

SAMPUL TESIS

**TELAAH AYAT-AYAT AL-QURAN
DALAM KITAB AL-FUTŪḤĀT AL-RABBĀNIYYAH
KARYA KH. MUṢLIḤ MRANGGEN**

TESIS

**Disusun untuk Persyaratan
Memperoleh Gelar Magister
dalam Bidang Ilmu Al-Quran dan Tafsir**



**Oleh:
Musyafa' Zen
NIM: 2004028005**

**Program Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Fakultas Ushuluddin dan Humaniora
Universitas Islam Negeri Walisongo
Semarang
2022**



KEMENTERIAN AGAMA
PROGRAM MAGISTER ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR
FAKULTAS USHULUDDIN DAN HUMANIORA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI WALISONGO

Jl. Prof.Dr.Hamka Semarang 50189 Telp. (024)-760129
Website : www.fuhum.walisongo.ac.id, E-mail : fuhum@walisongo.ac.id

LEMBAR PENGESAHAN TESIS

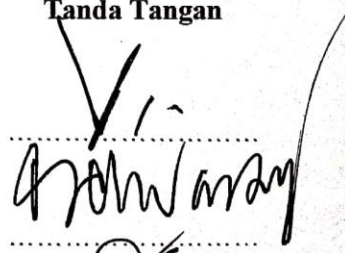
Tesis yang ditulis oleh:

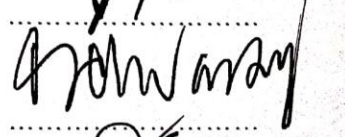
Nama : Musyafa' Zen
NIM : 2004028005
Judul Penelitian : **TELAAH AYAT-AYAT AL-QURAN
DALAM KITAB AL-FUTUHĀT AL-RABBĀNIYYAH
KARYA KH. MUŞLIH MRANGGEN**

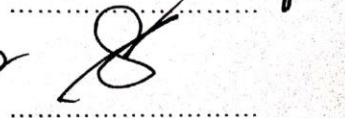
Telah dilakukan revisi sesuai saran dalam penguji dalam Sidang Ujian Tesis pada tanggal 22 Desember 2022 dan layak dijadikan syarat memperoleh Gelar Magister dalam bidang Ilmu Al-Quran dan Tafsir.

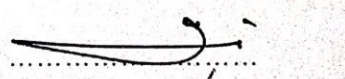
Disahkan oleh :

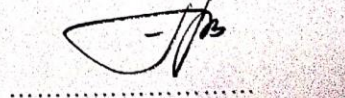
Nama Lengkap dan Jabatan	Tanggal	Tanda Tangan
--------------------------	---------	--------------

Dr. H. Hasyim Muhammad, M.Ag. Ketua Sidang/ Penguji	3/12 '22	
---	----------	---

Dr. H. Moh. Nor Ichwan, M.Ag. Ketua Sidang/ Penguji	25/12	
---	-------	--

Dr. H. Ahmad Musyafiq, M.Ag. Pembimbing/ Penguji	29/12 2022	
--	------------	--

Dr. H. Sulaiman, M.Ag. Penguji	28/12/2022	
--	------------	--

Dr. H. Mokh. Sya'roni, M.Ag. Penguji	27/12 2022	
--	------------	--

PERNYATAAN KEASLIAN TESIS

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Musyafa' Zen

NIM : 2004028005

Program Studi : Ilmu Al-Quran dan Tafsir

Menyatakan bahwa tesis yang berjudul :

TELAAH AYAT-AYAT AL-QURAN DALAM KITAB AL-FUTŪḤĀT AL-RABBĀNIYYAH KARYA KH. MUṢLIḤ MRANGGEN

Secara keseluruhan adalah hasil penelitian/ karya saya sendiri, kecuali bagian tertentu yang merupakan data rujukan atau sumber referensi.



Semarang, 23 Desember 2022

Pembuat Pernyataan

Musyafa' Zen
2004028005

NOTA DINAS

Lampiran : -
Perihal : Persetujuan Naskah Tesis

Yang Terhormat:
Dekan Fakultas Ushuluddin dan Humaniora
UIN Walisongo Semarang

Assalāmu ‘Alaikum Wa Rahmatullāhi Wa Barakātuh.

Setelah melalui proses pembimbingan dan perbaikan, maka saya menyatakan bahwa tesis saudara:

Nama : Musyafa' Zen
NIM : 2004028005
Program Studi : Ilmu Al-Quran dan Tafsir
Judul : **NUANSA PENAFSIRAN SUFISTIK
DALAM KITAB AL-FUTŪḤĀT AL-RABBĀNIYYAH
KARYA KH. MUŞLIḤ MRANGGEN**

Telah saya setujui. Selanjutnya kami mohon dengan hormat agar tesis tersebut bisa dimunaqasyahkan.

Demikian atas perhatiannya kami ucapkan terima kasih.

Wassalāmu ‘Alaikum Wa Rahmatullāhi Wa Barakātuh.

Semarang, 07 Desember 2022
Dosen Pembimbing I



Dr. H. Ahmad Musyafiq, M.Ag

NOTA DINAS

Lampiran : -
Perihal : Persetujuan Naskah Tesis

Yang Terhormat: Dekan Fakultas Ushuluddin dan Humaniora
UIN Walisongo Semarang

Assalāmu 'Alaikum Wa Rahmatullāhi Wa Barakātuh.

Setelah melalui proses pembimbingan dan perbaikan, maka saya menyatakan bahwa tesis saudara:

Nama : Musyafa' Zen

NIM : 2004028005

Program Studi : Ilmu Al-Quran dan Tafsir

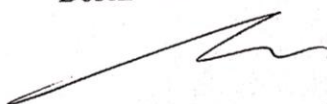
Judul : **NUANSA PENAFSIRAN SUFISTIK
DALAM KITAB AL-FUTŪḤĀT AL-RABBĀNIYYAH
KARYA KH. MUŞLIḤ MRANGGEN**

Telah saya setuju. Selanjutnya kami mohon dengan hormat agar tesis tersebut bisa dimunaqasyahkan.

Demikian atas perhatiannya kami ucapkan terima kasih.

Wassalāmu 'Alaikum Wa Rahmatullāhi Wa Barakātuh.

Semarang, 07 Desember 2022
Dosen Pembimbing II


Dr. H. M. In'amuzzahidin, M.Ag

MOTTO

وَأَنْ لَّوِ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقِينَهُمْ مَاءً غَدَقًا ۗ

Tafsir al-Mishbah

“Dan bahwa: Jikalau mereka tetap konsisten di atas jalan itu, niscaya pasti Kami akan memberi minum mereka air yang segar”.

(Q.S. al-Jinn/ 72:16)

ABSTRAK

Judul : TELAAH AYAT-AYAT AL-QURAN
DALAM KITAB AL-FUTŪḤĀT AL-RABBĀNIYYAH
KARYA KH. MUŞLIḤ MRANGGEN
Penulis : Musyafa' Zen
NIM : 2004028005

Keberagaman penafsiran ayat-ayat al-Quran merupakan suatu keniscayaan karena al-Quran diibaratkan permata yang mempunyai banyak sudut dan jika dilihat dari sudut yang berbeda akan terlihat keindahan pancaran cahaya yang berbeda pula. Banyaknya ragam sudut pandang dalam penafsiran merupakan salah satu dari kemu'jizatan al-Quran itu sendiri, hal ini akan memunculkan beraneka ragam corak tafsir, ada corak *fiqhī*, *'ilmī*, *adabī ijtīmā'ī*, *isyārī* dan lain sebagainya.

Penelitian ini mengungkap nuansa penafsiran ayat-ayat al-Quran yang ada dalam kitab *al-Futūḥāt al-Rabbāniyyah karya KH. MuşliḤ Mranggen*, dan mengungkap dan faktor yang mempengaruhi penafsirannya. Penelitian ini merupakan *library research* yang menggunakan metodologi penelitian kualitatif dengan mengumpulkan data melalui dokumentasi karya ilmiah dari KH. MuşliḤ yang berjudul *al-Futūḥāt al-Rabbāniyyah*, juga karyanya yang lain sebagai data pendukung dan wawancara kepada tokoh penerusnya. Untuk mengungkap corak penafsiran dalam kitab tersebut penulis menggunakan pendekatan Tafsir Sufi yang dalam pandangan Muḥammad Huşain al-Żahabī dengan menggunakan istilah *nuansa tafsir* yang dipolulerkan oleh Islah Gusmian. Dan untuk mengungkap faktor eksternal yang mempengaruhi dan melahirkan nuansa penafsirannya tersebut penulis menggunakan teori *sociology of knowledge* dari Karl Mannheim.

Hasil penelitian menyimpulkan bahwa nuansa penafsiran dalam kitab *al-Futūḥāt al-Rabbāniyyah karya KH. MuşliḤ Mranggen* adalah termasuk dalam kategori *Nuansa Şūfī Isyārī*, dan faktor yang mempengaruhi penafsirannya adalah perjalanan dan pengalaman spiritual yang ia alami dan rasakan pada masa hidupnya baik yang bersifat fisik maupun yang metafisik serta realitas sosial masyarakat Mranggen, Demak, Jawa Tengah. Temuan tersebut dapat menjadi pijakan untuk dapat diadakan penelitian lanjutan, bukan hanya satu kitab akan tetapi seluruh karya KH. MuşliḤ dapat dihimpun menjadi satu sehingga sangat dimungkinkan akan ditemukan sebuah konsep baru dalam khazanah ilmu al-Quran dan tafsir.

Kata Kunci: *KH. MuşliḤ, al-Futūḥāt al-Rabbāniyyah, Tafsīr Isyārī*

ABSTRACT

Title : TELAAH AYAT-AYAT AL-QURAN
DALAM KITAB AL-FUTŪḤĀT AL-RABBĀNIYYAH
KARYA KH. MUŞLIḤ MRANGGEN
Author : Musyafa' Zen
SIN : 2004028005

The interpretations diversity of the Koran verses is an inevitability because the Koran is likened to a gemstone that has many angles and when viewed from different angles, you will see the beauty of different light rays. The many different points of view in interpretation is one of the miracles of the Koran itself, this will give rise to various styles of interpretation, there are styles of *fiqhī*, *'ilmī*, *adabī ijtimā'ī*, *isyārī* and so on.

This research is disclosing the nuances of interpretation in the book al-Futūḥāt al-Rabbāniyyah by KH. MuşliḤ Mranggen, and the factors that influences his interpretation. This research is a library research that uses a qualitative research methodology by collecting data through documentation of scientific works from KH. MuşliḤ entitled al-Futūḥāt al-Rabbāniyyah particularly and others also interviews with his successor. To reveal the pattern of interpretation in the book, the author uses the Sufi Tafsir approach which in the view of Muḥammad Huşain al-Żahabī, uses the term nuances of interpretation which was popularized by Islah Gusmian. And to reveal the external factors that influence and conduce to nuances of interpretation, the author uses the theory of sociology of knowledge from Karl Mannheim.

The results of the study concluded that the nuances of interpretation in the book al-Futūḥāt al-Rabbāniyyah by KH. MuşliḤ Mranggen is included in the category of *Şūfī Isyārī Nuances*. Meanwhile, the factors that influence his interpretation are the journey and spiritual experiences that he experienced and felt during his lifetime both physical and metaphysical as well as the social reality of the people of Mranggen, Demak, Central Java. These findings can be a basis for the further research, not just on one book but on all of KH. MuşliḤ can be grouped together so that it is very possible to find a new concept in the treasures of al-Quran and commentary.

Keywords : *KH. MuşliḤ, al-Futūḥāt al-Rabbāniyyah, Tafsīr Isyārī*

مُلَخَّصُ البَحْثِ

العنوان : دِرَاسَةُ آيَاتِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ فِي الْكِتَابِ الْفُتُوْحَاتِ الرَّبَّانِيَّةِ لِلْكِيَاهِي الْحَاجِي مُصَلِّحِ الْمِرَاقِي
اسم الطالب : مُشَفَّعُ زَيْن
رقم التسجيل : ٢٠٠٤٠٢٨٠٠٥

تَنَوُّعُ التَّفَاسِيْرِ لِآيَاتِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ يَكُونُ مِنَ الْفِطْرَةِ. لِأَنَّ الْقُرْآنَ الْكَرِيمَ كَالدَّرَةِ الْغُرَّةِ الْمُصَيَّبَةِ الَّتِي لَهَا كَثِيرَةٌ مِنَ الْأَرْكَانِ، وَإِذَا نَظَرْتَهَا مِنَ الْأَرْكَانِ الْمُخْتَلِفَةِ تَرَاهَا مُخْتَلِفَةً الصَّوِّ أَيْضًا. وَتَنَوُّعُ التَّفَاسِيْرِ لِآيَاتِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ أَيْضًا مِنْ بَابِ إِعْجَازِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ، وَذَلِكَ يُسَبِّبُ تَنَوُّعَ الْوَأْنِ التَّفْسِيرِ لِآيَاتِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ كَالْوَأْنِ النَّفْهِيِّ وَالْوَأْنِ الْعَلْمِيِّ وَالْوَأْنِ الْأَدَبِيِّ وَالْإِجْتِمَاعِيِّ وَالْوَأْنِ الصُّوفِيِّ الْإِشَارِيِّ وَغَيْرِ ذَلِكَ. وَهَذَا الْبَحْثُ يَتَعَرَّفُ عَنِ لَوْنِ التَّفْسِيرِ لِآيَاتِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ الْمَكْتُوبِ فِي الْكِتَابِ الْمُسَمَّى بِالْفُتُوْحَاتِ الرَّبَّانِيَّةِ لِلْكِيَاهِي الْحَاجِي مُصَلِّحِ الْمِرَاقِي وَيَتَعَرَّفُ عَنِ الْأَشْيَاءِ الْخَارِجِيَّةِ الَّتِي تُسَبِّبُ تِلْكَ لَوْنَ التَّفْسِيرِ. وَكَانَ هَذَا الْبَحْثُ بَحْثًا مَكْتَبِيًّا يُسْتَعْمَدُ مِنْهُجِيَّةَ الْبَحْثِ النَّوْعِيِّ مَعَ جَمْعِ الْبَيِّنَاتِ مِنْ أَحَدِ مُؤَلِّفَاتِ الْكِيَاهِي الْحَاجِي مُصَلِّحِ الْمِرَاقِي الْمُسَمَّاةِ بِالْفُتُوْحَاتِ الرَّبَّانِيَّةِ فِي الطَّرِيقَةِ الْقَادِرِيَّةِ وَالتَّقَشَبَنْدِيَّةِ. وَغَيْرَهَا أَيْضًا مَعَ الْمُقَابَلَةِ إِلَى بَعْضِ خُلَفَاءِهِ. وَأَمَّا النَّهْجُ الْمُسْتَعْمَدُ فِي هَذِهِ الدِّرَاسَةِ لِإِبَانَةِ الْوَأْنِ لِتَفْسِيرِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ فِي تِلْكَ الْمُوَلَّفَةِ هُوَ اتِّجَاهُ التَّفْسِيرِ الصُّوفِيِّ الَّذِي عَبَّرَهُ مُحَمَّدٌ حُسَيْنُ الدَّهْيِيُّ بِاصْطِلَاحِ "نَوَاسِئِ تَفْسِيرٍ" كَمَا عَبَّرَ إِسْلَاحُ غُسَمِيَّانَ. وَأَمَّا النَّهْجُ الْمُسْتَعْمَدُ فِي هَذِهِ الدِّرَاسَةِ لِإِبَانَةِ الْأَشْيَاءِ الْخَارِجِيَّةِ الَّتِي تُسَبِّبُ تِلْكَ لَوْنَ التَّفْسِيرِ هُوَ الْعِلْمُ الْإِجْتِمَاعِيُّ لِكَارِلِ مِنْهَايِمِ.

وَكَانَتْ نَتِيجَةُ هَذِهِ الدِّرَاسَةِ هِيَ أَنَّ الْوَأْنَ لِتَفْسِيرِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ فِي تِلْكَ الْمُوَلَّفَةِ الْمُسَمَّاةِ بِالْفُتُوْحَاتِ الرَّبَّانِيَّةِ فِي الطَّرِيقَةِ الْقَادِرِيَّةِ وَالتَّقَشَبَنْدِيَّةِ لِلْكِيَاهِي الْحَاجِي مُصَلِّحِ الْمِرَاقِي هُوَ اتِّجَاهُ الصُّوفِيَّةِ الْإِشَارِيَّةِ. وَأَمَّا الْأَشْيَاءُ الْخَارِجِيَّةِ الَّتِي تُسَبِّبُ تِلْكَ لَوْنَ التَّفْسِيرِ هِيَ النَّشْأَةُ وَالرَّحَلَةُ الرَّوْحِيَّةُ وَأَيْضًا حَيَاتُهُ مَعَ أَهْلِ الْقَرْيَةِ وَالثَّقَافَةِ الْمِرَاقِيَّةِ دَمَاكَ الْجَاوِي الْوُسْطَى. وَهَذِهِ النَّتِيجَةُ الَّتِي تُوَلَّدُ مِنْ بَحْثِ أَحَدِ الْمُوَلَّفَةِ تَكُونُ مَنْبَعَ الْفِكْرَةِ لِلْمُتَّفَكِّرِينَ وَالْأَكَادِمِيِّينَ لِكَيْ يَبْحَثُوا وَيَدْرُسُوا وَيُحَقِّقُوا جَمِيعَ مُؤَلِّفَاتِ الْكِيَاهِي الْحَاجِي مُصَلِّحِ الْمِرَاقِي وَيَجْعَلُوا رِسَالَةً وَاحِدَةً حَتَّى يُمْكِنَ أَنْ يُوجَدَ الْفِكْرَةُ الْجَدِيدَةُ فِي فَرْعٍ مِنْ فُرُوعِ عُلُومِ الْقُرْآنِ.

الكلمة المرهدة : الكِيَاهِي الْحَاجِي مُصَلِّحِ، الْفُتُوْحَاتِ الرَّبَّانِيَّةِ، الصُّوفِيَّةِ الْإِشَارِيَّةِ.

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Keputusan Bersama Menteri Agama dan Menteri P dan K
Nomor: 158/1987 dan Nomor: 0543b/U/1987

1. Konsonan

No.	Arab	Latin
1	ا	Tidak dilambangkan
2	ب	b
3	ت	t
4	ث	ṣ
5	ج	j
6	ح	ḥ
7	خ	kh
8	د	d
9	ذ	ẓ
10	ر	r
11	ز	z
12	س	s
13	ش	sy
14	ص	ṣ
15	ض	ḍ

No.	Arab	latin
16	ط	ṭ
17	ظ	ẓ
18	ع	‘
19	غ	g
20	ف	f
21	ق	q
22	ك	k
23	ل	l
24	م	m
25	ن	n
26	و	w
27	ه	h
28	ء	’
29	ي	y

2. Vokal Pendek

a = َ	كَتَبَ	kataba
i = ِ	سُئِلَ	su’ila
u = ُ	يَذْهَبُ	yazhabu

3. Vokal Panjang

ā = َ	قَالَ	qāla
ī = ِ	قِيلَ	qīla
ū = ُ	يَقُولُ	yaqūlu

4. Diftong

ai = أَيَّ	كَيْفَ	kaifa
au = أَوْ	حَوْلَ	ḥaula

Catatan:

Kata sandang [al-] pada bacaan syamsiyyah atau qamariyyah ditulis [al-] secara konsisten supaya selaras dengan teks Arabnya.

KODE PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

No.	Arab	Latin	Kode
1	ث	ṣ	alt+x
2	ح	ḥ	alt+h
3	ذ	ẓ	alt+d
4	ص	ṣ	alt+s
5	ض	ḍ	alt+c
6	ط	ṭ	alt+t
7	ظ	ẓ	alt+v
8	ع	‘	alt+”
9	ء	’	...’

KATA PENGANTAR

Al Ḥamd Li Allāh, rasa syukur penulis persembahkan kepada Allah SWT yang telah memberikan taufiq, inayah serta kesehatan sehingga penulisan tesis yang berjudul “Telaah Ayat-Ayat al-Quran dalam Kitab *al-Futūḥāt al-Rabbāniyyah* Karya KH. Muṣliḥ Mranggen” ini dapat selesai pada waktunya. *Ṣalawāt* serta *salām* tercurah selalu kepada Nabi Muḥammad saw sang pemilik *ḥazanah* dan rahasia ilmu-Nya, serta kepada keluarga, sahabat dan pengikutnya hingga dunia berakhir.

Penulis dalam penelitian ini tentu sangat terkait dengan beberapa pihak, baik yang secara langsung maupun tidak telah untuk senantiasa terlibat dalam menyelesaikan tesis ini. Oleh karenanya, penulis menyampaikan penghargaan dan rasa terima kasih kepada:

1. Rektor UIN Walisongo Semarang, Prof. Dr. H. Imam Taufiq, M.Ag., yang telah menginspirasi penulis dalam penelitian ini..
2. Dekan Fakultas Ushuluddin dan Humaniora UIN Walisongo Semarang, Dr. H. Hasyim Muhammad, M.Ag., yang sekaligus menjadi penguji dalam sidang tesis ini dan memberi tambahan wawasan kepada penulis.
3. Kaprodi S2 IAT, Dr. H. Moh. Nor. Ichwan, M.Ag., Sekprodi Dr. H. Ahmad Tajuddin Arafat, M.SI., yang telah membimbing mulai di kelas sampai penelitian proposal tesis ini.
4. Dosen Pembimbing, Dr. KH. Ahmad Musyafiq, M.Ag., dan Dr. KH. M. In’amuzzahidin, M.Ag., yang telah membimbing dengan penuh kasih sayang dan murah ilmu.
5. Para dosen pengampu mata kuliah di program magister IAT yang telah membimbing kami sampai sejauh ini.
6. Staf yang berkhidmah di UIN Walisongo, mulai dari keamanan, resepsionis, PPB sampai perpustakaan yang juga ikut andil atas berjalannya proses perkuliahan di sini.
7. Para panitia sidang, terutama para penguji yang meliputi Dr. H. Hasyim Muhammad, M.Ag., Dr. H. Moh. Nor Ichwan, M.Ag., Dr. H. Ahmad Musyafiq, M.Ag., Dr. H. Sulaiman, M.Ag., dan Dr. H. Mokh. Sya’roni, M.Ag., yang telah menguji dan memberi masukan agar tesis ini menjadi lebih baik.
8. Kedua orang tua kandung penulis, Bapak KH. Muzayyin dan Ibu Hj. Umi Fadhilah yang dengan sabar dan tulus membimbing, mengarahkan, mendoakan dan memfasilitasi putranya ini dalam menempuh studi S2 hingga selesai, yang

jasanya terlalu besar tidak dapat diukur dan dinilai sampai kapanpun. Juga orang tua *muṣāharahku* KH. A. Munsyarif dan Ibu Iin Umamah.

9. Istriku Sholihah Himayah Assa'diyyah, LC., S.S., yang mendampingiku dalam suka dan duka, putriku Aisha Chalwa penggembaraku, saudaraku Mas Ahmad Albab, Mbak Afifatun Nisa', Athiya Alif Karima, Alif Janur Arzaq, Muhammad Iqbal, Norlailatul Maghfiroh, Muzayyana Hilma Aqila, Qurrotul 'Uyun dan Richlatussalafiyah.
10. Guru penulis yang membuka wawasan ilmu al-Quran di dada, Abah KH. Muhibbin Muhsin al-Hafidz beserta Umu dan keluarga, Yai KH. Ishaq Ahmad beserta Mak Nyai dan keluarga, al-'Allāmah Prof. Dr. H. M. Quraish Shihab, Lc., MA., al-Habib Ali Ibrahim Assegaf, al-Habib Husain Ibrahim Assegaf, Syiaxh Mahmud Abdul Aziz Assayid Ads, MA., Dr. Ali Nurdin, MA., Dr. Husnul Hakim, MA., Dr. Mukhlis M. Hanafi, Lc., MA., Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, MA., Prof. Dr. D. Hidayat, Prof. Dr. Thib Raya, MA., Dr. Shahabuddin, MA., Dr. Syarif Hidayatullah, MA., Dr. Mukhrij Shidqy, MA., Ust. Wafa Fadhli, MA., AH., Ust. Muhasyim, MA., KH. Masrur, AH., MA., Dr. Syahrullah Iskandar, MA., dan Ust. Zayadi, MA.
11. Para pimpinan PP. Futuhiyyah dan Nurul Burhany II Mranggen serta para dzurriyyah, terlebih KH. Faizurrahman Hanif, Lc., Prof. Dr. KH. Abdul Hadi, M.Ag., dan juga KH. Zaini Mawardi, Gus H. Hammad Aova Waseeq al-Hafidz, Ust. Faizin, M.Ag., dan para asatidz yang turut direpotkan dalam penelitian ini.
12. Kakak-kakak tingkat khususnya Ust. Syarif Hidayatullah, M.Ag., yang menginspirasi dan murah ilmu, Bapak Ibu pustakawan yang sangat bermanfaat.
13. Teman-teman seperjuangan IAT 2020 yang saling mensupport satu sama lain. Ainul Yaqin, Faidurrahman, Badruzzaman, Hamzah Firmansyah, Khoirunni'am, Aulad Muwaffaq, M. Nidzom Mu'iz, Yordan Aldisar, Silvia Shauqil Firdaus, Shofi Azzura, Nihayaturohmah, Nailal Hifdziyah, Hanik Mutmainnah, Laela Alfiyah, Diah Inarotul Ulya, Alif Nur Laila dan Triana Sri Hartati.

Terakhir, penulis tentu menyadari bahwa masih terdapat banyak kekurangan di dalam tesis ini. Oleh karenanya, kritik dan saran sangat diharapkan untuk menyempurnakan tesis ini. Semoga penelitian ini dapat bermanfaat dan memberi sumbangsih ilmiah bagi pembacanya.

DAFTAR ISI

SAMPUL TESIS	i
LEMBAR PENGESAHAN TESIS.....	ii
PERNYATAAN KEASLIAN TESIS	iii
NOTA DINAS	iv
MOTTO	vi
ABSTRAK.....	vii
PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN.....	x
KATA PENGANTAR	xi
DAFTAR ISI.....	xiii
BAB I PENDAHULUAN.....	1
A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Rumusan Masalah	13
C. Tujuan dan Manfaat Penelitian	14
D. Kajian Pustaka.....	14
E. Metode Penelitian	18
F. Sistematika Pembahasan	23
BAB II KAJIAN NUANSA TAFSIR SUFI	25
A. Definisi dan Sejarah Perkembangan Tafsir Sufi	25
B. Tipologi dan Karakteristik Tafsir Sufi	36
C. Legitimasi dan Validitas Tafsir Sufi <i>Isyārī</i>	43
D. Respons Ulama Terhadap Tafsir Sufi	46
BAB III BIOGRAFI KH. MUŞLIĦ MRANGGEN DAN PROFIL KITAB <i>AL-FUTŪĦĀT AL-RABBĀNIYYAH</i>	50
A. Biografi KH. MuşliĦ Mranggen.....	50
B. Profil Kitab <i>Al-Futūĥāt Al-Rabbāniyyah</i>	72
C. Penafsiran Ayat-Ayat al-Quran dalam Kitab <i>al-Futūĥāt al-Rabbāniyyah</i> Karya KH. MuşliĦ Mranggen.	79
BAB IV NUANSA PENAFSIRAN AYAT-AYAT AL-QURAN DALAM KITAB <i>AL-FUTŪĦĀT AL-RABBĀNIYYAH</i> KARYA KH. MUŞLIĦ MRANGGEN	107
A. Nuanza <i>Şūfi Isyārī</i> dalam Kitab <i>Al-Futūĥāt Al-Rabbāniyyah</i> Karya KH. MuşliĦ Mranggen.....	109

B. Faktor yang Mempengaruhi Nuansa <i>Ṣūfī Isyārī</i> dalam Kitab <i>Al-Futūḥāt Al-Rabbāniyyah</i> Karya KH. Muṣliḥ Mranggen.....	130
BAB V PENUTUP.....	136
A. Kesimpulan	136
B. Rekomendasi.....	137
DAFTAR PUSTAKA	138
DAFTAR RIWAYAT HIDUP PENULIS	144
SESI WAWANCARA.....	145
GLOSARIUM.....	146
INDEKS	151

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Berbagai ragam perjalanan hidup para ulama dan *mufassir* serta keadaan sosial bahkan pengalaman *sulūk*¹ menjadikan banyak nuansa penafsiran terhadap setiap ayat yang diinterpretasikan yang biasa dikenal dengan nuansa tafsir², hal ini dapat menjadi jawaban atas beragamnya ilmu pengetahuan, kebudayaan bahkan aliran keislaman yang dianut oleh umat manusia. Banyak metode³ dan pendekatan⁴ dalam memaknai dan menafsiri al-Quran yang lazim dikaji di dunia keilmuan untuk menciptakan imperium khazanah intelektual Islam yang signifikan.

Keberagaman nuansa dalam menafsirkan al-Quran merupakan suatu keniscayaan karena al-Quran itu sebagaimana dikatakan oleh M. Quraish Shihab mengutip pernyataan Abdullah Darrāz; “al-Quran diibaratkan permata yang

¹ Suluk adalah suatu metode pendidikan rohani spiritual, perjalanan jiwa seorang hamba yang diaplikasikan dalam latihan rohani (*riyādhah rūhaniyyah*) secara kontinyue dalam rangka mendekatkan diri kepada Tuhan Yang Maha Esa. Lihat Asmanidar, *Suluk dan Perubahan Perilaku Sosial Salik (Telaah Teori Konstruksi Sosial Peter L. Berger dan T. Luckman)*, Abrahamic Religions: Jurnal Studi Agama-Agama, Vol. 1, No. 1 Maret (2021), h. 105.

² Terma “nuansa tafsir” adalah suatu istilah baru yang dipopulerkan oleh cendekiawan muslim Islah Gusmian yang menunjukkan arti ruang dominan sudut pandang dari sebuah produk tafsir, contoh: nuansa sufistik, nuansa fikih, nuansa teologis, nuansa bahasa dan lain sebagainya. Lihat Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika Hingga Ideologi*, (Yogyakarta: LkiS, 2013), h. 253.

³ Metode tafsir merupakan suatu metode yang digunakan dalam menafsirkan al-Quran. Ada empat metode tafsir al-Quran, yaitu: *Ijmālī* (global), *tahlīlī* (analitis), *muqārān* (perbandingan), dan *maudlū’ī* (tematik). Lihat Abd al-Hayy al-Farmawī, *al-Bidāyah Fī at-Tafsīr al-Maudlū’ī: Dirāsah Manhajīyyah Mauḍū’īyyah*, (Cairo: Maṭba‘at al-Ḥaḍarah al-‘Arābiyyah, 1997), h. 09.

⁴ Ada tiga kecenderungan dalam pendekatan kajian al-Quran, yaitu: tekstualis, semi-tekstualis, dan kontekstualis yang semuanya itu digunakan untuk mengetahui terkait kekuatan mufassir dari sisi linguistik dalam menafsirkan al-Quran. Lihat Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur’an: Toward a Contemporary Approach*, (New York: Routledge, 2006). Abdullah Saeed, *Islamic Thought: An Introduction* (New York: Routledge, 2006), h. 32.

mempunyai banyak sudut dan jika dilihat dari sudut yang berbeda akan terlihat keindahan pancaran cahaya yang berbeda pula”.⁵

Orang yang menekuni ilmu tashawuf dan mengamalkan mengamalkannya disebut dengan Sufi. Para ulama tasawuf sejak dahulu berusaha mengemukakan landasan-landasan hukum agama ini melalui tek-teks ayat al-Quran. Ulama Sufi pada saat itu banyak yang ikut andil dalam dunia tafsir al-Quran, sehingga tafsir al-Quran yang bersandar kepada ahli sufi disebut dengan tafsir sufistik.⁶ Secara umum, ulama sufi mengatakan bahwa al-Quran memiliki dua dimensi makna yaitu makna lahir dan makna batin, makna lahir adalah pemahaman teks al-Quran yang ditarik dari naskah teks berdasarkan ilmu gramatika bahasa al-Quran yaitu bahasa arab, sementara makna batin adalah pemahaman teks al-Quran yang ada di balik makna lahir teks tersebut.⁷

Al-Ghazali mengutip sabda Nabi Muhammad saw. terkait hal tersebut memberi landasan argumentatif sebagai berikut:

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: “إِنَّ لِلْقُرْآنِ ظَاهِرًا وَبَاطِنًا وَحَدًّا وَمَطْلَعًا”⁸

Artinya :

Nabi saw. bersabda: “Sungguh al-Quran memiliki makna lahir dan batin, dan memiliki batas pemahaman dan jalan untuk menguak makna”.

Perjalanan masuknya ajaran islam dari timur tengah sampai ke Indonesia tentu melalui proses panjang yang dilakukan oleh para ulama sejak abad ke tujuh

⁵ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Quran, Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, (Bandung: Penerbit Mizan, 2011), h. 107.

⁶ Asep Nahrul Musadad, *Tafsir Sufistik dalam Tradisi Penafsiran Al-Quran*, *Jurnal Farabi*, Vol. 12 No. 1 Juni 2015, h. 107.

⁷ Muhammad Ulinuha, *Metode Kritik Ad-Dakhil Fit-Tafsir*, (Jakarta Selatan: PT. Qaf Media Kreativa, 2019), h. 174.

⁸ Al-Ghazali, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, (Beirut, Dar al-Fikr, t. tahun), jilid 1, h. 130.

masehi atau abad pertama hijriyyah.⁹ Sesuai dalam al-Quran terkait adanya perintah untuk masuk ke dalam Islam secara menyeluruh¹⁰, para ulama mengajarkan berbagai ilmu baik ilmu syariat¹¹, *ṭarīqah* maupun hakikat yang akan mengantarkan seorang menjadi muslim yang menyeluruh islamnya.

Banyaknya ragam sudut pandang dalam penafsiran merupakan salah satu dari kemujizatan al-Quran itu sendiri, bahkan tidak hanya perbedaan penafsiran, banyak juga perbedaan dalam bacaan atau *qirā'āt*.¹² Perbedaan *qirā'āt* akan mengakibatkan perbedaan penafsiran pula walaupun tidak semua demikian.¹³ Begitu juga kaum sufi dalam keberagaman mereka dalam menafsirkan al-Quran, mereka menafsirkan al-Quran dengan metode dan penekanan yang beraneka ragam. Di antaranya ada yang menggabungkan antara penafsiran lahir dan batin dalam satu kitab seperti al-Alūsī (1217-1270 H) dalam karyanya *Rūḥ al-Ma'ānī*. Ada pula yang kadar penafsiran batinnya jauh lebih banyak daripada tafsir lahiriahnya seperti penafsiran Sahl al-Tustarī (w. 283 H). Dan ada pula yang menafsirkan hanya secara batin saja dengan tidak menambahkan penafsiran lahir sama sekali dalam kitabnya, seperti Abū 'Abd al-Rahmān al-Sulamī (w. 412 H) dalam karyanya *Haqā'iq al-Tafsīr*.¹⁴

⁹ Ahmad Fakhri Hatauruk, *Sejarah Indonesia : Masuknya Islam Hingga Kolonialisme*, (Medan: Yayasan Kita Menulis, 2020), 06.

¹⁰ Wahai orang-orang yang beriman, masuklah kalian ke dalam Islam secara menyeluruh dan jangan kalian ikuti langkah-langkah setan! Sungguh ia adalah musuh yang nyata bagimu. (Al-Baqarah/2:208)

¹¹ Ilmu Syariat adalah ilmu yang menjadikan sahnya ibadah, ilmu yang menjadikan sahnya aqidah dan ilmu yang menjadikan bersihnya hati. Taufiqul Hakim, *Hidāyat al-Aṣfiyā'*, (Jepara: PP. Darul Falah, 2015), h. 17.

¹² Ilmu *Qirā'āt* adalah suatu ilmu yang membahas tata cara membaca dan melafazkan kata-kata al-Quran, baik yang disepakati (oleh ahli *Qirā'āt*) maupun yang diperselisihkan dengan selalu menisbahkan semua bacaan tersebut kepada para perawinya pada masing-masing bacaan tersebut. Lihat Ahsin Sakho Muhammad, *Membumikan Ulumul Quran*, (Jakarta Selatan: PT. Qaf Media Kreativa, 2019), h. 27.

¹³ Ahsin Sakho Muhammad, *Membumikan Ulumul Quran*, (Jakarta Selatan: PT. Qaf Media Kreativa, 2019), h. 29.

¹⁴ Muhammad Ulinuha, *Metode Kritik Ad-Dakhīl Fit-Tafsīr*, (Jakarta Selatan: PT. Qaf Media Kreativa, 2019), h. 175-176.

KH. Muṣliḥ Mranggen dalam kapasitasnya sebagai seorang mursyid ṭarīqah qadiriyyah wa naqsyabandiyyah berkata :

“Planggerane ilmu ṭarīqah hiya iku ilmu kang ginawe ngaweruhi hal ihwale nafsu, sifat-sifate nafsu, endi kang *madzmumāt* (dicacat mungguh syara’) banjur didohi (ora dilakoni) lan endi kang *mahmudāt* (dipuji mungguh syara’) banjur dilakoni”.¹⁵

Terjemahnya:

Kegunaan ilmu ṭarīqah adalah untuk mengetahui hal-hal yang berkaitan dengan nafsu dan sifat-sifatnya, untuk mengetahui sifat-sifat yang *mazmūmāt* (tercela menurut aturan islam) lalu dijauhi (tidak dilakukan) dan sifat-sifat yang *mahmudāt* (terpuji menurut aturan islam) lalu dilakukan.

Makna kata “*nafsu*” menurut kamus umum Bahasa Indonesia memiliki arti keinginan (kecenderungan, dorongan) hati yang kuat,¹⁶ sedangkan makna kata “*nafsu*” menurut KH. Muṣliḥ dalam hal ini adalah hati, sebagaimana ia jelaskan dalam kaitannya dengan manfaat dari ṭarīqah yaitu membersihkan hati yang ia bahasakan dengan istilah *tazkiyah al-nufūs* (membersihkan hati).¹⁷

Banyak kitab karya KH. Muṣliḥ yang masih dibaca di kalangan masyarakat umum maupun pesantren, di antaranya adalah kitab al-Nūr al-Burhānī kitab yang terjemah dari buku berbahasa arab tentang biografi Syaikh Abdul Qadir al-Jilani yang kitab ini selalu dibaca setiap malam tanggal sebelas dan malam tanggal tujuh belas kalender hijriyyah atau yang sering disebut dengan istilah jawa “sewelasan” dan “pitulasan”. Ada juga kitab karya KH. Muṣliḥ yang dipelajari sekaligus diamalkan di kalangan ahli ṭarīqah yaitu kitab *al-Futūḥāt al-Rabbāniyyah*, ditulis menggunakan huruf arab pegon dengan bahasa jawa yang membahasa landasan teori

¹⁵ Muṣliḥ Bin Abdurrahman, *Kitab al-Futuhāt Al-Rabbāniyyah*, (Semarang: Karya Toha Putra, 1994), h. 4.

¹⁶ Arief Santosa, *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, (Mahkota Kita, tt.), h. 443.

¹⁷ Muṣliḥ Bin Abdurrahman, *Kitab al-Futuhāt Al-Rabbāniyyah*, (Semarang: Karya Toha Putra, 1994), h. 6.

ajaran *ṭarīqah qādirīyyah wa naqsyabandīyyah* dan kitab ini akan menjadi sumber data primer dalam penelitian ini. KH. Muṣliḥ menarik untuk diteliti dan dikaji karena beberapa landasan.

Pertama, dari segi keilmuan KH. Muṣliḥ sangatlah menguasai banyak cabang ilmu, hal ini dapat dibuktikan dengan banyaknya karya-karya tulis beliau baik yang berupa buku maupun yang masih berupa manuskrip. Ada yang berupa buku naratif ada pula yang berupa sajak atau syair, mulai dari cabang ilmu gramatika bahasa arab, nahwu, sharaf, fiqih, tauhid, tashawuf dan lain sebagainya yang kesemuanya itu sebagian besar ditulis menggunakan bahasa Arab.

Keilmuan KH. Muṣliḥ dalam tafsir al-Quran tergambar pada intensitas beliau dalam dunia tafsir, di antaranya adalah bahwa beliau mengajar berbagai kitab tafsir, yaitu tafsir *al-Jalālain*, tafsir *Ibn ‘Abbās* dan tafsir *Marah Labīd* di Masjid An-Nur Pondok Pesantren Futuhiyyah Suburan Mranggen, yang diikuti oleh ratusan santri baik dari dalam pesantren ataupun dari luar pesantren. *Tafsīr al-Jalālain* karya Jalāl al-Dīn al-Maḥallī dan Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Tafsīr al-Ṣāwī* karya Aḥmad Ibn Muḥammad al-Ṣāwī, *Tafsīr Marah Labīd* karya Muḥammad Nawawī al-Bantānī¹⁸ dan *Tafsīr Ibn ‘Abbās*.¹⁹

Hal ini menunjukkan kredibilitas KH. Muṣliḥ sebagai seorang ulama dan kemampuannya dalam menafsirkan ayat-ayat al-Quran, dalam hal ini yang bernuansa sufistik, karena pada prinsipnya syarat mutlak bagi seseorang yang diterima penafsiran batinnya adalah apabila ia mampu untuk memahami makna lahir suatu ayat, siapapun yang mengaku mempunyai pemahaman tentang makna batin al-Quran padahal ia tidak mengerti makna lahirnya adalah hal yang mustahil, ia diibaratkan bagaikan orang yang mengaku berada di dalam ruang tengah (suatu rumah) namun ia tidak melewati pintu utama.²⁰

¹⁸ Tim Penyusun, *Kyai Muslih Mranggen Sang Penggerak dan Panutan Sejati*, (Demak: Mimbar Media dan Futuhiyyah Press, 2020), h. 53-54.

¹⁹ Wawancara Pimpinan Ponpes. Futūḥīyyah Mranggen, KH. Ahmad Faizurrahman Hanif, Mranggen, 20 Oktober 2022.

²⁰ Muhammad Ḥusain al-Dzahabī, *Al-Tafsīr Wa Al-Mufasssīrūn*, (Qāhīrah: Maktabah Wahbah, t. thn), Jilid 2, h. 280.

Kedua, meski bukan kitab tafsir yang mengkaji ayat al-Quran secara keseluruhan dimulai dari Q.S. al-Fātihah dan diakhiri dengan Q.S. al-Nās namun penulis melihat dalam kitab ini disertakan ayat-ayat al-Quran dengan pembahasannya yang sangat intens dengan ajaran sufisme. Dalam kitab tersebut KH. Muṣliḥ memaparkan dialektikal al-Quran dengan tradisi tasawuf.

Ketiga, dari sisi ketokohan²¹ KH. Muṣliḥ merupakan figur kharismatik sebagai tokoh sentral ulama sufi di Jawa Tengah abad ke-19. Hal ini dapat dilihat bahwa ia menjadi salah satu tokoh pendiri Jamiyyah Ahlith Ṭarīqah Al Mu'tabarah An Nahdiyyah (JATMAN) yang diresmikan di Tegalrejo Magelang 10 Oktober 1957 atau bertepatan dengan 20 Rojab 1377.²² Ia juga tercatat pernah diberi amanah sebagai pimpinan atau ketua umum perkumpulan ṭarīqah yaitu sebagai *Ra'īs 'Ām JATMAN (jam'iyyah tharīqah al-mu'tabarah al-nahdiyyah)* yang ke-3.²³

Keempat, karena pengaruhnya yang sangat besar,²⁴ KH. Muṣliḥ adalah seorang *Mursyid*²⁵ *tharīqah qādiriyah wa naqsyabandiyah*²⁶ yang ajarannya masih dilestarikan hingga saat ini di berbagai penjuru wilayah di Indonesia.

²¹ Salah satu instrumen penting dalam suatu penelitian adalah popularitas dari tokoh yang dikaji, hal ini sangat menentukan dampak dan signifikansi suatu penelitian. Lihat Abdul Mustaqim. "Model Penelitian Tokoh (Dalam Teori dan Aplikasi)". *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu al-Qur'an dan Hadis*. Vol. 15, No. 2, Juli 2014, h. 205.

²² <https://jatman.or.id/sekilas-sejarah-jatman/>

²³ <https://jatman.or.id/sempat-terhenti-pengajian-thoriqoh-di-ponpes-futuhiyyah-kembali-aktif/>

²⁴ Pengaruh adalah salah satu sisi yang penting dan sipertimbangkan pada suatu penelitian, di antara cara mengukur pengaruh seorang tokoh adalah dengan melihat seberapa banyak ia menginspirasi dan bermanfaat. Lihat Abdul Mustaqim. "Model Penelitian Tokoh (Dalam Teori dan Aplikasi)". *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu al-Qur'an dan Hadis*. Vol. 15, No. 2, Juli (2014), h. 205.

²⁵ *Mursyid* dalam ilmu *ṭarīqah* adalah seseorang mendidik, membimbing, dan mengawasi kondisi spiritual seorang murid yang akan membawa serta menghubungkan murid untuk bersambung (*ittiṣāl*) kepada Allah swt. Lihat Indah Fadilatul Kasmar, dkk, *The Concepts of Mudarris, Mu'allim, Murabbī, Mursyid, Muaddib in Islamic Education*, Khalifa: Journal of Islamic Education, Vol. 3, No. 2, (2019), h. 114-120.

²⁶ Adalah dua jenis *ṭarīqah* dengan pendiri yang berbeda, bahkan tata cara berzikirnya juga berbeda, yang satu *zikir sirr* dan yang lainnya *zikir jahr*. Syaikh Ahmad Khatib Sambas Kalimantan Barat, ialah yang memadukan dua *ṭarīqah* menjadi satu kesatuan, kemudian *ṭarīqah* tersebut dinamakan *ṭarīqah qādiriyah wa naqsyabandiyah*. Lihat Suriadi, *Pendidikan Sufistik*

Kelima, ia merupakan tokoh besar yang sangat diperhitungkan dalam masyarakat, sangat dicintai dan dihormati. Banyak masyarakat yang menyaksikan *karāmah* atau kemuliaan KH. Muṣliḥ dan mereka meyakini sebagai *waliyyullah*²⁷ yang banyak dimintai doa dan restu baik oleh kalangan masyarakat umum kalangan ulama. Kecintaan masyarakat kepada KH. Muṣliḥ dapat dilihat dengan banyaknya buku-buku biografi dan sejarah perjalanan beliau, dapat dilihat misalnya sebuah buku yang berjudul “*Tiga Guru Sufi Tanah Jawa*” yang ditulis oleh Murtadho Hadi dan diterbitkan pada tahun 2010, buku yang berjudul “*Kiai Muṣliḥ Mranggen Sang Penggerak dan Panutan Sejati*” yang berisi terkait pemikiran dan inovasi KH. Muṣliḥ sejak masih jadi santri di pondok pesantren Sarang Rembang dan pondok pesantren Lasem Rembang, pondok pesantren Tremas Pacitan Jawa Timur, sampai pada masa kemerdekaan Republik Indonesia dan Pemberontakan G 30 S PKI sampai mendirikan lembaga lembaga formal dan non formal di Yayasan Pondok Pesantren Futuhiyyah, buku ini ditulis oleh Agus Fathuddin Yusuf (dan tim penyusun) dan diterbitkan di Mranggen tahun 2020. Hal lain terkait kecintaan masyarakat kepada KH. Muṣliḥ adalah banyaknya masyarakat yang mengunjungi makam beliau yang berada di pekuburan Ma’la di kota suci Makkah saat musim haji.

Keenam, KH. Muṣliḥ adalah tokoh ahli dalam ilmu tasawuf, selain itu beliau juga *mutabakhir* (sangat luas ilmunya) dalam bidang tafsir al-Quran dan tata bahasa arab. Di samping mengajarkan ilmu nahwu, sharaf, fikih, tauhid dan tasawuf, ia juga mengajar kitab tafsir al-Qur’an seperti *Tafsir al-Jalālain* yang sampai saat ini masih dilanjutkan oleh cucu-cucunya.

Tarekat Qadiriyyah Wa Naqsyabandiyyah: Kajian Atas Pemikiran Ahmad Khatib Sambas, (Khazanah, Jurnal Studi Islam dan Humaniora) Vol. 15, No. 02, 2017. h. 258.

²⁷ *Waliyyullāh* adalah orang yang beriman kepada Allah swt. dan bertakwa kepada-Nya, yakni dengan menjauhi perbuatan dosa dan membersihkan hati dari sesuatu yang menyibukkan (selain Allah swt.) dan menghususkan diri untuk Allah dengan totalitas jiwa dan raga. Lihat Muḥammad Nawawī al-Bantānī, *Tafsīr Marāḥ Labīd*, (Indonesia: Dar Ihya al-Kutub al-Arabiyyah, t.th), Jilid 1, h. 372.

Ketujuh, banyaknya karya tulis KH. Muṣliḥ yang bermanfaat dan hingga saat ini masih dikaji dan berkembang di pesantren-pesantren yang merupakan turunan darinya, di antara beberapa karyanya ialah *Hidāyatul Wildān* sebuah kitab yang menerangkan ilmu nahwu (tata bahasa arab) yang kemudian diterjemah oleh menantunya yaitu Kiai Ridwan, dan terkenal dengan nama *Sullam al-Shibyān* (kitab Nahwu berupa syair berjumlah 164 bait), lalu kitab *Inārotu al-Dzolām* (ilmu tauhid), *Umdatul-Sālik*, *Al-Futūḥāt Ar-Robbāniyah*, *Tuntunan Ṭarīqah* (2 Jilid), *al-Nūr al-Burhānī* yang terdiri dari dua jilid, *Yawāqītu al-Asānī*, *Wasāilu Wushūl al-‘Ābdi Ilā Maulāh* (syarah kitab *al-Hikam*) karya Ibnu Athā Allāh al-Sakandarī, Karya-karya tersebut belumlah lengkap karena ada beberapa naskah yang masih berupa manuskrip sehingga belum diterbitkan, hal ini menunjukkan kredibilitas dan kapasitasnya sebagai ulama yang berwawasan luas sehingga sangat layak untuk diteliti karya tulis ilmiahnya.

KH. Muṣliḥ memang tidak mengarang karya tafsir al-Qur’an secara eksplisit namun penulis menemukan dalam beberapa karyanya memuat ayat-ayat al-Quran dan ia tafsirkan dengan nuansa penafsiran yang khas dan memiliki karakteristik yang berbeda dari tafsir yang lain. Hal ini dapat dilihat dalam karyanya yang berjudul “*Al-Futūḥāt Ar-Robbāniyah*”, dalam kitab ini penulis menemukan ada 31 ayat yang ditafsirkan oleh KH. Muṣliḥ dengan nuansa sufistik sebagai landasan dan sumber hukum atas kajian ṭarīqah yang ia ajarkan.

Penafsiran 31 ayat yang tertulis dalam kitab tersebut, dapat dijadikan landasan untuk mengkonstruksi karya penafsiran KH. Muṣliḥ yang di dalamnya memiliki ciri khas dan keunikan²⁸ baik dari segi bahasa maupun nuansa penafsirannya. Adapun bahasa yang digunakan dalam kitab karyanya adalah bahasa Jawa yang notabene adalah bahasa daerah masyarakat Jawa Tengah tempat ia berdomisili. Gaya penafsiran dengan bahasa daerah terbilang unik karena

²⁸ Keunikan merupakan satu dari beberapa faktor penting yang diperhitungkan dalam menentukan tokoh yang akan dikaji. Lihat Abdul Mustaqim. “*Model Penelitian Tokoh (Dalam Teori dan Aplikasi)*”. *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu al-Qur’an dan Hadis*. Vol. 15, No. 2, Juli (2014), hlm. 205.

menggunakan bahasa jawa²⁹ yang dalam hal ini beliau menggunakan bahasa jawa ngoko, yakni bahasa jawa yang biasa digunakan untuk berdialog kepada sesama teman sebaya, hal ini menunjukkan kearifan dan kerendahhatian KH. Muṣliḥ serta untuk memudahkan pemahaman setiap orang yang membaca kitab tersebut yang pada saat itu ditujukan untuk lingkungan internal Mranggen Demak Jawa Tengah.

Dari beberapa narasi di atas, untuk menguatkan bahwa penafsiran KH. Muṣliḥ layak dikaji dalam bentuk karya ilmiah serta menjadi bagian dari salah satu kekayaan khazanah tafsir nusantara, sebagai sampel penafsiran KH. Muṣliḥ dalam karyanya yang berjudul “*Al-Futūḥāt Ar-Robbāniyah*” tersebut dapat diamati misalnya pada halaman enam, ia menjelaskan Q.S. Al Isrā’ (17) : 34 sebagai berikut:

وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا (الاسراء/17: 34)

Dan penuhilah janji, karena janji itu pasti diminta pertanggungjawabannya. (Al-Isrā’/17:34)³⁰

Dalam menguraikan ayat di atas KH. Muṣliḥ menerangkan bahwa setiap murid tarīqah yang sudah berbaiat dengan mursyid ia wajib mengamalkan semua wirid dan amalan yang diajarkan, karena pembaiatan itu akan dihisab dan dimintai pertanggungjawaban oleh Allah swt kelak di akhirat, jika seorang murid menaati dan mengamalkan apa yang telah ia terima dari baiat tersebut maka kelak di akhirat ia akan bahagia dan selamat, namun sebaliknya jika ia tidak melaksanakan apa yang ia terima dari baiat tersebut maka akan celaka selamanya di akhirat kelak. Kata “*al-ahd*” dalam ayat tersebut oleh para mufassir pada umumnya dimaknai sebagai suatu akad atau perjanjian apapun (umum) baik dalam beretika sosial secara vertikal maupun horizontal karena konteks ayat ini berbicara tentang menjaga harta anak yatim yang

²⁹ Bahasa Jawa merupakan bahasa rumpun dari bahasa melayu yang memiliki banyak tingkatan (strata) dalam penggunaannya. Ada tiga tingkatan dalam dialog bahasa jawa, yaitu: bahasa jawa karma, madya dan yang terakhir ngoko. Lihat Aloysius Rangga dkk, “*Analisis Kontrastif Bahasa Jawa Ngoko Madiunan dan Bahasa Indonesia*”. Jurnal Basastra. Vo. 09, No. 01, April 2021, h. 168.

³⁰ Qur’an KEMENAG In Microsoft Word (Jakarta: LPMQ KEMENAG RI, 2022).

notabene adalah perihal beretika sosial atau *muamalah*.³¹ KH. Muṣliḥ dalam menafsiri ayat tersebut ia menuliskan dalam kitabnya:

*“Lan nuhonana sira kabere kelawan olehe ira pada bai’at, saktekene baiat iku bakal didangu ana ngersane Allah. Yen dilakoni mangka bakal wilujeng beja ana ing akhirat, yen ora dilakoni mangka bakal cilaka tuna sengsara selawase ana ing akhirat.”*³²

Terjemahnya:

Dan amalkanlah thoriqoh yang kalian telah berbai’at itu karena sesungguhnya bai’at kalian akan dipertanggungjawabkan kelak di akhirat, jika kalian amalkan maka akan bahagia namun jika tidak kalian amalkan maka kelak akan celaka, merugi dan sengsara selamanya di akhirat.

KH. Muṣliḥ mempunyai pandangan yang berbeda dengan beberapa mufassir di atas bahwa kata “*al-Ahd*” tersebut ia tafsiri “baiat thoriqoh yang yang diterima oleh seorang murid dari mursyidnya”, hal ini tentu menjadi ciri khas penafsirannya mengingat kapasitas KH. Muṣliḥ sebagai seorang mursyid ṭarīqah dan memilih ayat tersebut sebagai landasan terkait kewajiban mengamalkan ṭarīqah bagi murid yang telah berbaiat kepada mursyidnya.

Dalam ayat lain KH. Muṣliḥ memberikan penegasan terkait keutamaan berdzikir “*Lā Ilāha Illallāh*” untuk selalu dibaca dengan jumlah dan tatacara khusus yang telah ditentukan sebagai amalan dan wirid ṭarīqah, ia juga menjelaskan bahwa ayat ini berisi ancaman bagi yang meninggalkan wirid tersebut, ia menafsirkan Q.S. Ghafir (40) : 3 sebagai berikut:

غَافِرِ الذَّنْبِ وَقَابِلِ التَّوْبِ شَدِيدِ الْعِقَابِ ... (غافر/40 : 3)

³¹ Ini adalah hasil hipotesa penulis yang mengkomparasikan penafsiran dari empat kitab tafsir berdasarkan periodisasi yaitu: Tafsir al-Thabari karya Muhammad Ibnu Jarir al-Thabari, Tafsir Ibnu Katsir karya Ismail Ibnu Katsir, Tafsir Marah Labīd karya M. Nawawi al-Bantani dan Tafsir al-Mishbah karya M. Quraish Shihab.

³² Muṣliḥ Bin Abdurrahman, *Kitab al-Futūḥāt Al-Rabbāniyyah*, (Semarang: Karya Toha Putra, 1994), h. 6

yang mengampuni dosa dan menerima tobat dan keras hukuman-Nya.
(Gafir/40:3)³³

Dalam kitab *al-Futūḥāt Al-Rabbāniyyah* dalam menafsirkan ayat tersebut KH. Muṣliḥ berkata :

*“Gusti Allah iku dzat kang ngapura ing pira-pira dosa marang wong kang ahli dzikir Laa Ilaha Illallah. Lan Gusti Allah iku dzat kang nerima taubat saking Taubate wong kang ahli dzikir Laa Ilaha Illallah. Gusti Allah iku banget nyiksane maring wong kang ora gelem dzikir Laa Ilaha Illallah.”*³⁴

Terjemahnya:

Allah adalah dzat yang memberi ampunan atas dosa-dosa orang yang ahli berdzikir “*laa ilaaha illallah*” dan Allah adalah dzat yang menerima taubat atas taubatnya orang yang ahli berdzikir “*laa ilaaha illallah*”. Allah sangat pedih siksanya terhadap orang yang tidak mau berdzikir “*laa ilaaha illallah*”.

Menurut al-Ṭabarī, Ibnu Katsir dan Quraish Shihab kata “*al-dzanb*” bermakna perbuatan dosa secara umum.³⁵ Berbeda dengan penafsiran KH. Muṣliḥ bahwa menurutnya dosa yang dikehendaki dalam ayat ini adalah dosa yang spesifik yaitu tidak mau berdzikir “*laa ilaaha illallah*” yang notabene ini adalah dzikir yang diamalkan pada amalan thoriqoh yang ia ajarkan dan bisa disimpulkan bahwa ia hendak menyamakan antara ancaman siksa bagi orang yang tidak mau berdzikir “*laa ilaaha illallah*” dengan orang yang tidak mau berthoriqoh, hal ini menegaskan bahwa menurutnya orang yang bertariqah dan mengamalkan wiridnya maka mereka itulah yang mendapat keutamaan dan begitu pula sebaliknya orang yang tidak bertariqah mereka itulah yang mendapat ancaman pedihnya siksa Allah swt.

³³ Qur’an KEMENAG In Microsoft Word (Jakarta: LPMQ KEMENAG RI, 2022).

³⁴ Muṣliḥ Bin Abdurrahman, *Kitab al-Futūḥāt Al-Rabbāniyyah*, (Semarang: Karya Toha Putra, 1994), h. 25.

³⁵ Ini adalah hasil hipotesa penulis yang mengkomparasikan penafsiran dari tiga kitab tafsir berdasarkan periodisasi yaitu: Tafsir al-Thabari karya Muhammad Ibnu Jarir al-Thabari, Tafsir Ibnu Katsir karya Ismail Ibnu Katsir dan Tafsir al-Mishbah karya M. Quraish Shihab.

Satu lagi sampel ayat yang tercantum pada *al-Futūḥāt Al-Rabbāniyyah* halaman 28 sebagai berikut:

وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴿٢٢٩﴾ (البقرة/2: 229)

Barangsiapa melanggar hukum-hukum Allah, mereka itulah orang-orang zalim.³⁶

Dalam kitab *al-Futūḥāt al-Rabbāniyyah* ini KH. Muṣliḥ menafsirkan ayat tersebut sebagai berikut :

“Sapa wonge melanggar ing garis-garis wates-watese Gusti Allah mangka iku wong dadi dzalim, lan durung temtu sak wuse ngelakoni dosa banjur bisa taubat, balik rampung ngelakoni dosa durung taubat ajale wus teka. Balik kang dimaksud iki dawuh kang saking ba’dhu sohabat iku targhib, ndemenake marang menungsa supaya gelem pada mlebu ilmu thoriqoh serto gelem ngamalake dzikir ing Allah. Ora kok ngesutake marang menungsa supaya ngelakoni dosa luh-luh dosa gede iku ora”.³⁷

Terjemahnya:

Barang siapa yang melanggar garis batas Allah maka orang tersebut telah menjadi orang yang dzalim dan belum tentu setelah melakukan dosa lalu bisa bertaubat, sebaliknya setelah melakukan dosa kemudian belum bertaubat namun ajalnya sudah tiba. Makna dari kalimat tersebut menurut sebagian sahabat bertujuan *targhib* yaitu membuat orang-orang supaya dengan suka cita mau masuk ilmu thoriqoh dan mau mengamalkan dzikir kepada Allah. Kalimat tersebut bukan bertujuan mendoakan keburukan dan bukan juga supaya orang-orang berani melakukan dosa bahkan dosa besar, itu tidak.

Ayat di atas secara kontekstual membahas tentang hukum perceraian dan *Khulū’*³⁸, dan dalam akhir ayat tersebut diakhiri dengan adanya ancaman bagi orang

³⁶ Qur’an KEMENAG In Microsoft Word (Jakarta: LPMQ KEMENAG RI, 2022).

³⁷ Muṣliḥ Bin Abdurrahman, *Kitab al-Futuhāt Al-Rabbāniyyah*, (Semarang: Karya Toha Putra, 1994), h. 28.

³⁸ *Khulū’* adalah perceraian yang diajukan seorang istri dengan membayar uang tebusan (*‘iwad*) melalui pengadilan. Lihat Ibrāhīm al-Baijūrī, *Ḥāsiyyah al-Baijūrī ‘Alā Fath al-Qarīb al-Mujīb*, (Jakarta: Dar Al-Kutub Al-Islamiyah, 2007), Jilid 2, h. 267.

yang melanggar batas-batas (ketentuan) Allah maka mereka disebut sebagai orang yang zalim. KH. Muṣliḥ menerangkan bahwa ayat ini adalah mengandung arti untuk membuat masyarakat mau mengikuti dan mengamalkan ilmu ṭarīqah dengan suka cita. Dan bagi yang tidak mau masuk ṭarīqah maka mereka termasuk golongan orang-orang yang melampaui batas-batas ketentuan Allah sehingga mereka termasuk golongan orang-orang zalim.

Penafsiran KH. Muṣliḥ yang sedemikian rupa tersebut tentu tidak terlepas dari latar belakang beliau sebagai seorang mursyid ṭarīqah serta perjalanan spiritualnya dalam mendekati diri kepada Allah swt. Sering kali ia memberi penekanan-penekanan untuk melaksanakan zikir ṭarīqah dengan memakai landasan ayat-ayat tersebut dan sering kali penafsirannya keluar dari konteks ayat atau makna lahir ayat tersebut.

Setelah meninjau beberapa sampel penafsiran KH. Muṣliḥ dalam karyanya yaitu *al-Futūḥāt Al-Rabbāniyyah* dan narasi yang argumentatif atas urgensi penelitian ini, penulis akan mendeskripsikan kemudian menganalisa nuansa penafsiran KH. Muṣliḥ dan menganalisa setting sosial yang mempengaruhinya dalam menafsirkan ayat. Penulis akan menelaah lebih detail atas permasalahan topik penelitian di atas dengan judul “Telaah Ayat-Ayat al-Quran dalam Kitab al-Futūḥāt al-Rabbāniyyah Karya KH. Muṣliḥ Mranggen”.

B. Rumusan Masalah

Berdasarkan pemaparan materi yang penulis sajikan pada latar belakang masalah tersebut di atas penulis menemukan rumusan masalah yang akan diteliti dalam kajian ini sebagai berikut:

1. Bagaimana nuansa penafsiran KH. Muṣliḥ Mranggen dalam Kitab al-Futūḥāt al-Rabbāniyyah?
2. Apa faktor yang mempengaruhi nuansa penafsiran KH. Muṣliḥ?

C. Tujuan dan Manfaat Penelitian

Sesuai dengan pemaparan rumusan masalah di atas, penelitian ini mempunyai tujuan untuk mengungkap:

1. Nuansa penafsiran KH. Muṣliḥ Mranggen dalam Kitab al-Futūḥāt al-Rabbāniyyah.
2. Apa faktor yang mempengaruhi nuansa penafsiran KH. Muṣliḥ.

Adapun manfaat yang akan diperoleh dari hasil tesis ini adalah sebagai berikut:

1. Manfaat Teoritis

Manfaat teoritis dari penelitian ini adalah dapat menambah kekayaan teoritis terkait nuansa tafsir dan khazanah tafsir ulama nusantara serta setting sosial yang mempengaruhi tafsirnya. Manfaat berikutnya adalah menambah bahan kepustakaan dan informasi ilmiah yang sangat bermanfaat untuk para peneliti kajian khazanah ulama nusantara di bidang studi Ilmu al-Quran dan Tafsir.

2. Manfaat Praktis

Secara praktis, hasil penelitian ini dapat berguna untuk:

- a) Dikembangkan dan menjadi salah satu kajian pustaka oleh penelitian selanjutnya yang relevan sehingga *updating* keilmuannya akan terus berlanjut dan berkesinambungan secara sistematis.
- b) Menambah pengetahuan bagi para pengkaji dan penganut ajaran *ṭarīqah*.

D. Kajian Pustaka

Penelitian yang mengkaji KH. Muṣliḥ Mranggen sudah kerap kali ditemukan yaitu dalam hal pemikirannya terkait syariat, *ṭarīqah*, hakikat, nilai-nilai kependidikan dan yang lainnya, adapun penelitian terkait penafsirannya atas ayat-ayat al-Quran belum ditemukan. Penelitian yang mengkaji tentang kitab al-Futūḥāt al-Rabbāniyyah karya KH. Muṣliḥ juga sudah pernah dilakukan, namun terkait ide ajarannya saja, adapun penelitian atas interpretasi ayat-ayat al-Quran yang ada dalam kitab tersebut belum dilakukan. Penelitian yang mengkaji tentang nuansa

tafsir sufistik juga sudah banyak dilakukan, hanya saja objek penelitiannya lain dari penelitian ini, kajian nuansa tafsir sufistik dalam kitab *al-Futūḥāt al Rabbāniyyah* karya KH. Muṣliḥ belum pernah dilakukan.

Adapun beberapa penelitian terdahulu yang penulis temukan dan relevan terhadap penelitian ini adalah sebagai berikut :

1. Abdul Hadi dalam sebuah laporan penelitian dengan judul *Syariat, Tarikat dan Hakikat: Kajian terhadap Kitab al-Futūḥāt al Rabbāniyyah karya K.H. Muṣliḥ bin Abdurrahman (1908-1981)*, laporan penelitian pusat penelitian IAIN Walisongo Semarang pada tahun 2006, penelitian ini mengkaji kitab yang sama dengan kitab yang akan penulis teliti yaitu *al-Futūḥāt al Rabbāniyyah*, namun pembahasan dalam penelitian ini hanya terkait konten ajaran *syariat, ṭarīqah* dan *hakikat* saja, namun pembahasan terkait penafsiran KH. Muṣliḥ terhadap ayat-ayat al-Quran belum dibahas dan dikaji dalam penelitian tersebut.
2. Moh. Masrur dalam sebuah artikel ilmiah yang diberi judul *Melacak Pemikiran Tarekat Kyai Muṣliḥ Mranggen (1912-1981 M) melalui Kitabnya: Yawāqīt al-Asānī Fī Manāqib al-Syeikh Abdul Qadīr al-Jīlānī*, yang diterbitkan oleh Jurnal At-Taqaddum pada tahun 2014. Artikel ilmiah ini membahas tentang pemikiran KH. Muṣliḥ dalam karyanya yaitu *Yawāqīt al-Asānī Fī Manāqib al-Syeikh Abdul Qadīr al-Jīlānī*, juga tentang latar belakang penulisan dan validitas kitab tersebut yang meliputi struktur gaya bahasa, struktur doa dan riwayat atau kesaksian tentang keinginan KH. Muṣliḥ untuk menulis kitab manaqib yang berbeda dari pendahulunya yaitu *al-lujjaini al-dānī*. Namun penelitian tersebut hanya sampai pada kitab *Yawāqīt al-Asānī*, belum mengkaji kitab yang akan penulis teliti ini yaitu *al-Futūḥāt al Rabbāniyyah*.
3. Nurina Sofiyatun dalam skripsinya yang diberi judul *Nilai-Nilai Keteladanan Guru dalam Kitab an-Nūr al-Burhāniy Juz II Karya KH. Muṣliḥ al-Maraqi*, yang ditulis sebagai tugas akhir pendidikan S1 di Institut

Agama Islam Negeri (IAIN) Purwokerto pada tahun 2021. Penelitian ini membahas dan meneliti sebuah kitab biografi dan perjalanan hidup Syaikh Abdul Qadir al-Jilani, kitab tersebut berbahasa arab dan kemudian diterjemahkan oleh KH. Muṣliḥ ke dalam bahasa jawa, dalam penelitian tersebut kajiannya terkait nilai-nilai keteladanan guru spiritual. Penelitian tersebut masih berpusat pada karya KH. Muṣliḥ yang berjudul *al-Nūr al-Burhānī* saja, belum sampai kepada kitab *al-Futūḥāt al Rabbāniyyah* yang akan penulis kaji dalam penelitian ini.

4. Eva Nur Fadhillah, sebuah skripsi IAIN Purwokerto tahun 2021, yaitu *Nilai-Nilai Pendidikan Akhlak dalam Kitab Nurul Burhan Karya Abi Luthfi Hakim dan Hanif Muṣliḥ bin Abdurrahman*, tokoh yang dikaji dalam penelitian tersebut adalah KH. Muṣliḥ yang ditulis dengan nama *kunyah*³⁹, skripsi ini meneliti dan menganalisa terkait norma-norma pendidikan dalam kitab *al-Nūr al-Burhānī* karya KH. Muṣliḥ, nilai-nilai kependidikan yang tergambar pada diri Syaikh Abdul Qadir Jailani, yang terdiri dari segi sifat dan hubungan serta relevansinya terhadap kependidikan karakter pada era sekarang, seperti halnya tata krama menghormati guru, tata cara mengontrol dan menguasai hawa nafsu dan sebagainya terkait kependidikan akhlak atau karakter. Penelitian tersebut masih berpusat pada karya KH. Muṣliḥ yang berjudul *al-Nūr al-Burhānī* saja, belum sampai kepada kitab *al-Futūḥāt al Rabbāniyyah* yang akan penulis kaji dalam penelitian ini.
5. Achmad Rohmatullah, sebuah skripsi UIN Walisongo tahun 2019 dengan judul *Nilai-Nilai Pendidikan Akhlak dalam Kitab Manaqib Syaikh Abdul Qadir Al-Jailani Karya Kiai Muṣliḥ*, penelitian ini merupakan skripsi yang mengkaji atas nilai-nilai dari kependidikan karakter dari segi hubungan dan dari segi sifat yang terdeskripsi pada sebuah buku biografi perjalanan hidup

³⁹ *Kunyah* ialah nama yang diawali dengan lafadz **أَبُ** atau **أُمُّ** seperti **أَبُو عَبْدِ اللَّهِ** dan **أُمُّ الْخَيْرِ**. Lihat *Terjemahan Alfyyah Syarah Ibnu 'Aqil* karya Bahaud Din Abdullah Ibnu 'Aqil yang diterjemahkan oleh Bahrun Abu Bakar, Lc. (Bandung: Sinar Baru Algensindo, 2009), jilid 1, hlm. 71.

Syaikh Abdul Qadir Al-Jailani karya KH. Muṣliḥ. Penelitian tersebut masih berpusat pada karya KH. Muṣliḥ yang berjudul *al-Nūr al-Burhānī* saja, belum sampai kepada kitab *al-Futūḥāt al Rabbāniyyah* yang akan penulis kaji dalam penelitian ini.

6. Misbakhul Khaq, sebuah skripsi UIN Walisongo tahun 2015 dengan judul *Studi Kritik Kualitas Hadis dalam Kitab Al Nurul Al Burhani Fi Tarjamati Al Lujaini Al Dhani Juz II Karya KH. Mushlih Bin Abdurrahman Mranggen*, skripsi ini membahas dan menguak kualitas hadis⁴⁰ dalam kitab *Al Nurul Al Burhany* Karya KH. Mushlih dan menyimpulkan bahwa hadis yang ditemukan dalam kitab tersebut ada tujuh butir, hadis yang *shohih*⁴¹ adalah satu hadis dan enam hadis yang lainnya adalah hadis *dhohif*⁴². Penelitian tersebut masih berpusat pada karya KH. Muṣliḥ yang berjudul *al-Nūr al-Burhānī* saja, belum sampai kepada kitab *al-Futūḥāt al Rabbāniyyah* yang akan penulis kaji dalam penelitian ini.

Berdasarkan riset terdahulu yang telah dilakukan oleh para peneliti, dari tinjauan penelitian terdahulu yang relevan terhadap penelitian ini dan telah penulis deskripsikan di atas, penulis menyimpulkan bahwa penelitian yang mengkaji KH. Muṣliḥ sejauh ini masih seputar tema pendidikan, akhlak, serta hal ibadah, dan

⁴⁰ Ḥadīṣ adalah setiap hal yang disandarkan kepada Nabi Muhammad saw. baik itu berupa perkataan, perbuatan, penetapan (*taqrīr*), ataupun sifat-sifatnya. Lihat M. Mashuri Mochtar, *Kamus Istilah Hadis*, (Pasuruan: Pustaka Sidogiri, 1435 H), h. 139.

⁴¹ *Ḥadīṣ Ṣaḥīḥ* terkelompokkan menjadi dua bagian, yang pertama; *Shohīḥ Li Dzātihī*, yaitu suatu hadis yang sanadnya bersambung sampai kepada Rasulullah saw. diriwayatkan oleh pewarta hadis yang adil, sempurna ingatannya dan tidak memiliki kejanggalan (*syuḏūḏ*) atau cacat (*'illat*). Adapun yang kedua adalah *Ḥadīṣ Li Gairihī*, yaitu hadis hasan yang naik derajatnya dengan syarat adanya *mutābi*' atau *syāhid*, atau definisi yang kedua, yakni ia adalah hadis yang sanadnya bersambung sampai kepada Rasulullah saw. diriwayatkan oleh pewarta hadis yang adil yang memiliki ingatan bagus namun kurang sempurna terkait awal sanad hingga ujung sanadnya. Lihat Syahabuddin, *Mabādī 'Ulūm al-Ḥadīs*, (Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 2008), h. 20-26.

⁴² *Ḥadīṣ Da'īf* adalah suatu hadis yang tidak memiliki sifat-sifat atau syarat-syarat kredibilitas suatu hadis yang meliputi: sanad yang bersambung, pewarta yang adil, ingatan yang bagus (baik kuat maupun kurang), tidak adanya kejanggalan serta tidak adanya cacat (*'illat*). Lihat Syahabuddin, *Mabādī 'Ulūm al-Ḥadīs*, (Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 2008), h. 39.

belum ada penelitian yang secara eksplisit mengkaji penafsiran KH. Muṣliḥ terhadap ayat-ayat al-Quran, dan juga masih berpusat pada kitab al-Nūr al-Burhānī, belum sampai pada kitab yang akan penulis kaji yaitu al-Futūḥāt al-Rabbāniyyah kecuali pada poin nomor satu, itupun tidak membahas tentang pemikiran tafsirnya. Penulis pada kajian ini meneliti nuansa penafsiran KH. Muṣliḥ dalam kitab karyanya yaitu *al-Futūḥāt al-Rabbāniyyah* serta meneliti faktor apa yang mempengaruhi nuansa penafsirannya, sehingga apa yang akan penulis teliti ini berbeda dengan penelitian terdahulu yang sudah ada sehingga tesis ini akan menjadi sebuah penelitian yang baru dan inovatif.

E. Metode Penelitian

1) Jenis Penelitian

Penelitian ini merupakan *library reseach* (penelitian kepustakaan),⁴³ yaitu data penelitian berasal dari sumber-sumber kepustakaan, baik berupa buku, artikel maupun yang lainnya termasuk interview. Didalamnya meliputi membaca, mencatat, mewawancara, mengkaji dan mengolah data hasil penelitian secara faktual dan objektif.⁴⁴ Penelitian ini juga disebut studi tokoh, dalam hal ini nuansa penafsiran sufistik dalam kitab *al-Futūḥāt al-Rabbāniyyah* karya KH. Muṣliḥ mranggen.

2) Sumber Data

Sumber data dalam penelitian ini dikelompokkan menjadi dua bagian, yaitu sumber data primer dan sumber data sekunder.

⁴³ Sebuah penelitian kualitatif terdapat suatu bagian penelitian dengan pencarian dokumen dan data. Yaitu dokumen menunjukkan penulis agar mencari fakta dan data dalam bahan berbentuk dokumentasi. Sebagian besar data yang tersedia biasanya dalam bentuk cinderamata, laporan, surat, artefak, foto, dan lain-lain. Lihat W. Creswell. William E. Hanson dkk., *Qualitative Research Designs: Selection and Implementation*, The Counseling Psychologist, Vol. 35 No. 2 Maret 2007.

⁴⁴ Mestika Zed, *Metode Penelitian Kepustakaan*, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2008), Cet. ke-1 Edisi. 2 halaman 17.

a. Data Primer

Data primer⁴⁵ dalam penelitian ini adalah kitab *al-Futūḥāt al-Rabbāniyyah*, *al-‘Umdah al-Sālik fī Khair al-Masālik*, karya KH. Muṣliḥ Mranggen, Qur’an KEMENAG In Microsoft Word karya LPMQ KEMENAG RI tahun 2022, buku *Kyai Muslih Mranggen Sang Penggerak dan Panutan Sejati* karya Tim Peneliti Sejarah Seabad Pon-Pes. Futuhiyyah Mranggen, *Ritual and Leadership in the Subud Brotherhood and the Tariqa Qadiriyya wa Naqshbandiyya* karya Asfa Widiyanto, *Tarekat Naqsyabandiyyah di Indonesia: Survei Historis, Geografis dan Sosiologis*, karya Martin Van Bruinessen, *Tiga Guru Sufi Tanah Jawa* karya H. Murtadho Hadi, *Al-Tafsīr Wa Al-Mufasssīrūn* karya Muhammad Ḥusain al-Žahabī, *Tafsīr Jāmi‘ al-Bayān ‘An Ta’wīl Āy al-Qur’ān* karya Muḥammad Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Tafsīr Ibn Kaṣīr* karya Ismā‘īl Ibn Kaṣīr, *Tafsīr Marāḥ Labīd Li Kasyf Ma‘na Qur’ān Majīd* karya Muḥammad Nawawī al-Bantanī dan *Tafsir al-Mishbah* karya M. Quraish Shihab.

b. Data Sekunder

Data sekunder⁴⁶ untuk mendukung dan menguatkan penelitian ini adalah buku, kitab *turās*,⁴⁷ artikel ilmiah, kamus, dan berbagai sumber lainnya yang relevan terhadap penelitian ini serta wawancara dengan tokoh terkait, terutama adalah keluarga dan tokoh yang melanjutkan dakwah KH. Muṣliḥ.

⁴⁵ Data primer adalah informasi atau dokumen yang diambil dari sebuah penelitian dengan menggunakan alat pengambilan sumber informasi yang paling utama. Lihat Saifudin Azwar, *Metodologi Penelitian*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), hlm. 91.

⁴⁶ Data sekunder adalah informasi atau dokumen yang diambil dari sumber penguat agar dapat mendukung kejelasan informasi utama (data primer). Lihat Lexy J. Moloeng, *Metode Penelitian Kualitatif*, (Bandung: Remaja Rosda Karya, 1989), h. 114.

⁴⁷ Definisi *turās* menurut Ali Gomah adalah hasil karya ilmiah ulama sejak zaman pembukuan (*‘aṣr al-tadwīn*) akhir abad ke-satu hijriyyah sampai abad tiga belas Hijriyyah. Lihat Wildana Wargadinata, *Belajar Memahami Turats*, (eL-Harakah Vol. 2, No. 2, April - Juni 2000)

3) Teknik Pengumpulan Data

Metode pengumpulan data dalam penelitian ini, berupa data kepustakaan dan interview dengan langkah-langkah berikut:

- a) Mencari dan memfilter data, yaitu dari kitab *al-Futūḥāt al-Rabbāniyyah* karya KH. Muṣliḥ mrannggen yang merupakan sumber data primer yang paling inti dalam penelitian ini.
- b) Menulis ulang penafsiran KH. Muṣliḥ dalam kitab *al-Futūḥāt al-Rabbāniyyah* dan menerjemahkan dari bahasa daerah (Jawa) ke bahasa nasional (Indonesia) dalam hal ini penulis hanya mengambil data dan menulis sesuai teks yang ada tanpa merubah dengan mengubah dan mengurangi isi konten penafsirannya. Proses ini dinamakan analisis isi (*content analysis*) menggunakan pendekatan sistem.
- c) Melakukan wawancara kepada narasumber (pendamping) untuk menggali data pendukung terkait biografi tokoh.
- d) Mengelompokkan data atas nuansa penafsiran KH. Muṣliḥ dalam kitab *al-Futūḥāt al-Rabbāniyyah*, dengan pemilahan isi penafsiran beliau sesuai data yang ada dan apa adanya, kemudian melakukan pemetaan atas penafsiran tersebut ke dalam sub-sub judul untuk melihat gambaran nuansa penafsiran KH. Muṣliḥ dalam kitab *al-Futūḥāt al-Rabbāniyyah*.
- e) Pada bab analisis yaitu bab lima penulis menyajikan empat tafsir perbandingan sesuai periodisasinya.
- f) Merumuskan kesimpulan nuansa sufistik penafsiran KH. Muṣliḥ dalam kitab *al-Futūḥāt al-Rabbāniyyah* menggunakan teori *tafsīr Ṣūfi* al-Žahabī dan menguraikan setting sosial yang mempengaruhinya dengan menggunakan teori *sociology of knowledge* Karl Mannheim.

4) Teknik Analisis Data

Setelah seluruh data diinventarisasikan, selanjutnya penulis mengklasifikasi data dan membuat sub bab sesuai tema. Setelah itu penulis

melakukan analisis isi (*content analysis*) yaitu berupaya memahami nuansa sufistik penafsiran KH. Muṣliḥ dalam kitab *al-Futūḥāt al-Rabbāniyyah* secara objektif. Dengan teknik ini maka dapat ditemukan *core of idea* (lintasan ide) KH. Muṣliḥ atas nuansa penafsirannya. Metode analisis yang digunakan adalah metode deskriptif analisis dengan metode tafsir tematik (*al-tafsīr al-mauḍū'ī*) dan nuansa tafsir.

Penulis menggunakan pendekatan teori *tafsīr Ṣūfī* al-Ẓahabī dalam penelitian ini dikarenakan topik besar dalam kitab *al-Futūḥāt al-Rabbāniyyah* adalah sufisme. Adapun kerangka teori penafsiran sufistiknya mengambil teori Muḥammad Ḥusain al-Dzahabī yang menyatakan bahwa tafsir sufi dinyatakan kebenarannya dan *maqbul* dengan ketentuan bahwa isyarat-isyarat penafsirannya tidak menyimpang dari empat poin berikut,⁴⁸ yaitu: *pertama*; Penafsiran sufistik jangan sampai *tidak* mengakui penetapan makna lahiriah ayat al-Quran (makna tersurat) dalam susunan kalimatnya. *Kedua*; Penafsiran sufistik yang diambil juga harus mempunyai makna penunjang dalam ajaran Islam. *Ketiga*; Penafsiran sufistik yang dipaparkan tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip ajaran Islam dan akal. *Keempat*; Penafsiran sufistik harus dihasilkan dari orang yang mengerti makna lahiriah ayat al-Quran (makna tersurat)⁴⁹ dan tidak boleh diklaim sebagai satu-satunya makna yang dikehendaki oleh Allah swt.

⁴⁸ Muḥammad Ḥusain al-Ẓahabī, *Al-Tafsīr Wa Al-Mufasssīrūn*, (Qāhirah: Maktabah Wahbah, 2000), Jilid II, h. 279-280.

⁴⁹ al-Zarqānī menambahkan bahwa para mufasir tafsir sufi *isyārī* sangat mengedepankan dan mengutamakan penafsiran makna lahiriah teks ayat (tersurat), bahkan mereka mensyaratkan adanya pemahaman tafsir lahiriah teks ayat sebelum penafsiran sufistik *nazarī*. Ia menganalogikan hal tersebut dengan rumah, bahwa makna lahir bagaikan pintu rumah sedangkan makna batin bagaikan isi atau dalam rumah. Orang yang mengaku bisa menafsiri ayat secara *isyārī* atau makna batin tanpa mengetahui makna lahirnya maka orang tersebut bagaikan orang yang mengaku sudah di dalam rumah namun ia tidak melewati pintu utama rumah tersebut. Lihat Muḥammad ‘Abd al-‘Aẓīm al-Zarqānī, *Manāhil al-‘Irfān Fī ‘Ulūm al-Qur‘ān*, (Bairūt: Dar al-Kitāb al-‘Arabī, 1995), Jilid 2. h. 67.

Menurut Musthafa Muslim metode tematik (*al-mauḍu'ī*) terbagi menjadi 3 bagian, yaitu: tematik kata, tematik tema dan tematik surah.⁵⁰ Dalam penelitian kali ini, penulis memakai metode tematik tema (*al-tafsīr al-mauḍu'ī bi al-dilālāh 'ala al-ma'nā al-mauḍu'īyyah*), dengan menentukan tema/topik tashawuf, kemudian menginventarisir ayat-ayat yang terkait dengan tema tersebut yang diambil dari kitab *al-Futūḥāt al-Rabbāniyyah*, kemudian mengkomparasikan dengan berbagai penafsiran ulama tafsir terhadap ayat tersebut, dengan periodisasi yaitu periode klasik, pertengahan, modern dan kontemporer. Lalu memetakan ayat-ayat tersebut ke dalam bagian-bagian, pasal-pasal, bab-bab dan beberapa pembahasan kemudian dikaitkan dengan permasalahan di masyarakat yang menjadi topik pembahasan.

Metode yang digunakan untuk menganalisa faktor yang mempengaruhi nuansa penafsiran KH. Muṣliḥ, menggunakan teori Karl Mannheim, yaitu *sociology of knowledge* (sosiologi pengetahuan), ini merupakan teori yang mengulas terkait interaksi sosial bisa memberi pengaruh, mendominasi dan menginterfensi cara seseorang membaca, menafsirkan dan menetapkan suatu anggapan tentang apa yang ia lihat. Beberapa variabel seperti konteks sosial, politik, serta budaya di mana dan di masa seseorang hidup dan berbagai pengalaman pribadi yang mengintarnya akan membangun pemikiran orang tersebut.⁵¹ Tidak ada pengetahuan yang terlahir dari ruang hampa, jadi meneliti dan menemukan setting sosial tokoh tersebut adalah suatu keniscayaan untuk memahami pemikiran sang tokoh tersebut. Teori semacam ini disebut sosioanalisa, yaitu suatu studi dokumenter biografi atau autobiografi tokoh dengan menganalisa korelasinya terhadap berbagai pemikiran yang dicetuskan oleh sang tokoh. Teori ini akan menghasilkan temuan relasi nuansa penafsiran KH. Muṣliḥ dengan realitas sosial sekitar yang mempengaruhi penafsirannya.

⁵⁰ Musthafa Muslim, *Mabāḥiṣ fī al-Tafsīr al-Mauḍu'ī*, (Damaskus: Dār al-Qolām, 2000), h. 23.

⁵¹ Hamka, "Sosiologi Pengetahuan: Telaah Atas Pemikiran Karl Mannheim". *Journal of Pedagogy*, Vol. 3, No. 1, (2020), h. 79.

F. Sistematika Pembahasan

Untuk menjelaskan struktur isi pembahasan pada penelitian ini, sistematika pembahasan dalam penelitian ini yaitu sebagai berikut:

Bab satu, merupakan pendahuluan yang meliputi latar belakang masalah, rumusan masalah, tujuan penelitian dan manfaatnya, kajian pustaka, metode penelitian dan diakhiri dengan sistematika pembahasan. Dalam bab ini penulis menarasikan terkait objek formal, objek material, problem riset/ problem akademik/ kesenjangan (*gap*), setting tema riset, data satu, data dua dan data tiga serta *conclusion* yang menguatkan adanya rancangan penelitian ini. Penulis juga menarasikan dua rumusan masalah yang akan dikaji dan dicari jawabannya, tujuan serta manfaat penelitian yang meliputi tujuan teoritis dan praktis. Peneliti juga memaparkan beberapa penelitian terdahulu yang relevan terhadap penelitian ini dan menemukan ruang kosong yang bisa diteliti dan tentunya belum diteliti pada penelitian terdahulu. Selain itu juga ditampilkan juga metode penelitian untuk menggambarkan langkah-langkah dalam penelitian ini serta sistematika pembahasan untuk memberikan penjelasan tentang struktur isi pembahasan pada penelitian ini.

Bab dua, landasan teori membahas tentang kajian nuansa tafsir sufi, sejarah tafsir sufi, tokoh-tokoh mufasir sufi dan karyanya, tipologi tafsir sufi, dan respons ulama kepada tasfir sufi dan contoh-contoh penafsiran sufistik di beberapa kitab tafsir. Bab dua ini sangat penting dan berpengaruh signifikan agar bangunan penelitian ini berdiri di atas dasar yang kuat.

Bab tiga, memaparkan data yang meliputi biografi KH. Muṣliḥ Mranggen, profil kitab *al-Futūḥāt al-Rabbāniyyah* dan penafsiran ayat-ayat al-Quran yang tertuang dalam kitab tersebut, berupa menyajikan data sesuai teks yang ada dengan bahasa aslinya yaitu Bahasa Jawa kemudian diterjemahkan kedalam bahasa nasional yaitu Bahasa Indonesia agar mudah dimengerti oleh pembaca dengan ruang lingkup nasional, selain itu penulis juga menyajikan terjemahan ayat sesuai dengan terjemahan

populer versi KEMENAG-RI yang diterbitkan pada tahun 2022 berupa *al-Quran in Word*.

Bab empat, adalah bab yang berisikan analisis data dan merupakan bab inti penelitian ini. Bab ini penulis melakukan analisis nuansa Penafsiran KH. Muşlih dengan memakai teori yang telah ditampilkan di bab dua, dinarasikan secara runtut dan komprehensif, serta mengungkap faktor apa saja yang mempengaruhi nuansa penafsiran KH. Muşlih, hal ini sebagai bentuk jawaban dari rumusan masalah. Penulis akan menampilkan juga empat tafsir sesuai empat periodisasi, yakni periode klasik, pertengahan, modern dan kontemporer, sebagai pembandingan dan pembuktian bahwa penafsiran KH. Muşlih memiliki perbedaan dan persamaan dengan penafsiran lainnya, sekaligus untuk melihat nuansa penafsiran KH. Muşlih.

Bab lima, adalah bagian terakhir dari isi penelitian yaitu berupa kesimpulan penelitian dan rekomendasi. Jawaban atas rumusan masalah penelitian ini akan dinarasikan dengan jelas, selanjutnya ditutup dengan rekomendasi ilmiah, yakni saran yang bersifat memberi jalan masuk untuk peneliti selanjutnya agar dapat melakukan pengembangan penelitian yang relevan dengan penelitian ini.

BAB II KAJIAN NUANSA TAFSIR SUFI

A. Definisi dan Sejarah Perkembangan Tafsir Sufi

Ulama ahli tafsir dalam pembahasan *'ulūm al-qur'ān* telah sepakat bahwa secara garis besar tafsir dikelompokkan menjadi dua bagian yaitu *tafsīr bi al-riwāyah (bi al-ma'sūr)* dan *tafsīr bi al-dirāyah (bi al-ra'y* atau *bi al-'aqlī)*, namun beriringan dengan perkembangan ilmu pengetahuan dalam dunia tafsir, sebagian ulama tafsir menambahkan satu metode tafsir lagi yang dikenal dengan istilah *tafsīr bi al-isyārah (tafsīr isyārī)*¹ penafsiran al-Quran yang bersumber berdasarkan intuisi seorang sufi atau juga disebut dengan istilah *tafsir sufi*.²

Untuk menguatkan penelitian ini penulis akan memaparkan teori sebagai landasan dan validitas adanya penelitian ini sebagai berikut;

1. Etimologi Tafsir

Kata “tafsir” secara etimologi berasal dari bahasa arab yaitu *al-tafsīr* yang mempunyai makna *al-izhār* yang artinya menjelaskan atau menampakkan.³ Disebutkan dalam literatur lain bahwa kata “tafsir” secara etimologi berasal dari bahasa arab yaitu *al-tafsīr* yang mempunyai makna *al-bayān* yang artinya keterangan atau menerangkan, atau bermakna *al-kasyf* yang artinya membuka atau menyingkap.⁴

Menurut Al-Žahabī kata *al-tafsīr* berasal dari kata *al-fasr* yang sama maknanya dengan kata *al-ibānah wa al-kasyf* yang artinya adalah menjelaskan dan menyingkap, Ia menambahkan bahwa kata *al-tafsīr* secara

¹ Muḥammad ‘Abd al-‘Azīm al-Zarqānī, *Manāhil al-‘Irfān Fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, (Bairūt: Dar al-Kitāb al-‘Arabī, 1995), Jilid 2. h. 12.

² Seorang sufi adalah orang yang telah berpengalaman dalam mengarungi dunia tasawuf atau dunia olah batin. Lihat Ahsin Sakho Muhammad, *Membumikan Ulūm al-Qur’ān*, (Jakarta Selatan: Qaf Media Kreativa, 2019), h. 181.

³ Abū al-Qāsim al-Ḥusain Ibn Muḥammad al-Rāgib al-Aṣfahānī, *Al-Mufradāt Fī Garīb Al-Qur’ān*, (Bairūt, Dār al-Qalam, 1412 H), Jilid 1, h. 636.

⁴ Muḥammad Ibn Mukarram Abū Faḍl Jamāl al-Dīn Ibn Manzūr al-Anṣārī al-Ifriqī, *Lisān al-‘Arab*, (Bairut, Dār Ṣādir, 1414 H), Jilid 5, h. 55.

bahasa sama maknanya dengan kata *al-īdah* dan *al-tabyīn* yang artinya menjelaskan dan menerangkan.⁵

2. Terminologi Tafsir

Definisi “tafsir” secara terminologi adalah ilmu yang mempelajari tata cara mengucapkan ayat-ayat al-Quran, mengambil dalil dan hukum serta unttuk mengetahui susunan kalimatnya (*tarkīb*).⁶ Al-Žahabī mendefinisikan makna “tafsir” dalam kajian ini adalah cabang ilmu yang mempelajari tata cara membaca al-Quran (*‘ilmu qirā’āt*), tata bahasa, ilmu *naḥwu* dan *šaraf*, ilmu *al-badī’* dan *al-bayān*, *ma’na ḥaqīqī* dan *ma’na majāzī*, *nāsikh* dan *mansūkh*, *asbāb al-nuzūl* dan kisah-kisah masa lalu.⁷

Menurut Badr al-Dīn al-Zarkasyī, definisi “tafsir” secara terminologi adalah ilmu untuk memahami kitab Allah swt. yang diturunkan kepada Nabi Muhammad saw. serta menerangkan makna-maknanya dan mengambil hukum dan hikmah dari kandungan isinya. Ia menambahkan bahwa termasuk dari cabang ilmu tafsir adalah ilmu *rasm* dan ilmu *qirā’āt* karena jika bacaan dan tulisan suatu ayat berubah atau berbeda maka makna dan tafsirannya juga akan berbeda dan berubah.⁸

Sebagian ulama ada yang berkata bahwa makna kata “tafsir” secara terminologi adalah ilmu yang membahas turunnya ayat al-Quran, kisah dan

⁵ Muḥammad Ḥusain al-Žahabī, *Al-Tafsīr Wa Al-Mufasssīrūn*, (Qāhirah: Maktabah Wahbah, 2000), Jilid I, h. 12.

⁶ Muḥammad Ibn Yūsuf Abū Ḥayyān, *Al-Baḥr Al-Muḥīṭ*, (Bairūt, Dār al-Fikr, 1420 H), Jilid 1, h. 26.

⁷ Muḥammad Ḥusain al-Žahabī, *Al-Tafsīr Wa Al-Mufasssīrūn*, (Qāhirah: Maktabah Wahbah, 2000), Jilid I, h. 13.

⁸ Badr al-Dīn al-Zarkasyī, *al-Burhān Fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, (Qāhirah: Dar al-Turās, t.th), Jilid II, hlm. 174.

sebab turunnya, perihal *makkiyyah*⁹ dan *madaniyyah*¹⁰, *muhkam*¹¹ dan *mutasyābihnya*¹², *nāsikh*¹³ dan *mansūkh*¹⁴, khusus dan umumnya, *muṭlaq*¹⁵ dan *muqayyadnya*¹⁶, *mujmal*¹⁷ dan *mufassarnya*¹⁸, serta halal dan haramnya, janji dan ancamannya, perintah dan larangannya, dan mengenai pengungkapan dan perumpamaannya.¹⁹

Ibn ‘Āsyūr berkata bahwa makna kata “tafsir” secara terminologi adalah suatu ilmu yang mempelajari tentang makna ayat al-Quran baik dengan penjelasan yang ringkas maupun luas (terperinci).²⁰

⁹ *Makkiyyah* adalah ayat-ayat al-Quran yang turun sebelum masa hijrahnya Nabi Muḥammad saw., dari Makkah ke Madinah. Lihat Muḥammad Sālim Muḥaisin, *Tārīkh al-Qur’ān al-Karīm*, (Jeddah: Dār al-Asfahānī, 1402 H), h. 55.

¹⁰ *Madaniyyah* adalah ayat-ayat al-Quran yang turun pasca masa hijrahnya Nabi Muḥammad saw., dari Makkah ke Madinah. Lihat Muḥammad Sālim Muḥaisin, *Tārīkh al-Qur’ān al-Karīm*, (Jeddah: Dār al-Asfahānī, 1401 H), h. 55.

¹¹ *Muhkam* adalah ayat yang kandungannya sangat jelas sehingga hamper-hampir tidak lagi dibutuhkan penjelasan tambahan untuknya atau tidak mengandung makna selain yang terlintas pertama kali di dalam benak. Lihat M. Quraish Shihab, *Tafīr al-Miṣbāḥ*, (Tangerang: PT. Lentera Hati, 2016), Jilid 2, h. 17.

¹² *Mutasyābih* adalah ayat yang samar artinya sehingga memerlukan keterangan dan penjelasan tambahan. Lihat M. Quraish Shihab, *Tafīr al-Miṣbāḥ*, (Tangerang: PT. Lentera Hati, 2016), Jilid 2, h. 18.

¹³ *Nāsikh* adalah bentuk isim fail dari kata *al-naskh* yang secara terminology adalah mengangkat/ mengganti hukum syariat dengan memakai *khiṭāb syar’i*. Lihat Mannā’ al-Qaṭṭān, *Mabāḥiṣ Fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, (Qāhirah: Maktabah Wahbah, 1995) h. 224.

¹⁴ *Mansūkh* adalah suatu hukum yang diganti. Lihat Mannā’ al-Qaṭṭān, *Mabāḥiṣ Fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, (Qāhirah: Maktabah Wahbah, 1995) h. 224.

¹⁵ *Muṭlaq* adalah *lafaz* yang menunjukkan sebuah arti yang sebenarnya dengan tanpa adanya sebuah batasan. Lihat Mannā’ al-Qaṭṭān, *Mabāḥiṣ Fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, (Qāhirah: Maktabah Wahbah, 1995) h. 238.

¹⁶ *Muqayyad* adalah *lafaz* yang menunjukkan sebuah arti yang sebenarnya dengan adanya sebuah batasan. Lihat Mannā’ al-Qaṭṭān, *Mabāḥiṣ Fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, (Qāhirah: Maktabah Wahbah, 1995) h. 238.

¹⁷ *Mujmal* adalah kebalikan dari *mufassar*, yaitu *lafaz* yang menunjukkan hukum yang belum jelas (global) dan memerlukan *ta’wīl* ataupun *takhṣīṣ*. Lihat Khālid ‘Abd al-Raḥmān Al-‘Akk, *Uṣūl al-Tafsīr Wa Qawā’iduhū*, (Bairūt: Dār al-Nafā’is, 1986), h. 332.

¹⁸ *Mufassar* adalah *lafaz* yang menunjukkan hukum yang jelas dan tidak memerlukan *ta’wīl* ataupun *takhṣīṣ*. Lihat Khālid ‘Abd al-Raḥmān Al-‘Akk, *Uṣūl al-Tafsīr Wa Qawā’iduhū*, (Bairūt: Dār al-Nafā’is, 1986), h. 332.

¹⁹ Muḥammad Ḥusain al-Žahabī, *Al-Tafsīr Wa Al-Mufasssirūn*, (Qāhirah: Maktabah Wahbah, 2000), Jilid I, hlm. 13.

²⁰ Muḥammad Ṭāhir Ibn ‘Āsyūr al-Tūnisī, *Al-Taḥrīr Wa Al-Tanwīr*, (Tūnisia: Dār Saḥnūn, 1997), Jilid I, h. 11.

Menurut Faiṣal Maḥmūd Ādam pengertian “tafsir” secara terminologi adalah suatu ilmu yang mempelajari tentang makna ayat al-Quran baik dengan penjelasan yang ringkas maupun luas (terperinci) dengan tanpa batasan-batasan tertentu dan sesuai dengan kemampuan berfikir manusia dan memungkinkan adanya perbedaan penafsiran sesuai dengan perkembangan masa dan peradaban manusia.²¹

Muhammad Abd al-‘Azīm al-Zarqānī, menuturkan bahwa istilah lain yang fungsi dan artinya sama dengan kata *al-Tafsīr* adalah kata *al-Ta’wīl*.²² Sebagaimana Firman Allah swt dalam Q.S. Āli ‘Imrān ayat 7 yang mana dalam ayat tersebut terdapat kata *Ta’wīl* yang terulang sampai dua kali, Jalāl al-Dīn Muḥammad Ibn Aḥmad al-Maḥallī arti yang dimaksud dari kata *ta’wīl* pada ayat tersebut adalah *tafsīr*.²³ Namun ada saja ulama yang berbeda pendapat yang mengatakan bahwa *Tafsīr* itu lebih umum sedangkan *Ta’wīl* itu lebih mengerucut. Bahkan al-Alūsī mengatakan bahwa *Tafsīr* itu pemahaman ayat al-Quran yang diambil dari susunan teks ayat sedangkan *Ta’wīl* adalah pemahaman ayat al-Quran yang diambil dengan jalan isyarat (*bi tarīq al-isyārah*).²⁴

Menurut M. Quraish Shihab takwil dapat berarti *penjelasan*, atau *substansi sesuatu*, atau *tibanya masa sesuatu*. Al-Quran menjelaskan keniscayaan hari kiamat, dan bahwa peristiwa kiamat pasti akan terjadi, namun tidak ada manusia yang tahu kapan masa tibanya. Orang yang

²¹ Faiṣal Maḥmūd Ādam, *Al-Tafsīr Al-Isyārī Li Al-Qur’ān*, (Jurnal Kulliyah al-Qur’ān al-Karīm, 2015) vol. 6, h. 4

²² Muḥammad ‘Abd al-‘Azīm al-Zarqānī, *Manāhil al-‘Irfān Fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, (Bairūt: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1995), Jilid II, h. 7.

²³ Jalāl al-Dīn Muḥammad Ibn Aḥmad al-Maḥallī, *Tafsīr al-Jalālain*, (Surabaya: al-Haramain, 2007), Jilid I, h. 47.

²⁴ Muḥammad Abd al-‘Azīm al-Zarqānī, *Manāhil al-‘Irfān Fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, (Bairūt: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1995), Jilid II, h. 7-8.

mencari-cari takwilnya adalah mereka yang membicarakan terkait kapan, pada tahun berapa, bulan apa dan hari apa akan terjadi kiamat.²⁵

3. Etimologi Sufi

Menurut Al-Žahabī Kata “sufi” yang seakar dengan kata “tasawuf” ini secara etimologi berasal dari bahasa arab yaitu *al-šūf* yang artinya bulu domba, yang pada masanya pakaian yang terbuat dari bulu domba adalah lambang kesederhanaan, dan kaum sufi dalam keseharian mengenakan pakaian tersebut.²⁶

Ada juga yang mengatakan bahwa kata sufi berasal dari kata *šafā'* yang artinya bersih. Hal ini melambangkan hati seorang sufi yang bersih di hadapan Allah swt.²⁷ Dalam literatur lain dijelaskan bahwa kata sufi berasal dari kata *šaff* yang artinya barisan, seorang sufi selalu berada pada barisan terdepan dalam melaksanakan shalat berjamaah sebagai lambing kedekatan kepada Allah swt.²⁸

Kata sufi berasal dari kata *šuffah* artinya teras/ serambi masjid dengan permukaan lantai yang lebih tinggi dari pada lantai utama masjid. Orang-orang sufi pada mulanya adalah sahabat Nabi Muhammad saw yang tinggal di serambi masjid.²⁹

Menurut Harun Nasution kata sufi berasal dari bahasa Yunani *sophos* yang berarti hikmah. Kata hikmah sangat erat korelasinya dengan kaum sufi karena mereka selalu menggunakan sudut pandang filosofis dari segala

²⁵ Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, (Tangerang: Lentera Hati, 2017), Jilid 2, h. 21.

²⁶ Muḥammad Ḥusain al-Žahabī, *Al-Tafsīr Wa Al-Mufasssīrūn*, (Qāhirah: Maktabah Wahbah, 2000), Jilid II, h. 250.

²⁷ Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisme dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1973), h. 57.

²⁸ Mir Valiudin, *Tasawuf dalam Qur'an*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2002), h. 1.

²⁹ Yunasril Ali, *Pengantar Ilmu Tasawuf*, (Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 1987), h. 3.

sesuatu untuk memahami isyarat yang ada di dalamnya dan diambil hikmahnya.³⁰

4. Terminologi Sufi

Definisi “sufi” secara terminologi menurut Bisyr Ibn al-Ḥārīs adalah orang yang membersihkan hatinya karena Allah swt.³¹ Abu Ḥafṣ al-Ḥaddād berkata bahwa isi dari tasawuf secara garis besar adalah tentang adab,³² tiap-tiap waktu³³, keadaan³⁴ dan tingkatan³⁵ tasawuf ada adabnya, barang siapa yang memperhatikan adab maka ia akan sampai kepada derajat yang tinggi, sebaliknya barang siapa yang meninggalkan adab maka ia akan semakin jauh dari keinginannya untuk mendekat kepada Allah swt.³⁶

Al-Ḍahabī menuturkan³⁷ makna “sufi” yang seakar dengan kata “tasawuf” secara terminologi adalah melepaskan hati bersama Allah swt.

³⁰ Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisme dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1973), h. 10.

³¹ Bakrī al-Makkī, *Kifāyah Al-Atqiyā' Wa Minhāj Al-Aṣfiyā'*, (Jakarta, Dar Al-Kutub Al-Islāmiyyah, 2013), h. 65.

³² Adab dalam perspektif tasawuf adalah *ijtimā' jamī' khiṣal al-khair* yang artinya mengumpulkan semua hal kebaikan atau perilaku yang baik. Lihat Al-Qusyairī, *Risālah al-Qusyairiyyah*, (Jakarta, Dar Al-Kutub Al-Islāmiyyah, 2011), h. 335.

³³ Kata “waktu” dalam kajian tasawuf disebut dengan istilah “*al-waqt*” yang artinya sesuatu yang baru dan abstrak yang tergantung pada sesuatu yang baru dan jelas. Contoh: Saya akan menemuimu pada awal bulan, pertemuan adalah sesuatu yang abstrak namun awal bulan adalah sesuatu yang jelas. Lihat Al-Qusyairī, *Risālah al-Qusyairiyyah*, (Jakarta, Dar Al-Kutub Al-Islāmiyyah, 2011), h. 93.

³⁴ “Keadaan” dalam kajian tasawuf disebut dengan istilah “*al-ḥāl*” yang artinya suatu keadaan atau suasana hati yang terjadi tanpa adanya unsur kesengajaan dan tidak dibuat-buat, hal ini meliputi rasa senang, sedih, takut, berharap, rindu, januh, rasa membutuhkan dan lain sebagainya. Lihat Al-Qusyairī, *Risālah al-Qusyairiyyah*, (Jakarta, Dar Al-Kutub Al-Islāmiyyah, 2011), h. 95.

³⁵ “Tingkatan” dalam kajian tasawuf disebut dengan istilah “*al-maqām*” yang artinya pencapaian tingkatan seorang hamba atas apa yang telah ia lalui selama mengamalkan tasawuf dengan jalan *sulūk*, *mujāhadah* dan *riyāḍah* atau latihan. “*al-ḥāl*” sering disandingkan dengan “*al-maqām*”, perbedaan antara keduanya adalah bahwa “*al-ḥāl*” itu merupakan pemberian Tuhan sedangkan “*al-maqām*” adalah diperoleh melalui usaha diri sendiri. . Lihat Al-Qusyairī, *Risālah al-Qusyairiyyah*, (Jakarta, Dar Al-Kutub Al-Islāmiyyah, 2011), h. 95.

³⁶ Bakrī al-Makkī, *Kifāyah Al-Atqiyā' Wa Minhāj Al-Aṣfiyā'*, (Jakarta: Dar Al-Kutub Al-Islāmiyyah, 2013) h. 64.

³⁷ Muḥammad Ḥusain al-Ḍahabī, *Al-Tafsīr Wa Al-Mufasssīrūn*, (Qāhirah: Maktabah Wahbah, 2000), Jilid II, h. 250.

untuk mengikuti kehendak-Nya. Ia menambahkan bahwa tasawuf adalah berbisiknya hati kepada Allah dengan hati yang bersih dan pembicaraan ruhani dengan cara merenungkan ciptaan Allah. Barang siapa yang ingin menempuh jalan tasawuf maka ia wajib kesenangan hawa nafsu baik yang bersifat kesenangan jasad maupun yang berupa kesenangan (kepuasan) hati. Al-Žahabī menyimpulkan bahwa tasawuf melibatkan empat aspek penting yaitu: pemikiran, tindakan nyata, latihan dan *sulūk*³⁸.

5. Terminologi Tafsir Sufi

Al-Žahabī dalam mendefinisikan tafsir sufi tidak secara khusus ia artikan, namun ia langsung membagi tafsir sufi menjadi dua bagian yaitu tafsir sufi *nazarī* dan tafsir sufi *isyārī* yang kedua-duanya ini sama-sama bernuansa sufistik, tafsir sufi *nazarī* dimulai dengan premis ilmiah *falsafī* yang selanjutnya menjadi landasan dalam penafsiran ayat al-Quran. Adapun tafsir sufi *isyārī* tidak, namun berlandaskan latihan jiwa (*riyāḍah rūḥiyyah*) yang dilakukan oleh seorang sufi sehingga ia mampu membuka tabir isyarat atas makna suatu ayat.³⁹

Menurut al-Māturīdī, definisi tafsir sufi secara terminologi adalah menakwilkan ayat-ayat al-Quran dengan penakwilan yang berbeda dengan makna lahir (disebut makna batin) dikarenakan adanya isyarat-isyarat yang tersembunyi yang hanya diketahui oleh sebagian orang yang berilmu atau orang yang mengenal Allah (*al-‘arīf bi Allāh*) dengan menjalani *sulūk* dan mengendalikan hawa nafsu, yang mana isyarat-isyarat tersebut hanya bisa

³⁸ *Sulūk* adalah suatu metode pendidikan rohani spiritual, perjalanan jiwa seorang hamba yang diaplikasikan dalam latihan rohani (*riyāḍhāh rūḥaniyyah*) secara kontinyue dalam rangka mendekati diri kepada Tuhan Yang Maha Esa. Lihat Asmanidar, *Suluk dan Perubahan Perilaku Sosial Salik (Telaah Teori Konstruksi Sosial Peter L. Berger dan T. Luckman)*, Abrahamic Religions: Jurnal Studi Agama-Agama, Vol. 1, No. 1 Maret (2021), h. 105.

³⁹ Muhammad Ḥusain al-Žahabī, *Al-Tafsīr Wa Al-Mufasssirūn*, (Qāhirah: Maktabah Wahbah, 2000), Jilid II, h. 261.

dilihat dengan *baṣīrah* (mata hati) dengan cahaya Allah swt, sehingga dapat terlihat semua rahasia keagungan al-Quran di dalam hati mereka melalui ilham dan makna batin tersebut dapat dipadukan dengan makna lahir sesuai dengan maksud yang dikehendaki oleh al-Quran.⁴⁰

Ibn ‘Ajībah berkata bahwa tafsir sufi adalah takwil atas ayat-ayat al-Quran dengan penakwilan yang berbeda dengan makna lahir dikarenakan adanya isyarat-isyarat yang tersembunyi yang hanya diketahui oleh orang-orang yang melakukan *sulūk*, dan makna batin tersebut dapat sejalan dengan makna lahir dari ayat tersebut.⁴¹

Menurut Al-Zarqānī tafsir sufi adalah menakwilkan ayat-ayat al-Quran dengan penakwilan yang berbeda dengan makna lahir dikarenakan adanya isyarat-isyarat yang tersembunyi yang hanya diketahui oleh seorang sufi dan orang-orang yang melakukan *sulūk*, dan makna batin tersebut dapat sejalan dengan makna lahir dari ayat tersebut.⁴²

Menurut Muhammad Quraish Shihab, tafsir sufi adalah tafsir yang ditulis oleh para sufi.⁴³

Setelah membaca beberapa definisi tersebut di atas, penulis menyimpulkan bahwa tafsir sufi adalah penafsiran al-Quran yang dilakukan oleh para sufi yang menghasilkan makna-makna batin berdasarkan isyarat-isyarat yang Allah berikan kepada mereka melalui ilham setelah melakukan *sulūk* dan pembersihan hati yang mana makna batin tersebut dapat beroperasi beriringan dan sejalan dengan makna lahir sesuai yang dikehendaki Penuturnya yaitu Allah swt.

⁴⁰ Abū Manṣūr al-Māturīdī, *Tafsīr al-Māturīdī*, (Beirūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2005), Jilid 1, h. 281.

⁴¹ Ibn ‘Ajībah, *Al-Baḥr Al-Madīd Fī Tafsīr Al-Qur’ān Al-Majīd*, (Qāhirah: Maktabah Al-Duktūr Ḥasan ‘Abbās Zakī, 1419 H), Jilid 1, h. 17.

⁴² Muḥammad ‘Abd al-‘Azīm al-Zarqānī, *Manāhil al-‘Irfān Fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, (Bairūt: Dār al-itāb al-‘Arabī, 1995), Jilid 2, h. 66.

⁴³ Muhammad Quraish Shihab, *Sejarah dan Ulum al-Quran*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2001), h. 180.

6. Sejarah Perkembangan Tafsir Sufi

Al-Žahabī secara komprehensif menerangkan bahwa praktik dan penerapan penafsiran sufistik bukanlah hasil dari pemikiran modern yang baru lahir akhir-akhir ini, akan tetapi sejak Jibril as. menurunkan al-Quran kepada Rasulullah saw., al-Quran telah memberi isyarat kepada Rasul, kemudian Rasul memperingatkan hal tersebut kepada sahabatnya, dan para sahabat mengerti akan hal tersebut.⁴⁴

Berdasarkan analisis Gerhard Bowering yang dikutip oleh Alan Godlas, ia menuturkan bahwa dalam perkembangannya tokoh tafsir sufi dibagi menjadi lima periode, yaitu:⁴⁵

- 1) Periode pertama, yaitu sejak abad 2 H/ 8 M sampai dengan abad 4 H/ 10 M, periode ini dibagi menjadi dua fase, yaitu:
 - a. Fase pertama disebut dengan istilah fase “*forebears*” atau leluhur tokoh tafsir sufi, yang terdiri atas tiga tokoh utama, yaitu; Ḥasan al-Baṣrī (w. 110 H/ 728 M), Ja‘far al-Šādiq (w. 148 H/ 765 M) dan Sufyān al-Šaurī (w. 161 H/ 778 M). dari tiga tokoh tersebut yang paling berpengaruh adalah Ja‘far al-Šādiq.
 - b. Fase kedua dimulai pada masa al-Sulamī (w. 412 H/ 1021 M) dengan karya tafsirnya *Haqā’iq al-Tafsīr* dan tujuh tokoh sufi pendahulunya sebagai sumber referensi utamanya, tujuh tokoh tersebut adalah; Žū al-Nūn al-Miṣrī (w. 246 H/ 861 M), Sahl Ibn ‘Abd Allāh al-Tustarī (w. 283 H/ 896 M), Abū Sa‘īd al-Kharrāz (w. 286 H/ 899 M), al-Junaid (w. 298 H/ 910 M), Ibn ‘Aṭā’ al-Adamī (w. 311 H/ 923 M), Abū Bakr al-Wāsiṭī (w. 320 H/ 932 M), Abū Bakr al-Syiblī (w. 334 H/ 946 M).

⁴⁴ Muhammad Ḥusain al-Žahabī, *Al-Tafsīr Wa Al-Mufasssīrūn*, (Qāhirah: Maktabah Wahbah, 2000), Jilid II, h. 261.

⁴⁵ Alan Godlas, *The Blackwell Companion to the Qur’ān*, (Massachussetts – Oxford – Victoria: Blackwell Publishing, 2006), h. 350-360.

- 2) Periode kedua, dimulai sejak abad ke 5 H/11 M sampai dengan abad 7 H/13 M. Tafsir sufi dalam periode ini terbagi menjadi tiga bagian, yaitu:
 - a. Tafsir sufi moderat, dalam hal ini adalah tafsir yang berdasarkan riwayat dari nabi, sahabat, dan *mufasssir* awal serta pembahasan sintaksis, tata bahasa, konteks sejarah, fikih, dan isu eksoterik serupa. Karya tafsir yang masuk kategori moderat ini adalah *al-Kasyf Wa al-Bayān ‘An Tafsīr al-Qur’ān* karya Abū Ishāq Ahmad Ibn Muḥammad Ibn Ibrāhīm al-Ša‘labī (w. 427 H/ 1035 M), *Laṭā’if al-Isyārāt* karya ‘Abd al-Karīm (w. 465 H/1074 M), dan *Nugbah al-Bayān Fī Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm* karya Syahāb al-Dīn Abū Ḥafṣ ‘Umar al-Suhrawardī (w. 632 H/1234 M).⁴⁶
 - b. Tafsir sufi yang sangat dipengaruhi paham al-Sulami, tafsir kategori ini tidak bisa dipandang sebagai bagian dari tafsir induk. Produk tafsir yang masuk kategori ini adalah *Tafsīr Taṣdīq al-Ma‘ārif* atau biasa disebut dengan nama *Tafsīr Futuḥāt al-Raḥmān Fī Isyārah al-Qur’ān* karya Abū Šābit ‘Abd al-Mālik al-Dailamī (w. 598 H/ 1193 M) dan ‘Arā’is al-Bayān Fī Ḥaḳā’iq al-Qur’ān karya Abū Muḥammad Rūzbihān al-Baqlī al-Syirāzī (w. 606 H/1209 M).
 - c. Tafsir sufi berbahasa Persia, yaitu *Tafsīr Kasyf al-Asrār Wa ‘Uddah al-Abrār* karya Abū al-Faḍl al-Maibudī (w. 530 H/1135 M) dan *Tafīr Zāhidī* karya Abū Naṣr Aḥmad Ibn Ḥasan Ibn Aḥmad al-Darwājikī (w. 549 H/ 1154-5 M).⁴⁷
- 3) Periode ketiga, dimulai sejak abad 7 H/13 M sampai pertengahan abad ke-8 H/14 M. periode ini oleh Bowering disebut sebagai *maḥhab tafsīr sūfī*, tokoh paling pakar dan berpengaruh dalam hal ini adalah Najm al-

⁴⁶ Alan Godlas, *The Blackwell Companion to the Qur’ān*, (Massachussetts – Oxford – Victoria: Blackwell Publishing, 2006), h. 353.

⁴⁷ Alan Godlas, *The Blackwell Companion to the Qur’ān*, (Massachussetts – Oxford – Victoria: Blackwell Publishing, 2006), h. 353-355.

Dīn al-Kubrā (w. 618 H/1221 M) dan Ibn ‘Arabī (w. 638 H/1240 M). Tradisi *Kubrāwiyyah* merupakan salah satu kebutuhan yang paling *urgent* bagi kesarjanaan tafsir sufi adalah publikasi tafsir kolektif yang sering disebut *al-Ta’wīlāt al-Najmiyyah*. Penyebutan istilah ini dikarenakan hal ini dimulai oleh Najm al-Dīn al-Kubrā.⁴⁸ Selain tokoh-tokoh tersebut, ada ‘Alā’ al-Daulah al-Simnānī (w. 726 H/ 1336 M) dengan karyanya *Tasīr Najm al-Qur’ān*.⁴⁹ Tafsir lain terkait Mazhab Kubrawiyyah adalah sebagaimana ditulis oleh Nizām al-Dīn al-Ḥasan Ibn Muḥammad Ibn al-Ḥusain al-Qummī al-Nīsābūrī (w. 728 H/1327 M) dengan karyanya *Tafsīr Garā’ib al-Qur’ān Wa Garā’ib al-Furqān* atau dikenal dengan sebutan *Tafsīr Nīsābūrī*.⁵⁰

Adapun *māzhab* tafsir Ibn ‘Arabī pada umumnya dipengaruhi oleh berbagai tulisannya sendiri dan pendahulunya, Ibn Barraġān. *Māzhab* tafsirnya dilanjutkan oleh al-Qāsyānī dan al-Ṣafādī . Tafsir-tafsir *māzhab* ini terdiri dari tafsir yang disusun secara mandiri yang digabungkan oleh penggunaan umum dari istilah dan konsep Ibn ‘Arabī. Penafsiran ‘Abd al-Salām Ibn ‘Abd al-Raḥmān Abu al-Ḥakam al-Isybīlī atau Ibn Barraġān memberikan pengaruh besar kepada Ibn ‘Arabī. Disebutkan bahwa tafsir parsial dari QS. Yūnus hingga QS. Al-Tūr karya Ibn ‘Arabī masih dapat ditemukan dan ini menjadi model penafsiran al-Qāsyānī. Jika memang benar Ibn ‘Arabī adalah penulisnya, maka publikasi atas manuskrip karya tafsir tersebut sangatlah bermanfaat dalam kajian tafsir esoterik.⁵¹

⁴⁸ Alan Godlas, *The Blackwell Companion to the Qur’ān*, (Massachussetts – Oxford – Victoria: Blackwell Publishing, 2006), h. 355.

⁴⁹ Alan Godlas, *The Blackwell Companion to the Qur’ān*, (Massachussetts – Oxford – Victoria: Blackwell Publishing, 2006), h. 355.

⁵⁰ Alan Godlas, *The Blackwell Companion to the Qur’ān*, (Massachussetts – Oxford – Victoria: Blackwell Publishing, 2006), h. 355-356.

⁵¹ Alan Godlas, *The Blackwell Companion to the Qur’ān*, (Massachussetts – Oxford – Victoria: Blackwell Publishing, 2006), h. 356.

- 4) Periode keempat, dimulai sejak abad ke-9 H/13 M sampai 12 H/18 M. Dalam periode ini lahir beberapa karya tafsir dari Negara India dan daerah-daerah di bawah kekuasaan Kerajaan Ottoman dan kekaisaran Timuriyah atau Kerajaan Timurid, di antaranya adalah *Tafsīr al-Multaqāt* karya Gīsūdiraz, *Tafsīr Mawāhib ‘Aliyyah* karya al-Kāsyifi, *Tafsīr al-Fawātiḥ al-Ilāhiyyah Wa al Mafātiḥ al-Gaibiyyah* karya al-Nakhjiwānī, *Tafsīr Nafā’ia al-Majālis* karya ‘Azīz Maḥmūd Hudāyī, *Tafsīr Rūḥ al-Bayān* karya Ismā‘il Ḥaqqi Bursevi. Selain itu ada juga karya tafsir yang belum selesai ditulis secara keseluruhan isi al-Quran, yaitu ditulis oleh seorang sufi *naqsyabandī* yang bernama Khwājah Muḥammad Pārsa (w. 822 H/ 1319 M) dan Ya’qūb al-Jarkhī.
- 5) Periode kelima, dimulai sejak abad ke-13 H/19 M sampai dengan era kontemporer. Periode ini melahirkan banyak karya tafsir sufistik, yaitu: *Tafsīr al-Baḥr al-Madīd Fī Tafsīr al-Qur’ān al-Majīd* karya Ibn ‘Ajībah, *Tafsīr al-Mazharī* karya Qāḍī Ṣanā’ Allāh Bānībātī, *Tafsīr Rūḥ al-Ma‘ānī Fī Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm Wa Sab‘ al-Masānī* karya Maḥmūd Syukrī al-Alūsī, *Tafsīr Bayān al-Sa‘ādah Fī Maqāmāt al-‘Ibādah* karya Sultan Ali Syāh, *Tafsīr Qurān* karya Safī Alī Syāh dan *Tafsīr Bayān al-Ma‘ānī ‘Alā Ḥasab Tartīb al-Nuzūl* karya Mullā Ḥuwaisi.⁵²

B. Tipologi dan Karakteristik Tafsir Sufi

Tafsir sufistik adalah satu dari beberapa nuansa penafsiran al-Quran yang disebut juga dengan istilah corak, *laun* atau *ittijāh* dan lain sebagainya. Dalam Bahasa Arab, *lawn* artinya warna, contoh: putih, hitam, merah dan sebagainya.⁵³ Corak adalah segala sesuatu yang membedakan antara satu

⁵² Alan Godlas, *The Blackwell Companion to the Qur’ān*, (Massachussetts – Oxford – Victoria: Blackwell Publishing, 2006), h. 356-360.

⁵³ Rusyadi, *Kamus Indonesia-Arab*, (Jakarta: Rineka Cipta, 1995), h. 181.

dengan yang lain.⁵⁴ Terma “nuansa tafsir” adalah suatu istilah baru yang dipopulerkan oleh cendekiawan muslim Islah Gusmian yang menunjukkan arti ruang dominan sudut pandang dari sebuah produk tafsir, contoh: nuansa sufistik, nuansa fikih, nuansa teologis, nuansa bahasa dan lain sebagainya.⁵⁵

Mempelajari nuansa tafsir sufistik dalam al-Quran akan memperkaya pemahaman tentang penafsiran al-Quran secara lebih luas. Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī mengutip riwayat Abū al-Dardā’ berkata bahwa seseorang dianggap telah mengetahui setiap pemahaman jika ia mampu melihat suatu ayat dengan berbagai perspektif penafsiran dari beberapa nuansa dan metode. Ia tidak membatasi diri dengan mengkultuskan satu makna saja. Ia mampu memahami ayat-ayat al-Quran dengan tanpa membenturkan antara perspektif tafsir yang satu dengan perspektif tafsir yang lainnya. Penafsiran yang beragam ini maksudnya adalah tafsir sufi dan tidak membatasi pada tafsir lahir saja.⁵⁶

Nuansa tafsir sufistik yang muncul dari ajaran sufisme sebagai buah dari dominasi minat tasawuf memiliki ciri khas yang berbeda dari nuansa tafsir lainnya. Dalam perkembangannya, tasawuf terbagi menjadi dua, yaitu *nazarī* dan *‘amalī*. Hal ini membawa pengaruh yang signifikan terhadap eksistensi tafsir sufi itu sendiri, sehingga bersamaan dengan itu, corak tafsir sufi pun terbagi menjadi dua, yaitu tafsir sufi *nazarī/ falsafī* dan tafsir sufi *‘amalī/ isyārī*.⁵⁷

1. Tafsir Sufi *Nazarī (Falsafī)*

Tafsir *nazarī* atau sering disebut juga dengan istilah tafsir sufi *falsafī* (teoritis) adalah penafsiran al-Quran berdasarkan pada pemahaman teoritis ajaran filsafat oleh para pelaku tasawuf *falsafī*, mereka memahami ayat al-

⁵⁴ Ibnu Manẓūr, *Lisān al-‘Arab*, (Mesir: Dār Al-Ma’ārif, t.th), h. 4106.

⁵⁵ Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika Hingga Ideologi*, (Yogyakarta: LkiS, 2013), h. 253.

⁵⁶ Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Al-Itqān Fī Ulūmi Al-Qur’ān*, (Bairūt: Mu’assasah al-Risālah Nāṣirūn, 2008) h. 301.

⁵⁷ Muhammad Ḥusain al-Ẓahabī, *Al-Tafsīr Wa Al-Mufasssīrūn*, (Qāhirah: Maktabah Wahbah, 2000), Jilid II, h. 251.

Quran melalui sudut pandang teori ajaran filsafat. Para sufi ini menafsirkan makna esoterik al-Quran berdasarkan kajian teoritis dan ajaran filsafat. Proses pemahaman ayat bagi mereka berawal dari pikiran dan paham teoritisnya yang kemudian dipaksa untuk menjelaskan makna suatu ayat.⁵⁸

Ignaz Goldziher berkata bahwa tradisi sufi masuk ke dalam kategori *eisegesis*, yaitu dari pemikiran ke teks. Ia berkeyakinan bahwa doktrin sufisme bukan gagasan qurani, tapi lebih terpengaruh oleh gagasan *Neo-Platonis*.⁵⁹ Kaum sufi menafsiri ayat untuk kepentingan ajaran kelompok mereka, mencari ayat yang diinginkan kemudian ditafsirkan sesuai dengan teori sufisme yang mereka yakini tersebut. Ignaz Goldziher memahami bahwa tindakan kaum sufi ini merekonsiliasi adanya perdebatan doktrinal serta melegalkan doktrin mereka dalam ajaran Islam menggunakan *metode allegoris* dalam tafsir al-Quran.⁶⁰

Ulama pakar tafsir tasawuf *nazarī* yang tersohor di antaranya adalah Muhyi al-Dīn Ibn al-‘Arabī,⁶¹ pengarang kitab *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, *al-Rasā’il al-īlāhiyyah*, *Māhiyah al-Qalb*, *Mujarrabāt Ibn ‘Arabī Fī al-Ṭibb al-Rūḥānī* dan lain sebagainya. Ia *masyhūr* dengan paham *wahdah al-wujūd*. Ibn al-‘Arabī yang terkenal sebagai pengusung paham *wahdah al-wujūd*⁶²

⁵⁸ Muhammad Ḥusain al-Ḍahabī, *Al-Tafsīr Wa Al-Mufasssīrūn*, (Qāhīrah: Maktabah Wahbah, 2000), Jilid II, h. 251-252.

⁵⁹ *Neo-Platonis* merupakan rangkaian terakhir dari fase Helenisme Romawi yaitu suatu fase pengulangan ajaran Yunani lama yang berkisar pada filsafat Yunani yang teramu dalam mistik (tasawuf timur). *Neo-Platonisme* dibangun oleh Plotinus (204-70 SM) yang merupakan filsuf besar fase terakhir Yunani. Lihat. Muhammad Solikhin, *Filsafat dan Metafisika dalam Islam*, (Yogyakarta: Penerbit Narasi, 2008), Cet. ke-1, h. 161-168.

⁶⁰ Ignaz Goldzier, *Mazhab Tafsīr: Dari Klasik Hingga Modern*, terj. Saifuddin Zuhri Qudsy, dkk., (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2009), Cet. ke-6, hlm. 217-218.

⁶¹ Muhammad Solikhin, *Filsafat dan Metafisika dalam Islam*, (Yogyakarta: Penerbit Narasi, 2008), Cet. ke-1, h. 200.

⁶² *Wahdah al-Wujūd* adalah kesatuan wujud antara hamba dan Tuhan. Dalam pandangan *mazhab Wahdah al-Wujūd* diyakini bahwa tidak ada sesuatupun selain Allah, dan segala sesuatu yang selain Allah tidak lain merupakan wujud nyata dari hakikat adanya Allah. Lihat. Li Ruhimta, *Kisah Para Salik*, (Yogyakarta: PT. LkiS Pelangi Aksara, 2005), Cet. ke-1, h. 9.

merupakan pakar tafsir sufi *nazarī* yang teori-teori tasawufnya selalu menggunakan landasan *dalīl naṣṣ* baik al-Quran maupun hadis.

Tafsir ini mengkombinasikan antara teori sufisme dengan teori filsafat dan tradisi serta budaya dari beragam aliran baik dari dalam (islam) maupun dari luar (non-islam). Para pakar *tafsīr bi al-ra'yī* sangat menolak tafsir yang dipahami oleh kaum *syī'ī* dan *mu'tazilī* karena mereka ini melakukan pelanggaran dengan membelokpaksakan penafsiran ayat-ayat al-Quran ke jalan yang menguntungkan bagi kelompok mereka, begitu juga kaum sufi, mereka menjadikan al-Quran untuk mengikuti kemauan mereka untuk memperkuat ajaran mereka. Demi hajat pribadi mereka membelokkan arah penafsiran ayat-ayat al-Quran ke jalan yang mereka kehendaki yaitu makna batin dan mengklaim bahwa makna batin versi mereka itulah satu-satunya makna yang benar, bahkan mereka berani berkata bahwa makna lahir bukanlah makna yang dikehendaki oleh Tuhan.⁶³

Muḥammad Ḥusain Al-Ẓahabī berpendapat bahwa tafsir sufi *Nazarī* adalah penafsiran ayat al-Quran dengan tanpa adanya penerapan kaidah tata bahasa sebagai dasar pokok penafsiran serta meninggalkan hal-hal yang dimaksudkan oleh *syarī'at* dan rata-rata tafsir ini keluar hal-hal yang dimaksudkan al-Quran. Al-Quran mempunyai tujuan tertentu atas *naṣṣ* dan ayatnya, akan tetapi para penganut sufi *Nazarī* memalingkan al-Quran dari tujuan awal, mereka menafsirkan ayat-ayat al-Quran demi kepentingan ajarannya dan menjadikan tafsir ini untuk mendukung dan memperkokoh teori tasawuf yang mereka yakini.⁶⁴

⁶³ Muhammad al-Gazzālī, *Al-Quran Kitab Zaman Kita: Mengaplikasikan Pesan Kitab Suci Dalam Konteks Masa Kini*, terj. Masykur Hakim dan Ubaidillah, (Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2008), Cet. ke-1, h. 303-304.

⁶⁴ Muhammad Ḥusain al-Ẓahabī, *Al-Tafsīr Wa Al-Mufasssirūn*, (Qāhirah: Maktabah Wahbah, 2000), Jilid II, h. 252-260.

Menurut Muḥammad Ḥusain al-Ḍahabī Karakteristik Tafsir Sufi *Nazarī* adalah sebagai berikut:⁶⁵

- a) Menjadikan teori filsafat sebagai pondasi (dasar/asas) dalam menafsirkan ayat al-Quran.
- b) Memberikan perumpamaan terhadap sesuatu yang gaib (abstrak) kepada sesuatu yang absolut (tampak/jelas). Perumpamaan seperti ini tidak dilegalkan kecuali atas pemberitaan dari Rasulullah saw secara langsung.

Kaidah nahwu dan balaghah sebagai dasar atas penafsiran suatu teks hanya dipakai jika berimplikasi membenarkan atau menguatkan teori tasawuf mereka, jika tidak maka kaidah ini akan ditinggalkan supaya hasil penafsirannya bisa membenarkan atau menguatkan teori tasawuf mereka.

2. Tafsir Sufi *Isyārī* ('*Amalī*)

Tafsir sufi *isyārī* ini juga disebut dengan nama tafsir sufi *faiḍī* atau pun tafsir sufi praktis adalah menafsirkan al-Quran dengan penafsiran yang berbeda dengan makna lahir yang tampak pada kata-kata yang tersurat atas dasar isyarat-isyarat rahasia yang hanya tampak bagi seorang sufi yang menjalani *sulūk* dan lagi penafsiran *isyārī* tersebut dapat beroperasi beriringan dengan yang dikehendaki oleh makna lahir yang tampak pada kata-kata yang tersurat.⁶⁶

Al-Zarqānī mengutip pendapat Abū al-Wafā al-Taftāzānī menuturkan bahwa dalam operasional tafsir sufi *isyārī*, para ahli tahqiq berpandangan bahwa para ahli tahqiq, mereka berpandangan bahwa ketetapan hukum *naṣṣ* itu terletak pada lahiriah teks al-Quran, selain memiliki makna lahiriah dari teks ayatnya, ia juga memiliki makna-makna

⁶⁵ Muḥammad Ḥusain al-Ḍahabī, *Al-Tafsīr Wa Al-Mufasssīrūn*, (Qāhirah: Maktabah Wahbah, 2000), Jilid II, h. 259-260.

⁶⁶ Muḥammad Ḥusain al-Ḍahabī, *Al-Tafsīr Wa Al-Mufasssīrūn*, (Qāhirah: Maktabah Wahbah, 2000), Jilid II, h. 261.

rahasia yang bisa terkuak oleh para pengemuka tasawuf yang melakukan *sulūk*. Pemahaman atas makna batiniyah ini bisa disejajarkan dan cocok dengan makna lahiriah teks ayat tersebut, dan inilah yang disebut dengan kesempurnaan iman dan pengetahuan yang hakiki (*al-ma'rifah*).⁶⁷

Allah swt. telah memberi anugerah kepada orang-orang khusus untuk melihat makna tersirat melalui isyarat-isyarat dari-Nya, sebagaimana dijelaskan Ibn Taymiyyah bahwa tidak ada keraguan jika Allah swt. akan membuka mata hati kekasih-Nya (untuk memahami al-Quran) yang sempurna imannya dan hamba-hamba-Nya yang baik perilakunya, disebabkan hati mereka telah bersih dari hal-hal yang dibenci oleh Allah swt dan mereka selalu menaati perintah-Nya dan melakukan hal-hal yang disukai-Nya, dan lagi pemberian ini tidak diberikan oleh Tuhan kepada orang-orang biasa yang bukan kekasih-Nya.⁶⁸

Ulama yang pakar dalam tafsir sufi *isyārī* antara lain adalah: Nizām al-Dīn al-Ḥasan Ibn Muḥammad Ibn al-Ḥusain al-Qummī al-Nīsābūrī (w. 728 H/1327 M) dengan karyanya *Tafsīr Garā'ib al-Qur'ān Wa Garā'ib al-Furqān* atau dikenal dengan sebutan *Tafsīr Nīsābūrī*, Al-Zamakhsyarī dengan karyanya *Tafsīr al-Kasysyāf*, kedua tafsir tersebut didominasi dengan tafsir makna lahir dan beberapa penafsirannya menggunakan tafsir *isyārī*. Adapun karya tafsir yang didominasi hampir keseluruhan dengan tafsir *isyārī* misalnya seperti Sahl dengan karyanya *Tafsīr al-Tustarī*. Ada juga yang secara keseluruhan isinya penafsiran sufi *isyārī* seperti Abū 'Abd al-Rahmān al-Sulamī dengan karyanya *Tafsīr Ḥaqā'iq al-Tafsīr*. Ada juga karya tafsir yang hanya mengungkap makna lahir tanpa menampilkan makna batin, seperti *Tafsīr Anwār al-Tanzīl Wa Asrār al-Ta'wīl* atau sering

⁶⁷ Muḥammad 'Abd al-'Azīm al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān Fī 'Ulūm al-Qur'ān*, (Bairūt: Dar al-Kitāb al-'Arabī, 1995), Jilid 2. h. 66.

⁶⁸ Taqīyuddīn Aḥmad Ibn Taymiyyah, *Majmū' al-Fatāwā*, (Kuwait, Dār al-Wafā', 2005), Jilid 13. h. 131.

disebut dengan *Tafsīr al-Baiḍāwī* karya Nāṣir al-Dīn al-Baiḍāwī dan *Tafsīr al-Kasysyāf* karya Abū al-Qāsim Maḥmūd ‘Umar al-Zamakhsharī.⁶⁹

Menurut Muḥammad Ḥusain al-Ḍahabī karakteristik tafsir sufi *isyārī* adalah sebagai berikut:⁷⁰

- a) Tidak dimulai dengan premis ilmiah *falsafī*, namun berlandaskan latihan jiwa (*riyāḍah rūḥiyyah*) yang dilakukan oleh seorang sufi sehingga ia mampu membuka tabir isyarat atas makna suatu ayat.
- b) Tidak menganggap penafsiran tafsir sufi *isyārī* sebagai satu-satunya makna yang dikehendaki Tuhan dan menerima pendapat tafsir bernuansa lain yang berbeda darinya.
- c) Mengakui kebenaran dan eksistensi tafsir lahiriah.

Muḥammad ‘Abd al-‘Azīm al-Zarqānī menambahkan bahwa para mufasir tafsir sufi *isyārī* sangat mengedepankan dan mengutamakan penafsiran makna lahiriah teks ayat (tersurat), bahkan mereka mensyaratkan adanya pemahaman tafsir lahiriah teks ayat sebelum penafsiran sufistik *nazarī*. Ia menganalogikan hal tersebut dengan rumah, bahwa makna lahir bagaikan pintu rumah sedangkan makna batin bagaikan isi atau dalam rumah. Orang yang mengaku bisa menafsiri ayat secara *isyārī* atau makna batin tanpa mengetahui makna lahirnya maka orang tersebut bagaikan orang yang mengaku sudah di dalam rumah namun ia tidak melewati pintu utama rumah tersebut.⁷¹

⁶⁹ Muḥammad Ḥusain al-Ḍahabī, *Al-Tafsīr Wa Al-Mufasssirūn*, (Qāhirah: Maktabah Wahbah, 2000), Jilid II, h. 281.

⁷⁰ Muḥammad Ḥusain al-Ḍahabī, *Al-Tafsīr Wa Al-Mufasssirūn*, (Qāhirah: Maktabah Wahbah, 2000), Jilid II, h. 261.

⁷¹ Muḥammad ‘Abd al-‘Azīm al-Zarqānī, *Manāhil al-‘Irfān Fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, (Bairūt: Dar al-Kitāb al-‘Arabī, 1995), Jilid 2. h. 67.

C. Legitimasi dan Validitas Tafsir Sufi *Isyārī*

1. Legitimasi Al-Quran Atas Tafsir Sufi *Isyārī*

Al-Žahabī secara komprehensif menerangkan bahwa al-Quran sendiri sudah memberi tahu terkait hal ini. Misalnya jika dilihat dalam ayat-ayat berikut:

فَمَالِ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا ۗ۸ (النساء/4: 78)

Maka mengapa orang-orang itu (orang-orang munafik) hampir-hampir tidak memahami pembicaraan (sedikit pun)?” (An-Nisa’/4:78)⁷²

أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ ۗ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لَوُجِدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا ۗ۲ (النساء/4: 82)

Maka tidakkah mereka menghayati (mendalami) Al-Qur'an? Sekiranya (Al-Qur'an) itu bukan dari Allah, pastilah mereka menemukan banyak hal yang bertentangan di dalamnya. (An-Nisa’/4:82)

أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا ۗ۲۴ (محمد/47: 24)

Maka tidakkah mereka menghayati Al-Qur'an ataukah hati mereka sudah terkunci? (Muhammad/47:24)

Ayat-ayat tersebut di atas ketiga-tiganya memberikan isyarat bahwa al-Quran memiliki makna lahir (tersurat) dan makna batin (tersirat). Hal ini bisa kita lihat dari Firman-Nya tersebut yang artinya “orang-orang itu (orang-orang munafik) hampir-hampir tidak memahami pembicaraan (sedikit pun)” tentu mereka mengerti dan memahami atas makna lahir (tersurat) dari al-Quran, karena mereka dan al-Quran sama-sama berbahasa arab. Dari sini Al-Žahabī menegaskan bahwa yang tidak dimengerti dan digahami oleh orang munafik adalah

⁷² Qur'an KEMENAG In Microsoft Word (Jakarta: LPMQ KEMENAG RI, 2022)

makna batin (tersirat) dari setiap ayat al-Quran, akal mereka tidak sanggup untuk memahaminya.⁷³

2. Legitimasi Hadis Atas Tafsir Sufi *Isyārī*

Al-Žahabī mengutip hadis yang diriwayatkan oleh al-Ḥasan dari Nabi Muhammad saw. Beliau bersabda: setiap ayat memiliki lahir dan batin, setiap huruf memiliki *ḥadd*, dan setiap *ḥadd* memiliki *maṭla‘*. Dalam hadis tersebut, yang dimaksud dengan “lahir” adalah lafal atau teks ayat, sedangkan yang dimaksud dengan “batin” adalah takwilnya.

Ia juga mengambil pendapat dari Ibn al-Naqīb bahwa yang dimaksud dengan “lahir” adalah makna lahiriah teks ayat yang tampak oleh ahli ilmu, sedangkan yang dimaksud dengan “batin” adalah kandungan rahasia di balik teks ayat yang Allah swt. perlihatkan kepada ahli hakikat.

Adapun makna dari hadis di atas dari kalimat “*setiap huruf memiliki ḥadd, dan setiap ḥadd memiliki maṭla‘*” maksudnya adalah tiap-tiap huruf al-Quran memiliki makna sesuai batas yang dikehendaki oleh Allah, dan tiap-tiap batas dapat mengantarkan seorang hamba untuk sampai kepada Allah swt.⁷⁴

3. Legitimasi Sahabat Nabi Atas Tafsir Sufi *Isyārī*

Al-Žahabī mengutip perkataan Ibn ‘Abbās yang artinya “sesungguhnya al-Quran memiliki banyak jurang dan cabang, banyak makna lahir dan makna batin yang keajaibannya tidak akan habis dan tidak ada ujungnya, barang siapa yang memasukinya dengan halus maka ia akan selamat namun barang siapa yang

⁷³ Muhammad Ḥusain al-Žahabī, *Al-Tafsīr Wa Al-Mufasssīrūn*, (Qāhirah: Maktabah Wahbah, 2000), Jilid II, h. 261-262.

⁷⁴ Muhammad Ḥusain al-Žahabī, *Al-Tafsīr Wa Al-Mufasssīrūn*, (Qāhirah: Maktabah Wahbah, 2000), Jilid II, h. 262.

memasukinya dengan paksaan/ kasar maka ia akan terjatuh, al-Quran berisi berita, perumpamaan (contoh), halal, haram, *nāsikh*, *mansūkh*, *muḥkam*, *mutasyābih*, makna lahir dan makna batin. Adapun makna lahir adalah bacaan/ teks sedangkan makna batin adalah takwil, maka belajarlah al-Quran kepada ulama dan jauhilah orang-orang bodoh.⁷⁵

Dalam setiap penafsiran, seorang mufasir akan melahirkan penafsiran sesuai dengan ilmu pengetahuan yang menjadi minat dan kecenderungannya masing-masing, dan inilah yang disebut dengan nuansa tafsir, yang sangat dipengaruhi oleh kecondongan ilmunya tersebut. Penafsiran sufistik yang lahir sebagai implikasi atas paham sufisme sangat menarik untuk dijadikan pusat perhatian, karena metode pengambilan maknanya yang terbilang unik dan tidak bisa dilakukan oleh sembarang orang.

Pemahaman seorang sufi atas makna-makna isyarat ayat al-Quran terkadang sulit dimengerti dan difahami oleh masyarakat. Oleh karena itu al-Žahabī memberlakukan persyaratan-persyaratan khusus kepada tafsir sufistik agar ulama dan masyarakat dapat mengukur dan menimbang apakah penafsiran tersebut termasuk penafsiran yang benar atau justru penafsiran yang sesat, yang tentunya sesuai dengan kadar batas kemampuan berfikir manusia sebagai berikut;⁷⁶

- 1) Penafsiran sufistik jangan sampai *tidak* mengakui penetapan makna lahiriah ayat al-Quran (makna tersurat) dalam susunan kalimatnya.
- 2) Penafsiran sufistik yang diambil juga harus mempunyai makna penunjang dalam ajaran Islam.
- 3) Penafsiran sufistik yang dipaparkan tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip ajaran Islam dan akal.

⁷⁵ Muhammad Ḥusain al-Žahabī, *Al-Tafsīr Wa Al-Mufasssirūn*, (Qāhirah: Maktabah Wahbah, 2000), Jilid II, h. 262-263.

⁷⁶ Muhammad Ḥusain al-Žahabī, *Al-Tafsīr Wa Al-Mufasssirūn*, (Qāhirah: Maktabah Wahbah, 2000), Jilid II, h. 279-280.

- 4) Penafsiran sufistik harus dihasilkan dari orang yang mengerti makna lahiriah ayat al-Quran (makna tersurat)⁷⁷ dan tidak boleh diklaim sebagai satu-satunya makna yang dikehendaki oleh Allah swt.

Abd. Rochim menuturkan dalam kesimpulan penelitiannya bahwa tafsir sufistik biasanya di diterapkan terkait ayat-ayat yang ada korelasinya dengan manusia dan alam semesta. Tafsir sufistik sangat bermanfaat untuk mengungkap hal-hal yang berhubungan dengan perilaku manusia dan kehidupan alam semesta.⁷⁸

D. Respons Ulama Terhadap Tafsir Sufi

Kata “respons” yang berasal dari kata *reponse* artinya adalah jawaban, menjawab, balasan, tanggapan atau reaksi.⁷⁹ Secara umum respons atau reaksi dapat diartikan sebagai hasil atau kesan yang didapat dari pengamatan tentang subjek, peristiwa atau hubungan yang diperoleh dengan menyimpulkan informasi dan menafsirkan pesan-pesan.⁸⁰

Timbulnya respons disebabkan karena adanya suatu subjek yang menarik perhatian responden. Hasil dari respons ini ada dua kemungkinan, yaitu rasa senang dan atau rasa benci. Pada umumnya respons bisa berupa kalimat

⁷⁷ al-Zarqānī menambahkan bahwa para mufasir tafsir sufi *isyārī* sangat mengedepankan dan mengutamakan penafsiran makna lahiriah teks ayat (tersurat), bahkan mereka mensyaratkan adanya pemahaman tafsir lahiriah teks ayat sebelum penafsiran sufistik *nazarī*. Ia menganalogikan hal tersebut dengan rumah, bahwa makna lahir bagaikan pintu rumah sedangkan makna batin bagaikan isi atau dalam rumah. Orang yang mengaku bisa menafsiri ayat secara *isyārī* atau makna batin tanpa mengetahui makna lahirnya maka orang tersebut bagaikan orang yang mengaku sudah di dalam rumah namun ia tidak melewati pintu utama rumah tersebut. Lihat Muḥammad ‘Abd al-‘Azīm al-Zarqānī, *Manāhil al-‘Irfān Fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, (Bairūt: Dar al-Kitāb al-‘Arabī, 1995), Jilid 2. h. 67.

⁷⁸ Abd. Rochim, *Tafsir Isyari dan Kegunaannya dalam Pengembangan Ilmu Pengetahuan*, (Yogyakarta: Perpustakaan Digital UIN Sunan Kalijaga, 2008), h. 82.

⁷⁹ Sulistyو Anggoro dan Chandra A.P, *Kamus Besar Lengkap Inggris-Indonesia*, (Solo: Delima,1998), h. 123.

⁸⁰ Jalaluddin Rakhmat, *Psikologi Komunikasi*, (Bandung: Remaja Rosdakarya. 1999), h. 51.

kritikan atau saran. Pendidikan dan pengetahuan seorang responden atau komunikasi sangat mempengaruhi dalam merespons sesuatu.⁸¹

Tafsir sufi menarik perhatian para mufasir untuk merespons hal tersebut, karena ia menggunakan isyarat untuk menginterpretasikan makna batin suatu ayat. Tidak hanya kalangan mufasir saja yang tertarik untuk merespons, namun boleh jadi kalangan awam juga tertarik untuk merespons adanya penafsiran yang berbeda dari yang mereka ketahui dari tafsir-tafsir populer.

Ada sebagian ulama yang menerima dengan syarat dan ketentuan, ada pula yang secara terbuka menerima tafsir sufi sebagai bagian dari cabang nuansa tafsir namun tidak sedikit pula ulama yang menolak secara tegas dengan adanya tafsir sufi ini sebagai mana yang akan penulis paparkan sebagai berikut;

Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Sakandarī yang dikutip oleh al-Žahabī berkata bahwa tafsir sufi tidaklah menyingkirkan makna lahiriah dari suatu ayat, akan tetapi menyingkap makna di balik teks al-Quran dan hadis, terdapat pemahaman yang mendalam khusus bagi orang yang telah Allah bukakan pintu hatinya (*baṣīrah*) dan diberi cahaya hatinya oleh-Nya.⁸²

Al-Nasafī dikutip oleh al-Sābūnī berpendapat bahwa penetapan *naṣṣ* itu terletak pada lahiriah teks al-Quran, adapun berpaling dari makna lahir yang dilakukan oleh penafsir dari kalangan *ahlul bāṭil* adalah sebuah penyimpangan.⁸³

Abū al-Wafā al-Taftāzānī mengomentari pendapat al-Nasafī dengan berkata bahwa al-Nasafī menyebut penafsir sufi dengan sebutan *ahlul bāṭil* karena mereka mengklaim bahwa ketetapan hukum *naṣṣ* itu *tidak* terletak pada lahiriah teks al-Quran akan tetapi teks-teks ayat tersebut memiliki makna lain yang hanya diketahui oleh *seorang guru*, dan hal ini bertujuan untuk menafikan

⁸¹ Sarlito W. Sarwono, *Psikologi Remaja* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1991), h. 49.

⁸² Muhammad Ḥusain al-Žahabī, *Al-Tafsīr Wa Al-Mufasssīrūn*, (Qāhirah: Maktabah Wahbah, 2000), Jilid II, h. 274.

⁸³ Muḥammad ‘Alī al-Sābūnī, *Al-Tibyān Fī ‘Ulūm Al-Qur‘ān*, (Makkah, Dār Iḥsān, 2003), h. 174.

semua ajaran syariat. Al-Taftāzānī menambahkan bahwa adapun para ahli tahqiq, mereka berpandangan bahwa ketetapan hukum *naṣṣ* itu terletak pada lahiriah teks al-Quran, selain memiliki makna lahiriah dari teks ayatnya, ia juga memiliki makna-makna rahasia yang bisa terkuak oleh para pengemuka tasawuf yang melakukan *sulūk*. Pemahaman atas makna batiniah ini bisa disejajarkan dan cocok dengan makna lahiriah teks ayat tersebut, dan inilah yang disebut dengan kesempurnaan iman dan pengetahuan yang hakiki (*al-ma'rifah*).⁸⁴

Badr al-Dīn Muḥammad Ibn ‘Abd Allāh al-Zarkasyī menuturkan bahwa perkataan kaum sufi dalam hal tafsir al-Quran, dikatakan bahwa itu bukanlah tafsir, akan tetapi makna temuan yang mereka dapatkan secara spontanitas ketika membaca al-Quran.⁸⁵

Abu Hasan al-Wāḥidī al-Mufassir berkata: “Abū ‘Abd al-Rahmān al-Sulamī telah mengarang sebuah kitab yang berjudul *Haqā’iq al-Tafsīr*”, Jika ada yang berkeyakinan bahwa itu adalah kitab tafsir, maka sungguh ia telah berbuat kufur.⁸⁶

Ibn al-Ṣalāḥ mengomentari pendapat al-Wāḥidī tersebut dengan mengatakan bahwa pendapat al-Wāḥidī akan berimplikasi adanya anggapan bahwa kaum sufi (secara keseluruhan) dianggap telah melakukan hal yang batal. Untuk menghindari hal tersebut maka Ibn al-Ṣalāḥ berkata: “Seseorang yang menafsirkan al-Quran dengan kaca mata sufi, sejatinya ia bukan mengemukakan sebuah tafsir, dan ulama tafsir tidak menganggap bahwa kalimat yang ditafsirkan orang tersebut berasal dari al-Quran”.⁸⁷

⁸⁴ Muhammad Ḥusain al-Ḍahabī, *Al-Tafsīr Wa Al-Mufasssirūn*, (Qāhirah: Maktabah Wahbah, 2000), Jilid II, h. 273-274.

⁸⁵ Badr al-Dīn Muḥammad Ibn ‘Abd Allāh al-Zarkasyī, *al-Burhān Fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, (Qāhirah: Dār al-Turāṣ, tt), Jilid 2, h. 170.

⁸⁶ Muhammad Ḥusain al-Ḍahabī, *Al-Tafsīr Wa Al-Mufasssirūn*, (Qāhirah: Maktabah Wahbah, 2000), Jilid II, h. 273.

⁸⁷ Muhammad Ḥusain al-Ḍahabī, *Al-Tafsīr Wa Al-Mufasssirūn*, (Qāhirah: Maktabah Wahbah, 2000), Jilid II, h. 273.

Ignác Goldziher mengutip pendapat Nāṣīr al-Dīn Khasarū (Khusrau Khan) w. 1320 berkata bahwa tafsir al-Quran secara teks (tersurat) adalah bagaikan raga atau jasad dari suatu akidah, sedangkan tafsir al-Quran makna batin adalah jiwa/ nyawanya, tidak mungkin jasad bisa hidup tanpa adanya jiwa/ nyawa.⁸⁸

Dengan demikian kita tidak apriori dengan tafsir model seperti ini, bahkan dengan kehadiran tafsir sufistik kita bisa mengetahui keagungan al-Quran yang bisa dilihat dari semua sudut pandang, dan semua kalangan dalam hal ini kaum sufi bisa mengekspresikan pandangan yang mereka yakni sebagai isyarat untuk mengungkap makna esoterik dari ayat-ayat tertentu, juga bagi para penganut ajaran sufisme dapat dengan mantap meyakini dan mempelajari makna al-Quran dari sudut pandang tasawuf dengan memperhatikan batasan-batasan tersebut di atas.

⁸⁸ Ignác Goldziher, *Mazāhib al-Tafsīr al-Islāmīy*, Penerjemah: ‘Abd al-Ḥalīm al-Najjār (Qāhirah: Maktabah al-Khānijī, 1955), h. 203.

BAB III

BIOGRAFI KH. MUŞLIĤ MRANGGEN DAN PROFIL KITAB *AL-FUTŪĤĀT AL-RABBĀNIYYAH*

A. Biografi KH. MuşliĤ Mranggen

a) Riwayat Hidup KH. MuşliĤ Mranggen.

Beliau bernama MuşliĤ, penulis kitab monumental yang berjudul *al-FutūĤāt al-Rabbāniyyah* ini lahir Pada Tanggal 01 Januari 1914 ini adalah putra kedua dari tujuh bersaudara. Ayahnya adalah seorang pendiri Pondok Pesantren FutūĤiyyah Suburan Mranggen yaitu ‘Abd al-Raĥmān Ibn Qāsīd al-Ĥaqq, sedangkan ibunya bernama Şafīyyah Bint Abū Mi‘raj, Sapen Penggaron Semarang.¹ Silsilah nasabnya jika ditarik ke atas maka akan bertemu dengan Sunan Kalijaga, salah satu dari Wali Songo. Dari jalur ibunya ia dapat mengurutkan silsilahnya kepada Sultan Fatah dan Darmo Kusumo yang diketahui sebagai Raja Brawijaya ke-I, penguasa Majapahit tahun 1447-1451.²

Anasom menyatakan bahwa MuşliĤ memiliki nama kecil Şālihūn, sedangkan nama *MuşliĤ* dipakai sepulangnya ia dari menunaikan ibadah haji untuk yang pertama ketika ia berusia 15 tahun bersama kakaknya yaitu Ūsmān dan gurunya yaitu Ībrāhīm Yahyā Brumbung. Anasom menduga bahwa nama *MuşliĤ* adalah *nama haji* dari Şālihūn kecil, seperti diketahui memang tradisi saat itu seorang yang pulang dari menjalankan ibadah haji Orang Indonesia memiliki *nama haji* pemberian dari *Syaikh* di Makkah.³

MuşliĤ yang merupakan tujuh bersaudara adalah sebagai berikut:⁴

¹ Tim Penyusun, *Kyai Muslih Mranggen Sang Penggerak dan Panutan Sejati*, (Demak: Mimbar Media dan Futuhiyyah Press, 2020), h. 5-8.

² Asfa Widiyanto, *Ritual and Leadership in the Subud Brotherhood and the Tariqa Qadiriyya wa Naqshbandiyya*, (Berlin, EB-Verlag, 2012), h. 77.

³ Tim Penyusun, *Kyai Muslih Mranggen Sang Penggerak dan Panutan Sejati*, (Demak: Mimbar Media dan Futuhiyyah Press, 2020), h. 6.

⁴ Tim Penyusun, *Kyai Muslih Mranggen Sang Penggerak dan Panutan Sejati*, (Demak: Mimbar Media dan Futuhiyyah Press, 2020), h. 5.

1. ‘Uṣmān (w. 1967)
2. Muṣliḥ (w. 1981)
3. Murādī (w. 1980)
4. Fathān (w. 1949)
5. Aḥmad Muṭahhar (w. 2005)
6. Raḥmah (w. 1988)
7. Tasbīḥah (w. 2018)

Muṣliḥ menikah sebanyak empat kali. Pernikahan yang pertama berlangsung saat di tengah-tengah proses ia belajar dan dipanggil oleh ayahnya untuk pulang, mengajar pesantren dan menikah dengan wanita pilihan ayahnya, yaitu gadis dari Brangsong Kabupaten Kendal. Adapun pernikahan yang kedua berlangsung setelah ia benar-benar sudah menyelesaikan pendidikannya di pesantren dan sudah bermukim di rumah, yaitu pada tahun 1942, ia menikah dengan Marfū‘ah (w. 1956) putri dari Sirāj, Prampelan Sayung Demak. Dari pernikahannya tersebut ia dikaruniai dua putra dan dua putri, yaitu:

Pertama; ‘Ināyah (w. 1989) yang dipersunting oleh Makhdūm Zen dan dikaruniai buah hati yaitu: ‘Abd Allāh Āṣif, Raḥmah, Khālid Faṭānī, Siti ‘Ā’isyah, Robī‘ah al-Fāṣiḥah, Muḥammad ‘Imrān, Khairiyyah, Aḥmad Akram, Muḥammad ‘Anīq dan Fīna Zakiyyah.

Kedua; Muḥammad Ṣādiq Luṭfī al-Ḥakīm (w. 2004) yang menikah dengan Nūr Laṭīfah dan dikaruniai buah hati yaitu: Aḥmad Sa‘īd Lafīf, Rūḥana, Ida Zulaikhā, Aḥmad Zaki, Nūr ‘Azīzah dan ‘Abd Allāh Fahmī.

Ketiga; Fā’izah (w. 2007) yang dipersunting oleh Muḥammad Riḍwān (1995) dan dikaruniai buah hati yaitu: Khadījah, Syafā‘atun, Tafriḥah, Nūr Farīda, ‘Iffah Maimūnah, Anā Ṣurayyā dan Aḥmad Ḥamzah ‘Abd al-Majīd.

Keempat; Muḥammad Ḥanīf Muṣliḥ (w. 2020) yang menikah dengan Faṣīḥah dan dikaruniai buah hati yaitu: Milla Ḥasnā, Aḥmad Fā'iz al-Raḥmān, Muḥammad Ḥusnī Farūq dan Ḥammād Aufa Waṣīq.⁵

Marfū'ah istri Muṣliḥ wafat saat anak-anaknya masih kecil yaitu tahun 1956, tak lama kemudian Muṣliḥ menikah lagi dengan Mu'minah (w. 1960) putri dari Muḥsin Mranggen. Dari pernikahannya yang kedua ini, ia dikaruniai dua orang putri, yaitu:

Pertama; Qāni'ah, diperistri oleh Masyhūrī Muḥyī dan dikaruniai buah hati yaitu: 'Abd al-Ḥāmid al-Choaf, Muḥammad, Aḥmad Muṣṭafā Jawwād, Aḥmad Mukhliṣīn, Aḥmad Mujīb, Muḥammad Badr al-Tamām dan Lia Awalia Majida.

Kedua; Maṣbahah, diperistri oleh 'Abd al-Raḥmān Badawī atau yang sering dikenal dengan panggilan Syaikh Dur dan dikaruniai buah hati yaitu: Ruqayyah, Aḥmad Imām Ḥaramain, Nail al-Munā, Minna, Hilya, Qānita, Ibrāhīm, Ismā'īl dan Hajar.

Pernikahannya yang ketiga ini hanya berlangsung sekitar 4 tahun dikarenakan istrinya wafat. Satu tahun pasca wafatnya Mu'minah, Muṣliḥ menikah lagi dengan Sa'ādah (w. 2016) putri Maḥmūd Randusari Semarang. Dari pernikahannya yang ketiga atau yang terakhir ini, ia tidak dikaruniai anak. Kesimpulannya bahwa secara keseluruhan Muṣliḥ memiliki dua orang anak laki-laki dan empat orang anak perempuan.⁶

⁵ Tim Penyusun, *Kyai Muslih Mranggen Sang Penggerak dan Panutan Sejati*, (Demak: Mimbar Media dan Futuhiyyah Press, 2020), h. 12-21.

⁶ Tim Penyusun, *Kyai Muslih Mranggen Sang Penggerak dan Panutan Sejati*, (Demak: Mimbar Media dan Futuhiyyah Press, 2020), h. 10-17.

b) Rihlah Ilmiah KH. Muṣliḥ Mranggen.

Muṣliḥ menempuh pendidikan pertamanya di pesantren ayahnya sendiri, yaitu ‘Abd al-Raḥmān Ibn Qāsid al-Ḥaqq, yang didirikan sekitar tahun 1901. Pesantren ini awalnya dinamakan sesuai nama desa dimana ia berada yaitu “Pesantren Suburan Mranggen” yang saat ini bernama Pondok Pesantren Futuhiyyah.⁷ Pada usia 8 tahun, ia kemudian memulai awal perjalanannya untuk menimba ilmu kepada selain ayahnya, dalam hal ini adalah ia menimba ilmu kepada Aḥyā’ Ibn Daḥlān dan Asy‘arī Ibn ‘Abd Allāh di Kampung Patebon, Kabupaten Kendal selama dua tahun, dalam hal ini tentu ilmu agama.⁸

Selanjutnya Muṣliḥ melanjutkan menimba ilmu kepada mertua dari kedua gurunya tersebut yang bernama Ibrāhīm Yaḥyā (putra dari Kiai Ageng Terboyo, Surohadi Menggolo, Bupati Semarang) di Desa Brumbung Kecamatan Mranggen yang tidak jauh dari rumahnya. Muṣliḥ adalah termasuk murid setia yang paling dikasihi oleh Ibrāhīm Yaḥyā, hal ini terbukti bahwa saat berumur 15 tahun ia diajak untuk menunaikan ibadah haji.⁹ Beberapa sumber menyebutkan bahwa Muṣliḥ belajar di Makkah saat ia menunaikan ibadah haji bersama gurunya, Ibrāhīm Yaḥyā. Selama Muṣliḥ tinggal di Makkah ia belajar kepada Yāsīn al-Fadānī dan mendapat beberapa sanad. Sayangnya sumber-sumber ini tidak memberikan informasi lebih terkait durasi berapa lama ia belajar di Makkah itu.¹⁰ Sumber lain

⁷ Asfa Widiyanto, *Ritual and Leadership in the Subud Brotherhood and the Tariqa Qadiriyya wa Naqshbandiyya*, (Berlin, EB-Verlag, 2012), h. 77.

⁸ Tim Penyusun, *Kyai Muslih Mranggen Sang Penggerak dan Panutan Sejati*, (Demak: Mimbar Media dan Futuhiyyah Press, 2020), h. 17.

⁹ Tim Penyusun, *Kyai Muslih Mranggen Sang Penggerak dan Panutan Sejati*, (Demak: Mimbar Media dan Futuhiyyah Press, 2020), h. 18.

¹⁰ Asfa Widiyanto, *Ritual and Leadership in the Subud Brotherhood and the Tariqa Qadiriyya wa Naqshbandiyya*, (Berlin, EB-Verlag, 2012), h. 79.

mengatakan bahwa ia juga belajar kepada Sayyid ‘Abbās al-‘Alawī di Masjid al-Ḥaram Makkah.¹¹

Sistem pendidikan di Pesantren Brumbung yang diasuh Ibrāhīm Yaḥyā setiap Bulan Ramadān pelajaran kelas regular memang libur, hal ini digunakan oleh Muṣliḥ untuk belajar di pesantren lain, di antaranya adalah: Pondok Pesantren Mangkang Kulon Kota Semarang dan Pondok Pesantren Tanggungharjo Grobogan di bawah asuhan Syarqawī.¹²

Setelah selesai belajar di Brumbung, Muṣliḥ melanjutkan pendidikannya di Pondok Pesantren Sarang, Rembang, selama 4 tahun, versi lain menyebutkan bahwa ia belajar di Sarang selama 9 tahun namun tidak hanya di Sarang akan tetapi ia juga meluangkan waktu untuk belajar kepada Ma‘šūm Aḥmad di Pondok Pesantren Lasem yang terkenal akan kemajuannya di bidang ilmu nahwu, di sini Muṣliḥ memperdalam pengetahuannya di bidang ilmu nahwu sehingga mampu untuk menguasai dan mensyarah kitab nahwu yang monumental yaitu *Alfiyyah Ibn Mālik*. Salah satu hal yang menakjubkan adalah bahwa diketahui jarak antara Sarang dan Lasem sekitar 35 km tersebut ia tempuh dengan berjalan kaki.¹³

Setelah itu ia pulang untuk ikut mengembangkan pesantren ayahnya, ia mendirikan sekolah madrasah, setelah beberapa bulan, pesantren dan madrasah nya ia serahkan kepada kakaknya yaitu ‘Uṣmān dan adiknya yang bernama Murādī, sedangkan ia melanjutkan pendidikannya di Pondok Pesantren Tebuireng Jombang Jawa Timur yang diasuh oleh Hāsyim Asy‘arī, tak lama kemudian, ia kembali lagi untuk belajar di pesantrennya terdahulu yaitu Pondok Pesantren Sarang selama 3 tahun di bawah asuhan Zubair Daḥlān.

¹¹ Tim Penyusun, *Kyai Muslih Mranggen Sang Penggerak dan Panutan Sejati*, (Demak: Mimbar Media dan Futuhiyyah Press, 2020), h. 24.

¹² Tim Penyusun, *Kyai Muslih Mranggen Sang Penggerak dan Panutan Sejati*, (Demak: Mimbar Media dan Futuhiyyah Press, 2020), h. 18-19.

¹³ Tim Penyusun, *Kyai Muslih Mranggen Sang Penggerak dan Panutan Sejati*, (Demak: Mimbar Media dan Futuhiyyah Press, 2020), h. 19-20.

Setelah 3 tahun di Sarang, Muṣliḥ dipanggil oleh ayahnya untuk pulang, mengajar di pesantrennya dan menikah dengan wanita pilihan ayahnya, seorang gadis dari Kampung Brangsong Kabupaten Kendal. Ia pun berjuang dengan gigih untuk membangun kembali peradaban pesantren ayahnya yang sempat meredup dikarenakan ayahnya yang semakin lemah secara fisik karena faktor usia, di sisi lain kakaknya yang membantu ayahnya mengurus pesantren justru sibuk dengan kegiatan di luar yaitu mengurus Organisasi Nahḍah al-‘Ulamā’ (NU). Setelah beberapa waktu Muṣliḥ berhasil membangkitkan kembali ruh pesantrennya itu sehingga semakin berkembang, namun di tengah perjuangannya tersebut, perjalanan rumah tangganya justru mengalami goncangan sehingga dilanda perceraian. Setelah itu pesantren ia titipkan adiknya Murādī dan juga dibimbing oleh kakaknya ‘Uṣmān, sedangkan ia melanjutkan perjalanannya untuk kembali menuntut ilmu dan mondok di Pesantren Tremas Pacitan Jawa Timur di bawah asuhan Dimyātī.¹⁴

Di Pesantren Tremas Pacitan Jawa Timur, Muṣliḥ belajar selama 3 tahun tanpa pulang ke rumah sekalipun. Sebab pada masa itu ada keyakinan di masyarakat yang mengatakan bahwa barang siapa yang ingin belajarnya sukses di Tremas maka jangan pulang ke rumah sekalipun dalam jangka waktu minimal 3 tahun. Setelah tiga tahun berlalu, ia kemudian pulang tetapi tidak langsung menuju rumah, melainkan ke makam Aḥmad Mutamakkin di Kajen Margoyoso Pati, yang dikenal sebagai *walī Allāh*. Di makam ini ia berpuasa selama 8 hari dan hanya makan sebuah pisang saat berbuka puasa, meskipun disuguhi berbagai hidangan oleh Durri Nawawī Kajen salah satu muridnya di Tremas.¹⁵

¹⁴ Tim Penyusun, *Kyai Muslih Mranggen Sang Penggerak dan Panutan Sejati*, (Demak: Mimbar Media dan Futuhiyyah Press, 2020), h. 22.

¹⁵ Tim Penyusun, *Kyai Muslih Mranggen Sang Penggerak dan Panutan Sejati*, (Demak: Mimbar Media dan Futuhiyyah Press, 2020), h. 23.

Setelah itu Muṣliḥ melanjutkan perjalanan ke arah barat bersama dua orang teman dari Kota Kudus, setelah sampai di Kota Cirebon dua temannya berhenti di sana, sedangkan Muṣliḥ tetap melanjutkan perjalanannya sampai ke sebuah makam di daerah Indramayu dan bertafakur di sana. Tak lama kemudian ia melihat sebuah tongkat yang terbuat dari kayu arok yang memancarkan air dan ia pun meminumnya. Setelah itu ia melanjutkan perjalanannya menuju Banten untuk belajar kepada ‘Abd al-Laṭīf Cilegon Banten.¹⁶ Di sini ia juga belajar ilmu *tasawwuf* dan *ṭarīqah*.¹⁷

Muṣliḥ termasuk dalam jajaran tokoh terpenting dalam penyebaran *al-Ṭarīqah al-Qādiriyyah Wa al-Naqsyabandiyyah* (TQN) di Kecamatan Mranggen Kabupaten Demak Provinsi Jawa Tengah.¹⁸ Dimulai dari ‘Abd al-Laṭīf Ibn ‘Alī Banten kemudian kepada Asnawī Banten dan akhirnya kepada ‘Abd al-Karīm Banten, Muṣliḥ mendapatkan sanad untuk mengajar TQN. Muṣliḥ diakui sebagai *khalīfah* dari ‘Abd al-Laṭīf Ibn ‘Alī Banten yang paling cemerlang.¹⁹ Ia juga mendapat silsilah atau sanadnya dari arah yang lain, yaitu dari ‘Abd al-Raḥmān al-Mannūrī, Ibrāhīm Yahyā dan ‘Abd al-Karīm Banten.²⁰ Muṣliḥ menyebut silsilah sanad ini dengan istilah “*Min Qibali Syaikhinā al-Marāqī*” (dari jalur guru kami di Mranggen).²¹ Dua guru di antaranya adalah ‘Abd al-Raḥmān al-Mannūrī, Ibrāhīm Yahyā

¹⁶ Tim Penyusun, *Kyai Muslih Mranggen Sang Penggerak dan Panutan Sejati*, (Demak: Mimbar Media dan Futuhiyyah Press, 2020), h. 23.

¹⁷ Martin Van Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyyah di Indonesia: Survei Historis, Geografis dan Sosiologis*, (Bandung: Mizan, 1998), h. 93-94.

¹⁸ Asfa Widiyanto, *Ritual and Leadership in the Subud Brotherhood and the Tariqa Qadiriyya wa Naqshbandiyya*, (Berlin, EB-Verlag, 2012), h. 77.

¹⁹ Martin Van Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyyah di Indonesia: Survei Historis, Geografis dan Sosiologis*, (Bandung: Mizan, 1998), h. 93-94.

²⁰ Untuk silsilah sanad Muṣliḥ yang lebih detail, lihat buku karyanya *Kitāb ‘Umdah al-Sālik Fī Khair al-Masālik*, (Purworejo: Ma’had Berjan, 1956), h. 142-148.

²¹ *‘Umdah al-Sālik Fī Khair al-Masālik*, (Purworejo: Ma’had Berjan, 1956), h. 147.

berasal dari Mranggen. Karena itulah Mranggen menjadi titik utama atas pertumbuhan dan perkembangan TQN.²²

Cukup jelas bahwa Muşliḥ memang bukan satu-satunya tokoh yang menggagas menyebarkan TQN di pesantrennya, PONPES. Futūḥiyyah. Ayahnya, yaitu ‘Abd al-Raḥmān Ibn Qāsid al-Ḥaqq dan kakaknya ‘Uşmān sudah terlebih dahulu mengajar TQN di pesantrennya tersebut.²³ Muşliḥ adalah tokoh yang mengembangkan TQN sehingga mendapatkan pengikut (red. *Jamā‘ah*) yang besar dan luas, tidak hanya pada area lokal Mranggen, namun meluas sampai melintasi penjuru wilayah kepulauan di Indonesia. Muşliḥ melanjutkan peran kakaknya sebagai pimpinan pesantren (1936-1981) dan selama itu pula ia menyebarkan TQN. Selama masa Muşliḥ memimpin, TQN disebut mengalami masa keemasan (*golden age*), hal tersebut karena masyarakat meyakini bahwa Muşliḥ adalah seorang *Walīy Allāh*.²⁴

Muşliḥ melantik (red. *bai‘at*) dengan jumlah besar *khalīfah* yang menjadi titik penting atas penyebaran TQN. Di antaranya adalah Aḥmad Muṭahhar Ibn ‘Abd al-Raḥmān Ibn Qāsid al-Ḥaqq (adik kandung), M.S. Luṭfi al-Ḥakīm Ibn Muşliḥ (putra), Muḥammad Riḍwān (menantu) dan ‘Abd al-Raḥmān Ibn Aḥmad Badawī (menantu), mereka adalah orang-orang yang dilantik menjadi *khalīfah* di Mranggen yang dipercaya untuk membantu Muşliḥ dan juga memimpin *tawajjuh*/ kegiatan TQN bahkan menjadi penerus setelah Muşliḥ wafat.²⁵

²² Asfa Widiyanto, *Ritual and Leadership in the Subud Brotherhood and the Tariqa Qadiriyya wa Naqshbandiyya*, (Berlin, EB-Verlag, 2012), h. 80.

²³ Tim Peneliti Sejarah Seabad Pon-Pes. Futuḥiyyah Mranggen, *Sejarah Seabad Pondok Pesantren Futuḥiyyah*, (Mranggen: Tim Peneliti Sejarah Seabad Pon-Pes. Futuḥiyyah Mranggen, 2001), h. 7, 12, 14, 35.

²⁴ Asfa Widiyanto, *Ritual and Leadership in the Subud Brotherhood and the Tariqa Qadiriyya wa Naqshbandiyya*, (Berlin, EB-Verlag, 2012), h. 80.

²⁵ Tim Peneliti Sejarah Seabad Pon-Pes. Futuḥiyyah Mranggen, *Sejarah Seabad Pondok Pesantren Futuḥiyyah*, (Mranggen: Tim Peneliti Sejarah Seabad Pon-Pes. Futuḥiyyah Mranggen, 2001), h. 55, 65.

Adapun untuk daerah Jawa Tengah murid-murid Muṣliḥ yang diangkat menjadi *khalīfah* adalah:²⁶

1. ‘Abd al-Khāliq, Ploso Demak
2. Ma‘šūm, Ploso Demak
3. Ma‘šūm Maḥfūzī, Karanggawang Sayung Demak
4. Muṣbāḥ al-Munīr, Krasak Guntur Demak
5. Muḥammad Marwān, Jragung Demak
6. ‘Abd al-Mu‘ṭī, Jogoloyo Demak
7. Aḥmad Tamzīz, Jogoloyo Demak
8. Rasyīd, Jogoloyo Demak
9. Aḥmad Zainī Māwardī, Kebonbatur Mranggen Demak
10. Baḥri, Kangkung Mranggen Demak
11. ‘Afīfī Dainūrī ‘Abd Allāh, Sendangguwo Semarang
12. Turmuḏī Taslīm, Kauman Semarang
13. Zainūrī, Bringin Semarang
14. Subandi Muslimīn, Mijen Semarang
15. Sirāj Ḥuḍarī, Jrasah Tugu Semarang
16. Abū ‘Ubaid Allāh, Lendoh Gunungpati Semarang
17. Zubaidī, Gunungpati Semarang
18. Wāhib, Ungaran Semarang
19. Masyhūrī, Ungaran Semarang
20. Wahhāb, Ungaran Semarang
21. Mas‘ūd, Jimbaran Ungaran Semarang
22. Naṣūḥā, Sumur Kaliwungu Kendal
23. Muḥammad ‘Aqīb, Kauman Kaliwungu Kendal
24. Maḥallī, Boja Kendal
25. Muḥarrar, Ngampel Kulon Pegandon Kendal

²⁶ Tim Peneliti Sejarah Seabad Pon-Pes. Futuhiyyah Mranggen, *Sejarah Seabad Pondok Pesantren Futuhiyyah*, (Mranggen: Tim Peneliti Sejarah Seabad Pon-Pes. Futuhiyyah Mranggen, 2001), h. 77-79.

26. Ḥumaidī ‘Umar, Kendal
27. Zain al-Muttaqīn, Jaten Salatiga
28. ‘Abd Allāh, Jaten Salatiga
29. Saif al-Dīn, SURuh Semarang
30. Basrī, Susukan Salatiga
31. Maḥfūz ‘Abd al-Laṭīf, Paesan Grobogan
32. Nahrāwī, Genggang Grobogan
33. Abū Manṣūr, Grobogan
34. ‘Abd al-Wāḥid, Pulo Kulon Grobogan
35. Ṣiddīq, Piji Kudus
36. Durrī Nawawī, Kajen Pati
37. Muḥammad Mudawwam, Kragan Rembang
38. Maqṣūdī ‘Abd al-Qādir, Pesanggrahan Batang
39. Abū Munīr, Bawang Batang
40. Baḥrī, Simbang Kulon Pekalongan
41. Bakrī Ḥamzah, Pekalongan
42. Ilyās Nawawī, Pekalongan
43. R. Syarīf, Kedungwuni Pekalongan
44. Ibrāhīm, Mojosongo Wonosobo
45. Muḥammad ‘Afīfī, Wonosobo
46. Bagawī, Kebumen
47. Ardānī, Kebumen
48. Aḥmad Jazūlī Nūr, Bumiayu Brebes

Adapun untuk daerah Jawa Timur murid-murid Muṣliḥ yang diangkat menjadi *khalīfah* adalah:²⁷

1. ‘Adlan ‘Alī, Cukir Jombang
2. Makkī Ma‘ṣūm, Mojoagung Jombang

²⁷ Tim Peneliti Sejarah Seabad Pon-Pes. Futuhiyyah Mranggen, *Sejarah Seabad Pondok Pesantren Futuhiyyah*, (Mranggen: Tim Peneliti Sejarah Seabad Pon-Pes. Futuhiyyah Mranggen, 2001), h. 79-80.

3. Zamroji, Kencong Kediri
4. Aḥyat Ḥalīmī, Mojokerto
5. Martain Karīm, Batu Malang
6. Aḥmad Sajjād, Tebuireng Jombang
7. ‘Alī Aḥmad, Tebuireng Jombang
8. Aḥmad Qusyairī, Mojosari Mojokerto
9. Khoiri ‘Abbās, Jember
10. ‘Abd al-Raḥmān Yaḥyā, Malang
11. Aḥmad Mujāhid, Gading Tumpang Malang
12. Ardani, Malang
13. Zarkasyī, Kertosono Nganjuk
14. Muḥsin Maqbūl, Bululawang Malang
15. ‘Abd Allāh, Madiun
16. ‘Abd Allāh Sattār, Gondanglegi Malang
17. ‘Umar Sahal, Kloten Ledok Malang
18. ‘Abd al-Syukūr, Sawahan Malang
19. Ṭāhir, Temas Batu Malang

Adapun untuk daerah selain Jawa Tengah dan Jawa Timur murid-murid Muṣliḥ yang diangkat menjadi *khalīfah* adalah:²⁸

1. Asep Burhān al-Dīn, Cililin Bandung Jawa Barat
2. ‘Abd al-Raḥīm, Citangkolo Ciamis (sekarang Banjar)
3. Al-Ḥabīb Saqqāf Ibn Maḥdī Ibn Abū Bakr, Pengasuh Pondok Pesantren Nūr al-Īmān, Parung Bogor
4. Aḥmad Jailānī, Buntet Cirebon
5. Makhtūm Ḥannān, Babakan Ciwaringin Cirebon
6. Abū Imām, Riau
7. Zain al-‘Ābidīn, Nusa Tenggara Barat

²⁸ Tim Peneliti Sejarah Seabad Pon-Pes. Futuhiyyah Mranggen, *Sejarah Seabad Pondok Pesantren Futuhiyyah*, (Mranggen: Tim Peneliti Sejarah Seabad Pon-Pes. Futuhiyyah Mranggen, 2001), h.80-81.

8. Al-Ḥabīb Riḍā Ibn Aḥmad Ibn Yaḥyā, Pontianak

Dalam buku yang mencatat *manāqib*/ biografi Muṣliḥ disebutkan bahwa jumlah tersebut hanya mencakup nama-nama yang terdeteksi, dan masih dimungkinkan adanya *khalīfah* Muṣliḥ yang belum tercatat.²⁹ *Khalīfah* Muṣliḥ menyebar di berbagai penjuru daerah di Pulau Jawa, Kalimantan Barat, Nusa Tenggara Barat dan Riau. Hal inilah yang menyebabkan Muṣliḥ disebut sebagai *Abū al-Masyāyikh* (bapak para guru) dan juga *Syaikh al-Mursyidīn* (guru para mursyid).³⁰

c) Guru-Guru KH. Muṣliḥ Mranggen.

Dari uraian subbab sebelumnya bisa dilihat bahwa guru-guru KH. Muṣliḥ Mranggen adalah sebagai berikut:³¹

- 1) ‘Abd al-Raḥmān Ibn Qāsīd al-Ḥaqq, Pesantren Suburan Mranggen
- 2) ‘Abd al-Raḥmān al-Mannūrī, Pesantren Menur Mranggen
- 3) Aḥyā’ Ibn Daḥlān, Pesantren Patebon Kendal
- 4) Asy‘arī Ibn ‘Abd, Pesantren Patebon Kendal
- 5) Ibrāhīm Yaḥyā, Pesantren Brumbung Mranggen
- 6) Pesantren Mangkang Semarang
- 7) Syarqawī, Pesantren Tanggunharjo Grobogan
- 8) Zubair Daḥlān, Pesantren Sarang Rembang
- 9) Ma‘ṣūm Aḥmad, Pesantren Lasem Rembang
- 10) Dimiyāṭī, Pesantren Tremas Pacitan

²⁹ Tim Peneliti Sejarah Seabad Pon-Pes. Futuhiyyah Mranggen, *Sejarah Seabad Pondok Pesantren Futuhiyyah*, (Mranggen: Tim Peneliti Sejarah Seabad Pon-Pes. Futuhiyyah Mranggen, 2001), h.81.

³⁰ Tim Peneliti Sejarah Seabad Pon-Pes. Futuhiyyah Mranggen, *Sejarah Seabad Pondok Pesantren Futuhiyyah*, (Mranggen: Tim Peneliti Sejarah Seabad Pon-Pes. Futuhiyyah Mranggen, 2001), h. 45, 58, 88., dan Khālīṣan Syāfi‘ī, *Menjaga Kemurnian Kitab Kuning dengan Makna Gandul: KH. Muṣliḥ ‘Abd al-Raḥmān al-Marāqī*, (Jurnal al-Itqon, Vol 2, 2007), h. 13.

³¹ Tim Peneliti Sejarah Seabad Pon-Pes. Futuhiyyah Mranggen, *Sejarah Seabad Pondok Pesantren Futuhiyyah*, (Mranggen: Tim Peneliti Sejarah Seabad Pon-Pes. Futuhiyyah Mranggen, 2001), h. 17-24.

- 11) Hāsylim Asy‘arī, Pesantren Tebuiireng Jombang
- 12) ‘Abd al-Laṭīf Ibn ‘Alī, Ponpes Cilegon Banten
- 13) ‘Īsā al-Fadānī, Makkah
- 14) ‘Abbās al-‘Alawī, Masjid al-Ḥarām Makkah.

d) Silsilah Ilmu *Ṭarīqah KH. Muṣliḥ Mranggen.*

Muṣliḥ termasuk dalam jajaran tokoh terpenting dalam penyebaran *al-Ṭarīqah al-Qādiriyyah Wa al-Naqsyabandiyyah* (TQN) di Kecamatan Mranggen Kabupaten Demak Provinsi Jawa Tengah.³² Dimulai dari ‘Abd al-Laṭīf Ibn ‘Alī Banten kemudian kepada Asnawī Banten dan akhirnya kepada ‘Abd al-Karīm Banten, Muṣliḥ mendapatkan sanad untuk mengajar TQN. Muṣliḥ diakui sebagai *khalīfah* dari ‘Abd al-Laṭīf Ibn ‘Alī Banten yang paling cemerlang.³³ Ia juga mendapat silsilah atau sanadnya dari arah yang lain, yaitu dari ‘Abd al-Raḥmān al-Mannūrī, Ibrāhīm Yahyā dan ‘Abd al-Karīm Banten.³⁴ Muṣliḥ menyebut silsilah sanad ini dengan istilah “*Min Qibali Syaikhinā al-Marāqī*” (dari jalur guru kami di Mranggen).³⁵ Dua guru di antaranya adalah ‘Abd al-Raḥmān al-Mannūrī, Ibrāhīm Yahyā berasal dari Mranggen. Karena itulah Mranggen menjadi titik utama atas pertumbuhan dan perkembangan TQN.³⁶

Silsilah keilmuan *Ṭarīqah Qādiriyyah Wa Naqsyabandiyyah* Muṣliḥ bersambung sampai kepada Rasūl Allāh Muḥammad saw, sebagai mana berikut:

³² Asfa Widiyanto, *Ritual and Leadership in the Subud Brotherhood and the Tariqa Qadiriyya wa Naqshbandiyya*, (Berlin, EB-Verlag, 2012), h. 77.

³³ Martin Van Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyyah di Indonesia: Survei Historis, Geografis dan Sosiologis*, (Bandung: Mizan, 1998), h. 93-94.

³⁴ Untuk silsilah sanad Muṣliḥ yang lebih detail, lihat buku karyanya *Kitāb ‘Umdah al-Sālik Fī Khair al-Masālik*, (Purworejo: Ma’had Berjan, 1956), h. 142-148.

³⁵ *‘Umdah al-Sālik Fī Khair al-Masālik*, (Purworejo: Ma’had Berjan, 1956), h. 147.

³⁶ Asfa Widiyanto, *Ritual and Leadership in the Subud Brotherhood and the Tariqa Qadiriyya wa Naqshbandiyya*, (Berlin, EB-Verlag, 2012), h. 80.

Muṣliḥ Ibn ‘Abd al-Raḥmān dari gurunya ‘Abd al-Laṭīf Ibn ‘Alī al-Bantanī, dari Asanawī al-Bantanī, dari ‘Abd al-Karīm al-Bantanī, dari Aḥmad Khaṭīb al-Syambāsī al-Makkī, dari Syams al-Dīn, dari Muḥammad Murād, dari ‘Abd al-Fattāḥ, dari ‘Uṣmān, dari ‘Abd al-Raḥīm, dari Abū Bakr, dari Yaḥyā, dari Ḥisām al-Dīn, dari Walī al-Dīn, dari Nūr al-Dīn, dari Syaraf al-Dīn, dari Syams al-Dīn, dari Muḥammad Hattāk, dari ‘Abd al-‘Azīz, dari Sulṭān al-Auliyā’ ‘Abd al-Qādir al-Jailānī, dari Abū Sa‘īd al-Mubārak Ibn ‘Alī al-Maḥzūmi, dari Abu al-Ḥasan ‘Alī Ibn Abū Yūsuf alQurasyī al-Hakkārī, dari Abu al-Faraj al-Ṭurtūsī, dari ‘Abd al-Wāḥid al-Tamīmī, dari Abū Bakr Dilf Ibn Jaḥdar al-Syiblī, dari Abū al-Qāsim Junaid al-Bagdādī, dari Sarī al-Saqāṭī, dari Abū Maḥfūz Ma‘rūf al-Karkhī, dari Abū al-Ḥasan ‘Alī Ibn Mūsā al-Riḍā, dari Mūsā al-Kāzim, dari Ja‘far al-Ṣādiq, dari Muḥammad al-Bāqir, dari Imām Zain al-‘Ābidīn, dari al-Syahīd al-Husain Ibn Fāṭimah al-Zahrā’ Wa ‘Alī Ibn Abū Ṭālib, dari ‘Alī Ibn Abū Ṭālib, dari Nabi Muhammad ṣallā Allāh ‘alaihi wa sallam, dari Malaikat Jibrīl ‘Alaihi al-Salām, dari Allah *subḥānahū wa ta‘ālā*.³⁷

Muṣliḥ yang juga dikenal sebagai ulama yang mahir dalam bidang sastra ini menulis silsilah *ṭarīqah* tersebut dalam bentuk syair berbahasa Arab sebanyak 45 bait, dan biasanya dibaca pada saat pengajian *ṭarīqah* bersama-sama para santri dan murid.³⁸

e) Perjalanan Dakwah KH. Muṣliḥ Mranggen.

Dakwah Muṣliḥ dalam menyampaikan ilmu dimulai dari ia mengajar di pesantren ayahnya, Pesantren Suburan yang kemudian seiring kemajuannya dan berkembang dengan adanya madrasah yang kemudian ia

³⁷ Abū Luṭfī al-Ḥakīm Wa Ḥanīf Muṣliḥ Ibn ‘Abd al-Raḥmān, *al-Futuḥāt al-Rabbāniyyah Fī al-Ṭarīqah al-Qādiriyyah Wa al-Naqsyabandiyyah*, (Semarang: PT. Karya Toha Putra, 1962), h. 70-72.

³⁸ Abū Luṭfī al-Ḥakīm Wa Ḥanīf Muṣliḥ Ibn ‘Abd al-Raḥmān, *al-Futuḥāt al-Rabbāniyyah Fī al-Ṭarīqah al-Qādiriyyah Wa al-Naqsyabandiyyah*, (Semarang: PT. Karya Toha Putra, 1962), h. 72-83.

namakan dengan nama *Fuṭūḥiyyah* (1927), madrasah ini pernah diminta oleh NU dan oleh Muṣliḥ diberikan begitu saja, madrasah ini dikelola oleh NU dan berpindah tempat sekitar beberapa ratus meter dari kompleks Pesantren Fuṭūḥiyyah, namun akhirnya tidak berjalan dan berhenti.³⁹

Kemudian pada tahun 1931 ia mendirikan madrasah lagi di kompleks Pesantren Fuṭūḥiyyah dengan nama *Madrasah Awwaliyyah Fuṭūḥiyyah*. Setelah berjalan sekitar satu tahun, Muṣliḥ memberikan mandat kepada adiknya yang baru pulang dari pesantren yaitu Murādī sedangkan ia sendiri kembali ke pesantren untuk melanjutkan studinya, yaitu di Pondok Pesantren Tremas Pacitan Jawa Timur di bawah asuhan Dimiyātī sekitar tiga tahun. Kemudian Muṣliḥ pulang untuk mengajar dan mengembangkan pesantren ayahnya tersebut. Pada tahun 1936 Muṣliḥ mendirikan *Madrasah Ibtidā'iyyah Salafiyyah* dan *Madrasah Ṣanawiyyah Salafiyyah*.⁴⁰

Pada tahun 1961 Muṣliḥ menata ulang atas madrasah-madrasah tersebut atas saran dari pemerintah, kemudian madrasah-madrasah tersebut ditetapkan sebagai sekolah formal yaitu *Madrasah Tsanawiyyah Futuhiyyah* (MTs-F) dan *Madrasah Aliyyah Futuhiyyah* (MA-F) dengan waktu pembelajaran pagi hingga siang hari, adapun untuk sore harinya ada *Madrasah Diniyyah Awwaliyyah* dengan masa pendidikan 6 tahun.⁴¹

Pada tahun 1966 Muṣliḥ mendirikan *Madrasah Aliyyah Persiapan Fakultas Hukum Islam Universitas Nahdlatul Ulama* (FHI-UNNU) cabang Surakarta dengan masa pendidikan dua tahun. Di tahun yang sama ia juga mendirikan *Pendidikan Guru Agama* (PGA) *Putra* dengan masa pendidikan selama empat tahun. Tahun 1967 Muṣliḥ menerima amanat untuk mengelola

³⁹ Tim Penyusun, *Kyai Muslih Mranggen Sang Penggerak dan Panutan Sejati*, (Demak: Mimbar Media dan Futuhiyyah Press, 2020), h. 43.

⁴⁰ Tim Penyusun, *Kyai Muslih Mranggen Sang Penggerak dan Panutan Sejati*, (Demak: Mimbar Media dan Futuhiyyah Press, 2020), h. 44-45.

⁴¹ Tim Penyusun, *Kyai Muslih Mranggen Sang Penggerak dan Panutan Sejati*, (Demak: Mimbar Media dan Futuhiyyah Press, 2020), h. 46-47.

Taman Kanak-kanak (TK) Masyīṭah. TK Masyīṭah awalnya didirikan oleh Muslimat NU, namun karena sulit berkembang akhirnya diberikan kepada pihak Pesantren Futūḥiyyah yang dikelola oleh Muṣliḥ. Pada tahun yang sama MA persiapan FHI-UNNU berubah nama menjadi Sekolah Persiapan (SP) FHI-UNNU dan dikelola oleh MWC-NU Mranggen, namun lembaga tersebut saat ini telah berhenti dan beralih fungsi menjadi Klinik NU.⁴²

Tahun 1967 Muṣliḥ mengubah kelas III, IV dan V Ibtidā' menjadi kelas I Aliyah, kelas I Tsanawiyah menjadi kelas II Aliyah pada pagi sampai siang hari, dan kelas III Aliyah diselenggarakan sore hari. Pada tahun 1973 Muṣliḥ mendirikan Sekolah Menengah Pertama (SMP), pada masa tersebut pendidikan yang berkembang adalah pendidikan agama (pesantren) dan pendidikan umum (sekolah umum) dipandang masih tabu. Namun di balik latar belakang Muṣliḥ yang seorang *mursyid tariqah* ia memiliki pandangan lain bahwa ia melihat anak-anak di kampungnya yang bersekolah di sekolah umum di Kota Semarang, ia khawatir anak-anak tersebut akan terpengaruh oleh budaya negatif orang kota yang kurang memperhatikan akhlak. Untuk menghindari hal tersebut ia mendirikan SMP yang dimungkinkan ini adalah satu-satunya pesantren di Jawa Tengah yang memiliki lembaga sekolah umum.⁴³

Pada tahun 1978 Muṣliḥ mendirikan FHI-UNNU Mranggen serta Filial (kelas jarak jauh) FHI-UNNU Surakarta yang kemudian bergabung dengan Institut Islam Wali Sembilan (IIWS) dan kemudian berganti nama menjadi Sekolah Tinggi Agama Wali Sembilan (SETIA-WS).⁴⁴

⁴² Tim Penyusun, *Kyai Muslih Mranggen Sang Penggerak dan Panutan Sejati*, (Demak: Mimbar Media dan Futuhiyyah Press, 2020), h. 47.

⁴³ Tim Penyusun, *Kyai Muslih Mranggen Sang Penggerak dan Panutan Sejati*, (Demak: Mimbar Media dan Futuhiyyah Press, 2020), h. 48-49.

⁴⁴ Tim Penyusun, *Kyai Muslih Mranggen Sang Penggerak dan Panutan Sejati*, (Demak: Mimbar Media dan Futuhiyyah Press, 2020), h. 50.

Di pesantrennya, Muşlih mengajar berbagai fan ilmu agama dari berbagai kitab-kitab *turaş*, di antaranya adalah:⁴⁵

a. Ilmu Alat

- 1) *Hidāyah al-Wildān* ini adalah tentang ilmu nahwu, karyanya sendiri.
- 2) *Syarḥ al-‘Imrīṭī* karya Syaraf al-Dīn al-‘Imrīṭī
- 3) *Alfiyyah Ibn Mālik* karya Muḥammad Ibn ‘ābd Allāh Ibn Mālik al-Andalūsī.
- 4) *Syarḥ Alfiyyah Ibn Mālik* karya Abū al-Wafā’ ‘Alī Ibn ‘Āqil Ibn Muḥammad al-Bagdādī al-Ḥanbalī
- 5) *Daḥlān Alfiyyah Ibn Mālik* karya Aḥmad Zainī Daḥlān.
- 6) *Ḥāsyiyah al-Khuḍarī ‘Alā Syarḥ Alfiyyah Ibn Mālik* karya Muḥāmmad Ibn Muştafā al-Khuḍarī.
- 7) *‘Uqūd al-Jumān Fī ‘Ilm al-Ma‘ānī Wa al-Bayān* karya Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī.
- 8) *Mugnī al-Labīb* karya Ibn Hisyām al-Anşārī Jamāl al-Dīn.

b. Ilmu *al-Fiqh Wa Uşūl al-Fiqh Wa Qawā‘id al-Fiqh*

- 1) *Faṭḥ al-Mu‘īn* karya Aḥmad Ibn ‘Abd al-‘Azīz Ibn Zain al-Dīn al-Malībārī
- 2) *Ḥāsyiyah Qalyūbī Wa ‘Umairah ‘Alā Syarḥ al-Maḥallī ‘Alā Minhāj al-Ṭālibīn* karya Syihāb al-Dīn Aḥmad Ibn Aḥmad Ibn Salāmah al-Qulyūbī dan Syihāb al-Dīn Aḥmad al-Burullusī al-Mulaqqab Bi ‘Umairah

c. Tafsir al-Quran

- 1) *Tafsīr al-Jalālain* karya Jalāl al-Dīn al-Maḥallī dan Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī
- 2) *Tafsīr al-Şāwī* karya Aḥmad Ibn Muḥammad al-Şāwī
- 3) *Tafsīr Marah Labīd* karya Muḥammad Nawawī al-Bantānī

⁴⁵ Tim Penyusun, *Kyai Muslih Mranggen Sang Penggerak dan Panutan Sejati*, (Demak: Mimbar Media dan Futuhiyyah Press, 2020), h. 53-55.

4) *Tafsīr Ibn ‘Abbās*

d. Kitab Ḥadīṣ

- 1) *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* karya Abū ‘Abd Allāh Muḥammad Ibn Ismā‘īl al-Bukhārī
- 2) *Ṣaḥīḥ al-Muslim* karya Abū al-Ḥusain Muslim Ibn al-Ḥajjāj Ibn Muslim al-Qusyairī al-Naisābūrī
- 3) *Sunan Ibn Mājah* karya Abū ‘Abd Allāh Muḥammad Ibn Yazīd al-Qazwīnī Ibn Mājah
- 4) *Sunan al-Tirmizī* karya Muḥammad Ibn ‘Īsā Ibn Sūrah al-Tirmizī
- 5) *Sunan al-Nasā’ī* karya Aḥmad Ibn Syu‘aib Ibn ‘Alī Ibn Sannān Ibn Baḥr Ibn Dīnār al-Khurāsānī al-Nasā’ī
- 6) *Sunan Abī Dāwūd* karya Sulaimān Ibn Asy‘aṣ al-Sijistānī al-Ma‘rūf Bi Abī Dāwūd
- 7) *Ibānah al-Aḥkām Syarḥ Bulūg al-Marām* karya ‘Alawī ‘Abbās al-Mālikī dan Ḥasan Sulaimān al-Nūrī
- 8) *Al-Muwattā’* karya Mālik Ibn Ānis
- 9) *Waṣiyyah al-Muṣṭafā* karya ‘Abd al-Wahhāb al-Sya‘rānī

e. Tasawuf dan lain-lain

- 1) *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn* karya al-Gazzālī
- 2) *Syarḥ al-Ḥikam Ibn ‘Aṭā’ Allāh* karya Muḥammad Ibn Ibrāhīm al-Nafarī
- 3) *Durrah al-Nāṣiḥīn* karya ‘Uṣmān Ibn Ḥasan Ibn Aḥmad al-Syākir al-Khaubawī
- 4) *Risalah al-Mu‘āwanah* karya ‘Abd Allāh Ibn ‘Alawī al-Ḥaddād
- 5) *Ḥujjah Ahl al-Sunnah Wa al-Jamā‘ah* karya ‘Alī Ma‘ṣūm Krapyak
Jogjakarta

f) Karya-karya KH. Muṣliḥ Mranggen.

KH. Muṣliḥ mempunyai banyak karya ilmiah di antaranya adalah sebagai berikut:⁴⁶

- 1) Al-Nūr al-Burhānī Fī Tarjamah al-Lujjain al-Dānī, 2 jilid
- 2) Yawāqīt al-Asānī Fī Manāqib al-Syaikh ‘Abd al-Qādir al-Jīlānī
- 3) ‘Umdah al-Sālik Fī Khair al-Masālik
- 4) Al-Futūḥāt al-Rabbāniyyah Fī al-Ṭarīqah al-Qādiriyyah Wa al-Naqsyabandiyyah
- 5) Kitab Ikilah Tuntunan Ṭarīqah Qādiriyyah Wa Naqsyabandiyyah, 2 jilid
- 6) Wasā’il Wuṣūl al-‘Abd Ilā Maulāh Bi Syarḥ Nail al-Tadallī Mi al-Ilāh, 2 jilid
- 7) Inārah al-Zalām Fī ‘Aqā’id al-‘Awwām
- 8) Inārah al-Daijūr Wa al-Dujā Fī Naẓm Safīnah al-Najāh
- 9) Šamrah al-Qulūb Fī Aurād Ṭalabah Ma‘had Futūḥiyyah al-Islāmī
- 10) Dalā’il al-Khairāt
- 11) Naṣr al-Fajr Fī al-Tawassul Bi Ahl al-Badr
- 12) Munājāt Qādiriyyah Wa Naqsyabandiyyah Wa Ad‘iyatihā
- 13) Alfiyah al-Šalawāt ‘Alā Šāḥib al-Syafā‘āt
- 14) Hidāyah al-Wildān
- 15) Doa-doa, shalawat-shalawat dan pujian-pujian dalam bentuk bait-bait sya’ir berbahasa Arab.

Salah satu cucu Muṣliḥ yang bernama Ahmad Faizurrahman Hanif menuturkan sebagai berikut:

“Ketika mendengar berita bahwa Mbah Muṣliḥ wafat, yaitu pada tanggal 10 Syawal 1041 H, beberapa santri pondok ada yang ke ndalem (rumah), mereka mengambil kitab-kitab Mbah Muṣliḥ, dengan tujuan

⁴⁶ Beberapa judul buku karya KH. Muṣliḥ didokumentasikan dalam buku biografi Beliau, namun ada beberapa buku karya Beliau yang penulis temukan di lapangan. Untuk mengetahui beberapa judul buku tersebut lihat Tim Penyusun, *Kyai Muslih Mranggen Sang Penggerak dan Panutan Sejati*, (Demak: Mimbar Media dan Futuhiyyah Press, 2020), h. 132-165.

untuk kenang-kenangan atau tabarukan, atau untuk jimat dan lain sebagainya, yaitu kitab kuning yang sudah diberi makna tulisan tangan Mbah Muslih, dan terdapat kemungkinan mereka juga membawa kitab karangan Mbah Muṣliḥ yang masih berupa manuskrip”.⁴⁷

g) Mendirikan JATM dan JATMAN

Muṣliḥ yang terkenal akan keilmuannya tersebut, selain mengajarkan ilmu syariat ia juga mengajarkan ilmu olah batin atau yang dikenal dengan ajaran *ṭarīqah*. Awalnya ia mengajarkan dalam lingkup lokal di pesantrennya sendiri, diikuti oleh santri yang mukim di pondok dan santri dari kampung (*red. laju*). Selanjutnya setelah pegikutnya semakin banyak dan namanya semakin dikenal, ia mendirikan *Jam‘iyyah Ahl al-Ṭarīqah al-Mu‘tabarah* (JATM) bersama dengan rekan-rekannya yaitu Masrūḥan Mranggen, Nawawī Berjan, Andi Patopoy (Bupati Grobogan dari NU), Ḥudārī Tegalrejo, Manzūr Temanggung dan Ḥāfīz Rembang pada 10 Oktober 1957 di Pesantren API (Asrama Perguruan Islam) Tegalrejo Magelang, hal ini bertujuan untuk mempersatukan berbagai *jam‘iyyah ṭarīqah* yang ada dan untuk membentengi umat dari kelompok yang menentang eksistensi ajaran *ṭarīqah*.

Selain itu, pendirian organisasi ini bertujuan untuk meneliti dan menyeleksi atas suatu ajaran *ṭarīqah* yang berkembang di masyarakat dan kemudian akan dikelompokkan menjadi dua kategori, yaitu *ṭarīqah mu‘tabarah* dan *ṭarīqah gairu mu‘tabarah*. Muṣliḥ mendefinisikan *ṭarīqah mu‘tabarah* adalah *ṭarīqah* yang sejalan dengan ajaran *ahl al-sunnah wa al-jamā‘ah*, silsilah sanadnya bersambung sampai kepada Nabi Muḥammad saw., tetap menjalankan syariat islam, mengamalkan sikap *al-zuhd* dan *al-warā‘*, menghindari hal-hal yang meragukan (*al-syubhat*), dan menjalankan keutamaan-keutamaan beribadah. Ketua Umum atau *Ra‘īs ‘Ām* JATM

⁴⁷ Wawancara Pimpinan Pondok Pesantren Futuhiyyah Mranggen, KH. Ahmad Faizurrahman Hanif, Lc., Mranggen, 15 Desember 2022.

pertama (1957) adalah Baiḍāwī Lasem, kemudian pada muktamar-muktamar berikutnya kepemimpinan terus berganti sesuai dengan keputusan muktamar.⁴⁸

Pada tahun 1979, JATM berubah nama menjadi JATMAN atau *Jam'iyah Ahl al-Ṭarīqah al-Mu'tabarah al-Nahḍiyyah*, tepatnya saat muktamar NU ke-26 di Semarang dan Muṣliḥ dikukuhkan menjadi Ketua Umum atau *Ra'īs 'Ām* JATMAN yang pertama dan memimpin organisasi tersebut sampai akhir hayat yaitu 10 Syawal 1041 H/ 10 Agustus 1981 M.⁴⁹

h) Wafat KH. Muṣliḥ Mranggen.

Muṣliḥ yang merupakan seorang ahli olah batin ini suatu saat pernah berkata kepada putranya Ḥanīf bahwa tadi malam ia baru saja dihampiri dihampiri oleh Malaikat Jibrīl as. yang memberi kabar bahwa umurnya ditambah satu tahun lagi. Dalam redaksi lain dikatakan bahwa hal tersebut ia alami saat tidur (bermimpi). Dan ia mengatakan hal tersebut pasca operasi *kencing batu* yang diketahui batunya sebesar telur ayam. Kemudian setelah itu ia terlihat sehat kembali dan beraktifitas seperti biasanya. Muṣliḥ menuturkan bahwa ia juga mempunyai keinginan untuk menunaikan ibadah umrah pada Bulan Ramaḍān serta ingin berdomisili di Makkah al-Mukarramah.⁵⁰

Waktu terus berjalan, hingga pada tahun tersebut Muṣliḥ pergi bersama 27 orang anggota keluarganya untuk menunaikan ibadah haji, termasuk istrinya Sa'ādah beserta putra-putri, menantu dan adiknya Muṭahhar. Ia berangkat jauh-jauh hari sebelum waktu *wuqūf* tiba, sehingga

⁴⁸ Tim Penyusun, *Kyai Muslih Mranggen Sang Penggerak dan Panutan Sejati*, (Demak: Mimbar Media dan Futuhiyyah Press, 2020), h. 85-86.

⁴⁹ Tim Penyusun, *Kyai Muslih Mranggen Sang Penggerak dan Panutan Sejati*, (Demak: Mimbar Media dan Futuhiyyah Press, 2020), h. 89.

⁵⁰ Tim Penyusun, *Kyai Muslih Mranggen Sang Penggerak dan Panutan Sejati*, (Demak: Mimbar Media dan Futuhiyyah Press, 2020), h. 30-31.

keinginannya untuk menunaikan ibadah umrah pada Bulan Ramaḍān pun bisa terlaksana walaupun hanya satu hari yaitu pada tanggal 29 Ramaḍān. Pasca pelaksanaan ibadah umrah ia melanjutkan perjalanan ke Madīnah al-Munawwarah untuk berziarah ke makam Nabi Muhammad saw., namun setelah beberapa hari di Madinah, Muṣliḥ mengalami sakit, kemudian ia dibawa ke Jeddah ke rumah dinas saudaranya yaitu Sukiman ‘Abd al-Razzāq yang bertugas di Kedutaan Besar Republik Indonesia sebagai Kepala Sekolah Menengah Pertama (SMP) dan Sekolah Menengah Atas (SMA) di Jeddah. Dan Muṣliḥ menghembuskan nafas terakhirnya di tempat tersebut dan dimakamkan di Pekuburan *Jannah al-Ma‘lā Makkah al-Mukarramah* pada hari Senin Pon tanggal 10 Syawal 1041 H/ 10 Agustus 1981 M pada usia 69 tahun menurut hitungan kalender hijriyyah, dan atau 67 tahun menurut hitungan kalender masehi.⁵¹ Hal ini menunjukkan bahwa keinginannya untuk bermukim di Makkah dikabulkan oleh Allah swt. yaitu dengan dimakamkannya Muṣliḥ di Pekuburan *Jannah al-Ma‘lā Makkah al-Mukarramah*.

⁵¹ Tim Penyusun, *Kyai Muslih Mranggen Sang Penggerak dan Panutan Sejati*, (Demak: Mimbar Media dan Futuhiyyah Press, 2020), h. 8-35.

B. Profil Kitab *Al-Futūḥāt Al-Rabbāniyyah*

Muṣliḥ adalah salah satu ulama di Tanah Jawa yang sangat produktif, kecintaannya kepada ilmu ia tuangkan dalam tulisan. Tidak hanya tentang kecintaan kepada ilmu namun juga perjuangannya dalam mencari dan melestarikan ilmu, hal ini terlihat bahwa pada masanya (1947) tersebut keadaan Indonesia khususnya Mranggen adalah penuh dengan teror dari kaum komunis. Bahkan para santri Muṣliḥ sampai diungsikan ke Kampung Prampelan Kecamatan Sayung yang berjarak sekitar 9 km dari Pesantren Suburan, kemudian karena situasi yang dirasa kurang nyaman akhirnya mereka dipindah ke tempat pengungsian lain yaitu di Daerah Tanggung Kelurahan Jati yang berjarak sekitar 15 km dari Pesantren Suburan.⁵²

Keadaan yang sedemikian rupa tidak menghalangi Muṣliḥ untuk tetap produktif menulis. Muṣliḥ menulis sejumlah buku, baik yang berbahasa Jawa maupun berbahasa Arab, dalam berbagai bidang keilmuan, terutama dalam bidang sufisme. Salah satu karyanya adalah *al-Futūḥāt al-Rabbāniyyah Fī al-Tarīqah al-Qādiriyyah Wa al-Naqsyabandiyyah*.⁵³

1) Identifikasi Fisiologis

Kitab ini selesai ditulis pada tanggal 02 Żul Qo‘dah 1382 H/ 28 Maret 1962 M, dengan Aksara Arab Pegon dengan Bahasa Jawa. Dicitak oleh Penerbit PT. Karya Toha Putra di Semarang.⁵⁴ Kitab ini merupakan kitab lanjutan dari kitab sebelumnya yaitu *‘Umdah al-Sālik Fī Khair al-Masālik* karya Muṣliḥ dengan Bahasa Arab yang disertai dengan makna

⁵² Tim Penyusun, *Kyai Muslih Mranggen Sang Penggerak dan Panutan Sejati*, (Demak: Mimbar Media dan Futuhiyyah Press, 2020), h. 62-63.

⁵³ Asfa Widiyanto, *Ritual and Leadership in the Subud Brotherhood and the Tariqa Qadiriyya wa Naqshbandiyya*, (Berlin, EB-Verlag, 2012), h. 80.

⁵⁴ Abū Luṭfī al-Ḥakīm Wa Ḥanīf Muṣliḥ Ibn ‘Abd al-Raḥmān, *al-Futūḥāt al-Rabbāniyyah Fī al-Tarīqah al-Qādiriyyah Wa al-Naqsyabandiyyah*, (Semarang: PT. Karya Toha Putra, 1962), h. 99.

berbahasa Jawa perkata (red. *makna gandul*) yang selesai ditulis pada tanggal 11 Desember 1956.⁵⁵

Kitab ini merupakan buku panduan untuk melaksanakan ajaran *Ṭarīqah al-Qādiriyyah Wa Naqsyabandiyyah* yang disebarluaskan dan diajarkan Muṣliḥ kepada santri-santrinya dan masyarakat luas pada umumnya. Sebagaimana disebutkan pada subbab sebelumnya bahwa *Khalīfah* Muṣliḥ menyebar di berbagai penjuru daerah di Pulau Jawa, Kalimantan Barat, Nusa Tenggara Barat dan Riau, sehingga Muṣliḥ disebut sebagai *Abū al-Masyāyikh* (bapak para guru) dan juga *Syaikh al-Mursyidīn* (guru para mursyid).⁵⁶ Ini menunjukkan bahwa kitab ini juga menyebar luas ke daerah-daerah tersebut sebagaimana menyebar luasnya murid-muridnya.

2) Identifikasi Metodologis

a. Nama Kitab

Sebagaimana yang tertulis di sampul kitab ini, nama atau judul dari kitab ini adalah *al-Futūḥāt al-Rabbāniyyah* dengan anak judul *Fī al-Ṭarīqah al-Qādiriyyah Wa al-Naqsyabandiyyah*, namun dalam mukadimahnyanya yang terdapat pada halaman tiga, Muṣliḥ selaku penulis menyebutnya dengan nama *al-Futūḥāt al-Rabbāniyyah Wa al-Fuyūdāt al-Ilāhiyyah Fī al-Ṭarīqah al-Qādiriyyah Wa al-Naqsyabandiyyah* yang artinya *membuka rahasia ilahi dan anugerah ketuhanan dalam ilmu ṭarīqah qādiriyyah wa naqsyabandiyyah*. Jika dilihat dari maknanya sudah jelas bahwa kitab ini merupakan kitab tasawuf dalam konteks mengikuti ajaran *ṭarīqah qādiriyyah wa naqsyabandiyyah*.

⁵⁵ Muṣliḥ Ibn ‘Abd al-Raḥmān, *‘Umdah al-Sālik Fī Khair al-Masālik*, (Purworejo: Pondok Pesantren Berjan, 1956), h. 169.

⁵⁶ Tim Peneliti Sejarah Seabad Pon-Pes. Futuhiyyah Mranggen, *Sejarah Seabad Pondok Pesantren Futuhiyyah*, (Mranggen: Tim Peneliti Sejarah Seabad Pon-Pes. Futuhiyyah Mranggen, 2001), h. 45, 58, 88., dan Khālīṣan Syāfi‘ī, *Menjaga Kemurnian Kitab Kuning dengan Makna Gandul: KH. Muṣliḥ ‘Abd al-Raḥmān al-Marāqī*, (Jurnal al-Itqon, Vol 2, 2007), h. 13.

b. Latar Belakang Penulisan Kitab

Latar belakang penulisan kitab ini tidak terlepas dari perjalanan tasawuf Muṣliḥ dalam *suluknya*. Sebagaimana keterangan pada subbab sebelumnya, bahwa sebelum menulis kitab ini, Muṣliḥ sudah menulis kitab *‘Umdah al-Sālik Fī Khair al-Masālik* karya Muṣliḥ dengan Bahasa Arab yang disertai dengan makna berbahasa Jawa perkata (red. *makna gandul*) dengan tema pembahasan yang relatif sama, dan kitab ini adalah kitab lanjutan dari kitab tersebut, meski kitab *al-futūḥāt* ini adalah lanjutan dari kitab *‘Umdah al-Sālik*, namun banyak juga terjadi pengulangan pembahasan yang sudah dibahas oleh Muṣliḥ di kitab pertama namun dibahas lagi di kitab kedua ini hanya saja menggunakan bahasa yang berbeda, yaitu yang semula menggunakan Bahasa Arab kali ini dibahas lagi namun menggunakan Bahasa Jawa. Hal ini menjadi wajar karena tidak jarang ditemui bahwa seorang penulis akan mengulangi hal yang sama pada tulisannya yang lain.

Muṣliḥ yang terkenal akan keilmuannya tersebut, Awalnya ia mengajarkan *Ṭarīqah* dalam lingkup lokal di pesantrennya sendiri, diikuti oleh santri yang mukim di pondok dan santri dari kampung (red. *laju*). Selanjutnya setelah pegikutnya semakin banyak dan namanya semakin dikenal, ia mendirikan *Jam‘iyyah Ahl al-Ṭarīqah al-Mu‘tabarah* (JATM) bersama dengan rekan-rekannya yaitu Masrūḥan Mranggen, Nawawī Berjan, Andi Patopoy (Bupati Grobogan dari NU), Ḥudārī Tegalrejo, Manzūr Temanggung dan Ḥāfīz Rembang pada 10 Oktober 1957 di Pesantren API (Asrama Perguruan Islam) Tegalrejo Magelang, yang seiring dengan perkembangannya pada tahun 1979 JATM berubah nama menjadi JATMAN.⁵⁷

⁵⁷ Tim Penyusun, *Kyai Muslih Mranggen Sang Penggerak dan Panutan Sejati*, (Demak: Mimbar Media dan Futuhiyyah Press, 2020), h. 85-86.

Sebagai mana dituturkan dalam mukadimahny, Muṣliḥ mengarang kitab ini dengan Bahasa Jawa dengan tujuan untuk memudahkan untuk dipahami dan diamalkan oleh para murid yang mengikuti ajaran *ṭarīqah qādiriyyah wa naqsyabandiyyah*. Ia menuturkan bahwa dengan adanya ia menulis kitab ini, dengan perantara Nabi Muhammad saw., dan Syaikh ‘Abd al-Qādir al-Jailānī ia berharap supaya Allah swt. akan menjadikan kitab ini sebagai kitab yang bermanfaat, menjadikan karyanya ini sebagai amal sedekah *jāriyyah* yang murni karena Allah swt yang diterima oleh Allah swt, dan semoga kitab ini menjadi sebab mendapat *riḍā* dan ampunan dari Allah swt.⁵⁸

Muṣliḥ bukan pendiri yang pertama mengajarkan *ṭarīqah* di pesantrennya, Futūḥiyyah. Ayahnya, yaitu ‘Abd al-Raḥmān Ibn Qāsid al-Ḥaqq dan kakaknya ‘Uṣmān sudah terlebih dahulu mengajar *ṭarīqah* di pesantrennya tersebut.⁵⁹ Muṣliḥ menjadi pimpinan pesantren dan memimpin kajian *ṭarīqah* sejak tahun 1936, semakin bertambah waktu semakin banyaknya pengikut dan murid bahkan *ṭarīqah* di pesantrennya disebut mengalami masa keemasan (*golden age*), hal tersebut karena masyarakat meyakini bahwa Muṣliḥ adalah seorang *Walīy Allāh*.⁶⁰ Dari banyaknya murid *ṭarīqah* tersebut Muṣliḥ menulis kitab *al-Futūḥāt al-Rabbāniyyah* ini sebagai buku pegangan dan buku panduan dalam mereka mengikuti pengajian dan mengamalkan ajaran *ṭarīqah*.

Dari kedalaman ilmu tasawuf dan perjalanan spiritualnya yang lama tersebut, tidak heran bahwa dalam kitab *al-Futūḥāt al-*

⁵⁸ Abū Luṭfī al-Ḥakīm Wa Ḥanīf Muṣliḥ Ibn ‘Abd al-Raḥmān, *al-Futūḥāt al-Rabbāniyyah Fī al-Ṭarīqah al-Qādiriyyah Wa al-Naqsyabandiyyah*, (Semarang: PT. Karya Toha Putra, 1962), h. 3-4.

⁵⁹ Tim Peneliti Sejarah Seabad Pon-Pes. Futuhiyyah Mranggen, *Sejarah Seabad Pondok Pesantren Futuhiyyah*, (Mranggen: Tim Peneliti Sejarah Seabad Pon-Pes. Futuhiyyah Mranggen, 2001), h. 7, 12, 14, 35.

⁶⁰ Asfa Widiyanto, *Ritual and Leadership in the Subud Brotherhood and the Tariqa Qadiriyya wa Naqshbandiyya*, (Berlin, EB-Verlag, 2012), h. 80.

Rabbāniyyah yang membahas tema besar ajaran *ṭarīqah qādiriyyah wa naqsyabandiyyah* ini menyertakan dalil-dalil dari al-Quran dengan penafsirannya yang erat akan nuansa sufistik.

c. Sistematika Penulisan Kitab

Kitab-kitab karya Muṣliḥ memiliki ciri khas yaitu ia selalu menyertakan beberapa kata pengantar, ada yang isinya tentang koreksi (red. *Taṣḥīḥ*), ada pula yang isinya sanjungan dan harapan atau doa. Hal yang menunjukkan kerendahhatian Muṣliḥ adalah bahwa selain kata pengantar dari ulama yang setara dengannya, ia juga menyantumkan kata pengantar yang meskipun berasal dari adik, anak kandung bahkan muridnya.

Kata pengantar yang tertulis dalam kitab ini ada dua tempat, yaitu di depan kitab (sebelum pembahasan) dan di belakang kitab (setelah pembahasan). Adapun kata pengantar yang ditulis sebelum pembahasan adalah dari Zubair Ibn ‘Aumar Salatiga, Sayyid Ṣāliḥ Ibn ‘Abd al-Raḥmān al-Ḥabsyī Pekalongan, ‘Abd al-Ḥalīm Majalengka, ‘Abd al-Raḥmān al-Ḥusainī Kendal, Ibn Martowikromo Parakan Temanggung, Zain al-‘Abidīn Dimyaṭī Banyu Urip Pekalongan, Iḥsān ‘Abd al-Mannān Jagalan Purwodadi Grobogan, Gus Aḥmad Ibn ‘Abd al-Mannān Jatisari Bululawang Malang, Nawawī Iḥsān Parakan Kauman, Munawwar Singaraja Bali, Aḥmad Muṭaḥhar Ibn ‘Abd al-Raḥmān Mranggen (adik kandung Muṣliḥ), Masrūḥān Iḥsān, ‘Uṣmān Ibn ‘Abd al-Raḥmān Mranggen (kakang kandung Muṣliḥ), ada sebuah kata pengantar namun tanpa nama, Ṣafwān Kwaron Gubug Purwodadi. Kata pengantar yang ditulis di halaman akhir setelah pembahasan kitab adalah dari Baṣrī ‘Abd al-Syakūr, Ketapang, yang berisi kalimat pengantar, penutup dan doa.

Setelah kata pengantar dari 15 ulama tersebut, Muṣliḥ juga menulis kata pengantar dengan Bahasa Arab tanpa terjemah. Kemudian

dilanjutkan dengan pemaparan abstrak yang berisikan gambaran besar dari pembahasan kitab ini.

Bab I membahas pengantar ilmu *al-ṭarīqah al-mu'tabarah* yang meliputi; nama *ṭarīqah*, definisi ilmu *ṭarīqah*, objek ilmu *ṭarīqah*, buah/ hasil dari ilmu *ṭarīqah*, hukum mempelajari dan mengamalkan ilmu *ṭarīqah*, keutamaan ilmu *ṭarīqah*, nisbat ilmu *ṭarīqah*, pendiri ajaran ilmu *ṭarīqah*, sumber ilmu *ṭarīqah* dan soal-jawab terkait ilmu *ṭarīqah*. Bab II membahas keutamaan ber*ḥikmah* dan dalilnya. Bab III membahas tata karma murid kepada guru. Bab IV membahas sanad dua *ṭarīqah*, yaitu *ṭarīqah qādiriyyah* dan *ṭarīqah naqsyabandiyyah* serta bacaan dan doa *Talqīn/ Bai'at ṭarīqah qādiriyyah wa naqsyabandiyyah*. Bab V membahas tata cara mengamalkan *ṭarīqah qādiriyyah wa naqsyabandiyyah*. Bab VI berisi pengantar *murāqabah* dan *sulūk*. Bab VII membahas 20 cara *Murāqabah* (meditasi). Bab VIII membahas silsilah guru ilmu *ṭarīqah* Muṣliḥ bersambung sampai Nabi Muḥammad saw. Bab IX membahas pelaksanaan dan bacaan doa-doa dalam acara pengajian tawajuhan atau khataman *ṭarīqah qādiriyyah wa naqsyabandiyyah*. perihal berpindah guru. Bab X berisi berbagai bacaan ṣalawat dan doa yang meliputi; *ṣalawat li tausī' al-arzāq*, bacaan setelah *ḥikmah ṭarīqah qādiriyyah wa naqsyabandiyyah*, bacaan doa setelah khataman *'atāqah ṣugrā, du'ā al-faraj*, dan doa *ḥusn al-khātimah*. Kemudian ditutup dengan kalimat penutup dan doa dari Baṣrī 'Abd al-Syakūr, Ketapang.

d. Mengutip Ayat al-Quran

KH. Muṣliḥ selalu mencantumkan ayat al-Quran pada setiap topik yang ia bahas. Selain itu ia juga mencantumkan Hadis, kalam ulama dan lain sebagainya. Dalam pengutipan ayat, ia selalu memberi

penafsiran dan penjelasan terkait korelasi ayat tersebut dengan topik yang sedang dibahas.

Di antara ciri khas Muṣliḥ dalam menafsirkan ayat selalu mengawali menulis kalimat *Wa Allāhu A‘lamu Bi Murādihi* yang artinya *Allah Maha Mengetahui Atas Kehendaknya*. Hal ini menunjukkan kerendahhatian Muṣliḥ bahwa ia seakan hendak berkata bahwa terkait kebenaran penafsirannya ini ia tidak mengklaim bahwa ia pasti benar, hal ini sudah memenuhi salah satu persyaratan diterimanya sebuah penafsiran sufistik menurut al-Ḍahabī.⁶¹

Dalam kitab ini secara keseluruhan terdapat 31 ayat yang dikutip oleh Muṣliḥ dan ditafsirkan dengan nuansa sufistik. Adapun dalam penulisan ayat terkadang tertulis lengkap satu ayat dan ada pula yang ditulis setengah ayat saja.

Penafsirannya terhadap suatu ayat ia sajikan dengan menerapkan salah satu dari tiga bentuk/ model, yang pertama ia menafsirkan secara per-kata (red. *makna gandel*), model kedua ia menafsirkan dengan menampilkan ayat terlebih dahulu kemudian baru menafsirkan sebagai mana di atas, sedangkan model penyajian tafsir yang ke tiga ia memaparkan sebuah konsep tasawuf kemudian menunjuk suatu ayat sebagai dalil atas narasi sufistiknya tersebut dengan mencantumkan makna *ẓāhir* dari ayat tersebut.

Jika dibaca dengan teori tafsir sufi al-Ḍahabī, maka dapat terlihat penafsiran Muṣliḥ bernuansa sufi *isyārī*, yaitu; makna-makna yang ditarik dari ayat-ayat al-Quran yang diperoleh dari isyarat dan atau kesan yang ditimbulkan oleh ayat tersebut dalam benak penafsirnya yang memiliki kecerahan hati tanpa membatalkan makna tekstual/ tersurat. Hal ini dikarenakan kecenderungan yang menjadi minat dasar

⁶¹ Muhammad Ḥusain al-Ḍahabī, *Al-Tafsīr Wa Al-Mufasssīrūn*, (Qāhirah: Maktabah Wahbah, 2000), Jilid II, hlm. 279-280.

pengetahuan Muṣliḥ adalah dalam bidang tasawuf sudah *mendarahdaging*, tak hanya itu bahkan ia terkenal disebut sebagai *Abū al-Masyāyikh* (bapak para guru) dan juga *Syaikh al-Mursyidīn* (guru para mursyid).⁶²

C. Penafsiran Ayat-Ayat al-Quran dalam Kitab al-Futūḥāt al-Rabbāniyyah Karya KH. Muṣliḥ Mranggen.

Salah satu ciri khas dari KH. Muṣliḥ dalam menafsirkan ayat adalah bahwa sebelum ia menafsirkan terlebih dahulu ia selalu bersandar kepada Allah swt. dengan membaca *Wa Allāhu A‘lam* yang artinya *Allah yang Maha Mengetahui*, terkadang juga ditulis di belakang setelah penafsiran. Hal ini menunjukkan kerendahhatian dan tidak adanya klaim bahwa penafsirannya tersebut adalah satu-satunya yang paling benar. Penafsiran KH. Muṣliḥ Mranggen yang tertuang dalam karyanya *al-Futūḥāt al-Rabbāniyyah* disajikan dengan menerapkan salah satu dari tiga bentuk/ model, yang pertama ia menafsirkan secara per-kata (red. *makna gandul*), model kedua ia menafsirkan dengan menampilkan ayat terlebih dahulu kemudian baru menafsirkan sebagai mana di atas, sedangkan model penyajian tafsir yang ke tiga ia memaparkan sebuah konsep tasawuf kemudian menunjuk suatu ayat sebagai dalil atas narasi sufistiknya tersebut dengan mencantumkan makna *zāhir* dari ayat tersebut. Penafsiran tersebut dielaborasi dan dikategorisasikan secara tematik oleh penulis ke dalam tiga sub judul sebagai berikut:

⁶² Tim Peneliti Sejarah Seabad Pon-Pes. Futuhiyyah Mranggen, *Sejarah Seabad Pondok Pesantren Futuhiyyah*, (Mranggen: Tim Peneliti Sejarah Seabad Pon-Pes. Futuhiyyah Mranggen, 2001), h. 45, 58, 88., dan Khāliṣan Syāfi‘ī, *Menjaga Kemurnian Kitab Kuning dengan Makna Gandul: KH. Muṣliḥ ‘Abd al-Raḥmān al-Marāqī*, (Jurnal al-Itqon, Vol 2, 2007), h. 13.

1) Penafsiran Ayat-Ayat Argumentatif Ṭarīqah

a) Q.S. Al Isrā' : 34

وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا ﴿٣٤﴾ (الاسراء/17:34)

Dan penuhilah janji, karena janji itu pasti diminta pertanggungjawabannya. (al-Isrā‘/17:34)⁶³

*“Artine Wa Allāhu A‘lam, mengekene : Lan nuhonana sira kabere kelawan olehe ira pada bai‘at, saktermene baiat iku bakal didangu ana ngersane Allah. Yen dilakoni mangka bakal wilujeng beja ana ing akhirat, yen ora dilakoni mangka bakal cilaka tuna sengsara selawase ana ing akhirat”.*⁶⁴

Terjemahnya:

Artinya Allah yang Maha Mengetahui sebagai berikut: Dan amalkanlah thoriqoh yang kalian telah berbai‘at itu karena sesungguhnya bai‘at kalian akan dipertanggungjawabkan kelak di akhirat, jika kalian amalkan maka akan bahagia namun jika tidak kalian amalkan maka kelak akan celaka, merugi dan sengsara selamanya di akhirat.

b) Q.S. Al-Mumtahanah : 12

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَىٰ أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ

وَلَا يَقْتُلْنَ وَلَا دُهْنَ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِيَنَّكَ

فِي مَعْرُوفٍ فَبَايِعُهُنَّ وَاسْتَعْفِرْ لَهُنَّ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿١٢﴾ (المتحنة/60:12)

Wahai Nabi! Apabila perempuan-perempuan yang mukmin datang kepadamu untuk mengadakan bai‘at (janji setia), bahwa mereka tidak akan mempersekutukan sesuatu apa pun dengan Allah; tidak akan

⁶³ Qur’an KEMENAG In Microsoft Word (Jakarta: LPMQ KEMENAG RI, 2022).

⁶⁴ Abū Luṭfī al-Ḥakīm Wa Ḥanīf Muṣliḥ Ibn ‘Abd al-Raḥmān, *al-Futuḥāt al-Rabbāniyyah Fī al-Ṭarīqah al-Qādiriyyah Wa al-Naqsyabandiyyah*, (Semarang: PT. Karya Toha Putra, 1962), h. 6-7.

mencuri, tidak akan berzina, tidak akan membunuh anak-anaknya, tidak akan berbuat dusta yang mereka ada-adakan antara tangan dan kaki mereka dan tidak akan mendurhakaimu dalam urusan yang baik, maka terimalah janji setia mereka dan mohonkanlah ampunan untuk mereka kepada Allah. Sungguh, Allah Maha Pengampun, Maha Penyayang. (al-Mumtahanah/60:12)⁶⁵

*“Olehe mbaiat guru-guru kasebut kelawan dzikir belaka iku min babil ijmal lan miturut ulama ahli badi’ diarani majāz mursal min bāb isti‘māl al-juz’ fī al-kull. Kerana sakte menezikir iku ana kalane kelawan bi al-lisān, kaya maca taṣbīḥ lan tahlīl lan taḥmīd lan du‘ā’ lan takbīr lan qirā’ah al-qur’ān, lan ana kalane bi al-jawāriḥ (kelawan sekabehane nggahota) kaya rukū’ lan sujūd lan liya-liyane, lan ana kalane bi al-janān (kelawan ati) kaya zikir laṭā’if, lan khusyū’ lan khuḍū’ lan murāqabah lan liya-liyane, kaya kang wus dibeber ingdalem kitab Tafsīr al-Ṣāwī ṣ. 58 j. 1, ingdalem tafsirane ayat “faḏkurūnī aḏkurkum wasykurūlī walā takfurūn”.*⁶⁶

Terjemahnya:

Ayat ini oleh KH. Muṣliḥ digunakan untuk memberi jawaban atas pertanyaan; mengapa yang dibaiatkan hanya dzikirnya saja? Apakah ini tidak menyalahi sunnah rasūl? Kemudian ia menjawab: para guru membaiat hanya dalam hal zikir saja itu adalah *min bāb al-ijmāl* (dari tinjauan global) dan menurut ulama ahli ilmu *badī’* hal semacam ini disebut *majāz mursal min bāb isti‘māl al-juz’ fī al-kull*, karena sesungguhnya zikir itu ada kalanya dengan lisan seperti halnya membaca *taṣbīḥ*, *tahlīl*, *taḥmīd*, doa, *takbīr* dan membaca al-Quran, ada kalanya berzikir dengan seluruh anggota badan seperti halnya *rukū’*, *sujūd* dan lain sebagainya, dan ada kalanya berzikir dengan hati seperti zikir *laṭā’if*, *khusyū’*, *khuḍū’*, *murāqabah* dan lain sebagainya, sebagai mana telah

⁶⁵ Qur’an KEMENAG In Microsoft Word (Jakarta: LPMQ KEMENAG RI, 2022).

⁶⁶ Abū Luṭfī al-Ḥakīm Wa Ḥanīf Muṣliḥ Ibn ‘Abd al-Raḥmān, *al-Futuḥāt al-Rabbāniyyah Fī al-Ṭarīqah al-Qādiriyyah Wa al-Naqsyabandiyyah*, (Semarang: PT. Karya Toha Putra, 1962), h. 14-16.

dijelaskan dalam kitab *Tafsīr al-Ṣāwī* jilid-1 halaman 58 dalam penafsiran ayat “*fazkurūnī azkurkum wasykurūlī walā takfurūn*”.

c) Q.S. Āli Imrān : 191

الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ. (آل عمران/3: 191)

(yaitu) orang-orang yang mengingat Allah sambil berdiri, duduk atau dalam keadaan berbaring. (Āli ‘Imrān/3:191)⁶⁷

“Kang aran ulū al-albāb (wong kang padha anduweni akal kang sampurna kang parek maring Allah), hiya iku wong akeh kang padha zikir ing Allah padha uga tiglich ngadek, lungguh, turon, kaya mengkono iku bisane gampang dilakoni hiya nganggo kaifiyyah zikir *ḥifẓ al-anfās* kang kaya tinutur: utawa zikir *laṭā’if*. Wa Allāhu Wa Rasūluhū A ‘lamu Bi al-Ṣawāb”.⁶⁸

Terjemahnya:

Yang dinamakan *ulū al-albāb* (orang-orang yang mempunyai akal yang sempurna yang dekat kepada Allah) yaitu orang-orang yang berzikir kepada Allah baik itu pada saat berdiri, duduk, tiduran. Hal semacam ini agar bisa mudah dilaksanakan adalah memakai tata cara *zikir ḥifẓ al-anfās* sebagai mana yang tersebut atau pun menggunakan tata cara *zikir laṭā’if*. Allah dan Rasulnya yang lebih mengetahui kebenarannya.

2) Penafsiran Ayat-Ayat Zikir

a) Q.S. Al-Ra’d : 28

أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ ۗ (الرعد/13: 28)

⁶⁷ Qur’an KEMENAG In Microsoft Word (Jakarta: LPMQ KEMENAG RI, 2022).

⁶⁸ Abū Luṭfī al-Ḥakīm Wa Ḥanīf Muṣliḥ Ibn ‘Abd al-Raḥmān, *al-Futuḥāt al-Rabbāniyyah Fī al-Ṭarīqah al-Qādiriyyah Wa al-Naqsyabandiyyah*, (Semarang: PT. Karya Toha Putra, 1962), h. 66-67.

Ingatlah, hanya dengan mengingat Allah hati menjadi tenteram. (Ar-Ra'd/13:28)⁶⁹

“Ingkang artine Wa Allāhu A’lam Bi al-Şawāb, mengkene: Eling-eling sebab žikir ing Allah bisa dadi tenterem lan adem/ ayem apa pira-pira ati”.⁷⁰

Terjemahnya:

Yang artinya Allah Maha Mengetahui atas kebenarannya: ingatlah bahwa dengan sebab beržikir kepada Allah hati akan tenteram dan tenang.

b) Q.S. Al-Baqarah : 152

فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ ... (البقرة/2: 152)

Maka, ingatlah kepada-Ku, Aku pun akan ingat kepadamu. (Al-Baqarah/2:152)⁷¹

“Artine Wa Allāhu A’lam, Žikira sira kabeh ing Ingsun Allah mangka Ingsun bakal males kelawan ganjaran kang luwih sampurna ing žikir ira kabeh”.⁷²

Terjemahnya:

Artinya Allah Yang Maha Mengetahui, Beržikirlah kalian semua kepada-Ku Allah maka aku akan membalas dengan pahala yang lebih sempurna dari pada žikir kalian semua.

⁶⁹ Qur’an KEMENAG In Microsoft Word (Jakarta: LPMQ KEMENAG RI, 2022).

⁷⁰ Abū Luţfī al-Ĥakīm Wa Ĥanīf Muşliĥ Ibn ‘Abd al-Raĥmān, *al-Futuĥāt al-Rabbāniyyah Fī al-Ṭarīqah al-Qādiriyyah Wa al-Naqsyabandiyyah*, (Semarang: PT. Karya Toha Putra, 1962), h. 23

⁷¹ Qur’an KEMENAG In Microsoft Word (Jakarta: LPMQ KEMENAG RI, 2022).

⁷² Abū Luţfī al-Ĥakīm Wa Ĥanīf Muşliĥ Ibn ‘Abd al-Raĥmān, *al-Futuĥāt al-Rabbāniyyah Fī al-Ṭarīqah al-Qādiriyyah Wa al-Naqsyabandiyyah*, (Semarang: PT. Karya Toha Putra, 1962), h. 23-24.

c) Q.S. Al-Ahzāb : 41 – 42

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا ۝

وَسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا ۝ (الاحزاب/33: 41-42)

Wahai orang-orang yang beriman! Ingatlah kepada Allah, dengan mengingat (nama-Nya) sebanyak-banyaknya, dan bertasbihlah kepada-Nya pada waktu pagi dan petang.

(Al-Ahzab/33:41-42)⁷³

“Artine Wa Allāhu A’lam, Hai eling-eling wong kang pada iman, pada zikira sira kabeh ing Allah kelawan zikir kang akeh, lan pada şalata sira kabeh kelawan şalat kang mengku ing tasbīḥ kanthi ikhlas lan ḥuḍūr maring Allah Ta’ālā ingdalem wektu esuk (şubuḥ lan zuhur) lan ingdalem wektu sore (‘aşar, magrib lan isyā’).”⁷⁴

Terjemahnya:

Artinya Allah Yang Maha Mengetahui, Wahai orang-orang yang beriman, berzikirlah kalian semua kepada Allah dengan zikir yang banyak, dan tunaikanlah şalat dengan şalat yang mengandung bacaan *tasbīḥ* dengan hati yang murni dan ingat kepada Allah Yang Maha Luhur pada waktu pagi (şubuḥ dan zuhur) dan pada waktu sore (‘aşar, magrib dan isyā’).

d) Q.S. Al-Ankabut : 45

وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ ۗ (العنكبوت/29: 45)

⁷³ Qur’an KEMENAG In Microsoft Word (Jakarta: LPMQ KEMENAG RI, 2022).

⁷⁴ Abū Luṭfī al-Ḥakīm Wa Ḥanīf Muşliḥ Ibn ‘Abd al-Raḥmān, *al-Futuḥāt al-Rabbāniyyah Fī al-Ṭarīqah al-Qādiriyyah Wa al-Naqsyabandiyyah*, (Semarang: PT. Karya Toha Putra, 1962), h. 24.

Dan (ketahuilah) mengingat Allah (salat) itu lebih besar (keutamaannya dari ibadah yang lain). (al-‘Ankabūt/29:45)⁷⁵

“Artine Wa Allāhu A‘lam, yekti utawi zikir ing Allah iku luwih gedhe-gedhene ibadah, lan luwih gedhe-gedhene ṭā‘at, lan luwih gedhe-gedhene amal kebagusan”.⁷⁶

Terjemahnya:

Artinya Allah Yang Maha Mengetahui, sungguh zikir kepada Allah adalah seagung-agungnya ibadah, seagung-agungnya ṭā‘at, dan seagung-agungnya perbuatan kebaikan.

e) Q.S. Ghāfir : 3

غَافِرِ الذَّنْبِ وَقَابِلِ التَّوْبِ شَدِيدِ الْعِقَابِ ... (غافر/40: 3)

yang mengampuni dosa dan menerima tobat dan keras hukuman-Nya.

(Gāfir/40:3)⁷⁷

“Lan diceritaake saking ‘Aṭā’ Ibn Abī Rabāḥ panjenengane dawuh: Ingsun nyuwun periksa maring sahabat ‘Abd Allāh Ibn ‘Abbās ra., saking tafsirane dawuhe Allah “Gāfir al-Žanbi Wa Qābil al-Taubi Syadīd al-‘Iqāb”, mangka jawab Ibn ‘Abbās, tafsirane Gāfir al-Žanbi: Gusti Allah iku Žāt kang ngapura ing pira-pira dosa maring wong kang ahli zikir Lā Ilāha Illa Allāh. Tafsirane Wa Qābil al-Taubi: Lan Gusti Allah iku Žāt kang nerima taubat saking Taubate wong kang ahli zikir Lā Ilāha Illa Allāh. Tafsirane Syadīd al-‘Iqāb: Gusti Allah iku banget nyiksane maring wong kang ora gelem zikir Lā Ilāha Illa Allāh”.⁷⁸

⁷⁵ Qur’an KEMENAG In Microsoft Word (Jakarta: LPMQ KEMENAG RI, 2022).

⁷⁶ Abū Luṭfī al-Ḥakīm Wa Ḥanīf Muṣliḥ Ibn ‘Abd al-Raḥmān, *al-Futuḥāt al-Rabbāniyyah Fī al-Ṭarīqah al-Qādiriyyah Wa al-Naqsyabandiyyah*, (Semarang: PT. Karya Toha Putra, 1962), h. 24.

⁷⁷ Qur’an KEMENAG In Microsoft Word (Jakarta: LPMQ KEMENAG RI, 2022).

⁷⁸ Abū Luṭfī al-Ḥakīm Wa Ḥanīf Muṣliḥ Ibn ‘Abd al-Raḥmān, *al-Futuḥāt al-Rabbāniyyah Fī al-Ṭarīqah al-Qādiriyyah Wa al-Naqsyabandiyyah*, (Semarang: PT. Karya Toha Putra, 1962), h. 25.

Terjemahnya:

Dan diceritakan dari ‘Aṭā’ Ibn Abī Rabāḥ berkata: Aku bertanya kepada ‘Abd Allāh Ibn ‘Abbās ra. Tentang tafsir dari Firmah Allah “*Gāfir al-Ẓanbi Wa Qābil al-Taubi Syadīd al-‘Iqāb*”, maka Ibn ‘Abbās ra. menjawab: tafsirnya *Gāfir al-Ẓanbi*: Allah adalah Ẓāt yang memberi ampunan atas dosa-dosa yang dilakukan oleh orang yang ahli ḥikmah *Lā Ilāha Illa Allāh*. Tafsirnya *Wa Qābil al-Taubi*: Allah adalah Ẓāt yang menerima taubat dari taubatnya orang yang ahli ḥikmah *Lā Ilāha Illa Allāh*. Tafsirnya *Syadīd al-‘Iqāb*: Allah sangat menyiksa kepada orang yang tidak mau berḥikmah *Lā Ilāha Illa Allāh*.

f) Q.S. Al-Baqarah : 229

وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴿٢٢٩﴾ (البقرة/2: 229)

Barangsiapa melanggar hukum-hukum Allah, mereka itulah orang-orang zalim. (Al-Baqarah/2:229)⁷⁹

“Artine Wa Allāhu A‘lam, Sapa wonge melanggar ing garis-garis wates-watese Gusti Allah mangka iku wong dadi dzolim, lan durung temtu sak wuse ngelakoni dosa banjur bisa taubat, balik rampung ngelakoni dosa durung taubat ajale wus teka. Balik kang dimaksud iki dawuh kang saking ba’dhu sohabat iku targhib, ndemenake marang menungsa supaya gelem pada mlebu ilmu thoriqoh serto gelem ngamalake dzikir ing Allah. Ora kok ngesutake marang menungsa supaya ngelakoni dosa luhih-luih dosa gede iku ora”.⁸⁰

Terjemahnya:

Artinya Allah Yang Maha Mengetahui, Barang siapa yang melanggar garis batas Allah maka orang tersebut telah menjadi orang yang zalim dan belum tentu setelah melakukan dosa lalu bisa bertaubat, sebaliknya setelah melakukan dosa kemudian belum bertaubat namun ajalnya sudah

⁷⁹ Qur’an KEMENAG In Microsoft Word (Jakarta: LPMQ KEMENAG RI, 2022).

⁸⁰ Abū Luṭfī al-Ḥakīm Wa Ḥanīf Muṣliḥ Ibn ‘Abd al-Raḥmān, *al-Futuḥāt al-Rabbāniyyah Fī al-Ṭarīqah al-Qādiriyyah Wa al-Naqsyabandiyyah*, (Semarang: PT. Karya Toha Putra, 1962), h. 28.

tiba. Makna dari kalimat tersebut menurut sebagian sahabat bertujuan *targhib* yaitu membuat orang-orang supaya dengan suka cita mau masuk ilmu thoriqoh dan mau mengamalkan dzikir kepada Allah. Kalimat tersebut bukan bertujuan mendoakan keburukan dan bukan juga supaya orang-orang melakukan dosa bahkan dosa besar.

g) Q.S. Āli Imrān : 102

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ ﴿١٠٢﴾ (آل عمران/3:102)

Wahai orang-orang yang beriman! Bertakwalah kepada Allah sebenarnya takwa kepada-Nya dan janganlah kamu mati kecuali dalam keadaan Muslim. (Āli ‘Imrān/3:102)⁸¹

*“Artine Wa Allāhu A‘lam, Hai eling-eling wong kang wus pada iman sira kabeh pada ngelanggengna taqwa maring Allah kelawan sejatine taqwa, tegese pada mituruta perintahe Allah lan pada ngeduhana larangane Allah kelawan temenan, aja gegampang lan aja pisan-pisan mati sira kabeh anging hale utawi sira kabeh iku kudu netepi islam lan tauhid maring Allah kang ikhlas kerana Allah”.*⁸²

Terjemahnya:

Artinya Allah Yang Maha Mengetahui, Wahai orang-orang yang beriman tetaplah kalian bertakwa kepada Allah dengan takwa yang sejati, yaitu taatilah perintah Allah dan jauhilah larangan-Nya dengan sungguh-sungguh, jangan menganggap mudah dan jangan sekali-kali kalian mati kecuali kalian menepati islam dan tauhid kepada Allah dengan tulus ikhlas karena Allah.

⁸¹ Qur’an KEMENAG In Microsoft Word (Jakarta: LPMQ KEMENAG RI, 2022).

⁸² Abū Luṭfī al-Ḥakīm Wa Ḥanīf Muṣliḥ Ibn ‘Abd al-Raḥmān, *al-Futuḥāt al-Rabbāniyyah Fī al-Ṭarīqah al-Qādiriyyah Wa al-Naqsyabandiyyah*, (Semarang: PT. Karya Toha Putra, 1962), h. 28-29.

3) Penafsiran Ayat-Ayat *Murāqabah*

KH. Muṣliḥ dalam menyajikan ayat-ayat yang berkaitan dengan teori *Murāqabah*⁸³ ini, terlebih dahulu ia memaparkan sebuah konsep tasawuf (*murāqabah*) kemudian menunjuk suatu ayat sebagai dalil atas narasi sufistiknya tersebut dengan mencantumkan makna *zāhir* dari ayat tersebut. Adapun menurut Ahmad Zaini Mawardi Kebonbatur yang merupakan murid Muṣliḥ yang diangkat menjadi *khalīfah*⁸⁴ ia menuturkan sebagai berikut:

“*Murāqabah* kalih doso niku termasuk salah setunggalipun tingkatan ten *ṭarīqah*, lan murid niku saged minggah nggeh nderek dawuhipun guru, menawi guru sampun ngendika supados minggah nggeh kedah minggah”.⁸⁵
Terjemahnya:

Murāqabah dua puluh merupakan salah satu dari tingkatan yang ada pada ajaran *ṭarīqah*, dan seorang murid bisa naik pada tingkatan tersebut atas perintah (legalitas) dari gurunya, jika guru sudah menyatakan ia naik maka ia harus naik (ke *maqām murāqabah*).

a) *Murāqabah Aḥadiyyah*

“*Murāqabah Aḥadiyyah tegese nginjen-nginjen suwijine Allah ingdalem zāte, ṣifate lan af’āle, lane ling ṣifat kamāle Allah, muḥāl nāqis, lan eling ṣifat rong puluh kang wajib kedue Allah Ta’ālā muḥāl lelawane. (wa al-faidu min al-jihāt al-sitt yarjūhū) tegese ngarep-ngarepa ing lobere faḍale Allah saking jihāt nenem (nduwur, ngisor, ngarep, mburi, kiwa, tengen) kang mlebu saking ṣifat ja’ize Allah, dalile:*

⁸³ *Murāqabah* adalah salah satu adri tiga jalan atau cara agar seorang murid bisa sampai/ *wuṣūl* menuju Allah swt., *Murāqabah* adalah bahwa hati harus selalu memperhatikan dengan serius (red. Jawa. *Nginjen-nginjen*) kepada Allah swt., sebagai mana yang dilakukan kucing saat memperhatikan dengan serius kepada tikus, serta mengharap mendapatkan anugerah dan keutamaan dari Allah swt. Lihat Abū Luṭfī al-Ḥakīm Wa Ḥanīf Muṣliḥ Ibn ‘Abd al-Raḥmān, *al-Futuḥāt al-Rabbāniyyah Fī al-Ṭarīqah al-Qādiriyyah Wa al-Naqsyabandiyyah*, (Semarang: PT. Karya Toha Putra, 1962), h. 51.

⁸⁴ Tim Peneliti Sejarah Seabad Pon-Pes. Futuhiyyah Mranggen, *Sejarah Seabad Pondok Pesantren Futuhiyyah*, (Mranggen: Tim Peneliti Sejarah Seabad Pon-Pes. Futuhiyyah Mranggen, 2001), h. 77-79.

⁸⁵ Wawancara Ahmad Zaini Mawardi, Kebonbatur 10 Oktober 2022.

Tegese Gusti Allah iku zāt kang siji”.⁸⁷

Terjemahnya:

Murāqabah Aḥadiyyah adalah memperhatikan dengan serius terhadap sifat Maha Esa Allah pada zāt-Nya, sifat-Nya dan perbuatan-Nya, dan mengingat sifat kesempurnaan-Nya, tidak mungkin memiliki cacat, dan mengingat dua puluh sifat wajib Allah yang tidak mungkin kebalikannya. Melakukan hal ini dengan berharap memperoleh luapan anugerah dari Allah dari enam arah yaitu arah atas, bawah, depan, belakang, kanan dan kiri yang masuk dari sifat ja’iz Allah, dalilnya adalah *qul huwa allāhu aḥad* artinya Allah adalah zāt yang Esa.

b) *Murāqabah Ma’iyyah*

“Murāqabah Ma’iyyah tegese nginjen-nginjen olehe ambarengi Allah ing sekabehane juz kita, ananging ma’nawi, tegese ora kena dikaweruhi tingkahe olehe ambarengi. (wa al-faiḍu min al-jihāt al-sitt yarjūhū) dalile:

وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ... (الحديد/57:4)⁸⁸

Tegese Gusti Allah iku sartane sira kabeh ana ingdalem endi enggon maujūd sira kabeh sarta ma’nawi”.⁸⁹

Terjemahnya:

⁸⁶ Katakanlah (Muhammad), “Dialah Allah, Yang Maha Esa. (Al-Ikhlās/112:1). Lihat Qur’an KEMENAG In Microsoft Word (Jakarta: LPMQ KEMENAG RI, 2022).

⁸⁷ Abū Luṭfī al-Ḥakīm Wa Ḥanīf Muṣliḥ Ibn ‘Abd al-Raḥmān, *al-Futuḥāt al-Rabbāniyyah Fī al-Ṭarīqah al-Qādiriyyah Wa al-Naqsyabandiyyah*, (Semarang: PT. Karya Toha Putra, 1962), h. 52.

⁸⁸ Dan Dia bersama kamu di mana saja kamu berada. (al-Ḥadīd/57:4). Lihat Qur’an KEMENAG In Microsoft Word (Jakarta: LPMQ KEMENAG RI, 2022).

⁸⁹ Abū Luṭfī al-Ḥakīm Wa Ḥanīf Muṣliḥ Ibn ‘Abd al-Raḥmān, *al-Futuḥāt al-Rabbāniyyah Fī al-Ṭarīqah al-Qādiriyyah Wa al-Naqsyabandiyyah*, (Semarang: PT. Karya Toha Putra, 1962), h. 52-53.

Murāqabah Ma'iyah adalah memperhatikan dengan serius terhadap keberadaan Allah bersama anggota badan kita, namun hal ini bersifat maknawi, yakni hal tersebut tidak bisa dilihat oleh mata kepala. Melakukan hal ini dengan berharap memperoleh luapan anugerah dari Allah dari enam arah yaitu arah atas, bawah, depan, belakang, kanan dan kiri. Dalilnya *wahuwa ma'akum ainamā kuntum* artinya Allah itu bersama kalian semua di manapun keberadaan kalian semua secara maknawi.

c) ***Murāqabah Aqrabiyyah***

“Murāqabah Aqrabiyyah tegese nginjen-nginjen ing saktemene Allah iku luwih parek maring kita tinimbang pengerungu kuping kita, lan peningale meripat kita, lan pengambunge irung kita, lan rasane ilat kita, lan saking pikirane ati kita, tegese Gusti Allah iku luwih parek maring kita tinimbang saking sekabehane anggahota kita, kelawan parek maknawi, lan ati kita ngeling-eling ing labet kang wus didadeake dining Gusti Allah, kaya menungsa lan kabeh ḥayawān kang geremet ana ing nduwur bumi, lan kang mabur ana ing awing-awang, lan kang ngelangi ana ing njerone segara lan liya-liyane, lang ngeling-eling kita ing alam kang duwur, kaya langit pitu sak isine (rembulan, serngenge, lintang, mega lan liya-liyane), lan ngeling-eling maneh ing alam kang ngisor, kaya bumi pitu sak isine (segara, gunung, kekayon, gegodongan lan tetukulan kang macem-macem lan liya-liyane. Dalile :

وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ ﴿١٦﴾ (Q/50:16)⁹⁰

Tegese Ingsun Allah iku luwih parek maring kawula ing sun tinimbang saking otot iringane gulu, (wa al-faiḍu ‘alā laṭīfah al-naḥsi ma‘a syirkah al-laṭā’if al-khamsi al-musammāti bi ‘ālam al-amr) tegese ngarep-ngarepa ing faḍale Allah kang temurun ing atase aluse utek sarta

⁹⁰ dan Kami lebih dekat kepadanya daripada urat lehernya. (Qāf/50:16). Lihat Qur’an KEMENAG In Microsoft Word (Jakarta: LPMQ KEMENAG RI, 2022).

sekutonan karo laṭā'if lima kang ingdalem dada kang diarani 'ālam al-amri'".⁹¹

Terjemahnya:

Murāqabah Aqrabiyyah adalah memperhatikan dengan serius bahwa sesungguhnya Allah lebih dekat kepada kita dari pada pendengaran telinga kita, penglihatan mata kita, penciuman hidung kita, perasaan lidah kita dan pikiran hati kita. Maksudnya bahwa secara maknawi Allah lebih dekat kepada kita dari pada semua anggota badan kita, dan hati kita mengingat-ingat atas jejak yang sudah diciptakan oleh Allah, seperti halnya; manusia, hewan-hewan yang berjalan di atas bumi, berterbangan di udara, berenang di lautan dan lainnya. Dan kita mengingat-ingat kepada alam yang berada di atas kita seperti langit dan isinya (rembulan, matahari, bintang, awan dan lain sebagainya), dan kita mengingat-ingat kepada alam yang berada di bawah, seperti bumi berlapis tujuh beserta isinya (lautan, gunung, kayu, daun, tumbuhan yang beraneka ragam dan lain sebagainya).

Dalilnya *wa nahnu aqrabu ilaikum min ḥablibwarīd* artinya; Aku Allah lebih dekat kepada hamba-Ku dari pada otot leher. Melakukan hal ini dengan berharap memperoleh luapan anugerah dari Allah dari halusnya sel otak serta *laṭā'if lima* di dalam dada yang bernama *'ālam al-amri*.

d) *Murāqabah al-Maḥabbah Fī Dā'irah al-Ūlā*

"Murāqabah al-Maḥabbah Fī Dā'irah al-Ūlā tegese nginjen-nginjen ing olehe demen Allah maring kita mu'min kelawan paring riḍā lan ganjaran, lan olehe demen kita wong mu'min maring Gusti Allah kelawan nemen-nemeni olehe ibadah peparek maring Allah ingdalem maqām kang awal sarta ngeling-eling ing al-asmā al-ḥusnā sangang

⁹¹ Abū Luṭfī al-Ḥakīm Wa Ḥanīf Muṣliḥ Ibn 'Abd al-Raḥmān, *al-Futuḥāt al-Rabbāniyyah Fī al-Ṭarīqah al-Qādiriyyah Wa al-Naqsyabandiyyah*, (Semarang: PT. Karya Toha Putra, 1962), h. 53-54.

*puluh sanga, lang ngeling-eling maring indah-indahe gaweane Allah kang ora ana pungkasane (wa al-faiḍu ‘alā laṭīfah al-naḥsi)’.*⁹²

Terjemahnya:

Murāqabah al-Maḥabbah Fī Dā’irah al-Ūlā adalah memperhatikan dengan serius kepada kecintaan Allah kepada kita sebagai kaum mukmin, yaitu dilihat dari bahwa Allah memberi kita riḍā dan pahala, dan memperhatikan dengan serius kepada kecintaan kita sebagai kaum mukmin kepada Allah dengan cara bersungguh-sungguh dalam beribadah dan mendekatkan diri kepada Allah pada tingkatan pertama serta mengingat-ingat nama-nama Allah (al-asmā al-ḥusnā) yang jumlahnya ada 99, juga mengingat-ingat keindahan ciptaan-Nya yang tiada batas. Melakukan hal ini dengan berharap memperoleh luapan anugerah dari Allah dari halusnya sel otak.

e) *Murāqabah al-Maḥabbah Fī Dā’irah al-Ṣāniyyah*

*“Murāqabah al-Maḥabbah Fī Dā’irah al-Ṣāniyyah tegese nginjen-ningjen ing olehe demen Allah maring kita mu’min lan luwih demen kita maring Allah ingdalem maqām kang kaping pindho sarta ngangen-angen ing ṣifāte Allah ma’ānī lan ma’nawiyah (wa al-faiḍu ‘alā laṭīfah al-naḥsi)’.*⁹³

Terjemahnya:

Murāqabah al-Maḥabbah Fī Dā’irah al-Ṣāniyyah adalah memperhatikan dengan serius kepada kecintaan Allah kepada kita sebagai kaum mukmin, dan memperhatikan dengan serius kepada kecintaan kita sebagai kaum mukmin kepada Allah pada tingkatan yang

⁹² Abū Luṭḥī al-Ḥakīm Wa Ḥanīf Muṣliḥ Ibn ‘Abd al-Raḥmān, *al-Futuḥāt al-Rabbāniyyah Fī al-Ṭarīqah al-Qādiriyyah Wa al-Naqsyabandiyyah*, (Semarang: PT. Karya Toha Putra, 1962), h. 54-55.

⁹³ Abū Luṭḥī al-Ḥakīm Wa Ḥanīf Muṣliḥ Ibn ‘Abd al-Raḥmān, *al-Futuḥāt al-Rabbāniyyah Fī al-Ṭarīqah al-Qādiriyyah Wa al-Naqsyabandiyyah*, (Semarang: PT. Karya Toha Putra, 1962), h. 55.

ke-dua serta membayangkan sifat-sifat Allah baik yang *ma'ānī* maupun yang *ma'nawiyah*. Melakukan hal ini dengan berharap memperoleh luapan anugerah dari Allah dari halusnya sel otak.

f) *Murāqabah al-Maḥabbah Fī Dā'irah al-Qaus*

“Murāqabah al-Maḥabbah Fī Dā'irah al-Qaus tegese nginjen-nginjen olehe demen Allah maring kita mu'min, lan olehe demen kita mu'min maring Allah ingdalem maqām kang luwih parek kang diparibasake karep qadar sak kendewa, isyārah sangka bangete keparek (wa al-faiḍu 'alā laṭīfah al-nafsi).

Dalile murāqabah telu ngarep yaiku:

يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ ... (المائدة/5: 54)⁹⁴

*Tegese demen sapa Allah ing qaum kang pada mu'min, lan demen sapa qaum kang pada mu'min ing Allah”.*⁹⁵

Terjemahnya:

Murāqabah al-Maḥabbah Fī Dā'irah al-Qaus adalah memperhatikan dengan serius kepada kecintaan Allah kepada kita sebagai kaum mukmin, dan memperhatikan dengan serius kepada kecintaan kita sebagai kaum mukmin kepada Allah pada tingkatan yang lebih dekat lagi, yang diibaratkan *walaupun hanya sependek busur anak panah* untuk mengibaratkan betapa sedikit sekali kadar peningkatannya. Melakukan hal ini dengan berharap memperoleh luapan anugerah dari Allah dari halusnya sel otak. Adapun dalil al-Quran dari ketiga *murāqabah* tersebut adalah *yuhibbuhum wa yuhibbūnahū* artinya Allah mencintai kaum mukmin, dan kaum mukmin mencintai Allah.

⁹⁴ Dia mencintai mereka dan mereka pun mencintai-Nya. (Al-Ma'idah/5:54). Lihat Qur'an KEMENAG In Microsoft Word (Jakarta: LPMQ KEMENAG RI, 2022).

⁹⁵ Abū Luṭfī al-Ḥakīm Wa Ḥanīf Muṣliḥ Ibn 'Abd al-Raḥmān, *al-Futuḥāt al-Rabbāniyyah Fī al-Ṭarīqah al-Qādiriyyah Wa al-Naqsyabandiyyah*, (Semarang: PT. Karya Toha Putra, 1962), h. 55-56.

g) *Murāqabah Wilāyah al-‘Ulyā*

“*Murāqabah Wilāyah al-‘Ulyā tegese nginjen-nginjen ing Allah kang andadeake wilayahe malā’ikat as. dalile:*

هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ ... (الحديد/57:3)⁹⁶

Gusti Allah iku zāt kang ndingin tanpa kawitan, lan kang akhir tanpa pungkasan, lan kang zāhir ašare lan af‘āle, lan kang ma‘nawī zāte”.⁹⁷

Terjemahnya:

Murāqabah Wilāyah al-‘Ulyā adalah memperhatikan dengan serius bahwa Allah adalah Yang Menciptakan atas kekuasaan para malaikat. Dalilnya adalah *huwal āwwalu wal ākhiru wazzāhiru wal bātinu* artinya Allah adalah zāt yang Maha Pertama tanpa permulaan, dan Maha Akhir tanpa berujung, Maha Jelas segala jejak ciptaannya dan Maha Maknawi zāt-Nya.

h) Q.S. Al-A‘rāf : 206

KH. Muṣliḥ juga mencantumkan dalil lain terkait dengan teori *murāqabah wilāyah al-‘ulyā*, yaitu ayat di bawah ini:

إِنَّ الَّذِينَ عِنْدَ رَبِّكَ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَيَسْتَبِخُونَهُ وَأَلَّهُ يَسْجُدُونَ ﴿٢٠٦﴾

(الاعراف/7:206)⁹⁸

⁹⁶ Dialah Yang Awal, Yang Akhir, Yang Zahir dan Yang Batin; dan Dia Maha Mengetahui segala sesuatu. (Al-Hadid/57:3). Lihat Qur’an KEMENAG In Microsoft Word (Jakarta: LPMQ KEMENAG RI, 2022).

⁹⁷ Abū Luṭfī al-Ḥakīm Wa Ḥanīf Muṣliḥ Ibn ‘Abd al-Raḥmān, *al-Futuḥāt al-Rabbāniyyah Fī al-Ṭarīqah al-Qādiriyyah Wa al-Naqsyabandiyyah*, (Semarang: PT. Karya Toha Putra, 1962), h. 56.

⁹⁸ Sesungguhnya orang-orang yang ada di sisi Tuhanmu tidak merasa enggan untuk menyembah Allah dan mereka menyucikan-Nya dan hanya kepada-Nya mereka bersujud. (Al-A‘rāf/7:206). Lihat Qur’an KEMENAG In Microsoft Word (Jakarta: LPMQ KEMENAG RI, 2022).

“*Tegese saktemene para Malaikat kang ana ingdalem ngarsane Pengeran ira iku ora pada gumede saking ibadah ing Pengeran ira, lan pada maca tasbīh lan pada sujud maring Pengeran ira, sangka iku mangka anaha sira kabeh iku ngupamani para Malaikat ingdalem olehe nganggo libās al-taqwā/ ṣifāt malakāniyyah/ ṣifāt maḥmūdāt munjiyyāt, lan tinggala ing ṣifāt syaitāniyyah/ nafsīyyah/ bahīmiyyah ḥayawāniyyah/ ṣifāt maẓmūmāt muhlikāt. (wa al-faiḍu ‘alā al-‘anāṣir al-ṣalāṣ: banyu, geni lan angin)*”.⁹⁹

Terjemahnya:

Artinya: Sungguh para Malaikat yang ada di Sisi Tuhanmu, mereka itu tidaklah sombong atas ibadahnya, dan mereka senantiasa membaca *tasbīh* dan bersujud kepada Tuhanmu, maka dari itu hendaklah kalian semua meniru Malaikat dalam hal memakai pakaian takwa, sifat kemalaikatan, atau sifat terpuji yang dapat menyelamatkan. Dan tinggalkan sifat-sifat setan, hawa nafsu, sifat hewan dan sifat tercela yang akan mencelakakan. Melakukan hal ini dengan berharap memperoleh luapan anugerah dari Allah lewat tiga unsur yaitu: air, api dan angin.

i) *Murāqabah Kamālāt al-Nubuwwah*

“*Murāqabah Kamālāt al-Nubuwwah tegese: nginjen-nginjen ing Allah kang andadeake ing pira-pira sampurnane ṣifat kenabian. Dalile:*

وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّنَ عَلَى بَعْضٍ ... (الاسراء/17: 55)¹⁰⁰

⁹⁹ Abū Luṭfī al-Ḥakīm Wa Ḥanīf Muṣliḥ Ibn ‘Abd al-Raḥmān, *al-Futuḥāt al-Rabbāniyyah Fī al-Ṭarīqah al-Qādiriyyah Wa al-Naqsyabandiyyah*, (Semarang: PT. Karya Toha Putra, 1962), h. 56-57.

¹⁰⁰ Dan sungguh, Kami telah memberikan kelebihan kepada sebagian nabi-nabi atas sebagian (yang lain). (Al-Isrā’/17:55). Lihat Qur’an KEMENAG In Microsoft Word (Jakarta: LPMQ KEMENAG RI, 2022).

Tegese: Demi yekti temen-temen ngutamaake Ingsun Allah ing setengaha para Nabi ngungkuli ingatase setengah kang weneh, (wa al-faiḍu ‘ala ‘unṣur al-turāb)”.¹⁰¹

Terjemahnya:

Murāqabah Kamālāt al-Nubuwwah adalah memperhatikan dengan serius kepada Allah yang telah menciptakan sifat-sifat sempurna para Nabi. Dalilnya *wa laqad faḍḍalnā ba‘ḍannabiyyīna ‘alā ba‘ḍ*, yang artinya Demi Allah, Sungguh Aku (Allah) telah memberi keutamaan kepada sebagian para Nabi melebihi sebagian yang lain. Melakukan hal ini dengan berharap memperoleh luapan anugerah dari Allah melalui debu.

j) *Murāqabah Kamālāt al-Risālah*

“Murāqabah Kamālāt al-Risālah tegese nginjen-nginjen ing Allah kang andadeake ing sampurnane sifat kautusan, dalile:

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ ﴿٢١﴾ (الانبیاء/21:107)¹⁰²

Tegese: Lan ora ngutus Ingsun ing Sira Muḥammad anging dadi rahmat maring wong sak alam kabeh”.¹⁰³

Terjemahnya:

Murāqabah Kamālāt al-Risālah adalah memperhatikan dengan serius kepada Allah yang telah menyempurnakan diutusnya Nabi Muhammad saw., dalilnya *wamā arsalnāka illā rahmatan lil ‘ālamīn*, yang artinya

¹⁰¹ Abū Luṭfī al-Ḥakīm Wa Ḥanīf Muṣliḥ Ibn ‘Abd al-Raḥmān, *al-Futuḥāt al-Rabbāniyyah Fī al-Ṭarīqah al-Qādiriyyah Wa al-Naqsyabandiyyah*, (Semarang: PT. Karya Toha Putra, 1962), h. 57.

¹⁰² Dan Kami tidak mengutus engkau (Muhammad) melainkan untuk (menjadi) rahmat bagi seluruh alam. (Al-Anbiyā’/21:107). Lihat Qur’an KEMENAG In Microsoft Word (Jakarta: LPMQ KEMENAG RI, 2022).

¹⁰³ Abū Luṭfī al-Ḥakīm Wa Ḥanīf Muṣliḥ Ibn ‘Abd al-Raḥmān, *al-Futuḥāt al-Rabbāniyyah Fī al-Ṭarīqah al-Qādiriyyah Wa al-Naqsyabandiyyah*, (Semarang: PT. Karya Toha Putra, 1962), h. 57.

dan Aku (Allah) tidak mengutusmu wahai Muḥammad kecuali untuk memberi kasih sayang kepada semua orang di seluruh alam.

k) Q.S. Al-Baqarah : 253

KH. Muṣliḥ juga mencantumkan dalil lain terkait dengan teori *murāqabah kamālāt al-risālah*, yaitu ayat di bawah ini:

﴿ تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ... ﴾ (البقرة/2: 253)¹⁰⁴

“Tegese: Utawi mengkonolah para rasul iku ngutamaake Ingsun Allah ing setengahe ngungkuli singatase setengah kang weneh. (wa al-faiḍu ‘alā hai’ah al-waḥdāniyyah) tegese kumpule laṭā’if sepuluh”.¹⁰⁵

Terjemahnya:

Artinya: Para Rasul itu telah Aku (Allah) telah memberi keutamaan kepada sebagian para Nabi melebihi sebagian yang lain. Melakukan hal ini dengan berharap memperoleh luapan anugerah dari Allah melalui menyatukan *laṭā’if sepuluh*.

l) Murāqabah Ulī al-‘Azm

“Murāqabah Ulī al-‘Azm tegese nginjen-nginjen maring Allah kang andadeake ing para rasul kang titel Ulū al-‘Azm, rupane: Nabi Muḥammad Nabi Ibrāhīm, Nabi Mūsā, Nabi ‘Īsā lan Nabu Nūḥ ‘Alaihim al-Salām, dalile:

﴿ فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُولُو الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ... ﴾ (الاحقاف/46: 35)¹⁰⁶

¹⁰⁴ Rasul-rasul itu Kami lebihkan sebagian mereka dari sebagian yang lain. (Al-Baqarah/2:253). Lihat Qur’an KEMENAG In Microsoft Word (Jakarta: LPMQ KEMENAG RI, 2022).

¹⁰⁵ Abū Luṭfī al-Ḥakīm Wa Ḥanīf Muṣliḥ Ibn ‘Abd al-Raḥmān, *al-Futuḥāt al-Rabbāniyyah Fī al-Ṭarīqah al-Qādiriyyah Wa al-Naqsyabandiyyah*, (Semarang: PT. Karya Toha Putra, 1962), h. 57-58.

¹⁰⁶ Maka bersabarlah engkau (Muhammad) sebagaimana kesabaran rasul-rasul yang memiliki keteguhan hati. (Al-Ahqaf/46:35). Lihat Qur’an KEMENAG In Microsoft Word (Jakarta: LPMQ KEMENAG RI, 2022).

Tegese sabara sira Muḥammad kaya sabare para rasul kang anduweni titel Ulū al-‘Azm, (wa al-faiḍu ‘alā hai’ah al-waḥdāniyyah)”.¹⁰⁷

Terjemahnya:

Murāqabah Ulī al-‘Azm adalah memperhatikan dengan serius kepada Allah yang telah mengutus para rasul yang memiliki gelar *Ulū al-‘Azm* (Rasul yang memiliki keteguhan hati), yaitu Nabi Muḥammad Nabi Ibrāhīm, Nabi Mūsā, Nabi ‘Īsā lan Nabu Nūḥ *‘Alaihim al-Salām*, dalile *faṣbir kamā ṣabara ulul ‘azmi minarrusul* artinya bersabarlah wahai Muhammad sebagai mana sabarnya para rasul yang memiliki gelar *Ulū al-‘Azm*. Melakukan hal ini dengan berharap memperoleh luapan anugerah dari Allah melalui menyatukan *laṭā’if sepuluh*.

m) *Murāqabah al-Maḥabbah Fī Dā’irah al-Khullah Wahiya Ḥaqīqatu Ibrāhīm ‘Alaihi al-Salām.*

“Murāqabah al-Maḥabbah Fī Dā’irah al-Khullah Wahiya Ḥaqīqati Ibrāhīm ‘Alaihi al-Salām tegese nginjen-nginjen ing Allah kang andadeake ing ḥaqīqate Nabi Ibrāhīm kang anduweni titel Khalīl Allāh. Dalile:

وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا (النساء/4: 125)¹⁰⁸

Tegese wus andadeake sapa Allah ing Nabi Ibrāhīm ingkang dadi kekasih, (wa al-faiḍu ‘alā hai’ah al-waḥdāniyyah)”.¹⁰⁹

Terjemahnya:

¹⁰⁷ Abū Luṭfī al-Ḥakīm Wa Ḥanīf Muṣliḥ Ibn ‘Abd al-Raḥmān, *al-Futuḥāt al-Rabbāniyyah Fī al-Ṭarīqah al-Qādiriyyah Wa al-Naqsyabandiyyah*, (Semarang: PT. Karya Toha Putra, 1962), h. 58.

¹⁰⁸ Dan Allah telah memilih Ibrahim menjadi kesayangan(-Nya). (An-Nisā’/4:125). Lihat Qur’an KEMENAG In Microsoft Word (Jakarta: LPMQ KEMENAG RI, 2022).

¹⁰⁹ Abū Luṭfī al-Ḥakīm Wa Ḥanīf Muṣliḥ Ibn ‘Abd al-Raḥmān, *al-Futuḥāt al-Rabbāniyyah Fī al-Ṭarīqah al-Qādiriyyah Wa al-Naqsyabandiyyah*, (Semarang: PT. Karya Toha Putra, 1962), h. 58-59.

Murāqabah al-Maḥabbah Fī Dā'irah al-Khullah Wahiya Ḥaqīqati Ibrāhīm 'Alaihi al-Salām adalah memperhatikan dengan serius kepada Allah yang telah menciptakan hakikat Nabi Ibrāhīm yang memiliki gelar *Khalīl Allāh* (kekasih Allah). Melakukan hal ini dengan berharap memperoleh luapan anugerah dari Allah melalui menyatukan *laṭā'if sepuluh*.

n) *Murāqabah Dā'irah al-Maḥabbah al-Ṣīrfah Wahiya Ḥaqīqatu Sayyidinā Mūsā 'Alaihi al-Salām*

“*Murāqabah Dā'irah al-Maḥabbah al-Ṣīrfah Wahiya Ḥaqīqatu Sayyidinā Mūsā 'Alaihi al-Salām tegese nginjen-nginjen ing Allah kang mulus olehe asih maring Nabi Mūsā kang anduweni titel Kalīm Allāh, dalile:*

وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّنِّي ۗ ... (طه/20:39)¹¹⁰

Tegese wus nibaake Ingsun ingatase sira Mūsā ing asih kang mulus saking Ingsun, (wa al-faiḍu 'alā hai'ah al-waḥdāniyyah)”¹¹¹

Terjemahnya:

Murāqabah Dā'irah al-Maḥabbah al-Ṣīrfah Wahiya Ḥaqīqatu Sayyidinā Mūsā 'Alaihi al-Salām adalah memperhatikan dengan serius kepada Allah yang telah memberikan kemurnian kasih sayang-Nya untuk Nabi Mūsā yang memiliki gelar *Kalīm Allāh* (Nabi yang dibicarakan oleh Allah), dalilnya *wa alqoitu 'alaika maḥabbatan minnī* artinya Aku telah melimpahkan atas kamu wahai Mūsā kasih sayang yang murni dari-Ku. Melakukan hal ini dengan berharap memperoleh luapan anugerah dari Allah melalui menyatukan *laṭā'if sepuluh*.

¹¹⁰ Aku telah melimpahkan kepadamu kasih sayang yang datang dari-Ku; (Tāhā/20:39). Lihat Qur'an KEMENAG In Microsoft Word (Jakarta: LPMQ KEMENAG RI, 2022).

¹¹¹ Abū Luṭfī al-Ḥakīm Wa Ḥanīf Muṣliḥ Ibn 'Abd al-Raḥmān, *al-Futuḥāt al-Rabbāniyyah Fī al-Ṭarīqah al-Qādiriyyah Wa al-Naqsyabandiyyah*, (Semarang: PT. Karya Toha Putra, 1962), h. 59.

o) *Murāqabah al-Žātiyyah al-Mumtazijah Bi al-Maḥabbah Wahiya Ḥaqīqah al-Muḥammadiyyah*

“*Murāqabah al-Žātiyyah al-Mumtazijah Bi al-Maḥabbah Wahiya Ḥaqīqah al-Muḥammadiyyah tegese nginjen-nginjen ing Allah kang andadeake ing ḥaqīqate Muḥammad kang dadi kekasih kang asal tur kang dicampur kelawan sifat kinasihan, dalile:*

﴿... وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ﴾ (أل عمران/3:144)¹¹²

Tegese ora ana utawi Nabi Muḥammad anging iku utusane Allah, (wa al-faiḍu ‘alā hai’ah al-waḥdāniyyah)”.¹¹³

Terjemahnya:

Murāqabah al-Žātiyyah al-Mumtazijah Bi al-Maḥabbah Wahiya Ḥaqīqah al-Muḥammadiyyah adalah memperhatikan dengan serius kepada Allah yang telah menciptakan hakikat Nabi Muḥammad yang menjadi kekasih Allah yang utama dan bercampur dengan kasih sayang Allah. Dalilnya *wamā Muḥammadun illā rasūl* artinya Nabi Muhammad tidak lain adalah utusan Allah. Melakukan hal ini dengan berharap memperoleh luapan anugerah dari Allah melalui menyatukan *laṭā’if sepuluh*.

p) *Murāqabah al-Maḥbūbiyyah al-Şirfah Wahiya Ḥaqīqah al-Aḥmadiyyah*

“*Murāqabah al-Maḥbūbiyyah al-Şirfah Wahiya Ḥaqīqah al-Aḥmadiyyah tegese nginjen-nginjen ing Allah kang andadeake ing ḥaqīqate Nabi Aḥmad kang persifatan kelawan kinasihan kang mulus. Dalile:*

¹¹² Dan Muhammad hanyalah seorang Rasul. (Āli ‘Imrān /3:144). Lihat Qur’an KEMENAG In Microsoft Word (Jakarta: LPMQ KEMENAG RI, 2022).

¹¹³ Abū Luṭfī al-Ḥakīm Wa Ḥanīf Muşliḥ Ibn ‘Abd al-Raḥmān, *al-Futuḥāt al-Rabbāniyyah Fī al-Ṭarīqah al-Qādiriyyah Wa al-Naqsyabandiyyah*, (Semarang: PT. Karya Toha Putra, 1962), h. 59.

وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ... (الصَّف/61:6)¹¹⁴

Tegese lan hāle ambebungah sapa Nabi 'īsā kelawan nabi kang diutus ingdalem akhire zaman kang asmane Aḥmad ṣallā Allāhu 'alaihi wa sallam, (wa al-faiḍu 'alā hai'ah al-wahḍāniyyah)".¹¹⁵

Terjemahnya:

Murāqabah al-Maḥbūbiyyah al-Ṣirfah Wahiya Ḥaqīqah al-Aḥmadiyyah adalah memperhatikan dengan serius kepada Allah yang telah menciptakan hakikat Nabi Aḥmad yang memiliki sifat kasih saying yang murni. Melakukan hal ini dengan berharap memperoleh luapan anugerah dari Allah melalui menyatukan *laṭā'if sepuluh*.

q) *Murāqabah al-Ḥubb al-Ṣirf*

"Murāqabah al-Ḥubb al-Ṣirf tegese nginjen-nginjen ing Allah kang mulus olehe ngasihi maring wong mukmin kang demen ing Allah lan demen ing para malaikat lan para rasul lan para nabi lan para wali lan para ulama' lan sedulur-sedulur kang tunggu Islam. Dalile:

وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ... (البقرة/2:165)¹¹⁶

Tegese utawi wong kang pada iman ing Allah iku luwih banget demene maring Allah, (wa al-faiḍu 'alā hai'ah al-wahḍāniyyah)".¹¹⁷

Terjemahnya:

¹¹⁴ Dan memberi kabar gembira dengan seorang Rasul yang akan datang setelahku, yang namanya Ahmad (Muhammad). (Al-Ṣaff/61:6). Lihat Qur'an KEMENAG In Microsoft Word (Jakarta: LPMQ KEMENAG RI, 2022).

¹¹⁵ Abū Luṭfī al-Ḥakīm Wa Ḥanīf Muṣliḥ Ibn 'Abd al-Raḥmān, *al-Futuhāt al-Rabbāniyyah Fī al-Ṭarīqah al-Qādiriyyah Wa al-Naqsyabandiyyah*, (Semarang: PT. Karya Toha Putra, 1962), h. 60.

¹¹⁶ Adapun orang-orang yang beriman sangat besar cintanya kepada Allah. (Al-Baqarah/2:165). Lihat Qur'an KEMENAG In Microsoft Word (Jakarta: LPMQ KEMENAG RI, 2022).

¹¹⁷ Abū Luṭfī al-Ḥakīm Wa Ḥanīf Muṣliḥ Ibn 'Abd al-Raḥmān, *al-Futuhāt al-Rabbāniyyah Fī al-Ṭarīqah al-Qādiriyyah Wa al-Naqsyabandiyyah*, (Semarang: PT. Karya Toha Putra, 1962), h. 60.

Murāqabah al-Ḥubb al-Ṣirf adalah memperhatikan dengan serius kepada Allah yang murni dalam memberi kasih sayang kepada orang mukmin yang cinta kepada Allah, cinta kepada para malaikat, para rasul, para nabi, para wali, para ulama dan saudara sesama muslim. Dalilnya *wallażīna āmanū asyaddu ḥubban lillāh* artinya orang-orang yang beriman kepada Allah lebih besar cintanya kepada Allah. Melakukan hal ini dengan berharap memperoleh luapan anugerah dari Allah melalui menyatukan *laṭā'if sepuluh*.

r) *Murāqabah Lā Ta'yīn*

“*Murāqabah Lā Ta'yīn tegese nginjen-nginjen maring Allah kang ora kena dinyataake zāte lan ora bisa nemu ing zāte sapa makhluk pada uga malaikat muqarrabūn utawa para nabi lan rasul. Dalile:*

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» (الشورى/42: 11)¹¹⁸

Tegese ora ana suwiji-wiji iku kok ngupamani ing zāte Allah kang midanget tur periksa, (wa al-faiḍu 'alā hai'ah al-wahdāniyyah)”.¹¹⁹

Terjemahnya:

Murāqabah Lā Ta'yīn adalah memperhatikan dengan serius kepada Allah yang tidak bisa dinyatakan zāt-Nya dan tidak mampu dijumpai oleh makhluknya secara fisik, baik malaikat yang dekat dengan Allah, nabi maupun rasul. Dalilnya *laisa kamiṣlihī syai'un wahuwa al-samī' al-baṣīr* artinya tidak ada satupun yang menyerupai zāt Allah yang Maha Mendengar dan Maha Melihat. Melakukan hal ini dengan berharap memperoleh luapan anugerah dari Allah melalui menyatukan *laṭā'if sepuluh*.

¹¹⁸ Tidak ada sesuatu pun yang serupa dengan Dia. Dan Dia Yang Maha Mendengar, Maha Melihat. (Asy-Syura/42:11). Lihat Qur'an KEMENAG In Microsoft Word (Jakarta: LPMQ KEMENAG RI, 2022).

¹¹⁹ Abū Luṭfī al-Ḥakīm Wa Ḥanīf Muṣliḥ Ibn 'Abd al-Raḥmān, *al-Futuḥāt al-Rabbāniyyah Fī al-Ṭarīqah al-Qādiriyyah Wa al-Naqsyabandiyyah*, (Semarang: PT. Karya Toha Putra, 1962), h. 60-61.

s) **Murāqabah Ḥaqīqah al-Ka‘bah**

“Murāqabah Ḥaqīqah al-Ka‘bah tegese nginjen-nginjen ing Allah kang andadeake ing ḥaqīqate ka‘bah kang dadi panggonane sujude para mumkināt maring Allah. Dalile:

فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ... (البقرة/2: 149)¹²⁰

Tegese ngadepna sira ing dada ira ingdalem arah-arahe ka‘bah kang ana ingdalem masjid al-ḥarām, (wa al-faiḍu ‘alā hai‘ah al-wahdāniyyah)”.¹²¹

Terjemahnya:

Murāqabah Ḥaqīqah al-Ka‘bah adalah memperhatikan dengan serius kepada Allah yang menciptakan eksistensi ka‘bah yang menjadi tempat sujud kepada Allah bagi para makhluk, dalilnya *fawalli wajhaka syaṭral masjidil harām* artinya hadapkanlah dadamu ke arah ka‘bah yang berada di *al-masjid al-ḥarām*. Melakukan hal ini dengan berharap memperoleh luapan anugerah dari Allah melalui menyatukan *laṭā‘if* sepuluh.

t) **Murāqabah Ḥaqīqah al-Qur’ān**

“Murāqabah Ḥaqīqah al-Qur’ān tegese nginjen-nginjen ing Allah kang andadeake ing ḥaqīqate Qur’ān kang diturunake ingatase Nabi Muḥammad kang dadi ibadah tumerap wong kang maca lan dadi da‘wah mu‘jizah kelawan luwih cendak-cendake surat. Dalile:

وَأِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ ... (البقرة/2: 23)¹²²

Tegese lamun ana sira kabeh iku mamang maring Qur’ān kang wus tak turunake ingatase kawula ingsun Nabi Muḥammad, mangka nekakna

¹²⁰ Hadapkanlah wajahmu ke arah Masjidilharam, (Al-Baqarah/2:149). Lihat Qur’an KEMENAG In Microsoft Word (Jakarta: LPMQ KEMENAG RI, 2022).

¹²¹ Abū Luṭfī al-Ḥakīm Wa Ḥanīf Muṣliḥ Ibn ‘Abd al-Raḥmān, *al-Futuḥāt al-Rabbāniyyah Fī al-Ṭarīqah al-Qādiriyyah Wa al-Naqsyabandiyyah*, (Semarang: PT. Karya Toha Putra, 1962), h. 61.

¹²² Dan jika kamu meragukan (Al-Qur'an) yang Kami turunkan kepada hamba Kami (Muhammad), maka buatlah satu surah semisal dengannya (Al-Baqarah/2:23). Lihat Qur’an KEMENAG In Microsoft Word (Jakarta: LPMQ KEMENAG RI, 2022).

*sira kabeh kelawan sak surat kang ngupamani iki Qur'an, (wa al-faiḍu 'alā hai'ah al-wahdāniyyah)''.*¹²³

Terjemahnya:

Murāqabah Ḥaqīqah al-Qur'an adalah memperhatikan dengan serius kepada Allah yang menjadikan eksistensi al-Quran yang diturunkan kepada Nabi Muḥammad saw., yang menjadi ibadah bagi yang membacanya, dan yang menjadi dakwah yang melemahkan musuh atas surat-surat pendeknya. Dalilnya Q.S. al-Baqarah : 23 yang artinya jika kalian berada dalam ragu-ragu kepada al-Quran yang aku turunkan kepada hamba-Ku Muḥammad, maka datangkanlah oleh kalian semua satu surat yang menyerupai al-Quran ini. Melakukan hal ini dengan berharap memperoleh luapan anugerah dari Allah melalui menyatukan *laṭā'if sepuluh*.

u) *Murāqabah Ḥaqīqah al-Ṣalāh*

“Murāqabah Ḥaqīqah al-Ṣalāh tegese nginjen-nginjen ing Allah kang majibake maring pira-pira kawulane ing ngelakoni sejatine ṣalāt kang mengku ingatase pira-pira pengucap lan pira-pira penggawean kang dikawiti kelawan takbīrah al-ihrām lan dipungkasi kelawan salām kanti pira-pira syarat, rukun, lan adab-adabe, lan ngeduhi pira-pira muḥṭilāte lan ngereksa pira-pira wektune sarta khudū' lan khusyū', dalile:

إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّوْقُوتًا ۝ (النساء/4: 103)¹²⁴

*Tegese sakteremene ṣalat iku wajib dilakoni para mukmin sarta anduweni waktu kang tertentu, (wa al-faiḍu 'alā hai'ah al-wahdāniyyah)''.*¹²⁵

¹²³ Abū Luṭfī al-Ḥakīm Wa Ḥanīf Muṣliḥ Ibn 'Abd al-Raḥmān, *al-Futuḥāt al-Rabbāniyyah Fī al-Ṭarīqah al-Qādiriyyah Wa al-Naqsyabandiyyah*, (Semarang: PT. Karya Toha Putra, 1962), h. 61-62.

¹²⁴ Sungguh, salat itu adalah kewajiban yang ditentukan waktunya atas orang-orang yang beriman. (An-Nisa'/4:103). Lihat Qur'an KEMENAG In Microsoft Word (Jakarta: LPMQ KEMENAG RI, 2022).

¹²⁵ Abū Luṭfī al-Ḥakīm Wa Ḥanīf Muṣliḥ Ibn 'Abd al-Raḥmān, *al-Futuḥāt al-Rabbāniyyah Fī al-Ṭarīqah al-Qādiriyyah Wa al-Naqsyabandiyyah*, (Semarang: PT. Karya Toha Putra, 1962), h. 62.

Terjemahnya:

Murāqabah Ḥaqīqah al-Ṣalāh adalah memperhatikan dengan serius kepada Allah yang telah mewajibkan hamba-hamba-Nya untuk mendirikan hakikat shalat yang mengandung bacaat-bacaan dan gerakan-gerakan yang dimulai dengan *takbīrah al-iḥrām* dan diakhiri dengan bacaan salam dengan beberapa syarat, ruku, dan adabnya, dan menjauhi hal-hal yang membatalkan shalat dan menjaga waktu shalat serta merendahkan hati dan khusyū‘ (tenang). Dalilnya Q.S. al-Nisā’ 103 yang artinya sesungguhnya shalat itu wajib dilaksanakan oleh orang-orang yang beriman dan shalat memiliki waktu-waktu tertentu.

v) ***Murāqabah Dā’irah al-Ma’būdiyyah al-Ṣirfah***

“*Murāqabah Dā’irah al-Ma’būdiyyah al-Ṣirfah tegese nginjen-nginjen ing Allah kang ngeḥaqi mesti disembah dening makhlūqē kelawan nyembah kang mulus ikhlas kerana zāte. Dalile:*

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾ (الذَّٰرِيَّتْ/51: 56)¹²⁶

*Tegese lan ora andadeake ingsun Allah ing jin lan menungsa anging supaya melulu temungkul ibadah kang mulus ikhlas kerana ingsun Allah”.*¹²⁷

Terjemahnya:

Murāqabah Dā’irah al-Ma’būdiyyah al-Ṣirfah adalah memperhatikan dengan serius kepada Allah yang memiliki hak untuk disembah oleh makhluk-Nya dengan murni dan tulus karena Allah, dalilnya Q.S. al-Ṣāriyāt: 56 yang artinya dan Aku Allah tidak menciptakan jin dan

¹²⁶ Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan agar mereka beribadah kepada-Ku. (Al- Ṣāriyāt /51:56). Lihat Qur’an KEMENAG In Microsoft Word (Jakarta: LPMQ KEMENAG RI, 2022).

¹²⁷ Abū Luṭfī al-Ḥakīm Wa Ḥanīf Muṣliḥ Ibn ‘Abd al-Raḥmān, *al-Futuḥāt al-Rabbāniyyah Fī al-Ṭarīqah al-Qādiriyyah Wa al-Naqsyabandiyyah*, (Semarang: PT. Karya Toha Putra, 1962), h. 62-63.

manusia kecuali supaya hanya sibuk beribadah dengan murni dan tulus karena Aku Allah.

BAB IV
NUANSA PENAFSIRAN AYAT-AYAT AL-QURAN
DALAM KITAB *AL-FUTŪHĀT AL-RABBĀNIYYAH*
KARYA KH. MUŞLIĤ MRANGGEN

Dalam Bab IV ini penulis akan melakukan telaah, menganalisis data yang sudah dipaparkan tersebut di atas untuk menemukan jawaban atas rumusan masalah yang telah dipaparkan pada bab pertama berdasarkan landasan teori pada bab dua, dan pada akhirnya dapat menghasilkan kesimpulan. Adapun dalam analisis dan pembahasannya, penulis akan membandingkan dengan empat tafsir yang masing-masing akan mewakili atas empat periodisasi tafsir.¹

Adapun tafsir periode klasik penulis akan memakai *Tafsīr Jāmi‘ al-Bayān ‘An Ta’wīl Āy al-Qur’ān* karya Muḥammad Ibn Jarīr al-Ṭabarī, hal ini dikarenakan tafsir ini menggunakan metode *bi al-ma’şūr* dan menjadi referensi utama atas tafsir-tafsir era klasik.

Periode pertengahan memakai *Tafsīr Ibn Kaşīr* karya Ismā‘īl Ibn Kaşīr, hal ini dikarenakan tafsir ini menggunakan metode menafsirkan al-Quran dengan al-Quran, menafsirkan al-Quran dengan al-Ḥadīş, menafsirkan al-Quran dengan melihat *ijtihād Şahābat* dan *Tābi‘īn*.²

Periode modern memakai *Tafsīr Marāḥ Labīd Li Kasyf Ma‘na Qur’ān Majīd* karya Muḥammad Nawawī al-Bantanī, pemilihan tafsir ini dilandasi karena tafsir ini merupakan intisari dari beberapa tafsir besar yaitu; *al-Futūḥāt al-Ilāhiyyah* karya Sulaimān Ibn ‘Umar al-Jamal, *Mafātīḥ al-Gaib* karya Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *al-Sirāj al-*

¹ Penulis mengkombinasikan dua teori periodisasi, yaitu periodisasi dalam pandangan Harun Nasution dan Kautsar Azhari Noer. Menurut Harun Nasution periode klasik adalah mulai tahun 650 s.d. 1250, periode pertengahan adalah mulai tahun 1250 s.d. 1800, periode modern adalah dimulai tahun 1800 s.d. sekarang. Sedangkan untuk periode kontemporer, penulis menggunakan pendapat Kautsar Azhari Noer yaitu mulai tahun 1970 s.d. sekarang. Lihat Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, (Jakarta: UI-Press, 2015), h. 50-86. Lihat juga Kautsar Azhari Noer, *Aliran-Aliran Islam Kontemporer*, Jurnal Titik Temu, Vol. 1, No. 2 Januari-Juni 2009, h. 123.

² Muhammad Ḥusain al-Żahabī, *Al-Tafsīr Wa Al-Mufasssīrūn*, (Qāhirah: Maktabah Wahbah, 2000), Jilid I, h. 174.

Munīr Fī al-I‘ānah ‘Alā Ma‘rifah Ba‘d Ma‘ānī Kalām Rabbinā al-Ḥakīm al-Khabīr karya Muḥammad Ibn Aḥmad al-Khaṭīb al-Syarbīnī Syams al-Dīn, *Tanwīr al-Miqbās Min Tafsīr Ibn ‘Abbās* dan *Tafsīr Abī al-Su‘ūd* karya Abū al-Su‘ūd Ibn Muḥammad al-‘Imādī al-Ḥanafī.³

Periode kontemporer memakai *Tafsīr al-Mishbah* karya M. Quraish Shihab, hal ini karena menurut penulis, tafsir ini adalah tafsir yang komprehensif menjelaskan makna al-Quran dan cukup representatif untuk memenuhi kebutuhan masyarakat dalam konteks problematika kekinian.

³ Muḥammad Nawawī al-Bantanī, *Tafsīr Marāḥ Labīd*, (Indonesia: Dar Ihyā’ al-Kutub al-‘Arabiyyah, t.th), Jilid 1, h.2.

A. Nuansa *Ṣūfī Isyārī* dalam Kitab *Al-Futūḥāt Al-Rabbāniyyah* Karya KH. Muṣliḥ Mranggen

Al-Ẓahabī membagi tafsir sufi menjadi dua bagian yaitu tafsir sufi *nazarī/falsafī* dan tafsir sufi *isyārī/‘amalī* yang kedua-duanya ini sama-sama bernuansa sufistik, tafsir sufi *nazarī* dimulai dengan premis ilmiah *falsafī* yang selanjutnya menjadi landasan dalam penafsiran ayat al-Quran. Adapun tafsir sufi *isyārī/‘amalī* tidak, namun berlandaskan latihan jiwa (*riyāḍah rūḥiyyah*) yang dilakukan oleh seorang sufi sehingga ia mampu membuka tabir isyarat atas makna suatu ayat.⁴ Tafsir sufi adalah satu dari beberapa nuansa penafsiran al-Quran yang disebut juga dengan istilah corak, *laun* atau *ittijāh*, nuansa, dan lain sebagainya.⁵

Tafsir sufi *Isyārī/‘Amalī* menafsirkan al-Quran dengan penafsiran yang berbeda dengan makna lahir yang tampak pada kata-kata yang tersurat atas dasar isyarat-isyarat rahasia yang hanya tampak bagi seorang sufi yang menjalani *sulūk* dan lagi penafsiran *isyārī* tersebut dapat beroperasi beriringan dengan yang dikehendaki oleh makna lahir yang tampak pada kata-kata yang tersurat.⁶ Hal ini dapat ditemui dalam penafsiran KH. Muṣliḥ dalam *al-Futūḥāt al-Rabbāniyyah* yang terfokus pada aspek akhlak dan *riyāḍah* dalam ayat-ayat yang terkandung serta menguak isyarat-isyarat rahasia dengan tangkapan intuisinya sebagai berikut:

وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا (الاسراء/17:34)⁷

“Artine *Wa Allāhu A‘lam*, mengekene : Lan nuhonana sira kabere kelawan olehe ira pada bai’at, saktekene baiat iku bakal didangu ana ngersane Allah. Yen dilakoni

⁴ Muhammad Ḥusain al-Ẓahabī, *Al-Tafsīr Wa Al-Mufasssīrūn*, (Qāhirah: Maktabah Wahbah, 2000), Jilid II, h. 261.

⁵ Islah Gusman, *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika Hingga Ideologi*, (Yogyakarta: LkiS, 2013), hlm. 253.

⁶ Muhammad Ḥusain al-Ẓahabī, *Al-Tafsīr Wa Al-Mufasssīrūn*, (Qāhirah: Maktabah Wahbah, 2000), Jilid II, hlm. 261.

⁷ Dan penuhilah janji, karena janji itu pasti diminta pertanggungjawabannya. (al-Isrā‘/17:34). Lihat Qur’an KEMENAG In Microsoft Word (Jakarta: LPMQ KEMENAG RI, 2022).

*mangka bakal wilujeng beja ana ing akhirat, yen ora dilakoni mangka bakal cilaka tuna sengsara selawase ana ing akhirat”.*⁸

Terjemahnya:

Artinya Allah yang Maha Mengetahui sebagai berikut: Dan amalkanlah *ṭarīqah* yang kalian telah berbai‘at itu karena sesungguhnya bai‘at kalian akan dipertanggungjawabkan kelak di akhirat, jika kalian amalkan maka akan bahagia namun jika tidak kalian amalkan maka kelak akan celaka, merugi dan sengsara selamanya di akhirat.

Dalam konteks pembahasannya secara makna tersurat, ayat ini berbicara tentang larangan mendekati harta anak yatim dengan cara-cara yang tidak dibenarkan syariat dan hal tersebut disebut dengan istilah *al-‘ahd*. Al-Ṭabarī mengartikan *al-‘ahd* pada ayat tersebut dengan makna akad/ kesepakatan yang telah disepakati dengan sesama manusia dalam hal perdamaian antar musuh perang dan islam, juga akad dalam hal jual beli, persewaan dan akad-akad yang lainnya.⁹ Adapun Ibn Kašīr memaknai *al-‘Ahd* dengan makna janji yang telah kalian janjikan kepada orang lain dan tepatilah akad/ kesepakatan yang kalian bermuamalah,¹⁰ Nawawī al-Bantanī memaknai *al-‘Ahd* dengan makna janji, baik janji kepada tuhan maupun janjimu kepada sesama manusia,¹¹ sedangkan Quraish Shihab berpandangan bahwa kata *al-‘Ahd* pada ayat tersebut memiliki makna janji terhadap siapa pun kamu berjanji, baik kepada Allah maupun kepada kandungan janji, baik tempat, waktu dan substansi yang dijanjikan.¹²

⁸ Abū Luṭfī al-Ḥakīm Wa Ḥanīf Mušlih Ibn ‘Abd al-Raḥmān, *al-Futuḥāt al-Rabbāniyyah Fī al-Ṭarīqah al-Qādiriyyah Wa al-Naqsyabandiyyah*, (Semarang: PT. Karya Toha Putra, 1962), h. 6-7.

⁹ Muḥammad Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, (Qāhirah: Dār al-Ḥadīṣ, 2010), Jilid 7, h. 392.

¹⁰ Ismā‘īl Ibn Kašīr, *Tafsīr Ibn Kašīr*, (Qāhirah: Maktabah Taufiqiyyah, 2008), Jilid 5, h. 48.

¹¹ Muḥammad Nawawī al-Bantanī, *Tafsīr Marāh Labīd*, (Indonesia: Dar Ihyā’ al-Kutub al-‘Arabiyyah, t.th), Jilid 1, h. 478.

¹² Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, (Tangerang: Lentera Hati, 2017), Jilid 7, h. 83.

KH. Muṣliḥ sebelum menafsirkan ayat ini dan ayat-ayat yang lainnya terlebih dahulu mengungkapkan bahwa *Allah yang Maha Mengetahui* dengan redaksi berbahasa Arab *Wa Allāhu A‘lam*, setelah itu baru ia menafsirkan ayat tersebut, hal ini menunjukkan bahwa ia tidak mengklaim bahwa penafsirannya ini kebenarannya bersifat absolut dan satu-satunya makna yang benar sehingga menyalahkan mufasir lainnya. Penafsiran KH. Muṣliḥ berbeda dengan para pendahulunya yang telah penulis paparkan tersebut, ia memaknai kata *al-‘Ahd* dengan makna *al-bai‘ah* yaitu berbai‘at ṭarīqah dan menjalankan semua perintah gurunya terkait amalan dan ajaran ṭarīqah ini yaitu *ṭarīqah qādiriyyah wa naqsyabandiyyah*.

Dalam hal penafsirannya, KH. Muṣliḥ terlihat menggunakan makna bāṭin yang berbeda dari makna zāhir berdasarkan isyarat-isyarat yang ia dapatkan dan fahami. Namun meskipun demikian penafsirannya tidak menyimpang dengan ajaran syariat, penafsirannya ini bisa berjalan berdampingan dengan ajaran syariat. Hal ini bisa dilihat bahwa secara garis besar makna *al-bai‘ah* juga berisi tentang perjanjian seorang murid ṭarīqah kepada mursyidnya untuk senantiasa mengikuti arahan gurunya dengan terus mengamalkan wirid-wirid dan sikap dalam hati atau sikap meditasi. Dan dalam hal ini ajaran ṭarīqah KH. Muṣliḥ adalah termasuk ajaran ṭarīqah yang diakui oleh kalangan ulama di dunia atau disebut dengan *al-ṭarīqah al-mu‘tabarah* sehingga dapat dipastikan seluruh ajarannya sudah sesuai dengan syariat islam.

Ayat ini digunakan oleh KH. Muṣliḥ sebagai dasar bahwa melaksanakan tuntunan ṭarīqah dan wirid-wiridnya bagi orang yang telah berbai‘at hukumnya adalah wajib, jika ditinggalkan maka hukumnya dosa besar. Sedangkan hukum mempelajari ṭarīqah bagi orang yang ingin membersihkan hati dari sifat tercela adalah *farḍu ‘ain*, sebagaimana sabda Nabi Muḥammad saw., *ṭalab al‘ilm farīdah ‘alā kulli muslim wa muslimah* dan disebutkan dalam *bidāyah al-ażkiyā’* “*wa ta‘allaman ‘ilman yuṣaḥḥih ṭā‘atan*” yang diartikan oleh KH. Muṣliḥ; wahai kamu yang sudah *mukallaf* belajarlail ilmu ṭarīqah yang akan membenarkan ibadahmu (*al-ṭā‘ah*). Adapun hukum berbai‘at ṭarīqah adalah *sunnah nabawiyyah*, namun jika

sudah berbai'at ṭarīqah maka wajib diamalkan dan mengikuti petunjuk serta arahan dari mursyid, jika ditinggalkan maka hukumnya dosa besar.

Ia menjelaskan bahwa ilmu ṭarīqah lebih utama disbanding cabang-cabang ilmu yang lain, hal ini menurutnya karena ilmu ṭarīqah adalah suatu ilmu yang berguna untuk membersihkan hati dari hal-hal tercela atau kotoran yang ia narasikan dengan istilah *tazkiyyah al-nafs 'an al-razā'il*, selain itu ilmu ṭarīqah juga bertujuan untuk mengenal Allah swt dan bermusyāhadah kepada-Nya yang ia narasikan dengan istilah *ma'rifah Allāh wa musyāhatihī* sehingga ia menuturkan bahwa ilmu ṭarīqah adalah asal mula, pusat atau pokok dari semua ilmu yang ada, dan semua ilmu yang ada ini adalah cabang dari ilmu ṭarīqah. KH. Muṣliḥ menuturkan hal tersebut dikarenakan bahwa ilmu ṭarīqah ini berasal dari Rasūllullah saw yang menerima bai'at dari Malā'ikat Jibrīl, dan Jibrīl dari Allah swt, kemudian oleh Rasūllullah saw dibai'atkan kepada para sahabatnya dan begitu seterusnya sehingga sampai kepada para ulama dan kita pada saat ini.¹³

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَىٰ أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ

وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِيَنَّكَ

فِي مَعْرُوفٍ فَبَايِعَهُنَّ وَاسْتَغْفِرْ لَهُنَّ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿الممتحنة/60: 12﴾¹⁴

“Olehe mbaiat guru-guru kasebut kelawan dzikir belaka iku min babil ijmal lan miturut ulama ahli badi' diarani majāz mursal min bāb isti'māl al-juz' fī al-

¹³ Abū Luṭfī al-Ḥakīm Wa Ḥanīf Muṣliḥ Ibn 'Abd al-Raḥmān, *al-Futuḥāt al-Rabbāniyyah Fī al-Ṭarīqah al-Qādiriyyah Wa al-Naqsyabandiyyah*, (Semarang: PT. Karya Toha Putra, 1962), h. 5-8.

¹⁴ Wahai Nabi! Apabila perempuan-perempuan yang mukmin datang kepadamu untuk mengadakan bai'at (janji setia), bahwa mereka tidak akan mempersekutukan sesuatu apa pun dengan Allah; tidak akan mencuri, tidak akan berzina, tidak akan membunuh anak-anaknya, tidak akan berbuat dusta yang mereka ada-adakan antara tangan dan kaki mereka dan tidak akan mendurhakaimu dalam urusan yang baik, maka terimalah janji setia mereka dan mohonkanlah ampunan untuk mereka kepada Allah. Sungguh, Allah Maha Pengampun, Maha Penyayang. (al-Mumtaḥanah/60:12). Lihat Qur'an KEMENAG In Microsoft Word (Jakarta: LPMQ KEMENAG RI, 2022).

*kull. Kerana sakterene zikir iku ana kalane kelawan bi al-lisān, kaya maca taṣbīḥ lan tahlīl lan taḥmīd lan du‘ā’ lan takbīr lan qirā‘ah al-qur‘ān, lan ana kalane bi al-jawāriḥ (kelawan sekabehane nggahota) kaya rukū‘ lan sujūd lan liya-liyane, lan ana kalane bi al-janān (kelawan ati) kaya zikir laṭā‘if, lan khusyū‘ lan khudū‘ lan murāqabah lan liya-liyane, kaya kang wus dibeber ingdalem kitab Tafsīr al-Ṣāwī ṣ. 58 j. 1, ingdalem tafsirane ayat “faḥkurūnī aḥkurkum wasykurūlī walā takfurūn”.*¹⁵

Terjemahnya:

Ayat ini oleh KH. Muṣliḥ digunakan untuk memberi jawaban atas pertanyaan; mengapa yang dibaiatkan hanya dzikirnya saja? Apakah ini tidak menyalahi sunnah rasūl? Kemudian ia menjawab: para guru membaiat hanya dalam hal zikir saja itu adalah *min bāb al-ijmāl* (dari tinjauan global) dan menurut ulama ahli ilmu *badī‘* hal semacam ini disebut *majāz mursal min bāb isti‘māl al-juz’ fī al-kull*, karena sesungguhnya zikir itu ada kalanya dengan lisan seperti halnya membaca *taṣbīḥ*, *tahlīl*, *taḥmīd*, doa, *takbīr* dan membaca al-Quran, ada kalanya berzikir dengan seluruh anggota badan seperti halnya *rukū‘*, *sujūd* dan lain sebagainya, dan ada kalanya berzikir dengan hati seperti *zikir laṭā‘if*, *khusyū‘*, *khudū‘*, *murāqabah* dan lain sebagainya, sebagai mana telah dijelaskan dalam kitab *Tafsīr al-Ṣāwī* jilid-1 halaman 58 (pen. 99-100) dalam penafsiran ayat “*faḥkurūnī aḥkurkum wasykurūlī walā takfurūn*”.

Terjemahnya:

KH. Muṣliḥ memaknai ayat ini sebagai landasan, bahwa sejatinya murid yang dibai‘at oleh guru mursyid, walaupun secara lisan ia dibai‘at dalam hal berzikir namun sesungguhnya murid tersebut tidak hanya menerima kewajiban menjaga wirid-wirid dan zikir itu saja, melainkan ia juga secara otomatis sudah dibai‘at untuk tidak akan mempersekutukan sesuatu apa pun dengan Allah; tidak akan mencuri, tidak akan berzina, tidak akan membunuh anak-anaknya, tidak akan berbuat dusta yang mereka ada-adakan antara tangan dan kaki mereka dan tidak akan

¹⁵ Abū Luṭfī al-Ḥakīm Wa Ḥanīf Muṣliḥ Ibn ‘Abd al-Raḥmān, *al-Futuḥāt al-Rabbāniyyah Fī al-Ṭarīqah al-Qādiriyyah Wa al-Naqsyabandiyah*, (Semarang: PT. Karya Toha Putra, 1962), h. 14-16.

mendurhakai Rasūlullāh saw., dalam urusan yang baik. Karena menurut KH. Muṣliḥ ṭarīqah memang mengajarkan olah batin dan tata cara berzikir, namun berzikir bukan hanya diucapkan saja, namun sesungguhnya zikir itu dilakukan oleh semua anggota tubuh, ada kalanya dengan lisan seperti halnya membaca *tasbīḥ*, *tahlīl*, *taḥmīd*, doa, *takbīr* dan membaca al-Quran, ada kalanya berzikir dengan seluruh anggota badan seperti halnya *rukūʿ*, *sujūd* dan lain sebagainya, dan ada kalanya berzikir dengan hati seperti *zikir laṭāʿif*, *khusyūʿ*, *khudūʿ*, *murāqabah* dan lain sebagainya.

Al-Ṭabarī menafsirkan ayat ini dengan beberapa hadis, di antaranya adalah hadis yang diriwayatkan dari umaimah bint raqīqah ia berkata bahwa telah datang beberapa perempuan kepada Nabi Muḥammad saw., untuk *berbaiʿat*, kemudia Nabi bersabda: “Sesuai apa yang kalian mampu dan kuat”, kemudian mereka berkata: “Allah dan Rasulnya lebih mengasihi terhadap kami dari pada kami sendiri”. Juga satu hadis yang diriwayatkan oleh ‘Amr Ibn Syuʿaib, dari ayahnya, dari kakeknya, ia berkata bahwa telah datang umaimah bint raqīqah kepada Nabi Muḥammad saw. untuk *berbaiʿat alā al-Islām*, lalu Nabi bersabda: “Aku *membaiʿatmu* untuk tidak menyekutukan Allah dengan apapun, tidak mencuri, tidak berzina, tidak membunuh anakmu, tidak menyembunyikan berbuat dusta yang kamu ada-adakan antara tangan dan kakimu, tidak menangis meratap, tidak berhias dan bertingkah laku seperti berhias dan tingkah lakunya orang-orang *jāhiliyyah* terdahulu”.¹⁶

Ibn Kaṣīr dalam menafsirkan ayat ini mengutip beberapa hadis, di antaranya adalah hadis yang diriwayatkan oleh ‘Aʿisyah, bahwa ia berkata bahwa sesungguhnya Nabi Muḥammad saw. akan menguji wanita-wanita meriman yang ikut berhijrah bersamanya dengan ayat ini *Yā Ayyuha al-Nabiyyu Iẓā Jāʿaka al-Muʿminātu Yubāyiʿna Ka* sampai ujung ayat *Gafūr Raḥīm*. ‘Urwah berkata: ‘Aʿisyah berkata: “Barang siapa dari kalangan wanita-wanita beriman yang berikrar dengan syarat-syarat yang ada pada ayat tersebut, maka Rasūlullāh saw. akan

¹⁶ Muḥammad Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, (Qāhirah: Dār al-Ḥadīṣ, 2010), Jilid 10. H. 784.

bersabda kepada wanita tersebut “sungguh aku telah menerima *bai‘atmu*” (Nabi menerima *bai‘at* dengan ucapan, tanpa bersentuhan kulit), ‘A’isyah berkata “Demi Allah, tangan Rasūlullāh tidak menyentuh wanita itu, dan Rasūlullāh tidak *membai‘at* mereka kecuali hanya dengan ucapan *qad bāya‘tu ki ‘alā zālik*, (ini redaksi dari al-Bukhārī).¹⁷

Nawawī al-Bantanī dalam tafsirnya berkata bahwa ayat ini berbicara tentang wanita-wanita penduduk Kota Makkah saat peristiwa *Fath Makkah*, Wahai Nabi jika wanita-wanita tersebut datang kepadamu untuk *berbai‘at* maka berilah kepada mereka beberapa syarat, dan mintakanlah ampun atas mereka kepada Allah swt. Adapun syarat-syarat tersebut yaitu: tidak menyekutukan Allah dengan apapun, tidak mencuri, tidak berzina, tidak membunuh anak-anaknya, tidak menyembunyikan perbuatan dusta yang mereka ada-adakan antara tangan dan kaki mereka (berkata bahwa janin hasil perzinahan yang mereka kandung adalah anak dari suami sah mereka), tidak akan mendurhakai Nabi dalam urusan yang baik (*ma‘rūf*).¹⁸

Quraish Shihab dalam tafsirnya berkata bahwa wahai Nabi Muḥammad, apabila datang kepadamu wanita-wanita mukminah untuk *berbai‘at*, yakni mengadakan janji setia, kepadamu maka *bai‘atlah* mereka yang kandungannya adalah bahwa mereka secara pribadi demi pribadi berjanji tidak akan mempersekutukan sesuatu apapun dengan Allah dan dalam keadaan apa pun dan di mana pun, dan tidak akan mencuri, yakni mengambil secara sembunyi-sembunyi dan tanpa hak atas harta orang lain yang disimpan rapi, dan tidak akan berzina, yakni melakukan hubungan seks tanpa akad nikah yang sah, dan tidak akan membunuh secara langsung atau tidak langsung atas anak-anak mereka, misalnya seperti yang dilakukan oleh sebagian suku masyarakat Arab yang menanam hidup-hidup anak perempuan mereka, atau menggugurkan kehamilannya, baik karena takut ditimpa

¹⁷ Ismā‘īl Ibn Kaṣīr, *Tafsīr Ibn Kaṣīr*, (Qāhirah: Maktabah Taufiqiyah, 2008), Jilid 8, h. 62.

¹⁸ Muḥammad Nawawī al-Bantanī, *Tafsīr Marāh Labīd*, (Indonesia: Dar Ihyā’ al-Kutub al-‘Arabiyyah, t.th), Jilid 2, h. 372.

aib/ malu atau karena kemiskinan, dan tidak juga akan melakukan kebohongan besar dengan mengada-adakan dengan sengaja pengakuan menyangkut sesuatu antara tangan-tangan mereka dan kaki-kaki mereka, dan tidak akan mendurhakaimu, wahai Nabi Muḥammad, dalam kebaikan yang engkau serukan; jika mereka, wanita-wanita itu datang dan menyatakan janji setia ini, maka *bai'atlah*, yakni lakukan dan terimalah janji setia itu, penerimaan yang mengandung jaminan atas nama Allah tentang kewajaran mereka memperoleh ganjaran Ilahi dan dalam saat yang sama, mohonkanlah ampunan untuk mereka kepada Allah, sungguh Allah Maha Pengampun Lagi Maha Pengasih.¹⁹

Dari keempat penafsiran tersebut di atas tidak ada satupun yang mengkorelasikan ayat ini dengan *bai'at ṭarīqah*. Hal ini berbeda dengan penafsiran KH. Muṣliḥ dengan kecenderungannya pada tasawuf yang mengkorelasikan ayat ini dengan substansi *bai'at ṭarīqah*. KH. Muṣliḥ menuturkan bahwa ajaran *ṭarīqah* ini tidak hanya urusan memperbanyak wirid secara lisan saja, namun ajaran ini juga menekankan dan mengajarkan tentang akhlak, perasaan rendah hati, perasaan kasih sayang terhadap fenomena di masyarakat, tidak boleh melukai dan merugikan orang lain, bermanfaat untuk sesama dan lain sebagainya, serta menjadikan seluruh aktifitas yang dilakukan oleh murid ini dihiasi dengan zikir.

KH. Muṣliḥ dalam menafsirkan Q.S. al-Mumtaḥanah: 12 ini tidak sendirian, namun ia menafsirkannya dengan ayat yang lain, yaitu dengan Q.S. al-Baqarah: 152 dengan merujuk penafsiran dari Aḥmad Ibn Muḥammad al-Ṣāwī yang mengatakan bahwa tata cara berzikir ada kalanya dengan melaksanakan ṣalāt, karena sesungguhnya zikir itu ada kalanya dengan mulut, anggota badan ataupun hati, dan tidak diragukan lagi bahwa ṣalāt telah menghimpun komponen-komponen zikir tersebut. Bacaan-bacaan ṣalāt, *takbīr*, *tasbīḥ* dan doa-doa adalah bentuk dari zikirnya lisan, adapun gerakan-gerakan seperti *rukū'*, *sujūd* dan lain sebagainya

¹⁹ Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, (Tangerang: Lentera Hati, 2017), Jilid 13. H. 608-609.

merupakan bentuk *zikir* dengan anggota badan, sedangkan sikap atau perasaan seperti *khusyū'*, *khudū'*, dan *murāqabah* adalah bentuk *zikir* dengan hati.²⁰

Bahkan dalam penuturannya dalam bab yang lain ber*zikir* tidak hanya dengan lisan, anggota tubuh ataupun hati, namun nafas juga ikut ber*zikir*, yaitu yang dinarasikan oleh KH. Muṣliḥ dengan istilah *zikir ḥifẓ al-anfās* atau ber*zikir* menjaga pernafasan, tidak dengan lisan namun *zikir huwa Allāhu* (Dia Allah) dirasakan dalam hati yaitu ketika menarik nafas merasakan *zikir huwa* (Dia) sedangkan saat menghembuskan nafas merasakan *zikir Allāhu*, ini dikarenakan dalam pandangan tasawuf setiap manusia yang bernafas akan dimintai pertanggungjawaban atas apa yang dilakukan saat ia masih bernafas pada masa hidupnya.²¹

Hal-hal sekecil nafas saja sampai diperhatikan oleh ilmu *ṭarīqah*, apalagi hal lain yang terkait sesuatu yang tampak oleh mata, seperti perilaku sehari-hari, akhlak dan lain sebagainya, sudah tentu semua itu masuk dalam perjanjian *bai'at ṭarīqah* yang dilakukan oleh seorang murid. Menurut KH. Muṣliḥ *bai'at* ini dilakukan secara global yang diringkas dan disatukan dalam bentuk *zikir*, namun di dalamnya sudah mencakup semua hal tersebut yang terkait dengan *tauḥīd*, akhlak dan lain sebagainya. Dalam penafsirannya ini ia juga menyebutkan bahwa ia menggunakan pisau analisis *ilmu badī'*, *min bāb al-ijmāl* (dari tinjauan global) dan hal semacam ini disebut *majāz mursal min bāb isti'māl al-juz' fī al-kull*.

Dengan kesimpulan; jika seseorang sudah *berbai'at ṭarīqah* maka sejatinya ia sudah berjanji kepada gurunya (*mursyid*) untuk mengamalkan bacaan *wirid* dan *zikir* sesuai dengan petunjuk dan sekaligus ia berkewajiban menjaga perbuatan, akhlak dan lain sebagainya dengan dasar ayat tersebut di atas, yaitu bahwa al-Quran sudah menerangkan bahwa substansi dari *bai'at ṭarīqah* itu adalah sebagai mana yang disebutkan dalam ayat tersebut, yakni Q.S. al-Mumtaḥanah: 12.

²⁰ Lihat Aḥmad Ibn Muḥammad al-Ṣāwī, *Tafsīr al-Ṣāwī*, (Bairūt: Dār al-Fikr, 1993), Jilid 1, h. 99-100.

²¹ Abū Luṭfī al-Ḥakīm Wa Ḥanīf Muṣliḥ Ibn 'Abd al-Raḥmān, *al-Futuḥāt al-Rabbāniyyah Fī al-Ṭarīqah al-Qādiriyyah Wa al-Naqsyabandiyyah*, (Semarang: PT. Karya Toha Putra, 1962), h. 65-66.

الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ. (آل عمران/3:191)²²

“Kang aran ulū al-albāb (wong kang padha anduweni akal kang sampurna kang parek maring Allah), hiya iku wong akeh kang padha žikir ing Allah padha uga tigkah ngadek, lungguh, turon, kaya mengkono iku bisane gampang dilakoni hiya nganggo kaifiyyah žikir *ḥifẓ al-anfās* kang kaya tinutur: utawa žikir *laṭā’if*. Wa Allāhu Wa Rasūluḥū A ‘lamu Bi al-Şawāb”.²³

Terjemahnya:

Yang dinamakan *ulū al-albāb* (orang-orang yang mempunyai akal yang sempurna yang dekat kepada Allah) yaitu orang-orang yang beržikir kepada Allah baik itu pada saat berdiri, duduk, tiduran. Hal semacam ini agar bisa mudah dilaksanakan adalah memakai tata cara *žikir ḥifẓ al-anfās* sebagai mana yang tersebut atau pun menggunakan tata cara *žikir laṭā’if*. Allah dan Rasulnya yang lebih mengetahui kebenarannya.

Dalam konteks pembahasannya secara makna tersurat, ayat ini berbicara tentang Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi serta pergantian malam dan siang terdapat tanda-tanda (kebesaran Allah) bagi orang yang berakal, (yaitu) orang-orang yang mengingat Allah sambil berdiri, duduk, atau dalam keadaan berbaring.²⁴ Menurut al-Ṭabarī makna beržikir dalam keadaan berdiri, duduk dan berbaring dalam ayat ini adalah beržikir kepada Allah swt dengan berdiri di saat ṣalāt, duduk pada saat membaca *tasyahhud* dan saat berbaring atau tiduran. Atau beržikir kepada Allah swt saat ṣalāt, di luar ṣalāt dan membaca al-Quran.²⁵

²² (yaitu) orang-orang yang mengingat Allah sambil berdiri, duduk atau dalam keadaan berbaring. (Āli ‘Imrān/3:191). Lihat Qur’an KEMENAG In Microsoft Word (Jakarta: LPMQ KEMENAG RI, 2022).

²³ Abū Luṭfī al-Ḥakīm Wa Ḥanīf Muṣliḥ Ibn ‘Abd al-Raḥmān, *al-Futuḥāt al-Rabbāniyyah Fī al-Ṭarīqah al-Qādiriyyah Wa al-Naqsyabandiyyah*, (Semarang: PT. Karya Toha Putra, 1962), h. 66-67.

²⁴ Q.S. Āli ‘Imrān: 190-191. Lihat Qur’an KEMENAG In Microsoft Word (Jakarta: LPMQ KEMENAG RI, 2022)

²⁵ Muḥammad Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, (Qāhirah: Dār al-Ḥadīṣ, 2010), Jilid 3, h. 574.

Ibn Kaṣīr menafsirkan ayat tersebut dengan Ḥadīṣ Nabi Muḥammad saw yang diriwayatkan oleh ‘Imrān Ibn Ḥaṣīn ra., bahwa sesungguhnya Rasūlullāh saw. bersabda: “Ṣalātlah kamu dengan berdiri, jika tidak mampu maka dengan duduk, jika tidak mampu maka dengan berbaring di atas lambung”. Ibn Kaṣīr menjelaskan bahwa *ulū al-albāb* tidak pernah terputus dari berzikir dalam keadaan apapun, dengan hati dan lisan mereka.²⁶

Nawawī al-Bantānī memaknai ayat tersebut bahwa sifat dari *ulū al-albāb* adalah orang-orang yang tidak pernah lupa dari Allah swt. di setiap waktu, karena dengan zikir ini mereka merasakan ketenangan jiwa, merasakan tenggelam dalam pantauan Allah, saat mereka meyakini bahwa segala sesuatu selain Allah itu berasal dari-Nya dan akan kembali kepada-Nya, maka mereka tidak melihat apapun kecuali mereka merasakan kehadiran Allah. Adapun makna zikir pada ayat ini adalah berzikir tanpa batas (*muṭlaq*), baik itu zikir dengan menyebut nama, sifat maupun perbuatan Allah swt., baik zikir secara lisan maupun tanpa lisan. Berzikir tidak hanya dalam tiga keadaan tersebut yaitu berdiri, duduk dan berbaring, namun juga dalam keadaan yang lainnya, penyebutan tiga keadaan tersebut adalah karena kebiasaan manusia yang paling wajar adalah dalam tiga keadaan tersebut. Nabi bersabda: “Barang siapa yang suka untuk mencari makan di pertamanan surga maka hendaklah ia memperbanyak *zikrullāh*”.²⁷

Quraish Shihab menjelaskan bahwa ayat ini menjelaskan sebagian dari ciri-ciri siapa yang dinamai *ulū al-albāb*, mereka adalah orang-orang, baik lelaki maupun perempuan, yang terus menerus mengingat Allah dengan ucapan dan atau hati dalam seluruh situasi dan kondisi saat bekerja atau istirahat, sambil berdiri atau duduk atau dalam keadaan berbaring, atau bagaimanapun dan mereka memikirkan tentang penciptaan, yakni kejadian dan system kerja langit dan bumi, (dan beberapa sifat lagi disebutkan dalam ayat selengkapnya dan ayat berikutnya). Ia

²⁶ Ismā‘īl Ibn Kaṣīr, *Tafsīr Ibn Kaṣīr*, (Qāhirah: Maktabah Taufiqiyyah, 2008), Jilid 2, h. 116.

²⁷ Muḥammad Nawawī al-Bantānī, *Tafsīr Marāḥ Labīd*, (Indonesia: Dar Ihyā’ al-Kutub al-‘Arabiyyah, t.th), Jilid 1, h. 135.

menambahkan bahwa pengenalan kepada Allah lebih banyak didasarkan kepada hati, sedangkan pengenalan kepada alam raya dengan penggunaan akal, yakni berpikir.²⁸

KH. Muṣliḥ menafsirkan ayat ini dengan mengaitkan kepada *zikir ḥifẓ al-anfās* (zikir menjaga pernafasan), ia mengutip pendapat ‘Uṣmān Ibn Ḥasan Ibn Aḥmad al-Syākir yang mengatakan bahwa sehari semalam itu terdiri dari 24 jam, kelak di hari kiamat tiap-tiap manusia akan dimintai pertanggungjawaban dengan dua pertanyaan, yaitu pertanyaan tentang masuknya nafas dan pertanyaan tentang keluarnya nafas, artinya ia akan dimintai pertanggungjawaban dan ditanya; apa yang kamu lakukan saat masuknya nafas dan keluarnya nafas.²⁹

KH. Muṣliḥ menambahkan bahwa sebagian ulama qādiriyyah, naqsyabandiyyah dan syaṭṭāriyyah, mereka mengamalkan *zikir ḥifẓ al-anfās*, yaitu menjaga masuk dan keluarnya nafas dengan *zikir huwa Allāh*, masuknya nafas *zikir hū*, keluarnya nafas *zikir Allāh* dengan tanpa menggerakkan kedua bibir namun dengan merasakannya di dalam hati. Adapun *zikir ḥifẓ al-anfās* ini menurut KH. Muṣliḥ hanya boleh dilakukan setelah seorang *murīd* sudah selesai (lulus dalam pandangan mursyid) dalam mengamalkan *zikir qādiriyyah*, *naqsyabandiyyah*, *murāqabah* dan beberapa wirid yang diucapkan dengan lisan.³⁰

Al-Ḥabīb ‘Abd Allāh dikutip oleh KH. Muṣliḥ mengatakan bahwa kaum ‘*ārifūn bi Allāh* mereka sepakat bahwa ibadah yang paling utama adalah *zikir ḥifẓ al-anfās* dengan sesuai dengan tata cara yang tersebut di atas, dan harus mempunyai hati yang menerima dan lega atas semua ketentuan Allah swt., karena *zikir* semacam ini adalah mutiara umur yang membuahkan tersingkapnya rahasia-rahasia dan

²⁸ Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, (Tangerang: Lentera Hati, 2017), Jilid 2. H. 372-373.

²⁹ Abū Luṭfī al-Ḥakīm Wa Ḥanīf Muṣliḥ Ibn ‘Abd al-Raḥmān, *al-Futuḥāt al-Rabbāniyyah Fī al-Ṭarīqah al-Qādiriyyah Wa al-Naqsyabandiyyah*, (Semarang: PT. Karya Toha Putra, 1962), h. 65.

³⁰ Abū Luṭfī al-Ḥakīm Wa Ḥanīf Muṣliḥ Ibn ‘Abd al-Raḥmān, *al-Futuḥāt al-Rabbāniyyah Fī al-Ṭarīqah al-Qādiriyyah Wa al-Naqsyabandiyyah*, (Semarang: PT. Karya Toha Putra, 1962), h. 65-66.

cahaya-cahaya dari Allah swt., ia menarasikan dengan istilah *jauhar al'a'mār al-muṣmirāt li al-asrār wa al-anwār*. KH. Muṣliḥ menambahkan bahwa tata cara berzikir dalam konteks ini menurutnya ada satu metode lagi yaitu *zikir laṭā'if*, ia mengutip ḥadīṣ yang diriwayatkan oleh 'urwah, dari Sayyidah 'Ā'isyah ra., ia berkata bahwa Rasūlullāh saw. selalu berzikir di setiap saat, tidak ada waktu yang kosong dari *zikr Allāh*. Kemudian KH. Muṣliḥ menutup penafsirannya ini dengan ucapan "*wa Allāhu wa Rasūluhū A'lamu bi al-Ṣawāb*" Allah dan Rasulnya yang lebih mengetahui kebenarannya.³¹

Penafsiran KH. Muṣliḥ jika dilihat masih selaras dengan penafsiran-penafsiran sebelumnya, objek yang menjadi topik pembahasan adalah masih sama yaitu tentang *zikr Allāh*. Hanya saja ia memberi syarat dan ketentuan serta tata cara tertentu yang disebut dengan *zikr ḥifẓ al-anfās* dan *zikr al-laṭā'if*. Hal ini meski berbeda namun masih dalam koridor batas-batas yang wajar dan tidak melanggar syariat islam, namun dimungkinkan akan mempersulit bagi kalangan masyarakat umum yang menurut pandangan KH. Muṣliḥ belum direstui untuk mengamalkannya. Dari segi kebenaran penafsirannya, KH. Muṣliḥ juga tidak ceroboh, secara konstruktif dan intergratif ia mengutip beberapa ḥadīṣ dan pendapat ulama untuk mendukung, menunjang dan menguatkan penafsirannya tersebut.

Penafsiran ayat ini dengan mengaitkan kepada *zikr ḥifẓ al-anfās* dan *zikr al-laṭā'if* masih tergolong wajar dan tidak terlalu melebihi-lebihkan. Hal ini terbukti dengan banyaknya murid-muridnya yang berhasil mengamalkan ajarannya tersebut dan menyebar ke seluruh pelosok Indonesia sebagai mana disebutkan dalam sub bab sebelumnya. Dalam menutup statementnya ia mengucapkan "*wa Allāhu wa Rasūluhū A'lamu bi al-Ṣawāb*" yang menunjukkan ketundukannya kepada Allah dan menunjukkan tidak adanya klaim bahwa penafsirannya ini adalah satu-satunya makna yang paling benar sehingga menyalahkan penafsir-penafsir lainnya, tidak demikian.

³¹ Abū Luṭfī al-Ḥakīm Wa Ḥanīf Muṣliḥ Ibn 'Abd al-Raḥmān, *al-Futuḥāt al-Rabbāniyyah Fī al-Ṭarīqah al-Qādiriyyah Wa al-Naqsyabandiyyah*, (Semarang: PT. Karya Toha Putra, 1962), h. 66-67.

Dengan demikian, berlandaskan kepada teori yang telah dipaparkan sebelumnya maka penafsiran ini adalah *maqbul* (diterima).

غَافِرِ الذَّنْبِ وَقَابِلِ التَّوْبِ شَدِيدِ الْعِقَابِ ... (غافر/40: 3)³²

“Lan diceritaake saking ‘Aṭā’ Ibn Abī Rabāḥ panjenengane dawuh: Ingsun nyuwun periksa maring sahabat ‘Abd Allāh Ibn ‘Abbās ra., saking tafsirane dawuhe Allah “Gāfir al-Ḍanbi Wa Qābil al-Taubi Syadīd al-‘Iqāb”, mangka jawab Ibn ‘Abbās, tafsirane Gāfir al-Ḍanbi: Gusti Allah iku Ḍāt kang ngapura ing pira-pira dosa maring wong kang ahli ḏikir Lā Ilāha Illa Allāh. Tafsirane Wa Qābil al-Taubi: Lan Gusti Allah iku Ḍāt kang nerima taubat saking Taubate wong kang ahli ḏikir Lā Ilāha Illa Allāh. Tafsirane Syadīd al-‘Iqāb: Gusti Allah iku banget nyiksane maring wong kang ora gelem ḏikir Lā Ilāha Illa Allāh”.³³

Terjemahnya:

Dan diceritakan dari ‘Aṭā’ Ibn Abī Rabāḥ berkata: Aku bertanya kepada ‘Abd Allāh Ibn ‘Abbās ra. Tentang tafsir dari Firmah Allah “Gāfir al-Ḍanbi Wa Qābil al-Taubi Syadīd al-‘Iqāb”, maka Ibn ‘Abbās ra. menjawab: tafsirnya Gāfir al-Ḍanbi: Allah adalah Ḍāt yang memberi ampunan atas dosa-dosa yang dilakukan oleh orang yang ahli ḏikir Lā Ilāha Illa Allāh. Tafsirnya Wa Qābil al-Taubi: Allah adalah Ḍāt yang menerima taubat dari taubatnya orang yang ahli ḏikir Lā Ilāha Illa Allāh. Tafsirnya Syadīd al-‘Iqāb: Allah sangat menyiksa kepada orang yang tidak mau berḏikir Lā Ilāha Illa Allāh.

Al-Ṭabarī menafsirkan ayat ini Allah yang memiliki sifat Maha Pengampun atas perbuatan dosa, Maha Menerima banyak taubat dan Maha Keras siksanya terhadap orang-orang yang durhaka kepada-Nya, maka jangan hanya bergantung kepada kasih sayang-Nya saja namun hendaklah kalian takut kepada-Nya dengan menjauhi larangan-larangan-Nya dan menjalankan semua yang Ia wajibkan karena sebagaimana seorang pendosa tidak boleh berputus asa atas ampunan Allah begitu

³² yang mengampuni dosa dan menerima tobat dan keras hukuman-Nya. (Gafir/40:3). Lihat Qur’an KEMENAG In Microsoft Word (Jakarta: LPMQ KEMENAG RI, 2022).

³³ Abū Luṭfī al-Ḥakīm Wa Ḥanīf Muṣliḥ Ibn ‘Abd al-Raḥmān, *al-Futuḥāt al-Rabbāniyyah Fī al-Ṭarīqah al-Qādiriyyah Wa al-Naqsyabandiyyah*, (Semarang: PT. Karya Toha Putra, 1962), h. 25.

pula ia tidak boleh merasa aman dari siksa-Nya sedangkan ia selalu menghalalkan yang haram dan terus bermaksiat. Taubat yang diterima oleh Allah yang dimaksud dalam ayat tersebut *qābil al-taub* oleh al-Ṭabarī adalah taubat atas dosa apapun bahkan dosa yang besar seperti pembunuhan, asalkan ia bertaubat dengan sungguh-sungguh, memohon ampunan kepada Allah dan berjanji tidak akan mengulangi kembali maka taubatnya akan diterima (dengan tetap menjalani hukuman dalam bab *jināyāt* yang berlaku), sebagai mana tertulis dalam sebuah ḥadīs yang diriwayatkan oleh Abū Ishāq ia berkata bahwa telah datang seorang pemuda kepada ‘Umar lalu berkata: “sungguh aku telah melakukan pembunuhan, lantas apakah taubatku akan diterima?”, ‘Umar menjawab: “Iya, teruslah beramal dan jangan berputus asa”, kemudia ‘Umar membaca ayat tersebut di atas, yakni Q.S. Gāfir: 1-3.³⁴

Adapun Ibn Kaṣīr dalam tafsirnya menuturkan bahwa makna dari ayat tersebut adalah Allah adalah *Ẓāt* yang Maha Pengampun atas dosa yang telah lewat dan Maha Penerima Taubat yang akan datang bagi orang-orang yang bertaubat dan memohon ampunan kepada-Nya, dan Allah sangat keras siksa-Nya atas orang-orang yang menentang-Nya, melampaui batas, memilih kehidupan dunia dan meninggalkan perintah-perintah Allah swt., dengan angkuh dan sombong.³⁵

Dalam Marāḥ Labīd disebutkan penafsiran ayat tersebut adalah Allah yang Maha Pengampun atas dosa-dosa besar sebelum bertaubat bagi orang yang mengucapkan kalimat *Lā Ilāha Illā Allāh*, lagi Maha Penerima Taubat bagi orang yang bertaubat dari perbuatan *al-syirk* menyekutukan Allah, lagi Maha Keras siksa-Nya atas orang-orang yang meninggal dunia dalam keadaan berbuat *al-syirk* menyekutukan Allah dan belum bertaubat kepada-Nya.³⁶

Quraish Shihab menuturkan bahwa Allah adalah Maha Pengampun Dosa dan Maha Penerima Taubat bagi siapa pun yang hendak memohon ampunan atau

³⁴ Muḥammad Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, (Qāhirah: Dār al-Ḥadīs, 2010), Jilid 9, h. 725-727.

³⁵ Ismā‘īl Ibn Kaṣīr, *Tafsīr Ibn Kaṣīr*, (Qāhirah: Maktabah Taufiqiyah, 2008), Jilid 7, h. 80-81.

³⁶ Muḥammad Nawawī al-Bantānī, *Tafsīr Marāḥ Labīd*, (Indonesia: Dar Ihyā’ al-Kutub al-‘Arabiyyah, t.th), Jilid 2, h. 246.

bertaubat kepada-Nya, dan pada saat yang sama Allah adalah *Ẓāt* yang Maha Keras Siksa-Nya. Quraish Shihab mengutip pendapat al-Biqā'ī bahwa kata *al-taub* pada ayat ini sama maknanya dengan kata *al-taubah* pada ayat-ayat lain, penggunaan *al-taub* pada ayat ini mengisyaratkan bahwa meskipun taubatnya tidak sepenuhnya sempurna, namun Allah diharapkan dapat menerima taubatnya dan mengampuninya. Kata *al-'iqāb* terambil dari kata *'aqaba* artinya *sesudah*, sanksi atau ganjaran dalam Bahasa Arab adalah *'āqibah*, yang berarti akibat dari suatu aktivitas, dari sini dapat difahami juga sebagai pahala dan hukuman/ sanksi, hanya saja untuk makna *pahala* al-Quran sering kali menggunakan diksi *'uqbā*, sedangkan untuk sanksi/ hukuman yang berupa siksa menggunakan diksi *'iqāb* sebagai mana pada ayat yang kita bahas ini. Adapun untuk terma *al-'āqibah* al-Quran menggunakan kata tersebut dengan makna *pahala* dan terkadang juga bermakna *siksa*.³⁷

Jika dilihat dari beberapa penafsiran di atas, maka bisa terlihat adanya kemiripan antara penafsiran KH. Muṣliḥ dan penafsiran Nawawī al-Bantanī, yaitu sama-sama mengkorelasikan ayat tersebut dengan *ẓikir lā ilāha illā Allāh*. KH. Muṣliḥ dalam menafsirkan ayat ini ia mengutip tafsir sahabat 'Abd Allāh Ibn 'Abbās sebagai mana tersebut di atas. Hal ini menunjukkan bahwa kali ini ia menggunakan metode tafsir *bi al-ma'sūr*.

Ia menggunakan ayat ini untuk memperkuat pembahasan tema yang sedang ia bahas yaitu tentang keutamaan berzikir, dan jika ia membahas keutamaan berzikir maka ini sama halnya ia membahas keutamaan mengikuti ajaran *ṭarīqah*, ini dikarenakan menurut KH. Muṣliḥ orang yang mengamalkan *ẓikir* itu jika ia sudah melakukan *bai'at* maka ia akan cepat sampai kepada Allah swt., seperti terbangnya burung balap, namun orang yang mengamalkan *ẓikir* tanpa *bai'at* ia diibaratkan seperti orang yang lumpuh yang berjalan dengan susah payah, merangkak, dengan nafas yang tersengal-sengal dan ia pun tidak kunjung sampai kepada Allah bahkan

³⁷ Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, (Tangerang: Lentera Hati, 2017), Jilid 11, 566.

terkadang usianya sudah habis namun ia belum juga *wuṣūl ilā Allāh* sampai kepada Allah swt, karena perjalanan *wuṣūl ilā Allāh* adalah perjalanan yang panjang.³⁸

Ia juga mengutip *kitab al-minaḥ al-saniyyah ‘alā al-waṣiyyah al-matbūliyyah* bahwa *zikir* yang diamalkan melalui *bai‘at* kepada guru *mursyid* itu adalah menjadi derajat atau kedudukan yang diberikan oleh Allah kepada hamba-Nya, yang diibaratkan pemberian pangkat secara resmi oleh seorang raja untuk menteri-menterinya. Orang yang diberi *taufīq* atau pertolongan oleh Allah sehingga ia mampu untuk berzikir maka jelas orang tersebut adalah orang yang diberi derajat oleh Allah untuk menjadi kekasihnya atau *walī Allāh*, sebaliknya orang yang dibiarkan oleh Allah sehingga tidak mampu untuk berzikir maka orang tersebut adalah orang yang kosong, tidak memiliki derajat *wilāyah* atau tidak bisa menjadi kekasihnya atau *walī Allāh*.³⁹

Penafsiran KH. Muṣliḥ bernuansa sufistik juga bisa dilihat tatkala ia menafsirkan ayat di bawah ini saat menjelaskan tentang *murāqabah*. Adapun sistematikan dalam penjelasan ayat-ayat *murāqabah* yang berjumlah dua puluh ayat ini KH. Muṣliḥ selalu menjelaskan terlebih dahulu terkait topik pembahasannya lengkap dengan sikap batin yang harus dilakukan *murīd*, setelah itu ia mengutip sebuah ayat untuk menunjukkan bahwa topik yang sedang ia jelaskan sejalan dengan ayat tersebut, kemudian baru menyebutkan makna literal atau makna *zāhir* dari ayat tersebut, misalnya sebagai berikut:

“*Murāqabah Aḥadiyyah tegese nginjen-nginjen suwijine Allah ingdalem zāte, ṣifate lan af‘āle, lane ling ṣifat kamāle Allah, muḥāl nāqīṣ, lan eling ṣifat rong puluh kang wajib kedue Allah Ta‘ālā muḥāl lelawane. (wa al-faiḍu min al-jihāt al-sitt yarjūhū) tegese ngarep-ngarepa ing lobere faḍale Allah saking jihāt nenem (nduwur, ngisor, ngarep, mburi, kiwa, tengen) kang mlebu saking ṣifat ja‘ize Allah, dalile:*

³⁸ Abū Luṭfī al-Ḥakīm Wa Ḥanīf Muṣliḥ Ibn ‘Abd al-Raḥmān, *al-Futuḥāt al-Rabbāniyyah Fī al-Ṭarīqah al-Qādiriyyah Wa al-Naqsyabandiyyah*, (Semarang: PT. Karya Toha Putra, 1962), h. 31.

³⁹ Abū Luṭfī al-Ḥakīm Wa Ḥanīf Muṣliḥ Ibn ‘Abd al-Raḥmān, *al-Futuḥāt al-Rabbāniyyah Fī al-Ṭarīqah al-Qādiriyyah Wa al-Naqsyabandiyyah*, (Semarang: PT. Karya Toha Putra, 1962), h. 31-32.

Tegese Gusti Allah iku zāt kang siji”.⁴¹

Terjemahnya:

Murāqabah Aḥadiyyah adalah memperhatikan dengan serius terhadap sifat Maha Esa Allah pada *zāt*-Nya, sifat-Nya dan perbuatan-Nya, dan mengingat sifat kesempurnaan-Nya, tidak mungkin memiliki cacat, dan mengingat dua puluh sifat wajib Allah yang tidak mungkin kebalikannya. Melakukan hal ini dengan berharap memperoleh luapan anugerah dari Allah dari enam arah yaitu arah atas, bawah, depan, belakang, kanan dan kiri yang masuk dari sifat *jā'iz* Allah, dalilnya adalah *qul huwa allāhu aḥad* artinya Allah adalah *zāt* yang Esa.

Dalam menafsirkan ayat tersebut terlihat KH. Muṣliḥ sedang menjelaskan tentang *murāqabah aḥadiyyah* kemudian ia mengutip Q.S. al-Ikhlāṣ ayat pertama sebagai dalilnya, ia menerjemahkan ayat tersebut ke dalam makna tekstual dan literal atau yang biasa disebut dengan makna *zāhir*. Adapun makna isyarah dari ayat tersebut ia jelaskan di awal sebelum menyebutkan ayat. Ia juga terlihat memberi penjelasan terkait sikap hati atau perasaan yang harus dilakukan oleh *murīd* yang sedang melakukan *murāqabah* ini untuk berharap memperoleh luapan anugerah dari Allah dari enam arah yaitu arah atas, bawah, depan, belakang, kanan dan kiri yang masuk dari sifat *jā'iz* Allah, dengan penuh penghambaan dan kesadaran akan sifat wajib Allah yaitu Allah Maha Esa. Ia menjelaskan bahwa sifat Maha Esa dalam ayat tersebut adalah bahwa Allah Maha Tunggal baik dari segi *zāt*, sifat maupun perbuatan-Nya, tidak ada cacat bagi-Nya, dan hal ini menurut KH. Muṣliḥ adalah

⁴⁰ Katakanlah (Muhammad), “Dialah Allah, Yang Maha Esa. (Al-Ikhlāṣ/112:1). Lihat Qur’an KEMENAG In Microsoft Word (Jakarta: LPMQ KEMENAG RI, 2022).

⁴¹ Abū Luṭfī al-Ḥakīm Wa Ḥanīf Muṣliḥ Ibn ‘Abd al-Raḥmān, *al-Futuḥāt al-Rabbāniyyah Fī al-Ṭarīqah al-Qādiriyyah Wa al-Naqsyabandiyyah*, (Semarang: PT. Karya Toha Putra, 1962), h. 52.

penghayatan atas apa yang yang tertuang dalam ayat tersebut yaitu *qul huwa allāhu aḥad*.

Ayat lain misalnya dalam menjelaskan tiga konsep *murāqabah*, KH. Muṣliḥ hanya mengutip sepotong ayat yang kemudian ia gunakan untuk menunjukkan bahwa tiga konsep tersebut adalah penafsiran atau bentuk pengamalan dari ayat tersebut. Hal ini dapat dilihat pada penjelasan di bawah ini:

“Murāqabah al-Maḥabbah Fī Dā’irah al-Ūlā tegese nginjen-nginjen ing olehe demen Allah maring kita mu’min kelawan paring riḍā lan ganjaran, lan olehe demen kita wong mu’min maring Gusti Allah kelawan nemen-nemeni olehe ibadah peparek maring Allah ingdalem maqām kang awal sarta ngeling-eling ing al-asmā al-ḥusnā sangang puluh sanga, lang ngeling-eling maring indah-indahe gaweane Allah kang ora ana pungkasane (wa al-faiḍu ‘alā laṭīfah al-nafsi)”.⁴²

Terjemahnya:

Murāqabah al-Maḥabbah Fī Dā’irah al-Ūlā adalah memperhatikan dengan serius kepada kecintaan Allah kepada kita sebagai kaum mukmin, yaitu dilihat dari bahwa Allah memberi kita riḍā dan pahala, dan memperhatikan dengan serius kepada kecintaan kita sebagai kaum mukmin kepada Allah dengan cara bersungguh-sungguh dalam beribadah dan mendekatkan diri kepada Allah pada tingkatan pertama serta mengingat-ingat nama-nama Allah (al-asmā al-ḥusnā) yang jumlahnya ada 99, juga mengingat-ingat keindahan ciptaan-Nya yang tiada batas. Melakukan hal ini dengan berharap memperoleh luapan anugerah dari Allah dari halusnya sel otak.

“Murāqabah al-Maḥabbah Fī Dā’irah al-Ṣāniyyah tegese nginjen-nginjen ing olehe demen Allah maring kita mu’min lan luwih demen kita maring Allah ingdalem maqām kang kaping pindho sarta ngangen-angen ing ṣifāte Allah ma’ānī lan ma’nawiyah (wa al-faiḍu ‘alā laṭīfah al-nafsi)”.⁴³

Terjemahnya:

⁴² Abū Luṭfī al-Ḥakīm Wa Ḥanīf Muṣliḥ Ibn ‘Abd al-Raḥmān, *al-Futuḥāt al-Rabbāniyyah Fī al-Ṭarīqah al-Qādiriyyah Wa al-Naqsyabandiyyah*, (Semarang: PT. Karya Toha Putra, 1962), h. 54-55.

⁴³ Abū Luṭfī al-Ḥakīm Wa Ḥanīf Muṣliḥ Ibn ‘Abd al-Raḥmān, *al-Futuḥāt al-Rabbāniyyah Fī al-Ṭarīqah al-Qādiriyyah Wa al-Naqsyabandiyyah*, (Semarang: PT. Karya Toha Putra, 1962), h. 55.

Murāqabah al-Maḥabbah Fī Dā'irah al-Ṣāniyyah adalah memperhatikan dengan serius kepada kecintaan Allah kepada kita sebagai kaum mukmin, dan memperhatikan dengan serius kepada kecintaan kita sebagai kaum mukmin kepada Allah pada tingkatan yang ke-dua serta membayangkan sifat-sifat Allah baik yang *ma'ānī* maupun yang *ma'nawiyah*. Melakukan hal ini dengan berharap memperoleh luapan anugerah dari Allah dari halusnya sel otak.

“*Murāqabah al-Maḥabbah Fī Dā'irah al-Qaus tegese nginjen-nginjen olehe demen Allah maring kita mu'min, lan olehe demen kita mu'min maring Allah ingdalem maqām kang luwih parek kang diparibasake karep qadar sak kendewa, isyārah sangka bangete keparek (wa al-faiḍu 'alā laṭīfah al-nafsi).*

Dalile murāqabah telu ngarep yaiku:

يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ ... (المائدة/5: 54)⁴⁴

Tegese demen sapa Allah ing qaum kang pada mu'min, lan demen sapa qaum kang pada mu'min ing Allah”.⁴⁵

Terjemahnya:

Murāqabah al-Maḥabbah Fī Dā'irah al-Qaus adalah memperhatikan dengan serius kepada kecintaan Allah kepada kita sebagai kaum mukmin, dan memperhatikan dengan serius kepada kecintaan kita sebagai kaum mukmin kepada Allah pada tingkatan yang lebih dekat lagi, yang diibaratkan *walaupun hanya sependek busur anak panah* untuk mengibaratkan betapa sedikit sekali kadar peningkatannya. Melakukan hal ini dengan berharap memperoleh luapan anugerah dari Allah dari halusnya sel otak.

Dalil dari ketiga *murāqabah* tersebut adalah *yuhibbuhum wa yuhibbūnahū* artinya Allah mencintai kaum mukmin, dan kaum mukmin mencintai Allah.

KH. Muṣliḥ menafsirkan ayat tersebut bahwa kecintaan Allah kepada kita sebagai orang mukmin dapat terlihat dan terbukti bahwa Allah telah memberi kita

⁴⁴ Dia mencintai mereka dan mereka pun mencintai-Nya. (Al-Ma'idah/5:54). Lihat Qur'an KEMENAG In Microsoft Word (Jakarta: LPMQ KEMENAG RI, 2022).

⁴⁵ Abū Luṭfī al-Ḥakīm Wa Ḥanīf Muṣliḥ Ibn 'Abd al-Raḥmān, *al-Futuḥāt al-Rabbāniyyah Fī al-Ṭarīqah al-Qādiriyyah Wa al-Naqsyabandiyyah*, (Semarang: PT. Karya Toha Putra, 1962), h. 55-56.

pahala atas ibadah kita, Allah memberi kenikmatan kepada kita yang tidak bisa kita hitung nikmat-nikmat tersebut, dan kecintaan kita kepada Allah juga terlihat yaitu saat kita bersungguh-sungguh beribadah kepada-Nya, dua hal ini adalah sesuatu yang luar biasa agung, kecintaan yang sempurna dan tidak bertepuk sebelah tangan ini haruslah diimplementasikan dalam akhlak batin atau sikap batin saat *berzikir*, yaitu dengan memperhatikan dengan serius kepada kecintaan Allah kepada kita, dan memperhatikan dengan serius kepada kecintaan kita mukmin kepada Allah pada tingkatan pertama, kedua dan lebih dekat lagi, yang mana kita harus selalu lebih dekat dan lebih dekat dengan-Nya, dalam istilah KH. Muṣliḥ *walaupun hanya sependek busur anak panah* untuk mengibaratkan betapa sedikit sekali kadar peningkatan kedekatan kita kepada-Nya. Melakukan hal ini dengan berharap memperoleh luapan anugerah dari Allah dari halusny sel otak.

B. Faktor yang Mempengaruhi Nuansa *Şūfī Isyārī* dalam Kitab *Al-Futūḥāt Al-Rabbāniyyah* Karya KH. Muşliḥ Mranggen

Penulis dalam menemukan faktor yang mempengaruhi penafsiran KH. Muşliḥ adalah setting sosialnya. Hal ini mengikuti pendapat Karl Mannheim dengan teorinya *sociology of knowledge* (sosiologi atas pengetahuan). Ia mengungkapkan terkait bahwa interaksi sosial akan juga turut membentuk karakter seseorang dalam memandang, menafsirkan, dan menyimpulkan tentang apa yang ia lihat. Variabel-variabel seperti konteks sosial, ekonomi, politik, kebudayaan lokal/ tempat dan zaman yang dialami juga perjalanan hidup yang ia lampau akan membentuk sebuah bangunan gagasan dan pemikiran orang tersebut.⁴⁶ Tidak ada gagasan yang muncul tanpa sebab, tidak ada pohon tanpa akar, sebuah aliran air itu apakah keruh atau jernih dapat diketahui jika melihat keadaan yang mengelilingi sumber air tersebut, demikian juga untuk menganalisa gagasan dan keilmuan seorang tokoh bisa dilakukan dengan melihat setting sosial dari tokoh tersebut. Teori Mannheim ini juga disebut dengan istilah sosioanalisa, yang merupakan studi dokumenter biografi atau autobiografi tokoh dengan menganalisa korelasinya dengan gagasan yang dihasilkan. Teori Mannheim ini akan menghasilkan temuan relasi nuansa penafsiran KH. Muşliḥ dengan keadaan sosial yang mengelilinginya sehingga berpengaruh besar dalam gagasan dan penafsirannya tersebut.

Menurut Mannheim, gagasan pemikiran seseorang dan subjektifitas keadaan psikologis orang tersebut merupakan satu kesatuan yang tidak dapat terpisahkan antara satu sama lain. Sebuah ilmu pengetahuan beserta eksistensinya sudah menjadi produk satu paket yang tidak ditemukan secara terpisah. Sebuah kepercayaan dan atau pengetahuan dapat diartikan sebuah produk sosio-politik dan lain sebagainya. Benar atau tidaknya sebuah gagasan seseorang pada hakikatnya bersifat kontekstual, dinamis, dan transparan bagi komplementasi, koreksi dan ekspansi, bukan bersifat universal. Mannheim mengambil kesimpulan bahwa setiap

⁴⁶ Hamka, *Sosiologi Pengetahuan: Telaah Atas Pemikiran Karl Mannheim*, (*Journal of Pedagogy*, Vol. 3, No. 1, 2020), h. 79

gagasan atau pengetahuan seseorang pasti dipengaruhi oleh ideologi dan konteks sosial orang tersebut.⁴⁷

Penafsiran KH. Muṣliḥ yang bernuansa sufistik *isyārī* dan sudah penulis paparkan tersebut di atas, setelah melakukan pengamatan, penulis menemukan dua aspek yang mempengaruhi gagasan dan nuansa penafsiran dari KH. Muṣliḥ, yang pertama adalah rihlah ilmiah dan perjalanan spiritualnya yang menurut Mannheim merupakan sebuah variabel dari sebuah bangunan atas gagasan pengetahuan dari seseorang, dan yang ke dua adalah realitas sosial masyarakat Desa Mranggen Kabupaten Demak.

1. Rihlah Ilmiah dan Pengalama Spiritual KH. Muṣliḥ Mranggen

KH. Muṣliḥ termasuk dalam jajaran tokoh terpenting dalam penyebaran *al-Ṭarīqah al-Qādiriyyah Wa al-Naqsyabandiyyah* (TQN) di Kecamatan Mranggen Kabupaten Demak Provinsi Jawa Tengah.⁴⁸ Dimulai dari ‘Abd al-Laṭīf Ibn ‘Alī Banten kemudian kepada Asnawī Banten dan akhirnya kepada ‘Abd al-Karīm Banten, KH. Muṣliḥ mendapatkan sanad untuk mengajar TQN. Muṣliḥ diakui sebagai *khalīfah* dari ‘Abd al-Laṭīf Ibn ‘Alī Banten yang paling cemerlang.⁴⁹ Ia juga mendapat silsilah atau sanadnya dari arah yang lain, yaitu dari ‘Abd al-Raḥmān al-Mannūrī, Ibrāhīm Yahyā dan ‘Abd al-Karīm Banten.⁵⁰ Muṣliḥ menyebut silsilah sanad ini dengan istilah “*Min Qibali Syaikhinā al-Marāqī*” (dari jalur guru kami di Mranggen).⁵¹ Dua guru di antaranya adalah ‘Abd al-Raḥmān al-Mannūrī, Ibrāhīm Yahyā berasal dari Mranggen. Karena

⁴⁷ Muhyar Fanani, *Metode Studi Islam: Aplikasi Sosiologi Pengetahuan Sebagai Cara Pandang*. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), h. 35.

⁴⁸ Asfa Widiyanto, *Ritual and Leadership in the Subud Brotherhood and the Tariqa Qadiriyya wa Naqshbandiyya*, (Berlin, EB-Verlag, 2012), h. 77.

⁴⁹ Martin Van Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyyah di Indonesia: Survei Historis, Geografis dan Sosiologis*, (Bandung: Mizan, 1998), h. 93-94.

⁵⁰ Untuk silsilah sanad Muṣliḥ yang lebih detail, lihat buku karyanya *Kitāb ‘Umdah al-Sālik Fī Khair al-Masālik*, (Purworejo: Ma’had Berjan, 1956), h. 142-148.

⁵¹ *‘Umdah al-Sālik Fī Khair al-Masālik*, (Purworejo: Ma’had Berjan, 1956), h. 147.

itulah Mranggen menjadi titik utama atas pertumbuhan dan perkembangan TQN.⁵²

KH. Muṣliḥ melanjutkan peran kakaknya sebagai pimpinan pesantren (1936-1981) dan selama itu pula ia menyebarkan TQN. Selama masa Muṣliḥ memimpin, TQN disebut mengalami masa keemasan (*golden age*), hal tersebut karena masyarakat meyakini bahwa Muṣliḥ adalah seorang *Walīy Allāh*.⁵³ *Khalīfah* KH. Muṣliḥ menyebar di berbagai penjuru daerah di Pulau Jawa, Kalimantan Barat, Nusa Tenggara Barat dan Riau. Hal inilah yang menyebabkan KH. Muṣliḥ disebut sebagai *Abū al-Masyāyikh* (bapak para guru) dan juga *Syaikh al-Mursyidīn* (guru para mursyid).⁵⁴

Dalam keilmuan tasawuf, selain sebagai *mursyid ṭarīqah qādiriyyah wa naqsyabandiyyah*, KH. Muṣliḥ tercatat mengajar beberapa kitab tasawuf di perantrennya, di antaranya adalah; *Syarḥ al-Ḥikam Ibn ‘Aṭā’ Allāh* karya Muḥammad Ibn Ibrāhīm al-Nafarī, *Durrah al-Nāṣiḥīn* karya ‘Uṣmān Ibn Ḥasan Ibn Aḥmad al-Syākīr al-Khaubawī, *Risalah al-Mu‘āwanah* karya ‘Abd Allāh Ibn ‘Alawī al-Ḥaddād, *Hujjah Ahl al-Sunnah Wa al-Jamā‘ah* karya ‘Alī Ma‘ṣūm Krapyak Jogjakarta. Adapun dalam keilmuan tafsir, KH. Muṣliḥ tercatat mengajar beberapa kitab tafsir di perantrennya, di antaranya adalah; *Tafsīr al-Jalālain* karya Jalāl al-Dīn al-Maḥallī dan Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Tafsīr al-Ṣāwī* karya Aḥmad Ibn Muḥammad al-Ṣāwī, *Tafsīr Marah Labīd* karya Muḥammad Nawawī al-Bantānī dan *Tafsīr Ibn ‘Abbās*.⁵⁵

⁵² Asfa Widiyanto, *Ritual and Leadership in the Subud Brotherhood and the Tariqa Qadiriyya wa Naqshbandiyya*, (Berlin, EB-Verlag, 2012), h. 80.

⁵³ Asfa Widiyanto, *Ritual and Leadership in the Subud Brotherhood and the Tariqa Qadiriyya wa Naqshbandiyya*, (Berlin, EB-Verlag, 2012), h. 80.

⁵⁴ Tim Peneliti Sejarah Seabad Pon-Pes. Futuhiyyah Mranggen, *Sejarah Seabad Pondok Pesantren Futuhiyyah*, (Mranggen: Tim Peneliti Sejarah Seabad Pon-Pes. Futuhiyyah Mranggen, 2001), h. 45, 58, 88., dan Khālīṣan Syāfi‘ī, *Menjaga Kemurnian Kitab Kuning dengan Makna Gandul: KH. Muṣliḥ ‘Abd al-Raḥmān al-Marāqī*, (Jurnal al-Itqon, Vol 2, 2007), h. 13.

⁵⁵ Tim Penyusun, *Kyai Muslih Mranggen Sang Penggerak dan Panutan Sejati*, (Demak: Mimbar Media dan Futuhiyyah Press, 2020), h. 54-55. Dan wawancara Pimpinan Pondok

Pengalaman dan perjalanan tasawuf KH. Muṣliḥ bukan satu-satunya yang menjadi keunggulannya yang ia miliki. Ia juga sangat mumpuni dalam hal menafsirkan al-Quran secara makna lahiriah atau kebahasaan. Hal ini terlihat dari banyaknya karta-karyanya dalam bentuk kitab baik yang berbahasa Arab maupun berbahasa lokal, baik yang berbentuk naratif maupun berupa syair atau *naẓam*, baik yang bertema kajian teologis, gramatika Bahasa Arab, tasawuf maupun yang lainnya, yang meliputi: al-Nūr al-Burhānī Fī Tarjamah al-Lujjain al-Dānī, 2 jilid, Yawāqīt al-Asānī Fī Manāqib al-Syaikh ‘Abd al-Qādir al-Jīlānī, ‘Umdah al-Sālik Fī Khair al-Masālik, al-Futūḥāt al-Rabbāniyyah Fī al-Ṭarīqah al-Qādiriyyah Wa al-Naqsyabandiyyah, Kitab Ikilah Tuntunan Ṭarīqah Qādiriyyah Wa Naqsyabandiyyah, 2 jilid, Wasā’il Wuṣūl al-‘Abd Ilā Maulāh Bi Syarḥ Nail al-Tadallī Mi al-Ilāh, 2 jilid, Inārah al-Zalām Fī ‘Aqā’id al-‘Awwām, Inārah al-Daijūr Wa al-Dujā Fī Naẓm Safīnah al-Najāh, Šamrah al-Qulūb Fī Aurād Ṭalabah Ma‘had Futūḥiyyah al-Islāmī, Dalā’il al-Khairāt, Naṣr al-Fajr Fī al-Tawassul Bi Ahl al-Badr, Munājāt Qādiriyyah Wa Naqsyabandiyyah Wa Ad‘iyatihā, Alfīyah al-Šalawāt ‘Alā Šāḥib al-Syafā‘āt, Hidāyah al-Wildān, Doa-doa, shalawat-shalawat dan pujian-pujian dalam bentuk bait-bait sya’ir berbahasa Arab.⁵⁶

Salah satu keistimewaan KH. Muṣliḥ lagi adalah saat sudah dewasa ia pernah kedatangan tamu di rumahnya, tamu tersebut meminta untuk ia antarkan ke makam gurunya yaitu Ibrāhīm Yaḥyā di Pemakaman Brumbung, dan diceritakan bahwa KH. Muṣliḥ dan tamunya tersebut saat berziarah mampu untuk berinteraksi secara *mukāsyafah* dengan *rūḥ* dari Ibrāhīm Yaḥyā.⁵⁷ Cerita

Pesantren Futuhiyyah Mranggen, KH. Ahmad Faizurrahman Hanif, Lc., Mranggen, 20 Oktober 2022.

⁵⁶ Beberapa judul buku karya KH. Muṣliḥ didokumentasikan dalam buku biografi Beliau, namun ada beberapa buku karya Beliau yang penulis temukan di lapangan. Untuk mengetahui beberapa judul buku tersebut lihat Tim Penyusun, *Kyai Muslih Mranggen Sang Penggerak dan Panutan Sejati*, (Demak: Mimbar Media dan Futuhiyyah Press, 2020), h. 132-165.

⁵⁷ Asfa Widiyanto, *Ritual and Leadership in the Subud Brotherhood and the Tariqa Qadiriyya wa Naqshbandiyya*, (Berlin, EB-Verlag, 2012), h. 274.

yang lain terkait pengalaman spiritual KH. Muṣliḥ adalah saat pasca operasi *kencing batu* ia mengaku didatangi Malaikat Jibrīl as., (ada yang mengatakan bahwa ini adalah di dalam mimpi) ia berkata bahwa umur KH. Muṣliḥ ditambah satu tahun, dan nyata setelah itu ia sehat kembali selama satu tahun dan pada tahun tersebut ia wafat di Jeddah dan dimakamkan di *Ma'ālā Makkah al-Mukarramah*.⁵⁸

2. Realitas Sosio-Kultural Mranggen

Penafsiran KH. Muṣliḥ yang bernuansa sufistik *isyārī* ini tidak terlepas dari realitas sosial masyarakat pada masa hidupnya. Dilihat dari segi bahasa, ia menggunakan bahasa daerah Jawa, penafsirannya juga dipengaruhi kultur sosial dan budaya serta sejarah dari masyarakat Mranggen Demak Jawa Tengah. Sebagaimana ketika ia menafsirkan Q.S. al-Mā'idah: 54; *yuhibbuhum wa yuhibbunah*, ia menuturkan:

*Murāqabah al-Maḥabbah Fī Dā'irah al-Qaus tegese nginjen-nginjen olehe demen Allah maring kita mu'min, lan olehe demen kita mu'min maring Allah ingdalem maqām kang luwih parek kang diparibasake karep qadar sak kendewa, isyārah sangka bangete keparek.*⁵⁹

Untuk mengilustrasikan bahwa kita harus selalu mendekati Allah, dan semakin bertambah hari harus juga bertambah dekat walaupun hanya maju sedikit, yakni seukuran anak panah. Ia menyebut *anak panah* dengan Bahasa Jawa yaitu *kendewa* yang dalam bahasa lokal masyarakat artinya anak panah. Hal ini menurut analisa penulis adalah sesuai dengan keadaan realitas sosio-kultural mranggen yang pada saat itu tengah menghadapi berbagai ancaman dari kaum komunis dan di antara senjata untuk menghalau musuh dimungkinkan

⁵⁸ Tim Penyusun, *Kyai Muslih Mranggen Sang Penggerak dan Panutan Sejati*, (Demak: Mimbar Media dan Futuhiyyah Press, 2020), h. 30-35.

⁵⁹ Abū Luṭfī al-Ḥakīm Wa Ḥanīf Muṣliḥ Ibn 'Abd al-Raḥmān, *al-Futuḥāt al-Rabbāniyyah Fī al-Ṭarīqah al-Qādiriyyah Wa al-Naqsyabandiyyah*, (Semarang: PT. Karya Toha Putra, 1962), h. 55-56.

adanya busur panah dan sejenisnya, maka KH. Muṣliḥ mengilustrasikan hal tersebut di atas dengan anak panah karena sesuai dengan situasi dan kondisi yang ada.

KH. Muṣliḥ dalam pembahasan lain menafsirkan ayat-ayat yang berkenaan dengan keutamaan *berzikir*, ia menyebutkan bahwa orang yang mengamalkan *zikir* itu jika ia sudah melakukan *bai'at* maka ia akan cepat sampai kepada Allah swt., seperti terbangnya burung balap.⁶⁰ Ia menyebut *manuk kang mbalap* (burung balap) untuk mengilustrasikan betapa cepatnya burung tersebut terbang dari tempat yang satu ke tempat yang lain, hal ini sesuai dengan kondisi masyarakat Mranggen yang saat itu masih banyak kaum yang belum mengamalkan ajaran Islam dengan baik, masih banyak kelompok-kelompok perjudian, sabung ayam, kontes burung kicau, termasuk dalam hal ini adalah adu kecepatan burung merpati balap yang sampai saat ini masih ditemukan juga di beberapa titik di gang-gang sempit di Mranggen, misalnya di lapangan Desa Brumbung.

⁶⁰ Abū Luṭfī al-Ḥakīm Wa Ḥanīf Muṣliḥ Ibn ‘Abd al-Raḥmān, *al-Futuḥāt al-Rabbāniyyah Fī al-Ṭarīqah al-Qādiriyyah Wa al-Naqsyabandiyyah*, (Semarang: PT. Karya Toha Putra, 1962), h. 31.

BAB V PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan telaah dan penelitian atas ayat-ayat dalam kitab *al-Futūḥāt al-Rabbāniyyah* karya KH. Muṣliḥ Mranggen dan berdasarkan data-data yang diperoleh baik data primer maupun data sekunder, serta berdasarkan teori yang digunakan dalam penelitian ini, maka dapat ditarik kesimpulan yang menjadi jawaban atas dua rumusan masalah yang penulis paparkan pada pendahuluan, dua kesimpulan tersebut adalah:

1. Nuansa penafsiran dalam kitab *al-Futūḥāt al-Rabbāniyyah* karya KH. Muṣliḥ Mranggen adalah termasuk dalam kategori *Nuansa Ṣūfī Isyārī* berdasarkan telaah atas 3 sub judul yang telah dikategorisasi oleh penulis. *Nuansa Ṣūfī Isyārī* terlihat dalam penafsiran KH. Muṣliḥ, yang berbeda dengan makna lahir yang tampak pada kata-kata yang tersurat atas dasar isyarat-isyarat rahasia dan penafsirannya tersebut dapat beroperasi beriringan dengan makna yang dikehendaki oleh makna lahir yang tampak pada ayat. Karakteristik *Nuansa Ṣūfī Isyārī* di sini tampak dengan jelas, yaitu tidak dimulai dengan premis ilmiah *falsafī*, namun berlandaskan latihan jiwa (*riyāḍah rūḥiyyah*) yang dilakukan oleh KH. Muṣliḥ, juga pemahaman akan makna lahiriah yang mendalam, sehingga ia mampu membuka tabir isyarat atas makna suatu ayat, tidak menganggap penafsiran bernuansa *ṣūfī isyārī* sebagai satu-satunya makna yang dikehendaki Tuhan dan menerima pendapat tafsir bernuansa lain yang berbeda darinya, serta mengakui kebenaran dan eksistensi tafsir lahiriah. Adapun hasil analisa perbandingan mengenai persamaan dan perbedaan penafsiran dalam kitab *al-Futūḥāt al-Rabbāniyyah* karya KH. Muṣliḥ Mranggen dengan empat tafsir yang diambil dari tafsir empat periode tersebut sangat beragam, banyak ditemukan persamaan, dikarenakan KH. Muṣliḥ terkadang juga menafsirkan dengan makna tekstual/ literal, dan banyak pula ditemukan perbedaan makna terutama pada penafsiran-penafsiran yang bernuansa *isyārī*, namun penafsiran

isyārī di sini tetap bisa berjalan berdampingan dengan makna yang dikehendaki oleh makna lahir yang tampak pada teks ayat.

2. Faktor yang mempengaruhi penafsiran dalam kitab *al-Futūḥāt al-Rabbāniyyah* karya KH. Muṣliḥ Mranggen sehingga termasuk dalam kategori *Nuansa Ṣūfī Isyārī* adalah setting sosial, rihlah ilmiah, perjalanan dan pengalaman spiritual yang ia alami dan rasakan pada masa hidupnya baik yang bersifat fisik maupun yang metafisik serta realitas sosial masyarakat Mranggen, Demak, Jawa Tengah.

B. Rekomendasi

KH. Muṣliḥ Mranggen adalah seorang tokoh besar yang pakar dalam segala bidang, mulai dari bidang keilmuan sampai bidang organisasi dan politik. Pakar dalam bidang keilmuan, mulai dari ilmu gramatika Bahasa Arab, fikih, tasawuf, hadis, sampai tafsir al-Quran. Pesantrennya besar, santri dan alumninya ribuan bahkan ada yang menjadi rektor di beberapa UIN. Ia juga banyak meninggalkan jejak tinta emas berupa kitab-kitab baik yang berbahasa Arab maupun berbahasa Jawa, baik yang naratif maupun berbentuk *syair/ nazam*. Hal ini menjadi peluang yang sangat besar bagi para peneliti di dunia akademis untuk menelaah dan meneliti karya-karya beliau.

Dalam penelitian ini penulis baru meneliti nuansa penafsiran sufistik dari satu kitab karya KH. Muṣliḥ Mranggen, saran penulis adalah agar diadakan penelitian yang lebih komprehensif atas nuansa penafsiran sufistik dari semua kitab karya KH. Muṣliḥ Mranggen dan dihimpun menjadi satu agar lebih mudah dinikmati oleh para pengkaji tafsir al-Quran, sebagaimana yang dilakukan oleh Mīlaud Rabī'ī dalam disertasinya yang menghimpun semua kitab karya Ibn 'Aṭā' Allāh dan menganalisa dari sudut pandang ilmu al-Quran dan tafsir.

DAFTAR PUSTAKA

BUKU

- ‘Ajībah, Ibn, *Al-Baḥr Al-Madīd Fī Tafsīr Al-Qur’ān Al-Majīd*, (Qāhirah: Maktabah Al-Duktūr Ḥasan ‘Abbās Zakī, 1419 H), Jilid 1.
- Abū Luṭfī al-Ḥakīm Wa Ḥanīf Muṣliḥ Ibn ‘Abd al-Raḥmān, *al-Futuḥāt al-Rabbāniyyah Fī al-Ṭarīqah al-Qādiriyyah Wa al-Naqsyabandiyyah*, (Semarang: PT. Karya Toha Putra, 1962).
- Al-‘Akk, Khālīd ‘Abd al-Raḥmān, *Uṣūl al Tafsīr Wa Qawā’iduhū*, (Bairūt: Dār al-Nafā’is, 1986).
- Al-Aṣfahānī, Abū al-Qāsim al-Ḥusain Ibn Muḥammad al-Rāgīb, *Al-Mufradāt Fī Garīb Al-Qur’ān*, (Bairūt, Dār al-Qalam, 1412 H), Jilid 1.
- Al-Baijūrī, Ibrāhīm, *Hāsiyyah al-Baijūrī ‘Alā Fath al-Qarīb al-Mujīb*, (Jakarta: Dar Al-Kutub Al-Islamiyah, 2007), Jilid 2.
- Al-Bantanī, Muḥammad Nawawī, *Tafsīr Marāḥ Labīd*, (Indonesia: Dār Ihyā’ al-Kutub al-‘Arabiyyah, t.t.), Jilid 1.
- _____, *Tafsīr Marāḥ Labīd*, (Indonesia: Dār Ihyā’ al-Kutub al-‘Arabiyyah, t.t.), Jilid II.
- Al-Farmawī, ‘Abd al-Ḥayy, *al-Bidāyah Fī al-Tafsīr al-Mauḍū’ī: Dirāsah Manhajiyyah Mauḍū’iyyah*, (Qāhirah: Maṭba‘at al-Ḥaḍarah al-‘Arabiyyah, 1997).
- Al-Gazzālī, Muḥammad, *Al-Quran Kitab Zaman Kita: Mengaplikasikan Pesan Kitab Suci Dalam Konteks Masa Kini*, terj. Masykur Hakim dan Ubaidillah, (Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2008), Cet. ke-1.
- Al-Ghazzālī, Muḥammad Ibn Muḥammad, *Ihyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, (Bairūt, Dār al-Fikr, t.t.), jilid 1.
- Ali, Yunasril, *Pengantar Ilmu Tasawuf*, (Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 1987).
- Al-Ifriqī, Muḥammad Ibn Mukarram Abū Faḍl Jamāl al-Dīn Ibn Manzūr al-Anṣārī, *Lisān al-‘Arab*, (Bairut, Dār Ṣādir, 1414 H), Jilid 5.
- Al-Maḥallī, Jalāl al-Dīn Muḥammad Ibn Aḥmad, *Tafsīr al-Jalālain*, (Surabaya: al-Ḥaramain, 2007), Jilid I.
- Al-Makkī, Bakrī, *Kifāyah Al-Atqiyā’ Wa Minhāj Al-Aṣfiyā’*, (Jakarta, Dār Al-Kutub Al-Islāmiyyah, 2013).

- Al-Māturīdī, Abū Manṣūr, *Tafsīr al-Māturīdī*, (Beirūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2005), Jilid 1.
- Al-Qaṭṭān, Mannā‘ Khalīl, *Mabāḥiṣ Fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, (Qāhirah: Maktabah Wahbah, 1995).
- Al-Qusyairī, ‘Abd al-Karīm, *Risālah al-Qusyairiyyah*, (Jakarta, Dār Al-Kutub Al-Islāmiyyah, 2011).
- Al-Ṣābūnī, Muḥammad ‘Alī, *Al-Tibyān Fī ‘Ulūm Al-Qur’ān*, (Makkah, Dār Iḥsān, 2003).
- Al-Ṣāwī, Aḥmad Ibn Muḥammad, *Tafsīr al-Ṣāwī*, (Bairūt: Dār al-Fikr, 1993), Jilid 1.
- Al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn, *Al-Itqān Fī Ulūmi Al-Qur’ān*, (Bairūt: Mu’assasah al-Risālah Nāṣirūn, 2008).
- Al-Syākīr, ‘Uṣmān Ibn Ḥasan Ibn Aḥmad, *Durrah al-Nāṣiḥīn*, (Semarang: Pustaka Alawiyyah, t.t.).
- Al-Ṭabarī, Muḥammad Ibn Jarīr, *Tafsīr al-Ṭabarī*, (Qāhirah: Dār al-Ḥadīṣ, 2010), Jilid 3.
- _____, *Tafsīr al-Ṭabarī*, (Qāhirah: Dār al-Ḥadīṣ, 2010), Jilid 7.
- _____, *Tafsīr al-Ṭabarī*, (Qāhirah: Dār al-Ḥadīṣ, 2010), Jilid 9.
- _____, *Tafsīr al-Ṭabarī*, (Qāhirah: Dār al-Ḥadīṣ, 2010), Jilid 10.
- al-Tūnisī, Muḥammad Ṭāhir Ibn ‘Āsyūr, *Al-Taḥrīr Wa Al-Tanwīr*, (Tūnisia: Dār Saḥnūn, 1997), Jilid I.
- Al-Ḍahabī Muḥammad Ḥusain, *Al-Tafsīr Wa Al-Mufasssīrūn*, (Qāhirah: Maktabah Wahbah, 2000), Jilid I.
- _____, *Al-Tafsīr Wa Al-Mufasssīrūn*, (Qāhirah: Maktabah Wahbah, t.t.), Jilid II.
- Al-Zarkasyī, Badr al-Dīn Muḥammad Ibn ‘Abd Allāh, *al-Burhān Fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, (Qāhirah: Dār al-Turās, tt), Jilid II.
- Al-Zarqānī, Muḥammad ‘Abd al-‘Azīm, *Manāhil al-‘Irfān Fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, (Bairūt: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1995), Jilid II.
- Anggoro, Sulistyono dan Chandra A.P, *Kamus Besar Lengkap Inggris-Indonesia*, (Solo: Delima, 1998).

- Azwar, Saifudin, *Metodologi Penelitian*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001).
- Bakar, Bahrudin Abu, *Terjemahan Alfiyyah Syarah Ibnu 'Aqil* karya Bahaud Din Abdullah Ibnu 'Aqil, (Bandung: Sinar Baru Algensindo, 2009), jilid 1.
- Bruinessen, Martin Van, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia: Survei Historis, Geografis dan Sosiologis*, (Bandung: Mizan, 1998).
- Fanani, Muhyar, *Metode Studi Islam: Aplikasi Sosiologi Pengetahuan Sebagai Cara Pandang*. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010).
- Godlas, Alan, *The Blackwell Companion to the Qur'ān*, (Massachusetts – Oxford – Victoria: Blackwell Publishing, 2006).
- Goldzier, Ignaz, *Mazhab Tafsīr: Dari Klasik Hingga Modern*, terj. Saifuddin Zuhri Qudsy, dkk., (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2009), Cet. ke-6.
- _____, *Mazāhib al-Tafsīr al-Islāmīy*, Penerjemah: 'Abd al-Ḥalīm al-Najjār (Qāhirah: Maktabah al-Khānījī, 1955).
- Gusmian, Islah, *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika Hingga Ideologi*, (Yogyakarta: LkiS, 2013).
- Hadi, Murtadlo, *Tiga Guru Sufi Tanah Jawa*, (Yogyakarta: LKiS, 2010).
- Hakim, Taufiqul, *Hidāyat al-Ashfiyā'*, (Jepara: PP. Darul Falah, 2015).
- Ḥayyān, Muḥammad Ibn Yūsuf Abū, *Al-Baḥr Al-Muḥīt*, (Bairūt, Dār al-Fikr, 1420 H), Jilid 1.
- Kašīr, Ismā'īl Ibn, *Tafsīr Ibn Kašīr*, (Qāhirah: Maktabah Taufīqiyyah, 2008), Jilid 2.
- _____, *Tafsīr Ibn Kašīr*, (Qāhirah: Maktabah Taufīqiyyah, 2008), Jilid 5.
- _____, *Tafsīr Ibn Kašīr*, (Qāhirah: Maktabah Taufīqiyyah, 2008), Jilid 7.
- _____, *Tafsīr Ibn Kašīr*, (Qāhirah: Maktabah Taufīqiyyah, 2008), Jilid 8.
- Manzūr, Ibnu, *Lisān al-'Arab*, (Mesir: Dār Al-Ma'ārif, t.th).
- Mochtar, M. Mashuri, *Kamus Istilah Hadis*, (Pasuruan: Pustaka Sidogiri, 1435 H).
- Moloeng, Lexy J., *Metode Penelitian Kualitatif*, (Bandung: Remaja Rosda Karya, 1989).

- Mranggen, Tim Peneliti Sejarah Seabad Pon-Pes. Futuhiyyah, *Sejarah Seabad Pondok Pesantren Futuhiyyah*, (Mranggen: Tim Peneliti Sejarah Seabad Pon-Pes. Futuhiyyah Mranggen, 2001).
- Muḥaisin, Muḥammad Sālim, *Tārīkh al-Qur'ān al-Karīm*, (Jeddah: Dār al-Aṣḥānī, 1402 H).
- Muhammad, Ahsin Sakho, *Membumikan Ulumul Quran*, (Jakarta Selatan: PT. Qaf Media Kreativa, 2019).
- Muslim, Mustāfa, *Mabāḥiṣ fī al-Tafsīr al-Mauḍu'ī*, (Damaskus: Dār al-Qolām, 2000).
- Nasution, Harun, *Falsafat dan Mistisme dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1973).
- _____, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, (Jakarta: UI-Press, 2015).
- Penyusun, Tim, *Kyai Muslih Mranggen Sang Penggerak dan Panutan Sejati*, (Demak: Mimbar Media dan Futuhiyyah Press, 2020).
- Raḥmān, Muṣliḥ Ibn 'Abd, *'Umdah al-Sālik Fī Khair al-Masālik*, (Purworejo: Ma'had Berjan, 1956).
- Rakhmat, Jalaluddin, *Psikologi Komunikasi*, (Bandung: Remaja Rosdakarya. 1999).
- RI, KEMENAG-, *Al-Qur'an dan Terjemahannya: Edisi Penyempurnaan 2019*, (Jakarta: LPMQ Badan Litbang dan Diklat Kemenag RI, 2019).
- RI, KEMENAG, *Qur'an In Microsoft Word* (Jakarta: LPMQ KEMENAG RI, 2022).
- Ruhimta, Li, *Kisah Para Salik*, (Yogyakarta: PT. LkiS Pelangi Aksara, 2005), Cet. - 1.
- Rusyadi, *Kamus Indonesia-Arab*, (Jakarta: Rineka Cipta, 1995).
- Saeed, Abdullah, *Interpreting the Qur'an: Toward a Contemporary Approach*, (New York: Routledge, 2006). Abdullah Saeed, *Islamic Thought: An Introduction* (New York: Routledge, 2006).
- Santosa, Arief, *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, (Mahkota Kita, t.t.).
- Sarwono, Sarlito W., *Psikologi Remaja* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1991).
- Shihab, Muhammad Quraish, *Membumikan Al-Quran, Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, (Bandung: Penerbit Mizan, 2011).

- _____, *Sejarah dan Ulum al-Quran*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2001).
- _____, *Tafsir al-Miṣbāḥ*, (Tangerang: PT. Lentera Hati, 2017), Jilid 2.
- _____, *Tafsir al-Mishbah*, (Tangerang: Lentera Hati, 2017), Jilid 7.
- _____, *Tafsir al-Mishbah*, (Tangerang: Lentera Hati, 2017), Jilid 11.
- _____, *Tafsir al-Mishbah*, (Tangerang: Lentera Hati, 2017), Jilid 13.
- Solikhin, Muhammad, *Filsafat dan Metafisika dalam Islam*, (Yogyakarta: Penerbit Narasi, 2008), Cet. ke-1.
- Syhabuddin, *Mabādī 'Ulūm al-Hadīs*, (Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 2008).
- Taymiyyah, Taqīyyuddīn Aḥmad Ibn, *Majmū' al-Fatāwā*, (Kuwait, Dār al-Wafā', 2005), Jilid 13.
- Ulinuha, Muhammad, *Metode Kritik Ad-Dakhīl Fit-Tafsīr*, (Jakarta Selatan: PT. Qaf Media Kreativa, 2019).
- Valiudin, Mir, *Tasawuf dalam Qur'an*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2002).
- Widiyanto, Asfa, *Ritual and Leadership in the Subud Brotherhood and the Tariqa Qadiriyya wa Naqshbandiyya*, (Berlin, EB-Verlag, 2012).
- Zed, Mestika, *Metode Penelitian Kepustakaan*, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2008), Cet. ke-1 Edisi. 2.

Jurnal Ilmiah

- Ādam, Faiṣal Maḥmūd, *Al-Tafsīr Al-Isyārī Li Al-Qur'ān*, (Jurnal Kulliyah al-Qur'ān al-Karīm, 2015) vol. 6.
- Asmanidar, *Suluk dan Perubahan Perilaku Sosial Salik (Telaah Teori Konstruksi Sosial Peter L. Berger dan T. Luckman)*, *Abrahamic Religions: Jurnal Studi Agama-Agama*, Vol. 1, No. 1 Maret (2021).
- Hamka, *Sosiologi Pengetahuan: Telaah Atas Pemikiran Karl Mannheim*, (*Journal of Pedagogy*, Vol. 3, No. 1, 2020).
- Hanson, W. Creswell. William E. dkk., *Qualitative Research Designs: Selection and Implementation*, *The Counseling Psychologist*, Vol. 35 No. 2 Maret 2007.

- Hatauruk, Ahmad Fakhri, *Sejarah Indonesia : Masuknya Islam Hingga Kolonialisme*, (Medan: Yayasan Kita Menulis, 2020), 06.
- Kasmar, Indah Fadilatul, dkk, *The Concepts of Mudarris, Mu'allim, Murabbi, Mursyid, Muaddib in Islamic Education*, Khalifa: Journal of Islamic Education, Vol. 3, No. 2, (2019).
- Musadad, Asep Nahrul, *Tafsir Sufistik dalam Tradisi Penafsiran Al-Quran*, *Jurnal Farabi*, Vol. 12 No. 1 Juni 2015.
- Mustaqim, Abdul. "Model Penelitian Tokoh (Dalam Teori dan Aplikasi)". *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu al-Qur'an dan Hadis*. Vol. 15, No. 2, Juli 2014.
- Noer, Kautsar Azhari, *Aliran-Aliran Islam Kontemporer*, *Jurnal Titik Temu*, Vol. 1, No. 2 Januari-Juni 2009.
- Rangga, Aloysius, dkk, "*Analisis Kontrastif Bahasa Jawa Ngoko Madiunan dan Bahasa Indonesia*". *Jurnal Basastra*. Vo. 09, No. 01, April 2021.
- Rochim, Abd., *Tafsir Isyari dan Kegunaannya dalam Pengembangan Ilmu Pengetahuan*, (Yogyakarta: Perpustakaan Digital UIN Sunan Kalijaga, 2008).
- Suriadi, *Pendidikan Sufistik Tarekat Qadiriyyah Wa Naqsyabandiyyah: Kajian Atas Pemikiran Ahmad Khatib Sambas*, (Khazanah, *Jurnal Studi Islam dan Humaniora*) Vol. 15, No. 02, 2017.
- Wargadinata, Wildana, *Belajar Memahami Turats*, (eL-Harakah Vol. 2, No. 2, April - Juni 2000)

Wawancara

- Wawancara Pimpinan Pondok Pesantren Futuhiyyah Mranggen, KH. Ahmad Faizurrahman Hanif, Lc., Mranggen, 20 Oktober 2022, 15 Desember 2022.
- Wawancara Ahmad Zaini Mawardi, *Khalifah Tarīqah* KH. Muṣliḥ Mranggen, Kebonbatur, 10 Oktober 2022.

Website

- <https://jatman.or.id/sekilas-sejarah-jatman/>
<https://jatman.or.id/sempat-terhenti-pengajian-thoriqoh-di-ponpes-futuhiyyah-kembali-aktif/>

DAFTAR RIWAYAT HIDUP PENULIS

Curriculum Vitae

Biografi

1. Nama : Musyafa' Zen
2. NIM : 2004028005
3. Program Studi : S2 Ilmu Al-Quran dan Tafsir (IAT)
4. Tempat Lahir : Demak
5. Tanggal Lahir : 03 Maret 1993
6. Jenis Kelamin : Laki-laki
7. Agama : Islam
8. Status Pernikahan : Menikah
9. Warga Negara : Indonesia
10. Alamat : Gebangsari RT. 004 RW. 032 Batusari Mranggen Demak
11. No. Telepon : 085-713-413-808
12. E-Mail : musyafazen@gmail.com

Pendidikan Formal

1. SDN Mranggen IV : 1998-2004
2. MTs. Futuhiyyah 1 Mranggen : 2004-2007
3. MA Futuhiyyah 1 Mranggen : 2007-2008
4. MA Miftahul Ulum Mranggen : 2008-2010
5. SI-PGSD Universitas Terbuka Jakarta : 2011-2016
6. S2-IAT UIN Walisongo Semarang : 2020-2022

Pendidikan Non Formal

1. Madrasah Diniyyah Darunnajah Mranggen : 1998-2005
2. PONPES Roudlotul Muttaqin Mranggen (*kalong*) : 2008-2018
3. PONPES Tahfidzul Quran Al-Badriyyah Mranggen (*kalong*) : 2011-2016
4. PONPES Al-Anwar Sarang Rembang – Balagh Ramadhan : 2016-2017
5. PONPES Pascatahfidz Bayt Al-Quran Jakarta : 2019
6. Daurah Pentashihan Mushaf Al-Quran LPMQ-KEMENAG Jakarta : 2019
7. Daurah Da'i Universitas Al-Azhar Kairo Mesir : 2020

Aktifitas

1. Pengajar TPQ-Madrasah Diniyyah Darunnajah Mranggen : 2009-sekarang
2. Imam Masjid Darunnajah Mranggen : 2013-sekarang
3. Pengajar Tafsir Al-Ibriz Masjid Darunnajah Mranggen : 2013-sekarang
4. Kepala Madrasah Diniyyah Darunnajah Mranggen : 2015-sekarang
5. Penerjemah Guru Tugas Al-Azhar Kairo Mesir untuk Indonesia : 2019
6. Imam Masjid Bayt Al-Quran dan Mall Bellagio Jakarta : 2019
7. Narasumber FPIB (Forum Pelajar Indonesia Bu'uts) Kairo Mesir : 2020
8. Khatib Masjid Darunnajah Mranggen : 2020-sekarang

Karya Ilmiah

1. Serial Buku Tilāwatī 4 Jilid (Metode Praktis Baca-Tulis al-Quran) : 2012
2. Tilāwah al-Şibyān Fī Tarjamah Matn Hidāyah al-Şibyān : 2012
3. Laporan Penelitian “Pemantapan Kemampuan Mengajar (PKM)” : 2013
4. Laporan Penelitian “Peningkatan Hasil Belajar Matematika” : 2015
5. Kitab Tauşiyah al-Wālid : 2021

SESI WAWANCARA

No	Narasumber	Pertanyaan
1	KH. A. Faizurrahman Hanif, Lc	Untuk menunjukkan otoritas KH. Muşliḥ dalam bidang tafsir, kitab tafsir apa saja yang pernah beliau ajarkan di Pesantren Futūḥiyyah?
2	KH. A. Faizurrahman Hanif, Lc	KH. Muşliḥ di rumahnya memiliki kitab tafsir apa saja?
3	KH. A. Faizurrahman Hanif, Lc	Selain kitab karya KH. Muşliḥ yang beredar di toko-toko buku, adakah kitab karya KH. Muşliḥ yang masih berupa manuskrip dan belum dipublikasikan hingga saat ini?
4	KH. A. Zaini Mawardi	Apa yang dinamakan <i>murāqabah</i> dalam perspektif KH. Muşliḥ yang anda pahami selama menjadi muridnya?

GLOSARIUM

No	Istilah	Keterangan
1	Adab	Adab dalam perspektif tasawuf adalah <i>ijtimā' jamī' khiṣal al-khair</i> yang artinya mengumpulkan semua hal kebaikan atau perilaku yang baik.
2	Bahasa Jawa	Bahasa Jawa merupakan bahasa rumpun dari bahasa melayu yang memiliki banyak tingkatan (<i>strata</i>) dalam penggunaannya. Ada tiga tingkatan dalam dialog bahasa jawa, yaitu: bahasa jawa karma, madya dan yang terakhir ngoko.
3	Data Primer	Data primer adalah informasi atau dokumen yang diambil dari sebuah penelitian dengan menggunakan alat pengambilan sumber informasi yang paling utama.
4	Data Sekunder	Data sekunder adalah informasi atau dokumen yang diambil dari sumber penguat agar dapat mendukung kejelasan informasi utama (data primer).
5	Ḥadīṣ	Ḥadīṣ adalah setiap hal yang disandarkan kepada Nabi Muhammad saw. baik itu berupa perkataan, perbuatan, penetapan (<i>taqrīr</i>), ataupun sifat-sifatnya.
6	Ḥadīṣ Da'īf	Ḥadīṣ Da'īf adalah suatu hadis yang tidak memiliki sifat-sifat atau syarat-syarat kredibilitas suatu hadis yang meliputi: sanad yang bersambung, pewarta yang adil, ingatan yang bagus (baik kuat maupun kurang), tidak adanya kejanggalan serta tidak adanya cacat (<i>'illat</i>).
7	Ḥadīṣ Ṣaḥīḥ	<i>Ḥadīs Ṣaḥīḥ</i> dikelompokkan menjadi dua bagian, yang pertama; <i>Ṣaḥīḥ Li Żātihī</i> , yaitu suatu hadis yang sanadnya bersambung sampai kepada Rasulullah saw. diriwayatkan oleh pewarta hadis yang adil, sempurna ingatannya dan tidak memiliki kejanggalan (<i>syuḏūḏ</i>) atau cacat (<i>'illat</i>). Adapun yang kedua adalah <i>Ṣaḥīḥ Li Gairihī</i> , yaitu hadis hasan yang naik derajatnya dengan syarat adanya <i>mutābi' atau syāhid</i> , atau definisi yang kedua, yakni ia adalah hadis yang sanadnya bersambung sampai kepada Rasulullah saw. diriwayatkan oleh pewarta hadis yang adil yang memiliki ingatan bagus namun kurang sempurna terkait awal sanad hingga ujung sanadnya.

- 8 Ilmu *Qirā'āt* Ilmu *Qirā'āt* adalah suatu ilmu yang membahas tata cara membaca dan melafazkan kata-kata al-Quran, baik yang disepakati (oleh ahli *Qirā'āt*) maupun yang diperselisihkan dengan selalu menisbahkan semua bacaan tersebut kepada para perawinya pada masing-masing bacaan tersebut.
- 9 Ilmu Syariat Ilmu Syariat adalah ilmu yang menjadikan sahnya ibadah, ilmu yang menjadikan sahnya aqidah dan ilmu yang menjadikan bersihnya hati.
- 10 JATMAN *Jam'iyah Tharīqah al-Mu'tabarah al-Nahdliyyah*
- 11 Keadaan “Keadaan” dalam kajian tasawuf disebut dengan istilah “*al-ḥāl*” yang artinya suatu keadaan atau suasana hati yang terjadi tanpa adanya unsur kesengajaan dan tidak dibuat-buat, hal ini meliputi rasa senang, sedih, takut, berharap, rindu, januh, rasa membutuhkan dan lain sebagainya.
- 12 Keunikan Keunikan merupakan satu dari beberapa faktor penting yang diperhitungkan dalam menentukan tokoh yang akan dikaji.
- 13 KH Kyai Haji.
- 14 Khulū' *Khulū'* adalah perceraian yang diajukan seorang istri dengan membayar uang tebusan (*'iwadh*) melalui pengadilan.
- 15 Kunyah *Kunyah* ialah nama yang diawali dengan lafadz *أَب* atau *أُمُّ* seperti *أَبُو عَبْدِ اللَّهِ* dan *أُمُّ الْخَيْرِ*.
- 16 *Madaniyyah* *Madaniyyah* adalah ayat-ayat al-Quran yang turun pasca masa hijrahnya Nabi Muḥammad saw., dari Makkah ke Madinah.
- 17 *Makkiyyah* *Makkiyyah* adalah ayat-ayat al-Quran yang turun sebelum masa hijrahnya Nabi Muḥammad saw., dari Makkah ke Madinah.
- 18 *Mansūkh* *Mansūkh* adalah suatu hukum yang diganti.
- 19 Metode Tafsir Metode tafsir merupakan suatu metode yang digunakan dalam menafsirkan al-Quran. Ada empat metode tafsir al-Quran, yaitu: *Ijmālī* (global), *tahlīlī* (analitis), *muqārān* (perbandingan), dan *maudlū'ī* (tematik).
- 20 *Mufassar* *Mufassar* adalah lafaz yang menunjukkan hukum yang jelas dan tidak memerlukan *ta'wīl* ataupun *takhṣīṣ*.

- 21 *Muḥkam* *Muḥkam* adalah ayat yang kandungannya sangat jelas sehingga hamper-hampir tidak lagi dibutuhkan penjelasan tambahan untuknya atau tidak mengandung makna selain yang terlintas pertama kali di dalam benak.
- 22 *Mujmal* *Mujmal* adalah kebalikan dari *mufassar*, yaitu *lafaz* yang menunjukkan hukum yang belum jelas (global) dan memerlukan *ta'wīl* ataupun *takhṣīṣ*.
- 23 *Muqayyad* *Muqayyad* adalah *lafaz* yang menunjukkan sebuah arti yang sebenarnya dengan adanya sebuah batasan.
- 24 *Murāqabah* *Murāqabah* adalah salah satu dari tiga jalan atau cara agar seorang murid bisa sampai/ *wuṣūl* menuju Allah swt., *Murāqabah* adalah bahwa hati harus selalu memperhatikan dengan serius (red. Jawa. *Nginjen-nginjen*) kepada Allah swt., sebagai mana yang dilakukan kucing saat memperhatikan dengan serius kepada tikus, serta mengharap mendapatkan anugerah dan keutamaan dari Allah swt.
- 25 *Mursyid* *Mursyid* dalam ilmu *ṭarīqah* adalah seseorang mendidik, membimbing, dan mengawasi kondisi spiritual seorang murid yang akan membawa serta menghubungkan murid untuk bersambung (*ittiṣāl*) kepada Allah swt.
- 26 *Mutasyābih* *Mutasyābih* adalah ayat yang samar artinya sehingga memerlukan keterangan dan penjelasan tambahan.
- 27 *Muṭlaq* *Muṭlaq* adalah *lafaz* yang menunjukkan sebuah arti yang sebenarnya dengan tanpa adanya sebuah batasan.
- 28 *Nāsikh* *Nāsikh* adalah bentuk isim fail dari kata *al-naskh* yang secara terminology adalah mengangkat/ mengganti hukum syariat dengan memakai *khiṭāb syar'ī*.
- 29 *Neo-Platonis* *Neo-Platonis* merupakan rangkaian terakhir dari fase Helenisme Romawi yaitu suatu fase pengulangan ajaran Yunani lama yang berkisar pada filsafat Yunani yang teramu dalam mistik (tasawuf timur). *Neo-Platonisme* dibangun oleh Plotinus (204-70 SM) yang merupakan filsuf besar fase terakhir Yunani.

- 30 Nuansa Tafsir Terma “nuansa tafsir” adalah suatu istilah baru yang dipopulerkan oleh cendekiawan muslim Islah Gusmian yang menunjukkan arti ruang dominan sudut pandang dari sebuah produk tafsir, contoh: nuansa sufistik, nuansa fikih, nuansa teologis, nuansa bahasa dan lain sebagainya.
- 31 Penelitian Kualitatif Sebuah penelitian kualitatif terdapat suatu bagian penelitian dengan pencarian dokumen dan data. Yaitu dokumen menunjukkan penulis agar mencari fakta dan data dalam bahan berbentuk dokumentasi. Sebagian besar data yang tersedia biasanya dalam bentuk cinderamata, laporan, surat, artefak, foto, dan lain-lain.
- 32 Pengaruh Pengaruh adalah salah satu sisi yang penting dan sipertimbangkan pada suatu penelitian, di antara cara mengukur pengaruh seorang tokoh adalah dengan melihat seberapa banyak ia menginspirasi dan bermanfaat.
- 33 Periodisasi Penulis mengkombinasikan dua teori periodisasi, yaitu periodisasi dalam pandangan Harun Nasution dan Kautsar Azhari Noer. Menurut Harun Nasution periode klasik adalah mulai tahun 650 s.d. 1250, periode pertengahan adalah mulai tahun 1250 s.d. 1800, periode modern adalah dimulai tahun 1800 s.d. sekarang. Sedangkan untuk periode kontemporer, penulis menggunakan pendapat Kautsar Azhari Noer yaitu mulai tahun 1970 s.d. sekarang.
- 34 PONPES Pondok Pesantren
- 35 Popularitas Salah satu instrumen penting dalam suatu penelitian adalah popularitas dari tokoh yang dikaji, hal ini sangat menentukan dampak dan signifikansi suatu penelitian.
- 36 Qur'an KEMENAG In Microsoft Word Sebuah software komputer yang berisi al-Quran dan terjemahan Kementerian Agama Republik Indonesia yang diterbitkan oleh Lembaga Pentashihan Mushaf al-Quran dibawah KEMENAG RI. Versi yang dipakai oleh penulis dalam penelitian ini adalah versi tahun 2022.
- 37 Sufi Seorang sufi adalah orang yang telah berpengalaman dalam mengarungi dunia tasawuf atau dunia olah batin.
- 38 *Sulūk* *Sulūk* adalah suatu metode pendidikan rohani spiritual, perjalanan jiwa seorang hamba yang diaplikasikan dalam

latihan rohani (*riyādhāh rūhaniyyah*) secara kontinyue dalam rangka mendekatkan diri kepada Tuhan Yang Maha Esa.

- 39 Tingkatan “Tingkatan” dalam kajian tasawuf disebut dengan istilah “*al-maqām*” yang artinya pencapaian tingkatan seorang hamba atas apa yang telah ia lalui selama mengamalkan tasawuf dengan jalan *sulūk*, *mujāhadah* dan *riyāḍah* atau latihan. “*al-ḥāl*” sering disandingkan dengan “*al-maqām*”, perbedaan antara keduanya adalah bahwa “*al-ḥāl*” itu merupakan pemberian Tuhan sedangkan “*al-maqām*” adalah diperoleh melalui usaha diri sendiri.
- 40 TQN *Ṭarīqah Qādiriyyah Wa Naqsyabandiyyah.*
- 41 TQN Dua jenis *ṭarīqah* dengan pendiri yang berbeda, bahkan tata cara berzikirnya juga berbeda, yang satu *ḥalq* *sirr* dan yang lainnya *ḥalq* *jahr*. Syaikh Ahmad Khatib Sambas Kalimantan Barat, ialah yang memadukan dua *ṭarīqah* menjadi satu kesatuan, kemudian *ṭarīqah* tersebut dinamakan *ṭarīqah qādiriyyah wa naqsyabandiyyah*.
- 42 *Turās* Definisi *turās* menurut Ali Gomah adalah hasil karya ilmiah ulama sejak zaman pembukuan (*‘aṣr al-tadwīn*) akhir abad ke-satu hijriyyah sampai abad tiga belas Hijriyyah.
- 43 *Waḥdah al-Wujūd* *Waḥdah al-Wujūd* adalah kesatuan wujud antara hamba dan Tuhan. Dalam pandangan *māzhab Waḥdah al-Wujūd* diyakini bahwa tidak ada sesuatupun selain Allah, dan segala sesuatu yang selain Allah tidak lain merupakan wujud nyata dari hakikat adanya Allah swt.
- 44 Waktu Kata “waktu” dalam kajian tasawuf disebut dengan istilah “*al-waqt*” yang artinya sesuatu yang baru dan abstrak yang tergantung pada sesuatu yang baru dan jelas. Contoh: Saya akan menemui pada awal bulan, pertemuan adalah sesuatu yang abstrak namun awal bulan adalah sesuatu yang jelas.
- 45 *Walīyullāh* *Walīyullāh* adalah orang yang beriman kepada Allah swt. dan bertakwa kepada-Nya, yakni dengan menjauhi perbuatan dosa dan membersihkan hati dari sesuatu yang menyibukkan (selain Allah swt.) dan menghususkan diri untuk Allah dengan totalitas jiwa dan raga.

INDEKS

A

Abdullah Darrāz, 1
Al-‘Akk, 28, 137
Al-Farmawī, 137
Al-Futūḥāt Al-Rabbāniyyah, xiii, xiv, 73, 107, 127
Al-Qaṭṭān, 138
Al-Quran, i, ii, iii, iv, v, 2, 29, 40, 44, 137, 140, 142, 144
Al-Qusyairī, 31, 138
Al-Ṣābūnī, 138
Al-Ṣāwī, 138
Al-Suyūfī, 138
Al-Ṭabarī, 108, 112, 121, 138
Al-Zarkasyī, 138
Al-Zarqānī, 33, 41, 138
Ayat, xiv, 13, 44, 79, 81, 83, 84, 89, 110, 111, 125

C

Corak, 37

F

Falsafi, 38
Filsafat, 39, 141
Futūḥiyyah, 5, 51, 57, 65, 69, 70, 77, 132, 143

G

Godlas, 34, 35, 36, 37, 139
Goldzier, 39, 139

Ḥ

Ḥadīṣ, 17, 18, 108, 113, 117, 121, 138, 145

H

Hati, 28, 30, 109, 114, 118, 122, 141

I

Ibn Kaṣīr, 20, 106, 108, 109, 113, 117, 121, 122, 139

Ibnu Manzūr, 37

Islah, vii, viii, 1, 37, 38, 107, 139, 147

Islam, i, 1, 3, 4, 7, 16, 22, 30, 31, 39, 49, 65, 66, 70, 71, 76, 101, 106, 128, 134, 139, 140, 141, 142, 144

Isyārī, vii, viii, xiii, xiv, 29, 40, 43, 44, 45, 107, 127, 135, 136, 141

J

JATMAN, 6, 71, 72, 76, 146

Jawa, vii, 4, 6, 7, 9, 19, 20, 24, 55, 56, 57, 58, 60, 61, 63, 65, 66, 73, 74, 75, 76, 89, 130, 131, 133, 134, 136, 139, 142, 145, 147

K

Karya, xi, xiv, 4, 8, 10, 11, 12, 14, 16, 17, 20, 35, 64, 68, 74, 77, 81, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 107, 108, 110, 111, 115, 116, 119, 120, 123, 124, 125, 126, 127, 133, 134, 137, 139, 144
KH. Muṣliḥ, vii, viii, xi, xiii, xiv, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 23, 24, 51, 53, 62, 64, 68, 70, 72, 75, 79, 80, 81, 83, 89, 95, 97, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 114, 115, 118, 119, 122, 123, 124, 125, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 142, 143

M

M. Quraish Shihab, 1, 2, 10, 12, 20, 28, 29, 107

Mannheim, vii, viii, 21, 23, 127, 128, 141

Marāḥ Labīd, 20, 106, 122

Mufasssir, 48

Muḥammad Huṣain al-Ḍahabī, vii, viii

Muhammad saw, 2, 17, 27, 30, 45, 73, 76, 96, 145

Murāqabah, xiv, 79, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 124, 125, 126, 133, 147

Mursyid, 7, 129, 142, 147

Muṣliḥ, vii, viii, xi, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 23, 24, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 107,

108, 109, 110, 111, 112, 114, 115, 116, 118, 119, 120, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 140, 142, 143

N

Naqsyabandiyah, 7, 19, 57, 62, 63, 64, 69, 74, 75, 77, 81, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 108, 110, 111, 115, 116, 119, 120, 123, 124, 125, 126, 130, 132, 133, 134, 137, 139, 142, 149
Nazārī, 38, 40, 42
Nuansa, xi, xiv, 14, 38, 107, 127, 135, 147

P

Penafsiran, xi, xiv, 2, 9, 13, 14, 22, 24, 36, 38, 48, 49, 81, 84, 89, 109, 119, 120, 124, 128, 129, 133, 142
Pendidikan, 7, 16, 17, 46, 65, 142, 144
Penggerak, 5, 7, 19, 51, 53, 54, 55, 56, 57, 64, 65, 66, 68, 70, 72, 73, 74, 76, 129, 130, 132, 133, 140
Pesantren, 5, 8, 51, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 60, 61, 62, 64, 65, 69, 70, 71, 73, 74, 75, 76, 77, 80, 89, 129, 131, 132, 140, 142, 143, 148

Q

Qādiriyah, 57, 62, 63, 64, 69, 74, 75, 77, 81, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 108, 110, 111, 115, 116, 119, 120, 123, 124, 125, 126, 130, 132, 133, 134, 137, 149

R

Ritual, 19, 51, 54, 57, 58, 63, 74, 77, 129, 130, 131, 133, 141

S

Seabad, 19, 57, 58, 60, 61, 62, 75, 77, 80, 89, 131, 140
Sejarah, xiii, 3, 19, 33, 34, 57, 58, 60, 61, 62, 75, 77, 80, 89, 131, 140, 141, 142
Silsilah, 51, 62, 63

Spiritual, 129

Sufī, vii, viii, xiii, xiv, 2, 4, 7, 19, 26, 30, 31, 32, 34, 37, 38, 40, 42, 43, 44, 45, 46, 48, 107, 127, 139, 148

Ş

Şūfī, vii, viii, 21, 135, 136

S

Sufistik, xi, 2, 7, 14, 142
Sulūk, 32, 148
Syaikh, 5, 7, 17, 51, 53, 62, 68, 75, 76, 80, 129, 131, 132, 149

T

Tafsir, i, ii, iii, iv, v, vi, vii, viii, xiii, xiv, 1, 2, 8, 10, 12, 14, 20, 26, 27, 30, 32, 34, 35, 36, 37, 38, 40, 42, 43, 44, 45, 46, 48, 50, 67, 107, 109, 114, 118, 122, 127, 139, 141, 142, 144, 146, 147

Ṭ

Ṭarīqah, xiv, 6, 8, 57, 62, 63, 64, 69, 71, 72, 74, 75, 76, 77, 81, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 108, 110, 111, 115, 116, 119, 120, 123, 124, 125, 126, 129, 130, 132, 133, 134, 137, 142, 149

T

Tasawuf, 30, 68, 137, 141
TQN, 57, 58, 62, 130, 131, 149

W

Wawancara, 5, 69, 89, 142

Z

Żikir, xiv, 84, 121

BANK MANDIRI
13562 1356250

20/07/2022 2:37:53

PEMBAYARAN 10109 UIN WALISONGO

NOMOR TRANSAKSI : 7243572207201435219165
TANGGAL WAKTU TRANSAKSI : 20/07/2022 2:37:53 PH
SUMBER DANA : CASH
PENTING JASA : 10109 - 10109 UIN WALISONGO
STATUS TRANSAKSI : SUKSES

NIM : 2004028005
NAMA : MUSTAFA ZEN
FAKULTAS : PASCASARJANA
PRODI : SZ IAT
KETERANGAN : 2022

TAGIHAN	KETERANGAN	NOMINAL TAGIHAN	MATA U
01	TOTAL	500000.00	IDR

JUMLAH TAGIHAN : 5.000.000.00
ADMIN BANK : 1.500.00
TOTAL BAYAR : 5.001.500.00

Print out ini adalah bukti pembayaran yang sah

Validasi Bank:
13562 1356250 99 06 20/07/2022 2:37:53 PM 7014
CASH 10109 UIN WALISONGO IDR 5,000,000.00 DR
10109 - 10109 UIN WALISONGO IDR 5,000,000.00 CR
BILL REF 7243572207201435219165
CUSTOMER CHARGE IDR 1500.00
800000 2004028005 2004028005

PT. BANK MANDIRI (PERSERO) Tbk
CABANG PEMBANTU MRANGGEN

20 JUL 2022

Faran
Teller

formulir multi pembayaran
multi payment form

mandiri

cabang branch tanggal date 20 Jul 2022

harap ditulis dengan huruf cetak fill in with block letters

VALIDASI
Validasi Bank: 99 06 20/07/2022 2:37:53 PM 7014
13562 1356250 99 06 20/07/2022 2:37:53 PM 7014
CASH 10109 UIN WALISONGO IDR 5,000,000.00 DR
10109 - 10109 UIN WALISONGO IDR 5,000,000.00 CR
BILL REF 7243572207201435219165
CUSTOMER CHARGE IDR 1500.00
800000 2004028005 2004028005

MATA UANG RUPIAH VALUTA ASING
Currency Local Currency Foreign Currency

JENIS SETORAN WARKAT SENDIRI
Deposit Type Bank Mandiri Cheque

TUNAI WARKAT SENDIRI
Cash Bank Mandiri Cheque

DEBIT REKENING
Debit Account

PEMERIMA
Beneficiary

NAMA PERUSAHAAN PENYEDIA JASA
Provider & Biller's Name
No. PELANGGAN/NUMBERS/No. MVA
Customer No./Student ID/MVA No.
10109 UIN WALISONGO
2004028005

JUMLAH
Total Rp 5.000.000,-

TERBILANG
In Words Lima juta Rupiah

PT. BANK MANDIRI (PERSERO) Tbk
CABANG PEMBANTU MRANGGEN

20 JUL 2022

Faran
Teller

TANDA TANGAN TELLER
Teller's Signature

TANDA TANGAN PENYETOR
Depositor's Signature

Tujuan Transaksi underlying Transaction

23



UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
WALISONGO SEMARANG
Fakultas Ushuluddin dan Humaniora



HASIL STUDI SEMESTERAN

NAMA : MUSYAFAT ZEN
NIM : 2004028005
Wali Studi :

Jurusan : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Semester : Semester Gasal 2020/2021

No	Kode MK	Mata Kuliah	Nilai Simbol	Nilai Angka	SKS	Kualitas
1.	IAT-803001	Studi Qur'an-Hadis	A	3.90	3	11.7
2.	IAT-803004	Pendekatan-pendekatan dalam Studi Islam	A	3.90	3	11.7
3.	IAT-803003	Metodologi Penelitian Tesis	A	3.75	3	11.25
4.	IAT-803002	Filsafat Ilmu Keislaman	A	3.99	3	11.97
5.	IAT-803005	Studi Tafsir Nusantara	A+	4.00	3	12
Jumlah					15	58.62

IP Semester : 3.91
Beban SKS Maksimum : 24

Kasubag Akademik dan Kemahasiswaan

NIP



UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
WALISONGO SEMARANG
Fakultas Ushuluddin dan Humaniora



HASIL STUDI SEMESTERAN

NAMA : MUSYAFAT ZEN

Jurusan : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

NIM : 2004028005

Semester : Semester Genap 2020/2021

Wali Studi :

No	Kode MK	Mata Kuliah	Nilai Simbol	Nilai Angka	SKS	Kualitas
1.	IAT-2401	Studi Living Qur'an	A	3.75	3	11.25
2.	IAT-803006	Hermeneutika	A	3.90	3	11.7
3.	IAT-803007	Studi Quran dan Tafsir Digital	A	3.90	3	11.7
4.	IAT-803008	Tafsir Tematik	A	3.85	3	11.55
Jumlah					12	46.2

IP Semester : 3.85

Beban SKS Maksimum : 24

Kasubag Akademik dan Kemahasiswaan

NIP



KEMENTERIAN AGAMA REPUBLIK INDONESIA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI WALISONGO
FAKULTAS USHULUDDIN DAN HUMANIORA

Jl. Prof.Dr.Hamka Semarang 50189 Telp. (024)-760129, website : www.fuhum.walisongo.ac.id,
e-mail : fuhum@walisongo.ac.id

**BERITA ACARA
UJIAN SEMINAR PROPOSAL TESIS**

Pada hari ini Selasa, 11 Oktober 2022 pukul 10.00 – 12.00 telah diselenggarakan
UJIAN SEMINAR PROPOSAL TESIS sebagai berikut :

Nama : Musyafa' Zen
NIM : 2004028005
Prodi : S2 Ilmu al-Aquran dan Tafsir
Judul : Nuansa Penafsiran Sufistik dalam Kitab al-Futuhat al-Rabbaniyah karya KH. Muslih Mranggen

Setelah memperhatikan penulisan Proposal Tesis, komentar Tim Penguji dan/atau Jawaban anda, Tim Penguji menetapkan bahwa Anda dinyatakan **LULUS / ~~TIDAK LULUS~~** dengan nilai rata-rata.....3,6.....serta dengan catatan perbaikan sesuai saran dan masukan para penguji.

Dengan hasil yang ditetapkan ini, anda diberi kesempatan memperbaiki Proposal Tesis anda selambat-lambatnya 1 (satu) bulan setelah ujian ini (yaitu tanggal **11 November 2022**)

Apabila melewati waktu yang ditetapkan, anda dapat dikenakan sanksi administratif yang berlaku berupa pembatalan hasil ujian.

TIM PENGUJI

1. Dr. H. Safii, M.Ag. Ketua/Penguji	
2. Dr. H. Ahmad Tajuddin Arafat, MSI Sekretaris Sidang/Penguji	
3. Dr. H. Muh. In'amuzahiddin, M.Ag Penguji	
4. Dr. H. Moh. Nor Ichwan, M.Ag. Penguji	



BERITA ACARA
UJIAN TESIS MAGISTER ILMU AL-QURAN DAN TAFSIR

Pada hari ini Kamis, 22 Desember 2022 pukul 15.00 – 17.00 telah diselenggarakan **UJIAN TESIS** sebagai berikut :

Nama : Musyafa' Zen
NIM : 2004028005
Prodi : S2 Ilmu al-Alquran dan Tafsir
Judul : Nuansa Penafsiran Sufistik dalam Kitab al-Futuhat al-Rabbaniyah karya KH. Muslih Mranggen

Setelah memperhatikan penulisan Tesis, komentar Tim Penguji dan/atau Jawaban anda, Tim Penguji menetapkan bahwa Anda dinyatakan **LULUS / ~~TIDAK LULUS~~** dengan nilai rata-rata...3.74...serta dengan catatan perbaikan sesuai saran dan masukan para penguji.

Dengan hasil yang ditetapkan ini, anda diberi kesempatan memperbaiki Tesis anda selambat-lambatnya 1 (satu) bulan setelah ujian ini (yaitu tanggal **22 Januari 2023**)

Apabila melewati waktu yang ditetapkan, anda dapat dikenakan sanksi administratif yang berlaku berupa pembatalan hasil ujian.

TIM PENGUJI

1. Dr. H. Hasyim Muhammad, M.Ag Ketua/Penguji	
2. Dr. H. Moh. Nor Ichwan, M.Ag Sekretaris Sidang/Penguj	
3. Dr. Ahmad Musyafiq, M.Ag Pembimbing/Penguji	
4. Dr. H. Sulaiman, M.Ag Penguji	
5. Dr. H. Mokh. Sya'roni, M.Ag Penguji	

Tesis

ORIGINALITY REPORT

22%

SIMILARITY INDEX

21%

INTERNET SOURCES

9%

PUBLICATIONS

9%

STUDENT PAPERS

PRIMARY SOURCES

1	eprints.walisongo.ac.id Internet Source	3%
2	Submitted to Universitas Negeri Jakarta Student Paper	3%
3	archive.org Internet Source	1%
4	ejournal.uinsaizu.ac.id Internet Source	1%
5	repository.uinjkt.ac.id Internet Source	1%
6	Philipp Bruckmayr. "Cambodia's Muslims and the Malay World", Brill, 2019 Publication	1%
7	digilib.uin-suka.ac.id Internet Source	1%
8	repository.iiq.ac.id Internet Source	1%
9	digilib.uinsby.ac.id Internet Source	1%
10	mafiadoc.com Internet Source	1%



MINISTRY OF RELIGIOUS AFFAIRS
STATE ISLAMIC UNIVERSITY WALISONGO
LANGUAGE DEVELOPMENT CENTER
Jl. Prof. Dr. Hamka KM. 02 Kampus III Ngaliyan Telp/Fax. (024) 7614453 Semarang 50185
email: opb@walisongo.ac.id

شهادة

B-3039/Un.10.0/P3/PP.00.9/12/2020

يشهد مركز تنمية اللغة جامعة والي سونجو الإسلامية الحكومية بأن

MUSYAFA' ZEN : الطالب

Demak, 03 Maret 1993 : تاريخ و محل الميلاد

2004028005 : رقم القيد

قد نجح في اختبار معيار الكفاءة في اللغة العربية (IMKA) بتاريخ ٥ يوليو ٢٠٢٠

بتقدير: جيد جدا (٤٤٩)

الشهادة بناء على طلبه

تمتاز : ٤٥٠ - ٥٠٠

جيد جدا : ٤٠٠ - ٤٤٩

جيد : ٣٥٠ - ٣٩٩

مقبول : ٣٠٠ - ٣٤٩

راسب : ٢٩٩ وأدناها

رقم الشهادة: 220201253



رقم التوظيف : ١٩٦٩٠٧٢٤١٩٩٩٠٣١٠٠٢



MINISTRY OF RELIGIOUS AFFAIRS
STATE ISLAMIC UNIVERSITY WALISONGO
LANGUAGE DEVELOPMENT CENTER
Jl. Prof. Dr. Hamka KM. 02 Kampus III Ngaliyan Telp/Fax. (024) 7614453 Semarang 50185
email: opb@walisongo.ac.id

Certificate

Nomor : B-0729/Un.10.0/P3/KM.00.10.G/02/2021

This is to certify that

MUSYAFA' ZEN

Date of Birth: March 03, 1993

Student Reg. Number: 2004028005

the TOEFL Preparation Test

Conducted by

Language Development Center
of State Islamic University (UIN) "Walisongo" Semarang

On January 28th, 2021

and achieved the following scores:

Listening Comprehension : 50
Structure and Written Expression : 51
Reading Comprehension : 49
TOTAL SCORE : 500



Certificate Number : 120210443

® TOEFL is registered trademark by Educational Testing Service.
This program or test is not approved or endorsed by ETS.