CORAK FIKIH DAN TASAWUF DALAM TAFSIR *FAIḌ AL-RAHMĀN*

Skripsi

Disusun Untuk Memenuhi Salah Satu Persyaratan Dalam Menyelesaikan Program

Sarjana Strata Satu (S1) Ilmu Alquran dan Tafsir

Oleh:

SITI INAROTUL FITRIYANI

E93215142

PRODI ILMU ALQURAN DAN TAFSIR

FAKULTAS USHULUDDIN DAN FILSAFAT

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL

SURABAYA

2019

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini saya:

Nama : Siti Inarotul Fitriyani

NIM : E93215142

Prodi : Ilmu Alquran dan Tafsir

Fakultas : Ushuluddin dan Filsafat

Dengan ini menyatakan bahwa skripsi secara keseluruhan adalah hasil penelitian/karya saya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya.

Surabaya, 28 Januari 2019

Saya menyatakan,

METERAI TEMPEL
TGL. 20
7F1B9AFF424081117
6000
ENAM RIBU RUPIAH

Siti Inarotul Fitriyani

E93215142

PERSETUJUAN PEMBIMBING SKRIPSI

Skripsi oleh Siti Inarotul Fitriyani ini telah disetujui untuk diujikan

Surabaya, 28 Januari 2019

Pembimbing I	Pembimbing II
Dr. Hj. Iffah, M.Ag	H. Muhammad Hadi Sucipto, Lc, M. HI
NIP: 196907132000032001	NIP: 197503102003121003

PENGESAHAN TIM PENGUJI SKRIPSI

Skripsi Siti Inarotul Fitriyani ini telah dipertahankan di depan
Tim Penguji Skripsi
Surabaya, 1 Februari 2019
Mengesahkan
Universitas Islam Negeri Sunan Ampel
Fakultas Ushuluddin dan Filsafat

Dekan,

Dr. Kunawi, M.Ag
NIP.196409181992031002

Tim Penguji :
Ketua,

H. Muhammad Hadi Sucipto, Lc, MHI
NIP.197503102003121003

Sekretaris,

Hi. Musyarrofah, MHI
NIP.197709192009011007

Penguji I,

Dr. H. Abd. Kholid, M. Ag
NIP.196502021996031003

Penguji II,

Drs. H. M. Syarief, M. H
NIP.195610101986031005

KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL SURABAYA
PERPUSTAKAAN
Jl. Jend. A. Yani 117 Surabaya 60237 Telp. 031-8431972 Fax.031-8413300
E-Mail: perpus@uinsby.ac.id

LEMBAR PERNYATAAN PERSETUJUAN PUBLIKASI
KARYA ILMIAH UNTUK KEPENTINGAN AKADEMIS

Sebagai sivitas akademika UIN Sunan Ampel Surabaya, yang bertanda tangan di bawah ini, saya:

Nama : SITI INAROTUL FITRIYANI
NIM : E93215142
Fakultas/Jurusan : USHULUDDIN DAN FILSAFAT/ILMU ALQURAN DAN TAFSIR
E-mail address : sinarotul@gmail.com

Demi pengembangan ilmu pengetahuan, menyetujui untuk memberikan kepada Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif atas karya ilmiah :
☑ Skripsi ☐ Tesis ☐ Desertasi ☐ Lain-lain (.....)
yang berjudul :

CORAK FIKIH DAN TASAWUF DALAM TAFSIR FAID AL-RAHMAN

beserta perangkat yang diperlukan (bila ada). Dengan Hak Bebas Royalti Non-Ekslusif ini Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya berhak menyimpan, mengalih-media/format-kan, mengelolanya dalam bentuk pangkalan data (database), mendistribusikannya, dan menampilkan/mempublikasikannya di Internet atau media lain secara ***fulltext*** untuk kepentingan akademis tanpa perlu meminta ijin dari saya selama tetap mencantumkan nama saya sebagai penulis/pencipta dan atau penerbit yang bersangkutan.

Saya bersedia untuk menanggung secara pribadi, tanpa melibatkan pihak Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, segala bentuk tuntutan hukum yang timbul atas pelanggaran Hak Cipta dalam karya ilmiah saya ini.

Demikian pernyataan ini yang saya buat dengan sebenarnya.

Surabaya, 08 Februari 2018

Penulis

(SITI INAROTUL FITRIYANI)

ABSTRAK

Penelitian ini mengkaji salah satu literatur tafsir Nusantara yaitu tafsir *Faiḍ al-Raḥmān* karya Kiai Saleh Darat Semarang. Sebagai sebuah karya tafsir, kitab ini sangat menarik untuk diteliti karena ternyata kitab ini memiliki kecenderungan sufistik di dalammnya. Sebagaimana diketahui, tafsir sufistik merupakan salah satu tafsir yang menjadi pertentangan di antara para ulama. Adapun pengarang kitab ini, Kiai Saleh Darat merupakan figur ulama Nusantara yang melahirkan banyak santri yang kelak menjadi pejuang yang sangat berpengaruh di Indonesia. Kiai Saleh Darat sendiri memiliki karakter pemikiran yang tidak hanya sufistik, namun juga mengintegrasikan fikih dan tasawuf. Dari sini kemudian perlu diteliti bagaimana karakter integrasi fikih dan tasawuf tersebut dimanifestasikan dalam tafsirnya.

Masalah yang menjadi fokus penelitian ini adalah bagaimana corak yang berupa integrasi fikih dan tasawuf dalam tafsir *Faiḍ al-Raḥmān* dan implikasinya terhadap metodologi tafsir dan keagamaan masyarakat. Penelitian ini adalah jenis penelitian kepustakaan atau *library research*. Data-data dalam penelitian ini dikumpulkan melalui metode dokumentasi yang kemudian data-data tersebut akan dianalisis dengan pendekatan *content analysis* (analisis isi). Dengan menggunakan syarat-syarat diterimanya tafsir sufi yang diusung para ulama sebagai kerangka teori, penelitian ini berusaha mengungkap apakah tafsir Kiai Saleh Darat memiliki validitas dan kredibel untuk disebut sebagai sebuah tafsir.

Kesimpulan yang dihasilkan dari penelitian ini adalah pada dasarnya integrasi fikih dan tasawuf adalah perpaduan dua kecenderungan dalam tafsir yang dalam hal ini adalah fikih dan tasawuf sehingga melahirkan makna yang lebih utuh. Implikasi dari integrasi fikih dan tasawuf ini adalah rekonstruksi metodologi tafsir dan rekonstruksi keagamaan dan sosial masyarakat. Dengan integrasi fikih dan tasawuf ini, suatu tafsir sufi akan cenderung bisa diterima keberadaannya. Selain itu, fikih dan tasawuf yang dipadukan juga pada gilirannya akan memberikan pemahaman keagaaman yang utuh di tengah masyarakat, serta membawa tatanan sosial yang sejuk karena berlandaskan nilai-nilai Alquran.

Kata Kunci: Fikih, Tasawuf, Integrasi, Implikasi.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

DAFTAR ISI

SAMPUL DALAM i

PERSETUJUAN PEMBIMBING SKRIPSI ii

PENGESAHAN TIM PENGUJI SKRIPSI iii

MOTTO iv

PERSEMBAHAN v

PERNYATAAN KEASLIAN vi

ABSTRAK vii

KATA PENGANTAR viii

DAFTAR ISI x

PEDOMAN TRANSLITERASI xiii

BAB I: PENDAHULUAN

A. Latar belakang masalah 1

B. Identifikasi masalah dan batasan masalah 11

C. Rumusan masalah 13

D. Tujuan penelitian 13

E. Manfaat penelitian 14

F. Kerangka teori 14

G. Telaah pustaka 16

H. Metodologi penelitian 19

I. Sistematika pembahasan 22

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB II: CORAK DALAM TAFSIR ALQURAN

A. Corak Sastra (*Tafsīr Bayānī*) 26

B. Corak Sains (*Tafsīr 'Ilmī*)..... 29

C. Corak Hukum (*Tafsīr Ahkām/ Tafsīr Fiqhī*) 32

D. Corak Filsafat (*Tafsīr Falsafī*) 34

E. Corak Tasawuf (*Tafsīr Sūfī*)..... 36

F. Corak Sastra Budaya Kemasyarakatan (*Tafsīr Adabī Ijtimā'ī*)..... 40

BAB III: KIAI SALEH DARAT DAN TAFSIR *FAIḌ AL-RAḤMĀN*

A. Riwayat Hidup Kiai Saleh Darat..... 51

B. Para Murid dan Karya-Karya Kiai Saleh Darat 61

C. Karakter Pemikiran Kiai Saleh Darat 70

1. Anti Puritanisme..... 70
2. Cenderung Sufistik dan Dekat dengan *Local Wisdom* 71
3. Integrasi Fikih dan Tasawuf..... 73

D. Profil Kitab Tafsir Faid al-Rahman fi Tarjamat Tafsir Kalam Malik al-Dayyan..... 74

1. Latar Belakang Penulisan..... 75
2. Sistematika Penyajian Tafsir..... 77
3. Rujukan dan Sumber Penafsiran 80
4. Metode dan Corak 81
5. Kelebihan dan Kekurangan 89

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB IV: ANALISIS CORAK FIKIH DAN TASAWUF DALAM TAFSIR FAID AL-RAHMAN

A. Integrasi Corak Tafsir Alquran 92

B. Integrasi Fikih dan Tasawuf Dalam Tafsir Faid al-Rahman..... 96

C. Implikasi Tafsir Integrasi Fikih dan Tasawuf 117

BAB V: PENUTUP

A. Kesimpulan 124

B. Saran 125

DAFTAR PUSTAKA

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Allah tentu tidak serta merta meninggalkan manusia di dunia dengan hanya dibekali petunjuk-petunjuk menuju jalan keselamatan dan jalan menuju kebaikan. Akan tetapi sebagai wujud nyata dari kasih sayang kepada hamba-Nya, Allah mengutus Rasul di antara mereka yang membawa risalah-Nya dan menyeru untuk beribadah kepada-Nya, serta memberikan kabar gembira dan peringatan kepada mereka. Dalam hal ini adalah Alquran, risalah Allah yang dibawa Nabi Muhammad SAW bagi seluruh insan.[1]

Alquran adalah kitab suci terakhir yang diturunkan Allah kepada Nabi Muhammad SAW. Bangsa Arab, khususnya Makkah, adalah masyarakat yang pertama kali bersentuhan dengan Alquran. Hal ini mengacu pada kenyataan bahwa Nabi Muhammad SAW berasal dari bangsa Arab. Sehingga tidak heran jika Alquran menggunakan bahasa Arab. Akan tetapi tentu saja fakta bahasa Arab ini tidak lantas berarti Alquran hanya diperuntukkan bagi bangsa Arab semata.[2]

Sebagaimana firman Allah dalam QS. Ibrahim ayat 4:

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ

[1]Muzayyanah, *Al-Lughāt al-'Arabiyah li 'Ulūm al-Qur'ān* (Surabaya: Jami'ah Sunan Ampel, 2016), 13.

[2]Forum Karya Ilmiah Purna Siswa, *Al-Quran Kita Studi Ilmu, Sejarah dan Tafsir Kalamullah* (Kediri: Lirboyo Press, 2011), 11.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

> Kami tidak mengutus seorang Rasul pun, melainkan dengan bahasa kaumnya, supaya ia dapat memberikan penjelasan dengan terang kepada mereka.[3]

Alquran adalah kitab petunjuk bagi seluruh umat, tidak hanya bangsa Arab. Demikian apabila mengacu kepada potongan ayat di atas, bahasa Arab semata-mata hanyalah perantara bagi risalah Allah kepada umat manusia melalui Nabi Muhammad SAW yang notebene merupakan bangsa Arab.

Setiap Muslim berkeyakinan bahwa Alquran adalah wahyu Allah yang diturunkan kepada umat manusia sebagai petunjuk dan bimbingan hidup. Alquran diturunkan untuk petani sederhana maupun ahli metafisika, dan mengandung berbagai tingkat pengertian bagi semua jenis pembacanya.[4] Perbedaan latar belakang para pembaca Alquran inilah yang kemudian akan melahirkan pemahaman dari Alquran yang beragam pula.

Sebagai risalah Allah, Alquran tidak sepi dari bangunan kemukjizatannya yang sangat besar. Salah satu aspek mukjizatnya adalah pada cita rasa susastra yang sangat tinggi di dalamnya. Oleh karena itu, untuk menangkap pesan dari ayat-ayat Alquran bukanlah sesuatu yang mudah. Dibutuhkan usaha atau ijtihad dengan kebutuhan ilmu yang memadai.

Upaya penafsiran demi menemukan makna-makna yang terkandung dalam Alquran sudah dilakukan sejak masa Nabi Muhammad SAW. Di sini Nabi Muhammad SAW memiliki peran ganda, selain sebagai perantara sampainya wahyu juga sebagai penafsir dari wahyu tersebut. Penafsiran Nabi bermula dari

---

[3]Alquran, 14: 4.

[4]Muhammad Chirzin dkk, *Metodologi Penelitian Living Qur'an dan Hadis* (Yogyakarta: TH-Press, 2007), 11.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kesulitan para sahabat dalam memahami Alquran dan mendatangi Nabi untuk meminta penjelasan. Karena itulah, Nabi disebut sebagai *the first interpreter of the Qur'an* (orang pertama yang menafsirkan Alquran) dan dianggap sebagai sosok yang paling otoritatif untuk menjelaskan kandungan Alquran kepada umatnya.[5] Demikian tradisi penafsiran ini berlanjut pada generasi-generasi berikutnya sepeninggal Nabi Muhammad SAW.

Di panggung sejarah Indonesia, tafsir diperkirakan telah ada sejak abad ke-17. Dalam penulisannya, tafsir Alquran di Indonesia memanfaatkan berbagai jenis bahasa dan aksara yang hidup dan secara umum telah dipakai oleh penduduk Nusantara. Pemakaian bahasa dan aksara lokal dalam penafsiran Alquran ini seiring dengan kebutuhan dan konteks sosial budaya masyarakat ketika itu, sehingga tidak berjalan secara linier dan mengalami situasi pasang surut.[6]

Salah satu warisan intelektual Islam, khususnya di tanah Jawa, pada masa pra-modernisme yang patut diapresiasi adalah kitab karya KH. Muhammad Saleh ibn Umar as-Samarani (1820-1903 M), yakni *Tafsīr Faiḍ al-Raḥmān fī Tarjamāt Tafsīr Kalām Mālik al-Dayyān*. KH. Muhammad Saleh ibn Umar as-Samarani, atau yang kemudian lebih akrab dijuluki Kiai Saleh Darat, hidup semasa dengan Syaikh Nawawi al-Bantani, ulama kenamaan dan pengarang kitab *Tafsīr Marāḥ Labīd*. Bahkan keduanya berteman semasa belajar di Makkah, hal ini karena keduanya sempat bersama dalam satu perguruan.[7]

---

[5]Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir Alquran* (Yogyakarta: Adab Press, 2014), 41.

[6]Islah Gusmian, "Bahasa dan Aksara Dalam Penulisan Tafsir Alquran di Indonesia Era Awal Abad 20 M", *Jurnal Mutawatir*, Vol. 5, No. 2, Juli-Desember 2015, 225.

[7]M. Masrur, "Kyai Soleh Darat, Tafsir Faid al-Rahman, dan RA. Kartini", *Jurnal At-Taqaddum*, Vol. 4, No. 1, Juli 2012, 22.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dalam wacana keagamaan, sosok Kiai Saleh Darat digadang-gadang sebagai "Al-Ghazali"-nya Jawa karena pemikiranya yang anti puritanisme dan kecakapannya dalam mengintegrasikan fikih dan tasawuf. Pernyataan ini dikemukakan oleh Taufiq Hakim dalam penelitiannya yang telah dibukukan pada tahun 2016. Menurutnya, anti puritanisme Kiai Saleh Darat dapat diamati dari karya-karyanya yang cenderung moderat dan tidak serta merta mengacuhkan budaya (*local wisdom*) yang telah berkembang di Nusantara.

Adapun terkait integrasi fikih dan tasawuf, menurut Hakim, adalah ciri khas pemikiran Kiai Saleh Darat yang tidak memalingkan fikih demi tasawuf dan tidak pula meninggalkan tasawuf untuk fikih. Kedua hal tersebut justru disintesiskan sehingga melahirkan pemikiran yang harmonis dan komprehensif. Berikut adalah contoh pemikiran Kiai Saleh Darat dalam kitab *Majmū'ah Sharī'ah al-Kāfiyah al-'Awām*:

> Utawi ikilah anggeran ilmu syariah, hakekat, thoriqoh. Wajib ingatase umat Islam arep nglakoni sholat sedurunge sholat lan nglakoni pasa sedurunge pasa mungguh hukume syariate. Tegese wajib neja nglakoni sholat sedurunge tumibane wektune sholat maka sakwuse wus tumiba wektune maka wajib nglakoni sholat bil fi'li kelawan hukume thoriqoh, maka sakwuse takbiratul ihram, maka wajib tinggal sholat kelawan hukume hakekat tegese tinggal rumangsa sholat kelawan yento rumangsaha kabeh-kabeh kelawan Allah subhanahu wa ta'ala.[8]

Pernyataan tersebut di atas apabila diartikan dalam bahasa Indonesia kurang lebih sebagai berikut: "Adapun inilah penjelasan ilmu syariat, hakikat, thariqah. Wajib atas umat Islam untuk menjalankan salat sebelum salat dan menjalankan puasa sebelum puasa menurut hukum-hukum syariat. Artinya wajib niat menjalankan salat sebelum masuk waktunya salat, sehingga ketika waktu

[8]Muhammad Saleh ibn Umar as-Samarani, *Majmū'ah Sharī'ah al-Kāfiyah al-'Awām* (Semarang: Toha Putra, TT), 27; Taufiq Hakim, *Kiai Sholeh Darat dan Dinamika Politik di Nusantara Abad XIX-XX M* (Yogyakarta: INDeS Publishing, 2016), 138.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

salat sudah tiba maka wajib menjalankan salat bil fi'li berdasarkan nilai-nilai thariqah, maka setelah takbiratul ihram maka wajib salat hakikat. Artinya tidak merasa salat tetapi merasalah bahwa kesemuanya itu karena Allah SWT."

Sebagai sosok nasionalis yang melahirkan santri-santri hebat, kapasitas keilmuan Kiai Saleh Darat sudah pasti sangatlah luas. Hal ini dibuktikan dengan banyaknya karya yang dihasilkan selama hidupnya. Sampai saat ini sedikitnya tercatat ada 14 kitab karya Kiai Saleh Darat dan diperkirakan masih banyak karya lain yang tersebar bahkan sampai di luar negeri. Dari kesemua kitab tersebut meliputi berbagai macam keilmuan seperti fikih, tauhid, tasawuf, dan lain sebagainya. Kiai Saleh Darat juga memiliki satu karya dalam bidang tafsir, seperti telah disebutkan sebelumnya, yaitu kitab tafsir *Tafsīr Faiḍ al-Raḥmān fī Tarjamāt Tafsīr Kalām Malik al-Dayyān*.[9]

Terkait corak penafsiran *Tafsīr Faiḍ al-Raḥmān*, terdapat perbedaan di antara beberapa penelitian. Sebagian hasil penelitian menyebutkan bahwa *Tafsīr Faiḍ al-Raḥmān* secara umum bercorak tasawuf esoteris atau *sufi ishārī*. Sedangkan beberapa hasil penelitian lain menambahkan bahwa selain bercorak tasawuf *Tafsīr Faiḍ al-Raḥmān* juga memiliki corak fikih. Hal ini karena muatan tafsir bernuansa fikih di dalamnya tidak kalah kental dan tidak bisa diabaikan.

Bukan sebuah rahasia lagi bahwa tafsir sufi adalah salah satu kecenderungan tafsir yang masih menjadi perdebatan di samping tafsir ilmi. Sebagian ulama menerima kehadiran tafsir sufi dan sebagian yang lain masih

[9]Misbah dan Nuskhan Abid, "Propaganda Kiai Sholih Darat Dalam Upaya Mewujudkan Harmoni Di Nusantara: Telaah Kitab *Minhaj al-Atqiyā*", *Fikrah: Jurnal lmu Aqidah dan Studi Keagamaan* (Oktober 2016), 100.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sanksi terhadap kredibilitas penafsiran sufi sebagai sebuah tafsir. Keadaan ini yang kemudian membuat sebagian ulama mematok standar, kaidah, atau syarat-syarat diterimanya tafsir sufi.

Corak tafsir sufi adalah penafsiran yang menggunakan teori analisis-sufistik atau menakwilkan ayat Alquran dari balik teks dan berdasarkan isyarat yang tampak oleh seorang sufi dalam suluknya.[10] Al-Dzahabi membagi tafsir sufi menjadi dua sebagaimana pembagian tasawuf itu sendiri, yaitu tafsir sufi *naẓarī* dan tafsir sufi *ishārī*.

Tafsir sufi *naẓarī* diawali oleh sebuah kajian ilmiah (filsafat) dan menyadari bahwa ada makna di balik ayat Alquran dengan menafikan makna lain. Sedangkan tafsir sufi *ishārī* tidak diawali oleh sebuah kajian dalam menafsirkan ayat, melainkan melalui sebuah proses olah batin (*al-riyāḍah al-bāṭiniyyah*) yang membuahkan sebuah intuisi dalam mengetahui makna di balik lafaz ayat-ayat Alquran. Dan tafsir sufi *ishārī* tidak menafikan adanya makna lain selain makna yang dilihatnya melalui *frame* intuisi.[11]

Penganut sufi *naẓarī* biasanya menjalin hubungan dengan para filosof. Pandangan filosofis mereka kemudian mempengaruhi cara pandang mereka dalam beragama, yang tak jarang justru bertentangan dengan syariat. Penafsiran yang berasal dari sufi *naẓarī* inilah yang agaknya memicu penilaian *madhmūm* (tercela) terhadap tafsir sufi. Puncak dari penilaian ini adalah penolakan beberapa kalangan terhadap keberadaan tafsir sufi sebagai bagian dari entitas tafsir.

---

[10]Muhammad Husain al-Dzahabi, *'Ilm al-Tafsīr* (Kairo: *Dār al-Ma'ārif*, TT), 70.

[11]Muhammad Husain al-Dzahabi, *Al-Tafsīr wa al-Mufassirūn Juz 2* (Kairo: Maktabah Wahbah, 2003), 261.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Di antara penganut sufi *naẓarī* adalah Ibnu 'Arabi dengan *Wihdat al-Wujūd* (panteisme) nya.[12] Berikut adalah model penafsiran Ibnu 'Arabi terhadap firman Allah dalam QS. Al-Isra' ayat 23:

وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ

Dan Tuhanmu telah memerintahkan agar kamu jangan menyembah selain Dia[13]

Ibnu 'Arabi mengatakan:

> Para ulama yang lain cenderung memandang pernyataan tertulis dalam Alquran dan memberikan arti lafadz *qaḍā* dengan "memerintahkan", tetapi saya mengartikannya dengan "memutuskan untuk membuka" dan ini adalah arti yang sesungguhnya, karena sesungguhnya kaum musyrikin berkeyakinan bahwa sebenarnya mereka menyembah patung-patung sesembahan tersebut justru untuk lebih mendekatkan diri kepada Allah. Jadi karena itulah Allah lantas menjadikan benda-benda yang terlihat itu sebagai pengganti-Nya. Menurut mereka patung-patung sesembahan itu dimaksudkan sebagai penjelmaan bentuk Tuhan. Karena itu Allah memenuhi kebutuhan mereka pada saat mereka menggunakan perantara (wasilah) berupa benda-benda atau patung-petung untuk berhubungan dengan-Nya. Dan lagi Dia juga khawatir jika kedudukan benda-benda sesembahan itu jadi terancam. Seandainya mereka keliru dalam memberikan sifat ketuhanan kepada benda-benda sesembahan itu, namun mereka jelas tidak keliru dalam penghormatan mereka terhadap kedudukan benda-benda sesembahan itu.[14]

Jelas penafsiran itu didasarkan pada pandangan *Wihdat al-Wujūd* (panteisme) dan justru menjauhkan agama dari ajaran prinsipalnya, salah satunya yaitu menghindari kemusyrikan.[15] Demikian contoh penafsiran Ibnu 'Arabi di atas tidak dapat dibenarkan menurut Al-Dzahabi.

Bertolak dari klasifikasi Al-Dzahabi, maka *Tafsīr Faiḍ al-Raḥmān* karya Kiai Saleh Darat termasuk dalam kategori tafsir sufi ishari. Alasan pertama karena

---

[12]Muhammad Husain al-Dzahabi, *Al-Ittijāhāt al-Munharifah fī Tafsīr Al-Qur'ān al-Karīm Dawāfi'uhā wa Daf'uhā* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1986), 71.

[13]Alquran, 17: 23.

[14]Ibnu 'Arabi, *Al-Futūhāt al-Makiyyah* (Beirut: *Dār al-Kutub al-'Ilmiyah*, 1999), 495.

[15]Al-Dzahabi, *Al-Ittijāhāt al-Munharifah*..., 73.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Kiai Saleh Darat dalam menafsirkan tidak berangkat dari kajian kajian filosofis yang biasanya berujung pada pertentangan dengan syariat. Bahkan meskipun dia adalah seorang sufi ulung, Kiai Saleh Darat mengecam para sufi yang memisahkan syariat dari tasawuf sebagaimana Syekh Siti Jenar.[16]

Alasan kedua pengkategorian *Tafsīr Faiḍ al-Raḥmān* dalam tafsir *isḥārī* adalah karena meskipun Kiai Saleh Darat menafsirkan ayat Alquran dengan basis esoteris atau isyarat (makna tersirat), Kiai Saleh Darat tidak lantas mencampakkan makna dzahir (eksoteris) atau makna tekstual dari teks Alquran tersebut. Bahkan Kiai Saleh Darat menegaskan dalam mukaddimah tafsirnya bahwa sesungguhnya tidak diperbolehkan menafsirkan ayat Alquran secara *ishārī* kecuali sudah memahami tafsir dzahir atau tafsir tekstualnya.

Berikut adalah contoh penafsiran Kiai Saleh Darat tentang perintah untuk makan makanan yang baik dalam QS. Al-Baqarah ayat 172:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَاشْكُرُوا لِلَّهِ إِنْ كُنْتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ

> Wahai orang-orang yang beriman! Makanlah dari rezeki yang baik yang Kami berikan kepadamu dan bersyukurlah kepada Allah, jika kamu hanya menyembah kepada-Nya.[17]

Kiai Saleh Darat menafsirkan:

> He eling-eling wong kang wus iman billah lan iman birrasul, pada mangana sira kabeh sangking bagus-baguse barang kang wus paring rizqi ingsun ing sira kabeh, tegese ingkang halal, aja mangan haram, lan nuli pada syukur sira kabeh kerana nikmate Allah ingdalem rizqi. Utawi syukur iku arupa ngelakoni tho'at lan ngadohi maksiat, lamun ana sira kabeh iku pada nyembah ing Allah lan pada ngawula ing Allah lan ngarep-ngarep billahmaka pada syukur sira kabeh ing nikmate Allah

[16]Hakim, *Kiai Sholeh Darat*..., 135.

[17]Alquran, 2: 172.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

> marang sira kabeh kelawan keparingan rizqi halal, kelawan arep ngelakoaken ing nikmate kelawan ngelakoni tho'atullah lan ngadohi maksiate Allah.[18]

Aktivitas penerjemahan ayat sebagaimana tercantum dalam pembukaan potongan tafsir Kiai Saleh Darat di atas sekurang-kurangnya dapat dijadikan indikasi bahwa Kiai Saleh Darat tetap berpegang pada makna dzahir sebelum melangkah pada penafsiran *ishārī*.

Perlu digarisbawahi bahwa setiap penafsiran tidak pernah berdiri sendiri. Penafsiran lahir dari mufassir yang hidup dalam kondisi tertentu di suatu tempat tertentu. Bagaimanapun, atmosfer yang melingkupi kehidupan seorang mufassir dalam penulisan sebuah tafsir tersebut akan mempengaruhi paradigma tafsir yang dihasilkannya. Demikian halnya dengan tafsir Kiai Saleh Darat, lahirnya tafsir *Tafsīr Faiḍ al-Raḥmān* tidak dapat dipisahkan begitu saja dari pergulatan sosial dan politik Nusantara pada masa itu.

Kiai Saleh Darat hidup pada era ke-19 yang berarti Nusantara masih dalam masa kolonialisme Belanda. Saat itu, setiap pergerakan yang berbau keagamaan dikawal ketat. Kebijakan kolonial tidak hanya menyekap aspek politik dan ekonomi, akan tetapi melebar merambah pada aspek budaya bahkan agama. Satu hal yang pasti, pada masa itu Belanda secara resmi melarang segala bentuk penerjamahan Alquran. Kapan dan dimana pun ditemukan terjemahan Alquran baik dalam bentuk aksara latin atau aksara Jawa sekalipun, mereka akan langsung membakarnya.[19]

---

[18]Muhammad Shalih ibn Umar as-Samarani, *Tafsīr Faiḍ al-Rahmān fī Tarjamāt Tafsīr Kalām Malik al-Dayyān* (Singapura: Percetakan Haji Muhammad Amin, 1893), 310.

[19]*Ibid*., 156.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dari titik ini dapat diketahui banyaknya intrik yang saling berkait berkelindan baik pada sosok Kiai Saleh Darat maupun pada karyanya *Tafsīr Faiḍ al-Raḥmān*. Ketika mayoritas tafsir yang lahir pada masa itu ditulis dalam bahasa Arab, Kiai Saleh Darat justru memilih bahasa lokal yakni bahasa Jawa. Langkah tersebut adalah keputusan cerdas dalam misi edukasi dan agresi sekaligus. Di sisi lain, *Tafsīr Faiḍ al-Raḥmān* yang lahir pada masa kolonial itu muncul dengan kecenderungan tasawuf yang dalam dunia tafsir masih menjadi perdebatan.

Kendati demikian, Kiai Saleh Darat seakan berusaha meyakinkan pembaca bahwa tafsirnya berada di dalam garis aman. Yakni bahwa Kiai Saleh Darat tidak menafsirkan ayat Alquran dalam bingkai tasawuf dengan gegabah sehingga mencampakkan makna dzahir ayat. Kiai Saleh Darat secara pribadi mengecam penafsiran semacam itu dengan berhujjah pada sebuah hadis. Pernyataan tersebut tersirat dalam mukaddimah kitabnya.

Lebih dari itu, upaya Kiai Saleh Darat mendamaikan aspek fikih dan tasawuf dalam tafsir sangatlah menarik untuk diteliti. Selain ditengarai akan memberikan warna baru pada ranah tafsir sufi, langkah Kiai Saleh Darat tersebut juga seolah membuktikan bahwa tidak semua tafsir sufi tertolak keberadaannya.

Atas dasar keterangan-keterangan tersebut di atas, maka penelitian tentang Kiai Saleh Darat dan pemikirannya yang mengintegrasikan fikih dan tasawuf dalam *Tafsīr Faiḍ al-Raḥmān* sangat diperlukan. Selain urgensinya untuk memperkaya khazanah keilmuan dalam diskursus tafsir di Indonesia dan Islam Nusantara, penelitian-penelitian tersebut diperlukan karena sampai hari ini pun kitab-kitab karya Kiai Saleh Darat masih digunakan sebagai bahan ajar baik di

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pesantren-pesantren maupun dalam komunitas-komunitas keilmuan. Hasil atau temuan dari penelitian-penelitian tersebut tentu nantinya akan memberikan arti dan pengaruh tersendiri bagi pengikut Kiai Saleh Darat secara khusus dan umat Muslim secara umum.

Orientasi penelitian ini adalah praktik corak integratif antara fikih dan tasawuf dalam *Tafsīr Faiḍ al-Raḥmān*. Hasil penelitian ini akan membuktikan apakah penyataan Kiai Saleh Darat dalam mukaddimah kitabnya benar adanya. Di samping itu, melalui penelitian ini akan dapat diketahui apakah corak tafsir integrasi fikih dan tasawuf dapat diterima berdasarkan kaidah tafsir. Dalam penelitian ini akan diungkapkan metode integratif Kiai Saleh Darat dalam upaya menghasilkan makna ayat Alquran yang utuh.

B. Identifikasi dan Batasan Masalah

Berdasarkan pemaparan latar belakang di atas, berikut adalah beberapa masalah yang teridentifikasi untuk diteliti:

1) Kondisi sosial-politik pada masa Kiai Saleh Darat
2) Pendekatan metodis pengungkapan makna esoterik (*ishārī*) dalam *Tafsīr Faiḍ al-Raḥmān*
3) Integrasi fikih-tasawuf dalam *Tafsīr Faiḍ al-Raḥmān*
4) Intensitas penggunaan kaidah tafsir eksoteris dalam *Tafsīr Faiḍ al-Raḥmān*
5) Riwayat *isrāilliyāt* dalam *Tafsīr Faiḍ al-Raḥmān*
6) Kredibilitas *Tafsīr Faiḍ al-Raḥmān*

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

7) Muatan politik dalam *Tafsīr Faiḍ al-Raḥmān*

Penelitian ini hanya terfokus pada satu karya tafsir, yakni kitab *Tafsīr Faiḍ al-Raḥmān fī Tarjamah Tafsīr Kalām Mālik al-Dayyān* karya Kiai Saleh Darat. Lebih dalam, penelitian ini akan fokus pada aspek integrasi fikih dan tasawuf pada ayat-ayat fikih dalam surah Al-Baqarah. Dalam meneliti aspek tersebut tentu akan melibatkan analisis dengan perangkat *Ulūm al-Qur'ān* dan kaidah tafsir, analisis terhadap kondisi pada masa tafsir tersebut ditulis, dan akan sampai pada kesimpulan kredibilitas tafsir tersebut.

Penelitian ini fokus kepada ayat-ayat fikih dalam Q.S. Al-Baqarah dengan beberapa pertimbangan berikut.

Pertama, ditelusuri secara historis, QS. Al-Baqarah memiliki keistimewaan. Selain karena merupakan surah dengan ayat terbanyak dalam Alquran, QS. Al-Baqarah juga dikatakan sebagai surah yang pertama kali turun di Madinah kecuali ayat ke-281 yang turun ketika Nabi Muhammad SAW melaksanakan haji wada'. QS. Al-Baqarah juga disebut sebagai *Fusṭāṭ al-Qur'ān* (tenda besar Alquran) di antaranya adalah karena keagungan, keluasan, banyaknya hukum dan *mau'iẓah* yang ada di dalamnya.[20]

Kedua, kitab *Tafsīr Faiḍ al-Raḥmān fī Tarjamah Tafsīr Kalām Mālik al-Dayyān* hanya terdiri dari dua jilid, jilid pertama berisi tafsir QS. Al-Fatihah dan QS. Al-Baqarah, dan jilid kedua berisi tafsir QS. Ali-Imran dan QS. An-Nisa'. Sedangkan dari keempat surah yang ditafsirkan, tafsir esoterik (*ishārī*) Kiai Saleh Darat paling banyak terdapat dalam surah Al-Baqarah yakni sebanyak 175 ayat,

[20]Abu Abdullah Muhammad ibn Ahmad al-Ansari al-Qurtubi, *Al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān Juz 1* (Kairo: *Dār al-Kutub al-Misriyyah*, 1935), 152.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sedangkan dalam surah Ali-Imran sebanyak 122 ayat dan 60 ayat dalam surah An-Nisa'.

Ketiga, untuk melanjutkan penelitian yang telah ada sebelumnya dan memberikan peluang untuk penelitian selanjutnya. Dari keseluruhan 4 surah yang ada dalam *Tafsīr Faiḍ al-Raḥmān*, QS. Al-Fatihah telah diteliti dari segi aspek sufistik sebelumnya. Meneliti QS. Al-Baqarah diharapkan akan melengkapi penelitian sebelumnya. Dengan demikian, masih terdapat peluang untuk melakukan penelitian serupa terhadap 2 surah yang tersisa yakni QS. Ali Imran dan QS. An-Nisa'.

C. Rumusan Masalah

Dari deskripsi latar belakang dan batasan masalah yang telah dipaparkan, dapat ditarik beberapa rumusan masalah sebagai acuan penelitian sebagai berikut.

1. Bagaimana integrasi fikih dan tasawuf dalam tafsir *Faiḍ al-Raḥmān*?
2. Bagaimana implikasi integrasi fikih dan tasawuf dalam tafsir *Faiḍ al-Raḥmān* terhadap metodologi tafsir dan sosial keagamaan masyarakat?

D. Tujuan Penelitian

Sesuai dengan rumusan masalah di atas, maka penelitian ini memiliki tujuan sebagai berikut:

1. Untuk menemukan integrasi fikih dan tasawuf dalam tafsir *Faiḍ al-Raḥmān*.
2. Untuk mendeskripsikan implikasi integrasi fikih dan tasawuf dalam tafsir *Faiḍ al-Raḥmān* terhadap metodologi tafsir dan sosial keagamaan masyarakat.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

E. Manfaat Penelitian

Hasil dari penelitian ini diharapkan dapat memberikan manfaat sekurang-kurangnya dalam dua aspek berikut.

1. ***Aspek Teoritis***

Diharapkan hasil atau temuan dari penelitian ini dapat memberikan sumbangsih dalam khazanah keilmuan tafsir, dan memperkaya wawasan terkait jejak keislaman di Nusantara. Di samping itu, penelitian ini juga diharapkan dapat memberikan manfaat bagi pengembangan penelitian sejenis di masa depan.

2. ***Aspek Praktis***

Penelitian ini diharapkan akan menambah kecintaan masyarakat Muslim secara umum, maupun para pengikut Kiai Saleh Darat secara khusus, dalam mengkaji kitab-kitab gubahan Kiai Saleh Darat dan mengamalkan praktik tasawuf yang diajarkan di dalamnya.

Lebih jauh, penelitian ini diharapkan akan membuka kesadaran di kalangan sarjana, kaum akademisi, dan para peneliti bahwa eksistensi tafsir sufi tidak seluruhnya tertolak. Sebaliknya, tafsir sufi bisa diterima dan memiliki validitas sebgaimana tafsir lain selama tafsir sufi tersebut memenuhi syarat-syarat diterimanya tafsir tersebut.

F. Kerangka Teoritik

Kerangka teori sangat diperlukan dalam sebuah penelitian di antaranya untuk membantu memecahkan dan mengidentifikasi masalah yang akan diteliti.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Selain itu, kerangka teori juga dipakai untuk memperlihatkan kriteria yang dijadikan dasar untuk membuktikan sesuatu.[21]

Dalam diskursus tafsir, keberadaan tafsir sufi sudah sejak lama dipertentangkan dalam sejarah perkembangan ilmu Alquran dan tafsir. Sebagian ulama menerima tafsir sufi sebagai entitas tafsir, namun tidak sedikit pula yang menolak bahkan menuduh kafir mufassirnya. Meskipun sebenarnya anggapan semacam ini terkesan tergesa-gesa (untuk tidak mengatakan gegabah) dan perlu dibenahi melalu pengkajian yang cukup mendetail.[22] Beberapa ulama yang menolak entitas tafsir sufi adalah Imam Jalaluddin as-Suyuti, Ibnu as-Salah, dan Al-Wahidi. Seiring bergulirnya waktu, para ulama yang lebih membuka diri terhadap fenomena tafsir sufi pun mengambil jalan tengah dengan mematok beberapa syarat, atau standar diterimanya tafsir sufi. Termasuk dalam golongan ini di antaranya Ali as-Sabuni, At-Tabataba'i, dan juga mufassir dari tanah air M. Quraish Shihab. Berikut adalah contoh kaidah atau syarat bisa diterimanya tafsir sufi yang diusung oleh Quraish Shihab:

1. Maknanya lurus, tidak bertentangan dengan hakikat-hakikat keagamaan, tidak juga dengan ayat.
2. Tidak menyatakan bahwa itulah satu-satunya makna untuk ayat yang ditafsirkannya.
3. Ada korelasi antara makna yang ditarik itu dengan ayat.[23]

---

[21]Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer* (Yogyakarta: LKiS, 2012), 20.

[22]M. Anwar Syarifuddin, "Menimbang Otoritas Sufi Dalam Menafsirkan Alquran", *Jurnal Studi Agama Dan Masyarakat*, Vol. 1, No. 2, Desember 2004, 2.

[23]M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir* (Tangerang: Lentera Hati, 2013), 370.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Tentunya kaidah atau syarat-syarat yang ditawarkan setiap ulama akan berbeda. Kaidah atau syarat-syarat diterimanya tafsir sufi yang diusung para ulama inilah yang akan digunakan penelitian ini untuk meninjau model tafsir integratif Kiai Saleh Darat dalam tafsir *Faiḍ al-Rahmān* dan menemukan implikasinya bagi tafsir itu sendiri.

G. Telaah Pustaka

Telaah pustaka dalam sebuah penelitian dimaksudkan untuk memberikan kesan keorisinalan penelitian. Adapun tentang Kiai Saleh Darat dan *Tafsīr Faiḍ al-Raḥmān*, kapasitas pembahasannya dalam buku-buku atau diktat Tafsir Indonesia umumnya masih sangat kecil. Seringkali hanya disebutkan sekilas, bahkan beberapa di antaranya justru tidak menyinggung sama sekali. Meski demikian, belakangan Kiai Saleh Darat dan *Tafsīr Faiḍ al-Raḥmān* pun mulai ramai diteliti oleh kalangan akademisi.

Penelitian ini mengkaji integrasi fikih dan tasawuf yang dilakukan Kiai Saleh Darat dalam tafsirnya kitab *Tafsīr Faiḍ al-Raḥmān fī Tarjamah Tafsīr Kalām Mālik al-Dayyān*. Berikut adalah beberapa penelitian terdahulu yang relevan ataupun setema dengan penelitian ini:

a. Pemikiran Tasawuf Imam Nawawi al-Bantani Dan M. Soleh Darat as-Samarani (Telaah Atas Kitab *Salālim al-Fuḍalā'* dan *Minhāj al-Atqiyā' ilā Ma'rifah Ṭarīq al-Auliyā'*), oleh Sri Naharin, tesis pada Fakultas Ilmu Agama Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta tahun 2006. Tesis ini membahas pemikiran tasawuf Imam Nawawi dan Kiai Saleh Darat dalam kitab *Salālim al-Fuḍalā'* dan

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Minhāj al-Atqiyā'. Kesimpulan dari tesis ini adalah bahwa secara garis besar pemikiran tasawuf Imam Nawawi al-Bantani dan Kiai Saleh Darat tidak jauh dari Zainuddin al-Malibary yang ternyata juga terpengaruh tasawuf Al-Ghazali, yakni tasawuf praktis (*'amalī*).

b. Pemikiran Sufistik Muhammad Shaleh as-Samarani, oleh M. In'amuzzahidin, artikel Jurnal Walisongo Volume 20 Nomor 2 November 2012. Artikel ini membahas pemikiran tasawuf Kiai Saleh Darat dalam kitab *Matn al-Ḥikam* dan *Majmū'at al-Sharī'ah al-Kafīyah li al-'Awām* yang berbasis tasawuf *sunni 'amalī*.

c. Penafsiran Sufistik KH. Muhammad Shaleh Bin Umar as-Samarani (Kajian Atas Surat Al-Fatihah Dalam Tafsir *Faiḍ al-Rahman*), oleh Farhanah, skripsi pada Fakultas Ushuluddin dan Dakwah IAIN Surakarta tahun 2017. Skripsi ini fokus membahas muatan-muatan tasawuf dalam surat Al-Fatihah dan menggali keterpengaruhan pemikiran tasawuf Kiai Saleh Darat.

d. Epistimologi Tafsir *Faiḍ al-Raḥmān* Karya KH. Shaleh Darat, oleh Didik Saepuden, skripsi pada Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta tahun 2015. Skripsi ini berorientasi pada aspek epistimologi dari *Tafsīr Faiḍ al-Raḥmān* mulai dari sumber, metode, dan validitasnya.

e. Metode Dan Corak Tafsir *Faiḍ al-Rahman* Karya Muhammad Shaleh Ibn Umar as-Samarani, oleh Misbahus Surur, skripsi pada Fakultas Ushuluddin IAIN Walisongo Semarang tahun 2011. Kesimpulan dari skripsi ini adalah bahwa dari segi metode tafsir *Faiḍ al-Rahman* menggunakan metode ijmali.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Sedangkan dari segi corak, tafsir *Faiḍ al-Rahman* memiliki dua corak yakni fikih dan tasawuf.

f. Kyai Soleh Darat, Tafsir *Faiḍ al-Rahman*, Dan RA. Kartini, oleh M. Masrur, artikel Jurnal At-Taqaddum Volume VI Nomor 1 Juli 2012. Artikel ini membahas secara singkat gambaran Kiai Saleh Darat dan tafsirnya, serta pertaliannya dengan RA. Kartini yang konon adalah salah satu muridnya.

g. Vernakularisasi Dalam Tafsir *Faiḍ Al-Raḥman* Karya KH. Sholeh Darat Al-Samarani, oleh Lilik Faiqoh, Tesis pada Program Studi Magister Aqidah dan Filsafat Islam Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta tahun 2017. Dalam tesis ini diteliti bagaimana vernakularisasi tafsir *Faiḍ Al-Raḥman* dalam segi bahasa dan segi penafsiran. Tesis ini mengemukakan bahwa dari segi bahasa, vernakularisasi tafsir *Faiḍ Al-Raḥman* terdiri dari bahasa serapan dari bahasa Arab, bahasa ngoko dan krama Jawa, dan bahasa khas lokal. Sedangkan dari segi penafsiran vernakularisasi tafsir *Faiḍ Al-Raḥmān* menggambarkan ungkapan lokalitas perilaku, sikap, kondisi alam dan kehidupan orang Jawa.

Selain penelitian-penelitian yang telah disebutkan di atas, masih terdapat penelitian-penelitian lain yang tersebar dalam artikel-artikel atau pun jurnal. Adapun dari penelitian-penelitian yang disebutkan di atas, pada dasarnya memang terdapat beberapa yang membahas aspek tasawuf dari *Tafsīr Faiḍ al-Rahmān*. Begitu pula dengan aspek fisik *Tafsīr Faiḍ al-Rahmān* seperti metode dan coraknya pun sudah dikupas.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dari titik ini jelas terlihat bahwa belum terdapat penelitian yang membahas corak integrasi antara fikih dan tasawuf dalam *Tafsīr Faiḍ al-Rahmān*, pun belum terdapat penelitian terdahulu yang secara khusus menjadikan ayat-ayat fikih dalam QS. Al-Baqarah sebagai objeknya. Dari sini dapat dilihat letak perbedaan dan posisi penelitian ini dengan penelitian terdahulu.

H. Metodologi Penelitian

1. Jenis Penelitian

Jenis penelitian ini adalah penelitian kepustakaan (*library research*). Penelitian kepustakaan yaitu penelitian yang menjadikan bahan pustaka seperti buku, jurnal, skripsi, ataupun data yang bersifat literatur lainnya sebagai sumber utama dengan tujuan untuk menggali data, teori-teori, konsep-konsep, dan lain sebagainya yang menjadi tujuan dari penelitian itu sendiri.

Kajian penelitian ini dilakukan dengan menelusuri tafsir *Faiḍ al-Raḥmān*. Buku, jurnal, artikel, dan sumber-sumber literatur lainnya yang berkaitan dengan tafsir *Faiḍ al-Raḥmān*, baik langsung ataupun tidak langsung, juga akan ditelusuri guna menemukan pemahaman atau data yang utuh terkait integrasi fikih-tasawuf dalam tafsir *Faiḍ al-Raḥmān* karya Kiai Saleh Darat.

2. Metode Penelitian

Dalam ranah penelitian, sedikitnya terdapat 4 metode penelitian yakni metode historis, metode deskriptif, metode komparatif, dan metode

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

korelasional. Adapun dalam penelitian ini, metode yang akan digunakan adalah metode deskriptif.

Metode deskriptif digunakan untuk menggambarkan, melukiskan, atau memaparkan secara sistematis fakta-data, karakteristik populasi tertentu, atau bidang tertentu secara cermat dan faktual. Dalam pengoperasiannya, penelitian ini akan memaparkan data-data terkait tafsir *Faiḍ al-Raḥmān* yang memuat integrasi fikih-tasawuf, kemudian data-data tersebut akan dianalisa sehingga mendapatkan suatu kesimpulan.

3. Sumber Data

Sumber data perlu ditegaskan dalam sebuah penelitian untuk menguraikan penjelasan dari mana data-data dalam penelitian tersebut diperoleh. Sumber data mungkin menggunakan sumber kepustakaan atau menggunakan sumber dari lapangan. Semua itu tergantung pada metode penelitian, masalah, dan karakter data.

Telah disebutkan sebelumnya bahwa penelitian ini adalah *library research*. Oleh karenanya, data-data dalam penelitian ini diperoleh dari sumber-sumber literer. Setiap penelitian kepustakaan (*library research*) harus menyebutkan secara spesifik sumber primer dan sumber sekundernya.

Sumber primer, yaitu sumber data utama yang dibutuhkan dan berkaitan langsung dengan pokok pembahasan. Dalam hal ini adalah kitab *Tafsīr Faiḍ al-Raḥmān fī Tarjamāt Tafsīr Kalām Malik al-Dayyān* karya Kiai Saleh Darat.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Sumber sekunder, yaitu sumber penunjang atau pendukung sebagai penguat analisis dalam penelitian. Sumber sekunder ini adakalanya bersinggungan tidak langsung dengan pokok pembahasan. Dalam hal ini bisa berupa karya-karya tafsir lain sebagai bahan perbandingan, kitab-kitab *Ulūm al-Qur'ān* dan kaidah tafsir, dan beberapa buku penunjang yang membahas pokok kajian dalam penelitian yang dalam hal ini adalah Kiai Saleh Darat dan karya tafsirnya. Beberapa di antara sumber sekunder dalam penelitian ini adalah sebagai berikut.

a. *Kiai Sholeh Darat dan Dinamika Politik di Nusantara Abad XIX-XX M* karya Taufiq Hakim
b. *Sejarah & Perjuangan Kyai Sholeh Darat Semarang* karya Abu Malikus Salih Dzahir
c. *Kaidah Tafsir* karya M. Quraish Shihab
d. *Al-Mufassirūn Hayātihim wa Manhajihim* karya 'Ali Iyazi
e. *Buhūth fī Uṣūl al-Tafsīr wa Manāhijuhu* karya Fahd Abdurrahman Sulaiman al-Rumi

4. Teknik Pengumpulan Data

Dalam mengumpulkan data suatu penelitian, terdapat beberapa metode. Data dalam suatu penelitian dapat dikumpulkan dengan metode wawancara, angket, tes, observasi, dan dokumentasi. Adapun dalam penelitian ini, metode pengumpulan data menggunakan metode dokumentasi.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Metode dokumentasi ini dalam pelaksanaannya adalah mengumpulkan berbagai data baik berupa catatan, buku, kitab, artikel, jurnal, dan lain sebagainya yang berhubungan dengan variabel penelitian berdasarkan konsep-konsep kerangka penulisan yang telah dipersiapkan sebelumnya.

5. Teknik Analisis Data

Analisis berarti menguraikan, menjelaskan, dan memberikan pengertian. Data yang diperoleh dalam penelitian diusahakan untuk dijabarkan dan diambil pengertiannya. Analisis data dalam penelitian ini akan dilakukan dengan metode analisis deskriptif.

Dalam pengoperasiannya, metode analisis deskriptif dalam penelitian ini menggunakan pendekatan analisis isi (*content analysis*), yaitu menganalisis kandungan yang ada pada keseluruhan teks yang akan diteliti agar dapat menguraikannya secara komprehensif.

Analisis ini dilakukan dengan cara menyeleksi data-data baik dari data primer maupun data sekunder. Data-data tersebut kemudian akan diklasifikasikan berdasarkan tema pembahasan maupun sub-tema. Selanjutnya data dari hasil klasifikasi akan dianalisis dengan teknik penulisan deskriptif dan memberikan penafsiran atau pun kesimpulan terhadap hasil analisis.

I. Sistematika Pembahasan

Semua rangkaian hasil penelitian ini akan disampaikan secara sistematis dari bab pertama sampai bab terakhir. Hal ini menjadi penting karena sistematika

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pembahasan akan menggambarkan keterkaitan antara bab satu dengan bab yang lainnya agar jawaban dari permasalahan yang menjadi fokus penelitian dapat dicapai dengan alur kronologis. Adapun sistematika pembahasan dalam penelitian ini adalah sebagai berikut:

Bab I. Berisi pendahuluan yang memuat latar belakang, identifikasi dan batasan masalah, rumusan masalah, tujuan penelitian, manfaat penelitian, kerangka teoritik, kajian pustaka, metodologi penelitian, dan sistematika pembahasan.

Bab II. Berisi landasan teori. Pada bab ini akan dijelaskan macam-macam corak atau kecenderungan dalam tafsir yang menjadi landasan teori dasar bagi model tafsir integrasi fikih-tasawuf.

Bab III. Berisi inti atau pokok bahasan dari penelitian. Dalam bab ini pertama akan dipaparkan biografi Kiai Saleh Darat, dan akan dipaparkan profil pengenalan kitab tafsir *Faiḍ al-Raḥmān*.

Bab IV. Berisi analisis integrasi fikih dan tasawuf Kiai Saleh Darat dalam tafsir *Faiḍ al-Rahman* dan implikasinya sesuai apa yang menjadi tujuan dalam penelitian ini. Dalam bab ini juga akan dipaparkan contoh-contoh bentuk integrasi fikih-tasawuf dalam tafsir Kiai Saleh Darat.

Bab V. Berisi penutup yang merupakan akhir dari rangkaian bab sebelumnya. Dalam hal ini mencakup kesimpulan dari seluruh pembahasan sekaligus jawaban dari permasalahan yang dikaji dan saran bagi pengembangan penelitian selanjutnya.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB II

CORAK DALAM TAFSIR ALQURAN

Suatu penafsiran atau interpretasi adalah proses dialektika dan negosiasi yang rumit antara intensi pengarang, otoritas teks, dan subjektifitas pembaca dalam menentukan makna. Pada dasarnya, makna tidak bisa ditetapkan oleh hanya salah satu dari ketiga unsur tersebut. Bagaimanapun, baik pengarang, teks, dan pembaca memiliki peran masing-masing dalam memproduksi muatan makna. Kenyataan inilah yang kemudian mempostulasikan kemungkinan pluralitas makna dalam teks.[1] Postulat ini meniscayakan munculnya beragam corak ataupun kecenderungan dalam tafsir karena segi pluralitas dari kalangan pembaca Alquran, dalam hal ini adalah para mufassir.

Terkait dengan pluralitas makna dalam teks Alquran, Abdullah Darraz menulis dalam kitabnya *Al-Naba' al-'Aẓīm* bahwa dari setiap pembacaan terhadap Alquran akan menghasilkan makna yang terus berbeda dari waktu ke waktu. Darraz mengatakan:

> Jika engkau membaca Alquran, maknanya akan jelas di hadapanmu. Tetapi jika engkau membacanya sekali lagi, akan kau temukan pula makna-makna lain yang berbeda dari makna sebelumnya. Begitu seterusnya sampai engkau bisa menemukan kalimat atau kata yang mempunyai bermacam-macam arti, semuanya benar atau mungkin benar. Ia (ayat-ayat Alquran) bagaikan intan, setiap sudutnya memancarkan cahaya yang berbeda dengan apa yang terpancar dari sudut-sudut lainnya. Dan tidak mustahil, bila engkau mempersilahkan orang lain memandangnya, ia akan melihat lebih banyak daripada apa yang kau lihat.[2]

---

[1]Abdullah Saeed, *Intrepreting the Qur'ān Towards a Contemporary Approach* (London and New York: Routledge, 2005), 103-104; Sansan Ziaul Haq, "Dimensi Eksoteris Dalam Tafsir Ishari (Studi atas Metode Tafsīr al-Jīlānī)", (Tesis tidak diterbitkan, Konsentrasi Tafsir Hadis Pasca Sarjana UIN Syarif Hidayatullah, 2016), 1.

[2]Abdullah Darraz, *Al-Naba' al-'Aẓīm* (Riyadh: *Dār Ṭayibah*, 1997), 147.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Demikian pula dengan Mohammed Arkoun, seorang pemikir kontemporer dari Aljazair. Arkoun memiliki pandangan senada, ia menulis bahwa Alquran memberikan kemungkinan-kemungkinan arti yang tidak terbatas. Kesan yang ditawarkan oleh ayat-ayatnya mengenai pemikiran dan penjelasan pada tingkat wujud adalah mutlak. Dengan demikian ayat selalu terbuka untuk interpretasi baru, tidak pernah pasti, dan tertutup dari interpretasi tunggal.[3]

Tak hanya itu, Jalaluddin Rumi juga mengungkapkan kemajemukan makna yang dikandung Alquran dengan perumpamaan sufistik yang menyentuh. Rumi mengatakan:

> Alquran adalah pengantin wanita yang memakai cadar dan menyembunyikan wajahnya darimu. Bila engkau membuka cadarnya dan tidak mendapatkan kebahagiaan, itu disebabkan caramu membuka cadar telah menipu dirimu sendiri, sehingga tampak olehmu ia berwajah buruk. Ia mampu menunjukkan wajahnya dalam cara apapun yang disukainya. Apabila engkau melakukan apa-apa yang disukainya, maka ia akan menunjukkan wajah yang sebenarnya, tanpa perlu kau buka cadarnya.[4]

Tafsir sebagai hasil atau produk dialektika antara nalar seorang mufassir dengan teks, dan konteks yang melingkupinya, meniscayakan adanya dinamika yang terus menerus dalam arti tafsir tidak mengalami titik henti (stagnasi).[5] Itulah mengapa kemudian, menurut Abdul Mustaqim, produk tafsir perlu diteliti. Meliputi bagaimana proses dialektika itu terjadi, bagaimana perubahan dan atau perkembangannya, bagaimana implikasi atau pun relevansinya denga konteks kekinian, dan aspek-aspek lainnya.

---

[3]Muhammad Chirzin dkk, *Metodologi Penelitian Living Qur'an dan Hadis* (Yogyakarta: TH-Press, 2007), 27.
[4]S.H. Nasr, *Islam dalam Cita dan Fakta*, terj. Abdurrahman Wahid dan Hashim Wahid (Jakarta: Leppenas, 1983), 32-33; Muhammad Chirzin dkk, *Metodologi Penelitian Living Qur'an dan Hadis* (Yogyakarta: TH-Press, 2007), 28.
[5]Abdul Mustaqim, *Metode Penelitian Alquran dan Tafsir* (Yogyakarta: Idea Press, 2018), 15.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Pada mulanya, usaha penafsiran ayat-ayat Alquran berdasarkan ijtihad masih sangat terbatas dan terikat dengan kaidah-kaidah bahasa serta arti-arti yang dikandung oleh satu kosakata. Akan tetapi, seiring bergulirnya waktu dan sejalan dengan perkembangan masyarakat, berkembang pula porsi ijtihad atau peranan akal dalam suatu penafsiran. Dari sini mulai bermunculanlah beragam corak yang mewarnai peranfsiran.[6]

Suatu corak atau nuansa dalam sebuah penafsiran adalah arah kecenderungan penafsiran yang bisa dilihat dari suatu tafsir. Pembahasan corak tafsir ini tidak memandang materi penafsiran yakni apakah dalam tafsir tersebut digunakan riwayat (*ma'thūr*), nalar ijtihad (*ra'yu*), dan intuisi (*ishārī*), ataupun metode yang digunakan dalam tafsir itu sendiri. Akan tetapi yang dilihat dalam hal ini adalah arah penafsiran yang dihasilkan oleh seorang mufassir dan kecenderungannya dalam menafsirkan ayat-ayat Alquran.[7] Dengan demikian dari sisi ini sedikitnya corak penafsiran terpetakan dalam enam bagian, yakni corak sastra (*tafsīr bayānī*), corak sains (*tafsīr 'ilmī*), corak fikih atau hukum (*tafsīr fiqhī* atau *tafsīr aḥkām*), corak filsafat (*tafsīr falsafī*), corak tasawuf (*tafsīr ṣūfī*), dan corak sastra budaya kemasyarakatan (*tafsīr adābī ijtimā'ī*).

A. Corak Sastra (*Tafsīr Bayānī*)

Corak sastra merupakan corak tafsir yang menitikberatkan pendekatan retorika keindahan bahasa Alquran. Karena terfokus pada aspek kebahasaan, diakui atau tidak, corak ini seringkali justru memalingkan penafsiran dari sisi lain

---

[6]M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Quran Fungsi Dan Peran Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat* (Bandung: Mizan, 1999), 72.
[7]Forum Karya Ilmiah Purna Siswa, *Al-Quran Kita Studi Ilmu, Sejarah dan Tafsir Kalamullah* (Kediri: Lirboyo Press, 2011), 241.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Alquran yang sebenarnya juga layak untuk ditampilkan. Di antaranya seperti aspek kemukjizatan yang terkandung di dalam makna-maknanya, ajaran syariatnya, hukum-hukumnya, dan berbagai pedoman kehidupan umat manusia lainnya.[8] Menurut Quraish Shihab, corak ini muncul akibat banyaknya kalangan non-Arab yang mulai memeluk Islam. Di sisi lain, kelemahan-kelemahan dari internal orang Arab sendiri dalam bidang sastra juga mendasari munculnya corak sastra.[9] Hal ini tidak lain karena di kemudian hari dirasa perlu dan butuh untuk menjelaskan keistimewaan dan keagungan sastra yang terkandung dalam Alquran kepada mereka.

Corak penafsiran sastra telah ada sejak masa Nabi SAW dan berlanjut pada masa sahabat. Di antara sahabat yang terkenal dalam praktik penafsiran seperti ini adalah Ibnu 'Abbas.[10] Penafsiran-penafsiran Ibnu 'Abbas banyak memakai pendekatan bahasa dan sering merujuk ke syair-syair Arab untuk mengetahui kesamaran-kesamaran makna yang ditemuinya.

Pada era selanjutnya (masa kodifikasi), banyak bermunculan karangan para ulama yang berorientasi pada corak penafsiran ini. Sebut saja kitab *Majāz Alqurān* karya Abu 'Ubaidah Ma'mar ibn Muthna, kitab *Ma'āni Alqurān* karya Al-Farra', dan ada pula kitab *Nazhm Alqurān* karya Al-Jahiz. Kemudian disusul generasi-generasi selanjutnya juga melahirkan karya-karya tafsir dengan corak sastra (*bayānī*) ini. Beberapa di antaranya adalah kitab *Al-Kashshāf* karya Al-Zamakhsyari, kitab *Nazhm al-Durār fī Tanāsub al-Ayāt wa al-Suwār* karya Al-

[8]Manna' al-Qattan, *Mabāhith fī 'Ulūm Alqurān* (Surabaya: Al-Hidayah, 1973), 375.
[9]Shihab, *Membumikan Al-Quran*..., 72.
[10]Forum Karya Ilmiah Purna Siswa, *Al-Quran Kita*..., 251.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Biqa'i, kitab *Tanāsuq al-Durār fī Tanāsub al-Suwār* karya Al-Suyuti, dan ada pula kitab *Rūh al-Ma'āni* karya Al-Alusi.[11]

Adapun pada era kontemporer, salah satu tokoh yang terkenal dengan ijtihad penafsiran menggunakan corak sastra adalah Amin al-Khulli. Dalam hal ini, meski tidak pernah secara spesifik menghasilkan karya tafsir namun gagasan yang disusung Al-Khulli sudah semestinya diapresiasi.

Ketika menyajikan pandangannya tentang tafsir kontemporer, Al-Khulli menuliskan tiga sub bahasan, yakni: (1) Alquran adalah kitab berbahasa Arab yang agung; (2) implikasi urutan (surat dan ayat) Alquran dalam tafsir; dan (3) metode sastra dalam tafsir. Al-Khulli memandang Alquran sebagai kitab berbahasa Arab yang agung. Dengan demikian dalam mengkajinya, Al-Khulli menegaskan, terlebih dahulu harus dilakukan melalui pendekatan metode sastra.[12]

Menurut Al-Khulli, tafsir sastra harus mengutamakan setiap upaya demi mengetahui sesuatu yang berkaitan dengan fikih, akhlak, ibadah, dan muamalah dalam Alquran. Pendekatan metode sastra ini memiliki tujuan tertentu yakni: (1) untuk mengetahui bagaimana pengaturan kehidupan individu dan masyarakat menurut Alquran; (2) untuk mengetahui makna ayat-ayat Alquran sebagaimana dipahami oleh bangsa Arab pada masa Alquran diturunkan; dan (3) untuk menafsirkan Alquran secara tematik, bukan surat per surat atau bagian per bagian. Untuk menafsirkan Alquran berdasarkan pendekatan metode sastra, maka langkah penelusurannya dilakukan melalui apa yang diusung Al-Khulli sebagai *dirāsah mā*

---

[11]Fahd ibn 'Abd al-Rahman ibn Sulaiman al-Rumi, *Buhūth fī Uṣūl al-Tafsīr wa Manāhijuhu* (Riyadh: Maktabah al-Taubah,TT), 107.
[12]Ahmad Syukri Saleh, *Metodologi Tafsir Al-Qur'an Kontemporer Dalam Pandangan Fazlur Rahman* (Jambi: Sulthan Thaha Press, 2007), 59.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

fī Alqurān dan *dirāsah mā haul Alqurān*.[13] Pendekatan metodologis yang digagas Al-Khulli dan implementasinya kemudian diteruskan oleh murid sekaligus istrinya, Aisyah 'Abd al-Rahman atau yang populer sebagai Bint al-Syathi'.

B. Corak Sains (*Tafsīr 'Ilmī*)

Corak penafsiran ilmiah muncul akibat kemajuan ilmu pengetahuan dan usaha penafsir untuk memahami ayat-ayat Alquran sejalan dengan perkembangan ilmu itu.[14] Tafsir yang bercorak seperti ini berusaha menafsirkan ayat Alquran untuk mengukuhkan berbagai istilah ilmu pengetahuan dan berusaha melahirkan berbagai ilmu baru dari Alquran.[15] Tafsir dengan corak ilmi umumnya membahas ayat-ayat kauniyyah (alam dan kejadian-kejadiannya) dengan misi pembuktian bahwa segala macam jenis ilmu pengetahuan yang telah atau yang belum ditemukan sesungguhnya telah terlebih dahulu ada di dalam Alquran.

Para ulama telah memperbincangkan kaitan antara ayat-ayat kauniyyah yang ada dalam Alquran dengan ilmu-ilmu pengetahuan modern yang timbul pada masa sekarang, sejauh mana paradigma-paradigma ilmiah itu memberikan dukungan dalam memahami ayat-ayat Alquran dan penggalian berbagai jenis ilmu pengetahuan, teori-teori baru dan hal-hal yang ditemukan setelah lewat dari masa diturunkannya Alquran, seperti hukum-hukum alam, astronomi, teori-teori kimia, ilmu kedokteran, astronomi, fisika, zoologi, botani, geografi, dan lain sebagainya.[16]

---

[13]*Ibid*., 59.
[14]Shihab, *Membumikan Al-Quran*..., 72.
[15]Muhammad Husain al-Dzahabi, *Al-Tafsir wa al-Mufassirun Juz 2* (Kairo: Maktabah Wahbah, 2003), 349.
[16]Ali Hasan al-'Aridl, *Tarikh 'Ilm al-Tafsir wa Manahij al-Mufassirin*, terj. Ahmad Akrom (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1994), 62.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Pada akhirnya, pandangan ulama terhadap tafsir sains terbagi menjadi dua, yaitu sebagian mereka yang menerima dan sebagian mereka yang menolak tafsir sains. Sebagian dari golongan yang menerima tafsir sains cenderung bersikap terbuka. Dalam pandangan mereka Alquran adalah mukjizat ilmiah dan karenanya maka ia mencakup segala macam penemuan dan teori-teori ilmiah baik yang telah atau yang kemudian ditemukan. Menurut golongan ini, Alquran menghimpun segala ilmu, kaidah, konsep, dan prinsip umum dari setiap jenis ilmu dari waktu ke waktu.[17] Termasuk dalam golongan ini adalah Hujjatul Islam Imam Al-Ghazali dan Al-Suyuti.[18]

Al-Ghazali bahkan disebut-sebut sebagai orang pertama yang mendorong dan memiliki andil besar dalam meletakkan dasar-dasar munculnya model penafsiran sains.[19] Dalam karya agungnya, *Ihya 'Ulūm al-Dīn*, Al-Ghazali mengutip pendapat Ibnu Mas'ud yang mengatakan "Barangsiapa yang menginginkan ilmunya orang-orang terdahulu dan yang akan datang maka hendaklah mendalami Alquran."[20] Pengutipan ini setidaknya mengindikasikan bagaimana pandangan Al-Ghazali terhadap tafsir sains, bahwa Al-Ghazali mengamini keberadaan ilmu-ilmu terdahulu dan ilmu-ilmu yang akan terkuak kemudian pada dasarnya bersumber dari Alquran.

Demikian pula dengan Al-Suyuti yang dalam karya-karyanya, seperti kitab *Al-Itqān fī 'Ulūm Alqurān* dan *Al-Iklīl fī Istinbāt al-Tanzīl*, menjelaskan hal serupa dengan Al-Ghazali. Al-Suyuti sedikit banyak mengungkapkan ayat, hadis,

---

[17]*Ibid*., 62.
[18]Forum Karya Ilmiah Purna Siswa, *Al-Quran Kita*..., 248.
[19]Izzatul Laila, "Penafsiran al-Qur'an Berbasis Ilmu Pengetahuan", *Jurnal Episteme*, Vol. 9, No. 1, (Juni 2014), 50.
[20]Al-Dzahabi, *Al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*..., 349.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

atau pun atsar yang menunjukkan bahwa Alquran mengandung segala macam ilmu di dalamnya.[21] Salah satu hadis yang dikutip Al-Suyuti adalah riwayat Al-Tirmidzi bahwa Rasulullah SAW bersabda: "Akan ada fitnah", dan ditanyakan kepadanya, "Dan apakah jalan keluar dari itu?", kemudian Rasulullah SAW menjawab, "Kitabullah... di dalamnya terdapat berita tentang apa yang ada sebelum kalian, dan kabar tentang apa yang ada setelah kalian, dan hukum tentang apa yang ada di antara kalian."[22]

Umumnya, golongan pendukung tafsir sains ini berpegang pada pendapat berikut. Pertama, bahwa memberikan peluang yang luas untuk melakukan istidlal dari hal-hal yang Allah SWT tunjukkan dalam kitab-Nya. Kedua, Allah SWT senantiasa mendorong untuk hamba-Nya melakukan perenungan dan pemikiran tentang kejadian-kejadian yang ditampilkan dalam Alquran. Ketiga, dengan pendekatan tafsir sains maka penemuan-penemuan bisa digunakan sebagai bukti kemukjizatan Alquran. Dan keempat, Allah SWT akan mengisi hati seseorang dengan keimanan terhadap keagungan-Nya ketika seseorang itu menafsirkan Alquran dengan menggambarkannya melalui ilmu pengetahuan.[23]

Adapun sebagian lain yang menolak tafsir sains, mereka merasa tidak perlu menghadapkan Alquran dengan teori-teori ilmiah yang jelas-jelas bersifat relatif. Menurut mereka, tidak perlu masuk terlalu jauh dalam memahami dan menginterpretasikan Alquran karena Alquran tidak tunduk kepada teori-teori ilmiah. Di samping itu, sudah seyogyanya memahami ayat-ayat Alquran dengan

---

[21]*Ibid*., 351.
[22]Jalaluddin al-Suyuti, *Al-Itqān fī 'Ulūm Alqurān* (Saudi Arabia: Markaz Dirasat Alquraniyyah, TT), 1906.
[23]Al-Rumi, *Buhūth fī Uṣūl al-Tafsīr*..., 97.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

cara yang mudah. Lagipula, menurut mereka, Alquran diturunkan sebagai petunjuk bagi manusia dan bukan untuk membicarakan kebenaran ilmiah.[24] Termasuk dalam golongan ini adalah Abu Ishaq al-Syatibi.[25]

Seiring berjalannya waktu, tafsir sains ini mendapatkan sambutan hangat dari para penafsir kontemporer meskipun tetap tidak dapat dilepaskan dari pertentangan pendapat tentangnya.[26] Di antara karya-karya yang mengusung corak sains adalah Fakhr al-Din al-Razi dalam kitab *Mafātih al-Ghaib*, Tantawi Jauhari dalam kitab *Al-Jawāhir fī Tafsīr Alqurān al-Karīm*, Muhammad ibn Ahmad al-Iskandari dalam kitab *Kashf al-Asrār al-Nuraniyyah Alqurāniyyah*, 'Ali Fikri dalam kitab *Yanbū' al-'Ulūm wa al-'Irfān*, dan Hanafi Ahmad dalam kitab *Al-Tafsīr al-'Ilmī fī al-Ayāt al-Kauniyyah*.[27]

Meski dikelilingi pro dan kontra, ada pula golongan yang toleran dan lebih moderat dalam menghadapi tafsir sains. Golongan ini dengan terbuka berpendapat bahwa tidak dapat dipungkiri bahwa manusia membutuhkan cahaya ilmu dan penjelasan dari hikmah atau rahasia ayat-ayat kauniyyah. Maka, pembuktian dari ilmu kedokteran, embriologi, psikologi, botani, dan lain sebagainya di sisi lain akan menjelaskan salah satu kemukjizatan Alquran.

C. Corak Hukum (*Tafsīr Aḥkām*/ *Tafsīr Fiqhi*)

Tafsir hukum merupakan tafsir yang digagas oleh para ahli hukum yang orientasinya tidak lain adalah kepada persoalan-persoalan hukum Islam. Oleh karena itu, para mufassir corak ini biasanya adalah ahli fikih yang berupaya

[24]Al-'Aridl, *Tārikh 'Ilm al-Tafsīr*..., 65.
[25]Al-Dzahabi, *Al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*..., 356.
[26]Forum Karya Ilmiah Purna Siswa, *Al-Quran Kita*..., 249.
[27]Al-Rumi, *Buhūth fī Uṣūl al-Tafsīr*..., 100.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

memberikan penafsiran ayat-ayat Alquran dalam kaitannya dengan persoalan hukum Islam.[28] Corak tafsir ini sudah ada sejak masa sahabat dan terus berlanjut sampai sekarang.

Sejak dulu, para sahabat memang tidak selalu sependapat satu suara dalam memahami ayat-ayat hukum. Hal ini kemudian melahirkan produk hukum yang berbeda di antara mereka. Perbedaan ini kemudian semakin meluas seiring dengan munculnya berbagai madzhab dalam fikih. Di samping itu, perkembangan zaman juga membawa persoalan-persoalan fikih yang semakin kompleks. Para imam dari berbagai madzhab pun muncul dengan jawaban hasil ijtihad mereka, seperti Imam Syafi'i, Imam Ahmad bin Hanbal, Imam Malik, sampai kepada Imam Abu Hanifah. Meskipun penafsiran (hasil pembacaan) mereka terhadap ayat-ayat hukum tidak sampai terkodifikasi, pendapat-pendapat mereka masih tetap dipakai oleh para penerusnya.[29]

Dalam perkembangan selanjutnya, para ulama pengikut madzhab tertentu menafsirkan ayat-ayat hukum dalam Alquran sesuai dengan teori penetapan (istinbat) hukum yang berlaku dalam madzhabnya. Bahkan tidak jarang terjadi para mufassir corak ini terkesan memaksakan penafsiran agar sesuai dengan madzhab yang dianutnya. Dengan kata lain, mereka menafsirkan ayat Alquran untuk membenarkan pandangan madzhabnya.[30]

Menurut Taufik Adnan Amal, penerapan kaidah-kaidah usul fiqh sebagaimana lazim digunakan oleh mufassir corak hukum memperlihatkan betapa kacau pertikaian yang ditimbulkan oleh kaidah-kaidah tersebut. Kaidah-kaidah

[28]M. Quraish Shihab dkk, *Sejarah & 'Ulum Alquran* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2013), 179.
[29]Forum Karya Ilmiah Purna Siswa, *Al-Quran Kita*..., 245.
[30]Shihab, *Sejarah & 'Ulum Alquran*..., 180.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tersebut, lanjut Amal, telah gagal sejak semula sebagai sarana yang memadai untuk memahami Alquran secara utuh karena disimpulkan dari *naṣ* yang terisolasi, kasus spesifik, dan fatwa imam madzhab. Pendekatan fikih yang bersifat lahiriah, atomistis, dan arbitrer pada kenyataannya menimbulkan kesulitan besar sehubungan dengan doktrin Alquran sebagai pengatur seluruh aspek kehidupan manusia, karena penafsiran semacam ini pada akhirnya tidak lebih dari sekedar perangkat legislasi yang terbatas. Jadi, menurut Amal, pendekatan fikih belum mampu menyampaikan pesan Alquran secara utuh, koheren, dan bermakna.[31]

Sangat banyak karya-karya tafsir lahir dengan corak hukum. Di antaranya *Mafātih al-Ghaib* karya Fakhr al-Din al-Razi, *Al-Jāmi' lī Aḥkām Alqurān* karya Al-Qurtubi, *Tafsīr al-Nasafī* karya Al-Nasafi, *Al-Kashshāf* karya Al-Zamakhshari, *Aḥkām Alqurān* karya Al-Jassas, *Aḥkām Alqurān* karya Ibnu al-'Arabi, dan lain sebagainya.

D. Corak Filsafat (*Tafsīr Falsafī*)

Corak ini muncul sebagai akibat dari kegiatan penerjemahan kitab-kitab filsafat yang mempengaruhi sementara pihak. Selain itu, banyaknya penganut agama lain yang kemudian masuk Islam yang secara sadar atau pun tidak masih mempercayai kepercayaan lama mereka juga disinyalir melatarbelakangi munculnya tafsir filsafat.[32]

Pada saat Abu Ja'far al-Mansur (95-158 H/714-775 M) menajdi khalifah kedua Dinasti Abbasiyah, Islam mulai menerjemahkan buku-buku (baik filsafat

[31]Taufik Adnan Amal dan Syamsu Rizal Panggabean, *Tafsir Kontekstual Al-Quran* (Bandung: Penerbit Mizan, 1994), 27-32.
[32]Shihab, *Membumikan Al-Quran*..., 72.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

maupun buku lainnya) yang berasal dari kebudayaan luar Islam seperti Yunani, Persia, India, dan lain sebagainya ke dalam bahasa Arab. Sejak saat itu, orang-orang Islam mulai membaca filsafat dan lahirlah tokoh-tokoh seperti Al-Farabi (w. 339 H), Ibnu Sina (370-428 H), dan Ibnu Rusyd (1126-1198 M).[33] Di samping itu, terdapat tokoh-tokoh yang juga mendalami filsafat namun membatasi diri dan tidak terlalu jauh mengkajinya karena dianggap bertentangan dengan agama. Di kemudian hari muncullah Al-Ghazali dan Fakhr al-Din al-Razi.[34]

Tafsir filsafat adalah tafsir ayat-ayat Alquran yang dikaitkan dengan persoalan-persoalan filsafat.[35] Tafsir ini melakukan penafsiran ayat Alquran dengan frame filosofis, baik yang berusaha untuk melakukan sintesis (perpaduan) dan sinkretisasi (penyesuaian) teori filsafat dengan ayat-ayat Alquran maupun yang berusaha menolak teori-teori filsafat yang dianggap bertentangan dengan Alquran.[36] Tafsir dalam corak filsafat memiliki dua model penafsiran, yakni:

1) Mencari persesuaian antara *naṣ* dengan falsafah. Model ini tampaknya lebih mengarah kepada semangat menundukkan *naṣ* ke bawah teori ilmu filsafat, supaya keduanya bisa sejalan.
2) Menalar dan menguraikan maksud *naṣ* melalui ilmu filsafat yang cukup berbahaya. Kasus dalam model ini adalah, mufassir lebih dulu membaca filsafat pada prioritas pertama baru kemudian menafsirkan *naṣ* sesuai dengan frame teori tersebut.[37]

---

[33]Forum Karya Ilmiah Purna Siswa, *Al-Quran Kita*..., 247.
[34]Al-Dzahabi, *Al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*..., 309.
[35]Shihab dkk, *Sejarah & 'Ulum Alquran*..., 182.
[36]Forum Karya Ilmiah Purna Siswa, *Al-Quran Kita*..., 247.
[37]Imam Muchlas, *Metode Penafsiran Al-Qur'an Tematis Permasalahan* (Malang: UMM Press, 2004), 84.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Sebenarnya, orang yang menerima pemikiran filsafat tidak ada yang menulis tafsir secara utuh dalam pengertian menafasirkan satu mushaf Alquran. Mereka tidak lebih hanya menafsirkan ayat-ayat tertentu dalam Alquran yang berhubungan dengan teori-teori filsafat, dan tafsir mereka itu tertuang dalam karya-karya filsafat mereka.[38] Lain halnya dengan mereka yang menentang filsafat. Di antara mereka ada yang menulis kitab tafsir secara khusus sebagaimana Imam Fakhr al-Din al-Razi dalam tafsirnya *Mafātih al-Ghaib*, atau Imam Al-Ghazali dalam karyanya *Tahāfut al-Falāsifah* yang dibantah oleh Ibnu Rusyd melalui *Tahāfut al-Tahāfut*.[39]

Sebagaimana pandangannya terhadap tafsir hukum, Amal juga menyangsikan tafsir filsafat. Menurutnya, penafsiran yang dilakukan para filosof merupakan usaha-usaha dalam rangka memaksakan prakonsepsi mereka ke dalam Alquran. Upaya-upaya itu pada dasarnya untuk menyelaraskan tradisi filsafat dengan Alquran. Alih-alih dipandang sebagai kreasi gemilang peradaban Islam, rumusan-rumusan yang dikemukakan para filosof nyatanya tidak berangkat dari Alquran. Ia lebih merupakan bangunan teologi dengan bahan-bahan yang mereka impor dari luar Alquran.[40]

E. Corak Tasawuf (*Tafsīr Ṣūfī*)

Corak tafsir tasawuf adalah suatu penafsiran menggunakan analisis sufistik atau menakwilkan ayat Alquran dari balik teks berdasarkan isyarat yang tampak oleh seorang sufi dalam suluknya.[41] Corak ini cenderung menafsirkan ayat

---

[38]Al-Dzahabi, *Al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*..., 310.
[39]Shihab dkk, *Sejarah dan 'Ulum Alquran*..., 183.
[40]Amal dan Syamsu Rizal Panggabean, *Tafsir Kontekstual*..., 18-20.
[41]Muhammad Husain al-Dzahabi, *'Ilm al-Tafsīr* (Kairo: *Dār al-Ma'ārif*, TT), 70.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Alquran yang tidak sejalan dengan makna luar teksnya. Kaum sufi percaya bahwa di balik huruf-huruf Alquran terdapat makna yang tersembunyi selain makna luar yang tampak. Meskipun demikian, antara makna luar Alquran yang tampak dan makna batin tersebut masih memiliki titik temu dan bisa dikompromikan.[42] Jenis tafsir ini kemudian terbagi menjadi dua sebagaimana pembagian tasawuf yakni tafsir sufi *naẓarī* dan tafsir sufi *ishārī*.

Tafsir sufi *naẓarī* berpendapat bahwa pengertian harfiah Alquran bukanlah pengertian yang dikehendaki, karena sesungguhnya pengertian yang dikehendaki adalah pengertian batin. Kalangan sufi *naẓarī* ini kerap menggunakan takwil untuk menyesuaikan pengertian Alquran dengan teori tasawuf yang mereka anut sehingga terkesan memaksakan.[43] Selain itu, kalangan sufi *naẓarī* menganggap bahwa penafsiran mereka yang benar sedangkan penafsiran yang lain dianggap salah. Hal ini kemudian, menurut Al-Farmawi, membuat tafsir sufi *naẓarī* tidak bisa diterima sebagai tafsir oleh para ulama.

Terkait karya-karya yang termasuk tafsir sufi nazari, sejauh ini memang tidak ada suatu karya tafsir khusus yang berbicara diskursus sufi *naẓarī*. Adapun jenis penafsiran semacam ini hanya bisa ditemukan karya-karya yang di dalamnya mengandung muatan penafsiran semacam itu. Dalam hal ini sebagaimana karya Ibnu ‘Arabi yang berjudul *Al-Futūhāt al-Makiyyah* atau *Kitāb Fuṣūṣ al-Hikam*.

Berbeda dengan sufi *naẓarī*, tafsir sufi *ishārī* berusaha menakwilkan ayat-ayat Alquran berdasarkan isyarat-isyarat tersembunyi yang, menurut para sufi, hanya diketahui oleh sufi ketika mereka melakukan suluk. Jika tafsir sufi *naẓarī*

---

[42]‘Abd al-Azim al-Zarqani, *Manāhil al-‘Irfān fī ‘Ulūm Alqurān* (Kairo: Dar al-Hadith, TT), 79.
[43]Shihab dkk, *Sejarah & ‘Ulum Alquran*..., 180.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

diawali dari kajian ilmiah (persentuhan dengan filsafat), tafsir sufi *ishārī* memperoleh makna tersirat dari proses olah batin. Tafsir ini pada dasarnya sejalan dengan tasawuf *'amalī*, maka corak tafsir ini mengacu pada amaliah praktis yang umumnya ditempuh kaum sufi seperti kehidupan sederhana, memperbanyak amal ibadah, zuhud, dan lain sebagainya.[44]

Pandangan para ulama terhadap tafsir sufi *ishārī* pun beragam. Sebagian ulama melarang dan sebagian yang lain menerimanya dengan beberapa syarat. Syarat-syarat diterimanya tafsir sufi *ishārī* dalam pemetaan Al-Zarqani adalah sebagai berikut:

1. Tidak menafikan makna lahir dari ayat Alquran
2. Tidak menyalahi aturan-aturan bahasa Arab
3. Adanya dalil syar'i lain yang menguatkan keabsahan penafsiran esoterik
4. Tidak berlawanan dengan syariat dan akal
5. Penakwilan yang dilakukan tidak terlalu jauh dari teks ayat dan logika
6. Tidak mengklaim bahwa penafsiran semacam ini adalah penafsiran yang paling benar dan yang dikehendaki Allah SWT.[45]

Senada dengan Al-Zarqani, Al-Dzahabi mengatakan bahwa makna esoteris (*ishārī*) dalam ayat-ayat Alquran tidak cukup hanya dengan dipenuhinya syarat pesesuaian dengan bahasa Arab saja, melainkan diperlukan pula ketajaman pengkihatan dan kejernihan pikiran sebagai akibat dari pancaran cahaya Ilahiyah yang sampai kepada kaum sufi. Oleh karena itu, untuk menilai kebenaran makna esoteris (*ishārī*) para ulama mengajukan dua syarat fundamental berikut:

---

[44]Shihab dkk, *Sejarah & 'Ulum Alquran*..., 181.
[45]Al-Zarqani, *Manāhil al-'Irfān*..., 81.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

1. Makna tersebut benar menurut pengertian lahir yang diakui dalam bahasa Arab, artinya sejalan dengan pengertian-pengertian yang berlaku dalam bahasa tersebut.
2. Makna tersebut harus dikuatkan dengan dalil berupa nas atau makna lahir yang ada di tempat lain yang menunjukkan kebenarannya dan tidak malah menyanggahnya.[46]

Di antara ulama, adakalanya mereka memasukkan penafsiran esoteris (*ishārī*) dalam kitab tafsir mereka dalam sekala besar dan jarang menafsirkan secara lahiriah ayat sebagaimana Sahl al-Tustari (w. 282 H) dalam *Tafsīr Al-Tustāri*. Adakalanya juga mereka menampilkan tafsir esoteris (*ishārī*) namun dalam skala kecil dan banyak menafsirkan secara lahiriah ayat sebagaimana yang dilakukan Al-Naisaburi dan Al-Alusi dalam kitab tafsir mereka. Demikian ada pula yang sepenuhnya menafsirkan ayat-ayat Alquran dengan menampilkan makna-makna esoteris (*ishārī*) tanpa menyentuh makna lahir seperti halnya Abu ‘Abd al-Rahman al-Silmi (w. 412 H) dalam *Haqāiq al-Tafsīr* dan Abu Muhammad al-Shirazi (w. 606 H) dalam *Arā'is al-Bayān fī Haqāiq Alqurān*.[47]

Adapun perbedaan antara tafsir sufi *naẓarī* dan tafsir sufi *ishārī* secara garis besar adalah sebagai berikut. Pertama, tafsir sufi *naẓarī* penafsirannya didasarkan pada kajian ilmiah (baik filsafat atau teori dari pemikiran ulama sufi) kemudian diterapkan ke dalam penafsiran ayat-ayat Alquran. Sedangkan tafsir sufi *ishārī* dirumuskan berdasarkan renungan spiritual dalam diri seorang sufi

---

[46]Muhammad Husain al-Dzahabi, *Ittijāhāt al-Munḥarifah fī Tafsīr Alqurān al-Karīm Dawāfi'uhā wa Daf'uhā* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1986), 77.
[47]Al-Dzahabi, *'Ilm al-Tafsīr*..., 72.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang pada saatnya akan mampu naik ke derajat di mana mereka mampu menangkap makna-makna tersirat dari ayat-ayat Alquran.

Perbedaan kedua, di dalam tafsir sufi *naẓarī*, sang mufassir melihat makna-makna ayat yang diterimanya itu tidak mempunyai arti lain (menafikan makna lain selain makna yang diyakininya). Sementara itu dalam tafsir sufi *ishārī*, mufassir melihat ada kemungkinan makna-makna lain yang adakalanya harus didahulukan sehingga tidak serta merta mengartikannya dengan makna esoteris (*ishārī*).[48]

F. Corak Sastra Budaya Kemasyarakatan (*Tafsīr Adabī Ijtimā'ī*)

Corak ini merupakan corak tafsir yang menjelaskan petunjuk-petunjuk ayat-ayat Alquran yang berkaitan langsung dengan kehidupan masyarakat, meliputi usaha-usaha untuk menaggulangi penyakit-penyakit atau masalah-masalah mereka berdasarkan petunjuk ayat-ayat dengan mengemukakan petunjuk-petunjuk tersebut dalam bahasa yang mudah dimengerti namun indah didengar.[49]

Penafsiran semacam ini merupakan corak yang terhitung baru dalam disiplin ilmu tafsir. Munculnya corak ini lebih banyak dibangkitkan oleh para pemikir dan pembaharu Islam seperti Muhammad Abduh, Muhammad Rasyid Ridha, dan Mustafa al-Maraghi.[50] Gambaran dari corak ini adalah memposisikan penafsir ibarat dokter yang menangani penyakit pasiennya. Tentu saja sang dokter akan mencari sebab dari penyakit tersebut dan mencarikan obat penyembuhnya. Ketika sebab dan obat tersebut telah ditemukan, maka selanjutnya sang dokter

[48]Muchlas, *Penafsiran Al-Qur'an*..., 86.
[49]Shihab, *Kaidah Tafsir*..., 73.
[50]Muchlas, *Penafsiran Al-Qur'an*..., 84.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

akan menjelaskannya kepada pasien dan memberitahu semua apa yang harus dilakukannya.[51]

Corak tafsir sastra budaya kemsayarakatan muncul sebagai reaksi ketidakpuasan para pengkaji tafsir atas penafsiran-penafsiran yang selama ini berlaku. Menurut mereka, tafsir yang ada selama ini hanya dipenuhi oleh tafsir-tafsir yang berorientasi pada aspek gramatikal, bahasa, kental dengan perbedaan madzhab baik dalam hal fikih, ilmu kalam, dan lain sebagainya. Para pengkaji ini resah karena jarang sekali dijumpai tafsir Alquran yang secara khusus menyentuh inti Alquran, sasaran, dan tujuan akhirnya sebagai hidayah dan petunjuk bagi manusia.[52]

Dalam corak tafsir ini, mufassir tidak berpanjang lebar dengan pembahasan pengertian bahasa yang rumit. Mufassir corak ini bependapat bahwa yang terpenting adalah bagaimana misi Alquran bisa tersampaikan kepada pembacanya. Dalam penafsiran corak ini, teks-teks Alquran dikaitkan dengan realitas kehidupan yang terjadi di masyarakat, tradisi sosial, serta sistem peradaban supaya dapat berkontribusi dalam pemecahan persoalan. Dengan demikian, mufassir berusaha mendiagnosa persoalan umat Islam khususnya dan umat manusia pada umumnya, kemudian mulai mencarikan jalan keluar berdasarkan petunjuk-petunjuk Alquran. Upaya ini akan memperkuat kesan Alquran yang sejalan dengan perkembangan zaman dan peradaban manusia.[53]

Sebagaimana telah disebutkan sebelumnya, Muhammad Abduh dengan tafsir *Al-Manār* yang ditulis bersama muridnya, Rasyid Ridha, dipandang sebagai

---

[51]Al-Rumi, *Buhūth fī Uṣūl al-Tafsīr*..., 105.
[52]Forum Karya Ilmiah Purna Siswa, *Al-Quran Kita*..., 250.
[53]Shihab, *Sejarah & 'Ulum Alquran*..., 184.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pelopor lahirnya corak ini. Selain kitab yang ditulis oleh kedua pembaharu itu, terdapat pula kitab-kitab yang dapat dikategorikan dalam corak ini. Di antaranya adalah *Tafsīr Al-Marāghī* karya Mustafa Al-Maraghi, *Tafsīr Alqurān al-Karīm* karya Mahmud Syaltut, dan *Tafsīr al-Wādhih* karya Muhammad Mahmud Baht al-Hijazi.[54]

Tanpa terlepas dari keragaman corak tafsir sebagaimana telah dijelaskan di atas, dapat ditarik kesimpulan bahwa corak penafsiran adalah warna, arah, atau kecenderungan pemikiran atau ide tertentu yang mendominasi sebuah karya tafsir. Dalam hal ini yang menjadi kata kunci adalah pada kapasitas kecenderungan yang tertuang, apakah muatan kecenderungan itu dominan atau tidak di dalam sebuah tafsir.

Nashruddin Baidan memiliki konsep pemetaan berbeda terkait corak suatu penafsiran. Menurutnya, pembagian corak tafsir yang enam umumnya hanya berlaku bagi tafsir yang mutlak memiliki satu kecenderungan. Padahal, adakalanya suatu kitab tafsir memiliki lebih dari satu kecenderungan di dalamnya yang bisa jadi tingkat dominasinya sama. Baidan kemudian merumuskan tiga corak tafsir yakni corak umum, corak khusus, dan corak kombinasi.[55]

Corak umum adalah ketika suatu kitab tafsir memiliki minimal tiga corak atau kecenderungan di dalamnya yang kesemuanya memiliki porsi yang sama, artinya tidak ada yang lebih dominan. Termasuk dalam corak ini, menurut Baidan, adalah *Tafsīr Ibnu Katsīr*, *Tafsīr Rūh al-Ma'āni*, dan *Tafsīr Jalālain*.

---

[54]*Ibid*., 185.
[55]Nashruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2016), 388.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Corak khusus adalah ketika suatu kitab tafsir memiliki satu corak atau kecenderungan yang dominan. Pada dasarnya pengertian corak khusus ini sama dengan corak-corak tafsir pada umumnya seperti corak fikih, filsafat, tasawuf, dan sebagainya. Banyak contoh tafsir yang termasuk dalam corak khusus ini, misalnya *Tafsīr Al-Kashshāf*, *Tafsīr Al-Mīzān*, *Tafsīr Al-Qurṭubī*, *Tafsīr Al-Jaṣṣāṣ*, *Tafsīr Al-Marāghī*, dan lain sebagainya.

Adapun corak kombinasi adalah ketika suatu kitab tafsir memiliki dua corak atau kecenderungan secara bersamaan dan keduanya tidak ada yang dominan melainkan dalam porsi yang sama kapasitasnya. Kitab tafsir yang memuat corak semacam ini jarang ditemukan, bahkan dari kitab-kitab tafsir Timur Tengah sekalipun, klasik maupun modern. Termasuk dalam corak ini adalah tafsir karya mufassir Indonesia, Tafsir Al-Azhar karya Prof. Hamka.[56]

Demikian pada dasarnya seiring berjalannya waktu, tafsir pun berkembang dengan berbagai situasi dan kondisi yang terus berputar. Tafsir bergerak dinamis dengan perbedaan cara pandang mufassir sehingga melahirkan arah, corak, bahkan metode-metode penafsiran yang baru. Selain Abduh dan muridnya, Rasyid Ridha, terdapat para tokoh pemikir Islam kontemporer lainnya yang juga berkontribusi aktif dalam diskursus tafsir kekinian. Taruhlah Amin al-Khulli dan istrinya Bint al-Syathi', Fazlurrahman, Muhammad Syahrur, dan pemikir-pemikir lainnya yang merasakan keresahan dan mengupayakan pembaharuan dalam tafsir.

Sebagaimana ilmu pengetahuan pada umumnya yang mengalami perkembangan paradigma, di era kontemporer tafsir juga memiliki asumsi

[56]*Ibid*., 389-428.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

paradigma yang berkembang dalam arti berbeda dengan asumsi paradigma yang ada di era-era sebelumnya. Paradigma tafsir kontemporer tersebut, menurut Abdul Mustaqim, adalah Alquran *ṣāliḥ lī kulli zamān wa makān*, teks yang statis dan konteks yang dinamis, dan penafsiran yang bersifat relatif dan tentatif.[57]

1. Alquran *ṣāliḥ lī kulli zamān wa makān*

Asumsi bahwa Alquran *ṣāliḥ lī kulli zamān wa makān* sebenarnya juga sudah diakui oleh tradisi penafsiran klasik. Hanya saja, dalam paradigma tafsir klasik asumsi ini dipahami dengan cara memaksakan konteks apapun di luar Alquran ke dalam teks Alquran. Akibatnya, pemahaman yag dilahirkan justru cenderung tekstualis dan literalis. Hal ini tentu berbeda dengan paradigma tafsir kontemporer yang cebderung kontekstual dan bahkan liberal. Mufassir kontemporer selalu berupaya mengkontekstualisasikan makna ayat tertentu dengan mengambil prinsip-prinsip dan ide universalnya sehingga sesuai dengan semangat zamannya.[58]

Asumsi ini mengimplikasikan upaya penafsiran yang terus menerus dan kontekstual terhadap perkembangan zaman. Alquran harus selalu dijadikan sebagai landasan moral-teologis dalam rangka menjawab problem-problem yang ada di era kontemporer, baik problem sosial, keagamaan, dan lain sebagainya.[59] Demikian Alquran sudah seharusnya menjadi pelita yang menolong umat dalam setiap problematika yang dialaminya. Oleh karena itu, dengan memulai dari

[57]Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer* (Yogyakarta: LKiS, 2012), 53.
[58]*Ibid*., 54.
[59]Rohimin, "Karakteristik Tafsir Al-Qur'an Kontemporer", *Jurnal Nuansa*, Vol. 1, No. 2 (September 2010), 135.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

asumsi ini akan lahir suatu penafsiran yang sesuai (fleksibel) dengan konteks kekinian bukannya suatu penafsiran yang kaku karena minim kontekstualisasi.

2. Teks yang statis dan konteks yang dinamis

Tidak ada cara lain untuk mememlihara relevansi Alqurang dengan perkembangan zaman kecuali dengan terus menerus menafsirkannya. Namun, dalam menafsirkan Alquran haruslah dilakukan dengan kontekstual atau sesuai dengan semangat zamannya.[60] Sebagaimana yang telah dilakukan oleh tokoh-tokoh tafsir kontemporer seperti Nasr Hamid Abu Zayd, Hasan Hanafi, Mohammad Syahrur, Mohammed Arkoun, Fazlur Rahman dan tokoh-tokoh lainnya yang berusaha menegaskan kembali posisi Alquran sebagai petunjuk dan menangkap spirit Alquran dengan pendekatan yang analitis khas pemikir kontemporer.

Fazlur Rahman misalnya, ia memandang Alquran sebagai sumber hukum dan moral yang selalu abadi. Adapun peristiwa-peristiwa yang terjadi di balik aturan moral itu, bagi Rahman, merupakan fenomena yang akan senantiasa mengalami perubahan sesuai dengan konteks waktu dan situasinya. Nuansa moral inilah yang sebenarnya ingin diketengahkan oleh Rahman dalam tawaran metode tafsirnya, teori Gerakan Ganda (Double Movement), sehingga Alquran benar-benar menjadi hidayah bagi manusia sebagaimana mestinya.[61] Ayat-ayat Alquran, lanjut Rahman, tidak dapat direduksi atau dibatasi oleh situasi historis di mana ia diturunkan.

---

[60]Mustaqim, *Epistemologi Tafsir*..., 55.
[61]Syukri Saleh, *Metodologi Tafsir*..., 121.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Hal yang sama juga dikatakan oleh Mohammad Syahrur dalam bukunya Al-Kitab wa Al-Qur'an; Qira'ah Mu'asirah. Oleh karena itu, hasil penafsiran Alquran harus dibaca secara objektif dan terbuka untuk selalu dikritisi. Hal ini dimaksudkan supaya jangan sampai terjadi apa yang disebut Mohammed Arkoun sebagai *taqdis al-fikr al-dīnī* (sakralisasi pemikiran keagamaan).[62]

3. Penafsiran bersifat relatif dan tentatif

Secara normatif, Alquran diyakini memiliki kebenaran mutlak, namun kebenaran produk penafsiran Alquran bersifat relatif dan tentatif.[63] Hal ini tidak lain karena perbedaan posisi Alquran dan tafsir. Alquran adalah kitab suci, sedangkan tafsir adalah respons mufassir ketika membaca kitab suci tersebut. Dalam pembacaan kitab suci pun, mufassir tidak sepi dari situasi, keadaan, atau problematika sosial yang dihadapinya. Oleh karena itu, sejatinya tidak ada tafsir yang benar-benar objektif atau pun berkebenaran mutlak.

Dengan demikian, menjadi jelas bahwa meskipun teks Alquran adalah tunggal, akan tetapi ketika dibaca dan ditafsirkan oleh banyak pembaca hasilnya pun akan beragam. Dengan berasumsi bahwa penafsiran bersifat relatif dan tentatif, secara otomatis membuka peluang bagi para mufassir kontemporer untuk menafsirkan Alquran sesuai dengan zaman, kondisi, dan konteks yang ada di masanya tanpa adanya beban psikologis dan teologis apa pun.[64]

Senada dengan rumusan tafsir kontemporer yang diusung Abdul Mustaqim, Gamal al-Banna, mengungkapkan bahwa yang perlu dilakukan tafsir di masa depan adalah mengembalikan Alquran kepada watak revolusioner-

[62]Mustaqim, *Epistemologi Tafsir*..., 56.
[63]*Ibid*., 56.
[64]*Ibid*., 58.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

membebaskan yang dimilikinya. Adapun langkah awal untuk bisa menuju ke sana, lanjut Al-Banna, adalah dengan membuang partikel-partikel tidak penting yang telah ditambahkan yang telah ditambahkan dan sangat kuat melekat pada dirinya. Partikel tidak penting yang dimaksud dalam hal ini salah satunya seperti perdebatan berlebihan tentang Tuhan. Dengan begitu, besar harapan Alquran akan kembali berfungsi seperti sedia kala yakni sebagaimana ia diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW pada mulanya.[65]

Dengan pembacaan reflektif terhadap Alquran secara menyeluruh, masih menurut Gamal al-Banna, akan melahirkan gugusan sistem nilai yang dapat menghasilkan konsep-konsep luar biasa. Nantinya konsep-konsep ini pula yang akan menjadi titik perhatian Alquran. Konsep-konsep tersebut antara lain adalah sebagai berikut.

a. Keimanan kepada Allah sebagai kekuatan Sang Pencipta, Pengatur, dan Peletak hukum-hukm dasar dan rambu-rambu pergerakan alam dan manusia, sebagaimana dipaparkan oleh Alquran sendiri tanpa adanya penambahan dan pengurangan.
b. Keimanan terhadap hari akhir sebagai proses yang akan merealisasikan terwujudnya keadilan yang paripurna yang mungkin tidak didapatkan dalam kehidupan di dunia.
c. Keimanan kepada para Nabi.
d. Manusia yang dijadikan sebagai pemimpin di muka bumi oleh Allah dan diberikan keistimewaan pengetahuan dan kenikmatan lainnya tidak

[65]Gamal al-Banna, *Evolusi Tafsir Dari Jaman Klasik Hingga Jaman Modern*, terj. Novriantoni Kahar (Jakarta: Qisthi Press, 2005), 254.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

seharusnya mendapatkan perlakuan buruk atau penyiksaan dalam bentuk apapun.

e. Keimanan terhadap nilai-nilai utama Alquran dalam kedudukannya sebagai sumber inspirasi.

Konsep atau nilai-nilai tersebut, dalam pandangan Gamal al-Banna, adalah maksud dari diturunkannya Alquran, maksud dari "*Untuk menggiring manusia dari kegelapan menuju alam yang tercerahkan*". Nilai-nilai tersebut pula yang dirangkum Allah dalam firman-Nya "Tidak aku ciptakan jin dan manusia kecuali untuk menyembah-Ku".[66]

Baik rumusan Abdul Mustaqim, maupun usulan Gamal al-Banna, kedua tokoh ini pada dasarnya mempostulasikan hal yang sama terkait eksistensi tafsir di masa depan. Keduanya sama-sama menawarkan rekonstruksi dari tafsir-tafsir di masa lalu yang dirasa canggung dan, menurut mereka, menjauh dari spirit Alquran. Dalam era global, dimana tidak ada lagi batas antara masyarakat, negara, dan budaya, tafsir harus mampu mempertahankan identitas dirinya di tengah pergumulan dunia yang rumit. Salah satu alternatif untuk hal tersebut adalah dengan mendialogkan tafsir dengan unsur-unsur yang merayap dari luar dan mmengintegrasikannya sehingga menghasilkan tafsir yang available bagi semua kalangan dan ramah dengan zaman. Tentu saja di masa depan nanti, akan semakin banyak ragam tafsir, dengan metode dan corak tafsir yang kian berkembang.

[66]*Ibid*., 255-256.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB III

KIAI SALEH DARAT DAN TAFSIR *FAIḌ AL-RAḤMĀN*

Bisa dikatakan geliat penulisan tafsir di Indonesia sudah ada sejak abad ke-16. Hal ini berdasarkan penemuan manuskrip tafsir surah Al-Kahfi yang disinyalir ditulis pada masa awal pemerintahan Sultan Iskandar Muda yakni sekitar 1607-1636 M. Satu abad kemudian, muncul karya tafsir *Turjuman al-Mustafīd* yang ditulis oleh 'Abd al-Ra'uf al-Sinkili (1625-1693 M) lengkap 30 juz. Diperkirakan tafsir ini ditulis sekitar tahun 1675 M.[1]

Pada abad ke-19 muncul sebuah karya tafsir yang tidak diketahui siapa penulisnya, yakni kitab *Farā'id al-Qur'ān*. Tafsir ini ditulis dalam aksara Melayu-Jawi. Selain itu, pada abad ini muncul pula sebuah tafsir utuh yang ditulis oleh seorang ulama Mekkah asal Indonesia, Syaikh Nawawi al-Bantani (1813-1879 M). Kitab ini berjudul *Tafsīr Munīr lī Ma'ālim al-Tanzīl* dan ditulis dengan bahasa Arab sebagai pengantarnya.[2] Selanjutnya memasuki abad ke-20, semakin ramai bermunculan beragam literatur tafsir yang ditulis oleh para ulama di Indonesia mulai dari Mahmud Yunus sampai M. Quraish Shihab.

Pada dasarnya, tafsir Alquran merupakan proses dialog antara manusia dengan realitas pada satu sisi, dan manusia dengan Alquran pada sisi lainnya.[3] Hal ini merupakan konsekuensi dari eksistensi Alquran sebagai firman Allah yang diturunkan kepada manusia yang tidak hidup dalam lingkungan hampa budaya.

---

[1]Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia Dari Hermeneutika Hingga Ideologi* (Yogyakarta: LkiS, 2013), 41.
[2]*Ibid*., 42.
[3]Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas Alquran Kritik Terhadap Ulumul Qur'an*, terj. Khoiron Nahdliyyin (Yogyakarta: LkiS, 2002), 1.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Meski demikian, Alquran mempunyai sifat universal dan membumi sehingga nilai-nilai di dalamnya bisa beradaptasi dengan semua budaya manusia, termasuk budaya Jawa.

Sebuah penelitian mengatakan bahwa penerjemahan Alquran ke dalam bahasa Jawa telah dilakukan sejak pertengahan abad ke-19, yaitu tahun 1858 M. Karya terjemahan Alquran berbahasa Jawa pertama tersebut diterbitkan dengan tulisan Jawa. Pada tahun 1884 M, seorang ulama bernama Bagoes Ngarpah juga melakukan penerjemahan Alquran ke dalam bahasa Jawa namun disertai teks asli. Kini naskah terjemahan kedua tersebut disimpan di Museum Pusat Jakarta dan Perpustakaan Universitas Leiden.[4]

Sementara itu Mohammad Adnan mengungkapkan, bahwa pada tahun 1913 M seorang ulama dari Solo dengan nama yang sama dengan penerjemah Alquran ke dalam bahasa Jawa kedua, hanya saja ditulis dengan ejaan yang berbeda, Bagus ‘Arafah, menyusun tafsir Jalalain dalam bahasa Jawa halus dengan aksara Arab. Akan tetapi penulisan tafsir Jalalain bahasa Jawa ini tidak sampai selesai karena penyusunnya meninggal dunia sebelum ia berhasil menyelesaikan karyanya itu.[5] Sekitar tahun 1892 M, tercatat Kiai Saleh Darat yang menyusun tafsir Alquran berbahasa Jawa dengan aksara Arab yang dikenal dengan nama kitab *Tafsīr Faiḍ al-Raḥmān fī Tarjamāt Tafsīr Kalām Malik al-Dayyān*.

Selain ulama-ulama tersebut, kajian Alquran dengan menggunakan media bahasa Jawa juga dilakukan oleh K.H.R. Mohammad Adnan dari Solo. Adnan

[4]Imam Muhsin, *Al-Qur’an dan Budaya Jawa Dalam Tafsir al-Huda Karya Bakri Syahid* (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2013), 18.
[5]K.H.R. Mohammad Adnan, *Tafsir al-Qur’an Suci Basa Jawi* (Bandung: Alma’arif, 1987), 7.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menulis kitab Tafsir Alquran Suci Basa Jawi yang diterbitkan pertama kali pada tahun 1977 M. Dari Rembang, K.H Bisri Mustafa juga menyusun kitab tafsir Alquran berbahasa Jawa yakni *Al-Ibrīz lī Ma'rifat Tafsīr Alqurān al-'Azīz*. Hal serupa juga dilakukan oleh K.H Misbah bin Zainul Mustafa dari Bangilan. Ia menulis kitab tafsir yang diberi nama *Al-Iklīl fī Ma'āni al-Tanzīl*.

Terdapat pula kitab tafsir Alquran berbahasa Jawa dengan judul Qur'an Suci Jarwa Jawi Dalah Tafsiripun. Kitab ini dicetak pertama kali pada tahun 1950-an dan merupakan terjemah bahasa Jawa dari tafsir Alquran berbahasa Inggris berjudul The Holy Qur'an karya Maulana Muhammad Ali. Penerjemahan kitab ini dilakukan oleh R. Ng. Minhajurrahman Djajasugita dan M. Mufti Sharif.[6]

Demikian catatan singkat perkembangan penulisan tafsir Alquran di Indonesia secara umum dan di Jawa secara khusus. Berikut akan dipaparkan biografi Kiai Saleh Darat dan tafsirnya yang menjadi fokus dari penelitian ini.

A. Riwayat Hidup Kiai Saleh Darat

Kiai Saleh Darat dilahirkan di desa Kedung Jumbleng, Kecamatan Mayong, Kabupaten Jepara, Jawa Tengah, sekitar 1820 M/1235 H. Nama lengkapnya Muhammad Saleh bin Umar al-Samarani, atau lebih dikenal dengan sebutan Kiai Saleh Darat. Adanya penambahan nama desa atau kampung di belakang nama orang sudah menjadi kebiasaan atau ciri dari orang-orang terkenal di masyarakat. Demikian pula dengan Kiai Saleh Darat. Tempat tinggalnya adalah suatu daerah di pantai utara Semarang, tempat mendarat orang-orang dari luar

[6]Muhsin, *Al-Qur'an dan Budaya*..., 20.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Jawa. Kini, nama darat tetap dipakai sebagai prasasti nama kampung, Nipah Darat dan Darat Tirto, yang sekarang sudah masuk wilayah Kelurahan Dadapsari, Kecamatan Semarang Utara.[7]

Kiai Saleh Darat adalah putra dari seorang kiai dan pejuang. Ayahnya, Umar bin Tasmin, dikenal sebagai ulama dan mitra perjuangan Pangeran Diponegoro. Saat terjadinya perang Jawa pada 1825-1830 di bawah pimpinan pangeran Diponegoro, Kiai Umar turut bergabung di sana. Disebutkan bahwa dalam perang tersebut, selain sebagai penasihat keagamaan, Kiai Umar juga menjadi prajurit tempur Diponegoro untuk kawasan Pantura.[8]

Sebagaimana anak seorang Kiai, masa kecil Kiai Saleh Darat dihabiskan dengan belajar Alquran dan ilmu-ilmu agama. Pertama, langsung kepada ayahnya sendiri, Kiai Umar, ia belajar ilmu nahwu, saraf, akidah, akhlak, hadis, dan fikih. Setelah itu, mulailah Kiai Saleh Darat menimba ilmu kepada beberapa ulama di tanah Jawa.[9] Beberapa guru Kiai Saleh Darat di Jawa di antaranya adalah sebagai berikut.

1. K.H. M. Syahid, Pati

   Kiai M. Syahid merupakan ulama yang memiliki pesantren di Waturoyo, Margoyoso, kajen, Pati. Pesantren tersebut hingga kini masih berdiri. Kiai M. Syahid sendiri adalah cucu dari Kiai Mutamakkin yang hidup semasa dengan Pakubuwono II (1727-1749 M). Kepada Kiai M. Syahid ini Kiai Saleh Darat belajar beberapa kitab fikih. Kitab-kitab tersebut di antaranya adalah kitab *Fatḥ*

[7]Abu Malikus Salih Dzahir, *Sejarah & Perjuangan Kyai Sholeh Darat Semarang* (Semarang: Panitia Haul Kyai Sholeh Darat Semarang, 2012), 5.
[8]Taufiq Hakim, *Kiai Sholeh Darat dan Dinamika Politik di Nusantara Abad XIX-XX M* (Yogyakarta: INDeS Publishing, 2016), 34.
[9]Dzahir, *Sejarah & Perjuangan*..., 6.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

al-Qarīb, *Fatḥ al-Mu'īn*, *Minhaj al-Qawwim*, *Sharḥ al-Khatīb*, *Fatḥ al-Wahhāb*, dan lain sebagainya.

2. Kiai Raden Haji Muhammad Sholeh bin Asnawi, Kudus

   Kepada Kiai Sholeh bin Asnawi ini Kiai Saleh Darat belajar tafsir yakni mengaji kitab *Tafsīr al-Jalālain*.

3. Kiai Ishak Damaran, Semarang

   Kepada Kiai Ishak ini Kiai Saleh Darat belajar ilmu nahwu dan saraf.

4. Kiai Abu Abdillah Muhammad al-Hadi bin Baquni, Semarang

   Kiai Abu Abdillah dulu merupakan seorang mufti di Semarang. Kepadanya, Kiai Saleh Darat belajar ilmu falak.

5. Sayyid Ahmad Bafaqih Ba'alawi, Semarang

   Kepada Sayyid Ahmad Bafaqih ini Kiai Saleh Darat belajar tauhid, meliputi kitab *Jauharat al-Tauhid* karya Syaikh Ibrahim al-Laqqani, dan kitab *Minhaj al-'Ābidīn* karya Imam Al-Ghazali.

6. Syaikh Abdul Ghani Bima, Semarang

   Kepada Syaikh Abdul Ghani, Kiai Saleh Darat belajar kitab *Al-Masāil al-Sittīn* karya Abu Abbas Ahmad al-Misri. Kitab ini merupakan suatu kitab yang memuat ajaran-ajaran dasar Islam yang sangat populer di Jawa pada abad ke-19 M.

7. Mbah Ahmad (Muhammad) Alim, Bulus Gebang, Purworejo

   Kepada Mbah Ahmad, Kiai Saleh Darat mempelajari ilmu-ilmu yang berkaitan dengan tasawuf dan tafsir Alquran. Oleh Mbah Ahmad, Kiai Saleh Darat diperbantukan kepada Zainul Alim, putra Mbah Ahmad, untuk mengasuh

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sebuah pesantren di Salatiyang, Desan Maron, Kecamatan Loano, Kabupaten Purworejo.[10]

Selain ulama-ulama tersebut, dikabarkan bahwa Kiai Saleh Darat juga menimba ilmu kepada sahabat-sahabat ayahnya yakni Kiai Syada', Kiai Darda', Kiai Murtadlo, dan Kiai Bulkin. Hampir kesemua guru yang menggembleng jiwa intelektual dan spiritual Kiai Saleh Darat merupakan kiai-kiai yang berjiwa pejuang nasionalis. Para Kiai itu juga pernah terlibat dalam pertempuran melawan penjajah khususnya dalam Perang Jawa. Taruhlah Kiai Murtadlo, ia mempunyai pesantren di Semarang dan merupakan mitra perjuangan Pangeran Diponegoro sebagaimana Kiai Umar, ayah Kiai Saleh Darat. Demikian halnya Kiai Syada' dan Kiai Darda'. Setelah Pangeran Diponegoro ditawan oleh Belanda, Kiai Darda' yang berasal dari Kudus kemudian menetap di Mangkang Wetan, wilayah Semarang bagian barat, dan mendirikan pesantren di sana.[11]

Berguru kepada ulama-ulama Nusantara agaknya merupakan gerbang awal perjalanan intelektual Kiai Saleh Darat. Pasalnya tidak hanya berhenti pada perguruan di dalam negeri, pengembaraan menuntut ilmu Kiai Saleh Darat berlanjut sampai ke tanah suci Mekkah. Pengembaraannya ke Mekkah tentu saja bukan tanpa alasan, akan tetapi hal ini berkaitan erat dengan situasi dan kondisi yang ada pada masa itu.

Pada abad ke-19, menuntut ilmu ke tanah suci Mekkah merupakan salah satu *trend* di kalangan ulama Nusantara. Kiai Saleh Darat masuk dalam tren tersebut. Mekkah pada masa ini, tidak hanya menjadi kiblat salat, melainkan juga

---

[10]*Ibid*., 7.
[11]Hakim, *Kiai Sholeh Darat*..., 55.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kiblat pendidikan Islam. Banyak para ulama yang menunaikan haji dan menetap di sana untuk menimba ilmu, tak terkecuali ulama-ulama Nusantara. Pengembaraan intelektual ke Mekkah pada abad ini, bagi ulama-ulama Nusantara, bukan hanya mengandung nilai akademik,tetapi juga politik.[12]

Setelah dirasa cukup mengaji pada ulama di Jawa, Kiai Saleh Darat diajak ayahnya menunaikan ibadah haji sekaligus belajar di Mekkah. Perjalanan ayah dan anak itu tidaklah mulus. Hal ini berkaitan dengan posisi Kiai Umar yang merupakan partner seperjuangan Pangeran Diponegoro yang ikut berperang di wilayah pesisir utara. Oleh karena itu, mereka harus mencari jalan yang aman agar tidak tertangkap pihak Belanda. Dikabarkan bahwa akhirnya mereka bisa sampai di Singapura dan menetap di sana untuk waktu yang cukup lama. Di Singapura, Kiai Saleh sempat memiliki beberapa santri, bahkan terdapat suatu perkampungan yang dinamai dengan nama Kiai Saleh Darat, yakni kampung Kyai Sholeh.[13]

Adapun terkait tahun keberangkatan Kiai Salehh Darat ke Mekkah, dikabarkan bahwa ia dan sang ayah berangkat ke Mekkah sekitar tahun 1835. Tahun ini didasarkan pada keberangkatan Syaikh Nawawi al-Bantani ke Mekkah yaitu pada tahun 1828 dalam usia 15 tahun, sedangkan keduanya (Kiai Saleh Darat dan Syaikh Nawawi al-Bantani) sama-sama menjadi tokoh ulama Nusantara di Hijaz. Jika memang demikian adanya, itu berarti keberangkatan Kiai Saleh Darat ke tanah Arab (pada usia 15 tahun) selisih tujuh tahun dengan Syaikh Nawawi al-Bantani yang sudah lebih dulu tiba di sana.[14]

---

[12]*Ibid*., 57.
[13]Dzahir, *Sejarah & Perjuangan*..., 7.
[14]Hakim, *Kiai Sholeh Darat*..., 58.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ayah Kiai Saleh Darat, Kiai Umar, meninggal dunia di tanah suci. Demikian sepeninggal ayahnya, Kiai Saleh Darat memutuskan untuk menetap di Mekkah untuk memperdalam ilmu agama. Selama di sana, sekurang-kurangnya Kiai Saleh Darat berguru kepada ulama-ulama Mekkah berikut.

1. Syaikh Muhammad al-Muqri al-Misri al-Makki

   Kepada Syaikh Muhammad al-Muqri ini Kiai Saleh Darat belajar ilmu akidah, khususnya kitab *Umm al-Barāhin* karya Imam Sanusi (al-Sanusi).

2. Syaikh Muhammad bin Sulaiman Hasballah

   Syaikh Muhammad bin Sulaiman adalah seorang pengajar di Masjidil Haram dan Masjid Nabawi. Kepadanya Kiai Saleh Darat belajar fikih dengan menggunakan kitab *Fatḥ al-Wahhāb* dan *Sharḥ al-Khatīb*, serta nahwu dengan menggunakan kitab *Alfiyyah Ibnu Malik*.

   Sebagaimana tradisi belajar tempo dulu, Kiai Saleh Darat juga memperoleh ijazah setelah menyelesaikan pelajaran-pelajaran terkait. Adanya istilah ijazah ini dikarenakan penerimaan ilmu tersebut memiliki jalur guru atau sanad. Dalam hal ini, Kiai Saleh Darat mendapatkan ilmu dari Syaikh Muhammad bin Sulaiman Hasballah yang menerima ilmu dari gurunya, Syaikh Abdul Hamid al-Daghastani, dan Syaikh al-Daghastani memperoleh ilmu dari Ibrahim Bajuri yang mendapatkan ilmu dari Al-Syarqawi, pengarang kitab *Sharḥ Al-Ḥikam*.

3. Al-‘Allamah Sayyid Ahmad bin Zaini Dahlan

   Sayyid Ahmad bin Zaini adalah seorang mufti madzhab Syafi’iyyah, kepadanya Kiai Saleh Darat belajar kitab karya Hujjatul Islam Al-Ghazali, *Ihya’ ‘Ulūm al-Dīn*. Di sini Kiai Saleh Darat juga mendapatkan ijazah.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

4. Al-'Allamah Ahmad al-Nahrawi al-Misri al-Makki

   Kepada Ahmad al-Nahrawi ini Kiai Saleh Darat mempelajari kitab *Al-Ḥikam* karya Ibnu Atha'illah.

5. Sayyid Muhammad Sholih al-Zawawi al-Makki

   Sayyid Muhammad Sholih adalah seorang guru di Masjid Nabawi, kepadanya Kiai Saleh Darat belajar kitab *Ihya' 'Ulūm al-Dīn* juz 1 dan juz 2.

6. Syaikh Zahid

   Kepada Syaikh Zahid ini Kiai Saleh Darat belajar kitab *Fatḥ al-Wahhāb*.

7. Syaikh Umar al-Syami

   Kepada Syaikh Umar al-Syami ini Kiai Saleh Darat juga belajar kitab *Fatḥ al-Wahhāb*.

8. Syaikh Yusuf al-Sunbulawi al-Misri

   Dari Syaikh Yusuf, Kiai Saleh Darat belajar *Sharh al-Tahrīr* karya Zakariya al-Ansari.

9. Syaikh Jamal

   Syaikh Jamal ini merupakan seorang mufti madzhab Hanafiyyah di Mekkah. Darinya Kiai Saleh Darat belajar tafsir Alquran.[15]

Demikian dari guru-gurunya itu, Kiai Saleh Darat memperoleh ijazah dalam berbagai bidang ilmu yang dipelajarinya. Dalam tradisi keilmuan pesantren, ijazah adalah pencantuman nama dalam suatu sanad atau mata rantai ilmu pengetahuan yang diberikan seorang guru kepada muridnya yang telah berhasil menyelesaikan pelajaran tertentu. Dengan ijazah ini, murid tersebut

[15]Dzahir, *Sejarah & Perjuangan*..., 8.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dianggap telah menguasai dan dibolehkan mengajarkan ilmunya kepada orang lain. Ijazah ini biasanya hanya diberikan kepada murid khusus kitab-kitab yang masyhur. Selanjutya ijazah dan ilmu-ilmu yang diperoleh Kiai Saleh Darat termanifestasikan dalam karya-karyanya di kemudian hari.

Ketika menuntut ilmu di tanah suci Mekkah, Kiai Saleh Darat sempat menikah dengan seorang wanita Arab.[16] Ini merupakan pernikahan pertama dari total tiga kali pernikahan semasa hidup Kiai Saleh Darat. Terkait identitas istri pertama Kiai Saleh Darat sampai saat ini belum diketahui. Hanya saja, disebutkan bahwa dari pernikahan ini Kiai Saleh Darat dikaruniai seorang putra bernama Ibrahim. Ketika Kiai Saleh Darat kembali ke tanah air, istrinya telah meninggal dunia dan putranya, Ibrahim, memilih untuk tetap tinggal di Mekkah.[17] Untuk mengenang putranya ini, Kiai Saleh Darat menggunakan nama Abu Ibrahim dalam sampul kitab tafsirnya, *Tafsīr Faiḍ al-Raḥmān*.

Pernikahan kedua Kiai Saleh Darat adalah dengan Sofiyah, putri kiai Murtadlo yang merupakan sahabat Kiai Umar, ayah Kiai Saleh Darat. Dari pernikahan ini Kiai Saleh Darat dikaruaniai dua orang putra, Yahya dan Kholil. Kedua putranya ini memiliki anak dan keturunan yang bisa dijumpai hingga sekarang. Sedangkan pernikahan ketiga Kiai Saleh Darat adalah dengan Raden Ayu Aminah, putri Bupati Bulus, Purworejo. Dari pernikahan ini Kiai Saleh Darat dikaruniai seorang putri bernama R.A Siti Zahroh.[18]

---

[16]Farhanah, "Penafsiran Sufistik KH. Muhammad Shaleh Bin Umar As-Samarani" (Skripsi tidak diterbitkan, Jurusan Ilmu Alquran dan Tafsir IAIN Surakarta, 2017), 23.
[17]Hakim, *Kiai Sholeh Darat*..., 83.
[18]Dzahir, *Sejarah & Perjuangan*..., 6.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Kaitannya dengan kepulangan Kiai Saleh Darat ke tanah Jawa, disebutkan bahwa kala itu ia pulang ke kampung halaman karena pengaruh dari Kiai Hadi Girikusumo, pendiri pesantren Ki Ageng Girikusumo, Mranggen, Demak, Jawa Tengah. Kiai Saleh Darat yang telah lama menimba ilmu di sana, tentu saja kapasitas keilmuannya tidak perlu diragukan lagi. Hal serupa juga yang dilihat Kiai Hadi Girikusumo dalam diri Kiai Saleh Darat.

Kiai Hadi Girikusumo memandang Kiai Saleh Darat sebagai seorang alim dan menguasai banyak ilmu keagamaan. Kapasitas kealiman Kiai Saleh Darat itu, dalam pendangan Kiai Hadi Girikusumo, sangat disayangkan bila dirinya tetap tinggal di Mekkah. Keilmuan Kiai Saleh Darat tentu akan lebih bermanfaat jika ia amalkan di tanah air, mengingat masyarakat Jawa pada masa itu masih sangat awam terlebih tentang ilmu agama. Alasan inilah yang kemudian mendorong Kiai Hadi Girikusumo menculik Kiai Saleh Darat untuk dibawa pulang ke Jawa. Jika bukan karena lantaran Kiai Hadi Girikusumo, kemungkinan besar Kiai Saleh Darat akan menetap di Mekkah hingga akhir hayatnya sebagaimana ayahnya, Kiai Umar, dan sahabatnya, Syaikh Nawawi al-Bantani.[19]

Adapun terkait waktu kepulangan Kiai Saleh Darat ke tanah Jawa masih terjadi silang pendapat di kalangan para peneliti. Kiai Saleh Darat diperkirakan pulang ke tanah air sekitar tahun 1870-an atau 1880-an. Bizawie mengatakan bahwa sepulang dari Mekkah, Kiai Saleh Darat terlebih dulu menetap di Purworejo dan mengajar di pesantren Salatiyang, Maron. Barulah pada tahun 1880 ia mendirikan pesantren sendiri di Darat, Semarang. Namun menurut

[19]Hakim, *Kiai Sholeh Darat*..., 71.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Annasham, pada tahun 1870-an Kiai Saleh Darat telah diambil menantu oleh Kiai Murtadlo dan selanjutnya mendirikan pesantren di Darat. Artinya, jika pada tahun ini Kiai Saleh telah menjadi menantu Kiai Murtadlo, maka sepulang dari Mekkah ia langsung pulang ke Darat, Semarang.[20]

Kiai Saleh Darat bukan hanya sosok ulama yang mumpuni beragam ilmu, namun juga seorang ulama dengan jiwa pejuang nasionalis. Hal ini bukanlah hal yang aneh mengingat ayahnya, Kiai Umar, adalah seorang ulama yang juga rekan berjuang Pangeran Diponegoro dalam melawan kolonialisme Belanda. Tentu saja nilai-nilai nasionalisme sudah tertanam secara alami dalam diri Kiai Saleh Darat sejak belia. Kealiman dan nasionalisme Kiai Saleh Darat di antaranya termanifestasikan dalam diri murid-muridnya dan karya-karya yang dihasilkannya.

B. Para Murid dan Karya-Karya Kiai Saleh Darat

Karier Kiai Saleh Darat sebagai guru diawali sebagai pengajar yang diperbantukan di Pondok Pesantren Salatiyang, desa Maron, Kecamatan Loano, Purworejo, Jawa Tengah. Pesantren ini didirikan sekitar abad ke-18 oleh tiga orang sufi, mereka adalah Kiai Ahmad Alim, Kiai Muhammad Alim, dan Kiai Zain al-‘Alim. Dalam perkembangannya, pesantren ini diserahkan kepada Kiai Zain al-‘Alim karena Kiai Ahmad Alim mengasuh pesantren Al-Imam di Desa Gebang, Kecamatan Bulus. Sementara itu Kiai Muhammad Alim mengembangkan pesantren Al-Anwar di Desa Maron. Dengan demikian,

[20]*Ibid*., 73.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kedudukan Kiai Saleh Darat adalah sebagai pengajar yang membantu Kiai Zain al-'Alim.[21] Sayangnya, tidak ditemukan data yang valid mengenai berapa lama Kiai Saleh Darat menjadi guru yang diperbantukan di Pesantren Salatiyang.

Sekitar tahun 1880-an, Kiai Saleh Darat mendirikan pesantrennya sendiri di Semarang yang dikenal dengan nama Pesantren Darat. Pesantren ini merupakan pesantren tertua kedua di Semarang setelah pesantren Dondong Mangkang Wetan yang didirikan oleh Kiai Syada' dan Kiai Darda'. Pesantren Dondong Mangkang Wetan ini pula yang menjadi salah satu tempat belajar Kiai Saleh Darat sebelum pergi ke Mekkah.

Pondok Pesantren Darat terletak di Melayu Darat, Kecamatan Semarang Utara, dekat dengan daerah pantai. Daerah Darat ini sekarang berubah menjadi Dadapsari, kurang lebih 2 km ke arah jantung kota Jl. Bojong. Pesantren Darat waktu itu tidak berbeda dengan pesantren pada umumnya. Di dalamnya terdapat rumah kiai, musala atau masjid untuk salat dan pengajian, ada asrama santri, dan lain sebagainya.[22]

Dalam versi lain disebutkan bahwa yang dinamakan pesantren Darat bukanlah pesantren dalam arti sebenarnya. Melainkan pesantren yang didirikan oleh Kiai Saleh Darat tersebut hanyalah suatu bentuk majelis pengajian, bukan pesantren dengan bangunan fisik yang mendukung. Disebutkan pula bahwa hal ini mungkin terjadi karena faktor kedekatan pesantren Darat dengan pesantren Dondong Mangkang Wetan di mana Kiai Saleh Darat pernah belajar di sana.

---

[21]Misbahus Surur, "Metode Dan Corak Tafsir Faidh Ar-Rahman Karya Muhammad Shaleh Ibn Umar As-Samarani" (Skripsi tidak diterbitkan, Jurusan Tafsir Hadits IAIN Walisongo Semarang, 2011), 28.
[22]Hakim, *Kiai Sholeh Darat*..., 79.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Mendirikan pesantren di sana dikhawatirkan akan mempengaruhi tingkat ketawadluan terhadap Kiai yang lebih senior.[23]

Meski demikian, semua sumber mengatakan hal senada tentang santri yang mengaji di pesantren Darat. Mereka yang datang untuk belajar di pesantren Darat adalah para santri kalong yang berasal dari dalam dan luar kota Semarang. Para santri di pesantren Darat ini adalah para santri senior yang sudah pernah mengembara di berbagai pesantren, kemudian menyempurnakan ilmunya di Darat. Berikut adalah beberapa tokoh dan ulama besar yang pernah menjadi murid Kiai Saleh Darat.

1. K.H. Hasyim Asy'ari (pendiri Nahdlatul Ulama). Kiai Hasyim Asy'ari telah berguru kepada Kiai Saleh Darat baik ketika di Mekkah maupun saat di Darat. Di antara maurid-murid Kiai Saleh Darat yang lain, Kiai Saleh Darat adalah yang paling terkenal.
2. K.H. Ahmad Dahlan (pendiri Muhammadiyah). Suatu pendapat mengatakan bahwa ketika Kiai Ahmad Dahlan mendirikan perserikatan Muhammadiyah, disinyalir terinspirasi dari Kiai Saleh Darat yang dalam kitabnya menggunakan istilah Muhammadiyah untuk menyebut umat dan era Muhammad.
3. K.H. Mahfudz dan K.H. Dahlan Tremas. Kiai Dahlan adalah adik kandung Kiai Mahfudz, merupakan ahli falak dan pengarang kitab kopi dan rokok *Risālah Tadzkirāt al-Ikhwān* yang menjadi menantu Kiai Saleh Darat.
4. K.H. Munawwir, cucu Kiai Hasan Besari dan merupakan pendiri pondok pesantren Al-Munawwir Krapyak, Yogyakarta.

[23]Surur, *Metode Dan Corak Tafsir*..., 29.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

5. K.H. Ihsan Jampes, merupakan pengarang kitab *Sirāj al-Ṭālibīn* (syarah kitab *Minhaj al-'Ābidīn* karya Imam Al-Ghazali) dan kitab kopi dan rokok Irshad al-Ikhwan yang merupakan syarah dari kitab karangan K.H. Dahlan.[24]

Selain para kiai yang telah disebutkan di atas, masih banyak santri Kiai Saleh Darat lainnya. Di antaranya adalah K.H. Raden Asnawi Kudus, K.H. Dimyati Tremas, K.H. Amir Pekalongan yang juga menjadi menantu Kiai Saleh Darat, K.H. Wahhab Chasbullah Tambak Beras, K.H. Dalhar Magelang, K.H. Bisri Syansuri Jombang, K.H. Idris Jamsaren Solo, K.H. Abas Djamil Cirebon, K.H. Abdullah Sajad Sendangguwo, Penghulu Tafsir Anom Surakarta, K.H Abdul Hamid Kendal, K.H. Abdussamad Surakarta, K.H. Yasin Rembang, K.H. Ali Barkan Semarang, dan masih banyak lagi.[25]

Fakta menarik juga ditemukan tentang murid Kiai Saleh Darat. Yakni bahwa pahlawan emansipasi wanita Indonesia, R.A Kartini, juga merupakan murid dari Kiai Saleh Darat. Bahkan, dikabarkan bahwa karya monumental Kartini, Habis Gelap Terbitlah Terang, terinspirasi dari Kiai Saleh Darat.

Persinggungan Kiai Saleh Darat dengan R.A Kartini dimulai dari pengajian rutin di rumah Bupati Demak, Pangeran Ario Hadiningrat, yang merupakan paman Kartini. Suatu waktu, Kartini sedang berkunjung ke Demak dan mendapati kajian tafsir surat Al-Fatihah yang diampu oleh Kiai Saleh Darat. Pada saat itulah Kartini terkesima dan seketika *excited* dengan sosok Kiai Saleh Darat dan kajian tafsir Alquran tersebut.[26]

---

[24]Hakim, *Kiai Sholeh Darat*..., 80.
[25]Dzahir, *Sejarah & Perjuangan*..., 13.
[26]Hakim, *Kiai Sholeh Darat*..., 174.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Seusai pengajian, Kartini mendesak pamannya agar dipertemukan langsung dengan Kiai Saleh Darat. Di hadapan Kiai Saleh Darat kartini mengemukakan rasa syukurnya yang mendalam. Kartini mengatakan:

> Saya merasa perlu menyampaikan terimakasih yang sedalam-dalamnya kepada Romo Kiai dan rasa syukur yang sebesar-besarnya kepada Allah SWT atas keberanian Romo Kiai menerjemahkan surat Al-Fatihah ke dalam bahasa Jawa sehingga mudah difahami dan dihayati oleh masyarakat awam seperti saya, Kiai lain tidak berani berbuat seperti itu sebab kata mereka Alquran tidak boleh diterjemahkan ke dalam bahasa lain. Selama ini Al-Fatihah gelap bagi saya. Saya tidak mengerti sedikit pun akan maknanya, tetapi sejak hari ini menjadi terang benderang sampai kepada makna yang tersirat sekalipun, karena Kiai menjelaskannya dalam bahasa Jawa yang saya pahami.[27]

Setelah pertemuan itu, dikabarkan bahwa Kartini meminta Kiai Saleh Darat untuk mengarang kitab terjemahan atau tafsir Alquran dalam bahasa Jawa. Dikatakan pula bahwa oleh karena permintaan Kartini tersebut Kiai Saleh Darat kemudian tergugah dan akhirnya mengarang kitab tafsir.[28]

Namun pernyataan di atas dibantah dan dinilai gegabah oleh Taufiq Hakim. Dengan merunut tanggal kelahiran Kartini dan tahun penulisan *Tafsīr Faiḍ al-Raḥmān*, Hakim tegas menolak pendapat yang mengatakan bahwa Kiai Saleh Darat menulis tafsir atas permintaan Kartini. *Tafsīr Faiḍ al-Raḥmān* mulai ditulis pada 1890 M dan selesai pada 1894 M, ia juga dicetak di Singapura pada tahun yang sama. Adapun Kartini dilahirkan pada 21 April 1879 yang itu artinya pada tahun dimana tafsir karya Kiai Saleh Darat dicetak usia Kartini baru sekitar 15 tahun. Sementara di pihak lain, dikabarkan bahwa pertemuan Kartini dengan Kiai Saleh Darat terjadi dua tahun sebelum pernikahannya pada tahun 1901 M.[29]

---

[27]Dzahir, *Sejarah & Perjuangan*..., 14.
[28]Masrur, "Kyai Shaleh Darat, Tafsir Faid ar-Rahman, dan R.A Kartini", *At-Taqaddum: Jurnal Peningkatan Mutu Keilmuan dan Kependidikan Islam*, Vol. 4, No. 1 (Juli, 2012), 41.
[29]Hakim, *Kiai Sholeh Darat*..., 176.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Koreksi yang disampaikan Taufiq Hakim, dengan menyandingkan tahun-tahun penting yang meliputi Kiai Saleh Darat, R.A Kartini, dan Tafsir Faid al-Rahman terkesan valid dan masuk akal. Melalui perhitungan tahun-tahun tersebut, tampak bahwa mungkin saja peran Kartini kaitannya dengan Tafsir Faid al-Rahman adalah sekedar menguatkan pondasi yang telah dibangun oleh Kiai Saleh Darat, bukan motivasi awal penulisan Tafsir Faid al-Rahman.

Pengalaman belajar Kiai Saleh Darat berhasil membentuk karakter dirinya sebagai figur ulama yang mumpuni dalam pengetahuan agama, memiliki integritas, kredibilitas, dan kapabilitas dalam hubungannya dengan umat dan masyarakat sekitar.[30] Selain menjadi ulama yang gigih berdakwah menyebarkan agama Islam dan mencerahkan masyarakat dengan nilai-nilai keislaman, Kiai Saleh Darat juga merupakan salah satu ulama yang sangat produktif dalam mengahasilkan karya.

Menurut riwayat, sedikitnya 40 kitab telah dikarang oleh Kiai Saleh Darat. Namun kitab-kitab tersebut hingga saat ini masih dalam proses pencarian. Kitab-kitab karya Kiai Saleh Darat cukup sulit untuk dilacak. Hal ini bisa jadi disebabkan ketatnya pengawasan Belanda pada masa lalu, sehingga Kiai Saleh Darat bahkan tidak sempat menyimpan karyanya sendiri. Setiap kali selesai mengarang sebuah kitab, kitab tersebut langsung diserahkan kepada muridnya.[31] Oleh karenanya, kitab-kitab karya Kiai Saleh Darat disinyalir tersebar di tangan murid-muridnya.

---

[30]Aflahal Misbah dan Nuskhan Abid, "Propaganda Kiai Sholih Darat Dalam Upaya Mewujudkan Harmoni Di Nusantara: Telaah Kitab Minhaj al-Atqiya", *Fikrah: Jurnal Ilmu Aqidah dan Studi Keagamaan*, Vol. 4, No. 1 (t.b., 2016), 100.
[31]Hakim, *Kiai Sholeh Darat*..., 147.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Hingga saat ini, kitab-kitab karya Kiai Saleh Darat yang telah berhasil dilacak berjumlah 14 kitab, ada pula pendapat yang mengatakan 12 kitab. Berikut adalah beberapa kitab karya Kiai Saleh Darat.

1. *Kitab Munjiyat Methik Saking Ihya 'Ulūm al-Dīn al-Ghazali*

   Merupakan kitab kajian ilmu jiwa yang diambil dari kitab karya Imam Al-Ghazali, Ihya 'Ulum al-Din. Kitab ini terdiri dari dua bagian. Bagian pertama berisi pembahasan Muhlikat Madzmumah, yakni perbuatan tercela yang dapat membinasakan. Sedangkan bagian kedua berisi pembahasan Munjiyat Mahmudah, yakni perbuatan terpuji yang menyelamatkan.

2. *Matn al-Ḥikam*

   Kitab ini adalah terjemah dan ringkasan dari kitab fenomenal karya Syaikh Ibn 'Attaillah al-Sakandari. Kitab ini berisi muatan tasawuf dengan bahasa Jawa sebagai pengantarnya.

3. *Majmū'āt al-Sharī'at al-Kāfiyāt lī al-'Awām*

   Kitab ini terdiri dari dua bagian, bagian pertama berisi masalah keimanan dan akhlak dalam hubungannya dengan penguasa. Adapun bagian kedua, berisi kajian fikih meliputi masalah ubudiyah, muamalah, dan munakahat.

4. *Laṭāif al-Tahārāt wa Asrār al-Ṣalāh fī Kaifiyāt Ṣalāt al-'Ābidīn wa al-'Ārifīn*

   Kitab ini berisi rahasia-rahasia salat, puasa, dan keutamaan bulan Sya'ban, Muharram, serta bulan Rajab dengan pengantar bahasa Jawa. Kitab ini selesai ditulis pada 27 Sya'ban 1307 H/18 April 1890 M.

5. *Manasik al-Ḥājj wa al-'Umrah*

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Sebagaimana terlihat dari judulnya, kitab ini berisi tuntunan atau pun tata cara pelaksanaan ibadah haji dan umrah. Di dalamnya meliputi riwayat tentang melaksanakan haji dan umrah, keutamaan Ka'bah (Bait Allah), penjelasan syarat dan rukun haji dan umrah, sampai kepada tata krama pelaksanaan ibadah haji dan umrah.

6. *Kitab Fasalatan*

Merupakan kitab tuntunan pelaksanaan salat lima waktu yang sesuai dengan syariat. Kitab ini ditujukan kepada orang-orang yang masih awam terkait tata cara salat.

7. *Sabīl al-'Ābid 'alā Jauharāt al-Tauhid*

Kitab ini adalah kitab terjemahan bahasa Jawa dari kitab Jauharat al-Tauhid karya Ibrahim Laqqani.

8. *Al-Mursyīd al-Wajīz fī 'Ilm Alqurān al-'Azīz*

Kitab ini adalah kitab karya Kiai Saleh Darat yang membahas ilmu-ilmu Alquran dan ilmu Tajwid. Di dalamnya meliputi pendidikan Alquran, keutamaan belajar dan mengajarkan Alquran, tata krama dalam membaca Alquran, dan lain sebagainya.

9. *Ḥadīts al-Mi'rāj*

Kitab ini selesai ditulis pada malam Ahad tanggal 2 Rajab 1314 H/7 Desember 1896 M dan dicetak pada tanggal 26 Rabi' al-Tsani 1315 H/24 September 1897 M. Demikian kitab ini dicetak sebelum *Kitab Fasalatan* dan *Sabīl al-'Ābid 'alā Jauharāt al-Tauhid.*

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

10. *Kitāb al-Mahabbah wa al-Mawaddah fī Tarjamat Qaul al-Burdah fī Mahabbah wa al-Madḥu 'alā Sayyid al-Mursalīn*

    Kitab ini merupakan syarah dari *Maulid al-Burdah* karya Abu 'Abd Allah Muhammad Sa'id al-Busiri (1212-1296 M). Muatan di dalam kitab ini adalah syair-syair sanjungan terhadap Nabi Muhammad SAW, kemukjizatannya, keagungan Alquran, kisah peperangan, dan do'a sebagai penutup.

11. *Minhaj al-Atqiyā' fī Sharḥ Ma'rifat al-Azkiyā ilā Ṭarīq al-Auliyā'*

    Merupakan kitab terjemahan bahasa Jawa dan syarah dari *naẓm Hidāyah al-Azkiyā ilā Ṭarīq al-Auliyā'* karya Syaikh Zain al-Din al-Malibari.

12. *Tafsīr Faiḍ al-Raḥmān fī Tarjamat Tafsīr Kalām Malik al-Dayyān*

    Kitab ini adalah salah satu masterpiece Kiai Saleh Darat. Kitab ini adalah kitab tafsir Alquran dalam bahasa Jawa aksara Arab yang terdiri dari dua jilid besar. Jilid pertama berisi tafsir surah Al-Fatihah dan Al-Baqarah dan jilid kedua berisi tafsir surah Ali 'Imran dan surah An-Nisa'.

Demikian kitab-kitab di atas adalah beberapa dari karya Kiai Saleh Darat yang telah berhasil dilacak dan dihimpun. Adapun pendapat yang mengatakan bahwa kitab yang telah ditemukan berjumlah empat belas adalah menambahkan dua kitab yakni kitab *Sharḥ al-Barzanjī* dan kitab *Manasik Kaifiyāt al-Ṣalāt al-Musāfirīn*.[32] Melihat karya-karya yang telah dihasilkan oleh Kiai Saleh Darat, tampak bahwa Kiai Saleh Darat memiliki kecenderungan yang lebih khususnya dalam ilmu fikih dan tasawuf. Hal ini terlihat dari sebagian besar karyanya yang mengkaji fikih dan tasawuf.

[32]Surur, *Metode Dan Corak Tafsir*..., 30.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Adapun terkait dengan pesantren Darat, sangat disayangkan pesantren itu ikut lenyap setelah meninggalnya Kiai Saleh Darat pada Jumat Legi, 28 Ramadhan 1321 H atau 18 Desember 1903 M. Diceritakan bahwa selama mengasuh pesantren Darat, Kiai Saleh Darat tidak terlalu memperhatikan aspek kelembagaan pesantren. Selain itu, kabarnya sejumlah santri di pesantren Darat diboyong oleh Kiai Idris (salah seorang santri senior Kiai Saleh Darat) untuk menghidupkan kembali pesantren Jamsaren.[33] Memang sepeninggal Kiai Saleh Darat, bangunan rumah, masjid, bahkan pesantren nyaris tak lagi terurus. Hal ini di antaranya karena para keturunan Kiai Saleh Darat baik anak-anak atau pun cucu-cucunya sebagian besar merantau meninggalkan wilayah Darat.[34]

Kiai Saleh Darat dimakamkan di kawasan Bergota, Semarang. Di kawasan ini pula dimakamkan para keturunan Kiai Saleh Darat di kemudian hari. Hingga hari ini, makam Kiai Saleh Darat selalu ramai dikunjungi para peziarah dari berbagai kota. Terlebih pada bulan Syawal, di makam ini selalu ramai seiring dengan peringatan haul Kiai Saleh Darat.

Demikian halnya dengan karya-karya Kiai Saleh Darat yang hingga hari ini semakin ramai dikaji dan diteliti. Salah satu bentuk kecintaan kepada Kiai Saleh Darat sekaligus demi merevitalisasi warisan intelektualnya, saat ini telah berdiri Komunitas Pecinta Kiai Sholeh Darat (KOPISODA). Komunitas ini memiliki agenda rutin, salah satunya adalah pengajian kitab-kitab karya Kiai Saleh Darat. Selain itu, KOPISODA juga bergerak dalam hal dokumentasi dan penelusuran karya-karya Kiai Saleh Darat yang masih tersebar.

---

[33]*Ibid*., 29.
[34]Hakim, *Kiai Sholeh Darat*..., 191.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

C. Karakter Pemikiran Kiai Saleh Darat

Sebagai sosok ulama yang memiliki pengaruh di masyarakat, sudah pasti Kiai Saleh Darat mempunyai karakter khas dalam segi pemikiran. Bila dicermati dengan seksama, karakter pemikiran Kiai Saleh Darat tertuang dalam karya-karya dan paradigma santri hasil pengkaderannya. Misalnya saja KH. Hasyim Asyari dan KH. Ahmad Dahlan yang menjadi besar dengan organisasi bentukannya yakni Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah. Berikut adalah beberapa karakter pemikiran Kiai Saleh Darat.

1. Anti Puritanisme

Pada dasarnnya inti dari puritanisme dalam Islam adalah pemurnian ajaran Islam dari segala unsur yang berasal dari luar, yang mungkin mencampuri atau memengaruhi doktrin atau ajaran Islam yang kebenarannya dijamin oleh Tuhan. Paham puritan ini kemudian membuat dinding pemisah antara ranah budaya dan ranah wahyu. Proyek besar puritanisme adalah mentsterilkan Islam dari unsur-unsur budaya atau sejarah manusia yang, bagi mereka, merupakan tahayyul, bid'ah, dan khurafat.

Paham puritanisme ini mulai ramai digemakan di kawasan Timur Tengah pada sekitar abad ke-19 dan ke-20 oleh para pemikir pembaharu Islam di sana. Menariknya, meskipun Kiai Saleh Darat telah lama hidup dan menimba ilmu di Mekkah, pemikirannya sama sekali tidak berkecenderungan demikian. Sebaliknya, pemikirannya adalah sintesa yang berasal dari ramuan Islam dan tradisi budaya, khas para Ulama Nusantara.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Indikasi anti puritanisme Kiai Saleh Darat salah satunya dapat ditemui dalam sebuah kitab primbon yang pernah ditulisnya.

> Punika berkah saking Sunan Kalijaga Demak. Lamun ngedekake omah utawa liyane miliha dina lan pasaran kang bagus. Kerana amrih selamet lan gampang rizkine. Lamun ngedekake omah, maka miliha dina isnain utawa sabtu wage. Lamun arep ngedekake gedung, utawa peturon maka miliha dina isnain legi utawa isnain pon. Lamun mayu omah maka miliha dina rebo kliwon utawa rebo pahing.

Indikasi lain misalnya ditemui dalam kitab syarah *Maulid Burdah* karya Imam Al-Busiri.

أم هبة الريح من تلقاء كاظمة , و اومض البرق في الظلماء من إضم

> Iki rong bait lamun den tulis ing wadah gelas utawa mangkok, nuli den ombeake marang hewan ingkang angel ajar-ajarane, maka enggal nurut, utawa marang budak ingkang angel wurukane, maka enggal nerima wuruk. Lamun den tulis ana ing lulang kidang maka nuli den kalungake marang budak kang dedel ngajine utawa caturane Arab maka enggal bisa.

Kedua contoh di atas cukup membuktikan bahwa meskipun Kiai Saleh Darat telah lama menetap di Mekkah, ia tidak sama sekali mengadopsi paham puritanisme yang marak di Timur Tengah pada masa itu. Justru karakter pemikiran Kiai Saleh Darat sangat kental dengan tradisi masyarakat Nusantara, dekat dengan tradisi spiritual dan khazanah batin yang tumbuh di masyarakat.[35]

2. *Cenderung Sufistik dan Dekat dengan Local Wisdom*

Pada mulanya, Islam yang berkembang di Indonesia memang berorientasi kepada tasawuf, sebelum akhirnya secara bertahap berorientasi kepada syariat.[36] Di sisi lain, masyarakat Jawa pada masa itu, terutama di daerah-daerah pedalaman, masih sangat lekat dengan budaya-budaya yang belum

---

[35]*Ibid*., 126-130.
[36]Muslich Shabir, "Corak Pemikiran Tasawuf Kyai Saleh Darat Semarang: Kajian Atas Kitab *Minhāj al-Atqiyā'*", *International Journal Ihya' 'Ulum al-Din*, Vol. 19, No. 1 (t.b, 2017), 92.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tersentuh ajaran Islam. Misalnya seperti sedekah bumi, selamatan, dan lain sebagainya.

Kiai Saleh Darat sendiri, merupakan figur ulama yang terkenal sangat sufistik dan akomodatif dengan budaya-budaya lokal. Khazanah sufisme Kiai Saleh Darat inilah yang kemudian melahirkan pemikiran dan sikap toleran terhadap tradisi-tradisi lokal, dalam hal ini adalah budaya Jawa. Karena keluasan ilmunya, Kiai Saleh Darat mampu membaca fenomena yang ada di sekitarnya dan tahu langkah apa yang tepat untuk menyikapi fenomena tersebut. Kiai Saleh Darat melihat budaya, nilai, tradisi, dan adat istiadat masyarakat Jawa telah dipegang teguh dan dipraktikkan bertahun-tahun dan turun-temurun. Jelas kenyataan tersebut tidak akan mudah dengan begitu saja dihilangkan dalam arti digantikan dengan ajaran syariat Islam.

Oleh karena hal tersebut di atas, misi Kiai Saleh Darat dalam berdakwah bukan mengahapus atau membongkar tradisi dan sistem nilai yang sudah berkembang, melainkan meluruskan tradisi-tradisi tersebut agar tidak keluar dari koridor syariat. Dalam hal ini, Kiai Saleh Darat berusaha mengimplementasikan semangat nilai-nilai substansial Islam dengan tradisi lokal yaitu menjadikan Islam sebagai unsur komplementer dari sistem yang sudah ada.

Berikut adalah contoh yang mengindikasikan pemikiran Kiai Saleh Darat khususnya dalam menyusupkan nilai-nilai Islam dalam tradisi sedekah bumi, dalam kitab *Majmū'ah Sharī'ah*.

Utawi *kufure* wong ahli pedesaan iku pada uga gawe *sadaqah* bumi neja hurmat dayange desa, kono iku haram. Balik lamun neqadake olehe hurmat maring dayang

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kerana iku dayang ingkang ngreksa desa kene lan kang aweh manfaat maring wong desa kene lan kang bahureksa sawah-sawah utawa liyane, maka lamun menkono *i'tiqade* maka *kufur* kerana wajib atas *mukalaf* neqadake setuhune makhluk kabeh jin, menungsa, setan, malaikat, iblis, lan kabeh hewan-hewan iku apes ora bisa gawe apa-apa yen ora kelawan *qudrat-iradate* Allah. Lamun jin, setan, dayang, bisa gawe *madharat* maring menungsa, yekti ora keliwatan menungsa den pateni kabeh kerana menungsa iku setrune setan.

Dari penjelasan Kiai Saleh Darat di atas, jelas bahwa ia sama sekali tidak mepermasalahkan perihal budaya. Adapun yang dikritik Kiai Saleh Darat adalah niat atau maksud dari budaya itu, ketika ditujukan untuk penghormatan kepada selain Allah maka dihukumi kufur. Sebaliknya, selama budaya-budaya itu dimaksudkan untuk beribadah kepada Allah maka tidak menjadi persoalan.[37] Metode dakwah semacam ini telah lama dipraktikkan oleh para Walisongo dalam rangka menyebarkan ajaran Islam yang damai tanpa harus melibatkan pertumpahan darah.

3. Integrasi Fikih dan Tasawuf

Termasuk salah satu karakter khas pemikiran Kiai Saleh Darat adalah harmonis dan komprehensif. Kiai Saleh Darat tidak meninggalkan fikih demi tasawuf, dan tidak pula mencampakkan tasawuf demi fikih. Kiai Saleh Darat justru mengintegrasikan keduanya sehingga terbentuklah pemahaman yang serasi dan utuh. Dalam membahas persoalan fikih, ia membasahinya dengan tasawuf, dan ketika membahas tasawuf ia tida serta merta meninggalkan fikih.

Kiai Saleh Darat memandang bahwa kehidupan mempunyai dua sisi yakni dzahir dan batin. Dalam hal ini, Kiai Saleh Darat melihat fikih dan tasawuf sebagai simbiosis tak ubahnya kapal dan samudra. Pandangan ini diduga kuat diilhami dari Imam Al-Ghazali yang memang dikenal sebagai peletak dasar-

[37]Hakim, *Kiai Sholeh Darat*..., 131-133.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dasar tasawuf yang beriringan dengan fikih. Fikih (syariat) sebagai kapal, menurut Kiai Saleh Darat, adalah syarat untuk mengarungi tasawuf (tariqah) sebagai samudra demi mendapatkan ilmu hakikat sebagai mutiara. Dengan demikian, baik fikih dan tasawuf (kapal dan samudra) keduanya bukanlah tujuan melainkan media. Sedangkan tujuannya adalah ilmu hakikat yang diibaratkan sebagai mutiara. Dalam kitab *Laṭāif al-Tahārah* Kiai Saleh Darat menegaskan:

> Utawi ilmu *syariah* iku lakune badan jasmani, utawi ilmu *tariqah* iku lakune ati kang batin, utawi ilmu *hakikat* iku lakune *ruh rabbani* lan iya iku *sirr* namane, maka pahama sira kabeh.

Dari keterangan di atas dapat dicermati bahwa bagi Kiai Saleh Darat, seseorang tidak bisa hanya mendalami salah satu dari fikih dan tasawuf saja karena keduanya saling berkait berkelindan dalam upaya menjadi muslim yang sempurna. Oleh karena itu, Kiai Saleh Darat tidak membenarkan ekstremitas fikih, atau ekstremitas tasawuf yang dalam catatan sejarah Nusantara pernah dilakukan Syaikh Siti Jenar.[38]

Demikian beberapa karakter khas dari pemikiran Kiai Saleh Darat yang dalam sejarahnya juga disebut-sebut sebagai Al-Ghazali-nya Jawa karena kearifannya mengintegrasikan fikih dan tasawuf.

D. Profil Kitab *Tafsīr Faiḍ al-Rahmān fī Tarjamāt Tafsīr Kalām Malik al-Dayyān*

Tidak seperti Syaikh Nawawi al-Bantani atau pun tokoh-tokoh Islam Nusantara lainnya, nama Kiai Saleh Darat tidak terlampau populer meskipun sejatinya ia merupakan salah satu tokoh penting dalam kaitannya dengan

[38]*Ibid*., 134-142.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

penyampaian syariat Islam khususnya di tanah Jawa. Kecintaannya untuk membantu masyarakat awam memahami Islam memantik keberaniannya untuk mendobrak kelaziman dengan membahasalokalkan Alquran. Dalam hal ini Kiai Saleh Darat juga disebut sebagai pelopor penerjemahan Alquran ke dalam bahasa Jawa.

Nama kitab ini adalah *Tafsīr Faiḍ al-Raḥmān fī Tarjamat Tafsīr Kalām Malik al-Dayyān* yang berarti *Limpahan Rahmat Allah Dalam Terjemah Tafsir Firman-Firman Allah Penguasa Hari Pembalasan*. Kata Faid yang berarti limpahan dari dzat yang maha kasih adalah isyarat bahwa kandungan tafsir ini merupakan emanasi limpahan kasih sayang tuhan yang terrcermin dari uraian-uraian tafsirnya.[39]

1. Latar Belakang Penulisan

Dalam lapangan tafsir di Indonesia, Kiai Saleh Darat merupakan tokoh pertama penulisan tafsir dalam aksara Pegon-Jawa (bahasa Jawa yang ditulis dengan huruf Arab). Ini merupakan terobosannya supaya masyarakat Jawa mampu memahami Alquran, mengingat pada masa itu umat Islam masih sangat awam dengan agama, khususnya Alquran. Kiai Saleh Darat mengungkapkan motivasinya menulis tafsir dalam mukaddimah kitab tafsir *Faiḍ al-Raḥmān*:

> "...Ana ta ora pada angen-angen para manungsa kabeh ing maknane Alquran, kang wus nurunake ingsung ing Qur'an." Supaya pada angen-angenna para manungsa ing ayate Qur'an maka arah mengkono maka dadi neja ingsun gawe terjemahe maknane Qur'an.[40]

---

[39]Lilik Faiqoh, "Vernakularisasi Dalam Tafsir Faid al-Rahman Karya KH. Sholeh Darat Al-Samarani" (Tesis tidak diterbitkan, Program Studi Magister Aqidah dan Filsafat Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2017), 5.

[40]Muhammad Shalih ibn Umar as-Samarani, *Tafsīr Faiḍ al-Raḥmān fī Tarjamāt Tafsīr Kalām Malik al-Dayyān* (Singapura: Percetakan Haji Muhammad Amin, 1893), 2.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Pernyataan di atas menyiratkan keinginan murni dari dalam diri Kiai Saleh Darat dalam menulis tafsir, yakni agar umat Islam khususnya di Jawa dapat mengerti makna yang terkandung dalam butir-butir ayat Alquran. Pengantar bahasa Jawa dalam kitabnya adalah bukti dari keinginannya yang kuat.

Namun demikian ada pula faktor lain yang memotivasi Kiai Saleh Darat dalam menulis tafsir. Hal ini juga yang diungkapkan Kiai Saleh Darat dalam mukaddimah kitabnya. Kiai Saleh Darat mengatakan:

> Maka temen-temen nyuwun marang *Syaikhona Mu'alife* iki tafsir setengahe ikhwan kita kang supaya iki tafsir kesebaro lewih disik senadyana mung sak surah, sebab kerana bangete hajate *ba'dlal ikhwan* mau lan liya-liyane, hajat ngaweruhi iki tafsir...[41]

Dari potongan penjelasan di atas, Kiai Saleh Darat menyiratkan bahwa terdapat sebagian orang yang disebutnya sebagai ikhwan, yang secara khusus meminta Kiai Saleh Darat untuk mengarang atau menulis tafsir Alquran. Bahkan, sebagian orang yang meminta kepada Kiai Saleh Darat itu terkesan mendesak dalam arti keinginannya sangat kuat. Hal ini terlihat dari perkataan mereka yang dinyatakan Kiai Saleh Darat yaitu agar Kiai Saleh Darat menyebarkan tafsir Alquran meskipun penulisannya baru satu surat saja.

Dengan begitu, terkait latar belakang penulisan kitab *Tafsīr Faiḍ al-Raḥmān fī Tarjamat Tafsīr Kalām Malik al-Dayyān* terdiri dari faktor internal dan faktor eksternal. Faktor internal yang dimaksud adalah bahwa Kiai Saleh Darat mengarang kitab tafsir murni karena keinginannya sendiri agar umat Islam di Jawa dapat memahami apa yang terkandung dalam kitab suci Alquran, sebagaimana memang diperintahkan oleh Alquran. Sedangkan masyarakat Jawa

[41]*Ibid*., 1.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pada masa itu, yang masih dalam lilitan kolinialisme, masih sangat awam pemahamannya terhadap Alquran dan ilmu agama.

Adapun yang dimaksud faktor eksternal adalah dorongan atau motivasi Kiai Saleh Darat dalam menulis tafsir yang datang dari orang lain. Sebagaimana yang dituturkan sendiri oleh Kiai Saleh Darat dalam mukaddimah kitabnya, sebagian orang datang memintanya untuk menuliskan tafsir Alquran dengan segera. Terlepas dari apakah golongan yang meminta hal tersebut adalah R.A Kartini atau kalangan lainnya, mereka memiliki keinginan yang kuat untuk belajar dan memahami kandungan dari ayat-ayat Alquran.

2. Sistematika Penyajian Tafsir

Kitab *Tafsīr Faiḍ al-Raḥmān fī Tarjamat Tafsīr Kalām Malik al-Dayyān* terdiri dari dua jilid besar. Jilid pertama memuat tafsir surah Al-Fatihah sampai surah Al-Baqarah. Dibuka dengan mukaddimah yang menjelaskan latar belakang penulisan tafsir, sumber dan rujukan kitab tafsir yang digunakan, serta hal-hal lain yang terkait dengannya, jilid pertama ini memiliki tebal 577 halaman. Jilid pertama ini mulai ditulis pada malam Kamis, 20 Rajab 1309 H/19 Februari 1892 M dan selesai pada malam Kamis, 19 Jumadil Awal 1310 H/9 Desember 1892 M. Kitab Faid al-Rahman jilid pertama ini kemudian dicetak di Singapura oleh Percetakan Haji Muhammad Amin pada 17 Rabi' al-Akhir 1311 H/7 November 1893 M.

Adapun pada jilid kedua, Kiai Saleh Darat juga memulainya dengan mukaddimah sebagaimana pada jilid pertama. Jilid kedua ini memuat tafsir surah Ali 'Imran dan surah An-Nisa. Menurut keterangannya, Kiai Saleh Darat selesai

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menulis jilid kedua ini pada Selasa, 17 Safar 1312 H/20 Agustus 1894 M dan dicetak oleh percetakan yang sama dengan sebelumnya yakni percetakan Haji Muhammad Amin Singapura pada tahun 1312 H/1894 M. Sedikit lebih banyak dari jilid pertama, Tafsir Faid al-Rahman jilid kedua ini berjumlah 705 halaman.

Memasuki tahap penafsiran, dalam *Tafsīr Faiḍ al-Raḥmān*, Kiai Saleh Darat mula-mula memberikan pendahuluan terkait ayat-ayat yang hendak ditafsirkannya. Dalam hal ini meliputi identitas surat, sejarah turunnya surat dan ayat (*asbāb al-nuzul*), dan keterangan tentang nama surat, faidah dan tujuan surat, serta jumlah ayat-ayat dalam surat. Selanjutnya ayat-ayat Alquran yang akan ditafsirkan dipaparkan satu per satu sesuai urutan mushaf. Ayat-ayat tersebut kemudian diterjemahkan secara global ke dalam bahasa Jawa dan dilanjutkan dengan penafsiran.

Terdapat dua model penafsiran Kiai Saleh Darat dalam menafsirkan ayat Alquran. Pertama, ayat akan ditafsirkan secara global dan apa adanya sesuai dengan makna yang tampak dari dzahir ayat. Sedangkan kedua, biasanya Kiai Saleh Darat menambahkan tafsiran berbasis isyarat yang sarat akan nilai-nilai sufistik. Tafsir ini muncul dari batin ayat yang terlihat oleh Kiai Saleh Darat.

Terkait sistematika penyajian tafsir ini, Islah Gusmian memiliki dua konsep model penyajian literatur tafsir di Indonesia. Secara teknis, sistematika penyajian tafsir dikelompokkan dalam dua pemetaan, yakni sistematika penyajian runtut dan sistematika penyajian tematik. Sistematika penyajian runtut adalah model sistematika penyajian penulisan tafsir yang rangkaiannya mengacu pada

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

urutan surat yang ada pada mushaf standar, atau mengacu pada urutan periode turunnya ayat Alquran.

Sedangkan sistematika penyajian tematik adalah suatu bentuk rangkaian penulisan tafsir yang secara struktur paparannya mengacu pada tema-tema tertentu, pada ayat, surat, atau juz tertentu yang dikehendaki oleh mufassir. Sistematika tematik ini biasanya dimaksudkan untuk menggali secara mendalam konsep atau visi dari tema yang telah ditentukan.[42]

Adapun kitab *Tafsīr Faiḍ al-Raḥmān*, jika bertolak dari pemetaan Islah Gusmian, maka ia termasuk menggunakan sistematika penyajian runtut. Kiai Saleh Darat menyusun tafsirnya berdasarkan urutan tertib surat dalam mushaf Utsmani yang dipakai di Indonesia pada umumnya. Ayat per ayat disebutkan terlebih dahulu untuk selanjutnya diberi penjelasan berikut penafsiran.

Berikut ini adalah contoh sistematika penyajian tafsir surat Al-Fatihah oleh Kiai Saleh Darat.

> Surat Al-Fatihah, Makkiyah au Madaniyah au Makkiyah Madaniyah. Utawi surat Al-Fatihah iku nuzule *qabla al-hijrah* den namani Makkiyah mungguh kersane Imam Baidlawi lan kersane *aktsar al-'ulama*, lan ay temurune den farduaken salat maktubah lan sawuse temurune surat *Iqra'* lan *Ya Ayyuhal Muddatsir*. Lan ngendika Imam Mujahid, setuhune iki fatihah temurune *ba'da al-hijrah* den namani Madaniyah nalikane den engoaken salat marang Ka'bah. Lan ngendika setengahe *ulama al-mufassirin* setuhune iki surat Al-Fatihah temurune ambal kapindo. Sepisan temurun ana ing Makkah lan kapindo temurun ana ing Madinah kerana aweh weruh ing mulyane iki surat. Utawi ayate fatihah pitung ayat, *Bismillahirrahmanirrahim* iku sak ayat, munnguh kersane Imamuna As-Syafi'i rahimahullah. Lan utawi kalimahe fatihah iku pitulikur kalimah, laan utawi hurufe iku satus patang puluh huruf liyane tasydid. *I'lam*! Weruha sira mukmin setuhune iki Fatihah Kalamullah 'Azza wa Jalla, tetapi nuli kadawuhaken marang kawulane kabeh: He kawula-Ku kang pada mukmin, tatkalane ngadep sira kabeh marang ingsun lan sowan sira kabeh kelawan iku pengucap: *Bismillahirrahmanirrahim* tumeka *Wa iyyaka nasta'in*. Lan nuli pada nyuwuna sira kabeh marang ingsun kelawan iki penuwun: *Ihdinassirat* al-ayat.[43]

---

[42]Gusmian, *Khazanah Tafsir*..., 123.
[43]As-Samarani, *Tafsīr Faiḍ al-Rahmān*..., 5.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Penggalan contoh di atas merupakan pengantar Kiai Saleh Darat sebelum masuk pada penafsiran surat Al-Fatihah. Tampak sebelum memulai penafsiran mula-mula Kiai Saleh Darat menginformasikan identitas surat Al-Fatihah dari segi makki atau madani-nya. Selanjutnya Kiai Saleh Darat memaparkan aspek historisitas turunnya surat Al-Fatihah dengan menukil beberapa pendapat dari para ulama. Kiai Saleh Darat juga menyebutkan jumlah ayat, jumlah kalimat, hingga jumlah huruf yang ada dalam surat Al-Fatihah.

3. Rujukan dan Sumber Penafsiran

Dalam penulisan kitab *Tafsīr Faiḍ al-Raḥmān*, Kiai Saleh Darat menggunakan literatur-literatur terdahulu sebagai bahan rujukan. Beberapa literatur tafsir yang digunakan dalam *Tafsīr Faiḍ al-Raḥmān* di antaranya adalah *Tafsīr Jalālain* karya Jalaluddin al-Suyuti dan Jalaluddin al-Mahalli, *Tafsīr Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl* karya Al-Baidlawi, *Lubāb al-Ta'wīl fī Ma'āni al-Tanzīl* karya Al-Khazin, *Tafsīr Alqurān al-'Aẓīm* karya Ibnu Katsir, dan kitab-kitab karya Al-Ghazali seperti *Jawāhir al-Tafsīr*, *Mishkat al-Anwār*, dan *Ihya' 'Ulūm al-Dīn*.

Dengan rendah hati Kiai Saleh Darat menyatakan bahwa *Tafsīr Faiḍ al-Raḥmān* bukan murni pendapatnya sendiri. Ia juga merujuk kepada kitab-kitab tersebut di atas. Oleh karenanya, jika terjadi kesalahan atau pun ketidakcocokan dengan karya-karya tersebut, itu semua murni dari kekhilafan atau kesalahan pemahamannya. Dalam hal ini Kiai Saleh Darat memohon maaf dan berharap kesalahan-kesalahan tersebut nantinya bisa segera diluruskan.[44]

[44]*Ibid*., 2.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Adapun dalam menafsirkan ayat-ayat Alquran, Kiai Saleh Darat mengambil dari sumber-sumber tafsir sebagaimana mufassir lain pada umumnya. Dalam hal ini adalah Alquran, hadits, mengambil dari pendapat para sahabat, pendapat ulama salaf, dan juga keterangan dari hikayat atau sejarah. Hal ini sekaligus mengindikasikan betapa dalam memaknai ayat Alquran, Kiai Saleh Darat merangkum banyak pemikiran.[45]

4. Metode dan Corak

Metode merupakan cara yang teratur dan terpikir baik-baik untuk mencapai maksud, atau cara kerja sistematik untuk memudahkan pelaksanaan suatu kegiatan guna mencapai tujuan yang sudah ditentukan.[46] Dengan demikian, yang dimaksud dengan metode tafsir adalah cara bagaimana pelaksanaan interpretasi atau penafsiran Alquran dapat dengan mudah dilakukan.[47]

Secara teknis, penafsiran Alquran telah dilakukan oleh para ulama dengan menggunakan berbagai metode. ‘Abd al-Hayy al-Farmawi dalam hal ini memetakan empat macam metode yang dipakai para mufassir dalam menafsirkan ayat-ayat Alquran. Keempat metode tersebut adalah metode *taḥlīlī*, metode *ijmālī*, metode *mauḍū'ī*, dan metode *muqārin*.

Metode *taḥlīlī* sebagaimana artinya adalah metode analisis yang dimaksudkan untuk menjelaskan ayat-ayat Alquran dari berbagai aspeknya. Metode ini mengungkapkan ayat-ayat yang menjadi sasaran penafsiran dengan

[45]Hakim, *Kiai Sholeh Darat*..., 162.
[46]Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1989), 580.
[47]MF. Zenrif, *Sintesis Paradigma Studi Al-Quran* (Malang: UIN Malang Press, 2008), 46.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

rinci, ayat demi ayat, surat demi surat, sesuai dengan urutan yang termaktub dalam mushaf Alquran. Termasuk dalam metode ini tafsir *bi al-ma'tsūr*, tafsir *bi al-ra'yi*, tafsir *fiqhī*, tafsir *ṣūfī*, tafsir *falsafī*, tafsir *'ilmī*, dan tafsir *adabi ijtimā'ī*. Tafsir dengan corak-corak tersebut dapat dikenali dari analisis dan uraian mufassir yang menonjol dalam keseluruhan penafsirannya.

Metode *ijmālī* adalah cara seorang mufassir melakukan penafsiran terhadap ayat-ayat Alquran dengan penjelasan yang ringkas dan menjangkau makna umum yang dikandung ayat. Metode ini tidak memberi paparan panjang lebar yang merinci terkait penjelasan ayat, bahkan tak jarang mufassir yang menggunakan metode ini terbatas pada pemaknaan kosa kata saja. Sebagaimana metode *taḥlīlī*, metode *ijmālī* jika menjelaskan ayat demi ayat sesuai dengan urutan yang ada dalam mushaf.

Sedangkan metode *muqārin* atau *muqāran* adalah cara mufassir melakukan penafsiran terhadap ayat-ayat Alquran dengan membandingkan sejumlah pendapat, kitab, dan teks yang berkaitan dengan ayat Alquran yang dikaji. Perbandingan tersebut dapat berupa membandingkan ayat dengan ayat, membandingkan ayat dengan hadits, atau pun membandingkan pendapat dan kecenderungan mufassir satu dengan yang lain, baik salaf maupun khalaf.

Adapun metode penafsiran terakhir, yang diusung Al-Farmawi, adalah metode *mauḍū'ī* atau metode tematik. Metode ini memfokuskan penafsiran pada satu tema tertentu dari ayat-ayat Alquran.[48] Dengan menghimpun ayat-ayat yang setema dengan mempertimbangkan urutan periode turunnya ayat

[48] 'Abd al-Hayy al-Farmawi, *Al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Mauḍū'ī* (Kairo: Maktabah Jumhuriyah Masr, 1976), 24-44.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang memeriksa keterkaitan di antara ayat-ayat tersebut, tafsir tematik hadir untuk mengatasi kelemahan metode *taḥlīlī* yang menafsirkan ayat Alquran secara atomistik. Dengan tafsir tematik, seseorang yang hendak memahami suatu tema tertentu dari Alquran tidak lagi perlu untuk membaca tafsir dalam ribuan halaman yang terpencar-pencar dalam jilid dan volume.[49]

Berdasarkan pemetaan metode penafsiran yang diusung Al-Farmawi, tafsir *Faiḍ al-Raḥmān* karya Kiai Saleh Darat dapat dikategorikan dalam penafsiran dengan metode *ijmālī* pada satu sisi dan metode *taḥlīlī* pada sisi lainnya. Tafsir *Faiḍ al-Raḥmān* disebut *ijmālī* karena penafsirannya yang ringkas dan memberikan makna global. Hal ini dalam kaitannya dengan kondisi masyarakat yang menjadi audiens tafsir Kiai Saleh Darat masih sangat awam terhadap agama dan terlebih terhadap bahasa Arab.

Sebagai seseorang yang berilmu, Kiai Saleh Darat mampu melihat apa yang tepat bagi pembelajaran masyarakat Jawa pada masa itu. Dengan uraian bahasa yang sederhana dalam menyingkap kosa kata dan istilah yang kurang jelas, tafsir Kiai Saleh Darat dapat dikonsumsi baik dari kalangan awam maupun intelektual. Oleh karena itu, metode *ijmālī* dirasa tepat untuk digunakan dalam *Tafsīr Faiḍ al-Raḥmān*.[50]

Indikasi tafsir *ijmālī* salah satunya adalah bentuk penafsiran kosa kata Alquran dengan kosa kata Alquran sehingga tafsirnya tidak jauh dari konteks Alquran (tafsir ayat dengan ayat). Ini bisa ditemui dalam *Tafsīr Faiḍ al-*

[49]Munzir Hitami, *Pengantar Studi Al-Qur'an Teori dan Pendekatan* (Yogyakarta: LKiS, 2012), 47.
[50]Surur, *Metode Dan Corak Tafsir*..., 66.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Raḥmān, misalnya dalam ayat kedua Q.S. Al-Fatihah. Dalam menafsirkan kata رب, Kiai Saleh Darat mengambil ayat 60 Q.S. Ghafir.

> Utawi asma رب iku netepaken ing nyembadani pendungane kawulane kerana Allah SWT wus perentah ing kawulane kabeh kapurih dunga lan saguh nyembadani, *qala* وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ ..
>
> Pira-pira lafadz رب kang kasebut ingdalem qur'an kabeh nyembadani lan nurut pendungane wong kang dunga.[51]

Sedangkan tafsir *Faiḍ al-Raḥmān* dikatakan *taḥlīlī* karena ia memenuhi kriteria tafsir tahlili. Meliputi arus penafsirannya yang mengikuti urutan ayat dan surat dalam mushaf, gaya analisis pengungkapan makna melalui uraian arti kosakata, maksud kalimat atau ungkapan, dan keterkaitan antar ayat maupun surat (*munasabah*).

Menurut Rosihon Anwar, analisis dalam tafsir *taḥlīlī* selain menampilkan aspek-aspek seperti *asbāb al-nuzul* dan riwayat-riwayat, adakalanya juga menyertakan uraian-uraian kebahasaan dan materi-materi khusus lainnya demi menunjang pemahaman terhadap ayat yang ditafsirkan.[52] Indikasi yang diberikan Rosihon Anwar ini juga terdapat dalam tafsir *Faiḍ al-Raḥmān*. Hal ini tentu menguatkan identitas tafsir *Faiḍ al-Raḥmān* sebagai bagian dari spesies tafsir *taḥlīlī*. Berikut adalah contoh indikasi tersebut dalam tafsir *Faiḍ al-Raḥmān*.

> Utawi sekabehane sifat *kamalan* iku kagungane Allah SWT. Utawi wernane puji iku telu. Suwiji lamun amuji *hamid* ing *mahmud* kelawan setengah sifate kang *mahmudah* maka iku den namani *tsana*. Iku tsana khusus kelawan lisan. Lan kapindhone lamun amuji *hamid* ing *mahmud* kerana arah peparinge lan arah nikmate maka iku den namani *syukur*. Iku syukur khusus kelawan nggautane. Lan

[51]As-Samarani, *Tafsīr Faiḍ al-Raḥmān*..., 11.
[52]Rosihon Anwar dan Asep Muharom, *Ilmu Tafsir* (Bandung: CV Pustaka Setia, 2015), 164.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

> kaping telune lamun amuji *hamid* ing *mahmud* kelawan netepaken sekabehane sifat *kamalan mahmud* lan anafekaken ing sekabehane sifat *naqaise mahmud* maka iku den namani *madh* arane...[53]

Potongan tafsir di atas adalah penafsiran Kiai Saleh Darat terhadap lafadz hamdalah dalam Q.S. Al-Fatihah. Dalam contoh di atas, tampak ketika menerangkan tentang makna hamdalah, Kiai Saleh Darat menambahkan penjelasan tentang macam-macam pujian dan konteks pengaplikasiannya.

Di samping keterangan yang telah disebutkan di atas, Al-Farmawi sendiri secara gamblang mengatakan bahwa tafsir dengan kecenderungan atau corak di dalamnya, baik corak fikih, tasawuf, atau corak lainnya, adalah termasuk dalam kategori tafsir *taḥlīlī*. Dan tafsir *Faiḍ al-Raḥmān* merupakan salah satu kitab tafsir yang memiliki corak atau kecenderungan yang akan dijelaskan melalui keterangan di bawah ini.

Terkait dengan kecenderungan atau corak dalam tafsir *Faiḍ al-Raḥmān*, sebagaimana telah banyak disebutkan dalam penelitian-penelitian sebelumnya, adalah bahwa tafsir karya Kiai Saleh Darat ini berhaluan tasawuf khususnya biasa disebut *ṣufī ishārī*. Umumnya, tafsir *ṣufī ishārī* ini lahir dari para penganut tasawuf praktis. Mereka mempraktikkan gaya hidup sederhana, zuhud, dan meleburkan diri dalam ketaatan kepada Allah SWT. Ulama dari aliran ini menakwilkan Alquran dengan penjelasan yang berbeda dari tekstualitasnya, yakni berupa isyarat-isyarat yang ditangkap dalam suluk mereka, dan tetap memungkinkan untuk memadukan keduanya, makna lahir dan makna batin.[54]

---

[53]As-Samarani, *Tafsīr Faiḍ al-Raḥmān*..., 8
[54]Rosihon Anwar, *Pengantar Ulumul Quran* (Bandung: CV Pustaka Setia, 2012), 151.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Berikut adalah contoh yang mengindikasikan corak *ishārī* dalam tafsir *Faiḍ al-Raḥmān*.

Dalam firman Allah Q.S. Al-Baqarah ayat 45:

وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ[55]

Ayat tersebut secara dzahir memang berisi doktrin tasawuf yakni sabar. Dalam penafsirannya, Kiai Saleh Darat menjelaskan bagian-bagian dari sabar.

> Utawi sabar iku telung werna, suwiji sabar nalikane katekanan bala lan musibah. Lan iya iku telungatus derajat fadilahe. Lan kapindhone sabar ingatase ngelakoni taat. Lan iya iku nematus derajat. Lan kaping telune sabar ingatase ngadohi maksiyat. Lan iya iku sangangatus derajat fadilahe. Lan malih den prentahe mu'minin kabeh kapurih amrih pitulung kelawan salat.[56]

Keterangan mengenai sabar yang dipaparkan Kiai Saleh Darat agaknya mengambil dari kitab Al-Ghazali, *Ihya 'Ulūm al-Dīn*.[57] Pasalnya, dalam kitab karya Hujjatul Islam itu, dijumpai nukilan dari Ibnu Abbas yang isinya sama persis dengan keterangan Kiai Saleh Darat dalam penafsirannya.

Masih dalam penafsiran ayat yang sama, dan merupakan ciri khas dari tafsir Kiai Saleh Darat, adalah pemberian makna *ishārī* atau penafsiran berbasis isyarat di hampir setiap ayat Alquran yang ditafsirkan. Mengenai ayat 45 Q.S Al-Baqarah ini, makna *ishārī*-nya adalah sebagai berikut.

> Makna isyari, artine pada amriha sira kabeh ingatase oleh ira amrih *haq* lan tinggal *bathil* kelawan sabar ingatase tinggal *syahwate nafsu* lan ingatase olehe tinggal *hawa*. Lan malih amriha pitulung sira kabeh ingatase amrih *haq* kelawan salat. Artine kelawan *dawam al-wuquf al-qalbi baina yadai rabbihi* lan netepi *'ukuf 'ala bab al-gaib wa hudrati al-rabb*. Lan setuhune kelakuan *wuquf qalbi* iku angel. Anging ora angel *nisbate* wong kang wus pada aningali lan *musyahadah jamalul haq* kelawan *bashirahe* lan ingkang wus yakin baline marang *haq* kelawan *jadabat al-haq*. *Wallahu a'lam*...[58]

---

[55]Alquran, 2: 45.
[56]As-Samarani, *Tafsīr Faiḍ al-Raḥmān*..., 141.
[57]Abu Hamid Muhammad Al-Ghazali, *Ihya' Ulumiddin Jilid 1*, terj. Isma'il Yakub (Medan: TP, 1963), 1125.
[58]As-Samarani, *Tafsīr Faiḍ al-Raḥmān*..., 141.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Demikian menurut Kiai Saleh Darat secara batin ayat tersebut berisi anjuran bersabar dalam rangka menegakkan yang haq dan menjauhi yang bathil. Dan salah satu media untuk mencapai sabar itu adalah dengan memohon pertolongan Allah melalui salat.

Di samping muatan tasawuf, rupanya tafsir Faid al-Rahman juga memiliki kecenderungan fikih yang cukup kuat. Sebagaimana diketahui, bahkan tidak sedikit karya Kiai Saleh Darat yang membahas atau berisi kajian fikih. Hal ini kemudian menjadi wajar jika kecenderungan fikih juga muncul dalam kitab tafsirnya. Berikut adalah contoh penafsiran Kiai Saleh Darat dalam tendensi fikih Q.S. Al-Baqarah 267.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ وَلَسْتُمْ بِآخِذِيهِ إِلَّا أَنْ تُغْمِضُوا فِيهِ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ[59]

Dalam menafsirkan ayat tersebut, Kiai Saleh Darat mula-mula memberikan peringatan tentang keharusan memberikan yang terbaik dalam menafaqahkan harta. Selanjutnya, dalam penafsirannya, Kiai Saleh Darat menambahkan keterangan terkait apa saja yang wajib dizakati menurut para imam madzhab.

> Utawi *dzahire* iki ayat iku anuduhaken ingatase wajibe zakat saben-saben barang kang metu sangking bumi sangking pira-pira cukulan kang wus den tandur dening menungsa. Lan wus *nakhsis ulama al-umat* ing iki ayat ing wajibe zakat *nabat* namung anggur lan kurma lan barang-barang ingkang nguati tur kang kena den simpen. Mengkono mungguh *imamuma* As-Syafi'i, lang wus majibaken Imam Abi Hanifah ing zakat saben-saben cukulan ingkang kena den pangan anak Adam kaya *fawakih* lan sayuran lan kacang lan semangka timun kerahi, lan endi-endi ingkang cukul sangking bumi ingkang *maqsud* mungguh anak Adam. Lan wajibe zakate

[59]Alquran, 2: 267.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

> barang kang tinutur iku arep cukup *nishobe* limang *ausaq*, lan mungguhe Imam Abu Hanifah wajib *'asyr* ingdalem saben-saben cukulan bumi kang tinutur...[60]

Dengan demikian, kesimpulannya, dengan meminjam istilah Nasiruddin Baidan, corak tafsir *Faiḍ al-Raḥmān* adalah corak kombinasi. Yaitu dua corak dominan dalam satu kitab tafsir yang dalam hal ini adalah tasawuf dan fikih.

5. Kelebihan dan Kekurangan

Kiai Saleh Darat sangat berhati-hati dalam memaknai ayat-ayat Alquran. Memaknai atau menafsirkan Alquran, baginya, tidak bisa dilakukan sembarangan. Seseorang harus menguasai dan benar-benar memahami maknanya. Dalam kitabnya, Kiai Saleh Darat mengatakan:

> Kerana qur'an iku lamun diawaca kelawan ora netepi marang pelanggeran toh wis haram, apa dene macane wis ora genah sembarangan nuli maknane kelawan nurut hawane utawa panci durung ngerti marang karepe kang kewaca iku. Mangka jenengane salah tumpuk, sepisan salah olehe maca, kapindo salah olehe maknani. Lan maneh qur'an iku kalame Allah ta'ala, maka mesti wong mukmin iku lewih olehe ngati-ngati ingdalem macane kerana amrih yen oleh ganjaran. Qur'an diwaca kelawan sembarangan iku dudu qur'an arane, lan ngati-ngati banget lamun karep maknani qur'an. Aja pisan-pisan lamun sira durung ngerti utawa esih mamang maknane marang qur'an apa maneh banjur nakwili kelawan sak enake dewe iku aja.[61]

Dalam pernyataan di atas, Kiai Saleh Darat menghimbau kehati-hatian bagi siapapun yang hendak menafsirkan Alquran. Kiai Saleh Darat sendiri mempelajari banyak ilmu dalam menafsirkan Alquran. Ilmu-ilmu tersebut dipelajari Kiai Saleh Darat pada masa pengembaraannya menuntut ilmu baik di Jawa maupun ketika berada di Mekkah. Di samping itu, Kiai Saleh Darat juga membaca kitab-kitab tafsir yang ditulis para ulama terdahulu untuk menunjang penafsirannya. Kitab-kitab tersebut di antaranya diakui sendiri oleh Kiai Saleh Darat sebagai sumber rujukan dalam mukaddimah tafsirnya.

---

[60]As-Samarani, *Tafsīr Faiḍ al-Raḥmān*..., 526.
[61]*Ibid*., 4.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Tafsir *Faiḍ al-Raḥmān* memiliki banyak kelebihan terutama dalam konteks keindonesiaan. Dalam lembar sejarah, tafsir Kiai Saleh Darat ini merupakan literatur tafsir pertama yang ditulis dalam aksara pegon Jawa. Memang sebelumnya, terdapat kitab tafsir yang ditulis oleh Abdul Ra'uf al-Sinkili yang juga menggunakan aksara pegon, hanya saja karya al-Sinkili tersebut berbahasa Melayu. Dengan menggunakan aksara pegon Jawa, kitab *Tafsīr Faiḍ al-Raḥmān* bisa dipahami oleh masyarakat umum, tidak hanya kalangan santri.

Selanjutnya, *Tafsīr Faiḍ al-Raḥmān* juga hadir sebagai sarana yang tepat bagi para pemula yang hendak menjelajah dunia tafsir. Hal ini karena pengantar bahasa Jawa yang digunakan di dalamnya. Bagi mereka yang baru pertama kali mempelajari tafsir, tentu akan berat jika harus mengkaji tafsir yang berbahasa Arab. Sebaliknya, dengan menggunakan bahasa Jawa tentu akan lebih mudah bagi mereka.[62]

Selain kelebihan segi fisik berupa aksara dan bahasa, *Faiḍ al-Raḥmān* juga memiliki kelebihan dalam segi isi atau esensi tafsirnya. Sebagaimana diketahui, tafsir ini memuat beragam ilmu di dalamnya meliputi fikih, tasawuf, tauhid, sejarah, dan ilmu mengenai pokok-pokok agama lainnya. Muatan fikih di dalamnya akan bermanfaat bagi mereka yang membaca *Faiḍ al-Raḥmān* demi mendapatkan jawaban dari persoalan-persoalan hukum, muatan tauhid akan memperkokoh dinding keimanan pembacanya, demikian seterusnya.

Kendati demikian, setiap karya yang dihasilkan manusia tidak bisa lepas dari sisi kekurangan. Sama halnya dengan *Tafsīr Faiḍ al-Raḥmān* karya Kiai

[62]Hakim, *Kiai Sholeh Darat*..., 163-164.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Saleh Darat. Dari segi isi, tafsir Faid al-Rahman kurang memperhatikan kualitas hadits yang dinukil dalam penafsiran. Di satu sisi, keadaan ini akan mengundang tanda tanya pembacanya, mengenai apakah hadits tersebut sahih atau da'if.[63]

Menggunakan bahasa Jawa, otomatis tafsir ini mengklaim dirinya sebagai tafsir lokal yang hanya mungkin dipahami dan dimengerti oleh masyarakat Jawa. Sebaliknya, masyarakat di luar Jawa akan sulit memahami tafsir ini. Selain itu, bahasa Jawa dalam *Tafsīr Faiḍ al-Rahmān* terkesan campur aduk antara bahasa Jawa ngoko, bahasa Jawa kromo, dan bahasa serapan dari bahasa Arab. Fakta ini kemudian mengharuskan pembacanya untuk berhati-hati dalam membacanya. Karena jika tidak, bisa jadi pemahaman yang dihasilkan mungkin akan rancu atau bahkan salah.

Di samping fakta bahasa yang rumit, dalam penulisannya, tidak terdapat nomor ayat dalam *Tafsīr Faiḍ al-Raḥmān*. Hal ini tentu akan sedikit merepotkan pembaca. Tafsir *Faiḍ al-Raḥmān* juga tidak tersaji lengkap 30 juz, ia terbatas sampai juz 6 tepatnya surat An-Nisa'. Hal ini dikarenakan Kiai Saleh Darat telah terlebih dahulu wafat sebelum sampai menyelesaikan karyanya. Kendati demikian, Kiai Saleh Darat sebenarnya menghendaki menulis tafsir lengkap 30 juz sebagaimana Syaikh Nawawi al-Bantani dan para mufassir lainnya.

[63]Farhanah, *Penafsiran Sufistik*..., 133.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB IV

ANALISIS INTEGRASI FIKIH DAN TASAWUF DALAM TAFSIR *FAIḌ AL-RAḤMĀN*

Sebelum masa ini, Alquran belum pernah begitu banyak dipakai oleh jutaan kaum mukminin untuk mengabsahkan perilaku, mendukung peperangan, melandasi berbagai aspirasi, memelihara berbagai harapan, melestarikan keyakinan, dan meperkukuh identitas kolektif dalam menghadapi berbagai kekuatan dari penyerangan industri.[1]

Alquran sendiri bukanlah suatu teks buku yang berbicara sebagaimana buku teks ilmiah. Artinya, Alquran bukanlah buku panduan yang mengungkap setiap persoalan secara rinci dan siap pakai, karena jika demikian, maka Alquran tidak lebih hanya akan memuat pikiran-pikiran yang bersendi pada takaran ilmiah yang dikonsepkan para ilmuwan. Sebaliknya, Alquran mengarahkan manusia untuk dapat mengkonstruk objek yang mampu terpikirkan mengenai semua sistem kehidupan. Oleh karena itu, Alquran menjadi pendorong utama perubahan peradaban manusia, tidak hanya itu, Alquran bahkan mereaksi kebudayaan yang sudah ada.[2]

Akan tetapi memahami Alquran bukanlah hal yang mudah dilakukan oleh setiap orang. Oleh karena itu, dibutuhkan tafsir sebagai media memahami pesan-pesan Alquran. Alquran dan tafsirnya kemudian menduduki posisi penting dalam

[1]MF. Zenrif, *Sintesis Paradigma Studi Al-Quran* (Malang: UIN Malang Press, 2008), 29.
[2]Wajihudin al-Hafiz, *Misi Alquran* (Jakarta: AMZAH, 2016), 87.

kehidupan manusia, khususnya kaum muslim. Pentingnya Alquran berkaitan dengan eksisitensi dan fungsinya sebagai sumber utama ajaran Islam. Selain itu, ia juga merupakan petunjuk yang paling otoritatif. Adapun tafsir Alquran dikatakan penting berkaitan dengan tujuan dan manfaatnya sebagai petunjuk operasional pengaplikasian Alquran menuju kebahagiaan hidup yang hakiki.[3]

A. Integrasi Corak Tafsir Alquran

Pemilahan ayat-ayat Alquran ke dalam beberapa kelompok yang pada akhirnya melahirkan berbagai corak tafsir merupakan kenyataan yang tidak bisa disangkal. Akan tetapi, perlu diketahui bahwa keberagaman baik corak, metode, atau aliran dalam tafsir tidak semestinya dipertentangkan sedemikian rupa. Sebaliknya, jika keberagaman itu diintegrasikan maka akan melahirkan suatu penafsiran atau pemahaman atas Alquran yang terkesan komprehensif.

Upaya mengintegrasikan aliran, metode, atau pun corak penafsiran pada dasarnya telah cukup lama disadari oleh para mufassir. Upaya ini didasarkan pada kenyataan bahwa semua aliran, corak, atau metode tafsir tidak lepas dari titik kelemahan. Telah banyak para tokoh pemikir Islam generasi belakangan yang meluncurkan kritik-kritik konstruktif yang membuktikan kekecewaan mereka terhadap para mufassir terdahulu.[4]

---

[3]Ahmad al-Sharbasi, *Qiṣṣat al-Tafsīr* (Kairo: Dar al-Qalam, 1962), 15-16.
[4]Muhammad Amin Suma, *Ulumul Qur'an* (Jakarta: PT Raja Grafindo Persda, 2014), 424.

Muhammad Amin Suma sangat menyayangkan kebiasaan kurang baik yang menjalar di kalangan kaum Muslim. Kebiasaan tersebut, menurutnya, di antaranya adalah ketika sebagian orang seringkali membaca suatu karya tafsir dan justru berkonsentrasi pada hal-hal yang menyimpang dari tujuan mulia Alquran yang agung. Mereka ada yang mendekati Alquran semata-mata asyik menggeluti segi gramatika, ada yang hanya fokus mengungkap istilah-istilah kesusastraan, ada yang menyimpang jauh dari maksud Alquran karena asyik dengan perdebatan teologi atau fanatisme buta terhadap madzhab fikih. Selain itu, lanjut Suma, ada pula yang mendekati Alquran dengan menghambur-hamburkan riwayat namun minim kemampuan mengantisipasi kontaminasi israilliyat dan bentuk-bentuk penyimpangan lainnya.[5]

Integrasi atau pemaduan corak penafsiran Alquran dalam kenyataannya jelas bisa dipraktikkan. Hal ini bukan hanya karena antara corak satu dan corak lainnya bersifat saling melengkapi atau saling menunjang, tetapi juga karena ayat-ayat Alquran itu sendiri yang dapat dipahami dengan kacamata pendekatan apapun. Elastisitas Alquran tidak terbatas pada isi kandungannya yang selalu sesuai dengan perkembangan zaman, tetapi juga pribadinya yang bisa didekati dengan berbagai paradigma para pembacanya.[6]

Pemaduan corak, metode, atau aliran dalam tafsir ini kemudian memunculkan sebuah tafsir dengan nama tafsir integratif. Istilah tafsir integratif sendiri pada mulanya merupakan pengembangan *style* dari istilah *ittijāh al-jamā'ī*, yakni wawasan

---

[5]Muhammad Amin Suma, *Pengantar Tafsr Ahkam* (Jakarta: Grafiti Press, 2011), 4.
[6]Suma, *Ulumul Qur'an*..., 438.

dan orientasi gabungan dari berbagai cabang keilmuan dan pendekatan dalam menafsirkan Alquran. Tafsir jenis ini mengupayakan integrasi keilmuan dengan teks Alquran sehingga melahirkan tafsir yang holistik dan komprehensif.[7]

Sebagai salah satu model alternatif, tafsir integratif berupaya merekonstruksi makna tafsir yang sementara ini hanya dipahami sebagai penjelasan terhadap teks yang tertulis. Ketika beberapa pengkajian atau studi tafsir banyak memfokuskan studi tafsir normatif, yakni terhadap teks Alquran sebagai sentral analisisnya, tafsir integratif menjadikan teks dan konteks sebagai sentral analisis yang dominan dalam upaya pembentukan perilaku keberagaman.[8]

Indikasi integrasi corak penafsiran secara embriotik sudah ada pada masa Nabi. Dalam hal ini adalah penafsiran Ibnu Abbas terkait Q.S. Al-Nasr.

إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ (1) وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجًا (2) فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا (3)[9]

Ketika Ibnu Abbas ditanya tentang penafsiran surat tersebut, selain menyampaikan penafsiran umum yang dikenal oleh kebanyakan mufassir, Ibnu Abbas juga memberikan penafsiran berbasis isyarat (*tafsīr ishārī*) yang ia dapatkan saat penurunan Q.S. Al-Nasr. Isyarat ini diambil dari ayat terakhir, dimana Allah memerintahkan Rasulullah SAW untuk beristighfar, padahal Rasulullah SAW

---

[7]Arbain, "Re-Integrasi Keilmuan Sosial Holistik Dalam Tafsir Tematik Kontemporer di Indonesia", http://labs.pusatkajianhadis.com/ (Sabtu, 5 Januari 2018, 18.40).
[8]Zenrif, *Sintesis Paradigma*..., 107.
[9]Alquran, 110: 1-3.

merupakan sosok yang terpelihara dari perbuatan dosa (*ma'ṣum*). Secara dzahir ayat فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا menurut Ibnu Abbas menerangkan perintah Allah untuk bersyukur atas النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجًا, dan beristighfar atas dosa-dosa karena sesungguhnya Allah Maha Pengampun dan Maha Pengasih. Di akhir penafsirannya, Ibnu Abbas mengatakan bahwa ayat ini mengisyaratkan usia Rasulullah SAW yang tidak lama lagi.[10]

Sebagaimana diketahui Ibnu Abbas adalah sahabat yang secara khusus menerima doa dari Rasulullah SAW dalam hal tafsir Alquran. Dalam penafsirannya, Ibnu Abbas hampir selalu menggunakan riwayat. Begitu pula dalam hal ijtihad dan pengungkapan makna bahasa, Ibnu Abbas terkenal sangat kredibel.[11] Namun sebagaimana tercantum dalam contoh penafsiran Q.S. Al-Nasr, adakalanya ia juga mengintegrasikan tafsirnya dengan *tafsir ishārī*.

Integrasi corak tafsir Alquran merupakan suatu tuntutan dari kenyataan bahwa Alquran bersifat dan beragam pada waktu yang bersamaan. Di sinilah letak kekhasan Alquran yang unik dan menarik. Dikatakan unik karena Alquran dapat ditafsirkan dengan kacamata berbagai aliran, metode, corak, dan barangkali dari mana saja. Adapun dikatakan menarik adalah karena Alquran sendiri memang tidak pernah sepi

---

[10]Ibnu Abbas, *Tanwīr al-Miqbās min Tafsīr Ibn 'Abbās* (Beirut: *Dār al-Kutub al-'Ilmiyah*, 1992), 661.
[11]Muhammad Umar al-Haji, *Mausū'ah al-Tafsīr Qabla 'Ahdi al-Tadwīn* (Damaskus: *Dār al-Maktabī*, 2007), 198.

dari ketertarikan para pembacanya untuk senantiasa mengkaji, menafsirkan, merenungkan, dan upaya-upaya lainnya.

Integrasi dari corak-corak penafsiran pada gilirannya akan mencerminkan dua sisi keunikan Alquran sekaligus, yakni bahwa Alquran memiliki sifat beragam (mengandung ayat-ayat yang beragam) ditinjau dari keragaman corak penafsirannya. Di samping itu Alquran juga bersifat holistik ditinjau dari kesatuan dan kepaduan corak-corak penafsirannya. Artinya, keutuhan penafsiran harus selaras dengan keutuhan Alquran itu sendiri, dan keragaman isi ayat-ayat Alquran juga terangkai dalam corak penafsirannya yang bervariasi.[12]

B. Integrasi Fikih dan Tasawuf Dalam Tafsir *Faiḍ al-Raḥmān*

Dalam ranah keagamaan, Kiai Saleh Darat dikenal sebagai figur ulama yang gemar mengintegrasikan fikih dan tasawuf. Hal ini tidak lepas dari keterpengaruhan Hujjatul Islam Imam Al-Ghazali dalam diri Kiai Saleh Darat. Oleh karena itu, seperti Al-Ghazali, Kiai Saleh Darat selalu memandang dunia dalam dua dimensi yakni dimensi dzahir dan batin. Karena hal ini pula, Kiai Saleh Darat kerap kali disebut-sebut sebagai Al-Ghazali-nya Jawa (*Al-Ghazali al-Saghir*).

Demikian pula dalam hal menafsirkan Alquran, tampak jelas Kiai Saleh Darat mengikuti langkah Al-Ghazali. Misalnya saja dalam hal dua dimensi makna dalam

[12]Suma, *Ulumul Qur'an*..., 437.

ayat-ayat Alquran.[13] Pernyataan Kiai Saleh Darat dalam mukaddimah kitab *Faiḍ al-Raḥmān* terkait rambu-rambu *tafsīr ishārī* mengindikasikan pandangannya tentang dua dimensi makna dalam ayat-ayat Alquran. Selaras dengan anjuran Al-Ghazali untuk tidak berhenti pada makna dzahir Alquran, Kiai Saleh Darat pun selalu menyertakan tafsiran berbasis isyarat hampir dalam setiap penafsirannya. Termasuk dalam hal ini adalah dalam menafsirkan ayat-ayat fikih, ia selalu mengintegrasikan aspek fikih dan tasawuf.

Berikut akan dipaparkan beberapa contoh integrasi fikih dan tasawuf yang dilakukan Kiai Saleh Darat dalam kitab *Tafsīr Faiḍ al-Raḥmān*.

1. Integrasi Makan Makanan yang Baik dan Menaati Perintah Allah

Dalam Q.S. Al-Baqarah ayat 172, Allah memerintahkan manusia untuk senantiasa makan dari rezeki baik yang telah dianugerahkan Allah.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَاشْكُرُوا لِلَّهِ إِنْ كُنْتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُون[14]

Terhadap ayat tersebut Kiai Saleh Darat menafsirkan sebagai berikut.

> He eling-eling wong kang wus iman *billah* lan iman *birrasul*, pada mangana sira kabeh sangking bagus-baguse barang kang wus paring rizki Ingsun ing sira kabeh, tegese ingkang halal, aja mangan ingkang haram, lan nuli pada syukur sira kabeh kerana nikmate Allah ingdalem rizki. Utawi syukur iku arupa ngelakoni taat lan ngadohi maksiat. Lamun ana sira kabeh iku pada nyembah ing Allah lan pada ngawula ing Allah lan ngarep-ngarep *billah*, maka pada syukur sira kabeh ing nikmate Allah

[13]Alwi Abu Bakar Muhammad Alqaf, *Mukhtaṣar Ihyā' 'Ulūm al-Dīn lī al-Imām Abī Ḥāmid Muḥammad Al-Ghazali* (Jakarta: Dar al-Kutub al-Islamiyah, 2004), 67.
[14]Alquran, 2:172.

> marang sira kelawan keparingan rizki halal, kelawan arep ngelakoaken ing nikmate kelawan ngelakoni *ta'atullah* lan ngadohi *ma'siyatullah*.[15]

Pada penggalan awal penafsiran di atas, tampak Kiai Saleh Darat memulai tafsir ayat Q.S. Al-Baqarah 172 dengan memaknainya secara leksikal. Selain itu, terlihat pula Kiai Saleh Darat memberikan tafsiran singkat di sela-sela terjemahannya. Seperti menafsirkan "halal" dari "kebaikan yang Kami (Allah) berikan", dan menafsirkan "menjalani ketaatan kepada Allah dan menjauhi maksiat kepada-Nya" sebagai manifestasi dari ungkapan "syukur".

Selanjutnya Kiai Saleh Darat menambahkan penafsiran dengan hukum-hukum makan sebagai berikut.

> Utawi mangan iku anakalane wajib kaya mangan kerana ngreksa awak *li ajli ta'atillah*, lan anakalane sunnah kaya mangan *li ajli daif*, anakalane jaiz kaya lamun sepi kang tinutur, lan anakalane mangan haram kaya banget wareke kerana dadi *madharat* ingatase awake.[16]

Demikian seseorang dikatakan wajib atau disyariatkan untuk makan, menurut Kiai Saleh Darat, ketika makan itu bertujuan untuk menjaga tubuh demi melaksanakan ketaatan kepada Allah. Makan juga adakalanya menjadi sunnah dalam konteks bertamu (ketika seseorang bertamu dan ditawarkan makan maka hukumnya sunnah), dan hukum *jaiz* makan bagi konteks-konteks di luar makan wajib dan sunnah. Terakhir, makan menjadi haram ketika ia terlalu kenyang. Hal ini, lanjut Kiai Saleh Darat, dikarenakan makan yang terlalu kenyang (berlebihan) dapat mendatangkan *madharat* bagi tubuh.

---

[15]Muhammad Shalih ibn Umar as-Samarani, *Tafsīr Faiḍ al-Raḥmān fī Tarjamāt Tafsīr Kalām Malik al-Dayyān* (Singapura: Percetakan Haji Muhammad Amin, 1893), 310.
[16]*Ibid*., 311.

Perintah makan makanan yang halal ini kemudian diintegrasikan dengan nilai-nilai tasawuf oleh Kiai Saleh Darat sebagai berikut.

> Makna *ishari*, setuhune setengah sangking *fadlullah* ingatase kawulane ingkang mu'min iku den prentahe kelawan den kon mangan barang kang bagus, olehe prentah pada prentahe kelawan akon salat zakat. Mulane mengkono loro faidahe, suwiji faidah supaya anaha mangane mu'min iku kelawan prentah ora kelawan *tabiate*, maka dadi beda mu'min kelawan kebo sapi lan dadi metu *min zhulmati tabi'i bi nur al-syar'i*. Lan kapindhone faidah kerana arah ganjaran Allah ta'ala ing kawulane mu'min sebab mituruti prentah, pengganjare pada kaya wong kang ngelakoni salat zakat sebab pada aran *amr*.[17]

Dalam kacamata tasawuf, menurut Kiai Saleh Darat, perintah makan makanan yang baik bukanlah suatu syariat yang yang hampa nilai-nilai rohani. Kiai Saleh Darat memandang perintah makan makanan halal sebagaimana termaktub dalam Q.S. Al-Baqarah ayat 172 sebagai bagian dari keutamaan yang diberikan oleh Allah kepada hamba-Nya. Di dalam perintah ini sedikitnya terdapat dua faidah. Faidah pertama adalah agar orang-orang mu'min dalam hal makan tetap diniatkan karena menaati perintah Allah, bukan makan karena nafsunya. Hal inilah yang kemudian, lanjut Kiai Saleh Darat, akan menggariskan perbedaan manusia dengan hewan yang makan karena nafsu semata. Adapun faidah kedua adalah pahala bagi umat muslim karena mematuhi syariat-Nya. Dan pahala dari makan makanan halal ini sama halnya dengan pahala menaati perintah salat dan zakat karena pada dasarnya baik makan makanan halal atau pun salat dan zakat, sama-sama merupakan perintah (*amr*).

---

[17]*Ibid*., 311.

Pada akhir penafsirannya, Kiai Saleh Darat juga menyebutkan sebuah hadits yang menjelaskan pahala makan seorang mu'min. Hanya saja kualitas hadits ini tidak diketahui. Selain itu, Kiai Saleh Darat juga memberikan keterangan ringkas terkait definisi *halal* dan *ṭayyib*. Tafsir Q.S. Al-Baqarah ayat 172 ditutup dengan menyebutkan munasabah antara ayat 172 dengan ayat setelahnya.

2. *Integrasi Keharaman Bangkai dan Mencintai Harta Duniawi*

Setelah memerintahkan hamba-Nya untuk makan makanan yang baik (halal), selanjutnya Allah menjelaskan tentang makanan yang haram dalam Q.S Al-Baqarah ayat 173.

إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ[18]

Berikut adalah penafsiran Kiai Saleh Darat terkait keharaman bangkai dalam ayat Q.S. Al-Baqarah ayat 173.

> Ora anging ingkang haramaken ingatase sira kabeh iku mangan batang lan mangan getih lan mangan daging celeng lan malih haram mangan barang kang den sembeleh hale nyebut liyane Allah, kaya nyebut namane berhala, kaya lamun ngucap "nyembeleh ingsun kelawan namane berhala Dayang Geni" maka haram den pangan. Maka sapa wonge kemlaratan ora nemuni barang kang halal, lamun ora mangan maka yekti mati jisime, ing hale lungane iku ora lunga nyungar marang ratune lan ora lunga maksiyat maka ora dosa ingatase wong iku lamuna mangan batang sak kadar nolak lara lan sak kadare dadi langgeng ruhe.[19]

---

[18]Alquran, 2: 173.
[19]As-Samarani, *Tafsīr Faiḍ al-Raḥmān*..., 312.

Pada penggalan awal penafsiran tersebut, selain menerjemahkan ayat, Kiai Saleh Darat juga menafsirkan dengan memaparkan contoh konkrit. Pada ungkapan "haram menyembelih dengan menyebut selain Allah", Kiai Saleh Darat mencontohkan kasus penyembelihan dengan mengucap "nyembeleh ingsun kelawan namane berhala Dayang Geni (aku menyembelih atas nama Dayang Geni)". Dikaitkan dengan siapa audiens kitab tafsir Kiai Saleh Darat ini pada mulanya, yakni masyarakat Jawa yang awam di masa lalu, tentu penafsiran semacam ini akan sangat bermanfaat karena sangat gamblang untuk dimengerti. Barangkali pada masa itu, masyarakat masih kental dengan penyembahan mitos-mitos seperti yang disebut Kiai Saleh Darat sebagai Dayang Geni. Oleh karenanya, penafsiran ini merupakan wujud langkah tegas Kiai Saleh Darat mengajak masyarakat untuk meninggalkan kemusyrikan kala itu.

Sedangkan keterangan Kiai Saleh Darat tentang kebolehan makan bangkai bagi orang yang terpaksa karena tiadanya makanan lain, meskipun tidak disebutkan sumbernya, disinyalir keterangan itu diambil dari pendapat Mujahid yang juga dikutip Ibnu Katsir dalam tafsirnya.[20] Yakni bahwa selama tidak dalam keadaan merampok, keluar dari ketaatan terhadap pemimpin, atau dalam kemaksiatan kepada Allah, maka seseorang yang terjebak dalam keadaan 'terpaksa' makan bangkai akan mendapatkan keringanan.

[20]Ibnu Katsir, *Tafsir Ibnu Katsir Jilid 1*, terj. M. Abdul Ghoffar (Bogor: Pustaka Imam Asy-Syafi'i, 2004), 324.

Lebih lanjut dalam pembahasan keharaman bangkai ini, Kiai Saleh Darat menghadirkan pendapat dari para ulama fikih sebagai berikut.

> ...Suwiji den haramaken mangan batang. Wus *ijma'* ulama Islam setuhune batang iku najis lan haram den pangan, mulane haram iku batang kerana getihe kentel dadi atos awur kelawan daging kerana sebab metune ruh dadi atos getihe. Anging ora haram batang iwak laut lan batang walang maka halal suci. Utawi ingkang den namani batang iku endi-endi *hayawan* kang *ma'kul* matine ora kelawan den sembeleh *syar'iyyah* maka iku batang arane.
>
> Utawi kapindhone ingkang haram den pangan iku getih kerana getih iku campur kelawan *fadalat* kang najis kaya uyuh, tai, nanah. Wis *muwafiq* ulama Islam setuhune getih iku haram den pangan lan ora wenang den alap manfaat, lan najis hukume, ora wenang ngelakoni salat. Anging suci "*kabad tahal*", tegese ati lan serit maka senajan getih tetapi halal suci kerana dhawuhe Rasulullah:
>
> احل لنا من الميتة ميتتان و من الدم دمان الحوت و الجراد و الكبد و الطحال
>
> Lan kaping telune ingkang haram den pangan lan najis *'aini* iku daging celeng, wus *ijma''ala al-ummat* setuhune juze celeng iku najis lan haram, ora anging den sebut daging kerana iku ingkang *ghalib al-intifa'*. Maka pada sulaya para ulama ing hukume hewan celeng. Mungguh *aktsar al-'ulama* iku najis, mungguh Imam Malik suci *'aini* hewane ora pada kelawan *kalb*. Ngendika *Imamuna As-Syafi'i*, ingdalem dilatane celeng iku khilaf. *Wal jadid*, iku najis pada kaya dilatane asu wajib diwasuh ping pitu. Lan mungguh *qaul qadim*, dilatane celeng iku ora kaya dilatane asu cukup den wasuh sepisan. Utawi najis *kalb* iku *ta'abudi*.
>
> Utawi kaping pate ingkang haram den pangan iku hewan ingkang den sembeleh kelawan asmane liyane Allah. Kaya asmane berhalane. Mungguh Imam Ahmad Hanbali, maca *bismillah* nalikane nyembeleh iku wajib, ora sah lamun ora maca *bismillah 'inda al-dabh* kerana artine *bi ghairillah* iku nyebut asmane *ashnam*. Anapun lamun ora nyebut *ismullah* njuk uga ora nyebut asmane *ashnam* utawi endi-endi *ghairullah* iya halal lan sah sesembelehane *'indana Syafi'iyyah*. *Fafham*! Anging ora haram kang tinutur lamun kemlaratan banget kelawan sekira-kira lamun ora mangan yekti mati, maka wajib mangan batang lamun ora gelem mangan hingga mati maka dosa manjing neraka...[21]

Tafsir Kiai Saleh Darat terhadap ayat ini terkesan lebih terperinci dari contoh penafsiran sebelumnya. Di sini Kiai Saleh Darat secara spesifik menjelaskan satu per satu alasan diharamkannya bangkai, darah, daging babi, dan hewan yang disembelih tidak dengan nama Allah. Selain itu, Kiai Saleh Darat juga

[21]As-Samarani, *Tafsīr Faiḍ al-Raḥmān*..., 312.

menampilkan pendapat dari para imam madzhab terkait kasus pengharaman bangkai, darah, daging babi, dan hewan yang disembelih tidak dengan nama Allah ini. Pemahaman Kiai Saleh Darat terhadap perbedaan pendapat di antara para ulama tersebut paling tidak mencerminkan betapa ia memiliki wawasan yang luas dalam dunia fikih. Penggunaan kata *imamuna* dan *'indana* sebelum kata Syafi'iyyah menunjukkan haluan madzhab Kiai Saleh Darat, yakni madzhab Imam Syafi'i.

Seperti sebelumnya, Kiai Saleh Darat juga menukil sebuah hadits yang memuat kehalalan dan seperti sebelumnya, tidak diketahui kualitas hadits tersebut. Sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya, salah satu kekurangan tafsir *Faiḍ al-Raḥmān* adalah dalam hal penukilan hadits semacam ini.

Selanjutnya, Kiai Saleh Darat memberikan makna isyarat dari ayat tersebut sebagai berikut.

> Makna isyari. Setuhune Allah SWT haramaken ing iki barang kang *dzahir* kang wus tinutur, semono uga Allah SWT iya haramaken ingatase batin ningali *ghairullah* sangking pira-pira *maujudat*. Maka utawi ngibarate batang lan isyarahe batang iku banda dunya *kama qala* (الدنيا جيفة و طالبها كاذب) artine maka haram ati demenan kelawan dadi nunggulaken demene marang Allah, maka utawi *khinzir* iku ngibarate hawa nafsu maka den serupaaken nafsu kelawan *khinzir* kerana bangete luweane lan inane lan khiyanate *dzahire* lan *batine*, utawi ngibarate *dam* iku *syahwat insaniyah*. *Qala* SAW (إن الشيطان يجري في ابن ادم مجري الدم) lamuna ora ana *syahwat* iku ingdalem dam panggonane maka yekti ora ana setan iku bisa tumeka marang anak Adam lan arah mengkono angendika Sayyidina Muhammad SAW (سدوا الجاري الشيطان بالجوع) kerana *ju'* iku dadi buntuni dalane *syahwat*. Maka utawi ngibarate *wa ma uhilla li ghairillah* iku endi-endi taat *badaniyah* lan *khoirot al-maliyah* ingkang ora kelawan *ikhlas ilaihi fi sarra'* maka iya haram, kerana ngamal *riya'* utawa *sum'ah 'ujub* iku *haram*, al hasil maka haram ati demene kelawan dunya lan demene kelawan hawa nafsu lan demene kelawan *syahwat insaniyah* lan demene kelawan *ghairullah* kelawan *riya' sum'ah*.[22]

[22]*Ibid*., 313.

Dari penjelasan di atas, tampak bahwa Kiai Saleh Darat memandang dua dimensi dari ayat Q.S Al-Baqarah ayat 173. Selain dilarang atas hal-hal yang disebutkan oleh ayat tersebut secara dzahir, umat Islam juga dihimbau untuk menjauhi apa yang dilarang ayat tersebut secara batin. Dalam penafsiran Kiai Saleh Darat, secara batin bangkai adalah harta dunia, khinzir adalah hawa nafsu, darah adalah syahwat, dan hewan yang disembelih dengan menyebut selain Allah adalah amal yang tidak ikhlas karena riya', sum'ah, dan 'ujub. Oleh karena itu, secara dzahir umat Islam dilarang untuk makan bangkai, daging babi, darah, dan hewan yang disembelih tidak atas nama Allah. Sedangkan dalam kacamata batin, umat Islam tidak boleh mencintai harta dunia, menuruti hawa nafsu, takluk kepada syahwat, dan beramal tidak ikhlas kepada Allah karena *riya'*, *sum'ah*, dan *'ujub*.

3. Integrasi Bahaya Khamr Dzahir dan Khamr Batin

Dalam Q.S Al-Baqarah ayat 219 Allah menjelaskan dosa dari minum khamr dan berjudi.

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ[23]

Berikut adalah penafsiran Kiai Saleh Darat terhadap ayat tersebut.

[23]Alquran, 2: 219.

> Wus pada takon para mukminin marang sira ya Muhammad sangking hukume ngombe arak lan hukume nglakoni totoan napa hukume, maka dawuha sira ya Muhammad lan jawaba sira ya Muhammad, utawi ingdalem jerone ngombe arak lang nglakone totoan iku dosa gede, kerana barang kang bakal den hasilaken rong perkara, parapadu lang pisuh-pisuh lan kelawan pengucap ingkang ala lan ngambyang, lan malih ing jerone nginum arak lan totoan iku ana manfaate marang menungsa, kerana manfaate sajeng iku dadi nyenengaken rupane raine menungsa lan narik marang luma lan ngilangaken susah lan angajeraken tha'am ingdalem waduk lan kuat lan narik marang syaja'ah. Lan ingdalem totoan iku hasil manfaat oleh arta ora kelawan matsaqah, utawi durakane nginum lan totoan iku luwih agung tinimbang hasile manfaat...[24]

Dalam penafsiran di atas, setelah menerjemahkan ayat Kiai Saleh Darat menjelaskan bahwa memang dalam minum khamr dan berjudi masih terdapat manfaat. Akan tetapi kedua hal tersebut dilarang secara syariat karena dosa dari melakukan keduanya jauh lebih besar dari manfaat yang dihasilkan darinya. Selanjutnya Kiai Saleh Darat menceritakan sekelumit historisitas turunnya ayat sebagai berikut.

> Maka tatkalane temurun iki ayat maka ijih nginum *ba'dha sahabat* lan ninggal nginum *ba'dha sahabat* kerana ninggale ijih ana manfaate, lan tatkalane temurun surat Al-Maidah (إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ) maka tetep ninggal para sahabat kabeh. Yakni setuhune iki *khamr* wektune *shadr al-Islam* nalikane ijih ana ing Mekkah iku halal, kerana ningali ayat (وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا) maka pada ngombe muslimun kabeh. Maka nalikane wus hijrah Nabi marang Madinah maka nuli takon Sayyidina Umar bin Khatab marang kanjeng Nabi ingdalem perkarane khamr maka nuli temurun iku ayat...[25]

Selain itu, dalam penafsirannya, Kiai Saleh Darat juga menjelaskan dengan menukil ayat-ayat Alquran yang berkaitan dengan Q.S. Al-Baqarah ayat 219. Di antara ayat-ayat yang digunakan Kiai Saleh Darat adalah Q.S. Al-Maidah ayat 90

---

[24]As-Samarani, *Tafsīr Faiḍ al-Raḥmān*..., 394.
[25]*Ibid*., 394.

dan Q.S. An-Nahl ayat 67. Kiai Saleh Darat pun menambahkan ketarangan dengan menukil pendapat para imam madzhab. Menurut Kiai Saleh Darat, khamr termasuk dalam kategori *najis mutawasitah*.

Selanjutnya, secara ishari, Kiai Saleh Darat menghimbau kaum muslim tidak hanya menghindari khamr secara dzahir yang membahayakan jasmani, tetapi juga menghindari khamr batin yang bisa membahayakan jiwa. Dalam hal ini, Kiai Saleh Darat mengatakan bahwa khamr batin adalah perpaduan dari *ghoflah*, *syahwat*, kecintaan terhadap dunia, dan lain sebagainya. Kiai Saleh Darat mengatakan sebagai berikut.

> Makna isyari. Kedadeane setuhune *khamr dzahir* iku den gawe kelawan *ajnas* kang werna-werna kaya *tamr zabib* semono uga *khamr batin* den gawe kelawan *ajnas* kang werna-werna kaya *ghoflah* lan *syahwat* lan *hawa* lan *hubbuddunya wa ghairu dzalik*. Maka utawi *khamr batin* iku mendemaken ing *nafs* lan mendemaken *'uqul insaniyyah*. Lan ing dalem ngombe arak batin iku *itsm kabir*. Mulane *qala* (كل مسكر حرم) endi-endi barang kang mendemi akehe utawa kidike iya haram maka kedadeane wongkang mendem iku kacegah sangking *iqamatu salat*...[26]

4. Integrasi Larangan Perang di Bulan Haram dan Kufur

Dalam syariat Islam, terdapat bulan-bulan mulia yang tidak diperbolehkan adanya peperangan di dalamnya. Larangan perang di bulan-bulan mulia ini dijelaskan dalam Q.S Al-Baqarah ayat 217.

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ
وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ اللَّهِ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّى يَرُدُّوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إِنِ

[26]*Ibid*., 396.

اسْتَطَاعُوا وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ[27]

Sebelum memulai penafsiran, Kiai Saleh Darat terlebih dahulu menerjemahkan ayat.

Wus pada takon muslimun kabeh ing sira Muhammad sangking perkarane perangan ingdalem sasi haram lan iya ana ingdalem wulan *Rajab*, tegese takon hukume perangan ingdalem sasi ingkang mulya ingdalem *ahli qur'an*. Maka jawaba sira Muhammad lan dhawuha sira utawi perangan ingdalem sasi haram iku agung dosane, tetapi ta utawi wong kang nyegah-nyegah sangking manjing ingdalem agamane Allah Islam lan wong kang kufur kelawan Allah lan rasule lan wong kang nyegah-nyegah sangking mlebu ingdalem negara Mekkah lan wongkang nundung Nabi Muhammad SAW lan para mukminin sangking Mekkah iku kabeh patang perkara luwih agung dosane mungguh ing Allah tinimbang wong kang perangan ingdalem wulan haram, kerana utawi kelakuan syirik sangking sira kabeh para Mekkah iku luwih agung dosane lan luwih ala tinimbang perangan paten pinaten ingdalem sasi haram...[28]

Selanjutnya Kiai Saleh Darat menerangkan tentang hukum dari kemurtadan seorang muslim dengan mengutip pendapat para imam madzhab sebagai berikut.

...semono uga kabeh lamun *murtad* iku tetemu kelawan mati, anapun lamun bali marang Islam sedurunge mati maka ora batal amale lan oleh ganjaran mungguh kersane *imamuna* Al-Syafi'i. Anapun mungguh Imam Abu Hanifah, semangsa-mangsa *murtad* iya lebur amale *mutlaqon*, bali Islam utawa ora kerana ningali ayat,

وَلَوْ أَشْرَكُوا لَحَبِطَ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ.

Utawi mengkono-mengkono iku wong kang *madzkur* iku anduwene neraka, utawi wong iku kabeh ingdalem neraka iku langgeng.[29]

Dalam paparan penafsiran di atas, Kiai Saleh Darat menampilkan perbedaan pendapat antara imam Al-Syafi'i dan imam Abu Hanifah terkait kedudukan orang yang keluar dari agama Islam. Seperti contoh sebelumnya, pada ayat ini juga disuguhkan historisitas turunnya ayat Q.S. Al-Baqarah ayat 217.

---

[27]Alquran, 2: 217.
[28]As-Samarani, *Tafsīr Faiḍ al-Raḥmān*..., 392.
[29]*Ibid*., 392.

> Lan tatkalane temurun iki ayat maka nuli kirim surat Abdullah bin Jahsy marang mukmin Mekkah, lan tatkalane nyipta Abdullah bin Jahsy setuhune deweke lamuna wus selamet sangking dosa maka ora hasil ganjaran maka temurun iki ayat.[30]

Entah riwayat dari siapa yang dinukil oleh Kiai Saleh Darat. Meskipun sama-sama menyebutkan nama Abdullah bin Jahsy, namun riwayat cerita yang disampaikan Kiai Saleh Darat sedikit berbeda dengan riwayat yang dinukil Ibnu Katsir dalam tafsirnya. Dalam versi Ibnu Katsir riwayat tersebut adalah sebagai berikut.

> Ibnu Abi Hatim menceritakan dari Jundub bin Abdullah bahwasannya Rasulullah SAW pernah mengutus sebuah delegasi, dan menunjuk Abu Ubaidah bin Jarrah sebagai pemimpin. Ketika Abu Ubaidah berangkat, ia pun menangis karena berat meninggalkan Rasulullah SW, maka beliau pun menahan kepergian Abu Ubaidah. Selanjutnya, beliau mengutus Abdullah bin Jahsy untuk menggantikan posisi Abu Ubaidah, Rasulullah SAW menitipkan sepucuk surat kepadanya dan memerintahkan agar ia tidak membacanya hingga ia sampai di suatu tempat ini dan itu, seraya berpesan, "Janganlah engkau memaksa seseorang dari para sahabatmu untuk pergi bersamamu." Setelah membaca isi surat itu, ia pun berucap, "Inna lillahi wa inna ilaihi raji'un" dan berkata, "Aku patuh dan taat kepada Allah dan Rasul-Nya." Selanjutnya ia menyampaikan berita itu dan membacakan surat itu kepada mereka. Lalu ada dua orang yang pulang kembali.[31]

Selanjutnya Kiai Saleh Darat mengintegrasikan larangan berperang di bulan mulia dengan larangan menjadi kufur. Berikut adalah makna isyarat yang diberikan Kiai Saleh Darat terhadap Q.S. Al-Baqarah ayat 217.

> Makna isyari. Utawi isyarahe iki rong ayat [dengan ayat 218] iku setuhune setengahe dosa iku ana ingkang luwih agung tinimbang setengahe dosa utawa setengahe maksiyat. Semono uga dosane badan jasmani iku luwih enteng tinimbang dosane ati rohani. Utawi dosane perangan ingdalem sasi haram iku ngibarate dosa jasmani, utawi dosane kufur lan nundung nabi lan iya iku nabi ngibarate *nur al-qalbi*, lan dosane syirik iku kabeh dosane rohani, iku luwih gede tinimbang dosane badan jasmani. Kerana dosane mukmin kabeh iku bangsa jasmani lamuna den tobati maka yekti balik alane dadi *hasanah*. Berbeda dosane kafirin kabeh *kufur*, *nifaq*, lan *syirik* iku kabeh

---

[30]*Ibid*., 393.
[31]Ibnu Katsir, *Tafsir Ibnu Katsir*..., 418.

dosane *ahli kufur* dadi narik mati kelawan *kufur*, semangsa-mangsa mati kelawan syirik maka ora pisan-pisan oleh *rohmat* dinane akhirat balik nanggung *'adzab al-khalid*...[32]

Demikian menurut Kiai Saleh Darat, perang di bulan-bulan mulia adalah dosa jasmani, dan itu lebih ringan dibandingkan dosa rohani yang berupa kufur, nifaq, dan syirik. Dosa jasmani tersebut, lanjut Kiai Saleh Darat, pada akhirnya jika ditaubatkan akan mendapatkan ampunan dan kembali kepada kebaikan. Sedangkan dosa-dosa rohani, sebagaimana *kufur*, *nifaq*, dan *syirik* adalah dosa yang bisa menyebabkan seseorang meninggal dalam keadaan tidak mendapat rahmat di hari kiamat dan menanggung azab yang kekal.

5. *Integrasi Larangan Menggauli Wanita Haid dan Ujian Kesabaran*

Syariat Islam melarang seorang suami untuk menggauli istrinya selama masa haid. Firman Allah dalam Q.S. Al-Baqarah ayat 222.

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ[33]

Lan pada takon lan pada matur para mukminin marang sira ya Muhammad sangking hukume wadon ingkang haid. Maka dhawuhana sira ya Muhammad, utawi haid iku penyakit kadue wadon utawa utawi haid iku jamber kotor panggonane, maka pada ninggalsira kabeh ing wadon ingkang lagi haid sangking *jimak*, tegese aja *jimak* ingdalem wektune haid utawa panggonane haid lan aja parek-parek sira lanang ing wadon kang haid kelawan *jimak* hingga yene wus adus *ba'dane* mampet haid. Maka tatkalane wus adus maka nekanana sira kabeh ing wadon kelawan *jimak* sangking sekira-kira wus prentah Allah ing sira kabeh kelawan yento *jimak* ingdalem *qubul* lan aja ngliwati liyane *qubul* lan arep anaha sawuse adus, kerana setuhune Allah SWT iku ngganjar ing wong kang *ahli taubah* dosa lan malih setuhune Allah iku demen

[32]As-Samarani, *Tafsīr Faiḍ al-Raḥmān*..., 393.
[33]Alquran, 2: 222.

> ngganjar ing wong kang ahli nuciaken awake sangking kotor-kotor lan sangking najis.[34]

Demikian Kiai Saleh Darat menerjemahkan ayat terlebih dahulu seraya memberikan keterangan-keterangan singkat untuk makna yang masih terkesan multitafsir seperti "yento *jimak* ingdalem *qubul*" untuk menjelaskan "*jimak* sangking sekira-kira wus prentah Allah ing sira". Adapun pada keterangan "Allah demen ngganjar" terkesan seolah Kiai Saleh Darat ingin mnumbuhkan motivasi masyarakat untuk gemar bersuci sebagaimana tuntutan syariat. Dengan mengatakan bahwa Allah gemar memberi ganjaran atau pahala bagi hamba-Nya yang suka bertaubat dan membersihkan diri, tentu diharapkan masyarakat semakin termotivasi untuk menjalankan syariat bersuci tersebut.

Selanjutnya, sebelum memaparkan makna isyarat di akhir penafsirannya, Kiai Saleh Darat menambahkan keterangan aspek hukum bagi mereka yang menggauli wanita pada saat haid. Tidak seperti sebelumnya, kali ini Kiai Saleh Darat menyebutkan perawi yang mentakhrij hadits yang dinukilnya. Selain itu, tidak lupa Kiai Saleh Darat menyebutkan hal-hal yang diharamkan bagi wanita yang sedang haid. Berikut adalah penafsirannya.

> Yakni setuhune wong wadon haid iku ora wenang den *jimak* hingga yene wus suci kelawan adus utawa kelawan *tayamum*. Lan kufur wong kang neqadaken halale *jimak* ingdalem haid kerana dhawuhe kanjeng Nabi SAW (من اتى حاءضا او إمرءة في دبرها او كاهنا فقد كفر), lan den wenangaken *istimna'* marang wadon kang haid kelawan liyane wudele lan liyane dengkule, lan wenang turu awur-awur, lan wenang gepukan. Lan den haramaken mlebu masjid lan haram salat lan haram maca qur'an lan haram puasa lan haram den talak. Lan tatkalane wus mampet maka wajib enggal-enggal adus kerana arah salat, maka sawuse suci maka *halal* den *jimak*...[35]

---

[34]As-Samarani, *Tafsīr Faiḍ al-Raḥmān*..., 401.
[35]*Ibid*., 401.

Demikian seseorang yang meyakini halal menggauli wanita haid dihukumi kufur oleh Kiai Saleh Darat dengan berhujjah kepada hadits nabi. Selanjutnya larangan menggauli wanita haid diintegrasikan dengan nilai-nilai kesabaran bagi laki-laki dan perempuan atas ujian Allah berupa haid. Dengan adanya haid ini pula, lanjut Kiai Saleh Darat, terdapat hikmah bahwa selama masa haid seyogyanya seorang wanita mengisinya dengan mendekatkan diri kepada Allah. Karena meskipun ia jauh dari maqam munajat secara dzahir karena haid, namun ia sema sekali tidak tercegah dari munajat secara batin.

Kiai Saleh Darat mengatakan sebagai berikut.

> Makna isyari. Setuhune kaduwe Allah SWT iku anduweni pira-pira *ahkam* kang netepaken marang *naqais al-'abdi*, tetapine ora kelawan *ghoyare* kawula lan ora kebase kawula, lan ingdalem iku *ahkam* pira-pira *asrarullah* lan pira-pira *'ajaib* lan pira-pira *althaf* kang samar-samar. Setengah sangking *althafullah* iku amesteni *Subhanahu wa Ta'ala* ing *banati adam 'alaihi salam* kelawan haid. Lan ingdalem iku haid *ibtala'* lan *imtihan* kaduwe wong lanang lan wong wadon. Wadone apa sabar tinggal kumpule lanang apa ora, lan apa sabar larane apa ora. Lan lanange apa sabar ora kumpulan wadone apa ora, *kama qala* (فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ). Utawi olehe ngadohi wadon ing lanange wektune haid iku dadi netepaken marang *qurbatu ilallah*, senajan ingdalem *dzahire* iku adoh sangking *maqome munajat*, kerana iku wadon kacegah sangking *munajat dzahire* blaka, lan ora kecegah *maqom munajat dawam munajat batin* lan *muraqabah al-qulub*. Lan den dadeaken sucine wadon kelawan adus banyu *taubah* iku netepaken marang *majd* lan *wasilah*.[36]

6. *Integrasi Pemberlakuan Qiṣaṣ dan Hayāt al-Abadiyyah*

Dalam Islam dikenal hukuman *qiṣaṣ* bagi pelaku pembunuhan. Salah satu ayat Alquran yang menyebutkan tentang *qiṣaṣ* adalah Q.S Al-Baqarah ayat 179.

---

[36]*Ibid*., 402.

وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ[37]

Dalam hal ini Kiai Saleh Darat menafsirkan sebagai berikut.

> Lan tetep kaduwe sira ya mukminin ingdalem olehe den wajibaken *qiṣaṣ* iku dadi narik penguripan kang agung. He pada eling-elinga sira wong kang pada duwe akal sempurna. Kerana wong kang mateni manungsa tatkalane wus weruh yene setuhune wong kang mateni mesti bakal den pateni maka yekti nyegah ing awake ora bakal mateni, maka dadi urip awake dewe lan urip wong kang arep den pateni, maka sarehane mengkono maka dadi den lakuaken *qiṣaṣ*.[38]

Pada cuplikan penafsiran Kiai Saleh Darat di atas, ia menjelaskan bahwa dalam pemberlakuan *qiṣaṣ* ada hikmah kehidupan yang agung. Dalam penafsirannya Kiai Saleh Darat berusaha menmberikan penalaran bahwa akan ada hukum kausalitas dalam pemberlakuan *qiṣaṣ*. Yaitu seseorang tidak akan membunuh orang lain karena ia tahu jika ia melakukannya, maka ia akan dibunuh atau di*qiṣaṣ*. Dengan begitu seseorang akan menahan diri dari upaya membunuh, dan jadilah ia akan tetap hidup dan orang yang hendak dibunuh pun akan tetap hidup. Itulah hikmah dari pemberlakuan *qiṣaṣ*.

Terkait pemberlakuan qisas ini, Kiai Saleh Darat menerangkan, bahwa makna isyarat yang terkandung di dalamnya adalah ketika *qiṣaṣ* dilakukan, seseorang yang di*qiṣaṣ* akan menemui kehidupannya yang abadi yakni dengan *musyāhadah jūdihi al-haq*.

> Makna isyari. Setuhune ingdalem wajibe *qiṣaṣ* iku majibaken *hayat al-abadiyah*, artine, setuhune wong kang den *qiṣaṣ* den pateni kelawan pedang *shidiq* nalika njalani

[37]Alquran, 2: 179.
[38]As-Samarani, *Tafsīr Faiḍ al-Rahmān*..., 321.

sifat *jalal al-haq* lan dadi sirna wujude awake sebab *musyahadah judihi al-haq* maka dadi tetep *hayat al-abadiyyah*.[39]

7. *Integrasi Sa'i di Antara Shafa Marwah dan Mengolah Ruh*

Merupakan salah satu rukun dari ibadah haji dan umrah adalah sa'i dari bukit shafa ke bukit marwah. Hal ini dijelaskan dalam Q.S. Al-Baqarah ayat 158.

إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ[40]

Setuhune anane gunung *shafa* lan gunung *marwah* iku dadi alamate *dinillah*, ora kok alamate *dini jahiliyyah* ora. Maka sapa-sapa wonge ngelakoni *haji* ing *baitullah* utawa ngelakoni *umroh* maka ora dadi ala lan ora dadi bahaya ingatase wong iku lamun bola bali marang *shafa* lan *marwah* dumeh asli kelakuan *jahiliyyah* mengkono iku ora. Balik dadi wajib *sa'i* antarane *shafa* lan *marwah ba'dane* teka agama Islam sebab dhawuhe Sayyidina Muhammad SAW. Setuhune Allah SWT iku wus *fardhuaken* ing sira kabeh *sa'i* antarane *shafa* lan *marwah*. Maka sapa wonge ngelakoni ngamal *sunah* kelawan *thawaf* utawa liyane iku maka setuhune Allah amales ngamale kelawan den ganjar ingatase wong kang ngelakoni. Ngendika Ibnu Abbas setuhune *sa'i* antarane *shafa* lan *marwah* iku *fardhu* kerana ningali ayat (فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ). Lan ngendika Imam Syafi'i lan Imam Malik setuhune *sa'i* iku dadi rukune *nusuk*. Lan ngendika Imam Abu hanifah RA setuhune *sa'i* iku wajib, den tambeli kelawan dam lamun ninggal.[41]

Kiai Saleh Darat menegaskan dalam cuplikan penafsiran di atas, bahwa adanya bukit Shafa dan Marwah adalah termasuk tanda dari agama Allah dan bukan agamanya orang Jahiliyyah. Hal ini kemudian mengindikasikan bahwa seolah–olah pada masa itu, masih banyak umat Islam yang menduga bahwa sa'i di antara shafa dan marwah adalah termasuk budaya msyarakat Jahiliyyah. Kiai

[39]*Ibid*., 322.
[40]Alquran, 2: 158.
[41]As-Samarani, *Tafsīr Faiḍ al-Raḥmān*..., 295.

Saleh Darat kemudian menguatkan penegasannya dengan mengatakan bahwa setelah datangnya Islam, sa'i di antara bukit Shafa dan Marwah menjadi bagian dari syarian, tepatnya menjadi bagian dari fardhu dalam ibadah haji dan umrah. Oleh karena hal fardhu maka, lanjut Kiai Saleh Darat, bangsiapa yang menunaikannya akan mendapatkan pahala. Selain itu, Kiai Saleh Darat juga menampilkan pendapat para imam madzhab untuk mendukung pernyataannya.

Selanjutnya, Kiai Saleh Darat memandang bahwa sa'i di antara bukit Shafa dan Marwah bukanlah sebuah ibadah dzahir semata, melainkan juga ibadah batin. Kiai Saleh Darat mengatakan sebagai berikut.

> Makna isyari. Setuhune Allah SWT iku wus andadeaken *sya'airillah* ingdalem *dzahir* iku dadi anuduhaken ing *sya'airillah* ingdalem *batin*, kadiyo denen setuhune *shafa* lan *marwah* iku *sya'airillah* ingdalem *dzahir* semono uga *shafa* lan *marwah* iya dadi *sya'airillah* ingdalem batin. Maka utawi *shafa* iku isyarahe *li al-sirr* lan *marwah* iku isyarahe *li al-ruh*, lan kaduwe wong kang *salik* iku mlaku antarane *shafa* lan *marwah* terkadang *sa'i salik* ingdalem *shafa al-sirr* kelawan buang sekabehane nggonane lan buang nafsu lan buang tsaqalain njungkung ilallahi ta'ala (وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا). Lan terkadang *sa'i salik* ingdalem *marwah al-ruh* lan iya iku arep nekaaken kebagusan marang sekabehane *ajza'i al-insaniyyah* ingkang *dakhiliyyah* lan *kharijiyyah batiniyyah dzahiriyyah* kelawan *muraqabah* ngamale batin lan kelawan *mu'alajah dzahir* ingdalem taat, lan arep andihanaken ing akhirat marang awake dewe...[42]

Dalam penafsiran ini Kiai Saleh Darat sangat menonjolkan keyakinannya terntang dua dimensi kehidupan atau pun dua dimensi makna Alquran. Dalam paparan di atas, Kiai Saleh Darat mengatakan bahwa adanya syariat dzahir adalah untuk menunjukkan kepada syariat batin. Dalam kaitannya dengan fardhunya sa'i di antara bukit Shafa dan Marwah misalnya, ia mengatakan bahwa dalam dimensi batin, Shafa dan Marwah merupakan *al-sirr* dan *al-ruh*, dimana seorang *salik*

[42]*Ibid*., 296.

harus berjalan di sana untuk menuju kepada Allah. Jika seorang salik bisa mengolah *al-sirr* dan *al-ruh*, niscaya akan mendatangkan kebaikan bagi segala amalnya, baik amal dzahir maupun amal batin.

8. Integrasi Makan Makanan Halal dan Menjauh dari Godaan Setan

Alquran senantiasa menganjurkan umat muslim untuk makan makanan berkualitas. Berkualitas yang dimaksud adalah makanan yang halal dan baik (*ṭayyib*) sesuai syariat. Salah satu perintah makan makanan halal ada dalam Q.S Al-Baqarah ayat 168.

يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ[43]

Kiai Saleh Darat menafsirkan ayat ini sebagai berikut.

> He eling-eling menungsa ahli Mekkah utawa liyane, pada mangana sira kabeh setengah sangking barang kang ana ingdalem bumi ing hale halal lan hale bagus enak. Lan aja pada manut sira kabeh menungsa ing dedalane setan lan olehe maes-maesi setan, setuhune *otot sa'ibah* lan *bahirah* iku haram sebab wus den wehaken marang berhala, lan setuhune batang iku halal sebab sembelehane Allah dewe lan pomo-pomo temen-temen aja anut sira kabeh ing pengucape setan, ingkang kaya mengkono kerana setuhune setan iku seteru nira kang wus tela-tela nyata mungguh *ahli basair*. Ora anging akon setan ing sira kabeh kelawan ngajak dosa lan ngajak ngelakoni ala dosa gede, lan malih akon setan ing sira kabeh ing yento ngucap sira ingatase Allah barang kang ora weruh sira kabeh sangking ngajak haramaken barang kang ora haram utawa liyane.[44]

Pada cuplikan di atas, Kiai Saleh Darat menjelaskan bahwa sesuatu yang terbengkalai (*sāibah*) dan unta yang dibelah telinganya (*bahīrah*) haram hukumnya karena merupakan sesembahan kepada berhala. Pernyataan ini mengindikasikan

---

[43]Alquran, 2: 168
[44]As-Samarani, *Tafsir Faiḍ al-Raḥmān*..., 306.

bahwa pada masa itu mungkin masyarakat Jawa masih sangat kental budaya menyembah berhala, atau bisa jadi pernyataan ini merupakan pemhaman Kiai Saleh Darat atas bangsa Arab di masa lalu karena contoh yang disebutkan adalah unta. Selanjutnya Kiai Saleh Darat menjelaskan model-model tipu daya setan.

Terhadap ayat ini,Kiai Saleh Darat memberikan makna isyarat bahwa dalam perintah makan makanan halal ada hikmah berupa kekuatan untuk menjalankan ketaatan kepada Allah dan menjauh dari tipu daya setan.

> Makna isyari. Setuhune mangan halal iku dadi sebab bisa ngelakoni *awamirullah* lan bisa ngadohi sangking manut setan, utawi artine halal iku barang kang nglilani Allah SWT mangan barang kang wus den tuturaken ingdalem syariat. Utawi artine *tayyib* iku barang kang ora campuran *huquq al-kholq* lan ora leluwihan *khuzuz al-nafs*..[45]

Pada penggalan makna isyari di atas tampak Kiai Saleh Darat juga memberikan masing-masing definisi dari halal dan tayyib dengan istilah-istilah yang biasa dipakai kaum sufi seperti *huqūq al-khalq* dan *khuẓūẓ al-nafs*. Selain itu, di akhir penafsiran, Kiai Saleh Darat juga secara singkat dan padat menjelaskan apa yang dimaksud ajakan setan berupa *sū'* dan *fahsyā'*.

> Aja manut sira kabeh ing kelakuane setan, kerana setan iku seteru nira. Utawi tandane yen seteru setuhune setan akon ing anak Adam kelawan *su'*, utawi *su'* iku saben-saben maksiyat ingkang methuk marang nafsu lan dadi batire nafsu. Lan akon kelawan *fahsya'*, utawi artine *fahsya'* iku saben-saben maksiyat ingkang methuk kelawan setan kaya *ghawa'* lan *adhlal*. Lan ora melu-melu setan ing maksiyat ingkang methuk marang nafsu, lan melu-melu nafsu ing maksiyat ingkang methuk marang setan.[46]

---

[45]*Ibid*., 306.
[46]*Ibid*., 307.

Demikian telah dipaparkan beberapa contoh integrasi fikih dan tasawuf yang dilakukan Kiai Saleh Darat dalam tafsir *Faiḍ al-Raḥmān*. Bisa dikatakan integrasi fikih dan tasawuf merupakan suatu perpaduan antara dua corak tafsir yakni fikih dan tasawuf. Pada dasarnya, memang tidak semestinya fikih dan tasawuf saling bertentangan. Keduanya adalah bidang keilmuan keagamaan yang bersumber dari Alquran. Oleh karena itu, langkah Kiai Saleh Darat patut diapresiasi karena menyelaraskan keduanya dan membuktikan bahwa fikih dan tasawuf bersifat saling mengisi saling melengkapi.

Sebelumnya, dalam lapangan studi tafsir di Indonesia, pola tafsir integrasi pernah disebutkan oleh Imam Muhsin dalam penelitiannya atas Tafsir Al-Huda karya Bakri Syahid. Dalam penelitian itu, Muhsin mengatakan bahwa Tafsir Al-Huda merupakan manifestasi dari integrasi nilai-nilai Alquran dan budaya Jawa yang membangun sebuah simbiosis mutualisme.[47] Nilai-nilai Alquran dan budaya Jawa, lanjut Mushin, masing-masing bergerak berlawanan arah saling mengisi sehingga melahirkan budaya Jawa yang berbaju nilai-nilai Alquran dan sebaliknya.

Begitu pula dalam kasus tafsir integrasi fikih dan tasawuf Kiai Saleh Darat. Nilai-nilai syariat dan pokok-pokok tasawuf bergerak ke arah berlawanan dan saling mengisi satu sama lain. Kiai Saleh Darat berhasil membuktikan bahwa ekstremis kepada salah satu dari fikih dan tasawuf tidak seharusnya terjadi. Contoh penafsiran

---

[47]Imam Muhsin, *Al-Qur'an dan Budaya Jawa Dalam Tafsir Al-Huda Karya Bakri Syahid* (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2013), 189.

integratif yang dirumuskan Kiai Saleh Darat adalah bukti dari fikih yang menyejukkan karena terbasahi tasawuf dan tasawuf yang kokoh karena pondasi fikih.

C. Implikasi Tafsir Integrasi Fikih dan Tasawuf

Dalam pandangan Abdul Mustaqim, sebuah penafsiran sekurang-kurang bisa melahirkan dua implikasi. Implikasi pertama adalah rekonstruksi metodologi tafsir dan implikasi kedua adalah rekonstruksi keagamaan dan sosial masyarakat.[48] Berikut akan dipaparkan implikasi dari integrasi fikih dan tasawuf Kiai Saleh Darat berdasarkan pemetaan dari Abdul Mustaqim.

1. Rekonstruksi Metodologi Tafsir

Corak tafsir integrasi fikih dan tasawuf yang ditawarkan Kiai Saleh Darat mengasumsikan bahwa untuk mendapatkan suatu pemahaman yang utuh atas Alquran, ia tidak bisa didekati melalui satu jalan saja. Di samping itu, bukan rahasia lagi bahwa setiap metode dan corak dalam penafsiran memiliki titik kelemahan. Hal ini kemudian meniscayakan perpaduan dari metode atau corak-corak penafsiran, di mana metode dan corak tersebut nantinya akan bekerja sama dalam mengusung sebuah pemahaman atas Alquran yang lebih komprehensif dan diharapkan objektif.

Sementara ini, tafsir integrasi fikih dan tasawuf terbukti mampu mengangkat tafsir *ṣufī ishārī* dari jurang keraguan yang meresahkan para mufassir terkait status validitasnya. Dengan metode integrasi sebagaimana dipraktikkan Kiai Saleh Darat,

[48]Abdul Mustaqim, *Epistimologi Tafsir Kontemporer* (Yogyakarta: LKiS, 2012), 299.

di mana kaidah-kaidah penafsiran tekstualis tetap digunakan, makna *ishārī* yang menjadi ciri khas kaum sufi cenderung bisa diterima. Tampak dalam penafsiran Kiai Saleh Darat, kaidah-kaidah seperti munasabah dan *asbāb al-nuzul* tetap digunakan. Selain itu, Kiai Saleh Darat juga tidak pernah sekalipun meninggalkan makna literal dari ayat-ayat Alquran. Hal ini dibuktikan dengan langkah penerjemahan yang secara kontinyu dilakukan Kiai Saleh Darat sebelum memasuki tahap penafsiran.

Adapun dalam hal makna isyarat yang diberikan, makna-makna tersebut bukan merupakan makna-makna yang jauh dari kesan makna literal, dan bukan pula makna yang keluar dari ajaran syariat Islam. Bahkan makna-makna tersebut terkesan lebih kepada bentuk kontekstualisasi ayat-ayat Alquran ke ranah ibadah kejiwaan yang biasa dikembangkang oleh kaum sufi. Hal ini didasarkan pada pengertian kontekstualisasi menurut Noeng Muhadjir.

Muhadjir mengatakan, kontekstualisasi sedikitnya memiliki tiga pengertian. Pertaman, upaya pemaknaan dalam rangka mengantisipasi persoalan dewasa ini yang umumnya mendesak sehingga arti kontekstual identik dengan situasional. Kedua, pemaknaan yang melihat keterkaitan masa lalu, masa kini, dan masa mendatang, di mana sesuatu akan dilihat dari sudut makna historis dahulu, makna fungsional saat ini, dan prediksi makna yang dianggap relevan di kemudian hari. Dan ketiga, mendudukkan yang sentral (dalam hal ini adalah Alquran) dengan

terapannya. Pengertian yang terakhir ini, lanjut Muhadjir, juga bisa berarti mendudukkan Alquran sebagai sentral moralitas.[49]

Demikian makna-makna isyarat seperti yang ditampilkan Kiai Saleh Darat dalam *Tafsīr Faiḍ al-Raḥmān* termasuk dalam kategori pengertian kontekstualisasi ketiga. Yaitu dimana Alquran didudukkan sebagai sentral moralitas, di sini maksudnya adalah berkaitan dengan sentral moralitas beragama dalam hal hubungan vertikal kepada Allah SWT. Kiai Saleh Darat mampu menggali nilai-nilai prinsip peribadatan yang tersirat dalam ayat-ayat Alquran, dan memunculkannya dalam tafsir sehingga menggugah setiap orang yang membacanya. Karena ketika moral kepada tuhan telah dipenuhi, hubungan dengan-Nya pun akan baik, ketika *hablumminallah* baik niscaya hubungan manusia dengan sesamanya akan baik pula.

Dari titik ini kemudian corak tafsir integrasi fikih dan tasawuf bisa dikatakan cukup ideal sebagai sebuah entitas tafsir. Tafsir ini memuat kajian fikih yang sarat akan pergulatan silang pendapat para ulama, namun tidak membuatnya tenggelam dalam perdebatan hukum yang menjauhkannya dari nilai-nilai Alquran sebagai hudan li al-nas. Sebagai sebuah tafsir sufi yang sarat akan makna-makna tersirat, tafsir ini tidak lantas mengambang jauh dari tekstualitas Alquran. Kedua hal ini tentu saja hanya bisa diwujudkan karena pola keterkaitan integratif yang

[49]Ahmad Syukri Saleh, *Metodologi Tafsir Al-Qur'an Kontemporer Dalam Pandangan Fazlur Rahman* (Jambi: Sultan Thaha Press, 2007), 58.

dihasilkan ketika mendialogkan fikih dan tasawuf dalam rangka menafsirkan ayat-ayat Alquran.

2. Rekonstruksi Sosial Keagamaan Masyarakat

Sejak awal diturunkan, selain mereaksi kebudayaan manusia yang ada, Alquran selalu mengupayakan pembentukan budaya baru yang sesuai dengan semangat yang dibawanya. Sebagaimana budaya minum arak, budaya perbudakan, budaya diskrimasi terhadap kaum perempuan, dan budaya-budaya Jahiliyyah lainnya yang pada akhirnya berhasil dihapuskan Alquran, serta digantikan dengan budaya Islam yang dibawa Alquran. Sebagai kitab suci atau pun kitab petunjuk dari Allah SWT, Alquran selalu membersamai manusia sejak dulu hingga di masa yang akan datang.

Demikian halnya dengan tafsir yang akan selalu lahir di mana Alquran itu berada, tak terkecuali di Indonesia. Sepanjang sejarah perkembangan Islam di Nusantara, masyarakat Indonesia hampir selalu terpikat dan akhirnya memeluk Islam ketika pendekatan dakwah yang digunakan adalah tasawuf. Keberhasilan dakwah Walisongo adalah contoh konkrit dalam hal ini. Begitu pula dengan tafsir Kiai Saleh Darat yang mengintegrasikan fikih dan tasawuf.

Tafsir *Faiḍ al-Raḥmān* lahir pada masa kolonialisme Belanda. Pada masa itu pemerintah kolonial tidak hanya menekan Indonesia pada aspek ekonomi, sosial, dan politik saja, tetapi juga pada aspek agama. Pengajian dibatasi, ibadah diawasi, penerjemahan Alquran dilarang, apapun dilakukan untuk mencegah masyarakat

pada masa itu menyadari spirit agamanya. Di sini kemudian peran para ulama seperti Kiai Saleh Darat dibutuhkan. Dengan kecerdikan dan keberaniannya, Kiai Saleh Darat menulis tafsir dalam bahasa Jawa dengan aksara Pegon sehingga luput dari mata elang Belanda.

Disandingkan dengan audiens yang masih sangat awam dengan ilmu-ilmu agama, semangat dakwah Kiai Saleh Darat tentu ingin membangun pondasi keagamaan yang utuh dan kokoh dalam pribadi masyarakat Jawa. Menyuguhkan fikih saja akan membuat mereka beribadah dalam kekosongan, dan menyuguhkan tasaawuf saja mungkin akan membuat mereka jauh dari melaksakan tuntutan syariat. Agaknya karena alasan-alasan inilah kemudian Kiai Saleh Darat memilih untuk mengintegrasikan keduanya, fikih dan tasawuf.

Keberhasilan tafsir integratif gubahan Kiai Saleh Darat mungkin belum terlihat pada masa ia hidup. Namun integrasi fikih dan tasawuf yang diusungnya membekas lekat dalam pribadi para muridnya. R.A Kartini misalnya, ia pada mulanya memandang sinis agama dan mengagungkan budaya Eropa, namun berkat Kiai Saleh Darat, ia kemudian berubah menjadi mencintai agama dan lebih mencintai tanah air. Bahkan setelah mengenal Islam, ia semakin termotivasi untuk berjuang demi bangsanya, khususnya dalam emansipasi wanita. Demikian halnya dengan murid Kiai Saleh Darat yang lain, seperti K.H. Hasyim Asy'ari yang kemudian mengantarkan kemerdekaan Indonesia melalui fatwa Resolusi Jihad-nya. Tentu saja semanga Kartini dan Kiai Hasyim tidak bisa dilepaskan sama sekali dari keterpengaruhan Kiai Saleh Darat, guru mereka.

Corak tafsir integrasi fikih dan tasawuf yang diusung Kiai Saleh Darat, diakui atau pun tidak, memberikan implikasi bahwa sebuah penafsiran atas Alquran mampu dan harus berperan serta sebagai agen perubahan, baik dalam hal keagamaan, sosial, maupun budaya di masyarakat. Perubahan ini bisa diawali dari pemupukan dasar-dasar keagamaan yang benar, dinamis, dan utuh atau tidak setengah-setengah. Karena pada dasarnya agama melebur di dalam jiwa, ketika spirit keagamaan yang benar telah terpatri dalam diri seseorang, ia akan menjadi pemandu dalam cara seseorang berpikir dan bersikap.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Mengacu pada penjelasan-penjelasan yang telah dipaparkan pada bab-bab sebelumnya, berikut adalah kesimpulan yang dapat diambil dari penelitian ini sebagai jawaban dari pertanyaan yang telah di rumuskan pada rumusan masalah.

1. Integrasi fikih dan tasawuf dalam tafsir *Faiḍ al-Raḥmān* pada dasarnya adalah tafsir yang memadukan dua corak penafsiran yakni corak fikih dan tasawuf. Corak tafsir ini berkembang dari karakter pemikiran Kiai Saleh Darat yang gemar memadukan fikih dan tasawuf. Karakter pemikiran seperti ini sebelumnya juga dimiliki Al-Ghazali. Dalam hal pengaplikasian corak tafsir integrasi fikih dan tasawuf ini, mula-mula Kiai Saleh Darat menerjemahkan dan menafsirkan ayat-ayat sasaran secara tekstual sebagaimana tafsir pada umumnya. Karena objek dari model tafsir integrasi fikih dan tasawuf ini adalah ayat-ayat fikih atau hukum, maka bisanya Kiai Saleh Darat mencantumkan pendapat-pendapat para ulama dan para imam madzhab terkait tema yang dibahas. Barulah di akhir penafsiran Kiai Saleh Darat memberikan nilai-nilai tasawuf dari makna tersirat dalam ayat-ayat tersebut yang dilihat olehnya.
2. Terdapat dua implikasi dari corak tafsir integrasi fikih dan tasawuf Kiai Saleh Darat. Implikasi pertama adalah rekonstruksi metodologi tafsir. Rekonstruksi yang

dimaksud di sini adalah dengan menggunakan metode integrasi sebagaimana dilakukan Kiai Saleh Darat, maka penafsiran yang dihasilkan akan cenderung lebih utuh dan komprehensif karena aspek fikih dan tasawuf saling melengkapi. Selain itu kaitannya dengan tafsir sufi, dengan menggunakan metode integrasi ini maka sebuah tafsir sufi dapat terangkat tingkat validitasnya. Hal ini dikarenakan dengan cara ini, syarat utama diterimanya tafsir sufi yang berupa keselarasan makna isyarat dan makna literal teks, bisa terpenuhi. Sedangkan implikasi yang kedua adalah rekonstruksi keagamaan dan sosial masyarakat. Dengan metode tafsir integrasi fikih dan tasawuf ini, masyarakat yang menjadi audiens dari tafsir akan mendapatkan pemahaman Alquran yang utuh. Pemahaman yang utuh akan Alquran akan membawa pemahaman yang utuh tentang agama, dan bila pemahaman tentang agaman telah dipenuhi maka ia akan menjadi pemandu seseorang dalam berpikir dan bersikap.

B. Saran

Tafsir *Faiḍ al-Raḥmān* karya Kiai Saleh Darat merupakan salah satu literatur tafsir Nusantara yang sangat menarik untuk diteliti. Di samping itu, masih banyak aspek dalam tafsir ini yang harus diteliti. Salah satunya yakni aspek politik dalam tafsir yang berhubungan dengan konteks pada masa Kiai Saleh Darat hidup. Hal ini menjadi menarik karena Kiai Saleh Darat hidup pada masa kolonialisme Belanda, dan ia merupakan tokoh yang memiliki jiwa nasionalis, pertanyaannya kemudian apakah mungkin ada unsur-unsur politik yang disematkan Kiai Saleh Darat dalam tafsirnya.

DAFTAR PUSTAKA

‘Arabi, Ibnu. *Al-Futūhāt al-Makiyyah*. Beirut: *Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah*, 1999.

al-‘Aridl, Ali Hasan. *Tarikh ‘Ilm al-Tafsir wa Manahij al-Mufassirin*, terj. Ahmad Akrom. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1994.

Abbas, Ibnu. *Tanwīr al-Miqbās min Tafsīr Ibn ‘Abbās*. Beirut: *Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah*, 1992.

Adnan, K.H.R. Mohammad. *Tafsir al-Qur’an Suci Basa Jawi*. Bandung: Al-Ma’arif, 1987.

Amal, Taufik Adnan dan Syamsu Rizal Panggabean. *Tafsir Kontekstual Al-Quran*. Bandung: Penerbit Mizan, 1994.

Anwar, Rosihon dan Asep Muharom. *Ilmu Tafsir*. Bandung: CV Pustaka Setia, 2015.

Anwar, Rosihon. *Pengantar Ulumul Quran*. Bandung: CV Pustaka Setia, 2012.

Arbain. “Re-Integrasi Keilmuan Sosial Holistik Dalam Tafsir Tematik Kontemporer di Indonesia”, http://labs.pusatkajianhadis.com/ (Sabtu, 5 Januari 2018, 18.40).

Baidan, Nashruddin. *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2016.

al-Banna, Gamal. *Evolusi Tafsir Dari Jaman Klasik Hingga Jaman Modern*, terj. Novriantoni Kahar. Jakarta: Qisthi Press, 2005.

Chirzin, Muhammad, dkk. *Metodologi Penelitian Living Qur’an dan Hadis*. Yogyakarta: TH-Press, 2007.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Darraz, Abdullah. *Al-Naba' al-'Aẓīm*. Riyadh: *Dār Ṭayibah*, 1997.

Departemen Pendidikan dan Kebudayaan. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 1989.

al-Dzahabi, Muhammad Husain. *'Ilm al-Tafsīr*. Kairo: *Dār al-Ma'ārif*, TT.

----------. *Al-Ittijāhāt al-Munharifah fī Tafsīr Al-Qur'ān al-Karīm Dawāfi'uhā wa Daf'uhā*. Kairo: Maktabah Wahbah, 1986.

----------. *Al-Tafsīr wa al-Mufassirūn Juz 2*. Kairo: Maktabah Wahbah, 2003.

Dzahir, Abu Malikus Salih. *Sejarah & Perjuangan Kyai Sholeh Darat Semarang*. Semarang: Panitia Haul Kyai Sholeh Darat Semarang, 2012.

Faiqoh, Lilik. "Vernakularisasi Dalam Tafsir *Faiḍ al-Raḥmān* Karya KH. Sholeh Darat Al-Samarani" (Tesis tidak diterbitkan, Program Studi Magister Aqidah dan Filsafat Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2017).

Farhanah. "Penafsiran Sufistik KH. Muhammad Shaleh Bin Umar As-Samarani" (Skripsi tidak diterbitkan, Jurusan Ilmu Alquran dan Tafsir IAIN Surakarta, 2017).

al-Farmawi, 'Abd al-Hayy. *Al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Mauḍū'ī*. Kairo: Maktabah Jumhuriyah Masr, 1976.

Forum Karya Ilmiah Purna Siswa. *Al-Quran Kita Studi Ilmu, Sejarah dan Tafsir Kalamullah*. Kediri: Lirboyo Press, 2011.

al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad. *Ihya' Ulumiddin Jilid 1*, terj. Isma'il Yakub. Medan: TP, 1963.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Gusmian, Islah. "Bahasa dan Aksara Dalam Penulisan Tafsir Alquran di Indonesia Era Awal Abad 20 M", *Jurnal Mutawatir*, Vol. 5, No. 2, Juli-Desember 2015.

Gusmian, Islah. *Khazanah Tafsir Indonesia Dari Hermeneutika Hingga Ideologi*. Yogyakarta: LKiS, 2013.

al-Hafiz, Wajihudin. *Misi Alquran*. Jakarta: AMZAH, 2016.

al-Haji, Muhammad Umar. *Mausū'ah al-Tafsīr Qabla 'Ahdi al-Tadwīn*. Damaskus: *Dār al-Maktabī*, 2007.

Hakim, Taufiq. *Kiai Sholeh Darat dan Dinamika Politik di Nusantara Abad XIX-XX M*. Yogyakarta: INDeS Publishing, 2016.

Haq, Sansan Ziaul. "Dimensi Eksoteris Dalam Tafsir Ishari (Studi atas Metode Tafsīr al-Jīlānī)", (Tesis tidak diterbitkan, Konsentrasi Tafsir Hadis Pasca Sarjana UIN Syarif Hidayatullah, 2016).

Hitami, Munzir. *Pengantar Studi Al-Qur'an Teori dan Pendekatan*. Yogyakarta: LKiS, 2012.

Katsir, Ibnu. *Tafsir Ibnu Katsir Jilid 1*, terj. M. Abdul Ghoffar. Bogor: Pustaka Imam Asy-Syafi'i, 2004.

Laila, Izzatul. "Penafsiran al-Qur'an Berbasis Ilmu Pengetahuan", *Jurnal Episteme*, Vol. 9, No. 1, Juni 2014.

Masrur, M. "Kyai Soleh Darat, Tafsir Faid al-Rahman, dan RA. Kartini", *Jurnal At-Taqaddum*, Vol. 4, No. 1, Juli 2012.

Misbah, Aflakhal dan Nuskhan Abid. "Propaganda Kiai Sholih Darat Dalam Upaya Mewujudkan Harmoni Di Nusantara: Telaah Kitab *Minhaj al-*

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Atqiyā ", *Fikrah: Jurnal lmu Aqidah dan Studi Keagamaan*, Oktober 2016.

Muchlas, Imam. *Metode Penafsiran Al-Qur'an Tematis Permasalahan*. Malang: UMM Press, 2004.

Muhsin, Imam. *Al-Qur'an dan Budaya Jawa Dalam Tafsir al-Huda Karya Bakri Syahid*. Yogyakarta: eLSAQ Press, 2013.

Mustaqim, Abdul. *Dinamika Sejarah Tafsir Alquran*. Yogyakarta: Adab Press, 2014.

----------. *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: LKiS, 2012.

----------. *Metode Penelitian Alquran dan Tafsir*. Yogyakarta: Idea Press, 2018.

Muzayyanah. *Al-Lughāt al-'Arabiyah li 'Ulūm al-Qur'ān.* Surabaya: Jami'ah Sunan Ampel, 2016.

Alqaf, Alwi Abu Bakar Muhammad. *Mukhtaṣar Ihyā' 'Ulūm al-Dīn lī al-Imām Abī Ḥāmid Muḥammad Al-Ghazali.* Jakarta: Dar al-Kutub al-Islamiyah, 2004.

al-Qattan, Manna'. *Mabāhith fī 'Ulūm Alqurān.* Surabaya: Al-Hidayah, 1973.

al-Qurtubi, Abu Abdullah Muhammad ibn Ahmad al-Ansari. *Al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān Juz 1.* Kairo: *Dār al-Kutub al-Misriyyah*, 1935.

Rohimin. "Karakteristik Tafsir Al-Qur'an Kontemporer", *Jurnal Nuansa*, Vol. 1, No. 2, September 2010.

al-Rumi, Fahd ibn 'Abd al-Rahman ibn Sulaiman. *Buhūth fī Uṣūl al-Tafsīr wa Manāhijuhu.* Riyadh: Maktabah al-Taubah,TT.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Saleh, Ahmad Syukri. *Metodologi Tafsir Al-Qur'an Kontemporer Dalam Pandangan Fazlur Rahman*. Jambi: Sulthan Thaha Press, 2007.

as-Samarani, Muhammad Shalih ibn Umar. *Tafsīr Faiḍ al-Rahmān fī Tarjamāt Tafsīr Kalām Malik al-Dayyān*. Singapura: Percetakan Haji Muhammad Amin, 1893.

Shabir, Muslich. "Corak Pemikiran Tasawuf Kyai Saleh Darat Semarang: Kajian Atas Kitab *Minhāj al-Atqiyā"*", *International Journal Ihya' 'Ulum al-Din*, Vol. 19, No. 1, t.b. 2017.

al-Sharbasi, Ahmad. *Qiṣṣat al-Tafsīr*. Kairo: Dar al-Qalam, 1962.

Shihab, M. Quraish, dkk, *Sejarah & 'Ulum Alquran*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2013.

Shihab, M. Quraish. *Kaidah Tafsir*. Tangerang: Lentera Hati, 2013.

----------. *Membumikan Al-Quran Fungsi Dan Peran Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat*. Bandung: Mizan, 1999.

Suma, Muhammad Amin. *Pengantar Tafsr Ahkam*. Jakarta: Grafiti Press, 2011.

----------. *Ulumul Qur'an*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persda, 2014.

Surur, Misbahus. "Metode Dan Corak Tafsir Faidh Ar-Rahman Karya Muhammad Shaleh Ibn Umar As-Samarani" (Skripsi tidak diterbitkan, Jurusan Tafsir Hadits IAIN Walisongo Semarang, 2011).

al-Suyuti, Jalaluddin. *Al-Itqān fī 'Ulūm Alqurān*. Saudi Arabia: Markaz Dirasat Alquraniyyah, TT.

Syarifuddin, M. Anwar. "Menimbang Otoritas Sufi Dalam Menafsirkan Alquran", *Jurnal Studi Agama Dan Masyarakat*, Vol. 1, No. 2, Desember 2004.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Zaid, Nasr Hamid Abu. *Tekstualitas Alquran Kritik Terhadap Ulumul Qur'an*, terj. Khoiron Nahdliyyin. Yogyakarta: LKiS, 2002.

al-Zarqani, 'Abd al-Azim. *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm Alqurān*. Kairo: Dar al-Hadith, TT.

Zenrif, MF. *Sintesis Paradigma Studi Al-Quran*. Malang: UIN Malang Press, 2008.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id