh Sulayman al-Maraghi dan di Mekkah (Azra, 2009). Dengan demikian, studi tafsir Nusantara memiliki jaringan yang kuat dalam dunia Islam.

Penulisan tafsir Al-Qur'an dalam bahasa Melayu-Jawi (Arab-Pegon) pada abad ke-16 M diyakini merupakan hasil dari adaptasi Islam terhadap konteks lokal di berbagai wilayah Nusantara. Ini tercermin dalam penggunaan aksara Jawi dan Pegon, serta penggunaan banyak kata serapan dari bahasa Arab, serta karya sastra yang terinspirasi oleh model dan gaya bahasa Arab dan Persia. Keragaman bahasa dan aksara yang digunakan dalam penulisan tafsir menunjukkan bahwa proses penafsiran Al-Qur'an berkembang secara dinamis. Di satu sisi, bahasa Arab, yang digunakan sebagai medium komunikasi Al-Qur'an, dianggap sulit dimengerti oleh masyarakat lokal di Nusantara (Gusmian, 2015).

Penulisan tafsir dalam bahasa Melayu-Jawi dan penggunaan aksara yang berbeda adalah manifestasi dari upaya Islam untuk beradaptasi dengan konteks budaya dan linguistik setempat di berbagai wilayah Nusantara. Karya-karya ini tidak hanya mempermudah pemahaman Al-Qur'an bagi masyarakat setempat, tetapi juga mencerminkan pengaruh kuat budaya Arab dan Persia dalam pengembangan penafsiran Islam di wilayah ini. Sementara Bahasa Arab yang menjadi bahasa Al-Qur'an, tidak selalu menjadi bahasa komunikasi sehari-hari masyarakat, sehingga diperlukan penafsiran dalam bahasa lokal untuk pemahaman yang lebih baik. Ini menggambarkan dinamika dan keragaman dalam penafsiran Al-Qur'an di konteks Nusantara (Abdullah, 2009).

Namun, dalam perkembangan berikutnya, semangat penulisan tafsir mengalami pasang-surut pada abad ke-18 hingga ke-19 M. Ini terjadi akibat kolonisasi oleh bangsa asing di wilayah Nusantara, yang mengakibatkan penafsiran Al-

Qur'an hanya berkisar pada studi dan analisis terhadap kitab-kitab tafsir yang sudah ada. Namun, menjelang berakhirnya periode sepi dalam penulisan tafsir yang berlangsung cukup lama, aktivitas penulisan tafsir kembali muncul pada awal abad ke-20. Pengaruh dari karya monumental Syaikh al-Azhar Kairo, Muhammad Abduh, terutama tafsir al-Manar, memberikan dorongan positif terhadap perkembangan tafsir di wilayah Nusantara. Di samping itu, kebijakan politik etis yang diterapkan oleh pemerintah kolonial Belanda atas wilayahnya di Hindia Belanda tampaknya mengurangi kendala yang dihadapi masyarakat Nusantara dalam mengekspresikan kreativitas mereka dalam penulisan kitab-kitab tafsir. Seiring masuknya awal abad ke-20, kegiatan penulisan tafsir mulai berkembang di Nusantara, seperti yang dilakukan oleh Mahmud Yunus yang memulai penulisan tafsirnya dengan menggunakan aksara Jawi (yaitu bahasa Indonesia atau Melayu yang ditulis dalam aksara Arab), dan pada tahun 1928, Ahmad Hassan juga memulai upayanya untuk menafsirkan Al-Qur'an (H. Federspiel, 1996).

Pada abad ke-20, penulisan kitab tafsir mengalami perubahan yang signifikan, baik dari segi jumlah literatur yang meningkat pesat maupun variasi metode dan pendekatan penafsiran yang digunakan. Oleh karena itu, banyak peneliti yang fokus pada literatur tafsir Al-Qur'an di Nusantara memusatkan perhatian pada kajian tafsir pada abad ini. Salah satu contohnya adalah penelitian yang dilakukan oleh Howard Federspiel, yang memeriksa kitab-kitab tafsir dengan berfokus pada aspek sosial politik yang dihadapi oleh masyarakat di Indonesia. Federspiel membagi perkembangan tafsir di Indonesia menjadi tiga generasi. Generasi pertama terjadi pada awal abad ke-20 hingga awal 1960-an, yang ditandai oleh penafsiran yang cenderung terpisah-pisah dan lebih fokus pada surat-surat tertentu dalam Al-Qur'an.

Generasi kedua, yang muncul pada tahun 1960-an, dianggap sebagai penyempurnaan dari generasi pertama. Pada generasi ini, beberapa kitab tafsir dilengkapi dengan catatan kaki, terjemahan kata per kata, dan kadang-kadang juga dilengkapi dengan indeks yang sederhana. Generasi ketiga muncul pada

tahun 1970-an, dengan ciri khas penafsiran yang lebih lengkap dan disertai dengan komentar-komentar yang luas terhadap teks Al-Qur'an. Kitab-kitab tafsir pada generasi ini juga sering dilengkapi dengan terjemahan teks Al-Qur'an.

Perkembangan penulisan kitab tafsir di Nusantara pada abad ke-20 mencerminkan evolusi yang signifikan dalam metode dan pendekatan penafsiran al-Qur'an. Generasi pertama cenderung fokus pada penafsiran terpisah-pisah dan spesifik, sementara generasi kedua membawa perbaikan dengan pengenalan catatan kaki dan terjemahan kata per kata. Generasi ketiga kemudian memperkaya penafsiran dengan komentar-komentar yang lebih luas dan terjemahan al-Qur'an, menciptakan perkembangan yang lebih holistik dalam pemahaman al-Qur'an di Nusantara (H. Federspiel, 1996).

B. Konsep Epistemologi Menurut Para Ahli

Epistemologi menjadi perbincangan yang penting ketika mendiskusikan pengetahuan. Epistemologi menjadi pembahasan hangat sejak zaman Yunani Kuno hingga era modern. Meskipun epistemologi di era modern pernah disikapi secara kritis oleh Richard Rorty yang mengatakan bahwa epistemologi dewasa ini telah mati dan tidak gunanya lagi untuk dikembangkan kembali.

Lantas, apa epistemologi? Untuk memahami epistemologi, penulis terlebih dahulu akan mengawali dengan memberikan perumpamaan dengan salah satu cerita yang mungkin sudah tidak asing ditelinga, "perumpamaan orang buta dengan gajah". Orang-orang yang pertama kali bertemu gajah. Pertama-tama mereka diberitahu bahwa yang dihadapannya adalah seekor gajah. Kemudian mereka diminta untuk mendeskripsikan seperti apa gajah tersebut sesuai dengan temuannya. 'Apa itu gajah?' seorang pria buta pertama menyentuh belainya dan menjawab bahwa gajah itu seperti ular. Yang lain memegang

telinga: “Gajah itu seperti kipas.” Orang ketiga meraba sisi lain dari gajah: ‘Tidak, gajah itu seperti tembok.’ Dan seterusnya. Setiap orang menyentuh bagian hewan yang berbeda, memperoleh pandangan keseluruhan berdasarkan bagian itu—dengan masing-masing keliru tentang keseluruhan itu. Tak satu pun dari pria buta tersebut yang cukup berpengalaman tentang gajah untuk mengetahui sifat umumnya. Tapi tak satu pun dari mereka menganggap dirinya terlalu terbatas dengan cara itu. Masing-masing mengucapkan dengan percaya diri—meskipun tidak tahu secara pasti tentang sifat gajah, dengan menerapkan beberapa bukti, namun tidak cukup bukti.

Ketika ditanya apa itu pengetahuan? Tentu jawabannya harus mendalam dan melibatkan berbagai aspek pengetahuan. Berpikir hanya tentang pengetahuanmu atau hanya pengetahuan menurut satu individu saja sama halnya seperti orang buta yang memegang ekor gajah. Sangat partikular dan tidak memberikan gambaran yang umum dan utuh tentang pengetahuan.

Sebagai kajian filosofis, maka epistemologi mencoba untuk memikirkan pengetahuan secara mendalam dan komprehensif. Untuk mengetahui sifat pengetahuan secara utuh sama seperti mengetahui sifat dari gajah. Kita harus mengobservasi, berfikir, dan menelaah secara mendalam tentang aspek-aspek pengetahuan. Seperti telah disampaikan bahwa epistemologi adalah bagian dari filsafat yang mengajukan pertanyaan-pertanyaan filosofis yang bersifat umum dan mendasar dalam hal pengetahuan misalnya: apa itu pengetahuan? Apa ciri-ciri hakiki dan mana batas-batas ruang lingkungannya? Apa bedanya antara pengetahuan dan pendapat? Apa bedanya pengetahuan dan kepercayaan? Bagaimana manusia dapat mengetahui? Apa itu kebenaran dan tolak ukur? dan beberapa pertanyaan mendasar lainnya. pertanyaan-pertanyaan pokok ini telah

menjadi fokus dari para epistemolog dari masa ke masa (Sudarminta, J., 2002).

Semua pertanyaan diatas dapat diringkas menjadi dua masalah pokok, pertama, masalah sumber ilmu. Kedua, masalah benarnya ilmu. Lebih jelasnya, epistemologi adalah ilmu tentang dasar-dasar ilmu pengetahuan (Abd. Haris & Tohar Bayoangin, 2016). Sebagai salah satu kajian filosofis, epistemologi mencoba untuk membuat telaah kritis dan analitis tentang dasar-dasar pengetahuan. Oleh karena itu, epistemologi seringkali juga disebut sebagai teori pengetahuan (theory of knowledge) (Sudarminta, J., 2002). Epistemologi adalah salah satu cabang inti dalam filsafat yang membicarakan tentang seluk beluk pengetahuan. Dengan kata lain, epistemologi berusaha untuk memahami pengetahuan secara filosofis (Stephen Hetherington, 2019). Epistemologi, secara etimologi, tersusun dari dua suku kata "episteme" dan "logos." Kedua kata ini berasal dari bahasa Yunani. "Episteme" yang berarti pengetahuan (Abd. Haris & Tohar Bayoangin, 2016). Sedangkan kata "logos" yang berarti perkataan, pikiran, ilmu. Secara harfiah episteme berarti pengetahuan sebagai upaya intelektual untuk menempatkan sesuatu dalam kedudukan setepatnya (Sudarminta, J., 2002). Selain kata episteme, untuk menunjukkan pengetahuan dalam bahasa Yunani juga digunakan kata "gnosis" (Sudarminta, J., 2002).

Epistemologi bertujuan untuk mengkaji dan mencoba menemukan ciri-ciri umum dan hakikat dari pengetahuan manusia, bagaimana pengetahuan itu diperoleh dan diuji kebenarannya. Harun Nasution (2003) mendefinisikan epistemologi sebagai ilmu yang membahas tentang ilmu dan cara memperolehnya. Antun Suhono juga memaknai epistemologi sebagai teori tentang hakikat ilmu, yaitu bagian filsafat mengenai refleksi manusia atas kenyataan (M. Solihin, 2001). Pendapat lainnya juga menyatakan bahwa pokok bahasan

epistemology adalah meliputi hakikat dan sumber pengetahuan, dan kriteria kesahihan ilmu pengetahuan (Surajiyo, 2008).

C. Epistemologi Tafsir Sufi

1. Sumber Penafsiran

Di antara berbagai jenis tafsir yang ada di Indonesia, salah satunya adalah tafsir gaya sufi. Model ini memiliki kekhasan tersendiri. Hal ini tidak terlepas dari epistemologi yang digunakan oleh para sufi sendiri, yaitu epistemologi Irfani. Epistemologi berasal dari kata episteme (pengetahuan) dan logos (ilmu). Jadi epistemologi adalah ilmu yang membicarakan tentang pengetahuan dan cara memperolehnya. Epistemologi dikenal juga dengan teori pengetahuan, merupakan cabang filsafat yang membahas tentang cara memperoleh pengetahuan, hakikat pengetahuan, dan sumber-sumber pengetahuan. Dengan kata lain, epistemologi adalah cabang filsafat yang menekankan atau membahas tata cara, teknik, atau tata cara memperoleh ilmu dan pengetahuan. Epistemologi berkaitan dengan penjelasan yaitu pemahaman sumber, metode, pendekatan dan tolok ukur kebenaran (Pranarka, A.M.W., 1987).

Pembicaraan tentang epistemologi sepanjang sejarah merupakan sesuatu hal yang penting bagi para pengkaji untuk bisa menembus 'substansi' atau 'realitas' sesuatu. Mendiskusikan epistemologi sufi dapat dilacak melalui ketidaksetujuan para sufi terhadap pernyataan para filsuf, teolog (mutakallimûn) dan juga ahli hukum (fuqahâ') yang cenderung mengabaikan sisi esoteris dalam pengetahuan Islam (Chittick, 1989).

Dalam pandangan sufi, pendekatan intuitif terhadap pengetahuan pada dasarnya tidak bertentangan dengan rasionalisme dan empirisme bahkan mendukung keduanya. Beberapa tokoh sufi membuat formulasi epistemologi sufi dan melahirkan banyak istilah tentang epistemologi sufi. Seperti tulisan-tulisan Ibn 'Arabî yang memusatkan perhatiannya pada istilah teknis seperti 'pembukaan spiritual' (fath), pembukaan (kashf), dan merasakan (dhawq). Ibn 'Arabî juga membahas klasifikasi pengetahuan dan juga berbagai cara untuk mengakuisisinya (Amin, 2015). Ketika para pendukung Kalam (Mutakallimun) atau para filsuf Peripatetik mencari pengetahuan, mereka menggunakan akal ('aql) sebagai alat utama mereka, meskipun yang pertama menekankan pada pemahaman terhadap wahyu Koheren dan yang terakhir menekankan kemampuan akal untuk berfungsi secara independen dari wahyu. Bagi Ibn al-'Arabi, semua jenis pengetahuan ini berguna dan baik, tetapi dapat menjadi penghalang untuk mendapatkan pengetahuan yang paling nyata dan berguna, yang diajarkan oleh Tuhan sendiri (Chittick, 1989).

Ibnu Arabi mengatakan bahwa akal penuh dengan campur tangan karena refleksi mengaturnya, bersama dengan semua kemampuan dalam diri manusia, karena tidak ada yang lebih besar dari akal dalam mengikuti kebenaran. Akal membayangkan bahwa ia memiliki bukti-bukti yang diberikan Tuhan, tetapi ia hanya memiliki bukti-bukti yang diberikan oleh refleksi. Bukti-bukti refleksi memungkinkannya membawa akal ke mana pun ia mau, sementara akal seperti orang buta. Tidak, bahkan lebih buta lagi di jalan Allah. Umat Allah tidak mengikuti otoritas refleksi mereka, karena sesuatu yang diciptakan tidak boleh mengikuti otoritas sesuatu yang diciptakan. Oleh karena itu, mereka condong untuk mengikuti otoritas Allah. Mereka

mengenal Allah melalui Allah, dan Dia adalah seperti yang Dia katakan tentang diri-Nya, bukan seperti yang dihakimi oleh akal.

Oleh sebab itu, menurut Ibnu Arabi, sibukkanlah dirimu dengan mengikuti apa yang telah Allah perintahkan kepadamu: mempraktekkan ketaatan kepadaNya, memeriksa (muraqaba) pikiran-pikiran yang terlintas dalam hatimu, rasa malu (hayya) di hadapan Allah, berhenti di depan batas-batasNya, menyendiri (infiltrad) denganNya, dan mengutamakan sisiNya di atas dirimu sendiri, hingga yang Hakiki menjadi seluruh kemampuanmu, dan kamu berada “di atas wawasan” dalam urusanmu. Demikianlah Aku menasihati kalian, karena kita telah melihat laporan yang nyata tentang diriNya bahwa Dia memiliki hal-hal yang ditolak oleh bukti-bukti rasional dan kekuatan reflektif yang kuat, meskipun bukti-bukti itu menawarkan bukti bahwa pemberi laporan mengatakan kebenaran dan orang-orang harus beriman kepada apa yang dia katakan. Maka ikutilah otoritas Tuhanmu, karena tidak ada jalan keluar untuk tidak mengikuti otoritas! Janganlah mengikuti kemampuan rasional kalian dalam penafsirannya (ta’wil) (Chittick, 1989).

Cara memperoleh pengetahuan dibedakan antara refleksi (fikir) dan penyingkapan (wahb), yang merupakan pengaruh Ilahi (fayd). Yang terakhir ini adalah jalan para sahabat nabi. Oleh karena itu, dikatakan bahwa ilmu-ilmu para nabi dan para sahabat Allah berada “di luar jangkauan akal” (waray tawr al’aqil). Akal tidak dapat masuk ke dalamnya melalui refleksi, meskipun ia dapat menerimanya, terutama dalam kasus orang yang akalnya “sehat” (salim), yakni, orang yang tidak dikalahkan oleh kerancuan apa pun yang berasal dari imajinasi dan perenungan, kerancuan yang dapat mengacaukan pertimbangannya.

Karena perbedaan cara mendapatkan pengetahuan, maka Ibnu Arabi dalam pendahuluan kitab *Futuh* menjelaskan sejumlah jenis pengetahuan. Ilmu-ilmu tersebut terdiri dari tiga tingkatan. Pertama adalah ilmu akal, yaitu setiap pengetahuan yang diaktualisasikan untuk Anda dengan fakta bahwa ia terbukti dengan sendirinya atau setelah mempertimbangkan bukti-bukti, dengan syarat bahwa tujuan dari bukti itu ditemukan. Kedua ilmu tentang keadaan (*ahwal*), yang tidak dapat dicapai kecuali melalui pencicipan. Tidak ada seorang pun yang berakal yang dapat mendefinisikan keadaan-keadaan tersebut, dan tidak ada bukti yang dapat diajukan untuk mengetahuinya, secara alamiah. Ambil contoh pengetahuan tentang manisnya madu, pahitnya gaharu, kenikmatan hubungan seksual, cinta, ekstasi, kerinduan, dan pengetahuan-pengetahuan serupa. Mustahil bagi seseorang untuk mengetahui salah satu dari ilmu-ilmu ini tanpa menjadi ahli dalam ilmu-ilmu tersebut dan mencicipinya. Pengetahuan ketiga adalah ilmu-ilmu misteri (*asrar*). Ini adalah pengetahuan yang “melampaui tahap akal”. Ini adalah pengetahuan melalui hembusan (*nafth*) *Ruhul Qudus* (*ruh al-qudus*) ke dalam hati (*ru'*), dan ini khusus bagi para nabi atau wali Allah.

Tafsir sufi memberikan pengalaman tentang perjalanan hati yang dengannya manusia dapat ‘melihat’ dan langsung mengalami ‘kebenaran’. Pengetahuan ini sering disebut dalam filsafat sebagai pengalaman religius (*religious experiences*). Dalam pengertian yang lebih luas, pengalaman religius juga mencakup pemahaman spiritual intuitif internal yang hanya diberi kepada orang yang percaya ‘substansi’ atau ‘realitas’ sesuatu (Chittick, 1989). Misalnya, mufasir sufi memahami ayat-ayat fenomena alam dengan cara yang berbeda dari kebanyakan mufasir lain. Dalam mendekati ayat, sufi selalu berorientasi kepada makna batin

dan usaha untuk mendekati diri kepada Allah. Sedangkan mufasir lain hanya terhenti pada makna zahir dan kebahasaan. Tafsir sufi memahami ayat di atas bukan hanya bercerita tentang moral dan hubungan antara manusia dengan Penciptanya. Namun, Alquran juga berisi ayat tentang fenomena alam yang menantang manusia untuk berfikir bagaimana hubungan antara Tuhan, manusia, dan alam. Ayat-ayat tentang fenomena alam ini bertujuan untuk memperlihatkan eksistensi Tuhan dengan segala kekuatan dan kekuasaannya dalam mengatur harmoni antara relasi manusia dan alam. Oleh sebab itu, diperlukan analisis bagaimana tafsir sufi mendeskripsikan eksistensi Tuhan melalui fenomena alam, seperti gunung, sifat binatang, karakter wanita, dan lain-lain.

2. Validitas dan implikasi Penafsiran

Mengenai efektivitas kebenaran penafsiran dapat diukur dengan tiga teori kebenaran, yaitu teori koherensi, teori korespondensi, dan teori pragmatik. Pertama, teori koherensi. Teori tersebut berpendapat bahwa suatu penjelasan dianggap benar apabila konsisten dengan proposisi sebelumnya dan secara konsisten menerapkan metode yang dikembangkan oleh masing-masing penafsir. Kedua, teori korespondensi. Menurut teori ini, suatu penjelasan dianggap benar apabila sesuai, cocok, dan konsisten dengan fakta ilmiah yang ada dilapangan. Ketiga, teori pragmatik. Teori ini mengatakan bahwa sebuah penafsiran dikatakan benar apabila ia secara praktis mampu memberikan solusi praktis bagi problem sosial yang muncul. Dengan kata lain, penafsiran itu tidak diukur dengan teori penafsiran lain, tetapi diukur dari sejauh mana ia dapat memberikan solusi atas problem yang dihadapi manusia sekarang ini (Mustaqim, 2015).

Para mufassir sufi juga telah berusaha untuk menghubungkan antara teks dan konteks al-Qur'an dalam tujuan dan makna secara fundamental yang secara tidak langsung melahirkan code of conduct yang berfungsi memberikan imbalan bagi yang beramal, hukuman bagi yang melanggar aturan-aturan. Dalam perkembangannya tafsir sufi di Nusantara juga turut andil memberikan respon terhadap perubahan-perubahan, dengan memberikan perhatian kepada masalah-masalah moral-religius. Hal demikian, menandai resepsi mufassir-sufi terhadap perubahan-perubahan yang terjadi dengan mengkorelasikannya melalui teks-teks al-Qur'an. Dengan demikian al-Qur'an dan tafsir kaum sufi sangat bernilai bagi kehidupan di tengah-tengah masyarakat. Berkaitan dengan kontribusi tafsir sufistik pada masyarakat Nusantara, dapat dijumpai melalui legitimasi interpretatif yang memberikan pengaruh kuat, khususnya pada aspek-aspek teologis, akhlak, ibadah dan eskatologis (Julkarnain, 2015).

3. Lokalitas Tafsir Nusantara

Perkembangan tafsir Al-Qur'an di Nusantara selalu terkait dengan analisis terhadap karya-karya tafsir yang ada dan proses penulisan kitab tafsir dalam beragam aksara dan bahasa. Dalam pandangan paradigmatis, penelitian tafsir melibatkan dua aspek utama: pertama, sebagai studi atas produk-produk tafsir yang termasuk kitab-kitab tafsir dalam berbagai format, Ini mengacu pada penelitian yang berfokus pada kitab-kitab tafsir yang telah ditulis dan diterbitkan di wilayah Nusantara (Latif, 2020). Kedua, sebagai proses interpretasi Al-Qur'an yang melibatkan berbagai pendekatan dan metode penafsiran. Hal ini mencakup pemahaman tentang bagaimana Al-Qur'an ditafsirkan oleh ulama, cendekiawan, dan masyarakat setempat. Ini

melibatkan penelitian tentang berbagai pendekatan dan metode penafsiran yang digunakan dalam proses menafsirkan teks suci Al-Qur'an.

Penelitian tentang tafsir Al-Qur'an di Nusantara mencakup dua aspek utama yang saling terkait. Yang pertama adalah analisis kitab-kitab tafsir yang ada, yang bertujuan untuk mendalaminya dan memahami pesan-pesan Al-Qur'an melalui kerangka kitab tafsir. Ini penting karena tidak semua umat Islam memiliki kemampuan untuk secara mandiri menafsirkan Al-Qur'an, dan kitab tafsir berfungsi sebagai alat untuk memperkenalkan ajaran Islam kepada masyarakat. Sementara yang kedua adalah penelitian tentang proses penafsiran itu sendiri, yang lebih menekankan pada penelitian kritis terhadap pendekatan dan metode yang digunakan oleh para mufassir (penafsir) dalam menafsirkan Al-Qur'an. Fokus utama adalah pada proses penafsiran itu sendiri, yaitu bagaimana para mufassir menjalankan tugas mereka. Ini mencakup penelitian tentang berbagai pendekatan dan metode yang digunakan oleh para mufassir dalam memahami dan mengartikan Al-Qur'an. Peneliti menganalisis pendekatan teologis, historis, linguistik, atau budaya yang digunakan dalam proses penafsiran. Dalam konteks ini, kedua aspek ini bersama-sama membentuk kerangka epistemologis yang penting untuk memahami bagaimana penafsiran Al-Qur'an telah tumbuh dan berkembang di Nusantara (Syahni, 2020).

Para peneliti yang memfokuskan pada kajian tafsir di Indonesia memiliki sudut pandang yang berbeda dalam mengorganisir periode penulisan tafsir di wilayah ini. Salah satu pendekatan ini, yang diwakili oleh Howard M. Federspiel dalam bukunya yang berjudul "Kajian al-Quran di Indonesia: dari M. Yunus hingga Quraish Shihab," mengorganisir kemunculan dan perkembangan tafsir Al-

Qur'an di Indonesia berdasarkan kerangka generasi. Ia mengklasifikasikan periode ini berdasarkan tahun-tahun tertentu dan membaginya menjadi tiga generasi yang berbeda (H. M. Federspiel, 1991).

Generasi pertama, yang berlangsung sekitar awal abad ke-20 hingga awal 1960-an, dicirikan oleh penerjemahan Al-Qur'an secara terpisah dan lebih cenderung memfokuskan penafsiran pada surat-surat tertentu. Pada masa ini, terjemahan Al-Qur'an dilakukan secara terpisah, dan penafsiran lebih difokuskan pada surat-surat tertentu. Ini adalah awal dari perkembangan tafsir Al-Qur'an di Indonesia.

Generasi kedua merupakan penyempurnaan dari generasi pertama, muncul pada pertengahan tahun 1960-an hingga tahun 1970-an. Pada generasi ini, tafsir menghadirkan beberapa ciri baru, termasuk catatan kaki, terjemahan kata per kata, dan terkadang indeks sederhana. Penafsir mulai menambahkan catatan kaki, terjemahan kata per kata, dan kadang-kadang indeks sederhana untuk membantu pemahaman. Generasi ketiga dimulai sekitar pertengahan tahun 1970-an. Pada generasi ini, tafsir menjadi lebih komprehensif dengan uraian yang lebih luas. Ini mencerminkan perkembangan lebih lanjut dalam metode dan pendekatan penafsiran Al-Qur'an di Indonesia.

Pemetaan tafsir yang disajikan oleh Federspiel telah mendapat tanggapan dari peneliti berikutnya, termasuk Islah Gusmian. Gusmian menganggap bahwa periodisasi tafsir di Indonesia yang diajukan oleh Federspiel memiliki manfaat dalam melihat dinamika penulisan tafsir di Indonesia. Namun, menurut Gusmian, ada sedikit kebingungan dalam pemilihan tahun-tahun tertentu. Sebagai contoh, Federspiel memasukkan tiga karya tafsir, yaitu Tafsir al-Furqan karya A. Hassan (1962), Tafsir al-

Qur'an karya H. Zainuddin Hamidy dan Fachruddin Hs. (1959), dan Tafsir al-Qur'an al-Karim karya H. Mahmud Yunus, sebagai karya tafsir yang mewakili generasi ke-2. Gusmian berpendapat bahwa ketiga tafsir ini muncul pada pertengahan dan akhir 1950-an, yang menurutnya seharusnya termasuk dalam generasi pertama (Gusmian, 2013).

Setelah mengkritik periodisasi yang diajukan oleh Federspiel, Gusmian kemudian menyajikan kategori tafsir Al-Qur'an di Indonesia berdasarkan periodisasi tahun. Ia mengorganisir periodisasi tafsir sebagai berikut: Periode ke-1: Antara awal abad ke-20 hingga tahun 1960. Periode ke-2: Tahun 1970-an sampai tahun 1980-an. Periode ke-3: Antara tahun 1990-an hingga periode berikutnya. Dengan membagi periodisasi berdasarkan tahun, Gusmian berusaha memberikan pemahaman yang lebih tepat tentang perkembangan tafsir Al-Qur'an di Indonesia, yang mempertimbangkan kapan karya-karya tafsir tersebut sebenarnya muncul dan memengaruhi generasi tertentu dalam sejarah tafsir di Indonesia.

Dalam bukunya yang berjudul "Perkembangan Tafsir al-Quran di Indonesia," Nashruddin Baidan mempresentasikan periode perkembangan tafsir di Indonesia yang berbeda dari pandangan Federspiel dan Gusmian. Baidan membagi periodisasi perkembangan tafsir di Indonesia menjadi empat periode, yaitu: pertama, Periode Klasik: Dimulai antara abad ke-8 hingga abad ke-15 M. kedua, Periode Tengah: Dimulai antara abad ke-16 sampai abad ke-18. Keempat, Periode Pramodern: Terjadi pada abad ke-19. Kelima, Periode Modern: Dimulai abad ke-20 hingga periode berikutnya. Periode modern ini kemudian diperinci oleh Baidan menjadi tiga bagian, yaitu kurun Waktu

Pertama (1900-1950), Kurun Waktu Ke-2 (1951-1980), dan Kurun Waktu Ke-3 (1981-2000) (Baidan, 2012).

Dengan pemetaan periode ini, Baidan berusaha menggambarkan dinamika perkembangan tafsir di Indonesia, dengan mempertimbangkan faktor-faktor historis dan sosial yang memengaruhi tafsir Al-Qur'an sepanjang sejarah di wilayah ini. Ini memberikan pemahaman yang lebih komprehensif tentang cara tafsir Al-Qur'an berkembang dan berubah seiring berjalannya waktu di Indonesia.

Perbedaan dalam periode perkembangan tafsir di atas bisa disebabkan oleh variasi data yang dikumpulkan oleh peneliti dalam kajiannya. Selain itu, perbedaan sudut pandang yang mereka ambil terhadap objek kajian juga dapat menyebabkan variasi dalam penentuan tahun-tahun tertentu dalam periodisasi tafsir. Dalam konteks ini, penting untuk mencatat bahwa penulis bukanlah dalam posisi sebagai kritikus terhadap periode-periode yang telah diuraikan di atas. Sebaliknya, berdasarkan pemetaan dari berbagai peneliti tersebut, kita dapat menyimpulkan bahwa periode-periode yang disajikan oleh mereka saling melengkapi satu sama lain. Dengan mempertimbangkan berbagai sudut pandang dan data yang beragam, kita dapat memperoleh pemahaman yang lebih komprehensif tentang perkembangan tafsir Al-Qur'an di Indonesia.

D. Perkembangan Tafsir Nusantara

1. Periode Klasik

Pada periode ini, karya-karya tafsir dapat dianalisis sebelum abad ke-20 M, dan ada beberapa ciri khas. Pertama, penafsiran dilakukan dalam model yang sederhana, dan teknik penulisan tergolong elementer. Sebagai contoh,

dalam manuskrip tafsir surat al-Kahfi yang disimpan di Museum Cambridge, teks Al-Qur'an dalam bahasa Arab, terjemahan, dan tafsirnya tidak dipisahkan secara jelas dalam halaman yang sama, kecuali menggunakan warna tinta yang berbeda. Dalam manuskrip ini, surat al-Kahfi ditulis dengan tinta merah, sementara terjemahan dan komentar ditulis dengan tinta hitam. Model seperti ini, seperti yang disebutkan oleh Feener, tetap digunakan di dunia Melayu hingga abad ke-19 (R. Feener, 1998).

Pada periode ini juga, tafsir Al-Qur'an masih dalam bentuk yang sederhana, dan tidak ada pemisahan yang tegas antara teks Arab, terjemahan, dan tafsir. Manuskrip tertentu menggunakan warna tinta berbeda untuk membedakan antara teks Al-Qur'an dan penjelasannya. Model seperti ini digunakan di wilayah Melayu hingga abad ke-19, menunjukkan kesederhanaan dalam teknik penulisan tafsir pada periode tersebut (Miswar, 2016).

Kecenderungan yang kedua dan ketiga pada dasarnya mencerminkan hubungan antara tafsir Al-Qur'an dan budaya lokal. Hal ini terlihat dari penggunaan huruf pegon yang umumnya digunakan dalam bahasa Melayu, Jawa, dan Sunda. Penggunaan huruf ini mungkin disebabkan oleh adaptasi Islam terhadap budaya lokal di berbagai wilayah Nusantara pada akhir abad ke-16. Contohnya, huruf pegon digunakan dalam tafsir seperti Tarjuman al-Mustafid, naskah Surat *al-Kahfi*, Kitab *Fara'id al-Qur'an*, dan *Jam'u al-jawami' al-musannafat*.

Selain itu, persinggungan antara penafsiran Al-Qur'an dan budaya lokal juga terjadi dalam aspek sufisme yang sangat memengaruhi Islam di Nusantara, terutama di wilayah Melayu (Sumatra) dan Jawa. Meskipun sedikitnya tafsir sufistik yang ditemukan mungkin disebabkan oleh dominasi tradisi lisan (oral tradition) dalam transmisi ilmu

di wilayah ini, sehingga bukti tertulisnya sulit ditemukan. Selain itu, adanya konflik antara tasawuf heterodoks Hamzah al-Fansuri dan Syams al-Din al-Sumatrani dengan tasawuf ortodoks Nurudin al-Raniri juga menghambat penemuan karya-karya tafsir sufistik. Meskipun demikian, hasil dari persinggungan antara tasawuf dan penafsiran Al-Qur'an dapat dilihat melalui fragmen sufistik seperti *Tasdiq al-Ma'arif* yang tidak memiliki tanggal spesifik (Miswar, 2016).

Periode klasik merujuk pada periode awal sejak munculnya Islam hingga masuk ke Indonesia, yaitu sekitar abad ke-1 H dan ke-2 H, dan berlangsung hingga abad ke-10 H (sekitar abad ke-7 hingga abad ke-15 M). Penafsiran Al-Qur'an yang terjadi selama periode ini dikenal sebagai periode klasik karena menjadi dasar bagi perkembangan tafsir pada masa-masa berikutnya. Penafsiran selama periode ini masih bersifat umum dan belum memiliki bentuk penafsiran yang mengacu pada *al-ma'tsur* atau *ar-ra'yu* karena kondisi masyarakat saat itu belum membentuk komunitas muslim yang kuat. Oleh karena itu, periode ini juga disebut sebagai "Periode Islamisasi" di Indonesia (Wahyu Ari, 2020).

Periode klasik merupakan awal penyebaran Islam di Nusantara. Pada masa ini, penafsiran Al-Qur'an masih bersifat umum dan belum memiliki format tafsir yang lebih terstruktur. Ini karena masyarakat Muslim di Indonesia pada periode ini masih dalam proses pembentukan sebagai komunitas Islam yang kuat. Seiring berjalannya waktu dan peningkatan pemahaman agama, perkembangan tafsir di Indonesia menjadi lebih terstruktur dan merujuk pada tradisi dan pandangan para ulama. Periode ini menandai tahap awal penyebaran dan adaptasi Islam di wilayah ini,

dan periode-periode berikutnya melihat perkembangan lebih lanjut dalam pemahaman dan penafsiran Al-Qur'an.

Dalam situasi seperti itu, jelas tidak memungkinkan untuk memberikan penafsiran Al-Qur'an dalam format tertentu, seperti al-ma'tsur dan ar-ra'yu. Oleh karena itu, jika diamati secara cermat, bentuk penafsiran Al-Qur'an pada periode ini lebih tepat disebut sebagai "*embrio*" tafsir Al-Qur'an, yang mengindikasikan bahwa ini adalah benih dari tafsir yang akan tumbuh dan berkembang di masa depan. Penafsiran ini juga dapat disebut sebagai penafsiran integral dalam bentuk embrio, yang berarti bahwa penafsiran Al-Qur'an diberikan bersamaan dengan bidang-bidang lain seperti fiqh (hukum Islam), teologi, tasawuf (misticisme Islam), dan lain sebagainya. Semua penjelasan ini disajikan dalam konteks praktis sehari-hari, bukan sebagai kajian teoretis konseptual. Karena itu, penafsiran ini tidak dapat dianggap sebagai salah satu bentuk tafsir yang lebih terstruktur, seperti al-ma'tsur atau ar-ra'yu, dan umat Islam dapat menerima ilmu yang diberikan dengan mudah karena bersifat praktis dan relevan dengan kehidupan sehari-hari.

Tanda-tanda praktik ini tercermin dalam aksi yang diambil oleh para WaliSongo di Jawa, seperti ajaran Sunan Ampel tentang Molimo, yang berarti untuk tidak melakukan lima perkara yang terlarang, yaitu: 1) tidak bermain judi, 2) tidak mengonsumsi minuman yang memabukkan, 3) tidak menggunakan candu atau ganja, 4) tidak mencuri atau terlibat dalam korupsi, 5) tidak berzina. Sunan Ampel tidak secara eksplisit menyebutkan bahwa hal-hal ini merupakan tafsir Al-Qur'an. Sebaliknya, dia hanya menekankan bahwa untuk mencapai keselamatan dunia dan akhirat, orang harus menjauhi kelima perilaku terlarang tersebut (Rozi, 2019).

Penafsiran Al-Qur'an pada periode klasik terlihat jelas menjadi bagian yang tak terpisahkan dari pembinaan

karakter individu dalam komunitas Muslim. Hal ini mencakup aspek-aspek seperti keyakinan (akidah), etika (akhlak), serta hukum-hukum (fiqih). Dengan kata lain, penafsiran Al-Qur'an pada periode ini disampaikan secara integral, sehingga tidak memungkinkan untuk memisahkan dengan tegas batas antara tafsir dan disiplin-disiplin lain seperti teologi, hukum Islam (fiqih), dan tasawuf (Latif, 2020).

Pada periode klasik, penafsiran Al-Qur'an memiliki pendekatan yang serupa dengan masa awal Islam, seperti zaman Nabi Muhammad dan para Sahabat. Ini disebabkan oleh kondisi sosial dan kebutuhan komunitas Muslim yang serupa, yang membutuhkan panduan yang komprehensif tentang keyakinan, etika, dan hukum dalam Islam. Oleh karena itu, para ulama pada periode klasik mengintegrasikan penafsiran Al-Qur'an ke dalam aspek-aspek penting kehidupan sehari-hari umat Islam.

2. Periode Moderen

Penulisan tafsir di Indonesia mencapai puncak perkembangan teknis dan produktivitas tinggi pada awal abad ke-20 hingga tahun 1970-an. Hal ini disebabkan oleh beberapa faktor. Pertama, kebijakan politik makro, terutama politik etis yang diterapkan oleh Kolonial Belanda pada akhir abad ke-19 hingga awal abad ke-20, mempengaruhi perkembangan ini. Kebijakan ini, yang mencakup upaya untuk memajukan pendidikan di Indonesia, memunculkan kesadaran intelektual di kalangan masyarakat, termasuk di antaranya kaum terdidik yang aktif dalam politik dan agama. Mereka mulai menulis karya tafsir dan menjadi pemikir utama dalam pengembangan tafsir di Indonesia (Shalih, 2011).

Kedua, perkembangan dunia percetakan di Indonesia juga berperan penting dalam memfasilitasi penulisan karya, termasuk tafsir, dan menyebarkannya ke masyarakat luas. Faktor ketiga, yang mungkin merupakan faktor paling penting, adalah pengaruh pemikiran Muhammad Abduh, yang mengedepankan semangat “kembali kepada Al-Qur’an.” Ini menciptakan kebutuhan yang mendesak untuk menafsirkan Al-Qur’an dengan lebih mendalam dan kontekstual, sehingga banyak tokoh agama dan intelektual Indonesia yang merespons dengan menulis karya tafsir yang beragam untuk menjawab tuntutan ini.

Pengaruh modernisasi yang mulai merambah dalam kehidupan keagamaan masyarakat Islam di Nusantara berdampak positif pada perkembangan penulisan tafsir. Perkembangan ini sejalan dengan perubahan intelektual masyarakat pada saat itu. Dalam hal penyusunan, jika dibandingkan dengan teknik tata letak penulisan tafsir pada periode klasik, yang tidak memisahkan secara jelas teks Al-Qur’an, terjemahan, dan tafsirnya, semua ditempatkan dalam satu halaman tanpa pemisahan yang jelas, maka pada awal abad ke-20, perubahan tata letak yang lebih sistematis mulai dikembangkan (Suaidah, 2021).

Perbedaan utama dalam tata letak ini adalah bahwa teks Arab Al-Qur’an disusun dengan jarak yang lebih renggang secara berurutan, memberikan ruang untuk menulis terjemahan atau tafsir di antara garis-garis teks Arab tersebut. Dengan kata lain, teknik yang diperkenalkan membagi setiap halaman menjadi dua bagian, salah satunya digunakan untuk teks Arab dan yang lainnya untuk terjemahan. Pada tahun-tahun berikutnya, mereka juga mengembangkan tata letak yang memisahkan tafsir dan tempatkan di bawah teks terjemahan dalam bentuk catatan kaki atau catatan pinggir. Salah satu contoh tafsir yang

menggunakan teknik ini adalah *tafsir Raudlah al-'Irfan* karya Ahmad Sanusi (Salim & Ihkamuddin, 2022).

Pada sisi lain, proses penerjemahan Al-Qur'an menggambarkan bahwa modernisasi dalam studi Islam apat dilihat sebagai suatu kebutuhan bagi masyarakat Muslim. Sebagai contoh, ada penafsir yang dianggap berani karena melakukan terobosan dalam hal ini, seperti Mahmud Yunus. Istilah "berani" digunakan karena ia menerjemahkan seluruh Al-Qur'an ke dalam bahasa selain bahasa Arab, terutama dalam konteks masyarakat yang saat itu masih menganggap hal ini sebagai sesuatu yang tidak benar atau diharamkan. Pada masa itu, menerjemahkan dan menafsirkan Al-Qur'an di luar bahasa Arab belum diterima oleh seluruh ulama. Salah satu karyanya yang mencolok adalah *tafsir Al-Qur'an al-Karim* dalam bahasa Indonesia (Fadillah et al., 2023).

Tokoh lain yang melakukan hal serupa adalah Ahmad Sanusi, yang juga menerjemahkan Al-Qur'an ke dalam bahasa Indonesia dalam beberapa karyanya, seperti "*Tamsyiyah al-Muslimin*" dan "*Malja' al-Talibin*," serta "*Raudlah al-'Irfan*" dalam bahasa Sunda. Tindakan ini menunjukkan upaya untuk membuat pesan dan ajaran Islam lebih dapat diakses oleh masyarakat yang tidak berbicara dalam bahasa Arab, dan ini adalah salah satu indikasi modernisasi dalam studi Islam (Kuswandi & Abu Maskur, 2022).

Dengan demikian, perkembangan tafsir pada periode modern ditandai oleh penggunaan huruf Latin yang mulai menggantikan popularitas huruf pegon, terutama setelah aksara Roman diperkenalkan oleh Pemerintah Belanda. Proses "Romanisasi" atau "Latinisasi" ini secara bertahap mendominasi dari pusat hingga daerah, terutama setelah sistem tanam paksa dihapus dan kebijakan politik etis

diterapkan. Selain itu, perkembangan media massa, seperti surat kabar dan majalah pribumi, pada dekade 1900-an, seperti "*Medan Prijaji*" yang pertama kali diterbitkan pada tahun 1906, dan "*al-Islam*" yang muncul pada tahun 1916, turut mendorong proses romanisasi lebih lanjut. Ini juga memengaruhi penulisan karya-karya tafsir. Contohnya adalah tafsir "*al-Furqan*" (1928) yang ditulis oleh A. Hassan dan tafsir "*Tamsyiyah al-Muslimin*" (1934) karya Ahmad Sanusi.

Penggunaan huruf Latin atau Romanisasi dalam penulisan tafsir pada periode modern adalah hasil dari sejumlah faktor. Pemerintah Belanda memperkenalkan aksara Roman untuk menggantikan huruf Arab dalam beberapa konteks administratif, dan ini secara bertahap memengaruhi penulisan tafsir. Perkembangan media massa, seperti surat kabar dan majalah berbahasa Indonesia, yang menggunakan huruf Latin juga mempengaruhi penulisan tafsir dalam hal ini.

Namun, penggunaan aksara pegon dalam karya tafsir tidak sepenuhnya hilang dan masih dapat ditemukan setidaknya hingga tahun 1980-an. Beberapa contoh karya tafsir yang masih menggunakan aksara pegon adalah "*Tafsir al-Qur'an al-Kariim*" (1922) karya Mahmud Yunus, "*Tafsir al-Burhan*" (1922), "*Tafsir Juz 'Ammah*" karya Hamka, "*Tafsir Malja' al-Thalibiin*" (1931) karya Ahmad Sanusi, dan "*Tafsir al-Ibriz*" (1980) karya KH. Bisri Musthofa. Pada periode modern ini, terdapat kecenderungan penafsiran yang lebih difokuskan pada surah-surah tertentu. Contohnya, "*Tafsir al-Qur'an al-Karim, Yaasin*" (Medan: Islamiyah, 1951) karya Adnan Yahya Lubis dan "*Tafsir Surah Yasin Dengan Keterangan*" (Bangil: Persis, 1951) karya A. Hasan, keduanya lebih memusatkan perhatian pada Surah Yasin.

Dari segi teknis penulisan, juga bisa melihat perkembangan dalam penulisan tafsir. Beberapa karya sudah mulai menggunakan sistem penulisan yang mencakup cara baca dalam huruf Latin bersamaan dengan terjemahan dan tafsirnya. Contohnya, "*Tafsir Tamsyiyah al-Muslimin*" (1934) karya Ahmad Sanusi, "*Tafsir Rahmat*" (1981), dan "*Terjemah dan Tafsir al-Qur'an: Huruf Arab dan Latin*" (1978) karya Bachtiar Surin.

Meskipun penggunaan aksara pegon berkurang dalam tafsir-tafsir modern, beberapa penulis masih mempertahankannya dalam beberapa karya. Selain itu, ada kecenderungan untuk lebih memusatkan perhatian pada surah-surah tertentu dalam beberapa tafsir. Teknik penulisan pun semakin berkembang dengan mencakup penggunaan huruf Latin untuk membantu pembaca memahami cara membaca al-Qur'an.

3. Periode Kontemporer

Penggunaan istilah "kontemporer" dalam konteks ini sering muncul dalam studi linguistik modern yang mengarah pada interpretasi simbol-simbol bahasa dalam budaya dan realitas sosial. Namun, seiring berjalannya waktu, paradigma ini menjadi lebih cenderung kepada penafsiran multidisipliner yang tidak lagi terikat pada kaidah-kaidah tekstual Al-Qur'an. Proses penulisan tafsir dalam era kontemporer ini juga menekankan pada penyelidikan topik tertentu yang dikenal dengan metode *Tafsir Maudlu'i*. Meskipun bentuk penafsiran tematik ini telah lama digunakan oleh para cendekiawan Islam klasik, baru-baru ini metodenya semakin berkembang, terutama berkat kontribusi Fazlurrahman, seorang intelektual dunia Islam kontemporer, yang memperkenalkannya secara lebih

komprehensif dalam bukunya yang berjudul “*Major Themes of The Qur’an*” (Suaidah, 2021).

Periode kontemporer dalam penafsiran Al-Qur’an di Indonesia, yang dimulai pada tahun 1980-an, telah menunjukkan pergeseran paradigma dalam kajian tafsir. Selain memahami teks secara tekstual, kini penafsiran sering diterapkan melalui berbagai disiplin ilmu, termasuk sosial, budaya, dan bahkan politik. *Tafsir Maudlu’i*, yang berfokus pada tema-tema utama dalam Al-Qur’an, menjadi metode yang lebih dominan. Hal ini memungkinkan para penafsir untuk mengaitkan pesan Al-Qur’an dengan isu-isu kontemporer yang dihadapi oleh masyarakat Islam. Fazlurrahman, seorang tokoh penting dalam pemikiran Islam kontemporer, telah berperan besar dalam mempopulerkan metode ini (Khaidir, 2019).

Para pemikir kontemporer seperti Nurcholish Madjid dan Syafi’i Ma’arif memiliki dampak besar dalam membentuk pandangan intelektual di Indonesia, terutama di lembaga pendidikan tinggi agama Islam. Mereka mendorong pendekatan penafsiran yang lebih terbuka, berfokus pada pemahaman pesan Al-Qur’an yang relevan dengan zaman modern. Karya-karya seperti “Tafsir Ayat-ayat Haji” dan “Tafsir dan Uraian Perintah-perintah dalam Al-Qur’an” mencerminkan pengaruh pemikiran ini dengan mengintegrasikan berbagai metode penafsiran dan pendekatan yang lebih holistik (Mustaqim, 2011).

Selain itu, menurut (Muhammad Asnajib, 2020) di dalam periode kontemporer ini, cakupan topik-topik yang diperbincangkan dalam tafsir semakin berkembang. Penulis tafsir tidak hanya terbatas pada ulama atau ahli agama, tetapi juga melibatkan kontribusi dari berbagai disiplin ilmu. Contohnya, Jalaluddin Rahmat, seorang ahli komunikasi, menulis sebuah karya tafsir berjudul “*Tafsir bi al-Ma’tsur*”

Pesan Moral Al-Qur'an." Buku ini awalnya berawal dari serial artikel di *Republika*. Dalam karyanya ini, Jalaluddin Rahmat menerapkan metode "*Tafsir bi al-ma'tsur*," yang menginterpretasikan ayat-ayat Al-Qur'an dengan menggunakan ayat-ayat Al-Qur'an lain yang relevan. Namun, dia tidak mengikuti pendekatan konvensional yang menjelaskan ayat demi ayat secara teratur.

Periode kontemporer dalam penafsiran Al-Qur'an di Indonesia membawa inovasi dalam hal cakupan topik dan penggunaan metode. Tafsir tidak lagi terbatas pada ulama atau ahli agama, dan pemikiran multidisipliner semakin diterapkan. Ini mencerminkan keragaman pendekatan dan metode dalam merespons pesan Al-Qur'an untuk mengatasi isu-isu kontemporer. Jalaluddin Rahmat adalah salah satu contoh penulis tafsir kontemporer yang membawa perspektif dari luar disiplin agama, dalam hal ini ilmu komunikasi, ke dalam penafsiran Al-Qur'an.

Dalam dekade yang sama, Dawam Raharjo muncul dengan karyanya berjudul "*Ensiklopedi al-Qur'an*," yang awalnya diterbitkan dalam jurnal "*Ulum al-Qur'an*" sebelum dikompilasi menjadi buku setebal 700 halaman. Karya ini menyoroti topik-topik penting yang relevan, seperti 'adil,' 'agama,' 'ilmu pengetahuan,' dan lain sebagainya. Salah satu karya penting dalam periode ini adalah karya Quraish Shihab yang sangat populer, yaitu "*Membumikan al-Qur'an*." Buku ini telah memperkenalkan konsep metode Maudlu'i dengan bahasa Indonesia yang jelas dan mudah dimengerti. Selain itu, Quraish Shihab juga mengaplikasikan metode tematik ini dalam karya-karya lainnya seperti "*Wawasan al-Qur'an*" dan "*Tafsir al-Qur'an al-Karim*." Karya-karya Quraish Shihab ini diakui oleh para pengamat perkembangan tafsir di Indonesia sebagai

inovatif, baik dalam metode penafsiran maupun dalam isinya (Gusmian, 2015).

Perkembangan tafsir di Indonesia selama abad ke-20 hingga saat ini menunjukkan kecenderungan penggunaan metode penafsiran yang modern, seperti pendekatan linguistik, dan pendekatan tematik untuk memahami dan menginterpretasi Al-Qur'an. Selain itu, penggunaan berbagai gaya bahasa dalam penafsiran, tergantung pada konteks dan audiensnya, merupakan ciri khas dalam pengembangan tafsir di Indonesia. Penafsiran tersebut dapat bersifat akademis, berfokus pada isu sosial dan kemasyarakatan, atau ditulis dalam gaya yang mudah dimengerti oleh khalayak luas. Semua ini memperkaya dan memperluas wawasan tentang al-Qur'an dalam konteks Indonesia.

E. Karakteristik Tafsir Sufistik

Saat berbicara tentang karakteristik dan corak dalam sebuah tafsir, berbagai ulama telah melakukan pemetaan dan kategorisasi yang berbeda-beda. Salah satu pendekatan pemetaan yang umum adalah menggunakan tiga aspek, yaitu metode (seperti metode penafsiran ayat dengan ayat, ayat dengan hadis, atau ayat dengan cerita-cerita *Israiliyyat*), teknik penyajian (contohnya, teknik penulisan yang urut dan tematik), dan pendekatan (seperti pendekatan fiqih, filsafat, sufisme, dan lain-lain) (Suryadilaga, 2010).

Dalam penafsiran al-Quran, para ulama sering menggunakan berbagai metode, teknik, dan pendekatan untuk menjelaskan dan memahami ayat-ayat al-Quran. Hal ini memunculkan variasi atau corak penafsiran yang beragam. Para ulama telah mengembangkan kategorisasi yang berbeda untuk mengorganisasi penafsiran mereka, mempertimbangkan

metode yang digunakan, teknik penyajian, dan pendekatan yang diterapkan dalam tafsir al-Quran. Dengan demikian, corak penafsiran Al-Quran bisa sangat beragam, tergantung pada pemahaman dan pendekatan yang digunakan oleh mufassir (penafsir al-Quran) (Igisani, 2018).

Muhammad Arkoun menekankan bahwa al-Qur'an, dalam kapasitasnya sebagai petunjuk, memiliki potensi makna yang sangat luas dan tidak terbatas. Hal ini berarti bahwa al-Qur'an selalu dapat diinterpretasikan kembali dengan penafsiran-penafsiran baru. Tafsir al-Qur'an dengan pendekatan sufistik, yang menekankan aspek-aspek mistis dan batiniah, muncul sebagian karena al-Qur'an adalah sebuah teks yang multiinterpretable. Faktor-faktor sosial, pendidikan, dan budaya para mufassir juga memengaruhi cara mereka memahami dan menafsirkan al-Qur'an. Dengan kata lain, al-Qur'an adalah teks yang terbuka untuk beragam penafsiran yang mengikuti perkembangan zaman dan pemahaman manusia (Budi, 2022).

Para sufi sebenarnya memiliki cara pandang yang unik dan berbeda dalam menafsirkan al-Qur'an. Mereka berusaha memahami al-Qur'an tidak hanya melalui pendekatan ilmiah dan rasionalitas, melainkan juga dengan melakukan tindakan penyucian diri terlebih dahulu (Khamid, 2021). Mereka meyakini bahwa untuk mencapai makna esoteris al-Qur'an, diperlukan hubungan saling melengkapi antara penyingkapan pengetahuan dan praktik spiritual (Musadad, 2015).

Dalam kerangka tafsir sufistik, pendekatan ini berdasarkan sumber referensi yang kemudian menjadi landasan metodologi penafsiran. Dalam paradigma tafsir sufistik, menurut Badruzzaman, terdapat tiga paradigma utama, yaitu paradigma informatif, paradigma nalar, dan paradigma intuitif (Hidayat, 2021). Selain itu, tafsir sufistik dibagi menjadi dua bentuk utama: tafsir sufi isyari (eksternal) dan tafsir sufi

nadzari (internal), yang digunakan untuk membandingkan dan mengontraskan penafsiran mereka. Ini mencerminkan pendekatan yang mendalam dan holistik dalam memahami al-Qur'an (Khamid, 2021).

1. Tafsir Sufi *Isyari*

Tafsir *Isyari*, yang juga dikenal sebagai tafsir sufi, secara etimologis berasal dari kata "*isyarah*," yang berarti menunjukkan atau mengindikasikan sesuatu dengan tangan, mata, atau alis (Muhamad bin Mukram, n.d). Dalam konteks istilah, Al-Zarqani mendefinisikan tafsir isyari sebagai penjelasan ayat-ayat al-Qur'an dengan cara menafsirkan ayat-ayat tersebut di luar makna harfiahnya, yang dipahami oleh para praktisi tasawuf melalui isyarat-isyarat yang terkandung dalam susunan ayat tersebut (Al-Zarqānī, 1995). Tafsir isyari mendasarkan pendekatannya pada upaya menemukan isyarat-isyarat yang tersembunyi di dalam teks suci al-Qur'an, yang memiliki makna yang lebih dalam. Pendekatan ini juga merujuk pada hadis Nabi saw yang menyatakan, "Al-Qur'an ini memiliki makna lahir dan makna batin" (Khamid, 2021).

Tafsir isyari sering kali berkaitan dengan pencarian makna-makna tersembunyi dan esoteris dalam al-Qur'an. Salah satu tokoh terkenal dalam tafsir isyari adalah Imam al-Tustari, yang terkenal dengan penafsirannya tentang ayat-ayat al-Qur'an, seperti yang digambarkan dalam Q.S. al-Rum: 41.

ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ

"Telah tampak kerusakan di darat dan di laut"

Dalam konteks ini, Al-Tustari mengungkapkan perbandingan bahwa anggota badan manusia dibandingkan dengan daratan, sementara hati dibandingkan dengan lautan. Dalam perumpamaan ini,

keduanya memiliki manfaat dan potensi bahaya yang signifikan (Al-Dhahabi, 1976). Dari konsep ini, dapat disimpulkan bahwa tafsir sufi isyari melibatkan penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an yang melebihi makna harfiahnya, didasarkan pada panduan khusus yang mereka terima. Namun, tafsir ini sering mencari cara untuk mencapai keselarasan antara makna harfiah dan makna tersembunyi tersebut.

Penafsiran isyari sering kali berusaha mengeksplorasi makna-makna batin yang mendalam dalam al-Qur'an, yang hanya bisa dipahami oleh mereka yang mendalami tarekat tasawuf dan memahami isyarat-isyarat yang tersembunyi dalam teks tersebut. Karakteristik tafsir isyari yang dapat disimpulkan oleh (Burchardt, 1995) adalah sebagai berikut: (1) Tafsir isyari banyak berfokus pada penafsiran alegoris atau simbolis ayat-ayat al-Qur'an. Ini berarti bahwa tafsir ini mencari makna yang lebih mendalam dan tersembunyi di balik makna harfiahnya. (2) Tafsir isyari sering kali terkait erat dengan praktik-praktik spiritual dan penyucian diri. Penafsir sufi isyari percaya bahwa pemahaman yang mendalam tentang al-Qur'an dapat dicapai melalui praktik ibadah dan penyucian diri. (3) Tafsir isyari berusaha untuk menemukan isyarat-isyarat yang tersembunyi dalam teks al-Qur'an. Ini seringkali melibatkan pemahaman tentang simbolisme dan makna tersembunyi dalam ayat-ayat. (4) Tafsir isyari mencoba untuk menemukan keseimbangan antara makna harfiah dan makna tersembunyi dalam al-Qur'an. Mereka percaya bahwa keduanya dapat dikompromikan dan saling melengkapi.

Dengan demikian, tafsir sufi isyari melibatkan pencarian makna yang lebih dalam dan tersembunyi dalam al-Qur'an, seringkali dalam konteks praktik spiritual, dan

mencari harmoni antara makna harfiah dan makna tersembunyi.

2. Tafsir Sufi Nadzari

Tafsir Sufi Nadzari adalah bentuk penafsiran al-Qur'an yang berbeda dengan tafsir isyari, di mana tafsir sufi nadzari tidak bergantung pada aspek bahasa atau makna isyarat. Penafsiran sufi nadzari lebih memusatkan perhatian pada memperkuat teori-teori mistik, dan sering kali mengalihkan tujuan al-Qur'an menuju tujuan mistik yang diperoleh oleh penafsir. Tafsir nadzari ini secara signifikan dipengaruhi oleh paham wahdah al-wujud, yang menekankan kesatuan eksistensi dengan Allah. Salah satu tokoh tafsir sufi nadzari yang terkenal adalah Muhyi al-Din Ibn 'Arabi (AB, 2017).

Penafsiran al-Qur'an dalam tafsir sufi nadzari mengejar makna-makna yang bersifat lebih dalam dan berhubungan dengan pemahaman mistis dan kesatuan dengan Tuhan. Dalam pendekatan ini, aspek bahasa, terjemahan harfiah, atau makna zahir seringkali tidak menjadi fokus utama. Sebaliknya, penafsir sufi nadzari menekankan pencapaian pengalaman spiritual dan pemahaman yang lebih mendalam tentang ajaran al-Qur'an melalui penyatuan diri dengan Tuhan.

Muhyi al-Din Ibn 'Arabi, sebagai salah satu tokoh utama dalam tafsir sufi nadzari, dikenal karena penafsirannya yang mencerminkan pemikiran mistik yang mendalam. Ia memandang al-Qur'an sebagai sumber petunjuk spiritual yang mengarahkan individu untuk mencapai kesatuan dengan Allah. Dalam pandangan ini, al-Qur'an bukan hanya sebagai teks, tetapi juga sebagai sarana untuk mencapai pemahaman yang lebih dalam tentang makna hidup dan eksistensi (Mufid, 2020).

Adapun contohnya, yakni ketika beliau menafsirkan QS. al-Fajr [89]: 27-30 dalam kitab Fusus al-Hikam sebagaimana berikut ini:

يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً ۖ فَادْخُلِي فِي عِبَادِي
وَادْخُلِي جَنَّتِي ۝

Wahai jiwa yang tenang, kembalilah kepada Tuhanmu dengan rida dan diridai. Lalu, masuklah ke dalam golongan hamba-hamba-Ku. dan masuklah ke dalam surga-Ku!

(Dan setiap jiwa-jiwa yang tenang, ‘kembalilah kepada Tuhanmu’). Mereka hanya akan kembali kepada Tuhan yang memanggilnya, sehingga mereka akan sepenuhnya mengetahui Tuhan, (‘kembalilah kepada Tuhanmu dalam ridha dan diridhai’), ‘maka masuklah di antara hamba-hamba-Ku’ dalam tempat yang selayaknya bagi mereka. Hamba-hamba tersebut maksudnya hamba yang mengenali Tuhan-nya yang hanya menyembah kepada-Nya dan tidak melihat Tuhan selain-Nya dalam ke-Esa-an dzat-Nya. ‘(Masuklah ke dalam surga-Ku)’ yang dengannya Aku tertutupi. Sesungguhnya surgaKu adalah dirimu, hanya saja tertutup dengan dirimu. Aku tidak akan diketahui oleh selain dirimu, sebagaimana kamu tidak akan ada kecuali dengan sebab penciptaanku. Barang siapa yang mengetahuimu, maka sesungguhnya ia juga akan mengetahui-Ku, dan jika Aku tidak diketahui maka kamu tidak akan diketahui (Corbin, 1969).

Maka dari penjelasan di atas, al hasil karakteristik tafsir nadzari sebagai berikut: (1) Dalam tafsir nadzari, pengaruh filsafat sangat signifikan. Ini berarti bahwa para penafsir tafsir nadzari seringkali menggunakan gagasan-gagasan filsafat dalam upaya untuk menafsirkan dan menjelaskan ayat-ayat al-Quran. Mereka cenderung menerapkan kerangka berpikir filosofis dalam proses penafsiran al-

Quran. (2) Salah satu karakteristik kunci tafsir nadzari adalah bagaimana hal-hal gaib atau spiritual diterjemahkan ke dalam bahasa dan konsep yang lebih konkret atau nyata. Dalam hal ini, para penafsir nadzari menggunakan bahasa metaforis dan perumpamaan untuk menjelaskan realitas gaib. Mereka mencoba mengilustrasikan atau mengiaskan apa yang tersembunyi atau gaib dalam al-Quran ke dalam sesuatu yang bisa lebih mudah dipahami oleh pembaca. Ini adalah cara untuk memfasilitasi pemahaman aspek-aspek spiritual al-Quran. (3) Tafsir nadzari seringkali kurang memperhatikan kaidah-kaidah gramatikal dan struktural dalam bahasa Arab (kaidah nahwu). Dalam beberapa kasus, penafsir nadzari lebih memprioritaskan makna yang sejalan dengan pengalaman pribadi, ruh, dan jiwa mereka. Ini berarti bahwa mereka mungkin tidak selalu mengikuti aturan gramatikal secara ketat dalam upaya untuk mengekspresikan makna yang lebih dalam atau spiritual (Mukhtar et al., 2023).

BAB 2

TASAWUF DI NUSANTARA DAN MODERASI BERAGAMA

A. Sejarah dan Perkembangan Tasawuf di Nusantara

Tasawuf memasuki nusantara bersamaan dengan penyebaran agama Islam di wilayah ini. Seiring berjalannya waktu, tasawuf mengalami perkembangan signifikan di Indonesia, yang dapat diamati dari peningkatan jumlah ajaran tasawuf dan tarikat yang muncul di kalangan masyarakat. Perkembangan ini juga dipengaruhi oleh para ulama Indonesia yang pergi menuntut ilmu di Mekkah dan Madinah, kemudian kembali ke Indonesia untuk menyebarkan ajaran-ajaran tasawuf. Hal ini mencerminkan adopsi dan adaptasi ajaran tasawuf dalam konteks budaya dan masyarakat Indonesia yang telah menghasilkan ragam bentuk spiritualitas Islam di Nusantara (Saumantri, 2022a).

Hawash Abdullah menghadirkan bukti-bukti yang menggambarkan signifikansi peran para sufi dalam menyebarkan Islam pertama kali di wilayah Nusantara. Salah satu contoh yang dijelaskan adalah peran Syekh Abdullah Arif yang pertama kali menyebarkan ajaran Islam di Aceh sekitar abad ke-12 M. Bersama dengan sejumlah mubalig lainnya, para sufi ini memainkan peran sentral dalam penyebaran agama

Islam di wilayah tersebut (Ricklefs, 2001). Hawash Abdullah berpendapat bahwa kontribusi dari para sufi ini memiliki dampak yang sangat signifikan dalam mendorong pertumbuhan pesat Islam di Indonesia. Sejarah penyebaran Islam di Indonesia memang sangat dipengaruhi oleh peran ulama-ulama sufi seperti Syekh Abdullah Arif. Mereka tidak hanya menyebarkan ajaran agama, tetapi juga memainkan peran penting dalam mengakomodasi dan mengadopsi agama Islam ke dalam budaya lokal. Sebagai pelopor dalam penyebaran Islam di Nusantara, kontribusi mereka sangat berarti dalam membentuk keragaman dan kekayaan spiritual Islam di wilayah ini.

Sebelum masuknya Islam, Indonesia memiliki beragam paham tentang konsep Tuhan, seperti Animisme, Dinamisme, Budhisme, dan Hinduisme yang mendominasi mayoritas. Islam diperkenalkan dan disebarkan oleh para mubalig dengan menggunakan pendekatan tasawuf. Syafrizal menjelaskan bahwa hampir seluruh daerah yang menerima Islam pada awalnya bersedia mengubah kepercayaan mereka karena tertarik dengan ajaran tasawuf yang diajarkan oleh para mubalig saat itu (Syafrizal, 2015).

Dalam perkembangan tasawuf di Nusantara, menurut Azyumadi Azra, tasawuf yang pertama kali tersebar dan mendominasi adalah yang memiliki ciri-ciri filsafat, yakni tasawuf yang sangat berfokus pada aspek filosofis dan lebih bersifat spekulatif, seperti al-Ittihad (Abu Yazid Al-Bustami), Hulul (Al-Hallaj), dan Wahda al Wujud (Ibn Arabi). Dominasi tasawuf filsafat ini dapat dilihat dalam kasus Syekh Siti Jenar, yang dihukum mati oleh Wali Songo karena dianggap menganut paham tasawuf yang dianggap sesat (Azyumadi Azra, 2000).

Di abad ke-16, muncul keberadaan kitab-kitab klasik yang mulai hadir dan menjadi subjek pembelajaran. Kitab-kitab ini

kemudian diterjemahkan ke dalam bahasa Melayu, termasuk kitab *Ihya' Ulumuddin* yang ditulis oleh Al-Ghazali. Pada periode ini, muncul beberapa tokoh tasawuf asli Indonesia yang memainkan peran penting dalam pengembangan tasawuf di wilayah ini, seperti Hamzah Fansuri, Nuruddin Ar-Raniri, Syekh Abdul Rauf Singkili, Abdul Somad Al-Palembani, dan Syekh Yusuf Al-Makassari (Afif Anshori, 2015).

Proses terjemahan kitab-kitab klasik, seperti *Ihya' Ulumuddin* oleh Al-Ghazali, ke dalam bahasa Melayu sangat penting karena memungkinkan penyebaran dan pemahaman ajaran tasawuf kepada masyarakat setempat. Tokoh-tokoh tasawuf asli Indonesia, seperti yang disebutkan di atas, juga memberikan kontribusi signifikan dalam pengembangan tasawuf di Nusantara. Mereka menciptakan karya-karya sendiri dan mengadaptasi ajaran-ajaran tasawuf dengan konteks budaya dan sosial Nusantara.

Menurut Clifford Geertz dinamika perkembangan tasawuf di Indonesia khususnya pada abad ke-19 menjadi masa universalitas Islam di Indonesia. Fenomena yang tampak menonjol pada abad ini, adalah maraknya berbagai pergolakan pada hampir seluruh lapisan sosial untuk menentang penetrasi kolonial Belanda; dan pada satu seginya, pergolakan-pergolakan tersebut mengindikasikan adanya kebangkitan agama Islam. Dalam situasi inilah ranah tasawuf di Nusantara pun dapat dilihat secara kesinambungan dengan corak perubahannya (Bakhtiar, 2003).

Kemunculan tradisi tasawuf dalam Islam tidak bisa dipisahkan dari kecenderungan individu-individu yang bersikap asketis menjauhi (*zuhud* menjauhi “keduniaan”) semenjak dari generasi awal Islam. Asketis ini kemudian berkembang menjadi gerakan pada abad ke-2 H/8 M. Pada masa ini muncul sejumlah *zahid* besar di berbagai kawasan Islam seperti Hasan Basri (w. 729), Sufyan Tsauri (w. 729), Ibrahim ibn

Adham (w. 778), Rabi'ah Adawiyah (w.801), Syaqiq Balkhi (w. 801), dan lain-lain. Para *zahid* ini pada umumnya amat kecewa dengan cara hidup yang diperlihatkan oleh kebanyakan penguasa dan mereka menjadi kaya raya: tidak mampu mengendalikan nafsu serta tenggelam dalam foya-foya atau berbagai kemaksiatan. Mereka yakin bahwa corak kehidupan seperti itu, adalah corak kehidupan yang dimurkai Tuhan yang selain menjadi penyebab utama kehancuran di bumi ini, juga amat merugikan para pelakunya kelak di hari akhirat. Itulah sebabnya mereka mengembangkan dengan sungguh-sungguh sikap *zuhud* terhadap kesenangan dunia dan bertekun dalam beribadah (Miswar, 2016).

Pada abad ke-3H./9 M tasawuf mengalami perkembangan yang fenomenal: dari asketisme berkembang menjadi mistisme. Sebagian orang mengatakan, bahwa Rabi`ah Adawiyah dengan konsep mahabbah-nya adalah figur yang menandai transisi tersebut.(Bakry, 2018) Sejak itu para *zahid* mulai menyadari bahwa ketekunan beribadah, terhadap dunia, tawakkul, rida, cinta kepada Tuhan dan lain sebagainya yang diupayakan dengan sungguh-sungguh (*mujahadah*) dapat mengantarkan para pelakunya kepada taraf "siap" untuk menerima karunia Tuhan di dunia berupa tersingkapnya *hijab* (tirai) yang menutupi mata batin. Dengan hal tersebut diyakini terbukanya karunia menyaksikan keindahan rahasia Tuhan dan alam gaib lain. Itulah karunia ma'rifah (*gnosis*) dari Tuhan (Suwito, 2016).

Dalam perkembangan selanjutnya, ide *ma'rifah* menduduki tempat yang sangat penting sekaligus juga rawan dalam tradisi tasawuf. Pada satu sisi *ma'rifah* tampil menjadi kriteria apakah seseorang itu sudah mencapai derajat *arif-shufi-waly* atau sekedar *zahid* saja.(Hanifiyah, 2019) Namun, pada sisi lain karena pengalaman ma'rifah itu bersifat individualis dan tidak bisa diuji dengan piranti empirik, ia sangat rentan terhadap penyelewengan dari orang-orang yang pura-pura bertasawuf

(pseudo-sufi) hal inilah yang kemudian menimbulkan ketegangan yang serius dan berlarut-larut antara para sufi (dikenal dengan sebutan *ahl al-bawathin*) dengan para *fuqaha* dan *mutakallimun* (yang disebut *ahl al-zawahir*) (Cibro, 2019).

Betapapun begitu, bukan berarti tidak ada sufi yang berusaha untuk merukunkan dua kubu yang berseteru itu. Dari waktu ke waktu muncul sufi seperti Sarraj al-thusi (w. 988), Kalabadzi (w. 987), Qusyairi (w. 1075), dan Hujwiri (w. 1075) yang berupaya keras mengerem “keliaran” paham tasawuf dan berusaha mendekatkannya kepada ortodoksi. Setelah proses yang cukup panjang, usaha ini mencapai kesempurnaannya dalam karya-karya jenial Abu Hamid al-Ghazali (w. 1111). Melalui magnum opus-nya, *Ihya 'Ulumu al-Din*, al-Ghazali dianggap berhasil menuntaskan persoalan pelik tersebut. Melalui sofistikasi yang luar biasa, ia mampu mengkombinasikan antara ajaran para ulama syariah dan kalam di satu pihak dengan kebijaksanaan kesufian di pihak lain. Hasilnya kemudian adalah diterimanya tasawuf di kalangan para ulama itu sendiri. Oleh sebab itu, sejak abad ke-12 tasawuf mengalami perkembangan yang sangat pesat. Ia tidak hanya telah diterima dengan tangan terbuka oleh masyarakat luas, tetapi lebih dari itu ia mulai mendominasi dalam kehidupan keberagaman kaum muslimin, baik mayoritas (sunnī) maupun minoritas (syī'ah) (Suherman, 2019).

Dampak lanjutannya, muncul kelompok-kelompok peminat tasawuf yang masing-masing memiliki guru dan metode (*tariqah*) tersendiri yang dalam nomenklatur tasawuf disebut “tarekat” atau “ordo sufi” (*the sufi order*). Jumlah tarekat ini mencapai puluhan, ratusan, bahkan mungkin ribuan yang menyebar ke seluruh penjuru dunia Islam, dari Afrika Barat sampai dengan Asia Tenggara. Sejalan dengan itu ordo-ordo tersebut mengalami metamorfosa dari sekedar paguyuban latihan kerohanian, menjadi organisasi sosial yang berusaha

memenuhi berbagai kebutuhan hidup anggotanya. Dan dari sekedar perkumpulan yang bersifat lokal, menjelma menjadi jaringan berskala internasional. Tarekat-tarekat besar yang penyebarannya meliputi wilayah yang sangat luas sampai ke Indonesia antara lain adalah Tarekat Qadriyah, Tarekat Syattariah, dan Tarekat Naqsyabandiyah (Awaludin, 2016).

Dari pesatnya pertumbuhan tarekat terdapat fenomena yang sangat menarik, yaitu kemampuan tarekat-tarekat tersebut untuk mengontrol berbagai ajaran tasawuf yang cenderung liar dan sekaligus mengembalikannya ke arah ortodoksi. Isu ortodoksi ini tampak jelas dengan diperkenalkannya sistem pengklasifikasian absah dan tidak absah (*mu`tabar dan ghairu mu`tabar*) oleh dan kepada tarekat-tarekat itu sendiri. Dengan pengetatan kategori yang mengacu kepada silsilah dan ketentuan-ketentuan syariah maka sedikit banyak mereka telah ikut melestarikan ortodoksi. Namun demikian, dengan dominannya tarekat tidak berarti sufi-sufi “kreatif” tidak lagi dilahirkan oleh dunia Islam. Hanya selang satu abad setelah al-Ghazali meninggal, di Andalusia (Spanyol) muncul seorang sufi jenius bernama Muhyi al-Din ibn `Arabi. Sufi ini membawa ajaran-ajaran, salah satunya paham *wihdat al-wujud* atau *wujudiyah* yang sangat kontroversial. Sebagaimana tasawuf al-Ghazali, spektrum pengaruh ajaran ibn `Arabi juga sangat luas (Hasan, 2006).

Meskipun sejak abad ke-13 islamisasi di Nusantara mengalami akselerasi yang luar biasa, tetapi informasi tentang masa-masa tersebut masih sedikit sekali terungkap. Bukti-bukti berupa karya tulis keislaman yang dijumpai diperkirakan berasal dari abad ke-16 (di Jawa) dan abad ke-17 (di Aceh, Sumatera). Terdapat perbedaan yang jelas antara teks-teks dari Jawa dan Sumatera. Teks yang berasal dari Sumatera menampilkan tokoh-tokoh yang mengesankan: Hamzah Fansuri, Syams al-Din Pasai, Nur al-Din al-Raniri, dan `Abd al-

Rauf dari Sinkel. Sedangkan tulisan-tulisan dari Jawa bercorak impersonal pengarangnya tak dikenal sebagaimana umumnya karya-karya Jawa (Saumantri, 2022a).

Dua naskah dari Jawa yang diduga berasal dari abad ke-16 kini disimpan di bibliotek Leiden. Naskah pertama berbentuk prosa (primbon) penulisnya tidak diketahui, diterbitkan pertama kali oleh Gunning (1881), kemudian oleh Kraemer (1921) dan terakhir oleh Drewes (1954). Isinya tidak menunjukkan suatu uraian yang sistematis dan sebagian besar darinya adalah uraian tentang tiga taraf hidup keagamaan: syariah, tariqah dan haqiqah (F. Nasution, 2020).

Naskah kedua diterbitkan oleh Schrieke (1916), penulisannya juga tidak jelas dikenal dalam dunia islamiah sebagai Buku Bonang ada yang menduga, bahwa naskah ini dikarang oleh Sunan Bonang, salah seorang ahli Wali Sanga: tetapi Shcricke sendiri memperkirakan penulisnya adalah seorang Imam dari Tuban. Buku ini berisi peringatan terhadap ajaranajaran kesufian yang sesat (heterodoks), seperti ajaran bahwa Allah adalah “yang ada” sekaligus juga “yang tidak ada” atau bahwa hakikat Allah adalah kekosongan yang kekal. Semua bid’ah ini ditolak oleh sang pengarang (Yakub, 2017).

Belakangan ditemukan lagi manuskrip berbahasa Jawa yang diduga oleh Drewes, berusia lebih tua dari kedua naskah di atas, ditulis kira-kira dalam periode transisi dari agama Hindu ke agama Islam. Manuskrip tersebut masih tersimpan di sebuah perpustakaan di Ferrara, Italia. Dari telaah terhadap naskah ini dan naskah-naskah lainnya, Steenbrink sampai pada keyakinan bahwa tasawuf yang mula pertama berkembang di Jawa, adalah tasawuf moderat (ortodoks) model al-Ghazali yang mementingkan ilmu fiqh dan praktik pelaksanaan perintah agama, bukan aliran wihdat al-wujud ibn Arabi dan al-jili (A. F. Nur, 2020).

Berbeda dengan karya-karya dari Jawa, karya-karya dari Sumatera (Aceh) jauh lebih bisa dipertanggungjawabkan keabsahannya. Pada abad ke-17 Kerajaan Aceh tengah mencapai puncak kejayaannya. Saat itu Aceh berfungsi sebagai “Beranda Tanah Suci” bagi para jemaah haji dan pelajar jemaah haji. Maka wajar jika kemudian muncul dari sana pemikir-pemikir kaliber yang menyemarakkan dunia kesarjanaan Islam Melayu seperti empat tokoh tersebut di atas. Diskursus yang dilontarkan oleh mereka pun masih berkisar pada kontroversi ortodoksi dan heteorodoksi (Sasmanda, 2018).

Hamzah Fansuri dan Syams al-Din Pasai (w. 1630) adalah guru dan murid yang memelopori paham *wujudiyah* di Aceh. Fansuri sebagai tercermin dari syair-syair gubahannya sangat terpengaruh oleh ajaran-ajaran ibn Arabi dan al-Jili yang cenderung pantheistis-monistis. Paham ini memandang bahwa alam semesta merupakan aspek lahir atau *tajalli* (manifestasi) dari hakikat yang tunggal, yaitu Tuhan. Sementara Pasai mengembangkan ajaran atau konsep *martabat tujuh* yang bersumber dari kitab *Tuhfah al-Mursalah ila Ruh al-Nabi*, karya Muhammad ibn Fadl Allah al-Burhanpuri (w. 1620), ulama sufi asal Gujarat, India. Konsep *martabat tujuh* ini merupakan pengembangan atau modifikasi dari konsep *tajalli* Ibn ‘Arabi (Meerangani, 2019).

Inti konsep *martabat tujuh* adalah pandangan bahwa alam semesta, termasuk di dalamnya manusia merupakan *tajalli* (penampakan luar) dari hakekat Tuhan yang bersifat mutlak sebanyak tujuh martabat: *Ahadiyah, Wahdah, Wahdiyah, alam arwah, alam mitsal, alam ajsam, dan alam insan* (alam manusiawi). Pasai, seperti tercermin dalam karyanya *Jawhar al-Haqa’iq*, kemudian mengembangkan konsep *martabat tujuh* kitab *Tuhfah* ke arah paham yang bercorak panteistis sebagaimana dilakukan gurunya. Berkat dukungan Sultan Iskandar Muda (1607-1636), ajaran Fansuri dan Pasai bisa dikatakan menjadi paham resmi

Kerajaan Aceh, sehingga pengaruhnya meluas bahkan merembes hingga ke kepustakaan Jawa sampai abad ke-19 (dalam *Serat Centhini*, *Wirid Hidayat Jati*, dan sebagainya). Di Jawa paham *martabat tujuh* yang cenderung pantheistis ini hidup subur juga atas dukungan raja-raja *Mataram* (Pinem, 2012).

Wacana keagamaan di Aceh segera berubah seiring datangnya seorang ulama sufi dari India, Nur al-Din al-Raniri menulis kitab-kitab yang menyanggah ajaran dua ulama tersebut. Dengan meminjam tangan Sultan Iskandar Tsani (1637-1641), pengikut sekaligus pelindungnya al-Raniri mengeluarkan fatwa yang memvonis ajaran *wijudiyah*, sebagai aliran sesat dan para pengikutnya sebagai orang-orang kafir yang halal dibunuh kecuali jika bertobat. (Ali & Hashim, 2008) Sejumlah kitab karangan Fansuri dan Pasai dikumpulkan, kemudian dibakar di halaman Mesjid Bait al-Rahman.

Meskipun al-Raniri hanya bermukim tujuh tahun di Aceh (1637- 1644) dan harus kembali ke India karena deportasi semasa kekuasaan Ratu Safiat al-Din (w. 1675), tetapi warisannya terhadap khazanah intelektual keislaman Melayu cukup signifikan. Ia termasuk pengarang profilik yang menghasilkan karya dalam berbagai bidang ilmu keislaman seperti fiqh, kalam, dan tasawuf. Beberapa karyanya, baik yang ditulis di Aceh maupun sekembalinya ke India, seperti *Hill al-Zhill*, *Hujjat al-Shiddiq li Dafi al-Zindiq*, dan *Al-Fath al-Mubin 'ala al-Mulhidin* ditujukan terutama untuk menghadang paham wiijudjrah yang dia anggap sesat. Dengan mempertimbangkan aspek pemikiran dan kiprah praksisnya, Azyumardi Azra memandang bahwa al-Raniri merupakan salah seorang pembaharu (*mujaddid*) terpenting dalam sejarah awal pembaharuan Islam di Nusantara (Azra, 2009).

'Abd al-Rauf Singkel (1615-1693) merupakan ulama-sufi eksponen terakhir Aceh abad ke-17. Ia teman seangkatan-

seperguruan dengan ulama asal Sulawesi Selatan, Muhamad Yusuf al Maqassari (1627-1699). Selama hampir dua dasawarsa mereka mengembara menuntut ilmu di berbagai tempat di Timur Tengah. Oleh sebab itu, mereka memiliki hubungan dan kontak yang amat luas dengan jaringan ulama Haramayn. Mereka juga terpengaruh mainstream pemikiran ketika itu; yaitu harmonisasi dan rekonsiliasi antara syariah dan tasawuf. Dengan demikian, di Aceh, Singkel secara langsung atau tidak langsung menjadi penerus tradisi yang telah dirintis oleh al-Raniri. Di samping itu, Singkel juga dikenal sebagai penyebar Tarekat Syattariyah yang telah dipelajari serta dianutnya sejak ia bemukim di Mekah. Sementara al-Maqassari, sebagaimana tampak dari gelar "*Taj al-Khalwati*" yang disandangnya, adalah seorang tokoh Tarekat Khalwatiyah (Estuningtias, 2020).

Berbeda dengan abad ke-17 yang riuh rendah, diskursus keulamaan abad ke-18 relatif sepi. Agaknya, sejalan dengan melemahnya Kerajaan Aceh, wacana keulamaan yang sebelumnya sangat meriah ikut menyurut. Padahal jika dilihat dari kuantitas dan distribusi geografis, banyak ulama yang muncul dan tersebar pada masa ini, dari Patani di Thailand (Daud ibn 'Abd Allah ibn Idris al-Fatani), Sumatera Selatan (Syihab al-Din ibn 'Abd Allah Muhammad, Kemas Fakhr al-Din, 'Abd al-Shamad al-Palimbani, Kemas Muhammad ibn Ahmad, dan Muhammad Muhyi al-Din ibn Syihab al-Din), Batavia ('Abd al-Rahman al-Batawi), Kalimantan Selatan (Muhammad Arsyad al-Banjari dan Muhammad Nafis al-Banjari), sampai Sulawesi Selatan ('Abd al-Wahhab al-Bugisi). Sebagaimana dua pendahulu mereka ulama abad ke-18 ini secara sosial dan intelektual juga terlibat dalam jaringan ulama Haramayn. Diskursus, keulamaan mereka pun diwarnai oleh kecenderungan ortodoksi, bahkan tampak lebih kental dari sebelumnya, sehingga terlihat adanya kontinuitas pemikiran di antara dua kurun tersebut (Pramasto, 2020).

Di Sumatera, Palembang menggantikan posisi Aceh sebagai pusat kegiatan intelektual baru. Dengan patronase penguasa (Sultan Badr al-Din), para ulama Palembang menebar berbagai karya mereka. Di antara mereka yang paling menonjol adalah al-Palimbani. Menurut Azra, al-Palimbani adalah ulama yang paling bertanggungjawab dalam penyebaran lebih lanjut tasawuf ortodoks (neo-sufisme) di Nusantara abad ke-18. Sumber-sumber Arab menyebut al-Palimbani sebagai ‘alim terkemuka dalam tasawuf al-Ghazali. Seperti ulama pendahulunya, al-Palimbani berpendapat bahwa pemenuhan ajaran-ajaran syariah merupakan langkah yang paling meyakinkan untuk mencapai pemenuhan kehidupan tasawuf. Mirip dengan al-Raniri, al-Palimbani membagi doktrin *wujudiyah* yang kontroversial itu ke dalam dua bagian: *wujudiyah mulhid* dan *wujudiyah muwahhid*. Bagi pemuka Tarekat Sammaniyah ini, pengikut *wujudiyah mulhid* merupakan pseudo-sufi belaka (Saefullah, Asep, 2019).

Namun demikian, terdapat perbedaan nuansa pemikiran dan kiprah praksis antara ulama abad ke-17 dan ulama abad ke-18. Perbedaan ini terutama disebabkan oleh kehadiran kolonialisme Belanda yang dirasakan semakin mencengkram. Bila sebelumnya pemikiran ulama terkesan terisolasi dari kenyataan sosial politik umat maka dengan munculnya “musuh kafir” unsur-unsur aktivisme dalam pemikiran mereka mulai menyeruak. Al-Palimbani misalnya, menulis kara-karya tentang keutamaan jihad melawan musuh-musuh Islam. Ia bahkan menulis surat panjang lebar kepada Sultan Mataram yang berisi himbauan agar dia memimpin kaum muslimin berjihad melawan mereka (Fajri, 2023).

B. Tarekat dan Tasawuf di Era Post-Islamisme

Tasawuf merupakan salah satu ilmu yang berkembang pesat dalam khazanah ilmu keislaman. Ilmu tasawuf adalah ilmu yang mempelajari bagaimana menjalin hubungan harmonis antara manusia dengan Tuhan, dan manusia dengan makhluk lainnya. Esensi dari ajaran tasawuf adalah terwujudnya komunikasi antara manusia dengan Tuhan yang bersifat ruhaniyah. Tasawuf atau sufisme adalah istilah khusus bagi mistisisme dalam Islam yang tujuannya adalah untuk memperoleh hubungan langsung dan lebih dekat dengan Tuhan, sehingga seseorang merasakan benar bahwa dirinya sedang berada di depan-Nya. Hakikat tasawuf adalah kesadaran akan adanya komunikasi dan dialog antara ruh manusia-Tuhan dengan jalan mengasingkan diri dan berkontemplasi(H. Nasution, 2008).

Ada dua aliran tasawuf dalam Islam. Pertama, aliran tasawuf amali (praktis, lahiriyah maupun batiniyah), dimana para penganutnya selalu memagari tasawuf dengan timbangan syariat yang berlandaskan al-Quran dan al-Sunah, serta mengaitkan keadaan dan tingkatan rohaniah dengan keduanya. Kedua, aliran tasawuf falsafi (teoritis), yakni tasawuf yang ajaran-ajarannya memadukan antara visi mistis dan visi rasional. Ciri umum tasawuf falsafi ini ialah kesamaran-keajarannya, akibat banyaknya ungkapan dan peristilahan khusus yang hanya bisa dipahami oleh mereka yang mendalami. Pada masa-masa permulaan, perkembangan pemikiran tasawuf di Indonesia diwamai dengan corak tasawuf falsafi, yang dapat dikategorikan sebagai tipe mistik ketakterhinggaan. Mistik model ini sangat identik dengan faham Wahdat al-Wujud atau Wujudiyah yang merupakan pengembangan dari teori Tajalliat Ibnu Arabi.(Sajarah, 2013)

Masuknya agama Islam di Nusantara adalah juga tahun-tahun pertama sufisme berkembang di Nusantara. Islam datang

ke Nusantara dengan damai tanpa kampanye militer atau dukungan pemerintah. Kenyataan ini menunjukkan orang-orang yang menyebarkan tidak memiliki tendensi apa-apa selain rasa tanggung jawab menunaikan kewajiban tanpa pamrih, sehingga nama-nama mereka berlalu begitu saja tertelan sejarah (Shihab, 2009). Para penyiar itu menjadi anggota aliran mistik Islam (tariqah) yang melarikan diri dari Baghdad ketika itu diserbu orang Moghol pada tahun 1258 M (Abdillah & Ali, 2020).

Pembahasan tentang keberadaan tasawuf di Nusantara, tidak lepas dari pengkajian proses Islamisasi di kawasan ini, sebab tidaklah berlebihan kalau dikatakan, bahwa tersebar luasnya Islam di Indonesia sebagian besar adalah karena jasa para sufi. Hal ini dibuktikan dengan adanya peranan ulama dalam struktur kekuasaan kerajaan-kerajaan Islam di Aceh sampai pada masa wali Songo di Jawa. Kepemimpinan raja atau sulthan selalu didampingi dan didukung oleh kharisma ulama tasawuf. Penyebaran Islam yang berkembang secara spektakuler di Asia Tenggara khususnya di Indonesia berkat peranan dan kontribusi tokoh-tokoh tasawuf adalah kenyataan yang diakui oleh hampir mayoritas sejarawan dan peneliti. Hal itu disebabkan oleh sifat-sifat dan sikap kaum sufi yang lebih kompromis dan penuh kasih sayang. Tasawuf memang memiliki ke-cenderungan manusia yang terbuka dan berorientasi kosmopolitan (Simuh, 1996).

Adapun tarekat mulai berkembang dan mempunyai pengaruh besar pada abad ke-6 dan ke-7 hijriyah di Indonesia. Oleh karena itu Dr. Mukhti Ali menyatakan bahwa keberhasilan pengembangan Islam di Indonesia melalui tarekat dan tasawuf. Sejak masuknya Islam, bangsa Indonesia mengenal ahli fiqh (fuqaha), ahli teologi (mutakallimun) dan sebagainya. Namun yang sangat terkenal dalam sejarah adalah Shekh tarekat seperti

Hamzah Fansuri, Syamsudin Sumatrani, Nuruddin al-Raniri dan Abdul al-Rauf Singkel (Fajri, 2023).

Perkembangan islam di jawa digerakkan oleh ulama yang dikenal dengan panggilan Wali Songo atau wali sembilan. Mereka adalah penghayat tasawuf yang sudah sampai pada derajat “wali”(Suherman, 2019) Para wali itu bukan saja berperan sebagai penyiar islam, tetapi mereka juga ikut berperan kuat pada pusat kekuasaan kesulthanan dan karena posisi itu mereka mendapat gelar “*susuhunan*” yang biasa disebut sunan. Dari peranan politik itu, mereka dapat “meminjam” kekuasaan sulthan dan kelompok elit keraton dalam menyebarkan dan memantapkan penghayatan islam sesuai dengan keyakinan sufisme yang mereka anut(Fajri, 2023).

Dalam dunia pesantren generasi awal, warna sufisme yang kental juga terlihat dari nilai anutan mereka yang didominasi sufisme aliran al-Ghazali yang beraliran tasawuf sunni, sufisme yang sangat kuat mewarnai kesastraan masa itu(Bakhtiar, 2003). Dikalangan tertentu juga ditemukan literatur tasawuf falsafi, seperti *insan kamil* karya Abdul Karim al-Jili. Pengaruh tasawuf falsafi cukup kuat dan luas pengaruhnya dikalangan penganut tarekat, sedangkan tokoh nya yang paling populer adalah syekh Siti Jenar(Hanifiyah, 2019).

Kebanyakan di seluruh Nusantara sampai sekarang dipelajari kitab-kitab tasawuf. kita juga banyak menyaksikan acara-acara tahlilan, syukuran, ratiban, marhaban, dan yang lainnya di praktekkan di beberapa wilayah di Indonesia(Halim, 2019) Semenjak penyiaran islam di jawa diambil alih oleh kerabat elit keraton, kelihatannya secara pelan terjadi proses akulturasi sufisme dengan kepercayaan lama dan tradisi lokal, yang berakibat bergesernya nilai keislaman sufisme karena telah tergantikan oleh model spiritualis non-religius (Rostitawati, 2018). Situasi yang hampir sama, juga menimpa dunia pesantren yang disebabkan oleh invasi sistem pendidikan sekular yang

berasal dari Eropa melalui kolonial Belanda. oleh karena faktor-faktor internal dan eksternal tersebut, maka kehidupan sufisme di Indonesia secara berangsur bergeser dari garis lurus yang diletakkan para sufi terdahulu.

Perkembangan tasawuf selanjutnya adalah saat para ulama dari Nusantara belajar agama di dua kota suci Islam (*Haramain*), Mekah dan Madinah yang menjadi pusat studi Islam dan menghubungkan jaringan cendekiawan Islam. Pasalnya, jamaah haji yang datang ke Haramain berkesempatan menimba ilmu agama dari ulama setempat selain menunaikan ibadah haji. Dengan cara ini, kedua kota suci tersebut menjadi tempat peleburan yang menyatukan berbagai budaya dan pengetahuan Islam dari seluruh dunia. Banyak alumni Haramain yang kembali ke negara asalnya dan melakukan pergerakan melawan penjajahan. Kebanyakan para ulama di Haramain tersebut adalah mursyid dari beberapa tarekat sufi. Keberadaan Haramain sebagai pusat pembelajaran ini menjadi awal dari kemunculan Neo-Sufisme. Paradigma sufisme baru ini juga dianggap sesuai dengan kondisi psikologis para peziarah yang di tanah air mereka juga tengah berjuang melawan kolonialisme negara-negara Eropa. Pengetahuan bahwa ternyata ajaran tasawuf tidak sepenuhnya fatalistik akan tetapi juga mengajarkan nilai-nilai perjuangan dalam menegakan amar ma' ruf nahi munkar merupakan modal utama yang dibawa oleh para lulusan haramayn ke tanah air mereka masing-masing (Mubarok, 2022).

Berdasarkan hal tersebut di atas, maka Neo-Sufisme merupakan istilah digunakan oleh para sarjana untuk menjelaskan bentuk pergerakan pembaharuan Islam pada sejak abad XVII. Di antara ilmuwan Muslim sendiri, istilah Neo-Sufisme mulai populer sejak dimunculkan oleh Fazlur Rahman yang dalam pemaparannya ciri utama dari Neo-Sufisme adalah integrasi ajaran tasawuf dengan syari'ah. (Hasibuan, 2013),

Impilikasi dari konsep ini, menjadikan Neo-Sufisme lebih menekankan pada rekonstruksi moral sosial masyarakat, dan menghilangkan paradigma bahwa mengikuti ajaran tasawuf berarti meniggalkan hiruk pikuk kehidupan dunia(Mubarok, 2022). Nurcholish Madjid menambahkan bahwa Neo-Sufisme mengecam sikap hidup spiritualisme pasif dan isolatif (i'tizaliyah), dan menekankan nilai-nilai keseimbangan (mizan atau tawazun) yang sesuai dengan prinsip-prinsip al-Qur'an dalam surat al-Rahman ayat 7 - 8 (Madjid, 1997).

Kemajuan gerakan sufi cepat sekali meluas. Dalam masa lima puluh tahun saja, semua gerakan batih di Irak, kecuali gerakan Malamayitah di Khurasan, telah memakai perkataan sufi. Dua abad kemudian, istilah sufi mempunyai pengetahuan tertentu sebagaimana yang biasa dipakai zaman sekarang.²⁸ Menurut Fazlur Rahman, perkembangan sufisme sekarang boleh dikatakan sebagai neo-sufisme yang lebih menitikberatkan pada ajaran berupa tekanan kepada motif moral dan penerapan metode dzikir dan muraqabah atau konsentrasi spiritual guna mendekati tuhan. Objek dan kandungan konsentrasi itu diidentikan dengan doktrin ortodoks dan tujuannya didefinisikan kembali sebagai penguat iman pada akidah yang benar dan kemurnian moral. Jenis sufisme ini cenderung untuk menhidupkan kembali aktifisme salafi dan menanamkan kembali sikap positif terhadap dunia. Berbeda dengan salafisme klasik yang lebih menekankan individu dari pada masyarakat, neo-sufisme mengalihkan pusat perhatian pada rekonstruksi sosiomoral masyarakat muslim (Hadiat & Rinda Fauzian, 2021).

Kebangkitan tasawuf di dunia Islam dalam istilah baru yaitu Neo-Sufisme jelas tidak bisa dipisahkan dari apa yang disebut dengan kebangkitan agama. Kebangkitan ini juga merupakan kelanjutan dari penolakan terhadap kepercayaan berlebihan terhadap ilmu pengetahuan dan teknologi sebagai produk era

modernis. Modernisme dipandang gagal memberikan kehidupan yang bermakna bagi manusia. Oleh karena itu, banyak orang yang kembali pada nilai-nilai agama karena salah satu fungsi agama adalah memberi makna pada kehidupan.

Dapat dilihat bahwa era postmodern bersifat terikat. Berbagai krisis di segala aspek kehidupan menjadi semakin serius. Moralitas sosial memburuk dan kejahatan meningkat. Kebangkitan nilai-nilai keagamaan tentu saja menghidupkan kembali upaya menghidupkan kembali karya-karya klasik dengan cara-cara baru, termasuk dalam bidang tasawuf. Karya penulis kontemporer bidang tasawuf seperti Tafzani kembali menegaskan secara lugas bahwa tradisi tasawuf tidak pernah lepas dari akar keislamannya.

Azyumardi Azra dalam bukunya Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII Akar Pembaruan Islam Indonesia memaparkan sangat mendalam tentang akar keilmuan Islam ulama-ulama Nusantara yang memiliki ikatan erat dengan jaringan ulama-ulama yang berada di pusat-pusat peradaban Islam di seluruh penjuru dunia, khususnya timur tengah. Salah satu tokoh yang memiliki peran penting dan merupakan jembatan penghubung ulama haramayn dan Nusantara adalah Ibrāhīm al-Kūrānī (l. 1025/1616 - w. 1101/1690). Ia merupakan murid sekaligus menantu dari mursyid Tarekat Syathariyah di Haramayn yakni Aḥmad al-Qushāshī (w. 1660). Peran Aḥmad al-Qushāshī dalam pemikiran Neo-Sufisme juga tidak kalah pentingnya. Setelah mendapatkan mandat kemursyidan dari Aḥmad al-Shināwī (w. 1015/1606), ia melakukan reorientasi ajaran Tariqah Shathaariyah yang awalnya cenderung lebih mengedepankan aspek mistis yang bersifat ritual menjadi sebuah tarekat yang mengajarkan perpaduan antara aspek mistis dengan aspek Syari'at (Saliyo, 2017).

Pemikiran Neo-Sufisme yang dikembangkan oleh Ahmad al-Qushāshī dan Ibrāhīm Al-Kūrānī berkembang di Nusantara tidak terlepas dari perkembangan kondisi sosio politik pada waktu itu. Abad XVII dapat dikatakan sebagai abad kebangkitan bagi para intelektual pembaharu. Jalur sutra perdagangan laut yang semakin ramai dengan kapal-kapal yang berlayar dari Eropa hingga Asia Timur berpengaruh juga pada arus jama'ah ibadah haji dari seluruh penjuru dunia termasuk kepulauan Nusantara. Pertemuan antar sesama muslim dari penjuru dunia ternyata tidak hanya sekedar melakukan ibadah haji, akan tetapi mereka pun juga melakukan perjalanan menuntut ilmu (riḥlah 'ilmiyah) dari beberapa tokoh agama yang ditemuinya di *Ḥaramayn*.

Ketokohan Ibrāhīm al-Kūrānī di Madinah memiliki jaringan murid yang tersebar di seluruh penjuru dunia Muslim, seperti Persia, Aljazair, Jazirah Arab, India, Syiria, Asia Tenggara, dsb. Jaringan Al-Kūrānī di Asia Tenggara di bawa oleh muridnya, yang juga merupakan ulama terkemuka asal Aceh, yakni 'Abd al-Ra'ūf (w. 1690). (Mubarok, 2018). Pengurus Besar Nahdlatul Ulama melalui Lembaga Takmir Masjid Nahdlatul Ulama, merilis diagram sanad keilmuan NU yang megaitkan Hadratus Syaikh Hasyim Asy'ari - pendiri NU - dengan Ibrāhīm al-Kūrānī. Adapun sanad tersebut terbagi menjadi dua yakni: (1) Hadratus Syaikh Hasyim Asy'ari, murid dari Sayyid Al Bakry Muhammad Syatho, murid dari Sulaiman Al Bujairami, murid dari Ibrāhīm al-Kūrānī; dan (2) Hadratus Syaikh Hasyim Asy'ari, murid dari Yusuf bin Ismail Anabhani, murid dari Syaikh Khatib Sambas, murid dari Ahmad As Suja'i, murid dari Abdur Rauf Al Fanshuri, murid dari Ibrāhīm al-Kūrānī (Nurdin & Syahrotin Naqqiyah, 2019)..

Nahdlatul Ulama mengklaim bahwa memiliki sanad keilmuwan yang oleh Azyumardi Azra masuk ke dalam ulama-ulama perintis Neo-Sufisme. Berbeda dengan NU yang

memelihara sanad keilmuan Islam khususnya tasawuf hingga mendirikan Jatman (Jam'iyah Ahlith Thariqah Al Mu'tabarah An Nahdliyyah), para ulama Muhammadiyah menggunakan wacana Neo-Sufisme untuk membangkitkan kembali nilai-nilai spritualitas dari gerakan modernisasi Islam yang menjadi karakteristik persyarikatan Muhammadiyah.

Pada awal didirikannya organisasi Muhammadiyah, K.H. Ahmad Dahlan sangat terpengaruh sekali pada gerakan pembaharuan Islam yang digerakkan oleh Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha. Jika kita merujuk pada karakteristik Neo-Sufisme yang diajukan oleh Fazlur Rahman dan Azyumardi Azra, maka kedua tokoh tersebut layak disebut sebagai tokoh Neo-Sufisme. Adapun karakteristik Neo-Sufisme yang diajukan oleh Rahman adalah puritan dan aktivis, sedangkan menurut Azra, Neo-Sufisme memiliki karakteristik, yakni kajian hadits, syari'at, aktivisme, organisasi tarekat dan kesinambungan serta perubahan (Hidayat, 2015).

C. Paradigma Moderasi Islam di Nusantara

Wacana moderasi beragama menjadi bagian penting dari tipologi dalam pemahaman keagamaan. Pemahaman keagamaan merupakan keyakinan dalam menginterpretasikan teks-teks agama yang kemudian menjadi pandangan hidup berbagai komunitas agama di dunia. Secara umu, tipologi keagamaan yang berkembang saat ini terbagi menjadi aliran, yaitu konservatif (*conservative religion*), liberal (*liberal religion*), dan moderat (*moderate religion*)(Ali Muhtarom, 2020: 35).

Pengelompokan ini berakar pada perdebatan teori sosial kontemporer, yang memperhadapkan teori konservatisme dan liberalisme. Namun, tiga paham keagamaan tersebut diperluas dengan paham keagamaan radikal yang sekarang ini menyebar ke seluruh negeri-negeri Muslim, termasuk Indonesia. Dalam

konteks ini moderasi beragama merupakan penjelmaan dari tipologi paham keagamaan moderat (*moderate religion*) yang memiliki keseimbangan antara liberalisme dan konservatisme-radikalisme.

Istilah moderasi beragama sendiri saat ini menjadi pemahaman keagamaan alternatif yang mempunyai pengertian sebagai keseimbangan dalam keyakinan, pikiran, sikap, perilaku, tatanan, muamalah dan moralitas. Dengan pemahaman seperti ini, maka prinsip dan nilai-nilai yang terkandung dalam Islam adalah tidak berlebihan untuk segala persoalan dan masalah dalam kehidupan, tidak berlebihan dalam agama, tidak eskترم pada keyakinan, lemah lembut, toleran, dan lain sebagainya (Ali Muhtarom, 2020).

Mujamil Qomar menelisik Islam Indonesia salah satunya mempunyai moderasi pemikiran dan tindakan. Umat Islam Indonesia dikenal dunia internasional sebagai umat yang memiliki pemikiran dan tindakan moderat, sehingga dapat bersikap inklusif terhadap kehadiran orang lain yang berbeda agama, budaya, tradisi, dan ideologi ke dalam komunitasnya. Pola pemikiran dan tindakan tersebut sangat berlawanan dengan pola pemikiran dan tindakan yang ekstrem. Pola moderasi itu memudahkan mereka dalam interaksi serta pergaulan sosial dengan bangsa dan komunitas lainnya secara longgar dan fleksibel (Maftukhin, 2014).

Masyarakat Indonesia memiliki modal sosial dan kultural yang mengakar. Masyarakat Indonesia sudah terbiasa bertenggang rasa, toleran, menghormati persaudaraan, dan menghargai keragaman. Dengan kata lain, nilai-nilai fundamental seperti itulah yang menjadi fondasi dan filosofi masyarakat di Nusantara dalam menjalani moderasi beragama. Nilai itu ada di semua agama karena semua agama pada dasarnya mengajarkan nilai - nilai kemanusiaan yang sama. Moderasi mesti dipahami sebagai komitmen bersama untuk

menjaga keseimbangan diantara banyak perbedaan. Setiap warga masyarakat, apa pun suku, etnis, budaya, agama, dan pilihan politiknya harus mau saling mendengarkan satu sama lain, serta saling belajar melatih kemampuan mengelola dan mengatasi perbedaan di antara mereka. Jadi jelas bahwa moderasi beragama sangat erat terkait dengan menjaga kebersamaan dengan memiliki sikap empati dan menghargai perbedaan (Tim Penulis, 2019).

Dalam konteks masyarakat Islam Indonesia, ajaran dan praktik Islam telah dijadikan sebagai sumber keadilan, moderatisme, egalitarianisme, dan inklusivisme. Hal itu misalnya tecermin dari nilai dan prinsip dalam bentuk khazanah Islam Nusantara, dimana agama dan budaya kemudian agama versus negara menemukan titik temu dan saling melengkapi dan membrikan keseimbangan. Pola Islam moderat telah berperan penting dalam menjaga keberlangsungan hidup yang toleran, sejuk dan damai. Situasi ini tidak muncul dengan sendirinya, tetapi disemai melalui karakter, cara pandang dan sikap yang khas serta menentukan jalannya kehidupan sosial yang kondusif. Modal ajaran berupa cara pandang dan laku moderat relatif dapat melokalisir dan meredam potensi konflik, terutama konflik agama yang akhir-akhir ini terjadi di Indonesia. Atas dasar inilah, sikap dan cara pandang moderat menjadi begitu penting dan urgen untuk diimplementasikan karena terkait dengan kenyataan bahwa keragaman kehidupan umat beragama di Indonesia adalah hal yang tidak dapat dihindari.

Model pemikiran dan tindakan moderat tersebut menunjukkan sikap dewasa di Tengah hiruk pikuk kehidupan global. Model pemikiran dan tindakan itu dapat menjauhkan mereka dari kecenderungan yang mengarah pada kekerasan dan pengrusakan hal-hal yang dipandang tidak baik menurut perspektif mereka sendiri secara sepihak. Maksudnya,

pernyataan kebenaran menurut keyakinan mereka sendiri tanpa didialogkan terlebih dahulu dengan orang lain yang berbeda pandangannya.

Di Indonesia, diskursus wasathiyah atau moderasi sering dijabarkan melalui tiga pilar, yakni: moderasi pemikiran, moderasi gerakan, dan moderasi perbuatan. Pilar moderasi beragama bisa dipetakan dalam tiga pilar penting yang saling terkait (Kementerian Agama RI, 2019):

1. Moderasi pemikiran (*fikrah*) keagamaan. Dalam konteks Islam di Indonesia, moderasi pemikiran, antara lain, dibentuk melalui sejarah proses islamisasi yang kemudian membentuk genealogi intelektual. Terlepas dari perdebatan teoretis akademis mengenai kapan, dari mana, bagaimana, dan oleh siapa proses islamisasi di Indonesia dilakukan, islamisasi di Indonesia memberi landasan berpikir, baik pada aspek teologi, fikih, maupun akhlak/tasawuf sebagai implementasi paham ahlussunnah waljamaah. Pemikiran keagamaan yang moderat, antara lain, ditandai dengan kemampuan untuk memadukan antara teks dan konteks, yaitu pemikiran keagamaan yang tidak semata-mata bertumpu pada kebenaran teks-teks keagamaan dan memaksakan penundukan realitas dan konteks baru pada kebenaran teks, tetapi mampu mendialogkan keduanya secara dinamis. Dengan kata lain, moderasi pemikiran keislaman ini berada dalam posisi tidak tekstual, tetapi pada saat yang sama tidak terjebak pada cara berpikir yang terlalu bebas dan mengabaikan rambu-rambu.

Genealogi intelektual ulama Nusantara sangat jelas mewariskan tradisi intelektual yang moderat ini. Hal ini terumuskan dalam paham ahlussunnah waljamaah—sebagaimana dikembangkan dalam tradisi berpikir Nahdlatul Ulama (NU), yaitu dalam bidang fikih menganut salah satu mazhab empat (Hanafiyah, Malikiyah, Syafiiyah,

dan Hanabilah); dalam akidah mengikuti Abu Hasan al-Asy'ari dan Abu Mansur al-Maturidi; dalam bidang tasawuf mengikuti Al-Ghazali dan Junaid al-Baghdadi. Tokoh-tokoh itu merupakan ulama otoritatif yang pendapat-pendapatnya menjadi landasan berpikir dan bersikap.

2. Moderasi gerakan (*harakah*) yang didasarkan pada semangat dakwah dan amar ma'ruf nahi munkar yang dilandasi prinsip melakukan perbaikan-perbaikan, tetapi harus dilakukan dengan cara-cara yang baik. Gerakan dakwah dalam proses islamisasi di Indonesia dilakukan dengan mengedepankan kasih sayang (*bil hikmah wal mau'idhatil hasanah*), tidak dengan menggunakan cara-cara kekerasan. Mengajak pada kebaikan (*al-amru bil ma'ruf*) harus dilakukan dengan cara yang baik, demikian juga dengan mencegah kemungkaran (*an-nahyu 'anil munkar*) harus dilakukan dengan cara yang (tidak) mendatangkan kemungkaran baru (*bighairil munkar*). Inilah prinsip dakwah yang mendasari perkembangan Islam di Indonesia yang hingga kini dipeluk oleh 87,3 persen masyarakat Indonesia.
3. Moderasi tradisi dan praktik keberagamaan (*al-amaliah al-diniyah*), yang membuka ruang terjadinya dialog secara kreatif antara Islam dengan tradisi dan kebudayaan masyarakat Indonesia. Meskipun praktik-praktik keberagamaan memerlukan legitimasi dari sumber-sumber primer Islam, Al Quran dan Hadis, Islam di Indonesia tidak serta-merta melarang tradisi dan amaliah Islam yang bertumpu penghormatan pada tradisi masyarakat. Tradisi atau budaya yang di dalam usul fikih disebut dengan *al-'urf* atau *al-'Ādat* tidak begitu saja diberangus, tetapi dirawat sepanjang tidak menyimpang dari nilai-nilai ajaran Islam. Praktik keagamaan demikian inilah yang kemudian menjadi tradisi keberagamaan masyarakat Indonesia.

Moderasi beragama memiliki makna keseimbangan dalam hal berkeyakinan yang diekspresikan oleh individu atau kelompok tertentu. Perilaku keagamaan yang didasarkan pada nilai-nilai keseimbangan tersebut konsisten dalam mengakui dan memahami individu maupun kelompok lain yang berbeda. Pengertian seimbang dalam konteks moderasi beragama tersebut sepenuhnya mampu diwujudkan secara konsisten oleh setiap penganut agama dalam memegang prinsip ajaran agamanya dengan tetap mengakui keberadaan pihak lain. Perilaku moderasi beragama menunjukkan sikap toleran, menghormati atas setiap perbedaan pendapat, menghargai kemajemukan, dan tidak memaksakan kehendak atas nama paham keagamaan dengan cara kekerasan.

Dalam Islam, konsep moderasi berpadanan dengan konsep *wasathiyah*. Secara etimologi kata *wasath* dalam bahasa Arab mengarah pada makna adil, utama, pilihan atau terbaik, dan seimbang antara dua posisi yang berseberangan. Kata *wusuth* memiliki makna *al-mutawassith* dan *al-mu'tadil*. Kata *al-wasath* juga memiliki pengertian *al-mutawassith bai-na al-mutakhasimaini* (penengah di antara dua orang yang sedang berselisih)(Ali Muhammad Ash-Salibi, 1422 H).

Karakter *wasathiyah* akan mampu mengantarkan sekaligus menggerakkan seseorang kepada karakter dan perilaku adil serta profesional dalam menjalankan segala bentuk kegiatan. Meskipun demikian, penjelasan mengenai moderasi beragama dalam konteks pemahaman keagamaan yang bersifat tengah-tengah (*wasathiyah*) ini memiliki beberapa pengertian yang muncul dari banyak perspektif yang berbeda. Setidaknya terdapat tiga pengertian yang bisa dipahami terkait posisi paham keagamaan *wasathiyah*. Pertama, posisi tengah menjadikan manusia tidak berada pada jalur kiri maupun kanan. Kedua, penjelasan tentang umat *wasathan* memiliki pengertian posisi tengah dalam memandang antara Tuhan dan

dunia, yaitu tidak mengingkari wujud Tuhan, namun juga tidak mengikuti pandangan politeisme yang meyakini banyak Tuhan. Ketiga, wasathiyah sebagai bentuk komitmen dalam sikap tengah-tengah akan memunculkan banyak persepektif, namun komitmen tersebut akan mampu menjadi teladan bagi semua pihak, terutama yang mengalami gejolak dalam menyikapi keragaman (Ali Muhtarom, 2020).

Pola paham keagamaan di Nusantara sejak awal sudah memiliki benih-benih moderasi. Islam yang adil, toleransi dan cinta perdamaian menjadi khas dari cara beragama di Nusantara terutama yang berkembang di dunia pesantren. Pemahaman keagamaan yang berkembang di pesantren adalah pemahaman yang inklusif. Komunitas pesantren mampu menyeimbangkan antara agama dan budaya Nusantara. Agama merupakan simbol yang melambangkan nilai ketaatan kepada Tuhan. Pada saat yang sama, kebudayaan juga mengandung nilai dan simbol agar manusia bisa hidup di dalamnya. Agama memerlukan sistem simbol, dengan kata lain agama memerlukan kebudayaan agama. Perbedaannya terletak pada kesakralan dan kemutlakannya, bahwa agama adalah sesuatu yang final, universal, abadi dan tidak mengenal perubahan (mutlak), sedangkan kebudayaan bersifat partikular, relatif dan temporer. Darori Amin menyatakan Agama tanpa kebudayaan memang dapat berkembang sebagai agama pribadi, tetapi tanpa kebudayaan agama sebagai kolektivitas tidak akan mendapat tempat (Darori Amin (ed), 2000). Sementara Baedhowi menandakan bahwa Islam merespon budaya lokal, adat atau tradisi di manapun dan kapanpun, dan membuka diri untuk menerima budaya lokal, adat atau tradisi sepanjang budaya lokal, adat atau tradisi tersebut tidak bertentangan dengan spirit nash al-Qur'an dan Sunnah (Baedhowi, Baedhowi, 2008).

Dalam konteks Indonesia, pesantren telah ikut andil dalam menyebarkan dan melestarikan nilai-nilai luhur yang tidak

bertentangan dengan tradisi dan nilai-nilai kebudayaan di Nusantara. Bila dilacak kembali, kelahiran pesantren memiliki kaitan erat dengan Islam tradisional yang lahir di tengah gempuran kolonialisme Belanda. Untuk itu, tidak aneh apabila saat ini pesantren dengan corak pendidikannya yang khas menjadi acuan dalam melakukan counter terhadap isu-isu kekerasan, eksklusivisme, dan radikalisme (Ali Muhtarom, 2020).

Sebagai institusi yang identik sebagai tempat menggali ilmu keagamaan Islam, pesantren sejak awal kehadirannya menempatkan dirinya di garda terdepan mengawal moderasi. Pesantren memiliki daya tahan dan karakteristik yang kuat dalam menanamkan nilai keislaman dan keindonesiaan karena adanya nilai-nilai fundamental yang dimiliki lembaga pendidikan ini, yaitu; komitmen dan upaya untuk melestarikan ilmu pengetahuan agama (*tafaqquh fi ad-din*); pendidikan sepanjang hayat (*long life education*); pendidikan yang mengintegrasikan dan mengolaborasi pendidikan formal dengan pendidikan nonformal melalui pendekatan yang bersifat tekstual dan kontekstual atau teoretis dan praktis; adanya keterbukaan terhadap keragaman, kemandirian dan tanggung jawab; serta pengajaran laku hidup yang santun dengan mengembangkan tradisi transmisi pengetahuan dan kepada para santrinya dan masyarakat sekitar (Maftukhin, 2014).

Tuduhan bahwa moderat cenderung dianggap tidak teguh dalam beragama atau tidak kaffah terbantahkan karena moderasi beragama sesungguhnya merupakan bagian dari substansi ajaran dalam Islam dan dikenalkan melalui bacaan dan telaah berbagai kitab klasik (kitab kuning) yang mengakar kuat di pesantren. Menjadi seorang yang moderat berarti juga harus memiliki keteguhan pendirian, nurani yang bersih, nalar yang sehat dan semangat beragama yang tinggi dan pengetahuan yang memadai.

Pesantren telah banyak melahirkan narasi keberagaman yang moderat dan sesuai dengan nilai-nilai keislaman yang ada di Indonesia. Inilah mengapa cara pandang dan corak pemikiran keagamaan (*fikrah*), perbuatan (*amaliyah*), dan gerakan (*harakah*) santri akan selalu menjadi rujukan cara berislam dan memiliki paradigma yang utuh di Indonesia. Selain memiliki karakter yang baik, santri juga memiliki bacaan atau literatur keislaman yang sangat kaya sekali. Dengan bermodalkan pemahaman islam yang utuh santri menjadi garda paling depan dalam mengcounter paham-paham yang tidak sesuai dengan Islam.

D. Moderasi Islam Dalam Ajaran Tasawuf

Perkembangan Islam di Indonesia tidak terlepas dari Sejarah masuknya Islam ke Nusantara. Hal ini bisa dikaji berdasarkan beberapa teori tentang masuknya Islam ke Nusantara. Berdasarkan teori yang paling populer menyatakan bahwa Islam di Indonesia pertama kali muncul dibawa oleh para ulama sufi yang kemudian berkembang dan dilanjutkan oleh Walisongo yang merupakan golongan ulama sufi yang mampu mengakomodasi berbagai perbedaan yang ada di Nusantara (Abdillah, 2019).

Islam yang diajarkan oleh Walisongo adalah Islam yang moderat. Hal ini dapat disaksikan dari bagaimana Walisongo menyebarkan Islam dengan damai, tidak memaksa dan menyerang orang lain agar masuk Islam, menghargai budaya dan bahkan mengakomodasi budaya tanpa menghilangkan identitas (Syamsun Ni'am, 2015). Walisongo datang ke Nusantara dengan cara yang damai. Mereka tidak mengganggu tradisi dan adat lokal dan bahkan mereka menjadikan budaya sebagai alat untuk berdakwah (Abdillah, 2019).

Kedatangan Islam di Nusantara melalui India berdampak pada corak agama di sini. Para pedagang Gujarat yang di negeri asalnya hidup dalam tradisi tasawuf dan bersikap toleran terhadap berbagai praktik Masyarakat sebelum Islam, menyebarkan Islam yang bersikap toleran kepada Masyarakat setempat. Sangat besar kemungkinan bahwa karena coraknya yang demikian maka Islam dapat diterima oleh penduduk Nusantara tanpa ada konflik dan peperangan (Maftukhin, 2014).

Jika ditinjau dalam program pembangunan nasional, maka ajaran-ajaran positif Neo-Sufisme ini memiliki sinergitas dalam peningkatan sumber daya manusia. Hal ini karena ajaran Neo-Sufisme mengajarkan keseimbangan antara dunia dan akhirat menjadi modal utama bagi para generasi milenial untuk berkerja keras namun tidak melepaskan diri dari nilai-nilai spritual yang dipercaya akan membawa kepada kebahagiaan abadi. Spiritualitas juga merupakan kontrol moral yang tidak terikat pada aturan-aturan hukum formal. Hal ini dikarenakan dalam ajaran tasawuf keintiman dengan Tuhan menjadikan seseorang akan melakukan penjagaan diri dari segala tingkah laku yang akan menjauhkan dirinya dari Tuhan. Pada puncaknya keberhasilan dalam upaya ini menghasilkan ketenangan jiwa dan kebahagiaan yang dirasakan oleh pengamal tasawuf (Mubarok, 2022).

Dapat dilihat bahwa era postmodern bersifat terikat. Berbagai krisis di segala aspek kehidupan menjadi semakin serius. Moralitas sosial memburuk dan kejahatan meningkat. Kebangkitan nilai-nilai keagamaan tentu saja menghidupkan kembali upaya menghidupkan kembali karya-karya klasik dengan cara-cara baru, termasuk dalam bidang tasawuf. Karya penulis kontemporer bidang tasawuf seperti Tafzani kembali menegaskan secara lugas bahwa tradisi tasawuf tidak pernah lepas dari akar keislamannya.

Moderasi beragama menjadi muatan nilai dan praktik yang paling sesuai untuk mewujudkan kemaslahatan bumi Indonesia. Sikap mental moderat, adil, dan berimbang menjadi kunci untuk mengelola keragaman kita. Dalam berkhidmat membangun bangsa dan negara, setiap warga Indonesia memiliki hak dan kewajiban yang seimbang untuk mengembangkan kehidupan bersama yang tenteram dan menentramkan. Bila ini dapat kita wujudkan, maka setiap warga negara dapat menjadi manusia Indonesia seutuhnya, sekaligus menjadi manusia yang menjalankan agama seutuhnya. Seperti telah dikemukakan, ajaran untuk menjadi moderat bukanlah semata milik satu agama tertentu saja, melainkan ada dalam tradisi berbagai agama dan bahkan dalam peradaban dunia.

Islam hadir membawa visi *rahmatan lil' alamin*, sehingga jika ada persoalan umat, maka Islam harus melakukan upaya transformatif untuk mengatasi persoalan umat. Islam Transformatif merupakan upaya agama untuk menganalisis dan memberikan alternatif solusi terhadap segala bentuk dehumanisasi sosial. Islam adalah agama yang hakikatnya bukanlah milik perseorangan atau kelompok. Islam diturunkan sebagai petunjuk dan rahmat untuk membebaskan manusia dari semua bentuk perbudakan atau penghambaan yang melawan nilai-nilai teologis dan nilai-nilai dasar kemanusiaan (Nanang Mizwar Hasyim, 2018).

Dalam Islam terdapat unsur tasawuf yang menjadi bagian sangat penting dalam eksistensi Islam transformatif. Dari Islam transformatif inilah muncul istilah “tasawuf transformatif”. Bentuk tasawuf transformatif ini pernah dikemukakan oleh Muhammad Zuhri. Ide ini merupakan solusi yang layak untuk mengatasi permasalahan yang dihadapi negara ini. Kondisi umat manusia/masyarakat pada abad ini mengalami permasalahan yang beraneka ragam. Zuhri menggambarkan tasawuf sebagai keseimbangan antara akal dan spiritualitas,

selalu disertai pemahaman makna dan dimensi perjalanan batin manusia, yang dapat berujung pada zuhud dan berimplikasi sosial (Anam et al., 2019).

Tasawuf transformatif bersumber pada tauhid dan syariat, sehingga dalam prakteknya tidak menyimpang dari akidah dan syariat. Sebagaimana menurut Hamka, hakikat konsep tasawuf harus berada dalam lingkup pondasi akidah yang bersih dari pengamalan kemusyrikan. Tasawuf merupakan suatu proses menuju makrifatullah dengan melalui tiga proses yaitu: 1) taholli, yaitu suatu proses mengosongkan diri dari ahlak/karakter tidak terpuji, 2) tahalli, yaitu suatu proses meliputi atau mengisi diri dengan ahlak/karakter Islami dan 3) tajalli, yaitu suatu pencapaian sufistik yang menempatkan Allah selalu hadir dalam setiap nafas dan perbuatannya. Dengan demikian, tasawuf sebagai upaya jalan menuju makrifatullah, sehingga masyarakat memiliki karakter Islami dan jauh dari perbuatan tidak terpuji. Di samping itu, dalam konteks ke-Indonesiaan, tasawuf banyak dijadikan sebagai alat dan wadah untuk menjadikan masyarakat berkarakter pancasilais. Karakter pancasilais ini tidak bertentangan dengan karakter Islami. Nilai-nilai Pancasila dilihat dari perspektif tasawuf akan semakin dapat memperkuat posisi Pancasila. Penghayatan dan pelaksanaan nilai-nilai Pancasila dalam perspektif tasawuf, diharapkan akan membentuk karakter pancasilais yang mampu membentuk karakter yang terpuji dalam berkehidupan sosial, berbangsa dan bernegara Indonesia. Menurut Amsal Bakhtiar dikutip oleh Anam dkk., (2019) bahwa melalui tasawuf dan kaum sufi, nilai-nilai keutamaan dan kemanusiaan kian kokoh di masyarakat dengan ajaran cinta sufistik. Ajaran tasawuf juga sangat kontekstual dalam dinamika dan semangat bernegara yang berlandaskan Pancasila. Dengan tradisi sufi, masyarakat dapat mengembangkan nilai-nilai dan muatan tasawuf agar kemudian ditanamkan kedalam jiwa masyarakat bangsa

Indonesia terutama anak-anak didik untuk membentuk karakter-karakter pancasilais bangsa (Nanang Mizwar Hasyim, 2018).

BAB 3

TAFSIR RAUDHATUL IRFAN FI MA'RIFATIL QUR'AN K.H. AHMAD SANUSI

A. Biografi Intelektual K.H. Ahmad Sanusi

Kyai Haji Ahmad Sanusi, seorang putera Sukabumi, telah aktif berperan dalam panggung nasional dari era 1920-an hingga 1950-an (Kusdiana, 2020). Prestasinya mencakup kontribusinya yang monumental dalam sejarah perjuangan kemerdekaan Republik Indonesia, yang kemudian mengantarkannya sebagai salah satu perintis kemerdekaan oleh pemerintah Republik Indonesia. Penghargaan tinggi, seperti bintang Maha Putera Utama pada 12 Agustus 1992 dan Bintang Maha Putera Adipradana pada 10 November 2009, diberikan kepadanya oleh presiden Republik Indonesia (Irawan, 2017).

Meskipun demikian, banyak dari kiprah dan perjuangan yang telah dilakukannya hampir terlupakan oleh sejarah dan masyarakat, terutama di Sukabumi dan Jawa Barat pada umumnya. Hal ini menjelaskan mengapa masih ada generasi muda yang kurang familiar dengan sosok ketokohnya, bahkan jika mereka hanya mengenali namanya melalui jalan dan sebagai pendiri pesantren Syamsul Ulum Gunungpuyuh di Kota Sukabumi (Saleh, 2016). Dengan tujuan untuk mengenang dan mengingat kembali peran serta KH. Ahmad Sanusi dalam sejarah perjuangan Republik Indonesia, penulis akan secara singkat

memaparkan pemikiran dan perjuangannya dalam kancah pergerakan nasional.

Ahmad Sanusi lahir pada malam Jumat, tanggal 12 Muharram 1306 H, atau bersamaan dengan 18 September 1888, di kampung Cantayan Desa Cantayan Kecamatan Cantayan Kabupaten Sukabumi. Beliau merupakan anak ketiga dari delapan bersaudara pasangan KH. Abdurrohim (Ajengan Cantayan, Pimpinan Pondok Pesantren Cantayan) dan ibu Empok. Wilayah tersebut dahulu dikenal sebagai Kampung Cantayan Onderditrik Cikembar, Distrik Cibadak, Afdeling Sukabumi (Ferlina, 2020).

Dalam silsilah keluarga, Ahmad Sanusi dapat ditelusuri sebagai keturunan Syeikh Haji Abdul Muhyi Pamijahan, seorang Waliyyullah yang berasal dari daerah Pamijahan Tasikmalaya. Ahmad Sanusi tumbuh dalam lingkungan keluarga Islam di pesantren Cantayan hingga mencapai usia 16 tahun, di mana beliau memperoleh pendidikan agama Islam secara langsung dari orang tua. Setelah itu, Ahmad Sanusi menjalani perjalanan belajar di berbagai pesantren selama periode 1905-1910 (Ferlina, 2020).

Setelah mencapai usia 17 tahun, Ahmad Sanusi memulai perjalanan serius untuk memperdalam pengetahuan agama Islam. Mengikuti petunjuk dari ayahnya yang mendorongnya untuk memperluas ilmu, mendapatkan pengalaman, dan memperluas jaringan sosialnya dengan masyarakat, Ahmad Sanusi memutuskan untuk menimba ilmu di berbagai pesantren di Jawa Barat.

Pertama, ia mengikuti pelajaran di Pesantren Salajambe, yang terletak di Cisaat Sukabumi. Kemudian, melanjutkan perjalanannya, Ahmad Sanusi menimba ilmu di Pesantren Sukamantri (Cisaat Sukabumi), Pesantren Sukaraja (Sukaraja Sukabumi), Pesantren Cilaku (Cianjur), dan Pesantren Ciajag (Cianjur). Perjalanan pendidikannya juga membawanya ke Pesantren Gentur Warung Kondang, Pesantren Buniasih (Cianjur), dan Pesantren Keresek Blubur Limbangan (Garut). Selanjutnya, ia melanjutkan studinya di Pesantren Sumursari (Garut) dan Pesantren Gudang (Tasikmalaya). Dengan

berkeliling ke berbagai pesantren tersebut, Ahmad Sanusi tidak hanya memperoleh pengetahuan agama yang mendalam tetapi juga memperluas wawasan dan pengalaman dalam berinteraksi dengan masyarakat sekitar (Saleh, 2016).

Setelah menjelajahi berbagai pesantren, pada tahun 1909, Ahmad Sanusi kembali ke Sukabumi dan bergabung dengan Pesantren Babakan Selawi Baros Sukabumi. Saat mengikuti pengajaran di Babakan Selawi, Ahmad Sanusi bertemu dengan seorang wanita bernama Siti Djuwariyah, yang akhirnya menjadi pasangannya dalam ikatan pernikahan.

Beberapa bulan setelah mengikat pernikahan, Ahmad Sanusi dan istrinya memulai perjalanan ke Mekkah al-Mukarromah pada tahun 1910 untuk melaksanakan ibadah haji. Setelah menunaikan ibadah haji, mereka tidak langsung pulang ke tanah air. Sebaliknya, mereka memilih untuk tinggal di Mekkah selama lima tahun untuk mendalami ilmu agama. Selama tinggal di Arab Saudi, Ahmad Sanusi meraih pengetahuan dari berbagai tokoh dan ulama terkemuka, termasuk Syeikh Shaleh Bafadil, Syeikh Maliki, Syeikh Ali Thayyib, Syeikh Said Jamani, Haji Muhammad Junaidi, Haji Abdullah Jamawi, dan Haji Mukhtar (Istikhori, 2019).

Di samping itu, Ahmad Sanusi menjalin persahabatan dengan sejumlah tokoh pergerakan Islam, seperti KH. Abdul Halim (Pendiri PUI Majalengka), Raden Haji Abdul Muluk (Tokoh SI), KH. Abdul Wahab Hasbullah (Tokoh Pendiri NU), dan KH. Mas Mansyur (Tokoh Muhammadiyah). Periode tersebut tidak hanya menjadi masa pengembangan ilmu agama bagi Ahmad Sanusi tetapi juga kesempatan untuk terlibat dan bersahabat dengan tokoh-tokoh penting dalam gerakan Islam (Wanta, 1991).

Selama lima tahun tinggal di Mekkah, Ahmad Sanusi menghabiskan waktu dengan sangat produktif. Ia secara intensif mendalami, mengkaji, dan memahami berbagai bidang ilmu ke-Islaman. Berdasarkan tradisi lisan yang beredar di kalangan ulama Sukabumi, diceritakan bahwa karena kecakapan ilmu yang dimilikinya, Ahmad Sanusi diberi kesempatan menjadi imam shalat di Masjidil Haram sebagai bentuk penghargaan dan

pengakuan atas tingginya pengetahuannya oleh beberapa syeikh di Mekkah. Bahkan, seorang syeikh menyatakan, “Jika ada orang Sukabumi yang ingin mendalami ilmu keagamaan, tidak perlu pergi jauh-jauh ke Mekkah, karena di Sukabumi sudah ada seorang guru agama yang memiliki ilmu yang cukup untuk dijadikan panutan dan patut diikuti petunjuknya.” (Wanta, 1991)

Pada bulan Juli 1915, Ahmad Sanusi kembali ke kampung halamannya dengan tujuan membantu ayahnya dalam kegiatan pengajaran di Pesantren Cantayan. Metode pengajaran yang diterapkan oleh Ahmad Sanusi kepada santri dan jamaahnya memiliki perbedaan dengan pendekatan umum yang biasa digunakan oleh kiyai lain (Anwar et al., 2020). Oleh karena itu, materi yang disampaikan dapat dipahami dengan relatif mudah. Tak heran, dalam waktu empat tahun sejak kepulangannya dari Mekkah, nama Ahmad Sanusi segera menjadi dikenal luas oleh masyarakat. Akibatnya, beliau diberi julukan Ajengan Cantayan, sebuah gelar yang awalnya ditujukan untuk ayahnya, tetapi kemudian diteruskan kepada Ahmad Sanusi oleh masyarakat setempat (Iskandar, 2003).

Setelah kembali dari Mekkah, Ahmad Sanusi menerima kunjungan dari Presiden Syarikat Islam Lokal Sukabumi, Haji Sirod. Pada kunjungan sebelumnya di Mekkah pada tahun 1913, Raden Haji Abdul Muluk, seorang pengurus Sarekat Islam, telah mengajak Ahmad Sanusi untuk bergabung sebagai anggota. Setuju untuk bergabung, Ahmad Sanusi kemudian diangkat sebagai dewan penasehat di organisasi tersebut (Iskandar, 2003).

Sementara aktif dalam kegiatan organisasi dan mengajar, pada tahun 1921, Ahmad Sanusi mendirikan Pesantren Genteng. Metode pengajaran yang diterapkannya di pesantren ini ditandai oleh penggunaan bahasa yang sederhana, penerapan metode halaqah, dan didukung oleh keterampilan oratorinya. Dengan demikian, namanya semakin tersebar luas di masyarakat. Kepopulerannya semakin bertambah setelah mendapatkan panggilan dari penguasa setempat, Raden Karnabrata, yang mengevaluasi Ahmad Sanusi atas sebuah kitab yang ditulisnya saat tinggal di Mekkah pada tahun 1914, yang diberi nama “*Nahratudaghrām*”. Dalam kitab tersebut, Ahmad Sanusi

membela Syarikat Islam dari surat kaleng yang beredar di Mekkah, yang konon dihasilkan oleh Sayyid Utsman bin Abdullah (Mufti Betawi). Pada waktu itu, Ahmad Sanusi baru sekitar satu tahun menjadi anggota Syarikat Islam, dan ia tampil membela organisasi tersebut sesuai dengan isi Satatuen (Anggaran Dasar) Syarikat Islam (Saleh, 2016).

Dengan dipanggil dan ditahan selama tujuh tahun oleh aparat pemerintah kolonial Belanda, rasa simpati masyarakat terhadap perjuangan Ahmad Sanusi semakin meningkat. Sebagai akibatnya, banyak orang datang dari berbagai arah dan daerah untuk mengikuti pengajarannya. Daya tarik tidak hanya berasal dari metode mengajarnya dan materi yang disampaikan, tetapi juga dari simpati terhadap upayanya untuk memerdekakan masyarakat dari kebodohan, kemiskinan, dan penjajahan. Melihat respons positif tersebut, ayah Ahmad Sanusi memberikan saran agar beliau mendirikan sebuah pesantren. Mengikuti saran tersebut, pada tahun 1921, Ahmad Sanusi mendirikan pesantren di Kampung Genteng Babakansirna, Distrik Cibadak, Afdeeling Sukabumi. Sebagai hasilnya, Ahmad Sanusi diberi julukan tambahan sebagai Ajengan Genteng. Selain itu, beliau juga mendirikan Majelis Umum pengajian masyarakat luas di beberapa tempat, termasuk di Cikukulu Sukabumi, Cipelang Gede Sukabumi, dan Cijengkol Cianjur (Ferlina, 2020).

Dengan keahlian ilmiah yang dimilikinya, tidak mengherankan bahwa Ahmad Sanusi mampu mengatasi banyak masalah dengan cara yang komprehensif dan jelas, baik itu terkait dengan pemikiran, gerakan pembaharuan, maupun isu-isu sosial dan politik. Selama enam tahun memimpin Pesantren Genteng, pemikiran keagamaannya diungkapkan melalui beberapa kitab dan majalah yang diterbitkannya. Akibatnya, gagasan-gagasan, pemikiran, dan sikapnya menjadi dikenal luas oleh masyarakat. Namanya terkenal tidak hanya di Sukabumi, tetapi juga mencakup daerah-daerah seperti Cianjur, Bogor, Priangan, Batavia, dan berbagai wilayah lainnya (Wanta, 1991).

Keberhasilannya menciptakan dinamika pemikiran keagamaan dan kebangsaan di wilayah Sukabumi dan sekitarnya menjadikan daerah tersebut sebagai lingkungan yang dinamis,

serta sebagai katalisator yang membangun nilai-nilai kesadaran masyarakat untuk mencapai kemerdekaan dengan melepaskan diri dari belenggu penjajahan. Sebagai akibatnya, Ahmad Sanusi bukan hanya disenangi oleh sesama pemikir dan pejuang, tetapi juga dihormati oleh pihak yang berseberangan dengannya.

Situasi dan kondisi pada masa itu membuat jelas bahwa masyarakat Sukabumi memerlukan sosok yang berani menyuarakan kebenaran, dengan mengatakan yang benar dan yang salah tanpa ragu. Dengan kehadiran Ahmad Sanusi, terutama dalam mengayomi kehidupan masyarakat di bidang keagamaan, setidaknya kebutuhan dasar masyarakat pada waktu itu dapat terpenuhi sesuai harapan. Demikian pula, dalam memupuk kesadaran dan cinta kepada bangsa dan negara, Ahmad Sanusi menyampaikan pengingat kepada masyarakat mengenai pentingnya kemerdekaan. Bagi beliau, kemerdekaan bangsa dan negara adalah landasan untuk membangun sesuai dengan kehendak dan aspirasi masyarakat (Wanta, 1991).

Pemikiran dan perjuangannya melawan penjajah membuat Ahmad Sanusi terlibat dalam insiden perusakan dua jaringan kawat telepon dekat Pesantren Genteng pada bulan Agustus 1927, yang menghubungkan Sukabumi, Bogor, dan Bandung. Kejadian ini dijadikan dasar oleh Pemerintah Hindia Belanda untuk menangkap dan menahan beliau. Dengan alasan tersebut, Ahmad Sanusi dipenjara di Cianjur selama 9 bulan hingga Mei 1928, kemudian dipindahkan ke Penjara Kota Sukabumi hingga November 1928. Pada bulan November 1928, Ahmad Sanusi diasingkan atau dibuang ke Tanah Tinggi Senen, Batavia Centrum. Selama masa tahanan di Cianjur, penjara Sukabumi, dan tempat pengasingan di Batavia Centrum, Ahmad Sanusi tetap mendapat kunjungan dan bantuan biaya hidup dari H. Abdullah. Hal ini memungkinkan beliau untuk menjalani kehidupan sehari-hari tanpa kesulitan yang signifikan, meskipun berada di dalam penjara dan dalam pengasingan (Zuadah, 2023).

Di tempat pengasingan, Ahmad Sanusi tidak berdiam diri; salah satu dampak positif yang muncul adalah produktivitasnya sebagai ulama yang giat menulis kitab-kitab. Mayoritas kitab yang dihasilkannya ditulis atas permintaan masyarakat yang

luas, yang meminta pembahasan dan kajian tentang permasalahan-permasalahan yang sedang berkembang pada masa itu, terutama sehubungan dengan kedatangan para mujaddid yang membahas khilafiyah dalam konteks keagamaan.

Setelah menjalani masa penahanan, Ahmad Sanusi dibebaskan dengan status tahanan kota dan dipindahkan dari Batavia Centrum ke Kota Sukabumi. Keadaan ini memberikan kesempatan baginya untuk terlibat dalam upaya perjuangan kemerdekaan Republik Indonesia dari penjajahan Belanda. Ahmad Sanusi aktif kembali dalam berbagai organisasi, dan melalui kontribusinya, bersama dengan ulama-ulama Sukabumi lainnya, berperan dalam meraih kemerdekaan Indonesia (Zuadah, 2023).

B. Kitab Raudhatul Irfan fi Ma'rifatil Qur'an

Kitab tafsir Raudhah al-Irfan fi Ma'rifat al-Qur'an terbagi menjadi dua jilid. Jilid pertama mencakup penafsiran ayat al-Qur'an dari juz 1 hingga juz 15, sementara jilid kedua menangani juz 16 hingga juz 30. Proses penyusunan jilid pertama dilakukan oleh KH Ahmad Sanusi bersama 30 murid yang setia mengikuti pengajian. Mereka mencatat setiap ayat al-Qur'an, terjemahannya, serta penjelasan yang disampaikan. Catatan ini kemudian dikumpulkan oleh seorang katib, Muhammad Busyro, yang dipercayai oleh Kiai Sanusi. Setelah itu, Busyro menyalin ulang seluruh catatan santri tersebut untuk diserahkan kepada Kiai Sanusi guna dikoreksi. Persetujuan Kiai Sanusi untuk menerbitkan teks tersebut dapat diindikasikan dengan izin yang diberikan. Setelah wafatnya Muhammad Busyro, Kiai Sanusi menunjuk katib baru, yaitu Muhammad Ibn Yahya. Hasil penyalinan oleh Muhammad Ibn Yahya ini kemudian diulang-ulang cetak dari percetakan pertama hingga yang kesepuluh (Ilhami, 2017).

Proses penyusunan kitab ini mencerminkan keterlibatan intensif KH Ahmad Sanusi dalam mengajarkan dan menafsirkan

al-Qur'an kepada para muridnya. Penggunaan katib, seperti Muhammad Busyro dan Muhammad Ibn Yahya, menunjukkan adanya sistematisasi dan perawatan dalam penyusunan teks, yang kemudian menjadi landasan cetakan berulang dari kitab tersebut (Irfanudien et al., 2023).

Jilid kedua dari kitab tafsir Raudhah al-Irfan fi Ma'rifat al-Qur'an disusun langsung oleh KH. Ahmad Sanusi. Sayangnya, naskah aslinya mengalami kerusakan dan sulit dibaca. Namun, ketika naskah tersebut masih dalam kondisi baik dan dapat dibaca, Badri Sanusi, anak kedua KH Ahmad Sanusi, menyalin seluruh teks dari juz 16-30. Karena tulisannya dianggap kurang baik, Badri Sanusi menugaskan Acep Mansyur sebagai penulis yang menyalin tangan teks tersebut. Proses penyalinan oleh Acep Mansyur dilakukan melalui cetak batu dan kemudian dihasilkan cetakan yang diterbitkan oleh Pesantren Gunung Puyuh (Manshur, 1992).

Selain itu, metode tafsir yang diterapkan oleh KH Ahmad Sanusi adalah metode ijmal, yaitu penafsiran yang bersifat global, ringkas, dan mengemukakan isi dan kandungan al-Qur'an melalui pembahasan yang singkat dan luas. Metode ini hanya mencakup beberapa aspek seperti arti kata-kata, asbabul nuzul, dan penjelasan singkatnya. Penafsiran al-Qur'an dengan metode ijmal menunjukkan kecenderungan sederhana, mudah dipahami, praktis, dan cepat. Pesan-pesan al-Qur'an yang disampaikan dengan metode ini dapat dengan mudah dipahami oleh pembaca.

Tafsir Raudhotul Irfan dapat dikategorikan sebagai tafsir bi al-Ra'yi, yaitu tafsir yang lebih menitikberatkan pada kekuatan akal pikiran mufassir daripada merujuk pada riwayat-riwayat para sahabat atau hadits-hadits dari Nabi SAW. Jika dianalisis secara cermat, fokus corak dan aliran penafsiran yang digunakan oleh KH Ahmad Sanusi dalam tafsir Raudhah al-Irfan bersifat umum. Artinya, penafsiran yang disampaikan tidak didominasi oleh

warna atau pemikiran tertentu. Semuanya menggunakan pemahaman ayat secara netral tanpa membawa pesan khusus, seperti akidah, fiqih, dan tasawuf (Badruzzaman, 2018).

Meskipun demikian, penjelasan terhadap ayat-ayat tertentu disampaikan secara umum dan profesional. Contohnya, ketika menjelaskan ayat-ayat yang berkaitan dengan hukum-hukum fiqih, penjelasan diberikan ketika terjadi kasus-kasus fiqhiyyah seperti shalat, zakat, puasa, dan haji. Hal ini juga berlaku untuk ayat-ayat yang terkait dengan muamalah, teologi, tasawuf, dan aspek-aspek lainnya. Pendekatan profesional digunakan untuk memastikan bahwa penafsiran yang disajikan dalam tafsir ini bersifat umum, informatif, dan relevan dalam berbagai konteks kehidupan.

Kitab tafsir Raudhah al-Irfan, yang disusun oleh KH Ahmad Sanusi, merupakan karya yang terdiri dari matan teks al-Qur'an, terjemahan matan, dan tafsirnya. Dalam penyusunannya, KH Ahmad Sanusi mengikuti beberapa langkah kunci. Pertama, beliau menerjemahkan secara harfiah ke dalam bahasa Sunda. Langkah ini dilakukan untuk menjaga keakuratan makna ayat-ayat al-Qur'an saat disampaikan dalam bahasa yang lebih lokal (Tuhfah Maoludi, 2022).

Selanjutnya, penafsiran dilakukan sesuai dengan susunan al-Qur'an mushaf Utsmani. Ini mengindikasikan kepatuhan pada struktur dan urutan ayat-ayat yang terdapat dalam mushaf standar Al-Qur'an. Maksud ayat dijelaskan secara terinci di sisi kanan dan kiri matan teks al-Qur'an dan terjemahannya. Penjelasan ini disampaikan dengan bahasa yang sederhana, tanpa upaya memberikan pengkayaan dengan wawasan tambahan. Pendekatan ini bertujuan untuk memberikan pemahaman yang ringkas dan bersifat global, sehingga dapat diakses dengan mudah oleh berbagai lapisan masyarakat.

Selain itu, dalam tafsirnya, KH Ahmad Sanusi juga menyajikan informasi mengenai asbabul nuzul, jumlah ayat,

serta huruf-hurufnya. Ini bertujuan untuk memberikan konteks lebih lanjut dan memperkaya pemahaman terhadap setiap ayat yang ditafsirkan. Dengan demikian, langkah-langkah tersebut mencerminkan pendekatan sistematis dan komprehensif dalam penyusunan tafsir Raudhah al-Irfan (Tuhfah Maoludi, 2022).

Dengan kontribusinya dalam tafsir Raudhah al-Irfan, KH Ahmad Sanusi turut serta dalam mewujudkan cita-cita agama Islam di Nusantara. Hal ini merupakan bukti nyata dukungan para Mufassir di daerah terhadap tujuan untuk membimbing umat Islam ke jalan yang benar. Oleh karena itu, sebagai pemuda, terutama mahasiswa Islam yang berasal dari berbagai daerah, kita diharapkan dapat menjadi pengganti atau penerus peran para mufassir di Nusantara ini (Syahni, 2020).

Kontribusi KH Ahmad Sanusi dalam menafsirkan Al-Qur'an melalui Raudhah al-Irfan bukan hanya sekadar karya akademis, tetapi juga merupakan bagian dari usaha nyata dalam mewujudkan visi keagamaan Islam di wilayah Nusantara. Para Mufassir, termasuk KH Ahmad Sanusi, memiliki peran penting dalam memberikan petunjuk dan pemahaman Islam yang sesuai dengan realitas dan kebutuhan masyarakat setempat. Sebagai generasi muda, terutama mahasiswa Islam, memiliki tanggung jawab untuk memahami, menghormati, dan meresapi nilai-nilai kearifan lokal yang terkandung dalam tafsir seperti Raudhah al-Irfan ini, sehingga dapat diaplikasikan dalam memperkuat nilai-nilai keislaman di lingkungan sekitar dan menjadi agen perubahan yang positif (Syahni, 2020).

C. Epistemologi Kitab Raudhatul Irfan fi Ma'rifatil Qur'an

1. Sumber Penafsiran

Tafsir Raudhatul'Irfān ini bersumber dari metode tafsir *bi al-ra'yi*, yang artinya menafsirkan al-Qur'an dengan menggunakan ijtihad mufassir dan mengandalkan akal

pikiran sebagai landasannya utama. Tafsir bi al-ra'yi ini juga merupakan bentuk tafsir ayat al-Qur'an di mana penulis mengalirkan seluruh pemikirannya untuk memberikan interpretasi terhadap ayat-ayat tersebut. Metode ini memberikan kebebasan kepada mufassir untuk mengekspresikan pemikirannya, asalkan tetap berada dalam batas-batas hukum syara (Kuswandi & Abu Maskur, 2022).

Meskipun tafsir Raudhatul'Irfan ini memiliki corak ra'yi, namun pemahaman dan penjelasannya tetap mengacu pada al-Qur'an dan sunnah. Menurut Ali as-Shabuni, tafsir bi al-ra'yi adalah hasil ijtihad yang didasarkan pada kaidah-kaidah yang sah, tepat, dan dapat diterima oleh akal pikiran. Pendapat Manna al-Qattan menjelaskan bahwa tafsir bi al-Ra'yi adalah suatu metode penafsiran yang menggunakan akal dan pemahaman sebagai landasan (Suryadilaga, 2010). Sementara menurut Quraish Shihab, tafsir bi al-ra'yi adalah penafsiran yang berdasarkan pemahaman akal dan nalar tanpa harus selalu merujuk pada al-Qur'an dan hadits (M. Q. Shihab, 2013).

Tafsir Raudhatul'Irfan, meskipun mengadopsi metode tafsir bi al-ra'yi yang menekankan ijtihad dan akal pikiran, tetap berusaha untuk tidak terlepas dari rujukan utama al-Qur'an dan sunnah. Hal ini menunjukkan bahwa meskipun ada kebebasan dalam mengekspresikan pemikiran, mufassir tetap menghormati dan memasukkan kerangka ajaran Islam dalam setiap interpretasi yang dihasilkan. Pendekatan ini mencerminkan upaya untuk memadukan kebebasan berpikir dengan ketaatan pada ajaran Islam yang telah ditetapkan.

Dalam penafsirannya, K.H. Ahmad Sanusi lebih menekankan aspek kebahasaan, di mana ia melakukan tafsir Alquran dengan upaya sungguh-sungguh untuk mencurahkan pemikirannya dan memberikan interpretasi

terhadap ayat-ayat al-Qur'an. Pendekatan ini mirip dengan terjemahan, namun dengan tetap mempertahankan karakteristik tafsir. Al-Dzahabi menjelaskan bahwa tafsir bi al-ra'yi adalah istilah untuk menafsirkan al-Qur'an dengan menggunakan ijtihad setelah mufassir memahami secara mendalam bahasa Arab, lafal-lafal Arab, bentuk-bentuk dalil, dan memahami semua syarat yang diperlukan oleh seorang yang menafsirkan Alquran.

Sebagai contoh penulis melihat dari penafsiran Ahmad Sanusi terhadap Q.S. al-Ankabut [29]: 42-44 yaitu, *"Ayat 42 Allah ta'ala uninga kana lampahna sakabeh jalma anu menta tulung ka salian Allah ta'ala. Ayat 43 sakabeh perumpamaan anu didamel ku Allah ta'la supaya jadi, itibar (conto) lenyepaneun jalma-jalma anu berakal. Ayat 44 diciptakeun nana langit jeung bumi pikeun jadi hikmat jeung tanda ka kawasaan Allah ta'la. Penafsiran di atas hampir menyerupai terjemahan dari ayat yang ditafsirkannya yaitu, "Ayat 42 Saenya-enyana Allah ta'la eta uninga kana perkara anu ngibadahan maeanehan nana ti salian Allah ta'ala nyaeta hiji perkara, ari anjeuna teh eata anu Gagah tur anu Bijaksana. Ayat 43 jeung ari eta pirang-pirang perumpamaan teh aing ngadamel kana eta perumpamaan pikeun sakabeh manusa tapi moal aya nu ngarti kana eta perupamaan anging jalma anu ngarti kabeh. Ayat 44 ngeus ngadamel Allah ta'ala kana sakabeh langit jeung bumi kalawan bener saenya-nya na dina hal-hal anu geus kasebut yakin jadi tanda pikeun sakabeh jalma anu iman."*(Sanusi, n.d.-b)

Contoh penafsiran ini kiranya bisa dijadikan sebuah alasan bahwa tafsir ini menggunakan sumber tafsir bi al-Ra'yi karena lebih menekankan pada aspek kebahasaan yang meyerupai terjemahannya, bahkan lebih sedikit dari terjemahannya. Seyogyanya yang namanya penafsiran itu lebih banyak dari pada terjemahan karena merupakan

penjelasan dari ayat tersebut, ini terjadi sebaliknya penafsiran lebih sedikit dari terjemahannya.

Contoh lainnya bisa dilihat pada penafsiran Ahmad Sanusi dalam Q.S. adz-Dzariat [51]: 29-30 yaitu: *"Ayat 29-30 Torojol ka luar isterina nyampeurkeun bari nyabokan raraina: "Piraku kaula boga anak pan kaula teh geus nini-nini sinareng bajir" saur para tamu "Ieu teh tanda ka kawasaan Allah ta'ala anu Mahabijaksana tur Mahauninga". Penafsiran di atas juga hampir menyerupai terjemahannya yaitu, "Maka norojol nyampeurkeun isterina Nabi Ibrahim bari ngajerit sarta nyabokan kana raraina jeung tuluy nyarita "kaula teh hiji nini-nini anu bajir"maka nyarios eta tamu-tamu "cara kita ngeus ngadawuhkeun pangeran anjeun saenya-enyana Allah ta'ala eta nu ngahukuman tur Mahauninga."*(Sanusi, n.d.-a)

Dari kedua contoh penafsiran ini hemat penulis bisa dijadikan sebuah alasan bahwa tafsir ini menggunakan sumber tafsir bi al-Ra'yi yang lebih menekankan pada aspek kebahasaan, yang mana tafsirannya itu hampir menyerupai terjemehana dari ayatnya sendiri.

2. Metode Penafsiran

Bermunculannya berbagai kitab tafsir tidak dapat dipisahkan dari perbedaan dalam metode penafsiran al-Qur'an. Kata "metode" berasal dari bahasa Yunani, yaitu *"methodos"* yang berarti cara atau jalan. Dalam bahasa Inggris, "metode" diterjemahkan sebagai *"method,"* sedangkan dalam bahasa Arab disebut *"manhaj."* Dalam konteks bahasa Indonesia, metode merujuk pada cara berpikir yang teratur untuk mencapai suatu maksud yang ingin disampaikan, atau bisa dipahami sebagai cara kerja untuk mencapai tujuan yang telah ditetapkan (Ibrahim, 2014).

Metodologi penafsiran mengacu pada seperangkat tatanan dan peraturan yang harus diikuti ketika menafsirkan al-Qur'an. Dengan kata lain, metodologi penafsiran adalah kumpulan aturan yang membimbing proses penafsiran al-Qur'an dari awal hingga akhir. Dalam konteks penelitian, metode penelitian mengacu pada cara dan aturan yang ditetapkan dalam menafsirkan al-Qur'an. Dengan demikian, metode tafsir adalah langkah-langkah dan prosedur yang digunakan oleh mufassir untuk memahami al-Qur'an (Yasin, 2020).

Terlepas dari itu, para ulama mengembangkan empat metode penafsiran, yaitu: metode *ijmali* (global), metode *tahlili* (analitis), metode *muqaran* (perbandingan), dan metode *maudhu'i* (tematik). Metode *ijmali* digunakan jika mufassir hanya ingin mengetahui kosa kata, seperti yang dilakukan oleh Imam Jalaluddin al-Mahali dan Jalaluddin al-Suyuthi dalam tafsir *Jalalain*. Metode *tahlili* diterapkan jika mufassir ingin menanamkan pemahaman yang luas dan mendalam. Untuk membahas satu tema saja, mufassir menggunakan metode *maudhu'i*. Sementara itu, metode *muqaran* digunakan untuk analisis komparatif antara ayat dengan hadits atau pendapat ulama lain (Azima, 2017).

Ketika Ahmad Sanusi menerapkan metode penafsiran dalam tafsir *Raudhatul'Irfan*, dia memilih metode *ijmali* (global). Metode ini digunakan untuk menjelaskan al-Qur'an secara singkat, global, dan jelas tanpa berbelit-belit, sangat sesuai untuk pemula karena praktis dan mudah dipahami. Dalam penafsirannya, Ahmad Sanusi memulai dengan menjelaskan tentang isi surat, seperti jumlah ayat, jumlah huruf, asbab an-Nuzul, dan status Makkah/Madaniah surat. Kemudian, dia menerjemahkan setiap ayat, menjelaskan maksudnya di sebelah pinggir ayat. Tafsir metode *ijmali* Ahmad Sanusi memiliki beberapa perbedaan dengan

metode penafsiran lainnya. Pertama, mufassir menjelaskan secara runtun tanpa perbandingan dan judul. Kedua, dia tidak banyak mengungkapkan pendapat dan idenya. Ketiga, penafsiran dilakukan secara ringkas, jelas, dan padat, tidak secara rinci, meskipun ada beberapa ayat dengan penjelasan panjang, tetapi tanpa analisis mendalam. Penjelasan ini bertujuan untuk memberikan pemahaman lebih lanjut tentang pendekatan dan karakteristik metode penafsiran yang digunakan oleh Ahmad Sanusi dalam tafsirnya (Ilhami, 2017).

Keglobalan kitab tafsir ini dapat dilihat dari cara mengungkapkan penjelasan ayat-ayat secara singkat, jelas, to the point (tidak bertele-tele) dan menyeluruh. Maka tidak salah jika penulis memasukan tafsir ini kedalam tafsir yang mempunyai metode ijmal (global) dan cocok dikonsumsi untuk para pemula.

Bisa dilihat dari penafsiran Q.S. al-Mumtahanah [60] 12 yang ditafsirkan oleh Ahmad Sanusi dan dapat dengan mudah pembaca untuk memahaminya karena berbeda dengan membaca artinya yaitu, *"Ayat 12 jangji satia (bae'at) antara papada mu'min jeung mu'min deui, anu dimeunangkeun ku syare'at dina genep rupa. (1) moal musyrik ka pengeran saeutik oge. (2) moal maling harta banda batur. 1) moal ngayakeun perzinahan. (4) moal maehan anak-anak na. (5) moal nyieun bohong anu dihaja. (6) moal maksiat kana parentahna Rasul."*(Sanusi, n.d.-b)

Penafsiran di atas bisa memudahkan pembaca untuk memahami langsung apa yang terkandung dalam Q.S. al-Mumtahanah ayat 12 tanpa harus bingung menyimpulkan, karena oleh mufassir telah disimpulkan menjadi beberapa poin penting dari ayat tersebut.

3. Sistematika Penulisan Kitab Tafsir

Secara umum sistematika penulisan yang ditempuh K.H. Ahmad Sanusi dalam kitab tafsir *Raudhah al-Irfan fi Ma'rifat al-Qu'ran*, yaitu menafsirkan seluruh ayat-ayat Alquran secara berurutan sesuai dengan susunan mushaf yang ada sekarang atau tartib mushafi (juz demi juz, surat demi surat dan ayat demi ayat) dalam mushaf Alquran. Beliau memulai penafsirannya dengan surat al-Fatihah dan diakhiri dengan surat an-Naas. Kitab tafsir *Raudhah al-Irfan fi Ma'rifat al-Qu'ran* terdiri dari dua jilid, pada setiap jilidnya sama-sama menghimpun 15 juz Alquran. Jilid pertama juz 1 s/d juz 15 dan jilid kedua juz 16 s/d juz 30, akan tetapi dengan ketebalan yang berbeda. Jilid pertama berjumlah 460 halaman dan jilid ke dua berjumlah 725 halaman (Handika, 2017).

Tafsir *Raudhah al-Irfan fi Ma'rifat al-Qu'ran* karya K.H. Ahmad Sanusi ditulis dalam bahasa Sunda. Ayat al-Qur'an disimpan di tengah dan terjemahkan menggunakan logat gantung dengan tulisan huruf Arab Pegon. Sedangkan penafsirannya diletakan di sisi kanan atau kiri pada tiap halamannya, sehingga ini menjadi pembeda tafsir *Raudhah al-Irfan fi Ma'rifat al-Qu'ran* dengan tafsir lain dalam hal sistematika penulisannya,

Penulisan tafsir *Raudhah al-Irfan fi Ma'rifat al-Qu'ran* secara umum yakni yang di tengah itu merupakan ayat al-Qur'an yang diterjemahkan ke dalam bahasa Sunda dengan logat gantung yang ditulis menggunakan huruf arab pegon. Sedangkan yang berada di sisi kanan dan kiri merupakan penafsiran dari ayat al-Qur'an yang terletak di tengah.

Dalam mengawali penafsirannya, Ahmad Sanusi menuliskan nama surat dalam al-Qur'an sesuai urutan dalam mushaf. Kemudian beliau menerangkan status surat Makkiyah atau Madaniyah, jumlah ayat, jumlah kalimat, dan jumlah huruf, bahkan sampai kepada menerangkan

secara global mengenai kandungan dari surat yang akan ditafsirkannya itu.

D. Corak Sufistik dalam Kitab Tafsir Raudhah al-Irfan fi Ma'rifat al-Qu'ran

1. Tasawuf Akhlaki

Konsepsi ajaran akhlak dalam Islam mengarah kepada pelaksanaan perbuatan amal saleh, yang mencakup semua perbuatan baik, terpuji, bermanfaat, dan indah, dengan tujuan mencapai kebahagiaan di dunia dan di akhirat yang diridhai oleh Allah swt. Amal saleh dianggap sebagai inti ajaran Islam yang harus diamalkan untuk menjadi dasar dari konsep akhlak yang ingin diwujudkan oleh manusia (Mannan, 2018).

Ketika kata "tasawuf" digabungkan dengan "akhlak", keduanya membentuk sebuah frasa yang dikenal sebagai "tasawuf akhlaki". Secara etimologis, tasawuf akhlaki dapat diartikan sebagai usaha membersihkan tingkah laku atau saling membersihkan tingkah laku, khususnya dalam konteks tingkah laku manusia. Tasawuf akhlaki ini dapat dipandang sebagai suatu kerangka dasar yang membantu menjaga akhlak manusia atau dalam konteks sosial, moralitas masyarakat (Anshori, 2008). Selain itu, aspek akhlaki ini juga memiliki keterkaitan erat dengan dimensi amaliah. Penjelasan ini bertujuan untuk memberikan pemahaman lebih mendalam tentang konsep tasawuf akhlaki dalam Islam dan bagaimana hal ini berkaitan dengan tata nilai moral dan perbuatan amal saleh (M. Nur & Iqbal Irham, 2023)v.

Oleh karena itu, tasawuf akhlaki merupakan kajian ilmu yang sangat memerlukan praktik untuk menguasainya. Tidak hanya berupa teori sebagai sebuah pengetahuan,

tetapi harus terealisasi dalam rentang waktu kehidupan manusia. Agar mudah menempatkan posisi tasawuf membentuk spesifikasi kajian tasawuf pada ilmu tasawuf akhlaki, yang didasarkan pada sabda Nabi Muhammad saw.:

إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ صَالِحَ الْأَخْلَاقِ

Sesungguhnya aku telah diutus (dengan tujuan) untuk menyempurnakan kemuliaan akhlak” (HR. Ahmad & Baihaki)

Frasa “tasawuf akhlaki” merujuk pada integrasi antara dimensi tasawuf (cabang keilmuan Islam yang mengejar pemahaman mendalam tentang hubungan individu dengan Tuhan) dan ilmu akhlak (kajian tentang etika dan moralitas). Ilmu akhlak berkaitan dengan norma-norma dan nilai-nilai yang membimbing perilaku manusia dalam kehidupan sehari-hari dan dalam interaksi sosial. Dalam konteks ini, tasawuf akhlaki menekankan penerapan nilai-nilai tasawuf dan konsep-konsep spiritualitas Islam dalam tindakan dan perilaku sehari-hari, khususnya dalam interaksi social (Kahfi et al., 2023).

Berikut ini adalah bukti tasawuf akhlaki yang ada dalam kitab tafsir karya KH. Ahmad Sanusi:

Al-Baqarah: 2 Ayat 2

ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ

Kitab (Al-Qur’an) ini tidak ada keraguan di dalamnya; (ia merupakan) petunjuk bagi orang-orang yang bertakwa (Q.S. Al-Baqarah: 2),

Yang menarik dari ayat ini yang tentunya membuktikan bahwa KH. Ahmad Sanusi menggunakan pandangan tasawuf dalam setiap penafsirannya. yaitu mengenai penafsiran kata رَيْبَ. (janganlah ada keraguan). Bahwa segala keadaan didalamnya itu benar, dan daripada Allah swt. dan oleh karena Quran ini dijadikan patokan dan undang-undang, untuk semua manusia didunia, supaya terus

menerus mendapat keselamatan, dan keuntungan, dan kebahagiaan sampai akhirat kelak, maka dijadikan permulaannya keterangan segala bagian manusia,

Adapun keadaan manusia dapat dibagi menjadi tiga kategori: Pertama, mereka yang secara nyata dan batiniah adalah mu'min dan muslim, dengan sifat-sifat mereka dijelaskan dalam empat ayat, mulai dari Humul muttaqin hingga Humul muflihun. Kedua, mereka yang secara nyata dan batiniah adalah kafir, dan sifat-sifat mereka diuraikan dalam dua ayat, yaitu dari *innalladzina* hingga *adzabun alim*. Ketiga, mereka yang secara lahiriah menerima Islam tetapi batiniahnya kafir, seperti para munafik, yang bersikap berbeda di depan umat Islam dan di belakang mereka. Mereka tidak antusias terhadap pelaksanaan ajaran Islam. Maka keadaan orang-orang munafik itu yang dianggap paling jahat dan paling jelek didalam kekafirannya oleh Allah ta'ala yang terancam siksa dengan firmanNya:

إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ وَلَنْ تَجِدَ لَهُمْ نَصِيرًا

Sesungguhnya orang-orang munafik itu (ditempatkan) di tingkat paling bawah dari neraka. Kamu tidak akan mendapat seorang penolong pun bagi mereka (Q.S. An-Nisa: 145).

Dan keadaan sifat-sifat orang-orang munafik itu diterangkan didalam empat belas ayat, yaitu dari waminannasi hingga Innallaha 'ala kulli syaiin qadir. Adapun bagian manusia yang pertama, yaitu yang Islam, Iman, *Dzahirnya* dan *bathinnya*, maka maereka itu, yang mendapat perlindungan daripada quran dan mendapat pembelaan di *hari qiyamah*.

Al-Baqarah: 2 Ayat 3

الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ^٦

(yaitu) orang-orang yang beriman pada yang gaib, menegakkan salat, dan menginfakkan sebagian rezeki yang Kami anugerahkan kepada mereka, (Q.S. Al-Baqarah: 3).

Yang perlu digaris bawahi dalam ayat ini adalah kalimat *وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ* (dan menafkahkan sebahagian rezeki yang Kami anugerahkan kepada mereka). Kalimat ini memiliki makna yang erat kaitannya dengan tasawuf akhlaki amali, Ahmad sanusi memiliki pandangan tersendiri mengenai hal ini. Berikut adalah pandangannya: berawal dari yang diwajibkan atas sekalian manusia didalam harta bendanya yaitu zakat dan sedekah. Artinya zakat, itu membersihkan daripada segala kotoran, karena segala harta benda, itu meliputi segala macam kekotoran hawa nafsu, seumpama kikir (*bachil*) itu suatu kekotoran didunia di akhirat. Adapun kekotoran bachil, maka orang yang bachil itu dibenci oleh sesamanya dan dibenci oleh Allah swt. Sabda nabi saw:

وَالْبَخِيلُ بَعِيدٌ مِنَ اللَّهِ بَعِيدٌ مِنَ الْجَنَّةِ بَعِيدٌ مِنَ النَّاسِ قَرِيبٌ مِنَ النَّارِ

“Orang yang kikir itu jauh dari Allah dan jauh dari manusia dan jauh dari surga dan dekat dengan neraka”

Lalu dikuatkan dengan Firman Allah swt. berikut ini:

خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ

Ambillah zakat dari harta mereka (guna) menyucikan) dan membersihkan mereka, dan doakanlah mereka karena sesungguhnya doamu adalah ketenteraman bagi mereka. Allah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui. (Q.S. At-Taubah: 103).

KH. Ahmad Sanusi menguatkan pendapat-pendapatnya dengan dalil-dalil, termasuk tentang pembahasan yang sedang penulis bahas ini, banyak ayat-ayat yang dikutip sebagai penguat, selain itu ia juga mengutip hadits-hadits yang relevansinya sangat berkaitan dan dapat diterima. ia mencantumkan dalil-dalil yang mengatakan akan kejahatan-kejahatan orang-orang yang tidak suka memberikan zakat yang wajib diberikan kepada faqir miskin, karena didalam harta bendanya itu terdapat hak bagi mereka.

Al-Baqarah: 2 Ayat 264

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَبْطُلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى كَالَّذِي يُنْفِقُ مَالَهُ رِئَاءَ النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ صَفْوَانٍ عَلَيْهِ تُرَابٌ فَأَصَابَهُ وَابِلٌ فَتَرَكَهُ صَلْدًا لَا يَقْدِرُونَ عَلَى شَيْءٍ مِّمَّا كَسَبُوا وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ

Wahai orang-orang yang beriman, jangan membatalkan (pahala) sedekahmu dengan menyebut-nyebutnya dan menyakiti (perasaan penerima), seperti orang yang menginfakkan hartanya karena riya (pamer) kepada manusia, sedangkan dia tidak beriman kepada Allah dan hari Akhir. Perumpamaannya (orang itu) seperti batu licin yang di atasnya ada debu, lalu batu itu diguyur hujan lebat sehingga tinggallah (batu) itu licin kembali. Mereka tidak menguasai sesuatu pun dari apa yang mereka usahakan. Allah tidak memberi petunjuk kepada kaum kafir. (Q.S. Al-Baqarah: 264)

Dalam konsep bersedekah, Ahmad Sanusi memiliki pandangan tersendiri didalam pekalsanaannya, dalam tafsirnya di surat al-Baqarah ayat 264 diatas. Ia melarang berkoarkoar atau megumumkan apa yang ia sedekahkan agar orang lain tahu bahwa ia telah bersedekah atau riya ingin dipuji. Menurutnya, sedekah seperti itu bagaikan tanah yang ada diatas batu yang licin, kemudian disiram air bah (hujan deras) tentu tanah itu akan hilang seketika tidak berbekas sedikitpun.

"ngalarang ngagonggorokeun sidkah atawa riya henteu ikhlas, kaarna sidkah anu kitu eta saperti peleduk taneuh anu aya di luhur batu anu leucir, sarta datang hujan gede, tantu sama sakali moal ngari saeutik-eutik acan" (Raudhatul Irfan, Jilid 1 hal. 70).

Al-Baqarah: 2 Ayat 183

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ

Wahai orang-orang yang beriman, diwajibkan atas kamu berpuasa sebagaimana diwajibkan atas orang-orang sebelum kamu agar kamu bertakwa. (Q.S. Al-Baqarah: 183).

Ayat ini berbicara tentang perintah berpuasa, menarik apa yang disampaikan oleh Ahmad Sanusi seperti yang tentunya memiliki konsep tasawuf tersendiri. Menarik apa yang disampaikan Ahmad Sanusi mengenai ayat ini, bahwa puasa itu memiliki beberapa bagian dan tingkatan, paling tidak ia membagi kedalam tiga bagian:

- a. Puasa Umum yaitu puasa yang hanya menahan perut dan parji daripada rasa lapar ingin makan minum dan lainnya dan menahan syahwat (haawa nafsu).
- b. Puasa Khusus Iala puasanya para sholihin, yaitu memelihara perut dan parji daripada segala yang membatalkan puasa, dan memelihara segala badan dan jiwaraanya dari segala maksiat dan dosa, dan tidak bisa sempurna puasa khusus, melainkan dengan enam perkara:

- 1) Dengan memelihara matanya dari melihat segala perkara yang diharamkan oleh syara', atau yang melalaikan hati atau yang menghalangi dzikir (ingat) kepada Allha swt. sebagaimana yang disabdakan Nabi berikut ini:

النظرة سبهم مسموهم من سهام ابليس لعنة الله فمن تركها خوفا من الله
اتاه عز و جل ايمان تجد حلاوة في قلبه

“Melihat yang haram itu suatu panah (jamparing) setengah dari panah iblis la'natullah 'alaihi, maka barangsiapa yang meninggalkan yang haram karena takut kepada Allah, niscaya Allah akan berikan kepada orang tersebut keimanan yang akan ia dapatkan manisnya didalam hatinya”

- 2) Memelihara lidahnya dari perkataan-perkataan jelek dan jahat serta haram, seperti berdusta, ghibah, mengadu domba atau mencela-cela orang lain atau menghina, memaki, dan tiada berkata melainkan perkataan yang baik dengan berdzikir kepada Allah

dan memperbanyak membaca al-Quran, istighfar, tasbih dan shalawat.

- 3) Memelihara telinga dari mendengarkan hal-hal yang dilarang. Seperti dalam Firman Allah swt.:

سَمْعُونَ لِلْكَذِبِ أَكْثُونَ لِلسُّحْتِ...

Mereka (orang-orang Yahudi itu) sangat suka mendengar berita bohong lagi banyak memakan makanan yang haram. (Q.S. Al-Maidah: 42).

Menjadi sekalian orang yang suka mendengarkan segala suara yang diharamkan segala suara yang diharamkan oleh syara', itu dosanya seperti orang yang makan harta haram.

Firman Allah SWT:

لَوْلَا يُنْهَاهُمُ الرَّبِّيُّونَ وَالْأَخْبَارُ عَنْ قَوْلِهِمُ الْإِثْمَ وَأَكْلِهِمُ السُّحْتِ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَصْنَعُونَ

Mengapa para ulama dan pendeta tidak melarang mereka mengucapkan perkataan bohong dan memakan (makanan) yang haram? Sungguh, itulah seburuk- buruk apa yang selalu mereka perbuat. (Q.S. Al-Maidah: 63).

Maka didalam dua ayat ini disertakan oleh Allah, disebutkan kejahatan perkataan yang jahat, dan makan harta yang haram. Tidak lain menjadi tanda akan dosanya, sabda Nabi saw. berikut:

المغتتاب المستمع شريكا

"Orang yang mengupat dan orang yang mendengarkannya, keduanya adalah sekutu didalam dosa"

- 4) Memelihara segala jiwa raga badan dari segala yang diharamkan oleh syara', dan dimakruhkan serta seperti memelihara tangan dari perkara yang diharamkan dan dilarang oleh syara' dan memelihara kaki dalam langkah kepada yang diharamkan dan penuh maksiat dan juga berhati-hati didalam buka puasa jangan sampai berbuka dengan makanan yang

haram atau subhat. Wajib bagi kita untuk memilih makan yang diharamkan oleh syara'.

- 5) Jangan memperbanyak makan diwaktu berbuka, karena perut yang terlalu kenyang akan menimbulkan syahwat kebinatangan yang menjadi tunggangan syeitan. Sedangkan tujuan diwajibkannya puasa adalah untuk melemahkan/menurunkan syahwat, dengan begitu syeitan menjauh dan hati kita menjadi bersih, sehingga dapat menerima cahaya ilmu dan ilham dari Allah swt.
 - 6) Dengan keadaan orang yang berpuasa, kita wajib memiliki sifat khauf dan roja. Yaitu takut tidak diterima amal puasanya oleh Allah dan mengharapakan diterimanya amal serta diberikan ampunan dan diridhoi oleh Allah swt.
- c. Puasa Khususil-khusus. Puasa seperti ini ialah puasanya Nabi dan Rasul, yaitu puasa dengan memelihara perut dan parji daripada hal-hala yang membatalkan puasa dan memelihara jiwa dari segala dosa dan yang diharamkan baik kecil maupun besar. Memelihara hati dari lupa kepada Allah swt. jikalau lupa kepada Allah walaupun sekejap saja, maka batal puasanya. Puasanya dianggap tidak berfaedah (Sanusi, 1943).

Itulah beberapa uraian mengenai bab puasa yang dijelaskan oleh Ahmad Sanusi. Begitu apik ia uraikan bagaimana cara puasa yang benar dan tingkatan-tingkatan puasa itu sendiri. Sangat bermanfaat dan mengingatkan kepada kita tentang pentingnya kita melaksanakan puasa sesuai dengat syara' yang telah diatur dalam al-Quran dan hadits. Dengan begitu, puasa yang kita jalankan tidak sia-sia dengan hanya merasakan haus dan lapar tanpa adanya pahala dari Allah swt. serta

hakikat dari puasa itu sendiri agar perbaikan jiwa kea rah yang lebih baik.

Adapun hikmahnya berlainan dan berbedaan antara paranabi dalam puasanya dan didalam ibadahnya yang lain, karena itu puasa dan segala ibadah yang lain itu dijadikan oleh Allah swt untuk mengobati nafsu daripada hawa syetan dan tabi'at binatang. Dan segala obet itu tidak diambil melainkan dengan sekedar hajatnya. Nabi Nuh amat kuat badannya, oleh karena itu ia berpuasa selamanya. Nabi Daud sama kuatnya dengan Nabi Nuh karna ia juga berpuasa. Nabi Isa itu nahief (kurus) badannya, oleh karena itu ia berpuasa. Nabi Muhammad itu pintar mengetahui segala hal termasuk keadaan ummatnya, oleh karena itu ia berpuasa.

Dengan penjelasan diatas, jelas bahwa puasa itu adalah kebiasaan yang dilakukan oleh para nabi dan Rasul. Maka orang yang berpuasa baik wajib maupun yang sunnah ia termasuk mengikuti tarekat para nabi dan Rasul (Sanusi, 1943).

Ali-Imron: 3 Ayat 157 (Zuhud)

وَأَلَيْنَ فُتِنْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَوْ مَتَّمْ لَمَغْفِرَةٌ مِّنَ اللَّهِ وَرَحْمَةٌ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ

Sungguh, jika kamu gugur di jalan Allah atau mati pastilah ampunan Allah dan rahmat-Nya lebih baik (bagimu) daripada apa (harta rampasan) yang mereka kumpulkan (Q.S. Ali-Imron: 157).

Ayat ini menerangkan tentanag zuhud, terutama tentang keutamaannya. Dengan penjelasan sebagai berikut: daripada ghonimah dan keuntungan perang dan kekayaan dunia yang kamu kumpulkan, karena ghonimah dan kekayaan dunia manfaatnya hanya selama kita hidup saja. Maka ketika ia mati maka putus semua hartanya. Lain lagi daripada ampunan dan rahmat Allah,

maka manfaat baginya dan mendapat kemulyaan serta kekal didalam akhirat tidak ada habisnya.

2. Tasawuf Falsafi

Tasawuf falsafi adalah bentuk tasawuf yang menggabungkan ajaran-ajarannya dengan memadukan visi mistis dan rasional dari pengasasnya. Dibandingkan dengan tasawuf akhlaki, tasawuf falsafi lebih banyak menggunakan istilah-istilah filosofis dalam penyampaianya. Istilah-istilah ini bersumber dari berbagai ajaran filsafat yang telah memengaruhi pemikiran para tokohnya (A. Shihab, 2009).

Tasawuf falsafi menunjukkan pendekatan yang lebih terbuka terhadap pemikiran rasional dan filosofis dalam konteks ajaran mistis. Terminologi filsafat digunakan untuk menyampaikan konsep-konsep mistis dengan lebih tepat dan terstruktur. Hal ini menciptakan suatu gabungan yang unik antara dimensi spiritual dan pemikiran rasional dalam konteks tasawuf (Afif Anshori, 2015).

Menurut at-Taftazani, tasawuf falsafi mulai muncul dalam tradisi Islam pada abad keenam hijriyah, walaupun para tokohnya baru menjadi dikenal setelah seabad berikutnya. Sejak saat itu, jenis tasawuf ini terus hidup dan berkembang, terutama di kalangan sufi yang juga memiliki latar belakang filsafat, hingga mendekati akhir periode ini. Penggabungan tasawuf dengan filsafat dalam ajaran tasawuf falsafi ini secara alami menyebabkan pengaruh dari beberapa ajaran filsafat di luar tradisi Islam, seperti yang berasal dari Yunani, Persia, India, dan agama Nasrani (Tongat, 2021).

Namun, identitas tasawufnya tetap bertahan. Meskipun memiliki keragaman budaya dan pengetahuan, seiring dengan perkembangan Islam yang semakin meluas pada periode tersebut, para tokoh tetap berupaya menjaga

integritas ajaran aliran mereka, terutama terkait dengan identitas mereka sebagai umat Islam. Posisi ini menjelaskan ketekunan para tokoh tasawuf dalam mengintegrasikan ajaran filsafat dari luar Islam ke dalam tasawuf mereka, dan menggunakan istilah-istilah filsafat, namun dengan penyesuaian makna sesuai dengan ajaran tasawuf yang mereka anut (Dahlan, 1991).

Mereka yang mendirikan aliran tasawuf ini, yang juga dikenal sebagai sufi-filsuf, memiliki pengetahuan mendalam tentang filsafat Yunani dan berbagai alirannya, termasuk Socrates, Plato, Aristoteles, aliran Stoa, dan Neo-Platonisme yang sering diidentifikasi sebagai Hermetisme. Karya-karya mereka banyak diterjemahkan ke dalam bahasa Arab. Selain itu, mereka juga mengenal filsafat Timur Kuno, baik dari Persia maupun India, serta berbagai aliran filsafat Islam, seperti yang diajarkan oleh al-Farabi dan Ibnu Sina. Pengaruh mereka juga mencakup aliran sekte Isma'iliyyah, aliran Syi'ah, dan risalah Ikhwān al-Ṣafā' (Ahmad, 2016).

Pengetahuan luas para sufi-filsuf tentang berbagai aliran filsafat dan kepercayaan memainkan peran penting dalam pembentukan aliran tasawuf yang dipadukan dengan elemen mistis dan spiritual. Integrasi ini mencerminkan upaya mereka untuk menyelaraskan warisan intelektual dengan prinsip-prinsip tasawuf dan menjaga keutuhan ajaran Islam.

Salah satu ajaran dalam tasawuf melibatkan konsep-konsep kunci, dan di antaranya adalah *wahdatul wujud* (kesatuan wujud). Ibnu Arabi, salah satu tokoh utama tasawuf, menyuarakannya. Namun, menurut Ibnu Taimiyah, *wahdatul wujud* menyiratkan penyamaan Tuhan dengan alam. Menurut penjelasannya, penganut *wahdatul wujud* berpendapat bahwa wujud sejatinya tunggal, dan wujud yang wajib (*al-Wujud*) yang dimiliki oleh Sang

Pencipta dianggap setara dengan wujud yang mungkin (*mumkin al-wujud*) yang dimiliki oleh makhluk-Nya (Hajam & Saumantri, 2023).

Ajaran lainnya mencakup konsep *insan kamil* (manusia sempurna), yang dikembangkan oleh al-Jili. Dalam kerangka ini, manusia (Adam) dianggap memiliki sifat-sifat yang serupa dengan Tuhan, seperti kehidupan, kebijaksanaan, kemampuan berkehendak, pendengaran, dan lainnya (Adenan & Nasution, 2020).

Kemudian, ada juga konsep kesatuan mutlak yang diusung oleh Ibnu Sab'in, yaitu keyakinan bahwa wujud adalah satu, yang artinya wujud Allah semata. *Wujud* lainnya dianggap hanya merupakan manifestasi dari wujud yang satu. Dengan kata lain, wujud-wujud lainnya pada hakikatnya dianggap setara dan tidak lebih dari manifestasi dari satu wujud yang esensial (Mustamain, 2020). Dengan demikian, ajaran ini menegaskan bahwa esensi wujud sebenarnya bersifat tunggal.

Berikut ini adalah bukti tasawuf Falsafi yang ada dalam kitab tafsir karya KH. Ahmad Sanusi:

Al-Baqarah: 2 Ayat 5:

أُولَئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ

Mereka yang mendapat petunjuk dari Tuhannya dan mereka itulah orang-orang yang beruntung. (Q.S. Al-Baqarah: 5).

Setelah selesai menerangkan tentang manusia (bagian yang pertama), yaitu sebagian orang yang percaya dzahirnya dan bathinnya, maka disambung dengan menerangkan manusia (bagian yang kedua), yaitu orang yang kufur dzahirnya dan kufur bathinnya. Adapun kufur itu terbagi kedalam lima bagian:

- a. Kufur dengan munkir, yaitu tiada mengetahui dan percaya segala yang wajib di 'tiqodkannya, seperti kufurnya Fir'aun, karena ia telah mengaku tiada lagi

tihan selan dirinya. Bahkan Allah menghikayatkan tentang Fir'aun ini dengan Firmannya dalam Surah al-Qasas Ayat 38 berikut:

... مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِيَّ

... aku tidak mengetahui ada Tuhan bagimu selainku... (Q.S. al-Qasas: 38)

- b. Kufur Zuhud, yaitu kufurnya orang-orang yang mengetahui akan segala yang wajib diketahui dan wajib diakui olehnya, akan tetapi ia tidak suka mengaku akan dia, seperti kufurnya Iblis, karena ia mengetahui bahwa Allah swt. Tuhannya seluruh makhluk, dan sekalian pesuruh Allah swt. itu benar, akan tetapi Iblis itu tidak suka mengaku akan dia.
- c. Kufur 'Inad, ialah kufur lantaran benci, yaitu kufurnya orang yang mengetahui akan kebenaran-kebenaran agama Islam, akan tetapi ia tidak suka menjalankannya, lantaran menganggap ringan atau menganggap enteng, atau lantaran takut celaan dan makian, seperti kufurnya Umayyah bin Abi Sholti dan Abi Thalib, karena mereka berdua mengakui akan kebenaran Nabi Muhammad, akan tetapi lantaran takut dicela dan dimaki lalu dikucilkan dan tidak mendapatkan pengakuan dari kaumnya, maka dua-duanya tidak mau melaksanakan ajaran Nabi Muhammad saw.
- d. Kufur Munafik, yaitu kufurnya orang yang mengaku Islam, dan mengerjakan keislaman dihadapan orang-orang islam, adapun dibelakang mereka itu tidak suka mengerjakannya, malah yanag terjadi ia benci terhadap orang Islam, dan kufur dengan munafik itu adalah sejahat-jahatnya kufur.
- e. Kufur Jahli, yaitu kufur akibat kebodohan, tidak mengetahui segala kewajiban-kewajiban di dalam

menjalankan agama Islam. Allah Swt Berfirman dalam surat Al-Baqarah ayat 6:

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ

Sesungguhnya orang-orang yang kufur itu sama saja bagi mereka, apakah engkau (Nabi Muhammad) beri peringatan atau tidak engkau beri peringatan, mereka tidak akan beriman. (Q.S. Al-Baqarah: 6).

Mereka bertambah kebenciannya apabila mendengar ajaran-ajaran Islam dan faedahnya mereka itu diperintahkan iman dan taubat ibadah, yaitu supaya memutuskan akan hujjahnya dan perlawanannya dihari kiamat. Adapun orang-orang kufur yang diakibatkan kebodohan tiada mengetahui agama Islam, maka mereka itu ada harapan masuk agama Islam, maka wajib bagi pemimpin Islam, memberikan ajaranajaran islam kepada mereka. Empat jenis kufur lainnya tidak ada harapan untuk masuk Islam, karena *Khatamallahu 'ala qulubihin*.

خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ

Allah telah mengunci hati dan pendengaran mereka. Pada penglihatan mereka ada penutup, dan bagi mereka azab yang sangat berat. (Q.S. Al-Baqarah: 7).

Menyambung ayat sebelumnya, bahwa empat jenis kufur lainnya tidak ada harapan masuk Islam, karena hatinya tiada sekali menerima segala ajaran Islam. Ibnu Abbas berkata, lantaran dicap kufur hatinya sekalian kafir, maka tiada keluar kekufuran daripadanya, dan tiada masuk iman kedalamnya, menjadikan mereka dicap kufur, menurut *Ahlussunnah wal jama'ah* bahwa hati mereka gelap dan sempit didalamnya. Mereka tidak sama sekali mendengarkan ajaran dan kebenaran Islam. Mereka juga tidak suka melihat kebenarankebenaran

Islam, daripada ayat-ayat Allah dan dalil-dalil ketuhanan, keesaan dan kekuasaannya (Jalil, 2019).

Al-Waqi'ah: 56 Ayat 58-59

Didalam al-Qur'an ditunjukkan untuk jalan-jalan akan menyelidikinya kemungkinan-kemungkinan perkara akhirat, seperti yang diungkapkan dalam ayat berikut:

أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ ۗ أَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ

Apakah kamu memperhatikan apa yang kamu pancarkan (sperma)?, Apakah kamu yang menciptakannya atau Kami Penciptanya? (Q.S. al-Waqiah: 58-59)

Dengan ayat ini, tentu manusia berkeyakinan, bahwa yang menjadikan anak itu adalah Allah swt. karena seberapa banyaknya manusia yang berhubungan suami sitri akan tetapi tidak mendapatkan anak, dan firman Allah swt:

أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ ۗ أَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ

Apakah kamu memperhatikan benih yang kamu tanam?, Apakah kamu yang menumbuhkannya atau Kami yang menumbuhkan? (Q.S. al-Waqiah: 63-64).

Maka tentu sekalian manusia berkeyakinan yang menumbuhkannya itu hanyalah Allah swt. karena banyaknya tanaman-tanaman yang ditanam tetapi tidak tumbuh. Adapun kedua ayat ini menunjukkan akan kemungkinan perkara akhirat, maka didalam ayat yang pertama itu membahas perkara mani (sperma), karena mani itu terbuat dari saripati makanan, bahkan dikatakan oleh sebagian ulama kedokteran, dari 70 suapan makanan menghasilkan satu tetes darah dan dari 70 tetes darah menghasilkan satu tetes air mani, kemudian dari mani itu menjadi segumpal darah dan dari darah itu menjadi segumpal daging dan dari segumpal daging jadilah manusia. Maka itu adalah kekuasaan Allah menjadikan

hal demikian niscaya Allah lah yang kuasa menghidupkan dan mematikan.

Dan adapun ayat yang kedua, karena bagaikan bijibijian, apabila ditanam didalam bumi akan tersiram dengan air, maka dalam menurut logika akal semestinya biji kacang tersebut menjadi busuk, karena hakekat bumi itu menjadikan sesuatu menjadi busuk segala sesuatu yang ditanam didalamnya, juga perkara basahnya air juga menjadikan sesuatu busuk setiap yang terkena olehnya, tetapi tanah dan basah itu tidak menjadikan busuk, melainkan menjadikannya tumbuh akan biji-bijian yang ditanam didalamnya, maka tentu keadaan yang serupa itu dengan suatu kekuasaan yang luar biasa, yaitu kekuasaan Allah swt. dan apabila Allah kuasa menumbuhkan segala biji-bijian itu niscaya Allah pula yang kuasa mengembalikan hidup semua manusia yang telah mati bahkan yang telah dikuburkan sekalipun.

Al-Baqarah: 2 Ayat 255

اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ ۚ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ ۚ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ ۗ مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ ۗ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ ۚ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ ۚ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ ۖ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا ۚ وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ

Allah, tidak ada tuhan selain Dia, Yang Mahahidup lagi terus-menerus mengurus (makhluk-Nya). Dia tidak dilanda oleh kantuk dan tidak (pula) oleh tidur. Milik-Nyalah apa yang ada di langit dan apa yang ada di bumi. Tidak ada yang dapat memberi syafaat di sisi-Nya tanpa izin-Nya. Dia mengetahui apa yang ada di hadapan mereka dan apa yang ada di belakang mereka. Mereka tidak mengetahui sesuatu apa pun dari ilmu-Nya, kecuali apa yang Dia kehendaki. Kursi-Nya (ilmu dan kekuasaan-Nya) meliputi langit dan bumi. Dia tidak merasa berat memelihara keduanya. Dialah yang Mahatinggi lagi Mahaagung. (Q.S. al-Baqarah: 225).

Pembahasan yang menarik mengenai ayat diatas adalah pembahasan tentang kursinya Allah swt. maka ayat ini disebut juga dengan “ayat kursi” menurut Ahmad Sanusi ayat kursi adalah induknya semua ayat al-Quran, maksudnya adalah maksudnya menerangkan menjelaskan keagungan, kemulyaan dan kekuasaan kesempurnaan Allah swt karena didalamnya menerangkan ketuhanan dan kekuasaannya. (*Raudhatul Irfan*. Jilid 1. Hlm. 67). Berikut ini penjelasan lengkap ayat kursi, sebagai berikut:

...وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ...

Seperti yang telah diceritakan oleh Sadie: bahwa segala langit dan bumi dibandingkan dengan kursi itu sempurna cincin seperti tegalan dan kursi kursi jika dibandingkan dengan Arasy, itu seumpama bumi langit dibandingkan dengan kursi. Dan bagai suatu qaul bahwa panjang tiap-tiap kursi itu seperti panjangnya tujuh lapis langit dan bumi.

Dan kursi itu dipikul oleh empat malaikat, dan setiap malaikat memikul kursi. Dan malaikat yang empat itu, satu seperti rupa Nabi Adam, ia juga memohon rizki dan hujan untuk manusia dan yang kedua seperti rupa galoedra, yaitu memohon rizki bakal segala burung, dan yang ketiga seperti rupa sapi, yaitu memohon rizki untuk semua binatang peliharaan, dan yang keempat seperti rupa macan, yaitu memohon rizki untuk semua binatang.

Dan diceritakan dalam sebagian kabar, bahwasanya ada diantara sekalian yang memikul Arasy, dan sekalian yang memikul kursi, tujuh puluh hijab (penghalang) daripada cahaya dan tebalnya setiap hijab, itu sama dengan perjalanan lima ratus tahun dan jika tidak ada hijab tersebut, niscaya terbakarlah sekalian yang memikul

kursi daripada cahaya yang memikul Arasy. (*Tamsiyatul Muslimin fi Tafsiri Kalami Rabbil Aalamin*, Jilid 2, hlm.515).

3. Tasawuf Irfani

Selain dari tasawuf akhlaki yang membahas moralitas yang dapat diukur, seperti kejujuran, keikhlasan, dan kebenaran berbicara, ada juga tasawuf irfani yang memiliki kedudukan yang lebih tinggi. Tasawuf irfani tidak hanya membahas masalah keikhlasan dalam hubungan antar manusia, tetapi lebih jauh menyatakan bahwa apa pun yang kita lakukan sebenarnya tidak pernah kita lakukan. Ini merupakan tingkat keikhlasan yang paling tinggi. Kita tidak memiliki keinginan untuk dipuji, dan jika dipuji, kita tetap tidak berubah. Begitu pula ketika kita dicaci maki, kita juga tetap tidak berubah. Semua tindakan ini dilakukan semata-mata untuk Allah swt. Tasawuf irfani ini lebih menekankan pada hubungan (cinta) dengan Allah dan pengetahuan (*ma'rifat*) tentang Allah (Farhan & Arafat, 2021).

Berikut ini adalah bukti tasawuf Irfani yang ada dalam kitab tafsir karya KH. Ahmad Sanusi:

Al-Fatihah ayat 5

إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ

Terjemah asal:

Hanya kepada Engkaulah kami menyembah dan hanya kepada Engkaulah kami memohon pertolongan. (Q.S. al-Fatihah:5)

Terjemah Ahmad Sanusi:

"Hanya kepada engkau, tiada sekali-kali kepada yang lainnya kami beribadah dan hanya kepada engkau, tiada sekali-kali kepada yang lainnya. Kami mohon pertolongan".

Ahmad Sanusi menafsirkan dengan, bahwa kufurnya orang-orang yang beribadah kepada selain Allah, arti dari ibadah itu adalah:

غاية التذلل من العبد و نهاية التعظيم للرب

Artinya, yaitu penghabisan menerima kerendahan dari pada hamba dan mengaku penghabisan meninggikan membesarkan bagi Tuhan.

Menjadi setiap-tiap menerima kerendahan diri pada dirinya si hamba, dan membesarkan kepada Allah swt., yang bersifat dengan dua sifat yang tersebut, yaitu memakai penghabisan kerendahan dari pada si hamba dan memakai penghabisan membenarkan kepada tuhan, maka ia disebut 'ibadah. Adapun menerima kerendahan dan membesarkan, yang tiada memakai sifat penghabisan, maka ia disebut "ibadat, harus dipake kepada sesame makhluk, karena diperintah merendahkan diri kepada yang tua, kepada ulama, dan kepada shalihin, juga diperintah membesarkan dan meninggikan kepada mereka itu, dan tandanya menerima kerendahan dan membesarkan yang memakai sifat penghabisan, yaitu yag disebut ibadah, setengahnya yaitumengaku Tuhan, atau sujud, atau mengaku memberi bekas. Maka yang demikian itu, jika dipake lain dari pada Allah, niscaya ia menjadi kufur dan musyrik, menjadi terang salahnya dan senjata orang-orang yang mengambil bekas dengan atsarnya Nabi atau Shalihin.

Adapun meminta pertolongan (نستعين) maka hakekatnya itu, semata-mata kepada Allah, dan dhohirnya adakala kepada makhluk seperti tersebut didalam tafsir Fachrurozi:

الرابع اياك نستعين اي لا استعين بغيرك وذلك لان الغير لا يمكن اعانتني الا اذا اعنته على تلك الا عانة

Artinya: hanya kepada engkau kami memohon pertolongan, maksudnya tiada sekali-kali kami minta pertolongan kepada selainnya dari pada engkau, karena tiada ada seorang pun yang bisa memberi pertolongan kepada kami, melainkan apabila engkau berikan pertolongan atas pertolongannya ia, dan firman Allah swt. mehkayatkan raja Zulqornain.

فا عينو ني بقوة

"Maka tolonglah kamu akan kami, dengan segala kekuatan"

Dan firman Allah swt. mehkayatkan Nabi Musa dan kaumnya:

فاستغاثة الذي من شيعته على الذي نن عدوه

"Maka minta pertolonga kepada Nabi Musa seorang lelaki dari kaumnya, atas mengalahkan seorang laki-laki daripada musuhnya."

Maka nyata dengan dua ayat ini, bahwa minta pertolongan didalam dzahirnya, harus diminta dari pada sesama makhluk, jika ia menjadi sebab akan dia. Dan dijelaskan pula dalam firman Allah dijelaskan:

وتعاونوا على البر والقوى

Maka ma'na dari ayat ini memerintahkan atas sekalian manusia akan tolong-menolong satu sama lain, jadi mafhumnya harus meminta pertolongan dari satu kepada yang lainnya. Menjadi terang dengan segala keterangan yang telah disebutkan, salahnya dan sesatnya sekalian orang-orang daripada pengaku-pengaku Ijtihad jaman sekarang yang mereka itu selalu mengufurkan kepada orang-orang islam, yang mereka itu bertawassul dan meminta syafaat minta berkah kepada para anbiya dan sholihin, karena apabila manusia satu sama lain, diperintahkan tolong-menolong niscayalah diharuskan meminta pertolongan daripada satu kepada yang laainnya, sedang keadaan hakekatnya tawassul, minta syafaat dan minta berkah tiada lebih dari pada minta doanya dan mahabbahnya.

Secara keseluruhan, tanggapan dan keterangan Ahmad Sanusi mengenai surat al-Fatihah ini terbagi kedalam beberapa bagian, diantaranya sebagai berikut:

- a. Surat al-fatihah ini memberi pelajaran atas sekalian manusi, wajib berma'rifat kepada Allah swt. dengan perjalanan mengetahui segala namanya san segala

nikmatnya dan segala sifatnya. Yang paling mesti diperhatikan sifat rahmatnya dan tarbiyahnya, yaitu segala pemeliharaan.

- b. Ahmad Sanusi menganjurkana bahwa kita wajib memperhatikan ahwal dan amal, dan anggapan, untuk hari kiamat, karena dihari kiamat tiada seorang pun yang mempunyai kekuasaan dan kerajaan selain darinya.
- c. Selanjutnya kita wajib mengamalkan ibadah kepada Allah swt. dengan dzahir dan batin.
- d. Wajib bertawakkal dan ibadah berpegang teguh kepada Allah ta'ala didalam segala tingkah laku sekalipun didalam dzahirnya, berpegang kepada makhluk.
- e. Wajib meminta hidayah, taufik kepada Allah ta'ala didalam segala tingkah laku sekalipun didalam dzahirnya berpegang kepada makhluk.
- f. Wajib mengetahui bahwa kebenaran didalam agama wajib mencontoh kepada segala kelakuan dan perjalanan Nabi dan Shalihin. Bilamana seorang dari pemeluk agama islam, kelakuannya pekerjaannya dan anggapannya bertentangan daripada kelakuan dan anggapan Nabi, Ulama dan Shalihin, maka nyata salahnyadan sesatnya, dan dihari qiyamah berpisah daripada mereka itu, yaitu Nabi, Ulama dan Shalihin, yang lain masuk kedalam surge sementara ia masuk kedalam neraka. (*Tamsiyatul Muslimin fi Tafsiri Kalami Rabbil Aalamin*, Jilid 1, hlm.16-19)

Ali-Imran: 3 Ayat 191

الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ
وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ

(yaitu) orang-orang yang mengingat Allah sambil berdiri, duduk, atau dalam keadaan berbaring, dan memikirkan tentang penciptaan langit dan bumi (seraya berkata), "Ya Tuhan kami, tidaklah Engkau menciptakan semua ini sia-sia. Mahasuci

Engkau. Lindungilah kami dari azab neraka. (Q.S. Al-Imran: 191)

KH. Ahmad Sanusi menafsirkan ayat ini sebagai berikut: bahwa tingkah laku yang tidak baik, seperti ingin dipuji orang lain. Maka orang seperti itu adalah bagian dari isi api neraka (menerangkan keikhlasan dalam beribadah). Selain itu ayat ini menerangkan tentang bahwa orang yang sehat dan sempurna akal nya memiliki sifat-sifat sebagai berikut:

- a. Selalu memperbanyak dzikir.
- b. Selalu tafakur terhadap alam semesta dan seisinya hingga ia dapat mengambil hikmah atas segala kejadian.
- c. Tidak pernah berhenti meminta ampun kepada Allah agar dijauhkan dari siksa api neraka.
- d. Mengakui dan menasihati orang-orang yang senantiasa berbuat dzalim bahwa jika mereka terus berbuat dzalim, tidak akan ada yang memberikan pertolongan kepada mereka di akhirat nanti.
- e. Memperbanyak taubat, istigfar meminta kebahagiaan di akhirat. (*Raudhatul Irfan*: Jilid 1. Hlm. 117)

Al-Baqarah: 2 Ayat 21

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ

Wahai manusia, sembahlah Tuhanmu yang telah menciptakan kamu dan orang-orang yang sebelum kamu agar kamu bertakwa. (Q.S. al-Baqarah: 21)

Menurut KH. Ahmad Sanusi, Ibadah terbagi dua. Pertama, usul yang asrinya ibadah asal yang menjadi asas, yaitu ibadah dengan menegaskan kepada Allah swt., Kedua, ibadah furu' artinya ibadah yang menjadi cabang, yaitu ibadah dengan seumpama shalat, puasa, zakat, haji dan lainlainnya daripada segala yang diharamkan, yang dimakruhkan.

Sebab manusia wajib ibadah kepada Allah swt. karena Allah lah yang menciptakan manusia dengan bentuk yang paling sempurna tanpa ada kekurangan. Diberi kepala yang pantas dan mata dua yang bisa melihat, bertelinga yang dapat mendengar, berhidung yang dapat mencium bau, berambut yang pantas, berotak yang sehat, bermulut, lidah dan gigi yang dengannya dapat bicara makan dan minum, dan anggota tubuh yang lainnya yang tak ternilai harganya. Bahkan jika ada yang menawarkan sepotong daripada kelingking dengan uang miliaran, niscaya tidak akan dijual, menjadi nyata dan terang bahwa satu persatu daripada anggota tubuh kita memiliki manfaatnya masing-masing dan itu adalah sebuah nikmat yang sangat besar yang wajib kita syukuri dengan cara taat ibadah kepada Allah yang telah memberikan nikmat tersebut. Sebagaimana yang telah dicontohkan oleh orang-orang sebelum kamu dulu.

Kemudian dampak dari ibadah lalu mensyukuri segala nikmat yang telah Allah berikan, janji Allah adalah supaya menjadikan kita bertakwa padanya. Karena tiada yang menyelamatkan daripada api neraka melainkan ibadah kita kepada Allah swt. karena Allah telah menjanjikan pahala surge bagi orang-orang yang beribadah kepadanya.

Ditegaskan dalam surat yang lain, yakni dalam surat al-Maidah: 5 ayat 9:

وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ عَظِيمٌ

Allah telah menjanjikan kepada orang-orang yang beriman dan beramal saleh (bahwa) bagi mereka ampunan dan pahala yang besar. (Q.S. al-Maidah: 9).

Selain itu, Kh. Ahmad Sanusi juga memiliki pandangan tersendiri tentang kehidupan manusia dimuka bumi yang diwajibkan untuk selalu beribadah

kepada Allah swt. bahwa telah diperingatkan padamu, yang paling mulia daripada kekayaan bumi, emas dan perak, akan tetapi kami tidak jadikan bumi dari emas dan perak. Karena tidak ada manfaat bagi kamu dan kami jadikan segala kekayaan bagi kamu didunia padahal dunia itu suatu penjara bagi orang-orang mu'min, sebagaimana telah disabdakan oleh Nabi:

الدنيا سجن للمؤمنين وجنة للكافرين

"Dunia itu penjara bagi orang-orang beriman, dan surga bagi orang-orang kafir"

Karena orang-orang mu'min, sekalipun ia kaya hartanya, tetapi tetap terpenjara dengan segala perintah Allah dan Rasulnya, dan orang mu'min juga sekalipun kaya dan termormatnya jika dibandingkan dengan surge dihari kiamat, maka dunia ini termasuk penjara. Karena bagi yang mengetahui, surge itu lebih indah daripada dunia.

Adapun bagi orang-orang kafir, dunia menjadi surganya, karena mereka tidak menganggap haram dan makruh dan tidak memikirkan yang wajib dan yang sunnah, sehingga apapun yang ingin mereka lakukan menjadi sangat leluasa hidupnya. Dan orang kafir sekalipun susah dan payahnya hidup didunia dibandingkan dengan kehidupana akhirat, bagi mereka tetap dunia ini adalah surge baginya.

Maka apabila mengetahui akan keadaan kekayaan dunia dan keindahan dan kenikmatan itu disebut penjara, maka bagaimanakah nikmatnya surga dan keindahannya, oleh karena itu maka janganlah kamu lupa dengan menuntut surge dengan iman tobat-ibadah kepada Allah swt. jika terhalang dengan tuntutan duniawi, niscaya kamu mendapat kesusahan dan celaka yang tiada henti-hentinya di akhirat, yaitu menjadi isi api

neraka yang kekal. (*Tamsiyatul Muslimin fi Tafsiri Kalami Rabbil Aalamin*, Jilid 1, hlm.82-85).

E. Identitas Kultural Dalam Kitab Tafsir *Raudhatul Irfan fi Ma'rifatil Qur'an*

1. Kearifan Lokal dalam Penulisan Arab Pegon

Banyaknya pendapat mengenai masuknya islam ke Nusantara mengakibatkan lahirnya Islam di Nusantara dengan corak yang khas. Menurut kutipannya Islah Gusmian dengan istilah dari Fadhlou Shahedina, terdapat hal-hal yang melatar belakangi lahirnya islam di Nusantara. Pertama adopsi (*to adopt*) yakni pengadopsian budaya yang berkembang di suatu daerah di Nusantara. Kedua terjadinya proses seleksi atau adaptasi (*to adopt*) yakni pembawaan islam yang berasal dari Arab kedalam budaya di Nusantara, sehingga terjadilah persilangan 2 budaya. Seperti islam sunda, islam Jawa, Islam Sasak, dan lain-lain (Jahuri & Fauji, 2022).

Dampak lain dari terjadinya akulturasi dua budaya dapat dilihat dari adanya pembahasa lokal (vernakulasi = upaya pembahasa lokal keagamaan dari mulanya bahasa arab, untuk kemudian diterjemahkan kedalam bahasa lokal) keagamaan, dimana keagamaan dihubungkan dengan kebudayaan. Mulanya penyebaran keagamaan di Nusantara hanya sebatas penerjemahan al-Qur'an saja, tetapi semakin berkembangnya ilmu pemahaman maka penafsiran mulai dilakukan (Gusmian, 2015a).

Dari hasil penelitian (Johns, 1961) menyatakan bahwa sekitar akhir abad ke-16 di Nusantara telah terjadi proses pembahasalokalan (vernakulasi) keilmuan islam, yang diterjemahkan kedalam bahasa dan aksara Jawi. Hal tersebut dapat dilihat dari tiga aspek, yaitu pertama penggunaan

aksara arab dengan Bahasa Melayu yang biasa disebut dengan aksara pegon atau aksara jawi. Kedua banyaknya Bahasa serapan arab yang ditransformasikan menjadi serapan Bahasa local seperti naskahnya *Carita Parahiyangan* dan *Sri Ajnyana*. Ketiga banyaknya karya sastra Nusantara yang terinspirasi oleh karya sastra Arab atau Persia. Ada satu lagi tetapi tidak disebutkan oleh Johns yakni adanya penyerapan struktur gramatikal dan aturan linguistik bahasa arab (Gusmian, 2010).

Oleh karena itu, hasil penelitian dari John diatas, dapat disimpulkan bahwa proses penyebaran islam pasti akan selalu beriringan dengan dipergunakannya budaya dalam suatu komunitas, dan keadaan masyarakat tertentu. Hal ini dapat dilihat dari adanya penulisan kitab keagamaan islam di berbagai daerah. Namun dalam konteks ini, proses arabisasi selalu lebih unggul, karena pengaruh penggunaan al-Qur'an serta penggunaan hadits-hadits dan literatur keagamaan islam. Ditambah adanya suatu keyakinan bahwa bahasa arab lebih unggul dibanding bahasa-bahasa lainnya, karena bahasa yang dipakai dalam al-Quran. Hal tersebut bukan hanya untuk memperlihatkan proses adaptasi dan adopsi terkait dalam penggunaan Bahasa dan penulisan tetapi dalam hal relevansi dan kepentingan mufassir dengan komunitasnya dalam memilih sasaran dan segmentasi dari karya tafsir tersebut, serta untuk memperlihatkan hierarki dari karya kitab tafsir terkait sosi-kultural masyarakat (Miswar, 2016).

Perkembangan tulisan dari abad ke abad erat kaitannya dengan perkembangan kebudayaan dan peradaban. Menurut Rodinson tafsir yang penulisannya menggunakan aksara daerah melambangkan keikutsertaan pada suatu peradaban yang berpusat pada satu ideologi, yakni pada masa yang bersangkutan suatu agama. Akan tetapi,

penggunaan berbagai macam tulisan dan bahasa dalam menuliskan keagamaan tidak terlepas dari berbagai polemik dan kontra versi, menurut (Rosihon Anwar, Dadang Darmawan, 2016) hal tersebut dikarenakan pada saat itu hukum menerjemahkan al-Qur'an kedalam bahasa selain arab hukumnya haram.

Jika melihat dari sisi aksara, tafsir di Indonesia sejak masa pertama (pra-kemerdekaan) penulisannya menggunakan aksara pegon. Menurut (Yuliani, 2020) Mada menyebutkan bahwa penemuan huruf pegon sekitar abad ke-15. Hal ini menyebutkan pegon ditemukan di beberapa daerah seperti Suna, Cirebon, Jawa, Madura, Bugis, yang memiliki kekhasan masing-masing. Sedangkan huruf pegon dikembangkan sekitar 1400-an oleh Sunan Ampel atau dalam buku lain ditemukan oleh murid Sunan Ampel Imam Nawawi Albantani. Yang jelas huruf pegon, terlahir dari agama muslim, yang secara umum diajarkan di pesantren-pesantren pada masa penjajahan kolonial Belanda. Selain itu huruf pegon sangat erat kaitannya dengan penyebaran syariat islam di Nusantara, karena untuk mempermudah para ulama dalam menyiarkan agama.

Huruf pegon merupakan hasil akulturasi antara budaya arab dengan budaya lokal. Pegon berasal dari bahasa *Jawi yakni pego*, yang berarti *ora lumrah anggone ngucapake* atau tidak lazim dalam pengucapannya. Dan pigeud yang berarti menurut Pujiastuti sesuatu yang menyimpang. Maksud dari menyimpang karena huruf pegon keluar dari literatur arab serta tidak sesuai dengan literatur Jawa. Arab pegon pada umumnya lahir dari masyarakat islam pesisir Jawa, karena adanya interaksi perdagangan jalur laut yang mengakibatkan masyarakat pesisirlah yang pertama kali disinggahi oleh para penyebar islam, sehingga terjadi akulturasi dua budaya, yakni budaya Arab dan lokal. Pada

saat itu masyarakat pesisir yang kental akan tradisi kepesantrenan, sehingga mereka lebih paham aksara arab dibanding aksara latin dan Cacarkan. Sehingga tujuan penulisan arab pegon ditujukan khususnya untuk orang yang tinggal didaerah pesantren (santri, atau ustadz-ustradz), dan disebut sebagai aksaranya santri. Arab pegon merupakan akulturasi antara huruf hijaiyah dengan bahasa Sunda Jawa dan Madura (Elmubarok & Qutni, 2020).

Sedangkan huruf pegon termasuk kedalam jenis aksara asing yang sampai ke Nusantara, seperti halnya aksara latin yang berasal dari Eropa. Selain itu Aksara pegon merupakan pengalihan huruf arab kedalam huruf yang sama persis menuliskan bahasa Jawa, dan sunda. Di Jawa Barat huruf pegon diperuntukan untuk tulisan arab dalam bahasa sunda. Meskipun huruf pegon itu termasuk huruf Arab, tetapi pada dasarnya adalah bahasa Sunda atau Jawa. Oleh karena itu dalam pembacaan dan penulisan ada sedikit berbeda dari penulisan arab biasanya. Setiap penyerapan bahasa Arab kedalam pegon menunjukkan pengaruh besar budaya Arab terhadap budaya Nusantara. Meskipun awalnya arab pegon berasal dari bahasa arab, tetapi dasar bahasa yang digunakan bahasa sunda, maka cara penulisan serta membacanya pun berbeda dengan bahasa Arab biasanya (Gusmian, 2016).

Berikut ini perbedaan antara huruf pegon dengan huruf arab pada umumnya:

- a. Huruf pegon ditulis dari sisi kanan ke kiri. Penulisan ini sama dengan penulisan arab pada umumnya.
- b. Jumlah huruf pegon lebih banyak dibanding dengan huruf hijaiyah. Yakni arab pegon berjumlah 33, sedangkan huruf hijaiyah berjumlah 30. Tetapi huruf hijaiyah yang tidak digunakan seperti huruf kha, ts, dl, dz, z, th, ('ain), ghin, sy, tl. hanya saja dalam huruf pegon

ditambahkan huruf ca ditulis dengan huruf (چ) titik tiga (چ), sedangkan huru nga ditulis dengan 'ain (ع) titik tiga diatas nya (ع), huruf ga ditulis dengan huruf ك titik tiga diatasnya (ك), dan huruf nya ditulis dengan huruf ya (ي) dengan titik tiga diatasnya (ي).

- c. Huruf vokal dalam pegon sama sepeerti huruf vokal arab, dimana a dibaca a, i dibaca i, u dibaca u, huruf o panolong ditulis dengan huruf fathah kemudian diikuti dengan huruf (و) و, sedangkan untuk huruf eu digunakan tanda ~ yang disimpan diatas huruf yang bersangkutan.

Selain itu, menurut Tesisnya Ibnu Fakri yang berjudul “studi tentang simbol Islam Jawa abad XVIII-XIX, menjelaskan bahwa aksara pegon merupakan simbol perlawanan para ulama dan masyarakat terhadap kolonialisme dan eksklusifisme. Menurutnya aksara pegon yang berkembang abad ke XVIII-XIX menjadi simbol perlawanan umat islam serta sebagai sandi untuk menggelabui Belanda ketika berkomunikasi dengan antar pesantren atau orang-orang yang paham akan pegon. Selain itu, simbol perlawanan berupa teks-teks yang ditulis dengan menggunakan pegon dalam rangka menanamkan jiwa semangat anti kolonialisme (Jahuri & Fauji, 2022).

Pada saat kesultanan Utsmaniyah digulingkan oleh Kemal Attatuk, huruf pegon mengalami pergeseran oleh huruf latin dan Romawi. Hal tersebut disahkan pada tahun 1950 di Singapura, dan menghasilkan dewan Kebahasaan dan Pustaka Malaysia yang mempelopori penggunaan abjad Romawi. Pada saat itu semua terbitan (majalah, buku, koran, dan lain-lain) yang menggunakan huruf pegon diganti dengan menggunakan huruf Romawi. Salah satunya majalah At-turats sebagai majalah yang sangat mendukung akan huruf pegon menggantinya menjadi huruf Romawi.

Sehingga menurut majalah ini hilangnya pegon sama artinya dengan matinya para ulama.

Pada tahun 2007 telah dilakukan kongres Ijtima' Ulama Musantara ke II di Malaysia, dari Indonesia dihadiri oleh K.H. Maimoen Zubair. Dalam kongres tersebut ia menyampaikan pelestarian akan salaf semakin kritis. Ajaran salaf mulai dilupakan salah satunya huruf pegon. Sehingga zaman sekarang dimasyarakat huruf pegon mulai dilupakan.

Penamaan dengan pegon dikenal di Nusantara, sedangkan di Malaysia dikenal dengan sebutan aksara Jawi. Selain itu penyebaran pegon makin meluas hingga ke Brunei, Filipina, dan Thailand tetapi mereka mengenalnya dengan sebutan arab Melayu. Selain itu terdapat keunikan yang terdapat dalam pegon, yakni jika dilihat dari kejauhan tulisan ini seperti tulisan arab, tetapi jika dilihat dari dekat maka bukan huruf arab. selain itu meskipun penulisannya untuk menuliskan bahasa Jawa, Sunda, Madura, Bugis, serta Sumatera tetapi penulisannya dilakukan dari kanan ke kiri, dengan kaidah penyambungan yang sama.

Terlepas dari itu, di Jawa Barat penyebaran agama dilakukan dengan penulisan kitab tafsir. Penulisan kitab tafsir tentu akan melibatkan segmenatasi pembaca, seperti penulisan tafsir dengan menggunakan aksara pegon, hal ini karena pada masa itu Jawa Barat keberadaan santri lebih dominan. salah satunya tafsir yang tulis menggunakan huruf pegon yakni tafsir *raudhatul 'Irfan* karya K.H. Ahmad Sanusi, ulama asal Sukabumi. Selain menulis tafsir dengan huruf pegon, Ahmad Sanusi menulis tafsir dengan aksara latin dan Indonesia. Hal ini membuktikan bahwa K.H. Ahmad Sanusi telah memanfaatkan berbagai macam penulisan, dengan tujuan tafsir untuk masyarakat luas. Ahmad Sanusi menulis Tafsir *Raudhatul'Irfan* ditulis oleh Ahmad Sanusi sekitar

tahun 1919 yakni setelah Ahmad Sanusi mendirikan pesantren Genteng (Tuhfah Maoludi, 2022).

Penulisan pegon pada tafsir *Raudhatul'Irfan* ditulis dengan garis miring dan menggantung atau disebut juga dengan logat gantung. sedangkan penafsiran singkatnya diletakan disebelah pinggir ayat, dan tafsirnya dicetak litografi (cetak batu). Alasan penulisan tafsir *Raudhatul'Irfan* menggunakan aksara pegon karena tujuan penulisan tafsir ini diperuntukan untuk proses pembelajaran para santri dipesantren, karena para santri hanya memahami aksara pegon saja, selain itu ditujukan untuk pengajian majelis ta'lim yang diadakan secara rutin (Irfanudien et al., 2023).

Latar belakang penulisan tafsir *Raudhatul'Irfan* menggunakan aksara pegon dikarenakan backgroun K.H. Ahmad Sanusi sebagai santri sebagaimana telah dijelaskan bahwa dirinya banyak mondok diberbagai pesantren di Jawa Barat. Selain itu tujuan penulisan tafsir *Raudhatul'Irfan* diperuntukan untuk pesantren di Priangan Timur agar memudahkan dalam proses penyampaian materi serta memudahkan para santri dalam memahami isi al-Qur'an, serta ditujukan kepada para santri yang sering menemui aksara pegon didalam kitab kuning, sehingga model penyajiannyapun seperti tradisi kitab kuning dipesantren. Bukan diperuntukan untuk penyebaran yang luas.

Kitab yang penerjemahannya menggunakan huruf pegon, diterjemahkan secara perhuruf atau perkalimat, berbeda dengan penerjemahan kemendikbud yang menerjemahkan al-Qur'an secara keseluruhan. Sedangkan dalam penulisannya didalam tafsir *Raudhatul'Irfan*, arab pegon ditulis sudah dilengkapi harakat. Tujuanya agar pembaca tidak merasa kebingungan ketika membaca, serta agar tidak terjadi kesalah pahaman maksud.

Perlu diketahui semakin berkembangnya zaman penulisan arab pegon semakin langka. Hal tersebut dikarenakan zaman sekarang jarang sekali orang yang menulis dengan aksara pegon, biasanya hanya berada dipesantren-pesantren yang bersifat salafi. Keberadaannya ada tetapi tidak begitu banyak. Aksara tradisional sekarang hanya menjadi benda kuno yang keberadaanya.

Selain itu, ada beberapa alasan yang menyebabkan tulisan pegon tidak berkembang lagi. pertama, terbatasnya orang-orang yang memahami aksara tersebut, sehingga penggunaannya menjadi langka. Begitupun zaman sekarang penulisan banyak digantikan dengan aksara yang lebih praktis dan dimengerti oleh semua orang. Kedua, sangat kuat pengaruh tulisan aksara kebudayaan baru dibanding tulisan terdahulu. Hal tersebut bukan hanya dikarenakan penggunaan aksara baru lebih mayoritas, tetapi aksara baru lebih praktis dan mudah untuk dipahami dibanding aksara pegon.

2. Kearifan Lokal dari Segi Bahasa dalam Tafsir *Raudhatul Irfan*

Bahasa daerah atau bahasa suku bangsa merupakan salah satu warisan budaya nenek moyang yang mesti dilestarikan. Di Indonesia terdapat kurang lebih 746 bahasa. Tetapi semakin beriringnya zaman bahasa di Indonesia terancam punah, kurang lebih 700 bahasa yang terancam punah, dan 10 bahasa yang sampai sekarang sudah digunakan oleh penggunanya.

Bahasa sunda merupakan salah satu bahasa daerah yang berada di Indonesia, dengan jumlah pengikut kedua terbanyak setelah bahasa Jawa. Oleh karena itu, pengaruh bahasa sangatlah kuat, karena ia menjadi modal utama dalam segala kepentingan yang terjadi, baik dakwah maupun interkasi. Dalam penggunaanya bahasa terbagi

menjadi dua, bahasa verbal yaitu bahasa secara langsung seperti ucapan atau tulisan. Sedangkan bahasa non-verbal ialah bahasa secara tidak langsung seperti kode, isyarat, dan lain-lain. Seperti contoh pada ambulance, ketika ambulance berbunyi di jalan itu menandakan peringatan kepada pengguna lain untuk memberinya jalan (Rohmana, 2020).

Pada abad ke-17 mata pencaharian masyarakat saat itu masih berladang secara pindah-pindah atau disebut Ngahuma. Pada saat kerajaan Salakanagara sampai Kerajaan Islam Banten bahasa yang digunakan dalam hubungan sehari-hari ialah bahasa sunda buhun, artinya pada saat itu belum terdapat strata penggunaan bahasa. Tetapi keadaan mulai berubah pada pertengahan abad ke-17 ketika Kerajaan Mataram yang dipimpin oleh Sultan Agung melakukan invasi kedaerah priangan (Jawa Barat bagian tengah dan Selatan) mengubah sistem ngahuma menjadi sistem bersawah dan berkebun secara menetap, sehingga berpengaruh juga terhadap bahasa sunda yang digunakan oleh masyarakat menjadi bahasa sunda yang memiliki stratifikasi. Stratifikasi atau undak usuk basa terbagi menjadi tiga bagian yakni bahasa *lemes*, sedang, dan kasar (Tsamrotus Saadah & Mumtaz Ali, 2022).

Perubahan bahasa ini dipengaruhi oleh perubahan ngahuma menjadi bersawah dan berkebun secara tetap. Sehingga penggunaan bahasa halus dan sedang dipergunakan sehari-hari oleh golongan menak dan ningrat, sedangkan bahasa kasar dipergunakan dalam kehidupan sehari-hari oleh para buruh petani. Perubahan bahasa juga dipengaruhi oleh budaya Mataram yang sejak dulu sudah mengenal strata bahasa (*unggah-ungguh basa*) (Tamsyah, 2011).

Adanya stratifikasi bahasa menjadi kelebihan yang berbeda dari bahasa sunda. Stratifikasi bahasa atau undak usuk basa terbagi menjadi tiga kategori, yaitu:

a. Bahasa *lemes*/ sopan santun

Bahasa *lemes* dipergunakan sebagai rasa hormat dari orang yang berbicara kepada orang yang mengajak bicara atau orang yang dibicarakan. Bahasa *lemes* digunakan terhadap orang yang pantas untuk dihormati dan dihargai. Dalam penggunaannya *basa lemes* terbagi menjadi dua. Pertama, *lemes* untuk diri sendiri yang merupakan bahasa *lemes*/ sopan santun untuk diri sendiri ialah bahasa hormat atau sopan santun yang ditujukan untuk diri sendiri, baik ketika berbicara dengan yang seumuran maupun berbicara dengan yang lebih muda. Kata *lemes* untuk diri sendiri seperti *dongkap* (datang), *neda* (makan) *mondok* (tidur), dan lain-lain. Selain itu terdapat pula kata *pancakkai* (sebutan untuk keluarga) dengan menambahkan pun sehingga menjadi sopan untuk diri sendiri, seperti *pun biang* (ibuku), *pun adi* (adiku).

Kedua, bahasa *lemes* untuk orang lain yang ditujukan sebagai sopan santun/ penghormatan untuk orang lain/ orang yang diajak bicara ataupun yang dibicarakan, baik seumuran maupun lebih muda. Sedangkan Pada *pancakaki* (sebutan untuk keluarga) dengan menambahkan kata tuang. Seperti *tuang putra* (anakmu), *tuang rama* (bapakmu), *tuang ibu* (ibumu), dan lain-lain.

Didalam tafsir *Raudhatul'Irfan* penggunaan bahasa *lemes* terdapat pada terjemah dan tafsiran, seperti penggunaan bahasa *lemes* dalam terjemah surat Yusuf ayat 1:

الرَّٰثِلَٰثَ ۚ إِنَّكَ لِأَيْتُ الْكِتَٰبِ الْمُبِينِ ۝

"Gusti Allah anu *uninga* kana maksudna ieu ayat, ieu surat, eta ayatayat Quran anu nerangkeun kana hukum".

Kata *uninga* dalam terjemah ayat di tafsir Raudhatul'Irfan memakai bahasa lemes. Karena kalimat tersebut diartikan sebagai Allah yang berfirman.

b. Bahasa sedang/ *loma*

Bahasa loma atau sedang yakni ragam bahasa yang digunakan untuk seumuran atau teman akrab dengan suasana yang lebih santai. Bahasa ini biasa digunakan dalam acara orang banyak, majalah, artikel, dan lain-lain. Bahasa loma seperti *adi* (adik), *nyaho* (tau), *sare* (tidur), dan lain-lain. Contoh Dalam tafsir Raudhatul'Irfan penggunaan basa loma terdapat pada terjemah surat an-Nahl ayat 1 dalam tafsir Raudhatul'Irfan:

أَتَىٰ أَمْرُ اللَّهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ سُبْحٰنَهُ وَتَعٰلٰى عَمَّا يُشْرِكُوْنَ

"geus deukeut datangna kiamat anu geus dipastikeun ku Alloh, maka ulah buru-buru maranèh kana èta kiamat. Maha suci Allah jeung maha luhur Allah tina sagala berhala anu dipakè musyrik ku sakabeh Kafir".

Kata *geus deukeut datangna*, *geus* merupakan contoh bahasa *loma* yang digunakan dalam menerjemahkan ayat. Bahasa-bahasa tersebut biasa digunakan oleh masyarakat Sunda dalam kehidupan sehari-harinya. Sedangkan, bahasa tersebut dibahasakan kedalam bahasa *lemes*, akan menjadi "*tos cakeut sumpingna dinteun Kiamat, nyaèta dinteun anu tos dipastikeun ku Alloh, maka teu kenging buru-buru aranjeun kana dinteunan kiamat èta. Maha suci Alloh sareng maha luhur Alloh tina sagal berhala anu dianggo musyrik ku jalma kafir*".(Sanusi, n.d.-a)

c. Bahasa Kasar/ *Garihal*

Bahasa kasar biasanya digunakan ketika seseorang sedang dalam keadaan marah, berkelahi, atau bahasa tersebut ditujukan kepada hewan/ sesuatu yang hina.

Bahasa kasar seperti *cokor* (kaki), *hulu* (kepala), *lolodok* (makan), dan lain-lain. Penggunaan basa *Garihal*/ kasar terdapat dalam terjemah surat Yusuf ayat 2:

إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ

“*saenya-enyana aing geus nurunkeun aing kana ieu kitab (Qur’an) anu makè basa Arab, supaya manèh kabèh pada ngaharti kana maksudna*”(Sanusi, n.d.-b)s. Dalam ayat tersebut penafsir menggunakan kata kasar/ *Garihal* berupa kata *Aing*, sebagai yang berucap Allah SWT.

Penggunaan undak usuk basa didaerah tatar sunda sangatlah penting, karena ada sebuah *pribasa hade ku omong goreng ku omong* artinya sesuatu dianggap baik bila perkataannya baik, dan sesuatu dianggap buruk bila perkataannya buruk. Tetapi semakin berkembangnya zaman perkembangan *undak usuk basa* dinilai kurang, hal tersebut lantaran anak muda zaman sekarang lebih mencintai dan mendalami budaya luar dibanding dengan budayanya sendiri.

Tetapi sekiranya lebih menarik jika membahas bahasa secara verbal didalam kitab tafsir Nusantara. Telah kita ketahui bahwa kitab tafsir yang menggunakan bahasa lokal daerah banyak sekali macamnya, ada yang menggunakan bahasa sunda, Jawa, Bugis, Melayu, dan lai-lain. Tetapi disini penulis akan membahas penulisan kitab tafsir yang menggunakan bahasa lokal sunda.

Terlepas dari itu, bahasa sunda sebagai bahasa ibu biasa di gunakan dalam penulisan kitab tafsir. Penggunaan bahasa sunda pada penafsiran pra-kemerdekaan cenderung tidak menekankan penggunaan tingkatan bahasa (*undak usuk basa*) atau bisa diistilahkan dengan bebas. Hal ini terlihat dari beberapa kitab yang tulis oleh Musthafa dalam kitabnya yang berjudul *al-Qur’an al-adhimi*, serta penggunaan bahasa dalam beberapa kitab

tafsir karya K.H. Ahmad Sanusi. Berbeda dengan kitab tafsir yang ditulis pasca-kemerdekaan. Pada aspek pasca-kemerdekaan umumnya lebih menggunakan aspek kehormatan dan kehalusan bahasa, atau dalam istilahnya sesudah pasca-kemerdekaan *undak usuk basa* lebih ditonjolkan. Selain itu, daerah mufassir juga dapat berpengaruh pada keragaman dialek serta kehalusan penggunaan bahasa. Umumnya bahasa yang digunakan ialah bahasa sunda priangan (Bandung, Garut, Sukabumi, Tasikmalaya, Ciamis) dengan dialek tertentu. Seperti dialek *wewengkon* yang digunakan oleh Ahmad Sanusi dalam penulisan tafsirnya. Sedangkan dialek yang dipergunakan pasca-kemerdekaan ialah dialek Bandung, hal ini seiring dengan pemberlakuan dialek Bandung sebagai bahasa Lulugu (bahasa pergaulan umum masyarakat Jawa Barat).

F. Nilai-Nilai Moderasi Beragama Dalam Kitab Tafsir *Raudhatul Irfan fi Ma'rifatil Qur'an*

1. Umat Nabi Muhammad saw adalah Umat Pertengahan

Umat Islam memiliki sejarah panjang di kehidupan dunia ini. sejarah panjang itu ditutup dengan diutusnya Nabi Muhammad saw. sebagai Nabi dan Rasul terakhir. Karena itu umat Nabi Muhammad memiliki peran dan tugas penting untuk menutup sejarah ini. Mereka diperintah untuk bisa melakukan yang terbaik dalam menegakkan kebaikan dan melawan kemungkaran (Afrizal Nur, 2015). Oleh karena itu, Umat Nabi Muhammad juga diminta untuk bersikap netral dan bijak dalam menghadapi berbagai persoalan. Allah swt. telah memilih Umat Nabi Muhammad saw. sebagai kaum yang seimbang dan lambang bagi keseimbangan itu sendiri.

Hal ini sebagaimana firman Allah swt dalam surat al-Baqarah ayat 143:

وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ۗ وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعِ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقْبَيْهِ ۗ إِنَّكَ لَكَبِيرَةٌ لِّكَبِيرَةٍ إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ ۗ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِّعَ إِيمَانَكُمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَّءُوفٌ رَّحِيمٌ

Demikian pula Kami telah menjadikan kamu (umat Islam) umat pertengahan agar kamu menjadi saksi atas (perbuatan) manusia dan agar Rasul (Nabi Muhammad) menjadi saksi atas (perbuatan) kamu. Kami tidak menetapkan kiblat (Baitulmaqdis) yang (dahulu) kamu berkiblat kepadanya, kecuali agar Kami mengetahui (dalam kenyataan) siapa yang mengikuti Rasul dan siapa yang berbalik ke belakang. Sesungguhnya (pemindahan kiblat) itu sangat berat, kecuali bagi orang yang telah diberi petunjuk oleh Allah. Allah tidak akan menyia-nyiakan imanmu. Sesungguhnya Allah benar-benar Maha Pengasih lagi Maha Penyayang kepada manusia. (Q.S. al-Baqarah:143).

Ayat di atas menjelaskan bahwa Allah swt. menjadikan Umat Nabi Muhammad saw. sebagai umat yang wasathan atau pertengahan. Potensi ini dipercayakan agar mereka dapat menjadi saksi atas perbuatan manusia seluruhnya dan agar Rasul mereka (Muhammad saw.) menjadi saksi atas perbuatan mereka. Allah juga menyatakan bahwa peristiwa pemindahan kiblat merupakan ujian untuk mengetahui siapa yang taat kepada Allah dan Rasul-Nya dan siapa yang malah berbalik (khianat).

Timbul pertanyaan, apa yang dimaksud dengan *ummatan wasathan* dalam ayat ini. Quraish Shihab dalam tafsirnya menyatakan bahwa seperti halnya ka'bah yang ada di posisi pertengahan bumi, umat nabi Muhammad dituntut untuk bersikap (pertengahan) moderat dan teladan. Posisi pertengahan menjadikan manusia tidak memihak ke kiri dan ke kanan, suatu hal di mana dapat mengantar manusia

berlaku adil. Posisi pertengahan menjadikan seseorang dapat dilihat oleh siapa pun dalam penjuruan yang berbeda, dan ketika itu ia dapat menjadi teladan bagi semua pihak. Posisi itu juga menjadikannya dapat menyaksikan siapa pun dan di mana pun. Allah menjadikan umat Islam pada posisi pertengahan agar kamu, wahai umat Islam, menjadi saksi atas perbuatan manusia yakni umat yang lain, tetapi ini tidak dapat kalian lakukan kecuali jika kalian menjadikan Rasul saw. syahid yakni saksi yang menyaksikan kebenaran sikap dan perbuatan kamu dan beliau pun kalian saksikan, yakni kalian jadikan teladan dalam segala tingkah laku (M. Q. Shihab, 2020).

Adapun Kata *wasathan* menurut Ath-Thabari dalam perkataan orang Arab diartikan sebagai pilihan dan keadilan. Hal ini senada dengan pernyataan Mustafa al-Maraghi dalam tafsirnya. Lebih lanjut beliau menerangkan bahwa *al-wasath* berarti bersikap tengah-tengah. Lawannya adalah *al-lf'rath* yang berarti berlebih lebihan atau *taqshir* yang berarti sempit (M. K. Arif, 2020).

Dalam menafsirkan ayat ini, KH. Ahmad Sanusi tidak mengelompokkannya dengan ayat yang lain. Hal ini menurut penulis berarti bahwa makna ayat ini dapat berdiri sendiri tanpa disandingkan dengan ayat lain. Beliau juga tidak menyebut munasabah, asbab nuzul, ataupun judul penafsiran. Akan tetapi beliau langsung menerjemahkannya dalam bahasa Sunda dengan menggunakan bentuk makna gandul (menggantung). Setelah itu, beliau menafsirkan secara singkat ayat ini di tepi kitab. Berikut ini penafsiran lengkapnya:

Ayat ieu nerangkeun (1) yen Umat Muhammad eta umat anu adil kalawan iman ka sakabeh Nabi jeng nyaksikeun ka umat anu baheula jeng dibenerkeun pasaksiana ku kanjeng Nabi. (2) hikmah dipindahkeun kiblat supaya ahlullah uninga kana bedana jalma-

jalma anu tumut ka Nabi jeng anu henteu tumut. (3) nyoba kana iman lantaran beurat dipindahkeun kiblat ka jalma anu henteu meunang hidayah. (4) shalat ka baitul maqdis eta henteu lafur. (Sanusi, n.d.-b)

Maksud terjemah bahasa sunda di atas: Ayat ini menerangkan (1) bahwa Umat Nabi Muhammad adalah umat yang adil karena mengimani semua Nabi dan menjadi saksi bagi umat terdahulu serta dibenarkan kesaksiannya oleh Nabi Muhammad saw. (2) Hikmah perpindahan kiblat adalah agar Ahlullah dapat membedakan mana kaum yang taat pada Nabi dan kaum yang kurang taat (3) Perpindahan kiblat akan menjadi ujian iman yang terasa berat bagi mereka yang tidak mendapat hidayah (4) Shalat menghadap Baitul Maqdis itu tidak lemah.

Menurut Kiai Sanusi, ayat ini berbicara tentang empat bahasan yang kesemuanya terkait dengan perpindahan kiblat Umat Islam dari masjid al-Aqsha ke Masjid al-haram. Yang pertama adalah tentang pemilihan umat Nabi Muhammad sebagai ummatan wasathan yang dimaknai dengan umat yang adil. Karena sifat „adil” inilah Umat Nabi muhammad dipercaya menjadi saksi bagi seluruh umat manusia dan dibenarkan kesaksiannya oleh Nabi saw. Kemudian diterangkan pula dalam ayat ini bahwa perpindahan kiblat menjadi ujian iman yang akan memperlihatkan ketaatan dan ketidaktaatan manusia pada Nabi saw. Namun perpindahan ini tidak berarti menyatakan lemah atau tercelanya shalat menghadap baitul maqdis yang dilakukan sebelum peristiwa pemindahan.

Demikian kandungan makna ayat ini menurut Ahmad Sanusi. Walaupun ayat ini lumayan panjang, beliau menafsirkan hampir setiap ayat secara singkat atau global. Begitu juga dengan Kata *ummatan wasathan* yang menjadi

titik fokus moderasi pada ayat ini. Secara singkat Kiai Sanusi menafsirkan lafazh tersebut dengan umat yang adil.

2. Adil sebagai Padanan Kata Moderasi

Moderasi bukanlah sikap yang bersifat tidak jelas atau tidak tegas terhadap sesuatu bagaikan sikap netral yang pasif. Bukan pula suatu kelemahan lembutan kendati kelemahan lembutan dan sopan santun adalah salah satu indikatornya (Saumantri, 2022b). Disinilah berperan sikap aktif moderasi sebagaimana berperan pula kata padanannya yakni adil dalam arti “menempatkan sesuatu pada tempatnya.” Allah swt menyebut banyak sekali perintah berlaku adil dalam Al-Qur`an. Di antaranya adalah Q.S. al-Maidah ayat 8 berikut ini:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نُ قَوْمٍ عَلَىٰ آلَا
تَعْدِلُوا غَيْرُهَا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَانْفِقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ

Wahai orang-orang yang beriman, jadilah kamu penegak (kebenaran) karena Allah (dan) saksi-saksi (yang bertindak) dengan adil. Janganlah kebencianmu terhadap suatu kaum mendorong kamu untuk berlaku tidak adil. Berlakulah adil karena (adil) itu lebih dekat pada takwa. Bertakwalah kepada Allah. Sesungguhnya Allah Mahateliti terhadap apa yang kamu kerjakan. (Q.S. al-Maidah: 8).

Pada ayat di atas, Allah memerintahkan kepada orang-orang yang beriman untuk menjadi penegak keadilan ketika menjadi saksi karena Allah swt. Allah mengingatkan agar kebencian atau kecondongan seseorang kepada suatu kaum menjadikannya berbuat tidak adil. Padahal adil lebih dekat kepada takwa.

Maksud dari *Qawwâimîn*, adalah orang-orang yang selalu dan bersungguh-sungguh menjadi pelaksana yang sempurna terhadap tugas-tugasnya, terhadap wanita, dan lain-lain dengan menegakkan kebenaran demi karena Allah

serta menjadi saksi dengan adil. Dan janganlah sekali-kali kebencian seseorang terhadap suatu kaum, mendorongnya untuk berlaku tidak adil, baik terhadap keluarga istri kamu yang Ahl al-Kitâb itu maupun terhadap selain mereka. Berlaku adillah, terhadap siapa pun walau atas dirimu sendiri karena ia, yakni adil itu, lebih dekat kepada takwa yang sempurna daripada selain adil. Dan bertakwalah kepada Allah, sesungguhnya Allah Maha Mengetahui apa yang kamu kerjakan (Imam Syafi'i, 2021).

Surah an-Nisâ ayat 135 memiliki redaksi yang serupa dengan ayat di atas, hanya saja di sana dinyatakan "*kûnû qawwâmîna bil qisth syuhadâ lillâh*" sedangkan ayat di atas berbunyi "*kûnû qawwâmîna lillâh syuhadâ "bil qisth"*" Perbedaan redaksi ini bisa disebabkan oleh beberapa faktor. Salah satunya adalah karena ayat ini dikemukakan dalam konteks permusuhan dan kebencian sehingga yang perlu lebih dahulu diingatkan adalah keharusan melaksanakan segala sesuatu demi karena Allah karena hal ini yang akan lebih mendorong untuk meninggalkan permusuhan dan kebencian.

Ayat ini sengaja dirujuk karena mengandung term moderasi yang cukup signifikan, yakni kata *al-Qisth* juga *al-adl* yang artinya keadilan dalam arti proporsional. Keadilan menjadi sangat penting bagi sikap moderat karena menjunjung tinggi nilai persamaan dan keseimbangan (M. Q. Shihab, 2022).

Seperti ayat sebelumnya, Kiai Sanusi memulai pemaparan tafsirnya dengan menerjemahkan ayat ke dalam bahasa Sunda dengan format gandel (menggantung). Beliau tidak menyebutkan *asbab an-nuzul*, *munasabah*, judul penafsiran, serta tidak mengelompokkan ayat ini dengan ayat lain. Beliau hanya langsung menafsirkan ayat ini dengan kalimat:

Ngawajibkeun „adil dina nyaksian jeng ngalarang mengkol tina ka'adilan dina nalika aya kasieun atawa karempaan atawa aya kahayang. (Sanusi, n.d.-a)

Arti terjemah ini yaitu Wajib bagi seorang muslim untuk menegakkan keadilan dalam hal bersaksi dan melarang dari penyelewengan walaupun ketika memiliki ketakutan, kekhawatiran, juga kepentingan terhadap suatu kaum

Dari pemaparan di atas, tampaklah sudah bahwa Kiai Sanusi tidak menjelaskan panjang lebar penafsiran ayat ini. Kata „adl dan Qisth yang disinyalir memiliki perbedaan pun tidak disebutkan dalam tafsirnya. Beliau hanya menyatakan bahwa ayat ini memerintahkan orang-orang yang beriman untuk menegakkan keadilan terutama dalam hal persaksian. Jangan sampai rasa benci atau condong menjadikan terhalangnya sikap adil.

3. Keseimbangan sebagai Perangkat Moderasi

Moderasi selalu diidentikan dengan kata seimbang, orang yang moderat tidak boleh memihak ke kiri ataupun kanan (Suadi, 2022). Ada banyak kata yang mengandung makna keseimbangan dalam al- Qur`an. Salah satunya adalah kata mizan pada QS. al-Maidah ayat 8 berikut ini:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا ۗ اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ

Wahai orang-orang yang beriman, jadilah kamu penegak (kebenaran) karena Allah (dan) saksi-saksi (yang bertindak) dengan adil. Janganlah kebencianmu terhadap suatu kaum mendorong kamu untuk berlaku tidak adil. Berlakulah adil karena (adil) itu lebih dekat pada takwa. Bertakwalah kepada Allah. Sesungguhnya Allah Mahateliti terhadap apa yang kamu kerjakan. (QS. al-Maidah:8).

Ayat di atas menerangkan bahwa Allah swt. telah mengutus Rasul kepada umat-umat-Nya dengan membawa

buktibukti yang kuat untuk membuktikan risalah-Nya. Di antara buktibukti itu ialah mukjizat para Rasul seperti tidak terbakar api pada Nabi Ibrahim, Mimpi yang benar pada Nabi Yusuf, Tongkat ajaib milik nabi Musa, juga kitab Al-Qur`an pada Nabi Muhammad saw. dan lain sebagainya.

Setiap Rasul itu diutus untuk menyampaikan agama Allah kepada umatnya. Ajaran agama ini yang beberapa tercantum dalam kitab atau suhuf ini merupakan petunjuk bagi manusia untuk mencapai kebahagiaan dunia dan akhirat. Sebagai dasar untuk mengatur dan membina masyarakat, maka setiap agama yang dibawa oleh para Rasul itu mempunyai asas “keadilan”. Keadilan itu wajib ditegakkan oleh para Rasul dan pengikut-pengikutnya dalam masyarakat. Yaitu keadilan penguasa terhadap rakyatnya, keadilan suami sebagai kepala rumah tangga, keadilan pemimpin atas yang dipimpinnya, dan sebagainya sehingga seluruh anggota masyarakat sama kedudukannya dalam hukum, sikap dan perlakuan (M. Q. Shihab, 2013).

Ayat di atas sekali lagi menegaskan bahwa berbuat adil sangatlah penting. Hal ini terindikasi dari diutusnya beberapa Rasul dengan membawa mukjizat, kitab-kitab, juga neraca (keadilan). Allah juga menurunkan besi yang memiliki banyak manfaat bagi manusia. Semua itu tidak lain agar semakin tegak agama Allah di muka bumi melalui tegaknya keadilan.

Sudah menjadi K.H Sanusi untuk menafsirkan ayat secara global dan tidak berpanjang lebar. Dalam ayat ini pun beliau langsung menafsirkan di bagian tepi kitab setelah menerjemahkannya dengan makna gandel;

Allah ngutus pirang-pirang Rasul bari mawa kitab jeng mukjizat serta timbangan keadilan pikeun nangtungakeun hukum Allah ngadamel besi jadi kekuatan jeng kamanfaatan ka jalma serta pikeun ngabela agama Allah jeng rasulna. (Sanusi, n.d.-a)

“Allah swt. mengutus para Rasul dengan membawa kitab, Mukjizat, serta timbangan keadilan untuk menegakkan hukum-Nya. Allah juga menciptakan Besi sebagai kekuatan yang memiliki banyak manfaat untuk manusia juga untuk membela Agama Allah dan Rasul-Nya.”

Dengan demikian, ayat ini berfokus pada pengutusan Rasul dengan membawa beberapa perangkat yaitu mukjizat, kitab, dan neraca keadilan. Ayat ini juga berbicara tentang besi yang memiliki banyak manfaat. Kesemuanya ditujukan untuk menegakkan agama Allah.

Dalam menafsirkan ayat ini, K.H. Ahmad Sanusi tidak menyebutkan *asbab an-Nuzul, Munasabah*, juga judul penafsiran. Beliau juga tidak menggabungkan penafsiran ini dengan ayat lain. Secara singkat beliau menafsirkan term moderasi *al-qisth* dengan keadilan dan term *al-mîzân* diartikan sebagai timbangan keadilan. Sementara itu, beliau tidak menjelaskan secara detail apa yang dimaksud dengan timbangan keadilan (Sanusi, n.d.-b).

4. Moderat dalam Beragama

Berbicara tentang agama tidak akan terlepas dari hal ihwal keyakinan atau akidah. Puncak *akidah Islamiyah* adalah kesadaran dan pengakuan tentang wujud Tuhan yang maha Esa. Dalam hal ini, Islam berada di tengah antara mereka yang mengingkari wujud Tuhan dan mereka yang mempercayai banyak Tuhan (S. Arif, 2020). Karena itulah kendati dalam hal akidah, seorang muslim dilarang untuk bersikap berlebih-lebihan. Hal ini terekam dalam salah satu firman Allah swt dalam surat an-Nisa ayat 171. berikut ini:

يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْفِيهَا إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةٌ إِنْتَهُمَا خَيْرٌ لَّكُمْ إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهُ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ وَكِيلًا

Wahai Ahlulkitab, janganlah kamu berlebih-lebihan dalam (menjalankan) agamamu) dan janganlah kamu mengatakan terhadap Allah, kecuali yang benar. Sesungguhnya Almasih, Isa putra Maryam, hanyalah utusan Allah dan (mahluk yang diciptakan dengan) kalimat-Nya) yang Dia sampaikan kepada Maryam dan (dengan tiupan) roh dari-Nya.) Maka, berimanlah kepada Allah dan rasul-rasul-Nya dan janganlah kamu mengatakan, "(Tuhan itu) tiga." Berhentilah (dari ucapan itu). (Itu) lebih baik bagimu. Sesungguhnya hanya Allahlah Tuhan Yang Maha Esa. Mahasuci Dia dari (anggapan) mempunyai anak. Milik-Nyalah apa yang ada di langit dan apa yang ada di bumi. Cukuplah Allah sebagai pelindung. (Q.S. an-Nisa: 171).

Pada ayat ini, Allah swt. melarang para ahli kitab untuk berlebih dalam beragama. Maksudnya, janganlah mereka melampaui batas kewajaran yang ditetapkan akal dan agama dalam melaksanakan agama, dan janganlah pula mereka mengatakan terhadap Allah satu perkataan atau keyakinan kecuali yang benar. Jangan berkata bahwa Isa adalah Tuhan atau anak Tuhan karena sesungguhnya al-Masih, Isa putra Maryam itu, adalah manusia dan hamba Allah. Jangan juga berkata wahai orang-orang Yahudi, bahwa dia pembohong karena sesungguhnya dia adalah utusan Allah dan yang diciptakan dengan kalimat-Nya yang disampaikan-Nya kepada Maryam, dan dengan tiupan ruh dari-Nya.

Maka, berimanlah kamu kepada Allah dan rasul-rasul-Nya termasuk Muhammad saw. dan janganlah kamu mengatakan, yakni percaya bahwa Tuhan itu tiga, berhentilah, yakni tinggalkan ucapan dan kepercayaan itu serta kepercayaan yang lain yang bertentangan dengan tauhid. Itu baik bagi kamu. Sesungguhnya Allah adalah semata-mata Tuhan Yang Maha Esa, tiada sekutu bagi-Nya, Mahasuci Allah dari mempunyai anak karena, jika Dia

mempunyai anak, itu berarti Dia butuh padahal segala yang di langit dan di bumi adalah milik-Nya sehingga tidak mungkin Tuhan mempunyai anak.

Walaupun uraian selanjutnya menyangkut Isa as. lebih banyak tertuju kepada umat Nasrani. Namun, larangan melampaui batas dalam mengamalkan agama tertuju kepada Ahl al-Kitab, bahkan secara tidak langsung dapat juga menjadi pelajaran bagi umat Nabi Muhammad saw. Kata *la taghlu* terambil dari kata *alghuluw*, yakni melampaui batas yang dituntut oleh akal sehat atau tuntunan agama, baik dalam kepercayaan, ucapan, ataupun perbuatan (Siraj, 2006).

Dari pemaparan di atas jelaslah sudah, bahwa berlebihan dalam agama (*al-ghuluw*) itu dilarang oleh Allah swt. bentuk *ghuluw* yang digambarkan ayat ini adalah mengganggu Nabi Isa sebagai Tuhan yang dilakukan oleh Kaum Nasrani. Pada ayat di atas, Allah menegaskan posisi Nabi Isa yang merupakan hamba Allah yang terpilih menjadi Utusan namun bukan Tuhan seperti yang disangkakan.

Kiai Sanusi memaparkan penafsiran ayat ini ke dalam empat point. Walaupun penafsiran ayat ini terkesan sedikit lebih panjang, Namun seperti biasa, beliau tidak menyebut munasabah, *asbab an-Nuzul*, judul penafsiran, atau mengaitkan penafsirannya dengan ayat lain. Berikut ini penafsiran lengkapnya:

“Nerangkeun (1) haram kaleuwihan dina agama nyaeta saperti nyebut pangeran ka Nabi, (2) heunteu menang nyebut anu heunteu hak ka Allah, (3) Nabi Isa eta makhluk Allah jeng Rasulna ngan didamelna henteu make lantaran bapak, (4) pangeran ngan hiji nyaeta Allah mustahil aya dua atau tilu jeng mustahil kagungan putra sebab sakabeh „alam kagunganana.”(Sanusi, n.d.-a)

“Ayat ini menjelaskan (1) haram berlebihan dalam masalah agama seperti menyebut Nabi sebagai Tuhan, (2)

Tidak diperbolehkan mengatakan kebohongan terhadap Allah swt. (3) Nabi Isa adalah makhluk Allah dan Rasul-Nya namun tidak diciptakan dengan perantara seorang bapak. (4) Tuhan yang wajib disembah hanya satu yaitu Allah, tidak mungkin ada dua, tiga, atau memiliki anak. Sebab setiap keagungan hanya milik Allah swt.”

emikianlah ayat ini berbicara tentang larangan kepada Ahli Kitab untuk bersikap *ghuluw* (berlebihan) dalam masalah agama, seperti menyebut Nabi sebagai Tuhan atau anak Tuhan. Ahmad Sanusi juga menyatakan bahwa para ahli kita juga dilarang untuk mengatakan segala hal terkait Allah kecuali kebenaran. Selanjutnya dikatakan bahwa Nabi Isa merupakan hamba Allah sekaligus utusan-Nya yang tercipta tanpa ayah. Ditegaskan pula bahwa Allah itu esa, tidak mungkin berbilang baik dua, tiga, dan lain sebagainya. Secara singkat, Kata *Ghuluw* yang menjadi lawan kata moderasi dalam ayat ini ditafsirkan dengan berlebihan.

5. Tidak Ada Paksaan dalam Agama Islam

Allah swt. memerintahkan Nabi saw. untuk menyampaikan agama Islam dan menyerukan kebaikan kepada seluruh umat manusia. Namun hal ini tidak berarti setiap muslim wajib memaksa nonmuslim untuk berislam. Allah swt. secara tegas dalam surat al-Baqarah ayat 256 menyatakan bahwa tidak ada paksaan dalam agama Islam;

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ ۚ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا ۗ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ

Tidak ada paksaan dalam (menganut) agama (Islam). Sungguh, telah jelas jalan yang benar dari jalan yang sesat. Siapa yang ingkar kepada tagut dan beriman kepada Allah sungguh telah berpegang teguh pada tali yang sangat kuat

yang tidak akan putus. Allah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui. (Q.S. Al-Baqarah: 256).

Ayat ini menerangkan bahwa Tidak ada paksaan dalam menganut agama. Mengapa ada paksaan, padahal Dia tidak membutuhkan sesuatu; Mengapa ada paksaan, padahal sekiranya Allah menghendaki, niscaya kamu dijadikan-Nya satu umat (saja) (QS. al-Maidah: 48).

Perlu dicatat bahwa yang dimaksud dengan tidak ada paksaan dalam menganut agama adalah menganut akidahnya. Ini berarti jika seseorang telah memilih satu akidah, katakan saja akidah Islam, dia terikat dengan tuntunan-tuntunannya, dia berkewajiban melaksanakan perintahperintahnya. Dia terancam sanksi bila melanggar ketetapanNya. Dia tidak boleh berkata, "Allah telah memberi saya kebebasan untuk shalat atau tidak, berzina atau nikah." Karena, bila dia telah menerima akidahnya, dia harus melaksanakan tuntunannya (Rauf, 2019).

Kembali kepada penegasan ayat ini, tidak ada paksaan dalam menganut keyakinan agama; Allah menghendaki agar setiap orang merasakan kedamaian. Agama-Nya dinamai Islam, yakni damai. Kedamaian tidak dapat diraih kalau jiwa tidak damai. Paksaan menyebabkan jiwa tidak damai sehingga tidak ada paksaan dalam menganut keyakinan agama Islam. Mengapa ada paksaan, padahal telah jelas jalan yang benar dari jalan yang sesat? Jika demikian, sangatlah wajar setiap pejalan memilih jalan yang benar dan tidak terbawa ke jalan yang sesat. Sangatlah wajar semua masuk agama ini. Pasti ada sesuatu yang keliru dalam jiwa seseorang yang enggan menelusuri jalan yang lurus setelah jelas jalan itu terbentang di hadapannya.

Ayat ini menggunakan kata rusyd yang mengandung makna jalan lurus. Kata ini pada akhirnya bermakna ketepatan mengelola sesuatu serta kemantapan dan

kesinambungan dalam ketepatan itu. Ini bertolak belakang dengan al-ghayy, yang terjemahannya adalah jalan sesat. Jika demikian, yang menelusuri jalan lurus itu pada akhirnya melakukan segala sesuatu dengan tepat, mantap, dan berkesinambungan (Saumantri & Hajam, 2023).

Dengan demikian, ayat ini telah jelas menyatakan bahwa Islam datang santun dan damai. Tidak memaksa apalagi menekan atau menyakiti. Ayat ini dikaji sebagai pelengkap kata al-Ghuluw yang menjadi lawan dari term moderasi. Mereka yang menjunjung tinggi moderasi akan selalu bersebrangan dengan teori paksaan. Ayat ini dipilih karena dirasa mampu untuk melengkapi data penelitian supaya menghasilkan kesimpulan yang lebih komprehensif.

Sebelum menafsirkan ayat ini, Kiai Sanusi terlebih dahulu menerjemahkannya ke dalam bahasa Sunda dengan aksara Pegon dan bentuk gandel (menggantung). Selanjutnya beliau menambahkan pemaparan tafsirnya di tepi sebelah kanan kitab tanpa menyebut asbab an-nuzul ataupun munasabah. berikut ini penafsirannya;

“Nerangkeun yen agama Islam eta jalana kalawan katerangan dalil jeng pamariksanaa akal lain kalawan paksaan atau tahayul. Kahiji asasna pangeran ka Allah serta nolak sakabeh pangerang palsu. Agama Islam eta moal bisa putus atau dirusakeun.” (Sanusi, n.d.-a)

“Ayat ini menjelaskan bahwa agama Islam merupakan jalan yang kredibel dan logis bukan dengan paksaan dan tahayul. Dasar utamanya adalah menyembah Allah dan menolak Tuhan Palsu atau segala sekutu bagi-Nya. Agama Islam tidak akan mampu putus atau diruntuhkan.”

Ayat ini menjelaskan bahwa agama islam tidak menganjurkan paksaan kepada siapapun untuk menganutnya. Hal ini disebabkan karena Islam datang dengan bukti dan data yang kredibel lagi logis, sehingga

akan mudah diterima bagi mereka yang mendapat petunjuk. Orang-orang yang berislam pasti akan secara totalitas tunduk dan menyembah Allah dan meniadakan sekutu apapun bagi-Nya. Dengan kredibilitas inilah Islam tidak akan mudah dijatuhkan atau dihancurkan. Demikian penafsiran singkat menurut Ahmad Sanusi.

BAB 4

TAFSIR AMALY KARYA KH. MUHAMMAD QAYYIM YA'QUB

A. Biografi Intelektual KH. Muhammad Qayyim Ya'qub

Beliau adalah anak ke tujuh dari sepuluh bersaudara dari pasangan KH. Ya'qub Husein dan Ny. Hj. Mukhsinah. KH. M. Qayyim Ya'qub lahir pada 11 Juni 1965 di Desa Bulurejo Diwek Jombang. Pendidikan dasarnya dimulai dari TK (Taman Kanak-Kanak), lalu Madarasah Ibtidaiyyah (lulus tahun 1976), Madrasah Tsanawiyah (lulus tahun 1979), dan Madrasah Aliyah (lulus tahun 1983). Seluruh jenjang pendidikan, beliau tuntaskan di Pondok Pesantren al-Urwatul Wutsqa. Pondok yang dirintis oleh ayahnya sekitar tahun 1946.136 Selanjutnya, beliau meneruskan karir akademiknya di Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Ampel Surabaya, lulus pada tahun 1987. Seusai meraih predikat strata satu (S1), KH. Qayyim kembali ke pondok keluarganya, mengabdikan dan melanjutkan perjuangan ayahnya. KH. Ya'qub Husein yang wafat pada tahun 1976 mewariskan pengelolaan pondok pada KH. Muhammad Ya'qub (kakak KH. M. Qayyim Ya'qub), berlangsung hingga tahun 1990. Setelah itu, tampuk kepemimpinan pondok pesantren diamanahi ke KH. M. Qayyim Ya'qub (Amin, 2015).

Pendidikan dan iklim pesantren yang meliputi kehidupan KH. M. Qayyim Ya'qub telah membentuk pemikiran dan intelektualnya. Keluasan ilmu dan wawasan agamanya sudah diakui dan dibanggakan banyak kalangan. Satu hal yang menjadi keistimewaan KH. Qayyim adalah antusiasnya yang cukup besar pada bangunan ilmu tasawuf. Kemudian, nilai-nilai tasawuf inilah yang banyak dielaborasi ke dalam tafsirnya, Tafsir Amaly. Pendalaman beliau ke ranah tasawuf banyak mendapat bimbingan dari Kiai Akhyari Malang dan Kiai Mas'ud Toha Magelang. Dalam perjalanan spiritualnya, KH. Qayyim pernah ditugaskan berangkat ke Kalimantan untuk berkhalwat. Demikian juga pengalaman batinnya bersama Kiai Mas'ud, beliau pernah diperintahkan untuk berkhalwat di kaki Gunung Andong, Desa Giri Rejo, Kecamatan Ngablak Magelang, tepatnya di Pondok Pesantren Nurul Huda. Ritual ini beliau lakukan pada pertengahan tahun 1997. Kiai Mas'ud merupakan seorang mursyid tarekat Shadziliyyah yang cukup masyhur dan disegani. Melalui bimbingan beliau akhirnya KH. Qayyim berhasil menuntaskan tanggung jawab spiritualnya. (Mauliddin & Wafi, 2018)

Setelah itu, beliau diperintahkan kembali ke Jombang dan berwenang mendirikan tarekat secara mandiri. Kira-kira pada tahun 1998, KH. Qayyim mulai mentransmisi ajaran-ajaran tarekat Shadziliyyah di kalangan masyarakat setempat dan pondok.138 Wujud dedikasi yang besar terhadap ilmu telah beliau buktikan lewat buku dan tulisan-tulisan ilmiah. Dalam perjalanan keilmuannya, beliau telah menulis beberapa karya, di antaranya:

1. Metode Qur'anī
2. Tafsir Amaly
3. Imtaqisasi Sains
4. Qashidah Ilmu

Salah satu di antara tafsir yang lahir di era modern-kontemporer ini adalah Tafsir Amaly karya Muhammad Qayyim Ya'qub. Pendekatan tasawuf dan mengawinkan aspek lokalitas, menjadi kekhasan tafsir ini. Mufassir yang menetap di Kabupaten Jombang, Jawa Timur ini telah menempuh jalan *suluk* atau *khalwat* dalam proses menghasilkan tafsirnya. Hal ini yang mengkonstruksi cita rasa sufistik dalam penafsirannya. Penerapan unsur lokalitas yang mengakar dalam khazanah masyarakat akan sangat membantu umat Islam memahami pesan-pesan yang ada di dalam al-Qur'an. Menghadirkan pemisalan dan istilah lokal dalam penafsiran memiliki fungsi budaya: melestarikan entitas budaya dan merawat sinergisitas antara Islam dan khazanah lokal.

Apa yang diterapkan oleh pengarang kitab Tafsir Amaly dalam penafsirannya merupakan penunaian fungsi budaya tersebut. Beliau membawa pesan bahwa amal para sufi selalu berlandaskan al-Qur'an dan sunnah. Selain itu, mufassir juga berpandangan masih banyak masyarakat yang belum memahami al-Qur'an dengan baik dan benar. Meskipun telah banyak tafsir ditulis, namun masih saja masyarakat belum bisa mencerna nilai-nilai yang terkandung dalam al-Qur'an. Implementasi akhlak Qur'ani masih jauh dari harapan. Belum lagi persoalan logika dan bahasa yang dipakai oleh seorang mufassir, terkadang menjadi penghambat bagi masyarakat awam untuk menyerap substansi al-Qur'an. Hambatan ini tentu berimplikasi pada pengamalan ajaran-ajaran al-Qur'an. Oleh karena itu, KH. Qayyim bertekad menyusun sebuah tafsir yang lebih praktis dan korelatif dengan kondisi masyarakat kekinian. Rekonstruksi Aqidah dan akhlak adalah orientasi utama dari tafsir yang memadukan nuansa sufistik itu.

B. Profil Kitab Tafsir Sufi

1. Latar Belakang Penulisan Kitab Tafsir Amaly

KH. Qayyim Ya'qub menyadari beragamnya perspektif masyarakat dalam memahami ajaran dan nilai yang terkandung dalam al-Qur'an. Perdebatan dan silang pendapat terhadap sebuah penafsiran berimbas lahirnya kubu-kubu dalam masyarakat. Bahkan sampai pada sikap saling menyalahkan dan merendahkan. Tentu hal ini menjadi pemandangan yang tak menyenangkan. Salah satu dari sekian banyak hal yang diperdebatkan adalah persoalan tasawuf dan relasinya dengan tafsir.

Gaya hidup dan laku religius seorang sufi yang sulit dinalar oleh Masyarakat awam telah menimbulkan kontradiksi. Sebagaimana Syekh Siti Jenar, tokoh sufi nusantara yang sangat kontroversial. Pernyataan Syekh Siti Jenar yang mengaku telah bersatu dengan sang Ilahi (wahdat al-wujud) dipandang oleh masyarakat awam sebagai perbuatan syirik. Namun, bila dipandang dari kacamata sufi hal tersebut adalah wajar. Hal inilah yang kemudian menginisiasi KH. Qayyim untuk menulis kitab Tafsir Amaly. Beliau membawa pesan bahwa amal para sufi selalu berlandaskan al-Qur'an dan sunnah.

Selain itu, mufassir juga berpandangan masih banyak masyarakat yang belum memahami al-Qur'an dengan baik dan benar. Meskipun telah banyak tafsir ditulis, namun masih saja masyarakat belum bisa mencerna nilai-nilai yang terkandung dalam al-Qur'an. Implementasi akhlak Qur'ani masih jauh dari harapan. Belum lagi persoalan logika dan bahasa yang dipakai oleh seorang mufassir, terkadang menjadi penghambat bagi masyarakat awam untuk menyerap substansi al-Qur'an. Hambatan ini tentu berimplikasi pada pengamalan ajaran-ajaran al-Qur'an.

Oleh karena itu, KH. Qayyim bertekad menyusun sebuah tafsir yang lebih praktis dan korelatif dengan kondisi masyarakat kekinian. Rekonstruksi aqidah dan akhlak adalah orientasi utama dari tafsir yang memadukan nuansa sufistik itu.

2. Latar Belakang Penulisan Kitab Tafsir Amaly

KH. Qayyim Ya'qub menyadari beragamnya perspektif masyarakat dalam memahami ajaran dan nilai yang terkandung dalam al-Qur'an.

Adapun metode penulisan kitab Tafsir Amaly sebagai berikut (Mauliddin & Wafi, 2018):

- a. Nomor ayat yang akan dijabarkan ditulis terlebih dahulu sebelum menyebutkan lafal ayat. Nomor ayat ditulis dengan angka Arab.
- b. Menerjemahkan ayat sesuai dengan pandangan mufassir. Sebab, terjemahan al-Qur'an yang digunakan umumnya (terjemahan Kemenag) dipandang kurang tepat oleh mufassir.
- c. Menyebutkan transliterasi setiap kata. Mufassir menentukan sendiri model transliterasi setiap kata agar mudah dipahami oleh pembaca. Misalnya, = *wa rafa'naa*.
- d. Menjelaskan kandungan atau makna setiap kata dari ayat.
- e. Menggunakan bahasa Indonesia; berbeda dengan beberapa mufassir nusantara yang menggunakan vernakularisasi (pembahasalokalan), seperti Tafsir al-Iklil fi Ma'āni al-Tanzīl karya KH. Misbah Mustafa dan Tafsir Al-Ibriz karya KH. Bisri Mustafa.

Sejauh ini, Tafsir Amaly belum merangkum penafsiran al-Qur'an secara keseluruhan. Di antara bagian al-Qur'an yang telah ditafsir adalah juz 1, juz 2, juz 3, juz 4, juz 29, dan juz 30. Secara umum tafsir ini belum bisa dikatakan sistematis, karena materi tafsirnya belum ditata dengan tertib dan rapi.

Mufassir pun tidak meletakkan kata pengantar (muqaddimah) seperti kebanyakan tafsir. Secara retorik, tafsir Amaly cenderung berkarakter ijmalī, berupaya menghimpun ayat-ayat al-Qur'an dalam penafsiran. Setiap juz dirangkum dalam satu jilid tafsir.

Pendekatan tasawuf yang diterapkan KH. Qayyim Ya'qub bergenre isyārī, yaitu menafsirkan al-Qur'an berbeda dengan makna dzahir-nya, yang berlandaskan pada isyarat-isyarat tersembunyi. Kemudian, diejawantahkan ke konteks lahirnya. Ayat-ayat yang menjelaskan tentang 'ubudiyah dan makanan, mufassir membuat bagian tersendiri dengan judul "Tafsir Ayat Hukum dan Makanan". Hal ini dilakukan agar pembaca lebih mudah memahami ayat-ayat ahkām. Terhadap ayat-ayat hukum ini selain menggunakan pendekatan sufi, mufassir juga menambahkan pendekatan ilmu alam dan sosial.

3. Corak Sufistik Tafsir Amaly

Ketika al-Qur'an bersentuhan dengan tradisi tasawuf, maka buahnya adalah apa yang kemudian disebut sebagai tafsir sufi. Meskipun cukup kontroversial dan tidak terlalu banyak mendapatkan afinitas (*little-studied genre*) sebagaimana corak kebanyakan tafsir lainnya, tafsir sufistik merupakan salah satu corak tafsir yang telah diakui keberadaannya sebagai suatu corak yang berdiri sendiri secara utuh. Artinya, bangunan tafsir sufistik telah memiliki sebuah rekam historis, epistemologi tafsir, dan beberapa instrumen lain yang menggiringnya pantas disebut sebagai sebuah corak tafsir (Mauliddin & Wafi, 2018).

Secara epistemologis, penafsiran sufi lahir dari rahim sufisme, subjektivitas kejiwaan sangat dominan dalam prosesnya. Pengalaman *batiniyyah* dan kedalaman kontemplasi adalah jembatan untuk menggali makna teks

atau nash. Kejiwaan para sufi yang dikelola melalui olah jiwa (*riyād ah*) telah mengkonstruksi epistemologi sufi. Implikasinya, eksplorasi bahasa yang melampaui batas rasio menjadi karakter yang tidak bisa dilerai dalam proses penafsiran. Proses eksplorasi dari makna lahir dalam studi ilmu tafsir masuk pada kajian takwil. Konsep umum tentang takwil dalam perspektif sufi merupakan pendekatan yang transendental, mengambil emanasi dari ayat-ayat ilahiah yang bercorak imanensi (Fadlilah & Zuliani, 2021).

Dalam penafsiran Tafsir amaly, KH. Muhammad Qayim Ya'qub memakai corak tasawuf. Di dalam menafsirkan ayat, beliau condong pada penafsiran sufistik. Al-Zahabi berpendapat, corak tafsir sufistik merupakan cara mentakwilkan ayat-ayat Al-Qur'an yang berlawanan dengan lahir ayat karena mengikuti isyarat-isyarat di balik ayat, yang hanya akan jelas bagi suluk dan memungkinkan terjadinya penyesuaian antara isyarat dengan maksud lahir ayat. Sedangkan menurut Al Qusyairi mengatakan bahwa tafsir sufistik dibangun atas dasar teori sufistik yang bersifat falsafi atau tafsir yang dimaksud menguatkan teori-teori sufistik dengan menggunakan metode takwil dengan mencari makna batin.

Apabila ditinjau dari segi historisnya, tafsir sufistik merupakan wujud keseriusan spiritual orang-orang yang bersih, tulus dan bening hatinya untuk memaknai serta merelungi maksud Allah Swt dalam firman-Nya. Tafsir sufistik adalah bukti sejarah yang tidak dapat ditolak

keberadaannya, bahkan merupakan keunggulan pemikiran dan juga derajat tertinggi dari kesucian hati seseorang. Tafsir ini merupakan metode atau bentuk dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an yang berbeda dengan makna lahirnya ayat (tekstual), dikarenakan adanya petunjuk-petunjuk yang tersirat (*ta'wil*). Akan tetapi, hal ini

hanya mampu dilakukan oleh orang-orang khusus seperti orang-orang sufi, orang yang berbudi luhur dan terlatih jiwanya (mujahadah), yang telah diberikan petunjuk ilmu oleh Allah Swt sehingga mampu menjangkau rahasia-rahasia makna yang tersirat yang terkandung dalam Al-Qur'an.

Dengan kata lain, tafsir sufistik ini adalah salah satu corak penafsiran yang tidak terikat dengan makna nash secara lahiriyahnya saja, melainkan lebih condong untuk mengungkapkan isyarat-isyarat makna bathin dari ayat-ayat Al-Qur'an melalui metode takwil. Tentu saja, isyarat-isyarat makna bathiniyah tersebut diarahkan pada konsep dan pengalaman dari sufistik yang diperoleh penafsirnya, karena biasanya mufassirnya tersebut tiada lain merupakan seorang sufi pula. Pada dasarnya, para mufassir sufi tidak pernah mengingkari makna dzahir dari ayat Al-Qur'an yang bertumpu pada kaidah Bahasa Arab, bahkan makna dzahir tersebut harus didahulukan. Akan tetapi, dibalik makna dzahirnya, para mufassir sufi melihat dan lebih memusatkan perhatiannya pada makna bathiniyah yang tersirat dalam ayat Al-Qur'an, lalu mencoba untuk mengompromikan keduanya, yakni makna tekstual dan kontekstual dalam penakwilannya (Amaliya, 2023).

Secara garis besar penafsiran dalam kitab Amaly memiliki dua model yaitu dzahir dan batin (*isyārī*). Penafsiran secara dzahir yaitu penafsiran ayat Al-Qur'an berdasarkan pada teks tersurat. Sedangkan penafsiran secara batin (*isyārī*) yaitu penafsiran ayat Al-Qur'an berdasarkan makna tersirat (makna batin). KH. Muhammad Qayim Ya'qub dalam muqoddimahya melarang mufassir untuk menafsirkan secara batin (*isyārī*) sebelum menafsirkan ayat secara dzahir terlebih dahulu.

Adapun penafsiran KH. Muhammad Qayyim Ya'qub memiliki unsur-unsur *Isyārī*, dimana karakteristik-karakteristik unsur *isyārī* termuat dalam tafsir sufistik jawi dari KH. Muhammad Qayyim. Hal ini seperti tidak bersandarnya penafsiran pada teori-teori ilmiah, melainkan berlandaskan pada latihan kejiwaan yang telah dilaluinya. Kemudian dari segi munculnya makna, tafsir ini melihat adanya makna di balik ayat (*bāṭiniyyah*)(Mauliddin & Wafi, 2018).

Al-Dzahabī menanggapi pengalaman para sufi sebagai *given* dari Allah(Afif Anshori, 2015). Meniscayakan mereka menempuh jalan luhur, sebagai usaha menjemput ilham dan hikmah. Kesan imajinatif dalam proses tersebut banyak dipertanyakan oleh beberapa kalangan, terutama menyangkut sub-sub syari'at. Namun demikian, Ibn 'Arabī menekankan bahwa dalam proses menuju kepada Allah itulah seorang sufi mendapatkan pencerahan-pencerahan yang kemudian direpresentasikan ke dalam tafsir sufi(Mufid, 2020). Dengan kata lain, metodologi tafsir sufi didapat melalui perjalanan spritual yang ditempuh para sufi, sesuai dengan pengalaman dan tingkatan (*ahwāl* dan *maqamāt*)(Fadillah et al., 2023).

Secara teologis, landasan penafsiran para sufi sebenarnya diprakarsai oleh keyakinan mereka terhadap sabda Rasulullah Saw yakni, "*al-Qur'an diturunkan dengan tujuh huruf, setiap ayatnya memiliki makna zahir dan batin.*"Sabda ini yang sering dijadikan justifikasi tafsir mereka. Sehingga, menginisiasi lahirnya sebuah bangunan tafsir, yang dikenal dengan tafsir *isyārī*. Di antara tafsir yang termasuk jenis tafsir *isyari*: *Tafsīr Gharāib al-Qur'an wa Gharāib Al- Furqān* karya Nizamuddin Hasan bin Muhammad bin Husain Al-Qamī Al- Naisaburī, *Tafsīr Rūh Al-Ma'āni fī Tafsīr al-Qur'an Al-*

'*Adzīm wa Al-Sab' Al-Matsānī* karya Syihābuddīn Mahmūd Al-Alusī Al-Baghdadī, dan lain-lain.

Disebabkan pendekatan tasawuf yang digunakan dalam penafsiran, ada kecenderungan mufassir dalam menjelaskan suatu ayat atau peristiwa dalam al-Qur'an berbeda dengan pemahaman awam. Karena secara operasional, tafsir sufistik bertujuan mengungkap beberapa simbol (*isyārat*) makna dalam al-Qur'an lewat suatu interpretasi yang mendalam (*takwil*) (Zaiyadi, 2018). Dapat dilihat saat *shāhib al-tafsīr Amaly* ini menafsirkan ayat tentang batalnya wudhu bila bersentuhan antara laki-laki dan perempuan (baca: al-Māidah: 6), dan juga tentang waktu pelaksanaan sholat (baca: al-Isrā': 78). Meskipun mayoritas masyarakat Jombang berwatak inklusif, tetapi mereka sangat selektif terhadap ajaran-ajaran yang kontradiksi dan eksentrik terhadap model keagamaan tradisional.

4. Epistemologi Tafsir Amaly KH. Muhammad Qoyyim Ya'qub

Ketika al-Qur'an bersentuhan dengan tradisi tasawuf, maka buahnya adalah

Dari berbagai macam penafsiran di Indonesia, salah satunya adalah tafsir dengan corak sufi. Corak ini mempunyai karakteristik khusus. Hal ini tidak terlepas dari epistemologi yang dipakai oleh kaum sufi sendiri, yakni epistemologi irfani. Secara umum dapat dikatakan bahwa kitab-kitab tafsir dari yang klasik sampai kontemporer menggunakan dua pendekatan. Pertama, pendekatan eksoterik (*zahir*) yakni tafsir yang lebih menitikberatkan pada sisi lahir teks-teks Al-Qur'an. Kedua, pendekatan esoterik (*batin*), yakni tafsir yang lebih menitikberatkan pada sisi isyarat atau pesan batin yang secara implisit terkandung di balik teks-teks lahiriah Al-Qur'an dalam wadah tafsir sufi maupun tafsir ishari. (Amin, 2015) Menurut kalangan sufi,

menafsirkan al-Qur'an berdasarkan analisis kebahasaan saja tidak cukup, dan hal ini dipandang baru memasuki tataran makna (eksoteris) saja, yang oleh para sufi dinilai sebagai tataran badan al-aqidah (tubuh akidah). Sementara model tafsir sufi menempati posisi ruhnya (esoteris). (Saepudin, 2019)

Tafsir yang menggunakan corak pembacaan jenis ini ada dua macam. Pertama, Tafsir Sufi Nazari adalah tafsir yang berpegang pada metode simbolis yang tidak berhenti hanya aspek kebahasaan saja. Tafsir ini sering digunakan untuk memperkuat teori-teori mistis dikalangan sufi. Ulama yang dianggap ahli dalam bidang ini adalah Muhyiddin ibn Arabi, karena beliau dianggap sering bergelut dengan kajian tafsir ini. (Abdul Basit, 2019) Kedua, Tafsir Sufi Amaly adalah tafsir yang dilakukan oleh para penganut tasawuf praktis (*at-tashawwuf al-'amaly*). (Abdul Basit, 2019) Corak tafsir jenis ini tidak dapat diperoleh hanya dengan pemikiran, tetapi harus menggunakan pengalaman mistis dan ilmu laduni, yaitu ilmu yang diberikan oleh kepada seseorang karena ketinggian ketaqwaannya kepada Allah SWT. (M. Solihin, 2001) Seorang arif (sufi) memaknai al-Qur'an tidak hanya berdasarkan pemahaman terhadap zahir ayat, namun mentakwilkan ayat-ayat al-Qur'an berdasarkan isyarat-isyarat tersirat yang tampak oleh sufi dalam suluknya. (Amin, 2015)

Dalam khazanah tafsir di Indonesia, terdapat tafsir bernuansa sufi yang diberi nama Tafsir Amaly oleh pengarangnya yaitu K.H Muhammad Qoyyim Ya'qub. Mufasir Tafsir Amaly ini adalah pengasuh Pondok Pesantren al-Urwatul Wustqo Jombang dan sekaligus merupakan mursyid tarekat Syaziliyah al-Masu'diyah Jombang. Pada dasarnya, jarang sekali ulama tasawuf menyusun sebuah kitab tafsir khusus, yang di dalamnya

dijelaskan ayat per ayat. Tafsir sufi yang ditemukan hanyalah penafsiran- penafsiran al-Qur'an secara parsial sebagaimana yang dilakukan oleh Ibn Arabi, pada Kitab Al-Futuh al-Makiyyah dan Kitab Al-Fushush.

Tafsir sufi terbagi menjadi dua macam, yaitu tafsir sufi nadhari dan tafsir sufi al-isyari (amaly), yakni:

1. Tafsir Tasawuf Teoritis (Tasawuf Nadzari) Tafsir sufi Nadzari oleh sebageaian ahli diidentifikasi sebagai tafsir sufi yang lebih banyak menggunakan pendekatan filsafat dalam analisisnya. 19 Aliran ini meneliti dan mengkaji al-Qur'an berdasarkan teori-teori yang sesuai dengan ajaran mereka. di dalam penafsirannya mereka tampak berlebihan dalam memahami ayat-ayat al-Qur'an dan dari penafsirnya sering keluar dari arti zahir yang dimaksudkan oleh syara' tanpa didukung oleh kajian bahasa. Adz-Dzahabi menegaskan bahwa tidak ada seorang penafsir pun yang di dalam tafsir sufi teoritis membahas seluruh susunan al-Qur'an ayat per ayat, yang ada hanya penafsiran al-Qur'an secara acak dan parsial.
2. Tafsir Tasawuf Praktis (Tasawuf Amaly) Tasawuf praktis adalah tafsir yang dilakukan oleh para penganut tasawuf praktis (amaly). Dengan mentakwilkan ayat-ayat al-Qur'an berdasarkan isyarat-isyarat yang tampak oleh sufi dalam suluk-nya. Corak tafsir jenis ini tidak dapat diperoleh hanya dengan pemikiran, tetapi harus menggunakan pengalaman mistis dan ilmu laduni, yaitu ilmu yang diberikan kepada seseorang karena ketinggian ketaqwaannya kepada Allah SWT. Menurut kaum sufi, hakikat al-Qur'an tidak hanya terbatas pada pengertian yang bersifat lahiriah saja, tetapi tersirat pula makna batin (makna tersirat) yang justru merupakan makna terpenting. (Julkarnain, 2015).

Sumber

Epistemologi kaitannya dengan tafsir adalah untuk mengetahui sumber tafsir dan metode tafsir yang digunakan. Berikut adalah epistemologi Tafsir Amaly karya Muhammad Qoyyim Ya'qub. Sumber ilmu adalah apa yang menjadi titik-tolak atau apa yang merupakan objek pengetahuan itu sendiri. Sumber dapat bersifat atau merupakan objek pengetahuan itu sendiri. Sumber dapat bersifat atau berasal dari "dunia eksternal" atau juga terkait dan berasal dari "dunia internal" atau kemampuan subjek.

Adapun sumber penafsiran yang digunakan Kyai Qoyyim untuk menafsirkan al-Qur'an, antara lain sebagai berikut:

- a. Al-Qur'an adalah kalam Allah yang bernilai mukjizat yang diturunkan pada Rasulullah melalui malaikat Jibril yang diriwayatkan secara mutawatir dan membacanya bernilai ibadah. Al-Qur'an adalah cahaya, petunjuk, obat, nasehat dan menjelaskan ayat satu dengan ayat yang lain. Kyai Qoyyim menuturkan bahwa antara ayat satu sama dengan yang lain saling menjelaskan. Maka dari itu, al-Qur'an digunakan sebagai salah satu sumber penafsiran dalam rangka menggali maksud kandungan yang ada di dalamnya. Dalam merujuk suatu ayat, mufasir tidak menyebutkannya secara tertulis dalam kitab tafsirnya. Ia hanya mengambil inti kandungan pokok dalam ayat yang dirujuk, kemudian merefleksikannya ke dalam ayat yang hendak ditafsirkan.
- b. Hadis adalah sesuatu yang disandarkan kepada Nabi saw, baik berupa perkataan, perbuatan, persetujuan (pengukuhan), penampilan fisik dan budi pekerti. Adapun penggunaan hadis dalam kitab Tafsir Amaly tidak di tulis secara khusus, akan tetapi penjelasan tentang hadis yang berkaitan dengan ayat yang dibahas langsung dituangkan ke dalam bentuk penfasiran ayat.

Kyai Qoyyim mengungkapkan bahwa ia sangat berhati-hati dalam mengutip suatu hadis. Ia berpendapat bahwa tidak semua hadis dalam kitab Shohih Bukhori yang telah teruji kualitas kesahihannya itu sahih, bahkan banyak yang palsu, semisalnya saja hadis Ahad. Hadis Ahad adalah hadis yang diriwayatkan oleh sejumlah orang yang jumlah rawinya tidak mencapai derajat mutawatir. Kyai Qoyyim mengatakan bahwa al-Qur'an dan hadis Nabi itu linier, al-Qur'an dan hadis saling menjelaskan satu dengan yang lain.

- c. Ilmu laduni Ilmu laduni adalah ilmu pengetahuan yang datang dari sisi Allah yang diberikan kepada manusia. Manusia, menurut al-Qur'an memiliki potensi untuk meraih semua ilmu pengetahuan termasuk laduni dan mengembangkannya dengan izin Allah. Firman Allah pada surat al-Kahfi ayat 65:

فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِّنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِمَّا لَدُنَّا عِلْمًا

Artinya: *Lalu mereka berdua bertemu dengan seorang hamba di antara hamba-hamba Kami, yang telah Kami berikan rahmat kepadanya dari sisi Kami, dan yang telah Kami ajarkan ilmu kepadanya dari sisi Kami.*

Ilmu laduni diperoleh tidak melalui sebab kebiasaan manusia seperti panca indera dan pikiran, diperoleh tanpa upaya manusia dan dikhususkan hanya para wali-Nya, hal ini didasarkan atas kata "*min ladunna*" yang dianggap sebagaimana embrio ilmu laduni (Wahyudi, 2018). Kyai Qoyyim mengartikan ilmu laduni adalah ilmu yang datang dari Allah yaitu berupa wahyu atau ilham. Wahyu dalam bahasa Arab berasal dari kata *wa-ha-ya*, yaitu akar kata yang merujuk kepada makna pemberian pengetahuan secara rahasia kepada orang lain (Kholidiyah, 2018). Hakikat wahyu menurut Kyai Qoyyim adalah "*irfānun yajiduhu syakhsyu fi nafsihī ma al-yaqini bi annahu min qibal al-ilahī ta'ala*"

pengetahuan yang ada di dalam dada seseorang dengan keyakinan bahwa sesungguhnya itu dari sisi Allah ta'ala. Wahyu hanya dikhususkan kepada Nabi. Sedangkan untuk manusia biasa jika orang tersebut yakin bahwa hal itu berasal dari sisi Allah ta'ala maka itu adalah ilham. Kyai Qoyyim menegaskan bahwa ilmu laduni itu benar-benar Allah berikan kepada seseorang dengan ciri-ciri demi keagungan Allah dan akhirat, bukan untuk diri sendiri. Manusia diberi ilmu laduni oleh Allah di dalam hati kecilnya. Ilmu laduni menurut Kyai Qoyyim adalah semacam wahyu yang dikhususkan kepada Nabi dan ilham kepada manusia-manusia pilihan Allah.

C. Validitas

Validitas kriteria yang digunakan untuk mencari kebenaran suatu pengetahuan. Dengan kata lain bahwa suatu tafsir dapat dikatakan benar apabila mengikuti konsep-konsep yang telah ditentukan. Mengacu pada teori-teori validitas yang telah dirumuskan oleh ahli epistemologi, teori validitas dikelompokkan menjadi tiga bagian, yaitu teori koherensi, korespondensi dan pragmatisme. Ketiga teori tersebut adalah teori yang populer digunakan sebagai alat untuk mengukur kebenaran suatu bangun ilmu. Dan ketiga teori tersebut yang akan penulis gunakan untuk mencari validitas kebenaran dalam *Tafsir Amaly* karya K.H Muhammad Qoyyim Ya'qub.

1. Koherensi

Teori ini mengatakan bahwa sebuah penafsiran dianggap benar apabila ia sesuai dengan proposisi-proposisi sebelumnya dan konsisten menerapkan metodologi yang dibangun oleh setiap mufasir. Dengan kata lain, jika dalam sebuah penafsiran terdapat konsistensi berpikir secara filosofis maka penafsiran tersebut bisa dikatakan benar

secara koherensi. Konsistensi dan koherensi dalam bangunan pengetahuan *Tafsir Amaly* karya K.H Muhammad Qoyyim Ya‘qub dapat dilihat dari konsistensi pedoman penafsiran dan syarat-syarat yang harus dimiliki mufasir dengan produk penafsiran.

Beberapa pedoman penafsiran tersebut yaitu 1) tafsir sesuai dengan maksud Tuhan; 2) untuk cinta akhirat bukan cinta dunia; 3) batal jika tidak menurut Allah dan untuk cinta akhirat. Adapun syarat-syarat mufasir yaitu 1) cinta kepada Allah dan perangkat Allah; 2) cinta akhirat; 3) dengan bimbingan Allah dan untuk kehidupan selama-lamanya (akhirat); 4) tidak menuruti hawa nafsunya dan tidak cinta dunia. Penulis melihat kekonsistenan penafsir dalam menggunakan rambu-rambu/pedoman penafsiran dengan produk tafsir yang dihasilkan. Dalam kitab *Tafsir Amaly* dapat dilihat bahwa nuansa cinta Allah dan cinta akhirat begitu kental. Hal tersebut dapat dilihat dari penafsiran yang tertuang mengajak pembaca berhati-hati dalam menjalani kehidupan, menghindari berbuat kesalahan sekecil apapun yang dapat menyebabkan kerugian kelak di akhirat.

2. Korespondensi

Teori ini mengatakan bahwa sebuah penafsiran dikatakan benar apabila ia berkorespondensi, cocok, dan sesuai fakta ilmiah dilapangan. Teori ini dapat dipakai untuk mengukur kebenaran tafsir ilmi. Penafsiran yang terkait dengan ayat-ayat kauniyah dikatakan benar apabila ia sesuai dengan hasil penemuan teori ilmiah yang sudah mapan. Berangkat dari teori tersebut, penulis melihat bahwa produk penafsiran K.H Muhammad Qoyyim Ya‘qub kurang mengaplikasikan teori korespondensi secara sempurna dalam penafsirannya. Surat al-Mutaffifin sebagai sampel kajian surat di dalamnya tidak terdapat ayat-ayat kauniyah. Oleh karena itu, penulis mencari contoh di surat lain pada kitab tafsir ini. Uji validitas

berdasarkan teori korespondensi dapat dilihat pada ayat *kauniyah* yang termuat dalam QS. At-Tariq ayat 6-7.

3. Pragmatis

Teori ini mengatakan bahwa sebuah penafsiran dikatakan benar apabila secara praktis mampu memberikan solusi praktis bagi problem sosial yang muncul. Dengan kata lain, penafsiran itu tidak diukur dengan teori atau penafsiran lain, tetapi diukur dari sejauh mana ia dapat memberikan solusi atas problem yang dihadapi manusia sekarang ini. Oleh karena itu, model-model penafsiran atas ayat-ayat teologi atau hukum yang cenderung eksklusif dan kurang humanis kepada penganut agama lain bisa jadi tidak relevan mengingat problem-problem kemanusiaan di era sekarang, seperti keterbelakangan, kemiskinan, pengangguran, kebodohan, dan bencana alam tidak dapat hanya diselesaikan oleh penganut salah satu agama saja, tetapi perlu kerja sama secara simbolis mutualisme dengan penganut lain.

Melihat dari teori validitas di atas, penulis melihat bahwa penafsiran K.H Muhammad Qoyyim Ya"qub dalam *Tafsir Amaly* dapat dikatakan valid dengan beberapa alasan. *Pertama*, K.H Muhammad Qoyyim Ya"qub menggunakan bahasa indonesia. Bahasa Indonesia adalah bahasa nasional, sehingga setiap lapisan masyarakat di Indonesia dapat memahami isi tafsir tersebut. *Kedua*, penulis melihat bahwa *Tafsir Amaly* adalah tafsir amal pertama di Indonesia. Di dalamnya dituangkan cara-cara praktis pegamalan ayat-ayat dalam al-Qur"an. *Tafsir Amaly* mengajarkan kepada pembaca cara hidup yang benar, yaitu memanfaatkan fasilitas yang Tuhan berikan sebagai sarana untuk kehidupan diakhirat (asketis). Agar selamat di dunia dan di akhirat. Pegamalan-pegamalan tersebut merupakan solusi kepada masyarakat dan pembaca untuk tetap

bertahan hidup dengan memegang nilai-nilai dalam al-Qur'an yang dikemas dalam bentuk tafsir pengamalan praktis dalam kehidupan.

D. Identitas Kultural Dalam Kitab Tafsir Amaly

Aspek lokalitas memainkan peran penting dalam proses penafsiran, sebagai seperangkat indikator yang meliputi kehidupan seorang mufassir. Bahasa, model penafsiran, *amtsāl* yang digunakan erat kaitannya dengan karakter sosial dan budaya tempat seorang mufassir bermastautin. Sebagaimana Tafsir Amaly karya KH. Muhammad Qayyim Ya'qub yang memiliki corak sufi, namun juga mengkombinasi unsur lokalitas dalam penafsirannya. Ini juga salah satu keistimewaan kitab tafsir ini. Aspek sosial dan budaya sangat jelas memberi pengaruh dalam penafsiran. Hal ini dapat dilihat bagaimana *shāhib al-tafsīr* menjabarkan ayat 63 dari surah al-Baqarah berikut:

وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُوا مَا آتَيْنَكُم بِقُوَّةٍ وَأَنْكُرُوا مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ

Dan (ingatlah) ketika Kami mengambil janji kamu dan Kami angkat gunung (Sinai) di atasmu (seraya berfirman), "Pegang teguhlah apa yang telah Kami berikan kepadamu dan ingatlah apa yang ada di dalamnya, agar kamu bertakwa."

Wa rafa'nā fauqakum al-thūr: 1). Kita banyak ingat bahwa Allah yang mengangkat segala sesuatu. Termasuk mengangkat manusia menjadi ulama', 2) kita menghormati atau mensakralkan hal-hal yang berhubungan dengan Allah, misalnya pondok pesantren, makam wali, dan sebagainya.

Dari penafsiran singkat di atas, sangat jelas alasan pemilihan diksi "pesantren" dan "makam", karena di antara banyak situs religi, pesantren dan makam adalah tempat yang paling dihormati dan dijaga keluhurannya bagi masyarakat setempat.

Seandainya mufassir hidup di daerah Afrika atau Asia Timur, tentu akan berbeda contoh yang digunakan.

Meski penggunaan istilah tersebut terkesan eksklusif, namun hal ini dipahami sebagai usaha untuk memberi kemudahan dalam memahami kandungan ayat. Sehingga masyarakat awam atau setempat juga tidak tersisih dari khazanah lokal. Seperti dalam penafsiran di atas, alasan utama menggunakan istilah pesantren karena selain sebagai tempat menuntut ilmu, pesantren merupakan identitas budaya masyarakat. Menjamurnya pesantren di daerah kediaman mufassir adalah bukti konkritnya. Demikian juga dengan makam, penghormatan atau *ta'dzim* masyarakat setempat terhadap makam para wali, kiai, habaib dan sebagainya yang cukup tinggi adalah alasan utama mufassir menggandengkan kata tersebut dalam penafsirannya. Dengan corak penafsiran seperti ini masyarakat selalu didekatkan atau disandingkan dengan pilar-pilar budaya lokal.

Para wali adalah tokoh-tokoh tasawwuf yang sangat berjasa menyebarkan Islam di pulau Jawa, kemudian tenar dengan istilah wali songo. Rasa hormat dan penghargaan masyarakat yang sangat besar terhadap para wali mengkonstruksi sakralitas terhadap makam. Sehingga, budaya ziarah adalah budaya yang sangat populer di masyarakat. Dalam dunia tasawuf wali sering dipahami sarat dengan dimensi mistik dan supranatural. Sedangkan, mayoritas masyarakat Indonesia sangat akarab dengan tradisi yang berbau demikian. Landasan budaya ini tentunya yang melatarbelakangi mufassir memilih istilah wali. Contoh selanjutnya tercantum dalam Ali 'Imrān: 105:

وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ

Dan janganlah kamu menjadi seperti orang-orang yang bercerai berai dan berselisih setelah sampai kepada mereka keterangan yang jelas. Dan Mereka itulah orang-orang yang mendapat azab yang berat,

وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا

3) Hindari meniru orang yang bercerai berai dan berselisih karena cinta dunia. Misal, disuruh untuk memilih sawah 2 hektar untuk agama Allah tidak mau, lebih memilih sawah 3 hektar untuk dirinya sendiri. Cerai berai bisa berarti bertengkar, tidak berkumpul, tidak bersatu, atau berjuang sendiri, atau juga cerai antara suami dan istri. Sebab akibatnya sangat berat, yaitu neraka. Jombang, daerah tempat tinggal mufassir yang terletak di tengah-tengah Provinsi Jawa Timur, mayoritas masyarakat bermata pencaharian sebagai petani. Jombang dikenal sebagai daerah produktif pertanian, bahkan disebut sebagai lumbung padi Jawa Timur. Hampir lebih dari 40% lahan di Jombang digunakan untuk pertanian pangan (Mauliddin & Wafi, 2018).

Merujuk ke kondisi sosial dan ekonomi masyarakat setempat, mendorong mufassir menggunakan contoh 'sawah' dalam penafsirannya. Latar belakang sosial dan ekonomi memiliki pengaruh besar dalam proses penafsiran. Jika sekiranya mufassir hidup di daerah pesisir atau perkotaan, maka akan menggunakan diksi atau istilah yang berbeda pula.

E. Nilai-nilai Moderasi Beragama dalam Tafsir Amaly karya K.H. Muhammad Qayyim Ya'qub

Kata moderasi dalam bahasa Arab dapat diartikan dengan kata "*wasath*" yang berarti "tengah". Pelaku "*wasath*" disebut "*wasith*", saat ini kata "*wasith*" telah diserap ke dalam bahasa Indonesia (*wasit*) yang berarti "penengah" atau "juru damai" (pendamai) di antara pihak-pihak yang berselisih. Salah satu ungkapan bahasa Arab yang terkenal adalah *Khoirul umur ausathuha* yang berarti "sebaik-baiknya orang adalah yang berada di tengah-tengah". Misalnya, dermawan sebagai posisi tengah antara kikir dan boros, pemberani adalah sikap antara pengecut dan nekat. (Al-falah & Ahmad, n.d.)

1. Beragama Secara Moderat

Moderasi beragama dapat diterjemahkan sebagai cara beragama yang "*wasathiyah*" atau moderat. Individu yang mempraktikkan Islam dengan cara yang moderat disebut Muslim moderat. Muslim moderat ini didasarkan pada penafsiran KH. Muhammad Qayyim Ya'qub terhadap ayat Al-Qur'an surat Baqarah ayat 143:

وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ۗ

"Dan demikian pula Kami telah menjadikan kamu (umat Islam)" umat pertengahan" agar kamu menjadi saksi atas (perbuatan) manusia....."

Konsep "*al-wasathiyah*" yang dikembangkan pesantren klasik di Indonesia, berotasi tentang akidah (keyakinan), ibadah (pelaksanaan hukum dan ritual keagamaan), dakwah (syiaragama), dan akhlak (etika). Keempat premis ini diajarkan dandisampaikan kepada masyarakat melalui kegiatan-kegiatan halaqah dan pengajian umum sebagai bentuk tanggung jawab keilmuan. Premis ini dikembangkan sedemikian rupa sampaimembentuk pola pikir masyarakat yang moderat

Moderasi beragama menjadi muatan nilai dan praktik yang paling sesuai untuk mewujudkan kemaslahatan bumi Indonesia. Sikap mental moderat, adil, dan berimbang menjadi kunci untuk mengelola keragaman kita. Dalam berkhidmat membangun bangsa dan negara, setiap warga Indonesia memiliki hak dan kewajiban yang seimbang untuk mengembangkan kehidupan bersama yang tenteram dan menentramkan. Bila ini dapat kita wujudkan, maka setiap warga negara dapat menjadi manusia Indonesia seutuhnya, sekaligus menjadi manusia yang menjalankan agama seutuhnya. Seperti telah dikemukakan, ajaran untuk menjadi moderat bukanlah semata milik satu agama tertentu saja,

melainkan ada dalam tradisi berbagai agama dan bahkan dalam peradaban dunia.

Adil dan berimbang, yang telah dijelaskan sebelumnya, juga sangat dijunjung tinggi oleh semua ajaran agama. Tidak ada satu pun ajaran agama yang menganjurkan berbuat aniaya/zalim, atau mengajarkan sikap berlebihan. Islam memiliki visi rahmatan lil'alamin, sehingga jika ada permasalahan umat, maka Islam harus melakukan upaya-upaya transformatif untuk mengatasi permasalahan umat. Islam transformatif adalah upaya keagamaan untuk menganalisis dan memberikan solusi alternatif terhadap segala bentuk dehumanisasi sosial. Islam adalah agama yang esensinya bukan milik individu atau kelompok. Islam diturunkan sebagai hidayah dan rahmat untuk membebaskan manusia dari segala bentuk perbudakan atau penghambaan terhadap nilai-nilai teologis dan nilai-nilai dasar kemanusiaan. Islam tidak dapat diposisikan sebagai agama yang statis demi kepentingannya sendiri. Islam tidak bisa diposisikan sebagai agama yang statis untuk dirinya sendiri, tetapi harus ditransformasikan dan ditafsirkan oleh umat manusia. Transformasi ini dapat disebut sebagai bentuk nyata dari sebuah gerakan sosial baru. Dengan demikian, Islam menjadi agama yang akan memberikan kedamaian dan kesejahteraan bagi seluruh umat manusia di dunia ini.

2. Tidak Ada Paksaan Dalam Memeluk Agama Islam

KH. Muhammad Qayyim Ya'qub menjelaskan bahwa dalam beragama itu tidak ada paksaan. Termasuk dalam cara beragama yang mungkin berbeda antara satu kelompok dengan kelompok lainnya, maka satu kelompok tidak boleh memaksakan yang lain untuk ikut caranya. Apalagi kalau sampai menyalahkan dan mengafirkan kelompok lain.

Manusia tidak memiliki kekuatan untuk mengubah orang lain. Tugas kita hanya mengajak dengan cara yang baik.

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنُ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ

Tidak ada paksaan dalam (menganut) agama (Islam), sesungguhnya telah jelas (perbedaan) antara jalan yang benar dengan jalan yang sesat. Barang siapa ingkar kepada Tagut dan beriman kepada Allah, maka sungguh, dia telah berpegang (teguh) pada tali yang sangat kuat yang tidak akan putus. Allah Maha Mendengar, Maha Mengetahui.

Dari ayat tersebut, KH. Muhammad Qayyim menafsirkan bahwa Islam tidak memaksakan keyakinan kepada pemeluk agama lain. manusia diberikan kebebasan untuk memilih keyakinannya sendiri tanpa harus dipaksa. Saat manusia mencoba untuk memaksakan keyakinan, madzhab, atau cara beragamanya kepada orang lain justru itu menyalahi aturan Allah Swt.

Konsep moderasi dalam sebuah agama tentunya untuk menyeimbangkan hal-hal yang berlebihan, dan kita harus memahami sepenuhnya bahwa moderasi adalah komitmen bersama untuk menjaga keseimbangan. Prinsip keseimbangan sepenuhnya sesuai dengan sifat penciptaan manusia serta keselarasan dan keserasian ciptaan alam.

Dalam konteks ini, menurut Sulaiman yang dikutip oleh Nanang Mizwar Hasyim bahwa dalam tasawuf terdapat beberapa nilai yang memiliki kesamaan dengan nilai-nilai Pancasila. Di Indonesia, implementasi nilai-nilai tasawuf berarti mengimplementasikan nilai-nilai Pancasila, terutama sila pertama. Pancasila sesuai dengan sila pertamanya, pengamalan Pancasila harus didasarkan pada pengamalan ajaran agama, artinya pengamalan ajaran Pancasila harus sesuai dengan ajaran agama yang dianut oleh masyarakat Indonesia. Pancasila secara keseluruhan merupakan jalan

menuju kebaikan moral/akhlak, kebaikan bagi kebersihan/kesucian jiwa dalam menjalani kehidupan bagi bangsa Indonesia, guna mewujudkan cita-cita bersama, di atas perbedaan-perbedaan yang ada, sehingga Pancasila dengan demikian memiliki kesesuaian dengan tasawuf akhlaki, yaitu tasawuf yang memiliki orientasi atau kecenderungan pada akhlak keagamaan. Oleh karena itu, pengamalan tasawuf berarti upaya untuk membentuk karakter Pancasila. (Nanang Mizwar Hasyim, 2018).

3. Menghargai Perbedaan Sebagai Dasar Sikap Moderasi

KH. Muhammad Qayyim Ya'qub menjelaskan bahwa Nabi Muhammad mengajarkan umatnya untuk memperlakukan manusia lainnya sebagaimana ia ingin diperlakukan. Jika kita suka dihargai, maka hargai orang lain, jangan sebaliknya. Muslim harus memperlakukan orang lain yang berbeda secara adil karena kita sama-sama manusia. Mufasir menjelaskan hal ini dalam menjelaskan surat Ar-Rum ayat 22:

وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالاخْتِلاَفُ السِّنِّيَّكُمْ وَالْوَالِدِيَّكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ
لِّلْعَالَمِينَ

Dan di antara tanda-tanda (kebesaran)-Nya ialah penciptaan langit dan bumi, perbedaan bahasamu dan warna kulitmu. Sungguh, pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda bagi orang-orang yang mengetahui.

Perbedaan seyogianya bukan masalah karena keberagaman adalah Rahmat dari Allah. muslim harus mampu menghargai perbedaan. Biasakan bergaul dengan orang yang berbeda cara beragama dan bahkan beda agama agar tidak kaget jika dihadapkan pada perbedaan. KH. Muhammad Qayyim menjelaskan bahwa bagaimana

mungkin Islam menyuruh kita memusuhi manusia
 sedangkan kepada Binatang saja Muslim disuruh menjaga.

DAFTAR PUSTAKA

- AB, Z. (2017). Tafsir Isyari Dalam Corak Penafsiran Ibnu Arabi. *Jurnal Ilmiah Al-Mu'ashirah*, 13(2), 131. <https://doi.org/10.22373/jim.v13i2.2247>
- Abdillah. (2019). PERAN PESANTREN DALAM MENGEMBANGKAN ISLAM MODERAT DI INDONESIA. *Jurnal Yaqzhan: Analisis Filsafat, Agama Dan Kemanusiaan*, 5(2), 76-86. <https://doi.org/10.24235/jy.v5i2.5677>
- Abdillah, A., & Ali, W. Z. K. bin W. (2020). Concept of Religious Tolerance among Ulama of Traditional Pesantren in Sukabumi, West Java. *Wawasan: Jurnal Ilmiah Agama Dan Sosial Budaya*, 5(1), 20-30. <https://doi.org/10.15575/jw.v5i1.6585>
- Abdul Basit, F. N. (2019). Epistemologi Tafsir Isyari. *Jurnal Al-Fath*, 13(1), 68-87.
- Abdullah, M. bin dan A. M. S. (2009). Khazanah Tafsir di Nusantara: Penelitian terhadap Tokoh dan Karyanya di Malaysia, Brunei Darussalam, Singapura, dan Thailand. *Kontekstualita*, 25(1).
- Adenan, A., & Nasution, T. (2020). Wahdat Al-Wujud Dan Implikasinya Terhadap Insan Kamil. *Al-Hikmah: Jurnal Theosofi Dan Peradaban Islam*, 2(1). <https://doi.org/10.51900/alhikmah.v2i1.7609>
- Afif Anshori, M. (2015). Kontestasi Tasawuf Sunnî dan Tasawuf Falsafi Di Nusantara. *Teosofi: Jurnal Tasawuf Dan Pemikiran Islam*, 4(2), 309. <https://doi.org/10.15642/teosofi.2014.4.2.309-327>
- Afrizal Nur, M. L. (2015). Konsep Wasathiyah Dalam Al-Quran; (Studi Komparatif Antara Tafsir Al-Tahrîr Wa At-Tanwîr Dan Aisar At-Tafâsîr). *Jurnal An-Nur*, 4(2), 205-225.
- Ahmad, A. (2016). Epistemologi Ilmu-Ilmu Tasawuf. *Jurnal Ilmiah Ilmu Ushuluddin*, 14(1), 59. <https://doi.org/10.18592/jiu.v14i1.685>

- Al-Dhahabi, M. H. (1976). *Al-Tafsir wa al-Mufasssirun*. Dar al-Fikr.
- Al-falah, D. I. P. P., & Ahmad, N. (n.d.). NILAI-NILAI MODERASI BERAGAMA. *Kawangung* 2019, 43–51.
- Al-Zahabī, M. Ḥusein. (n.d.). *Al-Tafsir wa al-Mufasssirūn*. Maktabah Wahbah.
- Al-Zarqānī, M. al-‘Azīm. (1995). *Manāhil al-‘Irfān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*.
- Ali, A. K., & Hashim, J. (2008). Kitab Al-Sirat Al-Mustaqim Oleh Shaykh Nur Al-Din Al-Raniri: Satu Sorotan. *Jurnal Fiqh*, 5, 197–215. <https://doi.org/10.22452/fiqh.vol5no1.9>
- Ali Muhammad Ash-Salibi. (1422). *al-Wasatiyyah fi al-Qur’an, cet. ke-1*. Maktabat at Tabi’iin.
- Ali Muhtarom, S. F. & T. L. (2020). *Moderasi BeragamaK Konsep, Nilai, dan Strategi Pengembangannya di Pesantren*. Yayasan Talibuana Nusantara.
- Amaliya, N. B. (2023). Tafsir Sufistik Jawi Kyai Sholeh Darat Dalam Kitab Tafsir Faid Al-Rahman. *AQWAL: Journal of Qur’an and Hadis Studies*, 4(1), 16–33.
- Amin, H. Al. (2015). Membangun epistemologi tafsir sufi. *Researchgate.Net*, December 2015. https://www.researchgate.net/profile/Habibi-Al-Amin/publication/307899595_MEMBANGUN_EPISTEMOLOGI_TAFSIR_SUFI/links/57d0e24308ae601b39a0651b/MEMBANGUN-EPISTEMOLOGI-TAFSIR-SUFI.pdf
- Anam, N., Syaikhotin, S., & Asy’ari, H. (2019). Tasawuf Transformatif di Indonesia. *Al-Mada: Jurnal Agama, Sosial, Dan Budaya*, 2(2), 64–75. <https://doi.org/10.31538/almada.v2i2.337>
- Anshori, S. (2008). *Tasawuf Islam Telaah Historis dan Perkembangannya*. Gaya Media Pratama.
- Anwar, Mu’min, A., & Ramadhan, R. (2020). Gagasan dan Pemikiran Tasawuf Kyai Haji Ahmad Sanusi (1888-1950) Dalam Kitab Sirāj al-Adkiyā fī Tarjamah al-Azkiyā. *Jurnal Madinatul Qur’an*, 1(1).

- Arif, M. K. (2020). Moderasi Islam (Wasathiyah Islam) Perspektif Al-Qur'an, As-Sunnah Serta Pandangan Para Ulama Dan Fuqaha. *Al-Risalah*, 11(1), 22-43. <https://doi.org/10.34005/alrisalah.v11i1.592>
- Arif, S. (2020). Moderasi Beragama dalam Diskursus Negara Islam: Pemikiran KH Abdurrahman Wahid. *Jurnal Bimas Islam*, 13(1), 73-104. <https://doi.org/10.37302/jbi.v13i1.189>
- Arraiyyah, M. H. (2012). K.H. Dawud Ismail and His Writing on Qur'anic Interpretation in Buginese Language", Heritage of Nusantara. *International Journal of Religious Literature and Heritage*, 1(1).
- Asif, M. (2017). Tafsir Ayat Ahkam dari Pesantren: Telaah Awal atas Tafsir Ayat al-Ahkam min al-Qur'an al-Karim karya Abil Fadhol as-Senory. *Suhuf*, 10(2).
- Awaludin, M. (2016). Sejarah dan Perkembangan Tarekat Di Nusantara. *EL-AFKAR : Jurnal Pemikiran Keislaman Dan Tafsir Hadis*, 5(2). <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.29300/jpkth.v5i2.1139>
- Azima, F. (2017). Semantik Al-Qur'an (Sebuah Metode Penafsiran). *TAJDID: Jurnal Pemikiran Keislaman Dan Kemanusiaan*, 1(1), 45-73. <https://doi.org/10.52266/tadjid.v1i1.3>
- Azra, A. (2004). *Jaringan Ulama: Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*. Kencana Prenada Media Group.
- Azra, A. (2009). *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII - XVIII*. Mizan.
- Azra, A. (2021). *Islam Nusantara Jaringan Global dan Lokal*. Mizan.
- Azyumadi Azra. (2000). *Pendidikan Islam: tradisi dan modernisasi menuju milenium baru*. Logos Wacana Ilmu.
- Badruzzaman, Y. I. (2018). *TASAWUF DALAM DIMENSI ZAMAN: DEFINISI, DOKTRIN, SEJARAH & DINAMIKA KEUMATAN*. Pustaka Turats Press.

- Baedhowi, Baedhowi. (2008). *Kearifan Lokal Kosmologi Kejawaan dalam Agama dan Kearifan Lokal dalam Tantangan Global*. Pustaka Pelajar.
- Bahary, A. (2015). TAFSIR NUSANTARA: Studi kritis terhadap Marah Labid Nawawi al-Bantani. *ULUL ALBAB Jurnal Studi Islam*, 16(2), 176. <https://doi.org/10.18860/ua.v16i2.3179>
- Baidan, N. (2012). *Sejarah Perkembangan Tafsir di Indonesia*. Tiga Serangkai.
- Bakhtiar, A. (2003). *Tasawuf dan Gerakan Tarekat*. Angkasa.
- Bakry, M. M. (2018). Maqamat, Ahwal Dan Konsep Mahabbah Ilahiyah Rabi'Ah Al-'Adawiyah (Suatu Kajian Tasawuf). *Jurnal AL-ASAS*, 1(2).
- Basori. (2017). Antara Budaya dan Agama; Menegaskan Identitas Islam Nusantara. *Madania: Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman*, 7(1), 26–56. <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.24014/jiik.v7i1.4831>
- Bizawe, Z. M. (2015). Sanad and Ulama Network of the Qur'anic Studies in Nusantara", Heritage of Nusantara: , Vol. 4, No. 1, June, 2015. *International Journal of Religious Literature and Heritage*, 4(1).
- Bourdieu, Pierre. (2010). *Arena Produksi Kultural: Sebuah Kajian Sosiologi Budaya*, terj. Yudi santosa. Kreasi Wacana.
- Bourdieu, P. (1994). *Practical Reason*. Du Seuil.
- Budi, S. (2022). Menakar Ulang Hermenuetika Al-Quran: Kritik Atas Pemikiran Muhammad Arkoun. *Substantia: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin*, 24(1), 16. <https://doi.org/10.22373/substantia.v24i1.12127>
- Burchardt, T. (1995). *Mengenal Ajaran Tasawuf*. Pustaka Firdaus.
- Cibro, R. (2019). Dari Wujudiyah Ke Ma'rifah: Geneologi Tasawuf Hamzah Fansuri. *At-Ta'fikir*, 12(1), 27–44. <https://doi.org/10.32505/at.v12i1.591>
- Corbin, H. (1969). *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi re-issued as Alone with the Alone*. University Press.
- Dahlan, A. A. (1991). Tasawuf Sunni Dan Tasawuf Falsafi: Tinjauan Filosofis. *Journal Ulumul Qur'an*, VI, 31.

- Darori Amin (ed). (2000). *Islam dan Kebudayaan Jawa*. Gama Media.
- Elmubarok, Z., & Qutni, D. (2020). Bahasa Arab Pegon Sebagai Tradisi Pemahaman Agama Islam Di Pesisir Jawa. *LISANUL ARAB*, 9(1). <https://doi.org/https://doi.org/10.15294/la.v9i1.39312>
- Estuningtiyas, R. D. (2020). Tarekat Khalwatiyah Dan Perkembangannya Di Indonesia. *The International Journal of Pegon : Islam Nusantara Civilization*, 3(02), 113–129. <https://doi.org/10.51925/inc.v3i02.22>
- Fadillah, M. Y., Putriyani, S. N. U., & Jamarudin, A. (2023). Para Tokoh Tafsir Periode Pertengahan Beserta Coraknya. *Jurnal Iman Dan Spiritualitas*, 3(2).
- Fadlilah & Zuliani, S. (2021). Peran Guru Tafsir Amaly Dalam Peningkatan Sikap Spiritual Siswa Di MTs Al-Urwatul Wutsqo Jombang. *IRSYADUNA*, 1(3), 289–302.
- Fajri, B. (2023). Perkembangan Tasawuf di Nusantara. *TIHAMAH: JURNAL STUDI ISLAM*, 1(1). <https://doi.org/https://doi.org/10.61444/tihamah.v1i1.10>
- Farhan, I., & Arafat, A. T. (2021). Tasawuf, Irfani, dan Dialektika Pengetahuan Islam. *TASAMUH: Jurnal Studi Islam*, 13(2), 217–248. <https://doi.org/10.47945/tasamuh.v13i2.420>
- Federspiel, H. (1996). *Kajian al-Qur'an di Indonesia*. Mizan.
- Federspiel, H. M. (1991). An Introduction to Qur'anic Commentaries in Contemporary Southeast Asia. *The Muslim World*, LXXXI(2).
- Ferlina, R. (2020). *Biografi K.H.Ahmad Sanusi Tahun 1888-1950*. UIN SMH BANTEN.
- Fikriyati, U. (2012). Tafsir Ilmi Nusantara: Antara Kepentingan Ideologis dan Kebutuhan Pragmatis (Menimbang Karya Tafsir Ahmad Baiquni). *Jurnal Al-Burhan*, XIII(2).
- Gallagher, K. T. (1994). *Epistemologi: Filsafat Pengetahuan, Hardono Hadi (peny.)*. Kanisius.

- Gusmian, I. (2010). Bahasa dan Aksara Tafsir Al-Qur'an di Indonesia dari Tradisi, Hierarki hingga Kepentingan Pembaca. *TSAQAFAH*, 6(1), 1. <https://doi.org/10.21111/tsaqafah.v6i1.136>
- Gusmian, I. (2013). *Khazanah Tafsir Indonesia; dari Heurmeneutika hingga Ideologi*. Teraju.
- Gusmian, I. (2015a). Paradigma Penelitian Tafsir al-Qur'an di Nusantara. *Empirisma*, 24(1).
- Gusmian, I. (2015b). Tafsir Al-Qur'an di Indonesia: Sejarah dan Dinamika. *Nun: Jurnal Studi Alquran Dan Tafsir Di Nusantara*, 1(1). <https://doi.org/10.32495/nun.v1i1.8>
- Gusmian, I. (2016). TAFSIR AL-QURAN BAHASA JAWA Peneguhan Identitas, Ideologi, dan Politik Perlawanan. *SUHUF*, 9(1), 141. <https://doi.org/10.22548/shf.v9i1.116>
- Hadiat, & Rinda Fauzian. (2021). Perkembangan Pemikiran Tasawuf Dari Periode Klasik Modern Dan Kontemporer. *SALIHA: Jurnal Pendidikan & Agama Islam*, 5(1), 41-60. <https://doi.org/10.54396/saliha.v5i1.232>
- Hajam, & Saumantri, T. (2023). Concept of God, Humanity and Insan Kamil: Hall Al-Rumuz Wa Mafatih Al-Kunuz Manuscript of Ibn 'Arabi. *Al-A'raf: Jurnal Pemikiran Islam Dan Filsafat*, 20(1). <https://doi.org/https://doi.org/10.22515/ajpif.v20i1.7612>
- Halim, A. R. dan A. (2019). Tasawuf Di Pesantren (Kajian Terhadap Pemikiran Tasawuf Al-Ghazali). *JPIK*, 2(1).
- Handika, C. (2017). *Karakteristik tafsir Raudah al-'Irfan fi Ma'rifah al-Qur'an karya KH Ahmad Sanusi*. UIN Sunan Gunung Djati Bandung.
- Hanifiyah, F. (2019). Konsep Tasawuf Sunni: Mengurai Tasawuf Akhlaqi, Al-Maqamat dan Ahwal, Al-Ma'rifah dan Mahabbah Perspektif Tokoh Sufi Sunni. *AT-TURAS: Jurnal Studi Keislaman*, 6(2), 74-91. <https://doi.org/10.33650/at-turas.v6i2.721>

- Hasan, Z. (2006). Lembaga Pendidikan Sufi (Refleksi Historis). *TADRIS: Jurnal Pendidikan Islam*, 1(1). <https://doi.org/https://doi.org/10.19105/tjpi.v1i1.196>
- Hidayat, U. T. (2021). Tafsir Sufistik Nusantara. *MUFHAM: Jurnal Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir*, 1(1).
- Ibrahim, S. (2014). Hermeneutika Teks: Sebuah Wacana Dalam Metode Tafsir Alquran? *HUNAFI: Jurnal Studia Islamika*, 11(1), 23. <https://doi.org/10.24239/jsi.v11i1.338.23-41>
- Ichwan, M. N. (2009). *Negara, Kitab Suci, dan Politik: Terjemah Resmi al-Qur'an di Indonesia*, dalam Henri Chambert-Loir (ed.), *Sadur: Sejarah Terjemahan di Indonesia dan Malaysia*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia dan Ecole Francaise d'Extreme-Orient.
- Igisani, R. (2018). Kajian Tafsir Mufassir di Indonesia. *Potret Pemikiran*, 22(1). <https://doi.org/10.30984/pp.v22i1.757>
- Ilhami, N. (2017). *Epistemologi Tafsir Raudhah al-'Irfan fi Ma'rifat. Al-Qur'an Karya K.H Ahmad Sanusi*. Universitas Islam Negeri Sunan Kali Jaga Yogyakarta.
- Imam Syafi'i, I. Y. N. (2021). Wawasan Al-Qur'an Dalam Moderasi Beragama: Perkembangan Paradigma. *Jurnal Islam Nusantara*, 05(02), 52-65. <https://doi.org/10.33852/jurnalin.v5i2.271>
- Irawan, A. (2017). *Santri Negarawan: Dari Santri untuk Indonesia*. Zahir Publishing.
- Irfanudien, I., Solahudin, S., & Triana, R. (2023). Metodologi Tafsir Raudhatu Al-Irfan Fi Marifati Al-Quran (Studi Analisis Kitab Tafsir Karya K. H. Ahmad Sanusi). *Cendikia Muda Islam: Jurnal Ilmiah*, 2(3).
- Iskandar, M. (2003). *Kyai Haji Ajengan Ahmad Sanoesi*. Pengurus Besar Persatuan Umat Islam.
- Ismail, Hāmid. (1982). "A Survey of Theories on the Introduction of Islām in the Malay Archipelago". *Islamic Studies*, 21(3), 89-100.

- Istikhori, H. (2019). K.H. Ahmad Sanusi (1888-1950): Biografi Ulama Hadis Keturunan Nabi saw Asal Sukabumi. *Refleksi*, 18(1), 30-65. <https://doi.org/10.15408/ref.v18i1.12400>
- Jahuri, J., & Fauji, S. (2022). Arab Pegon dalam Khazanah Manuskrip Islam di Jawa. *Jurnal Penelitian Agama (JPA)*, 23(1).
- Jalil, M. (2019). Falsafah Hakikat Iman Islam dan Kufur. *Ath Thariq Jurnal Dakwah Dan Komunikasi*, 2(2), 389. https://doi.org/10.32332/ath_thariq.v2i2.1294
- Johns, A. H. (1961). "Sufism as a Category in Indonesian Literature and History. *Journal of Southeast Asian History*, 2(2).
- Julkarnain, M. (2015). Epistemologi Penafsiran Sufistik 'Abd al-Shamad al-Falimbani. *Tesis*, 1-190.
- Junaidi, A. A. (2002). *Penafsiran al-Qur'an Penghulu Kraton Surakarta: Interteks dan Ortodoksi*. Program Pascasarjana IAIN Walisongo.
- Kaelan. (2009). *Filsafat Bahasa, Semiotika, dan Hermeneutika*. Paradigma.
- Kahfi, R., Aisyah, S. N., & Hijriyah, H. (2023). Klasifikasi Tasawuf: Amali, Falsafi, Akhlaki. *Jurnal Pendidikan Dan Konseling*, 5(1). <https://doi.org/https://doi.org/10.31004/jpdk.v5i1.11658>
- Karnata, K. Y. (2013). "Paradigma Teori Arena Produksi Kultural Sastra: Kajian terhadap Pemikiran Pierre Bourdieu. *Jurnal Poetika*, 1(1).
- Kementerian Agama RI. (2019). *Moderasi Beragama*. Balitbang Kementerian Agama RI.
- Khaidir, P. H. (2019). Urgensi Pendekatan Holistik dalam Metodologi Studi Islam. *Al-I'jaz : Jurnal Studi Al-Qur'an, Falsafah Dan Keislaman*, 1(1), 1-18. <https://doi.org/10.53563/ai.v1i1.9>
- Khamid, A. (2021). Interpretasi Sufistik Atas Teks Al-Qur'an. *Journal Al Irfani: Ilmu Al Qur'an Dan Tafsir*, 1(02), 47-61. <https://doi.org/10.51700/irfani.v1i02.65>

- Kholidiyah, N. (2018). *Epistemologi Tafsir Amaly Karya K.H Muhammad Qoyyim Ya'qub (Kajian Surat Al-Mutaffifin)*. 1-101.
- Kusdiana, A. (2020). *SEJARAH PESANTREN: Jejak, Penyebaran, dan Jaringannya di Wilayah Priangan (1800-1945)*. Humaniora.
- Kuswandi, D., & Abu Maskur. (2022). Metodologi Tafsir Ulama Nusantara di Tanah Pasundan (Telaah Atas Kitab Tafsir Rawdhat Al-'Irfân dan Malja' At-Thâlibîn Karya KH. Ahmad Sanusi). *Al-Fahmu: Jurnal Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir*, 1(1), 1-17. <https://doi.org/10.58363/alfahmu.v1i1.6>
- Latif, A. (2020). Spektrum Historis Tafsir Al-Qur'an di Indonesia. *At-Tibyan*, 3(1), 55-69. <https://doi.org/10.30631/atb.v3i1.14>
- M. Solihin. (2001). *Epistemologi Ilmu Dalam Sudut Pandang Al-Ghozali*. CV Pustaka Setia.
- Madjid, N. (1997). *Bilik-Bilik Pesantren*. Paramadina.
- Maftukhin. (2014). *Islam dan Dialektika Sosial*. Lentera Kreasindo.
- Mannan, A. (2018). Esensi Tasawuf Akhlaki Di Era Modernisasi. *Aqidah-Ta: Jurnal Ilmu Aqidah*, 4(1). <https://doi.org/10.24252/aqidahta.v4i1.5172>
- Manshur, F. M. (1992). *Ajaran tasawuf dalam Raudatul-Irfani Fima-Rifatil-Qur'an: Karya Kiai Haji Ahmad Sanusi; Analisis semiotik dan resepsi*. Universitas Gadjah Mada.
- Mauliddin, A. I., & Wafi, M. H. (2018). Unsur Lokalitas dalam Tafsir Sufi Amaly Arif. *Akademika*, 14(1), 73-86.
- Meerangani, K. A. (Corresponding A. (2019). Peranan Ulama Dalam Penyebaran Ajaran Islam Di Pulau Besar, Melaka (The Role of Muslim Scholars in Spreading the Teaching of Islam in Pulau Besar, Melaka). *Journal of Al-Tamaddun*, 14(2), 65-74. <https://doi.org/10.22452/JAT.vol14no2.6>
- Miles, M. B., & Huberman, A. M. (2010). *Metode Penelitian kualitatif*. Gramedia.

- Miswar, A. (2016). Corak Pemikiran Tafsir Pada Perkembangan Awal Tradisi Tafsir Di Nusantara (Hamzah Al-Fansuri, Syamsuddin Al-Sumatrani Dan Abd Rauf Al- Singkel). *Rihlah: Jurnal Sejarah Dan Kebudayaan*, 4(1). <https://doi.org/https://doi.org/10.24252/rihlah.v4i1.2593>
- Mubarok, F. (2022). Konsep Neo Sufisme dalam Pengembangan Moderasi Beragama di Indonesia. *Iktisyaf: Jurnal Ilmu Dakwah Dan Tasawuf*, 4(1), 01-20. <https://doi.org/10.53401/iktsf.v4i1.73>
- Muchlisin, A. R. dan K. N. (2017). “Geliat Tafsir Ilmi di Indonesia: Dari Tafsir al-Nur hingga Tafsir Salman.” *Journal of Islamic Studies and Humanities*, 2(2).
- Mufid, F. (2020). Kritik Epistemologis Tafsir Ishari Ibn ‘Arabi. *HERMENEUTIK*, 14(1), 001. <https://doi.org/10.21043/hermeneutik.v14i1.6837>
- Muhammad Asnajib. (2020). Penafsiran Kontemporer di Indonesia. *Jurnal Online Studi Al-Qur’an*, 16(2), 181-196. <https://doi.org/10.21009/JSQ.016.2.04>
- Mukhtar, M., Hamzah, H., & Mahmud, B. (2023). Sufistic Hermeneutics: the Construction of Ibn Arabi’s Esoteric Interpretation on the Process of Becoming Insan Kamil. *HERMENEUTIK*, 17(1), 1. <https://doi.org/10.21043/hermeneutik.v17i1.13745>
- Musadad, A. N. (2015). Tafsir Sufistik dalam Tradisi Penafsiran Al-Qur’an (Sejarah Perkembangan dan Konstruksi Hermeneutis). *Farabi*, 12(2).
- Mustamain, K. (2020). Ontologi Tasawuf Falsafi dalam Konsep Wahdatul Wujud Ibnu Arabi. *Rausyan Fikr: Jurnal Studi Ilmu Ushuluddin Dan Filsafat*, 16(2), 267-281. <https://doi.org/10.24239/rsy.v16i2.630>
- Mustaqim, A. (2011). *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. LKiS.
- Mustikasari, M., Arlin, A., & Kamaruddin, S. A. (2023). Pemikiran Pierre Bourdieu dalam Memahami Realitas Sosial. *Kaganga: Jurnal Pendidikan Sejarah Dan Riset Sosial Humaniora*, 6(1), 9-14. <https://doi.org/10.31539/kaganga.v6i1.5089>

- Nanang Mizwar Hasyim. (2018). Tasawuf dan Internalisasi Moderasi Beragama Dalam Menghadapi Problematika Bangsa Oleh : Nanang Mizwar Hasyim. *Jurnal Analisis Volume*, 3(2), 154. <https://core.ac.uk/download/pdf/328901408.pdf>
- Nasution, F. (2020). Kedatangan dan Perkembangan Islam ke Indonesia. *MAWA'IZH: JURNAL DAKWAH DAN PENGEMBANGAN SOSIAL KEMANUSIAAN*, 11(1), 26–46. <https://doi.org/10.32923/maw.v11i1.995>
- Nasution, H. (2008). *Falsafat dan Mistisisme Dalam Islam*. Bulan Bintang.
- Nur, A. F. (2020). Mencari Karakteristik Ekspresi Bahasa Metaforis Dalam Tasawuf Wujudiyah Nusantara. *Al-Tsiqoh: Jurnal Ekonomi Dan Dakwah Islam*, 5(1). <https://doi.org/https://doi.org/10.1234/altsiq.v5i1.608>
- Nur, M., & Iqbal Irham, M. (2023). Tasawuf dan Modernisasi: Urgensi Tasawuf Akhlaki pada Masyarakat Modern. *Substantia: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin*, 25(1), 107. <https://doi.org/10.22373/substantia.v25i1.16851>
- Nurdin, A., & Syahrotin Naqqiyah, M. (2019). Model Moderasi Beragama Berbasis Pesantren Salaf. *ISLAMICA: Jurnal Studi Keislaman*, 14(1), 82–102. <https://doi.org/10.15642/islamica.2019.14.1.82-102>
- Penulis, T. I. M. (2019). *Literasi Moderasi Beragama di Indonesia* (Sirajuddin (Ed.)). CV. Zigie Utama.
- Pinem, M. (2012). Ajaran Martabat Tujuh dalam Naskah Asrār al-Khafī Karya Shaykh ‘Abd Al-Muṭālib. *Manuskripta*, 2(1). <https://doi.org/https://doi.org/10.33656/manuskripta.v2i1.25>
- Pramasto, A. (2020). Kontribusi Syaikh Abdus Shamad Al-Palimbani Pada Aspek Intelektual Islam Di Nusantara Abad Ke-18. *Tsaqofah Dan Tarikh: Jurnal Kebudayaan Dan Sejarah Islam*, 4(2), 95. <https://doi.org/10.29300/tjksi.v4i2.2473>

- Pranarka, A.M.W. (1987). *Epistemologi Dasar: Suatu Pengantar*. CSIS.
- R. Feener, M. (1998). Notes Towards. *Studia Islamika*, 5(3), 47.
- Rakhmat, Jalaluddin. (1999). *Tafsir Sufi al-Fatihah*. Rosdakarya.
- Rauf, A. (2019). Ummatan Wasaṭan Menurut M. Quraish Shihab Dalam Tafsir Al-Misbah Dan Relevansinya Dengan Nilai-Nilai Pancasila. *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an Dan Hadis*, 20(2), 223. <https://doi.org/10.14421/qh.2019.2002-06>
- Ricklefs, M.C. (2012). *Mengislamkan Jawa: Sejarah Islamisasi di Jawa dan Penentangannya dari 1930 sampai Sekarang*, terj. FX Dono Sunardi dan Satrio Wahono. PT Serambi Ilmu Semesta,.
- Ricklefs, M. C. (1989). "Earliest Qur'anic Exegetical Activity in Malay-Speaking State." *Archipel*, 38.
- Ricklefs, M. C. (2001). *Islam and The Malay-Indonesian World: Transmission and Responses*. University of Hawaii Press.
- Riddell, Peter G. (1993). "Controversy in Qur'anic Exegesis and its Relevance to the Malay-Indonesia World", Anthony Reid (ed.), *The Making of an Islamic Political Discourse in Southeast Asia*. Monas Paper on Southeast Asia.
- Rohmana, J. A. (2020). Tasawuf Sunda dan Warisan Islam Nusantara: Martabat Tujuh dalam Dangding Haji Hasan Mustapa (1852-1930). *Buletin Al-Turas*, 20(2), 259-284. <https://doi.org/10.15408/bat.v20i2.3760>
- Rosihon Anwar, Dadang Darmawan, dan C. S. (2016). Kajian kitab tafsir dalam jaringan pesantren di jawa barat. *Wawasan: Jurnal Ilmiah Agama Dan Sosial Budaya*, 1(1), 56-69.
- Rositawati, T. (2018). Pembaharuan dalam Tasawuf. *Farabi*, 15(2), 67-80. <https://doi.org/10.30603/jf.v15i2.642>
- Rozi, A. F. (2019). Tafsir Klasik: Analisis Terhadap Kitab Tafsir Era Klasik. *Kaca (Karunia Cahaya Allah): Jurnal Dialogis Ilmu Ushuluddin*, 9(2), 33-58. <https://doi.org/10.36781/kaca.v9i2.3036>
- Saefullah, Asep, A. A. P. (2019). Al-Palim bani And The Concept Of Jihad. *Al-Tsaqafa : Jurnal Ilmiah Peradaban Islam*, 16(2),

- 176-187. <https://doi.org/10.15575/al-tsaqafa.v16i2.5827>
- Saepudin, D. (2019). EPISTEMOLOGI TAFSIR NUSANTARA: Studi Atas Tafsir Fayd al-Rahman Karya K.H. Shaleh Darat. *Diya Al-Afkar: Jurnal Studi Al-Quran Dan Al-Hadis*, 7(01), 1. <https://doi.org/10.24235/diyaafkar.v7i01.4526>
- Sajarah, W. S. (2013). *Laporan Penelitian Individual KONSEP MARTABAT TUJUH Haji Hasan Mustapa*. 1-65.
- Saleh, M. (2016). *K.H. Ahmad Sanusi, Pemikiran dan Perjuangannya dalam Pergolakan Nasional*. Jelajah Nusa.
- Salim, A. A., & Ihkamuddin, H. (2022). Telaah Perkembangan Tafsir Periode Modern. *Tanzil: Jurnal Studi Al-Quran*, 4(2), 95-106. <https://doi.org/10.20871/tjsq.v4i2.181>
- Saliyo. (2017). Mencari Makna Hidup dengan Jalan Sufi di Era Modern. *ESOTERIK*, 2(1). <https://doi.org/10.21043/esoterik.v2i1.1910>
- Sanusi, A. (n.d.-a). *Tafsir Raudhatul Irfan fi Ma'rifatil Qur'an Jilid I*. Yayasan Syamsul Ulum Gunung Puyuh.
- Sanusi, A. (n.d.-b). *Tafsir Raudhatul Irfan fi Ma'rifatil Qur'an Jilid II*. Yayasan Syamsul Ulum Gunung Puyuh.
- Sanusi, A. (1943). *Tamshiyah Al-Muslimin*. Al-Ittihad.
- Sasmanda, S. (2018). Sejarah Perkembangan Dan Pemikiran Tasawuf Di Aceh Pada Abad Ke-16 M. *Kalpataru: Jurnal Sejarah Dan Pembelajaran Sejarah*, 2(2), 67. <https://doi.org/10.31851/kalpataru.v2i2.1600>
- Saumantri, T. (2022a). Islamisasi Di Nusantara Dalam Bingkai Teoritis. *AT-THARIQ: Jurnal Studi Islam Dan Budaya*, 2(2).
- Saumantri, T. (2022b). Nilai-Nilai Moderasi Islam Perspektif Wahbah Az-Zuhaili Dalam Tafsir Al-Munir. *Diya Al-Afkar: Jurnal Studi Al-Qur'an Dan Al-Hadis*, 10(1), 135-154. <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.24235/diyaafkar.v10i1.10032>
- Saumantri, T. (2022c). The Dialectic of Islam Nusantara and Its Contribution To The Development of Religious

- Moderation In Indonesia. *Fokus: Jurnal Kajian Keislaman Dan Kemasyarakatan*, 7(1), 57–67.
<https://doi.org/http://dx.doi.org/10.29240/jf.v7i1.4295>
- Saumantri, T., & Hajam, H. (2023). Urgensi Metodologi Studi Islam Interdisipliner Untuk Moderasi Islam. *An-Nawa : Jurnal Studi Islam*, 5(1), 1–18.
<https://doi.org/10.37758/annawa.v4i1.579>
- Shalih, S. (2011). *Membahas Ilmu-Ilmu Al-Qur'an*. Pustaka Firdaus.
- Shihab, A. (2009). *Antara Tasawuf Sunni dan Tasawuf Falsafi: Akar Tasawuf di Indonesia*. Pustaka Iman.
- Shihab, M. Q. (2013). *Kaidah Tafsir*. Lentera Hati.
- Shihab, M. Q. (2020). *Wasathiyyah: Wawasan Islam tentang Moderasi Beragama*. Lentera Hati.
- Shihab, M. Q. (2022). *TOLERANSI: Ketuhanan, Kemanusiaan, dan Keberagaman*. Lentera Hati.
- Simuh. (1996). *Sufisme Jawa: Transformasi Islam ke Mistik Jawa*. Yayasan Bentang Budaya.
- Siraj, S. A. (2006). *Tasawuf Sebagai Kritik Sosial Mengedepankan Islam Sebagai Inspirasi Bukan Aspirasi*. Mizan.
- Suadi, A. (2022). *Filsafat Agama, Budi Pekerti, dan Toleransi (Nilai-nilai Moderasi Beragama)*. Kencana.
- Suaidah, I. (2021). Sejarah Perkembangan Tafsir. *Al Asma : Journal of Islamic Education*, 3(2), 183.
<https://doi.org/10.24252/asma.v3i2.21164>
- Sudarminta, J. (2002). *Epistemologi Dasar*. Kanisius.
- Sugiono. (2013). *Metodologi Penelitian Kualitatif dan Kuantitatif*. Cv Alfabeta.
- Suherman. (2019). Perkembangan Tasawuf dan Kontribusinya di Indonesia. *Jurnal Ilmiah Research Sains*, 5(1).
- Supriyanto. (2016). "Kajian al-Qur'an dalam Tradisi Pesantren: Telaah atas Tafsir al-Iklil fi Ma'ani al-Tanzil." *Tsaqafah*, 12(2).
- Suryadilaga, M. A.-F. (2010). *Metodologi Ilmu Tafsir*. Teras.

- Suwito, S. (2016). Relasi Cinta Dalam Tasawuf. *Jurnal THEOLOGIA*, 24(2), 201–222. <https://doi.org/10.21580/teo.2013.24.2.333>
- Syafrizal, A. (2015). Sejarah Islam Nusantara. *Islamuna: Jurnal Studi Islam*, 2(2), 235. <https://doi.org/10.19105/islamuna.v2i2.664>
- Syahni, A. (2020). Mufassir dan Kitab Tafsir Nusantara (Tafsir Turjumun al-Mustafid Karya Abd. Rauf As-Singkilli). *Nun: Jurnal Studi Alquran Dan Tafsir Di Nusantara*, 5(1), 33–51. <https://doi.org/10.32495/nun.v5i1.99>
- Syamsuddin, S. (ed.). (Ed.). (2007). *Metodologi Penelitian Living Qur'an dan Hadis*. TH Press.
- Syamsun Ni'am. (2015). Pesantren : the miniature of moderate Islam in Indonesia. *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies*, 5(1), 111–134.
- Syukri. (2016). "Dimensi Sufistik dalam Pemikiran M. Quraish Shihab: Telaah tentang Konsep Zuhud dan Tawakal dalam Tafsir al-Misbah". *Esoterik: Jurnal Akhlak Dan Tasawuf*, 2(1).
- Tamrin. (2013). "Paradigma Penafsiran al-Qur'an Nusantara: Analisis Tafsir Aceh „Tafsir Pase“", . *Hunafa: Jurnal Studia Islamika*, 9(1).
- Tamsyah, B. R. (2011). *Galuring Basa Sunda*. Pustaka Setia.
- Tongat, T. (2021). Formation And Development Of Mythico-Philosophy Thinking (Tasawuf Falsafi). *Proceeding International Seminar of Islamic Studies*, 1(1).
- Tsamrotus Saadah, R., & Mumtaz Ali, Z. (2022). The Urgency of Sunni Tasawuf of K.H. Ahmad Sanusi in Tatar Sunda: A Study of Sirāj Al-Azkiyā' Fī Tarjamah Al-Azkiyā'. *Jurnal Lektur Keagamaan*, 20(2), 479–500. <https://doi.org/10.31291/jlka.v20i2.1086>
- Tuhfah Maoludi. (2022). *Kaarifan Lokal Dina Tafsir Sunda Raudhatul Irfan Fi Ma'rifatil Al-Qur'an Karya Kh. Ahmad Sanusi*. Universitas Pendidikan Indonesia.
- Wahidi, R. (2016). "Corak Fiqih dalam Tafsir al-Ahkam Karya Ulama Nusantara: Telaah Sirah atas Karya Abdul Halim Hasan Binjai." *E-Proceeding of the 3rd International*

Conference on Arabic Studies and Islamic Civilization (ICASIC).

- Wahyu Ari, A. W. (2020). Sejarah Tafsir Nusantara. *Jurnal Studi Agama*, 3(2). <https://doi.org/10.19109/jsa.v3i2.5131>
- Wahyudi, W. (2018). Epistemologi Tafsir Sufi Al-Ghazali Dan Pergeserannya. *Jurnal THEOLOGIA*, 29(1), 85–108. <https://doi.org/10.21580/teo.2018.29.1.2070>
- Wanta, S. (1991). *K.H. Ahmad Sanusi dan Perjuangannya*. PB PUI Majalengka.
- Wardani. (2015). "Al-Qur'an Kultural dan Kultural Qur'ani: Interaksi antara Universalitas, Partikularitas, dan Kearifan Lokal." *Al-Tahrir*, 15(1).
- Yakub, M. (2017). Perkembangan Islam Indonesia. *KALAM*, 7(1), 135. <https://doi.org/10.24042/klm.v7i1.446>
- Yasin, H. (2020). Mengenal Metode Penafsiran Al Quran. *Tahdzib Al-Akhlaq: Jurnal Pendidikan Islam*, 3(1), 34–51. <https://doi.org/10.34005/tahdzib.v3i1.826>
- Yuliani, Y. (2020). Aksara Tafsir Al-Qur'an di Priangan: Huruf Pegon dan Aksara Latin Dalam Karya K.H. Ahmad Sanoesi. *Al-Bayan: Jurnal Studi Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir*, 5(1). <https://doi.org/10.15575/al-bayan.v5i1.8461>
- Yusuf, Y. (1992). "Karakteristik Tafsir al-Qur'an di Indonesia Abad Ke-20." *Ulumul Qur'an*, 3(4).
- Zaiyadi, A. (2018). Lokalitas Tafsir Nusantara: Dinamika Studi al-Qur'an di Indonesia. *Al-Bayan: Jurnal Ilmu Al-Qur'an Dan Hadist*, 1(1), 01–26. <https://doi.org/10.35132/albayan.v1i1.1>
- Zuadah, A. S. (2023). Kyai Haji Ahmad Sanusi: Kajian Tokoh Ulama Hadis Asal Sukabumi. *Multidisciplinary Research*, 24(1).

PENGUATAN MODERASI ISLAM

Berkembangnya zaman dan dinamika masyarakat menuntut pemahaman agama yang lebih luas dan mendalam. Tafsir al-Qur'an menjadi inti dari pemahaman agama Islam, dan dalam konteks Nusantara, khususnya, aspek epistemologi sufistik menarik perhatian sebagai suatu pendekatan yang kaya akan makna dan pengalaman batin.

Dalam buku ini, penulis mencoba menyajikan pemahaman yang komprehensif terkait epistemologi sufistik, menjelajahi identitas kultural tafsir al-Qur'an di Nusantara, dan menyoroti kontribusinya terhadap penguatan moderasi Islam.



CV. STRATA PERSADA ACADEMIA
Lemahabang - Cirebon, 45183
Website: stratapersada.com
Email: stratapersada.com

ISBN 978-623-09-7737-4

