



Hermeneutik: Jurnal Ilmu Al Qur'an dan Tafsir

issn 1907-7246 eissn 2549-4546

Tersedia online di: journal.stainkudus.ac.id/index.php/Hermeneutik

DOI: xxx xxx xxx xxx

Tren Sosio-Sufistik Dalam Tafsir Kitab *Faidl al-Rahman*

Abdul Wahab

Universitas Islam Nahdlatul Ulama (UNISNU) Jepara

gusdoel27@yahoo.com

Abstrak

Artikel ini membahas tentang Pemikiran Kiai Saleh Darat Semarang tentang corak tafsir sufistik yang menjadi tren dalam tafsir di Jawa. Penulis menggunakan pendekatan sosio-historis dalam menggali pemikiran Kiai Saleh darat dengan menggunakan metode konten analisis dalam membedah tafsir karya Kiai Saleh Darat Semarang. Hasilnya bahwa Tafsir Kiai Saleh Darat menggunakan metode analitis (*tahlili*) dengan nuansa sufistik atau *isyari*, tren sufistik yang diusung oleh Kiai Saleh memang sangat unik, karena Kiai Saleh sangat teguh memegang prinsip, yaitu ketidakcocokannya dengan tren sufistik yang simbolik. Bahkan tren sufistik yang diusung oleh kiai Saleh adalah tren sosio-sufistik, artinya bahwa nuansa sufistik yang ada dalam tafsir Kiai Saleh selalu tidak terlepas dari dinamika kehidupan sosial yang melingkupi. ayat-ayat yang ditafsirkan disuguhkan dengan pemaknaan dzahir yang komprehensif kemudian dijelaskan pula makna *isyari* yang terkandung dalam ayat-ayat tertentu.

Kata Kunci: Sosio-Sufistik, Tafsir, tahlili

Pendahuluan

Al-Qur'an oleh Abdullah Darraz digambarkan ibarat mutiara indah yang cahayanya kemilau, dari sisi manapun kita memandangnya sudah barang tentu terlihat keindahan-keindahan yang bermacam-macam, dan apabila kita memberikan kesempatan kepada orang lain untuk memandangnya, boleh jadi orang lain tersebut menemukan keindahan lain yang bahkan mungkin lebih indah dari yang kita lihat (Darraz, 2011, hal. 12). Al-Qur'an dapat didekati dari berbagai perspektif, meskipun pada umumnya, pendekatan tekstual yakni dengan mengambil makna lahiriah ayat-ayat yang sedang

dikaji lebih dominan dalam kajian-kajian tafsir (Kartanegara, 2006, hal. 22). Sementara penyingkapan terhadap makna batin ayat tertentu dalam al-Qur'an masih tergolong "aneh" dalam kajian akademik (Al-Jailani, 2010, hal. 51).

Dinamika kajian al-Qur'an di Indonesia dengan berbagai tren dan pendekatan telah muncul dan berkembang sejak masuknya Islam di nusantara. *Turjaman al-Mustafid* karya Abdur Rauf al-Sinkili disebut-sebut sebagai karya pertama tafsir nusantara (Masrur, 2012, hal. 35), (Riddell, 1984, hal. 113). Kemudian berkembang sedemikian rupa, baik dari sisi pendekatan dan corak, misi penulisan, sampai pada bahasa yang digunakan (Gusmian, 2013, hal. 15–64).

Kiai Saleh Darat, merupakan salah satu ulama akhir abad 18 yang turut mewarnai dinamika penafsiran al-Qur'an tersebut. Dengan horizon yang dimiliki, kiai Saleh telah berkontribusi besar terhadap upaya pemahaman al-Qur'an pada masanya. Produk tafsirnya yang diberi nama "*Faidl al-Rahman fi Turjamani Tafsiri Kalami al-Maliki al-Dayyan*" (M. S. Al-Samarani, n.d.-b, hal. 4) merupakan karya yang sangat menarik, karena di samping penjelasannya yang analitis, juga banyak sekali pandangan *isyari* dalam tafsir tersebut, kekayaan informasi mengenai kandungan isi al-Qur'an dan nuansa-nuansa sufistik-rasional turut mewarnai keindahan tafsir ini (Kaltsum, 2013).

Penafsiran al-Qur'an dengan corak dan tren apapun, tentunya tidak lepas dari proses dialog antara pesan-pesan wahyu suci Tuhan dengan setting sosio-historis yang melingkupinya. Begitu pula yang terjadi dengan tafsir *Faidl al-Rahman* yang menjadi fokus kajian dalam penelitian ini. Tafsir ini menarik untuk dikaji dengan beberapa alasan, *pertama*, tafsir ini ditulis dengan latar historis tertentu yang sangat menarik, terutama konon, keterlibatan RA. Kartini dalam kemunculannya (Suprpto, 2009, hal. 596–600). *Kedua*, tafsir ini ditulis menggunakan bahasa Jawa dengan huruf Arab pegon (M. S. Al-Samarani, n.d.-c, hal. 2), menggunakan referensi kitab-kitab tafsir karya ulama besar semisal al-baidhawi, al-Ghazali, al-Khazini, al-Suyuti, al-Razi dan yang lain. *Ketiga*, tafsir ini kaya dengan tren sosio-sufistik, maksudnya, dalam pemaparan tafsirnya, Kiai Saleh selalu melibatkan nuansa-nuansa sosial sekaligus menjelaskan makna *isyari* dari beberapa ayat yang memang membutuhkan penjelasan makna sufistik tersebut (M. S. Al-Samarani, n.d.-a, hal. 2).

Hal-hal di atas inilah yang menarik penulis untuk meneliti lebih dalam mengenai tren sosio-sufistik dalam tafsir *Faidl al-Rahman* karya Kiai Saleh Darat, bagaimana proses produksi teksnya, mengapa tren tersebut yang dipilih, bagaimana kondisi sosio-kultural saat itu, serta bagaimana masyarakat menginterpretasi serta mentransinternalisasi "ruh" penafsiran tersebut.

Sekilas biografi Kiai Saleh Darat

Namanya adalah Kiai Muhammad Saleh al-Samarani, lebih dikenal dengan sebutan Kiai Saleh Darat Semarang, karena bertempat tinggal di kampung Darat Semarang. Dilahirkan di desa Kedung cendung kabupaten Jepara (Jawa tengah) pada tahun 1236 H (1820 M) (Suprpto, 2009, hal. 596–600). Beliau merupakan putra dari KH. Umar, seorang serdadu Pangeran Diponegoro (Munir, 2007, hal. 35–39). Kiai Saleh dikenal sebagai salah satu Wali di Jawa Tengah (Ali, 2013, hal. 206). Beliau mengaji al-Qur'an dan dasar-dasar keagamaan kepada ayahanda sendiri, setelah dirasa cukup barulah beliau mengaji ke beberapa pesantren di Jawa, seperti kepada Kiai Syahid Waturoyo Kajen, Kiai Muhammad Saleh Asnawi, Kiai Muhammad Ishaq Damaran, Kiai Muhammad Ba'alwi dan kepada seorang mufti Semarang yaitu Kiai Abu Abdillah Muhammad Hudi Banguni (Suprpto, 2009, hal. 596).

Setelah belajar di negerinya sendiri Kiai Saleh pernah pindah pula ke Singapura, karena keluarga pernah pindah ke negeri tersebut, kemudian belajar ke Makkah. Guru beliau di Makkah antara lain adalah ulama besar, maha guru, ahli fikih dan mufti madzhab Syafi'i di masjid al-haram, penulis produktif yaitu Syaikh Ahmad Zaini Dahlan, kemudian Syaikh Muhammad al-Muqri, Syaikh Muhammad Sulaiman Hasbullah, Syaikh Shalih al-Zawawi, Syaikh Ahmad Nawawi, termasuk Syaikh Ahmad Khatib Samabs, Syaikh Abdul Gani Bima dan ulama-ulama Jawi lainnya (Masrur, 2012, hal. 32–33), (Sokheh, 2011, hal. 157–159). Teman-teman sebayanya antara lain, Syaikh Nawawi al-Bantani, Syaikh Abdul Karim al-Bantani dan Syaikh Muhammad Kholil Bangkalan (Suprpto, 2009, hal. 596). Dan termasuk juniornya adalah Syaikh Mahfudz al-Tarmasi, kemudian KH. Hasyim Asy'ari dan KH. Ahmad Dahlan adalah termasuk murid-murid beliau waktu di Makkah (Masyhuri, 2008, hal. 63).

Setelah pulang dari Makkah, Kiai Saleh mendirikan dan mengasuh pesantren di desa Darat Semarang. Pesantren ini berkembang pesat dan telah melahirkan ulama-ulama besar nusantara, di antaranya KH. Mahfudz dan Ahmad Siddiq, Kiai Idris (Jamasaran Solo), KH. Penghulu Tafsir Anom (ayahanda Prof. KH. Muhammad Adnan), KH. Dalhar Watucongol, dan lain-lain. Santri beliau yang lain (meskipun tidak menetap di pesantren dan hanya mengikuti pengajian-pengajian beliau baik di waktu gadis maupun setelah menikah) adalah RA. Kartini (Masrur, 2012, hal. 30–35). Bahkan tafsir *Faidl al-Rahman* yang dikaji dalam makalah ini disebut-sebut merupakan hadiah pernikahan RA. Kartini dengan bupati Rembang RM. Jayadiningrat (Suprpto, 2009, hal. 596–600).

Kiai Saleh Darat merupakan ulama penulis yang sangat produktif, karyanya meliputi karya tejemahan, saduran maupun karya asli. Lebih dari 90 kitab telah dituliskannya. Antara lain, terjemah kitab *Hikam* karya Ibnu Atha'illah as-Sakandari, terjemah *Bidayat al-Hidayah* karya al-Ghazali, terjemah *Jauharat al-Tauhid* karya Syaikh Ibrahim al-Luqmani, terjemah *Shalawat Burdah* karya al-Bushiri, *tafsir al-*

Qur'an juz Amma, kitab *Majmu'ah al-Syari'ah al-Kifayah li al-Awam (fasholatan)*, *Mursyid al-Wajiz*, *Latha'if al-Thaharah*, *minhaj al-Atqiya'*, *Kitab Munjiyat (sajian dari salah satu bagian kitab Ihya'nya al-Ghazali)*, dan *Faidl al-Rahman (tafsir)* dan lain-lain. Kitab-kitab karya Kiai Saleh rata-rata berwarna ahlussunnah wal jama'ah dan berupaya untuk menyeimbangkan antara akidah, syari'ah dan tasawuf (Dhofier, 1980, hal. 22).

Kiai Saleh Darat wafat dalam usia 85 tahun (menurut hitungan hijriyah) atau 83 tahun (menurut hitungan masehi), tepatnya tanggal 18 Desember 1903 (akhir Rajab 1321 H) dan dimakamkan di kompleks pemakaman keluarga pesantren Darat, pinggiran utara kota Semarang (Suprpto, 2009, hal. 600). Nama besar beliau selalu dikenang oleh masyarakat dan karya-karya besar beliau juga selalu menjadi rujukan masyarakat, terutama para pengkaji keilmuan keislaman nusantara.

Pandangan Kiai Saleh Tentang al-Qur'an dan Penafsirannya

Setidaknya terdapat dua hal yang menarik diungkapkan dalam poin ini, pertama adalah terkait dengan hakikat al-Qur'an dalam pandangan Kiai Saleh dan kedua berhubungan dengan penafsiran terhadap al-Qur'an. Keberadaan huruf dan suara yang mewarnai eksistensi al-Qur'an menurut Kiai Saleh, bukan berarti menghilangkan *keqadiman* al-Qur'an sebagai kalam Allah, karena huruf dan suara tersebut tetap menunjukkan kalam Allah yang tanpa huruf, tanpa suara dan tanpa tulisan. Yang menarik, Kiai Saleh menganalogkan pernyataan beliau ini dengan term "api". Api merupakan jauhar atau entitas yang dapat membakar sesuatu, api merupakan zat panas. Ketika api ini dibaca oleh lisan, ditulis dengan huruf dan terpintas dalam hati, tentu tidak merubah entitas dan sifat api tersebut. Entitas api tersebut tetap tak berhuruf dan tak bersuara.

...kaya upamane lafadz nar geni, ana dene geni iku jauhar ingkang ngobong ing suwiji-wiji, ingkang panas ingdalem dzate, maka nuli lafadz nar iku den woco dene lisan, lan den tulis kelawan huruf lan mahfudz ingdalem ati, opo sifate nar ingkang jumeneng ingdalem dzate lan hiya iku jauhar ingkang ngobong suwiji-wiji ingkang panas, opo iku ana suwarane, ana tulisane, apa ana hurufe, ta ora... (M. S. I. U. Al-Samarani, n.d.-a, hal. 18).

Al-Qur'an merupakan kalam Allah yang mengandung petunjuk sekaligus sebagai pembeda antara yang hak dan yang batil (M. S. Al-Samarani, n.d.-a, hal. 331). Sebagai kitab petunjuk, tentu sangat terbuka untuk dapat dipahami oleh pembacanya. Hal inilah yang kemudian menggerakkan semangat Kiai Saleh untuk menulis sebuah karya tafsir yang berbahasa "lokal" bukan bahasa Arab, dengan alasan supaya kalam

Allah tersebut dapat dipahami bahkan oleh orang yang tidak paham bahasa Arab sekalipun.

...ing hale ningali ingsun ghalibe wong ajam ora podo angen-angen ing maknane Qur'an kerana arah ora ngerti carane lan ora ngerti maknane, kerana Qur'an tumurune kelawan basa Arab, maka arah mengkono dadi neja ingsun gawe terjemahe maknane Qur'an sangking kang wus diibarataken para Ulama... (M. S. Al-Samarani, n.d.-a, hal. 1).

Sebagaimana para sufi yang lain, Kiai Saleh juga memahami bahwa al-Qur'an memiliki makna dzahir dan makna bathin. Kedua bentuk makna ini, bagi Kiai Saleh tidak boleh bertentangan, sehingga beliau menolak model penafsiran *isyari* yang menyimpang dari makna dzahir ayat, misalnya kata "Fir'aun" ditafsirkan dengan "hawa nafsu" (M. S. Al-Samarani, n.d.-a, hal. 2).

Penafsiran al-Qur'an menggunakan bahasa "lokal" bagi Kiai Saleh merupakan sebuah keniscayaan, hal ini sesuai dengan misi kerasulan yaitu sebagai penjelas bagi manusia akan ayat-ayat Allah serta keterutusan rasul dengan bahasa kaumnya (*bi lisani qaumihi*) serta keterutusan Rasul adalah untuk manusia seantero jagad, logikanya, bahwa tidak seluruh manusia adalah berbangsa dan berbahasa Arab (M. S. I. U. Al-Samarani, n.d.-a, hal. 3), (M. S. I. U. Al-Samarani, n.d.-b, hal. 3), sehingga harus ada "juru bicara" yang menjalankan tugas kerasulan tersebut sesuai dengan tempat dan zaman masing-masing.

Mengenal Tafsir Faidl al-Rahman; Melacak Tren Sosio-Sufistik

Tafsir Faidl al-Rahman merupakan salah satu karya tafsir yang ditulis oleh ulama nusantara yang sangat otoritatif dalam bidang ilmu-ilmu keislaman yaitu Kiai Saleh Darat Semarang. Tafsir ini terdiri dari dua jilid besar (Masrur, 2012, hal. 35–36) dan ditulis menggunakan bahasa Jawa dan huruf pegon (Gusmian, 2016, hal. 145–168), (Gusmian, 2015, hal. 225-234). Meskipun karya tafsir ini tidak selesai karena hanya sampai pada surat an-Nisa' akan tetapi keberadaannya sangat diperhitungkan karena karya tafsir ini dianggap berhasil mendobrak kelaziman yaitu penulisan tafsir al-Qur'an bukan menggunakan bahasa Arab sebagaimana yang lazim terjadi pada masa itu.

Tren sosio-sufistik yang dipilih oleh Kiai Saleh sebagai "rasa" dalam tafsirnya, tentu tidak hadir dari ruang yang hampa. Keberadaan masyarakat yang meniscayakan sentuhan lahir-batin menjadi pertimbangan tersendiri. Spirit al-Qur'an pun menegaskan bahwa keseimbangan dunia dan akhirat, lahir dan batin adalah niscaya. Janganlah seseorang itu larut dalam kehidupan duniawi semata. Inilah yang akan dibangun oleh Kiai Saleh melalui karya-karyanya termasuk tafsir yang bernuansa sosio-sufistik

tersebut. Seakan Kiai Saleh mengharapkan bahwa masyarakat akan berlaku seimbang dan tertata antara lahir dan batin, dunia dan akhirat (Fawa'id, 2015, hal. 93–94).

Tren sosio-sufistik ini juga dipengaruhi oleh berbagai referensi yang dirujuk oleh Kiai Saleh dalam menulis tafsirnya sebagaimana yang telah penulis ungkapkan dalam mukaddimah tulisan ini. Keterpengaruhannya terhadap sumber menjadi salah satu pembentuk horizon Kiai Saleh, sehingga tidak heran apabila tren sufi ini sangat mendominasi dalam penafsirannya (Reddel, 1993, hal. 63).

Untuk mengenal lebih dalam terkait Tafsir Faidl al-Rahman serta pemikiran dan tren tafsir Kiai Saleh Darat, penulis akan memaparkan aspek teknis serta aspek hermeneutis penulisan Tafsir Faidl al-Rahman sebagai berikut:

1. Aspek Teknis Penulisan Tafsir Faidl al-Rahman

a. Sistematika penyajian

Yang dimaksud dengan sistematika penyajian dalam tulisan ini sebagaimana pengertian yang diungkapkan oleh Islah Gusmian adalah rangkaian yang digunakan dalam penyajian tafsir (Gusmian, 2013, hal. 123). Penyajian tafsir Faidh al-Rahman, sebagaimana kebanyakan karya-karya tafsir yang lain, yaitu menggunakan model “*tartib mushafi*” (disajikan sesuai urutan surat dalam mushaf Usmani), meskipun tafsir ini tidak ditulis secara tuntas (Huda, 2013, hal. 345). Yang menarik dari tafsir ini adalah, keberadaan *muqaddimah* di awal kitab yang berisi tentang banyak hal terkait dengan kajian tafsir al-Qur'an dan dinamikanya.

Mukaddimah tersebut, setidaknya berisi lima hal, *pertama*, penjelasan mengenai referensi primer yang digunakan oleh Kiai Saleh dalam analisis penafsirannya, yaitu tafsir karya Imam Jalal al-Mahalli dan al-Suyuthi, tafsir al-Kabir karya Imam al-Razi, tafsir Lubab al-Ta'wil karya Imam al-Khazin dan tafsirnya Imam al-Ghazali. Sebagaimana yang diungkap sendiri oleh Kiai Saleh, bahwa tafsir yang ditulis olehnya bukanlah semata-mata merupakan ijtihadnya, akan tetapi merupakan saduran dari berbagai kitab tafsir yang ditulis oleh para ulama besar di atas. Ulama-ulama tersebut kebanyakan merupakan ulama “sufi plus”, artinya bahwa meskipun mereka adalah para sufi akan tetapi mereka juga ilmuwan dan pegiat sosial yang matang dan tangguh.

Kedua, penjelasan tentang proses penafsiran sekaligus pandangan Kiai Saleh mengenai pendekatan dan tren penafsiran yang digunakan, termasuk posisi tafsir *isyari* dalam tafsirnya dan aplikasi dari tafsir *isyari* tersebut. *Ketiga*, penjelasan mengenai keutamaan mempelajari al-Qur'an. *Keempat*, tentang derajat atau klasifikasi bagi para pengkaji tafsir al-Qur'an, yang meliputi pemula (*mubtadi*), tengah-tengah (*mutawassith*) dan pakar (*muntaha*) (M. S. Al-Samarani, n.d.-b, hal. 4). Dan *kelima*,

penjelasan mengenai hukum mempelajari tafsir al-Qur'an dan sekilas tentang nuzul al-Qur'an.

Dalam sistematika tafsir *Faidl al-Rahman* ini, terlebih dahulu dituliskan nama surat dan kategori makki-madaninya (Al-Qaththan, 2011, hal. 57–58), (Al-Suyuthi, 1987, hal. 56–57) yang ditulis di dalam kotak dan mengawali surat yang akan dijelaskan, setelah itu kemudian dijelaskan secara rinci pegantar suratnya lengkap dengan pandangan para ulama mengenai surat tersebut (M. S. Al-Samarani, n.d.-a, hal. 5), kemudian barulah mulai dijelaskan ayat per ayat dengan menuliskan ayat di dalam kotak paling atas dan disambung dengan penjelasan tafsir di bawahnya.

Penjelasan tafsir diawali dengan penerjemahan ayat, terjemah dilakukan secara bebas atau bisa dikatakan terjemah *tafsiriyyah*, artinya, bahwa model penerjemahan yang dilakukan oleh Kiai Saleh sering tidak hanya terfokus pada redaksi ayat yang ada (tidak *laterleg*) hal ini tentu berbeda dengan umumnya tafsir-tafsir lain yang ditulis oleh ulama nusantara. Sebagai misal, ketika menerjemahkan ayat pertama dari surat al-Fatihah,

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

Utawi sekabehane sifat kamalat iku kagugane Allah Subhanahu wa Ta'ala (M. S. Al-Samarani, n.d.-a, hal. 5).

Di dalam tafsir-tafsir yang lain (yang juga menggunakan bahasa Jawa), kata “*al-hamdu*” sering diterjemahkan sebagai “*puji*” (Musthofa, n.d., hal. 3), tetapi di dalam tafsir *Faidl al-Rahman* diterjemahkan dengan “*sifat kamalat*”, baru setelah itu Kiai Saleh menjelaskan tentang bentuk-bentuk puji yang terkandung dalam ayat tersebut. Terjemah *tafsiriyyah* semacam ini terlihat jelas di hampir seluruh awal penafsiran Kiai Saleh.

Kemudian dalam tafsir *Faidl al-Rahman* ini juga diwarnai dengan beberapa “penekanan” penting, misalnya, dalam beberapa poin penting yang dirasa oleh Kiai Saleh harus menjadi perhatian pembaca, ditulislah dengan poin “*tadzkirah*” (untuk menjadi peringatan dan pembelajaran), kemudian hampir dalam seluruh akhir uraian penafsiran, Kiai Saleh selalu memberikan poin kesimpulan dengan kata “*al-hashil*”, suatu hal yang sangat akademik dalam dunia karya tulis.

Bentuk penyajian

Terkait dengan bentuk penyajian, sebagaimana pengertian Islah, adalah suatu bentuk uraian dalam penyajian tafsir yang dilakukan oleh mufassir, bentuk penyajian ini

hanya dibedakan menjadi dua, yaitu bentuk penyajian global dan bentuk penyajian rinci (Gusmian, 2013, hal. 153). Adapun tafsir *Faidl al-Rahman* masuk dalam kategori penyajian rinci, karena ayat-ayat al-Qur'an diuraikan secara detail dan komprehensif.

Bentuk penyajian rinci dalam tafsir *Faidl al-Rahman* terlihat dengan sangat jelas di seluruh penafsiran. Misalnya ketika menafsirkan ayat ke dua surat al-Baqarah,

ذٰلِكَ الْكِتٰبُ لَا رَيْبَ فِيْهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِيْنَ ﴿٢﴾

Ayat ini secara rinci dijelaskan oleh Kiai Saleh, ayat di atas menjelaskan bahwa al-Qur'an merupakan kitab dari Allah swt. dan bukan buatan Muhammad, sehingga siapapun yang memiliki akal pasti sama sekali tidak meragukannya. Ayat tersebut mengandung dua pengertian *kalam* (pembicaraan), pertama berbentuk *kalam khabar*, yang bermakna bahwa al-Qur'an merupakan kalam Allah, siapapun yang meragukannya, seperti orang-orang musyrik, yahudi dan nasrani maka kelompok-kelompok tersebut dapat dikatakan tidak sempurna akalnya. Kedua berbentuk *kalam insya'*, yang mengandung arti janganlah kalian meragukan kitab al-Qur'an yang dibawa oleh Muhammad bahwa itu adalah dari Allah (M. S. Al-Samarani, n.d.-a, hal. 31).

Titik poin yang lain dari ayat di atas yang dijelaskan secara rinci oleh Kiai Saleh adalah penafsiran "*hudan li al-muttaqi>n*", bahwa al-Qur'an merupakan kitab pedoman yang menjadi sebab petunjuk bagi orang-orang yang bertakwa. Orang-orang yang bertakwa (*muttaqin*) diklasifikasikan menjadi tiga macam,

Utawi maknane muttaqin iku ana telung werna, suwiji muttaqin makna ngedohi syiirik lan ngedohi doso kang dadi sebabe langgeng ingdalem neraka qala Ta'ala "wa alzamahum kalimat al-taqwa", lan kapindone maknane muttaqin iku ngedohi maksiyat kabeh lan ngelakoni ta'at kabeh dzahiran wa bathinan, qala Ta'ala "wa in min ahli al-qura amanu wa ittaqau", lan kaping telune maknane muttaqin iku bersih-bersihe atine lan sirri sangking barang kang nungkulaken ing Allah Ta'ala lan hiya iku lah taqwa kang hakiki. Utawi iki ayat manggon marang telung perkoro kabeh (M. S. Al-Samarani, n.d.-a, hal. 32).

Maksud dari ungkapan di atas adalah bahwa terdapat tiga macam orang yang bertakwa (*muttaqin*), pertama, muttaqin dalam arti menjauhi perbuatan syirik dan dosa yang bisa menyebabkan seseorang masuk neraka selamanya, kedua, muttaqin dalam arti menjauhi segala jenis kemaksiatan dan menjalankan segala bentuk ketaatan lahir dan batin, dan ketiga, muttaqin dalam arti membersihkan hati dari apapun yang dapat menyibukkan diri sehingga lupa akan Allah, dan inilah ketakwaan hakiki, dan ayat yang tersebut di atas memuat ketiga makna takwa tersebut.

Bentuk Penulisan dan Gaya Bahasa

Sebagaimana bentuk penulisan dan gaya bahasa dalam dunia penafsiran di nusantara yang diklasifikasikan oleh Islah, bahwa setidaknya ada dua bentuk penulisan, yaitu ilmiah dan non ilmiah, kemudian paling tidak, terdapat empat gaya bahasa penulisan yang tercermin dari model penafsiran para ulama nusantara, yaitu gaya bahasa kolom, reportase, ilmiah dan populer (Gusmian, 2013, hal. 174–182). Tafsir *Faidl al-Rahman* berdasarkan klasifikasi tersebut termasuk dalam kategori bentuk penulisan non ilmiah dengan gaya bahasa populer.

Dikatakan non ilmiah karena karya tafsir ini tidak mencantumkan rujukan (*footnotes, endnotes* maupun *innotes*) dalam setiap ulasan, meskipun tentunya secara konten tentu ada yang dirujuk oleh mufassirnya, dan dikatakan memakai gaya bahasa populer, karena model gaya bahasa dalam penulisan karya tafsir tersebut menempatkan bahasa sebagai medium komunikasi dengan karakter kebersahajaan, kata maupun kalimat yang digunakan dipilih yang sederhana dan mudah (Gusmian, 2013, hal. 180).

Sebagai contoh, ketika menafsirkan ayat ke 18 surat al-Baqarah,

صُمُّ بِكُمْ عُمَىٰ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ ﴿١٨﴾

Ayat ini oleh Kiai Saleh dijelaskan dengan mengalir begitu saja, menggunakan kalimat yang sederhana dan mudah dipahami,

Utawi sifate wongiku kabeh iku podo budek pengrungune ora bisa ngrungokake barangkang haq kang manfaat ing awake, podo bisu lisane ora podo bisa ngucapaken ing barangkang haq, lan malih pada picek peningale ora ana bisa ningali ing dala'il al-tauhid lan ora pada biso ngalap pituduh ingkang bener. Maka hiya wongiku kabeh ora ono gelem podo bali marang huda kelawan ninggal dlalalah balik podo hiya ketungkul ngelakoni dlalalah tinggal huda..... (M. S. Al-Samarani, n.d.-a, hal. 66).

Maksudnya, bahwa ayat ini menggambarkan sifat orang-orang munafik yang disebut oleh al-Qur'an sebagai tuli, bisu dan buta. Tuli maksudnya tidak mampu mendengarkan sesuatu yang baik dan bermanfaat bagi dirinya, bisu berarti tidak mampu mengucapkan sesuatu yang benar, dan buta dalam arti tidak mampu melihat tanda kebenaran tauhid (*dala'il al-tauhid*) serta tidak dapat mengambil petunjuk yang benar, mereka lebih sibuk melakukan kesesatan daripada mengambil petunjuk Tuhan melalui al-Qur'an.

Aspek Hermeneutik Tafsir Faidl al-Rahman

Metode Penafsiran

Secara garis besar, metode penafsiran (Baidan, 2005, hal. 1–2) al-Qur'an dibagi ke dalam empat macam, sesuai dengan sudut pandang masing-masing. *Pertama*, ditinjau dari sumber penafsirannya, metode ini dibagi kedalam tiga macam metode, yaitu metode tafsir *bi al-ma'tsur/bi al-riwayah/bi al-manqul*, metode tafsir *bi al-ra'yi/bi al-dirayah/bi al-ma'qul*, dan metode tafsir *bi al-izdiwaj*. *Kedua*, dilihat dari cara penjelasannya, maka metode ini dibagi menjadi dua macam metode, yaitu, metode diskriptif (*al-bayaniy*) dan metode komparatif (*al-muqarin*). *Ketiga*, ditinjau dari keluasan penjelasannya, metode ini dibagi kedalam dua macam metode, yaitu, metode tafsir global (*al-ijmaliy*) dan metode tafsir detail (*al-ithnabiy*). *Keempat*, dilihat dari aspek sasaran dan sistematika ayat-ayat yang ditafsirkan, metode ini dibagi menjadi dua macam metode, yaitu, metode analisis (*al-tahliliy*) dan metode tematik (*al-mawdhu'iy*), (Supiana-M.Karman, 2002, hal. 302–303).

Keempat macam pembagian diatas paling tidak, dapat diklasifikasikan kedalam empat bentuk metode –sebagaimana yang dilakukan oleh al-Farmawi-, yaitu metode analisis (*al-tahliliy*), metode global (*al-ijmaliy*), metode komparatif (*al-muqarin*) dan metode tematik (*al-mawdhu'iy*), (Al-Farmawy, n.d., hal. 19).

Adanya berbagai macam metode diatas, tentunya tidak lepas dari peran *mufasssir* dalam memfokuskan kecenderungan penafsirannya, dan kecenderungan inilah yang biasanya juga menentukan corak penafsiran. Karena sebagian mereka ada yang lebih memfokuskan penafsiran tentang masalah bahasa, sehingga biasa disebut tafsir bercorak *al-lughawiy*, ada yang terfokus pada masalah tasawuf, yang biasa disebut tafsir bercorak *shufiy*, ada yang memfokuskan pada masalah saintifik, yang biasa disebut tafsir bercorak *ilmiy*, ada yang memfokuskan penafsiran pada masalah hukum, sehingga disebut tafsir bercorak *hukmiy* atau *fiqhiy*, dan lain sebagainya.

Tekait dengan metode penafsiran, tafsir *Faidl al-Rahman* menggunakan metode analitis (*tahlili*), seluruh ayat ditafsirkan secara terperinci dan kaya, hal ini tentu tidak terlepas dari keterpengaruhannya (Kiai Saleh) dengan rujukan-rujukan yang digunakan sebagai pijakan dan alat bantu penafsiran, juga orientasi penulisan tafsir yang memang bertujuan memberikan pemahaman yang komprehensif kepada masyarakat akan isi dan kandungan ayat-ayat al-Qur'an.

Metode analisis (*tahlili*) berusaha menjelaskan kandungan ayat –sesuai kecenderungan mufasssirnya- dengan menganalisis pengertian umum kosakata ayat, munasabah atau hubungan antar ayat, sebab turun (apabila ada), makna global ayat, bahkan juga menyitir berbagai pendapat ulama terkait ayat yang ditafsirkan, terkadang pengguna metode ini menguraikan juga aneka qira'at dan susunan kalimat secara gramatikal dalam ayat yang ditafsirkan (Shihab, 2013, hal. 378). Dalam tafsir *Faidl al-*

Rahman hampir seluruh unsur tersebut telah terpenuhi, meskipun tentu tidak seruntut yang dijelaskan oleh Quraish tersebut.

Sebagai contoh, dalam hal menyitir pandangan ulama madzhab tentang hal-hal tertentu, adalah ketika Kiai Saleh menjelaskan apakah basmalah teramsuk bagian dari surat al-Fatihah atau tidak, beliau menyitir pandangan Imam al-Syaf'i (M. S. Al-Samarani, n.d.-a, hal. 5). Dan masih banyak contoh yang lain. Kemudian dalam hal keterperincian yang lain, dapat kita lihat dalam contoh ketika menafsirkan ayat ke 2 dari surat al-Fatihah,

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

Dalam menjelaskan ayat di atas, Kiai Saleh memberikan ulasan panjang lebar, beliau membedakan antara makna “*al-tsana*”, “*al-syukru*” dan “*al-madhu*”. “*al-tsana*” adalah pujian pemuji (*hamid*) kepada yang dipuji (*mahmud*) dengan menetapkan sifat-sifat terpujinya si terpuji, dan ini biasanya khusus dilakukan dengan lisan. “*al-syukru*” adalah pujian si pemuji kepada yang dipuji karena telah memberi sesuatu atau karena sisi nikmat yang telah diterima, biasanya khusus dilakukan dengan anggota badan. Kemudian “*al-madhu*” adalah pujian pemuji kepada si terpuji dengan menetapkan seluruh sifat kesempurnaan si terpuji dan menafikan seluruh sifat kekurangan (*naqa'is*) si terpuji.

Utawi wernane puji iku telu, suwijine lamun muji hamid ing mahmud kelawan netepake sifate kang mahmudah, maka iku den namani tsana', iku tsana' khusus kelawan lisan. Lan kapindone, lamun muji hamid ing mahmud kerana arah peparinge lan arah ni'mate maka iku den namani syukur, iku syukur khusus kelawan gahutane. Kaping telune lamun amuji hamid ing mahmud kelawan netepake sekabehane sifat kamalat mahmud lan anafi'ake ing sekabehane sifat naqa'ishe mahmud, maka iku den namani madah.... (M. S. Al-Samarani, n.d.-a, hal. 8).

Lebih lanjut, Kiai Saleh menjelaskan bahwa melaksanakan pujian kepada Allah dengan berbagai bentuknya sebagaimana tersebut di atas memang sangat sulit untuk dilakukan, bahkan hampir mustahil, tetapi asalkan seseorang masih mengakui seluruh sifat kesempurnaan Allah dan selalu berterimakasih kepada-Nya serta mengakui bahwa ia tidak sanggup memuji Allah secara sempurna, itu sudah dianggap sebagai bentuk pujian. Inti dari ayat di atas adalah bahwa pujian dalam bentuk apapun (*hamd*, *tsana*', *syukur* dan *madh*) seluruhnya adalah milik Allah (M. S. Al-Samarani, n.d.-a, hal. 9).

Dalam “*tadzkirah*” yang digarisbawahi oleh Kiai Saleh agar direnungkan oleh pembaca tafsirnya, dijelaskan bahwa bentuk nikmat itu ada dua macam, yaitu nikmat

dunia dan nikmat agama. Karena kalimat “*alhamdu lillah*” merupakan kalimat yang sangat mulia dan agung, maka kalimat tersebut –menurut Kiai Saleh- hanya boleh diucapkan oleh siapapun yang mendapatkan nikmat agama semisal kekuatan taat, dapat menjauhi maksiat dan lain-lain, kalimat tersebut tidak boleh diucapkan ketika mendapatkan nikmat dunia, semisal kenaikan pangkat dan jabatan, kendaraan baru dan lain-lain, karena dunia dianggap sebagai hal yang sangat hina. Kecuali apabila nikmat dunia tersebut mampu membawa pada kemaslahatan agama dan akhirat, maka kalimat agung tersebut boleh diucapkan (M. S. Al-Samarani, n.d.-a, hal. 10–11).

Keindahan analisis tafsir *Faidl al-Rahman* mewarnai seluruh lembaran-lembarannya, sebagaimana yang penulis ungkapkan di awal penjelasan mengenai sub ini, tentu Kiai Saleh juga sedikit banyak terpengaruh oleh rujukan-rujukan yang digunakan sebagai landasan atau alat bantu penafsiran. Rujukan yang digunakan seperti tafsir al-Kabir karya al-Razi, tafsir al-Baidhawi dan tafsir al-Khazin adalah karya-karya tafsir yang menggunakan analisis (*tahlili*). Nuansa sufistik dalam tafsir *Faidh al-Rahman* juga sangat kental, karena rujukan utama tafsir ini juga adalah tafsir al-Ghazali (Al-Baidhawi, n.d., hal. 80–85).

Sebagaimana kelemahan yang terjadi dalam metode tafsir analisis (*tahlili*) ini, yaitu kurangnya perhatian terhadap rambu-rambu yang harus diindahkan oleh seorang mufassir ketika menarik makna dan pesan ayat-ayat al-Qur’an (Shihab, 2013, hal. 379) dan bahkan cenderung sebagai ajang eksplorasi keilmuan mufassirnya, tafsir *Faidl al-Rahman* juga terdapat kesan semacam itu, tafsir ini seakan menjadi ajang eksplorasi keilmuan mufassirnya, meskipun sebagaimana penulis uraikan di atas bahwa keterpengaruhannya terhadap rujukan-rujukan yang digunakan begitu kental, ditambah lagi dengan kehati-hatian mufassirnya dalam mengungkapkan penafsiran, terutama terkait dengan nuansa *isyarinya*.

Lan ora pisan-pisan gawe terjamah ingsun kelawan ijthid ingsun dewe, balik nuqil sangking tafsire para ulama mujtahidin kelawan asli tafsir kang dzahir nuli nuqil tafsir kelawan makna isyari saking imam Ghazali..... (M. S. Al-Samarani, n.d.-a, hal. 1).

Artinya bahwa, Kiai Saleh sebagai penulis tafsir *Faidl al-Rahman* tidak sekali-kali menerjemahkan maksud ayat al-Qur’an dengan ijthidnya sendiri, tetapi menukil dari tafsirnya para ulama mujtahidin dalam urusan tafsir dzahir, adapun untuk tafsir *isyari* dinuqilkan dari pandangan imam al-Ghazali.

Metode interteks juga turut mewarnai tafsir *Faidl al-Rahman* ini, hampir di seluruh penjelasan tafsir, Kiai Saleh selalu mengaitkan dengan ayat al-Qur’an maupun

hadits sebagai pendukung penjelasannya. Sebagai misal adalah ketika menjelaskan ayat ke 3 surat al-Baqarah,

الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ ﴿٣﴾

Oleh Kiai Saleh, ayat tersebut dijelaskan secara panjang lebar dengan selalu mengkaitkannya dengan ayat maupun hadits sebagai penopang penafsiran. Baik terkait dengan ayat dan hadits tentang iman, perkara ghaib, *iqamat al-shalat*, infaq sampai makna *isyari* dari ayat tersebut yang diperkaya dengan ayat-ayat maupun hadits lain yang terkait (M. S. Al-Samarani, n.d.-a, hal. 32–36).

Komentar Kritis Atas Pemikiran dan Tren Tafsir Kiai Saleh Darat

Sesuatu yang seringkali dilakukan oleh Kiai Saleh adalah memberikan pemaknaan terhadap terma-terma tertentu secara hierarkis atau bertingkat, di mana pemaknaan tertinggi selalu diarahkan pada orientasi ketuhanan, ketauhidan atau *nga-Allah*. Seperti kata *hamd* yang diklasifikasikan dalam *tsana*, *syukur*, dan *madh. ad-Din* dalam dalam *maliki yawmiddin* sebagai keislaman seseorang yang diklasifikasikan secara *dzahir* dan *batin*. *Hidayah* dalam *ihdina* yang diklasifikasikan sebagai *hidayah 'am*, *khass* dan *akhass*. Orientasi *shirathal mustaqim* yang diklasifikasikan sebagai *shirath illal jannah* dan *shirath ila Allah*. *Ni'mat* dalam *an'ama 'alayhim* yang dipetakan dalam *ni'mat dzahirah* dan *bathinah*. *Muttaqin* bagi mereka yang menjauhi syirik dan dosa karena ketakutan terhadap neraka, mereka yang menjauhi ma'siyat karena ketaatan, serta mereka yang hanya mengingat Allah dalam segala aktifitas karena ketaqwaan yang sesungguhnya (*haqiqi*). Orientasi transenden inilah yang menjadi titik temu pembicaraan para *mutakallimun* dan *mutashawwifun*. Hanya saja Kiai Saleh nampak lebih menekankan aspek sufistik yang oleh para pakar tafsir disebut sebagai corak dalam penafsiran.

Klasifikasi semacam ini memang sangat mirip dengan yang dilakukan oleh tokoh-tokoh sufi yang lain semisal Abu Layts al-Samarkandi. Kiai Saleh menjelaskan suatu corak penafsiran dalam kategori deskriptif (*bayani*) dan analitik (*tahlili*) dengan karakteristik unik, yaitu pola bertingkat (*maratibi*). Tidak menutup kemungkinan, jika diurai lebih lanjut hal itu adalah temuan yang berguna atau berkontribusi dalam wacana ilmu penafsiran.

Dalam hal ini, objektifitas penafsiran Kiai Saleh mungkin lebih nampak pada penggunaan ayat-ayat lain yang sering disebut “*yufassiru ba'dluhu ba'dla*”. Untuk mendukung argumentasi bahwa ada kalangan muslim yang keislamannya masih berada pada aspek penampakannya (*dzahir*) saja misalnya, cross-reference yang digunakan kijaji Saleh adalah QS. al-Hujarat (49): 14: “*qalatil a'rabu amanna... qul, lam tu'minu*

wa lakin qulu aslamna wa lamma yadkhulil imanu fi qulubihim.” Sebagai mufassir yang lebih menekankan dimensi ketauhidan, tentu saja Kiai Saleh lebih condong pada mereka yang keislamannya juga terletak pada aspek esoteris (*batin*). Dalam hal ini ia mengutip QS. az-Zumar (39): 22: “*Afaman syaraha Allah shadrahu lil-Islam fahuwa ‘ala nurin min rabbih.*” Keduanya ayat itu digunakan untuk menafsirkan terma *ad-din* dalam *maliki yawmiddin* QS. al-Fatihah (1): 4.

Simpulan

Tafsir *Faidl al-Rahman* merupakan karya tafsir yang ditulis pada masa kolonial. Saat itu penjajahan sedang jaya-jayanya. Semarang, tempat Kiai Saleh tinggal juga merupakan daerah yang harus mendapatkan sentuhan lahir dan batin secara sekaligus. Tafsir ini menggunakan referensi dari tafsir-tafsir para mufassir terkemuka semisal Jalal al-Mahalli dan al-Suyuthi, al-Baidhawi, al-Ghazali dan juga al-Razi, sehingga keterpengaruhannya Kiai Saleh terhadap ualama tersebut terlihat sangat jelas.

Metode yang digunakan dalam penafsiran tafsir *Faidl-al-Rahman* adalah metode analitis (*tahlili*) dengan nuansa sufistik atau *isyari*, tren sufistik yang diusung oleh Kiai Saleh memang sangat unik, karena Kiai Saleh sangat teguh memegang prinsip, yaitu ketidakcocokannya dengan tren sufistik yang simbolik. Bahkan tren sufistik yang diusung oleh Kiai Saleh adalah tren sosio-sufistik, artinya bahwa nuansa sufistik yang ada dalam tafsir Kiai Saleh selalu tidak terlepas dari dinamika kehidupan sosial yang melingkupi. ayat-ayat yang ditafsirkan disuguhkan dengan pemaknaan dzahir yang komprehensif kemudian dijelaskan pula makna *isyari* yang terkandung dalam ayat-ayat tertentu. Tradisi riwayat dan juga interteks juga turut mewarnai nuansa-nuansa dalam tafsir karya salah satu ulama nusantara yang sangat inspiratif ini, suatu karya akademik yang sangat membanggakan dan luar biasa.

Daftar Pustaka

- Al-Baidhawi. (n.d.). *Hasyiyat al-Syihab al-Musammah Inayat al-Qadli wa Kifayat al-Radli ala Tafsir al-Baidlawi*. Beirut: Dar Shodir.
- Al-Farmawy, A. H. (n.d.). *al-Bidayah Fi al-Tafsir al-Mawdhu'iy*.
- Al-Jailani, S. A. Q. (2010). *Tafsir al-Jilani*. Pakistan: Al-Maktabah al-Makrufiyyah.
- Al-Qaththan, M. K. (2011). *Mabahits fi Ulum al-Qur'an*. Mesir: Maktabah Wahbah.
- Al-Samarani, M. S. (n.d.-b). *Faidl al-Rahman fi Turjamani Tafsiri Kalami al-Maliki al-Dayyan*.
- Al-Samarani, M. S. (n.d.-c). *Majmu'ah al-Syari'ah al-Kifayatu li al-Awam*. Singapura.
- Al-Samarani, M. S. I. U. (n.d.-a). *Al-Mursyid al-Wajiz*.
- Al-Samarani, M. S. I. U. (n.d.-b). *Tarjamah Sabil al-Abid Ala Jauharah al-Tauhid*. Semarang: Toha Putra.
- Al-Suyuthi, J. al-D. (1987). *Mukhtashar al-Itqan fi Ulum al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Nafa'is.
- Ali, Y. (2013). Kewalian Dalam Tasawuf Nusantara. *Kanz Philosophia, A Journal of Islamic Philosophy and Mysticism*, 03(02).
- Baidan, N. (2005). *Metodologi Penafsiran al-Qur'an*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Darraz, A. (2011). *Al-Naba' al-Azhim, Nazjarat Jadidah fi al-Qur'an*. Kuwait: Dar al-Qalam.
- Dhofier, Z. (1980). *Tradisi Pesantren, Studi Tentang Pandangan Hidup Kiai*. Yogyakarta: LP3ES.
- Fawa'id, A. (2015). Paradigma Sufistik Tafsir Al-Qur'an Badiuzzaman Said Nursi dan Fethullah Gulen. *Suhuf*, 08(01).
- Gusmian, I. (2013). *Hazanah Tafsir Indonesia, Dari Hermeneutika Hingga Ideologi*. Yogyakarta: LKiS.
- Gusmian, I. (2015). Bahasa Dan Aksara Dalam Penulisan Tafsir al-Qur'an di Indonesia Era Awal Abad 20 M. *Jurnal Mutawatir, Jurnal Keilmuan Tafsir Hadis*, 05(02).
- Gusmian, I. (2016). Tafsir al-Qur'an Bahasa Jawa, Peneguhan Identitas, Ideologi dan Politik. *Suhuf*, 09(01).
- Huda, N. (2013). *Islam Nusantara: Sejarah Sosial Intelktual Islam di Indonesia*.

Yogyakarta: Ar-Ruzz Media.

- Kaltsum, L. U. (2013). Hak-hak Perempuan dalam Pernikahan Perspektif Tafsir Sufistik: Analisis terhadap Penafsiran al-Alusi dan Abd al-Qadir al-Jilani. *Journal of Qur'an and Hadith Studies*, 02(02).
- Kartanegara, M. (2006). Tafsir Sufistik tentang Cahaya, Studi atas Kitab Misykat al-Anwar karya al-Ghazali. *Jurnal Studi al-Qur'an*, 01(01).
- Masrur, M. (2012). Kyai Soleh Darat, Tafsir Faid al-Rahman dan RA. Kartini. *At-Taqaddum*, 04(01).
- Masyhuri, A. A. (2008). *99 Kiai Kharismatik Indonesia: Biografi, Perjuangan, Ajaran dan Doa-doa Utama yang Diwariskan*. Yogyakarta: Kutub.
- Munir, G. (2007). *Pemikiran Kalam Muhammad Shalih Darat as-samarani (1820-1903)*. UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.
- Musthofa, B. (n.d.). *al-Ibriz li Ma'rifati Tafsiri al-Qur'an al-Aziz*. Kudus: Menara Kudus.
- Reddel, P. (1993). Controversy in Qur'anic Exegesis and its Relevance to the Malay-Indonesian World. In *The Making of an Islamic Political Discourse in Southeast Asia*. Australia: Monash University.
- Riddell, P. (1984). The Sources of Abd al-Ra'uf's Turjuman al-Mustafid. *Jurnal of The Malaysian Branch of The Royal Asiatic Society*, 07(02).
- Shihab, M. Q. (2013). *Kaidah Tafsir, Syarat, Ketentuan dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat al-Qur'an*. Jakarta: Lentera Hati.
- Sokheh, M. (2011). Tradisi Intelektual Ulama Jawa: Sejarah Sosial Intelektual Pemikiran Keislaman Kiai Shaleh Darat. *Paramita*, 21(02).
- Supiana-M.Karman. (2002). *Ulumul Qur'an dan Pengenalan Metodologi Tafsir*. Bandung: Pustaka Islamika.
- Suprpto, B. (2009). *Ensiklopedi Ulama Nusantara, Riwayat Hidup, Karya dan Sejarah Perjuangan 157 Ulama Nusantara*. Jakarta: Gelegar Media Indonesia.