

POLEMIK KEAGAMAAN DALAM TAFSIR *MALJA' AT-ṬĀLIBĪN* KARYA K.H. AHMAD SANUSI

Religious Polemic in Tafsir Malja' At-Ṭālibīn of Ahmad Sanusi

إشكالية دينية في تفسير ملجأ الطالبين، تأليف الكياهي الحاج أحمد سانوسي.

Jajang A Rohmana

Universitas Islam Negeri “Sunan Gunung Djati”

Jl. A.H. Nasution 105 Bandung, Jawa Barat, Indonesia

jajang_abata@yahoo.co.id

Abstrak

Artikel ini membahas tanggapan K.H. Ahmad Sanusi (1888-1950) dalam tafsir *Malja' at-Ṭālibīn* terhadap polemik keagamaan Islam di Priangan tahun 1930-an. *Malja' at-Ṭālibīn* merupakan tafsir Al-Qur'an berbahasa Sunda dengan aksara pegon. Sanusi memberikan tanggapan kritisnya terhadap gugatan kaum reformis terkait sejumlah masalah *khilafiyah*, seperti *tawassul*, bacaan al-Fātihah di belakang imam, wirid berjamaah setelah salat, riba, dan makanan yang diharamkan. Dengan pendekatan analisis wacana kritis, kajian ini menegaskan bahwa tanggapan Sanusi terhadap kelima isu polemik keagamaan tersebut menunjukkan kuatnya pengaruh ideologi *Ahlu Sunnah wal Jama'ah* dalam menghadapi gugatan kaum reformis. Posisinya tidak pernah lepas dalam barisan tradisi Islam Sunni yang cenderung lebih lentur dalam memahami tradisi lokal Nusantara. Kajian ini signifikan dalam menunjukkan perdebatan hukum Islam di Indonesia yang di satu sisi memiliki keterkaitan kuat dengan warisan keilmuan fikih klasik sebagaimana kawasan lainnya, tetapi di sisi lain berada dalam wilayah pinggir geografi Islam yang terus-menerus menemukan konteksnya tersendiri. Ini merupakan polemik keagamaan yang berkontribusi pada pembentukan keunikan keberagaman Islam di Indonesia.

Kata Kunci

Ahmad Sanusi, tafsir, Sunda, tradisional, pembaru.

Abstract

This article discusses some responses of Ahmad Sanusi (1888-1950) in Tafsir Malja' at-Ṭālibīn toward religious polemic in Priangan in 1930s. Malja' at-Ṭālibīn is Qur'anic exegesis in Sundanese Arabic script. Sanusi gave his critical response to the reformists criticism related to some khilāfiyah (disputed) issues, such as tawaṣṣul (method in religious prayer by relating it to the pious man), reading Sūrah al-Fātiḥah behind the imam, the congregation of wirid after ṣalat, usury, and some foods that are forbidden in Islam. Using critical discourse analysis, this study argues that Sanusi's responses to some issues of religious polemic demonstrate the influence of his ideology of Ahl as-Sunnah wa al-Jamā'ah (Sunni) vis a vis reformist criticism. His position was never separated from the line of Sunni tradition that tends to be more flexible in understanding the local traditions in Indonesian Archipelago. This study is significant in demonstrating the Sharia debate in Indonesia which is not only has a linkage with the heritage of classical jurisprudence in Islam as well as other areas, but also are considered to be in the edge or periphery of Islam that is constantly finding its own context. It is a religious polemic that contributes to the distinction of Islamic formation in Indonesia.

Keywords

Ahmad Sanusi, Qur'anic exegesis, Sundanese, traditionalist, reformist.

ملخص

تبحث هذه المقالة في ردود الكياهي الحاج أحمد سانوسي (1888-1950) في تفسيره المسمى بملجأ الطالبين على مشاكل دينية حدثت في منطقة بريانجان عام 1930 تقريباً. كتاب ملجأ الطالبين هو كتاب التفسير باللغة السنداوية المكتوب بأبجدية عربية «بيغون». عرض فيه الكياهي سانوسي رأيه الحاد رادا على أقوال بعض المجددين فيما يتعلق بالأمر الخلافية؛ مثل قضية التوسل، قراءة الفاتحة خلف الإمام، الورد الجماعي عقب المكتوبة، الربا، والمطعومات المحرمة. وعن طريق دراسة تحليلية نقدية، أكد هذا البحث على أن ردود الكياهي سانوسي في المشاكل الدينية الخمس السابقة دلالة على قوة تأثير إيدولوجية أهل السنة والجماعة عند مقابلة دعاوى المجددين. فإنه يقف موقف الثبات من بين صفوفهم عند ممارسة التقاليد الإسلامية والتعامل مع أعراف «الأرخيبيل» المحلية الصالحة بلون من الليونة والمرونة. وإن هذا البحث له أهميته في الدلالة على وجود مجادلة الأحكام الإسلامية في إندونيسيا، باعتبار أن لديه علاقة وثيقة بالثروات الفقهية الهائلة كما في مناطق أخرى، لكن في وجه آخر إنه كان يعيش في منطقة ريفية بعيدة، حاولت أن تجد لها أبعادها الخاصة. فأصبحت هذه الإشكالية الدينية إحدى العوامل البارزة في تكوين حياة التدين الأنيق في إندونيسيا.

كلمات مفتاحية

التفسير، السنداوية، إشكالية، التقليدي، المجدد.

Pendahuluan

Tak bisa dipungkiri bahwa K.H. Ahmad Sanusi (1888-1950) merupakan salah satu ulama pesantren yang memiliki kontribusi penting dalam mengembangkan tradisi intelektual Islam di Nusantara (Umar 2001: 153-80). Peranannya cukup menonjol tidak saja dalam sejumlah polemik keagamaan era kolonial, tetapi juga dalam produktifitas karyanya yang disebut van Bruinessen sebagai satu dari tiga karya orisinal orang Sunda (Bruinessen 1990: 237). Sanusi dikenal sebagai ulama asal Sukabumi pendiri *Al-Ittihadijatoel Islamijah* yang kemudian berubah menjadi Persatuan Ummat Islam (PUI). Ia juga dikenal berhasil mencetak banyak ulama dan tokoh yang cukup berpengaruh hingga saat ini. Sanusi menulis banyak sekali karya berbahasa Sunda aksara pegon dalam bidang fikih, tafsir, tasawuf, teologi dan lainnya (Matin 2009: 147-64).

Publikasi karyanya tidak saja dilatarbelakangi kebutuhan pengembangan tradisi keilmuan pesantren, tetapi juga merupakan tanggapan terhadap situasi sosial-keagamaan tahun 1930-an yang didominasi gugatan kaum pembaru (reformis, modernis) berhadapan dengan resistensi ulama tradisional dan golongan *ménak kaum*. Sebuah situasi ketika syariah di Indonesia masih mencari bentuk (Hooker 2008: ix). Karyanya juga memiliki peran sangat penting dalam menanamkan pengaruh anti-penjajahan di Priangan (Rohmana 2015: 297-332). Oleh karena itu, membaca Sanusi dan karyanya tidak bisa dilepaskan dari latar keterlibatan dirinya dalam arus polemik keagamaan Islam di awal era Indonesia modern tersebut.

Sudah cukup banyak sarjana yang menulis peran Sanusi dan pengaruh latar polemik keagamaan dalam karya-karyanya (Iskandar 2001; Basri, 2003; Darmawan 2009). Sanusi berusaha menggali kembali sumber ajarannya dan mempublikasikannya di masyarakat dalam menghadapi gugatan kaum reformis (Iskandar 2001: 289). Salah satunya adalah dengan menulis tafsir Al-Qur'an. Suatu terobosan penting yang dilakukan kaum tradisional yang selama ini dipandang tabu untuk menulis tafsir. Akan tetapi, resistensi sesama kaum tradisional terhadap karya tafsirnya pun juga bermunculan. Sebagian sarjana menyebutnya sebagai bentuk perlawanan ortodoksi terhadap heterodoksi di lingkungan tradisional (Darmawan 2009: 221). Sosok Sanusi karenanya cenderung tidak mudah untuk dipahami. Di satu sisi, ia cenderung berpaham tradisional dalam memahami hukum agama, tetapi di sisi lain juga kritis dalam berijtihad dan menafsirkan Al-Qur'an. Tidak berlebihan bila sebagian sarjana kemudian menyebut Sanusi sebagai ulama "tradisional progresif" atau "modernis kultural" (Suryana 2008: 44).

Posisi penting Sanusi dalam diskursus keagamaan di Indonesia tahun

1930-an sudah cukup banyak mendapat perhatian. Akan tetapi, sedikit sarjana yang berusaha menggali tanggapan Sanusi terhadap polemik keagamaan tersebut dalam tafsirnya yang berbahasa Sunda. Padahal dari sekitar 126 karya Sanusi, lebih dari dua pertiganya (102) menurut data Gunseikanbu ditulis dalam bahasa Sunda aksara *pegon* (Gunseikanbu 1986: 442; Basri 2006: 366). Dominasi karyanya yang berbahasa Sunda berkaitan dengan kedudukannya sebagai ulama pesantren Sunda yang tidak saja berhadapan dengan santri, jemaah dan pembaca karyanya yang umumnya orang Sunda, tetapi juga lawan polemiknya yang kebanyakan juga berasal dari Priangan.

Sebagaimana karya polemis Sanusi lainnya, tafsir *Malja' at-Ṭālibīn* tidak bisa dilepaskan dari tanggapan kritisnya terhadap pelbagai diskusi keagamaan pada masanya. Dibanding karya tafsir lainnya, *Tamsijjatoel-Moeslimien*, yang berbahasa Melayu dan sempat juga memicu polemik hangat, *Malja' at-Ṭālibīn* belum banyak mendapat perhatian. Selain karena faktor aksara dan bahasa (*pegon*, Sunda), tanggapan kritisnya atas masalah keagamaan cenderung terbatas dan terselip di beberapa bagian tafsirnya. Agak sulit untuk menemukan tanggapan kritis Sanusi bila kita tidak membaca tafsirnya secara teliti. Bila polemik tafsir *Tamsijjatoel-Moeslimien* terkait dengan penulisan latin Al-Qur'an yang dipersoalkan ulama tradisional, maka *Malja' at-Ṭālibīn* terkait dengan tanggapan Sanusi terhadap gugatan kalangan reformis terkait masalah *khilafiyah* dalam perkara ibadah. Sebuah tipikal kajian di lingkungan institusi Islam di Asia Tenggara yang umumnya terkait dengan masalah *furū'* (cabang) dalam bingkai mazhab Syafi'i, dibanding masalah *uṣūl* (Feener 2007: 25).

Kajian ini memfokuskan pada relasi tafsir Al-Qur'an berbahasa Sunda dengan situasi sosial-keagamaan yang ditandai perdebatan syariah pada masanya. Sebuah tafsir yang mencoba melakukan negosiasi terhadap ruang sosial-keagamaan yang cenderung kritis terhadap arus pembaruan Islam di Indonesia dengan tetap berpijak pada tradisi keilmuan Islam Nusantara. Analisis wacana kritis digunakan untuk mengungkap mekanisme internal teks yang tidak lepas dari pengaruh latar sosial-keagamaan. Ia berperan dalam membentuk subjek tertentu dan tema-tema wacana tertentu dalam teks (Eriyanto 2001: 7). Kajian ini signifikan untuk menunjukkan bahwa perdebatan syariah di Indonesia yang di satu sisi memiliki keterkaitan kuat dengan warisan keilmuan fikih klasik sebagaimana kawasan lainnya, tetapi di sisi lain berada dalam wilayah pinggiran geografis Islam yang terus-menerus menemukan konteksnya tersendiri (Hooker 2008: 285). Ini merupakan polemik keagamaan yang berkontribusi pada pembentukan keunikan keberagaman Islam di Indonesia.

Tafsir Al-Qur'an dan Polemik Keagamaan di Priangan

Tafsir Al-Qur'an berbahasa Sunda sudah cukup lama berkembang dan terus diproduksi hingga sekarang. Studi Rohmana menunjukkan bahwa perkembangan tafsir Sunda semakin meningkat pada pertengahan abad ke-20 seiring dengan menguatnya pemikiran Islam reformis di Indonesia (Rohmana 2013: 205-206).

Jumlah publikasi tafsir Sunda pun terbilang cukup banyak dibanding tafsir lokal lainnya di Indonesia. Di antaranya: *Qur'anul Adhimi* karya Haji Hasan Mustapa (1852-1930) yang menggunakan pendekatan sufistik, sekitar sembilan tafsir Sunda karya K.H. Ahmad Sanusi termasuk salah satunya *Malja' at-Ṭalibin* (1931-1932), *Gajatoel Bajan* (1928) karya Moehammad Anwar Sanuci, *Tafsir al-Furqan Basa Sunda* (1929) karya A. Hassan, *Soerat al-Baqoroh* (1949) berbentuk *dangding* karya R.A.A. Wiranatakoesoema V (1888-1965), *Nurul-Bajan* (1966) karya Mhd. Romli dan H.N.S. Midjaja, *Tafsir Al-Qur'an Basa Sunda Proyek Pemprov-Kanwil Depag Jawa Barat* (1981), *Ayat Suci Lenyepaneun* (1984) karya Moh. E. Hasim, *Tafsir Rahmat Basa Sunda* (1986) karya H. Oemar Bakry, *Alkitabul Mubin* (1991) karya Mhd. Romli hingga *Tafsir Ar-Razi: Tafsir Juz 'Amma Basa Sunda* (2011) karya Uu Suhendar. Selain itu, sejumlah tafsir Sunda juga didapatkan dalam beberapa publikasi majalah berbahasa Sunda. Di antaranya: rubrik tafsir Al-Qur'an dalam *Majalah Iber* oleh Persatuan Islam Kota Bandung dan *Bina Da'wah* oleh Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia (DDII) Jawa Barat.

Sejumlah tafsir tersebut mencerminkan semangat orang Sunda untuk mengapresiasi Al-Qur'an dalam bahasa ibunya. Kajian tersebut juga turut memperkaya khazanah penafsiran Al-Qur'an di Nusantara. Meski beredar di wilayah yang terbatas, tetapi kehadirannya mempertegas kedalaman proses penyerapan nilai keagamaan ke dalam identitas budaya Islam Sunda.

Namun, sebagaimana karya keagamaan lainnya, tafsir juga tidak bisa dilepaskan dari latar ideologis dan sosial-keagamaan yang mempengaruhinya (Barnard & Spencer 2002: 442). Sebagai karya manusia, ia dibatasi oleh subjektivitas ideologis dan konteks yang boleh jadi relevan atau tidak lagi relevan dengan perkembangan zaman (Saeed, 2006: 4). Munculnya sejumlah aliran (*mazāhib*) dalam tafsir, baik klasik maupun modern, menunjukkan kuatnya pengaruh latar keilmuan, ideologi atau fanatisme golongan, dan kondisi sosial-keagamaan (az-Žahabī 2000: 108).

Selain sebagai wujud tanggapan penulisnya terhadap realitas masyarakatnya, ia juga kemudian menjadi sarana efektif untuk menuangkan kepentingan ideologi penulisnya ke dalam teks. Seperti dikatakan Goldziher (1955: 1), pada akhirnya tiap orang mencari keyakinannya dalam kitab suci

dan secara spesifik menemukan apa yang ia cari di dalamnya. Tidak jarang penulisnya melakukan apa yang disebut sebagai bentuk justifikasi (Abu Zayd 2006: 98). Sebuah kesadaran antar kelompok untuk melindungi kepentingannya berhadapan dengan kelompok lain dalam masyarakat melalui manipulasi politis terhadap makna teks. Penafsir berbagai bermacam nilai, keyakinan dan asumsi di dalamnya (Saeed 2006: 115).

Tradisi tafsir Al-Qur'an di tatar Sunda juga tidak bisa dilepaskan dari persinggungan pemikiran penafsir dengan latar sosial-keagamaan yang mengitarinya. Haji Hasan Mustapa (1852-1930), bujangga sastra Sunda terbesar misalnya, menuangkan pemikiran sufistiknya dalam *Qur'anul Adhimi* pada 1920-an sebagai cerminan latar intelektualnya yang terhubung dengan tradisi dan diskursus sufistik Nusantara (Mustapa 1920; Rohmana 2012: 304).

Tafsir Sunda lainnya yang juga menunjukkan pengaruh latar sosial-keagamaan pada masanya adalah karya-karya tafsir K.H. Ahmad Sanusi yang ditulis sekitar tahun 1930-an. Di antaranya: *Kashf al-Awhām wa az-Zunūn fī Bayān Qawlih Ta'ālā Lā Yamassuhu illā al-Muṭahharūn* (1928), *Hidāyat Qulūb aṣ-Ṣibyān fī Faḍl Sūrat Tabārak al-Mulk min al-Qur'an* (t.th.), *Kanz ar-Rahmat wa al-Lutf fī Tafsīr Sūrat al-Kahf* (t.th.), *Kasyf as-Sa'ādah fī Tafsīr Sūrat Wāq'at* (t.th.), *As-Ṣafiyah al-Wāfiyah fī Fadhā'il Sūrat Al-Fātihah* (t.th.), *Tafrih Qulūb al-Mu'minīn fī Tafsīr Kalimat Sūrat Yāsīn* (t.th.), *Tanbih al-Ḥairān fī Tafsīr Sūrat ad-Dukhān* (t.th.), dan lain-lain (Umar 2001: 164; Darmawan 2009: 85).

Tafsir-tafsir Sunda karya Sanusi dan belasan karyanya yang lain ditulis di tengah semakin kuatnya arus pembaruan Islam di Priangan di satu sisi dan resistensi ulama tradisional di sisi lain terkait sejumlah masalah keagamaan. Di awal abad ke-20, kaum reformis giat melakukan gugatan terhadap pelbagai tradisi Islam di masyarakat Priangan. Sejumlah debat dan publikasi polemik keagamaan pun menyebar di masyarakat. Melihat judul tafsirnya saja, karya tafsir Sanusi menunjukkan kuatnya semangat polemik sebagai respons terhadap gugatan tersebut khususnya terkait surah atau ayat tertentu yang sering diperdebatkan. Sebagaimana karya polemis Sanusi lainnya, tafsir *Malja' at-Ṭalībīn*, sebagaimana akan dijelaskan di belakang, kiranya tidak bisa dilepaskan dari kuatnya pengaruh latar polemik keagamaan ini.

Selanjutnya, sejumlah gugatan terhadap tradisi keagamaan di masyarakat sangat jelas terlihat dalam pelbagai tafsir Sunda yang dikeluarkan kalangan reformis. Bila di era 1930-an, A. Hassan (1887-1958) melalui penerbitan pamflet-pamflet, majalah dan kitab-kitab keagamaan melakukan gugatan kepada kalangan Islam tradisional pada masanya (Noer 1996: 97, 103), maka gugatan kalangan reformis tersebut pasca kemerdekaan masih

bisa dirasakan, terutama tampak dalam publikasi tafsir Sunda seperti *Gajatoel Bajan* (1928) karya Moehammad Anwar Sanuci, *Nurul-Bajan* (1966) karya Mhd. Romli dan H.N.S. Midjaja serta *Ayat Suci Lenyepaneun* (1984) karya Moh. E. Hasim (Rohmana 2013: 125-54).

Anwar Sanuci merupakan seorang guru agama di Leles Garut. Ia juga mengaku sebagai ketua organisasi Majelis Ahli Sunnah Garut atau dikenal juga sebagai Majelis Ahli Sunnah Cilame (MASC) Garut, sebuah organisasi lokal berhaluan reformis. Aktifitasnya dalam menyebarkan paham Islam reformis salah satunya tampak dari upayanya dalam menerbitkan terjemah *Tafsir al-Furqan* karya A. Hassan ke bahasa Sunda (Sanuci 1923; Hassan 1929).

Adapun penyusun tafsir *Nurul-Bajan*, Mhd. Romli juga merupakan kolega Anwar Sanuci di MASC. Sementara Midjaja (H. Neneng Sastramidjaja) adalah seorang jaksa yang menjadi simpatisan Persatuan Islam (Persis) (Iskandar 2001: 207), sedangkan penyusun tafsir *Ayat Suci Lenyepaneun*, Hasim merupakan aktifis Muhammadiyah di Bandung (Rosidi ed. 2000: 438, 266). Baik tafsir *Nurul-Bajan* dari era 1960-an maupun *Lenyepaneun* dari era 1990-an, tak diragukan lagi menunjukkan pengaruh ideologi Islam reformis yang bersumber dari pemikiran pembaruan Islam di Mesir. Keduanya banyak melakukan gugatan terhadap tradisi Islam tradisional dan budaya lokal yang dianggap menyimpang. Sebuah pemahaman yang menginginkan adanya identitas Islam Sunda yang lebih murni dan modern, serta mencoba meneguhkan ekspresi lokalitas Islam yang tidak lagi didominasi mitos, tahayul dan kepercayaan lokal yang mengganggu kemurnian akidah ketauhidan. Keduanya menghendaki perubahan budaya melalui pengidentifikasian tradisi Islam standar *ala* Timur Tengah yang hendak dijadikan *modus operandi* dalam masyarakat lokal (Peacock 1978: 1; Federspiel 2001: vii; Kim 2007).

Belakangan, kecenderungan tafsir reformis tersebut tampak juga dalam *Tafsir ar-Razi: Tafsir Juz 'Ammā Basa Sunda* karya Uu Suhendar. Ia merupakan alumni pesantren dan aktifis Persatuan Islam (Persis) (Suhendar 2010). Dalam konteks tafsir *Malja' at-Ṭalibin* karya Sanusi, meski lahir lebih dahulu (1931-1932) dibanding beberapa tafsir kalangan reformis tersebut, tetapi substansi yang diajukannya banyak berhubungan dengan gugatan kaum reformis pada masanya.

Uraian di atas menunjukkan bahwa tradisi kajian Al-Qur'an di tatar Sunda, terutama tafsir, tidak bisa dilepaskan dari latar sosial-keagamaan yang mengitarinya. Sejumlah polemik keagamaan di masyarakat menjadi alasan para penulisnya untuk memberikan tanggapan dan sikapnya. Sebagaimana karya keagamaan lainnya, seperti fikih, hadis, tasawuf, dan teologi yang dipublikasikan di tatar Sunda, kecenderungan yang sama kiranya

juga didapatkan dalam tafsir Sunda. Tafsir *Malja' at-Ṭālibīn* karya Ahmad Sanusi tidak bisa dilepaskan dari latar sosial-keagamaan tersebut terutama polemiknya dengan kalangan reformis.

Sanusi dan Jaringan Intelektual Islam Nusantara

Kehidupan Sanusi sudah banyak diketahui, tetapi posisinya dalam jaringan tradisi intelektual Islam di Nusantara belum diurai secara mendalam. Sanusi lahir di desa Cantayan Sukabumi pada 3 Muharam 1306/18 September 1888. Latar belakang keilmuan pesantren didapat dari ayahnya, Haji Abdurrahim, dan sejumlah pesantren di Priangan. Sebagai santri kelana, ia terhubung dengan jaringan pesantren Priangan. Ia berguru pada para kiai sesuai dengan keilmuan yang hendak diperdalamnya.

Di antaranya, ia berguru tafsir dan fiqih pada K.H. Muhammad Anwar dari Pesantren Selajambe dan K.H. Muhammad Siddik dari Pesantren Sukamantri, keduanya berada di Cisaat Sukabumi. Ia juga belajar pada K.H. Jaenal Arif dari Pesantren Sukaraja Sukabumi, lalu ke Pesantren Cilaku, Ciajag, Pesantren Gentur (K.H. Ahmad Satibi) dan Pesantren Darul Falah Jambudipa (K.H. Muhamad Kholil atau Being Sambong), semuanya di Cianjur. Di beberapa pesantren tersebut, Sanusi memperdalam tafsir, hadis, fiqih, ushul fiqih, tauhid, ilmu alat, dan tasawuf (Iskandar 2001: 85-6; Kusdiana 2013: 338). Di Pesantren Gentur, sikap kritisnya mulai terlihat ketika ia seringkali berani bertanya dan berbeda pendapat dengan Ajengan Syatibi yang dikenal sebagai ahli ilmu hikmah. Sebuah sikap berbeda dari keumuman tradisi pesantren yang sangat menjunjung tinggi penghormatan (*ta'zim*) pada kiainya (Basri 2003: 227).

Dari Cianjur, Sanusi kemudian belajar di Pesantren Bunikasih dan Pesantren Keresek (K.H. Nahrowi), keduanya di Garut. K.H. Nahrowi (w. 1931) dikabarkan pernah belajar pada Kiai Kholil Bangkalan dan Mama Kudang di Tasikmalaya (Kusdiana 2013: 275). Akhirnya pengembaraan Sanusi berujung di Pesantren Kudang pada K.H. Suja'i atau dikenal Mama Kudang Tasikmalaya (Iskandar 2001: 85-6; 2006a: 306-7; 2006b: 53-67; Sulasman 2007: 62). Mama Kudang sangat populer di Priangan pada awal abad ke-20 sebagai guru bagi banyak ajengan. Selain Sanusi, Mama Kudang juga menjadi guru Ajengan Sobandi dari Pesantren Cilenga dan Kiai Mubarak (Abah Sepuh atau Ajengan Godebag) dari Pesantren Suryalaya. Mama Kudang dikabarkan pernah belajar pada Kiai Sobari dari Pesantren Ciwedus Kuningan. Usianya mencapai 125 tahun dan pernah menjadi anggota Konstituante. Saat ini tidak ada lagi sisa-sisa Pesantren Kudang. Yang tersisa hanya makam Mama Kudang di Bojong Kaum, Kota Tasikmalaya (Yahya 2006: 14-15). Kiranya hubungan Sanusi dengan jaringan ulama pesantren

Nusantara tidak lepas dari poros Kiai Khalil Bangkalan (1834-1925) yang terhubung dengan Nawawi al-Bantani (1815-1879), Sayyid Ulama Hijaz yang disebut Johns sebagai salah satu ulama Jawi paling luar biasa (Johns 1984: 119). Beberapa guru Sanusi banyak yang belajar pada Kiai Khalil, misalnya K.H. Nahrowi dari Pesantren Keresek Garut. Begitu pun Kiai Sobari yang merupakan guru Mama Kudang ternyata pernah berguru pada Kiai Khalil Bangkalan. Begitu juga Kiai Mubarak atau Ajengan Godebag dari Pesantren Suryalaya yang merupakan murid Mama Kudang ternyata juga pernah belajar padanya. Karenanya, Sanusi selain terhubung dengan jaringan pesantren Priangan juga tidak bisa dilepaskan dari jaringan pesantren di Jawa dan Madura. Inilah yang dalam laporan C. Snouck Hurgronje (1857-1936) kepada pemerintah kolonial (29 Desember 1902) disebut sebagai tradisi *ngétan* atau *masantrén* ke daerah Jawa (Gobee & Adriaanse 1991: 641).

Tradisi *ngétan* kiranya masih berlangsung hingga saat ini. Di beberapa daerah terutama di Priangan Timur, *masantrén* ke Jawa masih menjadi pilihan, sehingga bisa dipahami bila banyak pesantren di tatar Sunda menggunakan bahasa Jawa sebagai bahasa pengantar pembelajaran. Kiranya penggunaan bahasa Sunda di pesantren Priangan berkembang belakangan (Yahya 2003: 290-291; 2009: 364-365). Tradisi *ngétan* menjadi bukti kuatnya jaringan pesantren Sunda tempat Sanusi menimba ilmu, yang tidak bisa dilepaskan dari jaringan pesantren lainnya di Jawa dalam memperkokoh tradisi intelektual pesantren di Nusantara. Melalui tradisi ini pula kemudian pesantren melahirkan banyak pesantren lainnya yang terikat secara kuat dalam jaringan tradisi intelektual Islam Nusantara.

Selanjutnya, keterjalinan Sanusi dengan jaringan pesantren Sunda tersebut membuat dirinya juga terhubung dengan jaringan intelektual Islam Nusantara, terutama setelah kepergiannya ke Mekah selama sekitar lima tahun (1909-1914). Di sini, ia belajar pada sejumlah ulama Syafi'iyah, seperti Syekh Muhammad (Junaydi), ulama asal Garut, Syekh Mukhtar Aṭarid al-Bughuri, Shalih Bafadhil, Sa'id Jamani, dan 'Abdullah Zawawi (Iskandar 2001: 86; Mawardi 1985: 44). Ia juga disebut-sebut belajar pada Syekh Mahfuz at-Tirmisi (Wanta 1991: 3; Umar 2001: 339). Sebagai bagian dari komunitas Jawi di Mekah, Sanusi tidak melewatkan perkembangan sosial-keagamaan di Nusantara. Salah satunya tentang berdirinya organisasi Sarekat Islam (SI) pada tahun 1911. Sanusi sempat mencatatkan diri menjadi anggota SI di Mekah tahun 1913 dan melakukan banyak pembelaan, meski sekembalinya ke Sukabumi, Sanusi memilih menghentikan keanggotaannya tersebut (Iskandar 2006a: 308; Rosidi ed. 2000: 32).

Kiranya menarik mengkaji siapa saja sebetulnya guru-guru Sanusi tersebut. Syekh Muhammad Junaydi kemungkinan adalah yang disebut-

sebut Snouck Hurgronje sebagai Muhammad Garut (berasal dari Cibunut), salah satu dari dua orang Priangan yang menarik perhatiannya terkait sejumlah besar anak muda Priangan yang belajar padanya ketika di Mekah sekitar 25 tahun sebelum kedatangan Sanusi (1884-1885). Muhammad Garut dan (Haji) Hasan Mustapa saat itu dikenal dengan panggilan nama asal daerahnya di Priangan. Menurut Snouck, Muhammad Garut kelihatan sudah cukup tua dan datang ke Mekah bukan untuk menjadi murid melainkan sebagai seorang guru yang haus untuk memperdalam ilmu. Ia duduk di sekitar ulama Mesir dan Daghestan dan bertemu dengan komunitas Jawa (Jawiyah) sebagai teman-temannya. Ia mengajar semua cabang ilmu agama, tetapi ketertarikannya yang utama adalah pada mistisime (tasawuf). Sekitar 60-70 orang Jawa dan Sunda di Mekah taat betul padanya dan banyak jemaah haji yang setiap tahun memberinya sesuatu demi mengharap berkah. Haji Hasan Mustapa adalah murid Muhammad Garut sejak masih di Priangan (Hurgronje 2007: 286-287; Mustapa 1989: 48).

Guru Sanusi lainnya adalah Syekh Mukhtar, kemungkinan Syekh Mukhtar 'Aṭarid al-Bughuri (1862-1930), murid dari Syekh Ahmad Nahrawi dari Banyumas. Ia tinggal di daerah al-Qusyasyiyah, tempat yang juga didiami Muhammad Garut (al-Jabbar 1982: 245; Hurgronje 2007: 287). Adapun Salih Muhammad Bafadhil (1278-1333 H) adalah guru Sanusi lainnya yang mengajar di Masjidilharam tepatnya pada halaqah al-Hisywah di depan Bab az-Zamamiyyah. Ia belajar pada Syekh Sa'id Babashil, Sayyid Bakri asy-Syaṭa dan Sayyid Ahmad Dahlan (Kaptein, 1997: 3-6). Ia dikenal menguasai banyak cabang ilmu (al-Mu'allimi 2000: 287). Guru Sanusi berikutnya Syekh Sa'id Jamani, kemungkinan yang dimaksud adalah Sa'id Yamani (1265-1352 H), seorang ulama wara' dan zuhud yang sering berkhawat di sekitar Masjidilharam terutama ad-Dawudiyah. Ia pernah belajar pada Sayyid Ahmad Dahlan, Sayyid Bakri as-Syaṭa, dan lainnya. Ia biasanya mengajar tafsir, hadis dan fikih. Ia dikabarkan pernah ke Indonesia sekitar tahun 1344 H (al-Jabbar 1982: 120-122; al-Mu'allimi 2000: 1020-1021).

Guru Sanusi berikutnya adalah 'Abdullah Zawawi (1266-1343 H), seorang ulama yang dikenal menjadi guru bagi banyak ulama Nusantara, seperti Hasyim Asy'ari (1871-1947) dan Haji Hasan Mustapa (1852-1930) (Amiq 1998: 77-124; Jahroni 1999). Ia adalah mufti Syafi'iyah yang pernah mengunjungi India, Melayu, Indonesia, Cina dan Jepang. Ia mengajar di halqah l-al-Hisywah di belakang Bab Bani Syaibah. Ia meninggal di Thai. *Bughyah ar-Rāghibīn* adalah salah satu karyanya (al-Jabbar 1982: 140-142; al-Mu'allimi 2000: 488).

Akhirnya dari semua guru-guru Sanusi di Mekah, Mahfuz at-Tirmisi (1869-1919) kiranya yang paling terkenal. Sebagaimana Nawawi al-Bantani, ia termasuk seorang ulama Nusantara yang mempunyai reputasi tinggi di

Dunia Islam. Otoritasnya dalam ilmu hadis membuatnya diakui sebagai sebagai ulama berkaliber internasional. Selain Sanusi, banyak ulama Nusantara yang juga berguru padanya. Di antaranya Hasim Asy'ari, Wahab Hasbullah (1888-1971), Asnawi Kudus (1861-1959), Kiai Abbas dari Buntet Cirebon (1879-1946), dan lainnya (Mas'ud 1998: 44).

Demikianlah kehidupan Sanusi sebagai ulama, ajengan, dan pejuang ternyata tidak bisa dilepaskan dari jaringan ulama pesantren Priangan dan Nusantara. Melalui pesantren ia tampil sebagai seorang ulama yang bertindak sebagai peletak dasar bagi terbentuknya suatu komunitas muslim sekaligus sebagai perumus realitas sosial dalam kerangka intensifikasi keislaman. Latar ini membentuk kepribadian Sanusi sebagai ajengan yang menguasai pelbagai bidang keilmuan Islam dan memungkinkannya mampu menghadapi sejumlah polemik keagamaan terutama gugatan kaum pembaru di Priangan.

Tentang Tafsir *Malja' at-Ṭālibīn*

Selama hidupnya, kegiatan kepengarangan Sanusi dilakukan dalam pelbagai situasi. Ia mengarang tidak saja sebagai bagian dari kegiatan pengajaran kepesantrenan, tetapi juga sebagai jawaban terhadap paham keagamaan yang berbeda dengan yang dianutnya. Selain itu beberapa karyanya ditulis dalam kondisi sebagai tahanan kota di Batavia (1927-1934) (Manshur 1992: 109). Penahanan Sanusi oleh pihak kolonial Belanda didasarkan atas tuduhan keterlibatannya dalam kasus Afdeeling B (1919), kasus perlawanan K.H. Asnawi Menés Banten (1926) dan sabotase kawat telepon di Sukabumi (1927) (Falah 2009: 65-80). Tafsir *Malja' at-Ṭālibīn* (1931-1932) ditulis dalam situasi pengasingannya di Batavia Centrum.

Tafsir berbahasa Sunda ini dipublikasikan satu bulan sekali, sebuah pola publikasi yang dirintis 'Abduh melalui *al-Manar* di Mesir dan diikuti terbitan kaum reformis di Indonesia. Tafsirnya diberi judul *Malja' at-Ṭālibīn fī Tafsīr Kalām Rabb al-'Alamīn* atau kadang diberi judul *Pangadjaran Bahasa Soenda* atau *Tafsir Bahasa Soenda*. Tidak jelas mengapa judul tersebut berubah-ubah dan kiranya perlu kajian lebih lanjut.

Tafsir ini ditulis menggunakan aksara *pegon* dengan bentuk uraian yang lebih menyerupai Tafsir *al-Jalālain*. Karena tidak menggunakan pola terjemah antar baris, maka tulisannya tidak terlalu kecil sebagaimana karya tafsir Sanusi lainnya, *Rawdat al-'Irfān*. Tafsir ini disusun sampai Juz 9 (Surah al-A'rāf/7) dalam 28 jilid tipis. *Malja' at-Ṭālibīn* bukan tafsir Al-Qur'an berbahasa Sunda pertama yang ditulis Sanusi, karena jauh sebelumnya ia sudah mempublikasikan tafsir *Rawdat al-'Irfān* tahun 1912. Meskipun boleh jadi karya tafsir Sanusi yang terbit sesudah *Malja' at-Ṭālibīn* banyak dipe-

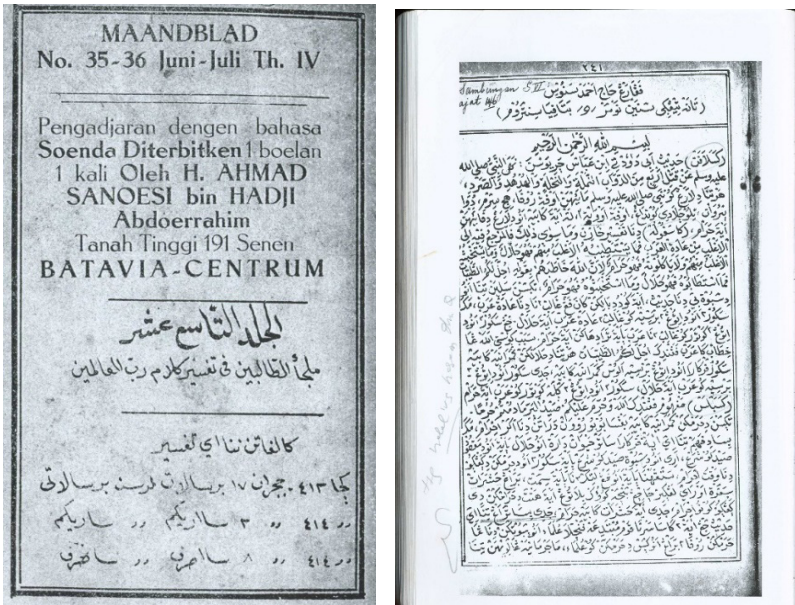
ngaruhi tafsir ini. Sanusi menuliskannya dalam situasi pembuangan di Batavia Centrum. Edisi pertama dipublikasikan pada 28 Januari 1931. Pemasarannya umumnya di sekitar Priangan, Batavia, Banten hingga Purwakarta. Dari 28 jilid yang sempat terbit, 20 jilid diterbitkan di Batavia, sementara sisanya di Sukabumi. Setiap jilid rata-rata membahas tidak lebih dari setengah juz Al-Qur'an dengan kisaran ketebalan rata-rata 50 halaman. Di setiap kover jilidnya sering dicantumkan iklan karya Sanusi lainnya yang cenderung menyerang kaum reformis, permohonan doa bagi pelanggan yang sudah meninggal dunia, dan sejumlah ralat (Sanusi 28 Agustus 1931: cover).

Di jilid pertama tafsirnya, Sanusi menyebutkan bahwa tafsirnya ini diambil dari sumber tafsir-tafsir standar (*mu'tamad*) (Sanusi, 28 Januari 1931: 2). Ia tidak rincinya, tetapi dari uraiannya ia misalnya mengutip *Tafsir Kabīr Mafātih al-Ghayb* karya Fakhrudin ar-Rāzī (w. 603 H/1206 M), *Ma'ālim Tanzil* karya al-Bagawī (w. 464 H/1071 M), *al-Kasyf wa al-Bayān* karya as-Ša'labī, *al-Burhān fi 'Ulūm Al-Qur'ān* karya az-Zarkasyi dan lainnya.

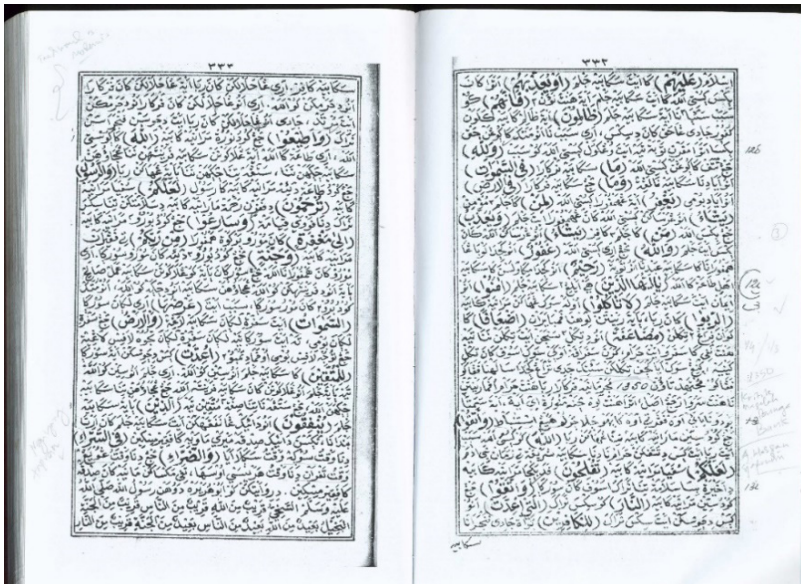
Ia kemudian menjelaskan beberapa informasi tentang Al-Qur'an dan surah yang akan dibahasnya seperti seputar imam qira'at, jumlah surah, ayat, huruf, sejarah pengumpulan Al-Qur'an dan lainnya (Zarkasyi & Nazarruddin, 2008: 99-101). Sementara dalam tafsirnya, selain uraian makna ayat secara per kata atau per kalimat, penjelasan dari sudut qira'at tampak juga menonjol. Aspek qira'at kiranya tidak pernah didapatkan dalam tradisi tafsir Sunda yang lain. Selain karena latar belakang Sanusi yang pernah mendalami qira'at di beberapa Pesantren Sunda, aspek ini terkait dengan segmentasi *Malja' at-Ṭālibīn* yang kemungkinan ditujukan bagi kalangan santri sehingga aksara dan uraiannya hanya yang dipandang relevan dan penting saja (Basri 2000; 2006: 361-387).

Tafsir *Malja' at-Ṭālibīn* hanyalah satu dari sekian banyak tafsir yang di-susun Sanusi. Selain tafsir ini, ia misalnya juga menyusun tafsir lainnya yang berbahasa Melayu aksara latin dan sempat mengundang polemik, *Tamsijjatoel-Moeslimien fie Tafsieri Kalami Rabbil-'Alamien* (1934-1939). Sanusi juga menulis tafsir *Raudat al-'Irfān* sekitar tahun 1912 dengan aksara *pégon* lengkap 30 Juz. Ia awalnya merupakan hasil transmisi lisan saat mengajar di pesantren yang ditranskripsikan oleh sekitar 30 santrinya (Manshur 1992: 117-118). Sementara tafsir Sanusi lainnya, sebagaimana sudah dijelaskan, umumnya terkait ayat atau surah tertentu yang boleh jadi ditujukan untuk membantah argumen kaum reformis yang menolak fadilat surah tertentu atau polemik terkait penafsiran ayat tertentu.

Metodologi tafsir yang digunakan Sanusi dalam *Malja' at-Ṭālibīn* cenderung pada metode *taḥlīlī* (analitis) dengan pendekatan *bi al-ma'sūr*. Sanusi menjelaskan maksud ayat yang dibahasnya dengan berpijak pada pelbagai riwayat (*ma'sūr*) hadis, *asbāb an-nuzūl*, Israiliyat, pendapat sahabat,



Gambar 1 dan 2. Halaman sampul depan tafsir *Malja' at-Talibin* Jilid 19 (kiri), dan halaman isi tafsir jilid 16 hlm. 241 yang menyebutkan tentang masalah hewan yang diharamkan (*kanan*).



Gambar 3. Halaman isi tafsir *Malja' at-Talibin* jilid 7 hlm. 332 yang menyebutkan tentang masalah bunga pinjaman dan riba.

tabiin atau ulama tafsir klasik. Cara penyajiannya cenderung mengikuti tafsir *al-Jalālain*, yakni dilakukan secara perkata dengan memberi tanda kurung pada kata yang ditafsirkan.

Namun, meski menggunakan pendekatan *bi al-ma'sūr* (riwayat), di beberapa tempat tidak menghalangi Sanusi untuk menghubungkan penafsirannya dengan latar sosial-keagamaan pada masanya. Di beberapa bagian, Sanusi misalnya tampak kritis terhadap pihak kolonial Belanda dan para *pangreh praja* sebagai penguasa tentang nasib bangsanya (Sanusi jilid 16, t.th.e: 268). Selain itu, sebagai ulama tradisionalis, Sanusi melalui tafsir ini juga cenderung menunjukkan pemihakannya pada ajaran Ahlus Sunnah wa al-Jama'ah (Aswaja), baik dalam fikih, teologi, dan sedikit tentang tasawuf. Dalam fikih, kecenderungannya pada mazhab Syafi'iyah misalnya tampak dalam masalah batal wudu karena bersentuhan (Sanusi 28 September 1931: 425-426). Kecenderungannya pada teologi Asy'ari (Sunni) bertebaran dalam sejumlah uraiannya, salah satunya bantahan Sanusi terhadap Muktazilah, Murjiah, Khawarij tentang melihat Allah di akhirat (Sanusi, jilid 15, t.th.d: 207). Sedang kecenderungan pada tasawuf Sunni juga tampak pada penjelasan Sanusi tentang pentingnya ilmu syariat, tarekat, makrifat (Sanusi jilid 5, t.th.a: 249).

Polemik Keagamaan dan Tanggapan Sanusi dalam *Malja' at-Ṭālibīn*

Kehidupan keagamaan di Indonesia sampai awal abad ke-20 bagaikan sebuah kolam yang tenang permukaannya dan sekali-kali saja beriak. Ketenangan ini mulai berubah dengan munculnya gerakan reformasi Islam bahkan sudah menjadi aliran sungai yang sewaktu-waktu meluap (Pijper 1985: 103). Salah satu faktor pendorong munculnya gerakan reformasi tersebut adalah keinginan untuk kembali kepada Al-Qur'an dan Sunah yang dijadikan titik tolak menilai kebenaran agama dan budaya masyarakat sebagai tanggapan ketidakpuasan terhadap metode tradisional (Steenbrink 1986: 26-28).

Sejumlah kajian tentang masalah *uṣul-furu'* dan pencarian ijtihad muncul seiring dengan proses modernisasi. Para reformis muslim secara agresif mengkritik pemahaman Islam tradisionalis dan pelbagai praktik keagamaan yang dilembagakan oleh para ulama di masyarakat (Feener 2007: 25-26). Mereka umumnya tidak bisa dilepaskan dari pengaruh pemikiran pembaruan Islam di Mesir pada awal abad ke-20 (Federspiel 2002: 373-374). Meski latar dan proses pembaruan itu tidaklah bisa dikatakan merupakan pengulangan dari apa yang terjadi Mesir, karena Islam di Indonesia memiliki kompleksitas latar keagamaan yang sama sekali berbeda terutama dilihat dari aspek kelenturan Islam pribumi dan peranan kebijakan kolonial

Belanda (Hooker 2002: 30-48). Seperti akan kita lihat, sejumlah gugatan keagamaan kaum reformis dan resistensi kalangan tradisional di Priangan juga menunjukkan kompleksitas ini terutama bila dikaitkan dengan dua faktor yang pertama.

Di Priangan, beberapa ulama reformis yang tergabung dalam Majelis Ahlus Sunnah Cilame (MASC) dan Persatuan Islam (Persis) melakukan gugatan terhadap pelbagai tradisi Islam di masyarakat Priangan. Sanusi menyinggung sekitar lima belas ulama MASC dalam karangan polemisnya, di antaranya Ajengan Anwar Sanusi dari Pesantren Biru Tarogong, K.H. Muhammad Ba'li (Haji Muhammad Zakaria) dari Pesantren Cilame, K.H. Yusuf Taujiri dari Pesantren Cipari, K.H. Muhammad Romli dari Pesantren Haurkoneng dan lainnya (Sanusi 1928b: 10-11; 1930: 2). Sedang dari kalangan Persatuan Islam, A. Hassan, disebut-sebut sebagai ulama paling agresif melakukan debat dan publikasi dengan kelompok yang dianggapnya menyimpang terutama kaum tradisional (Minhaji 1997; Noer 1996: 97-100). A. Hassan dan Persis, dibanding Muhammadiyah, meski memiliki fatwa sama tentang ketepatan dan ketentuan mutlak dalam beribadah, tetapi gaungnya jauh lebih kencang karena kesibukannya yang tiada henti dengan urusan bid'ah dalam ibadah (Hooker 2002: 132).

Sanusi sebagai kiai pesantren kemudian menulis banyak karya polemis berbahasa Sunda dan Melayu sebagai tanggapan terhadap gugatan kaum reformis tersebut. *Malja' at-Ṭālibīn* menjadi salah satu karyanya yang menjadi sarana pembelaannya terhadap ideologi tradisional. Ia dalam analisis wacana kritis menjadi sarana dalam menunjukkan produktifitas dan kreatifitas praktek wacana polemik keagamaan. Realisasinya tampak di dalam teks *Malja' at-Ṭālibīn* yang sangat heterogen dalam bentuk dan makna (Fairclough, 1995: 2). Meski *Malja' at-Ṭālibīn* merupakan karya tafsir Al-Qur'an, tetapi kuatnya latar polemik keagamaan sangat berpengaruh kuat terhadap penafsirannya. Tanggapan Sanusi dalam *Malja' at-Ṭālibīn* terhadap sejumlah kritik kaum reformis terkait beberapa masalah khilafiyah dalam masalah fikih seperti tawasul, zikir setelah salat, riba dan makanan haram.

1. Masalah *Tawassul*

Tawassul merupakan ritual pembacaan doa yang biasa dilakukan orang Sunda saat berziarah di kuburan dan kegiatan ritual lainnya. Di Jawa, secara sosiologis-antropologis, *tawassul* erat kaitannya dengan ziarah, *nyekar* atau *sowan* (Jamhari 2000: 52). Umumnya ini dilakukan dengan menyebut nama tokoh yang dianggap sebagai perantara (*wasilah*) antara pemohon dengan Allah dan memberikan persembahan doa untuk mendapatkan ke-

berkahan (*tabarruk*). Ia mudah diterima kaum santri maupun abangan dan bisa dilakukan dalam beragam kegiatan keagamaan. Multivokalitas dan fleksibilitas inilah yang disebut Millie menjadi kunci kepopuleran *tawassul* sebagai salah satu kunci utama dalam memahami ibadah keagamaan Muslim Sunda (Millie 2008: 107). Praktik *tawassul* umumnya dilakukan ulama tradisional terutama dari kalangan Nahdhatul Ulama (NU). Hasyim Asy'ari, pendiri NU, misalnya menegaskan bahwa berwasilah berarti memohon pertolongan Allah melalui orang yang tidak diragukan lagi memiliki derajat dan kedudukan yang tinggi di sisi-Nya. Ruh mereka jauh lebih suci. Ia merupakan para Nabi, wali dan orang saleh. Ruh leluhur tidak termasuk di dalamnya (Millie 2008: 115).

Pandangan tersebut tentu sangat berbeda dengan kaum reformis terutama Muhammadiyah dan Persatuan Islam. Mereka cenderung memahami *tawassul* secara sempit. Sebagaimana pendahulunya, Ibn Taimiyah, mereka umumnya menganggap bahwa tidak ada nas yang menganjurkan memohon kepada Nabi di kuburannya (Ibn Taymiyah 1999: 43). Baginya, *tawassul* yang diperbolehkan (*masyru'*) berdasarkan Al-Qur'an dan sunah sangatlah terbatas, yakni *tawassul* dengan nama atau sifat Allah, melalui amal saleh, dan memohon pada orang saleh yang masih hidup agar mendoakannya (al-Albani 2001: 30-38; Hasim 1984: 236-238). Karenanya, kaum reformis cenderung menganggap musyrik kepada mereka yang bersikap *ta'zīm* dan *tabarruk* ke makam-makam para nabi, wali dan orang-orang saleh serta menganggap kufur dan syirik kepada mereka yang bertawassul, istigash dan memohon syafaat kepadanya (Federspiel 1966: 114). A. Hassan, guru Persatuan Islam misalnya, menjelaskan mengapa bertawassul melalui keberkahan orang lain itu dilarang:

“Jika seseorang boleh minta kepada Allah dengan perantaraan orang lain karena berkatnya, maka berarti boleh bertawassul kepada Kakbah atau barang lain karena ia mempunyai berkat. Dengan demikian apa bedanya dengan cara berdoa orang-orang Jahiliyah? Yang meyakini keberkatan berhala-berhala” (Hassan 2007: 328).

Sanusi melalui *Ma'ja' at-Ṭālibīn* beberapa kali membantah dengan keras tuduhan kaum reformis tersebut. Baginya pemahaman *tawassul* tidak sesempit itu. Kaum reformis menurut Sanusi salah memahami makna *tawassul* dengan menyamakan begitu saja seperti yang dilakukan para penyembah berhala sehingga menganggap kufur bahkan musyrik. Ketika menjelaskan makna *na'bud* dan *nasta'in* dalam Surah al-Fātiḥah/1: 5, Sanusi (jilid 1, 28 Januari 1931: 10-11) menyatakan dalam tafsirnya:

...Jadi salah kacida jeung terang-terang kasasarna firqoh anu nyebutkeun musyrik ka jalma anu ta'zīm tabaruk kana kubur2 anbiya' shalihin, nyebutkeun pajar

eta teh sarua reujeung ta'zimna tabarukna “ubbād al-aṣnām” kana berhalana. Kajihi, eta ubbād al-aṣnām nyebutna oge pangeran kana ashnamna. Kadua, ngaku manehanana henteu kawasa ibadah ka Allah ngan ukur kawasa ibadah ka ashnam. Katilu, maranehanana sok sujud kana aṣnām. Kaopat, ana parem upeuncitan sok kalawan ngaran ashnam. Tah ieu tingkah henteu aya dina Muslimin anu sok tabaruk sok tawasul ka anbiya' shalihin.

(Jadi sangat tidak tepat dan jelas sesatnya firqah yang menyebutkan musyrik pada orang yang menghormati (takzim) dan memohon berkah (tabaruk) pada kubur-kuburnya para nabi dan orang-orang salehyang menghormati (yang ulitemerintah Orde Baru tentang pengembangan pedesaan.. (Mereka berargumen) katanya itu sama dengan menghormati dan meminta berkahnya para penyembah berhala (*ubbād al-aṣnām*) kepada berhalanya. Pertama, para penyembah berhala itu menyebut Tuhan kepada berhalanya. Kedua, mereka mengaku tidak mampu beribadah kepada Allah dan hanya sanggup beribadah kepada berhala. Ketiga, mereka suka bersujud kepada berhalanya. Keempat, bila ada sembelihan, mereka suka mengatasnamakan berhalanya. Praktik semacam ini tidak ada pada kaum muslim yang suka meminta berkah dan bertawasul kepada para nabi dan orang saleh).

...Iyyāka nasta'in tegesna henteu menta tulung abdi ka lian Gusti, karena anu sejen eta henteu bisa nulungan anging kalawan pertolongan Gusti kana eta pertolongan. Jadi iyyāka nasta'in isti'ānah 'ala sabil al-ḥaḳīqah. Barang isti'ānah 'ala sabil al-iḍāfah eta sok dipenta ka lian ti Allah, saperti pangandika Allah nga hikayatkeun Raja Žu al-Qarnayn (fa a'inūnī biquwwah) mangka kudu nulungan maneh kabeh ka kawula kalawan sakuatz. Jeung saperti (fastagāṣah al-laẓī min syī'atih 'ala al-laẓī min 'aduwwih) mangka menta tulung ka Nabi Musa lalaki Bani Israil tina satengah kaom Nabi Musa kana ngelehkeun lalaki Qibthi tina satruna Nabi Musa. Jeung ayat (wa ta'āwanū 'ala al-birr wa al-taqwa) jeung kudu sili tulungan maneh kabeh kana kahadean jeung kana ibadah. Karena satibaz diparentah sili tulungan tangtu meunang menta tulung. Jadi terang salahna firqoh anu ngupurkeun kanu tawasul istighāṣah tasyaffu' ka anbiya' sālihīn kalawan ieu ayat.

(...*iyyāka nasta'in* maksudnya aku tidak memohon pertolongan pada selain Engkau, karena yang lain tidak bisa memberi pertolongan kecuali dengan pertolongan-Mu pada pertolongan itu. Jadi, *iyyāka nasta'in* maknanya *isti'ānah 'ala sabil al-ḥaḳīqah* (memohon pertolongan dalam makna yang sebenarnya). Adapun *isti'ānah 'ala sabil al-iḍāfah* (memohon pertolongan dalam makna penyandaran kepada yang lain) suka diminta kepada selain Allah. Seperti firman Allah yang mengisahkan Raja Žul Qarnain (*fa a'inūnī biquwwah*) artinya maka engkau harus menolongku sekuat tenaga. Dan, seperti (*fastagāṣah al-laẓī min syī'atih 'ala al-laẓī min 'aduwwih*), artinya maka meminta pertolongan kepada Nabi Musa laki-laki Bani Israil dari sebagian kaumnya untuk mengalahkan

laki-laki Qibti yang menjadi musuh Nabi Musa. Dan, ayat (*ta'āwanū 'ala al-birra wa al-taqwa*) artinya dan kamu harus saling tolong-menolong dalam kebaikan dan ibadah. Bila saling tolong-menolong diperintah, maka tentu meminta tolong juga diperbolehkan. Jadi, jelas kesalahan firkaah yang menganggap kufur pada *tawassul, istighāsh tasyaffi'* (memohon syafaat) pada para nabi, orang-orang saleh berdasarkan ayat ini).

Bagi Sanusi, bertawassul dan memohon berkah pada kuburan Nabi dan para wali tidak sama dengan para penyembah berhala (*'ubbād al-aṣnām*) sebagaimana dituduhkan kaum reformis yang didasarkan pada Surah az-Zumar/39: 3. Sanusi juga membedakan makna *istī'ānah* (memohon pertolongan Allah), yakni makna hakiki (langsung memohon kepada Allah) dan *iḍāfi* (memohon melalui sandaran pada sesuatu selain Allah). Sanusi mencontohkan makna *iḍāfi* dengan mengutip Surah al-Kahf/18: 95; al-Qaṣāṣ/28: 15; dan al-Mā'idah/5: 2. Dalam tafsirnya yang lain, *Tamsjiatoel Moeslimin*, Sanusi juga menegaskan hal ini (jilid 12, t.th.b: 379; Basri 2006: 381) :

Tiada dijadikan soeatoe perantaraan di dalam haqeqatnja, di antara hamba dan Toehannja, djikalau si hamba meminta, maka ia meminta kepada Toehannja, tiada meminta kepada wakilnja, atau koeasanja di dalam sehaqeqatnja.

Bagi Sanusi, wasilah secara hakiki berarti memohon langsung kepada Allah, sedangkan secara *iḍāfi* berarti ia menyandarkan bantuan dengan memohon doa dan keberkahan pada selain Allah sebagaimana Allah memerintahkan kita untuk saling membantu. Namun, pemahaman tawassul semacam ini dibantah oleh kaum reformis. Mhd. Romli dari MASC misalnya menyatakan bahwa yang dimaksud dengan memohon bantuan kepada selain Allah sebagaimana ayat di atas hanya berlaku bagi urusan yang bisa dilakukan manusia. Akan tetapi, untuk urusan yang tidak bisa lagi diusahakan manusia, sepenuhnya harus dipasrahkan kepada Allah (Romli & Midjaja 1966: 98). Lagi-lagi di sini tampak kaum reformis cenderung memahami ayat itu secara sempit, sementara Sanusi cenderung memahaminya secara lebih longgar (Iskandar 2001: 230; Falah 2009: 73-74).

Tidak hanya ayat itu saja, Sanusi juga menyatakan argumennya ketika menafsirkan ayat lainnya, yakni Surah al-Baqarah/2: 125. Ia menjadikan ayat ini sebagai argumen perintah tawassul dan tabaruk oleh Allah pada kuburan para nabi seperti salat di dekat makam Ibrahim (Sanusi, jilid 2, 28 Februari 1931: 102-103).

(wattakhizū) (min maqām ibrahīm) (muṣalla) kudu jieun pangsalatan sakabeh jalma anu entas thawaf disunatkeun salat dina deukeut eta batu dua rakaat. Heunteu aya lian Gusti Allah marentah salat di dinya salian marentah tabaruk kana atsar2na shalihin. Sabab aya tapakna kakasih Allah. Sedeng eta batu sok sumawonna urang kudu tabaruk kana kubur2na nabi atawa kana kubur2 au-

liya lantaran eta mah didinya aya bukti kakasih Allah. Tah urang ngadu'a di dinya deukeut kana dijabahna. Jadi kanyahoan salahna firqah anu ngufurkeun ka jalma anu tabaruk tawasul kalawan anbiya jeung auliya. Majarkeun hanteu beda reujeung tawasulna kufar kana ashnam anu matak yakin salahna eta firqah karena maranehanana moal nyaruakeun tawasulna muslimin kalawan anbiya auliya kana tawasulna kufar kalawan aṣnām. Anging saba'da ngungs kap kana saruana anbiya auliya reujeung aṣnām na'ūzu billāh ṣumma na'ūzu billāh. Padahal mah geuning hiji batu lantaran aya tapakna Nabi eta diparentah tah ku Gusti Allah dialap berkah sakiraz diparentah salat tukangeunana.

(*wattakhizū*) (*min maqām ibrahīm*) (*muṣalla*) harus membuat tempat salat oleh seluruh manusia yang sudah melaksanakan tawaf, disunahkan salat dekat dengan batu (makam Ibrahim) itu dua rakaat. Tiada lain Allah memerintahkan salat di situ selain untuk bertabaruk pada asar-asar (jejak peninggalan) orang saleh. Sebab di sana terdapat bekas telapak kaki kekasih Allah. Padahal itu baru batu, maka apalagi kita harus tabaruk pada kuburan para nabi atau kuburan aulia karena di sana terdapat bukti kekasih Allah. Di sana kita berdoa, maka dekat untuk dikabulkannya. Jadi, jelas salahnya firqah (golongan) yang mengufurkan orang yang tabaruk tawasul kepada para nabi dan aulia. Katanya tidak berbeda dengan tawasulnya kaum kafir kepada berhala (*aṣnām*). Tentu jelas salahnya golongan itu, karena mereka tidak akan menyamakan tawasulnya kaum muslim kepada para anbia dan aulia dengan tawasulnya kaum kafir kepada berhala. Kecuali bila mereka mengungkap persamaannya anbia dan aulia dengan berhala, *na'ūzu billāh ṣumma na'ūzu billāh*. Padahal ternyata satu batu saja lantaran ada bekas telapak kaki nabi itu justru diperintah oleh Allah untuk diminta berkahnya dengan diperintah salat di belakangnya).

Karenanya, Sanusi sangat menyesalkan tuduhan kufur musyrik seperti dilontarkan kaum reformis tersebut. Karena yang dilakukan kalangan Islam tradisional tidak sesempit yang dituduhkan. Komitmen ketauhidan kaum tradisional seperti Sanusi tidak perlu diragukan lagi. Ia misalnya menegaskan dalam penafsirannya terhadap Surah al-An'ām/6: 79. Pera nyataan di bawah ini menunjukkan bahwa sangat tidak mungkin bila Sanusi melakukan kekufuran dan kemusyrikan sebagaimana dituduhkan kaum reformis (Sanusi, jilid 14, t.th.c: 178-179) :

"Jadi atuh diibadahana oge ulah kacampuran ku ibadah ka hiji makhluk sabab hanteu aya deui anu kagungan pangkat kapangeranan lian ti Allah, upama eta jalma mangeran ka lian Allah eta kufur musyrik, sumawonna lamun eta jalma teh anu mangeran ka lian Allah ku pangkat ajengan, eta ajengan, ajengan tukang ngajarkeun kamusyrikan kakupuran."

(Jadi, ibadahnya juga jangan tercampur dengan ibadah kepada suatu makhluk, sebab tidak ada yang memiliki pangkat ketuhanan selain Allah. Bila orang

tersebut mempertuhankan selain Allah, maka dia kufur musyrik. Sebaliknya, bila orang yang menuhankan selain Allah itu memiliki kedudukan ajengan (kiai), maka ia ajengan tukang mengajarkan kemusyrikan kekufuran).

Sanusi bahkan menegaskan bahwa pemahaman tawasul dan tabaruk yang diyakininya di atas justru diperintahkan oleh Allah dalam Surah al-Mā'idah/5: 35. Sanusi mengatakan: "*tah ieu ayat marentah kana kudu neangan wasilah nyaeta neangan perantaraan ka parek ka Gusti Allah, ari neangan wasilah eta disebut tina basa Arab tawasul. Jadi eta tawasul eta diparentah ku syara*" (Sanusi, jilid 12, t.th.b: 53) (inilah ayat yang memerintahkan keharusan mencari wasilah atau perantara, yaitu mencari perantaraan yang dekat ke Gusti Allah. Mencari wasilah itu dalam bahasa Arab disebut dengan *tawaṣṣul*. Jadi, *tawaṣṣul* itu diperintahkan oleh syariat).

Ayat al-Mā'idah/5: 35 tersebut boleh jadi dimaknai secara berbeda oleh kaum reformis. Kata Sanusi, kaum pembaru itu boleh saja memaknai bahwa seperti mengutip dari tafsir *al-Jalālain* bahwa yang dimaksud dengan *wasilah* itu adalah perkara yang mendekatkan diri kepada Allah berupa ketaatan (*mā yuqarribukum ilaih min ṭā'atih*). Karena *wasilah* itu ketaatan, sedangkan ketaatan itu berarti ibadah, maka mereka yang tawasul kepada selain Allah berarti musyrik karena dianggap ibadah kepada selain Allah. Bagi Sanusi, pendapat ini tidak bisa membedakan antara tawasul dan ibadah. Menurutnya, kalau tawasul mengganggu Tuhan pada wasilahnya maka ia menjadi ibadah, artinya musyrik. Tetapi, bila tidak mengganggu Tuhan, melainkan sekadar perantara maka ia bukan ibadah (bukan musyrik). Argumen Sanusi tersebut kemudian dikuatkan dengan mengutip banyak riwayat hadis Nabi yang menjelaskan contoh tawasul yang dilakukan Nabi dan para ulama (Sanusi 1928a: 14-15).

Uraian Sanusi secara jelas menunjukkan bahwa ia termasuk ulama tradisional yang digambarkan Dhofier sebagai Islam yang masih terikat dengan pikiran-pikiran ulama abad ke-7 sampai ke-13 (Dhofier 1981: 1). Sanusi menganggap bahwa memohon berkah dan bertawasul kepada para nabi dan orang-orang saleh adalah sesuatu yang tidak bertentangan dengan Islam. Karenanya tidak bisa disamakan antara tradisi Islam lokal yang sudah melakukan serangkaian adaptasi atas tradisi lokal dengan budaya masyarakat lokal pra-Islam itu sendiri.

Pendapat Sanusi ini kiranya sesuai dengan latar pesantren tradisional yang disebut Pranowo dan Muhaimin bukan sekadar pusat pendidikan agama, tetapi juga sumber patronase kebudayaan lokal Jawa atau penjaga tradisi Islam dalam bingkai budaya lokal. Melalui lembaga inilah sekumpulan tradisi atau ritual adat seperti perayaan hari-hari besar Islam, siklus hidup, dan tradisi ziarah disebarkan secara formal dan sistematis hingga melembaga dari generasi ke generasi berikutnya (Pranowo 2009: 189, 365;

Muhaimin 2006: 283). Pendapat Sanusi tentang tradisi memohon berkah pada makam para nabi dan orang-orang saleh tersebut merupakan bagian dari fenomena eksotis dan fenomenal dari kalangan tradisionalis dengan sejumlah makam keramat yang tersebar di puluhan ribu tempat di Jawa. Meski diakui fenomena ziarah merupakan refleksi ketahanan dari pelbagai kultus dan lapis historis pra-Islam, tetapi inkulturasi kalangan Islam tradisional pesantren ini berhasil melakukan Islamisasi ritus-ritus ziarah yang dilaksanakan di tempat keramat itu secara berkesinambungan (Chambert-Loir 2007: 343-357).

Uraian di atas menunjukkan bahwa perspektif dan kepentingan penafsir yang berbeda-beda sangat berpengaruh terhadap penafsiran. Sanusi membaca tawasul secara longgar, sementara kaum reformis cenderung sempit dan ketat. Karenanya membaca polemik keagamaan seperti tawasul sangat terkait dengan latar perspektif yang digunakan. Bisa dipahami bila kaum reformis yang cenderung memaknainya secara sempit dengan mudah menuduh *kufur musyrik* pada praktik tawasul kaum tradisionalis. Padahal kaum tradisionalis tidaklah seburuk yang dituduhkan. Komitmennya pada tauhid tidak diragukan. Pilihannya pada makna yang luas dan terbuka membuat tawasul menjadi boleh bahkan menjadi salah satu tradisi yang paling umum dilakukannya dan menjadi bagian dari praktik tradisi Islam lokal di tatar Sunda dan Nusantara.

2. Zikir setelah Salat

Selanjutnya, argumen ketiadaan contoh praktik dari Nabi sebagaimana diklaim kalangan reformis dalam masalah tawasul juga menjadi alasan perbedaan pendapat antara kaum reformis dengan Sanusi terutama dalam masalah berzikir secara berjamaah sesudah salat wajib. Sanusi (jilid 10, 1932: 465) memberikan tanggapan atas masalah zikir sesudah salat tersebut ketika menafsirkan Surah an-Nisā'/4: 103.

(Faiḏā qaḏaitum) mangka satibaz geus anggeus maraneh kabeh (al-ṣalāh) tina salat (faḏkurū) mangka kudu zikir maraneh kabeh (Allah) ka Allah ka (lawan tahlil tasbih takbir puji salawat istighfar (qiyāman) bari nangtung (wa qu'ūdan) jeung kalawan bari diuk (wa 'alā junūbikum) jeung kalawan bari ngedeng maraneh kabeh jeung kalawan tingkah kumaha bae, arek berjamaah atawa arek sorangan. Jeung kade katipu ku kasasaranana mujtahid2 cap 1350 anu ngamusyrikkeun ka jalma2 anu barjamaah wiridan sanggeus salat kalawan dibedakeun sowarana, sabab eta madzhab yakin madzhab iblis, madzhab Buda, madzhab Pajajaran.

(Faiḏā qaḏaitum) maka bila kamu semua sudah selesai (al-ṣalāh) dari salat (faḏkurū) maka kamu semua harus zikir (Allah) kepada Allah dengan tahlil

tasbih takbir puji salawat istigfar (*qiyāman*) sambil berdiri (*wa qu'ūdan*) dan sambil duduk (*wa 'alā junūbikum*) dan kamu semua sambil berbaring dan dengan cara apa saja, mau berjamaah atau mau sendiri-sendiri saja. Dan, awas jangan sampai tertipu oleh kesesatannya mujtahid-mujtahid cap taun 1350 Hijriyah yang memusyrikkan orang-orang yang berjamaah dalam berwirid sesudah salat sambil dikeraskan suaranya, sebab mazhab itu yakin mazhab iblis, mazhab Buddha, mazhab Pajajaran).

Bagi kalangan pembaru terutama seperti A. Hassan, guru Persatuan Islam, praktik umum seperti wirid dengan dipimpin imam dan membaca secara bersama-sama dianggap perbuatan bidah. Alasannya perbuatan itu merupakan penambahan hal baru dalam ibadah dan karena itu tidak diperbolehkan (Hooker 2002: 131). Karenanya, Sanusi dalam penjelasannya atas Surah an-Nisā'/4: 103 di atas cenderung menyerang balik kaum reformis yang menganggap musyrik pada tradisi zikir kaum muslim berupa bacaan wirid yang dikeraskan secara berjamaah dengan dipimpin oleh imam setelah salat fardu. Ia menyebutnya sebagai kesesatan mujtahid cap tahun 1350, bahkan menyamakannya dengan kesesatan mazhab iblis, agama Buddha, dan ajaran Pajajaran. Sebuah bentuk reaksi balik yang sangat emosional terhadap serangan kaum reformis. Klaim musyrik dan bidah yang digunakan kaum reformis dilawan sepadankan dengan klaim sesat, iblis, Buddha dan Pajajaran oleh Sanusi. Ini menunjukkan polemik keagamaan yang semula bersifat khilafiah pada saat itu cenderung emosional dan liar hingga mengarah pada upaya saling menyesatkan satu sama lain.

3. Bacaan al-Fātiḥah di belakang Imam

Selain masalah tawasul dan zikir setelah salat, Sanusi dalam tafsirnya juga memberikan argumen dalam masalah *furū'iyah* lain terutama dalam praktik ibadah salat, yakni masalah membaca Surah al-Fātiḥah di belakang imam saat salat. Kedua masalah ini dianggap penting karena seringkali menjadi bahan gugatan kaum reformis pada masanya. Di sini Sanusi tampak berusaha memperkuat argumennya untuk tetap berada dalam barisan mazhab Syafii.

Ketika menafsirkan Surah al-A'rāf/7: 204, Sanusi misalnya membantah mazhab Jabir dan *ahl al-ra'yi* (penganut aliran nalar yang dianut kaum reformis) yang melarang ma'mum membaca al-Fātiḥah di belakang imam, baik saat salat *jahar* (dikeraskan) maupun *sirr* (dipelankan). Karena baginya, yang benar adalah pendapat mazhab Syafii yang berpendapat bahwa wajib membaca al-Fātiḥah bagi makmum, baik salat *jahar* maupun *sirr*.

Ceuk sawareh ulama (ayat eta) jadi dalil ma'mum henteu meunang babacaan di satukangeun imam, pada oge imamna jahar atawa sirr, nyaeta madzhab

Jabir jeung ahlu al-ra'yi, nyaeta anu mawa karep sorangan dina ngahartian Qur'an. Barang ceuk jamaah saperti Umar bin al-Khaṭṭab, Uṣman, 'Ali, Ibn Mas'ud, Mu'adz, Auza'i, Syafi'i, wajib babacaan dina satukangeun imam pada oge imamna tarik bacaanana atawa sir. Ceuk sawareh madzhab nyaeta Ibnu Umar, Urwah bin Zubair, Qasim jeung Zuhri, Imam Malik, Ibnu al-Mubarak, Ahmad bin Hanbal, Ishaq, upama imam tarik bacaanana, ma'mum henteu kudu maca naon-naon, tapi lamun imamna kendor bacaanana, ma'mum kudu babacaan. Tapi anu kuat eta madzhab Syafi'i anu nyebutkeun wajib maca fatihah ka ma'mum anu lain masbuq pada oge salat sirr atawa jahar.. (Sanusi, jilid 20, t.th.f: 291).

(Kata sebagian ulama, (ayat ini) menjadi dalil bahwa makmum tidak boleh membaca apa pun di belakang imam, baik (ketika salat) *jahar* (dikeraskan bacaannya) atau *sirr* (dipelankan). Ini merupakan mazhab Jabir dan ahli rakyu (penganut aliran nalar), yaitu yang semauanya sendiri menafsirkan Al-Qur'an. Adapun menurut Umar bin *al-Khaṭṭab, Uṣman, Ali, Ibn Mas'ud, Mu'adz, Auza'i, Syafi'i*, wajib membaca bacaan di belakang imam baik ketika dikeraskan bacaannya maupun *sirr*. Menurut sebagian mazhab, yaitu Ibnu Umar, Urwah bin Zubair, Qasim dan Zuhri, Imam Malik, Ibnu al-Mubarak, Ahmad bin Hanbal, Ishaq, bila imam mengeraskan bacaannya, maka makmum tidak harus membaca apa-apa, tetapi kalau imamnya pelan bacaannya, maka makmum harus membaca bacaan. Akan tetapi, yang kuat adalah mazhab Syafii yang menyebutkan wajib membaca al-Fātiḥah bagi makmum yang bukan masbuk, baik dalam salat *sirr* maupun *jahar*...)

Sanusi mendasarkan pendapatnya pada dua hadis yang dijadikan argumen untuk menguatkan pendapat mazhab Syafii tersebut sebagai pilihannya. Di akhir tafsirannya, Sanusi berkesimpulan bahwa "*jadi terang sasarna jalma anu ngaentong2 maca fatihah ka ma'mum*" (jadi jelas sekali kesesatan orang yang melarang-larang membaca al-Fātiḥah bagi makmum).

4. Bunga Pinjaman dan Riba

Masalah lain yang ditanggapi Sanusi dalam *Malja' at-Ṭalibin* adalah riba ketika menafsirkan Surah Ali 'Imrān/3: 130. Masalah ini sempat ramai dibicarakan di era tahun 1930-an. Sanusi mengecam pendapat yang disebutnya sebagai mujtahid tahun 1350 H yang menyebutkan bahwa riba berupa renten (kredit pinjaman) tidak haram bila bunganya tidak sama atau tidak lebih dari besarnya pinjaman (*ad'āfan muda'āfan*).

(Yā ayyuhā al-laẓīna) hey eling2 sakabeh jalma (āmanū) anu iman eta sakabeh jalma (lā ta'kulū) ulah sok ngahakan maraneh kabeh (ar-ribā) kana riba, nyae) ta renten leuwihna pambayaran (ad'āfan) kalawan pirang2 tikeln (muḍā'āfah) anu ditikel2 sanajan eta tikelanana teh henteu nepi ka saparo eta haram, ka-

rana saparapat oge sok asup kana tikel kenéh, geuning sok aya kecap 'tikelkeun saeutik.' Jadi terang kacida salahna pangaku-pangaku mujtahid taun 1350 mazar manéh perkara riba hanteu haram upama rentenna hanteu sarua reujeung asal, atawa hanteu leuwih cenah menurut ieu ayat. Eta samataz bodona bae euweuh pangarti euweuh kanyaho cala-culu hayang istinbath (Sanusi, jilid 7, 28 Juli 1931: 332).

(*Yā ayyuhā al-lazīna*) ingatlah wahai semua manusia (*āmanū*) yang beriman semua manusia itu (*lā ta'kulū*) kalian semua jangan suka memakan (*ar-ribā*) pada riba, yaitu *renten* atau melebihi pembayaran (*ad'āfan*) dengan berlipatlipat banyaknya (*muḍā'afah*) yang dilipatgandakan sekalipun lipatannya tidak sampai setengah, itu hukumnya haram, karena seperempatnya saja juga termasuk melipatgandakan juga, seperti ada ucapan 'lipatkan sedikit saja.' Jadi, jelas sekali kesalahan orang-orang yang mengaku mujtahid tahun 1350 H, bahwa perkara riba tidak haram jika *renten* atau melebihi pembayarannya tidak sama dengan (jumlah) asalnya atau tidak melebihinya, katanya menurut ayat ini. Itu semata-mata kebodohnya saja, tiada pengetahuan, tapi ingin ber-*istinbāt*).

Tanggapan Sanusi tidak bisa dilepaskan dari gugatan kaum pembaru yang membolehkan bunga bank yang disebutnya sebagai mujtahid dari tahun 1350 H. Kiranya ini tidak bisa dilepaskan dari sosok A. Hassan (1887-1958), guru Persatuan Islam, yang tahun 1930-an pernah memfatwakan tentang riba bank, riba *poostspaarbank*, riba Arab atau riba Cina mindering, riba tukaran dan riba dalam perdagangan. Dia berpendapat bahwa riba itu secara harfiah artinya tambahan atas uang yang dipinjam sebagaimana Surah Ali 'Imran/3: 130. Tambahan itu ada yang diminta secara wajar atau diberikan oleh si peminjam secara sukarela, ada pula yang diminta secara berlipat ganda. Yang diharamkan adalah riba yang berlipat ganda (*ad'āfan muḍā'afah*), sedang yang wajar, tidak haram karena wajar saja. Baginya, istilah riba tidak bersifat pejoratif melainkan netral (Rahardjo 1993: 276).

Karenanya, bagi A. Hassan, bunga bank tidak termasuk riba yang dilarang Al-Qur'an karena ia tidak membawa pengaruh negatif sebagaimana disabdakan Nabi yang melarang riba pada masanya. Ia justru dianggap dapat menguntungkan bagi kehidupan ekonomi kaum muslim (Hassan 2007: 678, 1191; Abbas 2013: 141). A. Hassan tampak mendasarkan pendapatnya pada pendapat rasional terhadap teks Al-Qur'an tentang riba terutama Surah al-Baqarah/2: 275. A. Hassan bahkan melihat bunga bank sebagai hak dasar bagi nasabah yang mendepositokan uangnya di bank. Menurutnya, mereka yang menolak menerima bunga bank berarti mengabaikan hak mereka sendiri (Hassan 2007: 1191; 678). Ini berbeda dengan para penentangannya dari kalangan tradisionalis (Abbas, 2013: 143). Karenanya bisa dipahami bila Minhaji menganggap pendapat A. Hassan ini sebagai salah satu

contoh dari inkonsistensi pendapatnya dalam ber-*istinbāt* (Minhaji 1997: 282-284), meskipun banyak sarjana muslim lainnya yang senada dengan pendapat A. Hassan tentang bunga bank ini (Rahman 1964: 1-42; Hallaq 2007: 356-358).

Sanusi kiranya sangat tidak setuju dengan pendapat kaum pembaru sebagaimana dinyatakan A. Hassan tersebut. Baginya, riba dengan cara melipatgandakan berapapun besarnya, apakah kurang dari separuhnya atau seperempat, tetap saja haram. Sanusi mengutip ungkapan orang Sunda yang mengatakan '*tikelkeun saeutik*' (lipat sedikit saja) untuk menunjukkan bahwa yang dimaksud bukan melipatgandakan seratus persen atau setara dengan asalnya tetapi ukuran sedikitpun tetap saja haram. Ini menunjukkan bahwa kalangan tradisionalis seperti Sanusi tidak tertarik untuk memahami pelipatgandaan dalam pengertian wajar atau tidak wajar. Baginya riba atau Sanusi menyebutnya *rénten*, baik lebih atau tidak jumlahnya dengan asal, semua haram. Baginya, pendapat kaum pembaru itu menunjukkan kebodohan pengetahuannya yang memaksakan ingin ber-*istinbāt*.

Karenanya, Sanusi menekankan pentingnya merujuk pada Al-Qur'an dan hadis sebagaimana diperintah Allah dalam Surah an-Nisā'/4: 59, meski dengan penekanan "*eta anu neanganana kudu anu geus benerna kana ilmu Qur'an reujeung hadis*" (itu yang mencari rujukannya harus sudah benar dalam menguasai ilmu Al-Qur'an dan hadis) (Sanusi, jilid 9, 28 September 1931: 436). Sebuah ungkapan sindiran pada kaum reformis yang terlalu membebaskan ijtihad pada siapapun dalam membahas masalah agama.

5. Hewan yang diharamkan

Masalah terakhir yang menjadi sasaran kritik terhadap kaum reformis adalah tentang hewan yang diharamkan di luar penjelasan Al-Qur'an. Dalam menafsirkan Surah al-An'ām/6: 145 misalnya, Sanusi memberi penjelasan tentang empat perkara yang diharamkan oleh Allah (bangkai, darah, daging babi, sembelihan bukan karena Allah) kemudian dijelaskan hadis-hadis yang menjelaskan sejumlah hewan lainnya yang juga diharamkan (Sanusi, jilid 15, t.th.d: 238-240). Penjelasan panjang Sanusi terkait dengan keyakinan kaum reformis bahwa perkara yang diharamkan Al-Qur'an saja yang harus dijadikan dasar. Ini dibantah Sanusi bahwa "*tah eta jalma anu kitu cupatna eta sasar salah*" (itulah orang yang wataknya memang sesat dan salah). Salah satu jenis hewan yang diharamkan Islam yang tidak dijelaskan Al-Qur'an melainkan dalam hadis adalah *hasyarat* (hewan melata). Sanusi rincinya dengan menyebut ular, *langgir*, cacing, kodok, *kuuk*, dan belatung. Menurutnya, hewan-hewan tersebut tidak haram untuk diganggu saat ihram seperti konteks ayat tersebut, karenanya *mafhum*

mukhalafah-nya hewan-hewan itu semua haram untuk dimakan. Lalu, Sanusi mengatakan:

Jadi bisa terang tina ieu hadis jeung ayat2 kasasarna kaum muftadi'ah pencela ulama anu nyebutkeun dina ngaharamkeun rupaz barang anu geus diharamkeun ku ulama, majar maneh ngaleuwihan tina syara', anu sabenerna lain ulama anu ngaleuwihan syara', tetapi si dajal2 anu manehanana ngurangan syara' (Sanusi, jilid 16, t.th.e: 241-2).

(Jadi, jelaslah dalam hadis dan ayat-ayat ini betapa sesatnya kaum pembuat bidah dan pencela pada ulama yang menyebutkan pengharaman pelbagai barang yang sudah diharamkan oleh para ulama tersebut. Kata mereka, “kamu melebihi hukum syariat” (karena berani mengharamkan sesuatu yang dianggap halal), yang sebenarnya bukan ulama yang melebihi syariat, tetapi si dajal-dajal itu yang sudah mengurangi syariat).

Sanusi tampak menyerang kaum reformis dengan menyebutnya sebagai pembuat bidah dan pencela ulama (tradisionalis) yang mengharamkan hewan-hewan tersebut. Salah satu hewan yang paling memicu perdebatan adalah kodok. Kaum reformis seperti A. Hassan cenderung menghalalkan hewan ini dan menganggap ulama tradisionalis sudah berlebihan dalam menetapkan hukum syarak. Pendapatnya didasarkan pada alasan bahwa tidak ada dalil sahih yang mengharamkan hewan yang hidup di dua alam ini (Hassan 2007: 658). Sementara Sanusi dan ulama tradisionalis umumnya yang dikuatkan dengan fatwa NU tahun 1932 menganggap kodok tetap diharamkan untuk dikonsumsi. A. Hassan dalam masalah ini tampak lebih cenderung pada mazhab Maliki yang menyatakan boleh untuk dibudidayakan bukan untuk dikonsumsi kaum Muslim, sedang Sanusi tetap mempertahankan mazhab Syafii. Isu ini kembali mencuat tahun 1984, seiring dengan program pemerintah Orde Baru tentang pengembangan pedesaan. MUI yang semula berpegang pada mazhab Syafii, cenderung *talfiq* dengan membolehkannya dengan alasan bukan untuk dikonsumsi dan diqiyaskan dengan bolehnya penyamakan kulit babi (Hooker 2002: 288-289).

Polemik semacam ini kiranya mengingatkan kita pada salah satu anekdot Haji Hasan Mustapa (1852-1930), *hoofd* penghulu Bandung (1895-1918), yang sempat pula menerima pertanyaan tentang hukum hewan seperti kepiting sawah yang dihalalkan oleh kaum reformis. Mustapa mengatakan, *Ari eta di lembur masih keneh loba balong? Loba laukan? Di sawah, rea keneh belut? Tah eta bae daharan heula. Ulah waka kana keuyeupe.* (Saya tanya dulu, “di kampungmu masih banyak kolam ikan? Banyak ikannya? Di sawah, masih banyak belut? Coba itu saja dulu kamu makan. Jangan dulu makan kepiting sawah) (Rosidi 1989: 81).

Jawaban Sanusi maupun Hasan Mustapa dalam memfatwakan halal dan haram hewan tertentu tidak terlepas dari latar belakang kehidupannya yang bersentuhan dengan ragam hewan lokal tersebut. Hewan seperti kodok atau kepiting sawah tidak umum dikonsumsi oleh orang Sunda karena dianggap menjijikkan. Ini misalnya, berbeda dengan belut yang biasa dimakan dan dianggap halal. Hukum tentang belut sempat memicu kontroversi ulama di Mekah pada awal abad ke-20. Ulama Sunda seperti Syekh Mukhtar Aṭarid al-Bughuri (1862-1930), salah satu guru Ahmad Sanusi, sempat membuat bantahan atas fatwa keharaman hewan belut ini dalam *al-Ṣawā'iq al-Muḥarramah* (Sunarwoto 2012: 34). Sebuah diskursus fatwa halal-haram yang tidak terlepas dari latar belakang budaya lokal.

Dari uraian di atas, ulama tradisional seperti Sanusi memiliki pandangan berbeda dengan kaum reformis dalam masalah fikih *khilafiyah*. Dalam masalah *tawassul* misalnya, Sanusi memiliki pandangan yang cenderung longgar, sementara kaum reformis cenderung sempit dan ketat. Karenanya membaca perdebatan *khilafiyah* tersebut sangat terkait dengan latar perspektif yang digunakan. Dalam hal ini kaum reformis sebagaimana diasumsikan Geertz (1960: 180), kurang tepat menyebut kiai dan pesantren sebagai lembaga kolot dan tertutup dan menyamakan praktik keislamannya dengan praktik “kejawen” di kraton-kraton Jawa atau praktik “kebatinan Sunda” pada masa penjajahan Belanda yang kemudian dianut kaum abangan (Dhofier 1981: 150). Padahal kalangan Islam tradisional sebagaimana reformis sama-sama berperan dalam proses transformasi masyarakat secara fundamental dan berupaya menentang praktik-praktik keagamaan yang dilakukan kaum abangan itu, meski dengan pendekatan dan pemakaian yang berbeda (Ziemek 1986: 2). Sanusi membaca tradisi lokal secara longgar, sementara kaum reformis cenderung sempit dan ketat. Karenanya membaca polemik keagamaan Islam lokal sangat terkait dengan latar perspektif yang digunakan. Bisa dipahami bila kaum reformis yang cenderung kaku, rigid dan mudah menuduh *kufur musyrik* pada praktik Islam tradisional. Pilihannya pada makna yang luas dan terbuka membuat pelbagai praktik Islam lokal menjadi boleh bahkan menjadi salah satu tradisi yang paling umum dilakukannya dan menjadi bagian dari praktik tradisi Islam lokal di tatar Sunda dan Nusantara.

Namun, meski cenderung longgar dalam memandang tradisi Islam lokal, kaum tradisional seperti Sanusi sebaliknya cenderung hati-hati terhadap pelbagai bentuk perubahan dan tuntutan zaman. Dalam masalah bunga bank dan hewan yang diharamkan misalnya, Sanusi tampak sangat kritis dan cenderung menolak pandangan kaum reformis yang membolehkan bunga bank dan menghalalkan kodok. Di sini tampak ketegasan Sanusi untuk setia menjaga tradisi Islam lokal berhadapan dengan tuntutan

zaman yang terus berubah. Sementara kaum reformis cenderung mudah menerima perubahan-perubahan zaman itu tanpa *reserve*, walaupun kerap kali berseberangan dengan pendapat umum kaum tradisional. Ini menunjukkan sejumlah konsekuensi kedua pandangan ketika berhadapan dengan tradisi dan perubahan. Kaum Islam tradisional sangat terbuka dalam menerima tradisi dan berhati-hati terhadap perubahan, sebaliknya kaum reformis sangat berani melakukan kritik atas tradisi dan terbuka pada perubahan. Ini menunjukkan apa yang disebut oleh Abdullah sebagai bagian dari spektrum sejarah di Indonesia dalam memberi arti bagi agama yang dianutnya, ada golongan yang memperlakukan makna ortodoksi dan ada golongan lain yang agak maju dengan mempersoalkan hubungan ortodoksi dengan tuntutan sejarah (Abdullah 1997: 104).

Kesimpulan

Malja' at-Ṭālibīn merupakan tafsir Al-Qur'an karya K.H. Ahmad Sanusi menggunakan bahasa Sunda aksara pegon. Sebuah tafsir yang mencerminkan keumuman tradisi tafsir di pesantren Sunda dan di dalamnya secara kuat menunjukkan tanggapan kritisnya terhadap sejumlah gugatan kaum reformis era 1930-an tentang pelbagai masalah *khilafiyah* keagamaan. Sanusi menjadi bagian penting dari spektrum sejarah di Indonesia dalam memberi arti bagi agama yang dianutnya. Penafsirannya terhadap ayat terkait masalah tawasil, bacaan al-Fatihah di belakang imam, zikir setelah salat, riba dan makanan yang diharamkan menunjukkan konsistensinya untuk senantiasa berada dalam barisan penjaga tradisi. Tanggapan Sanusi dalam *Malja' at-Ṭālibīn* mencerminkan kuatnya otoritas keagamaan pesantren dalam menghadapi tantangan perkembangan zaman. Ia berhasil menunjukkan ketegasan sikapnya sebagai pewaris tradisi keilmuan Islam pesantren yang menghubungkan warisan keilmuan klasik dengan konteks zamannya. Kajian ini menunjukkan bahwa latar sosial-keagamaan dan perspektif penafsir sangat berpengaruh terhadap penafsiran Al-Qur'an sehingga memungkinkan hasil penafsiran yang berbeda pula. Karenanya membaca polemik keagamaan dalam tafsir tidak bisa dilepaskan dari latar ideologis dan kepentingan penafsirnya sendiri.

Ucapan Terima Kasih

Penulis berterima kasih kepada penelaah tertutup (*blind reviewer*) yang telah memberikan masukan untuk kesempurnaan artikel ini. Tetapi, seluruh kekurangan tetap menjadi tanggung jawab penulis.

Referensi

- Abbas, Siradjuddin. 2013. "Bank dan Riba" dalam 40 *Masalah Agama*. Jilid 2, Jakarta: Pustaka Tarbiyah Baru. cet. ke-10.
- Abdullah, Taufik. 1997. *Islam dan Masyarakat: Pantulan Sejarah Indonesia*, Jakarta: LP3ES.
- Abu Zayd, Nasr. 2006. *Reformation of Islamic Thought: A Critical Historical Analysis*, Den Haag/Amsterdam: Amsterdam University.
- Al-Albani, Muhammad Nasiruddin. 2001. *al-Tawassul Anwā'uh wa Ahkāmuh*, Riyad: Maktabah al-Ma'arif li al-Nasyr wa al-Tauzi.'
- Amiq. 1998. "Two Fatwas on Jihad Againsts The Dutch Colonization in Indonesia: A Prosopographical Approach to the Study of Fatwa," *Studia Islamika*, 5 (3) : 77-124.
- Bakry, H. Oemar. 2002. *Tafsir Rahmat Basa Sunda*, terj. H.M. Soelaeman, Bandung: CV. Angkasa. cet. ke-2.
- Barnard, Alan. & Spencer, Jonathan. ed. 2002. *Encyclopedia of Social And Cultural Anthropology*, London & New York: Routledge.
- Basri, Husen Hasan. 2000. *Warisan Intelektual Islam Indonesia: Telaah atas Tafsir Malja' at-Thalibin dan Tamsyiyat al-Muslimin Karya Kiai Haji Ahmad Sanusi 1988-1950*, Skripsi, Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah.
- . 2003. "K.H. Ahmad Sanusi: Membangun Format Ideal Relasi Agama dan Politik," dalam Jajat Burhanuddin dan Ahmad Baedowi, *Transformasi Otoritas Keagamaan, Pengalaman Islam Indonesia*, Jakarta: Gramedia. 225–241.
- . 2006. "Islam di Sunda: Sebuah Survei Penyelidikan terhadap Karya-karya Haji Ahmad Sanusi", dalam Ajip Rosidi dkk. (penyunting), *Konferensi Internasional Bahasa Sunda Jilid 1 Prosiding*, Bandung: Yayasan Kebudayaan Rancage.
- Bruinessen, Martin van. 1990. "Kitab kuning; Books in Arabic script used in the Pesantren milieu; Comments on a new collection in the KITLV Library," *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 146. No: 2/3, Leiden.
- Chambert-Loir, Henri. & Claude Guillot. 2007. *Ziarah & Wali di Dunia Islam*, terj. Jean Couteau, Jakarta: Serambi bekerjasama dengan Ecole francaise d'Extreme-Orient dan Forum Jakarta-Paris.
- Darmawan, Dadang. 2009. *Ortodoksi Tafsir: Respons Ulama terhadap Tafsir Tamsijjatoel-Moeslimien Karya K.H. Ahmad Sanusi*, Disertasi, Jakarta: Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta.
- Dhofier, Zamakhsyari. 1981. *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kiai*, Jakarta: LP3ES.
- Eriyanto. 2001. *Analisis Wacana, Pengantar Analisis Teks Media*, Yogyakarta: LKiS.
- Fairclough, Norman. 1995. *Critical Discourse Analysis: The Critical Study of Language*, London and New York: Longman.
- Falah, Miftahul. 2009. *Riwayat Perjuangan K.H. Ahmad Sanusi*, Masyarakat Sejarawan Indonesia Jawa Barat bekerjasama dengan Pemerintah Kota Sukabumi.
- Federspiel, Howard M. 1966. "The Persatuan Islam (Islamic Union)," Diss, Montreal: Institute of Islamic Studies McGill University.

- . 2001. *Islam and Ideology in the Emerging Indonesian State: The Persatuan Islam (Persis), 1923 to 1957*, Leiden: Brill.
- . 2002. “Modernist Islam in Southeast Asia: A New Examination,” *The Muslim World*, 92: 373-374.
- Feener, R. Michael. 2007. *Muslim Legal Thought in Modern Indonesia*, New York: Cambridge University Press.
- Geertz, Clifford. 1960. *The Religion of Java*, London: The Free Press of Glincoe Collier-Macmillan Limited.
- Gobee, E. & Adriaanse, C. 1991. *Nasihat-nasihat C. Snouck Hurgronje Semasa Kepegawaiannya Kepada Pemerintah Hindia Belanda 1889-1936*, Jilid. 4, Jakarta: INIS.
- Goldziher, Ignaz. 1955. *Madzâhib al-Tafsir al-Islâmiy*, terj. ‘Abdul Halim Najjar, Kairo: Maktabah al-Khaniji bi Mishr wa Maktabah al-Mutsanna bi Baghdad.
- Gunseikanbu. 1986. *Orang Indonesia yang Terkemuka di Jawa*, Yogyakarta: Gadjah Mada University.
- Hallaq, Wael B. 2007. *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Ushul al-Fiqh*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hasim, Moh. E. 1984. *Ayat Suci Lenyepaneun*, Jilid 6, Bandung: Pustaka.
- Hassan, A. 1929. *Al-Foerqan Tafsir Qoer’an Basa Soenda*, disalin koe Djoeragan Mh. Anwar Sanuci jeung Djoeragan Mh. Doenaedi, Bandoeng: Persatoean Islam, Januari.
- Hassan, A. 2007. *Soal-Jawab tentang Berbagai Masalah Agama*, Jilid 1-3, Bandung: CV. Dipenogoro. cet. ke-XV.
- Hooker, MB. 2002. *Islam Mazhab Indonesia, Fatwa-fatwa dan Perubahan Sosial*, terj. Iding Rosyidin Hasan, Jakarta: Teraju.
- . 2008. *Indonesian Syariah: Defining a National School of Islamic Law*. Singapore: ISEAS.
- Hurgronje, C. Snouck. 2007. *Mekka in the Latter Part of the 19th Century*, trans. J.H. Monahan with an introduction by Jan Just Witkam, Leiden: Brill.
- Ibn Taymaiyyah, Syaikh al-Islam. 1999. *Qa’idah Jalilah fi al-Tawassul wa al-Wasilah*, Riyad: Ru’asah Idarah al-Buhuts al-‘Ilmiyyah wa al-Ifta’.
- Iskandar, Mohammad. 2001. *Para Pengemban Amanah, Pergulatan Pemikiran Kiai dan Ulama di Jawa Barat, 1900-1950*, Yogyakarta: Mata Bangsa.
- . 2006a. “Ulama Tradisional Sunda dalam Perubahan Zaman: Kasus Kiai Haji Ajengan Ahmad Sanusi”, dalam Ajip Rosidi dkk. (penyunting), *Konferensi Internasional Bahasa Sunda Jilid 1 Prosiding*, Bandung: Yayasan Kebudayaan Rancege.
- . 2006b. “Ulama Tradisional dalam Perubahan Zaman: Kasus Kiai Haji Ajengan Ahmad Sanusi”, dalam Perhimpunan Keluarga Besar Pelajar Islam Indonesia (Perhimpunan KB-PIL), *Ngamumule Budaya Sunda Nanjeurkeun Komara Agama, Lokakarya Da’wah Islam Napak Kana Budaya Sunda*, Bandung: Perhimpunan KB-PIL: 53-67.
- Al-Jabbar, ‘Umar ‘Abd. 1982. *Siyar wa Tarâjim Ba’d ‘Ulamâ’inā fi al-Qarn al-Rābi’ ‘Asyri li al-Hijrah* (Jeddah: Mamlakah al-‘Arabiyyah al-Su’udiyah, 1403 H), cet. ke-3.
- Jahroni, Jajang. 1999. “The Life and Mystical Thought of Haji Hasan Mustafa (1852-

- 1930),” Thesis Leiden University.
- Jamhari. 2000. “In the Center of Meaning: *Ziarah* Tradition in Java,” *Studia Islamika*, 7 (1).
- Johns, Anthony H. 1984. “Islam in the Malay World. An Exploratory Survey with Some Reference to Qur’anic Exegesis” dalam Raphael Israeli and Anthony H. Johns (eds.), *Islam in Asia*, Vol. II. Southeast and East Asia, The Magnes Press, The Hebrew University, Jerusalem.
- Kaptein, Nico. 1997. *The Muhimmat al-Nafā’is: A Bilingual Meccan Fatwa Collection for Indonesian Muslims from the End of the Nineteenth Century*, Jakarta: INIS.
- Kim, Hyung-Jun. 2007. *Reformist Muslims in A Yogyakarta Village: The Islamic Transformation of Contemporary Socio-Religious Life*, Canberra: ANU E Press.
- Kusdiana, Ading. 2013. “Jaringan Pesantren di Priangan (1800-1945),” Disertasi, Bandung: Universitas Padjadjaran.
- Manshur, Fadlil Munawwar. 1992. *Ajaran Tasawuf dalam Raudhatul-Ṭrfan fi Ma’rifatil-Qur’an Karya Kiai Haji Ahmad Sanusi: Analisis Semiotik dan Resepsi*, Tesis, Yogyakarta: Program Pasca Sarjana UGM.
- Mas’ud, Abdurrahman. 1998. “Mahfuz al-Tirmisi (d. 1338/1919) : An Intellectual Biography,” *Studia Islamika*, 5 (2).
- Matin, Usep Abdul. 2009. “K.H. Ahmad Sanusi (1888-1950) : His Religio-Intellectual Discourse, and His Work Collection,” *Lektur*, 7 (1) : 147-164.
- Mawardi, Asep Mukhtar. 1985. “Haji Ahmad Sanusi: Riwayat Hidup dan Perjuangannya,” Skripsi, Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah.
- Millie, Julian. 2008. “Supplicating, Naming, Offering: *Tawassul* in West Java,” *Journal of South East Asian Studies*, 39 (1) : 107-122.
- Minhaji, Akh. 1997. “Ahmad Hassan and Islamic Legal Reform in Indonesia (1887-1958),” Diss, Montreal: Institute of Islamic Studies McGill University.
- Al-Mu’allimi, ‘Abdullah ibn Abdurrahman. 2000. *Al’am al-Makkiyyin min al-Qarn al-Tāsī’ ila al-Qarn al-Rābi’ ‘Asyar al-Hijrī*, Mekkah-Madinah: Mu’assasah al-Furqan li al-Turas al-Islami, 1421 H).
- Muhaimin, A.G. 2006. *The Islamic Traditions of Cirebon, Ibadat and Adat Among Javanese Muslims*, Canberra: ANU E Press.
- Mustapa, Haji Hasan. 1920. *Qur’anul Adhimi Adji Wiwitan Qur’an Sutji*, kencing ngumpulkeun Wangsaatmadja, Bandung, 7 Juli.
- Noer, Deliar. 1996. *Gerakan Moderen Islam di Indonesia 1900-1942*, Jakarta: LP3ES. cet. ke-8.
- Peacock, James L. 1978. *Muslim Puritans: Reformist Psychology in Southeast Asian Islam*, Los Angeles: University of California Press.
- Pijper, G.F. 1985. *Beberapa Studi Sejarah Islam di Indonesia 1900-1950*, Jakarta: UI-Press. cet. ke-2.
- Pranowo, M. Bambang. 2009. *Memahami Islam Jawa*, Jakarta: Pustaka Alvabet dan INSEP.
- Rahardjo, M. Dawam. 1993. “Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia: Bidang Sosial dan Ekonomi,” *Intelektual Intelegensia dan Perilaku Politik Bangsa*, Bandung: Mizan.
- Rahman, Fazlur. 1964. “Riba and Interest,” *Islamic Studies* 3 (March) : 1-42.

- Rohmana, Jajang A. 2013. "Sundanese Sufi Literature and Local Islamic Identity: A Contribution of Haji Hasan Mustapa's Dangding (1852-1930)," *Al-Jami'ah Journal of Islamic Studies*, 50 (2) : 303-327.
- . 2013. "Ideologisasi Tafsir Lokal Berbahasa Sunda: Kepentingan Islam-Modernis dalam Tafsir *Nurul-Bajan* dan *Ayat Suci Lenyepaneun*," *Journal of Qur'an and Hadith Studies*, 2 (1) : 125-154.
- . 2013. "Perkembangan Kajian Al-Qur'an di tatar Sunda: Sebuah Penelusuran Awal," *Suhuf*, 6 (1) : 197-224.
- . 2015. "Al-Qur'an wa al-Isti'mār: Radd al-Shaykh al-Hājj Ahmad Sanusi (1888-1950) 'alā al-Isti'mār min Khilāl Tafsīr *Mal'ja' al-Ṭālibīn*," *Studia Islamika*, 22 (2) : 297-332.
- Romli, Mhd. & Midjaja, H.N.S. 1966. *Nurul-Bajan: Tafsir Qur'an Basa Sunda*, Jilid 1, Bandung: N.V. Perboe. cet. ke-2.
- Romli, Adjengan H. Moh. (Leles) (t.th.). *Qoeran Tardjamah Soenda Djoez 1-30, 3 Jilid*, Poestaka Islam Bandoeng, Dirj. "KITA" Dk.
- Rosidi, Ajip. 1989. *Haji Hasan Mustapa jeung Karya-karyana*, Bandung: Pustaka, 1989.
- . ed. 2000. *Ensiklopedi Sunda, Alam, Budaya, dan Manusia*, Jakarta: Pustaka Jaya.
- Saeed, Abdullah. 2006. *Interpreting the Qur'an, Toward Contemporary Approach*, London and New York: Routledge.
- Sanuci, Moehammad Anwar. 1928. *Gajatoel-Bajan Tafsir Qoer'an Basa Soenda*, Madjlis Ahli Soennah Garoet.
- Sanusi, Ahmad. 28 Januari 1931. *Malja' at-Ṭālibīn, Pangadjaran Bahasa Soenda*. Jilid 1. Tanah Tinggi No. 191 Batavia Kramat. Kantor Cetak sareng Toko Kitab al-Ittihad, 9 Ramadhan 1349.
- . 28 Pebruari 1931. *Pangadjaran dengan Bahasa Soenda, at-Ṭālibīn fi Tafsīr Kalām Rabb al-'Ālamīn*. Jilid 2, Tanah Tinggi Senen 191 Batavia Centrum.
- . 28 Agustus, 1931. *Malja' at-Ṭālibīn, Tapsir bahasa Soenda*, No 8. Tanah Tinggi Senen No. 191 Batavia Kramat. 1349 H.
- . 28 September 1931. *Tapsir Bahasa Soenda, Malja' at-Ṭālibīn fi Tafsīr Kalām Rabb al-'Ālamīn*. Jilid 9, No. Tanah Tinggi Senen No. 191 Batavia Kramat.
- . 1932. *Pangadjaran dengan bahasa Soenda, Malja' at-Ṭālibīn*, Jilid 10. No. 13 Maandblad Th. II Juli. Tanah Tinggi 191 Batavia Centrum: al-Ittihad.
- . t.th.a. *Pangadjaran dengan Bahasa Soenda, Malja' at-Ṭālibīn fi Tafsīr Kalām Rabb al-'Ālamīn*. Jilid 5, No. 31-32 Maanblad Jan-Feb Th. 3. Tanah Tinggi Senen 191 Batavia Centrum.
- . t.th.b. *Pangadjaran dengan bahasa Soenda*. Jilid 12. No. 15 Maandblad Th. II Agustus. Tanah Tinggi 191 Batavia Karamat.
- . t.th.c. *Pangadjaran dengan Bahasa Soenda*. Jilid 14. No. 19-20 Maaanblad Jan-Feb Th. II. Tanah Tinggi 191 Batavia Kramat.
- . t.th.d. *Pangadjaran dengan Bahasa Soenda, Malja' at-Ṭālibīn*. Jilid 15. No. 21-22 Maaanblad Maret-April Th. II. Tanah Tinggi 191 Batavia Kramat.
- . t.th.e. *Pangadjaran dengan Bahasa Soenda, Malja' at-Ṭālibīn fi Tafsīr Kalām Rabb al-'Ālamīn*. Jilid 16. Tanah Tinggi 191 Batavia Centrum. No. 27-28 Maanblad

- Okt-Nopem Th. 3.
- . t.th.f. *Pengadjaran dengan Bahasa Soenda, Malja' at-Ṭalibin fi Tafsīr Kalām Rabb al-Ālamīn*. Jilid 20. Maanblad No. 37-38 Agustus-September Th. IV. Tanah Tinggi 191 Senen Batavia-Centrum.
- . 28 Juli 1931. *Tafsir Bahasa Soenda*. No. 7. Tanah Tinggi Senen 191 Batavia Kramat.
- . 1928a. *Tasyqīq al-Auham fi al-Radd 'ala al-Taghām*, Tanah Abang: Kantor Cetak Sayyid Yahya bin Uthman.
- . 1928b. *Silāh Al-Bāsil fi al-Ḍarb fi Tazāhiq al-Bāṭil*, Weltvreden, Kantor Cetak Sayyid Yahya Tanah Abang, 1347 M.
- . 1930. *Risālāh Tahzīr al-'Awām min Muftarayāt Cahya Islam*, Kantor Cetak jeung Toko Kitab Harun bin Ali Ibrahim Pekojan Betawi.
- Steenbrink, Karel A. 1986. *Pesantren, Madrasah, Sekolah: Pendidikan Islam dalam Kurun Modern*, Jakarta: LP3ES.
- Suhendar, Uu. 2010. *Tafsir Ar-Razi: Tafsir Juz 'Amma Basa Sunda*, Tasikmalaya, Pustaka ar-Razi.
- Sulasman. 2007. *K. H. Ahmad Sanusi (1889-1950), Berjuang dari Pesantren ke Parlemen*, Bandung: PW PUI Jawa Barat.
- Sunarwoto, 2012. "Sheikh Mukhtar. 'Atarid on Belut: A Study on *al-Ṣawā'iq al-Muḥarramah*," *IJPS*, 6 (1) : 33-47.
- Suryana, Yayan. 2008. "Dialektika Modernis dan Tradisionalis Pemikiran Hukum Islam di Indonesia: (Pemikiran Hukum Islam K.H. Ahmad Sanusi 1888-1950)," *Al-Qānūn*, 11 (1), Juni.
- Umar, Hasan Husain. 2001. "al-Turās al-'Ilmī li al-Islām bi Indūnisiyyā: Dirāsah fi Tafsir Malja' at-Ṭalibīn wa Tamassiyah al-Muslimīn li al-Shaikh al-Hajj Ahmad Sanusi," *Studia Islamika*, 8 (1) : 153-180.
- Wanta, S. 1991. *KH Ahmad Sanusi dan Perjuangannya*, Majalengka: Pengurus Besar PUI Majelis Penyiaran dan Da'wah.
- Yahya, Iip Zulkifli. 2003. "Tradisi *Ngalogat* di Pesantren Sunda, Penemuan dan Peneguhan Identitas" dalam A. Budi Susanto (ed.) *Politik dan Postkolonialitas di Indonesia*, Yogyakarta: Penerbit Kanisius.
- . 2006. *Ajengan Cipasung, Biografi K.H. Ilyas Ruhiat*, Yogyakarta: Pustaka Pesantren.
- . 2009. "*Ngalogat* di Pesantren Sunda: Menghadirkan yang Dimangkirkan," dalam Henri Chambert-Loir (ed.) *Sadur Sejarah Terjemahan di Indonesia dan Malaysia*, Jakarta: KPG.
- az-Ḍahabī, Muḥammad Ḥusayn. 2000. *At-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Jilid 1, Kairo: Maktabah Wahbah.
- Zarkasyi, Jaja. & Nazaruddin, Moh. Indra. 2008. "K.H. Ahmad Sanusi dan Kontribusinya dalam Penafsiran Al-Qur'an," *Jurnal Bimas Islam Departemen Agama RI*, 1 (5).
- Ziemek, Manfred. 1986. *Pesantren dalam Perubahan Sosial*, terj. Burche B. Soendjojo, Jakarta: P3M.