

**MEMAHAMI MAKNA BATIN KITAB SUCI:
TAFSIR *QURANULADHIMI*
HAJI HASAN MUSTAPA (1852-1930)**

Jajang A. Rohmana

UIN Sunan Gunung Djati Bandung

E-mail: jajang_abata@yahoo.co.id

Abstract

This article aims to analyze the esoteric interpretation of the Qur'an written in Sundanese. The object of the study is the Quranul Adhimiof Haji Hasan Mustapa (1852-1930). Through the analysis of hermeneutics, this study shows that the local exegesis can not be assumed that it has the same character as the Malay-Indonesian exegesis. Indeed, it shows local creativity born out of the diversity of cultural backgrounds. It also shows the process of the dialogue between Sufism and the inner of Sundanese people in the frame of Qur'anic exegesis. This can be proven in three ways: the interpretation centered on the inner meaning, the use of natural metaphors, and the nuances of Sundanese literature. The significance of Mustapa 'sexegesis lies in the process of -indigenization of the Qur'an (Islam) to the characteristics of the local Islamic tradition through the work of Quranic exegesis. This work clearly indicates the local creativity in responding to the intellectual tradition of Sufism, especially the Sufi interpretation. Not only through metrical poetry, he also interprets mystical experiences through the exegesis.

Key words: *exegesis, Quran, Sufism, Inner, Sundanese*

Abstrak

Artikel ini bertujuan menganalisis tafsir Al-Qur 'an bercorak sufistik dalam bahasa Sunda. Objek studinya adalah Quranul Adhimi karya Haji Hasan Alustapa (1852-1930). Melalui analisis ilmu tafsir, kajian ini menunjukkan bahwa tafsir lokal Nusantara tidak bisa diasumsikan berkarakter sama sebagaimana tafsir Melayu-Indonesia. Ia menunjukkan kreatifitas lokal yang lahir dari keragaman latar budaya. Sebuah tafsir sufistik berbahasa Sunda yang menunjukkan proses dialog

antara ajaran tasawuf dengan kekayaan batin orang Sunda dalam bingkai penafsiran Al-Qur'an. Hal ini dibuktikan dalam tiga hal: penafsiran yang berpusat pada makna batin, penggunaan meta/oralam kesundaan dan nuansa sastra Sunda. Signifikansi tafsir Mustapa terletak pada adanya proses indigenisasi nilai Al-Qur'an (Islam) ke dalam karakteristik tradisi Islam lokal melalui karya tafsir. Tafsir Quranul Adhimi karya Mustapa menunjukkan secara jelas kreatifitas lokal dalam merespons tradisi intelektual tasawuf, terutama tafsir sufi. Tidak saja melalui puisi dangding, ia juga menginterpretasikan pengalaman sufistiknya melalui bahasa tafsir.

Kata kunci: tafsir, Al-Qur'an, suistik, batin, Sunda

A. Pendahuluan

Islam di Asia Tenggara secara historis tidak bisa dilepaskan dari rentang panjang sejarah transmisi jaringan intelektual Islam Nusantara.¹ Ia menandai apa yang disebut sebagai proses kelangsungan dan perubahan (*continuity and change*) dalam peradaban Islam Nusantara. Tak hanya jaringan personal, tetapi yang seringkali terabaikan adalah apa yang disebut sebagai artikulasi 'serat halus' jejaring lokal melalui khasanah tertulis mereka.² Para sarjana membuktikan bahwa jaringan tersebut merangsang berkembangnya tradisi intelektual Islam di sejumlah wilayah Nusantara yang selama ini dianggap sebagai pinggiran.³ Sebuah tradisi intelektual Islam lokal sebagai hasil interpretasi intelektual sesuai dengan pluralitas latar sosial dan budayanya.

Salah satu ekpresi lokalitas tradisi intelektual Islam Nusantara tersebut adalah tafsir lokal Al-Qur'an. Tafsir lokal Nusantara ini umumnya menggunakan bahasa lokal daerah, seperti Jawa, Sunda, Bugis dan lainnya. Ia belum mendapat perhatian memadai dibanding tafsir Melayu-Indonesia. Ini misalnya tampak pada studi Johns, Feener, Harun, dan Riddell tentang tafsir Melayu klasik, *Tarjuman Al-mustajid*.⁴ Begitupun Federspiel Yusuf: Gusman dan Baidan yang mereview perkembangan tafsir di era

modern Indonesia.⁵ Para sarjana umumnya cenderung memperhatikan perkembangan tafsir dengan jangkauan luas di banding tafsir dengan publikasi relatif kecil dan terbatas. Beberapa sarjana seperti Federspiel misalnya, bukan tidak tahu soal tafsir lokal ini. Meskipun sebagiannya tampak mengalami kesulitan informasi dan sumber.⁶ Umumnya ketidaktertarikan lebih didasarkan pada anggapan yang kurang tepat tentang formatnya yang dianggap tidak jauh berbeda dengan tafsir Melayu-Indonesia.⁷

Kajian ini berusaha membuktikan bahwa tafsir lokal Nusantara tidak bisa diasumsikan berkarakter sama sebagaimana tafsir Melayu-Indonesia. Ia menunjukkan kreatifitas lokal yang lahir dari keragaman latar budaya. Teks tafsir lokal yang dikaji di sini adalah *Quranul Adhimi* karya Haji Hasan Mustapa (1852-1930). Sebuah tafsir sufistik berbahasa Sunda yang tidak saja menunjukkan dialog lintas bahasa yang saling mencerahkan (*interillumination*) antara bahasa Arab (Al-Qur'an) dan Sunda, tetapi juga menunjukkan proses dialog antara ajaran tasawuf dengan kekayaan batin orang Sunda dalam bingkai penafsiran Al-Qur'an.⁸

Signifikansi tafsir Mustapa terletak pada adanya proses indigenisasi nilai Al-Qur'an (Islam) ke dalam karakteristik tradisi Islam lokal melalui karya tafsir. Ia menunjukkan bahwa budaya Sunda mengalmi adaptasi sesuai dengan prinsip dasar Islam. Dengan demikian, tesis dikotomisasi Islam-adat sebagaimana diasumsikan Wessing tidak bisa sepenuhnya dipertahankan.⁹ Ia sebagaimana Geertz cenderung menganggap Islam sekedar di permukaan dan berada di wilayah pinggiran tradisi besar Islam.¹⁰ Karenanya, tepat bila dinyatakan bahwa serat halus jaringan Islam Nusantara justru menunjukkan kecenderungan yang semakin lama semakin merasuk ke dalam (*awor, nyosokjero*). Kiranya kajian ini penting untuk menunjukkan bagaimana orang Sunda mengeskpresikan pandangan keagamaannya yang semakin Islami di bawah sinaran ajaran Al-Qur'an dengan tetap berpijak pada khazanah kearifan nilai budaya lokal Sunda.

B. Tafsir Sufistik di Nusantara

Tafsir sufi (*al-tafsīr al-ṣūfi, al-tafsīr al-isyār*) sudah cukup banyak dikaji. Sebagai sebuah *genre*, ia dikritik tidak saja dalam hal ketidakjelasan ukuran yang membedakan dengan jenis tafsir

lain, tetapi juga karena konseptualisasi sifat dasar tulisannya yang kurang tegas terkait istilah esoteris, *bātini*, *isyāri*, atau alegoris.¹¹ Selain itu, tafsir sufi juga seringkali dianggap kontroversial karena melibatkan “penyingkapan ruhani” (*kasyāf*) terhadap makna esoteris Al-Qur’an. Tradisi Isma’ili menyebutnya sebagai *ta’wil*, meskipun dengan pemaknaan yang sedikit berbeda dibanding tafsir sufi.¹² Mufasir sufi seringkali dianggap memberikan tafsiran yang melampaui makna zahir ayat dan memberikan makna ayat secara batini (esoteris) dengan melibatkan dimensi metafisik kesadaran dan eksistensi (wujud).¹³ *Kasyāf* bersumber dari limpahan Allah sesuai dengan kapasitas penafsir dan tingkat spiritualitasnya. Karenanya, ayat yang dijadikan objek tafsirannya terkait dengan praktik sufistik atau aspek ontologis, antropologis atau psikologis dari doktrin sufistik tetapi bukan berarti dianggap menyimpang dari makna zahir ayat. Dalam hermeneutika, penafsiran semacam ini berada dalam wilayah pikiran subyektif penafsir (*understanding* bukan *explaining*), karena ia mencoba menjelaskan pengalaman spiritual individu melalui teks.¹⁴

Bagi para pengkritiknya, tafsir sufi dibedakan ke dalam tafsir sufi teoritis (*nazari*) dan isyari (*faiḍi*). Perbedaan tersebut digunakan untuk menangkal tafsir yang dianggap menyimpang dari aturan tafsir mu’tabar (standar). Ortodoksi tafsir mengharuskan adanya sejumlah kriteria untuk menangkal tafsir heterodoks. Tafsir sufi teoritis dianggap menyimpang karena menyesuaikan makna ayat ke dalam teori tasawuf dan filsafatnya.¹⁵ Al-Ḍahabi diikuti Al-Qaṭṭān dan lainnya menyebut Ibn ‘Arabi sebagai contoh representatif bagaimana teori *waḥdat al-wujūd* atau *wujūdiyyah* digunakan dalam menafsirkan ayat. Ini berbeda dengan tasawuf *isyāri* yang dianggap masih berada dalam batas yang tidak menyimpang dari makna lahir. Al-Ḍahabi misalnya, merinci perbedaan keduanya. Baginya, tafsir sufi teoritis cenderung didahului teori tasawuf sebelum menafsirkan, tidak demikian dengan tafsir *ishari* yang mengandalkan olah ruhani (*riyādah ruḥāniyah*) sehingga diberikan kemampuan menyingkap makna batin dibalik ayat. Perbedaan lainnya, tafsir sufi teoritis meyakini bahwa semua makna batin hanya ada pada teorinya saja, tak ada makna lain. Tidak demikian dengan tafsir *isyāri* yang tidak menutup kemungkinan makna lain dalam ayat.¹⁶

Kiranya pandangan tersebut tidak sepenuhnya benar. Semua olah ruhani sufi ketika berhadapan dengan Al-Qur’an adalah unik

dan lahir dari proses spiritual mistikusnya masing-masing sehingga sulit untuk didefinisikan.¹⁷ Tidak ada yang mendahului atau didahului. Ibarat sebuah permainan cermin (*play of mirrors*), antara dimensi batin sufistik dan dimensi batin kitab suci, sufi mengambil inspirasi sekaligus menafsirkan ayat secara batini berdasarkan pengalaman mistiknya.¹⁸ Cermin bertemu cermin. Tarik ulur antara makna batin dan zahir inilah yang menjadi ukuran menyimpang tidaknya tafsir sufi tersebut. Ulama tasawuf Sunni membuat batasan sendiri (antara ortodoks dan heterodoks) dalam menentukan makna batin yang sesuai dengan makna zahir sebagai penghalau tafsir sufi yang dianggap menyimpang.

Para ulama umumnya menerima pandangan bahwa Al-Qur'an memiliki makna zahir dan batin. Namun para ulama Sunni kemudian membuat persyaratan ketat dalam menakwil makna batin. Ibnu Qayyim memberikan empat persyaratan, sementara Al-Dhahabi menyederhanakannya dengan dua syarat: validitasnya ditetapkan berdasarkan kesesuaian tuntutan zahir lisan dan makna bahasa Arab serta terdapat teks penguat di tempat lain yang memperkuat validitasnya.¹⁹

Dalam sejarah perkembangan tafsir sufistik, para sarjana seperti Godlas umumnya mengutip pembagian Bowering yang membaginya ke dalam lima fase: 1) Fase dasar, setidaknya dimulai dari abad ke-2-4 H/8-10 M yang terdiri dari dua tahap: Tahap rintisan oleh Ḥasan Baṣrī (w. 110/728), Ja'far Ṣādiq (w. 148/765), dan Sufyān Ṣaurī (w. 161/778); dan tahap lanjutan ketika muncul tafsir Al-Sulami (w. 412/1021) beserta tujuh tafsir yang dijadikan sumber olehnya (Ḍu'l-Nūn Miṣrī [w. 246/861], Sahl Tustarī [w. 283/896], Abū Sa'īd Kharrāz [w. 286/899], Junaid [w. 298/910], Ibn 'Aṭā' Ādamī [w. 311/923], Abū Bakr Wāsiṭī [w. 320/932], dan Ṣibli [w. 334/946]); 2) Fase akhir abad ke-5-7 H/11-13 M. Terdiri dari tiga bentuk tafsir. Pertama, tafsir sufi moderat (*Al-Kasyf wa'l-bayān 'an tafsīr al-Qur'ān* karya Ṣa'labī [w. 427/1035]; *Lat}a'if al-isharat* karya Qushayrī [w. 465/1074]; *Nugbat al-bayān fī tafsīr al-Qur'ān* karya Suhrawardī [w. 632/1234]); Kedua, tafsir esoteris yang dipengaruhi Al-Sulami (*Taṣdīq al-ma'ārif* karya Dailamī [w. 598/1193]; *'Ara'is al-bayān fī ḥaqā'iq al-Qur'ān* karya Syīrāzī [w. 606/1209]); Ketiga, tafsir Persia (*Kasyf al-asrar wa-zubdat al-abrar* karya Maibudī [w. 530/1135] dan Darwājikī [w. 549/1154-55]); 3) Fase abad ke-7-8 H/13-14 M terdiri dari tafsir mazhab sufistik seperti Najm-al-Dīn Kubrā [w. 618/1221], *Tafsīr Garā'ib*

al-Qur'ān wa-ragā'ib al-furqān karya Qummī Naisābūrī [w. 728/1327], Ibn 'Arabī [w. 638/1240], Qāsyānī [w. 730/1330] dan Şafadī [w. 696/1296]; 4) Tafsir di India dan wilayah Utsmani dan Timurids dari abad ke-9-11 H/15-18 M seperti *tafsīr* karya Gīsūdirāz, Kāsyifī, Nakhjiwānī, 'Aziz Maḥmūd Hudāyī, dan Ismā'īl Ḥaqqī Bursawī, serta Muḥammad Pārsā (w. 822/1419) dan Ya'qūb Uarkhī (w. 851/1447); 5) Fase abad ke-13/19 sampai sekarang, misalnya *tafsīr* Ibn 'Ajība, Pānīpatī, Alūsī, Sultān 'Alī Syāh, Şafī 'Alī Syāh, dan Mullā Ḥuwaisiy.²⁰

Data Bowering tidak menjangkau penafsiran sufistik di Nusantara. Ini bisa dipahami, karena dalam tradisi kajian Al-Qur'an di Nusantara, tafsir sufistik bisa dikatakan sangat terbatas. Dari sejumlah tafsir yang disusun sebelum abad ke-20, hanya sebagian saja yang menunjukkan kecenderungan terhadap penafsiran sufistik. Penafsiran sufistik pada periode ini umumnya merupakan kutipan potongan ayat populer yang tersebar dalam risalah sufistik para mistikus terkenal di Nusantara. Sebaran interpretasi potongan ayat misalnya, terdapat pula dalam karya Hamzah Fansuri, Shamsuddin al-Sumatra'i, Al-Raniri, Al-Sinkili, Al-Makassari, Al-Falimbani, Al-Banjari, dan lainnya. Hamzah misalnya, memasukkan sejumlah ayat favorit dalam tradisi mistik ke dalam karyanya untuk diberikan penafsiran mistik dalam tradisi Ibn 'Arabi. Ia berhasil mengintegrasikan ayat Al-Qur'an ke dalam puisi Melayu secara mengagumkan. Meski karyanya bukan tafsir dalam makna formal (*iṣtilāḥi*), tetapi ia menjadi bukti hadirnya tradisi tafsir tertentu di sekelilingnya. Ini sedikitnya ditunjukkan pada adanya fragmen naskah salinan tafsir mistik yang tak bertanggal, *Taşdīq al-Ma'ārif* karya Al-Dailami (w. 1193) yang disimpan di Perpustakaan Nasional.²¹

Selain karya Hamzah, tafsir Al-Qur'an di Nusantara sebelum abad ke-20 umumnya memiliki kecenderungan dominan dalam penjelasan bahasa dan fiqih. Sebagiannya merupakan kutipan dari beberapa tafsir klasik berbahasa Arab. Ini misalnya tampak pada naskah Cambridge, MS. Or. Ii.6.45, *Surah Al-Kahf* dari abad ke-17 yang merupakan saduran dari tafsir Al-Khāzin (*Lubab al-Ta'wīl fi Ma'āni al-Tanzīl*), Al-Baidawī (*Anwār al-Tanzīl wa Asrar al-Ta'wīl*), dan Al-Bagawī (*Ma'ālim al-Tanzīl fi al-Tafsīr wa al-Ta'wīl*). Meskipun belakangan Riddell menemukan adanya isyarat yang mengarah pada penafsiran sufistik di dalamnya. Sedangkan tafsir *Tarjumān al-Mustafid* karangan 'Abd al-Ra'uf al-Jawi al-

Fansuri al-Sinkili (1615-1693) yang disusun sekitar tahun 1675 justru tampak menghindari citarasa sufistik dan lebih pada tafsir kebahasaan.²² Para sarjana menganggapnya sebagai tafsir yang diadaptasi dari tafsir *Al-Jalālain*, selain merujuk pula pada tafsir Al-Khazin dan Al-Bayd}awi.²³ Tafsir lainnya, *Marah Labīd* atau tafsir *al-Munīr* karya Al-Nawawi al-Bantani juga menunjukkan kecenderungan elaborasi yang lebih luas terhadap tradisi tafsir *al-Jalālain*. Tak ada bukti bahwa al-Nawawi dalam tafsir tersebut mengarah pada kecenderungan tradisi sufistik Ibn ‘Arabi.²⁴

Meski demikian, di tengah semakin merosotnya perkembangan tafsir sufistik sebagaimana dicatat Bowering, sebagian sarjana mencatat adanya sebagian kecil tafsir sufistik surah *Al-Fātihah* abad ke-18. Beberapa manuskrip surah *Al-Fātihah* di Museum Istana Surakarta menunjukkan kecenderungan tafsir sufistik yang lebih eksplisit berbentuk puisi Jawa *macapat* seperti *Suluk Tegesipun Patekah* dan *Suluk Suraosipun Patekah*.²⁵ Belakangan sejumlah survey literatur tafsir abad ke-20 semakin jelas menunjukkan bahwa dibanding jenis tafsir Indonesia lainnya, tafsir sufistik justru sudah sangat sulit didapat. Survey Federspiel hampir tidak menyebut satupun tafsir sufistik.²⁶ Kajian Johns hanya menyebut adanya tafsir sufistik *Al-Fatihah* yang melibatkan ajaran teosofi Jawa berupa simbol angka-angka (*numerology*) pernah dibuat Mpu Wesi Geni dalam *Samudera al Fatikhah* tahun 1990an.²⁷ Survey baru-baru ini pun menunjukkan setidaknya diketahui hanya ada satu tafsir sufistik, yakni *Tafsir Sufi Al-Fātihah* karya Jalaluddin Rakhmat yang terbit tahun 1999.²⁸

Di Priangan, model pengintegrasian ayat ke dalam puisi Nusantara sebagaimana Hamzah Fansuri dan naskah *macapat* suluk *Al-Fatihah* tersebut dilakukan pula oleh Haji Hasan Mustapa. Ia menulis lebih dari 10 ribu bait puisi *dangding* Sunda sebagiannya berisi kutipan potongan ayat yang ditafsirkan ke dalam tradisi sufistik Ibn ‘Arabi. Meski ekspresi puitis dan pengalaman mistis cenderung agak berbeda, tetapi dalam karya Mustapa, keduanya dipertemukan dilihat dari sisi penggunaan ayat dan simbol. Sebuah hubungan antara bahasa simbol dan metafor dengan konsep imajinasi yang bukan sebagai fantasi, melainkan sebuah objek realitas pikiran dan kosmos.²⁹

Selain itu, Mustapa juga menulis prosa berisi komentar tafsir atas sejumlah pilihan ayat tertentu, *Quranul Adhimi*, yang akan menjadi objek kajian dalam tulisan ini. Dalam sejarah

perkembangan tafsir berbahasa Sunda di Indonesia, kiranya hanya Mustapa yang cenderung pada tafsir sufistik. Karya Mustapatermasuk ke dalam periode akhir dari fase perkembangan tafsir sufistik yang semakin menurun.

Posisi tafsir sufistik Mustapa sangat penting dalam konteks perkembangan tafsir Al-Qur'an di kawasan yang didiami etnis terbesar kedua sesudah Jawa tersebut. Di sini, tradisi tafsir semakin berkembang seiring dengan menguatnya diskursus pembaharuan Islam pada awal abad ke-20 dan terus diproduksi hingga sekarang. Beragam aksara, dialek bahasa, metode dan latar ideologis menghiasi perkembangannya.³⁰Ini mencerminkan semangat dan keseriusan orang Sunda apapun kepentingannya untuk mengapresiasi Al-Qur'an dan menjaga kesinambungan dialognya dengan bahasa ibunya.

Kajian ini berusaha mengkaji kecenderungan tafsir sufistik Nusantara yang lahir dalam latar alam budaya Sunda, yakni *Quranul Adhimi* karya Mustapa. Ia menunjukkan bagaimana Al-Qur'an bisa diadopsi dan diadaptasi keluar dari budaya aslinya dan ditempatkan dalam alam budaya Nusantara. Meski tafsir tersebut beredar di wilayah yang terbatas, tetapi kehadirannya mempertegas kedalaman proses penyerapan nilai Islam ke dalam identitas budaya Sunda.

C. Tentang Mustapa dan *Quranul Adhimi*

Mustapa lahir dari keluarga pesantren yang juga akrab dengan tradisi Sunda. Tidak sedikit dari keluarganya, terutama dari pihak ibunya yang menjadi ulama pesantren sekaligus menjadi gurunya.³¹Mustapa dididik dalam keluarga Muslim yang taat. Orangtuanya mengajarkan membaca Al-Qur'an, sebuah bentuk pendidikan Islam yang paling sederhana.³² Ia kemudian dilepas belajar dipesantren sejak usia anak-anak hingga remaja.³³Ia menjadi *wondering santri* (santri kelana) ke sejumlah pesantren selama sekitar tujuh tahun (1862-1869). Umumnya pesantren Sunda di sekitar Garut, Tanjungsari, Sumedang dan boleh jadi Kuningan. Tidak diketahui apakah Mustapa pernah belajar di luar tatar Sunda. Mustapa kiranya terhubung dengan jaringan pesantren di Jawa melalui gurunya, Muhammad Idjra'i yang pernah belajar pada Kyai Abdulkahar (Dasarema Surabaya) dan Kyai Khalil (Bangkalan Madura).³⁴

Mustapa pergi ke Mekah sebanyak tiga kali (1860-1862, 1869-1873, 1877-1882). Di Mekkah, ia antara lain berguru pada Syaikh Muḥammad, Syaikh ‘Abdulḥamīd Dagħastani atau Sarawani, Shaykh ‘Ali Rahbani, Syaikh ‘Umar Syami, Syaikh Muṣṭafa ‘Afifi, Sayyid Abū Bakar al-Saṭa Hasbullah, ‘Abdullāh Al-Zawāwi, dan lain-lain. Saat itu, Mustapa juga mengajar di Masjidil Haram, memberi ceramah tentang penafsiran Al-Qur’an dan mempublikasikan karyanya, *Faḥ al-Mu’īn*, yang terbit di Mesir. Menurut Snouck Hurgronje, Mustapa diikuti oleh *several dozens* (lusinan) murid setiap kali mengajar. Snouck untuk pertamakalinya berkenalan dengan Mustapa selama di Mekah.³⁵

Kedekatan Mustapa dengan Snouck tidak dapat diabaikan karena sangat berpengaruh terhadap perjalanan karirnya sebagai seorang elite pribumi. Kedudukan sebagai Penghulu Besar (*hoofd* penghulu) di Kutaraja Aceh (1892-1895) dan Bandung (1895-1918), serta perjalanannya ke Jawa menemani Snouck (1889-1890)³⁶ menjadikannya menjadi salah satu informan pribumi yang membuka informasi bagi Snouck untuk masuk ke sisi terdalam Islam dan Muslim di Hindia Belanda.³⁷ Ia misalnya banyak menyalin berbagai primbon, kitab, pusaka dari Jawa yang kemudian diserahkan kepada Snouck.³⁸ Mustapa adalah model perpaduan antara pribadi santri dan *ménak* yang masuk ke dalam struktur kolonial. Ia adalah kelanjutan dari “Moesa” lain, dan Snouck adalah “Holle” lain.³⁹ Ia menjadi elite penghulu Priangan sekaligus masuk ke dalam lingkaran kaum *ménak* dan pada gilirannya lingkaran kolonial.⁴⁰

Mustapa menulis banyak sekali karya. Selain belasan karya prosa seperti tentang adat-istiadat Sunda,⁴¹ Mustapa juga menulis puisi *dangding* sufistiknya dengan lebih dari 10 ribu bait. Satu-satunya karya prosa Mustapa berupa tafsir Al-Qur’an adalah *Tafsir Quranul Adhimi*. Tafsir Mustapa yang dibahas dalam makalah ini berasal dari transkripsi naskah Ajip Rosidi dkk. dalam buku *Hasan Mustapa jeung Karya-Karyana* (1989). Terdapat tiga naskah salinan yang dijadikan sumber transkripsi, yaitu dua buku stensilan beraksara Roman, *Petikan Qur’an katut Adab Padikana* dari Komite Mendakna (1937) dan Lembana (1336), putra Mustapa.⁴² Sedang satu lagi naskah *pégon* berjudul *Quranul Adhimi* yang disimpan Abah Anom dari Pesantren Suryalaya. Ia mendapatkannya dari ayahnya, Syaikh Abdullah Mubarak (Abah Sepuh) (1833-1956) yang mendapatkannya dari H. Muhammad Subki, putra pertama

Mustapa. Naskah terakhir ini disalin oleh Kyai Ahmad Riyadi pada 1 Dzulqaidah 1339/24 Juni 1921. Ketiga sumber tersebut adalah salinan, karena umumnya naskah asli Mustapa tidak lagi ditemukan. Terlebih banyak naskah aslinya sesudah ditranskripsi ke aksara Roman kemudian dibakar dan dihancurkan oleh Wangsaatmaja, sekrestaris Mustapa.⁴³ Dalam sumber lain, naskah *Quranul Adhimi* ini terdapat pula dalam 17 koleksi keluarga M. Wangsaatmadja dengan judul *Aji Wiwitan Petikan Ayat Kur'an Suci*.⁴⁴

Dilihat dari formatnya, *Quranul Adhimi* bukanlah tafsir layaknya tafsir standar (*mu'tabar*). Mustapa hanya menerjemahkan ayat secara bebas atau menafsirkan ayat sesuai visi spiritualnya. Bisa dikatakan ia merupakan komentar singkat penuh makna simbolis terhadap 105 ayat seputar akidah dan akhlak yang menurutnya dianggap cocok untuk alam batin orang Sunda.⁴⁵ Ia memberikan alasan mengapa tidak menafsirkan keseluruhan ayat Al-Qur'an: "*Ayat-ayat nu loba-loba mah samar kapaké eusina ku jalma-jalma sambarangan, ... sabab jauh pisan katepina ku prawira sasmitana bangsa kaula, ilmuna, amalna, tedakna, pakakas basa Arab*."⁴⁶

Dalam *Quranul Adhimi*, setiap pilihan ayat dan surah tertentu sudah disesuaikan dengan urutan ayat dan surah. Diawali dari surah Al-Baqarah, Ali Imran hingga Al-Nas. Setelah pencantuman ayat tertentu, baru kemudian diberikan komentar dan penjelasannya. Mustapa sengaja tidak memberikan terjemah Sunda pada setiap ayat yang dipilihnya. Ia memberikan alasan bahwa urusan terjemah adalah perkara mudah, tinggal diserahkan kepada anak-anak (santri) yang kebanyakan sudah bisa menerjemahkan dari bahasa Arab ke bahasa Sunda (*geus seubeuh nyunda-nyundakeun, moal burung loba barudak titaheun...*).⁴⁷ Mungkin menurutnya, yang terpenting bukanlah menerjemah ayat, tetapi yang lebih sulit adalah mengungkapkan kandungan makna batin di balik ayat tersebut. Diujung penjelasan dicantumkan pula *Adab Padikana Al-Qur'an* yang menjelaskan beberapa adab dalam memperlakukan Al-Qur'an.

E. Lokalitas Tafsir Sufistik dalam *Quranul Adhimi*

Tafsir *Quranul Adhimi* termasuk ke dalam tafsir *ṣūfi* atau *isyāri*. Pendekatan inikiranya seringkali dianggap kontroversial karena melibatkan "penyingkapan ruhani" (*kasyaf*) penafsir dalam

menjelaskan ayat melalui konsep sufistik. Ia berusaha menakwilkan makna ayat-ayat Al-Qur'an secara esoteris dan mistis atau berdasarkan isyarat-isyarat tersirat yang tampak oleh seorang sufi dalam *suluk*-nya.⁴⁸

Dibanding tafsir sufi lainnya, *Quranul Adhimi* kiranya menunjukkan karakteristik lokal tafsir yang lahir dari latar penulisnya dan lingkungan alam budaya Sunda. Tetapi tema besar tasawuf yang menjadi pemikiran pokok Mustapa kiranya menghubungkan dengan tradisi tafsir sufi. Karenanya pada bagian ini penting kiranya menunjukkan pandangan dasar Mustapa tentang makna batin Al-Qur'an untuk kemudian diungkapkannya dengan menggunakan metafor alam kesundaan dan nuansa sastra Sunda dalam tafsir.

1. Semua tentang Makna Batin

Para ulama tafsir umumnya menerima pandangan bahwa Al-Qur'an memiliki makna zahir dan batin. Ia didasarkan pada Al-Qur'an (QS. Al-Nisa [4]: 78 dan 82; Muhammad: 24) dan pernyataan Nabi Saw., "Setiap ayat mengandung makna zahir dan batin."⁴⁹ Ini menunjukkan bahwa Al-Qur'an tidak hanya menunjukkan makna melalui redaksinya, tetapi juga di baliknya terpendam makna yang lebih mendalam. Makna hakiki tidak berhenti pada redaksi teks. Ini kiranya sama dengan perbedaan makna kitab suci dalam tradisi patristik Kristen yang dibedakan ke dalam makna literal (*sensus literalis*) dan makna spiritual (*sensus spiritual*) yang mencakup makna alegoris, tropologis-moral dan anagogis.⁵⁰ Menurut Goldziher, pemahaman tersebut tidak lepas dari pengaruh filsafat Hellenisme ke dalam pemikiran Islam. Idealisme Plato menyebut bahwa alam semesta yang terpampang merupakan perpanjangan dari akal universal. Di samping makna material-eksoteris masih ada makna esoteris-spiritual.⁵¹

Sebagai seorang mistikus Sunda, Mustapa sedari awal menyadari bahwa makna zahir dan batin tidak bisa dilepaskan dari Al-Qur'an. Baginya, hanya ulama yang memiliki cukup ilmu dengan tahap spiritualitas tertentu bisa menangkap makna keduanya.⁵² Ia menyebutnya dengan *ahli siki*, *ahli eusi* yakni ahli isi dan esensi makna batin sebagaimana makna kitab suci ketika masih di *alamqadim*. Ia dibedakan dengan *alam lahir/dohir*, *alam sareat*, makna zahir kitab suci saat sudah menjelma di bumi. Baginya, hanya bujangga yang cerdas dan bijaksana yang bisa

mengungkap rahasia dibalik makna zahir. Karena pandangan inilah kemudian, Mustapa menganggap bahwa ayat-ayat yang dipilihnya berisi *sindir siloka* (perlambang, metafor) dari Nabi, nenek-kakek, para bujangga, dibukanya oleh yang kuasa memiliki makna perlambang (*eusina sindir silokaning Nabi, sindir ti nini aki, siloka para bujangga, dibukana ku sasmitaning pangrasa nu wisesa*).⁵³

Bahasa metafor merupakan bagian tak terpisahkan dari ekspresi spiritual mistis secara umum.⁵⁴ Melakukan ayat sebagai metafor merupakan bagian dari upaya mistikus untuk memudahkannya memberikan tafsir batin atas Al-Qur'an. Melalui bahasa metaforik ini pula, dimungkinkan para sufistik mengeluarkan tafsirannya sebagai hasil dari pengalaman spiritualitasnya. Untuk memahami makna batin, maka pencarian makna ayat harus didasarkan pada anggapan bahwa ayat itu penuh dengan metafor. Umumnya ayat yang ditafsirkan Mustapa dipahaminya secara metaforis. Dan bagi Mustapa, Rasulullah dianggap yang paling mampu membuka rahasianya. Ia menyebutkan banyaknya makna metafor ini ketika menafsirkan QS. Al-Hajj [22]: 73-74: "*Ayat ngagugat bayyinat, unggal ayat sabayyinat, lain cara kitab jamak saayatna samasalah, ieu mah ayat eusina ku kirata sasmita prawira bujanggana Muhammad Rasulullah.*"⁵⁵

Banyaknya metafor tersebut diakui sendiri oleh Mustapa terasa sangat samar bila dikaji dengan konsep mistik lain (Jawa atau Sunda) (*samar beunang dipapay ku pasulukan batur*). Pengakuan ini dilatarbelakangi oleh kesadaran bahwa Al-Qur'an dibawa oleh Nabi yang keturunan Arab itu lalu dibawa saat Islam menguasai tanah Jawa. Ini dinyatakan oleh Qur'an sendiri (QS. Ibrahim [14]: 4). (*Nabi Arab Rosul Arab ngageugeuh ka dayeuh deungeun, lain Jawa tedak Jawa, lain Sunda tedak Sunda. Saur Qur'an: Rosulullah nu sabasa jeung kaomna jeung umatna*).⁵⁶ Atas dasar ini, Mustapa beberapa kali menyatakan bahwa Rasul yang dianggap mampu membuka seluruh selubung Al-Qur'an itu karena Kitab Suci itu adalah puncak dari perkembangan spiritual kenabian (*bukaeun rasiagna ku sasmitaning bujanggakapangeranan Muhammad Rasulullah, bagean perbuka anbiya rasul-rasul; sasmitaning Qur'an ngajasmnikeun Muhammad*).⁵⁷

Berikut beberapa penafsiran Mustapa tentang makna batin Al-Qur'an dengan pendekatan sufistik. Tidak semua ayat ditampilkan di sini. Tetapi dari sini tampak jelas bahwa cara

pandang Mustapa ketika membaca ayat senantiasa tidak lepas dari pokok pikirannya sebagai seorang mistikus Sunda.

a. Peralihan kiblat sebagai simbol kembalinya hati ke esensi sejati

Bagi Mustapa, ayat tentang peralihan kiblat shalat (QS. Al-Baqarah [2]: 118, 142-145) mesti dilihat sebagai simbol pergeseran spiritualitas kenabian Muhammad menuju ke kesejatian diri. Secara historis, ayat tersebut diturunkan ketika Nabi berusia lebih dari empat puluh, sebuah usia yang mencerminkan kematangan spiritualitas.⁵⁸

Dalam pandangan Mustapa, timur dan barat adalah simbol dari perjalanan usia manusia. Pagi baru berangkat, sore kembali. Orang ahli syariat kadang bingung memaknai arah ini. Karenanya perjalanan spiritualitas pun menyertai perjalanan usia ini. Maka ketika terjadi peralihan kiblat, Mustapa menjelaskan tidak saja tujuannya untuk mengetahui siapa yang *malik ati ka wiwitan jeung kasebut malik kana urut indit* atau *ti dinya nya bijil ka dinya surupna*. Berbalik pada awal masa mulai beranjaknya spiritualitas, sebagaimana kakek-kakek yang kembali menjadi anak-anak. Tetapi baginya, peralihan kiblat itu juga menjadi simbol peralihan hati dan spiritualitas menanjak terus menuju hakikat diri. Ia misalnya menyebut *mashriq* sebagai *sapeletek sanubari bray padang ku pancadria*. Di tempat lainnya, ia menyebut *mashriq* sebagai metafor mekarnya hati dan *maghrib* berarti kembali lagi ke *mashriq* yang tadi, yakni tempat berangkat (*masyrik hartina peletik ati, magrib balik kana masyrik deui, panginditan*).⁵⁹ Bukan timur-barat sebagai petunjuk dalil arah kiblat sebagaimana dipahami kalangan syariat (fiqih). Namun, ini tidak saja sesuai dengan kematangan usia Nabi Muhammad yang saat itu sudah mencapai usia antara 40-60 tahun, tetapi juga menjadi petunjuk kematangan spiritual Nabi. Mustapa menyebutnya sebagai bukti peninggalan (spiritualitas) Rasulullah yang mengikuti usia beliau. Banyak orang yang berusaha mengikutinya, tetapi sayang malah hilang ukuran ruhaninya sendiri. Mustapa menyebutnya bukan salah yang diukur, tapi gagal mengukurnya (*moal salah nu diukur, ngan gagal nu ngukurna*).

b. Kiamat sebagai goncangan batin

Mustapa memandang bahwa ayat tentang kiamat tidak sekedar menunjukkan akan datangnya kejadian kiamat zahir di masa yang akan datang, di mana ditandai dengan kehancuran alam semesta. Tetapi baginya, kiamat dalam ayat Al-Qur'an juga dimaknai dengan goncangan jiwa, gempa rasa. Karena baginya, Al-Qur'an adalah penjelas bagi jiwa. Ayat kiamat menjadi petunjuk datangnya waktu kiamat batin. Tentang makna QS. Al-Zalzalah: 1-8 misalnya, Mustapa menyatakan: "*Lini-lini di risi, ati peurih badan payah, nu tengtrem mah ati asih badan waras, kongas henteu unggut kalinduan, henteu gedag kaanginan.*"⁶⁰ Mustapa sedikitpun tidak ingin beralih pada penjelasan tentang kehancuran alam semesta. Sebuah penjelasan yang menurutnya terlalu zahir dan tidak lagi memerlukan tafsir. Ayat lainnya tentang kiamat batin ini juga dijelaskannya ketika menafsirkan QS. Al-Hajj [22]: 1-2:

*Dawuhan Allah ta'ala: Manusa kabeh sing arisin sing lalantip bakti ka Pangeran maraneh. Lini di bumi geus lahir teu dijirim, lini di batin di ati; di bumi aya jasad, di batin aya di nyawa. Qur'an babaraning nyawa, pokna ayat lini dohir pidalileun ciri wanci lini batin. Saenyana lini saat kiamah mah perkara gede, poean nenjo matak tega ka susuaneun, matak nenjo ku nu ngajuru udul, ngabrul manusa kabeh wareureu. Tapi teu weureu teu naon, ngan disiksa ku Gusti Allah ku kasusahan di dunya, ku kabingungan aherat, geus katuruban duanana beak.*⁶¹

c. Makna batin dalam kisah dan mukjizat

Dalam beberapa kisah mukjizat para Nabi, Mustapa juga memberikan penafsiran secara batin. Ia kiranya tidak mengacu pada makna mukjizat sebagai suatu anugerah Allah kepada para Nabi-Nya untuk melemahkandan mengalahkan upaya lawan-lawannya. Tetapi baginya, mukjizat dimaknai sebagai metafor suasana hati Nabi saat berhadapan dengan penentangannya. Penafsiran secara metaforik atas makna mukjizat digunakan Mustapa, misalnya atas kisah pembakaran Nabi Ibrahim dalam QS. Al-Hajj [22]: 78:

"Ieu lautan agama dunya kabarahmaan dijimatan ku Muhammad, jejeg timbang tarajuna, papakemna tigin anasir, bibitna mudal ka pancadriana, nu matak jadi mukjizat, batur tutung ku seuneu Namrud, Ibrahim henteu tutung. Teu

*kahartieun. seuneu Ibrahim di ati, henteu teurak ku kasawat rajawisuna lantaran ti pancadria. Sundana mah moal kasiksa ku banda, atuh jamak iman Islam kitu. Para Nabi, para wali, para mu'min nu boga sabar tawekal jadi humul muflihunna.*⁶²

Dalam ayat tersebut para ulama tafsir umumnya memahami secara *zahir* sesuai dengan bunyi ayat tersebut, yakni betul-betul Ibrahim dibakar oleh Namrud. Tetapi Mustapa memahaminya sebagai metafor bahwa kekuatan (api) Ibrahim ada di hatinya, tentu tidak akan kalah (terbakar) oleh napsu Namrud yang keluar dari pancaindranya. Kisah ini dimaknai sebagai pertempuran antara hati melawan nafsu.

Dalam kisah Nūḥ (QS. Nūḥ: 26-28), Mustapa juga menafsirkan bahwa doa Nuh agar tidak menyisakan siapapun yang tidak beriman kepadanya di muka bumi, sebagai metafor bahwa untuk mencapai ketauhidan (penyatuan esensi diri) harus didahului dengan meninggalkan apapun yang bisa mengganggu ruhaninya (*bibilasan*). Bahkan sampai merasakan 'kebanjiran dan topan.'

*Paneda Nabi Enuh ka Gusti Allah: Ulah nyesakeun hiji oge nu teu percayaeun ka kuring satungkebing bumi, kuriak baranahan. Mugi Gusti ngahampura ka kuring, ka indung bapa kuring, ka mu'min-mu'min. Ieu ayat siloka rek katohidan bibilasan heula, caritana tepi ka kabanjiran, topan.*⁶³

d. Gajah dan metafor pertempuran batin

*Ceuk pikiran kaula, siloka lain sabongbrong. Hiji di Mekah tanah Arab euweuh gajah. Dua, gajah runtag keuna ku taneuh sagede kopi. Tacan panjang carita ka bujangga Jawa, geus aya di babad Demak: munding bule ngamuk di alun-alun Demak, cocooan Jaka Tingkir, lindeuk soteh ditabeuhan ku gamelan lagu Kebo Giro, ari ka Sunda tepi ka jadi tandak Kebojiro, jadi basa kana kuda nu guminding narik kareta, datang menak gede. Lindeuk kebo jiro dihuapan taneuh bodas (lemah putih). Aduh! Siloka saalam dunya, nyirep angen jalma barahma barangasan rek ngamuk ngaruksak perlambang tukang bujangga, ngan naha kitu sajabat buana. Atuh walatra, panyambalan ku lemah putih, ati beresih badan waras.*⁶⁴

Ayat tentang gajah dalam QS Al-Fil: 1-5 pun tidak lepas dari takwil batinnya. Mustapa berusaha meyakinkan pembacanya bahwa tidak logis bila ayat dipahami secara zahir. Ia memberikan sedikitnya dua alasan: Pertama, karena binatang gajah sendiri tidak terdapat di tanah Arab (Mekah); Kedua, tidak mungkin gajah bisa jatuh tersungkur terkena tanah sebesar biji kopi. Alasan kedua kiranya tidak jauh berbeda dengan Abduh, sehingga ia pun menafsirkan peristiwa itu dengan sebuah serangan penyakit epidemik.⁶⁵ Hanya saja Mustapa sekilas membandingkan peristiwa itu dengan cerita Babad Demak abad ke-17 tentang penaklukan Jaka Tingkir (Sultan Adiwijaya) atas kerbau yang mengamuk dengan pasirputih.⁶⁶ Ia kiranya membandingkan cerita keduanya dengan metafor yang sama, yakni penaklukan hati yang bersih atas nafsu angkara murka. Ia mengatakan, inilah *siloka saalam dunya*.

Selain beberapa ayat yang ditafsirkan secara batini oleh Mustapa tersebut, ayat lain yang dipilihnya kiranya juga tidak lepas dari kepentingan Mustapa untuk menafsirkannya dengan perspektif sufistik. Misalnya ketika menafsirkan QS. Ali 'Imran [3]: 119 tentang mereka yang mati syahid di jalan Allah (*wala tahsabannallazina qutilu fi sabilillah amwatan bal ahya*'), Mustapa menyatakan bahwa yang dimaksud dengan hilang nyawa (terbunuh) itu adalah hilang napsu amarahnya. Begitu pun dengan QS. Al-Ma'idah [5]: 2 tentang anjuran saling tolong-menolong, Mustapa menerjemahnya dengan "*Kudu sili tulungan jeung batur-batur dina jalan kahadean kaapikan ati. Ulah sili tulungan dina kagorengan mumusuhan. Masing apik ati-ati, saenyana Gusti Allah susah pisiksaeunana.*" Demikian juga tafsir atas kalimat *Qad aflaha man tazakka* (QS. Al-Duhā: 14), Mustapa menyatakan: "*Bagja temen manusa anu geus beresih ati. Lain jajakat ku banda, qad aflaha man tazakka teh nyaeta ngaluarkeun kokotor ati.*"⁶⁷

Demikianlah, Mustapa kiranya sangat terobsesi dengan takwil batin ketika berhadapan dengan Al-Qur'an, sehingga kepentingan tersebut membuatnya banyak melakukan ta'wil atas ayat-ayat yang dipilihnya tersebut. Bagi mayoritas ulama tafsir, ini mungkin dianggap berlebihan dan cenderung teoritis (*nazhari*), sehingga boleh jadi dianggap "menyimpang." Namun, penting digarisbawahi, konteks tafsir ini mesti dipahami sebagai sebuah hasil pembacaan Mustapa sesuai perjalanan spiritual yang dialaminya sendiri. Sehingga makna apapun bagi seorang mistikus

diyakini sebagai limpahan Tuhan atas dirinya yang terbersit dalam hati dan perasaannya.

2. Tafsir di Alam Kesundaan

Selain makna batin, kiranya patut pula mendapatkan perhatian dari tafsir Mustapa adalah kepiawaiannya dalam menggunakan metafor alam kesundaan. Sebagaimana karya sastra terbesarnya berupa *dangding* sufistik Sunda yang juga menunjukkan kuatnya nuansa alam Sunda, ia seringkali juga menggunakan nuansa alam Sunda itu ketika menjelaskan makna batin ayat. Bahasa metafor alam Sunda menjadi cara Mustapa mengekspresikan pemahamannya atas makna batin di balik ayat-ayat Al-Qur'an itu. Tafsirannya mencerminkan intensitas, pergumulan batinnya yang diungkapkan dengan nuansa alam Sunda yang disaksikannya sehari-hari. Ia mencoba menempatkan tafsirnya dalam lingkungan kehidupan budaya Sunda. Ia misalnya menggunakan metafor alam seperti *susukan* (sungai) dan tumbuh-tumbuhan seperti pohon *cau* (pisang).

Metafor *susukan* (sungai) digunakan Mustapa ketika menafsirkan QS. Al-Baqarah [2]: 256: *Lā ikrāh fiddīn. "Taya paksa dina agama. Asalna oge susukan palid sorangan, laku lampah asalna suka sorangan, nu matak ditotondenana dina sagala lampahing lampah agama, make basa lillahi ta'ala, hartina lampah sukana sorangan, lain hayang diburuhan."*⁶⁸ Ungkapan *susukan palid sorangan* merupakan metafor untuk menggambarkan ketulusan beragama yang tanpa paksaan. Baginya beragama harus disertai kesadaran yang muncul dari perasaannya sendiri. Ibarat aliran sungai yang asalnya sejak dahulu mengalir sendiri, tanpa diatur untuk dialirkan seperti sekarang (irigasi). Beragamalah sebagaimana aliran sungai itu. Itulah makna beragama karena Allah (*lillāhi ta'ālā*), tanpa pamrih, bukan karena ingin mendapat upah.

Metafor lainnya adalah *cau* (pisang) ketika menafsirkan QS. Al-Nahl [16]: 98, untuk menggambarkan bahwa mengkaji Al-Qur'an tidak sekedar mengeja dan membacanya saja, tetapi harus sampai ke jantungnya.

Faidha qara'tal qur'an fasta'id billah... "Kakara hatam qulhuna, kakarana hatam Qur'anna, lain ku éjah tarabas, masih tepi ka ngarasa, teu nyaho mana kararas, kararasa ku maranéhna, lain ngaguru ka jantung, ngeunah ka jantung, ngeunah cauna sotéh geus moréat turuyan sikatan. Owérna

*mah kakuwar-kowér, kararasna karasa badan ase pasisak kajeun da geus dipulangkeun, enggeus heubeul diinjeumkeun wisaya pulang ka purba.*⁶⁹

Mustapa menyebutkan bahwa khatam Al-Qur'an itu bukan sekedar mereka bacaan, tapi harus sampai di rasa. Jangan sampai tak tahu mana *kararas*. Daun pisang yang sudah tua dan mengering. Metafor pembacaan mendalam dan tuntas yang memerlukan waktu lama untuk sampai ke ujungnya. Coba pula berguru pada jantung pisang, kata Mustapa. Metafor yang menunjukkan proses belajar secara bertahap ke arah kemajuan (jantung pisang yang bergeser) hingga membuahakan hasil layaknya buah pisang yang semakin besar. Mustapa pun menyadari, meskipun badan terasa sakit ibarat *kararas* yang menggantung dan terombang-ambing kesana-kemari, namun itu semua sudah dibalas dengan kenikmatan. Sebuah metafor cantik untuk menggambarkan pentingnya proses belajar secara matang dengan meminjam metafor alam kesundaan.

Penjelasan Mustapa atas ayat tersebut mencerminkan bahwa ia mencoba menempatkan tafsir dalam lingkungan alam budaya Sunda. Ini menunjukkan keterikatannya sebagai orang Sunda yang hidup dengan lingkungan alam Sunda. Sebuah alam yang ditemuinya sejak kecil di Cikajang Garut dengan kekayaan flora dan fauna di tengah alam yang subur.

3. Nuansa Sastra Sunda dalam Tafsir

Mustapa juga seringkali memanfaatkan bahasa sastra Sunda lama seperti peribahasa, *sisindiran*, cerita pantun dan lainnya. Ia misalnya menggunakan *sisindiran* yang menunjukkan pentingnya menghormati tamu dalam konteks penafsirannya atas QS. Al-Lahab [111]: 1-5:

Ieu surat kila-kila rek pindah, ninggalkeun Mekah ngalalana ngabeubeukah. Ieu surat papadikan indit qulhu sumping qulhu; nu kadua qulhu di pangumbaraan, teu tinggaleun kajaba ngan tuturunan tuturutan tuturkeuneun turutaneun barudak. Tuluy Sundakeun, hartikeun, surtikeun, buka-bukaeun jaga. Meungpeung aya semah mawa Qur'an, saruakeun jeung Qur'an tuturunan, jadi kakawihan nini-nini magahan barudak ngora kana someah ka semah, ngarah paninggalanana, pokna:

*kembang kacang kembang kacang barudak geura heungkeutan, semah nganjang barudak geura deukeutan// kembang kacang kembang kacang barudak geura pipitan//semah nganjang barudak geura ciwitan// kembang kacang kembang kacang barudak geura asakan, semah nganjang barudak geura asaan.*⁷⁰

Ungkapan *someah hade ka semah, semah nganjang barudak geura deukeutan, ciwitan, asaan* menunjukkan untuk sikap hormat dan menghargai tamu yang datang ke rumah. Ini sesuai dengan ajaran menghormati tamu yang juga sangat dianjurkan dalam Islam. Nabi misalnya pernah bersabda: “Siapa yang beriman kepada Allah dan hari akhir maka hormatilah tamu” (HR. Bukhari-Muslim). Namun yang menarik *kawih sisindiran* itu oleh Mustapa, meski semula bermakna sensual (*asaan/cicipi*), tetapi dilihat dari hubungan kalimatnya secara keseluruhan sebetulnya ia merupakan metafor bahwa “tamu yang datang” itu adalah ajaran Islam (Al-Qur’an) yang datang ke dalam masyarakat Sunda. Mustapa mengajak anak-anak muda untuk mendekati, menyentuh dan merasakan kedalaman ajarannya dengan tetap berpijak pada falsafah dan nilai budaya Sunda.

Selain itu, ungkapan *tuturunan* (peninggalan nenek moyang), *tuturutan* (buku pelajaran mengeja bahasa Arab), *tuturkeuneun* (yang harus diikuti), *turutaneun* (untuk dicontoh) merupakan kata-kata yang memiliki kesamaan bunyi dengan ragam makna tetapi ketika dirangkai memiliki arti yang padu. Kata-kata itu dirangkai menjadi kalimat yang bermakna mengajak anak-anak muda agar ajaran Islam (Al-Qur’an) itu diikuti dengan seksama agar nanti dapat membandingkannya dengan pandangan hidup Sunda.⁷¹

Bahkan bahasa sastra ini pula banyak bertebaran dalam ungkapan dan peribahasa yang digunakan Mustapa dalam tafsirnya. Misalnya ungkapan tradisional *pondok jodo panjang baraya* (pendek jodoh, panjang saudara, maknanya meski tidak lagi terikat tali pernikahan, tapi tetap menjaga persaudaraan) digunakan dalam tafsirnya. Ia menyebutkannya ketika menafsirkan QS. Al-Balad [90]: 10-20:

Mipir bukit palasari, tanjakan maraga cinta. Sundana: apik ka ati nyaah ka tanaga, udaran cangreud tina beuheung, tina cangreud loba biheung. Jeung sasama silih papatahan silih

*pikaheman. Nu matak sok pedor jodo panjang duriat, jodo meunang jodo. jadi opat modalna kasukaan. jadi kalimana.*⁷²

Ulama tafsir menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan kata *al-'aqabah* adalah jalan menanjak di pegunungan yang sulit dilalui. Maksudnya adalah usaha manusia untuk mengendalikan diri dan hawa nafsunya dari bujuk rayu setan manusia dan jin untuk melakukan keburukan.⁷³ Kata *'aqabah* (tanjakan) merupakan inti ayat ini, yakni bahwa untuk menempuh jalan kebaikan tidaklah mudah. Ayat ini menjelaskan beberapa jalan mendaki dalam kebaikan itu.

Mustapamenjelaskan bahwa bahwa salah satu upaya pendakian itu adalah dengan saling bersabar saling berkasih-sayang. Ungkapannya menggunakan bahasa yang berirama berupa *babasan*: "*Jeung sasama silih papatahan silih pikaheman. Nu matak sok pedar jodo panjang duriat, jodo meunang jodo.*" Ungkapan tersebut merupakan tafsir singkat Mustapa atas ayat *watawashaw bi al-marh}amah* (ayat 17). Mustapa menekankan arti saling menyayangi tersebut dengan mencontohkannya pada ungkapan bahwa siapapun yang berpisah di tengah jalan (bercerai) setelah sekian lama berumah tangga (bercerai), seyogyanya bisa tetap saling menyayangi, saling bersaudara, tidak putus tali silaturahmi. Di sini tampak titik berangkat Mustapa dalam menafsirkan ayat itu adalah ungkapan *pedor jodo panjang duriat*. Ia menariknya ke dalam wacana Al-Qur'an tentang makna saling berkasih-sayang. Ia berhasil mempertemukan nilai kearifan budaya lokal Sunda dengan ajaran Al-Qur'an. Ia mengikat dua nilai kearifan itu ke dalam ciri khas tafsirnya secara lugas dan indah.

E. Penutup

Tafsir *Quranul Adhimi* karya Mustapa menunjukkan secara jelas kreatifitas lokal dalam merespons tradisi intelektual tasawuf, terutama tafsir sufi. Tidak saja melalui puisi *dangding*, ia menginterpretasikan pengalaman sufistiknya melalui bahasa tafsir. Bujangga Sunda terbesar ini karenanya memiliki kontribusi penting dalam peta perkembangan tafsir Al-Qur'an di tatar Sunda dan Nusantara. Ia adalah suara lain dari wilayah lokal dalam mengekspresikan lokalitas pemahamannya sebagai upaya yang disebut Mustapa sebagai *ngarabkeun Sunda tina basa Arab*.⁷⁴ Baginya, *menyundakan* Al-Qur'an menjadi jalan bagi

pencerahan spiritual yang lebih mengena dan meresap ke dalam hati (*anteb, nyerep, keuna kana haté*).

Di tangannya, tafsir sufi menjadi sarana indigenisasi Islam yang dilakukan dengan meminjam penafsiran batin atas Al-Qur'an. Tafsirnya mengekspresikan konsistensinya dalam menyingkap rahasia terdalam kitab suci. Ibarat sebuah permainan cermin (*play of mirrors*), antara dimensi batin sufistik dan dimensi batin kitab suci. Di sini cermin bertemu cermin. Sang sufi mengambil inspirasi sekaligus menafsirkan Al-Qur'an secara batini berdasarkan pengalaman mistiknya. Metafor alam kesundaan beserta ungkapan sastra Sunda menjadi penghantar tafsirannya yang dijejakkan di alam Pasundan. Melalui kekayaan bahasa itu pula tampak harmonisasi ajaran Islam dengan alam pikiran Sunda. Ia ingin menunjukkan bahwa identitas Islam sejatinya tetap berpijak pada kekayaan bahasa dan budaya masyarakatnya. Indigenisasi Islam dilakukan melalui perpaduan nilai ajaran Al-Qur'an dengan bahasa dan alam pikiran orang Sunda.

Catatan akhir:

¹ Azyumardi Azra, *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia: Networks of Malay-Indonesian and Middle Eastern 'Ulama' in the seventeenth and eighteenth centuries* (Honolulu: ASAA-Allen & Unwin and University of Hawai'i Press, 2004).

² Julian Patrick Millie, "Splashed by the Saint: Ritual Reading and Islamic Sanctity in West Java," Diss. Leiden University, 2006, hlm. 193-194; Alexander Knysh, "Ibrāhīm al-Kūrānī (d. 1101/1690), an Apologist for "waḥdat al-wujūd," *Journal of the Royal Asiatic Society*, Third Series, Vol. 5, No. 1 (Apr., 1995), hlm. 40.

³ Michael Francis Laffan, *Islamic Nationhood and Colonial Indonesia, The Umma below the Winds* (London-New York: Routledge Curzon, 2003); Peter G. Riddell, "Earliest Qur'anic Exegetic Activity in the Malay Speaking State," *Archipel*, 38 (1989), hlm. 107-124; Oman Fathurahman, *Tarekat Syattariyah di Minangkabau* (Jakarta: Prenada Media, EFEO, PPIM, KITLV, 2008).

⁴ A.H. Johns, "Qur'anic Exegesis in the Malay World: In Search of Profile," dalam Andrew Rippin (ed.), *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an*, Oxford: Clarendon Press, 1988; Salman Harun, *Hakikat Tafsir Tarjumān Al-Mustafid Karya Syekh Abdurrauf Singkel*, Disertasi, Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 1988; R. Michael Feener, "Notes Towards the History of Qur'anic Exegesis in Southeast Asia", *Studia Islamika*,

Vol. 5. No. 3, 1998: 47-76; Peter G. Riddell, *Transferring Tradition: 'Abd Al-Rauf Al-Singkili's Rendering into Malay of the Jalalyn Comentary*. Berkeley: University of California, 1990.

⁵ Howard M. Federspiel, *Popular Indonesian Literature of the Qur'an*, Ithaca, New York: Cornell Modern Indonesia Project, 1994; Yunan Yusuf, "Perkembangan Metode Tafsir di Indonesia" dalam *Jurnal Pesantren*. Vol. 8. No. 1, 1991; Islah Gusman, *Khazanah Tafsir Indonesia*, Jakarta: Teraju, 2002; Nashruddin Baidan, *Perkembangan Tafsir Al-Qur'an di Indonesia*, Solo: Tiga Serangkai, 2003.

⁶ Tentang kajian Al-Qur'an di tatar Sunda, Feener misalnya hanya menyebut *Al-Amin Tardjamah Juz 'Ammā*. Lihat R. Michael Feener, "Southeast Asian Qurānic Literature" dalam Jane D. McAullife (Gen. Ed.). *Encyclopaedia of the Qur'an*, Vol. 5, Leiden-Boston-Koln: Brill, 2001. hlm. 98-102.

⁷ Howard M. Federspiel, *Popular Indonesian Literature of the Qur'an*, hlm. 3 & 137.

⁸ Benjamin G. Zimmer, "Al-'Arabīyyah and Basa Sunda: Ideologies of Translation and Interpretation among the Muslims of West Java", *Studia Islamika*, 7 (3): 2000, hlm. 38.

⁹ Robert Wessing, *Cosmology and Social Behavior in A West Javanese Settlement*, Disertasi, the University of Illinois at Urbana-Champaign, 1974. hlm. 286.

¹⁰ Clifford Geertz, *The Religion of Java*, London: The Free Press of Glincoe Collier-Macmillan Limited, 1960.

¹¹ Jamal J. Elias, "Sufi Tafsir Reconsidered: Exploring the Development of a Genre," *Journal of Qur'anic Studies*, 12 (2010), hlm. 45.

¹² Alan Godlas, "Sufism," dalam Andrew Rippin (ed.). *The Blackwell Companion to the Qur'an*, Chichester: Wiley-Blackwell, 2006, hlm. 350-351.

¹³ Muhammad Husayn Al-Dhahabi, *Al-Tafsir wa al-Mufasssirun*, Jilid 2, Kairo: Maktabah Wahbah, 2000, cet. ke-7, hlm. 250-306.

¹⁴ Maryam Musharraf, "A Study on the Sufi Interpretation of Qur'an and the Theory of Hermeneutic," *Al-Bayan*, Vol. 11, No. 1, 2013, hlm. 43-45.

¹⁵ Muhammad Husayn Al-Dhahabi, *Al-Tafsir wa al-Mufasssirun*, Jilid 2. hlm. 251-252; Manna' Khalil Al-Qattan, *Mabahith fi 'Ulum al-Qur'an*, (Beirut: Muassasatur Risalah. 1976), hlm. 356-357.

وجد من المتصوفة—كما قلنا—من بنى تصوفه على مباحث نظرية، وتعاليم فلسفية، فكان من انبهي أن ينظر هؤلاء المتصوفة إلى القرآن نظرة تمشي مع نظرياتهم، وتتفق وتعاليمهم.

¹⁶ Muhammad Husayn Al-Dhahabi, *Al-Tafsir wa al-Mufasssirun*, Jilid 2, hlm. 261.

¹⁷ Annemarie Schimmel, *Mystical Dimention of Islam*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press. 1975, hlm. 4-5.

¹⁸ Annabel Keeler, "Sufi tafsir as a mirror: al-Qushayrī the murshid in his *Laṭā'if al-ishārāt*," *Journal of Qur'anic Studies*. 8.1 (2006).hlm. 1.

¹⁹ Muhammad Husayn Al-Dzahabi, *Al-Tafsir wa al-Mufasssirun*, Jilid 2, hlm. 265.

أولهما: أن يصح على مقتضى الظاهر المقرر في نسان العرب بحيث يجري على المقاصد العربية. وثانيهما: أن يكون له شاهد نصا أو ظاهرا في محل آخر يشهد لصحته من غير معارض.

²¹ A.H. Johns, "Quranic Exegesis in the Malay World: Search a Profile," hlm.260-265.

²² Peter G. Riddell, "Variations on an Exegetical Theme: *Tafsir* Foundations in the Malay World," *Studia Islamika*, Volume 21, Number 2, 2014, hlm. 271 dan 275.

²³ R. Michael Feener, "Notes Towards the History of Qur'anic Exegesis in Southeast Asia", hlm. 55.

²⁴ A.H. Johns, "Quranic Exegesis in the Malay World: Search a Profile," hlm. 272. Lihat juga, Mamat S. Burhanuddin, *Hermeneutika Al-Qur'an ala Pesantren: Analisis Terhadap Tafsir Marah Labid Karya K.H. Nawawi Banten*, Yogyakarta: UII Press. 2006; Didin Hafiduddin, "Tafsir al-Munir Karya Imam Muhammad Nawawi Tanara" dalam Ahmad Rifa'i Hasan (ed.), *Warisan Intelektual Islam Indonesia*, Bandung: Mizan, 1992.

²⁵ R. Michael Feener, "Notes Towards the History of Qur'anic Exegesis in Southeast Asia", hlm. 56.

²⁶ Howard M. Federspiel, *Popular Indonesian Literature of the Qur'an*, hlm. iii-v.

²⁷ A.H. Johns, "Quranic Exegesis in the Malay World: Search a Profile," hlm. 284.

²⁸ Jalaluddin Rakhmat, *Tafsir Sufi Al-Fatihah*, Bandung: Rosdakarya, 1999; Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, hlm. 89 dan 244-246.

²⁹ Kristin Zahra Sands, *Sufi Commentaries on The Qur'an in Islamic Classical Islam*, London and New York: Routledge, 2006, hlm. 2.

³⁰ Jajang A Rohmana, "Kajian Al-Qur'an di Tatar Sunda, Sebuah Penelusuran Awal," *Suhuf*, Vol. 6, No. 1, 2013, hlm.206.

³¹ Tini Kartini. et. al., *Biografi dan Karya Pujangga Haji Hasan Mustapa*, Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Depdikbud Jakarta, 1985, hlm. 13.

³² Karel A. Steenbrink, *Pesantren Madrasah Sekolah, Pendidikan Islam dalam Kurun Modern*, Jakarta: LP3ES. 1991, hlm. 10.

³³ Tini Kartini. et. al., *Biografi*, hlm. 16-17.

³⁴ Ajip Rosidi. *Haji Hasan Mustapa jeung Karya-karyana*, Bandung: Pustaka. 1989. hlm. 48.

³⁵ C. Snouck Hurgronje, *Mekka in the Latter Part of the 19th Century*, translated by J.H. Monahan with an introduction by Jan Just Witkam, Leiden: Brill, 2007. hlm. 287; Ajip Rosidi, ed. *Ensiklopedi Sunda. Alam, Budaya, dan Manusia*. Jakarta: Pustaka Jaya, 2003. hlm. 263; Ajip Rosidi. *Manusia Sunda*, Bandung: Kiblat Pustaka Utama, 2009, cet. ke-3, hlm. 149.

³⁶ PH. S. van Ronkel. "Aanteekeningen over Islam en Folklore in West-en Midden Java, Uit Het Rejsjournaal van Dr. C. Snouck Hurgronje," *BijdragenKITLV*. 101 (1942): 311-339.

³⁷ Michael Francis Laffan, *Islamic Nationhood and Colonial Indonesia*, hlm. 82-84; Jajat Burhanudin, *Ulama & Kekuasaan: Pergumulan Elite Muslim dalam Sejarah Indonesia*. Bandung: Mizan, 2012, hlm. 158; Jajang Jahroni, "The Life and Mystical Thought of Haji Hasan Mustafa (1852-1930)," Thesis Leiden University. 1999. hlm. 22 dan 41.

³⁸ Haji Hasan Mustapa, *Bab Adar² Oerang Priangan Djeung Oerang Soenda Lian ti Eta*, Ditjitakna di kantor tjitak Kangdjeng Goepernemen di nagara Batawi taoen 1913, hlm. 194.

³⁹ Tentang kedekatan Muhammad Moesa (1822-1886) dan K. F. Holle (1829-1896), lihat Mikihiro Moriyama, *Semangat Baru: Kolonialisme, Budaya Cetak dan Kesusastraan Sunda Abad ke-19*, terj. Suryadi, Jakarta: KPG, 2005.

⁴⁰ Nina H. Lubis, *Kehidupan Menak Priangan 1800-1942*. Bandung: Pusat Informasi Kebudayaan Sunda, 1998, hlm. 289.

⁴¹ Haji Hasan Mustapa, *Bab Adar² Oerang Priangan* (1913); Haji Hasan Mustapa, *Buku Leutik Pertelaan Adatna Jalma-jalma di Pasundan*, Bandung: Tjahaja Pasoendan, 1916.

⁴² Haji Hasan Mustapa. *Petikan Qoer'an Katoet Adab Padikana*, diurus djeung diatur ku Comite Mendakna, Bandung: Droek Boehron Bd., 1937.

⁴³ Ajip Rosidi, *Haji Hasan Mustapa jeung Karya-karyana*, hlm. 389-390.

⁴⁴ Tini Kartini dkk., *Biografi*, hlm. 39.

⁴⁵ Menurut perhitungan Ajip jumlah sebenarnya adalah 352 ayat dari 56 surah termasuk ayat-ayat yang hanya sepenggal dihitung satu ayat.

⁴⁶ Ajip Rosidi, *Haji Hasan Mustapa jeung Karya-karyana*, hlm. 391.

⁴⁷ Ajip Rosidi, *Haji Hasan Mustapa jeung Karya-karyana*, hlm. 419.

⁴⁸ Tafsir sufi ini sangat terkait dengan ta'wil. Seperti dikonsepsikan Abu Zaid, ta'wil berkaitan dengan proses pengungkapan dan penemuan yang tidak dapat dicapai melalui jalan tafsir. Sebab ta'wil di sini melakukan penjelasan makna-dalam (batin) dan yang tersembunyi dari Al-Qur'an, sedangkan tafsir menjelaskan 'yang luar' dari Al-Qur'an. Lihat Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas Al-Qur'an: Kritik terhadap 'Ulum al-Qur'an*, terj. Khoiron Nahdliyyin. (Yogyakarta: LKiS, 2001), h. 252.

⁴⁹ Muhammad Husayn Al-Dzahabi, *Al-Tafsir wa al-Mufasssirun*, Jilid 2, hlm. 262.

أخرجه الفريابي من رواية الحسن مرسلًا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: (لكل آية ظهر وبطن، ولكل حرف حد، وكل حد مطلع) وفي الحديث الذي أخرجه الديلمي من رواية عبدالرحمن بن عوف مرفوعًا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال (القرآن تحت العرش. له ظهر وبطن يحاج العبد).

⁵⁰ Gerhard Bowering. *A Textual and Analytic Study of The Tafsir of Sahl Al-Tustari*, Diss. Institute of Islamic Studies McGill University, 1974, hlm. 232.

⁵¹ Ignaz Goldziher. *Madhahib al-Tafsir al-Islamiyy*, terj. Abdul Halim Najjar (Kairo: Maktabah Al-Khanji bi Misr wa Maktabah Al-Muthanna bi Baghdad, 1955), hlm. 203-204.

⁵² *Qur'anul Adhimi Adji Wiwitan Qur'an Sutji*, kening ngumpulkeun Wangsaatmadja. Bandung 7 Juli 1920, hlm. 40; Ajip Rosidi, *Haji Hasan Mustapa jeung Karya-karyana*, hlm. 428.

⁵³ Haji Hasan Mustapa, *Qur'anul Adhimi Adji Wiwitan Petikan Ajat Kur'an Sutji*, hlm. 9; Ajip Rosidi, *Haji Hasan Mustapa jeung Karya-karyana*, hlm. 399.

⁵⁴ Omaima Abou al-Bakr, "The Symbolic Function of Metaphor in Medieval Sufi Poetry: The Case of Shushtari", *Alif: Journal of Comparative Poetics*, 12 (1992), hlm. 40.

⁵⁵ Haji Hasan Mustapa. *Adji Wiwitan Petikan Ajat Kur'an Sutji*, hlm. 22-23; Ajip Rosidi. *Haji Hasan Mustapa jeung Karya-karyana*, hlm. 410.

⁵⁶Haji Hasan Mustapa, *Quranul Adhimi Adji Wiwitan Petikan Ajar Kur'an Sutji*, hlm. 30; Ajip Rosidi, *Haji Hasan Mustapa jeung Karya-karyana*, hlm. 418.

⁵⁷Haji Hasan Mustapa, *Quranul Adhimi Adji Wiwitan Petikan Ajar Kur'an Sutji*, hlm. 40; Ajip Rosidi, *Haji Hasan Mustapa jeung Karya-karyana*, hlm. 428.

⁵⁸Haji Hasan Mustapa, *Quranul Adhimi Adji Wiwitan Petikan Ajar Kur'an Sutji*, hlm. 7-10; Ajip Rosidi, *Haji Hasan Mustapa jeung Karya-karyana*, hlm. 397-399.

⁵⁹Haji Hasan Mustapa, *Quranul Adhimi Adji Wiwitan Petikan Ajar Kur'an Sutji*, hlm. 29; Ajip Rosidi, *Haji Hasan Mustapa jeung Karya-karyana*, hlm. 417.

⁶⁰Haji Hasan Mustapa, *Quranul Adhimi Adji Wiwitan Petikan Ajar Kur'an Sutji*, hlm. 36; Ajip Rosidi, *Haji Hasan Mustapa jeung Karya-karyana*, hlm. 424. Artinya: Gempa dan guncangan itu ada pada rasa khawatir, hati pedih badan payah. Karena yang diinginkan semua manusia adalah hati penuh kasih dan badan sehat, terus berkesinambungan.

⁶¹Haji Hasan Mustapa, *Quranul Adhimi Adji Wiwitan Petikan Ajar Kur'an Sutji*, hlm. 21; Ajip Rosidi, *Haji Hasan Mustapa jeung Karya-karyana*, hlm. 409. Lihat juga Haji Hasan Mustapa, *Quranul Adhimi Adji Wiwitan Petikan Ajar Kur'an Sutji*, hlm. 30; Ajip Rosidi, *Haji Hasan Mustapa jeung Karya-karyana*, hlm. 418.

⁶²Haji Hasan Mustapa, *Quranul Adhimi Adji Wiwitan Petikan Ajar Kur'an Sutji*, hlm. 23; Ajip Rosidi, *Haji Hasan Mustapa jeung Karya-karyana*, hlm. 410-411.

⁶³Haji Hasan Mustapa, *Quranul Adhimi Adji Wiwitan Petikan Ajar Kur'an Sutji*, hlm. 29; Ajip Rosidi, *Haji Hasan Mustapa jeung Karya-karyana*, hlm. 416-417.

⁶⁴Haji Hasan Mustapa, *Quranul Adhimi Adji Wiwitan Petikan Ajar Kur'an Sutji*, hlm. 38; Ajip Rosidi, *Haji Hasan Mustapa jeung Karya-karyana*, hlm. 426.

⁶⁵ Muhammad 'Abduh, *Tafsir Juz 'Amma* (Mesir: Shirkah Sahimah Misriyyah, 1413 H).

⁶⁶ Tentang Babad Demak, lihat E. Wieringa, "An old text brought to life again; A reconsideration of the 'final version' of the Babad Tanah Jawi," *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 155 (1999), no: 2, Leiden, p. 244-263; J. Ras, "The genesis of the Babad Tanah Jawi; Origin and function of the Javanese court chronicle," *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 143 (1987), no: 2/3, Leiden, p. 343-356.

⁶⁷Haji Hasan Mustapa, *Adji Wiwitan Petikan Ajar Kur'an Sutji*, hlm. 11, 12 dan 35; Ajip Rosidi, *Haji Hasan Mustapa jeung Karya-karyana*, hlm. 400, 401 dan 421.

⁶⁸Haji Hasan Mustapa, *Adji Wiwitan Petikan Ajar Kur'an Sutji*, hlm. 10; Ajip Rosidi, *Haji Hasan Mustapa jeung Karya-karyana*, hlm. 399.

⁶⁹Haji Hasan Mustapa, *Quranul Adhimi Adji Wiwitan Petikan Ajar Kur'an Sutji*, hlm. 18-19; Ajip Rosidi, *Haji Hasan Mustapa jeung Karya-karyana*, hlm. 406-407. Artinya: Barusan saja khatam *qulhu*-nya. Barusan saja khatam Al-Qur'an-nya. Bukan dengan mengeja dibaca langsung. Sekalipun sampai bisa merasa, tetapi tidak tahu makna *kararas* (daun pisang yang kering). *Karasa-karasa* (tahu-tahu terasa) oleh mereka juga. Coba saja berguru ke jantung (pisang). Enak pisangnya itu ketika sudah *moreat* (tampak) *turuy* dan *sikat*-nya

(sejumlah pisang). Ujung daun pisang itu terombang-ambing. *Kararas*-nya terasa badan agak sakit. Biar saja, kan sudah dikembalikan. Setelah lama dipinjamkan rasa sakit, kembali ke Yang Kuasa.

⁷⁰Haji Hasan Mustapa, *Quranul Adhimi Adji Wiwitan Petikan Ajat Kur'an Sutji*. hlm. 24; Ajip Rosidi, *Haji Hasan Mustapa jeung Karya-karyana*. hlm. 429.

⁷¹Tini Kartini dkk., *Biografi*, hlm. 55-56.

⁷²Haji Hasan Mustapa, *Adji Wiwitan Petikan Ajat Kur'an Sutji*, hlm. 34; Ajip Rosidi, *Haji Hasan Mustapa jeung Karya-karyana*, hlm. 422. Artinya: Menepi bukit palasari, jalan mendaki margacinta. Artinya dalam bahasa Sunda: cermat akan hati dan sayang akan tenaga. Lepaskan simpul tali yang ada di leher (karena) pada simpul tali itu ada banyak ketidakmungkinan. Dengan sesama manusia mesti saling menasehati dan saling menyayangi. Adakalanya terjadi perpisahan dalam berumah tangga tetapi tetap bersaudara. Jodoh akan mendapatkan jodoh. Maka pokok rasa suka itu ada empat. Dan ini kelima(nya).

⁷³Ahmad Mustafa Al-Maraghi, *Tafsir Al-Maraghi*, Juz 3 (Al-Maktabah Al-Shamilah), hlm. 148.

والعقبة : الطريق الوعرة في الجبل يصعب سلوكها ، والمراد بها مجاهدة الإنسان نفسه وهواه
ومن يسؤل له فعل الشر من شياطين الإنس والجن

⁷⁴Haji Hasan Mustapa, *Quranul Adhimi Adji Wiwitan Qur'an Sutji*, hlm.

DAFTAR PUSTAKA

'Abduh, Muḥammad, *Tafsīr Juz 'Ammā* (Mesir: Syirkah Saḥimah Miṣriyyah, 1413 H).

Abou al-Bakr, Omaima, "The Symbolic Function of Metaphor in Medieval Sufi Poetry: The Case of Shushtari", *Alif: Journal of Comparative Poetics*. 12 (1992).

Abu Zaid, Nasr Hamid, *Tekstualitas Al-Qur'an: Kritik terhadap 'Ulum al-Qur'an*, terj. Khoiron Nahdliyyin, Yogyakarta: LKiS, 2001.

Azra, Azyumardi, *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia: Networks of Malay-Indonesian and Middle Eastern 'Ulama' in the seventeenth and eighteenth centuries* (Honolulu: ASAA-Allen & Unwin and University of Hawai'i Press, 2004).

-
- Baidan, Nashruddin, *Perkembangan Tafsir Al-Qur'an di Indonesia*, Solo: Tiga Serangkai, 2003.
- Bowering, Gerhard, *A Textual and Analytic Study of The Tafsir of Sahl Al-Tustari*, Diss. Institute of Islamic Studies McGill University, 1974.
- Burhanuddin, Mamat S. *Hermeneutika Al-Qur'an ala Pasantren: Analisis Terhadap Tafsir Marah Labid Karya K.H. Nawawi Banten*, Yogyakarta: UII Press, 2006.
- Burhanudin, Jajat, *Ulama & Kekuasaan: Pergumulan Elite Muslim dalam Sejarah Indonesia*, Bandung: Mizan, 2012.
- Al-Zahabi, Muhammad Husain, *Al-Tafsir wa al-Mufasssirun*, Jilid 2, Kairo: Al-Babi al-H}alabi, t.th..
- Elias, Jamal J. "Sufi Tafsir Reconsidered: Exploring the Development of a Genre," *Journal of Qur'anic Studies*, 12 (2010).
- Fathurahman, Oman, *Tarekat Syattariyah di Minangkabau* (Jakarta: Prenada Media, EFEO, PPIM, KITLV, 2008).
- Federspiel, Howard M., *Popular Indonesian Literature of the Qur'an*, Ithaca, New York: Cornel Modern Indonesia Project, 1994.
- Feener, R. Michael, "Notes Towards the History of Qur'anic Exegesis in Southeast Asia", *StudiaIslamika*, Vol. 5, No. 3, 1998: 47-76.
- _____, "Southeast Asian Qurānic Literature" dalam Jane D. McAullife (Gen. Ed.), *Encyclopaedia of the Qur'an*, Vol. 5, Leiden-Boston-Koln: Brill, 2001.
- Geertz, Clifford, *The Religion of Java*, London: The Free Press of Glincoe Collier-Macmillan Limited, 1960.
- Godlas, Alan. "Sufism," dalam Andrew Rippin (ed.), *The*

-
- Goldziher, Ignaz, *Madhahib al-Tafsir al-Islamiy*, terj. ‘Abdul Halim Najjar (Kairo: Maktabah Al-Khanji bi Mis}r wa Maktabah Al-Muthanna bi Baghdad, 1955).
- Gusmian, Islah, *Khazanah Tafsir Indonesia*, Jakarta: Teraju, 2002.
- Hafiduddin, Didin, “Tafsir al-Munir Karya Imam Muhammad Nawawi Tanara” dalam Ahmad Rifa’i Hasan (ed.), *Warisan Intelektual Islam Indonesia*, Bandung: Mizan, 1992.
- Harun, Salman, *Hakikat Tafsir Tarjumân Al-Mustafid Karya Syekh Abdurrauf Singkel*, Disertasi, Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 1988.
- Hurgronje, C. Snouck, *Mekka in the Latter Part of the 19th Century*, translated by J.H. Monahan with an introduction by Jan Just Witkam, Leiden: Brill, 2007.
- Jahroni, Jajang, “The Life and Mystical Thought of Haji Hasan Mustafa (1852-1930),” Thesis Leiden University. 1999.
- Johns, A.H., “Quranic Exegesis in the Malay World: In Search of Profile,” dalam Andrew Rippin (ed.), *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur`ân*, Oxford: Clarendon Press, 1988.
- Kartini, Tini, et. al., *Biografi dan Karya Pujangga Haji Hasan Mustapa*, Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Depdikbud Jakarta, 1985.
- Keeler, Annabel, “Sufi tafsir as a mirror: al-Qushayrî the murshid in his Latâ’if al-ishârât,” *Journal of Qur’anic Studies*. 8.1 (2006).
- Knysh, Alexander. “Ibrâhîm al-Kûrânî (d. 1101/1690), an Apologist for "wahdat al-wujûd," *Journal of the Royal Asiatic Society*, Third Series, Vol. 5, No. 1 (Apr., 1995).
- Laffan, Michael Francis, *Islamic Nationhood and Colonial Indonesia, The Umma below the Winds* (London-New York: Routledge Curzon, 2003).
-

-
- Lubis, Nina H., *Kehidupan Menak Priangan 1800-1942*, Bandung: Pusat Informasi Kebudayaan Sunda, 1998.
- Al-Maraghi, Ahmad Mustafa, *Tafsir Al-Maraghi*, Juz 3 (Al-Maktabah Al-Shamilah).
- Millie, Julian Patrick, "Splashed by the Saint: Ritual Reading and Islamic Sanctity in West Java," Diss. Leiden University, 2006.
- Moriyama, Mikihiro, *Semangat Baru: Kolonialisme, Budaya Cetak dan Kesastraan Sunda Abad ke-19*, terj. Suryadi, Jakarta: KPG, 2005.
- Musharraf, Maryam. "A Study on the Sufi Interpretation of Qur'an and the Theory of Hermeneutic," *Al-Bayan*, Vol. 11, No. 1, 2013.
- Mustapa, Haji Hasan, *Bab Adat² Oerang Priangan Djeung Oerang Soenda Lian ti Eta*, Ditjita di kantor tjitak Kangdjeng Goepnemen di nagara Batawi taoen 1913.
- _____, *Buku Leutik Pertelaan Adatna Jalma-jalma di Pasundan*, Bandung: Tjahaja Pasoendan, 1916.
- _____, *Qur'anul Adhimi Adji Wiwitan Qur'an Sutji*, kencing ngumpulkeun Wangsaatmadja, Bandung 7 Juli 1920.
- _____, *Petikan Qoer'an Katoet Adab Padikana*, diurus djeung diatur ku Comite Mendakna, Bandung: Droek Boehron Bd., 1937.
- Al-Qaṭṭān, Mannā' Khalīl, *Mabāḥīs fi 'Ulūm al-Qur'ān*, Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1976.
- Rakhmat, Jalaluddin. *Tafsir Sufi Al-Fatihah*, Bandung: Rosdakarya, 1999.
- Ras, J., "The genesis of the Babad Tanah Jawi; Origin and function of the Javanese court chronicle," *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 143 (1987), no: 2/3, Leiden.

Riddell, Peter G., "Earliest Qur'anic Exegetic Activity in the Malay Speaking State," *Archipel*, 38 (1989): 107-124.

_____, *Transferring Tradition: 'Abd Al-Rauf Al-Singkili's Rendering into Malay of the Jalalyn Comentary*, Berkeley: University of California, 1990.

_____, "Variations on an Exegetical Theme: *Tafsir* Foundations in the Malay World," *Studia Islamika*, Volume 21, Number 2, 2014.

Rohmana, Jajang A, "Kajian Al-Qur'an di Tatar Sunda: Sebuah Penelusuran Awal," *Jurnal Suhuf*, Vol. 6, No. 1, 2013.

Rosidi, Ajip, *Haji Hasan Mustapa jeung Karya-karyana*, Bandung: Pustaka, 1989.

_____, *Manusia Sunda*, Bandung: Kiblat Pustaka Utama, 2009, cet. ke-3.

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

Sands, Kristin Zahra, *Sufi Commentaries on The Qur'an in Islamic Classical Islam*, London and New York: Routledge, 2006.

Schimmel, Annemarie, *Mystical Dimention of Islam* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975).

Steenbrink, Karel A., *Pesantren Madrasah Sekolah, Pendidikan Islam dalam Kurun Modern*, Jakarta: LP3ES, 1991.

Van Ronkel, PH. S., "Aanteekeningen over Islam en Folklore in West-en Midden Java, Uit Het Reisjournaal van Dr. C. Snouck Hurgronje," *BijdragenKITLV*. 101 (1942): 311-339.

Wieringa, E., "An old text brought to life again; A reconsideration of the 'final version' of the Babad Tanah Jawi," *Bijdragen*

tot de Taal- en Volkenkunde 155 (1999), no: 2.
Leiden.

Yusuf, Yunan, “Perkembangan Metode Tafsir di Indonesia” dalam
Jurnal Pesantren. Vol. 8, No. 1, 1991.

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