

Tafsir *Ishārī* Ayat-Ayat *Qitāl* dalam Tafsir *Fayḍ al-Rahmān* Karya Sholeh Darat

Nor Lutfi Fais

Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang - Indonesia
nor_lutfi_faiz_1904028021@student.walisongo.ac.id

Ahmad Murtaza MZ

Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta - Indonesia
ahmadmurtaza378@gmail.com

M. Saiful Mujab

Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang - Indonesia
ssaifulmujab@gmail.com

Keywords : Qital; Sholeh Darat; Non-Violence.	Abstract <i>Several verses of the Qur'an, especially those discussing qitāl, are often used as legitimacy to commit acts of violence and terror. Al-Baqarah 190-193 instructs Muslims to kill non-Muslims in the name of Allah or it is called the Holy War. Several scholars, both salaf and contemporary, have interpreted this verse with various methods and produced various ideas. In this article, the author tries to explain the Isyari exegesis method that has been used by Sholeh Darat in this verse and produces the values of Sufism and non-violence in Islam. With the isyari method, Sholeh Darat interprets the word war or qitāl, in this verse as a war within ourselves. Even though he lived during the Dutch colonial period, he did not necessarily use this verse to inflame the spirit of war but interpreted it with nonviolent values, namely self-improvement through controlling emotions, desires, and lust. This research found that war in the interpretation of Sholeh Darat focused on the spiritual, namely fighting whatever hindered the soul from reaching its God. Besides that, Sholeh Darat's response to colonialism will also be presented. He used a cultural and intellectual approach to fight colonialism rather than physical resistance. Therefore, this study concludes that the Isyari-Sufi interpretation is closely related to the values of peace and non-violence.</i>
Kata Kunci : Qital; Sholeh Darat; Nir-Kekerasan.	Abstrak Beberapa ayat Al-Qur'an, terutama yang membahas tentang <i>qitāl</i> , sering kali dijadikan sebagai legitimasi untuk melakukan tindakan kekerasan dan teror. QS. Al-Baqarah: 190-193 secara literal menginstruksikan umat Islam untuk membunuh non-muslim atas nama Allah atau disebut dengan <i>Holy War</i> . Beberapa ulama baik salaf dan kontemporer telah menafsirkan ayat ini dengan berbagai macam metode dan menghasilkan ragam pandangan. Dalam artikel ini, penulis mencoba meneliti metode tafsir <i>ishārī</i> yang telah digunakan Sholeh Darat dalam ayat tersebut dan menghasilkan nilai-nilai tasawuf dan <i>nir kekerasan</i> dalam Islam. Dengan metode <i>ishārī</i> , Sholeh Darat menafsirkan kata <i>qitāl</i> sebagai perang dalam diri sendiri. Meskipun hidup dalam masa penjajahan Belanda, ia tak lantas menggunakan ayat ini untuk mengobarkan semangat berperang, melainkan menafsirkannya dengan nilai-nilai nir kekerasan yaitu perbaikan diri melalui kontrol emosi, hasrat, dan nafsu birahi. Penelitian ini menemukan bahwa perang dalam penafsiran Sholeh Darat terfokus pada aspek spiritual, yaitu memerangi apapun yang menghalangi jiwa untuk sampai pada Tuhan. Di samping itu, respons Sholeh Darat terhadap kolonialisme juga akan disajikan. Beliau menggunakan pendekatan kultural dan intelektual untuk melawan kolonialisme daripada perlawanan fisik. Oleh karena itu, penelitian ini menyimpulkan bahwa penafsiran <i>ishārī</i> -sufi memiliki keterkaitan yang erat dengan nilai-nilai perdamaian dan nir-kekerasan.
Article History :	Received : 2022-06-04 Accepted : 2022-10-13 Published: 2022-12-30
MLA Citation Format	Fais, N. L., A. M. MZ, and M. S. Mujab. "Jihad Nir Kekerasan Dalam Penafsiran Sholeh Darat Pada Ayat-Ayat Qitāl". <i>QOF: Jurnal Studi Al-Qur'an Dan Tafsir</i> , vol. 6, no. 2, Dec. 2022, pp. 219-32, doi:10.30762/qof.v6i2.63.
APA Citation Format	Fais, N. L., MZ, A. M., & Mujab, M. S. (2022). Jihad Nir Kekerasan dalam Penafsiran Sholeh Darat Pada Ayat-Ayat Qitāl. <i>QOF: Jurnal Studi Al-Qur'an Dan Tafsir</i> , 6(2), 219–232. https://doi.org/10.30762/qof.v6i2.63

Pendahuluan

Dewasa ini, istilah jihad dengan penambahan kata *fi sabilillah*, sering kali diasosiasikan dengan perang. Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI), selain diartikan sebagai *berusaha dengan segala daya upaya*, kata jihad juga diperuntukkan arti *perang suci melawan kafir untuk mempertahankan Islam*¹. Dari sini, semangat islamisasi menemukan relevansinya. Tak pelak, dalil-dalil keislaman turut dimunculkan demi memperkuat basis legitimasi, termasuk di antaranya Al-Qur'an.

Istilah jihad yang berarti perang, dalam Al-Qur'an merujuk pada ayat-ayat yang membincang tentang peperangan. Kata yang umum dipakai adalah *qitāl*, yang merupakan derivasi kata *qatl*. Arti perang pada kata *qitāl* sendiri, terbentuk dari arti *membunuh (qatl)* menjadi *saling membunuh*² karena adanya gerak saling melakukan yang dilakukan oleh kedua belah pihak. Sedangkan istilah *fi sabilillah* pada kata jihad agaknya merupakan bentuk adopsi dari QS. al-Baqarah:190, di mana kata *qitāl* dalam bentuk verba dikaitkan dengan kata *fi sabilillah*, sehingga menjadi makna yang juga digunakan oleh KBBI sebelumnya.

Di antara ayat-ayat yang membincang peperangan adalah rangkaian QS. al-Baqarah:190-193. Di sini, baik redaksi *qitāl* ataupun *qatl* diulang beberapa kali. Para mufasir, seperti Al-Ṭabari³, Al-Qurṭūbi⁴, Al-Zamakhsyari⁵, atau Wahbah al-Zuhaili⁶ dari ulama kontemporer, mengkategorikan keempat ayat tersebut sebagai dasar permulaan kebolehan perang terhadap orang-orang kafir dalam batasan tertentu.

Gerakan jihad *fi sabilillah* yang mendasarkan pada Al-Qur'an serta uraian dari para mufasir saat ini tengah mendapat kritik dan kecaman dari berbagai. Selain karena teknis pelaksanaannya yang dipandang tidak sesuai dengan ruh Al-Qur'an, eksistensi jihad dengan arti perang di era modern mulai dipertanyakan relevansinya. Dari sini, upaya menampilkan arti jihad yang berbeda menjadi menarik untuk dilakukan.

Apabila membaca literatur ilmu tafsir, sedikitnya ada tiga metode tafsir jika dilihat dari aspek sumbernya: *tafsir bi al-ma'sūr*, *bi al-ra'y*, dan *bi al-isyārah*.⁷ Tafsir-tafsir di atas, umumnya menggunakan metode pertama dan kedua, yakni metode tafsir yang berbasis pada riwayat, baik berupa Al-Qur'an, hadis Nabi Saw., serta penjelasan dari sahabat⁸; atau

¹ "https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/jihad Diakses Pada 03 Mei 2020," n.d.

² Al-Fairuz Âbadi, *Al-Qamūs Al-Muhīṭ*. (Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 2005), 1046.

³ Abū Ja'far Muhammad ibn Jarīr al-Ṭabari, *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl al-Qur'ān* (Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 2000), 561-62.

⁴ Abu 'Abdillah Muhammad ibn Ahmad ibn Abu Bakr ibn Farh Al-Qurṭūbī, *Al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān al-Mashhūr bi al-Qurṭūbī* (Kairo: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1964), 347-50.

⁵ Abul Qosim Mahmud bin 'Amru bin Ahmad Zamakhsyari, *Al-Kashshaf 'an Haqāiq Ghawāmid at-Tanzīl, Vol. 1* (Beirut: Darul Kitab Al-Arabi, n.d.), 235.

⁶ Wahbah ibn Mustafa Al-Zuhaili, *Al-Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqīdah wa al-Sharī'ah wa al-Manhaj* (Damaskus: Dar al-Fikr, n.d.), 178.

⁷ Muhammad 'Ali Al-Sabuny, *Al-Tibyān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Teheran: Dar Ihsan, 2003), 67.

⁸ Al-Sabuny, 67; Manna' Khalil Qaththan, *Mabāhith fī 'Ulūm al-Qur'ān al* (Kairo: Maktabah Wahbiyyah, 2000), 337.

metode yang bersandar pada ijtihad mufasir sendiri.⁹ Sedangkan metode ketiga, metode isyarat yang mengadopsi perspektif tasawuf di dalamnya¹⁰, jarang sekali digunakan. Sehingga produk tafsir yang dihasilkan juga sedikit yang diangkat ke permukaan. Padahal metode tasawuf ini telah lama digunakan bahkan di era awal Islam.

Di Indonesia sendiri, tafsir tasawuf justru menjadi tafsir yang banyak digunakan. Pesatnya perkembangan kajian tasawuf¹¹ turut memberikan warna dan pengaruh pada karya tafsir yang dihasilkan. Karya-karya tersebut seperti *Tafsir Surah al-Kahfi* yang hingga kini belum diketahui penulisnya, tafsir puitis oleh Hamzah Fansuri (1550-1599 M.) dan *Tarjumān al-Mustafid* karya 'Abd al-Ra'uf al-Sinkili (1615-1693 M.).¹²

Upaya penulisan tafsir dengan metode isyarat atau tasawuf juga dilakukan di era berikutnya di wilayah lain sebagaimana yang dilakukan Nawawi Banten (1815-1898 M.) yang menulis tafsir Al-Qur'an utuh dalam bahasa Arab yang diberi nama *Marāh Labīd* atau *Al-Tafsīr al-Munīr*. Kemudian Muhammad Sālih ibn 'Umar, yang lebih dikenal dengan Kyai Sholeh Darat dengan tafsir bahasa Jawanya, *Faid al-Rahmān*.

Studi yang selama ini telah dilakukan mengenai kitab tafsir *Fayḍ al-Rahmān* memiliki dua kecenderungan. *Pertama*, kajian yang menjelaskan tentang kitab tafsir *Fayḍ al-Rahmān* seperti metodologi¹³, corak¹⁴, epistemologi¹⁵, dan aspek-aspek lokalitas yang terkandung dalam kitab tafsir.¹⁶ Sebagaimana yang telah dijelaskan oleh Abdul Mustaqim bahwa kitab tafsir ini merupakan salah satu kitab tafsir yang menggunakan bahasa Jawa yang memiliki corak *ishārī*. Selain itu tafsir ini menjelaskan dimensi *ẓāhir* dan *baṭīn* yang menjadikan kitab tafsir ini memiliki pembahasan-pembahasan yang mendalam.¹⁷ *Kedua*, kajian secara tematik baik ayat ataupun tema yang terdapat dalam kitab tafsir *Fayḍ al-*

⁹ Al-Sabuny, *Al-Tibyān fī 'Ulūm al-Qur'ān...*, 155; Qaththan, *Mabāhith fī 'Ulūm al-Qur'ān...*, 342.

¹⁰Metode ini lebih mendasarkan pada pengalaman spiritual penafsir untuk menangkap makna-makna tersembunyi dibalik setiap ayat-ayat Al-Qur'an. selengkapnya Al-Sabuny, *Al-Tibyān fī 'Ulūm al-Qur'ān...*, 171.

¹¹Hal ini dibuktikan salah satunya dengan upaya penerjemahan karya tasawuf seperti *Lubab Ihya 'Ulum al-Din* karya Al-Gazali oleh 'Abd al-Samad Palembang. Lihat: L Anthony H. Johns, *Tafsir al-Qur'an di Dunia Indonesia Melayu, Sebuah Penelitian Awal*. "https://liq.ac.id/artikel/details/566/Tafsir-Al-Qur-an-Di-Dunia-Indonesia-Melayu-Sebuah-Penelitian-Awal, Diakses Tgl. 21 Februari 2020.," n.d.

¹²L. Anthony H. Johns, *Tafsir al-Qur'an di Dunia Indonesia Melayu, Sebuah Penelitian Awal*. "https://liq.ac.id/artikel/details/566/Tafsir-Al-Qur-an-Di-Dunia-Indonesia-Melayu-Sebuah-Penelitian-Awal, Diakses Tgl. 21 Februari 2020."

¹³ Muhammad Abdullah, Mudjahirin Thohir, and Rukiyah, "The Arom of Islamization of Java in The Literature of Pesantren: Study of The Rahman Faithur Book by K.H. Sholeh Darat," in *E3S Web of Conferences*, vol. 317, 2021, 1–6, <https://doi.org/10.1051/e3sconf/202131703008>.

¹⁴ Hafid Nur Muhammad, Dudung Abdul Karim, and Dais Hajjar Fauziah, "Corak Sufistik Dalam Tafsir Fayd Ar-Rahman," *Ulumul Qur'an: Jurnal Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir* 2, no. 2 (2022): 209–25; M Masrur, "KH Sholeh Darat Dan Kartini," *Jurnal At-Taqaddum* 4, no. 1 (2012): 21–38; Istiana, "Melawan Hegemoni Kekuasaan Dengan Nuansa Sufistik: Telaah Tafsir Faidh Al-Rahman Karya Kiai Sholeh Darat," *Hermeneutik: Jurnal Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir* 13, no. 02 (2019): 76–92, <https://doi.org/10.1234/hermeneutik.v13i2.5929>; Lilik Faiqoh, "Unsur-Unsur Isyary Dalam Sebuah Tafsir Nusantara (Telaah Analitis Tafsir Faid Al-Rahman Kiai Sholeh Darat)," *Jurnal At-Tibyan: Jurnal Ilmu Alquran Dan Tafsir* 3, no. 1 (2018): 86–102, <https://doi.org/10.32505/tibyan.v3i1.479>.

¹⁵ Abdul Mustaqim, "The Epistemology of Javanese Qur'anic Exegesis: A Study of Sālih Darat's Fayd Al-Rahmān," *Al-Jami'ah* 55, no. 2 (2017): 357–90, <https://doi.org/10.14421/ajis.2017.552.357-390>.

¹⁶ Lilik Faiqoh, "Vernakularisasi Dalam Tafsir Nusantara: Kajian Atas Tafsir Faid Al-Rahman Karya KH. Sholeh Darat Al-Samarani," *Living Islam: Journal of Islamic Discourses* 1, no. 1 (2018): 85–128.

¹⁷ Mustaqim, "The Epistemology of Javanese Qur'anic Exegesis: A Study of Sālih Darat's Fayd Al-Rahmān," 358.

Rahmān.¹⁸ Penelitian yang dilakukan oleh Ahmad Zainal Abidin dan Thoriqul Aziz mengungkapkan bahwa tafsir ini dalam interpretasinya memuat nilai-nilai keadilan, keseimbangan, dan toleransi. Selain itu, penafsiran-penafsiran tersebut muncul di beberapa tema pembahasan ayat seperti muamalah dan syariah.¹⁹

Berdasarkan hal itulah, artikel ini bermaksud mengisi ruang kosong dalam penelitian dengan melakukan kajian terhadap pembacaan ayat-ayat perang melalui perspektif tasawuf. Ayat yang dikaji spesifik menasar pada QS. al-Baqarah: 190-193 dengan mengangkat tafsir Kyai Sholeh, *Fayḍ al-Rahmān* sebagai objek kajian yang dipilih. Dengan mendasarkan pada kajian kepustakaan dan penggunaan metode deskriptif analitis kajian ini dimaksudkan untuk mengetahui hasil pembacaan tafsir tasawuf terhadap ayat-ayat peperangan.

Mengenal Kyai Sholeh Darat

Kyai Sholeh Darat memiliki nama asli Muhammad Sholeh. Ia adalah putra dari pasangan Kyai Umar dan Nyai Umar. Berdasarkan informasi dari Habib Luthfi Pekalongan, nasab Kyai Sholeh dari jalur ibu bersambung kepada Sayyid Ja'far Shodiq atau Sunan Kudus dari jalur Kyai Singopadon (Pengeran Khatib) bin Pangeran Qodin bin Pangeran Palembang.²⁰ Ada beberapa riwayat yang menjelaskan kapan dan dimana Kyai Sholeh lahir.²¹ Menurut Masrur, riwayat yang paling kuat menyebutkan bahwa Kyai Sholeh lahir pada tahun 1820 M./1235 H. di Desa Kedung Jumbleng, Jepara, Jawa Tengah dan wafat pada hari Jum'at 18 Desember 1903 M./28 Ramadhan 1321 H. Riwayat ini sesuai dengan apa yang tertulis dalam buku biografi Kyai Sholeh yang ditulis oleh Panitia Haul Kyai Sholeh Darat Semarang, *Sejarah dan Perjuangan Kyai Sholeh Darat Semarang*.²² Adapun imbuhan nama Darat merupakan nisbah sebuah desa yang terletak di pesisir pantai Jawa

¹⁸ Irsyad Al Fikri Ys, "Examining Kyai Soleh Darat View of the Concept of Fasting in Tafsir Fayḍ Al-Rahmān Fī Tarjamāt Tafsīr Kalām Al-Mālik Al-Dayyān," *Hanifiya: Jurnal Studi Agama-Agama* 5, no. 1 (2022): 47-58; Ahmad Aly Kaysie dan Indal Abror, "Tafsir Esoterik Kiai Sholeh Darat Tentang Salat," *Nun: Jurnal Studi Alquran Dan Tafsir Di Nusantara* 3, no. 2 (2019): 1-37, <https://doi.org/10.32495/nun.v3i2.43>; Ahmad Zainal Abidin and Thoriqul Aziz, "Moderate Interpretation of Sholeh Darat in His Fayḍ Al-Rahmān," *Jurnal THEOLOGIA* 30, no. 1 (2019): 1-22, <https://doi.org/10.21580/teo.2019.30.1.3197>; Aty Munshihah, "Dimensi Sosial Dalam Tafsir Sufistik," *Jurnal Al-Fanar* 3, no. 2 (2020): 133-48, <https://doi.org/10.33511/alfanar.v3n2.133-148>.

¹⁹ Abidin and Aziz, "Moderate Interpretation of Sholeh Darat...", 1.

²⁰ Amirul Ulum, *KH. Muhammad Sholeh Darat Al-Samarani: Maha Guru Ulama Nusantara* (Yogyakarta: Global Press, 2016), 36-38.

²¹ Di antaranya menyebutkan bahwa Kyai Sholeh lahir di Bangsri, Jepara dan Semarang. Pendapat kedua ini mendasarkan pada naskah tafsir Kyai Sholeh, *Faid al-Rahman*. Hanya saja, penulis menganggap bahwa pendapat yang mendasarkan pada naskah ini perlu dikaji ulang. Hal ini dikarenakan redaksi yang digunakan umumnya tidak digunakan oleh pengarang asli kitab atau Kyai Sholeh sendiri. Ulum, 37; Muhammad Sholeh, *Faid Al-Rahman Fi Tarjamat Tafsir Kalam Al-Malik Al-Dayyan* (Singapura: NV. Haji Amin, n.d.) halaman mukaddimah, tidak ditemukan nomor halaman di dalamnya; ; Lilik Faiqoh, "Unsur-Unsur Isyari Dalam Sebuah Tafsir Nusantara (Telaah Analitis Tafsir Faid Al-Rahman Kiai Sholeh Darat)," *Jurnal At-Tibyan* 3, no. 1 (2018): 75.

²² M Masrur, "Kyai Soleh Darat, Tafsir Faid Al-Rahman Dan RA. Kartini 21-38.," *Jurnal At-Taqaddum* 4, no. 1 (2012): 23; Bandingkan dengan: Abu Malikus Salih Dzahir, *Sejarah & Perjuangan Kyai Sholeh Darat Semarang* (Semarang: Panitia Haul Kyai Sholeh Darat, 2012), 5.

bagian utara (Pantura), Nipah²³ Darat atau Darat Tirto merupakan salah satu daerah di wilayah pantai utara Semarang, yang saat ini menjadi bagian dari wilayah Kelurahan Dadapsari, Kecamatan Semarang Utara.²⁴

Perjalanan ilmiah Kyai Sholeh dimulai dengan mengaji kepada ayah dan kyai-kyai lain yang ada di sekitarnya, seperti: Kyai Muhammad Syahid Pati, Kyai Ishaq Kudus dan Kyai Muhammad Sholeh Kudus. Setelah mengenyam pendidikan dasar dan dinilai memiliki kecerdasan yang lebih, oleh ayahnya, Kyai Sholeh dikirim ke *Haramain* (Makkah dan Madinah). Di sana ia belajar kepada Syaikh Muqri' Mesir, Syaikh Muhammad bin Sulaiman, Sayyid Muhammad Zaini Dahlan, dan beberapa ulama lainnya.²⁵

Berkat ketekunannya, Kyai Sholeh dapat menguasai beberapa fan ilmu hingga mendapat kehormatan untuk mengajar di Masjidil Haram. Beliau juga produktif menuangkan ide-idenya dalam berbagai disiplin ilmu yang berbeda. Beberapa tulisannya yang masih bisa dinikmati hingga saat ini adalah *Fayḍ al-Rahmān* dan *Hidāyah al-Rahmān*²⁶, keduanya merupakan karya dalam bidang tafsir; *Syarh al-Hikam* (tasawuf), *Al-Majmū'ah al-Syarī'ah* dan *Fasalātan*, keduanya adalah karya fiqih; serta masih banyak lagi yang lainnya.

Tafsir *Fayḍ al-Rahmān*

Nama lengkap tafsir ini adalah *Fayḍ al-Rahmān fi Tarjamāt Tafsīr Kalām al-Malik al-Dayyān*.²⁷ Kitab ini ditulis dalam bahasa Jawa dalam aksara Arab pegon, atau yang lazim disebut aksara *Jawi*.²⁸ Kitab ini terdiri dari dua juz tebal. Juz pertama berisi 503 halaman, terdiri dari tafsir surah Al-Fatihah dan Al-Baqarah. Mulai ditulis pada malam Kamis, 20 Rajab 1309 H./19 Februari 1892 dan selesai 7 Muharram 1311 H. serta dicetak pada 29 Jumadal Ukhra 1311 H. Sedangkan juz kedua berisi 705 halaman, memuat tafsir surah Ali Imron hingga Al-Nisa' ayat 176 dan selesai ditulis pada 17 Shofar 1312 H./20 Agustus 1894 M.²⁹

²³ Ada perbedaan nama yang disebutkan terkait dengan kata Nipah ini. Nama yang penulis nukil ini sebagaimana ditulis oleh Abi Malikus Salih. Dzahir, *Sejarah & Perjuangan Kyai Sholeh Darat Semarang*, 5; Namun dalam tulisan Amirul Ulum, kata Nipah ditulis dengan nama Dipah, Ulum, *KH. Muhammad Sholeh Darat...*, 37.

²⁴ Dzahir, *Sejarah & Perjuangan Kyai...*, 5.

²⁵ Ulum, *KH. Muhammad Sholeh Darat ...*, 39–45.

²⁶ Dalam beberapa kesempatan, kitab ini sering kali dinisbahkan kepada Kyai Sholeh Darat. Sangat dimungkinkan karena kitab ini, dari sisi konten, terambil dari tafsir Kyai Sholeh, Faid al-Rahman, sebagaimana tersurat dalam teks yang tertulis di bagian permulaan kitab, "al-qism al-awwal min hidayah al-rahman fi tarjamah tafsir al-qur'an ila al-lughah al-jawiyah al-muqatataf min tafsir al-qur'an al-musamma bi faid al-rahman li al-'alim al-'allah al-syaikh muhammad salih ibn 'umar". Lihat: Nor Lutfi Fais, "Rasm Al-Qur'an Fi Tafsir Faidal-Rahman: Dirasah Tahliliyyah Baina Al-Nazariyyah Wa Al-Tatbiq 'an Al-Rasm Al-'Usmany Fi Surah Al-Baqarah" (Semarang: UIN Walisongo, 2020), 66.

²⁷ Nama ini merupakan nama yang ditulis langsung oleh Kyai Sholeh dalam mukaddimah kitabnya. Darat, *Fayḍ al-Rahmān fi Tarjamāt...*, 4.

²⁸ Merupakan bentuk akomodasi aksara Arab ke dalam penulisan teks berbahasa Jawa. Penggunaan istilah pegon untuk menyebut tulisan ini tidak lain karena relasi yang dimiliki term pegon sendiri. Kata pego, pada mulanya dimaksudkan untuk sesuatu yang tidak lazim pengucapannya. Kambali Zutas, "Literacy Tradition in Islamic Education in Colonial Period (Syeikh Nawawi Al Bantani Kiai Sholeh Darat, and KH Hasyim Asy'ari)," *Jurnal Al-Ahyat* 01, no. 01 (2017): 25.

²⁹ Ada beberapa riwayat yang menyebutkan tanggal-tanggal yang berbeda berkaitan dengan akhir penulisan dan waktu pencetakan juz pertama kitab Faid al-Rahman. Tanggal yang penulis sebutkan merupakan tanggal

Berdasarkan pengakuan Kyai Sholeh, *Fayḍ al-Rahmān* merupakan inti sari dari, setidaknya, 4 (empat) tafsir terdahulu: Jalālain karya Imam Jalāl al-Mahalliy (w. 864 H.) dan Jalāl al-Suyūtiy (w. 911 H.), *Al-Kabīr* atau yang juga dikenal dengan *Mafātih al-Gayb* karya Fakhr al-Rāziy (w. 606 H.), *Lubāb al-Ta'wīl* karya Al-Khāzin (w. 741 H.) dan tafsir karya Imam Al-Gazāly (w. 1111 M.).³⁰ Tafsir ini ditulis mengikuti urutan mushaf Al-Qur'an. Penjelasannya disajikan secara global (*ijmāli*)³¹ dengan menyebut terlebih dahulu ayat-ayat yang akan ditafsirkan, disertai terjemah dalam bahasa Jawa. Uraian tafsirnya dilengkapi dengan sebab turunnya ayat, keserasian antar ayat, dan penukilan riwayat hadis di beberapa tempat. Antara terjemah dan tafsirnya dipisahkan dengan redaksi ya'ni seperti halnya tafsir dan makna *ishārī*-nya dipisah dengan redaksi *ma'na al-ishārī*.

Di awal kemunculannya, tafsir ini dianggap kontroversial. Hal ini mengingat merebaknya fatwa keharaman menerjemahkan al-Qur'an yang dikeluarkan oleh beberapa ulama saat itu.³² Fatwa ini sangat menguntungkan pihak kolonial di mana dengan keharaman terjemah, akses pembelajaran kepada al-Qur'an menjadi terbatas. Hal inilah yang kemudian menginspirasi komplain yang dilontarkan oleh RA. Kartini.³³ Kartini yang sempat mengikuti majelis pengajian Kyai Sholeh di rumah pamannya yang juga seorang Bupati di Demak, Pangeran Ario Hadiningrat, meminta pamannya untuk mempertemukan dirinya dengan Kyai Sholeh. Dari pertemuan inilah kemudian Kyai Sholeh memberanikan diri menerjemahkan Al-Qur'an beserta tafsirnya ke dalam sebuah karya yang diberi judul *Fayḍ al-Rahmān*.³⁴

Tafsir Ayat Qital dalam QS. al-Baqarah: 190-193

Secara umum QS. al-Baqarah: 190-193 berbicara tentang kebolehan berperang melawan orang-orang kafir. Lebih spesifik, ayat tersebut dikhususkan bagi mereka yang sedang dalam kondisi ihram haji atau umrah. Penjelasan ini tidak luput dari kaitan (*munāsabah*) ayat ini dengan ayat sebelumnya yang menjelaskan tentang waktu beribadah (*hilāl*) serta apa saja yang mestinya dilakukan di waktu haram tersebut.³⁵

Menurut Ibn 'Abbas, ayat ini turun di saat perjanjian hudaibiyyah terjadi. Tatkala Nabi Saw. dan sahabatnya dicegah memasuki tanah haram dan dipaksa menandatangani perjanjian oleh kaum musyrikin untuk tidak melakukan ibadah ditahun ini dan kembali lagi ditahun yang akan datang. Pada tahun berikutnya, sesuai dengan perjanjian yang ada, Rasul Saw. dan sahabatnya kembali ke Makkah untuk melakukan umrah *qadla* namun ada kekhawatiran di dalam hati umat Islam seandainya kaum musyrikin tidak menepati perjanjian dan terjadi peperangan di bulan-bulan haram.³⁶

yang tertulis dalam naskah kitab. Darat, *Fayḍ al-Rahmān fī Tarjamat...*, 557; Bandingkan dengan: Ulum, *KH. Muhammad Sholeh Darat...*, 199; Masrur, "Kyai Soleh Darat...", 21-38.

³⁰ Darat, *Fayḍ al-Rahmān fī Tarjamat...*, 1.

³¹ Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika Hingga Ideologi* (Yogyakarta: LKiS, 2013), 154.

³² Dzahir, *Sejarah & Perjuangan Kyai Sholeh...*, 15.

³³ Masrur, "Kyai Soleh Darat...", 21-38., dan 34-35.

³⁴ Masrur, Masrur, "Kyai Soleh Darat...", 34.

³⁵ Al-Zuhaylī, *Al-Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqīdah...*, 177.

³⁶ Al-Zuhaylī, *Al-Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqīdah...*, 176.

Merujuk pendapat yang lebih masyhur di kalangan ulama tafsir, ayat 190 dari QS. al-Baqarah tergolong ayat pertama yang membolehkan perang kepada orang-orang kafir. Kebolehan ini setelah sebelumnya Allah melarang umat Islam untuk berperang, sebagaimana disebutkan dalam beberapa ayat seperti QS. Fusshilat: 34, QS. Al-Maidah:13, An-Nahl: 125 dan 82, QS. al-Furqan: 63, QS. al-Ghashiyah: ayat 22, QS. Qaf :45 dan QS. Al-Jatsiyah: 14.³⁷

Apabila mencermati ayat-ayat yang menjelaskan tentang peperangan, setidaknya ada tiga tahapan yang harus diketahui. Tahapan pertama sebagaimana disebutkan sebelumnya adalah larangan melakukan perang. Tahapan kedua adalah permulaan diperbolehkannya berperang. Ayat yang masuk dalam tahapan ini selain QS. Al-Baqarah: 190 adalah QS. Al-Hajj: 39-40. Kebolehan berperang dalam tahapan ini hanya dibatasi sebagai upaya pembelaan diri (*defense*). Baru pada tahapan ketiga, diperbolehkan melakukan peperangan terhadap orang-orang kafir secara mutlak seperti dalam QS. At-Taubah: 5 dan 29. Berbeda dengan kandungan ayat 190, ayat 191-193 justru menjelaskan kebolehan berperang secara mutlak. Sehingga dalam rangkaian ayat 190-193 menjelaskan dua kondisi berbeda yang membolehkan berperang. Atas dasar ini sebagian ulama mengatakan, ayat 190 telah dibatalkan hukumnya oleh ayat-ayat berikutnya (191-193). Sementara pendapat lain tetap mengatakan ayat 190 dihapus dengan QS. Al-Taubah.³⁸

Wahbah al-Zuhaili termasuk mufasir yang mengikuti pendapat *naskh* di antara rangkaian QS. al-Baqarah 190-193. Menurutnya, ayat 191-193 menyebutkan hukum yang berbeda dari ayat sebelumnya, yang memperbolehkan umat Islam melakukan penyerangan lebih dahulu kepada orang-orang kafir. Karena bentuk penyerangan ini dinilai lebih ringan daripada fitnah akidah yang berujung kepada kemusyrikan, *wa al-fitnah ashaddu min al-qatl*. Meski demikian, hukum ini dibatasi pada selain wanita, anak kecil, dan orang tua. Maka tidak diperbolehkan menyerang ketiganya. Selain itu juga tidak diperbolehkan merusak rumah-rumah, menebang pepohonan, serta membakar ladang dan tanaman. Di samping itu, juga terdapat perbedaan hukum mengenai perang dalam kawasan Masjidil Haram, di mana kebolehan perang hanya sebatas membela diri.³⁹

Kebolehan menyerang menjadi terhenti manakala orang-orang kafir telah menyatakan taubat. Ada perbedaan penafsiran berkaitan dengan kata *intiha'* (selesai atau menyudahi). Menurut Ibn 'Abbās, 'selesai' di sini berarti selesai dari memerangi umat Islam. Sedangkan menurut Al-Ḥasan 'selesai' berarti berhenti dari kekufuran dan berpindah kepada Islam. Faedah perbedaan ini muncul manakala dikaitkan dengan perang yang sedang berjalan. Jika mengikuti pendapat Ibn 'Abbas, meskipun orang-orang kafir masih menetapi kekafirannya dan tidak memeluk Islam namun menghentikan penyerangan terhadap umat Islam maka perang wajib dihentikan. Sementara jika

³⁷ Al- Zuhaylī, *Al-Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqīdah...*,178; Termasuk pendapat yang tidak diunggulkan dari para mufasir adalah apa yang dinukil Al-Ṭabarī, bahwa ayat ini mengandung perintah untuk memerangi orang-orang kafir. Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl al-Qur'ān...*, 561.

³⁸ Al- Zuhaylī, *Al-Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqīdah...*,178.

³⁹ Al- Zuhaylī, *Al-Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqīdah...*,179–80; Pendapat ini berbeda dengan apa yang dipilih oleh Al-Zamakhsyari dimana penyerangan dalam ayat 191-193 masih dibatasi dengan keadaan mempertahankan diri. Zamakhsyari, *Al-Kashshaf 'an Haqāiq Ghawāmid at-Tanzīl...*, 235–36.

mengikuti Al-Hasan, perang akan terus dilanjutkan hingga orang-orang kafir memeluk agama Islam.⁴⁰

Sekilas Tafsir *Ishāri*

'Ali al-Sābūniy membagi ragam metode tafsir berdasarkan sumber penafsirannya ke dalam 3 (tiga) macam, *bi al-ma'sūr, bi al-ra'y, dan bi al-ishārah*.⁴¹ Metode pertama adalah tafsir yang berbasis pada riwayat. Riwayat ini dapat berupa Al-Qur'an itu sendiri, hadis Nabi Saw., atau penjelasan dari sahabat.⁴² Sedangkan metode kedua, merupakan metode penafsiran yang bersandar pada ijtihad penafsir. Ijtihad yang berpijak pada dalil-dalil yang sahih serta teknis pengambilan yang sesuai kaidah.⁴³ Adapun metode ketiga yang disebut 'Ali al-Sābūniy dengan tafsir isyarat tidak lain merupakan tafsir *ishāri*.⁴⁴

Secara literal kata *ishārah* berarti tanda atau alamat. Sedangkan dalam arti istilah, kata isyarat dimaksudkan untuk penerimaan maksud sebuah ungkapan bukan dalam arti semestinya.⁴⁵ Apabila dinisbahkan pada tafsir maka yang dikehendaki adalah tafsir al-Qur'an selain pada makna *zahir*-nya karena mendasarkan pada isyarat-isyarat yang muncul kepada mereka yang telah mencapai derajat *al-'arif billāh* (makrifat kepada Allah), dengan menekankan poin keserasian antara makna *zahir* dan makna *batin* yang coba disampaikan oleh tafsir ini.⁴⁶ Di antara landasan ulama yang membolehkan tafsir *ishāri* adalah hadis tentang tafsir QS. An-Naṣr yang diriwayatkan Imam al-Bukhārīy. Menurut Ibn 'Abbās yang juga menjadi perawi hadis tersebut, QS. An-Naṣr berisi penjelasan tentang dekatnya ajal Nabi Saw. Penjelasan ini juga disetujui oleh 'Umar yang mengatakan, "*mā a'lamu minhā illā mā taqūlu*" (aku tidak mengetahui tafsir QS. An-Naṣr kecuali apa yang engkau, Ibn 'Abbās, katakan).⁴⁷

Landasan dalil lain yang menjadi pijakan adalah sikap Abū Bakr yang menangis saat mendengar khutbah Rasul Saw., "*Sungguh Allah telah memilihkan hamba-Nya, antara dunia dan sesuatu yang ada di sisi-Nya (akhirat), maka hamba tadi memilih apa yang ada di sisi-Nya*". Abū Bakr paham betul bahwa yang dimaksud dengan hamba dalam khotbah Nabi Saw. adalah Nabi Saw. sendiri. Sedangkan *akhirat* yang beliau pilih adalah isyarat akan kedekatan ajalnya.⁴⁸

⁴⁰ Al-Zuhaylī, *Al-Tafsir al-Munir fi al-'Aqidah...*, 180; Bandingkan dengan: Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān fi Ta'wīl al-Qur'ān...*, 572; Zamakhsyari, *Al-Kashshaf 'an Haqāiq Ghawāmid at-Tanzīl...*, 236.

⁴¹ Al-Ṣabunī, *Al-Tibyān fi 'Ulūm al-Qur'ān...*, 67.

⁴² Al-Ṣabunī, *Al-Tibyān fi 'Ulūm al-Qur'ān...*, 67; Qaththan, *Mabāhis Fi 'Ulum Al-Qur'an*, 337.

⁴³ Al-Sabunī, *Al-Tibyān Fi Ulum Al-Qur'an*, 155; Qaṭṭān, *Mabāhith fi 'Ulūm al-Qur'ān...*, 342.

⁴⁴ Ada beberapa istilah untuk menyebut tafsir isyari, tafsir *al-baṭinī*, *al-ṣūfī*, *al-'irfānī*, *al-shuhūdī*, *al-rumzy*, kesemuanya merujuk pada arti istilah yang sama, yaitu satu metode tertentu dalam tafsir Al-Qur'an. Muhammad 'Ali. Al-Rida'iy, *Durūs fi Al-Manāhij wa al-Ittijāhat Al-Tafsiriyyah li al-Qur'ān* (Markaz al-Mustafa al-'Alamy, n.d.), 191.

⁴⁵ Al-Rida'iy, *Durūs fi Al-Manāhij wa al-Ittijāhat ...*, 192.

⁴⁶ Muhammad 'Abd al-'Azim Al-Zarqāny, *Manāhil al-'Irfān fi 'Ulūm al-Qur'ān* (Mesir: 'Isa al-Baby al-Halaby., n.d.), 78; Al-Salih, *Mabāhith fi 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: Dar al-'Ilm li al-Malayin, 1977), 296; Al-Ṣabunī, *Al-Tibyān fi 'Ulūm al-Qur'ān...*, 171.

⁴⁷ Al-Rida'iy, *Durūs fi Al-Manāhij wa al-Ittijāhat ...*, 173.

⁴⁸ Al-Rida'iy, *Durūs fi Al-Manāhij wa al-Ittijāhat ...*, 173.

Kendati secara hukum, tafsir *ishāri* dapat dibenarkan, namun hasilnya hanya dapat diterima manakala memenuhi syarat-syarat yang telah disepakati oleh para ulama. Di antaranya adalah tidak saling menafikan antara makna *ẓahir* dan *baṭin*, tidak mengesampingkan makna *ẓahir*, penafsiran yang dilakukan tidak terlalu jauh dari teks Al-Qur'an, tidak berlawanan dengan syariat atau akal sehat, dan memiliki dalil syariat pendukung lainnya.⁴⁹

Tafsir *Ishāri* Ayat *Qitāl* dalam Kitab Tafsir *Fayḍ al-Rahmān*

Sebelum menjelaskan makna *ishāri* QS. Al-Baqarah:190-193, Kyai Sholeh terlebih dahulu memulai dengan terjemah ayat berikut dengan penjelasan makna *ẓahir*-nya. Beliau juga menyertakan faedah-faedah lain yang berkaitan dengan ayat seperti permasalahan *nāsikh-mansūkh*.

“Lan podo matenono siro kabeh keronu arah mulyaaken kalimah Allah lan agomone Allah. Matenono ing wongkang wus podo merangi ing siro kabeh sangking kafir Makkah lan ojo ono podo ngawiti siro kabeh merangi ingatase kafir Makkah.”⁵⁰
(Dan berperang lah kalian semua demi menegakkan kalimat dan agama Allah. Perangilah orang-orang yang telah memerangi kalian semua dari kafir Makkah. Dan janganlah kalian semua memulai peperangan terlebih dahulu terhadap kafir Makkah)

“Podo matenono siro ya mu'min ing kafir Makkah seko endi-endi panggonan kang wus nemu siro kabeh ing kafir Makkah. Podo ngawiti utowo ora. Lan podo ngetokno siro kabeh ing kafir Makkah sangking sekiro-sekiro podo nundung kafir Makkah kabeh ing siro mu'min lan temen-temen den gawe kafir Makkah koyo mengkono nalikane nyeda'i Makkah. Utawi kelakuan syirik iku luwih agung dosane tinimbang mateni manuso ingdalem tanah harom utowo nalikane ihrom. Lan ojo ono podo mateni siro kabeh ing kafir Makkah ono ingdalem sandinge tanah harom. Anging keno hinggo yen ngawiti merangi kafir Makkah ing siro mu'min moko wenang siro ngeto'aken kafir kabeh. Moko lamun mateni ing kafir siro ono ingdalem tanah harom moko iyo merangono siro kabeh ing kafir Makkah. Koyo mengkono den pateni kafir kabeh lan den to'aken sangking tanah harom iku lah walese lan siksane kafirin kabeh.”⁵¹

(Berperang lah kalian wahai orang mu'min atas kafir Makkah di mana saja kalian menjumpai mereka. Entah mereka memerangi kalian terlebih dahulu atau tidak. Dan usirlah kafir Makkah sekira mereka mengusir diri kalian, yang demikian itu merupakan perlakuan terhadap orang kafir saat mendekati Makkah. Sungguh perbuatan syirik itu lebih besar dosanya daripada membunuh di dalam tanah haram atau membunuh di saat ihrom. Dan janganlah kalian memerangi kafir Makkah ketika berada di dalam Masjid Haram. Namun diperbolehkan bagi kalian memerangi kafir Makkah ketika mereka memulai perang atas kalian. Yang demikian (peperangan dan pengusiran) itu merupakan balasan bagi orang-orang kafir).

⁴⁹ Al-Zarqany, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān...*, 81; Ada perbedaan syarat penerimaan tafsir isyari pada poin 5 antara Al-Zarqany dan Al-Sabuny. Menurut Al-Sabuny syarat yang kelima adalah tafsir isyari yang dilakukan tidak menimbulkan bias pemahaman. Al-Ṣabunī, *Al-Tibyān fī 'Ulūm al-Qur'ān...*, 177.

⁵⁰ Darat, *Fayḍ al-Rahmān fī Tarjamat...*, 342.

⁵¹ Darat, *Fayḍ al-Rahmān fī Tarjamat...*, 343.

Terkait makna *zahir*, Kyai Sholeh tidak memberi tambahan penafsiran khusus. Kurang lebih beliau hanya menerjemahkan ayat secara penuh. Dengan terjemahan yang cukup dapat dipahami oleh para pembaca. Penjelasan lain yang berkaitan dengan ayat juga tidak ditemukan, kecuali penjelasan *nāsikh-mansūkh*. Dari uraian *nāsikh-mansūkh* serta tafsir *zahir* yang beliau sebutkan, dapat diketahui bahwa beliau condong kepada pendapat mayoritas mufasir yang mengatakan penghapusan hukum QS. Al-Baqarah:190 oleh ayat-ayat berikutnya.

Usai menjelaskan makna *zahir*, Kyai Sholeh masuk kepada kandungan makna *ishārī*, yang ditandai dengan redaksi "*ma'na al-ishārī*".

"Ma'na al-ishārī. Artine podo matenono siro kabeh ing wong kang nyegah ing siro kabeh sangking lumaku marang Allah ... mutusaken ing siro kabeh tariq ila Allāh rupane sangking syayātin al-ins wa al-jin".

(Ma'na al-isyāry. Artinya: Perangilah kalian semua orang-orang yang menghalangi dari perjalanan menuju kepada Allah... memutuskan kalian semua dari jalan Allah, mereka setan-setan jin dan manusia).

Menurut Kyai Sholeh, ayat yang berbicara tentang peperangan memberikan isyarat tentang memerangi segala sesuatu yang dapat mencegah sampainya seorang kepada Allah, seperti godaan setan, baik yang berupa manusia atau jin. Selain itu, sebagai seorang yang berkecimpung dalam dunia tasawuf, Kyai Sholeh menekankan pentingnya melawan hawa nafsu. Wajah persamaan yang digunakan adalah unsur menghalangi dari jalan Allah. "*Hinggo nafsu niro iyo patenono, kerono luwih satrone iku niro ingkang ono ing lambung siro.*"⁵² (*Termasuk nafsu kalian juga perangilah, karena musuhmu yang paling berat adalah (nafsu) perutmu*)

Penafsiran ini didasarkan pada hadis tentang pentingnya melawan hawa nafsu,

إذا رجعنا من الجهاد الأصغر رجعنا إلى جهاد الأكبر⁵³

"Ketika kita telah kembali dari jihad yang kecil, kita akan kembali kepada jihad yang lebih besar."

Dalam kajian tasawuf, kata nafsu memiliki banyak arti, namun yang dikehendaki dari arti-arti tersebut adalah sesuatu yang mencakup potensi marah (*anger*) dan hasrat atau birahi (*desire*) di dalam diri setiap manusia. Karenanya kata nafsu cenderung berorientasi kepada hal-hal yang bersifat negatif (*mazmūmah*) sehingga para sufi berusaha untuk melawan dan menundukkannya (*mujāhadah al-nafs*).⁵⁴

⁵² Darat, *Fayḍ al-Rahmān fī Tarjamat...*, 343.

⁵³ Berdasar pencarian penulis terhadap hadis ini, penulis tidak mendapati riwayat yang menggunakan redaksi semacam ini, penulis hanya menjumpai redaksi dengan pembuangan kata *idza* dan penambahan *al* pada kata *jihad* yang kedua. Seperti dalam kitab *Al-Zuhud* karya Imam Al-Baihaqy yang dinukil di kitab *Ihya'*. Atau redaksi yang berbeda yang juga disebutkan dalam kitab *Ihya'*,

"مرحبا بكم قنتم من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر. قيل: "يا رسول الله وما الجهاد الأكبر" قال: "جهاد النفس"."

AbuHamid Muhammad ibn Muhammad Al-Gazaly, *Ihya' 'Ulum Al-Din* (Semarang: Karya Toha Putra, n.d.), 7 dan 64.

⁵⁴ Al-Gazaly, 4.

*“Qauluhu: waqtulūhum haythu thaqiftumūhum ... al-ayah, artine podo matenono siro kabeh ing kafir nafsu niro lan sifate nafsu niro kelawan pedang riyadlah lan mujahadah ono ingdalem endi-endi panggonan tinemune lan ngeto’aken siro kabeh ing sifate nafsu niro tokno sangking njerone ati niro koyo dene olehe ngetoaken nafsu ing hudlure ati niro lan khusyu’ ati niro.”*⁵⁵

(Firman Allah: waqtulūhum haythu thaqiftumūhum... al-ayah. Artinya: perangilah kalian semua kafir (yang berupa) nafsu serta sifat-sifat nafsu kalian dengan pedang (yang berupa) riyadlah dan mujahadah di mana saja kalian menemui dan berusaha mengeluarkan nafsu kalian beserta sifat-sifatnya dari dalam hati. Seperti di kala kalian mengeluarkan nafsu dari mencegah kekhusyukan hati)

Urgensi perlawanan terhadap nafsu ini dikarenakan posisinya yang berhadapan langsung dengan Allah. Manakala seseorang dapat mengendalikan nafsunya, maka ia tidak akan terhalang untuk sampai kepada Allah dan begitu pula sebaliknya.

*“Wa al-fitnatu ashaddu min al-qatl artine utawi demene ati ing mā siwa Allāh kang mengkono ingdalem ati iku setengah sangking fitnahe nafsu keronu olehe ngaling-ngalingi sangking ru’yatullāh iku fitnah luwih banget lan luwih abot tinimbang patine nafsu kelawan den sulayani karepe, keronu uripe nafsu kelawan mangan nginum, lan uripe ati kelawan billāh lillāh fillāh fafham.”*⁵⁶

(Wa al-fitnatu asyaddu min al-qatl. Artinya: kecintaan hati kepada hal-hal selain Allah merupakan bagian dari fitnahnya nafsu karena ia telah menghalangi dari ru’yatullāh (melihat Allah). Hal itu merupakan fitnah yang lebih besar dan lebih berat daripada matinya nafsu karena tidak menuruti apa yang diinginkannya. Karena nafsu dapat hidup dengan makan dan minum, sedangkan hati dapat hidup dengan billāh lillāh fillāh fafham fafham (maka pahamiilah!)

Namun demikian, dalam melakukan pengendalian nafsu seseorang tidak diperkenankan sampai batas menghilangkan secara total. Hal yang seperti ini menurut Kyai Sholeh dianggap sebagai melewati batas, dan Allah tidak menyukai orang-orang yang melewati batas (QS. Al-Baqarah: 190). Maka cara yang benar dalam melakukan *riyādah* dan *mujāhadah* adalah sampai nafsu telah mencapai derajat *muṭma’innah* (ketenangan), dan ini merupakan maksud dari ayat, “Dan janganlah kamu perang mereka di Masjidil Haram” (QS. Al-Baqarah: 191).⁵⁷

*“Ojo noleh siro kabeh lan ojo mateni siro kabeh ing nafsu niro nalikane wus ono nafsu niro iku wus mati lan anteng dadi nafsu muṭma’innah miturut lakune qalb (ati) lan rūh (ruh).”*⁵⁸

⁵⁵ Darat, *Fayḍ al-Rahmān fī Tarjamat...*, 343.

⁵⁶ Darat, *Fayḍ al-Rahmān fī Tarjamat...*, 343–44.

⁵⁷ Darat, *Fayḍ al-Rahmān fī Tarjamat...*, 344.

⁵⁸ Darat, *Fayḍ al-Rahmān fī Tarjamat...*, 344.

(Tidak boleh bagi kalian semua dan janganlah kalian semua membunuh nafsu kalian semua, ketika nafsu telah mati dan tenang, menjadi nafsu *muṭma'innah* yang (berjalan) sesuai hati dan ruh)

Kemudian apabila nafsu seseorang telah mencapai derajat ketenangan, tidak diperkenankan untuk melakukan *riyāḍah* dan *mujāhadah* secara berlebihan seperti halnya dilakukan pada tahap permulaan. Sebagaimana disebutkan dalam QS. An-Nisa': 147, "*Allah tidak akan menyiksamu, jika kamu bersyukur dan beriman*". Dengan kata lain, kadar pengendalian nafsunya harus diturunkan. Karena jika nafsu telah tenang, upayanya untuk mengganggu hati (*qalb*) dari segala sesuatu selain Allah telah sirna sehingga nafsu dan hati menjadi satu kesatuan tauhid yang sempurna dan *ḥudūr* (menghadirkan) Allah telah tercapai. Dengan demikian, agama benar-benar hanya bagi Allah semata (QS. Al-Baqarah: 194).⁵⁹

Penutup

Simpulan dari penafsiran Kyai Sholeh terhadap ayat-ayat peperangan sebagaimana kecenderungan mazhab tasawuf adalah dengan mengaitkan dengan kebersihan hati dari kotornya hawa nafsu. Setiap detail uraian makna *baṭin*, selalu berjalan sesuai dengan koridor makna *ẓahir* yang ada. Persesuaian makna *baṭin* dengan makna *ẓahir* nampak pada unsur *balance* (keseimbangan) yang disebutkan di dalam ayat. Persesuaian ini juga didasarkan pada riwayat yang sahih. Sehingga makna *ishārī* yang ditunjukkan bukan bagian dari *taḥmil* (pemelintiran) ayat sesuai kehendak mufasir. Keseimbangan ini sekaligus menunjukkan bahwa *manhaj tafsir ishārī* Kyai Sholeh Darat adalah *manhaj wasaṭiyyah* (moderat).

Daftar Pustaka

- Abadi, Al-Fairuz. *Al-Qamus Al-Muhit*. Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 2005.
- Abdullah, Muhammad, Mudjahirin Thohir, and Rukiyah. "The Arom of Islamization of Java in The Literature of Pesantren: Study of The Rahman Faithur Book by K.H. Sholeh Darat." In *E3S Web of Conferences*, 317:1–6, 2021. <https://doi.org/10.1051/e3sconf/202131703008>.
- Abidin, Ahmad Zainal, and Thoriqul Aziz. "Moderate Interpretation of Shaleh Darat in His Fayḍ Al-Raḥmān." *Jurnal Theologia* 30, no. 1 (2019): 1–22. <https://doi.org/10.21580/teo.2019.30.1.3197>.
- Dzahir, Abu Malikus Salih. *Sejarah & Perjuangan Kyai Sholeh Darat Semarang*. Semarang: Panitia Haul Kyai Sholeh Darat, 2012.
- Faiqoh, Lilik. "Unsur-Unsur Isyary Dalam Sebuah Tafsir Nusantar (Telaah Analitis Tafsir Faid Al-Rahman Kiai Sholeh Darat)." *JURNAL At-Tibyan: Jurnal Ilmu Alquran Dan Tafsir* 3, no. 1 (2018): 86–102. <https://doi.org/10.32505/tibyan.v3i1.479>.
- . "Vernakularisasi Dalam Tafsir Nusantara: Kajian Atas Tafsir Faid Al-Rahman Karya

⁵⁹ Darat, *Fayḍ al-Raḥmān fī Tarjamat...*, 344–45.

- KH. Sholeh Darat Al-Samarani." *Living Islam: Journal of Islamic Discourses* 1, no. 1 (2018): 85–128.
- Fais, Nor Lutfi. "Rasm Al-Qur'an Fi Tafsir Faidal-Rahman: Dirasah Tahliliyyah Baina Al-Nazariyyah Wa Al-Tatbiq 'an Al-Rasm Al-'Usmany Fi Surah Al-Baqarah Diterbitkan." UIN Walisongo, 2020.
- Fikri Ys, Irsyad Al. "Examining Kyai Soleh Darat View of the Concept of Fasting in Tafsir Faid Al-Rahmān Fī Tarjamāt Tafsīr Kalām Al-Mālik Al-Dayyān." *Hanifiya: Jurnal Studi Agama-Agama* 5, no. 1 (2022): 47–58.
- Gazaly, Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad al-. *Ihya' 'Ulūm Al-Dīn*. Semarang: Karya Toha Putra, n.d.
- Gusmian, Islah. *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika Hingga Ideologi*. Yogyakarta: LKiS, 2013.
- Anthony H, Johns. *Tafsir al-Qur'an di Dunia Indonesia Melayu, Sebuah Penelitian Awal*. "https://liq.ac.id/artikel/details/566/Tafsir-Al-Qur-an-Di-Dunia-Indonesia-Melayu-Sebuah-Penelitian-Awal, Diakses Tgl. 21 Februari 2020,," n.d.
- "https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/jihad Diakses Pada 03 Mei 2020," n.d.
- Istiana. "Melawan Hegemoni Kekuasaan Dengan Nuansa Sufistik: Telaah Tafsir Faidh Al-Rahman Karya Kiai Sholeh Darat." *Hermeneutik: Jurnal Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir* 13, no. 02 (2019): 76–92. <https://doi.org/10.1234/hermeneutik.v13i2.5929>.
- Kaysie, Ahmad Aly, dan Indal Abror. "Tafsir Esoterik Kiai Sholeh Darat Tentang Salat." *Nun : Jurnal Studi Alquran Dan Tafsir Di Nusantara* 3, no. 2 (2019): 1–37. <https://doi.org/10.32495/nun.v3i2.43>.
- Masrur, M. "KH Sholeh Darat dan Kartini." *Jurnal At-Taqaddum* 4, no. 1 (2012): 21–38.
- Muhammad, Hafid Nur, Dudung Abdul Karim, and Dais Hajjar Fauziah. "Corak Sufistik Dalam Tafsir Fayd Ar-Rahman." *Ulumul Qur'an: Jurnal Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir* 2, no. 2 (2022): 209–25.
- Munshihah, Aty. "Dimensi Sosial Dalam Tafsir Sufistik." *Jurnal Al-Fanar* 3, no. 2 (2020): 133–48. <https://doi.org/10.33511/alfanar.v3n2.133-148>.
- Mustaqim, Abdul. "The Epistemology of Javanese Qur'anic Exegesis: A Study of Sālih Darat's Fayd Al-Rahmān." *Al-Jamī'ah* 55, no. 2 (2017): 357–90. <https://doi.org/10.14421/ajis.2017.552.357-390>.
- Qaṭṭan, Manna' Khalil. *Mabāhith fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Kairo: Maktabah Wahbiyyah, 2000.
- Qurtubi, Abu 'Abdillah Muhammad ibn Ahmad ibn Abu Bakr ibn Farh al-. *Al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān al-Mashhūr bi al-Qurtūbi*. Kairo: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1964.
- Rida'iy, Muhammad 'Ali al-. *Durūs fī Al-Manāhij wa al-Ittijāhat Al-Tafsiriyyah li al-Qur'ān*. Markaz al-Mustafa al-'Alamy, n.d.
- Ṣabunī, Muhammad 'Ali al-. *Al-Tibyān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Teheran: Dar Ihsan, 2003.
- Salih, Subhi. *Mabāhith fī 'Ulūm al-Qur'ān al-*. Beirut: Dar al-'Ilm li al-Malayin, 1977.
- Sholeh, Muhammad. *Fayḍ al-Rahmān fī Tarjamāt Tafsīr Kalam al-Malik al-Dayyan*. Singapura: NV. Haji Amin, n.d.
- Ṭabari, Abū Ja'far Muhammad ibn Jarīr al-. *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl al-Qur'ān*. Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 2000.

- Ulum, Amirul. *KH. Muhammad Sholeh Darat Al-Samarani: Maha Guru Ulama Nusantara*. Yogyakarta: Global Press, 2016.
- Zarqany, Muhammad 'Abd al-'Azim al-. *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Mesir: 'Isa al-Baby al-Halaby., n.d.
- Zamakhsyari, Abul Qosim Mahmud bin 'Amru bin Ahmad. *Al-Kashshaf 'an Haqāiq Ghawāmid at-Tanzīl, Vol. 1*. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arābī, n.d.
- Zuhaylī, Wahbah ibn Mustafa al-. *Al-Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqīdah wa al-Sharī'ah wa al-Manhaj*. Damaskus: Dar al-Fikr, n.d.
- Zutas, Kambali. "Literacy Tradition in Islamic Education in Colonial Period (Syeikh Nawawi Al Bantani Kiai Sholeh Darat, and KH Hasyim Asy'ari)." *Jurnal Al-Ahyat*1, no. 1 (2017): 16–31.