

TREN SOSIO-SUFISTIK DALAM TAFSIR JAWA (Pemikiran dan Tren Tafsir Kiai Saleh Darat Semarang Dalam Kitab Faidl al-Rahman)

Abdul Wahab

Universitas Islam Nahdlatul Ulama (UNISNU) Jepara

Email: gusdoel27@yahoo.com

Abstract:

Tafsir Faidl al-Rahmān is a work of tafsir written by one of the archipelago scholars of the namely Kiai Saleh Darat, this tafsir is written using the Java language and Arabic pegon script, the goal, in addition as a mean of communication between writers and readers who are Javanese, Java language and the writing of this pegon is also a symbol of resistance against the invaders. The method used in Tafsir Faidl-al-Rahmān is the analytical method (taḥlīlī) with the Sufistic genre or isyāri, the Sufistic genre promoted by Kiai Saleh is very unique, because Kiai Saleh is very firm in holding principle, ie incompatibility with the Sufistic genre which is symbolic, even the genre of Sufistik that is carried by Kiai Saleh can be said as "socio-sufistik" genre, which means the nuances of sufistik contained in his tafsir always associated with the dynamics of social life that is pervasive and always applicable in the midst of social life in order to form moral religious society towards the realization of the whole human being (insān kāmil). Interpreted verses are presented with a comprehensive meaning and then are explained by using the meaning of isyāri contained in certain verses. Tradition history and also interteks also colored nuances in the interpretation of one of the scholars of this very inspiring archipelago. By using the hermeneutic approach, this research was conducted to reveal deeper thoughts and genres of Kiai Saleh's commentary in the book Faidl al-Rahmān. A very proud and extraordinary academic work.

Tafsir Faidl al-Rahmā n adalah karya tafsir yang ditulis oleh salah satu ulama nusantara yaitu Kiai Saleh Darat, tafsir ini ditulis menggunakan bahasa Jawa dan aksara pegon Arab, tujuannya, selain sebagai alat komunikasi antara penulis dan pembaca yang berbahasa Jawa, bahasa Jawa dan tulisan pegon ini juga merupakan simbol perlawanan terhadap penjajah. Metode yang digunakan dalam Tafsir Faidl-al-Rahmā n adalah metode analitik (taḥ lī lī) dengan genre Sufistic atau isyā ri, genre Sufistik yang dipromosikan oleh Kiai Saleh sangat unik, karena Kiai Saleh sangat tegas dalam memegang prinsip, yaitu ketidakcocokan dengan genre sufistik yang simbolis, bahkan genre sufistik yang diusung oleh Kiai Saleh dapat dikatakan sebagai genre "socio-sufistik", yang berarti nuansa sufistik yang terkandung dalam tafsirnya selalu dikaitkan dengan dinamika kehidupan sosial yang meresap dan selalu berlaku di tengah-tengah kehidupan sosial guna membentuk masyarakat yang bermoral religius menuju terwujudnya seluruh manusia (insā n kā mil). Ayat-ayat yang ditafsirkan disajikan dengan makna yang komprehensif dan kemudian dijelaskan dengan menggunakan makna isyā ri yang terkandung dalam ayat-ayat tertentu. Tradisi sejarah dan interteks juga mewarnai nuansa dalam penafsiran salah satu ulama kepulauan yang sangat menginspirasi ini. Dengan menggunakan pendekatan hermeneutik, penelitian ini dilakukan untuk mengungkap pemikiran dan genre yang lebih dalam dari komentar Kiai Saleh dalam buku Faidl al-Rahmā n. Sebuah karya akademik yang sangat bangga dan luar biasa.

Kata Kunci: Pemikiran, Genre, Sosio-sufistik, Kiai Saleh Hermeneutika, Faidh al-Rahman

PENDAHULUAN

Al-Qur'an oleh Abdullah Darraz digambarkan ibarat mutiara indah yang cahayanya kemilau, dari sisi manapun kita

memandangnya sudah barang tentu terlihat keindahan-keindahan yang bermacam-macam, dan apabila kita memberikan kesempatan kepada orang lain untuk memandangnya, boleh jadi orang lain tersebut menemukan keindahan lain yang bahkan mungkin lebih indah dari yang kita lihat.¹ al-Qur'an dapat didekati dari berbagai perspektif, meskipun pada umumnya, pendekatan tekstual yakni dengan mengambil makna lahiriah ayat-ayat yang sedang dikaji lebih dominan dalam kajian-kajian tafsir,² sementara penyingkapan terhadap makna batin ayat tertentu dalam al-Qur'an masih tergolong "aneh" dalam kajian akademik.³

Pandangan para penafsir al-Qur'an ketika "menikmati" keindahan al-Qur'an cenderung beragam, karena suatu penafsiran tidak akan pernah lepas dari setting intelektual-sosial penafsirnya, kecenderungan inilah yang juga berpengaruh terhadap produk tafsir yang dihasilkan. Tentunya, perbedaan wilayah geografis, latar belakang pendidikan, dinamika politik, kondisi sosiologis dan psikologis yang melingkupi seorang mufassir berpengaruh terhadap pandangan-pandangan mereka terhadap makna yang terkandung dalam ayat-ayat al-Qur'an yang ditafsirkan, sehingga kebenaran tafsir selalu bersifat nisbi bukan mutlak.⁴

¹ Abdullah Darrāz, *Al-Naba' al-Azīm, Nazarāt Jadīdah fi al-Qur'ān*, (Kwait: Dār al-Qalam, t.th.), hlm. 12.

² Mulyadhi Kartanegara, "Tafsir Sufistik tentang Cahaya, Studi atas Kitab Misykāt al-Anwār karya al-Ghazali" dalam *Jurnal Studi al-Qur'an*, vol. 1, No. 1, Januari, 2006, hlm. 22.

³ Hal ini tentunya bukan tanpa alasan, karena memang dalam kajian akademik, sesuatu yang dianggap keluar dari nuansa rasional-logis tidak dapat dikaji dan dijadikan ukuran, sehingga, tafsir yang bercorak sufistik (*isyari*), meskipun banyak sekali ditulis oleh para ulama, tetapi akseptabilitasnya masih banyak pula dipertanyakan, karena pendekatan tafsir sufistik lebih menggunakan rasa (*dzauq*) bukan logika. Bandingkan dengan Sidi Muhy al-din Abd al-Qadir al-Jilāni, *Tafsīr al-Jilāni*, Tahqīq wa Takhrīj wa Ta'fiq Ahmad Farid al-Mazīdī, (Pakistan: al-Maktabah al-Ma'rūfiyyah, 2010), hlm. 51.

⁴ Abdul Wahab, *Tafsir Faidl al-Rahman, Eksplorasi atas pemikiran dan Tren Tafsir Kiai Saleh Darat Semarang*, (Makalah, tidak diterbitkan), hlm. 1.

Dinamika kajian al-Qur'an di Indonesia dengan berbagai tren dan pendekatan telah muncul dan berkembang sejak masuknya Islam di nusantara. *Turjamān al-Mustafīd* karya Abdur Rauf al-Sinkili disebut-sebut sebagai karya pertama tafsir nusantara.⁵ Kemudian berkembang sedemikian rupa, baik dari sisi pendekatan dan corak, misi penulisan, sampai pada bahasa yang digunakan.⁶

Kiai Saleh Darat, merupakan salah satu ulama akhir abad 18 yang turut mewarnai dinamika penafsiran al-Qur'an tersebut. Dengan horizon yang dimiliki, kiai Saleh telah berkontribusi besar terhadap upaya pemahaman al-Qur'an pada masanya. Produk tafsirnya yang diberi nama "*Faidl al-Rahmān fī Turjamāni Tafsīri Kalāmi al-Maliki al-Dayyān*"⁷ merupakan karya yang sangat menarik, karena di samping penjelasannya yang analitis, juga

Bahkan dalam salah satu artikelnya, Nurdin Zuhdi dengan menggunakan teori analisis wacana kritis menyimpulkan bahwa suatu karya tafsir, apapun metode dan coraknya ternyata selalu membawa "kepentingan" tertentu. Lihat, M. Nurdin Zuhdi, "Hermeneutika al-Qur'an: Tipologi Tafsir Sebagai Solusi dalam Memecahkan Isu-isu Budaya Lokal Keindonesiaan" dalam Jurnal *Esensia*, vol. XIII, No. 2, Juli 2012, hlm. 257.

⁵ Dalam catatan sejarah, bahkan sejak masa awal pemerintahan Sultan Iskandar Muda (1607-1636 M) dibawah Mufti kesultanan Syaikh Iskandar Muda telah muncul naskah *Tafsir Surah al-Kahfi* yang diyakini oleh para peneliti sebagai tulisan mengenai tafsir yang pertama muncul di Nusantara. Lihat, M. Masrur, "Kyai Soleh Darat, Tafsir Faid al-Rahman dan RA. Kartini" dalam Jurnal *At-Taqaddum*, Volume 4, Nomor 1, Juli 2012, hlm. 35. Lihat juga, Peter Riddell "The Sources of Abd al-Ra'uf's Turjaman al-Mustafid" dalam *Journal of The Malaysian Branch of The Royal Asiatic Society*, Volume LVII., Part II, 1984, hlm. 113.

⁶ Mengenai sejarah kajian al-Qur'an di Indonesia, mulai model awal pembelajaran al-Qur'an, geliat penulisan tafsir, sampai pada periodisasi literatur tafsir al-Qur'an di Indonesia, baca Islah Gusmian, *Hazanah Tafsir Indonesia, Dari Hermeneutika Hingga Ideologi*, (Yogyakarta: L-Kis, 2013), hlm. 15-64.

⁷ Penamaan tafsir dengan istilah tersebut disampaikan sendiri oleh Kiai Saleh, di akhir uraian mukaddimahnyanya, beliau menuliskan (*Jan ingsun namani iki kitab "Faidl al-Rahman fī Turjamani Tafsiri Kalami al-Maliki al-Dayyan"*). Lihat, Muhammad Saleh al-Samarani, *Faidl al-Rahman fī Turjamani Tafsiri Kalami al-Maliki al-Dayyan*, (t.tp. t. Th.), hlm. 4.

banyak sekali pandangan *isyari* dalam tafsir tersebut, kekayaan informasi mengenai kandungan isi al-Qur'an dan nuansa-nuansa sufistik-rasional turut mewarnai keindahan tafsir ini.⁸

Dalam tradisi penafsiran, nuansa sufistik berupaya mengungkap kandungan ayat-ayat tertentu dalam al-Qur'an dari sisi esoterisnya, makna tersebut boleh jadi sesuai dengan makna lahir ayat kemudian ditakwilkan⁹ sedemikian rupa sehingga tersingkap makna batin yang terkandung di dalamnya berdasarkan isyarat-isyarat yang ditemukan oleh penafsirnya (sufi) melalui

⁸ Abdul Wahab, *Tafsir Faidl al-Rahman*, hlm. 2. Memang di satu sisi, pendekatan sufistik mengandung ketertarikan tersendiri bagi pengkajinya, karena dianggap melampaui yang dzahir. Akan tetapi di sisi yang lain, karena untuk mencapai makna yang melampaui dzahir tersebut tidaklah mudah, maka sebagian orang juga tidak terlalu respect terhadap model pendekatan semacam ini. Beberapa contoh kajian terhadap tafsir sufistik dalam tema tertentu adalah tulisan tentang "Hak-hak Perempuan dalam Pernikahan Perspektif Tafsir Sufistik: Analisis terhadap Penafsiran al-Alusi dan Abd al-Qadir al-Jilani". Lihat, Lilik Ummi Kaltsum, "Hak-hak Perempuan dalam Pernikahan Perspektif Tafsir Sufistik: Analisis terhadap Penafsiran al-Alusi dan Abd al-Qadir al-Jilani" dalam *Journal of Qur'an and Hadith Studies*, vol. 2, no. 2, Juli-Desember 2013. Dalam tulisan ini, penulis bahkan kesulitan untuk menemukan mana sisi sufistik yang menonjol dari penafsiran keduanya, selain hanya ditampilkan komparasi penafsiran kedua Mufassir sufi besar tersebut.

⁹ Makna takwil dalam hal ini, sebagaimana yang diungkap oleh Nashr Abu Zaid adalah proses pencarian makna terdalam dan tersembunyi dari al-Qur'an, berbeda dengan tafsir yang hanya mengungkap makna "luar" al-Qur'an. Lihat, Nashr hamid Abu Zaid, *Maḥmūd al-Nashr, Dirāsāt fī Ulūm al-Qur'ān*, (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 1994), hlm. 252-267.

suluk,¹⁰ dan boleh jadi makna tersebut ditemukan dengan paham tasawuf tertentu, tetapi menyimpang dari makna lahir ayat.¹¹

Penafsiran al-Qur'an dengan corak dan tren apapun, tentunya tidak lepas dari proses dialog antara pesan-pesan wahyu suci Tuhan dengan setting sosio-historis yang melingkupinya. Begitu pula yang terjadi dengan tafsir *Faidl al-Rahman* yang menjadi fokus kajian dalam penelitian ini. Tafsir ini menarik untuk dikaji dengan beberapa alasan, *pertama*, tafsir ini ditulis dengan latar historis tertentu yang sangat menarik, terutama konon, keterlibatan RA. Kartini dalam kemunculannya.¹² *Kedua*, tafsir ini

¹⁰ Tafsir sufistik model ini biasa dikenal dengan tafsir *isyari*, tafsir semacam ini dapat diterima asalkan memenuhi beberapa syarat, yaitu, *pertama*, makna yang ditemukan tidak bertentangan dengan makna lahir ayat, *kedua*, memiliki dasar rujukan yang jelas, *ketiga*, tidak bertentangan dengan ajaran agama dan akal sehat, dan *keempat*, tidak mengatakan bahwa penafsirannya itulah yang paling benar dan paling sesuai dengan yang dimaksud oleh Tuhan. Lihat, Muhammad Husain al-Dzahabi, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, (Kairo: Dar al-Kutub al-Haditsah, 1961), hlm. 377.

¹¹ Tafsir sufistik model ini biasa dikenal dengan tafsir sufi *nadzari*, yang memiliki pengertian bahwa yang dianggap makna sebenarnya adalah makna batin ayat bukan dzahirnya, para pengikut tafsir jenis ini, memiliki kecenderungan keluar dari konteks makna lahir ayat, sehingga tidak sedikit yang menganggapnya sesat dan tidak diterima penafsirannya, sebagaimana contoh ayat, “*Maka masuklah ke dalam jama'ah hamba-hamba-Ku, masuklah ke dalam syurga-Ku*”. Disini kata “*jannah*” ditafsirkan sebagai diri sendiri, karena dengan memasuki diri sendiri bererti orang akan mengenal dirinya, dan dengan mengenal dirinya bererti ia mengenal Tuhannya, dan itulah puncak dari kebahagiaan. Lihat Muhammad Husayn al-Dzahaby, *Buhūts fī Ulūm al-Tafsīr wa al-Fiqhi wa al-Da'wah*, (Kairo: Dar al-Hadits, 2005), hlm. 220.

¹²Tafsir ini disebut-sebut sebagai karya yang muncul karena permintaan seorang santri putri Kiai Saleh yang bernama Kartini, dan sekaligus sebagai hadiah pernikahan Kartini dengan RM. Jajadiningrat. Lihat, Bibit Suprpto, *Ensiklopedi Ulama Nusantara, Riwayat Hidup, Karya dan Sejarah Perjuangan 157 Ulama Nusantara*, (Jakarta: Gelegar Media Indonesia, 2009), hlm. 596-600. Lihat juga, M. Masrur, “Kyai Soleh Darat, Tafsir Faid al-Rahman dan RA. Kartini” dalam Jurnal *At-Taqaddum*, Volume 4, Nomor 1, Juli 2012, hlm. 40-42.

ditulis menggunakan bahasa Jawa dengan huruf Arab pegon,¹³ menggunakan referensi kitab-kitab tafsir karya ulama besar semisal al-baidhāwi, al-Ghazali, al-Khāzin, al-Suyūthī, al-Rāzi dan yang lain. *Ketiga*, tafsir ini kaya dengan tren sosio-sufistik, maksudnya, dalam pemaparan tafsirnya, Kiai Saleh selalu melibatkan nuansa-nuansa sosial sekaligus menjelaskan makna *isyari* dari beberapa ayat yang memang membutuhkan penjelasan makna sufistik tersebut.¹⁴

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

¹³ Bahasa Jawa dan tulisan Arab pegon menjadi sangat menarik karena sekaligus menjadi manifestasi dari kekentalan budaya lokal yang diakomodasi sedemikian rupa, dan huruf Arab pegon sebagai simbol akar keislaman yang dari Arab, simbol aksara pesantren, sekaligus dianggap sebagai simbol “perlawanan” terhadap penjajah yang menggunakan huruf latin. Kemudian, penggunaan huruf Arab pegon ini juga dimaksudkan agar masyarakat memahami kandungan kitab-kitab yang berbahasa Arab, “...kerono arah supoyo pahamono wong-wong amsal ingsunawam kang ora ngerti boso Arab mugo-mugo dadi manfaat biso ngelakoni kabeh kang sinebut ing njerone iki terjemah...”. Lihat, Muhammad Saleh al-Samarani, *Majmū’ah al-Syari’ah al-Kifāyatu li al-Awām*, (Singapura: t.tp., t.th.), hlm. 2.

¹⁴ Makna *isyari* yang diungkap oleh Kiai Saleh dalam tafsirnya selalu dijelaskan setelah ia selesai menjelaskan makna dzahir ayat, karena dalam pandangan Kiai Saleh, makna *isyari* hanya boleh diungkap dengan catatan telah dipahaminya makna dzahir ayat. Hal ini sebagaimana diungkapkan sendiri oleh Kiai Saleh dalam mukaddimahnya, “*Ian ora wenang nafsiri al-Qur’an kelawan makna isyari utawa asore, yen durung weroh kelawan tafsir asli dzahire, kaya tafsire Imamaini Jalalaini...*” bahkan Kiai Saleh sempat menyitir hadits tentang ancaman bagi para penafsir al-Qur’an yang hanya berdasar pada *ra’yu* (hawa nafsu) semata. Serta mencontohkan model penafsiran *isyari* yang dianggap keliru. Lihat, Muhammad Saleh al-Samarani, *Faidl al-Rahman*, hlm. 3.

SEKILAS TENTANG KIAI SALEH DARAT DAN TAFSIR FAIDL AL-RAHMAN

Namanya adalah Kiai Muhammad Saleh al-Samarani, lebih dikenal dengan sebutan Kiai Saleh Darat Semarang, karena bertempat tinggal di kampung Darat Semarang. Dilahirkan di desa Kedung cendung kabupaten Jepara (Jawa tengah) pada tahun 1236 H (1820 M).¹⁵ Beliau merupakan putra dari KH. Umar, seorang serdadu Pangeran diponegoro.¹⁶ Kiai Saleh dikenal sebagai salah satu Wali di Jawa Tengah.¹⁷ Beliau mengaji al-Qur'an dan dasar-dasar keagamaan kepada ayahanda sendiri, setelah dirasa cukup barulah beliau mengaji ke beberapa pesantren di Jawa, seperti kepada Kiai Syahid Waturoyo Kajen, Kiai Muhammad Saleh Asnawi, Kiai Muhammad Ishaq Damaran, Kiai Muhammad Ba'alwi dan kepada seorang mufti Semarang yaitu Kiai Abu Abdillah Muhammad Hudi Banguni.¹⁸

Setelah belajar di negerinya sendiri Kiai Saleh pernah pindah pula ke Singapura, karena keluarga pernah pindah ke negeri tersebut, kemudian belajar ke Makkah. Guru beliau di Makkah antara lain adalah ulama besar, maha guru, ahli fikih dan mufti madzhab Syafi'i di Masjid al-Haram, penulis produktif yaitu Syaikh Ahmad Zaini Dahlan, kemudian Syaikh Muhammad al-Muqri,

¹⁵ Bibit Suprpto, *Ensiklopedi Ulama Nusantara, Riwayat Hidup, Karya dan Sejarah Perjuangan 157 Ulama Nusantara*, (Jakarta: Gelegar Media Indonesia, 2009), hlm. 596-600.

¹⁶ Ghazali Munir, "Pemikiran Kalam Muhammad Shalih Darat as-Samarani (1820-1903)", Disertasi UIN Sunan Kalijaga 2007, hlm. 35-39.

¹⁷ Sebagaimana yang diungkap oleh Yunasril Ali dalam "Kewalian dalam Tasawuf Nusantara", bahwa sebutan wali mencakup pada dua pengertian, yaitu, orang yang memiliki kesaktian-kesaktian (occulties) karena dianugerahi karamah oleh Allah, dan penguasa wilayah tertentu. Lihat, Yunasril Ali, "Kewalian Dalam Tasawuf Nusantara" dalam Jurnal *Kanz Philosophia, A Journal of Islamic Philosophy and Mysticism*, volume 3, Number 2, Desember 2013, hlm. 206. Dalam konteks ini, Kiai Saleh merupakan kategori yang pertama.

¹⁸ Bibit Suprpto, *Ensiklopedi Ulama Nusantara*, hlm 596.

Syaikh Muhammad Sulaiman hasbullah, Syaikh Shalih al-Zawawi, Syaikh Ahmad Nawawi, termasuk Syaikh Ahmad Khatib Samabs, Syaikh Abdul Gani Bima dan ulama-ulama Jawi lainnya.¹⁹ Teman-teman sebayanya antara lain, Syaikh Nawawi al-Bantani, Syaikh Abdul Karim al-Bantani dan Syaikh Muhammad kholil Bangkalan.²⁰ Dan termasuk yuniornya adalah Syaikh Mahfudz al-Tarmasi, kemudian KH. Hasyim Asy'ari dan KH. Ahmad dahlan adalah termasuk murid-murid beliau waktu di Makkah²¹.

Setelah pulang dari Makkah, Kiai Saleh mendirikan dan mengasuh pesantren di desa Darat Semarang. Pesantren ini berkembang pesat dan telah melahirkan ulama-ulama besar nusantara, di antaranya KH. Mahfudz dan Ahmad Siddiq, Kiai Idris (Jamasaran Solo), KH. Penghulu Tafsir anom (ayahanda Prof. KH. Muhammad Adnan), KH. Dalhar Watucongol, dan lain-lain. Santri beliau yang lain (meskipun tidak menetap di pesantren dan hanya mengikuti pengajian-pengajian beliau baik di waktu gadis maupun setelah menikah) adalah RA. Kartini.²² Bahkan tafsir *Faidl al-Rahman* yang dikaji dalam makalah ini disebut-sebut merupakan

¹⁹ Kepada ulama-ulama tersebut Kiai Saleh belajar berbagai macam kitab dan berbagai disiplin keilmuan, lihat, M. Masrur, "Kyai Soleh Darat, Tafsir Faid al-Rahman dan RA. Kartini" dalam Jurnal *At-Taqaddum*, hlm. 32-33. Bandingkan dengan Mukhamad Sokheh, "Tradisi Intelektual Ulama Jawa: Sejarah Sosial Intelektual Pemikiran Keislaman Kiai Shaleh Darat" dalam Jurnal *Paramita*, Vol. 21., No. 2., Juni, 2011., hlm. 157-159.

²⁰ Bibit Suprpto, *Ensiklopedi Ulama Nusantara*, hlm 596.

²¹ Dalam hal ini tentu Kiai Saleh merupakan seorang Alim yang berhasil mentransinternalisasi ruh keulamaan dan kejuangan terhadap dua orang murid beliau yaitu KH. M. Hasyim Asy'ari dan KH. Ahmad Dahlan, karena kedua ulama tersebut pada akhirnya berhasil mendirikan organisasi sosial kegamaan terbesar di Indonesia yaitu Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah. Bandingkan dengan KH. A. Aziz Masyhuri, *99 Kiai Kharismatik Indonesia: Biografi, Perjuangan, Ajaran dan Doa-doa Utama yang Diwariskan*, (Yogyakarta: Kutub, 2008), mulai hlm. 65.

²² Mengenai keterlibatan RA. Kartini dalam pengajian-pengajian Kiai Saleh, lihat, M. Masrur, "Kyai Soleh Darat, Tafsir Faid al-Rahman dan RA. Kartini" dalam Jurnal *At-Taqaddum*, 30-35.

hadiah pernikahan RA. Kartini dengan bupati Rembang RM. Jayadiningrat.²³

Kiai Saleh Darat merupakan ulama penulis yang sangat produktif, karyanya meliputi karya tejemahan, saduran maupun karya asli. Lebih dari 90 kitab telah ditulisnya. Antara lain, terjemah kitab *Hikam* karya Ibnu Atha'illah as-Sakandari, terjemah *Bidayat al-Hidayah* karya al-Ghazali, terjemah *Jauharat al-Tauhid* karya Syaikh Ibrahim al-Luqmani, terjemah *Shalawat Burdah* karya al-Bushiri, *tafsir al-Qur'an juz Amma*, kitab *Majmu'ah al-Syari'ah al-Kifayah li al-Awam (fasholatan)*, *Mursyid al-Wajiz*, *Latha'if al-Thaharah*, *minhaj al-Atqiya'*, *Kitab Munjiyat (saduran dari salah satu bagian kitab Ihya'nya al-Ghazali)*, dan *Faidl al-Rahman* (tafsir) dan lain-lain. Kitab-kitab karya Kiai Saleh rata-rata berwarna ahlussunnah wal jama'ah dan berupaya untuk menyeimbangkan antara akidah, syari'ah dan tasawuf.²⁴

Kiai Saleh Darat wafat dalam usia 85 tahun (menurut hitungan hijriyah) atau 83 tahun (menurut hitungan masehi), tepatnya tanggal 18 Desember 1903 (akhir Rajab 1321 H) dan dimakamkan di kompleks pemakaman keluarga pesantren Darat, pinggiran utara kota Semarang.²⁵ Nama besar beliau selalu dikenang oleh masyarakat dan karya-karya besar beliau juga selalu menjadi rujukan masyarakat, terutama para pengkaji keilmuan keislaman nusantara.

²³ Bibit Suprpto, *Ensiklopedi Ulama Nusantara*, hlm 596-600.

²⁴ Hal ini menegaskan bahwa Kiai Saleh merupakan seorang Alim yang sangat produktif serta otoritatif dalam ilmu-ilmu keislaman. Karena dalam tradisi pesantren, bahwa otoritas keilmuan serta kepakaran seorang ulama antara lain diukur dari berapa kitab yang ia pelajari dan dari guru mana ia mempelajari kitab-kitab tersebut. Lihat, Zamakhsyarie Dhofier, *Tradisi Pesantren, Studi Tentang Pandangan Hidup Kiai*, (Jakarta: LP3ES, 1980), hlm. 22. Bandingkan dengan Abdul Halim Hasan (dkk.), "KH. Saleh Darat", dalam Saifullah Ma'shum (ed.), *Menapak Jejak Mengenal Watak, Kehidupan Ringkas 29 Tokoh NU*, (Jakarta: Yayasan Saifuddin Zuhri, 2012), hlm. 11-12.

²⁵ Bibit Suprpto, *Ensiklopedi Ulama Nusantara*, hlm. 600.

Tafsir Faidl al-Rahman merupakan salah satu karya tafsir yang ditulis oleh ulama nusantara yang sangat otoritatif dalam bidang ilmu-ilmu keislaman yaitu Kiai Saleh Darat Semarang. Tafsir ini terdiri dari dua jilid besar²⁶ dan ditulis menggunakan bahasa Jawa dan huruf pegon.²⁷ Meskipun karya tafsir ini tidak selesai karena hanya sampai pada surat an-Nisa' akan tetapi keberadaannya sangat diperhitungkan karena karya tafsir ini dianggap berhasil mendobrak kelaziman yaitu penulisan tafsir al-Qur'an bukan menggunakan bahasa Arab sebagaimana yang lazim terjadi pada masa itu.

Tafsir Faidl al-Rahman ditulis pada masa penjajahan sedang jaya-jayanya, di mana-mana terjadi penindasan, termasuk penindasan akademik. Kiai Saleh, secara geografis juga hidup di

²⁶Jilid pertama dimulai dari surat al-Fatihah sampai akhir surat al-Baqarah, setebal 577 halaman, dimulai penulisannya pada malam Kamis, 20 Rajab 1309 H/1891 M., dan selesai pada malam Kamis, 19 Jumadil Awwal 1310 H/ 1892 M. Dicitak di Singapura, percetakan Haji Muhammad Amin pada 27 Rabi'ul Akhir 1311 H/1893 M. Sementara Jilid ke dua setebal 705 halaman, dimulai dari surat Ali Imran sampai surat an-Nisa'. Selesai ditulis pada hari Selasa, 17 Safar 1312 H/1894 M. Dicitak pada percetakan yang sama pada 1312 H/1895 M. Lihat, M. Masrur, "Kyai Soleh Darat, Tafsir Faid al-Rahman dan RA. Kartini" dalam *Jurnal At-Taqaddum*, hlm. 35-36.

²⁷ Mengenai bahasa Jawa dan huruf pegon yang digunakan dalam penulisan tafsir, tentu banyak sekali alasan, pertama alasan kemudahan komunikasi, bahwa masyarakat Jawa memang menggunakan bahasa Jawa sebagai bahasa komunikasi sehari-hari (*lingua franca*). Kemudian alasan lain bahwa penggunaan bahasa Jawa dengan huruf pegon disinyalir sebagai simbol perlawanan sekaligus siasat perang pada kolonial yang saat itu memang hanya memperbolehkan kajian-kajian keislaman menggunakan bahasa Arab agar masyarakat Jawa tidak mudah memahami. Apapun alasannya, tafsir yang ditulis menggunakan bahasa Jawa dan huruf pegon ini menjadi sangat menarik dan "berani" pada waktu itu. Lihat, Islah Gusmian, "Tafsir al-Qur'an Bahasa Jawa, Penguatan Identitas, Ideologi dan Politik" dalam *Jurnal Suhuf*, Vol. 9., No. 1, Juni 2016, hlm. 141-168. Bandingkan dengan Islah Gusmian, "Bahasa Dan Aksara Dalam Penulisan Tafsir al-Qur'an di Indonesia Era Awal Abad 20 M" dalam *Jurnal Mutawatir, Jurnal Keilmuan Tafsir Hadis*, Volume 5, Nomor 2, Desember 2015. Hlm. 225-234.

wilayah yang dalam konteks sosial terkesan “nakal” kala itu, karena memang banyak pendatang –terutama pedagang- yang membawa “penyakit sosial” seperti perjudian, mabuk-mabukan serta pesta-pesta dansa yang pada gilirannya menjangkit pula pada masyarakat setempat. Di samping pula keberadaan para pendatang tersebut tidak dapat dipandang sebelah mata, karena satu sisi menguntungkan terutama dalam pembangunan ekonomi umat melalui perdagangan, tetapi satu sisi seluruh dinamika termasuk yang terkait dengan pluralitas dan kualitas keberagaman tersebut harus disikapi. Tantangan-tantangan semacam inilah yang kemudian menggerakkan ruh kejuangan Kiai Saleh untuk melakukan perubahan.²⁸

Tren sosio-sufistik yang dipilih oleh Kiai Saleh sebagai “rasa” dalam tafsirnya, tentu tidak hadir dari ruang yang hampa. Keberadaan masyarakat yang meniscayakan sentuhan lahir-batin menjadi pertimbangan tersendiri. Spirit al-Qur’an pun menegaskan bahwa keseimbangan dunia dan akhirat, lahir dan batin adalah niscaya. Janganlah seseorang itu larut dalam kehidupan duniawi semata. Inilah yang akan dibangun oleh Kiai Saleh melalui karyanya termasuk tafsir yang bernuansa sosio-sufistik tersebut. Seakan Kiai Saleh mengharapakan bahwa masyarakat akan berlaku seimbang dan tertata antara lahir dan batin, dunia dan akhirat.²⁹

Tren sosio-sufistik ini juga dipengaruhi oleh berbagai referensi yang dirujuk oleh Kiai Saleh dalam menulis tafsirnya sebagaimana yang telah penulis ungkapkan dalam mukaddimah tulisan ini. Keterpengaruhan terhadap sumber menjadi salah satu

²⁸ Mukhamad Sokheh, “Tradisi Intelektual Ulama Jawa”, hlm. 154-157.

²⁹ Dalam konteks pendekatan yang digunakan dalam tafsir al-Qur’an, tren sufi ini tentu sangat sejalan dengan orientasi tasawuf itu sendiri, bahwa pada mulanya, tasawuf tumbuh dan berkembang akibat ketekunan mendalami kandungan al-Qur’an sekaligus berakhlak sesuai dengan al-Qur’an. Lihat, Ah. Fawa’id, “Paradigma Sufistik Tafsir Al-Qur’an Badiuzzaman Said Nursi dan Fethullah Gulen” dalam Jurnal *Suhuf*, Volume. 8, No. 1, Juni 2015, hlm. 93-94.

pembentuk horizon Kiai Saleh, sehingga tidak heran apabila tren sufi ini sangat mendominasi dalam penafsirannya.³⁰

Penggunaan bahasa Jawa dengan aksara pegon juga merupakan keunikan tersendiri dalam tafsir ini, hal ini dianggap sebagai pendobrak kelaziman. Bahkan kala itu, bahasa Jawa bahkan bahasa Melayu dianggap sebagai bahasa yang “buruk” dalam konteks penerjemahan teks-teks kitab suci, bahkan dianggap tidak dapat merepresentasikan bahasa Arab al-Qur’an.³¹

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

PANDANGAN KIAI SALEH TENTANG AL-QURAN DAN PENAFSIRNYA

Setidaknya terdapat dua hal yang menarik diungkapkan dalam poin ini, pertama adalah terkait dengan hakikat al-Qur’an dalam pandangan Kiai Saleh dan kedua berhubungan dengan penafsiran terhadap al-Qur’an.

Hakikat al-Qur’an adalah kalam Allah yang tetap pada Zatnya tidak dengan huruf tidak dengan suara tidak pula dengan tulisan, bahkan tidak yang merasuk ke dalam huruf, tidak pada

³⁰ Hal ini hampir mirip dengan keterpengaruhan tafsir Turjuman al-Mustafid karya Abdul Rauf Singkil terhadap al-Baghawi, al-Khazin, al-Baidlawi dan al-Jalalain, bahkan Kiai Saleh pun merujuk tafsir-tafsir yang sama dengan al-Singkili. Lihat, Peter Reddel, “Controversy in Qur’anic Exegesis and its Relevance to the Malaya-Indonesian World” dalam Anthony Reid (ed.), *The Making of an Islamic Political Discourse in Southeast Asia*, (Australia: Monash University, 1993) hlm. 64.

³¹ Peter Reddel, “Literal Translation, Sacred Scripture and Kitab Malay” dalam Jurnal *Studia Islamika Journal for Islamic Studies*, Vol. 9, No. 1, 2002, hlm. 1-15. Lihat juga, Ali Mas’ud, “al-Taqālid al-Islāmiyyah al-Iqfīmiyyah bi Indunisia, Afkārū Salih Darat wa Hasyim Asy’ari wa Ahmad Dahlan” dalam *Journal of Indonesian Islam*, Vol. 07, Number 01, June 2013, hlm. 188.

suara, tidak pada hati dan tidak pula yang merasuk pada lisan, sehingga siapapun yang beritikad -sebagaimana yang diyakini oleh sebagian Mu'tazilah- bahwa al-Qur'an adalah tulisan dalam kertas-kertas yang dapat dibaca sedemikian rupa sehingga terkesan sebagai makhluk dan baru, maka dihukumi kafir.³²

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

...kaya upamane lafadz nar geni, ana dene geni iku jauhar ingkang ngobong ing suwiji-wiji, ingkang panas ingdalem dzate, maka nuli lafadz nar iku den woco dene lisan, lan den tulis kelawan huruf lan mahfudz ingdalem ati, opo sifate nar ingkang jumeneng ingdalem dzate lan hiya iku jauhar ingkang ngobong suwiji-wiji ingkang panas, opo iku ana suwarane, ana tulisane, apa ana hurufe, ta ora...³³

Al-Qur'an merupakan kalam Allah yang mengandung petunjuk sekaligus sebagai pembeda antara yang hak dan yang batil.³⁴ Sebagai kitab petunjuk, tentu sangat terbuka untuk dapat dipahami oleh pembacanya. Hal inilah yang kemudian

³²Muhammad Saleh Ibn Umar al-Samarani, *Al-Mursyid al-Wajiz fi Ilmi al-Qur'an al-Aziz*, (Singapura: al-Karimi, 1323), hlm. 17-18.

³³Muhammad Saleh Ibn Umar al-Samarani, *Al-Mursyid al-Wajiz*, hlm. 18.

³⁴Qs. Al-Baqarah/2: 185. Mengenai penafsiran Kiai Saleh terhadap ayat ini lihat, Muhammad Saleh al-Samarani, *Faidl al-Rahman*, hlm. 331.

menggerakkan semangat Kiai Saleh untuk menulis sebuah karya tafsir yang berbahasa “lokal” bukan bahasa Arab, dengan alasan supaya kalam Allah tersebut dapat dipahami bahkan oleh orang yang tidak paham bahasa Arab sekalipun.

...ing hale ningali ingsun ghalibe wong ajam ora podo angen-angen ing maknane Qur'an kerana arah ora ngerti carane lan ora ngerti maknane, kerana Qur'an tumurune kelawan basa Arab, maka arah mengkono dadi neja ingsun gawe terjemahe maknane Qur'an sangking kang wus diibarataken para Ulama...³⁵

Sebagaimana para sufi yang lain, Kiai Saleh juga memahami bahwa al-Qur'an memiliki makna dzahir dan makna bathin. Kedua bentuk makna ini, bagi Kiai Saleh tidak boleh bertentangan, sehingga beliau menolak model penafsiran *isyari* yang menyimpang dari makna dzahir ayat, misalnya kata “Fir'aun” ditafsirkan dengan “hawa nafsu”.³⁶

Penafsiran al-Qur'an menggunakan bahasa “lokal” bagi Kiai Saleh merupakan sebuah keniscayaan, hal ini sesuai dengan misi kerasulan yaitu sebagai penjelas bagi manusia akan ayat-ayat Allah serta keterutusan rasul dengan bahasa kaumnya (*bi lisāni qaumihi*) serta keterutusan Rasul adalah untuk manusia seantero jagad, logikanya, bahwa tidak seluruh manusia adalah berbangsa dan berbahasa Arab,³⁷ sehingga harus ada “juru bicara” yang menjalankan tugas kerasulan tersebut sesuai dengan tempat dan zaman masing-masing.

³⁵ Muhammad Salch al-Samarani, *Faidl al-Rahman*, hlm. 1.

³⁶ Muhammad Salch al-Samarani, *Faidl al-Rahman*, hlm. 2.

³⁷ Muhammad Salch Ibn Umar al-Samarani, *Al-Mursyid al-Wajīz*, hlm. 3. Kiai Saleh juga sempat memperkuat argumentasinya tersebut dengan menjelaskan bahwa terdapat sekali ulama-ulama terdahulu yang menuliskan tafsir dengan menggunakan bahasa *ajam* (non Arab), semisal bahasa Persi, Turki dan Asbahan. Bandingkan dengan Muhammad Salch Ibn Umar al-Samarani, *Tarjamah Sabīl al-Abīd Ala Jauharah al-Tauhīd*, (Semarang: Toha Putra, t.t.), hlm. 3.

Kesimpulannya, bahwa Kiai Saleh dalam hal hakikat al-Qur'an adalah sangat sakral dan transenden, tetapi dalam hal penafsiran Kiai Saleh bersikap sangat elastis dan kontekstual.

ASPEK HERMENEUTIK TAFSIR FAIDL AL-RAHMAN; MELACA TREN SOSIO-SUFISTIK

Aspek hermeneutik yang dimaksud dalam tulisan ini terbatas pada metode dan pendekatan serta nuansa yang digunakan sebagai alat bantu membaca teks yang dilakukan oleh Kiai Saleh dalam Tafsir Faidl al-Rahman.

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

Metode analisis (*tahlili*) berusaha menjelaskan kandungan ayat –sesuai kecenderungan mufassirnya- dengan menganalisis pengertian umum kosakata ayat, munasabah atau hubungan antar ayat, sebab turun (apabila ada), makna global ayat, bahkan juga menyitir berbagai pendapat ulama terkait ayat yang ditafsirkan, terkadang pengguna metode ini menguraikan juga aneka qira'at dan susunan kalimat secara gramatikal dalam ayat yang ditafsirkan.³⁸ Dalam tafsir *Faidl al-Rahman* hampir seluruh unsur tersebut telah terpenuhi, meskipun tentu tidak seruntut yang dijelaskan oleh Quraish tersebut.

³⁸ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir, Syarat, Ketentuan dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat al-Qur'an*, (Tangerang: Lentera Hati, 2013), hlm. 378.

Sebagai contoh, dalam hal menyitir pandangan ulama madzhab tentang hal-hal tertentu, adalah ketika Kiai Saleh menjelaskan apakah basmalah teramsuk bagian dari surat al-Fatihah atau tidak, beliau menyitir pandangan Imam al-Syaf'i.³⁹ Dan masih banyak contoh yang lain. Kemudian dalam hal keterperincian yang lain, dapat kita lihat dalam contoh ketika menafsirkan ayat ke 2 dari surat al-Fatihah,


 الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

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

*Utawi wernane puji iku telu, suwijine lamun muji hamid ing mahmud kelawan netepake sifate kang mahmudah, maka iku den namani tsana', iku tsana' khusus kelawan lisan. Lan kapindone, lamun muji hamid ing mahmud kerana arah peparinge lan arah ni'mate maka iku den namani syukur, iku syukur khusus kelawan gahutane. Kaping telune lamun amuji hamid ing mahmud kelawan netepake sekabehane sifat kamalat mahmud lan anafi'ake ing sekabehane sifat naqa'ishe mahmud, maka iku den namani madah....*⁴⁰

³⁹ Muhammad Saleh al-Samarani, *Faidl al-Rahman*, hlm. 5.

⁴⁰ Muhammad Saleh al-Samarani, *Faidl al-Rahman*, hlm. 8.

Lebih lanjut, Kiai Saleh menjelaskan bahwa melaksanakan pujian kepada Allah dengan berbagai bentuknya sebagaimana tersebut di atas memang sangat sulit untuk dilakukan, bahkan hampir mustahil, tetapi asalkan seseorang masih mengakui seluruh sifat kesempurnaan Allah dan selalu berterimakasih kepada-Nya serta mengakui bahwa ia tidak sanggup memuji Allah secara sempurna, itu sudah dianggap sebagai bentuk pujian. Inti dari ayat di atas adalah bahwa pujian dalam bentuk apapun (*hamd, tsana', syukur* dan *madh*) seluruhnya adalah milik Allah.⁴¹

Dalam “*tadzkiroh*” yang digarisbawahi oleh Kiai Saleh agar direnungkan oleh pembaca tafsirnya, dijelaskan bahwa bentuk nikmat itu ada dua macam, yaitu nikmat dunia dan nikmat agama. Karena kalimat “*alhamdu lillah*” merupakan kalimat yang sangat mulia dan agung, maka kalimat tersebut –menurut Kiai Saleh– hanya boleh diucapkan oleh siapapun yang mendapatkan nikmat agama semisal kekuatan taat, dapat menjauhi maksiat dan lain-lain, kalimat tersebut tidak boleh diucapkan ketika mendapatkan nikmat dunia, semisal kenaikan pangkat dan jabatan, kendaraan baru dan lain-lain, karena dunia dianggap sebagai hal yang sangat hina. Kecuali apabila nikmat dunia tersebut mampu membawa pada kemaslahatan agama dan akhirat, maka kalimat agung tersebut boleh diucapkan.⁴²

Keindahan analisis tafsir *Faidl al-Rahman* mewarnai seluruh lembaran-lembarannya, sebagaimana yang penulis ungkapkan di awal penjelasan mengenai sub ini, tentu Kiai Saleh juga sedikit banyak terpengaruh oleh rujukan-rujukan yang digunakan sebagai landasan atau alat bantu penafsiran. Rujukan yang digunakan seperti tafsir al-Kabir karya al-Razi, tafsir al-Baidhawi dan tafsir al-Khazin adalah karya-karya tafsir yang menggunakan analisis

⁴¹ Muhammad Saleh al-Samarani, *Faidl al-Rahman*, hlm. 9.

⁴² Muhammad Saleh al-Samarani, *Faidl al-Rahman*, hlm. 10-11.

(*tahlili*). Nuansa sufistik dalam tafsir *Faidh al-Rahman* juga sangat kental, karena rujukan utama tafsir ini juga adalah tafsir al-Ghazali.⁴³

Sebagaimana kelemahan yang terjadi dalam metode tafsir analisis (*tahlili*) ini, yaitu kurangnya perhatian terhadap rambu-rambu yang harus diindahkan oleh seorang mufassir ketika menarik makna dan pesan ayat-ayat al-Qur'an⁴⁴ dan bahkan cenderung sebagai ajang eksplorasi keilmuan mufassirnya, tafsir *Faidl al-Rahman* juga terdapat kesan semacam itu, tafsir ini seakan menjadi ajang eksplorasi keilmuan mufassirnya, meskipun sebagaimana penulis uraikan di atas bahwa keterpengaruhannya terhadap rujukan-rujukan yang digunakan begitu kental, ditambah lagi dengan kehati-hatian mufassirnya dalam mengungkapkan penafsiran, terutama terkait dengan nuansa *isyarinya*.

*Lan ora pisan-pisan gawe terjamah ingsun kelawan ijthad ingsun dewe, balik nuqil sangking tafsire para ulama mujtahidin kelawan asli tafsir kang dzahir nuli nuqil tafsir kelawan makna isyari saking imam Ghazali.....*⁴⁵

Artinya bahwa, Kiai Saleh sebagai penulis tafsir *Faidl al-Rahman* tidak sekali-kali menerjemahkan maksud ayat al-Qur'an dengan ijtihadnya sendiri, tetapi menukil dari tafsirnya para ulama

⁴³ Sebagai misal adalah ketika Kiai Saleh memberikan ulasan perbedaan antara "*al-tsana*", "*al-syukr*" dan "*al-madhu*" itu sama dengan apa yang diungkapkan dalam tafsir al-Baidhawi dan juga oleh Fakhr al-Din al-Razi dalam tafsirnya *Mafātih al-Ghaib* meskipun dengan pengertian yang berbeda. Bandingkan dengan, al-Baidhawi, *Hāsyiyat al-Syihāb al-Musammah Ināyat al-Qādli wa Kifāyat al-Rādli ala Tafsīr al-Baidlāwi*, (Beirut: Dar Shadir, t.th.), hlm. 80-85. Bandingkan juga dengan Fakhr al-Din al-Razi, *Tafsīr al-Fakh al-Rāzi, al-Syahīr bi al-tafsīr al-Kabīr wa Mafātih al-Ghaīb*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1981), hlm. 223-224.

⁴⁴ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, hlm. 379.

⁴⁵ Muhammad Saleh al-Samarani, *Faidl al-Rahman*, hlm. 1.

mujtahidin dalam urusan tafsir dzahir, adapun untuk tafsir *isyari* dinuqilkan dari pandangan imam al-Ghazali.

Metode interteks juga turut mewarnai tafsir *Faidl al-Rahman* ini, hampir di seluruh penjelasan tafsir, Kiai Saleh selalu mengaitkan dengan ayat al-Qur'an maupun hadits sebagai pendukung penjelasannya. Sebagai misal adalah ketika menjelaskan ayat ke 3 surat al-Baqarah,

الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ



Oleh Kiai Saleh, ayat tersebut dijelaskan secara panjang lebar dengan selalu mengkaitkannya dengan ayat maupun hadits sebagai penopang penafsiran. Baik terkait dengan ayat dan hadits tentang iman, perkara ghaib, *iqamat al-shalat*, infaq sampai makna *isyari* dari ayat tersebut yang diperkaya dengan ayat-ayat maupun hadits lain yang terkait.⁴⁶

Kemudian, nuansa penafsiran yang dimaksud adalah ruang dominan sebagai sudut pandang dari suatu karya tafsir. Sedangkan pendekatan penafsiran adalah titik pijak keberangkatan dari proses penafsiran.⁴⁷ Tafsir *Faidl al-Rahman* bernuansa sosio-sufistik, artinya bahwa tafsir ini banyak menyingkap makna esoteris dari kandungan al-Qur'an, dan sisi esoteris tersebut dijelaskan setelah selesai mengungkap makna dzahir ayat secara lugas dan argumentatif dan muatan sosialnya juga menonjol.

Hal diatas bukanlah tanpa argumentasi, semisal ketika Kiai Saleh menjabarkan contoh terkait ayat ke dua surat al-Fatihah, bahwa suatu ketika Syaikh Sarri al-Suqthy didatangi oleh salah

⁴⁶ Muhammad Saleh al-Samarani, *Faidl al-Rahman*, hlm. 32-36.

⁴⁷ Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, hlm. 253 dan 274.

seorang muridnya dan bertanya mengenai bagaimana menjaga kalimat syukur agar tidak tersalah gunakan. Sang Syaikh menjawab, bahwa ia telah bertaubat selama tigapuluh tahun hanya gara-gara mengucapkan “*alhamdu lillāh*” ketika terjadi kebakaran di Baghdad, seluruh rumah dan toko-toko itu terbakar dan terdapat informasi bahwa toko sang Syaikh selamat dan tidak ikut terbakar.⁴⁸

Contoh di atas tentunya sangat menarik karena menampilkan betapa besarnya sensitifitas sosial yang seharusnya diperankan oleh manusia, karena boleh jadi seseorang merasa bahagia di kala orang lain menderita. Dan kisah sebagaimana di atas, bukanlah kisah yang asing dalam kehidupan nyata di depan kita. Hal inilah yang peneliti anggap sebagai tren sosio-sufistik.

Contoh lain adalah ketika Kiai Saleh menjelaskan tentang ayat 185 dari surat al-Baqarah,

شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ
 مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ ۚ فَمَن شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ۗ وَمَن
 كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ۗ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ
 الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ
 عَلَىٰ مَا هَدَيْتُمْ وَلِعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿١٨٥﴾

Oleh Kiai Saleh, ayat ini secara sufistik bahkan tidak hanya dipahami sebagai turunnya al-Qur’an pada bulan ramadhan, tetapi setiap manusia harus menyadari penuh bahwa karakter yang

⁴⁸ Muhammad Saleh al-Samarani, *Faidl al-Rahman*, hlm. 10.

dibangun dan ditransinternalisasikan oleh setiap orang adalah karakter puasa Ramadhan, yaitu karakter ketaatan, kehambaan, sensitifitas sosial, kejujuran dan sebagainya, karena apabila karakter semacam ini yang tertanam maka *haqā'iq al-Qur'ān* juga akan tertanam, sehingga seseorang kan berakhlak sebagaimana akhlak al-Qur'an.

Makna al-isyari, setuhune iki ayat maknane lamun weruh sira kabeh ing hukume Ramadhan kang wus den turuni Qur'an, artine setuhune wongkang ana tingkahe kaya Ramadhan ingdalem dawamusshiyam, maka den turuni haqā'iqul Qur'an, maka dadi khuluqe khuluqul Qur'an.....⁴⁹

Contoh di atas menunjukkan betapa penting membentuk sebuah karakter pada diri seseorang yang selanjutnya akan terekspresi ke dalam kehidupan sosialnya, yaitu karakter puasa Ramadhan. Nuansa sosio-sufistik yang dibangun oleh Kiai Saleh Darat sangat hati-hati dan tidak bertentangan dengan makna lahir ayat. Kiai Saleh hanya berupaya menyingkap makna terdalam dari ayat-ayat al-Qur'an dan bukan dalam ranah menebak simbol-simbol kecuali dalam beberapa hal, semisal *ahruf al-Muqaththa'ah*.⁵⁰

Dari gambaran nuansa-nuansa tafsir sufi sebagaimana di atas, maka dapat dikatakan bahwa tafsir *Faidl al-Rahman* lebih cenderung pada tren tafsir *sufi al-nadzari* (sufistik-teoritis), karena tidak banyak berbicara simbol-simbol, tetapi hanya menyingkap makna yang lebih dalam dari sekedar makna dzahir ayat. Sebagai

⁴⁹ Muhammad Saleh al-Samarani, *Faidl al-Rahman*, hlm. 329-330.

⁵⁰ Dengan merujuk Ibn Arabi, Kiai Saleh juga memperlihatkan model penafsiran huruf-huruf yang dijadikan sebagai pembuk surat-surat tertentu dalam al-Qur'an. Lihat. Muhammad Saleh al-Samarani, *Faidl al-Rahman*, hlm. 27-30. Bandingkan dengan Martin Nguyen, "Exegecis of The Huruf al-Muqatta'a: Polyvalency in Sunny Traditions of Qur'anic Interpretation" dalam *Jurnal of Qur'anic Studies*, 14. 2, 2012, hlm. 1-28.

contoh, adalah ketika menjelaskan makna iman dalam ayat ke 3 surat al-Baqarah di atas,

Ma'na al-isyari, artine iman bil-ghaib iku yaiku angetokaken perjanjian ingdalem alam ghaib ingdalem wektu iki, lam alam hudlur ingdalem wektu alam arwah dinane ngalap janji, "alastu birobbikum qalu bala", lan malih ngestokaken ingdalem ghaib den estu'aken kelawan hudlur da'iman, lan iya iku pengeranira, artine, arepngeyakinake setuhune Allah swt. iku hadlir ma'akum ainama kuntum, wahuwa aqrabu min hablil warid, artine ora ngelakoni janji ngimanake bir-rububiyah serta kelawan adab bil-ubudiyah dan kelawan da'imul-hudlur lan mengkono iku suwiji martabate iman.....⁵¹

Dalam menjelaskan makna isyari dari ayat al-Qur'an, Kiai Saleh memang sangat hati-hati, di samping rujukan utamanya adalah al-Ghazali, penafsiran isyari ini dijelaskan setelah makna dzahir ayat diuraikan secara jelas dan komprehensif, karena dalam pandangan Kiai Saleh, tidak boleh seseorang menasirkan ayat secara isyari apabila makna dzahir ayat belum dijelaskan secara baik.⁵²

Adapun pendekatan tafsir yang digunakan dalam tafsir *Faidl al-Rahman* ini adalah pendekatan tekstual, karena dianalisis dari refleksi (teks) ke praksis (konteks), nuansa teks yang memang berbahasa Arab dan kental dengan keArabian tetap dipertahankan,

⁵¹ Muhammad Saleh al-Samarani, *Faidl al-Rahman*, hlm. 34.

⁵² *Lan ora wenang nafsiri Qur'an kelawan tafsir isyari utowo asrari yen durung weroh kelawan tafsir asli dzahire kaya ta imamaini Jalalaini, Nabi bersabda, barang siapa yang menafsirkan al-Qur'an dengan ra'yu nya maka bersiaplah masuk neraka, sopo wonge ma'nani ing Qur'an kelawan miturut karepe dewe lan karepe hawa nafsune dewe ora kelawan taufiq saking kanjeng Nabi saw. Utawa ora kelawan ijtihade ulama arifin maka becik manggono palungguhane saking neraka jahannam*, Kiai Saleh juga sempat menyitir ayat tentang Fir'aun di atas. Lihat, Muhammad Saleh al-Samarani, *Faidl al-Rahman*, hlm. 2.

pengalaman lokal (sejarah dan budaya) tempat si penafsir dan audiencinya berada tidak begitu berperan secara signifikan,⁵³ hanya bahasa saja yang menggunakan bahasa lokal, tetapi muatannya tetap masih cenderung berbau tekstual.

KESIMPULAN

Tafsir *Faidl al-Rahman* merupakan salah satu bentuk kekayaan intelektual ulama nusantara pada masanya, tafsir yang masih “terpendam” tetapi banyak memberikan informasi-informasi komprehensif mengenai isi dan kandungan ayat-ayat al-Qur’an. Penafsirnya, yaitu Kiai Saleh Darat Semarang merupakan salah satu ulama akhir abad 18 yang tidak memejamkan mata ketika melihat umatnya berkeinginan kuat mempelajari isi al-Qur’an, bahkan dalam suatu riwayat disebutkan bahwa keberadaan tafsir ini salah satunya juga tidak terlepas dari usulan RA. Kartini yang ingin memahami al-Qur’an secara mudah dan sederhana sekaligus tafsir ini disebut-sebut sebagai hadiah perkawinan Kartini dengan bupati Rembang, dan tentunya tafsir yang luar biasa ini disuguhkan kepada umat yang memiliki gairah untuk memahami isi al-Qur’an terutama dalam nuansa sufistik.

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

Tafsir *Faidl al-Rahman* ditulis menggunakan bahasa Jawa bebas (*ngoko*) terkadang juga *kromo*. Penggunaan bahasa Jawa dan

⁵³ Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, hlm. 274-275.

tulisan pegon di sini juga mengandung makna yang mendalam, selain sebagai wahana komunikasi antar penulis dan pembaca yang merupakan orang “nusantara”, bahasa Jawa dan tulisan pegon juga merupakan simbol perlawanan terhadap penjajah.

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

DAFTAR PUSTAKA

- Abdul Halim Hasan (dkk.), “KH. Saleh Darat”, dalam Saifullah Ma’shum (ed.), *Menapak Jejak Mengenal Watak, Kehidupan Ringkas 29 Tokoh NU*, (Jakarta: Yayasan Saifuddin Zuhri, 2012).
- Abdul Hayy al-Farmawy, *al-Bidayah Fi al-Tafsir al-Mawdu’iy* (Diklat, t.tp. t.th.)
- Abdul Wahab, *Tafsir Faidl al-Rahman, Eksplorasi atas pemikiran dan Tren Tafsir Kiai Saleh Darat Semarang*, (Makalah, tidak diterbitkan).

- Abdullah Darrāz, *Al-Naba' al-Azīm, Naẓarāt Jadīdah fī al-Qur'ān*, (Kwait: Dār al-Qalam, t.th.).
- Ah. Fawa'id, "Paradigma Sufistik Tafsir Al-Qur'an Badiuzzaman Said Nursi dan Fethullah Gulen" dalam Jurnal *Suhuf*, Volume. 8, No. 1, Juni 2015.
- al-Baidhawi, *Hāsiyyat al-Syihāb al-Musammah Ināyat al-Qādli wa Kifāyat al-Rādli ala Tafsīr al-Baidlāwi*, (Beirut: Dar Shadir, t.th.).
- Ali Mas'ud, "al-Taqālid al-Islāmiyyah al-Iqlīmiyyah bi Indunisia, Afkāru Salih Darat wa Hasyim Asy'ari wa Ahmad Dahlan" dalam *Journal of Indonesian Islam*, Vol. 07, Number 01, June 2013.
- Bibit Suprpto, *Ensiklopedi Ulama Nusantara, Riwayat Hidup, Karya dan Sejarah Perjuangan 157 Ulama Nusantara*, (Jakarta: Gelegar Media Indonesia, 2009)
- Bisyri Musthofa, *al-Ibrīz li Ma'rifati Tafsīri al-Qur'ān al-Azīz*, (Kudus: Menara Kudus, t. Th.).
- Emma Bazergan, "Symbolic Language War in Celluler Advertisement (A Critical Discourse Analysis)" International Journal of Science and Research (IJSR) ISSN (Online): 2319-7064. Volume 3 Issue 1, January 2014.
- Eriyanto, *Analisis Wacana: Pengantar Analisis Teks Media*, (Yogyakarta: LKiS, 2012).
- Fakhr al-Din al-Razi, *Tafsir al-Fakh al-Rāzi, al-Syahīr bi al-tafsīr al-Kabīr wa Mafātih al-Ghaīb*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1981).
- Gamal al-Banna, *Evolusi Tafsir*, terj. Novriantoni Kahar (Jakarta: Qisthi Press, 2005).
- Ghazali Munir, "Pemikiran Kalam Muhammad Shalih Darat as-samarani (1820-1903)", Disertasi UIN Sunan Kalijaga 2007.
- Ibnu Hamad, "Lebih Dekat dengan Analisis Wacana" dalam Jurnal MEDIATOR, Vol. 8, No. 2, 2007.

- Islah Gusmian, “Bahasa Dan Aksara Dalam Penulisan Tafsir al-Qur’an di Indonesia Era Awal Abad 20 M” dalam *Jurnal Mutawatir, Jurnal Keilmuan Tafsir Hadis*, Volume 5, Nomor 2, Desember 2015.
- , “Tafsir al-Qur’an Bahasa Jawa, Peneguhan Identitas, Ideologi dan Politik” dalam *Jurnal Suhuf*, Vol. 9., No. 1, Juni 2016.
- , *Hazanah Tafsir Indonesia, Dari Hermeneutika Hingga Ideologi*, (Yogyakarta: L-Kis, 2013).
- Jalal al-Din al-Suyuthi, *Mukhtashar al-Itqān fi Ulūm al-Qur’ān*, (Beirut: Dar al-Nafa’is, 1987).
- Jalaluddin Rakhmat, *Tafsir Sufi al-Fatihah, Mukadimah* (Bandung: Remaja Rosda Karya, 1999).
- KH. A. Aziz Masyhuri, *99 Kiai Kharismatik Indonesia: Biografi, Perjuangan, Ajaran dan Doa-doa Utama yang Diwariskan*, (Yogyakarta: Kutub, 2008).
- Lilik Ummi Kaltsum, “Hak-hak Perempuan dalam Pernikahan Perspektif Tafsir Sufistik: Analisis terhadap Penafsiran al-Alusi dan Abd al-Qadir al-Jilani” dalam *Journal of Qur’an and Hadith Studies*, vol. 2, no. 2, Juli-Desember 2013.
- M. Masrur, “Kyai Soleh Darat, Tafsir Faid al-Rahman dan RA. Kartini” dalam *Jurnal At-Taqaddum*, Volume 4, Nomor 1, Juli 2012.
- M. Nurdin Zuhdi, “Hermeneutika al-Qur’an: Tipologi Tafsir Sebagai Solusi dalam Memecahkan Isu-isu Budaya Lokal Keindonesiaan” dalam *Jurnal Esensia*, vol. XIII, No. 2, Juli 2012.
- M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir, Syarat, Ketentuan dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat al-Qur’an*, (Tangerang: Lentera Hati, 2013).
- Manna’ Khalil al-Qaththan, *Mabāhith fi Ulūm al-Qur’ān*, (Kaero: Maktabah Wahbah, t.th.).

- Marianne W. Jorgensen dan Louise J. Phillips, *Analisis Wacana: Teori dan Metode*, terj. Imam Suyitno, dkk., (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007).
- Martin Nguyen, “Exegeceis of The Huruf al-Muqatta’a: Polyvalency in Sunny Traditions of Qur’anic Interpretation” dalam *Jurnal of Qur’anic Studies*, 14. 2, 2012.
- Muḥammad Ḥusayn al-Ḍahabī, *Buḥūs fī ‘Ulūm al-Tafsīr wa al-Fiqhi wa al-Da’wah* (Kairo: Daar al-Hadits, 2005).
- , *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, (Kaero: Dar al-Kutub al-Haditsah, 1961).
- Muhammad Saleh al-Samarani, *Faidl al-Rahman fi Turjamani Tafsiri Kalami al-Maliki al-Dayyan*, (t.tp. t. Th.),
- , *Majmū’ah al-Syarī’ah al-Kifāyatu li al-Awām*, (Singapura: t.tp., t.th.).
- , *Al-Mursyid al-Wajīz fī Ilmi al-Qur’ān al-Azīz*, (Singapura: al-Karimi, 1323).
- , *Tarjamah Sabīl al-Abīd Ala Jauharah al-Tauhīd*, (Semarang: Toha Putra, t.t.).
- Mukhamad Sokheh, “Tradisi Intelektual Ulama Jawa: Sejarah Sosial Intelektual Pemikiran Keislaman Kiai Shaleh Darat” dalam *Jurnal Paramita*, Vol. 21., No. 2., Juni, 2011.
- Mulyadhi Kartanegara, “Tafsir Sufistik tentang Cahaya, Studi atas Kitab Misykāt al-Anwār karya al-Ghazali” dalam *Jurnal Studi al-Qur’an*, vol. 1, No. 1, Januari, 2006.
- Nashr hamid Abu Zaid, *Mathūm al-Nash, Dirāsāt fī Ulūm al-Qur’ān*, (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 1994).
- Nashruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran al-Qur’an* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005).
- Nor Huda, *Islam Nusantara: Sejarah Sosial Intelaktual Islam di Indonesia*, (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2013).

- Norman Fairclough, *Language and Power: Relasi Bahasa, Kekuasaan, dan Ideologi*, terj. Indah Rohmani, (Malang: Boyan Publishing, 2003).
- Peter Reddel, "Controvercy in Qur'anic Exegecis and its Relevance to the Malaya-Indonesian World" dalam Anthony Reid (ed.), *The Making of an Islamic Political Discourse in Southest Asia*, (Australia: Monash University, 1993).
- , "Literal Translation, Sacred Scripture and Kitab Malay" dalam Jurnal *Studia Islamika Journal for Islamic Studies*, Vol. 9, No. 1, 2002.
- "The Sources of Abd al-Ra'uf's Turjaman al-Mustafid" dalam *Jurnal of The Malaysian Branch of The Royal Asiatic Society*, Volume LVII., Part II, 1984.
- Sidi Muhy al-din Abd al-Qadir al-Jilāni, *Tafsīr al-Jilāni*, Tahqiq wa Takhrīj wa Ta'liq Ahmad Farid al-Mazīdī, (Pakistan: al-Maktabah al-Ma'rūfiyyah, 2010).
- Supiana-M.Karman, *Ulumul Qur'an dan Pengenalan Metodologi Tafsir* (Bandung: Pustaka Islamika, 2002).
- Toto Tasmara, *Yahudi Mengapa Mereka Berprestasi* (Jakarta: Sinergi, 2010).
- Yuliyanto Budi Setiawan, "Analisis Wacana Kritis Pemberitaan Kekerasan Berbasis gender di Surat Kabar Harian Suara Merdeka" MAKNA Vol. 2. No. 1, Pebruari 2011.
- Yunasril Ali, "Kewalian Dalam Tasawuf Nusantara" dalam Jurnal *Kanz Philosophia, A Journal of Islamic Philosophy and Mysticism*, volume 3, Number 2, Desember 2013.
- Zamakhsyarie Dhofier, *Tradisi Pesantren, Studi Tentang Pandangan Hidup Kiai*, (Jakarta: LP3ES, 1980).

