

INTERRELASI TEKS TAFSIR DAN BUDAYA JAWA DALAM KITAB FAIDL AL-RAHMAN KARYA KIAI SHOLEH DARAT

Wildana Zulfa

UIN Sunan Ampel Surabaya

ibnahjazul@yahoo.com

Masruchan

UIN Sunan Ampel Surabaya

masruchan@uinsby.ac.id

Abstrak

Studi ini merupakan kajian interrelasi terhadap kitab tafsir Faidl al-Rahman dan budaya Jawa dengan menggunakan metode penelitian kepustakaan dan pendekatan linguistik. Studi ini bertujuan untuk menelaah keterkaitan antara teks tafsir dengan budaya lokal masyarakat Jawa yang dianggap sebagai kedinamisan pemaknaan dan pemahaman terhadap al-Qur'an. Berdasarkan teorilinguistik struktural Nasr Hamid Abu Zaid, tulisan ini mengungkap bahwa relasi kebudayaan Jawa dalam tafsir Faidl al-Rahman merupakan signifikansi makna terhadap realitas masyarakat penerima teks sehingga mampu menjelaskan kontekstualisasi ajaran yang terkandung di dalamnya. Implikasi dari kajian ini adalah terbentuknya peta interrelasi antara interpretasi dan kebudayaan sehingga dapat membuat stagnasi teks menjadi makna dinamis agar dapat berdialog dengan masyarakat dan mudah terinternalisasi dalam kehidupan sosial.

Kata Kunci: *Signifikansi, Tafsir Faidl al-Rahman, Budaya Jawa*

Abstract

This study is a study of the interrelationship of the book of interpretation of Faidl al-Rahman and Javanese culture. By using library research methods and linguistic approaches, this study tries to examine the relationship between the interpretation text and the local culture of the Javanese people which is allegedly the dynamic meaning and understanding of the Qur'an. Based on the structural linguistic theory of Nasr Hamid Abu Zaid, this paper reveals that the relation of Javanese culture in Faidl al-Rahman's interpretation is the significance of meaning to the reality of the people who receive the text so as to be able to explain the contextualization of the teachings contained in it. The implication of this study is the formation of a map of the interrelationships between interpretations and culture so that it can make text stagnation into a dynamic meaning in order to have a dialogue with the community and be easily internalized in social life.

Keywords: *Significance, Tafsir Faidl al-Rahman, Javanese Culture*

Pendahuluan

Pada masa Rosulullah, al-Qur'an berkomunikasi secara langsung dengan objek dakwah waktu itu, karena nabi Muhammad Saw sebagai penyampai wahyu masih bisa ditangkap secara otentik (murni), tentu dengan menggunakan makna relatif dari kata tersebut, oleh *mustami'* (pendegar), yakni masyarakat arab yang terlibat langsung dalam komunikasi, tanpa memperhatikan susunan bahasa yang digunakannya. Kajian komunikasi al-Qur'an pada level ini akan mengambil dua bentuk, pertama bentuk relasi al-Qur'an dengan masyarakat Arab pra al-Qur'an, kedua era al-Qur'an yang masih menggunakan bahasa Arab verbal.

Pada fase awal ini, al-Qur'an sebagai tradisi yang hidup karena pada saat itu Nabi Muhammad Saw merupakan al-qur'an berjalan (*walking al-qur'an*), yang mempraktekan langsung substansi dari pada alqur'an, sehingga al-Qur'an dengan mudahnya mampu berfungsi menjawab berbagai persoalan yang muncul. Dengan demikian, ia belum memiliki peran yang signifikan bagi mereka yang hidup pada masa itu. Untuk mendapatkan makna dalam fase ini dibutuhkan analisis historis. Sementara itu, signifikansi al-Qur'an baru muncul setelah al-Qur'an diwujudkan dalam bentuk teks tulisan, yang umum dan biasa disebut *Mushaf Utsmani*, yang sesuai dengan kemajuan dan perkembangan Islam yang semakin hari

semakin pesat dan meluas ke berbagai daerah taklukan. Al-Qur'an dalam format ini terkait erat dengan realitas pasca al-Qur'an. Akan tetapi, sebenarnya pada saat ini, al-Qur'an juga masih memiliki makna awal, sekalipun makna awal tersebut tidak lagi hidup sebagaimana ketika ia berbentuk bahasa verbal. Makna awal dalam fase ini berwujud teks, yakni kondisi mati, yang membutuhkan kajian lebih lanjut dengan cara mengkolerasikan teks dengan konteks saat itu. Pada bentuk ini, Al-Qur'an telah memiliki dua unsur makna, yakni makna awal dan signifikansi.

Dari sekian banyak faktor, yang paling besar pengaruhnya terhadap keragaman tafsir adalah latar belakang sosio-budaya penafsir. Hal ini dapat dipahami mengingat tafsir Alquran merupakan hasil konstruksi intelektual seorang mufassir dalam menjelaskan ayat-ayat Alquran sesuai dengan kebutuhan manusia di dalam lingkungan sosial dan budaya dengan kompleksitas nilai-nilai yang melingkupinya¹.

Kajian Islam di Nusantara memperlihatkan bahwa kontekstualisasi penafsiran Al-Qur'an bukanlah sesuatu yang baru jika mengacu dan kembali pada fakta sejarah proses penyebaran Islam di wilayah Nusantara yang menggunakan metode

¹ Jamhari Ma'ruf, "Pendekatan Antropologi dalam Kajian Islam", <http://www.ditperta.net/artikel>, (diakses 22 Oktober, 2019).

dakwah merangkul dan menyetarakan budaya dan tidak memberangusnya (akulturasi budaya). Berpijak pada sejarah tersebut, yang kemudian menjadikan karakter Islam di Nusantara lebih ramah dan terbuka jauh berbeda dibandingkan dengan perkembangan karakter Islam di beberapa negara lainnya yang cenderung rigid dan intoleran. Oleh karena itu, dari periode sejarah selama beberapa abad yang lalu dapat dilacak kembali bagaimana kontestasi dan dinamika identitas Islam, relasi antar agama, genealogi pengetahuan sampai dengan jejaring antar ulama yang menjadi rujukan dan dasar konseptualisasi wajah 'Islam Nusantara' itu terbentuk. Sejarah menyebutkan bahwa terdapat ribuan naskah ulama yang berasal dari Nusantara yang turut menghimpun pengetahuan dalam kitab-kitab serta kemudian mengajarkannya dengan menggunakan sistem ngaji sorogan dan bandongan yang menjadi ciri khas pendidikan pesantren di Nusantara. Karya-karya mereka kemudian menjadi rujukan dan referensi utama sistem pembelajaran baik di surau, pesantren dan madrasah sampai saat ini. Contoh pembelajaran yang menjadi pedoman dan digunakan sampai sekarang adalah ketika ulama Jawa menulis teks dengan menggunakan aksara pegon, yakni beraksara Arab namun isinya adalah bahasa Jawa. Di

daerah Bugis, aksara Serang menjadi salah satu bagian dari tradisi pengetahuan muslim yang menjadi dasar untuk memproduksi teks-teks penting.²

Maka dari itu, semenjak Islam masuk di bumi Nusantara, perkembangan penelitian mengenai kitab-kitab (*turats*) meningkat sangat pesat dan dinamis. Letak kedinamisan tersebut tidak hanya terdapat pada pendekatan, kecenderungan ataupun corak atau perspektif tertentu, namun juga terjadi pada konteks penafsiran dan penjelasannya, sesuai dengan penyebaran Islam ke beberapa daerah di wilayah Nusantara. Sehingga terdapat banyak karya tertulis dengan menggunakan bahasa bahasa lokal daerah. Adanya karya yang ditulis dengan bahasa lokal (pembahasalokalan) ini oleh Anthony H Johns disebut dengan istilah "vernakularisasi"³. Adapun, beberapa karya kitab ulama Nusantara yang ditulis dengan menggunakan bahasa lokal daerah misalnya: Kitab Tafsir lengkap pertama di Indonesia *Tarjuman Al-Mustafid* dan Kitab *Fiqh Syafi'i "Mir'at al Tullab Fi Asl al'Ma'rifat li al Malik al Wahhab"* yang dikarang oleh Abdur Rauf

²Zainul Milal Bizawie, *Masterpiece Islam Nusantara : Sanad Dan Jejaring Ulama Santri* (1830–1945), (Tangerang Selatan: Pustaka Compass, 2016), 2.

³ Anthony H. Johns, "Quranic Exegesis in the Malaya World," edited by Andrew Rippin in *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an*, (Oxford: Clarendon Press, 1988), 579.

Singkil dalam bahasa melayu dengan aksara Jawa (pegon), *Tafsir al Foerqan Bahasa Sunda* karya A. Hasan, *Tafsir Al Ibriz li Ma'rifah Tafsir Al-Qur'an al 'Aziz*, karya KH. Bisri Musthafa, kitab *Tafsir Faidl ar Rahman* dan *Kitab Fiqh Majmu'at as- Syari'at al-Kafiyat li al-'Awam* yang keduanya sama-sama ditulis Kiai Sholeh Darat dengan memakai aksara Arab pegon khas Jawa. Tafsir Faid al-Rahmān termasuk tafsir pertama kali yang ditulis dengan bahasa Jawa dalam huruf Arab Pegon, yang muncul pada akhir abad ke 19 Masehi.⁴

Dengan demikian, dalam konteks ini penggunaan bahasa Jawa yang diwujudkan dalam bentuk aksara pegon khususnya dalam kitab *Tafsir Faidl ar Rahman*⁵, yang memang ditujukan untuk masyarakat Jawa maka dirasa sangat relevan dan cocok dengan penggunaan bahasa Jawa tersebut sehingga bisa membantu masyarakat Jawa agar bisa mengerti dan memahami pesan-pesan kitab tersebut bahkan dapat dicerna oleh kalangan awam. Untuk kajian lebih jauh, aspek lokalitas dalam tafsir ini mengantarkan penulis kepada satu pertanyaan besar: “Bagaimana Interrelasi antara teks Penafsiran Kyai Sholeh Darat dengan Kuatnya Identitas Budaya Jawa yang terkandung didalamnya?”

⁴ Taufiq Hakim, *Kiai Sholeh Darat dan Dinamika Politik di Nusantara Abad XIX-XX M* (Yogyakarta: INDeS, 2016), 153.

Sebuah pertanyaan besar yang mengandung makna serta konsekuensi yang mendalam untuk melacak keterkaitan teks dan budaya sebagai bentuk perkembangan pemahaman dan pemaknaan terhadap al-Qur'an.

Menurut penulis, kajian ini menjadi sangat penting untuk dilakukan karena dapat memberikan kontribusi keilmuan yang cukup berarti bagi dinamika dan khazanah keilmuan Islam, terutama di bidang pengembangan kajian al-Qur'an. Selain itu, riset ini bertujuan untuk menunjukkan bahwa aspek budaya dan lokalitas dapat menjadi salah satu media pendukung internalisasi ajaran-ajaran keagamaan.

Studi ini bertujuan untuk menelaah keterkaitan antara teks tafsir dengan budaya lokal masyarakat Jawa yang dianggap sebagai kedinamisan pemaknaan dan pemahaman terhadap al-Qur'an. Berdasarkan teori linguistik struktural Nasr Hamid Abu Zaid.

Penelitian ini termasuk ke dalam penelitian kepustakaan (*library research*) yang menitik beratkan pada pembahasan yang bersifat literer atau kepustakaan, yang kajiannya dilakukan dengan menelusuri dan menelaah literatur-literatur atau bahan-bahan pustaka⁶.

⁶ Mardalis, *Metode Penelitian*, (Jakarta: Bumi Aksara. 1990), 2

Pembahasan

Sejarah Keilmuan Kyai Sholeh Darat

Syaikh Muhammad Salih ibn 'Umar al Samarani yang dikenal Kiai Sholeh Darat dikalangan kiai dan masyarakat Jawa Tengah beliau dilahirkan tepatnya di Desa Kedung Cumpleng Kecamatan Mayong Kabupaten Jepara Jawa Tengah pada tahun 1820 M. Riwayat lain menyebutkan bahwa Kiai Sholeh Darat dilahirkan di Bangsri.⁷

Kiai Sholeh Darat lahir dan dibesarkan di dalam lingkungan keluarga alim yang cinta tanah air. Ayahnya bernama kiai Umar yang merupakan ulama terpadang yang penuh wibawa yang disegani terutama di kawasan pantai utara Jawa. Selain itu, kiai Umar merupakan seorang pejuang perang Jawa (1825 – 1830), yang menjadi salah satu kepercayaan Pangeran Diponegoro.

Riwayat pendidikan Kiai Sholet Darat sangat banyak sekali baik ketika masih berada di tanah air ataupun ketika berdiam di Makkah. Tercatat, selama di tanah air Kiai Sholeh Darat pernah nyantri kepada kiai M. Syahid, seorang ulama pengasuh Pesantren Waturoyo, Margoyoso, Kajen, Pati beliau merupakan cucu dari Kiai Mutamakkin yang hidup semasa Paku Buwono II (1727 – 1749). Kiai Sholeh Darat belajar beberapa kitab

Fiqih seperti *Fath al Qarib*, *Fath al Mu'in*, *Fath al Wahhab*, *Minhaj al Qawim*, *Syarh al Khatib* dan semacamnya kepada Kiai M. Syahid. Selain itu, Kiai Sholeh Darat juga sempat nyantri kalong di daerah Semarang. Beliau belajar ilmu alat seperti Nahwu dan Sharaf kepada Kiai Ishak Damaran, juga mengaji ilmu Falak kepada Kiai Abu Abdillah Muhammad bin Hadi Buquni, serta belajar kitab *Jauhar al Taubid* dan *Minhaj al Abidin* kepada Kiai Ahmad Bafaqih dan kitab *Masail al Sittin* kepada Syekh Abdul Ghani Bima Semarang.⁸

Sedangkan selama mukim di Makkah, Kiai Sholeh Darat telah berguru dan mengaji langsung kepada beberapa ulama yang terkenal kala itu seperti Syekh Muhammad al Maqri dan Syekh Muhammad bin Sulaiman Hasballah untuk kitab Umm al Barahin dan beberapa kitab Fiqih. Selain itu, juga mengaji kitab *Ihya 'Ulumuddin* kepada Sayyid Ahmad bin Zaini Dahlan dan Sayyid Muhammad Shalih al Zawawi al Makki, belajar kitab *Al-Hikam* kepada Syekh Ahmad al Nahrawi al Mishri. Sedangkan untuk bidang tafsir al-Qur'an Kiai Sholeh Darat belajar kepada Syekh Jamal, seorang mufti madzhab Hanafiyah di Makkah. Dari beberapa gurunya di tanah suci Makkah, Kiai Sholeh

⁷ Matuki HS dan M. Isham El Saha (ed), *Intelektualisme Pesantren*, (Jakarta : Diva Pustaka, 2003), 145.

⁸ Bagus Irawan Dkk (ed), *Biografi Kiai Sholeh Darat' dalam Syarah Al-Hikam Karya Kiai Sholeh Darat*, (Depok: Penerbit Sahifa, 2016), 27.

Darat mendapatkan “ijazah” atau sanad keilmuan. Inilah yang kemudian menjadi inspirasi dan mengilhami Kiai Sholeh Darat akan lahirnya beberapa karya tulis beliau yang sebagian besar dicetak dalam tulisan pegon khas Jawa.

Kiai Sholeh Darat juga semasa dengan Kiai Nawawi Banten yang hidup antara tahun 1813 – 1897 M. Keduanya memang hidup bersahabat ketika sama-sama masih di tana suci Makkah, bahkan beberapa guru mereka sama. Uniknyanya kedua tokoh ini sama-sama memiliki karya dalam bidang tafsir. Kiai Nawawi Banten mengarang kitab tafsir *Marah Labid li Kasyf Ma'na Qur'an al Majid*, yang terdiri dari dua jilid dan diterbitkan di Mesir pada tahun 1305 H / 1887. Sedangkan Kiai Sholeh Darat sendiri menulis kitab tafsir *Faid al Rahman* dalam bahasa Jawa yang dicetak untuk pertama kalinya pada tahun 1312 H/1894 M. Menurut Abdullah Salim, alasan kenapa nama Kiai Sholeh Darat tidak semasyhur Kiai Nawawi Banten di kalangan dunia ilmiah atau tingkat Nasional. Hal ini bisa diduga adanya kemungkinan antara lain nama Kiai Nawawi Banten diperkenalkan oleh Snouck Hurgronje yang berada di Makkah antara tahun 1884 – 1885, sementara Kiai Sholeh Darat waktu itu sudah kembali ke tanah air dan membuka pesantren di daerah Darat Semarang. Selain itu, karya Kiai Nawawi Banten berjumlah lebih dari 34 buah dengan menggunakan bahasa Arab dan

beredar di Timur Tengah dan Indonesia, sementara karya Kiai Sholeh Darat kurang lebih 12 buah, itupun menggunakan bahasa daerah (bahasa Jawa) yang cakupan pasarnya hanya bersifat lokal yakni hanya berkisar di wilayah Jawa saja.

Ada juga yang menyatakan bahwa pilihan Kiai Sholeh Darat untuk menggunakan aksara Pegon dalam sebagian besar karyanya karena Kiai Sholeh Darat pada masa itu hidup ketika pesantren tengah mengalami proses konsolidasi sebagai pusat pembelajaran Islam dan menjadi dasar pembentukan komunitas santri. Pesantren dipandang sebagai pusat pembelajaran yang tidak hanya menghadirkan corak Islam yang semakin berbeda dari diskursus Islam berorientasi kolonial oleh penghulu, tetapi juga mengarah pada penciptaan ruang bagi proses vernakularisasi Islam di Nusantara.

Jika direnungkan dan diamati secara seksama dari sejarah dan tradisi intelektualitas pesantren maka Kiai Sholeh Darat layak disebut sebagai “guru besar”. Karena dinilai telah berhasil melahirkan kiai-kiai besar, ketinggian ilmu Kiai Sholeh Darat juga tampak dan ditopang dari beberapa karya-karya monumentalnya. Salah satu tokoh dan santri yang pernah belajar dan menimba ilmu kepada Kiai Sholeh Darat misalnya Kiai Hasyim Asy'ari, pendiri Nahdlatul Ulama, Kiai Ahmad Dahlan, pendiri Muhammadiyah, Kiai R. Dahlan Tremas, seorang ahli falak,

Kiai Amir Pekalongan, yang juga sekaligus menantu Kiai Sholeh Darat, Kiai Idris Solo, Kiai Sya'ban bin Hasan Semarang, Kiai Abdul Hamid Kendal, Kiai Tahir, Kiai Dimiyati Tremas, Kiai Khalil Rembang, Kiai Munawir Krapyak Yogyakarta, Kiai Tafsir Anom penghulu Keraton Surakarta serta R.A. Kartini Jepara, dan beberapa tokoh lainnya.

Sekilas Tentang Tafsir *Faidl Al-Rahman*

Faidl al-Rahmān terdiri dari dua jilid. Menurut sejarahnya, Kiai Ṣāliḥ Darat mulai menulis pada tanggal 20 Rajab 1309 H dan selesai pada tanggal 7 Muharram 1311 H. Ini pertama kali dicetak dalam edisi terbatas di Singapura pada Rabi'ul Akhir 1311 H atau 1893 M oleh penerbit Haji Amin Muhammad. Faidl al-Rahmān bukanlah komentar atas seluruh teks Al-Qur'an. Sebaliknya, volume pertama 577 halaman dimulai dengan pendahuluan diikuti dengan interpretasi dua surah, yakni al-Fātiḥah dan al-Baqarah. Sedangkan jilid kedua, sebanyak 705 halaman, memuat tafsir tentang 'Ali Imrān dan al-Nisā'. Setiap bab diawali dengan kata pengantar menuju interpretasi. Kiai Ṣāliḥ Darat menunjukkan bahwa ada beberapa faktor yang melahirkan Faidl al-Rahmān. Pertama, faktor teologis. Al-Qur'an diturunkan agar manusia merenungkan pesan yang terdapat dalam al-Qur'an, 47: 24 dan Qur'an, 38: 29. Untuk memahami dan

menangkap pesannya, diperlukan tafsir Al-Qur'an. Dalam hal ini, Ṣāliḥ Darat menyatakan: *Ketika saya melihat beberapa ayat Al-Qur'an, sebenarnya firman Tuhan itu terungkap kepada para nabi sehingga seluruh umat manusia merenungkan maknanya secara mendalam.*⁹

Kedua, faktor sosiologis. Pada saat itu hanya sedikit orang Jawa yang mampu mengkaji dan memahami kandungan makna Al-Qur'an, sebab mereka tidak terbiasa dengan bahasanya dan tidak memahami bagaimana menafsirkannya. Ṣāliḥ Darat mengatakan:

"Saya melihat bahwa sebagian besar orang non-Arab tidak dapat merenungkan makna Al-Qur'an, karena mereka tidak tahu cara menafsirkan serta memahami maksud dan maknanya. Sungguh, Al-Qur'an diturunkan dalam bahasa Arab. Itulah mengapa saya bermaksud untuk menulis terjemahan Alquran yang mengacu pada ucapan ulama, seperti yang dari Jalāl al-Dīn al-Maḥalli, Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, al-Rāzī's al-Tafsīr al-Kabīr, dan lain-lain"

Oleh karena itu, Ṣāliḥ Darat memutuskan untuk menulis tafsir al-qur'an dalam bahasa Jawa, keputusan ini diambil ketika dia mengamati bahwa orang Jawa pada umumnya tidak memahami bahasa Al-Qur'an. Pemilihan model penulisan Faidl al-

⁹ Ṣāliḥ Darat, "Fay Ḍ Al-Ra Ḥmān Fī Tarjamat Kalām Mālik Al - Dayyān", Vol. 1 (Singapore: Haji Muhammad Amin, 1893), 1-34," Vol. 1, 1893, 1-34.

Raḥmān dalam bahasa Jawa, bertujuan untuk menafsirkan Al-Qur'an yang mudah diterima pesan-pesannya oleh orang-orang Jawa. Oleh karena itu, penggunaan bahasa Jawa dalam faidl al-Raḥmān mencerminkan kearifan lokal (*local wisdom*) dan merupakan metode yang tepat untuk mengkomunikasikan dan menyampaikan pesan Alquran kepada mereka. Dalam hal ini, Ṣāliḥ Darat sangat memahami bagaimana kerja sosiologi dakwah. Bahasa jawa dikenal memiliki pembendaharan kosakata yang kaya, sehingga lebih cocok untuk mencari makna yang sepadan dengan bahasa arab. Misalnya, Ṣāliḥ Darat menerjemahkan kata Arab al-Raḥmān sebagai *Dzat Kang Mobo Welas* dan *al-Raḥīm* sebagai *Dzat Kang Mobo Asih*. Namun, Ṣāliḥ Darat terkadang juga menggunakan kata Arab dalam menafsirkan Al-Qur'an, seperti halnya *ghālib*, *insān*, *mabal*, *nisyān*, *'ajam* dan sebagainya, tanpa diterjemahkan ke dalam bahasa Jawa. Sehingga bagi yang belum paham bahasa Arab tetap akan merasa kesulitan memahami artinya.

Faidl al-Raḥmān biasanya dikaitkan dengan terjemahan Alquran karena pernyataan berikut dari Ṣāliḥ Darat: "*itulah sebabnya saya berniat untuk menulis terjemahan Alquran yang mengacu pada ucapan ulama*". Faktanya, Faidl al-Raḥmān bukanlah terjemahan Alquran tetapi tafsir Alquran, karena dia juga menjelaskan makna esoterik Alquran. Pernyataannya sebenarnya

mencerminkan kesadaran intelektual dan moralnya. Tidak hanya dia menulis seorang penafsir Al-Qur'an Jawa secara serius, ia secara sadar mengakui bahwa penafsirannya tetap berkaitan dengan tafsir para ulama.

Aksara pegon arab menggunakan huruf arab yang kemudian dimodifikasi untuk menulis bahasa daerah, seperti bahasa jawa, sunda, madura, dan bahasa melayu. Istilah kata "pegon" diambil dari bahasa Jawa pégo yang berarti "menyimpang", karena penulisan kata-kata Jawa dalam bentuk bahasa Arab dianggap tidak biasa. Kemunculan aksara pegon secara signifikan dipengaruhi oleh budaya Islam di Nusantara, dan Jawa pada khususnya. Itu sudah dikenal sejak era Samudra Pasai, Kerajaan Islam di Aceh. Menurut Koentjaraningrat, aksara pegon Arab muncul di Nusantara sekitar abad ketiga belas, seiring dengan masuknya Islam di Indonesia yang menggantikan Hindu dan Budha. Beberapa sumber menyatakan bahwa bahasa Arab Pegon diperkenalkan oleh Sunan Ampel, seorang sufi terkenal di Jawa, tepatnya di Pesantren Dentha, Surabaya. Sumber lain, juga menyebutkan bahwa yang mengenalkannya adalah Syarif Hidayatullāh yang masyhur dengan panggilan Sunan Gunung Jati. Selain itu, aksara pegon Arab kemudian menjadi model tradisi literasi masyarakat pesantren untuk mentransformasikan ilmu-ilmu keislaman, seperti yang terwujud dalam karya-karya

Islami karya Indonesia. Terjemahan ulama dan makna gandul dari teks klasik yang dikenal sebagai kitab kuning.¹⁰

Penggunaan aksara pegon arab Faidl al-Rahmān merupakan bentuk vernakularisasi al-Qur'an ke dalam bahasa Jawa dan secara ideologis dapat dilihat sebagai simbol perlawanan terhadap penjajahan Belanda. Hampir semua karya Šālih Darat ditulis dalam aksara pegon Arab. Secara historis, pada abad kesembilan belas, Belanda menginstruksikan orang Jawa untuk menggunakan aksara Latin dalam birokrasi dan untuk semua korespondensi dan mereka melarang penggunaan aksara Arab-pegon. Kebijakan tersebut ditentang keras oleh komunitas pesantren. Umumnya banyak pesantren yang tetap menggunakan aksara pegon Arab dalam proses transmisi dan transformasi pengetahuan, seperti yang dicontohkan oleh Šālih Darat sendiri dalam karya-karyanya.

Lebih lanjut, sikap anti kolonialisme Šālih Darat dapat dirunut dari ayahnya, Kiai Umar, yang terlibat dalam perang gerilya pimpinan Pangeran Diponegoro pada tahun 1825-1830 melawan penjajahan Belanda. Perang tersebut dikenal sebagai “perang

Jawa” dan didukung oleh ulama dan pemerintahan Muslim. Selama era Kolonialisme Belanda, para ulama melarang penggunaan simbol apapun yang digunakan oleh penjajah Belanda, misalnya memakai dasi, topi, atau celana panjang. Mereka mendasarkan sikap mereka pada Hadits Nabi: “*barangsiapa meniru kelompok tertentu, maka dia termasuk dalam kelompok itu.*”¹¹

Hadits lain menegaskan bahwa “*siapa pun yang meniru di luar kita, jadi dia bukan milik kita. Jangan meniru orang Yahudi dan Kristen.*”¹² Karenanya, penggunaan alfabet Latin dipandang sebagai bentuk meniru Belanda: simbol kolonialisme yang harus dihindari. Patut diperhatikan bahwa ulama atau kiai sebagai tokoh karismatik berhasil mempengaruhi masyarakat menjadi anti kolonialisme.¹² Bukan berarti mereka hanya menggunakan strategi menggunakan aksara pegon arab. Sebaliknya, mereka juga berperang melawan penjajahan Belanda secara fisik, karena mereka sebagian besar terlibat langsung dalam beberapa peperangan.

¹⁰Abdul Mustaqim, “The Epistemology Of Javanese Qur’ Anic Exegesis A Study of Šālih Darat ’ S Fayḍ Al-Rahmān 1” 55, no. 2 (2017): 357–90, <https://doi.org/10.14421/ajis.2017.552.357-390>.

¹¹ Yudian Wahyudi, *Perang Diponegoro: Tremas, SBY Dan Ploso*, (Yogyakarta: Pesantren Nawesca Press, 2012), 3.

¹² Mohd A Nawawi, “Department of History, National University of Singapore Punitive Colonialism : The Dutch and the Indonesian National Integration of Singapore Content in a Trusted Digital Archive. We Use Information Technology and Tools to Increase Productivity and Faci” 2, No. 2 (2014): 159–68.

Selain itu, Faidl al-Rahmān, sebagai bentuk penerimaan hermeneutik Al-Qur'an, merupakan tindakan perlawanan terhadap pemerintahan kolonial Belanda yang melarang penerjemahan Al-Qur'an. Akibatnya, banyak ulama dan tokoh agama islam yang tidak berani menerjemahkan Al-Qur'an. Aturan tersebut ditetapkan karena Belanda khawatir pesan-pesan Al-Qur'an akan menggugah masyarakat untuk memberontak melawan penjajahan. Memang benar bahwa terdapat ayat-ayat Alquran yang mendorong umat Islam untuk berjuang dan memberontak melawan penindasan apapun, termasuk penjajahan.

Secara historis, sejak era Sunan Giri, pada abad keempat belas hingga kelima belas, perlawanan terhadap penjajahan Portugis dan pemberontakan melawan kolonialisme Belanda tidak lepas dari semangat revolusioner Alquran. Alquran dengan tegas mendorong umat Islam untuk melawan tindakan represif dan lalim (ṭaḡhut). Menurut Ṣāliḥ Darat, kata ṭaḡhut dalam Al-Qur'an, 2: 257 mencakup semua bentuk kekufuran serta keputusan penguasa atau pemimpin yang menyerukan kehancuran atau kemaksiatan.¹³

Meskipun Ṣāliḥ Darat tidak secara eksplisit menyebutkan bahwa penjajah Belanda dapat dikategorikan sebagai ṭaḡhut,

¹³Ṣāliḥ Darat, "Fay Ḍ Al-Ra Ḥmān Fī Tarjamat Kalām Mālik Al-Dayyān", Vol. 2 (Singapore: Haji Muhammad Amin, 1893), Hal. 492 – 3., Vol. 2, 1893.

secara implisit mereka dimasukkan, karena kebijakannya menindas orang Indonesia. Karena Faidl al Rahmān Ṣāliḥ Darat dan karya-karyanya yang lain, orang Jawa dapat memahami makna Al-Qur'an dan ajaran Islam. Akibatnya, meski pengaruhnya tidak eksplisit, masyarakat Jawa memiliki semangat anti kolonialisme untuk melawan penjajahan. Dikatakan bahwa mencintai tanah air merupakan bagian dari iman, maka dari itu berperang melawan penjajahan adalah wajib (faru 'ain). sehingga, jika seseorang meninggal dalam perang, dia mati sebagai syuhada (shahīd). Keyakinan tersebut terlihat, misalnya dalam seruan resolusi jihad Kiai Hasyim Asy'ari yang dikeluarkan pada tanggal 22 Oktober 1945. Dinyatakan bahwa bela tanah air adalah kewajiban bagi umat Islam dan merupakan perwujudan dari jihad.¹⁴

Ciri-ciri lain yang mencolok dari Faidl al-Rahmān adalah penggunaan epistemologi iluminatif (*'irfāni*) yang menekankan makna esoteris, batin (*al-ma'nā al-ishār*) dalam menafsirkan Al-Qur'an. Secara etimologis, istilah *'irfāni* (عرفانی) berasal dari kata *'irfān* (عرفان). Menurut Muḥammad 'Ābid al-Jābirī, dalam wacana epistemologi, alasan *'irfāni* adalah sejenis pengetahuan yang diperoleh langsung dari Tuhan, yaitu melalui

¹⁴ Gugun El- Guyanie, *Resolusi Jihad Paling Syar'i* (Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2010); Said Aqil Siradj, "Resolusi Jihad Melawan Lupa", in *Nasionalisme dan Islam Nusantara*, edited by Abdullah Ubaid and Mohammad Bakir (Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2015).

pengalaman intuisi (ilhām), pembukaan (*kashf*), persepsi langsung (*a'yān*), dan iluminasi (*isbrāq*). Alasan '*irfāni* umumnya dibahas bersama dengan keduanya. Alasan lain: alasan *bayāni* (tekstual) yang didasarkan pada transmisi (*naql*) dan analisis tekstual, dan alasan *burhāni* (rasional) yang didasarkan pada rasionalitas (*aql*). Secara istilah istilah '*irfāni* adalah pengungkapan pengetahuan yang diperoleh melalui Penerangan substansi Tuhan kepada hamba-Nya, hal ini dapat dilakukan melalui pelatihan spiritual (*riyāḍah*) yang didasarkan pada cinta (*mahabbah*).¹⁵

Menurut 'Ābid al-Jābirī, secara genealogis epistemologi '*irfāni* sebagai sistem pengetahuan, telah diakui oleh agama-agama besar, seperti Yudaisme, Kristen, Islam, bahkan Paganisme. Pada dasarnya, istilah al-'*irfanīyah* (Gnostisisme) mengacu pada pola denogminasi yang jamak. 'Ābid al-Jābirī berpendapat bahwa konsep '*irfān* dalam ilmu pengetahuan Islam dapat dilacak sejak era pra-Islam. Selama abad kedua atau ketiga, Imlikh Jamlichus, seorang filsuf Neo-Platonis dan keturunan Suriah, cenderung pada filsafat Hermes berdasarkan alasan iluminatif, daripada filsafat Aristoteles yang didasarkan pada penalaran demonstratif (*burhāni*). Dia cukup populer dalam terjemahan bahasa

Arab dan di antara penulis bahasa Arab. Di akhir zaman Yunani hingga pertengahan abad ketujuh, seiring dengan munculnya Islam dan penyebarannya, tradisi '*irfān* telah menjadi mazhab pemikiran yang berkembang dan menentang rasionalisme Yunani.

Dalam kaitannya dengan konteks tafsir Al-Qur'an, perhatian utama dari alasan '*irfāni* adalah untuk melihat dan memahami makna batin Al-Qur'an. Makna tekstual dan batin Al-Qur'an tidak dipandang sebagai oposisi biner. Sebaliknya, keduanya saling melengkapi. Karena itu, Ṣāliḥ Darat menggabungkan keduanya dalam faidl al-Rahmānya. Menurut al-Muḥasibi (w. 857 M), al-Sulami (w. 412 H), al-Ghazāli (w. 1111 M), dan Ibn.'Arabi (w. 1240 M), dalam setiap ayat Al-Qur'an mengandung makna tekstual dan batin. Sementara yang pertama disebut tafsir, yang terakhir disebut ta'wīl. Selain itu, setiap ayat dalam Al-Qur'an juga mengandung makna hadd dan maṭla. Sementara yang pertama mengacu pada pemahaman maksimal pada ekspresi (*kalam*), yang terakhir mengacu pada pemahaman yang lebih tinggi dari yang sebelumnya (*hadd*), di mana seseorang dapat mengalami keilahan (*shubūd*).

Alasan bayāni menyatakan bahwa seorang penafsir cenderung melakukan analisis tekstual demi memahami makna yang

¹⁵al-Jābirī, *Bunyat al-“Aql al-Arabi: Dirāsāt Tablīyāt Naqdīyyat li Nuzūm al-Ma”rifat fi Thaqafat al-‘Arabiyyah*, (ttp:tp, tth), 251.

terdapat dalam Al-Qur'an. Dengan demikian, makna Al-Qur'an hanya disimpulkan dari struktur linguistik teks. Sebaliknya, alasan 'irfāni, digunakan oleh Ṣāliḥ Darat dalam faidl Raḥmānnya, berangkat dari penjelasan makna tekstual (*al-ma'nā al-zābir*) menuju makna batin (*al-ma'nā al-ishārī*). Dalam hal ini, Ṣāliḥ Darat berbeda dari kebanyakan pengikut nalar 'irfāni, yang berpendapat bahwa sementara makna (*al-ma'nā*) adalah akar (*al-aṣl*), ucapan (*al-laḥẓ*) adalah cabangnya (*al-ma'nā-far'*) yang harus mengikuti dasar. Menurut Ṣāliḥ Darat, seorang penafsir harus terlebih dahulu mengetahui makna tekstual Al-Qur'an, baru kemudian bisa menjelaskan makna esoteriknya. Misalnya, ketika Ṣāliḥ Darat menafsirkan Al-Qur'an, 2: 219 yang melarang minum minuman beralkohol, dia menjelaskan bahwa kata khamr memiliki dua arti. Pertama, dari segi makna tekstualnya, khamr adalah cairan yang terbuat dari buah anggur yang diperas, kurma, atau buah-buahan lain yang difermentasi. Kedua, dalam pengertian makna batin, khamr mengacu pada segala sesuatu yang bisa memabukkan seseorang dan mencegahnya untuk mengingat Tuhan, seperti ketidaktahuan (*ghaflah*), hedonisme (*ḥubb al-dunyā*), dan keinginan yang tidak terkendali (*ittiba' al-bawā*).

Salah satu isu penting dalam wacana epistemologi tafsir al-Qur'an adalah tentang sumber tafsir atau akar pemikiran yang mendasari teks seperti Faidl al-Raḥmān.

Dalam hal ini, Faidl al-Raḥmān didasarkan pada dua kategori sumber: primer dan sekunder. Sumber utamanya tentu saja adalah Al-Qur'an itu sendiri. Koherensi Al-Qur'an kemudian harus diperhitungkan. Ṣāliḥ Darat sering menafsirkan satu ayat berdasarkan ayat lain, terutama jika berdekatan. Sumber utama lainnya dari Faidl al-Raḥmān adalah Hadits Nabi. Misalnya, dalam menafsirkan Al-Qur'an, 2: 110, Ṣāliḥ Darat berpendapat bahwa orang yang beriman (mu'min) harus melaksanakan shalat dan zakat. Mereka harus melakukan amal shaleh sebelum meninggal dunia, seperti sadaqah (memberi) dan wakaf. Menurut Ṣāliḥ Darat, kekayaan riil orang beriman adalah kekayaan yang telah dibagikan di jalan Tuhan, sedangkan sisanya untuk ahli warisnya.

Sementara itu, sumber-sumber sekunder faidl al-Raḥmān di luar Al-Qur'an dan Hadits meliputi pendapat para sahabat Nabi, penerus, dan penafsir Muslim tradisional. Ṣāliḥ Darat mempertahankan metode tradisional dalam menyebarkan dan mentransformasikan pengetahuan Islam (*isnād*) di bidang tafsir Al-Qur'an. Dia masih mengacu pada penafsiran Alquran tradisional, seperti *Mafātiḥ al-Gḥāib* oleh Fakhrud-dīn al-Rāzī, *Jalālain* oleh al-Maḥalli dan al-Suyūṭi, interpretasi al-Ghazālī, *Lubāb al-Ta'wīl* oleh al-Khāzin. Namun, Ṣāliḥ Darat tidak secara

eksplisit menyebutkan sumber-sumber tersebut.

Interrelasi Teks Tafsir dan Budaya Jawa dalam Kitab Faidl al-Rahman

Persoalan yang berhubungan dengan relasi Islam dan budaya lokal kerap kali muncul di Indonesia, dan bahkan bisa dikatakan sebagai pergumulan yang tak kunjung usai berputar-putar diantara tiga model wacana islam antara lain: Arabisasi yang dibawa oleh kalangan masyarakat Arab dan orang yang memang berafiliasi dengannya, purifikasi atau islamisasi yang dibawa oleh kalangan modernis dan pribumisasi yang dimotori oleh kalangan tradisionalis. Adanya, perbedaan ketiga model aliran pemikiran Islam tersebut pada dasarnya bertumpu pada perspektif tentang relasi al-Qur'an dengan budaya lokal, sekalipun secara teoritis, hal itu tidak tampak pada permukaan. Lebih dalam lagi, bahwa budaya lokal yang dimaksud adalah budaya lokal kekinian umat Islam di mana al-Qur'an hendak dijadikan *problem solving* atau jawaban atas semua persoalan yang belakangan banyak bermunculan kepermukaan.

Dengan meminjam teori kemakhlukan al-Qur'an Muktaẓilah, Nasr Hamid menganggap al-Qur'an itu sebagai teks,

sebagaimana teks yang lain pada umumnya.¹⁶ Ketika kelompok Muktaẓilah yang dikenal rasional menyatakan bahwa al-Qur'an adalah makhluk karena ia diciptakan Tuhan, maka pada waktu itu, menurut Nasr Hamid, Muktaẓilah menganggap al-Qur'an sebagai tindakan Tuhan yang seringkali berkorelasi dengan realitas. Oleh karena al-Qur'an telah berubah wajah menjadi teks profan sebagaimana halnya teks-teks lain, maka ketika sampai pada realitas duniawi, teks ini bisa didekati dengan leluasa menggunakan pendekatan apapun sebagaimana teks-teks lainnya, termasuk diantaranya dengan menggunakan linguistik struktural Saussure, yang dikenal dengan sebutan linguistik modern.

Dalam kaitannya dengan linguistik Struktural¹⁷, bahasa (*language*) dibagi menjadi dua bagian, *pertama*, *langue*, yaitu sistem bahasa yang lahir secara natural dari interaksi unsur-unsur yang terdapat dalam suatu kelompok masyarakat yang bertutur, yang kemudian sistem bahasa itu diakui dan menjadi milik bersama dari masyarakat tersebut. Sementara, suatu tuturan yang bersifat aktual, temporal, personal dan

¹⁶ Nasr Hamid Abu Zaid, *Teks Otoritas Kebanaran*, 2003, Tarj. Sunarwoti Dema, (Yogyakarta: LkiS, 2003), 19.

¹⁷ Aksin Wijaya, *Mengganggu Otentisitas Wahyu Tuhan: Kritik Atas Nalar Tafsir Gender*, (Yogyakarta: Safirian Insania Press, 2004), 36.

individual atau speech dalam istilah bahasa Inggris yang biasa digunakan seseorang dalam komunikasi, dengan merujuk pada sistem bahasa tertentu, disebut parole, sebagai pola kedua dari analisa Saussure.¹⁸ Dengan kata lain, parole merupakan perwujudan individual dari sistem bahasa atau langue, yaitu tindak bicara konkret seorang individu yang pada saat tertentu dengan menggunakan sistem tanda atau langue tertentu untuk menyampaikan pikiran dan pesannya kepada orang lain ketika terlibat dalam komunikasi dan orang lain itu hidup dalam satu tingkat keberadaan yang sama.¹⁹

Dengan pemahaman bahasa sebagai langue, yakni sebagai bagian dari beberapa unsur yang tercakup dalam realitas sosial, di situ terdapat dua sistem yang saling terhubung dan berdialektika, yaitu sistem tanda bahasa dan sistem sosial budaya masyarakat penutur bahasa itu sendiri. Sebagai sistem yang mengkonstruksi, maka sistem sosial budaya masyarakat seharusnya menjadi landasan bagi setiap sistem bahasa. Hal ini kemudian berimplikasi pada menyebabkan bahasa, menjadi sistem tanda dari sistem sosial budaya yang mendasarinya. Pada gilirannya, jika terjadi perubahan dan perkembangan pada masyarakat, maka secara

otomatis bahasa yang lahir dari masyarakat itu juga akan mengalami perkembangan dan perubahan.

Sehingga kemudian lahirlah dua makna dalam internal bahasa. *Pertama*, makna khusus, yakni suatu makna yang terkait langsung dengan adanya peristiwa kultural untuk melahirkan suatu bahasa. *Kedua*, makna umum, yakni adanya aspek dinamis bahasa yang selalu cenderung mengalami perubahan sesuai dengan pola atau bentuk pembacaan yang ada. Menurut Nasr Hamid,²⁰ adanya perbedaan itu berkaitan dengan perbedaan yang terdapat pada makna parsial yang temporal, yang dia sebut makna awal dan juga makna umum yang universal. Dari makna awal tersebut yang kemudian lahirlah dua makna, yakni makna historis dan makna metaforis. Adapun, makna historis sudah mulai banyak ditinggalkan zaman tatkala realitas budaya yang memproduksinya sudah mengalami perubahan. Sedangkan makna metafor, masih bisa diinterpretasi secara metaforis, ia tetap dapat dipandang dalam konteks historisitasnya semata tanpa memiliki kaitan yang signifikan dengan realitas budaya kekinian. Selanjutnya, dari makna umum yang universal tadi, lahirlah sebuah makna dinamis yang lumrah disebut dengan istilah

¹⁸ Ferdinand De Saussure, *Pengantar Linguistik Umum*, (Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1993), 85.

¹⁹ Agus Cremers, *Antara Alam Dan Mitos, Memperkenalkan Antropologi Struktural Claude Levi Strauss*, (Flores, NTT: Penerbit Nusa Indah, 1997), 43.

²⁰ Nasr Hamid Abu Zayd, *Naqd al-Khitgab al-Dini*, (Mesir: Sina Li-al-Nasr, cet 2), 220 - 224

signifikansi.²¹ Signifikansi ini kerap kali mengikuti perubahan dan perkembangan zaman yang memproduksinya, dimana ia hendak diberlakukan.

Dalam konteks kajian al-Qur'an, unsur pertama yang disebut makna awal, yaitu makna yang muncul sejak pertama kali al-Qur'an berkomunikasi secara dialogis dengan masyarakat Arab, sesuai dengan situasi, kondisi dan domisili saat itu. Komunikasi dialogis awal ini bersifat verbal dan komunikasi seperti ini melibatkan dua hal, yakni pendengaran dan lisan. Pada saat ini, pesan pengucap, Nabi Muhammad Saw sebagai representasi Tuhan, masih dapat ditangkap secara otentik (murni), tentunya dalam arti relatif dari kata itu, oleh pendengar, yakni masyarakat Arab yang terlibat langsung dalam komunikasi, tanpa harus melihat dan memperhatikan struktur bahasa yang digunakannya. Dengan demikian, bisa ditemukan titik terang bahwa komunikasi al-Qur'an pada level ini mengambil dua bentuk. *Pertama*, bentuk relasi al-Qur'an dengan masyarakat Arab pra al-Qur'an dan era al-Qur'an dengan menggunakan sistem bahasa Arab oral. Pada era ini, al-Qur'an adalah tradisi yang hidup, sebab al-Qur'an mampu berfungsi menjawab pelbagai

persoalan yang muncul saat itu, oleh sebab itu, ia belum memiliki signifikansi, khususnya bagi mereka yang hidup pada masa itu. Sehingga, untuk menemukan sebuah makna pada fase ini diperlukan analisis historis.

Sementara itu, adanya signifikansi al-Qur'an baru muncul setelah al-Qur'an mewujud ke dalam bentuk teks tulisan, yang masyhur disebut Mushaf Usmani, selaras dengan adanya perkembangan dan ekspansi Islam yang semakin hari semakin maju dan meluas ke pelbagai daerah taklukan, dan al-Qur'an dalam model ini terkait erat dengan realitas pasca al-Qur'an. Namun yang pasti, pada saat ini al-Qur'an pun tetap masih mempunyai makna awal, sekalipun makna awal tersebut tidak lagi hidup sebagaimana halnya ketika al-qur'an mewujud dalam bahasa oral. Adapun, makna awal dalam fase ini berwujud teks, karena itu Al-Qur'an berada dalam kondisi mati, yang memerlukan kajian dan interpretasi lebih lanjut dengan yakni cara mengaitkan teks dengan konteks saat itu. Dengan demikian, Al-Qur'an dalam bentuk ini telah memiliki dua unsur makna, yakni makna awal dan signifikansi.

Demikian pula dengan signifikansi yang terdapat dalam karya kiai Sholeh Darat. Penulisan karya tafsir *Faidl al-Rahman* dalam bentuk bahasa Jawa dan huruf Arab-Pegon, adalah upaya kiai Sholeh Darat untuk

²¹ K.M. Newton, *Menafsirkan Teks: Pergantian Kritis Mengenai Teori dan Prakteks Penafsiran Sastra, Tarj. Soelestia*, (Semarang: IKIP Semarang Press, 1994), 5

meneguhkan identitas kultural Jawa. Bahwa untuk menjadi muslim Jawa yang baik tidak harus menjadi orang Arab. Hal ini menjadi sinyal kuat bahwa karya tafsir yang menggunakan bahasa Jawa, bukan berarti mengurangi otoritas dan kualitas sebuah tafsir. Bahkan menurut penulis, kiai Sholeh Darat ingin menegaskan dan membuktikan bahwa dalam kaitannya dengan konteks transmisi dan transformasi ilmu pengetahuan, tafsir al-Qur'an yang baik adalah justru tafsir al-Qur'an yang menggunakan bahasa lokal setempat, karena akan lebih mudah diterima dan dipahami sampai pada level kalangan awam sekalipun. Itulah bentuk pengejawantahan dan penguatan kultural Jawa kiai Sholeh Darat.

Dalam konteks ini kiai Sholeh Darat menyatakan:

Ingkang aran ngelmu nafi' ingkang keno den gowo mati iku ora kok kudu kalamul Arab babe ora. Keronu piro-piro tafsir al-Qur'an ingkang kelawan kalam ngajam, koyo kalam al-Farisi lan kalam al-Turki, koyo tafsir Syeh al Allamah Abu Bakar Ibn Muhammad al-Harawi, lan tafsir Syeh al Allamah Husain Ibn Ali al-Kasyifi, lan tafsir Syekh al Allamah Khawajah Muhammad ibn Mahmud al-Hafizi al-Bukhari. Iku telu telu kabeh kelawan boso Farisi. Lan koyo tafsir Syeh Abu Laits Nasr Ibn Muhammad al-Faqih al-Samarqandi kelawan boso Turki, lan tafsir Imam Muhammad ibn Ali al-Asbbahani, gawe tafsir telu, sunijine kelawan kalam al-Asbbahani. Hashibe,

*ilmu nafi' iku ora kudu wongkang ngerti kalam Arab babe ora.*²²

Kutipan di atas berarti bahwa yang namanya ilmu *nafi'* (ilmu yang bermanfaat) yang kelak faidahnya dapat dibawa sampai mati itu tidak harus menggunakan berbahasa Arab. Karena beberapa tafsir al-Qur'an ternyata ada yg menggunakan bahasa non Arab. Pandangan kiai Sholeh Darat tersebut hemat penulis memiliki argumen cukup kuat, sebab justru dengan mengadopsi elemen-elemen kultural Jawa, nilai-nilai ajaran Qur'ani dapat langsung berintegrasi dengan budaya-budaya lokal setempat.

Sisi lain dalam penerjemahan al Qur'an kiai Sholeh Darat sesungguhnya juga telah mengajarkan unggah-ungguh (tatakrama) yang juga menjadi identitas kultural Jawa yang dikenal sebagai orang-orang sangat santun. Sebagai contoh ketika kata *qaala* (berkata) fa'il nya adalah Allah maka beliau menerjemahkan *dawuh* atau *ngendiko*, namun apabila pelakunya adalah fir'aun atau syaitan maka beliau menerjemahkan dengan kata ngucap.²³

Simpulan

Berdasarkan pembahasan ini, penulis menyimpulkan bahwa kuatnya elemen-elemen budaya Jawa dalam karya kiai Sholeh

²² Kyai Sholeh Darat, *Tarjamah Sabilul Abid ala Juahar al-Taubid* (tp:tp, tth), 23

²³ Abdul Mustaqim, *Tafsir Jawa: Eksposisi Nalar Shufi-Isyari Kiai Sholeh Darat, Kajian Atas Surat Al-Fatibah Dalam Kitab Faidl Rahman*, Cet I, (Idea Press, Yogyakarta, 2018), 70.

Darat merupakan bentuk signifikansi makna yang bersifat dialogis, dengan mengaitkan al-Qur'an dengan konteks dimana ia hendak diajarkan tanpa meninggalkan unsur makna awal. Hal ini juga menunjukkan betapa besar kontribusi kiai Sholeh Darat untuk memperkuat identitas local (*local wisdom*) dalam rangka memberikan semangat dan memotivasi masyarakat untuk melawan penjajahan di masa itu.

Daftar Pustaka

- Abu Zaid, Nasr Hamid. *Teks Otoritas Kebanaran*, tarj. Sunarwoti Dema. Yogyakarta : LkiS, 2003.
- al-Jābirī. *Bunyat al-“Aql al-Arābi: Dirāsāt Tablīiyat Naqdiyyat li Nuzūm al-Ma”rifat fī Thaqafat al-‘Arābiyyah*. ttp:tp, tth.
- Abu Zayd, Nasr Hamid. *Naqd al-Khitab al-Dini*. Mesir: Sina Li-al-Nasr, Cet 2.
- Bizawie, Zainul Milal. *Masterpiece Islam Nusantara: Sanad dan Jejaring Ulama Santri (1830 – 1945)*. Tangerang Selatan: Pustaka compass, 2016.
- Cremers, Agus. *Antara Alam dan Mitos, Memperkenalkan Antropologi Struktural Claude Levi Strauss*. NTT: Penerbit Nusa Indah, 1997.
- Darat, Sholeh. *Tarjamah Sabilul Abid ala Juahar al-Taubid*. Ttp : tp, tth.
- Darat, Šālih. “Fayḍ al-Raḥmān fī Tarjamat Kalām Mālik al-Dayyān”, Vol. 2. Singapore : Haji Muhammad Amin, 1893)
- El-Guyanie, Gugun. *Resolusi Jihad Paling Syar’i*. Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2010.
- Said Aqil Siradj. *Resolusi Jihad Melawan Lupa”, in Nasionalisme dan Islam Nusantara*. Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2015.
- Hakim, Taufiq. *Kiai Sholeh Darat dan Dinamika Politik di Nusantara Abad XIX-XX M*. Yogyakarta: INDeS, 2016.
- HS, Matuki dan M. Isham el-Saha, ed. *Intelektualisme Pesantren*. Jakarta : Diva Pustaka, 2003.
- Irawan, Bagus dkk, ed. *Biografi Kiai Sholeh Darat dalam Syarah Al-Hikam karya Kiai Sholeh Darat*. Depok: Penerbit Sahifa, 2016.
- Johns, Anthony H. “*Quranic Exegesis in the Malaya World*”, edited by Andrew Rippin in *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur’an*. Oxford: Clarendon Press, 1988.
- Ma’ruf, Jamhari. “Pendekatan Antropologi dalam Kajian Islam”, <http://www.ditperta.net/artikel>, (diakses 22 Oktober, 2019).
- Mardalis. *Metode Penelitian*. Jakarta: Bumi Aksara. 1990.
- Mustaqim, Abdul. “The Epistemology Of Javanese Qur’anic Exegesis A Study of

- Şālih Darat's Fayḍ al-Raḥmān", *Al-Jami'ab: Journal of Islamic Studies*. Vol. 55, No. 2 (2017).
- Mustaqim, Abdul. *Tafsir Jawa: Eksposisi Nalar Shufi-Isyari Kiai Sholeh Darat, Kajian atas Surat Al-Fatihah dalam Kitab Faidl Rahman*, Cet I. Yogyakarta: Idea Press, 2018.
- Nawawi, Mohd. A. "Punitive Colonialism: The Dutch and the Indonesian National Integration", *Journal of Southeast Asian Studies*, Vol. 2, No. 2 (1971)
- Newton, K.M, *Menafsirkan Teks: Perngantar Kritis Mengenai Teori Dan Prakteks Penafsiran Sastra*, tarj. Soelestia. Semarang: IKIP Semarang Press, 1994.
- Şālih Darat. *Fayḍ al-Raḥmān fī Tarjamat Kalām Malik al-Dayyān*, Vol. 1. Singapore: Haji Muhammad Amin, 1893.
- Saussure, Ferdinand De. *Pengantar Linguistik Umum*. Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1993.
- Wahyudi, Yudian. *Perang Diponegoro: Tremas, SBY dan Ploso*. Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2012.
- Wijaya, Aksin. *Menggugat Otentisitas Wahyu Tuhan: Kritik Atas Nalar Tafsir Gender*. Yogyakarta: Safirian Insania Press, 2004.