

PENAFSIRAN SURAH AL-MĀ'ŪN MENURUT NUR KHALIK RIDWAN

(ANALISIS EPISTEMOLOGIS)

SKRIPSI

Diajukan Untuk Memenuhi Salah Satu Syarat

Guna Memperoleh Gelar Sarjana S1

Dalam Ilmu Ushuluddin dan Humaniora

Jurusan Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir



Oleh:

Zuhria Nur Azizah

(2004026026)

PRODI ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR

FAKULTAS USHULUDDIN DAN HUMANIORA

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI WALISONGO

SEMARANG

2024

DEKLARASI KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Zuhria Nur Azizah
NIM : 2004026026
Jurusan : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Fakultas : Ushuluddin dan Humaniora

Dengan ini menyatakan bahwa skripsi yang berjudul:

**“PENAFSIRAN SURAH AL-MĀ’ŪN MENURUT NUR KHALIK RIDWAN
(ANALISIS EPISTEMOLOGIS)”**

merupakan hasil karya penelitian penulis sendiri tanpa campur tangan pihak lain,
kecuali pada bagian tertentu yang telah dicantumkan sumber referensinya.

Semarang, 20 Juni 2024

Penulis,



Zuhria Nur Azizah

NIM: 2004026026

**PENAFSIRAN SURAH AL-MĀ'ŪN MENURUT NUR KHALIK RIDWAN
(ANALISIS EPISTEMOLOGIS)**



SKRIPSI

Diajukan Untuk Memenuhi Salah Satu Syarat
Guna Memperoleh Gelar Sarjana S1
Dalam Ilmu Ushuluddin dan Humaniora
Jurusan Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

Oleh:

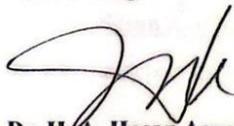
ZUHRIA NURAZIZAH

NIM: 2004026026

Semarang, 10 Juni 2024

Disetujui oleh:

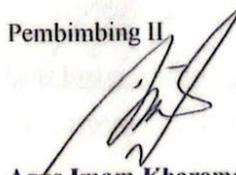
Pembimbing I



Dr. H.A. Hasan Asyari Ulama'i, M.Ag

NIP. 197104021995031001

Pembimbing II



Agus Imam Kharomen, M.Ag

NIP. 198906272019081001

NOTA PEMBIMBING

Lamp : 4 (empat) eksemplar

Hal : Persetujuan Naskah Skripsi

Kepada

Yth. Dekan Fakultas Ushuluddin dan Humaniora

UIN Walisongo Semarang

di Semarang

Assalamu 'alaikum wr.wb.

Setelah mengoreksi dan melakukan perbaikan skripsi ini sebagaimana mestinya, maka saya menyatakan bahwa skripsi saudara:

Nama : Zuhria Nur Azizah

NIM : 2004026026

Jurusan : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

Judul Skripsi : Penafsiran Surah Al-Mā'ūn Menurut Nur Khalik Ridwan
(Analisis Epistemologis)

Dengan ini telah kami setuju dan mohon agar segera diujikan. Demikian atas perhatiannya diucapkan terima kasih.

Wassalamu 'alaikum wr.wb.

Semarang, 10 Juni 2024

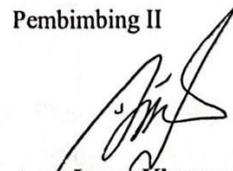
Pembimbing I



Dr. H. A. Hasan Asy'ari Ulama'i, M.Ag

NIP. 197104021995031001

Pembimbing II



Agus Imani Kharomen, MAg

NIP. 198906272019081001

PENGESAHAN

Skripsi dari Saudari Zuhria Nur Azizah dengan NIM 2004026026 telah dimunaqasahkan oleh Dewan Penguji Skripsi Fakultas Ushuluddin dan Humaniora Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang pada tanggal: 20 Juni 2024

Dan telah diterima serta disahkan sebagai salah satu syarat guna memperoleh gelar Sarjana (S1) dalam Ilmu Ushuluddin dan Humaniora Jurusan Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir.

Semarang, 08 Juli 2024

Ketua Sidang



Dr. H. Safii, M.Ag.

NIP. 196505061994031002



Sekretaris Sidang



Ahmad Musthofa, M.Pd.I.

NIP. 198812242020121003

Penguji Utama I



Dr. H. Muh. In'amuzahiddin, M.Ag.

NIP. 197710202003121002

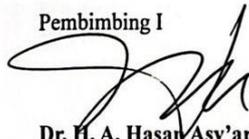
Penguji Utama II



Dr. H. Hasyim Muhammad, M. Ag.

NIP. 197203151997031002

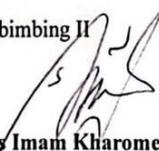
Pembimbing I



Dr. H. A. Hasan Asy'ari Ulama'i, M.Ag.

NIP. 197104021995031001

Pembimbing II



Agus Imam Kharomen, M.Ag.

NIP. 198906272019081001

MOTTO

خير الناس أنفعهم للناس

Artinya: “Sebaik-baik manusia adalah orang yang paling bermanfaat bagi manusia (lainnya)”. (HR. Ahmad, Ath-Thabrani, Ad-Daruqutni).

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Pedoman Transliterasi Arab-Latin yang digunakan dalam skripsi ini merujuk pada Surat Keputusan Bersama Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia Nomor: 158 Tahun 1987 dan Nomor 0543b/U/ Tahun1987.

1. Konsonan Tunggal

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Keterangan
ا	<i>Alif</i>	Tidak dilambangkan	Tidak dilambangkan
ب	<i>Bā'</i>	b	be
ت	<i>Tā'</i>	t	te
ث	<i>Ṣā'</i>	ṣ	Es (dengan titik di atas)
ج	<i>Jīm</i>	j	je
ح	<i>Ḥā'</i>	ḥ	Ha (dengan titik dibawah)
خ	<i>Khā'</i>	kh	ka dan ha
د	<i>Dāl</i>	d	de
ذ	<i>Ẓāl</i>	ẓ	Zet (dengan titik diatas)
ر	<i>Rā'</i>	r	er
ز	<i>zai</i>	z	zet
س	<i>sīn</i>	s	es
ش	<i>syin</i>	sy	Es dan Ye
ص	<i>ṣād</i>	ṣ	Es (dengan titik dibawah)
ض	<i>ḍād</i>	ḍ	De (dengan titik dibawah)
ط	<i>ṭā'</i>	ṭ	Te (dengan titik dibawah)

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Keterangan
ظ	<i>ẓa'</i>	ẓ	Zet (dengan titik dibawah)
ع	<i>'ain</i>	'	Apostrof terbalik di atas
غ	<i>gain</i>	g	ge
ف	<i>fā'</i>	f	ef
ق	<i>qāf</i>	q	qi
ك	<i>kāf</i>	k	ka
ل	<i>lām</i>	l	el
م	<i>mīm</i>	m	em
ن	<i>Nūn</i>	n	en
و	<i>wāw</i>	w	we
ه	<i>hā'</i>	h	ha
ء	<i>hamzah</i>	'	Apostrof
ي	<i>yā'</i>	y	Ye

2. Vokal Tunggal

Dalam transliterasi vokal tunggal bahasa Arab ditransliterasikan dengan tanda atau *harakat* seperti di bawah ini :

.....َ.....	Fathah (a)	عَلَيْهِمْ	Ditulis	<i>'Alaihim</i>
.....ِ.....	Kasrah (i)	بِالْيَوْمِ	Ditulis	<i>Bilyaūmi</i>
.....ُ.....	Ḍammah (u)	قُلُوبِهِمْ	Ditulis	<i>Qulūbihim</i>

3. Vokal Rangkap

Vokal rangkap dilambangkan dengan gabungan *harakat* dan huruf, dilambangkan seperti di bawah ini:

Fathah + ya' mati (ai)	سَمَّيْتُهَا	Ditulis	<i>Sammaituhā</i>
Fathah + wau mati (au)	أَوْظَلَّمُوا	Ditulis	<i>Auāzalamū</i>

4. Maddah

Maddah (vokal panjang) ditransliterasikan dengan tanda dan huruf sebagai berikut :

Fathah + alif	<i>ā</i>	أَمْوَالُهُمْ	Ditulis	<i>Amwāluhum</i>
Fathah + ya' mati	<i>ā</i>	لَيْسْرَى	Ditulis	<i>Lilyusrā</i>
Kasrah + ya' mati	<i>ī</i>	شَهِيدٌ	Ditulis	<i>Syahīdun</i>
Ḍammah + wau mati	<i>ū</i>	صُدُورِكُمْ	Ditulis	<i>Ṣudūrikum</i>

5. Ta' Marbutah

a. Bila *ta' marbutah* mati atau diwaqafkan maka ditulis dengan (h)

يَوْمَ الْقِيَامَةِ	Ditulis	<i>Yaumi al-Qiyāmah</i>
فَسِيَّةٌ	Ditulis	<i>Qāsiyah</i>

b. Bila *ta' marbutah* hidup atau berharakat baik *fathah*, *kasrah*, dan *ḍammah* maka ditulis dengan (t)

قِسْمَةٌ	Ditulis	<i>Qismata</i>
فِتْنَةٌ	Ditulis	<i>Fitnati</i>

6. Syaddah

Dilambangkan dengan tanda syaddah atau tasydid

لَسَّاطَهُمْ	Ditulis	<i>Lasallaṭahum</i>
بِتَّحِيَّةٍ	Ditulis	<i>Bitahiyyatīn</i>

7. Kata Sandang (ال)

a. Jika disandingkan dengan huruf Qamariyyah maka ditulis dengan “al”

الْقَعْدَيْنِ	Ditulis	<i>al-Qā'idīna</i>
الْأَرْضِ	Ditulis	<i>al-Arḍ</i>

b. Jika disandingkan dengan huruf Syamsiyah maka ditulis sesuai dengan huruf pertama Syamsiyah

التِّينِ	Ditulis	<i>at-Tīni</i>
الزَّيْتُونِ	Ditulis	<i>az-Zaytūni</i>

8. Hamzah

Hamzah ditransliterasikan sebagai apostrof ketika di tengah dan di akhir kata. Jika berada di awal kata dilambangkan dengan alif.

السَّمَاءِ	Ditulis	<i>as-Samāi</i>
فَأْتُوا	Ditulis	<i>Fa'tū</i>
الْأَيْمَانِ	Ditulis	<i>Alāinnahum</i>

9. Penulisan Kata-Kata dalam Rangkaian Kalimat

بِرُوحِ الْقُدْسِ	Ditulis	<i>Birūḥil Qudusi</i>
لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي	Ditulis	<i>Lillāhi māfissamāwāti wamāfi al-</i>
الْأَرْضِ		<i>arḍi</i>

10. Tajwid

Dalam sebuah transliterasi bahasa Arab ilmu tajwid sangat penting karena dalam proses pembacaan harakat diperlukan tanda-tanda seperti panjang pendek pada huruf-huruf tersebut.

UCAPAN TERIMA KASIH

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Puji Syukur kehadiran Allah SWT, yang telah melimpahkan nikmat dan karunianya, sehingga penulis mampu menyelesaikan penyusunan skripsi ini. Shalawat dan salam semoga senantiasa terlimpahkan kepada Baginda Nabi Muhammad SAW beserta para pengikutnya yang telah membawa Islam menuju masa kejayaan.

Skripsi dengan judul **Penafsiran Surah Al-Mā'ūn Menurut Nur Khalik Ridwan (Analisis Epistemologis)** dapat terselesaikan, dengan tujuan untuk memenuhi salah satu syarat guna memperoleh gelar Sarjana Strata satu (S.1) Fakultas Ushuluddin dan Humaniora Universitas Islam Negeri (UIN) Walisongo Semarang.

Dalam menyusun skripsi ini, penulis mendapatkan banyak motivasi, bimbingan, saran-saran, sekaligus dukungan dari berbagai pihak, sehingga skripsi yang telah disusun ini dapat diselesaikan. Maka dari itu, penulis ingin mengucapkan terimakasih kepada seluruh pihak yang turut berkontribusi kepada penulis dalam menyelesaikan skripsi ini, yaitu:

1. Prof. Dr. H. Nizar, M.Ag selaku Rektor UIN Walisongo Semarang.
2. Dr. H. Mokh. Sya'roni M.Ag selaku Dekan Fakultas Ushuluddin dan Humaniora UIN Walisongo Semarang.
3. Muhtarom, M.Ag selaku Ketua Jurusan Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir dan Bapak M. Sihabudin, M. Ag selaku Sekretaris Jurusan Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Fakultas Ushuluddin dan Humaniora UIN Walisongo Semarang.
4. Dr. H. A. Hasan Asyari Ulama'i, M.Ag selaku dosen wali serta dosen pembimbing I dan Agus Imam Kharomen, M.Ag selaku dosen pembimbing II yang telah berkenan meluangkan waktunya untuk membimbing, mengarahkan, dan memotivasi penulis dalam proses penyusunan skripsi ini.

5. Nur Khalik Ridwan selaku penulis buku Tafsir Surah al-Mā'ūn yang telah berkenan meluangkan waktunya untuk wawancara online dengan penulis, hingga akhirnya banyak sekali informasi yang penulis dapatkan sebagai data dalam skripsi ini.
6. Segenap dosen pengajar di Fakultas Ushuluddin dan Humaniora UIN Walisongo Semarang, yang telah membekali berbagai wawasan dan pengetahuan sehingga penulis mampu menyelesaikan penulisan skripsi ini.
7. Segenap petugas di Perpustakaan Pusat UIN Walisongo Semarang yang telah berkenan memberi izin dan layanan perpustakaan yang penulis butuhkan dalam penulisan skripsi ini.
8. Kedua orang tuaku tercinta Bapak Sutoyo dan Ibu Sudarti yang selalu memberikan kasih sayang kepada saya, hingga tiada hentinya memberikan dukungan, semangat, serta do'a demi keberhasilan skripsi ini. Tidak lupa juga kakakku tercinta, Khoirun Ni'am yang selalu memberikan dukungan, arahan, dan do'a.
9. Segenap guru-guru saya yang pernah mengajari penulis agar menjadi seseorang yang bermanfaat dan memiliki akhlaqul karimah yang baik. Terima kasih khususnya kepada Prof. Dr. K.H. Imam Taufik, M.Ag dan Prof. Dr. Hj. Arikhah, M.Ag selaku orang tua saya di PP. Darul Falah Besongo Semarang yang telah membimbing dan terus mendo'akan. Tidak lupa juga seluruh ustadz/ustadzah di PP. Darul Falah Besongo Semarang yang terus memberikan motivasi, dukungan dan do'anya.
10. Sahabat-sahabat saya tercinta Nopriani Hasibuan dan Dewy Wardah Tazkiyah yang selalu kebersamaan penulis serta selalu memberikan semangat, motivasi, dan do'a yang terbaik.
11. Teman-Teman di PP. Darul Falah Besongo Semarang, khususnya kepada teman-teman angkatan 2020 dan teman-teman di Asrama B5 yang selalu mensupport dan mendo'akan penulis.
12. Keluarga besar IAT FUHUM angkatan 2020.

Semoga Allah SWT membalas segala kebaikan yang telah mereka lakukan dengan pahala terbaik. Penulis sadar bahwa penulisan skripsi ini belum mencapai kata sempurna, akan tetapi harapan penulis, semoga skripsi ini dapat bermanfaat khususnya untuk penulis sendiri dan para pembaca pada umumnya.

Semarang, 20 Juni 2024

Penulis

A handwritten signature in black ink, appearing to be 'Zuhria Nur Azizah', written in a cursive style.

Zuhria Nur Azizah

NIM. 2004026026

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	i
DEKLARASI KEASLIAN	ii
HALAMAN PERSETUJUAN PEMBIMBING	iii
NOTA PEMBIMBING.....	iv
PENGESAHAN	v
MOTTO	vi
PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN.....	vii
UCAPAN TERIMA KASIH	xi
DAFTAR ISI.....	xiv
ABSTRAK	xvii
BAB I PENDAHULUAN.....	1
A. Latar Belakang	1
B. Rumusan Masalah	10
C. Tujuan Penelitian.....	10
D. Manfaat Penelitian.....	10
E. Tinjauan Pustaka	11
F. Metode Penelitian.....	12
G. Sistematika Penulisan Skripsi	13
BAB II EPISTEMOLOGI TAFSIR AL-QUR'AN.....	16
A. Pengertian Epistemologi Tafsir	16
B. Ruang Lingkup Epistemologi Tafsir	20
1. Sumber Penafsiran.....	21
2. Metode Penafsiran	28

3. Corak Penafsiran	32
4. Validitas Penafsiran	36
C. Perkembangan Epistemologi Tafsir.....	37
1. Era Formatif Dengan Nalar Quasi-Kritis.	38
2. Era Afirmatif Dengan Nalar Ideologis.	40
3. Era Reformatif Dengan Nalar Kritis.	41
BAB III BUKU TAFSIR SURAH AL-MA'UN KARYA NUR KHALIK	
RIDWAN	43
A. Biografi Nur Khalik Ridwan	43
1. Sejarah Hidup Nur Khalik Ridwan	43
2. Karya-Karya Nur Khalik Ridwan.....	47
B. Sekilas Buku Tafsir Surah Al-Mā'ūn	48
1. Latar Belakang Penulisan.....	48
2. Gambaran Umum Buku Tafsir Surah al-Mā'ūn	50
C. Penafsiran Nur Khalik Ridwan Terhadap Surah Al-Mā'ūn.....	52
1. Penafsiran Ayat 1	52
2. Penafsiran ayat 2	57
3. Penafsiran Ayat 3	63
4. Penafsiran Ayat 4-5.....	68
5. Penafsiran Ayat 6	82
6. Penafsiran Ayat 7	86
BAB IV EPISTEMOLOGI PENAFSIRAN SURAH AL-MĀ'ŪN MENURUT	
NUR KHALIK RIDWAN.....	94
A. Sumber Penafsiran.....	94
B. Metode Penafsiran.....	97

C. Corak Penafsiran	99
D. Validitas Penafsiran	100
BAB V PENUTUP	104
A. Kesimpulan.....	104
B. Saran.....	105
DAFTAR PUSTAKA.....	106
DAFTAR RIWAYAT HIDUP	111

ABSTRAK

Penelitian ini dilatarbelakangi adanya keunikan penafsiran surah *al-Mā'ūn* yang telah dituliskan Nur Khalik Ridwan dengan gayanya yang kontekstualis, yang mana penafsiran seperti ini masih sangat jarang ada dalam kitab-kitab tafsir klasik. Penelitian ini akan memfokuskan pada kajian penafsiran Nur Khalik terhadap surah *al-Mā'ūn* dan bagaimana epistemologinya yang mencakup sumber, metode dan corak penafsiran, serta validitas penafsiran.

Penelitian ini merupakan penelitian kajian pustaka (*Library Research*), dengan mengacu sumber primer yakni *Buku Tafsir Surah al-Mā'ūn* karya Nur Khalik Ridwan dan sumber sekunder yang meliputi berbagai buku, kitab, ataupun berbagai jurnal, dan yang lainnya, yang sesuai dengan pembahasan penelitian ini. Penelitian ini menggunakan metode *deskriptif-analitis*, dengan menggunakan pendekatan interpretasi dan teori ushulul tafsir.

Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa penafsiran surah *al-Mā'ūn* oleh Nur Khalik Ridwan, secara keseluruhan mengandung pesan tentang golongan orang-orang yang tidak disukai oleh Allah. Ayat-ayat dalam surah ini menyoroti berbagai perilaku yang dibenci dan diperingatkan oleh Allah dengan tegas. Diantaranya penindasan terhadap *al-yatīm* dan kaum lemah, ketidakpedulian terhadap *al-miskīn*, kelalaian dalam beribadah, serta keengganan memberikan bantuan kepada orang-orang yang membutuhkan.

Adapun dari sisi epistemologinya, dari segi sumber penafsirannya dapat disebut sebagai tafsir *al-ra'yu*. Selanjutnya metode penafsirannya menggunakan metode *tahlili*. Lalu coraknya dominan menggunakan corak *adabi al-ijtima'i*. Kemudian untuk validitas penafsirannya, penafsiran Nur Khalik Ridwan terhadap surah *al-Mā'ūn* dapat menerapkan teori kebenaran koherensi dan pragmatism. Sedangkan untuk teori kebenaran korespondensi, penulis berpendapat bahwa penafsiran Nur Khalik Ridwan tidak dapat menerapkan teori ini.

Kata kunci: *Tafsīr Surah Al-Mā'ūn, Nur Khalik Ridwan, Epistemologi Tafsīr*

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Al-Qur'an sebagai kalam Allah yang berisi pedoman hidup manusia, harus dapat dipahami makna-maknanya khususnya oleh umat Islam. Untuk memahami makna dari ayat-ayat al-Qur'an tentu tidak terpisahkan dari sebuah penafsiran. Penafsiran al-Qur'an sebetulnya sudah berlangsung sejak zaman Nabi Muhammad Saw. masih hidup. Hal ini terlihat saat dahulu para sahabat melontarkan pertanyaan kepada Nabi akan maksud dari ayat-ayat al-Qur'an yang mereka belum ketahui maksudnya.¹

Adanya tradisi penafsiran yang telah dibangun Nabi pada masa sahabat, dipelihara dan dikembangkan oleh generasi tabi'in dan tabi'-tabi'in hingga seterusnya sampai saat ini.² Maka, tidak heran jika banyak sekali para pakar mufassir yang lahir baik dari era klasik maupun era kontemporer seperti sekarang ini. Lahirnya para pakar tafsir era klasik hingga kontemporer tentu tak lepas dari adanya sejarah yang mengiringinya.

Mengenai sejarah perkembangan tafsir, Muhammad Husain az-Zahabi dalam kitabnya *At-Tafsir wa Al-Mufasssirun* telah mengelompokkan periodisasi tafsir al-Qur'an menjadi tiga periode yakni : tafsir pada masa Nabi Muhammad Saw. dan sahabat, tafsir pada masa tabi'in, dan tafsir masa kodifikasi (*at-Tafsir fi 'Ushur at-Tadwin*).³

Pertama, pada masa Nabi Muhammad Saw. dan para sahabat. Pada zaman ini ketika seorang sahabat belum paham mengenai suatu ayat maka

¹ Muhammad Amin Suma, *Ulumul Qur'an* (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2013), h. 300-301.

² Amin Suma, *Ulumul Qur'an*, h. 302.

³ Muhammad Husain Az-Zahabi, *At-Tafsir wa Al-Mufasssirun* (Kairo: Dar al-Kutub al-Hadits, 1976), h. 32-362.

mereka langsung bertanya kepada Nabi.⁴ Sehingga pada masa ini Nabi Muhammad menjadi sebagai seorang *mubayyīn* (penjelas).⁵ Penafsiran yang disampaikan Nabi Muhammad kepada para sahabat terkadang adalah jawaban dari pertanyaan Nabi yang pernah disampaikan kepada malaikat Jibril, ataupun pertanyaan yang Nabi sampaikan kepada para sahabat yang mana hal tersebut dimaksudkan sebagai bentuk pemahaman (*istifham*) kepada para sahabat.⁶ Sumber penafsiran yang digunakan oleh Nabi yakni al-Qur'an dengan al-Qur'an dan al-Qur'an dengan hadis.⁷ Selain itu, dalam penyampaian tafsirnya nabi mempunyai dua metode yakni metode pengulangan dan metode tanya jawab.⁸

Sedangkan pada masa sahabat, para sahabat tentu tidaklah merasa kesulitan dalam menafsiran al-Qur'an sebab mereka telah menerima langsung dari *Ṣahib ar-Risalah* (pemilik tuntunan) yakni Nabi Muhammad dan mereka tentu merasa mudah sebab al-Qur'an sendiri diturunkan dengan bahasa mereka.⁹ Namun, setelah sepeninggal Nabi Saw., para sahabat melakukan ijtihad dengan tujuan menemukan makna-makna yang dimaksud oleh al-Qur'an. Metode ijtihad ini hanya dilaksanakan oleh para sahabat yang mempunyai keahlian dan pengetahuan yang mendalam.¹⁰

Disamping itu, para sahabat juga terkadang berkomunikasi dengan ahli kitab Yahudi dan Nasrani dalam menafsiran persoalan tertentu.¹¹ Maka, dari sinilah kemudian muncul adanya kisah-kisah israiliyyat dalam kitab tafsir. Umumnya, sumber dan metode yang digunakan pada masa sahabat yakni menafsirkan al-Qur'an dengan al-Qur'an, al-Qur'an dengan

⁴ Muhibudin, "Sejarah Singkat Perkembangan Tafsir Al-Qur'an," *Al-Risalah* 11, no. 1 (2019): h. 3, <https://doi.org/10.34005/alrisalah.v11i1.553>.

⁵ Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 1992), h. 71.

⁶ Muhammad Wildan Faqih, "Sejarah Perkembangan Tafsir," *Dirasah Islamiyah* 6 (2024): h. 200.

⁷ Abdul Manaf, "Sejarah Perkembangan Tafsir," *Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir (Tafakkur)* 01 (2021): h. 150.

⁸ Hamdan Hidayat, "Sejarah Perkembangan Tafsir Al-Qur'an," *Al-Munir* 2 (2020): h.43.

⁹ Hamdan Hidayat, "Sejarah Perkembangan Tafsir Al-Qur'an," h. 44.

¹⁰ Hamdan Hidayat, "Sejarah Perkembangan Tafsir Al-Qur'an," h. 43-44.

¹¹ Hamdan Hidayat, "Sejarah Perkembangan Tafsir Al-Qur'an," h. 44-45.

hadis, ragam qira'at, ijtihad, dan informasi yang didapat dari ahli kitab Yahudi dan Nasrani, serta kebahasaan.¹²

Kedua, tafsir masa Tabi'in. Tafsir pada masa ini diawali dari kekuasaan Islam yang ketika itu semakin meluas, sehingga para sahabat berpindah ke berbagai daerah dengan bekal ilmu, yang kemudian para tabi'in menjadi para muridnya saat mereka menimba ilmu.¹³ Pada masa tabi'in, sumber dan metode penafsiran yang dipakai yakni al-Qur'an dengan al-Qur'an, al-Qur'an dengan hadis, informasi yang didapat para tabi'in dari Nabi Muhammad dan para sahabat, dari golongan ahli kitab, serta hasil perenungan dan ijtihad dari mereka sendiri.¹⁴

Ketiga, tafsir masa kodifikasi (*Uṣur at-Tadwīn*). Setelah generasi tabi'in dilanjut oleh generasi tabi'i al-tabi'in. Pada masa ini kitab-kitab tafsir al-Qur'an mulai di susun. Namun, pada masa ini bentuk dari kitab-kitab tafsir al-Qur'an yang ada masih terpisah-pisah dan belum utuh menjadi satu tafsir.¹⁵ Masa pembukuan tafsir berlangsung saat berakhirnya dinasti Umayyah dan dimulainya dinasti Abbasiyah.¹⁶ Pada masa ini, tafsir mengandung berbagai riwayat yang disandarkan kepada Nabi Muhammad, para sahabat, tabi'in, dan tabi'i al-tabi'in. Selain itu, tafsir kadang-kadang juga disertai pen-tarjih-an atas berbagai pendapat yang diriwayatkan dan penyimpulan (istinbat) beberapa kedudukan kata (i'rob) jika di rasa perlu, seperti yang dilakukan oleh Ibn Jarir At-Ṭabari.¹⁷

Setelah melewati periode-periode di atas, maka kemudian muncullah masa modren. Az-Zahabi menyebut masa ini dengan masa

¹² Hamdan Hidayat, "Sejarah Perkembangan Tafsir Al-Qur'an," h. 44-53.

¹³ Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir (Studi Aliran-Aliran Tafsir Periode Klasik, Pertengahan, Hingga Modern- Kontemporer)* (Yogyakarta: Adab Press, 2012), h. 77-79.

¹⁴ Hamdan Hidayat, "Sejarah Perkembangan Tafsir Al-Qur'an", h. 60-63.

¹⁵ Muhibudin, "Sejarah Singkat Perkembangan Tafsir Al-Qur'an," *Al-Risalah* 11, no. 1 (2019): 1–21, <https://doi.org/10.34005/alrisalah.v11i1.553>. h.6.

¹⁶ Idah Suaidah, "Sejarah Perkembangan Tafsir History Of Tafsir Development," *Al asma : Journal of Islamic Education* 3, no. 2 (2021): h. 186.

¹⁷ Hamdan Hidayat, "Sejarah Perkembangan Tafsir Al-Qur'an," h. 66-69.

kebangkitan sains modern.¹⁸ Para ahli sejarah sastra Arab, menyatakan bahwa masa modern dimulai sejak abad ke-19 M, sedangkan periode perkembangan tafsir modern dimulai oleh munculnya tafsir Muhammad Abduh (Abad ke14 H).¹⁹ Menurut Nashruddin Baidan, periode perkembangan tafsir modern dimulai bersamaan dengan munculnya gerakan modernisasi Islam di Mesir yang dipelopori oleh Jamaluddin Al-Agfani (1896 M) dan Muhamamd Abduh (1905 M).²⁰

Syekh Muhammad Abduh saat itu telah berhasil menafsirkan al-Qur'an bersama dengan Muhammad Rasyid Ridho yakni kitab tafsirnya yang bernama "*Tafsīr al-Qur'ān al-Hakīm*" atau sering dikenal sebagai "*Tafsīr al-Manar*". Munculnya tafsir ini kemudian menjadi pengaruh besar bagi perkembangan tafsir abad selanjutnya hingga sekarang ini. Misalnya seperti tafsir *al-Qasimi*, *al-Maragi*, dan *al-Jawahir fī tafsir al-Qur'an al-Karīm*.²¹

Bertepatan dengan upaya pembaruan Islam dan gerakan penafsiran al-Qur'an di Mesir serta beberapa negara yang lain, para cendekiawan di Indonesia pun turut ikut dalam proses menerjemahkan dan menafsirkan al-Qur'an ke dalam bahasa Indonesia.²² Hal ini dilatarbelakangi oleh berpengaruhnya pembaharuan Islam terhadap penulisan tafsir di Indonesia yang bisa dibuktikan dengan adanya momentum yang sama antara kebangkitan tafsir dan pembaharuan Islam di Indonesia yang keduanya sama-sama muncul pada awal abad ke-20.²³ Kemudian, lahirlah berbagai

¹⁸ Syukron Affani, *Tafsir Al-Qur'an Dalam Sejarah Perkembangannya* (Jakarta: Prenadamedia Group, 2019), h. 14.

¹⁹ Ahmad Agus Salim dan Hazmi Ikhmuddin, "Telaah Perkembangan Tafsir Periode Modern," *Tanzil: Jurnal Studi Al-Quran* 4, no. 2 (2022): h. 97.

²⁰ Salim dan Ikhmuddin, "Telaah Perkembangan Tafsir Periode Modern," h. 97.

²¹ Hamdan Hidayat, "Sejarah Perkembangan Tafsir Al-Qur'an," h. 70-71.

²² Hamdan Hidayat, "Sejarah Perkembangan Tafsir Al-Qur'an," h. 71.

²³ Dadang Darmawan, "Pengaruh Pembaharuan Terhadap Perkembangan Tafsir Di Indonesia Tahun 1900-1945," *Al-Bayan: Jurnal Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir* 7, no. 2 (2022): h. 116, <https://doi.org/10.15575/al-bayan.v7i2.25193>.

karya tafsir dengan basis sosial penulisan yang beragam mulai dari basis akademik, pesantren, dan masyarakat umum.²⁴

Contoh yang dari kalangan pesantren yaitu ada tafsir *Iklīl fī Ma'āni at-Tanzīl* karya K.H. Misbah ibn Zainul Mustāfa dan *Tafsir Al-Ibrīz lī Ma'rifāt Tafsir al-Qur'ān al-Azīz* Karya KH. Bisri Mustafa.²⁵ Kemudian yang dari kalangan akademisi contohnya kitab *Tafsir Nur* dan *Tafsir al-Bayan* karya Prof. Dr. T.M. Hasbi Ash-Shidieqy.²⁶ Kemudian dari basis masyarakat umum contohnya *Tafsir Al-Azhar* karya Hamka.²⁷

Pada dasarnya penulisan tafsir di Indonesia tidak selalu berbentuk kitab lengkap dengan 30 Juz dengan penjelasan yang lengkap dan rinci. Hal ini bisa kita teliti dari perkembangan penulisan tafsir yang terjadi di Indonesia dari tiap periodenya. Menurut Gusmian, perkembangan tafsir di Indonesia terbagi menjadi tiga periode: Pertama, abad ke-20 sampai tahun 1960-an. Beragam karya tafsir yang muncul pada periode tersebut masih dituliskan dengan teknik dan model yang sederhana. Penafsiran teks dalam al-Qur'an berkembang dalam tiga bentuk yakni tafsir yang menafsirkan surah-surah tertentu misalnya *Tafsir Surah Yāsīn* karya A. Hasan (1951), kemudian tafsir memfokuskan pada juz-juz tertentu seperti halnya *al-Burhān Tafsir Juz 'Amma* karya H. Abdul Karim (1922), lalu tafsir yang memuat utuh 30 juz misalnya *Tafsir al-Bayān* karya T.M. Hasby ash-Shidieqy.²⁸

Kedua, pada tahun 1970-an sampai 1980-an. Berbagai literatur tafsir yang bermunculan saat periode ini tidak berbeda jauh dengan periode sebelumnya. Akan tetapi, muncul perkembangan baru saat periode ini yakni beragam karya tafsir yang berfokus pada ayat-ayat hukum. Contohnya buku tafsir yang berjudul *Ayat-Ayat Hukum: Tafsir dan Uraian*

²⁴ Islah Gusmian, "Tafsir Al-Qur'an Di Indonesia: Sejarah Dan Dinamika," *Nun: Jurnal Studi Alquran dan Tafsir di Nusantara* 1, no. 1 (2015), <https://doi.org/10.32495/nun.v1i1.8>.

²⁵ Islah Gusmian, "Tafsir Al-Qur'an Di Indonesia: Sejarah Dan Dinamika," h. 7.

²⁶ Islah Gusmian, "Tafsir Al-Qur'an Di Indonesia: Sejarah Dan Dinamika," h. 14.

²⁷ Islah Gusmian, "Tafsir Al-Qur'an Di Indonesia: Sejarah Dan Dinamika," h. 16.

²⁸ Sofyan Saha, "Perkembangan Penulisan Tafsir Al-Qur'an di Indonesia Era Reformasi," *Jurnal Lektur Keagamaan* 13, no. 1 (2003): h. 66-67.

perintah-perintah dalam al-Qur'an karya Q.A. Dahlan Shaleh dan M. D. Dahlan serta *Tafsir Ayat Ahkam* mengenai beberapa perbuatan manusia karya Nasikun.²⁹

Ketiga, pada tahun 1990-an. Pada periode tahun 1990 sampai tahun 2000 kekreatifan penulisan tafsir terus dilakukan. Ketika periode ini lahir berbagai karya tafsir yang bersifat tematik. Salah satu kitab tafsir yang lahir ketika periode ini yakni kitab *Tafsir Al-Misbah* karya Quraish Shihab. Gusman menuturkan bahwa beragam karya tafsir yang muncul dalam periode ini menggambarkan keberagaman model teknis penulisan dan metodologi tafsir yang digunakan.³⁰

Dengan adanya keragaman bentuk metode dan teknis penulisan tafsir yang telah muncul pada tiap-tiap periode tersebut, maka tidak dapat dipungkiri bahwa pada periode-periode tahun berikutnya hingga sekarang ini, metode dan teknis penulisan tafsir yang dipakai tentu tidak jauh berbeda dengan periode-periode yang telah dipaparkan di atas. Hal ini bisa kita temui misalnya tafsir yang fokusnya pada surah-surah tertentu terdapat dalam "*Tafsir al-Qur'an Kontemporer: Juz 'Amma Jilid 1*" karya Aam Amiruddin yang terbit pada tahun 2004. Karya ini berisi pembahasan mengenai surah al-Fātihāh dan 22 surah pendek di Juz 'Amma mulai dari an-Nās sampai ad-Ḍuha. Kemudian yang berbentuk tematik ada *Tafsir Ayat-Ayat Pendidikan (Tafsir al-Ayat Tarbawiy)* karya Abuddin Nata yang terbit pada tahun 2008. Kemudian untuk tafsir yang utuh 30 juz ada *Tafsir Inspirasi: Inspirasi Seputar Kitab Suci al-Qur'an* karya Zainal Arifin Zakariya yang terbit pada tahun 2012.³¹

Lahirnya karya-karya tafsir dari era klasik hingga kontemporer tentu menghasilkan beragam bentuk penafsiran yang dipengaruhi oleh

²⁹ Sofyan Saha, "Perkembangan Penulisan Tafsir Al-Qur'an di Indonesia Era Reformasi," h. 67.

³⁰ Sofyan Saha, "Perkembangan Penulisan Tafsir Al-Qur'an di Indonesia Era Reformasi," h. 67-68.

³¹ Sofyan Saha, "Perkembangan Penulisan Tafsir Al-Qur'an di Indonesia Era Reformasi," h. 68-80.

perbedaan sumber, metode dan pendekatan yang dipakai mufassir dalam menafsirkan. Maka, dapat dikatakan bahwasannya penafsiran al-Qur'an telah berkembang. Maka dari itu epistem yang dihasilkan oleh para mufassirpun tentu berbeda, sehingga dapat memicu bergesernya epistemologi penafsiran dari era klasik hingga era kontemporer.³²

Pergeseran epistemologi tafsir ini menjadi sebuah kepastian yang tidak bisa dihindari.³³ Hal ini dapat kita amati dari adanya berbagai problematika umat di zaman kini yang dapat dikatakan sangat jauh berbeda dengan problematika umat terdahulu, yang mana dalam menjawab problematika tersebut dibutuhkan sebuah penafsiran yang lebih relevan sesuai konteksnya. Maka dari itu, tidaklah berlebihan jika sebuah epistemologi dikatakan sebagai upaya pengembangan tafsir untuk menjawab tantangan zaman.³⁴

Posisi al-Qur'an yang akan terus relevan di setiap masa dan tempat (*Ṣāliḥ lī kullī zamān wa makān*) akan terus menjadi inspirator umat Islam dalam menjalani kehidupannya. Tak dapat dipungkiri bahwa tafsir juga akan terus menjadi sebuah kajian yang tidak akan berhenti. Maka, usaha untuk memahami al-Qur'an dengan cara dekonstruksi dan rekonstruksi epistemologi tafsir sangatlah penting sebab akan berimplikasi pada perkembangan tafsir dalam dunia Islam dan khususnya di Indonesia sendiri.³⁵

Buku "Tafsir Surah Al-Mā'ūn (Pembelaan Atas Kaum Tertindas)" adalah sebuah karya dari salah satu tokoh cendekiawan asal Indonesia, yakni Nur Khalik Ridwan. Buku tafsir ini menjadi salah satu bagian dari karya tafsir Indonesia yang teknik penulisannya berfokus pada surah tertentu yakni surah *al-Mā'ūn*. Dituliskannya tafsir ini secara khusus menjadi sebuah buku, tentu menyimpan alasan tersendiri bagi penulisnya.

³² Abdul Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer* (Yogyakarta: LKIS Yogyakarta, 2010), h. x.

³³ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, h. 2.

³⁴ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, h. 2.

³⁵ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir kontemporer*, h. 3.

Dalam permulaan buku tafsirnya, Nur Khalik menyebutkan beberapa hal yang mendasari dituliskannya tafsir ini diantaranya: surah *al-Mā'ūn* memang pendek namun memiliki makna yang mendalam dan ada dimensi lain yang ingin diwacanakan surah ini dalam orang beragama, surah ini sering dilupakan esensinya, dan wacana lain yang ada, bahwa surah ini membahas pentingnya kontribusi sosial dan perhatian atas masyarakat miskin, minoritas, serta melawan ketidakadilan.³⁶ Surah ini dapat menjadi analisis dan justifikasi untuk aktivitas-aktivitas sosial berbasis kelompok santri dan kitab kuning.³⁷

Dalam penggalan buku tafsirnya Nur Khalik mengungkapkan “Surah ini membawa wacana lain, dimana simbol itu tak selamanya sepadan dengan agama itu sendiri. Simbol keagamaan yang melekat pada orang beragama dan ritual agama yang dilakukannya adakalanya merupakan manipulasi semata untuk mengkhianati agama”.³⁸

Dalam penggalan penafsirannya yakni pada ayat keempat, ketika memaknai kata “*'an shalātihim sāhūn*” Nur Khalik menafsirkan bahwa orang-orang yang akan dikecam dalam ayat ini bukan hanya orang yang meninggalkan atau melupakan salat secara formalnya saja, akan tetapi juga mereka yang meninggalkan atau tidak melaksanakan salat *da'im*, yaitu orang yang dalam jiwa dan perilakunya memaknai hakikat salat secara terus menerus, dan tidak berhenti di waktu *zuhur*, *aṣar*, *magrib*, *isya'*, *subuh*, *fajar*, *siang*, *tengah malam*, namun tiap detik dan tiap hembusan nafasnya.³⁹

Menurut Nur Khalik, orang-orang yang termasuk dalam kategori meninggalkan salat *da'im* ini adalah mereka yang tidak menghadirkan tuhan dalam perilaku mereka melalui komitmen moral yang mencegah dia untuk melakukan kedzaliman, penindasan, tidak menjunjung keadilan,

³⁶ Nur Khalik Ridwan, *Tafsir Surah Al-Mā'ūn (Pembelaan Atas Kaum Tertindas)*, ed. oleh Achmad Tayudin (Jakarta: Erlangga, 2008), h. 1-3.

³⁷ Nur Khalik Ridwan, *Tafsir Surah Al-Mā'ūn*, h. 1-4.

³⁸ Nur Khalik Ridwan, *Tafsir Surah Al-Mā'ūn*, h. 2.

³⁹ Nur Khalik Ridwan, *Tafsir Surah Al-Mā'ūn*, h. 217-218.

tidak menegakkan kesetaraan, dan mengurungkan diri untuk melakukan perbuatan baik pada sesama.⁴⁰ Lantas bagaimana ketika ada orang yang rajin dan tekun melaksanakan sholat lima waktu (formal) namun tidak melaksanakan salat *da'im* seperti contoh di atas?. Dapatkah ia dimasukkan dalam kategori pendusta agama?.

Penafsiran-penafsiran yang dipaparkan oleh Nur Khalik dalam tafsirnya ini, sangat jarang ditemukan dalam kitab-kitab tafsir lain. Dalam menafsirkan ayat-ayat surah *al-Mā'ūn*, ia terus berusaha mencari terobosan makna baru agar ayat yang ditafsirkan mengandung makna yang luas dan selalu kontekstual dengan zamannya. Siapapun yang membaca buku tafsir ini maka akan tahu bahwa ayat-ayat yang ada dalam surah *al-Mā'ūn* mengandung makna yang tidak sederhana.

Karya buku "*Tafsir Surah Al-Mā'ūn*" yang ditulis oleh Nur Khalik ini dapat dikatakan sebuah karya yang berani dan membongkar kejumudan pemahaman yang selama ini didasari oleh spiritualitas belaka. Dalam buku tafsir tersebut, Nur Khalik mencoba menelisik pesan-pesan tersembunyi dibalik ayat-ayat dari surah *al-Mā'ūn* yang pada umumnya membahas mengenai kriteria dari sosok pendusta agama. Pembahasan dalam setiap sisi dari buku tafsir tersebut akan memberitahu kita lebih dalam bagaimana hakikat anak yatim, fakir miskin, lalai salat, sikap riya, hingga pengertian menolong antar sesama.⁴¹

Sebuah penafsiran tentu tidak lahir dari ruang kosong, namun akan selalu terikat dengan kepribadian mufassir sendiri, baik itu dari latar belakang yang dimiliki mufassir, kepakarannya, dan tujuan utama dari sang mufassir. Nur Khalik Ridwan yang notabeneanya bukanlah sosok mufassir berani untuk mencoba menyelami makna dalam surah *al-Mā'ūn* dengan gaya pemikirannya yang kontekstualis. Hal ini tentu menjadi sebuah kajian yang menarik apabila dikaji lebih dalam lagi, bagaimana pandangan Nur Khalik Ridwan mengenai surah *al-Mā'ūn* serta bagaimana

⁴⁰ Nur Khalik Ridwan, *Tafsir Surah Al-Mā'ūn*, h. 219.

⁴¹ Nur Khalik Ridwan, *Tafsir Surah Al-Mā'ūn*.

epistemologi penafsirannya. Sehingga, nanti akan dapat diketahui apa saja sumber-sumber penafsirannya, bagaimana corak dan metode yang digunakan, serta dapat mengetahui validitas penafsiran dari buku Tafsir karya Nur Khalik tersebut. Hal inilah yang mendasari penulis untuk mengambil topik penelitian ini.

B. Rumusan Masalah

Sesuai dengan pernyataan yang tertulis di atas, rumusan masalah perlu dibatasi agar pembahasan tetap berfokus pada permasalahan tertentu. Rumusan masalah pada penelitian ini yaitu:

1. Bagaimana penafsiran surah *al-Mā'ūn* menurut Nur Khalik Ridwan dalam buku *Tafsir Surah Al-Mā'ūn*?
2. Bagaimana epistemologi penafsiran surah *al-Mā'ūn* dalam buku *Tafsir Surah Al-Mā'ūn*?

C. Tujuan Penelitian

Tujuan dari penelitian ini yaitu:

1. Untuk mengetahui penafsiran surah *Al-Mā'ūn* menurut Nur Khalik Ridwan dalam buku *Tafsir Surah Al-Mā'ūn*.
2. Untuk mengetahui epistemologi penafsiran surah *al-Mā'ūn* dalam buku *Tafsir surah Al-Mā'ūn*.

D. Manfaat Penelitian

Berdasar pada rumusan masalah serta tujuan penelitian yang tertera di atas, maka penelitian ini diharapkan dapat memberi beberapa manfaat sebagai berikut:

1. Secara Teoretis, penelitian ini dapat menyumbangkan pemikiran dalam khazanah ilmiah kajian tafsir al-Qur'an di Indonesia.
2. Secara Praksis, penelitian ini menjadi bahan acuan informasi pengetahuan bagi pembaca atau masyarakat terhadap penafsiran surah *al-Mā'ūn* menurut Nur Khalik Ridwan, sekaligus referensi di berbagai lembaga keilmuan.

E. Tinjauan Pustaka

Tinjauan Pustaka adalah sebuah kajian pada karya-karya tulis ilmiah sebelumnya, yang sudah pernah dipublikasikan.⁴² Sesuai rumusan masalah yang ada, penulis telah menemukan beberapa penelitian yang relevan dengan judul penelitian ini, diantaranya:

1. Skripsi yang berjudul “Studi Komparasi Tafsir Surah *al-Mā‘ūn* KH. Bisri Musthofa dan Nur Khalik Ridwan”. Skripsi ini ditulis oleh Miftakhul Ulum pada tahun 2011. Dalam skripsi tersebut menjelaskan mengenai bagaimana penafsiran KH. Bisri Musthofa dan Nur Khalik Ridwan dalam menafsirkan surah *al-Mā‘ūn* serta bagaimana penekanan penafsiran mereka jika dilihat dari persoalan dimensi waktu yang berbeda. Selain itu juga menjelaskan mengenai dimensi teologis dan dimensi sosiologis dari surah *al-Mā‘ūn*. Sedangkan pada penelitian ini akan memaparkan bagaimana epistemologi penafsiran surah *al-Mā‘ūn* dalam buku “*Tafsir Surah Al-Mā‘ūn*” karya Nur Khalik Ridwan.
2. Muhammad Ali Asrifan dalam skripsinya yang berjudul “Eksplorasi Pesan-Pesan Moral Surah *Al-Mā‘ūn* Al-Ma‘un Dalam Teori Double Movement” yang ditulis pada tahun 2018 telah mengutip Buku *Tafsir Surah Al-Mā‘ūn* Karya Nur Khalik Ridwan dalam menjelaskan penafsiran ayat kedua dan ketiga dari surah *al-Mā‘ūn*. Penafsiran yang dikutip yakni mengenai fungsi dari huruf fa’ dan wawu yang berada dalam awalan ayat kedua dan ketiga surah *al-Mā‘ūn* yang pada dasarnya memiliki fungsi sama yakni sebagai athaf, sehingga kategori ayat kedua dan ketiga ini memiliki posisi yang sama dalam menjawab persoalan yang berada dalam ayat pertama dalam surah *al-Mā‘ūn*. Dari penjelasan ini dapat kita lihat bahwa penafsiran Nur Khalik tersebut tentu menarik untuk dituangkan dalam pembahasan skripsi tersebut.

⁴² Nashruddin Baidan Erwati Aziz, *Metodologi Khusus Penelitian Tafsir* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2016), h. 121.

F. Metode Penelitian

Karya ilmiah dapat dikatakan baik apabila penelitian tersebut menggunakan langkah-langkah metode yang sesuai dengan jenis penelitiannya. Berberapa aspek dari metode penelitian yang akan dipaparkan yaitu jenis penelitian, sumber data, metode pengumpulan data, serta metode analisis data.

1. Jenis Penelitian

Penelitian ini menggunakan metode penelitian kualitatif. Jenis penelitian yang diambil yaitu penelitian kepustakaan (*library research*).⁴³ Penelitian kepustakaan merupakan penelitian yang datanya berasal dari bahan-bahan tertulis seperti buku, naskah, dokumen, foto, dan yang lainnya.⁴⁴

2. Sumber Data

a. Sumber Data Primer

Sumber data primer ialah bahan pustaka utama yang digunakan dalam penelitian.⁴⁵ Sumber data primer yang akan digunakan dalam penelitian ini yaitu buku *Tafsir Surah Al-Mā'ūn* karya Nur Khalik Ridwan.

b. Sumber Data Sekunder

Sumber data sekunder ialah dokumen yang menjadi penjabar terhadap dokumen primernya.⁴⁶ Dalam penelitian ini, sumber data sekunder yang akan digunakan yakni:

- 1) Sumber data yang berbentuk literatur seperti kitab-kitab tafsir karya para ulama lain, beberapa buku mengenai tafsir dan epistemologi tafsir, jurnal-jurnal ataupun berbagai karya ilmiah lain yang relevan dengan judul penelitian.

⁴³ Amir Hamzah, *Metode Penelitian Kepustakaan (Library Research)* (Malang: Literasi Nusantara, 2020), h. 21.

⁴⁴ Erwati Aziz, *Metodologi Khusus Penelitian Tafsir*, h. 27-28.

⁴⁵ Amir Hamzah, *Metode Penelitian Kepustakaan (Library Research)*, h. 58.

⁴⁶ Amir Hamzah, *Metode Penelitian Kepustakaan (Library Research)*, h. 58.

- 2) Sumber data dari hasil wawancara yang akan penulis lakukan kepada penulis buku tafsir yang akan diteliti.

3. Metode Pengumpulan Data

Metode pengumpulan data yang digunakan penulis pada penelitian ini yakni dengan cara mengutip informasi dari literatur-literatur baik itu dari berbagai kitab, buku, jurnal-jurnal, karangan-karangan ilmiah, dan berbagai literature lain yang sesuai dengan penelitian ini serta melakukan wawancara kepada penulis buku *Tafsir Surah Al-Mā'ūn* yakni Nur Khalik Ridwan.

4. Metode Analisis Data

Metode analisis data yang dipakai untuk menganalisa yakni deskriptif-analitis.⁴⁷ Cara kerjanya dengan mendeskripsikan penafsiran surah *al-Mā'ūn* dalam buku Tafsir Surah *Al-Mā'ūn* karya Nur Khalik Ridwan secara detail dan sistematis, lalu dilakukan analisa secara kritis dan dijelaskan secara komprehensif tentang epistemologi penafsiran surah *al-Mā'ūn* dalam Buku Tafsir Surah *Al-Mā'ūn* karya Nur Khalik Ridwan. Sedangkan dalam proses analisisnya penulis menggunakan pendekatan interpretasi artinya penulis akan melakukan interpretasi terhadap data yang penulis temukan untuk merumuskan epistemologinya. Dalam merumuskan epistemologi, penulis akan mengacu pada pendekatan ushulul tafsir.

G. Sistematika Penulisan Skripsi

Sistematika penulisan skripsi ialah langkah dan tata urutan penulisan dalam menyusun penelitian. Penelitian ini ditulis dengan sistematika sebagai berikut:

Bab pertama diawali dari latar belakang masalah yang mana di dalamnya terdapat alasan-alasan yang mendasari diambilnya judul penelitian ini. Dari latar belakang yang ada, kemudian disusunlah rumusan

⁴⁷ Hadari Nawawi, *Metodologi Penelitian Bidang Sosial* (Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1998), h. 63.

masalah, tujuan penelitian, dan manfaat dari penelitian ini. Untuk memastikan bahwa penelitian ini belum ada yang menelitinya, maka dicantumkan pula tinjauan pustaka yakni sebuah telaah dari berbagai karya tulis ilmiah seperti jurnal atau skripsi yang pembahasannya berkaitan dengan penelitian ini dan kemudian dicari beberapa perbedaannya. Selanjutnya barulah disusun metode penelitian dan sistematika penulisannya.

Bab kedua penulis menjelaskan mengenai konstruksi epistemologi tafsir al-Qur'an, yang terdiri dari atas pembahasan. *Pertama*, mengenai pengertian epistemologi tafsir. *Kedua*, mengenai ruang lingkup epistemologi tafsir, yang mencakup sumber penafsiran, metode dan corak penafsiran, serta validitas penafsiran. *Ketiga*, mengenai perkembangan epistemologi tafsir.

Bab ketiga dijelaskan mengenai buku *Tafsir Surah Al-Mā'ūn* karya Nur Khalik Ridwan yang akan berfungsi sebagai data primer pada objek pembahasan dalam penelitian ini. Bab ini memaparkan biografi Nur Khalik Ridwan yang mencakup sejarah hidup dan karya-karya dari Nur Khalik, kemudian sekilas tentang buku Tafsir Surah *al-Mā'ūn* yang mencakup latar belakang penulisan dan gambaran umum dari buku tafsir tersebut. Selanjutnya dipaparkan juga mengenai penafsiran Nur Khalik Ridwan terhadap surah *al-Mā'ūn* yang ada dalam buku tafsir tersebut mulai dari penafsiran ayat pertama hingga ayat terakhir.

Bab keempat penulis menjelaskan bagaimana epistemologi penafsiran surah *al-Mā'ūn* menurut Nur Khalik Ridwan yang ada dalam buku *Tafsir Surah al-Mā'ūn*. Pada bab ini dipaparkan mengenai sumber, metode, dan corak penafsiran yang ada dalam buku tafsir tersebut yang kemudian akan di uji validitas penafsirannya. Pada bab ini penulis memakai landasan teori dan metode penelitian untuk melakukan analisisnya.

Bab kelima ialah bab terakhir, yang berisi kesimpulan dan saran dari penulis terhadap keseluruhan pembahasan yang telah dipaparkan.

BAB II

EPISTEMOLOGI TAFSIR AL-QUR'AN

A. Pengertian Epistemologi Tafsir

Epistemologi Tafsir merupakan gabungan dari dua kata yakni *Epistemologi* dan *Tafsir*. Untuk memahami apa yang dimaksud dengan Epistemologi Tafsir, maka kita harus tahu arti dari masing-masing kata yang digabungkan tersebut. Di bawah ini akan dipaparkan apa itu epistemologi dan apa itu tafsir.¹

Kata Epistemologi berasal dari bahasa Yunani, yakni dari kata *episteme* dan *logos*. *Episteme* yang artinya pengetahuan dan *logos* yang artinya ilmu, pikiran, atau perkataan.² Secara terminologis, epistemologi ialah teori pengetahuan ataupun studi tentang asal-usul, asumsi dasar, sifat, lingkup, serta ketepatan (kebenaran, keabsahan, serta kedalaman) dari pengetahuan.³

Epistemologi dapat juga dipahami sebagai sebuah teori dan sistem pengetahuan yang membahas tentang hakikat, ruang lingkup, asal mula, kemungkinan, dan sumber-sumber pengetahuan. Selain itu, epistemologi juga mengeksplorasi asumsi-asumsi dasar serta mengevaluasi reliabilitas dan pertanggungjawaban atas pernyataan-pernyataan yang berkaitan dengan pengetahuan.⁴

Istilah epistemologi ini diperkenalkan oleh James Frederinck Ferrier (1808-1864) yaitu seorang filsuf asal Skotlandia.⁵ Menurut filsafat Yunani Kuno, Aristoteles mengungkapkan bahwa epistem ialah “an organized body of rational knowledge with its proper object” yang berarti

¹ Trio Kurniawan dan M Fil, “Sejarah epistemologi serta pengertian epistemologi sebagai ilmu tentang kebenaran,” 2019, 1–11.

² J Sudarminta, *Epistemologi Dasar (Pengantar Filsafat Pengetahuan)* (Yogyakarta: Kanisius, 2002), h. 18.

³ Akhmad Sodiq, *Epistemologi Islam (Argumen al-Ghazali atas Superioritas Ilmu Ma'rifat)* (Depok: Kencana, 2017), h. 1.

⁴ Ilyas Supena, *Pergeseran Paradigmatik (Epistemologi Ilmu-Ilmu Keislaman)* (Semarang: Karya Abadi Jaya, 2015), h. 28-29.

⁵ Mahfud Junaedi dan Mahbub Wijaya, *Pengembangan Paradigma Keilmuan Perspektif Epistemologi Islam* (Jakarta: Prenadamedia Group, 2019), h. 31.

Kumpulan pengetahuan rasional yang terstruktur dengan objeknya yang tepat).⁶

Epistemologi sebagai cabang dari filsafat, bergerak untuk meneliti asal mula, sumber, metode-metode, dan validitas pengetahuan.⁷ Beberapa pertanyaan yang sering diajukan dalam kajian epistemologi antara lain: apa itu pengetahuan, apa yang menjadi sumber dan dasar pengetahuan, apakah pengetahuan itu merupakan kebenaran yang pasti atau hanya sekadar praduga. Dengan kata lain, studi epistemologi sangat berkaitan dengan sebuah cara untuk mendapatkan ilmu pengetahuan, mengolahnya, menganalisisnya, dan membangun teori, postulat, dan paradigma tertentu.⁸

Dalam filsafat, kajian epistemologi berkenaan dengan bagaimana cara mendapatkan ilmu pengetahuan. Secara fundamental, terdapat tiga metode utama untuk memperoleh pengetahuan yang benar: pertama, melalui *raiso* yang di dalam dunia penganutnya dikenal sebagai penganut paham rasionalis, kedua, berdasar pada pengalaman yang diperoleh melalui alam empirik, dan ketiga, melalui intuisi dan wahyu.⁹

Sebagai cabang dari filsafat epistemologi bertujuan melakukan kajian dan menemukan ciri-ciri umum dan hakiki dari pengetahuan manusia, termasuk bagaimana pengetahuan tersebut didapat serta diuji kebenarannya, serta sejauh mana ruang lingkup dan batas kemampuan manusia dalam memahami.¹⁰ Epistemologi juga bertujuan mengkaji secara kritis asumsi-asumsi dan syarat-syarat logis yang mendasari kemungkinan pengetahuan, serta memberikan pertanggungjawaban rasional akan keyakinan bahwa hal itu benar dan objektif. Selain itu, epistemologi berusaha secara rasional menilai dan menentukan nilai kognitif dari

⁶ Mahfud Junaedi dan Mahbub Wijaya, *Pengembangan Paradigma Keilmuan Perspektif Epistemologi Islam* h. 31.

⁷ Akhmad Sodik, *Epistemologi Islam (Argumen al-Ghazali atas Superioritas Ilmu Ma'rifat)*, h. 1.

⁸ Idri, *Epistemologi (Ilmu Pengetahuan, Ilmu Hadis, dan Ilmu Hukum Islam)* (Jakarta: Prenadamedia Group, 2015), h.3.

⁹ Idri, *Epistemologis (Ilmu Pengetahuan, Ilmu Hadis, dan Ilmu Hukum Islam)*, h. 4.

¹⁰ M Dwi Rahman Sahbana, "Epistemologi Paradigma Dan Transformasi Ilmu Pengetahuan Thomas Kuhn," *Kanz Philosophia* 8, no. 1 (2022): h.31–48.

pengalaman manusia dalam berinteraksi dengan dirinya sendiri, lingkungan sosial, serta alam sekitar.¹¹

Setelah kita memahami pernyataan yang ada di atas mengenai epistemologi, maka kita dapat mengetahui bahwa epistemologi merupakan sebuah kajian yang di dalamnya memuat hakikat sebuah pengetahuan, asal mula lahirnya sebuah pengetahuan, dari mana sumber pengetahuan itu, bagaimana metode-metodenya, serta bagaimana keabsahan dari sebuah pengetahuan tersebut.

Sedangkan Tafsir, menurut bahasa, kata *tafsir* ikut dari pola wazan *taf'il* yang asalnya dari kata *al-fasr* yang memiliki arti “menjelaskan, menyingkap, dan menampakkan atau menerangkan makna yang abstrak.”¹² Quraish Shihab dalam karyanya *kaidah tafsir* mengungkapkan bahwa patron kata *tafsir* (تفسير) berasal dari kata kerja *fasara* (فسر) yang artinya “kesungguhan dalam membuka atau melakukan upaya berulang-ulang untuk membuka”.¹³ Maksudnya, kesungguhan dan berulang-ulangnya usaha untuk mengungkap sesuatu yang tertutup ataupun menerangkan sesuatu yang sukar dimaknai.¹⁴ Dalam Q.S. al-Furqān [25]: 33 dinyatakan :

وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا ۗ (٣٣) ١٥

Artinya: “Tidaklah mereka datang kepadamu (membawa) sesuatu yang aneh, kecuali Kami datangkan kepadamu kebenaran dan penjelasan yang terbaik.”

Dalam kamus bahasa Indonesia, tafsir didefinisikan sebagai “keterangan atau penjelasan tentang ayat-ayat al-Qur’an atau kitab suci

¹¹ Idri, *Epistemologi (Ilmu Pengetahuan, Ilmu Hadis, dan Ilmu Hukum Islam)*, h. 4-5.

¹² Amroeni Drajat, *Ulumul Qur’an (Pengantar Ilmu-Ilmu Al-Qur’an)* (Depok: Kencana, 2017), h. 123.

¹³ Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir* (Tangerang: Lentera Hati, 2013), h. 9.

¹⁴ Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir* h. 9.

¹⁵ Al-Qur’an Kemenag, Add -Ins Microsoft Word, Terjemahan Kemenag 2019.

lain sehingga lebih jelas maksudnya”.¹⁶ Secara istilah, para ulama’ juga banyak yang mendefinisikan maksud dari kata *tafsir*. Abu Hayyan memaknai *tafsir* sebagai “Ilmu yang membahas tentang cara pengucapan lafadz-lafadz al-Qur’an, indikator-indikatornya, masalah hukum-hukumnya baik yang independen maupun yang berkaitan dengan kondisi struktur lafadz yang melengkapinya.” Az-Zarkasyi turut berpendapat bahwa *tafsir* ialah “ilmu untuk memahami kitabullah yang diturunkan kepada Muhammad, menerangkan makna-maknanya serta mengeluarkan hukum dan hikmah-hikmahnya”.¹⁷

Menurut Al-Kilby, *tafsir* ialah proses menerangkan al-Qur’an dan menguraikan maknanya, termasuk menerangkan maksud dari ayat tersebut, isyarat yang ada di dalamnya, atau tujuannya.¹⁸ Sedangkan az-Zarqani menuturkan bahwa *tafsir* adalah ilmu yang membahas mengenai al-Qur’an dengan merujuk pada dalil-dalilnya, yang diinterpretasikan sesuai maksud Allah SWT, selaras dengan pemahaman dan kemampuan manusia.¹⁹

Dari berbagai definisi yang telah diungkapkan dari berbagai pakar, mengenai maksud dari kata “tafsir al-Qur’an”, ada satu definisi singkat namun mencakup makna secara keseluruhan dari “tafsir al-Qu’an”, yaitu penjelasan mengenai makna yang termaktub dalam firman-firman Allah yang selaras dengan pemahaman dan kemampuan manusia.²⁰

Sebagai sebuah produk, tafsir merupakan hasil dari pemahaman seorang mufassir atas ayat-ayat al-Qur’an dengan memakai berbagai metode serta pendekatan tertentu yang sesuai dengan preferensi dan

¹⁶ Dendy Sugono, *Kamus Bahasa Indonesia*, ed. oleh Uz-Translations, (Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan, 2017). h.1585.

¹⁷ Manna Al-Qaththan, *Mabahis fi 'Ulum Al-Qur'an (Pengantar Studi Ilmu Al-Qur'an)*, ed. oleh Aunur Rafiq El-Mazni (Jakarta Timur: Pustaka Al-Kautsar, 2004), h. 409.

¹⁸ Amroeni Drajat, *'Ulumul Qur'an (Pengantar Ilmu-Ilmu Al-Qur'an)*, h. 124.

¹⁹ Abdul Hamid, *Pengantar Studi Al-Qur'an* (Jakarta: Prenadamedia Group, 2016), h. 155.

²⁰ Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, h. 9.

keinginan penafsirnya. Singkatnya tafsir merupakan usaha seorang mufassir untuk menerangkan firman Allah SWT yang tertuang dalam kitab suci (Al-Qur'an) walaupun mufassir itu tidak menafsirkan seluruhnya dari surah al-Fātihah sampai surah an-Nās.²¹ Setelah kita memahami konsep tafsir, maka dapat diketahui pula bahwa ilmu tafsir adalah bidang studi yang di dalamnya mencakup seluruh aspek yang berkaitan mengenai penafsiran al-Qur'an, termasuk sejarah turunnya al-Qur'an, qira'at, sebab turunnya al-Qur'an, kaidah-kaidah tafsir, syarat menjadi seorang mufassir, metodologi tafsir, berbagai bentuk penafsiran, corak penafsiran, dan hal-hal terkait lainnya.²²

Dari berbagai uraian di atas mengenai definisi epistemologi dan tafsir, maka dapat kita simpulkan bahwa apa yang maksud dari epistemologi tafsir ialah suatu kajian yang di dalamnya membahas mengenai hakikat dari sebuah tafsir, sumber-sumber tafsir, metode-metodenya, serta validitas sebuah tafsir al-Qur'an. Perlu kita ketahui juga bahwasanya persoalan epistemologi itu tidak hanya terpaku pada diskursus ilmu filsafat, melainkan juga dalam diskursus ilmu keislaman, berikut juga di dalamnya yakni diskursus ilmu tafsir. Hal ini didasari oleh sebuah prasyarat bahwa sebuah tafsir dapat mengalami perkembangan ketika muncul perubahan pada epistemologi. Karena, jika tidak begitu, beragam produk tafsir akan mengalami stagnasi.²³

B. Ruang Lingkup Epistemologi Tafsir

Dalam bukunya *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, Abdul Mustaqim telah menguraikan cakupan dari epistemologi tafsir yakni

²¹ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, h. 10.

²² Nashruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011), h.

²³ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, h. 9-10.

meliputi sumber tafsir, metode beserta pendekatan (corak) tafsir, serta validitas dari sebuah tafsir.²⁴

1. Sumber Penafsiran

Sumber tafsir ialah beragam sumber yang menjadi referensi bagi para mufassir dalam menafsirkan ayat-ayat dalam al-Qur'an.²⁵ Dalam kitab yang ditulis oleh Ibrahim Khalifah, sumber penafsiran terbagi menjadi tiga yaitu al-Riwayah, al-Ra'yi, dan al-Isyarah. Ali as-Sabuni dan Abd al-'Azim az-Zarqani juga berpendapat demikian.²⁶ Berikut akan dijelaskan lebih rinci mengenai bentuk sumber-sumber tafsir tersebut.

a. Sumber Tafsir Al-Riwayah

Tafsir al-Riwayah ini sering dikenal juga dengan Tafsir bi-al-Ma'tsur ataupun Tafsir bi al-Manqul.²⁷ Tafsir bi al-Ma'tsur yaitu penafsiran al-Qur'an dengan al-Qur'an, al-Qur'an dengan sunnah/hadis Nabi SAW, atau dengan riwayat-riwayat yang diterima dari para sahabat, atau pun dari para tabi'in.²⁸

Pertama, Penafsiran Al-Qur'an dengan Al-Qur'an, contohnya penafsiran Nabi dalam Q.S. al-An'am [6]: (82);

الَّذِينَ آمَنُوا وَهُمْ لَا يَلْبِسُونَ إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ ۝٢٩

Artinya: “Orang-orang yang beriman dan tidak mencampuradukkan iman mereka dengan kezaliman (syirik), merekalah orang-orang yang mendapat rasa aman dan mendapat petunjuk.”

Nabi menafsirkan kata *zulm* dengan firman Allah QS. Luqman [31]: (13);

²⁴ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*; h. 9.

²⁵ Abdul Manaf, “Sumber Penafsiran Al-Qur'an (Masadir At-Tafsir),” *Tafakkur: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir* Vol. 01 No. 01 (2020): h. 17.

²⁶ Annisa Nur Fauziah dan Deswanti Nabilah Putri, “Cara Menganalisis Ragam Sumber Tafsir Al-Qur'an,” *Jurnal Iman dan Spiritualitas*, Vol. 2, No. 4 (2022), h. 534.

²⁷ Abdul Manaf, “Sumber Penafsiran Al-Qur'an (Masadir At-Tafsir),” h. 18.

²⁸ Abd Hadi, *Metodologi Tafsir Dari Masa Klasik Sampai Masa Kontemporer* (Salatiga: Griya Media, 2021), h. 20.

²⁹ Al-Qur'an Kemenag, Add -Ins Microsoft Word, Terjemahan Kemenag 2019.

وَإِذْ قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ ۖ وَهُوَ يَعِظُهُ ۖ يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ ﴿١٣٠﴾³⁰

Artinya : “(Ingatlah) saat Luqman berkata pada anaknya, saat dia menasihatinya, ‘Wahai anakku, janganlah mempersekutukan Allah! Sesungguhnya mempersekutukan (Allah) itu benar-benar kezaliman yang besar.”

Dapat kita ketahui bahwa kata *zulm* diartikan dengan syirik.³¹

Kedua, Penafsiran Al-Qur’an dengan Hadis Nabi SAW. contohnya terdapat pada QS. Al-Anfal [8] : (60);

وَأَعِدُّوا لَهُمْ مِمَّا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْحَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ ۖ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ
وَالْآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُوهُمْ ۗ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ ۗ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ
إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ ﴿٦٠﴾³²

Artinya: “Persiapkanlah untuk (menghadapi) mereka apa yang kamu mampu, berupa kekuatan (yang kamu miliki) dan pasukan berkuda. Dengannya (persiapan itu) kamu membuat gentar musuh Allah, musuh kamu dan orang-orang selain mereka yang kamu tidak mengetahuinya, (tetapi) Allah mengetahuinya. Apa pun yang kamu infakkan di jalan Allah niscaya akan dibalas secara penuh kepadamu, sedangkan kamu tidak akan dizalimi.”

Pada ayat di atas, Nabi menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan kekuatan adalah panah.³³ Hal ini terdapat dalam hadis berikut:

حَدَّثَنَا هَارُونُ بْنُ مَعْرُوفٍ. أَخْبَرَنَا ابْنُ وَهْبٍ. أَخْبَرَنِي عَمْرُو بْنُ الْحَارِثِ عَنْ أَبِي عَلِيٍّ، مُنَافَةَ
بْنِ شَقِيٍّ؛ أَنَّهُ سَمِعَ عُقْبَةَ بْنَ عَامِرٍ يَقُولُ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَهُوَ عَلَى
الْمَنْبَرِ، يَقُولُ (وَأَعِدُّوا لَهُمْ مِمَّا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ. أَلَا إِنَّ الْقُوَّةَ الرَّمِي. أَلَا
أَنَّ الْقُوَّةَ الرَّمِي)³⁴

Artinya: “ Uqbah bin Amir berkata, “Aku mendengar Rasulullah saw., bersabda saat berada di atas mimbar, ‘Dan persiapkanlah

³⁰ Al-Qur’an Kemenag, Add -Ins Microsoft Word, Terjemahan Kemenag 2019.

³¹ Abdul Manaf, “Sumber Penafsiran Al-Qur’an (Masadir At-Tafsir),” h. 21-22.

³² Al-Qur’an Kemenag, Add -Ins Microsoft Word, Terjemahan Kemenag 2019.

³³ Abdul Manaf, “Sumber Penafsiran Al-Qur’an (Masadir At-Tafsir),” h. 23.

³⁴ Abu al-Husain Muslim bin Hujaj bin Muslim al-Qusyairi an-Nisābury, *Shahih Muslim*, (Dār at-Ṭibā’ah al-‘Āmirah: Turki), Maktabah Syamilah, 1334 H, Juz 6, h. 52

diri dengan segala kemampuan untuk menghadapi mereka dengan kekuatan yang kamu miliki'. (Q.S. al-Anfal [8]: 60). Ingatlah, kekuatan yang sesungguhnya itu terletak pada panah (Nabi bersabda hingga tiga kali)".

Ketiga, Penafsiran al-Qur'an dengan keterangan sahabat. Contohnya riwayat dari Ibn Jarir dengan sanad yang shahih dari Ikrimah, dari Ibn Abbas yang menjelaskan mengenai Surah an-Nisā' [4]: (2);

وَأْتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا الْحَيِّثُ بِالطَّيِّبِ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَىٰ أَمْوَالِكُمْ ۗ إِنَّهُ كَانَ
خُوبًا كَبِيرًا ۝٣٥

Artinya : “Berikanlah kepada anak-anak yatim (yang sudah dewasa) harta mereka. Janganlah kamu menukar yang baik dengan yang buruk dan janganlah kamu makan harta mereka bersama hartamu. Sesungguhnya (tindakan menukar dan memakan) itu adalah dosa yang besar.”

Ibnu Abbas memberikan penafsiran pada kata (خوبا) dengan makna dosa besar.³⁶

Keempat, Penafsiran al-Qur'an dengan perkataan tabi'in. Contohnya penafsiran Mujahid bin Jabbar mengenai Q.S. Al-Fatihah [1]: 6 sebagai berikut;

إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ۝٣٧

Artinya : “Bimbinglah kami ke jalan yang lurus.”

Al-Mustaqīm adalah kebenaran. Mujahid sering menemui Ibnu Abbas untuk penjelasan-penjelasan semacam ini ini.³⁸

b. Sumber Tafsir al-Ra'y

Tafsir bi al-ra'y juga dikenal dengan tafsir bi al-ma'qul, tafsir bi al-dirayah, ataupun tafsir al-ijtihadi. Menurut istilah, tafsir al-Ra'yi

³⁵ Al-Qur'an Kemenag, Add -Ins Microsoft Word, Terjemahan Kemenag 2019.

³⁶ Muhammad Arsad Nasution, “Pendekatan Dalam Tafsir (Tafsir bi al-Ma'tsūr, Tafsir bi ar-Ra'yi, Tafsir bi al-Isyari),” *Yurisprudencia : Jurnal Hukum Ekonomi* 4, no. 2 (2018): 147–65.

³⁷ Al-Qur'an Kemenag, Add -Ins Microsoft Word, Terjemahan Kemenag 2019.

³⁸ Abd Hadi, *Metodologi Tafsir Dari Masa Klasik Sampai Masa Kontemporer*, h. 29.

yakni pendekatan untuk memahami ayat al-Qur'an yang dilandaskan pada ijtihadnya seorang mufassir yang telah mempunyai pemahaman bahasa Arab secara mendalam, yakni terhadap aspek lafadz, makna, dan variasi makna, kemudian semantik Arab dalam syi'ir Jahili, asbab al-Nuzul, al-Nasikh wa al-Mansukh, dan alat-alat lainnya yang diperlukan oleh seorang mufassir.³⁹

Manna al-Qaththan memberikan definisi bahwa tafsir bi al-ra'yi merupakan suatu tafsir yang penjelasannya berdasar dari pemahaman dan instinbat dengan logika semata. Maksud dari logika semata ini yakni logika yang pemahamannya tidak sesuai dengan nilai syari'at dan kadang-kadang dilaksanakan oleh ahl bid'ah.⁴⁰ Tafsir bi al-ra'yi dibagi menjadi 2 jenis yakni;

1. Tafsir al-Ra'yi al-Madzmum

Tafsir al-ra'yi al-madzmum adalah metode menafsirkan al-Qur'an dengan hanya mengandalkan pendapat pribadi tanpa dukungan dari ilmu dan kaidah-kaidah penafsiran yang shahih. Ciri dari tafsir al-ra'yi bentuk ini yakni:

- a. Mufassir tidak mempunyai keilmuan yang memadai, sehingga penafsiran menjadi tidak terpercaya
- b. Penafsirannya tidak disandarkan pada kaidah-kaidah keilmuan yang diterima
- c. Penafsirannya cenderung mengandalkan hawa nafsu
- d. Bentuk penafsirannya tidak sesuai dengan kaidah bahasa Arab dan syari'at sehingga penafsirannya menjadi rusak serta dapat menyesatkan.⁴¹

³⁹ Kodrat Aramdhan Permana, "The Sources of interpretation of the Qur ' an," *At-Tatbiq: Jurnal Ahwal al-Syakhsyiyah (JAS)* 05, no. 1 (2020): h. 88.

⁴⁰ Abd Hadi, *Metodologi Tafsir Dari Masa Klasik Sampai Masa Kontemporer*, h. 38.

⁴¹ Abd Hadi, *Metodologi Tafsir Dari Masa Klasik Sampai Masa Kontemporer*, h. 41.

Contoh penafsiran yang seperti ini dapat kita lihat dalam makna al-Qur'an Q.S. Al-Isra' [17] ayat 71;

يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ فَمَنْ أُوِّيَ كِتَابَهُ ۖ يَمِئْتِهِ ۖ فَأُولَٰئِكَ يَفْرَهُونَ كِتَابَهُمْ وَلَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا ﴿٧١﴾^{٤٢}

Artinya: “(Ingatlah) pada hari (ketika) Kami panggil setiap umat dengan pemimpinnya. Maka, siapa yang diberi catatan amalnya di tangan kanannya, mereka akan membaca catatannya (dengan bahagia) dan mereka tidak akan dirugikan sedikit pun.”

Menurut mufassir ini, ayat tersebut berarti “Allah akan memanggil pada hari kiamat dengan menyebut nama-nama ibu mereka”. Kemudian mufassir picik ini menafsirkan “al-imam” sebagai “*al-Ummahaf*” dan ia berspekulasi bahwa term “*al-imam*” ialah bentuk jamak dari “*al-Umm*”, meskipun pemaknaan seperti ini tidak terdapat dalam dalam tata bahasa Arab, karena bentuk jamak dari kata “*al-Umm*” adalah “*al-Ummahaf*”, seperti yang telah diterangkan dalam al-Qur'an pada ayat “*ummahatukum*”. Sedangkan bentuk jamak dari “*al-Umm*” bukanlah “*al-Imam*” baik secara bahasa dan Istilah. Penjelasan seperti ini merupakan sebuah penafsiran yang dapat dikatakan keliru. Makna yang semestinya dapat diterima ialah rasul yang diikuti oleh umatnya.⁴³

2. Tafsir ar-Ra'yi al-Mahmud

Tafsir ar-ra'yi al-mahmud adalah menafsirkan al-Qur'an yang dilandaskan pada ilmu pengetahuan yang kriteria atau syarat tafsirnya terpenuhi seperti kompetensi bahasa Arab

⁴² Al-Qur'an Kemenag, Add -Ins Microsoft Word, Terjemahan Kemenag 2019.

⁴³ Thameem Ushama, *Metodologi Tafsir Al-Qur'an (Kajian Kritis, Objektif, dan Komprehensif)* (Jakarta: Riora Cipta, 2000), h. 16.

yang mencakup nahwu, sharaf, isytiqaq, dan balaghah. Ciri dari tafsir ar-ra'yi bentuk ini yakni:

- a. Penafsirannya sesuai dengan syari'at
- b. Terhindar dari kekeliruan
- c. Penafsirannya menggunakan kaidah-kaidah bahasa Arab yang sesuai
- d. Memperhatikan kaidah-kaidah penting dalam penafsiran misalnya asbabun nuzul, ilmu munasabah, dan lain-lainnya.⁴⁴

Contoh penafsiran yang seperti ini ada dalam makna Q.S. Al-Isra' [17]: ayat 72;

وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَىٰ فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَىٰ وَأَضَلُّ سَبِيلًا ﴿٧٢﴾⁴⁵

Artinya: “Siapa yang buta (hatinya) di dunia ini, di akhirat pun dia pasti buta dan lebih tersesat jalannya.”

Mufassir ini memberikan pendapat bahwa kemungkinan yang dimaksud buta pada konteks ayat tersebut bukan buta dari segi mata, namun buta pada hati. Sebagaimana yang tertera dalam Q.S. Al-Hajj [22]: 46 yang artinya “Tidakkah mereka berjalan di bumi sehingga hati mereka dapat memahami atau telinga mereka dapat mendengar? Sesungguhnya bukanlah mata itu yang buta, tetapi yang buta ialah hati yang berada dalam dada.”

Penafsiran seperti yang diungkapka di atas termasuk dalam kategori tafsir yang baik dan terpuji, serta pantas untuk digunakan.⁴⁶

c. Tafsir bil Isyari

⁴⁴ Abd Hadi, *Metodologi Tafsir Dari Masa Klasik Sampai Masa Kontemporer*, h. 40.

⁴⁵ Al-Qur'an Kemenag, Add -Ins Microsoft Word, Terjemahan Kemenag 2019.

⁴⁶ Abd Hadi, *Metodologi Tafsir Dari Masa Klassik Sampai Masa Kontemporer*, h. 41.

Tafsir bil Isyari ialah penafsiran al-Qur'an yang berasal dari pemahaman Al-Qur'an yang dikembangkan oleh kalangan sufi. Tafsir ini terbagi menjadi dua kategori yakni tafsir yang selaras dengan pemikiran tashawwuf *an-Nazhari* (*Tafsir al-Shufi al-Nazhari*) dan tafsir yang selaras dengan tashawwuf *amali* (*tafsir al-faidhi* atau *tafsir al-isyari*). Dua jenis tafsir tasawuf ini tidak didasarkan pada riwayat atau dari akal semata, namun berasal dari Isyari Al-Qur'an.⁴⁷

Dari kedua jenis tafsir di atas, masing-masing darinya memiliki metode tafsir sendiri-sendiri, diantaranya:

a. Tafsir Sufi Nazhari

Dalam tafsir sufi Nazhari, para mufassir sufi berupaya menyimpangkan penta'wilan ayat-ayat al-Qur'an dengan makna yang tidak sesuai dengan apa yang dimaksud oleh Allah SWT. Contoh dari penafsiran sufi Nazhari dapat kita lihat dari penafsiran Muhyiddin Ibnu 'Arabi yakni seseorang yang dipandang sebagai guru besar aliran tasawuf dalam menafsirkan Q.S. Maryam [19]: 57 yang artinya "Kami angkat martabatnya ke tempat yang tinggi". Ia berkata: "Tempat yang tinggi adalah tempat beredarnya ruh alam falak-falak (benda-benda langit) yakni falak matahari. Disitulah tempat ruhani nabi Idris a.s. Di atasnya terdapat tujuh falak dan di bawahnya terdapat tujuh falak. Jadi, tempat itu adalah tempat yang ke lima belas." Lalu ia berkata "Tempat yang tinggi itu untuk kita (pengikut-pengikut nabi Muhammad Saw)", sebagaimana yang tertera dalam Q.S. Muhammad [47]: 35 yang artinya "Kalian adalah orang-orang yang paling tinggi dan Allah senantiasa bersama kalian". Jadi ketinggian yang dimaksud oleh Ibn

⁴⁷ Abd Hadi, *Metodologi Tafsir Dari Masa Klassik Sampai Masa Kontemporer*, h. 52.

‘Arabi ialah tingginya suatu tempat, bukan tingginya kedudukan.⁴⁸

b. Tafsir Sufi Isyari

Tafsir bentuk ini berusaha mentakwilkan ayat-ayat al-Qur’an dengan pentakwilan yang tidak sejalan dengan ketentuan dzahir ayat, dengan tujuan mengungkapkan isyarat-isyarat tersembunyi yang dapat dilihat oleh mufassir kalangan sufi setelah mereka melaksanakan bermacam-macam riyadhah keruhanian dengan Allah. Perbedaan antara tafsir sufi nazhari dengan isyari ialah tafsir sufi nazhari berpandangan bahwa apa yang mereka tafsirkan sudah meliputi seluruh makna yang ada dalam ayat, sedangkan tafsir sufi isyari tidak mengingkari makna zhahir ayat, dan tidak mengklaim bahwa apa yang mereka tafsirkan sudah meliputi apa yang terdapat dalam makna ayat secara komunal. Adapun Syarat diterimanya tafsir isyari yakni; 1) Tidak bertolak belakang dengan makna zhahir dari struktur kalimat ayat -ayat al-Qur’an, 2) Selaras dengan ketentuan syari’at; 3) Tidak bertolak belakang dengan ajaran agama atau akal, dan 4) tidak menyimpang dari urutan ayat-ayat al-Qur’an.⁴⁹

2. Metode Penafsiran

Metode tafsir ialah suatu perangkat dan tata kerja yang dipakai dalam upaya menafsirkan Al-Qur’an. Menurut al-Farmawi metode dalam penafsiran Al-Qur’an ada empat macam yakni :

a. Metode Tafsir *Tahlili*

Metode tafsir *tahlili* ialah suatu metode tafsir yang bertujuan menerangkan makna dari ayat-ayat al-Qur’an dari keseluruhan

⁴⁸ Ma’mun Mu’min, *Metodologi Ilmu Tafsir* (Yogyakarta: Idea Press, 2016), h. 91-92.

⁴⁹ Ma’mun Mu’min, *Metodologi Ilmu Tafsir*, h. 92-93.

aspeknya. Dengan metode ini, seorang penafsir dalam kitab tafsirnya menjelaskan penafsirannya secara runtut ayat seperti yang terdapat dalam mushaf.⁵⁰ Penafsir memulai tafsirannya dengan mengungkapkan kosa kata yang disertai penjelasan mengenai arti global ayat. Kemudian mencantumkan munasabah (keterkaitan) antar ayat yang disertai penjelasan maksud dari hubungan antar ayat tersebut.

Begitupun mufassir juga membahas tentang asbabun nuzul ayat dan dalil-dalilnya yang bersumber dari Nabi, sahabat, ataupun para tabi'in.⁵¹ Terkadang dalam tafsirnya mufassir juga mengemukakan pendapat pribadinya yang mana hal tersebut sangat condong terhadap latar belakang pendidikannya.⁵² Metode ini dapat dipakai jika target yang hendak dicapai ialah suatu penafsiran yang luas namun tidak menyelesaikan pemahaman yang terdapat dalam ayat yang ditafsirkan itu secara komprehensif.⁵³

b. Metode Tafsir *Ijmali*

Metode *tafsir ijmali* ialah menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an menggunakan cara mengungkapkan makna secara global (umum). Metode ini dapat dipakai jika yang dibutuhkan hanyalah untuk mengetahui kosa kata, dan tidak membutuhkan penjelasan yang luas.⁵⁴ Mengenai sistematika penulisan tafsirnya, mufassir memulai dengan pembahasan ayat demi ayat yang terdapat dalam mushaf lalu menjelaskan maksud dari ayat tersebut dengan penjelasan yang ringkas. Dalam metode ini mufassir juga melakukan penelitian dan

⁵⁰ Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, h. 322.

⁵¹ Abd Hadi, *Metodologi Tafsir Dari Masa Klasik Sampai Masa Kontemporer*, h. 62.

⁵² Abd Hadi, *Metodologi Tafsir Dari Masa Klasik Sampai Masa Kontemporer*, h. 62.

⁵³ Nashruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, h. 381.

⁵⁴ Nashruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, h. 380.

pengkajian, serta memaparkan asbabun nuzul ayat, dengan mencari hadis-hadis yang berkaitan dengannya.⁵⁵

c. Metode Tafsir *Muqarin*

Metode tafsir *muqarin* adalah menafsirkan sekelompok ayat al-Qur'an dengan melakukan perbandingan antar ayat satu dengan lainnya, ataupun antara ayat dengan hadis, ataupun antara pendapat ulama tafsir dengan menonjolkan aspek-aspek yang berbeda dari objek yang dibandingkan. Menurut Nashruddin Baidan, metode tafsir komparatif lebih mengutamakan penyampaian informasi yang komprehensif kepada pembaca atau pendengar lalu memberi kebebasan kepada mereka untuk menarik kesimpulan secara mandiri dengan bebas, tanpa digiring pada kesimpulan tertentu.⁵⁶

Objek kajian tafsir dengan metode *muqarin* di kelompokkan ke dalam tiga, yakni:

Pertama, membandingkan ayat al-Qur'an dengan ayat al-Qur'an yang lain. Dalam hal ini penafsirannya disebabkan oleh redaksi ayat yang berbeda namun peristiwa yang dibicarakan sama. Ataupun adanya redaksi yang mirip dengan persoalan masalah yang berbeda. Misalnya dalam Q.S. al-Baqarah [2]: 120 dengan Q.S. Al-An'am [6]: 71. Pada kedua ayat tersebut terjadi perbedaan tata letak kata dalam kalimat.⁵⁷

Kedua, membandingkan ayat dengan hadis. Dalam hal ini Mufassir melakukan perbandingan antara ayat-ayat al-Qur'an dengan hadis Nabi yang terlihat bertolak belakang, dan mufassir berupaya untuk menyatukan keduanya. Salah satu contohnya Q.S. al-Nahl [16]: 32 dengan hadis riwayat Tirmidzi yang bunyi hadisnya “Ketahuilah bahwa tidak akan beruntung salah seorang

⁵⁵ Abd Hadi, Hadi, *Metodologi Tafsir Dari Masa Klasik Sampai Masa Kontemporer*, h. 65-66.

⁵⁶ Nashruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, h. 383.

⁵⁷ Hadi Yasin, “Mengenal Metode Penafsiran Al Quran,” *Tahdzib Al-Akhlaq: Jurnal Pendidikan Islam* 3, no. 1 (2020): h. 44, <https://doi.org/10.34005/tahdzib.v3i1.826>.

pun diantara kamu (masuk ke dalam surga) disebabkan perbuatannya”.⁵⁸

Ketiga, membandingkan pendapat para mufassir. Dalam hal ini mufassir melakukan perbandingan pada penafsiran ulama' tafsir baik dari kalangan ulama salaf ataupun khalaf, baik itu yang sifatnya *manqul* (*al-ma'tsur*) ataupun *ra'yu*.⁵⁹

d. Metode Tafsir *Maudhu'i*

Metode tafsir *maudhu'i* disebut juga dengan metode tematik, yaitu suatu metode tafsir yang di dalamnya menghimpun ayat-ayat al-Qur'an yang memiliki topik yang sama kemudian disusun berdasar kronologi dan sebab turunnya ayat-ayat al-Qur'an. Dalam metode tafsir *maudhu'i* penafsiran tidak dilakukan secara berurutan ayat demi ayat, namun menentukan tema tertentu dari berbagai tema yang terdapat pada al-Qur'an.⁶⁰ Metode tafsir *maudhu'i* mengisyaratkan bahwa tafsir tematik bertujuan menyelesaikan permasalahan yang diangkat secara menyeluruh hingga menghasilkan keesimpulan yang dapat dijadikan pegangan oleh mufassir, para pembaca dan pendengar, serta semua umat secara keseluruhan.⁶¹ Menurut Al-Farmawi dalam kitab *Al-Bidayah fi al-Tafsir al-Maudhu'iy*, ada beberapa langkah kerja untuk menyusun sebuah tafsir dengan metode ini, antara lain:

1. Menentukan permasalahan dalam Al-Qur'an yang akan dikaji secara tematik.
2. Menelusuri dan mengumpulkan ayat-ayat yang berhubungan dengan masalah yang sudah ditentukan, baik ayat-ayat Makkiah ataupun Madaniyah.

⁵⁸ Hadi Yasin, "Mengenal Metode Penafsiran Al Quran," h. 47.

⁵⁹ Hadi Yasin, "Mengenal Metode Penafsiran Al Quran," h. 48.

⁶⁰ Fauzan, Imam Mustofa, dan Masruchin Masruchin, "Metode Tafsir Maudu'i (Tematik): Kajian Ayat Ekologi," *Al-Dzikra: Jurnal Studi Ilmu al-Qur'an dan al-Hadits* 13, no. 2 (2020): h. 200, <https://doi.org/10.24042/al-dzikra.v13i2.4168>.

⁶¹ Nashruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*.

3. Kemudian, ayat-ayat tersebut disusun secara urut sesuai kronologi waktu turunnya, berikut pengetahuan tentang asbabun nuzul ayatnya.
4. Mengetahui keterkaitan (munasabah) ayat-ayat tersebut dalam tiap-tiap surahnya.
5. Menyusun topik pembahasan di dalam kerangka yang sesuai, sistematis, utuh, hingga sempurna.
6. Jika diperlukan, pembahasan ataupun uraian dilengkapi dengan hadis, agar pembahasan menjadi lebih sempurna.
7. Mempelajari ayat-ayat tersebut secara tematik dan menyeluruh dengan mengumpulkan ayat-ayat yang memiliki pengertian mirip, mengkompromikan antara pengertian *'am* dan *khas*, antara yang *muthlaq* dan *muqayyad*, menyelaraskan ayat-ayat yang terlihat bertentangan, memberi penjelasan mengenai ayat *nasikh* dan *mansukh*, tujuannya agar seluruh ayat dapat bertemu pada satu muara, tanpa ada perbedaan atau kontradiksi dan tanpa memaksakan sebagian ayat pada makna yang kurang tepat, dan mengambil kesimpulan yang menggambarkan jawaban al-Qur'an atas permasalahan yang dikaji.⁶²

3. Corak Penafsiran

Secara pengertian istilah, corak tafsir ialah variasi, jenis, dan karakteristik khas sebuah tafsir. Secara umumnya berarti keunikan suatu tafsir yang muncul sebagai akibat dari kecenderungan seorang mufassir dalam menerangkan makna ayat-ayat al-Qur'an. Selain itu corak tafsir bisa diartikan sebagai variasi dan nuansa khusus yang memberi warna suatu penafsiran dan suatu bentuk ekspresi intelektual mufassir pada saat menerangkan maksud al-Qur'an.⁶³ Menurut

⁶² Abd Hadi, *Metodologi Tafsir Dari Masa Klasik Sampai Masa Kontemporer*, h. 72.

⁶³ Ummi Kalsum, Risqo Faridatul Ulya, dan Jendri dan Hasibuan, "Tipologi Kajian Tafsir: Metode, Pendekatan, dan Corak dalam Mitra Penafsiran Al-Qur'an," *Ilmu Ushuluddin, Adab dan Dakwah* 02 (2020): h. 242.

Nashruddin Baidan dalam bukunya *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, corak penafsiran merupakan suatu arah, warna, ataupun kecenderungan pemikiran yang mendominasi sebuah karya tafsir. Dengan demikian, kata kunci dalam memahami corak penafsiran berada pada kata *dominan* atau *tidaknya* sebuah pemikiran atau ide dalam karya tersebut.⁶⁴

Dari segi coraknya, penafsiran Al-Qur'an terdapat berbagai macam, diantaranya:

a. Corak Tafsir *Lughawi*

Corak tafsir *lughawi* yakni menafsirkan al-Qur'an dengan pendekatan bahasa. Tafsir dengan corak ini cenderung diwarnai oleh analisis kata per kata, yang mencakup asal-usul dan bentuk kosa kata, serta aspek gramatika seperti ilmu nahwu sharaf ataupun qira'at.⁶⁵

b. Corak Tafsir *Falsafi*

Corak tafsir *falsafi* yakni menafsirkan al-Qur'an yang dikaitkan dengan persoalan filsafat atau dengan teori-teori filsafat. Tafsir falsafi ini berfokus pada uraian tentang eksistensi dan sifat-sifat Allah, memperhatikan ayat-ayat yang sifatnya mutasyabihat, serta memilih ayat-ayat yang relevan dengan kajian filosofis. Tafsir ini memanfaatkan akal dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an, seperti pada tafsir *al-ra'yi*, yang mana hal tersebut merupakan suatu bentuk ijtihad dalam menganalisis ayat hingga mencapai bukti atau kebenaran yang ada dalam al-Qur'an.⁶⁶

c. Corak Tafsir *Fihi*

⁶⁴ Nashruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, h. 388.

⁶⁵ Kusroni, "Mengenal Ragam Pendekatan, Metode, dan Corak dalam Penafsiran Al-Qur'an," *Jurnal Kaca Jurusan Ushuluddin STAI Al-Fithrah* 9 (2019): h. 97.

⁶⁶ Nana Najatul Huda, "Analisis Sistematis Corak-corak Tafsir Periode Pertengahan antara Masa Klasik dan Modern-Kontemporer," *Gunung Djati Conference Series* 8 (2022): h. 147.

Corak tafsir *fiqhi* yakni menafsirkan al-Qur'an yang orientasinya berfokus pada ayat-ayat hukum yang ada dalam al-Qur'an ataupun penafsiran ayat-ayat al-Qur'an yang berkenaan dengan persoalan hukum fiqh.⁶⁷

d. Corak Tafsir *Ilmi*

Corak tafsir *ilmi* yakni menafsirkan al-Qur'an dengan pendekatan ilmiah atau melakukan kajian ayat-ayat al-Qur'an yang orientasinya pada beragam teori ilmu pengetahuan. Ayat-ayat al-Qur'an yang ditafsirkan dengan corak ini ialah ayat-ayat yang memiliki kesinambungan dengan ayat-ayat kauniyah (tentang alam).⁶⁸

e. Corak Tafsir *Sufi*

Corak tafsir *sufi* yakni menafsirkan al-Qur'an dengan pemahaman tasawuf atau beraliran tasawuf. Corak ini terbagi ke dalam dua jenis; pertama tafsir *sufi al-nazhari*, ialah penafsiran ulama' yang bersandar pada teori-teori tasawuf yang mereka sandari atau kembangkan. Kedua tafsir *sufi al-isyari*, yakni penafsiran ayat-ayat al-Qur'an yang berupaya mentakwilkan berdasar pada isyarat-isyarat yang tersembunyi dan hanya para sufi yang mengetahui saat melakukan suluk.⁶⁹

f. Corak Tafsir *Adabi al-Ijtima'i*

Corak tafsir *adabi al-ijtima'i* merupakan corak tafsir yang berasal dari dua corak yang dikolaborasikan menjadi satu, yakni dari corak *adabi* dan corak *ijtima'i*.⁷⁰ Corak *adabi* ialah kajian yang berfokus pada telaah terkait kosa kata dan susunan ayat yang

⁶⁷ Ummi Kalsum, Risqo Faridatul Ulya dan Jendri dan Hasibuan, "Tipologi Kajian Tafsir: Metode, Pendekatan, dan Corak dalam Mitra Penafsiran Al-Qur'an," h. 243.

⁶⁸ Aldomi Putra, "Metodologi Tafsir," *Jurnal Ulunnuha* 7, no. 1 (2018): h. 57, <https://doi.org/10.15548/ju.v7i1.237>.

⁶⁹ Risqo Faridatul Ulya dan Jendri dan Hasibuan, "Tipologi Kajian Tafsir: Metode, Pendekatan, dan Corak dalam Mitra Penafsiran Al-Qur'an," h. 244.

⁷⁰ Kusroni, "Mengenali Tafsir Tahlili Ijtihadi Corak Adabi Ijtima'i," *Hermeneutik Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir* 10 (2019): h. 124.

menggunakan alat bantu ilmu bahasa dan sastra, seperti halnya ilmu nahwu, sharaf, lughah, dan balaghah.⁷¹

Sedangkan corak *ijtima'i* ialah kajian yang berfokus pada kondisi sosial dan kultural dalam masyarakat.⁷² Sehingga dapat diketahui bahwa corak *adabi al-ijtima'i* adalah corak penafsiran yang dilandaskan pada kajian makna dan ayat al-Qur'an melalui sudut pandang bahasa dan sastra, yang setelah itu memfokuskan kajian terhadap keadaan sosial yang ada dalam masyarakat.⁷³ Dalam corak ini mufassir akan condong untuk membahas dan mencari solusi atas berbagai masalah yang timbul dalam kehidupan masyarakat.

g. Corak Tafsir *Tarbawi*

Corak tafsir *tarbawi* ialah menafsirkan al-Qur'an yang berfokus pada tema-tema dan untuk kepentingan tarbiyah (pendidikan islam). Maka dari itu, pembahasannya fokus pada sistem pengajaran yang terkandung dalam al-Qur'an.⁷⁴

h. Corak Tafsir *I'tiqadi*

Corak tafsir *i'tiqadi* (tafsir teologi) ialah corak tafsir yang di dalamnya fokus pada permasalahan akidah dan moral. Menurut al-Dzahabi corak tafsir ini membutuhkan kecerdasan yang tinggi sebab tafsir ini cenderung menyandarkan pada akal pikiran disbanding kepada nash al-Qur'an.⁷⁵

Secara umum corak-corak penafsiran telah tersebutkan di atas. Namun, ketika mengutip pendapat dari Nashrudin Baidan kita akan menemukan sebuah corak model baru dalam sebuah

⁷¹ Kusroni, "Mengenal Tafsir Tahlili Ijtihadi Corak Adabi Ijtima'i," h. 124.

⁷² Kusroni, "Mengenal Tafsir Tahlili Ijtihadi Corak Adabi Ijtima'i," h. 124.

⁷³ Kusroni, "Mengenal Tafsir Tahlili Ijtihadi Corak Adabi Ijtima'i," h. 125.

⁷⁴ Abdul Syukur, "Mengenal Corak Tafsir Al-Qur'an," *Al-Furqonia* 01 (2015): h. 96-97.

⁷⁵ Muhammad Yuga Fadillah, Ade Jamarudin, Siti Nur Umdati Putriyani, "Para Tokoh Tafsir Periode Pertengahan Beserta Coraknya," *Iman dan Spiritualitas* 3 (2023): h. 190.

penafsiran. Menurut Nashruddin, corak penafsiran terbagi menjadi 3 jenis, yakni :

1. Corak Umum

Sebuah penafsiran dapat dikatakan sebagai corak umum apabila terdiri dari banyak corak (minimal tiga corak) dan dari semuanya itu tidak ada yang dominan, sebab porsinya harus sama.

2. Corak Khusus

Sebuah penafsiran dapat dikatakan sebagai corak khusus apabila ada satu corak yang dominan.

3. Corak Kombinasi

Sebuah penafsiran dapat dikatakan sebagai corak kombinasi apabila terdiri dari dua corak yang keduanya memiliki porsi yang sama.⁷⁶

4. Validitas Penafsiran

Satu hal yang menjadi titik persoalan dalam sebuah epistemologi penafsiran yakni tolak ukur kebenaran sebuah penafsiran. Hal ini bermaksud bahwa sejauh mana penafsiran itu dapat dikatakan benar.

Menurut Abdul Mustaqim, validitas penafsiran ini dapat diukur melalui tiga teori kebenaran yaitu teori koherensi, teori korespondensi dan teori pragmatism.⁷⁷

- a. Teori Koherensi

Menurut teori ini, suatu penafsiran dapat dipandang benar jika selaras dengan proposisi-proposisi sebelumnya dan ada konsistensi dalam menetapkan metode yang dibentuk oleh para mufassir. Maksudnya suatu penafsiran dapat dikatakan benar secara koherensi apabila memiliki konsistensi berfikir secara filosofis.⁷⁸

- b. Teori Korespondensi

⁷⁶ Nashruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, h. 388.

⁷⁷ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, h. 83.

⁷⁸ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, h. 83.

Teori ini mengungkapkan bahwa suatu penafsiran dapat dipandang benar jika berkorespondensi serta selaras dengan fakta yang ada. Teori ini dapat dimanfaatkan untuk mengukur kebenaran tafsir ilmi. Karena tafsir-tafsir tersebut tentu membahas ayat-ayat kauniah. Penafsiran mengenai ayat-ayat tersebut dapat dianggap benar jika ia selaras dengan hasil temuan teori ilmiah yang telah “mapan”.⁷⁹

c. Teori Pragmatism

Menurut teori ini, suatu penafsiran dapat dianggap benar jika penafsiran tersebut dapat menjadi *problem-solving* bagi permasalahan-permasalahan yang muncul. Juga dapat dikatakan sebuah penafsiran tidak diukur dengan teori maupun penafsiran lain, namun sejauh mana sebuah penafsiran mampu menjadi solusi atas berbagai permasalahan yang terjadi dalam kehidupan umat manusia.

Dengan begitu, maka penafsiran ayat-ayat teologis ataupun yang mengenai hukum yang cenderung eksklusif dan kurang humanis terhadap pemeluk agama lain, dapat menjadi tidak relevan lagi mengingat permasalahan-permasalahan kemanusiaan seperti halnya dengan kemiskinan, pengangguran, kebodohan, dan sebagainya tak hanya dapat dirampungkan oleh pemeluk satu agama saja. Namun juga membutuhkan kerja sama antar penganut agama lain.⁸⁰

C. Perkembangan Epistemologi Tafsir

Berkenaan dengan pergeseran epistemologi dalam perkembangan tafsir, Abdul Mustaqim telah merinci perkembangan epistemologi tafsir melalui perspektif *the history of idea of Qur'anic interpretation* yang merupakan hasil modifikasi dari teori Kuntowijoyo, Ignaz Goldziher, dan

⁷⁹ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, h. 83.

⁸⁰ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, h. 83.

Jurgen Habermas. Melalui perspektif tersebut Abdul Mustaqim mengelompokkan perkembangan epistemologi tafsir menjadi tiga periode, yaitu:

1. Era Formatif Dengan Nalar Quasi-Kritis.

Era ini sudah berlangsung sejak zaman Nabi Muhammad, yaitu sekitar abad ke-2 H. Maksud dari nalar quasi-kritis dalam era ini ialah suatu pemikiran yang kurang maksimal dalam penggunaan akal (*ra'yu*) dan belum mencuatnya budaya kritisisme. Pada era ini, metode berpikir yang digunakan cenderung bergantung pada berbagai hal yang abstrak-metafisis dan terhindar dari hal yang konkret-realistis.⁸¹ Nalar quasi-kritis dalam konteks penafsiran nabi, cenderung memanfaatkan otoritas dan ketokohan nabi, para sahabat, serta para tabi'in, di mana kevalidan suatu penafsiran diukur berdasarkan ketokohan, karena mereka dipandang sebagai orang yang lebih dekat secara otoritatif dengan Tuhan sebagai pengarang teks.⁸²

Pada zaman Nabi Muhammad, ketika ada suatu ayat yang turun, Nabi langsung membacakan dan menjelaskan pada para sahabat, terkhusus untuk ayat-ayat dinilai musykil (sukar dipahami). Masa itu, penafsiran yang dilakukan oleh Nabi sebenarnya masih bersifat umum (global) serta disampaikan secara lisan menggunakan metode periwayatan (*tafsir bi al-ma'tsur*).⁸³

Sepeninggal Nabi Saw., tradisi penafsiran al-Qur'an dilaksanakan oleh para sahabat, seperti Abdullāh bin 'Abbās (w. 687 M.), Abdullāh bin Mas'ud (w. 653 M.), Ubay bin Ka'b (w. 640 M.), dan Zayd bin Tsabit (w. 665 M.) menggunakan pola dan epistem yang mirip dengan zaman nabi. Tradisi penafsiran pada masa sahabat masih menggunakan jalur periwayatan secara lisan yang disampaikan kepada

⁸¹ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, h. 34-35.

⁸² Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, h. 36.

⁸³ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, h. 36.

generasi selanjutnya. Buktinya ialah terdapat banyak hadis yang menjadi penjelas atas beberapa ayat yang sukar untuk dipahami.⁸⁴

Metode selanjutnya yang digunakan para sahabat dalam menafsirkan al-Qur'an saat tidak mendapati riwayat ialah dengan menafsirkan ayat satu dengan ayat lainnya yang memiliki keterkaitan. Hal ini didasari dengan keyakinan bahwa ayat-ayat al-Qur'an itu saling menafsirkan satu sama lain. Sebagaimana dalam ayat "*Al-Qur'ān yufassiru ba'dahu ba'dan*". Sumber penafsiran selain al-Qur'an dan hadis pada masa sahabat juga mencakup variasi bacaan al-Qur'an.⁸⁵

Setelah masa sahabat berakhir, tradisi penafsiran diteruskan oleh generasi tabi'in dengan model yang relatif sama. Hal yang menjadi perbedaan hanyalah mengenai sektarianisme. Masa tabi'in aliran-aliran tafsir berdasarkan wilayah mulai muncul, hal ini dilatarbelakangi oleh para mufassir dari kelompok tabi'in yang dulunya berguru pada para sahabat tersebar ke beragam daerah. Ada tiga aliran yang muncul ketika masa tabi'in: *Pertama*, aliran Makkah, yang diinisiasi oleh Sa'īd bin Jubair (w. 712/713 M), 'Ikrimah (w. 723 M), dan Mujāhid bin Jabr (w. 722 M) yang belajar pada Ibnu Abbas. *Kedua*, aliran Madinah, yang diinisiasi oleh Muhammad bin Ka'b (w. 735 M), Zayd bin Aslam al-Qurazhī (w. 735 M), dan Abu Āliyah (w. 708 M) yang belajar pada sahabat Ubay bin Ka'b. *Ketiga*, aliran Irak, tokoh-tokohnya yakni 'Al-Qamah bin Qays (w. 720 M), Āmir asy-Sya'bi (w. 723 M), Hasan al-Bashrī (w. 738 M), dan Qatādah bin Di'āmah as-Sadūsī (w. 735 M) yang belajar pada sahabat Abdullāh bin Mas'ūd.⁸⁶

Pada masa tabi'in, sudah mulai menggunakan sumber-sumber isra'illiyat dari ahli kitab dalam rujukan penafsiran. Tujuannya ialah

⁸⁴ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, h. 37-38.

⁸⁵ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, h. 40.

⁸⁶ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, h. 41.

untuk menafsirkan ayat-ayat kisah dalam al-Qur'an yang penjelasannya masih universal. Faktor utama yang menyebabkan penggunaan riwayat isra'iliyyat yakni banyak ahli kitab yang masuk Islam dan keinginan para tabi'in untuk menggali informasi kepada mereka lebih mendalam mengenai kisah-kisah dalam al-Qur'an yang sifatnya universal.⁸⁷

2. Era Afirmatif Dengan Nalar Ideologis.

Era ini cenderung memanfaatkan beragam kepentingan tertentu dalam penafsirannya. Misalnya untuk kepentingan politik, ideologis, keilmuan tertentu, dan juga madzhab yang dianutnya. Sehingga, dalam era ini al-Qur'an sering dijadikan sebagai bahan legitimasi oleh beragam kepentingan tersebut.⁸⁸

Selama periode antara abad ketiga sampai sekitar abad keempat hijriah, bidang tafsir al-Qur'an menjadi disiplin keilmuan yang memperoleh perhatian khusus dari para cendekiawan muslim. Beragam corak penafsiran bermunculan, khususnya pada masa Dinasti Umayyah dan awal Dinasti Abbasiyah. Pada Masa Dinasti Abbasiyah, terutama pada masa kekhalifahan Harun al-Rasyid, perkembangan ilmu pengetahuan telah mendapat perhatian khusus, yang pada akhirnya diteruskan oleh Khalifah al-Makmun.⁸⁹

Pada masa itu dunia Islam telah berhasil memimpin peradaban dunia, hingga dapat disebut sebagai zaman keemasan (*the golden age*). Pada masa itu banyak kitab-kitab tafsir yang lahir, seperti *Tafsir Jāmi' al-Bayān an Ta'wīl ay Al-Qur'ān* karya Ibn Jarīr at-Thabarī (w. 923 M), *al-Kasysyāf 'an Haqāiq Al-Qur'ān* karya Abū al-Qāsim Mahmūd ibn 'Umar az-Zamakhsyarī (w. 1144 M), dan *Mafātih al-Gaib* karya Fahrud-dīn ar-Rāzī (w. 1209 M). Lahir pula beragam tafsir yang bercorak Syi'i, misalnya *Tafsir Al-Qur'ān* karya 'Ali Ibrahim al-

⁸⁷ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, h. 43.

⁸⁸ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, h. 46.

⁸⁹ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, h. 46.

Qummī (w. 939 M), dan *At-Tibyān fi Tafsīr Al-Qur'ān* karya Muhammad bin Hasan ath-Thūsi. Bersamaan dengan masa penerjemahan karya-karya filsafat Yunani dalam dunia Islam, lahir pula beragam tafsir bercorak sufi falsafi. Misalnya ada *Haqāiq at-Tafsīr* karya Abū Abdurrahmān as-Sulamī (w. 412 H) dan *Tafsīr Al-Qur'ān* karya Sahal bin Abdillah at-Tustarī (w. 283 H). Pada abad kelima hijriah lahirlah tafsir Ibnu 'Arabi.⁹⁰

Pada era afirmatif, muncul fenomena fanatisme yang berlebihan atas kelompok sendiri, hingga memunculkan praktik taklid buta. Hal ini berakibat pada generasi tersebut cenderung menganggap pendapat para imam dan tokoh besar sebagai otoritas yang tidak pernah salah dalam menafsirkan teks al-Qur'an, bahkan memosisikannya sama dengan teks. Penafsiran dapat berkelanjutan apabila mendapat dukungan penguasa. Kecenderungan *truth claim* begitu terlihat dan hal ini dapat menjadi pemicu munculnya tradisi saling mengkafirkan atas perbedaan penafsiran.⁹¹

3. Era Reformatif Dengan Nalar Kritis.

Era ini diawali oleh lahirnya tokoh Islam seperti Sayyid Ahmad Khan dengan karyanya *Tafhim al-Qur'an* dan Muhammad Abduh dengan tafsirnya *Al-Manar* yang telah berani mengkritik karya-karya tafsir klasik yang dianggap tidak lagi relevan. Pada era ini para pakar mufassir cenderung bersikap kritis terhadap tafsir-tafsir klasik dan melepas diri dari metode berpikir madzhabi. Para pakar mufassir pada era ini berusaha membangun epistemologi baru dalam penafsiran agar sebuah tafsir dapat menjawab permasalahan di era kontemporer.⁹²

Di era reformatif ini, hubungan antara al-Qur'an (*teks*), realitas (*konteks*), dan penafsir (*pembaca*) berlangsung dalam suatu siklus yang dinamis. Epistem yang berkembang pada era kontemporer lebih

⁹⁰ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, h. 47-48.

⁹¹ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, h. 49.

⁹² Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, h. 52.

condong pada nalar kritis, dimana tiap hasil penafsiran perlu dievaluasi secara objektif dan kritis. Pada akhirnya, pendekatan hermeneutik menjadi trend tersendiri bagi para tokoh pada era ini. Beberapa tokoh yang lahir di era ini yaitu Muhammad Syahrur, Muhammad Arkoun, Fazlur Rahman, Hassan, Nashr Hamid Abu Zayd, Riffat Hasan, dan lain-lain.⁹³

⁹³ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, h. 52.

BAB III

BUKU TAFSIR SURAH AL-MA'UN KARYA NUR KHALIK RIDWAN

A. Biografi Nur Khalik Ridwan

1. Sejarah Hidup Nur Khalik Ridwan

Nur Khalik Ridwan adalah seorang aktivis sosial yang lahir di Banyuwangi pada 15 Maret 1974. Ia lahir di sebuah kampung bernama Kemloso, Desa Penjulok, Kecamatan Cluring, Kabupaten Banyuwangi. Sebuah kampung dengan nuansa pertanian sawah yang dengan perekonomian berbasis agrobisnis. Ayahnya bernama Ridwan bin Nahrowi dan Ibunya bernama Mudrikah binti Musa. Ayahnya pernah nyantri di Loloan, Bali pada wali terkenal yakni Habib Ali Bafaqih. Ayah leluhurnya merupakan keturunan campuran Osing dan leluhur keluarga di Lateng, Banyuwangi.¹

Dari ayahnya ia banyak meneladani pembelajaran untuk dirinya yakni seperti kesabaran, ketelatenan menjalani hidup, dan ketegasan-ketegasan tertentu. Ketegasan yang diberikan oleh ayahnya ini bertujuan untuk mendidik Nur Khalik agar semangat untuk menuntut ilmu. Salah satu nasihat yang pernah dilontarkan ayahnya yakni “orang itu tidak usah sibuk untuk mencari nasab-nasab ke mana saja, sampai sibuk mencari nasab, tetapi melupakan ilmu. Tetapi yang lebih penting dari itu adalah belajar ilmu.”²

Begitu cintanya Ayahnya dengan ilmu, maka Ayahnya ini sering mengantarkan Nur Khalik ke pesantren ketika kecil. Suatu saat ketika Nur Khalik membutuhkan kitab tertentu, Ayahnya rela membelikan walaupun dengan jarak yang jauh menaiki sepeda ontel. Hal ini tentu membuat Nur Khalik lebih semangat untuk mengaji di pesantren.³

Sejak kecil ia mengenyam pendidikan agama di langgar dan pesantren. Ia sudah mulai belajar al-Qur'an dan tajwid. Selain itu,

¹ Wawancara dengan Nur Khalik Ridwan, 26 Maret 2024.

² Wawancara dengan Nur Khalik Ridwan, 26 Maret 2024.

³ Wawancara dengan Nur Khalik Ridwan, 26 Maret 2024.

juga belajar ilmu-ilmu nahwu, qiro'ah, seni al-Qur'an yang diiramakan, serta lainnya kepada kyai-kyai alumni pesantren yang ada di kampungnya.⁴

Dalam menyelami ilmu-ilmu kepesantrenan. Ia berguru secara khusus kepada KH. Thoha Muntaha dan KH. Dardiri Salam di PP. Darunnajah Tanjungsari Banyuwangi. Akan tetapi, ngajinya ngalong (setelah ngaji pulang ke rumah). Di pesantren tersebut ia mulai belajar ilmu-ilmu pesantren dengan lebih intens seperti Aqidatul Awam, Sulam at-Taufiq, Jurumiyah, Tasrif, dan kitab-kitab yang lainnya. Sesekali tiap malamnya ia juga ikut bandongan ngaji kitab Ihya' Ulumuddin kepada KH. Thoha Muntaha.⁵

Ketika masa MA, ia juga masih terus menimba ilmu di beberapa pesantren salah satunya PP. Darus Sholeh Jember. Selain itu juga ke beberapa guru untuk menggali kearifan-kearifan hingga akhirnya ia juga menggali ilmu-ilmu hikmah dan mendapat wasilah dzikir dari beberapa guru yang ia kunjungi. Saat kuliah, ia nyantri di PP. Inayatullah Yogyakarta. Di sana ia berguru kepada Syarif Masyhur Ridhla dan KH. Thaifur MSc.⁶

Selain itu ia juga sempat berguru pada KH. Jazuli Abdul Madjid di Sempu Banyuwangi untuk memperdalam ilmu agamanya. Pernah juga ia mengaji di PP. Mamba'ul Huda Tegal Sari, serta pesantren-pesantren kecil lainnya di Banyuwangi khususnya di kecamatan Cluring.⁷

Pendidikan formal Nur Khalik dimulai dari MI Kebonsari Banyuwangi. Setelah itu lanjut ke MTsN Srono Banyuwangi. Lulus dari Mts, ia mendaftar ke MANPK Jember. Masa MA, ia sudah pernah membaca kitab-kitab tebal salah satunya kitab dari Ibnu Taimiyyah

⁴ Wawancara dengan Nur Khalik Ridwan, 26 Maret 2024.

⁵ Wawancara dengan Nur Khalik Ridwan, 26 Maret 2024.

⁶ Wawancara dengan Nur Khalik Ridwan, 26 Maret 2024.

⁷ Wawancara dengan Nur Khalik Ridwan, 26 Maret 2024.

yakni *Minhajus Sunnah*. Membaca buku-buku Nurcholish Madjid (Cak Nur) salah satunya *Islam, Doktrin dan Peradaban*.⁸

Setelah lulus dari tingkat sekolah menengah (MA), ia melanjutkan karir pendidikannya di IAIN Yogyakarta mengambil jurusan Hukum Keluarga yang saat itu namanya masih Peradilan Agama. Masa kuliah ia telah banyak membaca buku-buku kritis terbitan LKiS seperti buku “Kiri Islam: Antara Modernisme dan Posmodernisme (Telaah Kritis Pemikiran Hassan Hanafi, Teologi Pembebasan: Sejarah, Metode, dan Isinya”, serta beberapa buku terbitan LP3ES, salah satunya “Pendidikan Kaum Tertindas”.⁹

Nur Khalik juga aktif mengikuti berbagai organisasi, salah satunya organisasi PMII (Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia), pernah di PW GP Anshor DIY, PP RMI NU, LKIS, dan lainnya. Ketika ia mulai aktif dalam berorganisas, ia sering membaca tulisan-tulisan Gus Dur yang kemudian menjadikannya tekun dalam dunia tulis menulis. Hingga akhirnya ia berhasil menerbitkan banyak artikel ketika menjadi mahasiswa.¹⁰

Ia pernah menjadi PU Majalah Avokasia IAIN Yogyakarta. Resensi dan artikelnya sering diterbitkan media cetak lokal bahkan nasional. Ia juga kerap mendapat juara pertama dari lomba karya tulis, serta pernah menjadi peresensi terbaik II versi Penerbit Mizan, Bandung hingga dua kali.¹¹

Setelah lulus dari S1 ia melanjutkan S2 nya di kampus Sanata Dharma. Namun tidak disangka saat memasuki semester kedua ia terpaksa harus berhenti dari kuliahnya karena faktor ekonomi yang tidak memungkinkan untuk bisa melanjutkan studinya tersebut. Hal ini

⁸ Wawancara dengan Nur Khalik Ridwan, 26 Maret 2024.

⁹ Wawancara dengan Nur Khalik Ridwan, 26 Maret 2024.

¹⁰ Wawancara dengan Nur Khalik Ridwan, 26 Maret 2024.

¹¹ Wawancara dengan Nur Khalik Ridwan, 26 Maret 2024.

sangat membuatnya kehilangan orientasi, hingga akhirnya ia memilih untuk berkonsentrasi menulis.¹²

Hal tersebut didasari karena keinginannya untuk menuangkan segala pemberontakan batin dan pikirannya. Akhirnya, dalam waktu lima bulan ia berhasil menyelesaikan sebuah buku yang berjudul “Islam Borjuis dan Islam Proletar: Konstruksi Baru Masyarakat Islam Indonesia”. Buku inilah yang kemudian menjadi buku induk dari buku-bukunya selanjutnya. Dengan karya-karya bukunya itu ia muncul sebagai ikon baru gelombang yang mengkritik pemahaman Islam mapan di kalangan kaum modernis dan neo-modernis Indonesia.¹³

Dalam memperdalam ilmu agamanya, Nur Khalik telah banyak berguru kepada kyai untuk meminta ijazah amalan-amalan maupun dzikir. Sejak kecil, ia berguru dan mengambil ijazah amalan Manaqib Syeh Abdul Qadir al-Jilani dari gurunya yakni KH. Thaha Muntaha di Suka Maju, Kedhawung Banyuwangi; mengambil wirid Ayat Lima, Hizib Autad, dan baiat tarekat Qadiriyyah-Naqsyabandiyah-Syathariyyah dari Mbah Rohani Draman, dari KH. Madchan Abdul Manan Purwodadi, dari KH. Hasan Anwar Gubuk, dari Syekh Ibrahim Brumbung; melakukan baiat tarekat Syathariyyah dari KH. Ahmad Zabidi dari Mbah Marzuuqi Giriloyo dan melalui jalur jejeran dari KH. Muslim Syafi’i; mengambil Ratib al-Hadda dari Kyai Asnawi dan Habib Zen Magelang; mengambil ijazah Dzikirul Ghafilin, Shalawat Munjiyat, dan wirid surah al-Fatihah dari KH. Baiquni Purnomo Jember; beberapa Ijazah wirid shalawat dan Yasin Fadhillah dari mursyid tarekat Syathariyyah-Sadziliyyah, KH. Adib Lufi Hakim Purworejo; dan ayat-ayat Syifa dari kyai Thalhhah bin Rafi’i Kajoran dari Jalur kyai Asy’ari Kaliwungu.¹⁴

¹² Wawancara dengan Nur Khalik Ridwan, 26 Maret 2024.

¹³ Wawancara dengan Nur Khalik Ridwan, 26 Maret 2024.

¹⁴ Wawancara dengan Nur Khalik Ridwan, 26 Maret 2024.

2. Karya-Karya Nur Khalik Ridwan

Karya-karya yang sudah dimiliki oleh Nur Khalik yaitu beberapa buku, diantaranya:

- a. Tafsir Surah Al-Ma'un: Pembelaan atas Kaum Tertindas
- b. Demoralisasi Khittah NU
- c. Ensiklopedi Khittah NU
- d. NU dan Bangsa, 1914-2010: Pergulatan Politik dan Kekuasaan
- e. Islam Borjuis dan Islam Proletar: Konstruksi Baru Masyarakat Islam Indonesia
- f. Agama Borjuis: Kritik atas Nalar Islam Murni
- g. Pluralisme Borjuis: Kritik atas Nalar Pluralisme Cak Nur
- h. Menggagas Pluralisme-Pembebasan
- i. Detik-detik Pembongkaran Agama.
- j. Mempopulerkan Agama Kebajikan.
- k. Santri Baru: Wacana-wacana ideologis dan Kritik
- l. Gus Dur dan Negara Pancasila
- m. Suluk Gus Dur
- n. Ajaran-Ajaran Gus Dur: Syarah 9 Nilai Utama Gus Dur.¹⁵
- o. Pernikahan Cinta dan Perjuangan sosial.
- p. Regenerasi NII: Membedah Jaringan Islam Jihadi di Indonesia..
- q. Salat Dua Waktu.¹⁶
- r. Wali Abdal
- s. Ngaji Suluk dan Tarekat.
- t. Ngalap Barokah Tarekat Syekh 'Abdul Qadir al-Jilani.
- u. Sejarah Gerakan Wahabi.
- v. Islam Jawa.
- w. Kecendekiaan Jawa.

¹⁵ Ali Usman, "Nur Khalik Ridwan dari Banyuwangi, Setia di Dakwah Literasi," 01 Februari, 2020, <https://alif.id/read/ali-usman/nur-kholik-ridwan-dari-banyuwangi-setia-di-dakwah-literasi-b226056p/>.

¹⁶ Nur Khalik Ridwan, *Tafsir Surah Al-Mā'un (Pembelaan Atas Kaum Tertindas)*.

x. *Sufi Awal Jawa: Nasab, Cerita, dan Komentar*.¹⁷

B. Sekilas Buku Tafsir Surah Al-Mā'ūn

1. Latar Belakang Penulisan

Penulisan buku Tafsir Surah Al-Mā'ūn oleh Nur Khalik didorong oleh kegelisahannya setelah terlibat dalam berbagai kegiatan bersama teman-temannya, termasuk membaca buku dari LKiS, diskusi-diskusi, advokasi, dan kegiatan pergerakan yang saat ia masih duduk dibangku kuliah. Sebagai bagian dari komunitas ini, ia menyadari adanya kebutuhan untuk mendalami isu-isu yang berkaitan dengan kaum tertindas, termasuk petani kecil dan buruh tani, terutama dalam konteks perubahan drastis di sektor pertanian. Pada masa itu, peralatan tradisional dalam pertanian mulai digantikan dengan teknologi modern, dan lahan sawah dialihfungsikan untuk agrobisnis, yang memberikan dampak negatif pada petani kecil dan buruh tani. Nur Khalik menyadari perlunya solusi untuk masalah ini.¹⁸

Penulisan buku Tafsir Surah Al-Ma'un juga merupakan hasil dari perenungan Nur Khalik tentang masyarakat kelas bawah, di mana ia sendiri merasa menjadi bagian dari kelompok tersebut. Dengan menulis tafsir ini, ia berharap untuk menginspirasi orang-orang agar dapat menerapkan pelajaran-pelajaran penting yang terkandung di dalamnya. Semangat untuk melakukan *islahiyah* (perbaikan) di kalangan umat Islam mungkin bisa dicapai melalui penggarapan dan pemahaman yang lebih dalam terhadap materi keagamaan. Nur Khalik berharap bahwa buku ini dapat mempengaruhi generasi yang memiliki latar belakang serupa dengan dirinya, atau bahkan orang-orang kaya yang peduli terhadap nilai-nilai keimanan berdasarkan Al-Qur'an,

¹⁷ Nur Khalik Ridwan, *Sufi Awal Jawa: Nasab, Cerita, dan Komentar* (Ndiko Publishing, 2023).

¹⁸ Wawancara dengan Nur Khalik Ridwan, 26 Maret 2024.

untuk mengambil tindakan positif, baik itu melalui langkah parsial maupun upaya berkelanjutan, serta kolaborasi antara berbagai pihak.¹⁹

Nur Khalik juga merenungkan kondisi masyarakat saat masa krisis ekonomi besar pada tahun 1998, yang berdampak signifikan pada kesejahteraan masyarakat, terutama orang-orang miskin. Krisis tersebut menciptakan tantangan yang rumit, dan solusi tidak hanya membutuhkan perbaikan struktural dalam ekonomi dan politik, tetapi juga semangat dari komunitas beragama yang didasarkan pada ajaran Al-Qur'an. Nur Khalik percaya bahwa pembelaan terhadap kaum miskin dan perjuangan untuk keadilan adalah bagian dari ajaran Al-Qur'an, serta merupakan langkah menuju penyempurnaan iman bagi umat Islam.²⁰

Dari perenungan itulah kemudian Nur Khalik melacak tafsir-tafsir, dan melacak rujukan-rujukan tentang tafsir, hingga akhirnya ia menemukan bahwa *Tafsir al-Mā'ūn* ini penting untuk diolah dan disampaikan karena pesan-pesan yang terkandung di dalamnya berbicara langsung tentang kaum miskin dan kaum tertindas. Selain itu, karena surah *al-Mā'ūn* relatif pendek, sehingga proses penulisan dan penyebarannya bisa dilakukan dengan cepat untuk menjangkau khalayak yang lebih luas dalam hal menularkan pengetahuan.²¹

Hal lain yang memotivasi Nur Khalik untuk menulis buku "*Tafsir Surah al-Mā'ūn* " ialah karena latar belakangnya sebagai lulusan pesantren dan sarjana IAIN. Dengan pemahaman keilmuan ini, ia merasa terhubung dengan perjuangan kaum tertindas, seperti petani, buruh migran, dan masyarakat desa yang mengalami tekanan hidup karena ketidakadilan struktural. Motivasi utamanya adalah untuk menghilangkan kebodohan dan mengenang perjuangan orang-orang

¹⁹ Wawancara dengan Nur Khalik Ridwan, 26 Maret 2024.

²⁰ Wawancara dengan Nur Khalik Ridwan, 26 Maret 2024.

²¹ Wawancara dengan Nur Khalik Ridwan, 26 Maret 2024.

yang terpinggirkan, yang menurutnya adalah pahlawan sejati yang tidak dikenal dalam sejarah resmi.²²

Nur Khalik menyadari bahwa reformasi di Indonesia, yang bertujuan mengoreksi malpraktek hukum, nepotisme, kolusi, dan monopoli, seringkali gagal membawa perubahan nyata bagi kaum miskin. Dia melihat bahwa kemiskinan sering kali disebabkan oleh faktor struktural dan bahwa agama bisa menjadi alat untuk mengubah persepsi dan membantu mereka yang membutuhkan. Ia memilih surah *al-Mā'ūn* karena pesan-pesannya yang kuat tentang pentingnya memperhatikan kaum miskin dan mengkritik orang-orang beragama yang tidak peduli terhadap mereka yang tertindas. Surah ini juga mencerminkan sikap keberagamaan yang benar, yang berempati dan bertindak untuk mendukung kaum marjinal.²³

Dengan menulis buku ini, Nur Khalik ingin memberikan inspirasi kepada generasi mendatang untuk lebih peduli terhadap isu-isu keadilan sosial dan keberagamaan yang berempati. Dia berharap bahwa dengan membahas tafsir surah ini, dia bisa menyentuh hati pembaca dan mendorong mereka untuk terlibat dalam upaya mengurangi kemiskinan dan penderitaan. Melalui bukunya, ia ingin memberikan warisan yang mengingatkan masyarakat akan pentingnya terus berjuang untuk keadilan dan kesetaraan, terutama di era pasca-reformasi.²⁴

2. Gambaran Umum Buku Tafsir Surah al-Mā'ūn

Buku "*Tafsir Surah al-Mā'ūn (Pembelaan Atas Kaum Tertindas)*" merupakan karya dari sosok akademisi yakni Nur Khalik Ridwan. Buku tafsir ini diterbitkan oleh Erlangga pada 2008. Buku tafsir ini selesai dirampungkan oleh penulisnya selama kurang lebih satu

²² Wawancara dengan Nur Khalik Ridwan, 26 Maret 2024.

²³ Wawancara dengan Nur Khalik Ridwan, 27 Maret 2024.

²⁴ Wawancara dengan Nur Khalik Ridwan, 27 Maret 2024.

tahun.²⁵ Di bawah ini akan dipaparkan mengenai karakteristik yang dimiliki oleh buku tafsir serta apa saja pembahasan yang ada di dalamnya.

- a. Sampul pada buku tafsirnya berwarna putih bercorak kuning kecoklatan, serta bertuliskan judul lengkap buku tafsirnya yakni *Tafsir Surah Al-Mā'ūn (Pembelaan Atas Kaum Tertindas)* dan nama pengarang yakni *Nur Khalik Ridwan*.
- b. Sampul bagian dalam ada dua, yang pertama pada halaman depan bertuliskan judul buku dan dibaliknya tertera mengenai UU RI NO. 19 Tahun 2002 tentang hak cipta, pasal 27 yang berisi tentang ketentuan pidana sanksi pelanggaran. Kemudian untuk yang kedua pada halaman depan bertuliskan judul buku, nama pengarang serta nama penerbit dan halaman belakang berisi tentang tulisan-tulisan terkait penerbitan.
- c. Buku Tafsir ini terdiri dari 269 halaman.
- d. Buku Tafsir ini disajikan dalam tigabelas bab. Pada bab pertama, merupakan penjelasan mengenai sejarah dari dituliskannya tafsir surah al-Mā'ūn. Bab kedua berisi gambaran umum tentang mushaf dari berbagai generasi. Bab ketiga sampai bab kelima yakni gambaran umum mengenai surah al-Mā'ūn yang meliputi pembahasan penamaan dan pemberian nomor dari surah al-Mā'ūn, ayat-ayat yang ditafsirkan, serta penjelasan mengenai asbabun nuzul. Bab keenam berisi penafsiran ayat tasmiyah (*Bismillāhi ar-rahmāni ar-rahīm*). Bab ketujuh sampai bab kedua belas merupakan penjelasan mengenai ayat dari surah al-Mā'ūn dari ayat pertama hingga ayat terakhir. Kemudian bab ketiga belas sebagai bab terakhir (takhtimah) yang berisi closing statement dari penulis.²⁶

²⁵ Nur Khalik Ridwan, *Tafsīr Surah Al-Mā'ūn*, h. 7.

²⁶ Nur Khalik Ridwan, *Tafsīr Surah Al-Mā'ūn*, h. 5-10.

C. Penafsiran Nur Khalik Ridwan Terhadap Surah Al-Mā'ūn

أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِالْإِيمَانِ ﴿١﴾ فَذَلِكَ الَّذِي يَدْعُ الْيَتِيمَ ﴿٢﴾ وَلَا يُحِضُّ عَلَىٰ طَعَامِ الْمِسْكِينِ ﴿٣﴾
فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ ﴿٤﴾ الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ ﴿٥﴾ الَّذِينَ هُمْ يُرَاءُونَ ﴿٦﴾ وَمَتَّعُونَ الْمَأْمُونَةَ ﴿٧﴾

Artinya : “(1) Tahukah kamu (orang) yang mendustakan agama?. (2) Itulah orang yang menghardik anak yatim. (3) Dan tidak menganjurkan untuk memberi makan orang miskin. (4) Celakalah orang-orang yang melaksanakan salat. (5) (Yaitu) yang lalai terhadap salatnya. (6) Yang berbuat riya. (7) Dan enggan (memberi) barang berguna.”

Penafsiran Nur Khalik Ridwan:

1. Penafsiran Ayat 1

أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِالْإِيمَانِ ﴿١﴾^{٢٨}

Permulaan kata yang terdapat dalam ayat ini yaitu kata *ara'aita*. Nur Khalik memaparkan, bahwa kata *ara'aita* memiliki beberapa cara baca. Ada yang membacanya dengan cara membuang hamzah menjadi *araita*. Sedangkan Ibnu Mas'ud membacanya dengan menambahkan *kaf khitab* yakni menjadi *ara'aitaka*. *Kaf khitab* ini memiliki arti engkau atau kamu. Meskipun terdapat perbedaan cara baca, perbedaan tersebut tetap bermakna satu.²⁹

Nur Khalik kemudian menjelaskan bahwa kata *ara'aita* diawali dengan alif istifham (alif yang faedahnya untuk pertanyaan). Menurutnya, dalam konteks surah al-Ma'un, alif istifham ini berfungsi sebagai tanda keheranan (ta'ajub) tentang seseorang yang mendustakan agama. Alif istifham yang terdapat dalam kata *ara'aita* ini sebenarnya ada yang dibuang atau sengaja tidak ditampilkan. Makna secara lengkapnya yakni *ara'aita al-ladzī yukadzdzibu bi ad-dīn a mushībun huwa a mukhtī'un*. Semua lafadznya menunjukkan

²⁷ Al-Qur'an Kemenag, Add -Ins Microsoft Word, Terjemahan Kemenag 2019.

²⁸ Al-Qur'an Kemenag, Add -Ins Microsoft Word, Terjemahan Kemenag 2019.

²⁹ Nur Khalik Ridwan, *Tafsir Surah Al-Mā'ūn*, h. 104-106.

makna *insyā' istifhām li at-ta'ajub*. Sehingga kemudian *ara'aita* diartikan dengan taqdirnya yaitu *hal 'araftahu?* (apakah engkau mengetahuinya?).

Dari pernyataan di atas, ditemukan suatu pertanyaan, “mengapa kata *ara'aita* ini diartikan dengan (apakah engkau mengetahui?) bukan (apakah engkau melihat?) padahal ia menggunakan kata dasar *ra'ā* atau *ru'yah* yang memiliki arti “melihat”?”. Nur Khalik menerangkan bahwa pada dasarnya *ru'yah* ini memiliki arti *al-ma'rifah al-muta'adiyyah* yakni melihat menggunakan pengetahuan yang mendalam, bukan sekadar melihat menggunakan mata.³⁰

Lebih lanjut Nur Khalik menjelaskan, bahwa kata *ara'aita* ini terdapat pula dhamir *ta'* yang berperan sebagai orang yang diajak bicara. Maka siapakah orang yang dimaksud?. Menurut ath-Thabarisy khitab-nya ialah untuk Nabi Muhammad, al-Qasimi menyatakan bahwa khitabnya tertuju pada Nabi Muhammad dan siapapun yang berakal, Sedangkan Imam Abu Su'ud dan al-Khazin menyebutkan bahwa khitab-nya untuk Nabi dan tiap-tiap orang. Dari berbagai pendapat mufassir klasik tersebut dapat dipahami bahwa orang yang diajak bicara pada surah ini adalah Nabi Muhammad, akan tetapi ayat tersebut juga dimaksudkan untuk tiap-tiap orang yang berakal.³¹

Kemudian ayat selanjutnya *al-ladzī yukadzdzibu bi ad-dīn*. Nur Khalik menerangkan bahwa lafadz *al-ladzī* merupakan isim maushul yang masuk dalam kategori isim al-ma'rifah. Isim maushul ini berbentuk mufrad yang berarti tertuju hanya untuk satu orang. Sedangkan *yukadzdzibu* menggunakan jumlah fi'liyah dengan dhamir *ya'* yang tertuju pada orang yang dibicarakan. *Yukadzdzibu* yang berasal kata dasar *kadzaba* dalam *Mu'jam al-Wasith* diartikan dengan *khilafu ma huwa 'alaihi fi al-waqi'* (berbeda dari sesuatu yang seharusnya ada/terjadi). Berbeda yang dimaksud di sini adalah

³⁰ Nur Khalik Ridwan, *Tafsīr Surah Al-Mā'ūn*, h. 107-108.

³¹ Nur Khalik Ridwan, *Tafsīr Surah Al-Mā'ūn*, h. 111-112.

berdusta atau tidak dapat dipercaya. Jadi makna *al-ladzī yukadzdzibu* disini adalah seseorang yang berdusta, Dalam artian lafadz itu tertuju untuk satu orang tertentu dalam kasus diturunkannya.³²

Ketika lafadz *al-ladzī yukadzdzibu* digabung dengan kata selanjutnya yakni *al-ladzī yukadzzibu bi ad-dīn* maka maknanya menjadi “orang yang mendustai agama”. Makna mendustai agama dalam konteks ini, ditakwilkan oleh para mufassir klasik dengan makna yang beragam. Menurut Ibnu Abbas dari Ibn Abi Jarir dari Ibn Abi Hatim, maksudnya ialah hukum-hukum Allah. Al-Khazin memaknainya dengan orang yang mendustai hari perhitungan dan hari pembalasan, begitu juga oleh al-Wahidi, al-Baghawi, asy-Syaukani, dan al-Qurtubi. Abu Su’ud memaknainya dengan orang yang mendustai hari pembalasan dan Islam. Ibnu Katsir memaknainya dengan orang yang mendustai hari kebangkitan, pembalasan, dan ganjaran.³³

Az-Zamakhshari dan an-Nasafi memberinya makna mendustai hari pembalasan. Al-Baidhawi memaknainya dengan hari pembalasan dan Islam yang di dalamnya mengandung perjanjian. Al-Alusi dari Mujahid menerangkan maknanya ialah *al-hisab* dan Islam sebagai pandangan yang baginya masyhur. Menurut al-Mawardi maknanya ada tiga; mengutip Mujahid dan Ikrimah maknanya ialah hari pembalasan, mengutip Ibn ‘Abbas maknanya mendustai hukum-hukum Allah, dan sebagiannya dikatakan hari pembalasan, ganjaran, dan penghukuman.

Imam at-Thabari berpendapat bahwa maknanya mendustai ganjaran Allah, hukuman Allah, dan tidak patuh kepada perintah dan larangan-Nya. Ath-Thabari mengutip perkataan sahabat dalam penafsiran ini sebagai takwil: Ibn Abbas berkata “orang yang mendustai hukum-hukum Allah” (dari Muhammad bin Sa’ad, dari

³² Nur Khalik Ridwan, *Tafsīr Surah Al-Mā’ūn*, h. 113-114.

³³ Nur Khalik Ridwan, *Tafsīr Surah Al-Mā’ūn*, h. 115-117.

ayahnya, dari pamannya, dari ayahnya, dari ayahnya lagi, dari Ibn Abbas), Ibn Juraij berkata “mendustai hari pembalasan” (dari al-Hirts dari al-Hasan, dari Waraqa’, dari Ibnu Juraij. Selanjutnya, menurut Ibnu al-Jauzi maknanya ialah mendustai millah dan hari perhitungan. Abu Thahir al-Fairuzabandi memaknainya dengan “mendustai hari perhitungan”.

Menurut pemaparan di atas, dapat disimpulkan bahwa menurut beberapa mufassir klasik makna dari “mendustai agama” itu berbeda-beda, ada yang menakwilkannya dengan mendustai hari perhitungan, hari pembalasan, hari kebangkitan, Islam, hukum-hukum Allah, millah, dan ganjaran.³⁴

Sedangkan dalam al-Qur’an sendiri penyebutan term *ad-dīn* terdapat diberbagai ayat dengan bentuk yang bervariasi. Term *ad-dīn* ada di 55 ayat, term *dīnan* ada di 15 ayat, term *dīnukum* terdapat pada 11 ayat, dan term *dīnihi* ada di 13 ayat.³⁵ Dari semua ayat tersebut, term *ad-dīn* dimaknai secara tidak konsisten dan bukan hanya untuk satu makna. Misalnya pada ayat-ayat berikut:

- a. *Ad-dīn* yang memiliki makna hari kiamat sebab bergandengan dengan kata *yaum*. Makna ini terdapat dalam Q.S. Al-Fātihah [1]: 4.
- b. *Ad-dīn* yang bermakna agama, yang konteksnya ialah agama Muhammad (agama Islam). Makna ini terdapat dalam Q.S. Al-Baqarah [2]: 256.
- c. *Ad-Dīn* bermakna agama universal/kepasrahan/ bukan untuk komunitas Muhammad saja. Makna ini seperti dalam Q.S. Al-Baqarah [2]: 132.
- d. *Ad-dīn* yang bermakna agama komunitas Yahudi. Makna ini terdapat dalam Q.S. an-Nisa [4]: 46.

³⁴ Nur Khalik Ridwan, *Tafsīr Surah Al-Mā’ūn*, h. 118-119.

³⁵ Nur Khalik Ridwan, *Tafsīr Surah Al-Mā’ūn*, h. 120.

Dari berbagai penjelasan di atas dapat kita ketahui bahwa makna dari kata *ad-dīn* tidak pernah konsisten dalam arti ia memiliki makna yang plural. Maka, bagi Nur Khalik, hal tersebut menunjukkan bahwa agama dengan konsep *ad-dīn* ialah terbuka, maksudnya dapat digunakan untuk menyatakan agama apapun dalam konteks yang luas. Jadi, konteks mendustai agama bagi orang muslim menurut penafsiran Nur Khalik ialah mendustai dan mengkhianati apa yang menjadi kepercayaan dan praktik dalam Islam yang memuat banyak hal seperti halnya variasi makna *ad-dīn* yang ada, sedangkan untuk agama-agama di luar itu secara general, mendustai apa yang menjadi keyakinan agama.

Dalam menafsirkan ayat ini Nur Khalik menafsirkan secara kata per kata. Setiap katanya ditafsirkan secara rinci, dengan memperhatikan fungsi-fungsi huruf dan kata yang ada. Penafsirannya juga dilengkapi dengan pendapat dari para mufassir klasik sekaligus ayat-ayat al-Qur'an, sehingga penafsirannya nampak begitu luas. Penafsiran seperti ini tidak jauh berbeda dengan penafsiran Wahbah Zuhaili dalam tafsirnya *Al-Munir* yang juga hampir menjelaskan secara rinci dalam tiap kosa katanya.

Berikut penulis mengutip penafsiran Wahbah Zuhaili:

“Kata *ara'aita*, dibaca oleh al-Kisa'i dengan *araita*. Menurut Al-Anbari kata *ara'aita* memiliki arti pandangan mata bukan pandangan hati. Abu Hayyan mengatakan “kata *ara'aita* maknanya ialah ‘beri kabar aku!’ Dengan demikian maka *allaẓi* menjadi *maf'ul* (objek) dengan satu yang diperkirakan (*man huwa?*).

Ara'aita merupakan kalimat pertanyaan yang bertujuan untuk menunjukkan makna keheranan dan agar pendengarnya mengetahui sesuatu. Sedangkan *ad-dīn* bermakna sebuah aturan Tuhan dalam kehidupan yang mencakup sikap tunduk terhadap hal

yang metafisika dengan adanya alam semesta yang menunjukkan keberadaan Allah dan keesaan-Nya, pengutusan para rasul, dan membenarkan adanya akhirat. Pada akhirnya maksud dari ayat ini ialah ‘Tahukan kamu wahai Muhammad orang yang mendustakan hari perhitungan dan pembalasan atau hari akhirat, balasan, dan pahala?’.’³⁶

Akan tetapi berbeda dengan penafsiran ‘Aidh al-Qarni dalam tafsirnya al-Muyassar yang menjelaskan ayat ini secara global (umum) ayat. Berikut penulis mengutip penafsirannya “Tidakkah kamu heran dengan keadaan orang yang mendustakan Hari Kiamat? Tidakkah kamu heran dengan orang yang mengingkari bukti-bukti akan kebenaran hari itu? Dan tidakkah kamu heran dengan pendustaannya terhadap dalil-dalil yang menguatkan berita akan terjadinya hari yang sangat besar itu?”.³⁷

2. Penafsiran ayat 2

فَذَلِكَ الَّذِي يَدْعُ أَيْسِيًّا^{٣٨}

Nur Khalik menjelaskan bahwa ayat ini diawali dengan huruf *fa*, yang mana dalam ilmu bahasa arab *fa* ini memiliki dua fungsi makna yaitu *‘athaf litartīb* (menyambungkan urutan maknawi dan penyebutan tertentu) dan *lisababiyah* (sebagai penjelas dari sebab). Mereka yang berpendapat bahwa huruf *fa* tersebut menggunakan *fa* *‘athaf* berpendapat bahwa posisi lafadz tersebut sama dengan isim maushul yang diayat satu. Ketika dikira-kirakan penjelasannya menjadi seperti ini, “Apakah engkau tahu orang yang mendustakan agama?”, karena pertanyaan ini masih abstrak, Jadi ketika menengok

³⁶ Wahbah Az-Zuhaili, *Tafsir Al-Munir*, Terj. Abdul Hayyie al-Kattani, Mujiburrahman Subadi, Ahmad Ikhwan, dkk, (Depok: Gema Insani, 2005), h. 685-686.

³⁷ ‘Aidh Al-Qarni, *Tafsir Muyassar*, Terj. Tim Penerjemah Qisthi Press, (Jakarta Timur: Qisthi Press, 2007), h. 665.

³⁸ Al-Qur’an Kemenag, Add -Ins Microsoft Word, Terjemahan Kemenag 2019.

pada ayat selanjutnya ternyata di situlah sambungannya yaitu “ Dialah yang (*fahuwa*)”. Sambungan inilah yang menjadi athaf ke ayat sebelumnya. Dengan begitu, maka kita akan menemukan bahwa “posisi orang yang mendustakan agama (yang didahului isim maushul di ayat pertama)” sejajar dengan “orang yang menghardik anak yatim (penyebutan setelah isim maushul di ayat kedua)”.

Sedangkan mereka yang berpendapat bahwa *fa'* yang digunakan termasuk *sababiyah*, didasari oleh perkiraan mereka atas susunan redaksi ayat dengan memperkirakannya seperti ini, “Apakah engkau tahu orang yang mendustakan agama?”, karena pertanyaan ini masih penuh teka-teki, lalu ada syarat yang dibuang dan diperkirakan: “Apabila engkau tidak tahu”, atau “Apabila engkau ingin tahu” maka kemudian jawabnya “Maka ia adalah orang yang....” Dengan begitu maka dapat diketahui bahwa posisi orang yang mendustakan agama, dengan orang yang menghardik anak yatim, serta kategori orang-orang disebut setelah ayat satu tidaklah independen.³⁹

Selanjutnya Nur Khalik menjelaskan mengenai ayat *yadu'u al-yatim* dengan mengutip dari berbagai pendapat dari para pakar. Menurut as-Syaukani kata *yadu'u* berarti “menolak memberikan hak-hak orang yatim”. Sedangkan menurut al-Qasimi *yadu'u* bermakna “menolak hak anak yatim, merintanginya dengan keras, dan mendzaliminya. Para mufassir klasik seperti as-Sijistani, Fakhrurrazi, al-Wahidi, Ibnu Katsir, an-Nasafi, al-Baidhawi, al-Alusi, az-Zamakhsyari, as-Suyuti dan at-Thabari memberikan makna yang tak jauh beda dengan makna-makna diatas misalnya tidak berbuat baik dengannya, tidak memberinya makan, memukulinya, dan menyakitinya.

lalu mengenai makna *al-yatim*, dalam berbagai literatur tafsir klasik tidak ada satupun yang menjelaskannya. Mungkin saja hal ini

³⁹ Nur Khalik Ridwan, *Tafsir Surah Al-Mā'ūn*, h. 129-134.

didasari oleh pemaknaan kata *yatīm* yang sudah mafhum dimaknai sebagai seorang yang ditinggal mati oleh ayahnya, ibunya, ataupun keduanya. Padahal, mengetahui siapa saja kategori orang yang dapat disebut yatim itu sangatlah penting karena akan menyangkut sebuah cakupan makna yang sangat dalam.⁴⁰

Lebih lanjut Nur Khalik memaparkan term *al-yatīm* yang ada dalam al-Qur'an. Dalam al-Qur'an sendiri term *al-yatīm* disebutkan dengan berbagai bentuk variasi kata yakni; kata *al-yatīm* berada di 5 surah (Q.S. al-An'am, [6]: 152, Q.S. al-Isra' [17]: 34, Q.S. al-Fajr [89]: 17, Q.S. adh-Dhuhā [93]: 9, dan Q.S. at-Takzib [107]: 2; lalu kata *yatīma* berada di 3 ayat (Q.S. al-Insān [76]: 8, Q.S. al-Balad [90]: 15 dan Q.S. adh-Dhuhā [93]: 6); kemudian kata *yatīmāini* berada di 1 ayat (Q.S. al-Kahfi [18]: 82); dan kata *yatāma* di beberapa ayat (Q.S. al-Baqarah [2]: 83, 177, 215 dan 220, Q.S. an-Nisā' [4]: 2, 3, 6, 8, 10, 36, dan 127, Q.S. an-Anfāl [8]: 41, dan Q.S. al-Hasyr [59]: 7).⁴¹

Contoh ayat yang berbicara mengenai *al-yatīm* yakni:

- a. Q.S. al-An'am [6] : 152, makna dari ayat ini yakni sebuah larangan untuk memakan harta warisan anak *al-yatīm* dengan cara yang keji.
- b. Q.S. al-Fajr [89]: 17, ayat ini membicarakan tentang orang-orang terdahulu yang dihancurkan oleh Allah karenanya bila mendapat nikmat mereka memuji Tuhan dengan menyebut "Tuhanku memuliakanku", namun jika rezekinya sempit mereka menyebut "Tuhanku menghinakan aku". Tuhan kemudian menjawab pada mereka dengan pernyataan bahwa mereka hancur karena salah satunya tidak menghormati *al-yatīm*.
- c. Q.S. adh-Dhuhā [93] : 9, dalam ayat ini konteksnya tertuju pada Nabi Muhammad yang mana ketika itu Nabi mengalami kekurangan, hingga akhirnya beliau berikan kenikmatan oleh Allah.

⁴⁰ Nur Khalik Ridwan, *Tafsīr Surah Al-Mā'ūn*, h. 134-136.

⁴¹ Nur Khalik Ridwan, *Tafsīr Surah Al-Mā'ūn*, h. 136-137.

Maka kemudian Allah memerintahkan agar jangan sampai menyia-nyiakan *al-yatīm*.

- d. Q.S. al-Isra' [17]: 34 membicarakan mengenai larangan untuk menzalimi anak *al-yatīm* dengan memakan harta mereka.
- e. Q.S. al-Insān [76]: 8 membicarakan bahwa manusia itu ada yang ingkar dan ada yang tidak, mereka ada yang memenuhi nazarnya untuk memberi makan pada orang miskin, anak yatim, dan yang lainnya.
- f. Q.S. al-Balad [90]: 15 membicarakan bahwa melakukan pembelaan kepada orang miskin, melawan perbudakan, dan *al-yatīm* merupakan pekerjaan yang mulia namun berat karena banyak yang menentang, merusuhi, dan lain-lainnya.
- g. Q.S. adh-Dhuhā [93]: 6), ayat ini membicarakan mengenai konteks dulu yakni kepada Nabi Muhammad, dimana sebelumnya Nabi ialah *al-yatīm*.
- h. Q.S. al-Kahfi [18]: 82, ayat ini membicarakan mengenai konteks dulu yakni ada seorang hamba saleh yang menjadi guru Musa merobohkan dua rumah yang kemudian Musa memprotesnya.
- i. Q.S. al-Baqarah [2]: 83, ayat ini berisi perintah untuk berbuat baik kepada anak *al-yatīm* di kalangan Bani Israil. Jadi maksudnya, perintah untuk berbuat baik pada anak *al-yatīm* dalam ayat ini bersifat universal.
- j. Q.S. al-Baqarah [2]: 177, ayat ini menjelaskan bahwa berbuat Kebajikan kepada anak *al-yatīm* merupakan sebuah kebajikan yang bernilai tinggi.
- k. Q.S. al-Baqarah [2]: 220, ayat ini mengandung perintah untuk memperlakukan anak *al-yatīm* secara baik.
- l. Q.S. an-Nisā' [4]: 2, ayat ini berisi sebuah perintah untuk tidak menzalimi anak *al-yatīm* yakni dengan cara memakan hartanya atau mencampuradukkan hartanya dengan harta yang mengasuhnya.

- m. Q.S. an-Nisā' [4]: 3, ayat ini berisi larangan untuk menyakiti anak *al-yatīm* dalam hal pernikahan.
- n. Q.S. an-Nisā' [4]: 10, ayat ini berisi ancaman keras terhadap mereka yang menzalimi anak *al-yatīm*.
- o. Q.S. an-Nisā' [4]: 36, ayat ini berisi perintah untuk berbuat baik kepada anak *al-yatīm*.
- p. Q.S. an-Nisā' [4]: 127, ayat ini berisi perintah untuk berbuat baik kepada anak *al-yatīm*.
- q. Q.S. an-Anfāl [8]: 41, ayat ini menjelaskan bahwa sebagian harta rampasan perang (zaman dahulu) harus diberikan kepada anak *al-yatīm*.
- r. Q.S. al-Hasyr [59]: 7, ayat ini menjelaskan bahwa anak *al-yatīm* memiliki hak untuk mendapatkan sebagian dari harta rampasan perang.

Dilihat dari beberapa penjelasan ayat-ayat Al-Qur'an di atas, tidak ditemukan satupun ayat yang membahas mengenai siapakah kategori yang dapat disebut sebagai *al-yatīm*. Kategori *al-yatīm* hanya dapat kita maknai dengan merujuk pada makna "*seorang anak yang ditinggal mati oleh kedua orangtuanya*". Penjelasan mengenai ayat-ayat di atas hanya menjelaskan perintah untuk berbuat baik kepada *al-yatīm*, bagaimana seharusnya kita dalam memperlakukan *al-yatīm*, serta ancaman bagi mereka yang zalim terhadap *al-yatīm*.⁴²

Selain penjelasan di atas, Nur Khalik juga menjelaskan bahwa *al-yatīm* memiliki makna formal dan substansial. Secara umum orang yatim sering di definisikan sebagai seseorang yang ditinggal mati oleh ayah maupun ibunya. Adapula penyebutan lain yakni yatim piatu, jika seseorang ditinggal mati oleh kedua orang tuanya. Ahmad bin Muhammad bin 'Ali al-Muqri al-Fayyumi menyebutkan bahwa makna

⁴² Nur Khalik Ridwan, *Tafsīr Surah Al-Mā'ūn*, h. 137-143.

yatim dan yatim piatu itu tidak dibedakan yakni tetap bermakna “mereka yang ditinggal mati oleh kedua orang tuanya, serta masih dalam keadaan kecil”. Pemaknaan *al-yatīm* seperti ini merupakan pemaknaan yang selama ini dikenal dikalangan banyak orang dan merupakan sebuah makna biologis. Jadi makna tersebut bisa dikatakan sebagai makna formal dari kata *al-yatīm* karena hanya mencakup satu jenis makna.⁴³

Namun, al-Muqri dalam Al-Mishbah al-Munir menyatakan bahwa “*al-yatīm ‘alā kullī fardīn ya’izzuhu nadzīruhu*, artinya bahwa al-yatim itu bisa dimaknai secara luas, tidak hanya sebagai seorang anak kecil yang ditinggal mati oleh ayah maupun ibunya, ataupun keduanya. Jadi, kata *al-yatīm* bisa pula dipakai dalam konteks orang ataupun kelompok yang mempunyai penanda seperti dalam makna formal, dia yang tidak punya pelindung yang dekat (pelindung itu dikiaskan dari orang tuanya yang telah tiada), ataupun dia yang membutuhkan bantuan untuk bisa hidup mandiri (masih kecil).⁴⁴

Dari sini kita dapat memahami bahwa pemaknaan *al-yatīm* bisa juga diterapkan dalam konteks yang lebih luas dari keluarga, seperti komunitas-komunitas lokal, kelompok politik yang terdiskriminasi, serta kelompok budaya yang direpresi secara berkelanjutan sehingga mereka tidak bisa mengurus hak-haknya dan tidak bisa sepadan dengan kelompok lain. Pemaknaan seperti ini merupakan pemaknaan substansial dari kata al-yatim yang sangat penting karena mereka-mereka yang disebutkan tadi adalah orang-orang yang harus diperlakukan secara baik, dilindungi, dibantu untuk mendapatkan hak-haknya, baik dalam segi ekonomi, partisipasi politik, membangun budaya, dan lain sebagainya. Nur Khalik pun mengungkapkan bahwa konteks al-yatim ini tidak dikhususkan untuk orang mukmin saja, akan

⁴³ Nur Khalik Ridwan, *Tafsīr Surah Al-Mā’ūn*, h. 143-144.

⁴⁴ Nur Khalik Ridwan, *Tafsīr Surah Al-Mā’ūn*, h. 144-145.

tetapi kepada siapapun orangnya dari kelompok manapun dan bangsa manapun.⁴⁵

Dalam menafsirkan ayat ini, Nur Khalik menafsirkan dengan gaya yang sama seperti halnya dalam menafsirkan ayat pertama. Ia menafsirkan secara kata per kata. Setiap katanya ditafsirkan secara rinci, dengan memperhatikan fungsi-fungsi huruf dan kata yang ada. Penafsirannya juga dilengkapi dengan pendapat dari para mufassir klasik sekaligus ayat-ayat al-Qur'an, sehingga penafsirannya nampak begitu luas. Dalam memaknai kata *al-yatīm*, ia berusaha menelisik maknanya secara lebih dalam dan kontekstual.

Penafsiran yang senada mengenai kategori *al-yatīm* diungkapkan oleh Quraish Shihab dalam tafsirnya *Al-Misbāh*. Quraish Shihab memaknai *al-yatīm* sebagai seorang anak yang belum dewasa dan ditinggal wafat oleh ayahnya, sehingga anak itu seakan kehilangan pelindung, merasa sendiri, dan hidup sebatang kara. Selain itu Quraish Shihab juga mengungkapkan bahwa konteks *al-yatīm* bisa dimaknai lebih luas, yakni siapapun orang yang lemah dan membutuhkan bantuan.⁴⁶

Berbeda dengan Sayyid Qutb yang dalam penafsirannya tidak memberikan arti dari makna *al-yatīm*. Dalam penafsirannya hanya dijelaskan bahwa orang yang menghardik anak yatim dengan keras maksudnya ialah dengan cara menghina dan menyakiti anak yatim.⁴⁷

3. Penafsiran Ayat 3

وَلَا يَخْضُ عَلَى طَعَامِ الْمَسْكِينِ ۗ^{٤٨}

Menurut penjelasan Nur Khalik, huruf *wawu* yang terdapat dalam awal ayat tersebut merupakan *wawu 'athaf*. Sedangkan *al-ma'ṭuf alaih*

⁴⁵ Nur Khalik Ridwan, *Tafsīr Surah Al-Mā'ūn*, h. 145-152.

⁴⁶ Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah* (Tangerang: PT. Lentera Hati, 2017), h. 646.

⁴⁷ Sayyid Qutb, *Tafsir Fi Zhilalil Qur'an*, Terj. As'ad Yasin, Abdul Aziz Salim Basyarahil, (Jakarta: Gema Insani Press, 2002), h. 264.

⁴⁸ Al-Qur'an Kemenag, Add -Ins Microsoft Word, Terjemahan Kemenag 2019.

nya berada di ayat 2 yaitu pada lafadz *fadzālika al-ladzī yadu'u al-yatīm*. Karena *athafnya* ke ayat 2, maka posisi kategori dari ayat 3 ini independen dari ayat 2. Maksudnya, kategori yang telah tersebut dalam ayat 3 yakni *orang yang tidak memberi makan orang miskin* posisinya sama dengan ayat 2 yaitu *dialah orang yang menghardik anak yatim*. Dari sini dapat dipahami bahwa 2 kategori tersebut sama-sama menjadi jawaban dari ayat 1, yaitu *seseorang yang mendustakan agama*.⁴⁹

Setelah huruf *wawu*, terdapat huruf *lam* yang penggunaannya ditambah dengan *alif*. *Lam alif* ini berfungsi untuk menafikan sesuatu seperti halnya *laisa* yang dapat merafa'kan muftada' dan menashabkan khabar jika kalimatnya ismiyah. Sedangkan, pada ayat ini kalimatnya menggunakan *fi'liyah* yang ditandai dengan dhamir *ya'* pada lafadz *yakhudhdhu*, Dimana dhamir *ya'* tersebut secara makna dikembalikan pada orang yang mendustakan agama. Jadi, fungsi *lam* seperti ini dipakai untuk menunjukkan bahwa yang dimaksud mendustakan agama itu ialah orang yang tidak mengerjakan *ith'amu miskīn* dan tidak menganjurkan memberi makan orang miskin.⁵⁰

Selanjutnya Nur Khalik memaparkan makna dari *ith'amu miskīn* dari berbagai pendapat. Berikut penjelasannya:

Al-Qasimi mengutip dari asy-Syihab mengungkapkan bahwa "*Tha'am bermakna ith'am*". Karena jika tidak bermakna *ith'am*, kalimat tersebut disambung dengan perkiraan yakni *badzlu tha'āmi al-miskīn* (mendermakan makanan untuk orang miskin). Jadi, makna dari *tha'ām* itu bukanlah sebagai kata benda, melainkan kata kerja. Sebagian para mufassir klasik diantaranya al-Mawardhi, ath-Thabarisy, al-Baghawi, al-Wahidi, al-Khazin, asy-Syaukani, al-Qurthubi, az-Zamakhshari, an-Nasafi, al-Alusi, dan Imam Fakhurrrazi menafsirkan lafadz *lā yakhudhdhu 'alā tha'āmi al-miskīn* dengan arti yang hampir

⁴⁹ Nur Khalik Ridwan, *Tafsīr Surah Al-Mā'ūn*, h. 156.

⁵⁰ Nur Khalik Ridwan, *Tafsīr Surah Al-Mā'ūn*, h. 159.

sama yakni tidak memberi bantuan kepada orang miskin dan tidak menganjurkan orang lain untuk membantu mereka.

Dalam penjelasannya yang mengutip dari beberapa pendapat mufassir klasik Nur Khalik berkesimpulan bahwa ada dua hal yang perlu diketahui: pertama, pentingnya membantu dan memberi makan orang-orang miskin sebagai kewajiban agama dan karena orang miskin itu punya hak atas harta itu.⁵¹

Lebih lanjut Nur Khalik memaparkan berbagai ayat mengenai term *al-miskīn* yang ada dalam al-Qur'an. Ia menjelaskan bahwasanya term *al-miskīn* berada di beberapa tempat. Diantaranya yang menggunakan term al-miskin ada sekitar 11 ayat dan term *al-masakīn* ada sekitar 12 ayat. Diantara ayat-ayat tersebut yakni:

- a. Term *al-miskīn* yang terdapat dalam Q.S. ar-Rum [30]: 38 dan Q.S. al-Isra' [17]: 26 menjelaskan bahwa orang miskin itu memiliki hak harta dari harta orang-orang kaya. Hal ini dikuatkan oleh Q.S. ad-Dzariyat [51]: 19 yang berisi sebuah pernyataan bahwa di dalam harta orang-orang kaya itu terdapat hak orang miskin entah itu orang miskin yang meminta-minta ataupun yang tidak.
- b. Dalam Q.S. at-Taubah [9]: 60, membicarakan bahwa orang-orang miskin itu merupakan sekelompok orang yang memiliki hak dalam zakat.
- c. Dalam Q.S. an-Nisā' [4]: 36, ayat ini berisi perintah untuk berbuat baik kepada orang-orang miskin.
- d. Dalam Q.S. al-Mā'idah [58]: 4 menjelaskan bahwa memberi makan pada orang miskin menjadi salah satu perintah "wajib" dalam membayar denda ketika seseorang melanggar suatu aturan seperti halnya aturan dalam haji. Sedangkan dalam Q.S. al-Mujādalah [58]: 4, memberi makan orang miskin menjadi syarat lain dalam

⁵¹ Nur Khalik Ridwan, *Tafsīr Surah Al-Mā'ūn*, h. 160-164.

hukuman menzihar isteri ketika orang tersebut tidak sanggup bila berpuasa selama dua bulan.

- e. Dalam Q.S. al-Fajr [89]: 18, berisikan perintah untuk memberi makan orang miskin serta anjuran untuk memberi pertolongan dan makanan kepada orang-orang miskin.

Namun, dari ayat-ayat tersebut, tidak ada penjelasan mengenai bagaimana kategori *al-miskīn* itu sendiri. Maka, perlunya dalam hal ini untuk mengkonsepsikan siapa sajakah yang dapat masuk dalam kategori *al-miskīn*.

Menurut Ibnu Katsir *al-miskīn* adalah "orang yang membutuhkan, yang tidak bisa menopang hidupnya dan menjaga dirinya".⁵² Muhammad Nawawi al-Bantani berpendapat bahwa orang-orang miskin adalah "orang yang tidak memiliki harta serta pekerjaan yang memadai untuk menjaga dirinya, serta tidak dapat memenuhi kebutuhan primernya. Al-Muqri turut mengatakan bahwa *al-miskīn* adalah "tidak memiliki sesuatu apapun". Tak jauh berbeda, Ibnu Al-A'rabi juga berkata bahwa *al-miskīn* ialah orang yang tidak memiliki sesuatu apapun untuk membiayai hidupnya.⁵³

Terlalu sederhana, apabila *al-miskīn* hanya dimaknai sebatas seseorang yang tidak memiliki apa-apa untuk memenuhi kebutuhan hidupnya. Jika definisi seperti di atas terus dipakai tanpa adanya pemaknaan ulang, maka kategori orang-orang miskin di zaman kini akan selalu nampak abstrak. Maka kini, sebutan *al-miskīn* harus dimaknai dengan berbagai hal, seperti orang yang tidak memiliki pekerjaan tetap yang agak lumayan, hanya serabutan, dan tidak bisa menyekolahkan anaknya, meski sehari-hari dia bisa makan, orang yang sehari bisa makan namun profesinya hanya sebagai buruh rumah tangga atau buruh kecil-kecilan, orang yang bisa makan sehari namun tidak memiliki tanah dan rumah, atau orang yang punya rumah namun

⁵² Nur Khalik Ridwan, *Tafsīr Surah Al-Mā'ūn*, h. 160.

⁵³ Nur Khalik Ridwan, *Tafsīr Surah Al-Mā'ūn*, h. 167-168.

tidak memiliki pekerjaan tetap dan tidak bisa menyekolahkan anak-anaknya. dan yang lainnya.

Namun *al-miskīn* tidak seharusnya hanya dilihat dari persoalan individual, namun juga dapat sebagai persoalan kelompok sosial. pemaknaan *al-miskīn* bisa juga berlaku untuk konteks yang lebih luas dalam hirerarki sosial seperti komunitas tertentu, kelompok budaya, maupun bangsa dan seterusnya.⁵⁴

Dalam menafsirkan ayat ini Nur Khalik menafsirkan dengan gaya yang sama seperti halnya menafsirkan ayat pertama dan kedua. Ia menafsirkan secara kata per kata. Setiap katanya ditafsirkan secara detail dan rinci, dengan memperhatikan fungsi-fungsi huruf dan kata yang ada. Penafsirannya juga dilengkapi dengan pendapat dari para mufassir klasik sekaligus ayat-ayat al-Qur'an, sehingga penafsirannya nampak begitu luas. Dalam memakna kata *al-miskīn*, ia berusaha menelisik maknanya secara lebih mendalam dan kontekstual.

Penafsiran seperti ini berbeda dengan penafsiran Buya Hamka yang tidak memberikan makna dari kategori *al-miskīn*. Dalam penafsirannya Hamka hanya menjelaskan bahwa ayat ketiga ini mengandung makna mereka yang tidak mau menggalakkan (memberi semangat) orang lain agar memberi makan orang miskin. Makanan tersebut dimakan sendiri tanpa memikirkan orang miskin, serta tidak mendidik keluarganya agar menyediakan makanan untuk orang miskin jika mereka datang untuk meminta bantuan.⁵⁵

Selain itu, adapun Mustafa al-Maragi yang dalam penafsirannya juga tidak memberikan makna dari *al-miskīn* dalam menafsirkan ayat ini. Berikut penulis mengutip penafsirannya: “Mereka yang tidak menganjurkan kepada orang lain untuk memberi makan anak-anak yatim dan orang-orang miskin bahkan menganjurkan dirinya sendiri,

⁵⁴ Nur Khalik Ridwan, *Tafsīr Surah Al-Mā'ūn*, h. 169-172.

⁵⁵ Abdulmalik Abdurkarim Amrullah, *Tafsīr Al-Azhar* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1982), h. 280-281.

tentu orang seperti ini tidak akan pernah memberikan makanan kepada anak-anak yatim dan orang-orang miskin tersebut, termasuk orang-orang yang membutuhkan. Mereka juga tidak berkenan memberitahukan kepada orang yang mampu agar dapat memberikan pertolongan kepada orang yang benar-benar miskin dan tidak bekerja, sehingga orang tersebut terbebas dari penderitaannya.”⁵⁶

4. Penafsiran Ayat 4-5

فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ ﴿٤﴾ الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ ﴿٥﴾^{٥٧}

Pemaknaan huruf *fa*’ dalam ayat tersebut bisa memakai dua bentuk fungsi. Pertama menjadi ‘*athaf litartīb*, Artinya jika *fa*’ dibaca ‘*athaf litartīb*’ dengan posisi yang sama dengan ayat 2 maka ayat 2 dan 3 menjadi satu rangkaian yang tidak terputus, dan ayat 4 menjadi ‘*athaf*’ dari rangkaian sebelumnya yang tidak terputus. Kedua, *fa*’ juga bisa berfungsi sebagai *sababiyah* yang menjadi jawab dari syarat.⁵⁸

Dua pandangan yang menyebutkan bahwa *fa*’ bisa berfungsi sebagai ‘*athaf*’ yakni *litartīb*’ maknawi dan *fa*’ sebagai jawab, sama-sama dapat digunakan untuk membaca ayat 4 dari surah *al-mā’ūn* ini. Karenanya kedua pandangan tersebut tidak mempengaruhi eksistensi maknanya. Jika *fa*’ dikatakan ‘*athaf*’, maka posisi fawail sama dengan posisi *ma’thuf*-nya yakni pada ayat 2 yang berarti juga menjadi jawab syarat dari ayat 1 (hal ini telah dijelaskan ketika menjelaskan ayat 2). Maka tidaklah bertentangan dengan pandangan yang menyebutkan bahwa *fa*’ di kata fawail adalah *fa*’ *sababiyah* yang berfungsi sebagai jawab.⁵⁹

Perbedaannya ialah, jika ‘*athaf*’ dengan *fa*’ *sababiyah* pada ayat 2, maka ia menjadi jawab dari sifat-sifat pendusta agama di ayat 1,

⁵⁶ Ahmad Musthafa Al-Maraghi, *Tafsir Al-Maraghi*, Terj. Bahrn Abubakar, Hery Noer Aly, Anshori Umar Sitanggal, (Semarang: PT. Karya Toha Putra Semarang, 1993), h. 436.

⁵⁷ Al-Qur’an Kemenag, Add -Ins Microsoft Word, Terjemahan Kemenag 2019.

⁵⁸ Nur Khalik Ridwan, *Tafsir Surah Al-Mā’ūn*, h. 181-182.

⁵⁹ Nur Khalik Ridwan, *Tafsir Surah Al-Mā’ūn*, h. 183.

sedangkan kalau *fa' sababiyah*. Maka ia berfungsi jawab dari kata-kata yang maknanya dibuang dalam rangkaian ayat 2 dan 3: apabila yang disebut dengan tidak adanya al-mubalah (tidak segera membantu) orang-orang miskin dan *al-yatīm* sebagai petunjuk dari pendusta agama., maka *wail*-lah bagi orang-orang salat yang *sāhūn*. Jadi, kedua bentuk fungsi dari *fa'* sama-sama jawab dari sifat-sifat pendusta agama.⁶⁰

As-Samin al-Halabi menyebutkan bahwa *fa'* tersebut *sababiyah* dari sifat-sifat tercela. Sedangkan menurut Asy-Syaukani *fa'* tersebut merupakan jawab syarat yang dibuang, seperti dikatakan *idzā kāna al-'amru mitsla mā dzukira min 'adāmi al-mubalah bi al-yatīm wa al-miskīn fawail lilmushallīn* (karena tidaka danya perhatian terhadap yatim dan miskin, *wail*-lah bagi orang-orang yang salat itu). Abu Suud juga berpendapat dengan mengungkapkan “*fa'* untuk menghubungkan apa yang sesudahnya dengan syarat yang dibuang, seakan-akan dikatakan: *idzā kāna ma dzukira min adāmi al-mubalah bi al-yatīm wa al-miskīn min dalail at-takdzib bi ad-dīn wa mujibat adz-dzam wa at-taubih fawail lilmushallīn.*” Dikarenakan tidak ada perhatian terhadap yatim dan sebagai tanda-tanda pendustaan serta perbuatan dosa, sehingga *wail*-lah bagi orang yang salat itu.⁶¹

Mengenai kata *wail*, dalam al-Qur'an sendiri sebenarnya sudah menyebutkan dengan beberapa bentuk kata yang berbeda. Diantaranya yang memakai kata *wail* sendiri ada 27, kata *wailata* ada 3 ayat, kata *wailatanā* ada 1 ayat, kata *wailaka* ada 1 ayat, kata *wailakum* ada 2 ayat, dan kata *wailanā* ada 6 ayat. Dari beberapa bentuk kata *wail* yang disebutkan al-Qur'an, tidak ada yang memberi penjelasan apa itu *wail*. Namun, kata *wail* ini sering bergandengan dengan konteks siksaan seseorang atau hari kiamat.⁶²

⁶⁰ Nur Khalik Ridwan, *Tafsīr Surah Al-Mā'ūn*, h. 183.

⁶¹ Nur Khalik Ridwan, *Tafsīr Surah Al-Mā'ūn*, h. 182.

⁶² Nur Khalik Ridwan, *Tafsīr Surah Al-Mā'ūn*, h. 184.

Imam Abu Bakar ar-Razi mengungkapkan “*wail* adalah kalimat seperti *waih*. Sementara *waih* adalah kalimat untuk menunjukkan rahmat dan kasih sayang, dengan begitu maka *wail* adalah kalimat untuk menunjukkan sebuah penyiksaan. Sedangkan Atha’ bin Yasar mengatakan bahwa *wail* adalah salah satu lembah dineraka Jahannam. Dari berbagai pemaknaan yang ada, maka *wail* bisa diartikan dengan tiga makna, pertama sebagai penyiksaan hari akhir, kedua siksa di hari pertama dunia ketika manusia masih hidup, dan ketiga sebagai metafora untuk menunjukkan sebuah celaan. Maksudnya dalam hal ini adalah *wail* digunakan untuk mewakili buruknya perilaku-perilaku tertentu.⁶³

Selanjutnya ayat “*lil mushallīn al-ladzīnahum an shalātihim sāhūn*”. *Lam* yang dipakai dalam kata “*lilmushallīn*” ini bisa bermakna *ikhtishash*, dalam artian *wail* itu ditujukan pada orang-orang salat yang *sāhūn*. Dalam kata “*mushallīn*” ini pemaknaan salat yang seperti apa yang sebenarnya dimaksud?. Menurut Imam as-Suyuthi, makna salat dalam al-Qur’an ada berbagai macam diantaranya salat yang maktubah (Q.S. Al-Baqarah: 3), salat jum’at (Q.S. al-Jum’ah: 9), salat jenazah (at-Taubah: 84), bacaan (Q.S. al-Isra’: 110), do’a (Q.S. at-Taubah: 103), rahmat dan istigfar (Q.S. al-Ahzāb: 56), dan tempat-tempat sholat (Q.S. an-Nisā’: 43).⁶⁴

Dari beberapa ayat di atas mengenai salat, maka akan kita lihat bentuk-bentuk variasi maknanya :

- a. Pada Q.S. al-Baqarah [2]: 3 yang artinya “(yaitu) orang-orang yang beriman pada yang gaib, menegakkan salat, dan menginfakkan sebagian rezeki yang Kami anugerahkan kepada mereka.”⁶⁵ Maksud salat yang ada dalam ayat ini ialah salat formal, yaitu salat dengan segala gerak ritual dalam Islam.

⁶³ Nur Khalik Ridwan, *Tafsīr Surah Al-Mā’ūn*, h. 184-186.

⁶⁴ Nur Khalik Ridwan, *Tafsīr Surah Al-Mā’ūn*, h. 186-187.

⁶⁵ Al-Qur’an Kemenag, Add -Ins Microsoft Word, Terjemahan Kemenag 2019.

- b. Pada Q.S. al-Jumu'ah [62]: 9 yang artinya *“Wahai orang-orang yang beriman, apabila (seruan) untuk melaksanakan salat pada hari Jumat telah dikumandangkan, segeralah mengingat Allah dan tinggalkanlah jual beli. Yang demikian itu lebih baik bagimu jika kamu mengetahui.”*⁶⁶ Maksud dari salat yang ada dalam ayat ini yakni salat formal dengan segala gerak ritual dalam Islam, yang pelaksanaannya dikhususkan pada hari jum'at.
- c. Q.S. at-Taubah [9]: 84 yang artinya *“Janganlah engkau (Nabi Muhammad) melaksanakan salat untuk seseorang yang mati di antara mereka (orang-orang munafik) selama-lamanya dan janganlah engkau berdiri (berdoa) di atas kuburnya. Sesungguhnya mereka ingkar kepada Allah dan Rasul-Nya dan mereka mati dalam keadaan fasik.”*⁶⁷ Maksud dari salat yang ada dalam ayat ini ialah salat formal dengan segala gerakan ritual dalam Islam, yang pelaksanaannya dikhususkan dalam menyolati jenazah.
- d. Q.S. al-Isra' [17]: 110 yang artinya *“Katakanlah (Nabi Muhammad), ‘Serulah ‘Allah’ atau serulah ‘Ar-Rahmān’! Nama mana saja yang kamu seru, (maka itu baik) karena Dia mempunyai nama-nama yang terbaik (Asmaulhusna). Janganlah engkau mengeraskan (bacaan) salatmu dan janganlah (pula) merendahkannya. Usahakan jalan (tengah) di antara (kedua)-nya!’”*⁶⁸ Maksud salat dalam ayat ini ialah bacaan dalam salat, baik salat formal dengan gerakan-gerakan ritual ataupun salat dalam makna do'a.
- e. Q.S. at-Taubah [9]: 103 yang artinya *“Ambillah zakat dari harta mereka (guna) menyucikan dan membersihkan mereka, dan do'akanlah mereka karena sesungguhnya doamu adalah*

⁶⁶ Al-Qur'an Kemenag, Add -Ins Microsoft Word, Terjemahan Kemenag 2019.

⁶⁷ Al-Qur'an Kemenag, Add -Ins Microsoft Word, Terjemahan Kemenag 2019.

⁶⁸ Al-Qur'an Kemenag, Add -Ins Microsoft Word, Terjemahan Kemenag 2019.

ketenteraman bagi mereka. Allah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui.”⁶⁹ Maksud salat dalam ayat ini ialah do’a.

- f. Q.S. al-Ahzāb [33]: 56 yang artinya “*Sesungguhnya Allah dan para malaikat-Nya berselawat untuk Nabi. Wahai orang-orang yang beriman, berselawatlah kamu untuk Nabi dan ucapkanlah salam dengan penuh penghormatan kepadanya.*”⁷⁰ Makna salat dalam ayat ini yakni rahmat dan istighfar.
- g. Q.S. an-Nisā’ [4]: 43 yang artinya “*Wahai orang-orang yang beriman, janganlah mendekati salat, sedangkan kamu dalam keadaan mabuk sampai kamu sadar akan apa yang kamu ucapkan dan jangan (pula menghampiri masjid ketika kamu) dalam keadaan junub, kecuali sekedar berlalu (saja) sehingga kamu mandi (junub). Jika kamu sakit, sedang dalam perjalanan, salah seorang di antara kamu kembali dari tempat buang air, atau kamu telah menyentuh perempuan, sedangkan kamu tidak mendapati air, maka bertayamumlah kamu dengan debu yang baik (suci). Usaplah wajah dan tanganmu (dengan debu itu). Sesungguhnya Allah Maha Pemaaf lagi Maha Pengampun.*”⁷¹ Makna salat yang ada dalam ayat ini ialah tempat salat formal, seperti masjid atau mushala.

Menurut Fu’ad Abdul Baqi’ ada sekitar 99 kata salat dalam al-Qur’an dengan berbagai variasinya, diantanya seperti *shalātika*, *shalātahu*, *shalātihim*, *shalāti*, *shalawātihim*, *al-mushallīn*, *shalat*, dan masih banyak lagi. Makna salat yang ada dalam berbagai penyebutan tersebut memiliki makna mirip dengan apa yang telah disebutkan oleh as-Suyuthi di atas.⁷²

⁶⁹ Al-Qur’an Kemenag, Add -Ins Microsoft Word, Terjemahan Kemenag 2019.

⁷⁰ Al-Qur’an Kemenag, Add -Ins Microsoft Word, Terjemahan Kemenag 2019.

⁷¹ Al-Qur’an Kemenag, Add -Ins Microsoft Word, Terjemahan Kemenag 2019.

⁷² Nur Khalik Ridwan, *Tafsīr Surah Al-Mā’ūn*, h. 189.

Selain berbagai pemaknaan itu, ada satu hal penting yang perlu diketahui yakni makna salat bisa juga berarti salat *da'im*. Hal ini dapat kita lihat dalam Q.S. al-Ma'arij [7]: 22 yang bunyinya “*kecuali orang-orang yang mengerjakan salat, yang salatnya selalu dipelihara setiap saat (da'imun)*”⁷³. Konteks yang ada dalam pembahasan ini yakni bahwa siksaan yang diberikan di neraka akan terjadi, kecuali pada mereka yang melakukan salah satu salat *da'im*. Salat *da'im* itu berbeda dengan salat formal, karena salat *da'im* itu dilaksanakan tiap saat selama nafas kita masih ada. Salat *da'im* ini merupakan bentuk perwujudan hakikat salat dalam semua perilaku kita dimanapun kita berada.⁷⁴

*Pembacaan Mufasir Klasik*⁷⁵:

- 1) As-Suyuti dalam Durr al-Mantsur menyebutkan beberapa riwayat penafsiran⁷⁶:
 - a) Diriwayatkan dari Ibn Jarir, Ibn Abi Hatim, Ibn Mardaweh, dan al-Baihaqi dari Ibn Abbas, bahwa maksudnya ialah orang-orang munafik yang memamerkan salat-salatnya pada manusia. Orang itu menunaikan salat jika banyak orang yang melihat dan meninggalkan salat jika orang tidak melihatnya.
 - b) Riwayat dari al-Faryabi, Ibn Jarir, dan Ibn Mundzir dari Mujahid mengatakan bahwa mereka ialah orang munafiq.
 - c) Riwayat lain dari Abu Ya'la dari Ibn Jarir, Ibn Mardaweh, dan al-Baihaqi dalam Sunan-nya dari Mush-ab bin Sa'ad bahwa yang dimaksud ialah menyia-nyiakan waktu salat.

⁷³ Al-Qur'an Kemenag, Add -Ins Microsoft Word, Terjemahan Kemenag 2019.

⁷⁴ Nur Khalik Ridwan, *Tafsir Surah Al-Ma'ün*, h. 190.

⁷⁵ Ridwan Khalik Ridwan, *Tafsir Surah Al-Ma'ün*, baca dari h. 190-201.

⁷⁶ Nur Khalik Ridwan, *Tafsir Surah Al-Ma'ün*, h. 191.

- d) Riwayat dari Ibnu Abbas yang diriwayatkan oleh Ibnu Jarir bahwa maksudnya ialah orang yang mengakhirkan waktu salat.
 - e) Dari Ibnu Jarir, Ibnu Mardaweh dari Abi Barzah al-Aslami bahwa Rasulullah bersabda, “Allah Maha Besar, ayat ini adalah sebaik-baik bagi kamu semua tentang pemberian atas laki-laki di antara kamu dari semua dunia, yakni seorang salat tak mengharapkan kebaikan dalam salatnya, dan ketika meninggalkan salat tidak takut kepada Tuhan.”
 - f) Dari Ibnu Hatim dari Masruq maksudnya ialah “Menyempitkan waktunya”.
 - g) Dari ar-Razaq dan Ibnu Jarir dari Qatadah berkata “Orang yang tidak peduli salat apa tidak.”
- b. Ath-Thabari mengatakan, bahwa dalam menakwilkan “*al-ladzīna hum ‘an shalātihim sāhūn*” terjadi perbedaan yang luas. Ath-Thabari mengutip beberapa riwayat mengenai hal ini yang digolongkan ke dalam tiga pendapat⁷⁷:
- a) Berkata sebagian mufassir maksudnya ialah “Mengakhirkan waktu salat dan tidak salat setelah waktunya habis”.
 - b) Pendapat kedua berkata bahwa maksud ayat ini yakni “orang yang meninggalkan salat,” atau *al-munafiq*.
 - c) Ayat ini maksudnya ialah orang yang *yatahāwanun* (menggampangkan), *yataghafalun* (melupakan), dan *yahun* (bermain-main).

Dalam hal ini, maka kemudian ath-Thabari memberikan pendapat bahwa menurutnya pendapat yang utama dan benar ialah yang mengatakan bahwa sahun adalah *lahun yataghāfalun*. *Lahwun* dalam salat dan *tasyaghul* dengan

⁷⁷ Nur Khalik Ridwan, *Tafsīr Surah Al-Ma’ūn*, h. 193.

tanpa salat, karena kadang-kadang orang memang mengabaikan salat, kadang juga karena mengakhirkan salat, dan karenanya, sah mereka yang mengatakan bahwa yang dimaksud adalah orang yang mengakhirkan salat ataupun yang meninggalkan salat. Kemudian ath-Thabari mengutip beberapa riwayat yang mendukungnya.

- c. Menurut Fakhr ar-Razi, makna ayat ini “orang yang lupa salat adalah orang yang tidak mengingat salatnya dan sepi dari salat. Ini adalah pendapat yang lemah, sebab, lupa dalam salat tidak boleh ditafsirkan dengan meninggalkan salat, karena Allah telah jelas mengatakan ‘maka wail lah bagi orang yang salat.’
- d. Menurut al-Qurthubi dengan menyebutkan beberapa riwayat, perbedaan-perbedaan dalam memaknai ayat ini ialah melakukan salat tidak berharap pahala, dan tidak takut hukuman ketika meninggalkan salat; mengakhirkan waktu salat; mengabaikan waktu salat; tidak salat pada waktu-waktunya; dan tidak menyempurnakan rukuk dan sujudnya. Al-Qurthubi kemudian berkomentar dengan menunjukkan Q.S. Maryam [19]: 59, yakni yang bunyinya “*Kemudian, datanglah setelah mereka (generasi) pengganti yang mengabaikan salat dan mengikuti hawa nafsu. Mereka kelak akan tersesat.*” Kemudian al-Qurthubi menyebutkan beberapa riwayat diantaranya⁷⁸ :
 - a) Diriwayatkan dari Ibrahim maknanya “Sesungguhnya dia (sahun) adalah orang yang sujud, namun kepalanya ditegakkan.”
 - b) Berkata Sa’ad bin Abi Waqash, berkata Nabi Muhammad, “Maksudnya adalah mereka yang mengakhirkan salat dari waktunya.”

⁷⁸ Nur Khalik Ridwan, *Tafsir Surah Al-Ma’ūn*, h. 198.

- c) Berkata Ibnu Wahab dari Malik dari Ibnu ‘Abbas, “Seandainya dikatakan *fī shalātihim sāhūn* (bukan ‘*an shalātihim*..), maka yang dimaksud adalah orang mukmin.
- d) Berkata az-Zamakhsyari, “Apabila engkau katakan, maksudnya perbedaan antara ‘*an shalātihim*, dan kata perkataan *fī shalātihim*, di mana makna ‘*an* disitu adalah “meninggalkan”, dan itu adalah pekerjaan orang munafik, dan makna *fī* di dalamnya adalah *sahwun* karena diganggu bisikan setan, atau perkataan *nafs*-nya sendiri.
- e) Az-Zamakhsyari mengatakan, “Seakan-akan Allah berkata, ‘Dan bila masalahnya demikian, maka *wail* bagi orang-orang salat yang melupakan salatnya, dengan tidak segera hingga lewat atau keluar waktu salat, atau orang itu tidak salat sebagaimana Rasulullah dan para salaf melakukan salat, dan sebaliknya orang itu mengingkari salat dengan tanpa khusyuk, tidak merendahkan diri, dan tidak menjauhi apa yang dicegah seperti main-main dengan jemarinya, pakaian...’ Apa bedanya ‘*an shalātihim* dan *fī shalātihim*? yakni bila ‘*an* maknanya orang yang *sahun* itu meninggalkan salat, dan ini adalah perbuatan orang munafiq, dan makna *fī* adalah lupa karena ada pengaruh setan atau perkataan jiwanya.
- f) Al-Baghawi menafsirkan dengan mengutip riwayat yang mengatakan “maknanya ialah menyia-nyiakan waktu”, dan mengutip Ibnu ‘Abbas yang menyebutkan makna ayat ini sebagai orang munafiq.
- g) Ath-Thabarisyi menafsirkan “orang yang mengakhirkan waktu salat, dan orang yang tidak mengharapakan pahala dalam salatnya, serta tidak takut ketika meninggalkan salat, apabila salat bersama orang mukmin dia memperlihatkan, namun jika tidak bersama orang mukmin dia tidak salat.”

- e. Al-Farra' menyebutkan "maksudnya adalah al-munafiq, dan sahun adalah lahun seperti penafsiran Ibnu 'Abbas dan bacaan Ibnu Mas'ud."
- f. Al-Alusi mengatakan "orang yang melupakan salat, dan tidak segera salat hingga selesai semua atau keluar dari waktunya. Atau tidak salat seperti salatnya Rasulullah dan salaf, tapi mengingkari dengan pengingkaran, tidak khusyuk."
- g. Asy-Syaukani berpendapat tentang *sahun*, "orang yang melupakan, tidak bersegera salat."
- h. Al-Khazin mengutip dari Ibnu Abbas dengan tafsiran "orang-orang munafik", dikatakan juga maksudnya "tidak menyegerakan salat, atau tidak perlu ganjaran bila salat...", seperti riwayat as-Suyuthi.

'An dalam ayat '*An shalātihim*: antara meninggalkan salat atau mengabaikan salat

Setelah membaca dari pembacaan mufassir klasik mengenai makna *an shalātihim sāhūn* Nur Khalik menyimpulkan bahwa yang dimaksud dari kata '*an* ialah betul meninggalkan sekaligus melakukan. Karena orang yang melewati berarti pernah ada di situ, dan bisa jadi tidak lagi konsen terhadap apa yang telah dilakukan. benar jika yang dimaksud adalah orang yang meninggalkan salat, namun dari sini akan timbul pertanyaan, salat yang mana? dan apakah '*an shalātihim sāhūn*, '*an* di situ bermakna lepas sekali dengan salat? apakah juga yang dimaksud disitu orang yang telah melakukan salat? tapi salat yang mana?⁷⁹

Jika meneliti fungsi huruf '*an* dalam kaidah bahasa Arab, maka huruf '*an* ini dapat berfungsi *tajawuz* (melewati), kadang juga bisa bermakna *ba'da*, dan bermakna '*alā*. Jika '*an* dapat

⁷⁹ Nur Khalik Ridwan, *Tafsīr Surah Al-Mā'ūn*, h. 206.

bermakna *tajawuz* (melewati), maka ayat ‘*an shalātihim sāhūn* bisa bermakna dua hal yakni “orang yang melakukan salat tapi ketika salat melupakan makna dan hakikat dari salat” dan “orang yang salat, lengkap secara formal, tapi ternyata ia meninggalkan esensi dari salat itu sendiri dalam perilakunya.” pernyataan ini diperkuat dengan ayat sebelumnya yang menyatakan “ masuk *wail* orang yang telah salat”, yang maka maknanya ialah orang yang telah salat formal tapi ia lupa akan esensi dari salat itu sendiri dalam kehidupannya.⁸⁰

Jadi, makna ayat ini bisa berarti meninggalkan tapi yang dimaksud adalah meninggalkan esensi dan makna salat setelah ia melakukan salat, bisa pula berarti mengerjakan salat, tapi ketika salat ternyata hakikat dan makna salatnya tidak hadir dalam jiwanya. Makna salat yang ada pada ayat ini entah itu kata *al-mushallīn* atau ‘*an shalātihim* memiliki dua makna yakni salat formal dan salat *da’im*. Salat formal yang dimaksud ialah salat dengan gerakan badan dan ucapan yang dilakukan lima kali dalam sehari.⁸¹

Makna kedua ‘*an shalātihim sāhūn* (Orang yang meninggalkan salat yang telah dikerjakan). Mereka ini ialah orang-orang yang telah melakukan salat formal, namun dalam kehidupannya melupakan dan meninggalkan makna dan hakikat dari salat itu sendiri. Hal ini sebagaimana yang telah disebut dalam Q.S. al-Ma’arij [7]: 22 yang bunyinya “kecuali orang-orang yang mengerjakan salat, yang salatnya selalu dipelihara setiap saat (*da’imun*)”. Sedangkan orang yang akan dikecam dalam makna kedua dari ‘*an shalātihim sāhūn* ialah orang yang telah melakukan salat formal tetapi kemudian meninggalkannya. Maksudnya adalah

⁸⁰ Nur Khalik Ridwan, *Tafsīr Surah Al-Mā’ūn*, h. 206-207.

⁸¹ Nur Khalik Ridwan, *Tafsīr Surah Al-Mā’ūn*, h. 207.

meninggalkan salat *da'im* atau tidak melakukan salat *da'im*, salat yang terus mengalir dalam jiwa dan perilakunya.⁸²

Orang-orang yang melakukan salat *da'im* ialah orang yang dalam jiwa dan perilakunya memaknai hakikat salat secara istiqomah, dan tidak hanya berhenti diwaktu zuhur, asar, magrib, isya', subuh, fajar, setengah siang, dan setengah malam, namun setiap detik dan setiap hembusan nafasnya. Hakikat yang dimaksud dalam konteks ini ialah tujuan. Sebagaimana yang telah disebutkan dalam Al-Qur'an "*tegakkanlah salat untuk mengingat-Ku.*" (Q.S. Thaha [20]: 14); dan "Bacalah (Nabi Muhammad) Kitab (Al-Qur'an) yang telah diwahyukan kepadamu dan tegakkanlah salat. Sesungguhnya salat itu mencegah dari (perbuatan) keji dan mungkar. Sungguh, mengingat Allah (salat) itu lebih besar (keutamaannya daripada ibadah yang lain). Allah mengetahui apa yang kamu kerjakan." (Q.S. al-Ankabut [29]: 45).⁸³

Jadi, hakikat salat ialah untuk "mengingat Tuhan". Maksud mengingat Tuhan dalam konteks ini bukanlah berbentuk klaim seperti "Oh Tuhan ada, Oh Tuhan di Langit, Oh Tuhan bersama kita." dan sejenisnya. Bukan pula pengertian-pengertian yang abstrak, karena hal itu sudah berhenti di tingkat salat formal dan dialog ritual pada waktu tertentu yang dilakukan oleh seorang muslim. Akan tetapi maksud mengingat Tuhan dalam konteks ini ialah sebuah komitmen untuk menghadirkan Tuhan dalam jiwanya, dalam perilakunya setiap hari, dalam relasinya dengan orang lain, dalam transaksi ekonomi, dalam perilaku politiknya, dalam baktinya kepada orang tua, dalam kasihnya kepada anak-anak,

⁸² Nur Khalik Ridwan, *Tafsir Surah Al-Mā'ūn*, h. 217.

⁸³ Al-Qur'an Kemenag, Add -Ins Microsoft Word, Terjemahan Kemenag 2019.

dalam kebajikannya kepada yang membutuhkan, fakir miskin, dan orang-orang yang sebatangkara.⁸⁴

Maka, dapat dikatakan “orang yang meninggalkan salat (salat *da'im*) setelah orang itu melaksanakan salat (salat formal).” Maksudnya ialah orang yang tidak mengingat Tuhan dalam perbuatan dan sikapnya sebagai bentuk komitmen moral yang mencegah dalam melakukan hal yang zalim, penindasan, ketidakadilan, tidak menjunjung kesetaraan, dan tidak melakukan perbuatan baik terhadap sesama.⁸⁵

Dua pengertian *sāhūn* sebagaimana yang telah dipaparkan di atas, sebenarnya berlaku umum. Tidak peduli apakah ia memperlihatkan salatnya kepada manusia ataukah ia tidak memperlihatkan salatnya kepada manusia. Keduanya tetap akan mendapat celaan yang keras. Karena pada dasarnya keduanya memiliki karakter yang munafik kepada manusia dan Tuhan. Munafik kepada Tuhan diperuntukkan kepada mereka yang tidak memperlihatkan salat kepada publik akan tetapi sejatinya “menipu” Tuhan dengan salat-salat formal yang dilakukannya. Munafik kepada manusia karena ketika melakukan salat bisa saja memperlihatkan kepada publik, tetapi menipu manusia dengan segala bentuk ritual formalnya yang dianggap suci dan agung. Jika zaman dahulu konteks pembicarannya hanyalah untuk individu manusia yang menjadi sababunnuzul, maka untuk konteks sekarang bisa lebih jauh dari itu, bisa sebagai individu maupun kelompok sosial.⁸⁶

Dalam menafsirkan ayat ini Nur Khalik menafsirkan dengan gaya yang sama pula dengan ayat pertama, kedua, dan

⁸⁴ Nur Khalik Ridwan, *Tafsīr Surah Al-Mā'ūn*, h. 218-219.

⁸⁵ Nur Khalik Ridwan, *Tafsīr Surah Al-Mā'ūn*, h. 219.

⁸⁶ Nur Khalik Ridwan, *Tafsīr Surah Al-Mā'ūn*, h. 222-223.

ketiga. Ia menafsirkan secara kata per kata. Setiap katanya ditafsirkan secara detail dan rinci, dengan memperhatikan fungsi-fungsi huruf dan kata yang ada. Penafsirannya juga dilengkapi dengan hadis-hadis Nabi, pendapat dari para mufassir klasik sekaligus ayat-ayat al-Qur'an, sehingga penafsirannya nampak begitu luas. Dalam memaknai kata *mushallīn* dan *sāhūn*, ia berusaha menelisik maknanya secara lebih mendalam dan kontekstual.

Penafsiran yang senada mengenai *an shalātihim sāhūn*, terdapat dalam penafsiran Ali Yasir. Berikut penulis kutip penafsirannya: “Berkenaan dengan salat, dalam ayat ini tidak menggunakan kata *fi* (di dalam/dalam), namun kata ‘*an* (tentang/dalam/ dari). Antara keduanya memiliki makna yang berbeda meski sama-sama dapat diartikan dalam. Perbedaannya, *fi shalātihim* kecamannya terhadap orang yang alpa atau lupa dalam salatnya, misalnya lupa terhadap salah satu rukun salat, lupa terhadap jumlah rekaat, dan lain sebagainya. Kemudian kalau ‘*an shalātihim*, kecamannya ditujukan kepada mereka yang lalai akan hakikat, makna, dan tujuan salat, tanpa mengabaikan syarat, rukun, dan sunnah-sunnah salat. Makna *fi* lebih menekankan pada salat secara ritualistik, sedangkan ‘*an* lebih menekankan pada substansi dan esensi salat.⁸⁷

Kemudian pada ayat ini menggunakan kata *mushallīn* bukan *muqīmīnash-shalāta*. Jika *mushallīn* artinya orang-orang yang menegakkan salat sekedarnya. Namun jika *muqīmīnash-shalāta* artinya orang-orang yang menegakkan salat yang tidak ada kelalaian di dalamnya. Semua syarat dan rukun terpenuhi, penuh

⁸⁷ Ali Yasir, *Tafsir Kontekstual Al-Qur'an (Surat Al-Ma'un)* (Jakarta: Majelis Ta'lim Asyasyakur, 2003), h. 24-27.

pengertian dan konsentrasi, tujuan dan hikmah salat dihayati, serta niat karena Allah semata.”⁸⁸

Selain itu adapun penafsiran dari Mustafa al-Maragi yang dalam segi pemaknaannya hampir sama dengan penafsiran Nur Khalik. Berikut penulis kutip penafsirannya: “Siksaan itu bagi orang-orang yang salat hanya dengan gerak jasadnya, tanpa membawa bekas dalam jiwa sedikitpun, dan tidak membuahkan hasil dari tujuan salat. Hal ini karena hatinya kosong, tidak menghayati apa yang dikatakan oleh mulutnya, dan salatnya tidak membekas atau berpengaruh terhadap tingkah lakunya. Ia melakukan *rukū'*, sedangkan hatinya kosong. Ia melakukan *sujūd*, tapi hatinya kosong. Ia mengucapkan *takbīr* tetapi hatinya kosong, tidak menghayati apa yang dikatakan oleh mulutnya, dan salatnya tidak membekas atau berpengaruh terhadap tingkah lakunya.”⁸⁹

5. Penafsiran Ayat 6

الَّذِينَ هُمْ يُرَاءُونَ^{٩٠}

Dalam menafsirkan ayat 6, Nur Khalik mengawali penafsirannya dengan menyebutkan beberapa pendapat dari para mufassir klasik mengenai kata *Yurā'ūn*, sebagai berikut⁹¹:

- a. Fakhrurrazi mengatakan: “orang munafik adalah yang memperlihatkan secara lahir dalam hal salat, tetapi batinnya ingkar. Sedangkan al-mura'i adalah orang yang memperlihatkan amalan salatnya kepada manusia, tetapi dihatinya ingkar. Dia melakukan itu untuk memperkhusyu diri agar orang melihatnya sebagai orang yang taat beragama.”

⁸⁸ Ali Yasir, *Tafsir Kontekstual Al-Qur'an (Surat Al-Ma'un)*, h. 27.

⁸⁹ Ahmad Mustafa Al-Maraghi, *Tafsir Al-Maragi*, h. 437.

⁹⁰ Al-Qur'an Kemenag, Add -Ins Microsoft Word, Terjemahan Kemenag 2019.

⁹¹ Nur Khalik Ridwan, *Tafsir Surah Al-Ma'un*, baca dari h. 225-229.

- b. Al-Mawardi mengatakan, “Maksudnya ada dua: orang munafik adalah yang memperlihatkan shalatnya kepada manusia dan tidak melakukan shalat ketika manusia tidak ada. Pendapat Ali dan Ibnu Abbas: dan secara umum adalah celaan bagi setiap orang yang amalnya tidak di maksudkan secara Ikhlas kepada Tuhan.”
- c. Al-Baghawi mengatakan, “Maksudnya adalah sifatnya orang munafik sebagaimana dalam ayat “apabila mereka disuruh untuk shalat, mereka mengerjakannya dengan malas,” dan untuk memperlihatkan kepada manusia.
- d. Al-Khazin mengatakan, “Manusia yang mengerjakan shalat agar dilihat manusia untuk memperoleh pujian manusia.” Penakwilan ini sama dengan Ibnu Jauzi, al-Baidhawi, an-Nasafi, Abu Su’ud, al-Qasimi, dan Asy-Syaukani.”
- e. Ath-Thabari meriwayatkan dengan mengartikan munafik yang disamakan dengan *sāhūn*. Ada tiga riwayat yang diberikan oleh ath-Thabari: Pertama, dari al-Husain, dari Abu Mu’adz, dari Ubaid, dari adh-Dhahak yang menafsirkan ayat *al-ladzīnahum ‘an shalātihim sāhūn al-ladzīnahum yurā’ūn* adalah orang munafik. Kedua dari Abu Shalih dari Mu’awiyah dari Ali dari Ibnu Abbas yang menafsirkan mereka adalah orang munafik yang apabila mengerjakan shalat dengan memperlihatkan kepada manusia, dan meninggalkan shalat apabila tidak ada manusia. Ketiga, dari Yunus dari Ibnu Zaid yang mengartikan maksudnya adalah mereka mengerjakan shalat, dan bukan karena dimaksudkan untuk shalat sendiri, tapi karena riya’.
- f. Al-Qurthubi mengatakan: “Supaya dilihat manusia bahwa dia shalat dan taat, dan taqwa seperti orang fasik, dan supaya dilihat manusia bahwa dengan shalat itu dia beribadah, sehingga orang lain mengatakan, ‘Dia sedang shalat.’

- g. As-Suyuthi meriwayatkan beberapa riwayat dari jalur Jarir Ibnu Jarir, Ibnu Abi Hatim, al-Baihaqi dari Ali, yang dimaksud adalah, “Memperlihatkan salat-salat mereka.”⁹²

Kata *yurā'ūn* dikhususkan untuk orang yang dalam melakukan salat diperlihatkan oleh orang lain. Walaupun mungkin salatnya terlihat khusyu', semua rukunnya terpenuhi, Namun hal itu hanya diniatkan untuk mendapat simpati dari orang lain agar dirinya dianggap sebagai orang yang taat beragama.⁹³

Jika merujuk pada ayat-ayat al-Qur'an, kata *yurā'ūn* hanya berada pada dua tempat yakni dalam Q.S. al-Mā'ūn [107] :6 dan Q.S. an-Nisā'[4]: 142. Dalam Q.S. an-Nisā' [4]: 142 yang berbunyi “Sesungguhnya orang-orang munafik itu hendak menipu Allah, tetapi Allah membalas tipuan mereka (dengan membiarkan mereka larut dalam kesesatan dan penipuan mereka). Apabila berdiri untuk salat, mereka melakukannya dengan malas dan bermaksud riya di hadapan manusia. Mereka pun tidak mengingat Allah, kecuali sedikit sekali.”⁹⁴ Dari ayat tersebut, dapat dilihat bahwa orang yang *yurā'ūn* merupakan salah satu karakter dari seorang munafik. Orang-orang yang dalam salat hanya sekadar memperlihatkan kepada manusia, bahwa ia telah salat.⁹⁵

Dari pemaparan Nur Khalik, dapat diambil kesimpulan bahwa makna *yurā'ūn* di sini berbeda dengan *sāhūn*. Jika *sāhūn* itu tidak peduli apakah salat yang dilakukan itu mendapat pujian dari orang lain atau tidak, maka *yurā'ūn* sangat gemar memperlihatkan salatnya

⁹² Nur Khalik Ridwan, *Tafsīr Surah Al-Mā'ūn*, h. 225-229.

⁹³ Nur Khalik Ridwan, *Tafsīr Surah Al-Mā'ūn*, h. 231-232.

⁹⁴ Al-Qur'an Kemenag, Add -Ins Microsoft Word, Terjemahan Kemenag 2019.

⁹⁵ Nur Khalik Ridwan, *Tafsīr Surah Al-Mā'ūn*, h. 232-233.

kepada yang lain. Antara *sāhūn* dan *yurā'ūn* memiliki karakter sama yakni sama-sama kategori orang-orang munafik.⁹⁶

Dalam menafsirkan ayat ini, Nur Khalik tidak menjelaskannya secara rinci pada setiap kata seperti ayat-ayat sebelumnya. Penafsirannya hanya dilengkapi oleh berbagai pendapat dari para muafssir klasik dan ayat-ayat al-Qur'an, yang kemudian disimpulkan dengan pendapatnya sendiri. Dalam menafsirkan kata *yura'ūn*, ia tidak mengungkap maknanya secara luas dan mendalam.

Hal ini berbeda dengan penafsiran Quraish Shihab yang dalam penafsirannya berusaha mengungkap makna dari kata *riyā'* dari beragam makna. Berikut Penulis paparkan penafsirannya: “Kata *yura'ūn* terambil dari kata *ra'ā* yang berarti melihat. Maka, *riyā'* berarti siapa yang melakukan pekerjaannya sambil melihat manusia sehingga jika tak ada yang melihatnya mereka tidak melakukannya. Selain itu, kata tersebut juga berarti bahwa mereka ketika melakukan suatu pekerjaan selalu berusaha atau berkeinginan agar dilihat dan diperhatikan orang lain untuk mendapat pujian mereka.

Maka dalam ayat ini, *riyā'* atau *yura'ūn* diartikan sebagai ‘melakukan suatu pekerjaan bukan karena Allah semata, tetapi untuk mencari pujian dan popularitas. *Riyā'* merupakan sesuatu yang abstrak dan sulit, bahkan mustahil dapat dideteksi oleh orang lain, dan terkadang yang bersangkutan sendiri tidak menyadarinya. *Riyā'* diibaratkan sebagai semut kecil berwarna hitam yang berjalan dengan perlahan ditengah kelamnya malam ditubuh seseorang’.”⁹⁷

Berbeda pula dengan penafsiran ‘Aidh al-Qarni yang menafsirkan ayat ini secara global (umum) ayat. Ia menafsirkan bahwa mereka yang berbuat *riyā'* adalah mereka yang mengerjakan

⁹⁶ Nur Khalik Ridwan, *Tafsīr Surah Al-Mā'ūn*, h. 233.

⁹⁷ Quraish Shihab, *Tafsīr Al-Misbah*, h. 650.

berbagai kewajiban agar dilihat oleh manusia lain, dan tidak ikhlas karena Allah SWT. Mereka ini sesungguhnya adalah orang-orang yang rusak, karena kerendahan dirinya telah membuatnya hanya mengawasi orang lain dan melupakan Tuhannya.⁹⁸

6. Penafsiran Ayat 7

وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ ٤^{٩٩}

Huruf *wawu* yang berada dalam ayat ini berfungsi sebagai *'athaf litartib*. Yang di-*ma'tufi* yakni ayat ke 6. Sedangkan ayat ke 6 pun menjadi *'athaf* sebab ayat 5, maka ayat tujuh ini juga merupakan *'athaf* ke ayat 4-5. Karena *wawu* di ayat ini *'athaf* ke ayat 6, dalam posisinya ia akan memiliki kategori yang sama yakni sama-sama bagian dari perilaku dan sikap orang-orang yang di ancam dengan *wail*. *Wa yamna'un al-mā'ūn* menjadi penanda dari orang-orang yang salat namun melakukan *yamna'un al-mā'ūn* yang artinya tidak memberi kepada mereka yang membutuhkan.¹⁰⁰

Nur Khalik kemudian menjelaskan makna *yamna'un al-mā'ūn* menurut pembacaan mufassir klasik, sebagai berikut¹⁰¹;

- a. Ibnu Katsir : “Maksudnya mereka tidak baik ibadahnya kepada Tuhan dan tidak baik pergaulannya kepada makhluk-Nya, mereka pun tidak memberikan bantuan yang bermanfaat. mereka ialah orang yang menolak membayar zakat dan berinfak kepada kerabat.”
- b. Al-Fairuzabandi mengatakan, “Maksudnya adalah apa yang dikenal dengan zakat, membantu sesama manusia sesuai kemampuannya, seperti dengan alat-alat yang bermanfaat bagi manusia, dan yang serupa dengan itu.”

⁹⁸ 'Aidh Al-Qarni, *Tafsir Muyassar*, h. 667.

⁹⁹ Al-Qur'an Kemenag, Add -Ins Microsoft Word, Terjemahan Kemenag 2019.

¹⁰⁰ Nur Khalik Ridwan, *Tafsir Surah Al-Mā'ūn*, h. 236-238.

¹⁰¹ Nur Khalik Ridwan, *Tafsir Surah Al-Ma'ūn*, h. 238-246.

- c. Fakhr ar-Razi mengatakan, “Di dalamnya terdapat banyak pendapat: Pertama, maksudnya ialah zakat, sebagaimana dikatakan oleh Abu Bakar, ‘Ali, Ibnu Abbas, Ibnu al-Hanafiyah, Ibnu ‘Umar, al-Hasan, Said bin Jubair, ‘Ikrimah, Qatadah, dan adh-Dhahak. Kedua, nama untuk menyebut sesuatu yang tidak diberikan, dan ini diminta oleh orang fakir.... Ketiga, menurut al-Farra”, Saya mendengar sebagian orang Arab mengatakan bahwa *al-mā’ūn* adalah soal air....’ Keempat, membaguskan ketaatan....”
- d. Al-Alusi juga menyebutkan riwayat yang menafsirkan *al-mā’ūn* sebagai zakat; juga riwayat dari Ibnu Mas’ud seperti telah dikutip Ibnu Katsir ; dan juga menukil az-Zuhri yang menafsirkan dengan *al-mal*. Al-Alusi juga meriwayatkan dari abu ‘Ubaidah, az-Zujaj dan al-Mubarrad yang mengatakan, “Di masa jahiliah maksudnya adalah apa saja yang bermanfaat, besar, atau kecil, dan pada masa Islam yang dimaksudkan adalah ketaatan.”
- e. Al-Mubarak az-Zaidi mengatakan, “Maksudnya adalah setiap sesuatu yang bermanfaat, dikatakan juga maksudnya zakat, dan *al-māl*.”
- f. Al-Farra’ menyebutkan dengan tiga makna: pertama, riwayat dari Hibban menyebutkan maksudnya adalah mangkuk (*al-qish’ah*), periuk atau kual (*al-qidru*), dan kapak (*al-fa’su*). Kedua dari Qais bin ar-Rabi dari as-Sudi dari Abd Khair dari ‘Ali yang menyebutkan maknanya “zakat”. Ketiga, dari Qais bin ar-Rabi dari Khashif dari Mujahid dari ‘Ali yang mendengarkan sebagian orang Arab mengatakan, “*al-mā’ūn* adalah air.”
- g. Al-Baghawi mengatakan juga maksudnya ada beberapa hal: zakat; periuk, kapak, dan yang lainnya; bantuan-bantuan; yang tertinggi adalah zakat, dan yang terendah adalah bantuan hal-hal yang menyenangkan; sesuatu yang dikenal dalam soal pemberian antar manusia; sesuatu seperti air, api, dan lain sebagainya.

- h. Al-Wahidi menafsirkan dengan mengambil riwayat yang memaknai sebagai periuk, kapak, dan lain-lain; juga hadis Nabi Muhammad yang menyebutkan itu sebagai besi-besian (alat-alat yang berasal dari besi), dan air, dan mereka yang menolak memberikan ini . kata al-Wahidi *fawail* (maka *wail*-lah baginya).
- i. An-Nasafi juga mengartikan: zakat, pemberian yang biasanya diperlukan manusia secara adat seperti periuk, kapak, air, dan yang lainnya; At-Thabarisi juga menafsirkan tidak jauh beda; Ibnu Jauzi juga hampir sama menafsirkan dengan empat jenis: *al-māl*, air, dan apa yang biasanya bagi manusia dibutuhkan, seperti periuk dan lainnya. Ash-Shawi juga menafsirkan tidak jauh beda, hanya dengan tambahan bahwa ini adalah tanda kebakhilan yang dikecam; As-Sijistani juga tidak jauh beda dengan menafsirkan: setiap pemberian yang bermanfaat, zakat, dan taat. dan apa yang bermanfaat bagi seseorang, dan juga bermakna air; Al-Qasimi menafsirkan: apa yang sering dijadikan tolong menolong dalam hal harta benda, dan hal-hal yang menyenangkan, dan setiap sesuatu yang bermanfaat. Al-Khazin juga menafsirkan dengan: zakat, periuk, kapak, dan lainnya, bantuan-bantuan, dan hampir sama dengan yang disebut oleh al-Baghawi; Abu Su'ud menafsirkan zakat dan apa yang dibutuhkan secara adat seperti periuk, dan lain-lainnya. Asy-Syahrastani juga hampir sama menyebutkan: zakat, nama untuk mewakili apa yang biasanya dibutuhkan dalam rumah tangga seperti periuk, dan lain-lain, bantuan-bantuan untuk kesenangan di rumah tangga; besi-besian, dan lain-lain; Az-Zamakhshari juga menafsirkan: zakat, apa yang bisa dipinjamkan seperti periuk, kapak, dan lainnya, air, dan api; Al-Baidhawi menafsirkan *al-mā'ūn* adalah zakat.
- j. At-Thabari mengatakan. “Mereka itu menolak untuk memberikan kemanfaatan di antara mereka, dan asal kata *al-mā'ūn* adalah setiap

sesuatu yang bermanfaat, dikatakan juga bermakna air, ..., juga bermakna taat, dan zakat.”

- k. As-Suyuthi memberikan makna untuk ayat ini dengan makna yang plural, yang maknanya tidak jauh berbeda dari makna-makna seperti di atas.
- l. Menurut Al-Qurtubi terdapat 12 makna yang berhubungan dengan ayat “*wa yamna’un al-mā’ūn*” tanpa disebutkan riwayatnya:
 - 1) Zakat yang berasal dari harta-hartanya
 - 2) *Al-māl*, harta pada umumnya
 - 3) Nama yang meliputi sesuatu yang memiliki manfaat dirumah tangga seperti periuk, kapak dan lain sebagainya
 - 4) Segala sesuatu yang memiliki manfaat, entah itu sedikit ataupun banyak di masa jahiliah; dan di masa Islam bermakna zakat dan taat.
 - 5) *Al-‘Āriyah* (barang pinjaman).
 - 6) Sesuatu yang berharga untuk diberikan kepada manusia.
 - 7) Air dan rumput-rumputan
 - 8) Air
 - 9) Menolak jujur
 - 10) Alat yang dipakai untuk mandi dari berbagai barang yang dibutuhkan
 - 11) Taat dan mematuhi Allah
 - 12) Air, api, dan garam

Kemudian, Nur Khalik menelisik makna *al-mā’ūn* dalam al-Qur’an. Ia menerangkan, bentuk kata *al-mā’ūn* dalam al-Qur’an hanya terdapat dalam satu surah yakni surah yang sedang dibahas di sini yakni surah *al-mā’ūn*. Akan tetapi al-Qur’an menggunakan kata yang akar katanya sama (yaitu *ma’ana*) dengan menyebutkan kata *ma’in*. Kata *ma’in* berada dalam empat surah yakni dalam Q.S. al-Mu’minūn

[23]: 50, Q.S. ash-Shaffāt [37]: 45, Q.S. al-Wāqī'ah [56]: 18, dan Q.S. al-Mulk [67]: 30.¹⁰²

Dalam Q.S. al-Mu'minūn [23]: 50, kata *ma'in* digunakan untuk makna mata air yang mengalir. Itu berarti makna dari kata *ma'ana* bisa bermakna mata air, seperti dalam ayat ini. Dalam Q.S. ash-Shaffat [37]: 45, kata *ma'in* juga digunakan untuk arti mata air yang mengalir. Dalam ayat ini konteks pembicaraannya mengenai surga yang di dalamnya terdapat air yang asalnya dari mata air yang mengalir. Kemudian dalam Q.S. al-Wāqī'ah [56]: 18, kata *ma'in* digunakan untuk menyebutkan makna minuman yang jernih, yang konteksnya ialah salah satu isi dari kenikmatan di surga. Dalam Q.S. al-Mulk [67]: 30, kata *ma'in* juga dimaknai dengan air yang mengalir jernih. Jadi, al-Qur'an menggunakan kata dasar *ma'ana* untuk makna air yang jernih.¹⁰³

Al-Mā'ūn memiliki akar kata yang sama dengan *ma'in*, jadi mengapa makna serupa tidak digunakan juga untuk konteks makna *al-mā'ūn*? Selama ini terjemahan kata *al-mā'ūn* ke dalam bahasa Indonesia diartikan sebagai “pertolongan”. Padahal kalau “pertolongan” akar katanya ialah *a'ana*, bukan *ma'ana*. Maka dari itu, berasal dari manakah kata *al-mā'ūn* itu? dari kata *ma'ana* atau *a'ana*?

Al-Muqri dan Abu Bakar ar-Razi memberikan penjelasan bahwa kata *al-mā'ūn* itu masuk dalam bab *ma'ana*. Sedangkan al-Alusi mengatakan bahwa dalam persoalan asal kata dari *al-mā'ūn* terdapat perbedaan pendapat. Pertama dari Qathrab yang mengatakan bahwa *al-mā'ūn* aslinya ikut wazan *fa'ul* dari kata *al-ma'ana* yang berarti sesuatu yang sedikit. Kedua mereka mengatakan bahwa *al-mā'ūn* berasal dari kata *ma'unah*, dan alifnya dalam (*al-mā'ūn*)

¹⁰² Nur Khalik Ridwan, *Tafsīr Surah Al-Mā'ūn*, h. 247.

¹⁰³ Nur Khalik Ridwan, *Tafsīr Surah Al-Mā'ūn*, h. 248-249.

sebagai ganti dari *ha'*, dan wazannya adalah *maf'alun* seperti kata *makramun* (dari *karama*), dan mim disitu adalah tambahan (*za'idah*), dan wazannya setelah ketambahan *alif* adalah ganti dari *ma fa'alā*. Ketiga, dikatakan juga bahwa kata *al-mā'ūn* adalah *isim maf'ul* dari *a'ana yu'inu*, dan aslinya adalah *ma'wunun* (double wawu), dan kemudian dibalik menjadi *mau'unun*, kemudian wawunya dibalik menjadi *alif*, maka jadilah *ma'unan*, dan wazannya adalah *ma'fulun*, dengan mendahulukan *'ain* daripada *fa'*.¹⁰⁴

Setelah melihat pemaknaan dari para mufassir klasik, penggunaan makna dalam al-Qur'an, dan penjelasan dari sisi bahasa, Nur Khalik berpendapat bahwa dirinya cenderung memaknai bahwa kata *al-mā'ūn* ini tidak menunjuk dan diperuntukkan untuk satu jenis.

Nur Khalik mengatakan bahwa dalam konteks masa kini, *al-mā'ūn* tidak hanya dimaknai sebagai sebuah bantuan yang harus diberikan kepada al-yatim ataupun fakir miskin, Namun, kata *al-mā'ūn* bisa digunakan untuk mewakili segala jenis bantuan yang harus diberikan kepada mereka yang sedang butuh, entah itu dari mereka yang meminta atau tidak meminta. Karena disebut mewakili segala jenis bantuan, maka ia juga bisa berbentuk materi, psikologis, perlindungan hukum, perlindungan senjata, dan apapun alat yang dibutuhkan.¹⁰⁵

Dalam menafsirkan ayat ini Nur Khalik menafsirkan secara kata per kata. Setiap katanya ditafsirkan secara rinci, dengan memperhatikan fungsi-fungsi huruf dan kata yang ada seperti halnya dalam menafsirkan ayat pertama hingga ayat kelima. Penafsirannya juga dilengkapi dengan berbagai pendapat dari para mufassir klasik

¹⁰⁴ Nur Khalik Ridwan, *Tafsīr Surah Al-Mā'ūn*, h. 249-251.

¹⁰⁵ Nur Khalik Ridwan, *Tafsīr Surah Al-Mā'ūn*, h. 253-254.

dan ayat-ayat al-Qur'an. Dalam memaknai kata *al-mā'ūn*, ia berusaha menelisik maknanya secara lebih dalam dan kontekstual.

Penafsiran yang diungkap oleh Nur Khalik mengenai kategori makna *al-mā'ūn* berbeda dengan penafsiran yang ada dalam tafsir-tafsir lain termasuk tafsir era modern. Misalnya dalam penafsiran Quraish Shihab yang mengungkapkan bahwa *al-mā'ūn* cenderung dimaknai sebagai sesuatu yang kecil dan dibutuhkan, tanpa menyebutkan berbagai contohnya.¹⁰⁶ Lalu penafsiran dari Wahbah Zuhaili dalam tafsirnya *Al-Wasith* yang cenderung memaknai *al-mā'ūn* sebagai benda-benda yang biasa dipinjamkan untuk sesama, seperti gayung, kapak, beliung, tungku, perabotan rumah, dan benda lainnya yang biasanya tidak ditahan saat diminta, seperti air, garam, dan benda-benda lain yang bila ditahan saat diminta, yang bersangkutan akan disebut-sebut pandir, berwatak tercela, dan berkahlak buruk.¹⁰⁷

Adapula beberapa penafsiran yang tidak menjelaskan makna dari *al-mā'ūn* dan penafsirannya diglobalkan secara keseluruhan dalam ayatnya. Contoh Penafsiran dari 'Aidh al-Qarni. Berikut penulis kutip penafsirannya "Dan orang-orang yang enggan memberikan segala sesuatu yang berguna dan bisa menolong orang lain, kendati barang tersebut tidak membahayakan dirinya bila ia memberikannya kepada orang lain. Demikianlah mereka selalu menahan kebaikan mereka dan menolak orang yang meminta tolong kepada mereka. Singkatnya, mereka ialah orang yang tidak mau bersikap baik kepada Allah dan tidak ingin bermanfaat bagi hamba Allah, mereka ini adalah orang-orang yang bengis, bakhil, dan riya'".¹⁰⁸

¹⁰⁶ Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, h. 651.

¹⁰⁷ Wahbah Az-Zuhaili, *Tafsir Al-Wasith*, Terj. Muhtadi, dkk, (Depok: Gema Insani, 2013), h. 891.

¹⁰⁸ 'Aidh Al-Qarni, *Tafsir Muyassar*, h. 667.

Kemudian penafsiran dari Hamka. Berikut penulis mengutip penafsirannya: “Jalan untuk menolong orang yang susah adalah amat banyak, dari yang kecil sampai yang besar, asal ada perasaan halus, kasih sayang kepada sesama manusia, di dalam pertumbuhan Iman kepada Tuhan. Namun, orang-orang yang mendustakan agama selalu mengelakkan dari menolong. Selalu menahan, bahkan menghalang-halangi orang lain untuk menolong sesama. Rasa cinta tidak ada dalam jiwa orang ini, yang ada hanyalah benci. Hatinya terpaut kepada benda yang fana. Insaf dan adil tak ada dalam hatinya. Keutamaan tak ada bedanya, mukanya berkerut terus-menerus, karena hatinya tertutup melihat orang lain. Dia menyangka begitulah hidup yang baik, padahal itulah yang akan membawanya celaka.”¹⁰⁹

¹⁰⁹ Abdulmalik Abdurkarim Amrullah, *Tafsir Al-Azhar*, h. 282.

BAB IV
EPISTEMOLOGI PENAFSIRAN SURAH AL-MĀ'ŪN MENURUT NUR
KHALIK RIDWAN

A. Sumber Penafsiran

Telah dipaparkan pada pembahasan sebelumnya bahwa sumber penafsiran merupakan sumber yang digunakan mufassir dalam menafsirkan al-Qur'an. Dari Analisa penulis, Nur Khalik Ridwan, dalam menafsirkan surah al-Ma'un menggunakan sumber-sumber rujukan yang beragam, diantaranya yakni dengan mengutip penafsiran dari mufassir klasik, penafsiran dari ayat-ayat al-Qur'an dan hadis, serta penafsiran menggunakan ijtihadnya sendiri. Ketika dikategorikan dalam sumber tafsir maka penafsiran dari Nur Khalik yang bersumber dari penafsiran mufassir klasik, penafsiran dari ayat-ayat al-Qur'an, dan penafsiran dari hadis dapat dikategorikan dalam kategori Tafsir bi al-Ma'tsur, sedangkan penafsiran yang bersumber dari ijtihadnya sendiri masuk dalam kategori Tafsir bi al-Ra'yu.

Tetapi, jika dikalkulasi mana yang lebih dominan, penulis berpendapat bahwa dalam menafsirkan, Nur Khalik lebih dominan menggunakan ijtihadnya sendiri. Karena memang dalam buku tafsirnya, ia berusaha untuk mencari titik temu bagaimana agar ayat-ayat dalam surah al-Mā'ūn ini mempunyai makna yang lebih luas dan dapat menjadi *problem-solving* untuk permasalahan umat manusia yang terus berkembang. Sehingga, dengan demikian bisa dikatakan bahwa penafsiran Nur Khalik terhadap surah al-ma'un dikategorikan dalam tafsir bi al-Ra'yi.

Berikut akan penulis paparkan contoh dari penafsiran Nur Khalik sesuai dengan dari mana sumber rujukannya.

a. Penafsiran dengan Al-Qur'an

Berikut contoh penafsiran Nur Khalik Ridwan yang berasal dari ayat al-Qur'an yaitu:

Saat menerangkan surah *al-mā'ūn* ayat 1 tentang makna kata *ad-dīn*. Nur Khalik merujuk pada beberapa surah diantaranya; Dalam Q.S. al-

Fātihah ayat 4, dijelaskan bahwa *ad-dīn* dimaknai dengan hari kiamat, yang mana *ad-dīn* disitu bergandengan dengan kata *yaum*. Kemudian pada Q.S. Al-A'raf ayat 29 diterangkan bahwa konteks *ad-dīn* bermakna agama Nabi Muhammad, dengan perinciannya seperti berbuat adil, salat, dan berdo'a.¹

b. Penafsiran dengan hadis

Saat menjelaskan penafsiran ayat 5, mengenai pembahasan sholat formal Nur Khalik mengutip salah satu hadis yang diriwayatkan oleh Imam Abu Dawud dari 'Abdullah bin Fadhalah dari bapaknya. Hadisnya sebagai berikut:

“Rasulullah mengajari saya (ayah Fadhalah) banyak hal, diantaranya jagalah salat lima waktu. Kemudian saya mengajukan keberatan bahwa pada jam-jam ini saya sibuk, ‘perintahkan saya dengan perintah jami’, yang jika saya laksanakan juga diberi pahala!’. Kemudian Rasulullah berkata, ‘Jagalah salat ‘ashrain.’ Istilah ini masih asing bagi saya, maka saya pun bertanya, ‘Apakah salat al-‘ashrain itu?’ Rasul pun menjawab, ‘Salat sebelum terbit matahari dan sesudah terbenamnya matahari.’”²

c. Penafsiran dari Mufassir Lain

Dalam menafsirkan kata “*yadu’u al-yatīm*” Nur Khalik mengutip dari beberapa penafsiran mufassir lain, hal ini bisa kita lihat dari kutipannya sebagai berikut; “Kata *yadu’u* menurut asy-Syaukani berarti “menolak memberikan hak-hak orang yatim,” dan menurutnya ini adalah tafsir dari Ibnu Jarir, Ibnu Mundzir, Abi Hatim, Ibnu Mardaweh, al-Baihaqi, dan asy-Sya’b. Sedangkan al-Qasimi memaknai dengan “menolak hak anak yatim, merintanginya dengan keras, dan mendzaliminya. Para mufassir klasik dalam mengartikan kata *al-yatīm* hampir mirip seperti pendapat di atas yakni seperti as-Sijistani, Fakhrurrazi, al-Wahidi, Ibnu Katsir, an-

¹ Nur Khalik Ridwan, *Tafsīr Surah Al-Mā’ūn*, h. 120.

² Nur Khalik Ridwan, *Tafsīr Surah Al-Mā’ūn*, h. 210.

Nasafi, al-Baidhawi, as-Suyuthi, al-Alusi, az-Zamakhsyari, dan ath-Thabari. Beberapa variasi tambahan yang ada dalam penafsiran mufassir klasik yakni “tidak berbuat baik dengannya, dan tidak memberi makan padanya, dengan memukulinya dan menyakitinya.”³

Kemudian, dalam menafsirkan kata *al-miskīn* Nur Khalik mengutip pendapat dari Ibnu Katsir yang memaknai *al-miskīn* sebagai “orang yang membutuhkan, yang tidak bisa tegak untuk hidup dan menjaga dirinya.” Adapun dalam mengartikan lafadz “*la yakhudhdhu ‘alā tha’āmi al-miskīn*” Nur Khalik mengutip pendapat al-Mawardhi bahwa lafadz tersebut berarti “tidak melakukannya padahal ia mampu (untuk membantu orang miskin), dan juga tidak menganjurkan sama sekali atas orang lain untuk membantu mereka.”⁴

d. Ijtihad dari Pemikirannya Sendiri

Dalam menafsirkan kata *al-miskīn*, Nur Khalik mengatakan bahwa *al-miskīn* sebagai sebuah konsep dapat terus berubah dan dikontekstualisasikan.⁵ Nur Khalik berpendapat bahwa *sebutan al-miskīn* harus dimaknai dengan berbagai hal, diantaranya: orang yang tidak memiliki pekerjaan tetap yang agak lumayan, hanya serabutan, dan tidak bisa menyekolahkan anaknya, meski sehari-hari dia bisa makan, orang yang sehari bisa makan namun profesinya hanya sebagai buruh rumah tangga atau buruh kecil-kecilan, orang yang bisa makan sehari namun tidak memiliki tanah dan rumah, atau orang yang punya rumah namun tidak memiliki pekerjaan tetap dan tidak bisa menyekolahkan anak-anaknya. dan yang lainnya.⁶ Namun *al-miskīn* tidak seharusnya hanya dilihat dari persoalan individual, namun juga dapat sebagai persoalan kelompok sosial. Pemaknaan *al-miskīn* bisa juga berlaku untuk konteks yang lebih luas dalam

³ Nur Khalik Ridwan, *Tafsīr Surah Al-Mā’ūn*, h. 134-135.

⁴ Nur Khalik Ridwan, *Tafsīr Surah Al-Mā’ūn*, h. 160-161.

⁵ Nur Khalik Ridwan, *Tafsīr Surah Al-Mā’ūn*, h. 171.

⁶ Nur Khalik Ridwan, *Tafsīr Surah Al-Mā’ūn*, h. 171-172.

hirerarki sosial seperti komunitas tertentu, kelompok budaya, maupun bangsa dan seterusnya.⁷

B. Metode Penafsiran

Telah dipaparkan pada pembahasan sebelumnya, bahwa metode penafsiran itu terdiri dari empat macam, yakni metode tahlili, metode maudhu'i, metode ijmalī, dan metode muqarin. Setelah peneliti menelisik penafsiran yang terdapat dalam karya Nur Khalik Ridwan yaitu buku tafsir surah *al-mā'ūn* ini, penulis berpendapat bahwa metode yang digunakan oleh Nur Khalik dalam menafsirkan ialah metode tahlili. Hal ini bisa kita lihat dari langkah-langkah Nur Khalik dalam menafsirkan yakni sebagai berikut;

- a) Menjelaskan mengenai persoalan mushaf yang menjadi rujukan dalam penyalinan ayat-ayat al-Qur'an khususnya mushaf yang menjadi rujukan dari mushaf-mushaf yang terdapat di Indonesia. Karena pada dasarnya surah al-Ma'un sendiri juga bagian dari ayat-ayat al-Qur'an yang terdapat dalam mushaf. Dalam hal ini Nur Khalik menerangkan mengenai penambahan-penambahan yang ada dalam mushaf utsmani, kemudian adanya perbedaan dalam sesama salinan mushaf utsmani, kemudian perbedaan mushaf utsmani dengan mushaf-mushaf lain, seperti mushaf Umar bin Khattab, mushaf Ali bin Abi Thalib, mushaf Ubay bin Ka'ab, dan mushaf Ibnu Mas'ud.⁸ Menurut sepemahaman peneliti, hal yang ingin diungkapkan oleh penulis dalam hal ini ialah bagaimana penafsiran surah *al-mā'ūn* itu tergantung dari mana salinan ayat yang dipakai dalam menafsirkannya.
- b) Menjelaskan mengenai penamaan-penamaan dari surah *al-mā'ūn*. Dalam pembahasannya Nur Khalik menyebutkan beberapa nama lain dari surah *al-mā'ūn* dari berbagai pendapat para ulama atau

⁷ Nur Khalik Ridwan, *Tafsīr Surah Al-Mā'ūn*, h. 171-172.

⁸ Nur Khalik Ridwan, *Tafsīr Surah Al-Ma'ūn*, h. 27-30.

para pakar mufassir. Misalnya ia mengutip pendapat dari Ibnu Jarir at-Thabari yang menyebut surah *al-mā'ūn* dengan sebutan surah *Ara'aita*.⁹

- c) Menjelaskan tentang ayat-ayat yang ditafsirkan. Pada pembahasan ini Nur Khalik memaparkan berbagai pendapat mengenai jumlah ayat yang terdapat dalam surah *al-mā'ūn*. Misalnya ia mengutip dari pendapat Imam asy-Syaukani yang mengatakan bahwa surah *al-mā'ūn* dalam hal ayat memiliki 7 ayat, namun dalam catatan kakinya Imam asy-Syaukani memberi penjelasan bahwa jumlah ayatnya ada 6 dalam mushaf-mushaf yang disandarkan pada riwayat Nafi', sedangkan terdiri dari 7 ayat dalam beragam mushaf yang bersandar kepada riwayat Hafs dari Ashim serta dari riwayat Warsy dari Nafi.¹⁰
- d) Kemudian menjelaskan tentang sababun nuzul.
- e) Kemudian menjelaskan tafsir ayat per ayat.
- f) Dalam menafsirkan tiap ayatnya, ia selalu memperhatikan fungsi-fungsi huruf, kata, dan posisi kalimat
- g) Kemudian, ia juga menjelaskan konsep dasar dalam tiap ayat yang diambil dari penafsiran para mufassir klasik dan ayat-ayat al-Qur'an sendiri.
- h) Selain itu, ia juga mencantumkan penafsiran yang sesuai dengan ijtihadnya sendiri, yakni dengan mencari terobosan-terobosan makna baru sehingga penafsirannya menjadi lebih kontekstual

Berdasarkan penjelasan di atas, dapat disimpulkan bahwa Nur Khalik menafsirkan segala aspek dari ayat dan surah dalam *al-mā'ūn* yang ini merupakan salah satu ciri dari metode tahlili.

⁹ Nur Khalik Ridwan, *Tafsīr Surah Al-Ma'ūn*, h. 39.

¹⁰ Nur Khalik Ridwan, *Tafsīr Surah Al-Ma'ūn*, h. 53-55.

C. Corak Penafsiran

Sebagaimana yang telah kita ketahui dari pembahasan sebelumnya, bahwa pengertian corak penafsiran, merujuk pendapat Nashruddin Baidan dalam karyanya *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*; corak penafsiran yaitu suatu arah, warna, ataupun kecenderungan pemikiran (ide) yang mendominasi sebuah karya tafsir.¹¹ Ketika peneliti menelisik penafsiran Surah *Al-mā'ūn* yang ada dalam Buku Tafsir Surah *Al-mā'ūn* karya Nur Khalik Ridwan, penulis berpendapat bahwa penafsiran Nur Khalik didominasi corak *adabi al-ijtima'i*. Corak *adabi al-ijtima'i* adalah corak penafsiran yang didasarkan pada kajian makna dan ayat al-Qur'an melalui sudut pandang bahasa maupun sastra, yang selanjutnya memfokuskan kajian pada keadaan sosial yang ada dalam masyarakat.¹² Dalam corak ini mufassir akan condong untuk membahas dan mencari solusi atas permasalahan yang terjadi dalam kehidupan Masyarakat.

Sesuai dengan penjelasan di atas, maka penafsiran Nur Khalik ini sesuai dengan ciri dalam corak adabi al-ijtima'i. Dari segi corak adabi dapat kita lihat dalam penafsiran Nur Khalik yang cenderung sering menafsirkan dengan aspek kebahasaan yakni dengan mengungkapkan kosa kata dan makna dalam tiap ayatnya yang juga selalu memperhatikan kaidah ilmu nahwu sharafnya. Contohnya ketika menafsirkan kata "*an shalātihim sāhūn*" Nur Khalik mengungkapkan mengenai fungsi huruf '*an*' dalam kaidah bahasa Arab. Ia menjelaskan bahwa huruf '*an*' ini dapat berfungsi *tajawuz* (melewati), kadang juga bisa bermakna *ba'da*, dan bermakna '*alā*'.¹³ Jika '*an*' dapat bermakna *tajawuz* (melewati), maka ayat '*an shalātihim sāhūn*' bisa bermakna dua hal yakni "orang yang melakukan salat tapi ketika salat melupakan makna dan hakikat dari salat" dan "orang yang salat, lengkap secara formal, tapi ternyata ia meninggalkan esensi

¹¹ Nashruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, h. 388.

¹² Kusroni, "Mengenal Tafsir Tahlili Ijtihadi Corak Adabi Ijtima'i," h. 125.

¹³ Nur Khalik Ridwan, *Tafsir Surah Al-Ma'ūn*, h. 206.

dari salat itu sendiri dalam perilakunya.”¹⁴ Pernyataan ini diperkuat dengan ayat sebelumnya yang menyatakan “ masuk wail orang yang telah salat”, yang maka maknanya ialah orang yang telah salat formal tapi ia lupa akan esensi dari salat itu sendiri dalam kehidupannya.¹⁵

Kemudian dari segi corak ijtima'i dapat kita lihat dalam penafsirannya yang condong kepada aspek-aspek yang melibatkan kepentingan sosial dalam kehidupan umat manusia. Contohnya dalam menafsirkan ayat 4, ketika menafsirkan term '*an shalātihim*, nur khalik menjelaskan bahwa makna orang yang meninggalkan salat, dalam ayat ini tidak tertuju pada orang yang meninggalkan salat formal saja. Akan tetapi beliau berpendapat bahwa salat *da'im* juga tidak boleh ditinggalkan. Ia mengungkapkan bahwa contoh orang yang termasuk meninggalkan salat *da'im* ialah mereka yang tidak menghadirkan Tuhan dalam sikap dan perbuatannya sebagai bentuk komitmen moral yang mencegah untuk melakukan kezaliman, penindasan, ketidakadilan, tidak menjunjung kesetaraan, dan tidak melakukan perbuatan baik terhadap sesama.¹⁶ Dari penjelasan tersebut, dapat kita ketahui bahwa Nur Khalik memperhatikan aspek kebahasaan dan juga aspek sosial dalam penafsirannya yang pada akhirnya menuju pada *problem-solving* dalam permasalahan yang ada. Dari sini maka penafsiran Nur Khalik dapat dikatakan sebagai tafsir yang bercorak *adabi al-ijtima'i*.

D. Validitas Penafsiran

Untuk mengetahui sejauh mana penafsiran dari Nur Khalik dalam Buku Tafsir Surah *Al-Mā'ūn* dapat dikatakan benar, maka dalam hal ini akan diuji dengan menggunakan tiga teori kebenaran yakni teori koherensi, teori korespondensi, dan teori pragmatism.

- a. Teori koherensi,

¹⁴ Nur Khalik Ridwan, *Tafsīr Surah Al-Ma'ūn*, h. 206-207.

¹⁵ Nur Khalik Ridwan, *Tafsīr Surah Al-Ma'ūn*, h. 207.

¹⁶ Nur Khalik Ridwan, *Tafsīr Surah Al-Ma'ūn* h. 219.

Teori ini menguraikan bahwa penafsiran dapat dipandang benar jika sejalan dengan proposisi-proposisi sebelumnya dan konsisten menetapkan metodologi yang dibentuk oleh para mufassir.¹⁷ Maksudnya, suatu penafsiran dapat dikatakan benar secara koherensi jika terdapat konsistensi berpikir secara filosofis.¹⁸

Ketika menafsirkan ayat-ayat pada surah *al-Mā'ūn* ia selalu memperhatikan fungsi-fungsi huruf, kata, posisi kalimat yang ada di ayat-ayat dalam surah *al-Mā'ūn*. Selain itu ia juga konsisten menggunakan pendapat dari para mufassir klasik, kemudian ayat-ayat dalam al-Qur'an serta selalu konsisten menggunakan *ra'yu*-nya sendiri yang mana dalam *ra'yu*-nya tersebut ia berusaha mencari sebuah pemaknaan yang lebih kontekstual.

b. Teori Korespondensi

Teori ini mengungkapkan bahwa suatu penafsiran dapat dianggap benar jika berkorespondensi serta sejalan dengan fakta di lapangan.¹⁹ Teori ini dapat digunakan untuk mengukur kebenaran tafsir ilmi, karena tafsir-tafsir tersebut tentu membahas ayat-ayat kauniyah. Penafsiran mengenai ayat-ayat tersebut akan dapat dikatakan benar jika selaras dengan hasil temuan teori ilmiah yang telah “mapan”.²⁰

Setelah penulis menerapkan teori ini dalam penafsiran Nur Khalik, penulis memandang bahwa penafsiran Nur Khalik tidak dapat mengaplikasikan teori korespondensi ini dalam penafsiran surah *al-mā'ūn*, karena memang dalam surah *al-mā'ūn* tidak terkandung ayat-ayat *kauniyyah*.

c. Teori Pragmatism

Menurut teori ini, benar atau tidaknya sebuah penafsiran dapat dilihat dari mampu atau tidaknya penafsiran itu menjadi *problem-*

¹⁷ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, h. 83.

¹⁸ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, h. 83.

¹⁹ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, h. 83.

²⁰ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, h. 83.

solving dari berbagai masalah yang muncul.²¹ Dengan maksud lain, sebuah penafsiran itu tidak diukur melalui teori maupun penafsiran lain, namun sejauh mana sebuah penafsiran bisa menjadi solusi atas berbagai permasalahan yang dialami oleh umat manusia dalam kehidupannya.²²

Jika dianalisa, teori pragmatism dapat dilihat dari penafsiran Nur Khalik yang mana ia ketika menafsirkan berusaha mencari terobosan-terobosan makna baru setelah ia menelisik beberapa penafsiran dari para mufassir klasik dan juga ayat-ayat al-Qur'an lainnya. Hal ini seperti yang telah ia paparkan dalam pembukaan buku tafsirnya.

Dengan pencarian makna-makna yang baru tersebut, pada akhirnya ayat-ayat dalam surah al-ma'un ini menjadi lebih kontekstual sehingga ketika diaplikasikan akan sangat relevan terhadap realitas di zaman kapan tafsir tersebut mulai ditulis hingga realitas di zaman sekarang.

Salah satu contohnya yakni, ketika menafsirkan kata *al-mā'ūn*, dimana Nur Khalik mengutip dari pendapat para mufassir klasik, yang menafsirkan *al-mā'ūn* dengan bentuk-bentuk barang yang dibutuhkan manusia seperti zakat, harta benda, kapak, periuk, air, dan lain sebagainya.²³

Namun tidak dengan Nur Khalik, ia berani untuk mengungkap lebih luas dan mencari terobosan makna lain hingga akhirnya ia mengungkapkan bahwa konteks *al-mā'ūn* ini tidak hanya dimaknai dengan itu saja, akan tetapi *al-mā'ūn* ini bisa mewakili berbagai macam bantuan yang selayaknya diberikan kepada orang-orang yang butuh, baik orang itu meminta ataupun yang tidak meminta, seperti halnya yang berbentuk materi, perlindungan hukum, perlindungan senjata, psikologis, dan apapun itu yang dibutuhkan.²⁴ Selain itu, Nur

²¹ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, h. 83.

²² Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, h. 83.

²³ Nur Khalik Ridwan, *Tafsīr Surah Al-Ma'ūn*, h. 246.

²⁴ Nur Khalik Ridwan, *Tafsīr Surah Al-Ma'ūn*, h. 253-254.

Khalik juga mengungkapkan bahwa konteks *al-mā'ūn* ini tidak untuk orang mukmin saja, namun dapat berlaku umum, kepada siapapun itu tanpa memandang suku, bangsa, ras, etnik, bahasa, dan sebagainya.²⁵

Dari pemaparan tersebut, dapat kita ketahui bahwa penafsiran Nur Khalik telah memberikan solusi atas permasalahan umat manusia dalam berkehidupan, yakni kita harus mempunyai sikap kepedulian kepada mereka-mereka yang membutuhkan apapun itu bentuk bantuannya, dan ditujukan untuk siapa saja tanpa memandang suku, bangsa, ras, etnik, bahasa, dan yang lainnya.

²⁵ Nur Khalik Ridwan, *Tafsīr Surah Al-Ma'ūn*, h. 254.

BAB V PENUTUP

A. Kesimpulan

Dari hasil analisis penulis terhadap penafsiran surah *al-Mā'ūn* menurut Nur Khalik Ridwan beserta epistemologinya, maka dapat disimpulkan bahwa:

1. Menurut Nur Khalik Ridwan, surah *al-Mā'ūn* secara keseluruhan mengandung pesan tentang golongan orang-orang yang tidak disukai oleh Allah. Ayat-ayat dalam surah ini menyoroti berbagai perilaku yang dibenci dan diperingatkan oleh Allah dengan tegas. Beberapa diantaranya ialah:

- a. Penindasan terhadap *al-yatīm* dan kaum lemah.

Surah ini memberikan ancaman bagi mereka yang gemar menzalimi, menghina, dan tidak memperlakukan anak yatim dengan baik. Selain itu, mereka juga tidak memperjuangkan hak-hak kelompok masyarakat yang tertindas dan tidak memiliki pelindung. Hal ini mencakup anak-anak yatim yang kehilangan kedua orang tua mereka yang belum bisa hidup mandiri, kelompok masyarakat yang selalu ditindas, serta etnis dan bangsa yang tidak memiliki pelindung untuk memperjuangkan hak-haknya.

- b. Ketidakpedulian terhadap *al-miskīn*.

Allah mencela mereka yang tidak peduli terhadap orang miskin. Meskipun memiliki kemampuan finansial, mereka enggan memberi bantuan kepada fakir miskin, ketika memiliki kekuasaan dan kebijakan politik, mereka tidak menggunakannya untuk membela kaum fakir miskin, dan ketika memiliki kemampuan wacana mereka tidak menggunakannya untuk membela kaum tertindas. Bahkan, bila mampu melakukan perubahan struktural, mereka tidak memanfaatkannya untuk menolong fakir miskin dan kaum lemah.

- c. Kelalaian dalam beribadah

Mereka yang rajin menunaikan salat formal, tetapi hanya untuk menunjukkan ketakwaan tanpa ketulusan dan tanpa merasakan kehadiran Tuhan dalam dirinya saat salat. Selain itu, mereka tidak

melaksanakan salat *da'im* setelah melaksanakan salat formal. Salat *da'im* adalah salat yang dilakukan sepanjang nafas, perilaku, dan di manapun kita berada dalam bentuk memaknai kehadiran Tuhan, terutama dalam keadilan, penderitaan kaum fakir miskin, orang-orang yang sebatang kara, serta mereka yang tertindas dan terzalimi.

d. Keengganan Memberikan Bantuan

Mereka yang tidak mau memberikan bantuan kepada sesama yang sedang membutuhkan, baik itu kepada yang beragama islam maupun tidak. Mereka itulah orang-orang yang tidak memberikan *al-mā'ūn* (segala jenis bantuan atau apapun bentuknya yang dapat memberikan manfaat) kepada yang membutuhkan padahal mereka mampu untuk memberikannya.

2. Dari sisi epistemologinya, penafsiran surah *al-mā'ūn* menurut Nur Khalik Ridwan dalam buku *Tafsir Surah Al-Mā'ūn*, dari segi sumbernya dapat disebut sebagai tafsir *bi al-Ra'yi*, lalu dari segi metodenya menggunakan metode *tahlili*, dan dari segi coraknya disebut sebagai tafsir yang bercorak *adabi al-ijtima'i*. Adapun dari segi validitas penafsirannya dapat dikatakan valid karena sesuai dengan teori kebenaran koherensi dan pragmatism.

B. Saran

Setelah penulis melakukan penelitian dan kajian terhadap epistemologi penafsiran surah *al-mā'ūn* dalam buku *Tafsir Surah Al-Mā'ūn* karya Nur Khalik Ridwan, penulis menyarankan agar ada penelitian lebih lanjut terhadap penafsiran Nur Khalik Ridwan terhadap surah al-Ma'un. Misalnya mengenai studi kritik terhadap sumber-sumber penafsiran yang dipakai oleh Nur Khalik. Hal ini didasari oleh sumber penafsiran yang dipakai Nur Khalik begitu luas dan pemikirannya yang didominasi oleh kepentingannya untuk membela kaum-kaum yang marjinal.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdurkarim Amrullah, Abdulmalik. *Tafsir Al-Azhar*. Jakarta: Pustaka Panjimas, 1982.
- Ade Jamarudin, Siti Nur Umdati Putriyani, Muhammad Yuga Fadillah. “Para Tokoh Tafsir Periode Pertengahan Beserta Coraknya.” *Iman dan Spiritualitas* 3 (2023).
- Affani, Syukron. *Tafsir Al-Qur’an Dalam Sejarah Perkembangannya*. Jakarta: Prenadamedia Group, 2019.
- Al-Maraghi, Ahmad Musthafa. *Tafsir Al-Maragi*. Semarang: PT. Karya Toha Putra Semarang, 1993.
- Al-Qarni, ’Aidh. *Tafsir Muyassar*. Jakarta Timur: Qisthi Press, 2007.
- Amin Suma, Muhammad. *Ulumul Qur’an*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2013.
- Arsad Nasution, Muhammad. “PENDEKATAN DALAM TAFSIR (Tafsir Bi Al Matur, Tafsir Bi Al Ra`yi, Tafsir Bi Al Isyari).” *Yurisprudencia : Jurnal Hukum Ekonomi* 4, no. 2 (2018): 147–65.
- Az-Zuhaili, Wahbah. *Tafsir Al-Munir*. Depok: Gema Insani, 2005.
- . *Tafsir Al-Wasith*. Cet. 1. Depok: Gema Insani, 2013. Cet. 1.
- Baidan, Nashruddin. *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011.
- Darmawan, Dadang. “Pengaruh Pembaharuan Terhadap Perkembangan Tafsir Di Indonesia Tahun 1900-1945.” *Al-Bayan: Jurnal Studi Ilmu Al- Qur’an dan Tafsir* 7, no. 2 (2022). <https://doi.org/10.15575/al-bayan.v7i2.25193>.
- Drajat, Amroeni. *Ulumul Qur’an (Pengantar Ilmu-Ilmu Al-Qur’an)*. Depok: Kencana, 2017.

- Dzahabi, Muhammad Husain. *Al-Tafsir wa Al-Mufasssirun*. Kairo: Dar al-Kutub al-Hadits, 1976.
- Erwati Aziz, Nashruddin Baidan. *Metodologi Khusus Penelitian Tafsir*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2016.
- Faqih, Muhammad Wildan. “Sejarah Perkembangan Tafsir.” *Dirosah Islamiyah* 6 (2024): 200.
- Fauzan, Fauzan, Imam Mustofa, dan Masruchin Masruchin. “Metode Tafsir Maudu’ī (Tematik): Kajian Ayat Ekologi.” *Al-Dzikra: Jurnal Studi Ilmu al-Qur’an dan al-Hadits* 13, no. 2 (2020): 195–228. <https://doi.org/10.24042/al-dzikra.v13i2.4168>.
- Fauziah, Annisa Nur, dan Deswanti Nabilah Putri. “Cara Menganalisis Ragam Sumber Tafsir Al-Qur’an.” *Jurnal Iman dan Spiritualitas* 2, no. 4 (2022): 531–38. <https://doi.org/10.15575/jis.v2i4.18741>.
- Gusmian, Islah. “Tafsir Al-Qur’an Di Indonesia: Sejarah Dan Dinamika.” *Nun: Jurnal Studi Alquran dan Tafsir di Nusantara* 1, no. 1 (2015). <https://doi.org/10.32495/nun.v1i1.8>.
- Hadi, Abd. *Metodologi Tafsir Dari Masa Klasik Sampai Masa Kontemporer*. Salatiga: Griya Media, 2021.
- Hamdan Hidayat. “Sejarah Perkembangan Tafsir Al-Qur’an.” *Al-Munir* 2 (2020): 29–76.
- Hamid, Abdul. *Pengantar Studi Al-Qur’an*. Jakarta: Prenadamedia Group, 2016.
- Hamzah, Amir. *Metode Penelitian Kepustakaan (Library Research)*. Malang: Literasi Nusantara, 2020.
- Idri. *Epistemologi (Ilmu Pengetahuan, Ilmu Hadis, dan Ilmu Hukum Islam)*. Jakarta: Prenadamedia Group, 2015.
- Khalik Ridwan, Nur. *Sufi Awal Jawa: Nasab, Cerita, dan Komentar*. Ndiko Publishing, 2023.

- Kurniawan, Trio, dan M Fil. “Sejarah epistemologi serta pengertian epistemologi sebagai ilmu tentang kebenaran,” 2019, 1–11.
- Kusroni. “Mengenal Ragam Pendekatan, Metode, dan Corak dalam Penafsiran Al-Qur’an.” *Jurnal Kaca Jurusan Ushuluddin STAI Al-Fithrah* 9 (2019).
- Kusroni, Kusroni. “Mengenal Tafsir Tahlili Ijtihadi Corak Adabi Ijtima’I.” *Hermeneutik Jurnal Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir* 10 (2019): 117–39.
<https://journal.iainkudus.ac.id/index.php/Hermeneutik/article/view/3905>.
- Mahbub Wijaya, Mahfud Junaedi. *Pengembangan Paradigma Keilmuan Perspektif Epistemologi Islam*. Jakarta: Prenadamedia Group, 2019.
- Manaf, Abdul. “Sejarah Perkembangan Tafsir.” *Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir (Tafakkur)* 01 (2021).
- . “Sumber Penafsiran Al-Qur’an (Masadir At-Tafsir).” *Tafakkur: Jurnal Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir* 01 No. 01 (2020).
- Mu’min, Ma’mun. *Metodologi Ilmu Tafsir*. Yogyakarta: Idea Press, 2016.
- Muhibudin, Muhibudin. “Sejarah Singkat Perkembangan Tafsir Al-Qur’an.” *Al-Risalah* 11, no. 1 (2019): 1–21. <https://doi.org/10.34005/alrisalah.v11i1.553>.
- Mustaqim, Abdul. *Dinamika Sejarah Tafsir (Studi Aliran-Aliran Tafsir Periode Klasik, Pertengahan, Hingga Modern- Kontemporer)*. Yogyakarta: Adab Press, 2012.
- . *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: LKIS Yogyakarta, 2010.
- Nana Najatul Huda. “Analisis Sistematis Corak-corak Tafsir Periode Pertengahan antara Masa Klasik dan Modern-Kontemporer.” *Gunung Djati Conference Series* 8 (2022): 142–54.
- Nawawi, Hadari. *Metodologi Penelitian Bidang Sosial*. Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1998.
- Permana, Kodrat Aramdhan. “The Sources of interpretation of the Qur ’ an.” *At-*

- Tatbiq: Jurnal Ahwal al-Syakhsyiyah (JAS)* 05, no. 1 (2020): 73–103.
- Putra, Aldomi. “Metodologi Tafsir.” *Jurnal Ulunnuha* 7, no. 1 (2018): 41–66.
<https://doi.org/10.15548/ju.v7i1.237>.
- Qaththan, Manna. *Mabahits fi Ulum Al-Qur’an (Pengantar Studi Ilmu Al-Qur’an)*. Diedit oleh Aunur Rafiq El-Mazni. Jakarta Timur: Pustaka Al-Kautsar, 2004.
- Qutb, Sayyid. *Tafsir Fi Zhilalil Qur’an*. Jakarta: Gema Insani Press, 2002.
- Ridwan, Nur Khalik. *Tafsir Surah Al-Ma’un (Pembelaan Atas Kaum Tertindas)*. Diedit oleh Achmad Tayudin. Jakarta: Erlangga, 2008.
- Risqo Faridatul Ulya dan Jendri, Ummi Kalsum, dan Hasibuan. “Tipologi Kajian Tafsir: Metode, Pendekatan, dan Corak dalam Mitra Penafsiran Al-Qur’an.” *Ilmu Ushuluddin, Adab dan Dakwah* 02 (2020): h. 242.
- Sahbana, M Dwi Rahman. “EPISTEMOLOGI PARADIGMA DAN TRANSFORMASI ILMU PENGETAHUAN THOMAS KUHN.” *Kanz Philosophia* 8, no. 1 (2022): 31–48.
- Salim, Ahmad Agus, dan Hazmi Ikhmuhammad. “Telaah Perkembangan Tafsir Periode Modern.” *Tanzil: Jurnal Studi Al-Quran* 4, no. 2 (2022): 95–106.
<https://doi.org/10.20871/tjsq.v4i2.181>.
- Shihab, Quraish. *Kaidah Tafsir*. Tangerang: Lentera Hati, 2013.
- . *Membumikan Al-Qur’an*. Bandung: Mizan, 1992.
- . *Tafsir Al-Misbah*. Tangerang: PT. Lentera Hati, 2017.
- Sodiq, Akhmad. *Epistemologi Islam (Argumen al-Ghazali atas Superioritas Ilmu Ma’rifat)*. Depok: Kencana, 2017.
- Sofyan Saha. “Perkembangan Penulisan Tafsir Al-Qur’an di Indonesia Era Reformasi.” *Jurnal Lektur Keagamaan* 13, no. 1 (2003): 59–84.
<http://jurnallektur.kemenag.go.id/index.php/lektur/article/view/204>.

- Suaidah, Idah. "Sejarah Perkembangan Tafsir HISTORY OF TAFSIR DEVELOPMENT." *Al asma : Journal of Islamic Education* 3, no. 2 (2021): 183.
- Sudarminta, J. *Epistemologi Dasar (Pengantar Filsafat Pengetahuan)*. Yogyakarta: Kanisius, 2002.
- Sugono, Dendy. *Kamus Bahasa Indonesia*. Diedit oleh UZ-TRANSLATIONS. *Вестник Росздравнадзора*. Vol. 4. Jakarta: PUSAT BAHASA DEPARTEMEN PENDIDIKAN, 2017.
- Supena, Ilyas. *Pergeseran Paradigmatik (Epistemologi Ilmu-Ilmu Keislaman)*. Semarang: Karya Abadi Jaya, 2015.
- Syukur, Abdul. "Mengenal Corak Tafsir Al-Qur'an." *Al-Furqonia* 01 (2015): h. 96-97.
- Ushama, Thameem. *Metodologi Tafsir Al-Qur'an (Kajian Kritis, Objektif, dan Komprehensif)*. Jakarta: Riora Cipta, 2000.
- Usman, Ali. "Nur Khalik Ridwan dari Banyuwangi, Setia di Dakwah Literasi." 01 Februari, 2020. <https://alif.id/read/ali-usman/nur-kholik-ridwan-dari-banyuwangi-setia-di-dakwah-literasi-b226056p/>.
- Yasin, Hadi. "Mengenal Metode Penafsiran Al Quran." *Tahdzib Al-Akhlaq: Jurnal Pendidikan Islam* 3, no. 1 (2020): 34–51. <https://doi.org/10.34005/tahdzib.v3i1.826>.
- Yasir, Ali. *Tafsir Kontekstual Al-Qur'an (Surat Al-Ma'un)*. Jakarta: Majelis Ta'lim Asyasyakur, 2003.

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

Nama : Zuhria Nur Azizah
 Tempat, Tanggal lahir : Pati, 24 Juni 2002
 Jenis Kelamin : Perempuan
 Alamat Rumah : Pekuwon Juwana Pati RT 2/RW 1 Jawa Tengah
 Alamat Pondok : PP. Darul Falah Besongo Semarang
 No. Hp : 0882006292252
 Nama Ibu : Sudarti
 Nama Ayah : Sutoyo

Latar Belakang Pendidikan

Formal

2006-2008 : TK Pertiwi VII Pekuwon Pati
 2008-2014 : SDN Pekuwon Pati
 2014-2017 : MTs Salafiyah Kajen Pati
 2017-2020 : MA Salafiyah Kajen Pati
 2020-sekarang : UIN Walisongo Fakultas Ushuluddin dan Humaniora
 Jurusan Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

Non-Formal

2008-2014 : TPQ Nurul Hidayah Pekuwon Pati
 2014-2020 : PP. Nurul Huda Kajen Pati
 2020-sekarang : PP. Darul Falah Besongo Semarang