

KONTEKSTUALISASI TAFSĪR AL-FĀTIHAH
KARYA KH. ABU NUR JAZULI AMAITH

TESIS

Diajukan untuk Memenuhi Sebagian Syarat
Memperoleh Gelar Magister
Dalam Ilmu Al-Qur'ān dan Tafsīr



Oleh:

MOHAMMAD ABDUL AZIZ

NIM: 1600088014

Konsentrasi: Ilmu al-Qur'ān dan Tafsīr

PROGRAM MAGISTER USHULUDDIN DAN HUMANIORA
PASCASARJANA
UIN WALISONGO SEMARANG
2021

PENGESAHAN TESIS

Tesis yang ditulis oleh:

Nama Lengkap : **Mohammad Abdul Aziz**

NIM : 1600088014

Judul Penelitian : **KONTEKSTUALISASI TAFSİR AL-FĀTIHAH
KARYA KH. ABU NUR JAZULI AMAITH**

telah dilakukan revisi sesuai saran dalam Sidang Ujian Tesis pada tanggal 29 Desember 2021 dan layak dijadikan syarat memperoleh Gelar Magister dalam bidang Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir.

Disahkan oleh:

Nama lengkap dan Jabatan

Tanggal

Tanda tangan

Dr. H. Sulaiman, M.Ag

Ketua Sidang/Penguji

11/1/2022



Dr. H. Moh. Nor Ichwan, M.Ag

Sekretaris Sidang/Penguji

11/1/2022



Dr. H. Hasyim Muhammad, M.Ag

Pembimbing/Penguji

11/1/2022



Dr. H. Machrus, M.Ag

Penguji

11/1/2022



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

Penguji

11/1/2022



PERNYATAAN KEASLIAN TESIS

Yang bertandatangan di bawah ini:

Nama : **Mohammad Abdul Aziz**

NIM : 1600088014

Judul Penelitian : **KONTEKSTUALISASI TAFSĪR AL-FĀTIHAH
KARYA KH. ABU NUR JAZULI AMAITH**

Program Studi : Ilmu al-Qur'ān dan Tafsīr

Menyatakan bahwa tesis yang berjudul:

**KONTEKSTUALISASI TAFSĪR AL-FĀTIHAH
KARYA KH. ABU NUR JAZULI AMAITH**

Secara keseluruhan adalah hasil penelitian/karya sendiri, kecuali bagian tertentu yang dirujuk sumbernya.

Semarang, 27 Juni 2021
Pembuat pernyataan,

Mohammad Abdul Aziz
NIM : 1600088014

NOTA DINAS TESIS

Kepada Yth.
Dekan Fakultas Ushuluddin dan Humaniora
UIN Walisongo Semarang

Assalamu'alaikum wr. Wb.

Setelah melalui proses pembimbingan dan perbaikan, maka saya menyatakan bahwa tesis yang ditulis oleh:

Nama : **Mohammad Abdul Aziz**
NIM : 1600088014
Konsentrasi : Ilmu al-Qur'ān dan Tafsīr
Program Studi : Ilmu al-Qur'ān dan Tafsīr
Judul : **KONTEKSTUALISASI TAFSĪR AL-FĀTIHAH
KARYA KH. ABU NUR JAZULI AMAITH**

Kami memandang bahwa tesis tersebut sudah dapat diajukan kepada Jurusan S2 IAT Fakultas Ushuluddin dan Humaniora UIN Walisongo untuk diujikan dalam Sidang Munaqosah Tesis.

Semarang, 28 Juni 2021

Pembimbing 1



Dr. H. Hasyim Muhammad, M.Ag.
NIP: 19720315 1997031 002

**NOTA DINAS
TESIS**

Kepada Yth.
Dekan Fakultas Ushuluddin dan Humaniora
UIN Walisongo Semarang

Assalamu'alaikum wr. Wb.

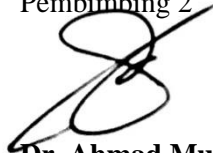
Setelah melalui proses pembimbingan dan perbaikan, maka saya menyatakan bahwa tesis yang ditulis oleh:

Nama : **Mohammad Abdul Aziz**
NIM : 1600088014
Konsentrasi : Ilmu al-Qur'ān dan Tafsīr
Program Studi : Ilmu al-Qur'ān dan Tafsīr
Judul : **KONTEKSTUALISASI TAFSĪR AL-FĀTIHAH
KARYA KH. ABU NUR JAZULI AMAITH**

Kami memandang bahwa tesis tersebut sudah dapat diajukan kepada Jurusan S2 IAT Fakultas Ushuluddin dan Humaniora UIN Walisongo untuk diujikan dalam Sidang Munaqosah Tesis.

Semarang, 28 Juni 2021

Pembimbing 2



Dr. Ahmad Musayafiq, M. Ag.
NIP:19720315 199903 1 002

MOTTO

قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ^ق
إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ^ع

...Katakanlah (Nabi Muhammad), “Apakah sama orang-orang yang mengetahui (hak-hak Allah) dengan orang-orang yang tidak mengetahui (hak-hak Allah)?”

Sesungguhnya hanya ululalbab (orang yang berakal sehat) yang dapat menerima pelajaran.

QS. Al-Zumar, 39: 9

ABSTRAK

Judul : Kontekstualisasi Tafsīr Al-Fātīhah Karya KH. Abu Nur Jazuli Amaith

Penulis : Mohammad Abdul Aziz

NIM : 1600088014

Sejak masuknya Islam di Nusantara, semangat membumikan ayat-ayat al-Qur'ān dalam konteks keindonesiaan senantiasa dihidupkan dan dikembangkan oleh para ulama di masing-masing wilayah di Nusantara. Meskipun begitu, kajian-kajian yang telah dilakukan terhadap karya tafsīr intelektual Muslim Nusantara belum banyak mengungkapkan kekhasan konteks keindonesiaan dari sudut sosial, budaya, dan politik sebagai ruang dialektika. Salah satunya adalah Tafsīr al-Fātīhah yang ditulis oleh seorang 'ālim al-Qur'ān kharismatik dari Bumiayu, KH. Abu Nur Jazuli Amaith. Dalam banyak mimbar kajian dan pengajiannya, beliau berkali-kali menekankan ajaran yang terkandung dalam Tafsīr QS. Al-Fātīhah dengan mendialektikakannya dengan realitas keindonesiaan masa itu. Penelitian ini bertujuan untuk menjawab pertanyaan: (1) Bagaimana penafsiran Sūrah Al-Fātīhah dalam kitab Tafsīr al-Fātīhah karya KH. Abu Nur Jazuli Amaith? (2) Bagaimana kontekstualisasi penafsiran Sūrah Al-Fātīhah dalam kitab Tafsīr al-Fātīhah karya KH. Abu Nur Jazuli Amaith? (3) Bagaimana kesesuaian Tafsīr al-Fātīhah karya KH. Abu Nur Jazuli Amaith dalam konteks kekinian? Penelitian ini menggunakan metode analisis isi (*content analysis*) dan pendekatan hermeneutis-filosofis untuk mengungkapkan gagasan KH. Abu Nur Jazuli Amaith dalam kitab Tafsīrnya serta konteks sosio historis yang melatarinya.

Hasil dari penelitian ini adalah (1) Tafsīr al-Fātīhah terdiri dari tiga tema penting, yakni: *wahdāniyatullāh* (ayat 1-4), *ikrār bi'ibādatillāh* (ayat 5), dan *du'āul hidāyah* (ayat 6-7); (2) Kontekstualisasi penafsiran terlihat pada ayat ke-6 yang menjelaskan tema *du'āul hidāyah*. Ideal moral dari ayat ini adalah nilai toleransi dan ditafsīrkan secara kontekstual dengan melarang fanatisme buta dan tindakan pemaksaan terhadap agama apapun; (3) Penafsiran kontekstual KH. Abu Nur Jazuli Amaith sangat relevan dengan konteks Indonesia di era disrupsi saat ini, di mana keragaman, perbedaan, kepentingan, tidak hanya menjadi fenomena di kehidupan nyata, tetapi juga di dunia maya.

ABSTRACT

Title : Contextual Interpretation on Al-Fātihah by KH. Abu Nur Jazuli Amaith

Writer : Mohammad Abdul Aziz

NIM : 1600088014

Since the emergence of Islam in Indonesia, scholars' enthusiasm in interpreting the Qur'ān in the Indonesian context had developed significantly and produced many books of interpretation. However, studies on Indonesian books of interpretation had not revealed the special characteristics of Indonesian interpreters' thoughts on Tafsīr in relation to the dialectics of the Qur'ān and social, cultural, political, and historical context of interpretation. One of those works on Tafsīr is 'Tafsīr al-Fātihah' written by an exponent of al-Qur'ān and Tafseer and a charismatic scholar from Bumiayu, KH. Abu Nur Jazuli Amaith. He had emphasized many times in his preachings and teachings about some fundamental values included in Surah al-Fātihah. Some of those values had been interpreted by KH. Abu Nur Jazuli Amaith based on the Indonesian context at the time. Departing from this condition, the writer means to conduct this research in finding the answers of some questions as followings: (1) How is KH. Abu Nur Jazuli Amaith's interpretation on Al-Fātihah? (2) How is contextualization in interpretation on Al-Fātihah conducted by KH. Abu Nur Jazuli Amaith? (3) How is the compatibility of KH. Abu Nur Jazuli Amaith's interpretation with current context? This study used the content analysis method and hermeneutics-philosophy approach to reveal the ideas of KH. Abu Nur Jazuli Amaith in his book of interpretation and the influence of his social and historical context.

The results of this study are: (1) Tafsīr al-Fātihah consists of three fundamental themes, are: *wahdāniyatullāh* (verse 1-4), *ikrār bi'ibādatillāh* (verse 5), and *du'āul hidāyah* (verse 6-7); (2) Contextual interpretation is found in 6th verse of Al-Fātihah that explained about *du'āul hidāyah*. *Ideal-moral* of this verse is 'tolerance' and has been interpreted as the prohibition of fanaticism and enforcement to any other religion; (3) Contextual interpretation of KH. Abu Nur Jazuli Amaith found its relevance and urgency with the Indonesian context in this disruption era, in which diversity, difference, and importance are not found only in this real life, but also in virtual life.

التجريد

العنوان : التفسير السياقي للسورة الفاتحة عند الشيخ أبو نور جزولي عمباط

المؤلف : محمد عبد العزيز

رقم القيد : 1600088014

من أول دخول الإسلام في إندونيسيا، ما زالت غيرة العلماء في تفسير القرآن حسب إقتضاء الأحوال في إندونيسيا تترقى إرتقاء سريعاً. وبالرغم من ذلك، كاد البحث عن كتب التفسير للعلماء الإندونيسيين لا يكشف عن خصوصيات التفسير الإندونيسي التي تطابق بالسياق السياسي والثقافي والتاريخي حول التفسير والمفسر. أحد من كتب التفسير الإندونيسي هو الذي كتبه الشيخ الجاذبي أبو نور جزولي عمباط العالم في القرآن والتفسير من بوميايو. وهو يقوم بالتأكيد على التعاليم الأساسية شرحها من كتابه التفسير للسورة الفاتحة كثرة مرات في مجالس التعليم و الحضارات العلمية. تلك التعاليم الأساسية حصلها من تفسير سورة الفاتحة إقتضاء بالسياق حوله في ذلك الوقت. من هذه الخلفية، قام هذا البحث بوفاء الأغراض التالية: (1) كيف تفسير السورة الفاتحة عند الشيخ أبو نور جزولي عمباط؟ (2) كيف طريقة التفسير السياقي للسورة الفاتحة عند الشيخ أبو نور جزولي عمباط؟ (3) كيف تطبيق التفسير للسورة الفاتحة عند الشيخ أبو نور جزولي عمباط في عصرنا الحاضر؟ يستخدم هذا البحث طريقة تحليل محتوى (*content analysis*) بمنهج التأويل والفلسفة لكشف أفكار الشيخ أبو نور جزولي عمباط في تفسير الفاتحة وأثر السياق الإجتماعي والتاريخي في تفسيره.

ومن نتائج هذا البحث هو: (1) التفسير الفاتحة يحتوي على ثلاثة القيم الأساسية، وهي: الوحدانية (آية 1-4)، إقرار بعبادة الله (آية 5)، دعاء الهداية (آية 6-7). (2) أن التفسير السياقي للسورة الفاتحة عند الشيخ أبو نور جزولي عمباط توجد في الآية 6 التي تشرح عن دعاء الهداية. أما الأخلاق المثالية (*ideal-moral*) لهذه الآية هي "التسامح". أما التفسير السياقي للسورة الفاتحة هو التحذير عن التعصب والإجبار في الإيمان. (3) التفسير السياقي للسورة الفاتحة عند الشيخ أبو نور جزولي عمباط يمكن وبحسن تطبيقها في عصرنا الحاضر.

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Transliterasi kata-kata Arab yang dipakai dalam penyusunan tesis ini berpedoman pada Surat Keputusan Bersama Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia Nomor: 158/1987 dan 0543b/U/1987, tanggal 22 Januari 1988.

A. Konsonan Tunggal

| No | Arab | Latin | No | Arab | Latin |
|----|------|--------------------|----|------|-------|
| 1 | ا | tidak dilambangkan | 16 | ط | t{ |
| 2 | ب | B | 17 | ظ | z{ |
| 3 | ت | T | 18 | ع | ‘ |
| 4 | ث | s | 19 | غ | G |
| 5 | ج | J | 20 | ف | F |
| 6 | ح | h{ | 21 | ق | Q |
| 7 | خ | Kh | 22 | ك | K |
| 8 | د | D | 23 | ل | L |
| 9 | ذ | z | 24 | م | M |
| 10 | ر | R | 25 | ن | N |
| 11 | ز | Z | 26 | و | W |
| 12 | س | S | 27 | هـ | H |
| 13 | ش | Sy | 28 | ء | ‘ |
| 14 | ص | s{ | 29 | ي | Y |

| | | | | | |
|----|---|----|--|--|--|
| 15 | ض | d{ | | | |
|----|---|----|--|--|--|

B. Vokal Pendek

| | | | |
|----|-----|----------|-------------------|
| اَ | = a | كَتَبَ | = <i>kataba</i> |
| اِ | = i | سُئِلَ | = <i>su'ila</i> |
| اُ | = u | يَذْهَبُ | = <i>yaz\habu</i> |

C. Vokal Panjang

| | | | |
|-------|------|---------|---------------------|
| اَا | = a> | قَالَ | = <i>qa>la</i> |
| اِيِي | = i> | قِيلَ | = <i>qi>la</i> |
| اُوُو | = u> | يَقُولُ | = <i>yaqu>lu</i> |

D. Diftong

| | | | |
|-------|------|--------|-----------------|
| أَيَّ | = ai | كَيْفَ | = <i>kaifa</i> |
| أَوْ | = au | حَوْلَ | = <i>h}aula</i> |

Catatan:

Kata sandang [al] pada bacaan syamsiyah atau qamariyyah ditulis [al] secara konsisten supaya sesuai dengan teks arabnya.

KATA PENGANTAR

Segala puji bagi Allah SWT yang telah melimpahkan rahmat, taufiq dan hidayah-Nya, sehingga pada kesempatan ini penulis dapat menyelesaikan penulisan tesis. Shalawat dan salam semoga senantiasa tercurah ke haribaan Nabi Muhammad SAW. Penelitian tesis yang berjudul “Kontekstualisasi Tafsir Al-Fatihah Karya KH. Abu Nur Jazuli Amaith” ini disusun guna memenuhi salah satu syarat memperoleh gelar Magister dalam ilmu Al-Qur’an dan Tafsir di UIN Walisongo Semarang.

Pada momen yang membahagiakan ini, penulis menghaturkan terima kasih kepada semua pihak yang telah membantu penulis, baik secara langsung maupun tidak langsung dalam penulisan tesis ini. Untuk itu penulis menyampaikan banyak terima kasih kepada :

1. Bapak Dr. H. Imam Taufiq, M.Ag selaku Rektor UIN Walisongo Semarang.
2. Dr. H. Hasyim Muhammad, M.Ag. selaku Dekan Fakultas Ushuluddin dan Humaniora UIN Walisongo, Semarang.
3. Dr. H. Hasyim Muhammad, M.Ag. dan Dr. Ahmad Musayafiq, M.Ag. selaku dosen pembimbing yang telah memberikan pikiran dan waktunya untuk memberikan arahan dan bimbingan dalam penyusunan tesis ini.
4. Dr. Muhammad Nor Ichwan, M.Ag. dan Dr. M. Shobirin, M. Hum. selaku Kajur dan Sekjur Prodi Ilmu al-Qur’an dan Tafsir (IAT).
5. Segenap dosen dan *civitas* akademika Fakultas Ushuluddin dan Humaniora UIN Walisongo Semarang.

6. Bapak Sudiyono dan Ibu Malichatun, yang telah mencurahkan cinta dan kasih sayang, mendidik dan memberikan nasihat serta tak henti-hentinya mendoakan.
7. Ṣaḥābāt-ṣaḥābāt seperjuangan di kelas S2 Jurusan Ilmu al-Qur’ān dan Tafsīr (IAT) 2016 yang luar biasa dan menginspirasi penulis di dalam dan di luar kelas dan keluarga besar FUPK-4, Mas Autad, Mas Rikza, Mas Zulfa, Mas Rofiq, Mas Radhial, Mas Sofyan, Mas Ubay, Mas Bayu, Mas Ayis, Mbak Anisa, Mbak Jannah, Mbak Vicky, Mbak Nailly, Mbak Fatim, Mbak Maslikha, Mbak Fatma, Mbak Asna, Mbak Ovi, dan Istriku tercinta; Mbak Hanik.
8. Semua pihak yang telah memberi bantuan, baik secara moril maupun materiil dalam penelitian dan penulisan tesis ini yang tidak bisa penulis sebutkan satu persatu.

Semoga Allah S.W.T senantiasa melimpahkan rahmat dan nikmat-Nya di dunia dan akhirat dengan berlipat ganda atas segala amal baik mereka.

Akhirnya dengan segala kerendahan hati, penulis mohon maaf jika ada kata-kata yang kurang berkenan di hati dan semoga karya sederhana ini dapat bermanfaat. Amin.

Semarang, 28 Juni 2021

Penulis,

Mohammad Abdul Aziz

DAFTAR ISI

| | |
|---|------------|
| HALAMAN JUDUL | i |
| HALAMAN DEKLARASI KEASLIAN | ii |
| NOTA PEMBIMBING | iii |
| ABSTRAK | iv |
| TRANSLITERASI | vii |
| KATA PENGANTAR | ix |
| DAFTAR ISI | xi |

BAB I PENDAHULUAN

| | |
|---------------------------------------|----|
| A. Latar Belakang Masalah | 1 |
| B. Rumusan Masalah | 8 |
| C. Tujuan dan Manfaat Penelitian..... | 8 |
| D. Kajian Pustaka | 9 |
| E. Metode Penelitian..... | 16 |
| F. Sistematika Pembahasan..... | 20 |

BAB II EPISTEMOLOGI TAFSĪR KONTEKSTUAL

| | |
|--|----|
| A. Dinamika Epistemologi TafsĪr Al-Qur'ān | |
| 1. Epistemologi TafsĪr periode klasik..... | 28 |
| 2. Epistemologi TafsĪr periode pertengahan... .. | 30 |
| 3. Epistemologi TafsĪr periode modern-kontemporer...33 | |
| B. Diskursus TafsĪr era modern-kontemporer; Kajian Epistemologis | 45 |
| C. Paradigma Tekstual dan Kontekstual dalam Penafsiran al-Qur'ān | |
| 1. TafsĪr tekstual; prinsip dan metodologi | 49 |
| 2. TafsĪr Kontekstual; Urgensi dan Epistemologi..... | 52 |

BAB III BIOGRAFI DAN TAFSĪR AL-FĀTIHAH

KH. ABU NUR JAZULI AMAITH

| | |
|--|----|
| A. Biografi KH. Abu Nur Jazuli Amaith | |
| 1. Riwayat Pendidikan | 66 |
| 2. Motivasi KH Jazuli Dalam Menghafalkan Al Qur'ān | 69 |

| | |
|---|----|
| 3. Kehidupan Keluarga | 71 |
| 4. Kiprah dalam Bidang Agama dan Sosial | 73 |
| B. Tafsir Al-Fatihah KH. Abu Nur Jazuli Amaith | |
| 1. Tempat Turunnya Al-Fatihah | 76 |
| 2. Jumlah Ayat Dan Huruf Surat Al-Fatihah | 77 |
| 3. Macam-Macam Nama Surat Al-Fatihah | 78 |
| 4. Hikmatun Nuzul..... | 84 |
| 5. Tafsir Sural Al-Fatihah | 86 |

BAB IV ANALISIS

| | |
|---|-----|
| A. KH. Abu Nur Jazuli Amaith dan Tafsir QS. Al-Fatihah | |
| 1. Konteks Sosial, Politik dan Keagamaan | 122 |
| 2. Karakteristik Tafsir al-Fatihah KH. Abu Nur Jazuli Amaith | 124 |
| 3. Konteks pewahyuan QS. Al-Fatihah..... | 126 |
| B. Analisis Kontekstualisasi Tafsir Al-Fatihah | |
| 1. Tafsir al-Fatihah dan Hirarki Nilai | 129 |
| 2. Model Kontekstualisasi Tafsir KH. Abu Nur Jazuli Amaith | 133 |
| C. Aktualisasi Penafsiran KH. Abu Nur Jazuli dalam Konteks Kekinian | 143 |

BAB V PENUTUP

| | |
|---------------------|-----|
| A. Kesimpulan | 148 |
| B. Saran | 154 |

| | |
|----------------------|-----|
| DAFTAR PUSTAKA | 156 |
| Glosarium | 162 |
| INDEKS | 166 |
| Data Informan..... | 168 |
| RIWAYAT HIDUP | 169 |

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Perkembangan Islam di Nusantara dari awal kemunculannya hingga saat ini diyakini tidak lepas dari sumber primer ajaran Islam yaitu al-Qur'ān dan al-Sunnah. Oleh karena itu, dapat dikatakan bahwa sejarah Islam di Nusantara juga merupakan sejarah Al-Qur'ān itu sendiri. Kehadiran al-Qur'ān di tengah masyarakat Indonesia melahirkan dorongan untuk menghidupkan diskursus wacana keagamaan yang semakin lama menjadi semakin kuat. Hal ini ditengarai dengan munculnya karya-karya tafsir ulama Nusantara yang menjadi semakin pesat perkembangannya hingga sekarang¹. Dinamisasi kajian al-Qur'ān tersebut dijelaskan oleh Komaruddin Hidayat dalam dua gerak, yakni gerak sentripetal dan sentrifugal. Gerak sentripetal meniscayakan al-Qur'ān sebagai rujukan utama untuk memperoleh dukungan dan pembenaran atas berbagai persoalan kemanusiaan. Sedangkan gerak sentrifugal membuat al-Qur'ān memiliki daya dorong kepada pembacanya untuk terus melakukan eksplorasi, pengembaraan intelektual, dan penafsiran terhadapnya².

¹ Rifa Roifa, dkk. *Perkembangan Tafsir di Indonesia (Pra Kemerdekaan 1900-1945)*, dalam *Al-Bayan: Jurnal Studi Al-Qur'an dan Tafsir* 2, 1 (Juni 2017), h. 21

² Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama; Sebuah Kajian Hermeneutik* (Jakarta: Paramadina, 1996) h. 15.

Dalam konteks keindonesiaan, arus penulisan Tafsīr al-Qur'ān secara faktual telah dimulai pada abad ke-17 oleh Abd al-Rauf al-Singkili³ dengan karyanya *Tarjumān al-Mustafīd*, meskipun telah ditemukan sebuah naskah M. II.6-45 di Cambridge yang memuat Tafsīr surah al-Kahf sebelumnya⁴. Sejak saat itu, dinamika kajian al-Qur'ān dan penafsirannya mengalami perkembangan yang pesat dari generasi ke generasi. Dalam sejarah Nusantara, nilai-nilai yang terkandung di dalam al-Qur'ān secara fundamental telah mewarnai corak keberagaman dan keberislaman yang khas.

Sebelum era kemerdekaan, al-Qur'ān memberi pengaruh yang sangat signifikan terhadap gerakan masyarakat Indonesia dalam melawan penjajahan. Nilai-nilai perjuangan dalam al-Qur'ān yang dijelaskan oleh mufassir Nusantara terbukti dapat membangkitkan semangat perlawanan dan perjuangan untuk meraih kemerdekaan⁵. Karena besarnya gelombang perlawanan yang digerakkan oleh para

³ Abdul Rouf, *Mozaik Tafsir Indonesia*, (Depok: Sahifa Publishing, 2020), h. 29.

⁴ Karya Abd al-Rauf al-Singkili tersebut disebut-sebut sebagai karya terjemah al-Qur'an dalam Bahasa Melayu. Peter Riddel menganggapnya sebagai karya turunan dari *Tafsir Baidlawi* atau bahkan terjemahannya. Lihat, Mursalim, *Vernakularisasi al-Qur'an di Nusantara (Suatu Kajian Sejarah Tafsir al-Qur'an)*, Jurnal Komunikasi dan Sosial Kegamaan, Vol.XVI, no.1, Januari 2014, h.56.

⁵ Penelitian yang dilakukan oleh Rafa Roifa dkk., menunjukkan bahwa kitab tafsir yang ditulis oleh para mufassir sebelum masa kemerdekaan mengandung cita-cita membangkitkan semangat bangsa untuk melawan penjajahan, meskipun hanya dengan pernyataan yang samar-samar. Misalnya adalah tafsir atas QS. Al-Baqarah: 85 dan QS. Al-Taubah: 71 dalam *Tamsiyah al-Muslimin* karya Ahmad Sanusi. Lihat, Rafa Roifa dkk., *Op.Cit*, hal. 33.

ulama melalui al-Qur'ān, sehingga pada masa itu terjadi pembatasan bahkan pelarangan untuk menerjemahkan al-Qur'ān ke dalam bahasa Indonesia maupun Bahasa lokal⁶. Hal ini membuktikan bahwa penjajah merasa terancam dengan semangat masyarakat untuk memahami al-Qur'ān melalui karya Tafsīr dan terjemahan yang sampai kepada mereka. Meskipun begitu, keadaan ini tidak menyurutkan langkah para ulama dan mufassir untuk senantiasa berusaha menjelaskan makna yang terkandung dalam ayat-ayat al-Qur'ān dengan memanfaatkan huruf arab pegon sebagai sarana.

Semangat membumikan ayat-ayat al-Qur'ān dalam konteks keindonesiaan selalu dihidupkan dan dikembangkan oleh para ulama di masing-masing wilayah di Nusantara. Hal ini terlihat dari semakin banyaknya karya Tafsīr yang dihasilkan ulama Nusantara dari masa ke masa hingga saat ini⁷. Kitab-kitab Tafsīr Nusantara tersebut ditulis dengan ragam latar belakang sosial-politik dan kekhasan penafsirnya, sehingga masing-masing Tafsīr adalah unik dan mewakili semangat keindonesian di wilayahnya. Dengan begitu, keberadaan kitab-kitab tersebut tentunya telah banyak mewarnai dan memberikan sumbangan yang besar terhadap kemajuan dan perkembangan keislaman di Nusantara⁸.

⁶ M. Masur, *Kiai Soleh Darat, Tafsir Faidur Rahman dan R.A Kartini*, (Jurnal at-Taqaddum, Volume 4, no. 1, Juli, 2012), h. 26.

⁷ Abdul Rouf, *Mozaik Tafsir Indonesia*, (Depok: Sahifa Publishing, 2020), h. 30-31.

⁸ Islam Gusmian menjelaskan bahwa karya tafsir yang lahir dari tangan intelektual muslim dengan latar belakang social-politik yang berbeda dan masing-masing mereka juga memainkan peran social yang signifikan dan

Meskipun begitu, Islah Gusmian menuturkan bahwa kajian-kajian yang telah dilakukan terhadap karya tafsir intelektual Muslim Nusantara belum banyak mengungkapkan kekhasan konteks keindonesiaan dari sudut sosial, budaya, dan politik sebagai ruang dialektika⁹. Selain itu, walau sudah banyak kitab tafsir nusantara yang tercetak dan dipelajari secara luas, namun masih banyak khazanah tafsir nusantara yang terpendam dan belum banyak dieksplorasi. Oleh karenanya, karya-karya tersebut perlu untuk dikaji secara mendalam demi memperkaya perbedaharaan kajian tafsir nusantara dan menjaga keberlangsungan dinamika penafsiran al-Qur'an di Nusantara dan perkembangannya. Terlebih, kajian terhadap kitab-kitab tafsir yang masih terpendam menemukan urgensinya pada pentingnya melihat pembacaan kontekstual¹⁰ yang dilakukan mufassir dan menemukan wacana yang dimasukkan dalam

beragam pula, seperti menjadi penasehat pemerintah, guru, kyai, dll. Contoh karya tafsir yang ditulis dalam basis ruang social-politik dan pemerintahan adalah *Tarjuman al-Mustafid* oleh Abd al-Rauf al-Singkili yang ditulis ketika ia menjadi penasehat pemerintah kerajaan Aceh. Basis yang sama bahkan ditemukan pula pada karya tafsir yang lahir pada abad ke-21, misalnya *Tafsir al-Misbah* karya M. Quraish Shihab yang ditulis ketika ia menjabat sebagai Duta Besar Indonesia di Mesir. Lihat, Islah Gusmian, *Tafsir al-Qur'an di Indonesia, Sejarah dan Dinamika*, Jurnal Nun, Vol.1, No.1, 2015. h. 5.

⁹ Islah Gusmian, *ibid.*, h. 4.

¹⁰ Gagasan tafsir kontekstual sebenarnya sudah mulai ada pada zaman Rasulullah SAW, namun secara teoretis paradigma tafsir kontekstual dipopulerkan oleh Fazlur Rahman dengan metode double-movementnya dan dilanjutkan oleh Abdullah Saeed. Lihat Muhammad Hasbiyallah, *Paradigma Tafsir Kontekstual; Upaya Membumikan Nilai-Nilai Al-Qur'an*, Jurnal al-Dzikra, Vol. 12, No. 1, Juni Tahun 2018 hal 2.

karya tersebut untuk melihat kesesuaiannya dengan konteks kekinian¹¹.

Buku Tafsir al-Fātihah adalah salah satu karya tafsir yang ditulis oleh seorang ulama' kharismatik dan memiliki pengaruh sosial dan politik yang luas di masanya. Ialah KH. Abu Nur Jazuli Amaith, ulama ahlul Qur'an dari daerah Bumiayu yang diakui kealimannya oleh banyak ulama nusantara meskipun beliau memiliki kekurangan dalam hal penglihatan¹². Selain dikenal sebagai seorang ulama' ahlul Qur'an, KH. Abu Nur Jazuli Amaith juga aktif dalam bidang sosial, politik dan Pendidikan, yakni aktif dalam organisasi NU yang saat itu memisahkan diri dari Masyumi dan sebagai pemberi saran kepada PBNU untuk mendirikan partai NU melalui cabang NU Brebes¹³. Selain itu, KH. Abu Nur Jazuli Amaith juga aktif dalam bidang politik dan bergabung dengan partai Golkar. Dengan memandang bahwa semua itu adalah sarana dakwah untuk mencerahkan pemikiran umat Islam, KH. Abu Nur Jazuli Amaith selalu aktif mendatangi majelis-majelis yang diselenggarakan oleh

¹¹ M. Solahudin, *Pendekatan Tekstual dan Kontekstual dalam Penafsiran al-Qur'an*, Al-Bayan: Jurnal Studi al-Qur'an dan Tafsir, Vol. 1, no. 2, Desember, 2016, h. 120.

¹² Drs. KH. Abdul Karim Assalawy, M.Ag., *KH. Abu Nur Jazuli Nahrowi Amaith Al-Hafidz; Seorang Ulama Shufi dalam Kehidupan Kontemporer*, Semarang: DPD Jatmi, 2008, h. 87.

¹³ Drs. Abdul Karim Assalawy, M. Ag, *ibid.*, h.18.

partai Golkar meskipun banyak mendapat kecaman dari rekan-rekannya di NU¹⁴.

Dalam ceramahnya tersebut, beliau hampir selalu menjelaskan tentang Tafsīr al-Fātīhah dan menekankan nilai-nilai luhur yang terkandung di dalamnya. Saat itu, umat Islam mulai terpecah dengan adanya persaingan dalam bidang politik serta keputusan NU untuk memisahkan diri dari Masyumi. Keadaan tersebut menggugah hati KH. Abu Nur Jazuli Amaith untuk menghidupkan semangat keindonesiaan dan keislaman umat Islam Indonesia dengan mensyi'arkan nilai-nilai surat al-Fātīhah dalam majelis-majelis yang dihadapinya.

Pada akhir tahun 1986, beberapa murid KH. Abu Nur Jazuli Amaith berniat membukukan penafsiran gurunya terhadap surah al-Fātīhah. Dengan didikte oleh KH. Abu Nur Jazuli Amaith langsung, akhirnya buku Tafsīr al-Fātīhah tersebut berhasil diterbitkan dan dikaji secara lebih luas oleh murid-muridnya di Bumiayu. Seiring dengan berjalannya waktu, kajian terhadap kitab yang pernah berpengaruh luas di masanya itu kian meredup.

Dalam Tafsīr al-Fātīhah yang ditulis KH. Abu Nur Jazuli Amaith, semangat keindonesiaan disuarakan salah satunya adalah dengan menjelaskan nilai toleransi terhadap umat yang berbeda keyakinan. Beliau menjelaskan Tafsīr al-Fātīhah secara tahlili sekaligus tematis. Salah satu tema yang dibahas dalam Tafsīr al-

¹⁴ Drs. Izzuddin Amaith, MPd., *Dari Buta Mata Menjadi Ulama Luar Biasa*, Brebes: DPP Jamsu, 2008, h. 22-23.

Fātīhah adalah *du'āul hidāyah ilaa dīnil islām*. Dalam menjelaskan tema tersebut, KH. Abu Nur Jazuli Amaith menjelaskan bahwa hidayah adalah hak prerogative Allah kepada hambanya. Oleh karena itu, seorang hamba yang mendapatkan kasih sayang Allah tidak seyogyanya mencibir mereka yang belum mendapatkan hidayahNya. Sebaliknya, hamba-hamba tersebut harus menumbuhkan rasa toleransi sebagai bentuk kasih sayang terhadap sesama makhluk. Dalam konteks keindonesiaan saat ini, penafsiran tersebut mengandung nilai-nilai universal yang layak untuk digali dan dikaji ulang.

Selain itu, ulasan beliau tentang *ihsan* sebagai rukun agama yang ketiga memuat prinsip persamaan dan kebersamaan dalam berkehidupan sosial baik dengan sesama muslim maupun dengan umat agama lainnya¹⁵. Bahkan, di bagian akhir dalam Tafsīr al-Fātīhah, beliau menguraikan prinsip-prinsip Pancasila dan landasannya dalam al-Qur'ān yang relevan dengan nilai-nilai yang dijelaskannya dalam Tafsīr al-Fātīhah¹⁶.

Gagasan yang diusung oleh KH. Abu Nur Jazuli Amaith dalam menafsirkan surah al-Fātīhah semakin menunjukkan keistimewaan *Ummul Qur'ān* tersebut yang merupakan inti dari al-Qur'ān. Banyak mufassir maupun orientalis¹⁷ yang secara khusus melakukan kajian tersendiri terhadap surah ini.

¹⁵ KH. Abu Nur Jazuli Amaith, *Tafsir al-Fatihah*, Bumiayu, 1986, h. 108.

¹⁶ KH. Abu Nur Jazuli Amaith, *ibid.*, h.122.

¹⁷ Salah satu orientalis yang melakukan kajian kritis terhadap surah al-Fatihah adalah Arthur Jeffrey yang mengatakan ada dua versi surah al-Fatihah. Namun,

Berangkat dari latar belakang tersebut, peneliti berniat untuk melakukan kajian mendalam terhadap karya Tafsīr KH. Abu Nur Jazuli Amaith dengan judul **“Kontekstualisasi Tafsīr Al-Fātīhah Karya KH. Abu Nur Jazuli Amaith”**.

B. Rumusan Masalah

Dalam meneliti kitab *Tafsīr al-Fātīhah* karya KH. Abu Nur Jazuli Amaith, penulis akan fokus pada pertanyaan yang akan dijawab dalam penelitian ini, yaitu:

1. Bagaimana penafsiran Sūrah Al-Fātīhah dalam kitab Tafsīr al-Fātīhah karya KH. Abu Nur Jazuli Amaith?
2. Bagaimana kontekstualisasi penafsiran Sūrah Al-Fātīhah dalam kitab Tafsīr al-Fātīhah karya KH. Abu Nur Jazuli Amaith?
3. Bagaimana kesesuaian Tafsīr al-Fātīhah karya KH. Abu Nur Jazuli Amaith dalam konteks kekinian?

C. Tujuan dan Manfaat Penelitian

1. Tujuan dari penelitian ini adalah:
 - a. Mengetahui karakteristik penafsiran Sūrah Al-Fātīhah dalam Tafsīr al-Fātīhah karya KH. Abu Nur Jazuli Amaith.

kritiknya tersebut telah terbantahkan dan Jeffrey tidak mampu membuktikan keberadaan variasi surah al-Fatihah yang dia yakini. Lihat, Muhammad Luthfi Dhulkifli, *Kontroversi Surat al-Fatihah dalam Pandangan Arthur Jeffery*, Jurnal Al-Dzikra, Vol. 13, No. 2, Desember: 2019, hal 129. Lihat juga, Muslih, *Membedah Pemikiran Arthur Jeffery Seputar Variasi Teks al-Fātīhah (Kajian Ortografi dan Resitasi Terhadap Variasi Teks al- Fātīhah*, Jurnal Al-Bayan: Jurnal Studi Al-Qur'an dan Tafsir, vol. 1, no.1, Juni, 2016, hal 58.

- b. Mengetahui kontekstualisasi penafsiran Sūrah Al-Fātihah dalam Tafsīr al-Fātihah karya KH. Abu Nur Jazuli Amaith.
- c. Mengetahui kesesuaian Tafsīr al-Fātihah karya KH. Abu Nur Jazuli Amaith dalam konteks kekinian.

2. Penelitian ini diharapkan memberi manfaat sebagai berikut:
 - a. Secara teoretis, penelitian ini berguna untuk menjawab karakteristik penafsiran Sūrah Al-Fātihah dalam Tafsīr al-Fātihah karya KH. Abu Nur Jazuli Amaith dan kontekstualisasi penafsirannya serta kemungkinan aplikasinya dalam kondisi kekinian.
 - b. Secara praktis, penelitian ini akan bermanfaat bagi upaya penyelesaian berbagai persoalan agama yang semakin berkembang di tengah-tengah masyarakat. Dengan mengetahui kontekstualisasi tafsīr yang dilakukan ulama pada masa tertentu, akan ditemukan kesesuaian aplikasi dalam konteks yang sama dan upaya pengembangan tafsīr seiring dengan perkembangan dan perubahan konteks yang ada.

D. Kajian Pustaka

Mengkaji penelitian terdahulu merupakan hal yang niscaya bagi siapapun yang akan melaksanakan penelitian. Hal tersebut akan membantu peneliti dalam menemukan celah untuk mengembangkan penelitian sebelumnya dan mengklarifikasi posisinya dalam penelitian. Oleh karenanya, peneliti akan menjelaskan beberapa

penelitian terdahulu terhadap penafsiran Sūrah Al-Fātihah maupun karya KH. Abu Nur Jazuli Amaith.

Sepanjang upaya penelusuran yang dilakukan penulis, terdapat beberapa penelitian yang terkait dengan penafsiran Sūrah Al-Fātihah. Salah satunya adalah disertasi yang ditulis oleh Raudah A.K Pharaon dengan judul *التفسير المقارن، دراسة نظرية وتطبيقية على سورة الفاتحة*. Dalam disertasi ini, teori tentang studi perbandingan tafsīr atau *tafsīr muqāran* dibahas dengan panjang lebar. Peneliti juga menguraikan bentuk perbedaan penafsiran yang terjadi di kalangan mufassir serta faktor yang menyebabkannya. Setelah menguraikan teori-teori berkaitan dengan kedua hal tersebut, peneliti kemudian berfokus pada penjelasan tentang perbedaan penafsiran yang terjadi dalam surah al-Fātihah beserta perbedaan metode yang digunakan oleh para mufassir, kemudian membandingkannya dan melakukan *tarjih* terhadap penafsiran yang dianggap paling kuat.

Sebagaimana yang tersirat dalam judul disertasi, penelitian ini menggunakan metode perbandingan dalam menganalisis penafsiran para ulama yang berbeda terhadap surah al-Fātihah. Peneliti berupaya keras mengaplikasikan teori perbandingan tafsīr untuk memilih pendapat yang dianggap paling representatif dalam kacamata teori *tafsīr muqāran*. Studi ini diakhiri dengan kesimpulan bahwa studi perbandingan terhadap tafsīr ayat al-Qurʾān adalah upaya untuk melihat sisi perbedaan para mufassir dalam menjelaskan ayat-ayat al-Qurʾān. Dalam hal ini, studi perbandingan

meniscayakan penelitiannya untuk melakukan *tarjih* terhadap pendapat penafsiran yang dianggap paling mendekati kebenaran di akhir kajian yang dilakukannya.

Mohammed Rustom menulis disertasi yang berjudul “Qur’ānic Exegesis in Later Islamic Philosophy: Mullā Ṣadrā’s Tafsīr Surat al-Fātiha”. Dia menulis disertasi ini ketika studi doctoral di Toronto University, Canada. Sebagaimana tertulis dalam judulnya, Rustom menjelaskan tentang pandangan Ṣadrā terhadap surah al-Fātihah, termasuk juga penafsirannya, sumber penafsiran yang dia gunakan, serta struktur dan isi yang terkandung dalam Tafsīr al-Fātihah. Dalam penelitiannya, Rustom menjelaskan bahwa penafsiran Ṣadra memberikan gambaran yang jelas terhadap gagasan yang abstrak tentang Tuhan sebagaimana yang digambarkan dalam buku-buku filsafat. Sebagai seorang mufassir, Ṣadra tidak menafsirkan al-Qur’ān sebagai seorang filosof yang mencari pembenaran atas teori filsafat dan gagasan ṣūfistiknya dari al-Qur’ān. Sebaliknya, dia mampu menemukan pandangan yang sama atas realitas sebagaimana yang ia temukan melalui proses pembersihan diri (*tazkiyatun nafs*) dan proses pembelajaran yang Panjang (*mujahadah*). Meskipun begitu, Ṣadra menggunakan pendekatan filosofis dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur’ān, sebab perenungan filosofisnya juga dilaksanakan dengan menggunakan pendekatan Qur’āni.

Penelitian selanjutnya adalah tesis yang ditulis oleh Muhammad Syahrul Mubarak dengan judul *Kontekstualisasi Sūrah*

Al-Fātihah dalam Tafsīr At-Tanwir Muhammadiyah. Sebagaimana judul yang tertera, penelitian ini berfokus pada kontekstualitas Sūrah Al-Fātihah dalam Tafsīr At-Tanwir Muhammadiyah. Kitab Tafsīr at-Tanwir ini ditulis secara kolektif oleh tim yang terdiri dari beberapa mufassir pilihan di bawah naungan majlis tarjih dan tajdid pimpinan pusat Muhammadiyah. Ini justru menjadi keunikan tersendiri karena kebanyakan kitab tafsīr ditulis oleh perorangan dan bukan tim.

Penelitian ini dilaksanakan dengan menggunakan metode hermeneutis untuk menguraikan gagasan yang melingkupi tafsīr tersebut, yakni karakteristik tafsīr, kontekstualisasi penafsiran dan relevansinya di masa sekarang. Penelitian yang sudah dilakukan menghasilkan kesimpulan bahwa tafsīr ini memiliki karakteristik yang inklusif dalam menjelaskan kandungan ayat-ayat al-Qur'ān. Secara metode, tafsīr ini menggabungkan antara *ma'tsur* dan *ra'yu* atau yang lazim disebut dengan *izdiwaj*. Dengan begitu, maka para mufassir bisa dengan lebih leluasa menafsirkan ayat al-Qur'ān. Karakteristik inklusif dalam tafsīr ini sangat sesuai jika dikontekstualisasikan dengan keadaan bangsa Indonesia yang sangat kaya akan ragam suku, budaya dan agama. Sehingga urgensi keberadaan tafsīr ini menemukan momentumnya di masa sekarang.

Dari uraian tersebut, peneliti melihat adanya perbedaan yang mendasar antara penelitian dalam tesis tersebut dengan penelitian yang akan dilakukan oleh peneliti. Meskipun obyeknya sama, yakni surat al-Fātihah, namun penafsiran dilakukan oleh tokoh yang

berbeda, masa yang berbeda dan kondisi sosial politik yang sama sekali berbeda.

Karya selanjutnya adalah tesis yang ditulis oleh Mohammad Tohir Salam yang berjudul *Penerapan Kaidah Tikrār Surat Al-Fātihah (Dalam Kitab Tafsīr Khawāṭir Ḥaula Al-Qur'ān Karya Muḥammad Mutawallī Al-Sya'rāwī)*. Bagian terpenting yang ingin diungkapkan oleh peneliti dalam karya ilmiahnya adalah pandangan Mutawallī Al-Sya'rāwī terhadap pengulangan yang terjadi dalam Sūrah Al-Fātihah. Dalam uraiannya, ia menjelaskan bahwa Mutawallī al-Sya'rāwī justru berpendapat bahwa lafaz al-raḥmān dan al-raḥīm dalam bismillah dan lafaz al-raḥmān dan al-raḥīm dalam surat Al-Fātihah bukan bentuk pengulangan lafaz.

Untuk menganalisis gagasan Mutawallī al-Sya'rāwī, peneliti menggunakan metode deskriptif dan *content analysis* dalam menganalisis data yang dikumpulkan dari kitab *Tafsīr Khawāṭir Ḥaula Al-Qur'ān Karya Muḥammad Mutawallī Al-Sya'rāwī*. Temuan yang dihasilkan oleh peneliti terkait gagasan Mutawallī al-Sya'rāwī terhadap pengulangan lafaz al-raḥmān dan al-raḥīm adalah bahwa penyebutan al-raḥmān dan al-raḥīm dalam basmalah mengandung anjuran dan perintah kepada Nabi Muhammad SAW dan umatnya untuk mengawali segala hal dengan bacaan menyebut asma Allah sebagai pengingat akan kasih sayang dan pengampunan Allah untuk umat manusia. Sedangkan pengulangan lafaz al-raḥmān dan al-raḥīm dalam Sūrah Al-Fātihah setelah ayat *alḥamdulillāhi rabbil ālamīn* berfaedah *taukd*, yakni bentuk penegasan bahwa kasih

sayang Allah meliputi seluruh makhluk, baik yang beriman maupun yang tidak beriman.

Penelitian lain terkait tafsir al-Fatihah adalah tesis yang ditulis oleh Syarifah Muhammad Zaini dengan judul *Nilai Sūfistik Dalam Sūrah Al-Fatihah (Kajian Kritis Atas Tafsir Al-Jilānī Karya Shaikh ‘Abd Al-Qādir Al-Jilānī)*. Karya ilmiah ini berfokus pada penjabaran narasi sūfistik yang terkandung dalam Sūrah Al-Fatihah dalam kitab *Tafsir Al-Jilānī* yang disebut-sebut sebagai karya Shaikh ‘Abd Al-Qādir Al-Jilānī. Penelitian ini mencoba mendedah pertautan antara Tafsir Sūrah Al-Fatihah dan pemikiran tasawuf Shaikh ‘Abd Al-Qādir Al-Jilānī. Surah al-Fatihah dipilih sebagai obyek dalam penelitian ini karena dianggap representasi dari surah-surah di dalam al-Qur’ān yang memuat nilai-nilai utama dari ajaran al-Qur’ān.

Dari analisis yang telah dilakukan peneliti, dihasilkan kesimpulan bahwa dalam Tafsir Sūrah Al-Fatihah, Shaikh ‘Abd Al-Qādir Al-Jilānī mengisyaratkan pentingnya *ma’rifatullāh* sebagai jalan agar seorang hamba dapat benar-benar mentauhidkanNya. Jalan tersebut ditempuh di antara 2 jalur, yakni: *tanazzul* (penurunan kualitas) dan *taraqqi* (menaikkan kualitas). Dalam perjalanannya, seorang hamba akan melalui 3 martabat, yakni: (1) *Martabah al-Ahadiyah*, martabat keesaan *dzat, asma’*, dan *sifat*; (2) *Martabah al-‘Adadiyah*, ialah ketika kehendakNya mewujudkan dalam ciptaan-Nya; (3) *Martabah al-‘Ubudiyah*, ialah ketika makhluk menyadari penghambaanNya kepadaNya dan kebutuhannya untuk Kembali

kepadaNya. Pada tataran praktis, Shaikh ‘Abd Al-Qādir Al-Jīlānī menjelaskan bahwa nilai ṣūfistik dalam surah al-Fātihah tersebut seyogyanya diinternalisasi dalam jiwa setiap hamba dengan melatih diri untuk senantiasa menghayati makna surah al-Fātihah dalam sholat sehingga tumbuhlah nilai-nilai ṣūfistik, yakni *‘ubudiyah*, *ta’ammul* dan *tadabbur*, *tawajjuh* dan *taqarrub*, *syukr*, *mahabbah* dan *‘isyq*, *raja’*, *fana’ mukasyafah*, dan *musyahadah*.

Tesis dalam Bahasa arab dengan judul *سورة الفاتحة، دراسة*

موضوعية ditulis oleh Bassam Ridlwan Syahadah Aliyan. Penelitian terhadap Tafsīr surah al-Fātihah ini berupaya menjelaskan tema-tema pokok yang terkandung di dalamnya. Pembahasan utama dalam Tafsīr surah al-Fātihah yang diuraikan peneliti adalah perihal peneguhan eksistensi penghambaan makhluk di hadapan Allah SWT. Pembahasan lanjutan yang berkaitan dengan topik utama dari surah al-Fātihah adalah tentang tauhid, syari’ah, dan akhlak, serta keadaan umat dan kaitannya dengan topik utama tersebut.

Penelitian ini dilaksanakan dengan menggunakan metode tematik sebagai alat untuk menganalisis dan membedah kandungan surah al-Fātihah. Yang paling menonjol adalah uraian peneliti yang sangat sistematis dan rinci sehingga seakan-akan tidak ada pembahasan yang terlewat dari apa yang terkandung dalam kajiannya terhadap surah al-Fātihah.

E. Metode Penelitian

1. Jenis dan Sifat Penelitian

Penelitian ini termasuk dalam jenis penelitian kepustakaan (*library research*), yakni penelitian yang berorientasi pada data-data kepustakaan yang berkaitan dengan Tafsir al-Fatihah K.H. Abu Nur Jazuli Amaith sebagai sumber data penelitian. Secara sifat, penelitian ini merupakan penelitian kualitatif karena tidak menggunakan mekanisme statistik dan matematis dalam menganalisis data yang didapatkan. Dalam teori penafsiran, penelitian ini termasuk dalam penelitian tematik surat karena focus penelitian ini adalah mengkaji pemikiran KH. Abu Nur Jazuli Amaith yang berkaitan dengan Sūrah Al-Fatihah yang tertuang dalam salah satu karyanya, yaitu kitab *Tafsir al-Fatihah*.

2. Sumber Data

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

Adapun sumber data primer didapatkan dari sumber pertama yang membahas masalah yang dikaji, yaitu kitab *Tafsir al-Fatihah* karya K.H. Abu Nur Jazuli Amaith. Kitab yang digunakan dalam penelitian ini adalah print out milik keluarga yang diterbitkan tanggal 5 Juni 1986 di Bumiayu, Jawa Tengah yang berjumlah 1 jilid dengan 142 halaman.

Sedangkan data sekunder berasal dari buku-buku atau informasi tertulis selain sumber pertama yang tidak secara langsung membahas tentang penafsiran Sūrah Al-Fatihah KH.

Abu Nur Jazuli Amaith, akan tetapi membicarakan hal-hal yang berhubungan atau berkaitan dengannya. Termasuk ke dalam kategori ini adalah buku-buku tentang Tafsīr Sūrah Al-Fātihah dan buku atau ensiklopedi yang memuat informasi tentang biografi KH. Abu Nur Jazuli Amaith. Selain dari sumber tertulis, informasi tentang sejarah dan konteks kehidupan beliau juga didapatkan dari wawancara dengan anak dan murid beliau yang banyak mengikuti kegiatan dan kebersamaan beliau semasa berkiprah di masyarakat.

3. Metode Pengumpulan Data

Data dikumpulkan dengan teknik dokumentasi,¹⁸ dari sumber data yang berasal dari buku-buku, jurnal, artikel dan sumber lain yang terkait. Dalam penelitian ini data yang dikumpulkan tidak terbatas pada berbagai informasi tertulis dalam bentuk cetak (*printed out*), namun juga berbagai tulisan yang berasal dari internet,¹⁹ CD Program *al-Maktabah al-Syamilah*, dan lain-lain.

¹⁸ Dokumentasi adalah salah satu teknik pengumpulan data dalam penelitian kualitatif. Data bisa merupakan teks tertulis, gambar, maupun karya monumental dari seorang tokoh. (Sugiyono, *Memahami Penelitian Kualitatif*, (Bandung: CV. Alfabeta, 2005), hal 63 dan 82.

¹⁹ Informasi yang diambil dari internet dipilah dan dipilih dari sumber-sumber terpercaya. Data diambil dari sumber *online* manakala data yang dicari tidak ditemukan versi cetaknya di perpustakaan. Contoh dari data yang diambil dari sumber online misalnya seperti buku-buku yang ada di <https://books.google.com/>, dan berbagai jurnal baik nasional maupun internasional yang diunduh dari id.portalgaruda.org atau <https://www.jstor.org/> dan juga data dari ensiklopedi *online* dari <https://www.wikipedia.org/>

Pengumpulan data diawali dengan pembacaan simbolik, atau pencarian sumber data dengan membaca daftar isi dari buku-buku terkait. Cara ini membantu penulis memilih bab-bab pada buku yang memberikan informasi yang dibutuhkan. Selanjutnya dilakukan pembacaan semantik atau pembacaan secara detail dan mendalam terhadap hasil pemetaan dari pembacaan simbolik, dan terakhir melakukan pencatatan.²⁰

Data yang akan dikumpulkan diantaranya adalah penafsiran KH. Abu Nur Jazuli Amaith terhadap surah al-Fātihah serta metode dan prinsip kontekstualisasi penafsiran yang disepakati oleh ulama' ahl al-tafsīr. Data ini akan digunakan sebagai pisau analisa untuk menganalisa Tafsīr al-Fātihah KH. Abu Nur Jazuli Amaith, sehingga dapat diketahui bagaimana penafsirannya terhadap surah al-Fātihah dan kontekstualisasinya di masa kontemporer. Selain itu juga akan dikumpulkan data berkaitan dengan latar belakang pendidikan, karir, peran dan kehidupan KH. Abu Nur Jazuli Amaith serta kondisi sosial pada saat penyusunan kitab tafsīrnya, yang akan memberikan informasi tentang latar belakang penulisan tafsīrnya.

4. Metode Analisis Data

Data-data yang terkumpul kemudian dianalisis secara bertahap; dimulai pada saat pengumpulan data dan pasca pengumpulan data. Data dalam penelitian ini akan diuraikan

²⁰ Kaelan M.S, *Metode Penelitian Kualitatif Agama Interdisipliner*, (Yogyakarta: Paradigma, 2010), 149.

dengan analisis isi (*content analysis*).²¹ Metode analisis isi ini dipilih karena sumber utama penelitian berupa teks-teks. Dengan metode ini, data akan diuraikan dan dalam waktu yang bersamaan pula dianalisis agar objek dapat diberikan makna secara maksimal. Analisis penelitian dalam hal ini diarahkan pada aspek ekstrinsik dan intrinsik dari objek penelitian. Aspek ekstrinsik yang dimaksud meliputi aspek historis, psikologis, filosofis, dan religious. Dalam hal ini, aspek ekstrinsik yang paling jelas adalah K.H. Abu Nur Jazuli Amaith sebagai penafsir, dan juga unsur luar baik terkait sejarah, masyarakat, termasuk politik dan ekonomi. Sementara aspek intrinsik adalah elemen-elemen tafsīr yang meliputi penafsiran terhadap surah al-Fātihah, sistematika penulisan tafsīr, sumber penafsiran, metode yang digunakan dan corak penafsiran yang dominan dalam tafsīr.

Penelitian ini menggunakan dua macam pendekatan untuk menganalisa data, yaitu: pendekatan hermeneutis dan filosofis. Pendekatan hermeneutis digunakan untuk menafsirkan inti dari pemikiran K.H. Abu Nur Jazuli Amaith yang tertuang secara deskriptif dalam kitab tafsīrnya. Upaya yang dilakukan adalah untuk mendeskripsikan fakta-fakta yang diperoleh dari teks-teks

²¹ Menurut Krippendorff, *content analysis* adalah suatu teknik penelitian untuk membuat inferensi-inferensi yang dapat ditiru (*replicable*) dan valid dari teks-teks atau pernyataan-pernyataan lainnya. (Emzir, *Metodologi Penelitian Kualitatif: Analisa Data*, (Jakarta: Rajawali Press, 2010), 283)

yang berisi gagasan K.H. Abu Nur Jazuli Amaith tentang Tafsir surah al-Fātihah dan kontekstualisasinya di masa kontemporer.²²

Selain menggunakan pendekatan hermeneutis dalam memahami gagasan K.H. Abu Nur Jazuli Amaith tentang Tafsir surah al-Fātihah dan kontekstualisasinya di masa kontemporer, kajian ini juga akan menggunakan pendekatan filosofis. Jujun S. Suriasumantri menjelaskan bahwa filsafat memiliki 3 karakteristik utama, yakni menyeluruh, mendasar dan spekulatif. Dengan kata lain, berpikir secara filosofis dapat digunakan untuk memahami suatu pemikiran, agar hikmah atau inti dari pemikiran tersebut dapat dipahami secara seksama. Dengan pendekatan filosofis, seorang pengkaji tidak akan terjebak pada hal-hal yang bersifat formalistis dan verbalistis.²³

F. Sistematika Penulisan

Bab I berisi pendahuluan untuk memasuki penelitian. Bab ini terdiri dari beberapa sub-bab: (a) uraian latar belakang masalah yang mengantarkan pembaca mengetahui alasan dilakukannya penelitian ini, (b) pertanyaan penelitian, (c) tujuan dan manfaat penelitian, (d) kajian pustaka yang menjelaskan beberapa penelitian terkait, (e) metode penelitian yang menjelaskan prosedur penelitian, dan (f) sistematika penulisan,

²² Kaelan M.S, *Metode Penelitian Kualitatif Agama Interdisipliner*, (Yogyakarta: Paradigma, 2010), 160-161.

²³ Jujun S. Suriasumantri, *Filsafat Ilmu Sebuah Pengantar Populer*, (Pustaka Sinar Harapan: Jakarta, 1999), 20.

Bab II akan diisi dengan landasan teori. Landasan teori yang dimaksud adalah teori-teori kontekstualisasi tafsīr yang digunakan oleh ulama tafsīr; seperti prinsip-prinsip dasar kontekstualisasi tafsīr dan metodenya.

Teori-teori ini nantinya akan digunakan sebagai pisau analisis untuk membedah dan menganalisa data yang disajikan pada bab III. Dengan demikian akan diketahui bagaimana penafsiran K.H. Abu Nur Jazuli Amaith terhadap surah al-Fātihah dan kontekstualisasinya di masa kontemporer

Bab III menyajikan data yang akan dianalisa kemudian. Data yang akan dimasukkan dalam bab ini adalah berbagai informasi yang berkaitan atau menjelaskan tentang sosok K.H. Abu Nur Jazuli Amaith dan pemikirannya. Sosok K.H. Abu Nur Jazuli Amaith akan diketahui melalui data terkait latar belakang kehidupan, pendidikan, karir, dan perannya selama ia hidup.

Pemikiran K.H. Abu Nur Jazuli Amaith akan tersaji melalui data terkait dengan karya-karya yang ditulisnya. Dalam penelitian ini, yang akan dipaparkan dengan lebih banyak adalah informasi yang berhubungan dengan kitab Tafsīr al-Fātihah yang ditulisnya yang merupakan data utama yang akan dianalisa.

Bab IV merupakan bagian analisa. Pada bab ini data yang disajikan di dalam bab III akan dianalisa menggunakan landasan teori yang ada dalam bab II.

Bab V adalah penutup yang berisi kesimpulan dari analisa yang dilakukan di bab IV, disertai dengan saran-saran untuk penelitian selanjutnya.

BAB II

EPISTEMOLOGI TAFSİR KONTEKSTUAL

A. Dinamika Epistemologi Tafsir Al-Qur'an

Al-Qur'an merupakan kitab petunjuk yang menjelaskan nilai moral universal bagi seluruh umat manusia sepanjang masa. Sebagai sebuah kitab petunjuk, al-Qur'an diyakini relevan di segala zaman dan tidak akan lapuk dimakan masa. Oleh sebab itu, berbagai upaya telah dilakukan oleh para intelektual lintas zaman demi menggali makna al-Qur'an. Sejarah mencatat melimpahnya karya tafsir maupun keilmuan di bidang al-Qur'an lainnya yang dihasilkan mulai dari periode awal perkembangan Islam hingga masa modern dan kontemporer. Meskipun begitu, al-Qur'an tidak pernah habis menginspirasi, bahkan semakin mengundang berbagai kalangan untuk mengeksplorasi kekayaan khazanah yang terkandung di dalamnya. Dalam kesarjanaan Barat, kajian al-Qur'an dari berbagai aspek dan karya tafsir bahkan menjadi bidang utama dalam kajian mereka terhadap tradisi Timur dan Islam²⁴.

Kajian para sarjana Timur dan Barat terhadap karya tafsir diantaranya berusaha untuk melakukan polarisasi dan pemetaan atas karya-karya tafsir yang sudah ada. Mereka berupaya menjelaskan dinamika dalam penafsiran al-Qur'an dengan melakukan kajian terhadap karakteristik kitab-kitab tafsir secara historis maupun

²⁴ J.J.G. Jansen, *Diskursus Tafsir Al-Qur'an Modern*, Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1997, hal. xi.

metodologis. Kajian tersebut kemudian memunculkan istilah *madzahib tafsīr*, yakni ragam aliran dalam menafsirkan al-Qur’ān, mulai dari paradigma, metode, dan corak yang digunakan dalam menafsirkan al-Qur’ān²⁵. Pada dasarnya, para mufassir dulu tidak menamakan tafsīrnya dengan aliran atau mazhab tertentu. Namun, pelabelan tersebut baru dilakukan oleh para sarjana belakangan yang melakukan kajian terhadap karya-karya tafsīr terdahulu.

Istilah *mazāhib tafsīr* diperkenalkan pertama kali oleh seorang sarjana Barat, yakni Ignaz Goldziher dalam bukunya *Die Richtungen der Islaechen Koranauslegung*, yang diterjemahkan menjadi *Mazāhib al-Tafsīr al-Islami* (1955). Sejak saat itu, beberapa sarjana muslim mulai melakukan kajian serupa berkaitan dengan aliran tafsīr dan sejarah kemunculannya mulai dari periode klasik hingga modern dan kontemporer. Di antaranya adalah Dr. M. Husain adz-Dhahabi yang menulis kitab *al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn* (1961) dengan menjelaskan tumbuh dan berkembangnya tradisi penulisan kitab tafsīr dan memetakan perkembangannya dalam tiga periode, yakni periode Nabi dan Ṣahābāt, periode tābi’īn, dan periode *tadwīn*²⁶. Abu Yaqzhan

²⁵ Dr. H. Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur’an*, Yogyakarta: Adab Press, 2012, hal. 4.

²⁶ Selain menjelaskan perkembangan kitab tafsir secara historis, beliau juga menguraikan kitab tafsir berdasarkan metode dan pendekatannya. Kitab ini dibagi dalam 3 jilid, dimana jilid pertama memuat periodisasi tafsir yang dibagi menjadi tafsir masa Nabi Muhammad SAW dan sahabat, tafsir masa tābi’īn, dan tafsir masa kodifikasi. Pada bagian selanjutnya, Adz-Dzahabi menjelaskan beberapa madzhab teologi yang memiliki kitab tafsir dan menguraikan pendekatan bil-ra’yi yang terpuji dan tercela. Selain itu, Adz-Dzahabi juga menguraikan tafsir modern dan pendekatan yang digunakan. Dari sini, terlihat

‘Athiyya al-Jaburi juga menulis kitab *Dirāsah fi al-Tafsīr wa Rijālih* (1971). Dari kalangan mazhab syī’ah, ada kitab *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn fi Ṭaubihi al-Qasyīb* yang ditulis oleh Syaikh Dr. Muhammad Hadi Ma’rifah yang menguraikan tokoh-tokoh mufasssīr dan karyanya, baik dari kalangan Syī’ah maupun Sunni.

Selanjutnya, muncul pula beberapa kitab yang fokus mengkaji produk Tafsīr yang muncul di era modern-kontemporer. Misalnya adalah kitab *Ittijaahaat al-Tafsīr fi al-‘Ashr al-Ḥadīṣ*, karya Dr. Abdul Majid Abdul al-Salam al-Muhtasib, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn fi ‘Ashr al-Ḥadīṣ* karya Dr. Abdul Qadir Muhammad Shalih dan *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn fi Tsaubihi al-Jadid* karya Dr. Abdul Ghafur. Kitab-kitab ini berupaya untuk melakukan kajian deskriptif maupun kritis terhadap perkembangan tradisi penulisan karya tafsīr al-Qur’ān.

Dari karya-karya tersebut, terlihat bahwa tradisi penulisan Tafsīr al-Qur’ān berkembang dengan sangat dinamis. Perkembangan dan dinamika dalam penafsiran ini merupakan keniscayaan sejarah²⁷. Pada satu sisi, setiap generasi selalu bersemangat untuk mendapatkan petunjuk dan jawaban atas segala permasalahan dari al-Qur’ān atau bahkan untuk mendapatkan legitimasi atas pemikiran dan tindakan yang dilakukannya, namun di sisi lain, bahasa al-Qur’ān memuat

upaya pemetaan kitab tafsir dan menyoroti dinamika perkembangannya dari sisi epistemology yang digunakan oleh mufasssīr lintas masa. Dr. Muhammad Husain Adz-Dzahabi, *Al-Tafsīr wa Al-Mufasssīrun*, Mesir: Daar al-Ḥadīts al-Mishriyyah, 1961, juz 1, hal. 9.

²⁷ Dr. H. Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur’an*, Yogyakarta: Adab Press, 2012, hal. 7.

ragam makna, susunan al-Qur'ān terlihat seakan-akan acak namun terkait antara satu dengan yang lainnya, adanya konteks tertentu yang melatari turunnya suatu ayat dan keunikan al-Qur'ān lainnya yang menunjukkan sisi keagungannya, sehingga al-Qur'ān sangat terbuka untuk ditafsirkan (*multi interpretable*). Selain itu, adanya kecenderungan dalam diri seorang mufassir untuk memahami al-Qur'ān sesuai dengan sudut pandang disiplin ilmu yang ditekuni, kondisi sosial yang melingkupi, dan kecenderungan terhadap mazhab yang diikuti juga membawa kepada ragam penafsiran yang turut mewarnai dinamika perkembangan Tafsir al-Qur'ān²⁸.

Kesadaran terhadap dinamika Tafsir al-Qur'ān semakin membuka wawasan pengkaji Tafsir bahwa Tafsir tidak tunggal dan begitu juga dengan kebenarannya, bahwa tidak ada satu-satunya Tafsir yang mutlak benar atau bersifat *qaṭ'i* sebagaimana al-Qur'ān. Kajian terhadap ragam aliran penafsiran semakin menyadarkan betapa penafsiran adalah plural dan realitas ini merupakan bagian dari *sunnatullāh* yang tidak terelakkan²⁹. Tafsir terhadap al-Qur'ān merupakan bagian dari produk pemikiran manusia, dan karenanya kebenarannya bersifat relatif sehingga umat dapat memilih Tafsir yang sesuai untuk digunakan dalam penyelesaian problem sosial masyarakat yang sedang dihadapi.

²⁸ Hamdan Hidayat, Sejarah Perkembangan Tafsir al-Qur'an, *Jurnal al-Munir*, Vol.2 no.1, Juni 2020, hal. 31-32.

²⁹ Astuti, Diskursus Tentang Pluralitas Penafsiran Al-Qur'an, *Jurnal Hermeneutik*, Vol.8 no.1, Juni 2014, hal. 115.

Muhammad Syahrur berpendapat bahwa setiap generasi sesungguhnya memiliki kemampuan untuk menafsirkan al-Qur'an dengan mengacu kepada realitas sosial yang dihadapinya. Oleh sebab itu, untuk mewujudkan al-Qur'an yang *ṣālih likulli zamān wa makān*, maka al-Qur'an harus dipahami sesuai konteks pembacanya³⁰. Karena sesungguhnya al-Qur'an tidak pernah menutup dirinya untuk didekati dengan berbagai macam metode dan pendekatan, bahkan banyak ayatnya yang mendorong kepada para pembaca dan penafsirnya untuk menggali kandungannya.

Pada perkembangannya, kajian terhadap *madzahib tafsīr* di era kontemporer ini mencoba melihat dinamika tafsīr dan epistemologinya dalam perspektif *the history of idea*. Upaya ini dimaksudkan untuk memotret karakteristik dan kekhasan nalar yang digunakan para mufassir di masing-masing era dan pergeseran paradigma yang mereka gunakan. Abdul Mustaqim memetakan perkembangan tradisi penafsiran al-Qur'an secara epistemologis dalam tiga era, yakni: (1) Tafsīr era formatif dengan nalar *quasi-kritis*, (2) Tafsīr era afirmatif dengan nalar ideologis, dan (3) Tafsīr era reformatif dengan nalar kritis³¹.

³⁰ Muhammad Syahrur, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika al-Qur'an Kontemporer*, Yogyakarta: eLSAQ Press, 2004, hal. XVI. Meskipun begitu, ini bukan berarti menafikan teks dan makna tekstualnya. Kebutuhan atas penafsiran dengan mengacu pada konteks merupakan keniscayaan, namun tidak boleh keluar dan melenceng dari makna teks. Oleh karenanya, seorang penafsir harus memiliki kepekaan yang tinggi terhadap *dzauq* kebahasaan al-Qur'an yang agung, tidak hanya pengetahuan terhadap Bahasa arab saja.

³¹ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, Yogyakarta, LKiS, 2010. hal. 34.

1. Epistemologi Tafsīr periode klasik

Era pertama merupakan representasi periode klasik yang membentang dari masa Nabi Muhammad SAW hingga masa tābi' al-tābi'īn (abad I-II H/6-7 M). Tafsīr di era ini banyak menyandarkan penafsiran pada penjelasan Nabi Muhammad SAW, atau yang biasa disebut dengan *tafsīr bil-ma'tsur*. Pada periode ini, penggunaan nalar dan tradisi berpikir kritis belum digunakan dalam menafsirkan al-Qur'ān. Sebaliknya, daya kritis para mufassir banyak digantikan oleh penggunaan simbol tokoh seperti Nabi Muhammad SAW, ṣaḥābāt, bahkan tābi'īn yang cenderung dijadikan sebagai rujukan dalam penafsiran. Sebagai konsekuensinya, *tafsīr bi al-ra'yi* cenderung dicurigai bahkan ditolak. Dengan karakteristik demikian, penafsiran di era pertama ini bisa dikatakan menggunakan paradigma tekstual yang menempatkan teks pada posisi sentral dalam penafsiran.

Pada era ini, tafsīr yang diproduksi bersumber pada ayat al-Qur'ān, ḥadīṣ Nabi Muhammad SAW, qirā'āt, aṣar dari para ṣaḥābāt, tābi'īn dan atbā' al-tābi'īn, Riwayat isrā'iliyāt, dan sya'ir-sya'ir jāhiliyah. Dari sumber penafsiran yang diambil, terlihat bahwa penggunaan nalar dan ra'yu hanya terbatas pada konfirmasi kebenaran riwayat yang ditransmisikan oleh para ṣaḥābāt, tābi'īn, dan atbā' al-tābi'īn serta analisis yang berkaitan dengan kaidah kebahasaan. Penafsiran al-Qur'ān disajikan secara oral melalui sistem periwayatan, sehingga di masa ini Tafsīr al-

Qur'ān banyak ditemukan dalam ḥadīṣ-ḥadīṣ dan sīrah nabawiyah, dan belum terkodifikasi secara tersendiri.

Pola penafsiran ini berlanjut dari masa ṣaḥābāt, tābi'īn dan atba' tābi'īn. Yang membedakan adalah munculnya nuansa sektarianisme di masa tābi'īn dan atba' tābi'īn yang sebelumnya belum terasa di masa ṣaḥābāt. Faktor utamanya adalah persebaran para tābi'īn yang dahulu merupakan murid para ṣaḥābāt, ke banyak kawasan di jazirah arab seiring dengan adanya perluasan Islam. Ada tiga aliran penafsiran yang menonjol di masa tābi'īn ini, yakni pertama, aliran Makkah yang dipelopori oleh sa'id bin Jubair (w.712 M), 'Ikrimah (w.723 M), dan Mujāhid Ibn Jabr (w. 722) yang berguru kepada ṣaḥābāt Ibn 'Abbās. Kedua, aliran Madinah yang dipelopori oleh Muhammad bin Ka'b (w.735 M), Zayd bin Aslam al-Qurazhi (w.735 M), dan Abu 'Āliyah (w. 708 M) yang berguru kepada ṣaḥābāt Ubay bin Ka'b. Ketiga, aliran Irak yang dipelopori oleh 'Alqamah bin Qays (w.720 M), Amir Asy-Sya'bi (w.723 M), Ḥasan al-Baṣri (w.738 M) dan Qatādah bin Di'āmah as-Sadūsi (w. 735 M) yang berguru kepada ṣaḥābāt Ibn Mas'ūd.

Penafsiran al-Qur'ān mazḥab Makkah dan Madinah lebih benderung bercorak tradisional dan banyak menggunakan riwayat sebagai sumber penafsiran. Sedangkan tafsīr mazḥab Irak mulai melakukan ijtihad dan menggunakan ra'yu dalam menafsirkan al-Qur'ān. Kondisi geografis yang cukup jauh dari pusat studi ḥadīṣ, Madinah, barangkali menjadi penyebab utama,

sehingga minimnya akses mereka terhadap ḥadīṣ mendorong mereka untuk melakukan ijtihad ketika tidak menemukan ḥadīṣ. Validitas penafsiran mereka disandarkan pada keshahihan sanad dan matan Riwayat yang mereka gunakan sebagai sumber penafsiran. Selain itu, karena analisis kebahasaan juga digunakan, maka validitas penafsiran juga dilihat dari kesesuaian antara hasil penafsiran dengan kaidah-kaidah kebahasaan dan Riwayat yang shahih.

Tradisi penafsiran di masa Nabi Muhammad SAW, ṣaḥābāt, dan tābi'īn merupakan masa awal pertumbuhan dan pembentukan tafsīr sehingga penafsiran yang dilakukan masih bersifat *basic*. Di antara karakteristiknya adalah kebanyakan penafsiran bersifat global, praktis, dan implementatif, mengingat kondisi sosial masyarakat masa itu yang belum sedemikian plural dan menghadapi ragam permasalahan seperti masa-masa setelahnya. Oleh karenanya, tujuan penafsiran relative sekedar memahami makna tekstual al-Qur'ān, dan penafsir memposisikan al-Qur'ān sebagai satu-satunya subyek dalam penafsiran. Abdul Mustaqim menyebut tradisi tafsīr di masa ini dengan tafsīr era formatif.

2. Epistemologi Tafsīr Periode Pertengahan

Era kedua perkembangan tradisi tafsīr merupakan masa berkembangnya kodifikasi kitab tafsīr yang membentang dari abad ke-3 H hingga abad ke-9 H (9-15 M). Meskipun rintisan penulisan tafsīr sudah dimulai di akhir abad ke-2 H, namun tradisi

ini mulai tumbuh pesat di abad ke-3 H. Pada masa ini, kajian tafsir sudah terpisah dan menjadi disiplin ilmu tersendiri, yang sebelumnya masih menjadi satu dengan kajian hadis. Pemenggalan periode pertengahan ini merupakan masa keemasan Islam dan saat peradaban Islam memimpin dunia. Pada saat yang sama, Barat mengalami masa kegelapan dan peradabannya mengalami kemunduran.

Pasca masa pembentukan tradisi tafsir di periode klasik yang didominasi dengan penggunaan riwayat sebagai sumber penafsiran, Tafsir di periode pertengahan ini ditandai dengan maraknya penggunaan rasio dan penalaran. Realitas demikian melahirkan banyak ragam pendekatan dan corak dalam penafsiran. Di antaranya adalah tafsir fiqhy, tafsir 'ilmi, tafsir sufi, tafsir lughawi, tafsir teologis dan tafsir falsafi. Lahirnya beragam corak penafsiran ini terjadi pada masa akhir dinasti Umayyah dan awal masa dinasti 'Abbasiyah, terutama pada masa kepemimpinan Khalifah Harun al-Rasyid (785-809 M) dan Khalifah al-Makmun (813-830 M)³². Khalifah memberikan perhatian yang besar pada perkembangan ilmu pengetahuan dan mendukung gerakan penerjemahan referensi asing ke dalam bahasa Arab.

Perkembangan tradisi tafsir yang signifikan ini memiliki sisi kelam tersendiri. Penalaran dalam tafsir di masa ini

³² Kusroni, Menelusik Sejarah dan Keberagaman Corak Penafsiran al-Qur'an, *Jurnal El-Furqonia*, Vol.5, no.2, Agustus 2017, Hal. 136.

dipengaruhi oleh kecenderungan seorang mufassir dengan ideologi yang diyakini, mazhab yang diikuti atau ilmu pengetahuan yang dikuasai, bahkan kedekatan dengan penguasa. Oleh karenanya, banyak terjadi bias ideologi dalam penafsiran. Keadaan ini mengarah pada munculnya fanatisme yang berlebihan terhadap kelompoknya sendiri. Muncul taklid buta dan daya kritis terhadap tafsir yang diproduksi oleh kelompoknya sendiri melemah. Sikap toleransi terhadap kelompok lain semakin meredup dan marak sikap mengkafirkan karena perbedaan penafsiran. Kuatnya bias dalam penafsiran al-Qur'an memperlihatkan seakan-akan tafsir yang dihasilkan bukan dilandasi atas tujuan menjadikan al-Qur'an sebagai sumber hidayah. Tafsir hadir sebagai sarana legitimasi atas pendapat dan tindakan kelompok yang diikuti mufassir dan alat untuk mendukung kekuasaan atau mazhab tertentu.

Secara epistemologis, tafsir di periode ini menggunakan sumber yang relative lebih sangat beragam dari tafsir di periode sebelumnya. Di antaranya adalah al-Qur'an, hadis, penggunaan akal yang lebih dominan dari pada riwayat, dan teori keilmuan yang ditekuni oleh mufassir. Dengan besarnya porsi ijtihad dalam penafsiran, maka metode yang digunakan juga semakin berkembang. Selain menggunakan metode deduktif, mufassir juga menggunakan metode analitis sehingga tafsir yang dihasilkan cenderung menggunakan penjelasan yang rinci dan panjang lebar. Dalam analisisnya, mufassir banyak menggunakan

perangkat kebahasaan selain juga teori keilmuan dan pandangan mazhab yang dianutnya. Bias penafsiran yang terjadi menjadikan penilaian atas keabsahan sebuah penafsiran tergantung pada kuasa ilmu, ideologi, atau pemerintah yang mendominasi di masa itu. Dengan begitu, membaca karya tafsir yang lahir di periode pertengahan ini harus melihat sketsa sosial dan politik yang melingkupi mufassir, agar pembaca mawas diri dan bisa adil dalam menilainya.

Tafsir yang dihasilkan pada masa tadwīn ini memperlihatkan perkembangan yang signifikan dalam tradisi penafsiran. Hal ini ditandai dengan tingginya penggunaan nalar dalam tafsir sehingga melahirkan beragam corak dan pendekatan. Meskipun begitu, tidak dapat dipungkiri bahwa pemaksaan gagasan keilmuan, ideologi dan politik banyak terjadi. Penafsiran terasa sangat subyektif dan mengandung *truth claim*. Dalam keadaan ini, mufassir menempati posisi subyek dan al-Qur'ān sebagai obyek yang digunakan sebagai alat legitimasi atas pendapat dan dintadaknya. Dengan karakteristik demikian, tafsir di era ini disebut sebagai tafsir era afirmatif dengan nalar ideologis.

3. Epistemologi Tafsir Periode Modern-Kontemporer

Era ketiga tradisi penafsiran al-Qur'ān merupakan periode modern-kontemporer. Tafsir berkembang dengan sangat dinamis dan berdialektika dengan konteks sosial, locus dan tempus dilahirkannya sebuah penafsiran. Ide yang berkembang di era

modern-kontemporer mengubah kecenderungan tafsir yang memusatkan perhatian pada teks. Teks dipandang bukan sebagai satu-satunya subyek penafsiran, tetapi juga konteks, baik konteks teks itu sendiri maupun konteks penafsirnya. Dengan demikian, paradigma kontekstual mulai ramai digunakan. Dalam konteks sejarah perkembangan mazhab tafsir, era ini dimulai pada abad ke-12 H atau 18 M. Era baru dalam penafsiran al-Qur'an ini ditandai dengan munculnya beberapa pembaharu dalam dunia Islam, misalnya Muhammad Abduh yang menggunakan pendekatan *adabi ijtima'i* dalam Tafsirnya³³, dan Sayid Muhammad Khan dengan karya Tafsirnya *Tafhim al-Qur'an*.

Tokoh pembaharu dalam dunia Islam mengkritik tradisi pemikiran di abad pertengahan, termasuk tafsir. Mereka menganggap bahwa produk penafsiran para ulama terdahulu sudah tidak relevan lagi dengan kondisi masyarakat modern. Mereka juga mengkritik banyaknya penggunaan *isra'iliyat*, metode deduktif yang digunakan dalam menafsirkan, dan nalar ideologis yang banyak mewarnai tradisi tafsir periode pertengahan. Tradisi tafsir yang demikian didekonstruksi untuk kemudian kembali direkonstruksi dengan bangunan pemikiran tafsir yang berbeda dan lebih menyesuaikan dengan kebutuhan era modern dan kontemporer.

³³ J.J.G Jansen, *Diskursus Tafsir al-Qur'an Modern*, Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1997, Hal. xiii.

Arah baru dalam tradisi tafsīr modern terlihat dari asumsi dan paradigma³⁴ tafsīr yang dibangun sebagai landasan dari kegiatan penafsiran. Tidak seperti tafsīr periode klasik yang memandang al-Qur'ān harus dipahami secara tekstual sehingga ra'yu tidak banyak digunakan, dan tafsīr periode pertengahan yang memandang al-Qur'ān sebagai sarana legitimasi mazhab dan ideologi, maka tafsīr era modern ini memandang bahwa al-Qur'ān hadir sebagai kitab petunjuk yang dapat menjawab permasalahan manusia era modern. Pandangan ini lazim diketahui dengan ungkapan al-Qur'ān yang *ṣālih likulli zamān wa makān*.

Asumsi bahwa *al-Qur'ān ṣālih likulli zamān wa makān* ini sesungguhnya telah digunakan dalam tradisi tafsīr klasik maupun pertengahan. Namun asumsi tersebut dipahami dengan anggapan bahwa segala yang ada di dalam teks al-Qur'ān harus dapat diaplikasikan dalam konteks apapun. Pemahaman terhadap asumsi yang demikian selanjutnya membawa pada penafsiran yang tekstual. Tak heran jika tradisi tafsīr di periode ini melahirkan produk penafsiran yang cenderung seragam, stagnan dan tidak berkembang.

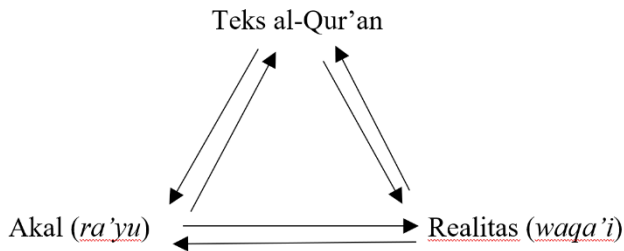
Berbeda dengan pemahaman asumsi penafsiran dalam tradisi tafsīr klasik, tafsīr era modern-kontemporer yang

³⁴ Paradigma merupakan cara pandang terhadap sesuatu, totalitas premia-premis dan metodologis yang menentukan suatu studi ilmiah, serta dasar untuk menyeleksi problem dan pola untuk memecahkan problem-problem riset. Lihat Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, (Jakarta: PT. Gramedia Utama, 1996) hal. 779.

memandang bahwa al-Qur'ān adalah kitab petunjuk terakhir yang diturunkan Allah kepada umat manusia, sehingga prinsip yang dibawa al-Qur'ān bersifat universal dan dapat menjawab problem sosial-keagamaan di era modern-kontemporer. Universalitas al-Qur'ān tersebut dapat diwujudkan dengan melakukan kontekstualisasi dan aktualisasi nilai-nilai al-Qur'ān terhadap konteks yang selalu bergerak dinamis. Asumsi ini selanjutnya meniscayakan penafsiran dilakukan secara terus menerus seiring dengan semangat dan tuntutan problem kekinian. Dengan begini, tafsīr akan selalu berkembang dan tidak kehilangan relevansinya dengan perkembangan zaman.

Tradisi tafsīr era modern-kontemporer memiliki kesadaran atas keberadaan teks yang statis sekaligus konteks yang bergerak dinamis. Keadaan ini membawa pada kesadaran akan pentingnya cara baca baru untuk memahami al-Qur'ān. Untuk mengakomodir kebutuhan ini, maka sumber penafsiran yang digunakan dalam tafsīr era modern-kontemporer adalah teks al-Qur'ān, realitas, dan akal. Penggunaan riwayat banyak berkurang karena dianggap sebagai bagian dari penafsiran di masa klasik. Dengan adanya tiga komponen sumber penafsiran ini penggunaan akal sebagai potensi yang dimiliki oleh mufassir mendapatkan banyak porsi. Oleh karenanya, yang dikehendaki dari cara baca baru bukanlah penempatan realitas dan akal di bawah teks al-Qur'ān. Dominasi al-Qur'ān digantikan dengan hubungan yang dialektis antara tiga komponen sumber penafsiran ini. Tujuannya

adalah untuk menghasilkan penafsiran yang relevan dengan konteks dan permasalahan ketika Tafsīr itu diproduksi, dengan cara memahami konteks penafsiran, memahami nilai universal yang terkandung di dalam al-Qur'ān, dan mengkontektualisasikan sesuai dengan kondisi kekinian. Hubungan yang dialektis tersebut merupakan paradigma fungsional dalam penafsiran yang bisa digambarkan sebagai berikut:



Dengan cara baca demikian, maka kegiatan penafsiran yang dilakukan di era modern-kontemporer mengharuskan penggunaan pendekatan yang bersifat interdisipliner. Dalam pendekatan ini, perangkat yang digunakan untuk menghasilkan penafsiran bukan saja teori analisis kebahasaan, tetapi bisa juga sejarah, sosiologi, antropologi, teori analisis gender, linguistik, semiotik, filsafat, tematik, dll. Dengan menggunakan ragam pendekatan tersebut, diharapkan akan membantu mufassir untuk memahami realitas yang sedang didialogkan dengan al-Qur'ān sebagai kitab petunjuk.

Di era ini, beberapa tokoh kontemporer mengembangkan metode penafsiran al-Qur'ān sangat beragam dan khas. Kebanyakan metode mereka bersifat hermeneutis. Salah satunya adalah metode yang ditawarkan Fazlur Rahman yang disebutnya dengan metode tematik-kontekstual. Ia memandang bahwa ayat al-Qur'ān tidak bisa dipahami secara harfiah sebagaimana yang dilakukan oleh mufassir klasik. Menafsirkan al-Qur'ān dengan hanya berdasar pada makna harfiahnya saja akan mempersempit makna al-Qur'ān dan menjauhkan pembaca dari petunjuk yang hendak diberikan oleh al-Qur'ān. Sebab, pesan yang ingin disampaikan oleh al-Qur'ān sesungguhnya bukan ungkapan harfiahnya, tetapi makna yang ada di baliknya, yakni *ideal-moral* yang merupakan *rūh* dari ayat al-Qur'ān³⁵.

Untuk mengungkapkan ideal-moral yang tersimpan di balik ungkapan literal suatu ayat, maka seorang penafsir harus memahami konteks historis turunnya suatu ayat. Konteks historis tersebut bukan hanya *sabab nuzūl* suatu ayat, melainkan konteks makro atau kondisi kesejarahan yang terjadi di lingkungan masyarakat arab saat ayat tersebut diturunkan. Dengan begitu, mufassir akan dapat memahami mengapa suatu ayat diturunkan dan maksud sesungguhnya yang merupakan *ideal moral* dari ayat tersebut. Dalam istilah Nashr Hamid Abu Zaid, suatu ayat selain memiliki makna (*meaning*) juga memiliki *maghza* (signifikansi).

³⁵ Islah Gusmian, Epistemologi Tafsir al-Quran Kontemporer, *Jurnal al-A'raf*, vol.XII, no.2, Juli-Desember 2015, hal. 31.

Teori mereka disandarkan pada kesadaran atas realitas bahwa al-Qur'ān tidak turun di ruang hampa, melainkan pada ruang sosial dan kesejarahn yang memiliki konteksnya sendiri yang tidak boleh diabaikan oleh seorang mufassir.

Berkelana menuju konteks kesejarahan turunnya al-Qur'ān dan menemukan *ideal-moral* yang ada di balik teks suatu ayat adalah perjalanan awal dalam melakukan penafsiran. Dalam metode yang digagas Fazlur Rahman ini, ia menggunakan hermeneutika *double movement* atau gerakan ganda. Ini berarti, setelah perjalanan pertama menuju konteks al-Qur'ān, tugas mufassir selanjutnya adalah kembali berada di masa kekinian untuk menemukan gambaran konteks atas problem kekinian dan menemukan formulasi yang sesuai untuk mengaktualisasikan *ideal-moral* yang didapatkan dari perjalanan yang pertama. Dengan cara ini, mufassir akan mampu memberikan penafsiran yang sesuai dengan kebutuhan konteks kekinian dengan membingkai universalitas al-Qur'ān dalam bentuk yang sesuai dengan kondisi di mana mufassir berada.

Selain Fazlur Rahman, ada banyak lagi tokoh tafsir kontemporer yang menawarkan metode dan cara baca baru terhadap al-Qur'ān. Misalnya adalah Mohammad Arkoun yang menawarkan metode yang berorientasi pada pemaknaan yang aktual atas ayat-ayat al-Qur'ān. Arkoun meyakini bahwa al-Qur'ān memiliki banyak potensi pemaknaan (*multiple meanings*) dan terbuka untuk dimaknai (*multi-interpretable*). Untuk

mendapatkan makna aktual al-Qur'ān, Arkoun menawarkan tiga pendekatan. *Pertama*, pendekatan linguistik (semiotik) yang memahami teks al-Qur'ān sebagai sebuah sistem dari hubungan-hubungan intern. Pendekatan ini dimaksudkan untuk mengungkapkan hubungan antara wacana, kenyataan, dan persepsi yang diperantarai oleh bahasa³⁶. Dengan kata lain, pendekatan semiotik ini digunakan arkoun untuk menganalisis teks dan dunianya.

Kedua, untuk melengkapi pendekatan linguistik tersebut, Arkoun juga menggunakan pendekatan historis dan antropologis. Pendekatan antropologis dimaksudkan untuk mengetahui asal-usul dan fungsi bahasa keagamaan. Kepentingannya adalah untuk mengungkapkan bagaimana bahasa berfungsi menguak 'cara berpikir' dan 'cara merasa' yang sangat berperan dalam sejarah umat Islam. Sementara itu, pendekatan historis digunakan untuk tidak hanya mengungkap fakta sejarah yang berkaitan dengan tokoh, waktu dan tempat dimana ayat al-Qur'ān diturunkan, namun harus menjelaskan cara persepsi waktu dan kenyataan, yakni suatu jaringan komunikasi yang dikenal dengan istilah *episteme*.

Ketiga, Arkoun juga menawarkan untuk menggunakan analisis mitis. Analisis ini digunakan untuk melihat bahwa teks keagamaan, termasuk al-Qur'ān lebih bersifat simbolis dari pada

³⁶ Ishak Hariyanto, Hermeneutika al-Qur'an Muhammed Arkoun, Jurnal el-Umdah, Vol.1, no.2. Juli-Desember 2018, Hal.139

denotative. Aspek simbolis inilah yang membuat orang-orang dari lapisan budaya yang berbeda menjadi terpikat oleh pesona al-Qur'ān dan merasakan sapaan (*khiṭāb*) langsung dari al-Qur'ān.

Sementara itu, Muhammad Syahrur, menyerukan untuk membaca kembali al-Qur'ān dengan pembacaan kontemporer (*al-qirā'ah al-mu'āṣirah*) sebagai respon atas tradisi pembacaan tiranik atau hegemonik (*al-qirā'ah al-mustabiddāhy*) yang selama ini dipraktekkan oleh mufassir periode pertengahan. Oleh karena itu, Syahrur menganjurkan untuk memperlakukan al-Qur'ān seolah-olah baru diturunkan. Dalam melakukan pembacaan ulang terhadap al-Qur'ān, Syahrur menawarkan pendekatan hermeneutika yang didasarkan pada pendekatan linguistik yang disebutnya sebagai *al-manhāj al-tārīkhi*. Ia meyakini tidak adanya sinonimitas dalam bahasa Arab, termasuk bahasa al-Qur'ān. Pengakuan terhadap sinonimitas berarti pengingkaran terhadap sejarah kata-kata, karena setiap kata mempunyai makna sesuai konteks penggunaannya yang terus berkembang.

Sedangkan penolakan terhadap sinonimitas berimplikasi terhadap redefinisi atas term-term yang dianggap sinonim, mislanya al-kitab, al-Qur'ān, al-furqān, inzāl dan tanzīl, imām mubīn dan kitāb mubīn, qadlā' dan qadar, zamān dan waqt, mukmin dan muslim, ulūhiyyah dan rubūbiyyah, dan istilah sinonim lainnya. Implikasi lainnya adalah klasifikasi al-Qur'ān yang menurut Syahrur secara garis besar terbagi menjadi dua

bagian, yakni kandungan ayat-ayat al-Qur'an yang mencakup dimensi *nubuwwah* dan *risalah*. Ayat-ayat dalam dimensi *nubuwwah* terbagi menjadi dua, yakni ayat *mutasyābih* dan ayat *lā muhkam wa lā mutasyābih*. Sedangkan ayat-ayat yang termasuk dalam dimensi *risalah* adalah ayat *muhkam* yang diistilahkan dengan *umm al-kitāb* yang terdiri dari ibadah, hukum, dan mu'amalah yang bersifat *hudūdy* yang memiliki variasi batasan dan tidak berupa legal-spesifik tekstual (*haddiy*)³⁷.

Pendekatan linguistik yang ditawarkan syahrur menggunakan analisis hubungan sintagmatik ('*alāqah ufūqiyyah*) dan paradigmatis ('*alāqah ra'siyyah*). Analisis sintagmatik melihat bahwa suatu kata memiliki hubungan yang linier yang bisa menjelaskan kata-kata di sekelilingnya, baik yang berada di depannya maupun di belakangnya dalam satu susunan kalimat. Dengan kata lain, jika posisinya berubah, maka maknanya juga berubah. Sedangkan analisis paradigmatis melihat hubungan antara kata yang dipilih dan kata yang tidak dipilih ketika diucapkan. Hubungan sintagmatik mempengaruhi hubungan paradigmatis yang membuat pembicara memilih kata yang tepat dalam komunikasi, sehingga jika satu kata diganti akan memungkinkan untuk mempengaruhi pilihan kata lainnya³⁸.

³⁷ Muhammad Yusuf, *Bacaan Kontemporer: Hermeneutika al-Qur'an* Muhammad Syahrur, *Jurnal Diskursus Islam*, Vol.2 no.1, April 2014, hal.64

³⁸ Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir al-Qur'an*, hlm. 181.

Selain tokoh yang telah disebutkan di atas, ada banyak lagi tokoh tafsir kontemporer yang menawarkan metode pembacaan baru terhadap al-Qur'an. Misalnya, Hassan Hanafi, Nashr Hamid Abu Zaid, Mahmud Muhammad Thaha, Asghar Ali Engineer, Amina Wadud, Riffat Hassan, Farid Esack, Abdullah Saed, dan lainnya. Meskipun tawaran metode mereka mutakhir dan menjawab tantangan zaman, namun kebanyakan mereka tidak memiliki produk Tafsir yang menjelaskan keseluruhan teks al-Qur'an, melainkan hanya beberapa ayat yang berkaitan dengan tema tertentu yang menjadi fokus pembahasan mereka yang dilatarbelakangi oleh keresahan tertentu atas realitas sosial yang mereka hadapi. Dengan demikian, meskipun tradisi tafsir abad pertengahan mendapatkan kritik tajam di era kontemporer ini, namun bagaimanapun harus diakui bahwa perkembangan signifikan yang dialami tradisi tafsir masa kontemporer ini tidak terlepas dari warisan tradisi tafsir masa terdahulu yang meninggalkan banyak karya tafsir yang menakjubkan dari para ulama yang tidak diragukan lagi ketinggian ilmunya.

Dari metode yang ditawarkan oleh tokoh tafsir era modern-kontemporer tersebut, penafsiran yang dihasilkan di era kontemporer ini bersifat relatif dan tentative. Penafsiran sebagai produk yang dihasilkan oleh manusia harus diyakini berbeda dari al-Qur'an. Jika al-Qur'an diyakini kebenarannya secara mutlak, maka tidak begitu dengan produk penafsiran. Sebuah tafsir adalah upaya pemahaman yang dilakukan oleh seorang mufassir

terhadap ayat-ayat al-Qur'ān, sesuai dengan kemampuan dan konteks yang melingkupinya. Dengan kata lain, ketika berhadapan dengan teks al-Qur'ān, mufassir sesungguhnya telah memiliki *prior text*, yang berupa latar keilmuan, konteks sosial politik, dan tujuan penafsiran. Oleh karenanya, tidak ada penafsiran yang benar-benar obyektif dan kebenarannya bersifat sangat subyektif dan relatif.

Dengan karakteristik tersebut, maka meskipun teks al-Qur'ān tunggal, tetapi sangat mungkin menghasilkan tafsir yang beragam (*multi-interpretable*). Sebuah penafsiran bisa jadi kompatibel pada konteks tertentu dan membutuhkan tafsir lain pada konteks yang berbeda. Meskipun penafsiran di era ini bersifat relatif dan tentatif, bukan berarti kebenarannya tidak bisa diukur. Validitas penafsiran demikian bisa dilihat dengan tiga teori kebenaran, yakni:

Pertama, teori koherensi. Dengan teori ini sebuah penafsiran bisa dianggap benar apabila ia sesuai dengan proposisi-proposisi sebelumnya dan konsisten menerapkan metodologi yang dibangun masing-masing penafsir. Dengan kata lain, jika sebuah penafsiran dihasilkan dari konsistensi berpikir secara filosofis, maka penafsiran tersebut dianggap benar secara koherensi.

Kedua, teori korespondensi. Teori ini meniscayakan adanya kesesuaian dan kecocokan dengan fakta ilmiah untuk melihat kebenaran sebuah penafsiran. Teori ini biasa digunakan

untuk melihat validitas tafsir ilmi. Penafsiran terhadap ayat kauniyah dikatakan benar jika sesuai dengan penemuan sains yang dianggap benar-benar ‘mapan’. Hal ini sebagaimana yang diungkapkan Muhammad Syahrur di mana teks al-Qur’ān mustahil bertentangan dengan *ayat kauniyah* yang di alam semesta.

Ketiga, teori pragmatisme. Teori ini mengungkapkan bahwa kebenaran penafsiran dapat dibuktikan apabila ia secara praktis mampu memberikan jawaban atas problem sosial yang dihadapi masyarakat. Singkatnya, validitasnya diuji di lapangan, bukan di atas kertas. Oleh karenanya, model penafsiran ayat teologis atau hukum yang cenderung eksklusif dan kurang ramah terhadap penganut agama lain, dianggap kurang relevan. Sebab problem kemanusiaan era kontemporer semisal kemiskinan, pengangguran, kebodohan, dan lainnya tidak dapat diselesaikan oleh satu agama saja, tetapi membutuhkan kerjasama dengan para penganut agama lain.

B. Diskursus Tafsir Era Modern-Kontemporer; Kajian Epistemologis

Dinamika yang terjadi dalam perkembangan tradisi tafsir dari era klasik hingga era kontemporer memperlihatkan adanya pergeseran epistemologis yang jelas dalam upaya penafsiran al-Qur’ān. Hal ini menggambarkan dengan jelas bahwa peradaban Islam tumbuh di atas peradaban al-Qur’ān. Beragam metode dan pendekatan yang digunakan untuk menafsirkan al-Qur’ān serta beribu

karya yang lahir dari al-Qur'ān hingga era kini masih turut mewarnai tradisi Tafsīr di era kontemporer. Meskipun penafsiran era kontemporer dicirikan dengan upaya mendialektikkan realitas dengan teks al-Qur'ān, tetapi beberapa corak penafsiran masa pertengahan masih kuat mengakar dalam tradisi tafsīr kontemporer. Dr. Abdul Majid Abdus Salam al-Muhtasib menjelaskan setidaknya ada tiga kategori tafsīr yang berkembang di era kontemporer³⁹, yaitu:

Pertama, *al-ittijāh al-salafi*, yakni kecenderungan terhadap pemikiran salafi dalam menafsirkan al-Qur'ān. Meskipun gagasan kontemporer telah banyak mempengaruhi trend penafsiran, namun kecenderungan Tafsīr bi al-ma'tsūr dan bi al-ra'yi dengan menggunakan analisis kebahasaan yang dibarengi dengan kritik tajam terhadap riwayat isrā'iliyat dan tarjih atas riwayat yang berseberangan masih tumbuh dengan signifikan. Meskipun kecenderungan ini merupakan trend yang dianggap ketinggalan zaman dan terpisah dari konteks kekinian, namun masih banyak digunakan karena cita-cita mufassir yang ingin menghasilkan makna yang obyektif dari al-Qur'ān. Sebaliknya, para mufassir ini melakukan kritik tajam atas kecenderungan tafsīr kontemporer yang jatuh pada subjektifisme penafsiran sehingga mengaburkan konsep keabsahan tafsīr dan membuka pintu yang luas bagi relativitas yang membuat penafsir bisa seandainya dalam menafsirkan al-Qur'ān. Beberapa kitab tafsīr yang

³⁹ Dr. Abdul Majid Abdus Salam al-Muhtasib, *Ittijahat Tafsir fi al-'Ashr al-Rahin*, Mesir: Maktabah an-Nahdhah al-Islamiyyah, cetakan ke-3, 1982 M, hlm. 32.

menggunakan kecenderungan salafi ini misalnya adalah *Tafsīr fī zilāl al-Qur’ān* karya Sayyid Quthb dan *Mahāsin al-Ta’wil* karya Jamaluddin al-Qasimi.

Kedua, *al-ittijāh al-‘aqli al-tauqīfi yuwaffiq bain al-Islām wa al-hadlārah al-gharbiyyah*, yakni kecenderungan terhadap berpikir rasional yang berusaha mempertemukan antara Islam dan peradaban Barat. Kecenderungan ini melahirkan banyak pemikiran tafsīr kontemporer yang memanfaatkan disiplin ilmu lain selain analisis kebahasaan untuk menafsirkan al-Qur’ān. Penafsiran ini mampu mengakomodir gagasan-gagasan kontemporer dan berorientasi untuk menjawab tantangan modernitas dan memberikan alternatif atas permasalahan sosial keagamaan yang berkembang. Trend penafsiran ini menumbuhkan kesadaran bahwa penafsiran teks al-Qur’ān tidak bisa dilepaskan dari realitas sosial yang melingkupi mufassir, dan bahwa penafsiran bersifat relatif karena dipengaruhi oleh faktor sosial dan keilmuan sang mufassir. Beberapa tokohnya adalah Muhammad Abduh dengan karya tafsīrnya *Tafsīr al-Manar*, dan Musthafa al-Maraghi dengan karyanya *Tafsīr al-Maraghi*. Kecenderungan ini selanjutnya melahirkan banyak pemikiran tafsīr kontemporer yang bernuansa hermeneutis seperti teori double movement oleh Fazlur Rahman dan sebagainya.

Ketiga, *al-Ittijah al-‘Ilmi*, yang merupakan kecenderungan saintifik yang telah muncul sejak masa dinasti ‘Abbasiyah pada periode tafsīr pertengahan. Tafsīr ini dilandasi atas keyakinan bahwa di antara mukjizat al-Qur’ān adalah *‘isyārah ‘ilmiyyah*, sehingga ada

upaya untuk mempertemukan teks al-Qur'ān dengan teori ilmiah yang telah 'mapan'. Beberapa kitab yang menggunakan pendekatan saintifik ini adalah *al-Jawāhir fī Tafsīr al-Qur'ān* karya Syaikh Tanthawi Jauhari, dan *Mu'jizat al-Qur'ān fī Wasf al-Kā'ināt*, karya Hanafi Ahmad, dan sebagainya.

C. Paradigma Tekstual dan Kontekstual dalam Penafsiran al-Qur'ān

Beragam trend penafsiran yang tumbuh dan berkembang di era kontemporer tersebut pada dasarnya dapat dipetakan menjadi dua kategori besar dalam paradigma penafsiran, yakni: *pertama*, penafsiran yang berfokus pada penjelasan makna literal-harfiah dari teks al-Qur'ān, dan *kedua*, penafsiran yang memperhatikan kondisi sosio-historis teks al-Qur'ān dan kondisi sosio-historis masa penafsiran. Keduanya dikenal sebagai paradigma tekstual dan kontekstual dalam penafsiran.

1. Tafsir Tekstual; Prinsip dan Metodologi

Paul Riceour menjelaskan bahwa teks adalah wacana (*discourse*)⁴⁰ yang disusun dalam tulisan⁴¹. Secara umum, istilah tekstual merujuk kepada kecenderungan suatu pandangan yang mengacu pada makna teks atau makna lahiriah *an sich*. Dalam tradisi penafsiran al-Qur'ān, paradigma tekstual memiliki prinsip dan cara pandang yang khas terhadap hakikat al-Qur'ān.

Pertama, absolutisme kebenaran al-Qur'ān, yakni cara pandang yang meyakini bahwa al-Qur'ān adalah sumber kebenaran yang tunggal dan merupakan firman Tuhan yang kebenarannya bersifat mutlak dalam setiap situasi dan kondisi. Karena itu, pembacaan al-Qur'ān yang disesuaikan dengan konteks dipandang sebagai penyelewengan terhadap absolutisme kebenaran teks al-Qur'ān yang tidak terpengaruh oleh perubahan situasi dan kondisi tertentu.

⁴⁰ Komaruddin Hidayat menjelaskan bahwa teks merupakan fiksasi sebuah peristiwa wacana lisan dalam bentuk tulisan. Sedangkan wacana adalah suatu aktifitas sharing pendapat dan perasaan sehingga terjadi dialog antara berbagai individu untuk memperkaya wawasan dan pemikiran dalam rangka mencari kebenaran yang lebih tinggi. Penggunaan istilah teks al-Qur'an menunjukkan perubahan firman Tuhan yang tidak berhuruf dan bersuara menjadi *mushaf* yang tertulis dan sampai kepada kita. Namun masalahnya, dalam pandangan al-Qur'an sendiri, teks atau *kalam* Tuhan tidak terbatas pada kalam yang tertulis dalam *mushaf* saja, namun alam semesta juga termasuk bagian dari 'ayat' Tuhan yang berfungsi sebagai 'tanda' (*dalil, ism, signifier*) yang menunjukkan adanya realitas lain yang tidak hadir (*madlul, musamma, signified*). Lihat, M. Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama; Sebuah Kajian Hermeneutika*, (Bandung: Mizan, 2011) hlm. 205-215.

⁴¹ Paul Riceour, *Hermeneutics and Human Science*, (New York: Cambridge University Press, 1981), 145.

Kedua, meyakini bahwa al-Qur'ān *ṣālih likulli zamān wa makān*. Cara pandang ini bermakna bahwa al-Qur'ān harus diposisikan sebagai kitab yang mengandung seperangkat nilai dan aturan yang telah baku. Namun pada saat yang sama, nilai dan aturan tersebut selalu relevan dalam setiap zaman. Oleh karenanya, al-Qur'ān harus dimaknai secara lahiriah dan literer agar menghindari penyelewengan dari makna sejati teks al-Qur'ān. Penafsiran diperkenankan selama masih dalam batas ketentuan *naṣ* secara lahiriah. Pemaknaan baru yang keluar dari lingkup makna teks yang telah ditentukan tidak boleh dilakukan.

Ketiga, Tafsīr bersifat obyektif dan mutlak. Tafsīr al-Qur'ān yang dihasilkan dari paradigma dan pendekatan tekstual diyakini telah menjelaskan makna al-Qur'ān sebagaimana adanya. Apalagi dengan banyak mengambil sumber rujukan dari ḥadīṣ Nabi Muhammad SAW, otoritas tafsīr ini semakin tidak diragukan lagi. Pandangan ini membawa kepada pensakralan kitab tafsīr sebagaimana al-Qur'ān. Sebagaimana diungkapkan oleh Gamal al-Banna bahwa kecintaan umat Islam telah bergeser dari kecintaan terhadap al-Qur'ān menuju kecintaan terhadap Tafsīr al-Qur'ān (bergerak menjauhi pusat; gerak *sentrifugal*). Realitas ini menunjukkan ketergelinciran dari kecenderungan terhadap yang asli menuju yang mewakili⁴².

⁴² Gamal al-Banna, *Evolusi Tafsir; Dari Zaman Klasik Hingga Modern*, terj. Novriantoni Kahar, Jakarta: Qisthi Press, 2005, hlm. xi.

Secara historis, paradigma tekstual ini sudah banyak digunakan dalam tradisi tafsīr sejak zaman Nabi Muhammad SAW hingga pada masa kodifikasi kitab tafsīr yang dominan menggunakan riwayat sebagai sumber penafsiran. Pada masa itu, mazhab tafsīr yang banyak menggunakan pendekatan ini berada di kawasan Makkah dan Madinah yang secara geografis kemungkinan mendapatkan sumber rujukan berupa ḥadīṣ dengan sangat mudah. Selain itu, kondisi masyarakat cenderung homogen sehingga tidak banyak permasalahan baru yang muncul dan membutuhkan ijtihad dan penalaran yang mendalam⁴³.

Secara metodologis, tafsīr ini dibangun di atas tiga kerangka konseptual, yakni:

1. Penafsiran bertumpu pada penggunaan riwayat dan analisis kebahasaan. Dalam menjelaskan makna teks al-Qur'ān, tafsīr ini menggunakan nalar bayani dan bersifat deduktif. Mufasssir menempatkan al-Qur'ān pada posisi sentral penafsiran dan menggunakan bahasa sebagai perangkat analisisnya. Oleh karenanya, pengukuran validitas sebuah Tafsīr disandarkan pada kesesuaian antara makna dengan teks secara lahiriah. Sedangkan makna yang ada di balik teks atau melampauinya akan dianggap bertentangan atau bahkan merusak makna asli teks.

⁴³ Dr. H. U. Syafrudin, *Paradigma Tafsir Tekstual dan Konteksual; Usaha Memaknai Kembali Pesan Al-Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2019, hlm. 36

2. Memahami al-Qur'ān hanya berhenti dalam konteks sejarahnya. Penafsiran tekstual mengalami kemajuan dalam pandangannya terhadap penafsiran, yakni bahwa dalam memahami suatu teks al-Qur'ān, mufassir juga harus melacak konteks penggunaannya pada saat teks tersebut diturunkan. Dengan kata lain, yang dipertimbangkan dalam penafsiran, selain analisis kebahasaan terhadap makna teks, juga konteks masyarakat arab saat itu⁴⁴.
3. Tidak mengikutsertakan fenomena sosial ke dalam kerangka tujuan pokok pewahyuan al-Qur'ān. Meskipun konteks turunnya wahyu menjadi bagian yang dipertimbangkan dalam menafsirkan al-Qur'ān, namun fenomena sosial yang melingkupi dunia penafsir tidak menjadi bagian dari tujuan pokok penafsiran. Oleh karenanya, permasalahan sosial-keagamaan di masa kontemporer diharuskan untuk dapat menyesuaikan dengan teks dan konteks di masa lalu.

2. Tafsīr Kontekstual; Urgensi dan Epistemologi

Secara bahasa, konteks berarti (1) bagian suatu uraian atau kalimat yang dapat mendukung atau menambah kejelasan makna, dan (2) situasi yang berhubungan dengan suatu kejadian⁴⁵. Sedangkan kontekstual adalah situasi yang berkaitan dengan

⁴⁴ M. Solahudin, Pendekatan Tekstual dan Kontekstual dalam Penafsiran al-Qur'an, *Al-Bayan: Jurnal Studi al-Qur'an dan Tafsir*, Vol.1, no.2, Desember 2016, hlm. 117.

⁴⁵ KBBI Offline 1.5.1

konteks, atau situasi yang menyertai munculnya sebuah kata. Noeng Muhadjir menjelaskan kata konteks secara istilah dalam tiga makna yang berbeda, yakni: (1) usaha untuk memahami makna untuk mengatasi problem yang biasanya muncul saat ini; (2) makna yang melihat relevansi masa lalu, sekarang, dan akan datang, di mana sesuatu akan dilihat dari maknanya di masa lampau, makna fungsionalnya di masa sekarang, dan relevansinya di masa yang akan datang; dan (3) memperlihatkan keterhubungan antara yang pusat (al-Qur'ān) dan pinggiran (terapannya)⁴⁶.

Dalam hal ini, konteks yang dimaksud adalah situasi dan kondisi yang mengelilingi pembaca⁴⁷. Dari sini tafsīr kontekstual dimaknai sebagai usaha memaknai teks al-Qur'ān dengan memahami konteks yang melingkupi penafsir dan dunianya dengan berpijak pada pemahaman terhadap konteks sejarah dan sosial di mana teks al-Qur'ān diturunkan⁴⁸. Secara substansial, tafsīr kontekstual ini berkaitan erat dengan hermeneutika, yang merupakan metode penafsiran yang menggunakan pendekatan bahasa, sejarah, sosial dan filsafat⁴⁹.

⁴⁶ Noeng Muhadjir, *Metode Penelitian Kualitatif*, Yogyakarta: Rake Sarasin, 2000, hlm. 263-254.

⁴⁷ Morgan L. Walters, *The Holt Intermediate Dictionary of American English*, New York: Rinehart and Winston, Inc., 1966, hlm. 169.

⁴⁸ Dr. H. U. Syafrudin, *ibid.*, hlm. 43.

⁴⁹ Richard E. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*, Evanston: Northwestern University Press, 1969, hlm. 34-35.

a) Urgensi Tafsīr Kontekstual

Istilah kontekstual sesungguhnya tidak ditemukan dalam al-Qur'ān, tetapi embrio dari penafsiran al-Qur'ān secara kontekstual telah ditemukan sejak masa ṣaḥābāt. Salah satunya adalah interpretasi yang dilakukan oleh Umar bin Khattab terhadap beberapa ayat al-Qur'ān dan ḥadīṣ Nabi Muhammad SAW yang menjelaskan tentang hukum karena perubahan kondisi sosial yang terjadi di tengah masyarakat.

Umar bin Khattab adalah salah satu ṣaḥābāt yang menyadari pentingnya pembacaan kontekstual terhadap ayat al-Qur'ān. Ketika di Madinah terjadi paceklik yang dikenal sebagai tahun kekeringan, Umar menanggihkan hukuman potong tangan bagi pencuri walaupun aturannya telah ditentukan dalam al-Qur'ān. Meskipun begitu, Umar tidak mengimplementasikan makna al-Qur'ān secara lahiriah, tetapi menerapkan substansi ketentuan hukum tangan yang disyari'atkan, yang adalah untuk mencegah terjadinya pencurian lagi. Dalam hal ini, Umar berijtihad untuk menafsirkan al-Qur'ān secara kontekstual dengan menanggihkan hukuman potong tangan bagi pencurian yang dilakukan dalam kondisi kemiskinan dan kelaparan⁵⁰.

Umar juga melakukan pemahaman kontekstual terhadap ḥadīṣ Nabi Muhammad SAW yang memberikan

⁵⁰ Abdullah Saeed, *Reading the Qur'an in the Twenty-First Century*, New York: Routledge, 2014, hlm. 32.

hukuman cambuk 40 kali kepada mereka yang tertangkap tangan meminum alkohol. Pada masa Umar, peningkatan kesejahteraan dan kemudahan mendapatkan minuman keras membuat umat Islam mengkonsumsinya dalam skala yang lebih besar dari pada biasanya. Dengan memahami nilai hukuman sebagai efek jera, maka Umar berijtihad sesuai dengan konteks saat itu dan meningkatkan hukuman menjadi 80 kali cambuk. Apa yang dilakukan Umar tersebut sudah jelas menyimpang dari makna tekstual ḥadīṣ dan praktik Nabi SAW Namun Umar memperhatikan konteks masyarakat Islam saat itu, di mana pelanggaran yang dilakukan semakin berat, sehingga hukuman yang diberikan juga digandakan agar memberikan efek jera⁵¹. Meskipun begitu, model penafsiran seperti ini tidak populer di kalangan ṣaḥābāt dan tidak banyak berkembang dalam tradisi tafsīr hingga berakhir periode pertengahan.

Di era modern dan kontemporer, penafsiran model kontekstual menemukan urgensinya kembali dengan beberapa alasan⁵², yakni:

- 1) Perubahan keadaan sosial masyarakat yang menimbulkan permasalahan yang semakin kompleks sehingga membutuhkan solusi yang inovatif dan sesuai dengan

⁵¹ Abdullah Saeed, *ibid*, hlm. 33

⁵² Mustaqimah, Urgensi Tafsir Kontekstual dalam Penafsiran al-Qur'an, *Jurnal Farabi*, vol. 12, no.1, Juni 2015, hlm. 144.

perkembangan zaman tetapi di sisi lain memperhatikan nilai universal yang diajarkan oleh al-Qur'ān.

- 2) Keberadaan teks al-Qur'ān yang menyimpan makna yang kompleks dan sebagian ayatnya yang mengandung unsur temporal dan lokalitas adalah faktor utama yang tidak dapat diabaikan. Penafsiran tekstual terhadap teks al-Qur'ān yang demikian bisa jadi menjerumuskan pada penafsiran yang salah. Oleh karenanya, dibutuhkan upaya pembacaan kontekstual untuk menyelamatkan dari kesalahan penafsiran.
 - 3) Al-Qur'ān tidak menjelaskan perkara dan ketentuan dengan rinci, tetapi menyebutkan perkara yang umum yang memungkinkan untuk ditafsirkan dengan ragam penafsiran, termasuk penafsiran kontekstual.
 - 4) Sebagai sebuah produk, karya tafsīr harus disadari sebagai sesuatu yang kebenarannya tidak bersifat final, terutama yang berkaitan dengan masalah sosial yang mengalami perubahan seiring dengan perkembangan zaman.
- b) Epistemologi Tafsīr Kontekstual

Secara metodologis, Tafsīr kontekstual ini dibangun di atas paradigma yang khas, yakni:

1. Al-Qur'ān sebagai *hudan linnās*. Al-Qur'ān diyakini sebagai kitab petunjuk bagi umat manusia yang memberikan jawaban dan solusi atas permasalahan sosial-keagamaan yang terjadi, baik yang bersifat duniawi

maupun ukhrawi. Paradigma ini mengantarkan mufassir untuk memperhatikan kondisi kekinian sebagai orientasi dan tujuan dari penafsiran.

2. Al-Qur'ān *ṣālih li kulli zamān wa makān*. Paradigma ini sesungguhnya juga digunakan oleh Tafsīr tekstual, tetapi dengan pemahaman yang berbeda. Cara pandang ini meyakini bahwa al-Qur'ān mengandung nilai universal yang akan mampu mengikuti dan menyesuaikan dengan kondisi dan situasi yang berubah seiring dengan perubahan zaman. Problem sosial keagamaan yang semakin kompleks akan dapat dijawab oleh al-Qur'ān dengan melakukan kontekstualisasi penafsiran secara berkelanjutan seiring dengan perubahan zaman.
3. Penafsiran bersifat relative dan tentatif. Pandangan ini meyakini bahwa tafsīr sebagai produk adalah bagian dari hasil pemikiran manusia yang dipengaruhi oleh keilmuan, kondisi sosial, afiliasi politik, kecenderungan mazhab dan teologi, dan sebagainya. Oleh karenanya, tidak ada tafsīr yang benar-benar obyektif, bahkan bersifat relative dan selalu terbuka terhadap kritik dan pembaharuan penafsiran seiring dengan tuntutan zaman. Sedangkan tafsīr sebagai

proses adalah kerja yang harus dilakukan secara terus menerus seiring dengan tuntutan dan kebutuhan zaman⁵³.

Dalam tradisi tafsīr, pembaharuan penafsiran dari tradisi Tafsīr yang berorientasi teks kepada tafsīr yang memperhatikan konteks telah diinisiasi oleh Muhammad Abduh. Ia memunculkan pendekatan sosial kemasyarakatan yang digunakan dalam tafsīrnya, *al-Manar*. Ide tafsīr sosial ini kemudian dilanjutkan oleh Fazlur Rahman dengan merumuskan pembacaan kontekstual terhadap al-Qur'ān secara metodologis. Dalam pandangan Fazlur Rahman, al-Qur'ān diwahyukan dalam ruang sejarah tertentu dan dikelilingi oleh latar belakang sosial-historis⁵⁴. Ini menunjukkan bahwa al-Qur'ān diturunkan sebagai jawaban atas konteks zamannya. Oleh karenanya, pendekatan yang tepat untuk memahaminya adalah pendekatan kesejarahan (*historical approach*). Aspek kesejarahan yang harus dipahami adalah konteks kesejarahan yang melingkupi al-Qur'ān, baik sebelum masa pewahyuan atau sesudahnya, untuk kemudian diambil *ideal moralnya*, dan dimaknai

⁵³ Muhammad Hasbiyallah, Paradigma Tafsir Kontekstual; Upaya Membumikan Nilai-Nilai al-Qur'an, *Jurnal al-Dzikra*, Vol.12, no.1, Juni 2018, hlm. 29.

⁵⁴ Rudy Irawan, Metode Kontekstual Penafsiran Perspektif Fazlur Rahman, *Jurnal al-Dzikra*, Vol.13, no.2, Desember 2019, hlm. 183.

kembali dengan mempertimbangkan konteks dan dunia penafsir⁵⁵.

Fazlur Rahman menawarkan teori *double movement* (gerak ganda) sebagai langkah operasional dari pendekatan kesejarahan dalam menafsirkan al-Qur'ān secara kontekstual. Teori ini terdiri dari dua gerakan, yakni:

Gerakan pertama, yang meniscayakan mufassir untuk berangkat dari situasi kontemporer menuju konteks sosio-historis pewahyuan al-Qur'ān. Dalam gerakan ini, mufassir harus memahami makna teks al-Qur'ān dengan memahami situasi sosial atau problem historis tertentu di mana teks tersebut menjadi jawabannya. Dengan begitu, mufassir tidak hanya perlu untuk memahami *sabab nuzūl* suatu ayat yang merupakan konteks mikronya, tetapi juga situasi makro masyarakat, agama, tradisi, dan keadaan sosial masyarakat secara menyeluruh di jazirah Arab ketika Islam masuk dan al-Qur'ān diturunkan. Langkah ini dimaksudkan untuk memahami al-Qur'ān secara utuh dalam ajaran yang spesifik yang merupakan respon atas peristiwa tertentu⁵⁶.

Gerakan kedua, yang dimulai dari masa al-Qur'ān diturunkan untuk kembali ke masa mufassir. Langkah ini diawali dengan melakukan generalisasi dari jawaban-jawaban

⁵⁵ Akhmad Arif Junaidi, *Pembaruan Metodologi Tafsir al-Qur'an*, Semarang: Gunung Jati, 2000, hlm.60.

⁵⁶ Muh. Ikhsan, *Tafsir Kontekstual Al-Qur'an; Telaah atas Metodologi Tafsir Fazlur Rahman*, hlm. 115.

yang bersifat spesifik tersebut kemudian menemukan ideal moral yang bersifat universal. Setelah itu, nilai yang bersifat umum tersebut diaktualisasikan dalam konteks sosial yang konkret di masa sekarang. Oleh karenanya, pemahaman terhadap konteks kekinian harus dilakukan dengan cermat dengan menganalisis unsur-unsurnya sehingga ideal moral al-Qur'ān bisa diimplementasikan sesuai kebutuhan⁵⁷.

Teori penafsiran yang telah dijelaskan oleh Fazlur Rahman tersebut sepertinya tidak dimaksudkan sebagai sebuah aturan rigid dalam kegiatan penafsiran, tetapi sebagai tuntunan bagi mufassir. Wael B. Hallaq bahkan menyebutnya sekedar sebagai cara pandang terhadap wahyu⁵⁸. Gagasan Fazlur Rahman tentang Tafsīr kontekstual ini kemudian dilanjutkan oleh penerusnya, yakni Abdullah Saeed. Ia berpendapat bahwa Fazlur Rahman telah meletakkan pondasi inti dari metode tafsīr kontekstual⁵⁹. Selanjutnya, Abdullah Saeed merumuskan hirarki nilai moral al-Qur'ān berikut rasionalisasinya. Hirarki nilai ini bertujuan untuk melihat tingkatan urgensi, kompleksitas dan ambiguitas nilai yang menuntun penafsir untuk mengaplikasikan nilai yang

⁵⁷ Fazlur Rahman, *Metode dan Alternatif Neo-Modernisme Islam*, terj. Taufiq Adnan Amal, Bandung: Mizan, 1987, hlm. 46.

⁵⁸ Wael B. Hallaq, *Law and The Qur'an* dalam Jane D. McAuliffe (ed.), *Encyclopedia of the Qur'an*, Leiden: E.J.Brill, 2003, Vol.3, hlm. 171.

⁵⁹ MK Ridwan, Metodologi Penafsiran Kontekstual; Analisis Gagasan dan Prinsip Kunci Penafsiran Kontekstual Abdullah Saeed, *Millati; Journal of Islamic Studies and Humanities*, vol. 1, no.1, Juni 2016, hlm. 7.

termaktub dalam al-Qur'ān dalam konteks kekinian. Hirarki nilai tersebut ialah⁶⁰:

- a) Nilai-nilai kewajiban (*obligatory values*). Karakteristik dari nilai ini adalah sangat ditekankan di dalam al-Qur'ān, baik pada periode Makkah maupun Madinah tanpa dipengaruhi oleh konteks tertentu. Nilai ini merupakan nilai yang inti dalam Islam, bersifat universal dan tidak boleh dikontekstualisasikan pada situasi dan kondisi apapun. *Pertama*, nilai yang berkaitan dengan sistem kepercayaan (akidah), yakni rukun iman. *Kedua*, nilai tentang praktik ibadah yang ditekankan oleh al-Qur'ān, yakni rukun Islam dan mengingat Allah. *Ketiga*, perkara halal dan haram yang ditekankan dengan tegas oleh al-Qur'ān dalam kondisi apapun, kecuali keadaan darurat. Menurut Saeed, ayat-ayat demikian jumlahnya tidak banyak dan berlaku universal.
- b) Nilai-nilai dasar (*fundamental values*). Nilai ini termasuk nilai dasar dari al-Qur'ān karena ditekankan berulang kali dalam banyak ayat. Nilai fundamental ini diindikasikan sebagai nilai dasar kemanusiaan, yang dalam khazanah ilmu ushul fikih biasa disebut dengan *maqāṣid syarī'ah*⁶¹,

⁶⁰ Abdullah Saeed, *Intrepreting the Qur'an Towards Contemporary Era*, London: Routledge, 2006, hlm. 130-137.

⁶¹ Istilah ini digagas oleh al-Syathibi, seorang pakar fikih bermadzhab Maliki yang berasal dari Spanyol, Andalusia. Lihat Imam Syathibi, *Al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah*, Beirut: Daar al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th. Juz 1, hlm 201.

dan *kulliyāt al-khamsah*⁶². Lima nilai tersebut adalah perlindungan hidup, akal, harta, agama, dan keturunan. Abdullah Saeed berpendapat bahwa nilai-nilai tersebut bisa dikembangkan dan dirampingkan sesuai dengan kebutuhan kondisi, misalnya kebebasan berpendapat, persamaan hak, kebebasan beragama, dan sebagainya.

- c) Nilai perlindungan (*protectional values*). Nilai ini merupakan turunan dan undang-undang bagi nilai dasar/fundamental yang berfungsi untuk melindunginya. Misalnya, untuk melindungi harta dan hak milik, maka diwujudkan undang-undang tentang larangan mencuri dan riba⁶³, yang merupakan nilai proteksional bagi nilai fundamental. Nilai ini dijelaskan hanya dalam beberapa ayat saja, namun karena fungsinya yang mendukung nilai fundamental, maka urgensinya kuat dan termasuk dalam nilai universal.
- d) Nilai-nilai terapan (*implementational values*). Nilai ini merupakan ukuran dan tindakan tertentu yang digunakan untuk menerapkan nilai proteksional. Misalnya, untuk menegakkan nilai larangan mencuri, maka harus ada tindakan tertentu bagi yang melanggarnya. Dalam al-

⁶² Pada awalnya, istilah ini dikenal dengan *dlaruriyat al-khamsah* yang digagas oleh Abu Hamid Al-Ghazali (w.505 H) dalam membahas tingkatan *masalahah*. Lihat Abu Hamid al-Ghazali, *al-Mustashfa min 'Ilm al-Ushul*, Beirut: Daar al-Kutub a-Islamiyah, Juz 2, hlm. 482.

⁶³ QS. Al-Maidah: 38.

Qur'ān dijelaskan bahwa tindakan (hukuman) bagi pencuri adalah pemotongan tangan⁶⁴. Nilai ini bersifat kondisional dan bukan merupakan nilai universal. Perintah potong tangan diberikan karena dipandang paling sesuai dengan kondisi saat itu.

Abdullah Saeed mendasarkan pandangannya ini pada dua alasan. *Pertama*, kondisi obyektif al-Qur'ān, misalnya adalah adanya pengecualian bagi pelaksanaan nilai terapan, yakni bagi siapapun yang bertaubat. Contohnya adalah pengecualian yang mengikuti ayat yang menjelaskan hukuman bagi pencuri⁶⁵, hukuman *qiṣāṣ* bagi pembunuh⁶⁶, dan hukuman *rajam* dan cambuk bagi pezina⁶⁷. *Kedua*, realitas sejarah yang menggambarkan Tindakan ṣaḥābāt dan ulama terdahulu dalam mengaktualisasikan nilai implementasional. Misalnya adalah yang dilakukan oleh ṣaḥābāt Umar terhadap beberapa kasus pencurian.

- e) Nilai-nilai yang mengandung pelajaran (*instructional values*). Nilai ini merupakan ukuran atau tindakan yang diberikan berkaitan dengan permasalahan dalam konteks pewahyuan al-Qur'ān. Al-Qur'ān tidak memberikan tekanan pada nilai ini, tidak berkaitan dengan nilai sebelumnya, dan tidak bersifat universal. Nilai ini yang

⁶⁴ QS. Al-Maidah: 38.

⁶⁵ QS. Al-Maidah: 38-39.

⁶⁶ QS. Al-Baqarah: 178.

⁶⁷ QS. An-Nur: 5 dan QS. An-Nisa: 16.

paling banyak, bervariasi, dan paling sulit. Ayatnya biasanya berbentuk perintah (*amr*), larangan (*nahyu*), pernyataan sederhana tentang amal saleh, perumpamaan, atau *qaṣaṣ*. Contohnya adalah perintah menikahi perempuan dalam kondisi tertentu⁶⁸, pernyataan tentang laki-laki yang memimpin perempuan⁶⁹, berbuat baik kepada orang tua⁷⁰, tidak menjadikan orang kafir sebagai teman⁷¹, dan mengucapkan salam⁷².

Untuk menentukan universalitas dan tidaknya nilai instruksional ini, maka Abdullah Saeed menawarkan untuk mencermati frekuensi, penekanan, dan relevansinya. *Pertama*, melihat seberapa sering al-Qur'ān menyebutkan nilai tersebut dengan menelusuri ayat pada tema yang sama. Prinsipnya, semakin banyak pengulangan maka nilainya semakin penting. *Kedua*, melihat penekanan yang diberikan Nabi Muhammad SAW terhadap nilai dengan melihat konteks sejarah dan karakteristik linguistik ayat. Contohnya adalah penekanan Nabi dalam periode Makkah dan Madinah untuk membantu rakyat yang terdzalimi. *Ketiga*, melihat relevansi nilai dengan budaya tertentu yang bersifat temporal atau relevansinya yang bersifat universal.

⁶⁸ QS. An-Nisa: 2-3

⁶⁹ QS. An-Nisa: 34-35

⁷⁰ QS. An-Nisa: 36

⁷¹ QS. An-Nisa: 89-90

⁷² QS. An-Nisa: 86.

Berdasarkan hirarki nilai yang dirumuskan Abdullah Saeed, ayat-ayat yang bisa dikontekstualisasikan dan yang tidak dapat diidentifikasi dengan sistematis, yakni:

- a. Ayat yang tidak bisa dikontekstualisasikan, yakni ayat yang berkenaan dengan *obligatory values*, *fundamental values* dan *protectional values*.
- b. Ayat yang bisa dan tidak bisa dikontekstualisasikan, tergantung penekanannya dalam al-Qur'ān, yaitu ayat-ayat yang berkaitan dengan *instructional values*.
- c. Ayat yang bisa dan sebaiknya dikontekstualisasikan, yakni *implementational values* yang menjadi ukuran dan tindakan spesifik untuk mendukung nilai perlindungan.

BAB III
BIOGRAFI DAN TAFSĪR AL-FĀTIHAH
KH. ABU NUR JAZULI AMAITH

A. Biografi KH. Abu Nur Jazuli Amaith

1. Riwayat Pendidikan

KH. Abu Nur Jazuli Amaith dilahirkan di kota Brebes, tanggal 31 Desember 1926. Tepatnya yakni di desa Krajan Kec. Bumiayu Kab. Brebes. Beliau diberi nama Abu Nur Jazuli, yang biasa dipanggil dengan sebutan Kyai Jazuli. Beliau dilahirkan dari pasangan H. Nahrawi dan Ibu Tarhimah, yang berasal dari daerah beriklim panas Tegal dengan daerah beriklim dingin Bumiayu. Kedua orang tua H. Nahrowi adalah H. Mashadi putra H. Junaedi, sedang ibunya adalah Ibu Maiyah. Ketika lahir, Jazuli yang kecil dan mungil lahir dalam keadaan sehat jasmani dan rohani yang sangat menyenangkan kedua orang tua dan keluarganya.

Masa kanak-kanak Jazuli dilalui dengan kurang keberuntungan. Ketika ia berumur 3 tahun ibunya meninggal, sehingga belaian kasih sayang seorang ibu sudah tidak dirasakannya semenjak kecil. Sebagai seorang anak dari kalangan biasa dalam bidang ekonomi, kalau tidak dikatakan pas-pasan apalagi hidup di zaman penjajahan Belanda yang pada umumnya hidup dalam serba kekurangan, Jazuli yang mulai tumbuh remaja harus membantu orang tuanya untuk memenuhi kebutuhan keluarganya yang banyak. Oleh karenanya, untuk memenuhi

kebutuhan harian keluarga beserta adik-adik tirinya beliau menjual hasil karya seninya berupa kaligrafi berhuruf Arab.

Hasil dari menjajakan karya seninya bisa dikatakan lumayan karena tulisannya bagus. Tapi sayang karena tuntutan keadaan, beliau harus bekerja keras di luar batas kemampuan fisiknya yang masih rentan karena masih kanak-kanak. Dari desa ke desa sampai keluar kota beliau lakukan pekerjaan tersebut dengan rutin tanpa memperhatikan kesehatan badannya. Tidak jarang di musim kemarau, panas matahari membakar kulitnya yang masih lunak, dan di musim penghujan tidak jarang juga air hujan mengguyur seluruh badannya sampai basah kuyup. Kerja keras ini dilakukannya semenjak masih berumur 12 tahun. Kondisi yang demikian ini masih dialaminya dengan sangat prihatin hingga datanglah musibah yang menimpa beliau yang menjadikan pekerjaannya berhenti total⁷³.

Ketika beliau berumur empat belas tahun beliau terkena demam yang sangat tinggi akibat hujan deras yang mengguyur sekujur badannya. Kondisi demam yang memuncak dan tidak terobati karena tidak ada uang dan tidak ada dokter ahli pada waktu itu menjadikan beliau kehilangan kemampuan melihat. Beliau sempat dibawa ke rumah sakit khusus mata di Bandung, tetapi tidak sembuh juga. Dengan keadaan demikian, beliau menghabiskan

⁷³ Wawancara dengan putra beliau, Najmuddin Amaith, di Pon.Pes An-Nuriyah, Bumiayu, tgl 12 Desember 2020.

waktunya remajanya dengan menenggelamkan diri dalam samudra al-Qur'ān.

Mengenai jenjang pendidikan, saat masih kecil, beliau sekolah di desa sampai kelas III, kemudian melanjutkan ke madrasah tepatnya di Madrasah Ta'limul I Huda Bumiayu selama 3 tahun. Di madrasah ini beliau juga mempelajari kitab-kitab klasik, misalnya Fathul Muin, Fathul Qarib, Tuhfatul Athfal, Hidayatus Shubyan dan yang lain. Pada tahun 1939-1941, menginjak umur 14 tahun, beliau belajar di Pondok Al Hikmah Benda Sirampok untuk menghafal al-Qur'ān. Selanjutnya, beliau *tabarrukan* dengan menyetorkan hafalannya kepada Kyai Suchaemi Selama 2 tahun mulai dari tahun 1942-1944 di Pesantren Buntet dan belajar Qira'ah Sab'ah pada KH Abbas. Di Pesantren Buntet ini beliau juga mengaji berbagai kitab, misalnya Sirājul Qāri'i, tajwīd, Qira'atus sab'ah sambil menghafal kitab Zubad yang dibacakan oleh anak santri, dan menghafal ḥadīṣ-ḥadīṣ Bukhari-Muslim⁷⁴.

Beliau sangat ulet sekali dalam belajar. Di satu sisi beliau menggeluti hafalan al-Qur'ānnya, di sisi lain ilmu tentang kitab-kitab klasik yang biasa kita sebut kitab kuning tidak ketinggalan beliau pelajari dan bahkan ada yang beliau hafalkan. Kehidupan pesantren memang sudah melekat dan bahkan sudah mendarah

⁷⁴ Wawancara dengan Putra beliau, KH. Drs. Izzuddin Amaith, M.Pd. di Pon.Pes An-Nuriyah, Bumiayu, tgl 12 Desember 2020.

daging dalam setiap segi kehidupan beliau yang mewarnai pendidikan dan karakternya.

2. Motivasi KH Jazuli dalam Menghafalkan Al Qur'ān

Ada cerita unik yang mengiringi perjalanan KH. Abu Nur Jazuli Amaith dalam menghafalkan dan mempelajari al-Qur'ān⁷⁵. Berawal ketika beliau dirawat di rumah sakit di daerah Tegal karena musibah yang menimpanya. Saat itu, kebetulan beliau menempati ranjang paling ujung di pojok ruangan pada bangsal pasien yang berisi 20 ranjang. Suatu ketika beliau merasa kedatangan seorang yang belum pernah beliau kenal sebelumnya. Seperti melihat dengan mata telanjang, beliau melihat sosok seorang yang berjubah hijau dan bersorban putih serta memegang tongkat di tangan kanan mulai menghampiri beliau. Dengan kekuasaan Allah yang dikaruniakan kepada beliau terjadilah suatu hal yang tidak disangka-sangka, yaitu dengan spontan seolah KH Jazuli telah mengenali orang yang menghampirinya itu meskipun beliau belum pernah saling bertemu sebelumnya.

Orang tersebut menyebut dirinya Syekh Abdul Qodir Al-Jailani. Mendengar pernyataan tersebut, dengan perasaan sangat terharu akhirnya KH. Jazuli pun tak bisa membendung air mata yang menetes ke pipinya. Bergegaslah beliau bersimpuh di hadapan Syekh Abdul Qodir Al-Jailani dan berusaha menggapai tangan

⁷⁵ Drs. KH. Abdul Karim Assalawy, M.Ag, *KH. Abu Nur Jazuli Nahrowi Amaith al-Hafidz*, Semarang: DPD Jatmi Jawa Tengah, 2008, hlm. 22.

sebelah kanan Syekh, menciumnya ta'dzim. Syekh Abdul Qodir Al-Jailani pun akhirnya mengulurkan tangannya sebelah kanan untuk menyambut tangan KH Jazuli, dan memindahkan tongkat yang dibawa Syekh ke tangan kirinya. Dengan perasaan terharu bercampur sedih akhirnya KH. Jazuli mengungkapkan kegelisahan yang menggajal di hati beliau semenjak beliau mulai mengalami kebutaan di indera penglihatannya. Kemudian, Syekh Abdul Qodir Al-Jailani menghiburnya dan berkata, 'Janganlah engkau bersedih dan berkecil hati, saat ini engkau tidak bisa melihat dan merasa hina, tapi sebenarnya engkau bukanlah seorang yang hina, bahkan suatu saat nanti banyak orang-orang besar dan para petinggi akan datang kepada engkau, menghormati engkau. Itu semua akan terjadi, tapi dengan syarat engkau harus menghafalkan Al-Qur'ān'.

Dengan isak tangis yang tersedu sembari merenungi nasib beliau. Saat ini KH. Jazuli pun kembali bertanya, bagaimana agar bisa menghafalkan Al-Qur'ān, beliau sudah tidak bisa melihat lagi. Dengan penuh rasa iba dan kasih sayang, kemudian Syekh Abdul Qodir Al-Jailani meletakkan tongkatnya di tengah-tengah kedua kaki dan menggapitnya, seraya mengulurkan tangan kirinya dan mengelus punggung KH Jazuli dengan penuh rasa kasih sayang, sekaligus sebagai isyarat restu Syekh Abdul Qadir Jailani kepada KH. Jazuli agar beliau senantiasa diberi kesabaran dalam menghadapi ujian dan cobaan dari Allah serta dibukakan aura mata hatinya sehingga lebih mudah dalam menghafalkan Al-Qur'ān.

Sesaat kemudian seorang yang berjubah hijau dan membawa tongkat tersebut menghilang dari hadapan KH Jazuli.

Semenjak kejadian peristiwa tersebut, timbullah semangat dari KH Jazuli untuk lebih memperdalam ilmu agama khususnya dengan menghafalkan Al-Qur'an sehingga setelah beliau pulih dari sakitnya, beliau pun mulai beranjak mencari sebuah pesantren guna mencari kyai yang mau membimbing beliau dalam menghafal Al-Qur'an dan memahami kandungannya⁷⁶.

3. Kehidupan Keluarga

Dalam perjalanan hidupnya Kyai Abu Nur Jazuli pernah mengalami 4 kali pernikahan. Dari 4 istri dari pernikahan beliau ini hanya 2 istri yang mempunyai keturunan dan 2 istri yang lain tidak memiliki keturunan. Istri pertama beliau, Hj. Muzalfah berasal dari Tegal. Hj. Muzalfah lahir tahun 1982-an di Kota Tegal. Beliau merupakan seorang mubalighah yang mempunyai peran aktif pada organisasi Muslimat.

Perjalanan hidupnya sebagai mubalighah mengharuskannya sering melakukan perjalanan ke luar kota. Sampai suatu saat ketika melakukan tugas pencerahannya di daerah Bumiayu, ia bertemu dengan pemuda yang sudah menjadi ulama terkenal K. Jazuli. Tahun 1944-an, setelah melalui berbagai pertemuan, kondisi K. Jazuli yang mengalami tuna netra tidak menghalangi keduanya untuk menyatukan diri dalam sebuah biduk rumah tangga.

⁷⁶ Wawancara dengan putra beliau, Najmuddin Amaith, di Pon.Pes An-Nuriyah, Bumiayu, tgl 12 Desember 2020.

Kesamaan profesi dan misi, mungkin, menjadikan keduanya melakukan sinergi dalam menjalankan fungsi sosialnya sebagai agen pencerahan. Ketika KH. Jazuli membutuhkan seorang asisten untuk membacakan surat, kitab-kitab untuk muthola'ah atau semua hal yang berkaitan dengan keterbatasan fisiknya, Muzalfa dengan setia membacakan untuk KH. Jazuli. Disinilah KH. Jazuli mendapatkan seorang partner yang sepadan. Karena, Muzalfa tidak saja meambacakan untuk KH. Jazuli tetapi juga berperan sebagai teman diskusi yang dapat diandalkan Sehingga, KH. Jazuli mendapatkan wacana yang komprehensif dalam memandang sebuah masalah.

Alhamdulillah pernikahan Kyai Jazuli dengan Ibu Nyai Hj. Muzalfah ini, beliau dikaruniai 12 anak, yaitu Abdullah, Nahduddin, Nasruddin, Qismatul Maula, Atiyatul Maula, Silahuddin, Nur Rohmatul Maula, Najmuddin, Nur Izzatul Maula, Izzuddin, Imamuddin dan Faqihuddin. Mereka bersatu padu dalam membantu KH. Abu Nur Jazuli dalam melaksanakan tugas sehari-harinya sebagai mursyid besar Thariqoh Qadiriyyah wa Naqsyabandiyyah dan penyiar Shalawat Ummi serta menumbuhkembangkan Yayasan An-Nuriyyah dalam wujud pendidikan berupa Pondok Pesantren An-Nuriyah dan SMP SMA An-Nuriyah⁷⁷.

⁷⁷ Wawancara dengan cucu beliau, Izaam Izzul Islami, M.Ag. di Pon. Pes An-Nuriyah, Bumiayu, tgl 12 Desember 2020.

4. Kiprah dalam Bidang Agama dan Sosial

Dengan bekal ilmu yang telah beliau peroleh dari pondok pesantren maka beliau mendirikan Pondok Pesantren An-Nuriyah. Selain itu, beliau juga aktif mendakwahkan ajaran Islam kepada masyarakat dengan berkiprah bersama istrinya untuk memperjuangkan Nahdlatul ‘Ulama di Bumiayu. Dalam melaksanakan perjuangan ini, beliau menghadapi banyak rintangan dari sebagian pengurus Muhammadiyah yang tidak menghendaki berkembangnya NU di Bumiayu. Selain itu, rintangan yang paling berat adalah fitnah yang menuduh bahwa beliau adalah ulama DI/TII yang dianggap membawa ajaran sesat. Pada masa itu, pemerintah memang sedang waspada dengan gerakan DI/TII yang sedang gencar menyuarakan pembentukan negara Islam dan menguasai negara Indonesia. Meskipun begitu, beliau melanjutkan perjuangan tanpa gentar dan menjadi tokoh sentral NU di Bumiayu. Nama beliau melejit sampai ke pusat dan sering diundang untuk menghadiri rapat pimpinan PBNU dan untuk mengikuti bahtsul masa’il dengan ulama PBNU⁷⁸.

Pada tahun 1972, KH. Abu Nur Jazuli Amaith diberi lahan oleh pemerintah kabupaten Brebes untuk pondok pesantren agar beliau memperjuangkan agama Islam di daerah tersebut. Setelah beristikhoroh, beliau menerimanya dan secara resmi tanah bekas

⁷⁸ Drs. Izzuddin Amaith, M.Pd., *Dari Buta Mata Menjadi Ulama Luar Biasa; Biografi KH. Abu Nur Jazuli Nahrawi Amaith*, Bumiayu: DPP Jamsu, 2008, hlm. 16-18.

COV Bumiayu diserahkan langsung oleh Bupati Brebes di depan pejabat pemerintahan tahun 1975. Namun kemudian KH. Abu Nur Jazuli Amaith dimanfaatkan oleh pemerintah untuk berjuang dengan Golkar dalam menghadapi pemilu tahun 1977. Berdasarkan shalat istikharah, beliau menerima tugas tersebut meskipun mendapatkan perlawanan yang keras dari masyarakat, murid, dan ṣahābātnya di NU. Meskipun begitu, beliau bertekad untuk mendakwahkan ajaran Islam dan menganggap Golkar hanya sebagai kendaraan dakwahnya.

Beliau kemudian diangkat menjadi sebagai rohaniawan Islam dengan Surat Perintah Tugas dari Bupati Kepala Daerah Tingkat II Brebes dengan nomor surat: PRIN/102/1975 beliau melaksanakan tugas untuk berdakwah kepada masyarakat Brebes pada umumnya dan masyarakat Brebes Selatan pada khususnya yang meliputi 4 kecamatan yakni Kecamatan Bumiayu, Tonjong, Paguyangan dan Bantar Kaung. Sasaran da'wah beliau sesuai dengan surat tugas bupati adalah karyawan-karyawan yang beragama Islam pada staff 4 kecamatan dan masyarakat pedesaan dari 4 kecamatan tersebut dengan jadwal tertentu dan laporan khusus kepada Bapak Bupati c.q. Ka Sub Dit Kesra Kab. Daerah Tingkat II Brebes.

Selain berdakwah di mimbar tabligh, beliau juga aktif berdakwah melalui beberapa organisasi, yakni:

- 1) Sebagai pengurus ranting NU pada tahun 1937-1952, dan pada saat ini NU menyatakan keluar dari Masyumi

- 2) Dewan Syuriah NU MWT Bumiayu tahun 1953 1955 sampai pemilu 1955
- 3) Sebagai pemberi saran kepada PBNU untuk mendirikan partai NU melalui cabang NU Brebes
- 4) Di cabang NU Brebes th 1955-1960 beliau diangkat sebagai mustasar dan pimpinan NU pada saat itu adalah KH Said
- 5) Mursyid besar Thariqah Qadiriyyah wa Naqshabandiyah pada JATMI Pusat mulai tahun 1998 sampai sekarang dan masuk pada jajaran Mustafad
- 6) Ketua JAMSU Pusat mulai tahun 2005 sampai akhir hayatnya
- 7) Sebelum di bentuk organisasi ini beliau sebagai pengamal dan penyiar Shalawat Ummi

Selain aktif dalam dakwah dan organisasi, beliau juga merupakan penulis yang produktif. Dengan kecerdasan yang dimilikinya serta hafalannya yang kuat terhadap al-Qur'ān, beliau menulis beberapa kitab sebagai berikut⁷⁹,

- 1) Tafsīr surat al-Fātihah
- 2) Kitab Farāid
- 3) Kitab Risālatul Masbūq, yang disusun dalam bentuk sya'ir sebanyak 118 bait dengan bahasa Arab serta keterangan yang ditulis dalam bahasa Indonesia.
- 4) Risalah Pembahasan tentang Syari'at
- 5) Kitab Arkānuddīn

⁷⁹ Drs. KH. Abdul Karim Assalawy, M. Ag., *KH. Abu Nur Jazuli Nahrowi Amaith al-Hafidz*, Semarang: DPD Jatmi Jawa Tengah, 2008, hlm. 87.

B. Tafsīr Al-Fātihah KH. Abu Nur Jazuli Amaith

Pada akhir tahun 1986, Tafsir Al- Fātihah KH. Abu Nur Jazuli Amaith mulai dibukukan oleh para muridnya. Tafsir tersebut didiktekan oleh KH. Abu Nur Jazuli Amaith langsung, sampai akhirnya buku Tafsīr al-Fātihah tersebut berhasil diterbitkan dan dikaji secara lebih luas oleh murid-muridnya di Bumiayu.

Tafsīr surat Al-Fātihah ini dimulai dengan menerangkan beberapa bab yang perlu diterangkan sebelum menerangkan pokok Tafsīrnya, yaitu:

- 1) Menerangkan tempat turunnya Al-Fātihah
- 2) Menerangkan jumlah ayat dan huruf surat Al-Fātihah
- 3) Menerangkan macam-macam nama surat Al-Fātihah
- 4) Menerangkan Hikmatun Nuzūl dan lain-lain.

Kemudian setelah menerangkan pokok-pokok Tafsīrnya.

1. Tempat Turunnya Al-Fātihah

Tempat turunnya surat Al-Fātihah itu adalah di tanah Makkah, menurut keterangan dari Imam Tsa'labi dari ṣaḥābāt Ali ra. Beliau beliau bersabda:

فاتحة الكتاب نزلت بمكة من كنز تحت العرش

Artinya: “Surat Al-Fātihah itu diturunkan di tanah Makkah dari Kanzil ‘Arsyi”.

Yang disebut kanzil ‘arsyi itu adalah tempat yang untuk menghimpun tulisan-tulisan Al-Qur’ān. Letaknya dibawah ‘arsy, waqila disebut *lauh al-mahfūz*. Sebagaimana diterangkan dalam Al-Qur’ān surat al-Burūj demikian:

بل هو قران مجيد فى لوح محفوظ

Artinya: “Berita yang datang kepadamu ya Muhammad, itu beritanya tentara Fir’aun dan Tsamud, yang didustakan oleh kaum kuffar yang sebenarnya bukan buat-buatan, tetapi adalah keterangan Al-Qur’ān yang agung yang berada didalam Lauhil Mahfudh yang letaknya di bawah ‘arsy”.

2. Jumlah Ayat Dan Huruf Surat Al-Fātihah

Jumlah ayat-ayat surat Al-Fātihah itu ada 7 (tujuh), yaitu:

بسم الله الرحمن الرحيم (1) ألحمد لله رب العالمين (2) الرحمن الرحيم (3) مالك يوم الدين (4) إياك نعبد و إياك نستعين (5) إهدنا الصراط المستقيم (6) صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين (7)

Menurut keterangan dari Nabi Muhammad SAW Didalam kitab Khozinatul Asrar shohifah 86 demikian:

أخرج الدارقطنى عن أبي هريرة رضى الله عنه قال النبى صلى الله عليه وسلم : إذا قرأتم الحمد فاقروا بسم الله الرحمن الرحيم إنها أم القرآن و أم الكتاب و السبع المثاني و بسم الله الرحمن الرحيم إحدى أياتها كذا فى الإتقان

Artinya: “Imam Daraquthni mengeluarkan hadist dari shahabat Abi Hurairoh ra. Nabi berasabda demikian: “Ketika kamu membaca surat Al-Fātihah yang disebut suratul hamdi, maka bacalah olehmu bismillahirrohmanirrohim”. Sebab suratul hamdi itu dinamakan ummul Qur’ān dan ummul kitab dan lagi asab’ul mastani, dan bismillahirrohmanirrohim itu termasuk salah satu dari ayat Al-Fātihah”.

Adapun huruf-huruf Al-Fātihah itu kalau dihitng dari bimillāhirrahmānirrahīm, jumlahnya ada 144 huruf, dan tasydidnya ada 14. Demikian itu pendapat ulama Syafi’iyah. Ada juga yang berpendapat bahwa bimillāhirrahmānirrahīm itu bukan

ayat Al-Fātihah. Jadi jumlah huruf Al-Fātihah ini ada 125 kalau dihitung dari *alhamdulillah*. Pendapat yang demikian ini berdasar hadist Nabi Muhammad SAW yang diriwayatkan oleh Imam Tsa'labi dari Ibnu Umar, beliau bersabda demikian:

إنه قال أول ما نزل من القرآن الحمد لله رب العالمين

Artinya: “Nabi bersabda, “Permulaan perkara yang diturunkan dari ayat-ayat Qur’ān itu *alhamdulillahirabbil ‘alamin*”.

3. Macam-Macam Nama Surat Al-Fātihah

Surat Al-Fātihah ini mempunyai nama yang bermacam-macam⁸⁰, yaitu diantaranya,

- a. *Fatihatul Kitab*. Maknanya ialah terbukanya semua pintu asror dalam Al-Qur’ān ini itu dengan surat Al-Fātihah.
- b. *Suratul Hamdi*, karena surat Al-Fātihah ini dimulai dengan lafadz Al-Hamdu. Walaupun didalam Al-Qur’ān ada lagi surat selain Al-Fātihah, yang dimulai dengan lafadz Al-Hamdu, seperti surat Al-Kahfi, dan surat Al-An’am. Tetapi itu tidak disebut suratul hamdi.
- c. *Ummul Qur’ān* dan *Ummul Kitab*. Disebut *ummul Qur’ān* dan *ummul kitab* karena surat Al-Fātihah ini menjadi permulaannya kitab Al-Qur’ān didalam tulisannya atau baacaannya. Seperti adanya ibu itu menjadi permulaan anak-anak. Demikian ini keterangannya Imam Mawardi.

⁸⁰ KH. Abu Nur Jazuli Amaith, *Tafsir al-Fatihah*, Bumiayu: Pon.pes. An-Nuriyah, 1986, hlm. 4.

Waqīla surat Al-Fātihah ini mengandung semua isi Al-Qur’ān yang diringkas menjadi 3, yaitu:

- Memuji Allah.
 - Ikrar tidak akan menyembah kepada selain Allah dan tidak akan minta pertolongan kepada selain Allah. Baik urusan dunia maupun urusan akhirat.
 - Mohon hidayah kepada jalan yang lurus, dan mohon dijaga dari jalan orang-orang yang dimurkai dan orang-orang yang sasar.
- d. *Sab’ul Mašani*. Disebut *sab’ul mašani*, karena ayatnya ada tujuh dan mengandung pujian terhadap Allah swt. Lima macam dari beberapa nama Al-Fātihah ini, cukup saya ambilkan dalil dari hadist Nabi yang telah tersebut diatas.
- e. *Şuratus Şalāh*. Disebut *şuratus şalāh*, karena tidak sah sholatnya orang yang tidak membaca surat Al-Fātihah. Demikian ini berdasar hadist Nabi Muhammad SAW Beliau bersabda demikian:

قال النبي صلى الله عليه وسلم : من صلى صلاة لم يقرأ بأَم القرآن فهي خداج هي خداج هي خداج غير تام (أخرجه البخاري و مسلم)

Artinya: “Barang siapa sholat, baik sholat fardhu ataupun sholat sunnah tidak membaca surat Al-Fātihah, maka sholatnya cacat, sholatnya cacat, sholatnya cacat, tidak sempurna”.

Sholatnya orang yang tidak membaca surat Al-Fātihah, dihukumi cacat atau tidak sempurna itu adalah:

- Bagi orang yang bisa membaca surat Al-Fātihah.

- Bagi orang yang makmum *muwafiq* (tidak makmum *masbuq*).

Karena kalau makmum masbuk itu tidak wajib membaca surat Al-Fātihah. Seperti diterangkan dalam kitab zabad karya Ibnu Ruslan demikian:

و الحمد لا في ركعة لمن سبق # بيسم و الحروف و الشد نطق
لو أبدل الحرف بحرف أبطلا # وواجب ترتيبها مع الولا

Artinya: “Dan wajib membaca surat Al-Fātihah didalam sholat selain raka’at pertama bagi orang yang makmum masbuk, dan dimulai dari bismillah sampai akhir surat Al-Fātihah. Semua huruf surat Al-Fātihah dan tasydidnya wajib dibaca. Apabila mengganti satu huruf dari huruf surat Al-Fātihah dengan huruf yang lain, maka batal sholatnya. Dan wajib Sural Al-Fātihah tadi di baca tertib berturut-turut) dan Wajib dibaca langsung tidak boleh putus sebelum selesai membacanya”.

Bagi orang yang tidak bisa membaca Sural Al-Fātihah, boleh mengganti dengan membaca ayat tujuh. Kalau tidak bisa membaca ayat tujuh boleh mengganti dengan dzikir yang hurufnya sama dengan huruf Sural Al-Fātihah, sejumlah 144 huruf.

Contoh dzikir Allah-Allah 36 kali. Bagi orang yang tidak bisa dzikir Allah-Allah, boleh mengganti dengan diam menghadapkan hati kepada Allah sekedar lamanya orang membaca Fātihah.

Keterangan ini dari Kitab Zubad demikian:

ثم من الآيات سبع و الولا # أولا من التفريق ثم الذكر لا
 ينقص عن حروفها ثم وقف # بقدرها واربع بأن تنال كف

Artinya sama dengan keterangan sebelumnya.

Membaca Fātihah dimulai dari *bismillāh* ini berdasar ḥadīṣ Nabi Muhammad SAW riwayat dari Imam Tsa'labi dari shahabat Abi Hurairah. RA.

Beliau bersabda tersebut dalam kitab Khozīnatul Asrār, demikian:

كنت مع النبي صلى الله عليه وسلم في المسجد إذ دخل رجل يصلى فافتح الصلاة و تعوذ وقال الحمد لله رب العالمين فدعاه النبي صلى الله عليه وسلم فقال له يا رجل قطعت على نفسك الصلاة أما علمت أن بسم الله الرحمن الرحيم من الحمد فمن تركها فقد ترك أية و من ترك أية فقد أفسك صلاته .

Artinya: *"Ketika saya bersama-sama dengan Nabi SAW kemudian ada orang laki-laki masuk ke masjid mau bersembahyang. Lalu mulai sembahyangnya dengan membaca: a'udzu billahi minasy syaithanir rojim. Terus membaca: alhamdu lillahi robbil 'alamiin. Tanpa membaca: bismillahir rohmanir rohim.*

Seketika itu Nabi serentak menegur kepada orang tadi, dengan sabdanya demikian: "Wahai laki-laki, Engkau telah memotong sholat atas dirimu, apakah engkau tidak mengerti bahwa: *bimillāhirrahmānirrahīm* itu ayat Surah Al-Fātihah.

Barang siapa yang meninggalkan membaca *bimillāhirrahmānirrahīm*, maka sesungguhnya orang itu meninggalkan satu ayat dari ayat Sural Al-Fātihah. Barang

siapa meninggalkan ayatnya Sural Al-Fātihah, maka rusaklah sholatnya orang tadi".

Ḥadīs tersebut diatas dijadikan dasar oleh golongan Ulama Syafi'iyah, untuk mewajibkan mulai membaca Surah Al-Fātihah dari *bimillāhirrahmānirrahīm* dalam sembahyang "

Kalau golongan ulama Malikiyah itu tidak membaca *bimillāhirrahmānirrahīm* didalam sholat, karena ambil dasar dari ḥadīs Ibu Mugoffal. Beliau bersabda demikian:

سمعتني أبي و أنا أقرأ بسم الله الرحمن الرحيم فقال يا بني إياك و الحدث فإني صليت مع رسول الله صلى الله عليه وسلمو أبي بكر و عمر فلم أسمع رجلا منهم يقرؤها.

Artinya "Ketika saya sholat membaca Bismillahirohaanirrohim, bapakku mendengar, kemudian bersabda demikian; "wahai anakku takutlah kepada baru-barunya perkara (amal yang tidak dikerjakan oleh Nabi saw, saya pernah sholat bersama-sama Nabi SAW shahabat Abu Bakar dan Umar. Ketika Nabi saw, Abu bakar, dan Umar melakukan salam, aku tidak mendengar mereka membaca *bimillāhirrahmānirrahīm*.

- f. *Ruqyah*. Penamaan ini dilandaskan pada ḥadīs shahih yang menceritakan tentang Ṣaḥābāt Abu Sa'id ketika membacakan QS. Al-Fātihah untuk mengobati orang tersengat kalajengking. Setelah itu, Rasulullah SAW bersabda,

وما يدريك أنها رقية؟

Artinya: “siapakah yang memberitahumu bahwa surah al-Fātihah adalah ruqyah?”

Para Ulama berpendapat bahwa: "Minta ongkos atas bacaan Fātihah itu hukumnya halal/Jawaz. yaitu Imam Syafi'l dan imam Hanbali Imam Maliki dan Ulama muta'akhirin dari golongan Hanafiyah dan lain-lain. Demikian itu telah diterangkan dalam kitab Khozinatul Asror.

- g. *Ṣūratuṣ Ṣyifā'*. Disebut *ṣūratuṣ syifā'* atau surat obat, karena Nabi Muhammad saw bersabda demikian:

فاتحة الكتاب شفاء من كل داء ، قال المناوي من داء الجهل و المعاص و
الأمراض الظاهرة و الباطنة

Artinya: "Surat Sural Al-Fātihah itu menjadi obat tiap-tiap penyakit. Yakni penyakit bodoh juga penyakit jasmani lahir bathin".

Ṣahābāt Ibnu Abbas rodliyallāhu 'anhu bersabda demikian:

مرض الحسن ابن علي رضي الله عنهما فاغتم النبي صلى الله عليه وسلم فأوحى الله تعالى إليه أن يقرأ السورة لا فاء فيها فإن الفاء من الأفات على إناء فيه ماء أربعين مرة و تغسل به يده و رجلاه و وجهه و رأسه و ما بطن و ما ظهر من بدنه فإن الله تعالى يذهب ما يؤلمه إن شاء الله .

Artinya: "Sayyid Hasan putra shohabat Ali rodliyallohu 'anhu, itu ketika ketimpa sakit, Nabi Muhammad SAW merasa sedih, maka Allah memberi wahyu supaya Nabi membaca surat yang tidak mengandung huruf "Fa" Yaitu surat Sural Al-Fātihah.

Dibaca diatas wadah yang berisi air tawar 40 kali. Kemudian di mandikan kepada kedua tangannya, dua kakinya, muka, kepala, dan keseluruhan badannya lahir bathin, maka Allah akan menghilangkan penyakit Hasan tersebut. Insya Allah.

- h. *Ṣūratuṣ Ṣyukri*. Disebut *Ṣūratuṣ Ṣyukri*, karena siapa saja orang yang membaca Sural Al-Fātihah, maka orang tersebut dianggap telah bersukur ke pada Allah swt. Sebagaimana sabda Nabi Muhammad SAW demikian:

إذا قلت ألحمد لله رب العالمين فقد شكرت الله تعالى (رواه الديلمي عن أبي
عمر)

Artinya: "Ketika kamu membaca Sural Al-Fātihah/Al-Hamdulill ahi robbil 'al amiin. berarti kamu telah bersyukur kepada Allah".

4. Hikmatun Nuzūl

Surat Sural Al-Fātihah diturunkan mengandung hikmah, yaitu;

- a. Untuk permulaan ayat-ayat Qur'ān yang jumlahnya menurut qoul yang masyhur ada 6666 ayat yang semuanya itu mengandung sebab. Tetepi ada juga yang tidak mengandung sebab, seperti:

قال النبي صلى الله عليه وسلم أول نزل من القرآن الحمد لله رب العالمين

- b. Sural Al-Fātihah diturunkan itu untuk mencukupi bacaan *Qur'āniyyah* di dalam sholat walaupun al-Qur'ān itu mengandung beberapa surat selain surat Fātihah, namun kalau

hanya membaca Fātihah saja, tanpa membaca surat yang lain, itu sudah cukup. Maka sebab itu Fātihah tersebut disebut surat *Kāfiyah* artinya mencukupi. Nabi bersabda demikian:

أم القرآن عوض من غيرها و ليس غيرها عوضا عنها

Artinya: "*Surat Fātihah yang dijuluki ummul Qur'an itu bisa menjadi gantinya surat Qur'āniah yang lain, tapi lainnya surat Fātihah tidak bisa menjadi gantinya surat Fātihah*".

- c. Surat Fātihah diturunkan itu, untuk menenteramkan hati Nabi SAW ketika beliau punya perasaan rendah diri karena orang-orang kafir yang menjadi musuhnya itu diberi penghidupan yang cukup dan harta benda yang banyak serta bangunan yang megah. Seketika itu Nabi Muhamad SAW mendapat wahyu dari Allah SWT,

و لقد أتيناك سبعا من المثاني و القرآن العظيم لا تمدن عيناك إلى ما متعنا به
أزواجا منهم و لا تحزن عليهم و احفض جناحك للمؤمنين

Atinya: "*Dan pasti sesungguhnya Aku (Allah) memberi kepadamu surat Al-Fātihah dijuluki sab'ul matsaani dan juga memberi Qur'an yang Agung. Maka janganlah kamu melirikkan kedua matamu kepada kesenangan-kesenangan yang telah Kami berikan kepada orang-orang kafir, dan janganlah kamu bersedih hati atas kesenangan-kesenangan orang-orang kafir, dan rendahkanlah punggungmu terhadap orang-orang mukmin*".

Ayat tersebut jelas menyebabkan tenteramnya hati Nabi dan bisa menghilangkan perasaan rendah. Sebab para Nabi dan para Rasul yang terdahulu itu tidak ada yang diberi surat Sural Al-Fātihah. Sebagaimana Nabi Muhammad bersabda:

قال النبي صلى الله عليه وسلم و الذى نفسى بيده ما أنزل فى التوراة ولا فى الإنجيل ولا فى الزبور ولا فى القرآن مثل هذه السورة و إنما السبع المثانى و القرآن العظيم .

Artinya: "Demi Allah yang diriku dalam kekuasaan-Nya, tidak diturunkan didalam kitab Taurot, dan tidak didalam kitab Injil, dan tidak didalam kitab Zabur, dan tidak didalam kitab Qur'ān yang semisal surat ini karena surat ini adalah as-sab'ul matsani dan al-Qur'ān al-'adzim.

- d. Diturunkannya surat Sural Al-Fātihah itu untuk permohonan hamba kepada Allah. Maka surat Sural Al-Fātihah tadi disebut surat do'a. Yang dimaksud do' a dalam Sural Al-Fātihah ini adalah husus didalam sholat, dan husus mohon petunjuk kepada jalan yang lurus, yakni Agama Islam. Yaitu agamanya orang-orang besar, yang telah diberi nikmat. Ialah para Nabi dan para Rasul. Bukan agamanya orang yang dimurkai dan orang-orang yang sesat.
 - e. Diturunkannya surat Sural Al-Fātihah itu, supaya hambahamba Allah senantiasa mengucapkan dan ikror dengan lisan, bahwa tidak sekali-kali menyembah kepada selain Allah, dan tidak sekali-kali minta pertolongan kepada selain Allah. Hanya Allah lah yang wajib disembah dan hanya Allah lah yang dimintai pertolongan, yakni tidak akan melakukan syirik, atau menyekutukan kepada Allah.
5. Tafsīr Sural Al-Fātihah
- a) Tafsīr Isti'āzah

| | |
|----------------|------|
| Aku berlindung | أعوذ |
|----------------|------|

| | |
|--------------------|------------|
| Kepada Allah | بِالله |
| Dari godaan syetan | من الشيطان |
| Yang terkutuk | الرجيم |

Sebelum membaca Sural Al-Fātihah dan ayat-ayat lain, itu disunahkan membaca *isti'āzah* (*ta'awudz*)⁸¹ atas dasar perintah Allah kepada Nabi Muhammad SAW Yaitu;

فإذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم

Artinya: "*Maka ketika kau membaca Al-Qur'ān wahai Muhammad, maka minta perlindunganlah kepada Allah dari godaan setan yang terkutuk*".

Kalimat *isti'āzah* itu, bisa diganti dengan *sighāt* yang lain seperti العياذ بالله atau معاذ الله. Nabi Yusuf ketika minta perlindungan kepada Allah, itu dengan kalimat: معاذ الله sebagaimana Firman Allah dalam Al-Qur'ān, Surat Yusuf, ayat 79,

قال معاذ الله أن نأخذ إلا من وجدنا متاعنا عنده

Artinya: "*Nabi Yusuf menjawab kepada saudaranya (dengan kalimat): معاذ الله (saya minta perlindungan kepada Allah) agar tidak mengambil tindakan kecuali terhadap orang yang saya ketemukan takar saya diwadah orang tersebut*".

Ta'awuz itu bukan saja sunnah dibaca ketika akan membaca Al-Qur'ān, tetapi ketika minta perlindungan dari

⁸¹ KH. Abu Nur Jazuli Amaith, *ibid.* hlm. 26

keburukan atau dari perbuatan orang yang jahat dan perbuatan yang tidak diridloi oleh Allah dan lainnya. Sebagaimana Firman Allah dalam Al-Qur' an:

قل أعوذ برب الفلق (1) من شر ما خلق (2) و من شر غاسق إذا وقب (3)
و من شر النفتت في العقد (4) و من شر حاسد إذا حسد (5)
قل أعوذ برب الناس (1) ملك الناس (2) إله الناس (3) من شر الوسواس
الخناس (4) الذي يوسوس في صدور الناس (5) من الجنة و الناس (6)

b) Tafsīr ayat pertama dari QS. Al-Fātihah,

| | |
|---------------------|----------|
| Dengan nama Allah | بسم الله |
| Yang Maha Pengasih | الرحمن |
| Lagi Maha Penyayang | الرحيم |

Sesudah membaca ta'awuẓ wajib membaca basmalah di dalam sholat dan di luarnya. Demikian itu pendapat Ulama Syāfi'iyah berdasar ḥadīṣ yang tersebut didalam bab Asmā'ul Fātihah. Adapun Ulama Hanafiyah itu menyunahkan membaca basmalah dengan *sirri* dalam sholat. Diterangkan dalam *Risālah Itmāmuddin Fii Arkāniddin* demikian:

ولا فصيح بمحل الفاتحة ≠ ولو بالحرف منها أو من بسملة
إذ البسملة أية الفاتحة ≠ تركها المالكية في الصلاة
و سرها يسن عند النعمان ≠ كالإستعاذة للشافعي تسن

Artinya: "Dan tidak sah makmumnya orang fasih Fātihahnya kepada orang yang cacat Fātihahnya, walaupun dengan satu huruf dari Fātihah atau dari Bismillah. Sebab Bismillah itu

ayat Fātihah (bagi Ulama Syafi'iyah) dan meninggalkan Bismillah (Ulama Malikiyah). Adapun Ulama Hanafiyah itu mensunahkan Bismillah dengan sirri seperti sunnahnya isti'adzah bagi Ulama Syafi'iyah dalam sholat".

Membaca *isti'āzah* disambung dengan basmalah dan Hamdalah itu ada 15 cara, yang diringkas menjadi 4 (empat) yaitu:

1. *Waşlu al-Jamī'* artinya: Mim-nya *al-rajīm* dan mim-nya *al-rahīm* dibaca bersambung, yang mempunyai mempunyai 3 macam bacaan yaitu *qaşr*, *tawassuţ*, dan *tūl*.
2. *Qoţ'u al-Jamī'* artinya: Mim-nya *al-rajīm* dan mim-nya *al-rahīm* diwaqofkan.
3. *Waşlu Ba'di al-Awwal* artinya: bersambung mim-nya *al-rajīm* dan diwaqofkan mim-nya *al-rahīm*.
4. *Waşlu Ba'di al-Şani* artinya: diwaqofkan mim-nya *al-rajīm* dan bersambung mim-nya *al-rahīm*.

Adapun *qoţ'u al-jamī'*, *Waşlu Ba'di al-Awwal* dan *Waşlu Ba'di al-Şani*, itu masing-masing mempunyai 4 (empat) macam cara membaca, yaitu:

(1) الْقَصْرُ مَعَ الْإِسْكَانِ (2) الْقَصْرُ مَعَ الرُّومِ (3) التَّوَسُّطُ (4) الطُّوْلُ

c) Tafsīr ayat ke-2 QS. Al-Fātihah

| | |
|------------------------|--------------------|
| Segala Puji Bagi Allah | أَلْحَمْدُ لِلَّهِ |
|------------------------|--------------------|

Yang dimaksud segala puji itu adalah empat macam puji, yaitu:

- 1) قَدِيمٌ عَلَى الْقَدِيمِ, yang artinya: Pujian Allah kepada Dzat-Nya sendiri, hukumnya: وَاجِبٌ عَلَى الْخَلْقِ لِلْخَلْقِ
- 2) حَادِثٌ عَلَى الْقَدِيمِ, yang artinya: Pujian makhluk kepada Allah. Hukumnya makhluk memuji kepada *khalik* (Allah) adalah wajib.
- 3) قَدِيمٌ عَلَى الْحَادِثِ, yang artinya: Pujian Allah kepada makhluk, hukumnya: جَائِزٌ فِي حَقِّهِ تَعَالَى.
- 4) حَادِثٌ عَلَى الْحَادِثِ artinya: pujian makhluk kepada sesama makhluk, hukumnya sunnah atau jawaz atau haram.

Empat puji tersebut itu terbagi menjadi dua 2 bagian, yaitu haqiqi (حقيقي) dan majazi (مجازي). *Pertama*, yang disebut haqiqi itu adalah pemuji Nya Allah terhadap dzat-Nya sendiri, seperti Firman Allah dalam Al-Qur’ān demikian:

وَأَنَا التَّوَّابُ الرَّحِيمُ

Artinya: "*Dan Aku (Allah) adalah dzat yang menerima taubat dari hamba-Nya dan kasih sayang terhadap hamba-Nya*".

PemujiNya makhluk kepada Allah, seperti Firman Allah didalam Al-Qur’ān demikian:

إِنَّهُ هُوَ الْعَمُّورُ الرَّحِيمُ

Artinya: "*Sesungguhnya Allah itu Maha pengampun lagi kasih sayang*".

Dan yang disebut Majazi ialah: Pemuji-Nya Allah kepada makhluk, seperti Firman Allah, demikian:

يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَ يُؤْمَرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ يُبَايِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَ أَوْلِيَّكَ مِنَ الصَّالِحِينَ (سورة آل عمران : 144)

Artinya: "Mereka itu adalah orang-orang yang beriman kepada Allah dan hari terakhir, dan melaksanakan amar ma'ruf nahi munkar, pula berlomba-lomba dalam mengerjakan kebaikan dan mereka itu adalah termasuk golongan orang-orang yang sholeh". (Q.S. Ali Imron, 144).

Pemujiannya makhluk kepada sesama makhluk seperti:

- a) Pemujiannya umat Islam kepada Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam, Ini hukumnya sunah, seperti:

مِثْلَ حُسْنِكَ مَا رَأَيْنَا

Artinya: "Yang sepadan dengan kebaikanmu wahai Muhammad, kami belum pernah melihat"

- b) Memuji kepada orang awam atas dasar kebaikan, Ini hukumnya Jawaz. seperti:

أَنْتَ أَحْوَدُ النَّاسِ فِي هَذَا الْمَكَانِ

Artinya: "Engkau manusia yang paling dermawan di tempat ini".

- c) Memuji kepada orang kafir. Seperti pemujiannya orang kafir kepada raja Qarun yaitu:

يَا لَيْتَ لَنَا مِثْلَ مَا أُوتِيَ قَارُونُ إِنَّهُ لَذُو حَظٍّ عَظِيمٍ

Artinya: "Semoga bagiku seperti apa yang diberikan kepada raja Qorun. Sesungguhnya dia mempunyai kebahagiaan yang besar"

Ini hukumnya haram. Sebab Allah SWT tidak berkenan memuji kepada orang kafir, bahkan mengutuknya. Firman

Allah dalam Al-Qur'ān surat Al-Baqoroh ayat 89 demikian:

فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ

Artinya: "Maka laknat Allah itu atas orang-orang kafir".

Dua puji tersebut diatas yang kedudukannya Haqiqi itu mengandung 3 (tiga) makna, Yaitu:

- a. *Al-Ŝana'*, (الثناء), berada dalam kalimat Lillahi (الله)
- b. *Al-Syukru* (الشكر), *Al-Syukru*, itu, berada dalam kalimat *rabbil 'Ālamīn* (رب العالمين)
- c. *Al-madhu* (المدح), *Al-madhu* itu, berada dalam kalimat *Arrahmānirrahīm, Mālikiyaumiddīn* (الرحمن الرحيم مالك يوم الدين)

Oleh karena itu, maka tak ada dzat selain Allah yang mempunyai hak dipuji dan memuji. Itulah sebabnya disebut haqiqi. Kemudian dua puji yang kedudukannya Majazi, itu mengandung satu makna, yaitu *al-madhu*, sanjungan saja bukan pujian. sebab tidak berdasar kenyataan dan kebenaran.

Sebab perbuatan manusia atau makhluk seluruhnya, baik yang berupa kebaikan atau keburukan, itu adalah berdasar Quدرات dan Iradat Allah semata-mata.

Seperti yang diterangkan dalam kitab Zubad demikian:

وَالشَّرُّ وَالْخَيْرُ مَعًا تَجَدُّدُهُ # بِقَدْرِ اللَّهِ كَمَا يُرِيدُهُ
وَاللَّهُ خَالِقٌ لِفِعْلِ عِبْدِهِ # بِقُدْرَةِ قَدَرِهِمْ مِنْ عِنْدِهِ

Artinya: "Keburukan dan kebaikan itu, pelaksanaan keduanya adalah dengan ketentuan Allah dan kehendak-Nya. Allah itu dzat yang menciptakan perbuatan hamba-Nya dengan kekuasaan yang ditentukan oleh-Nya".

Sabda Imam Ibnu Ruslani dalam kitab Zubad ini, adalah berdasarkan Firman Allah dalam Al-Qur'ān surat Shoffat ayat 96:

وَ اللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ

Artinya: "Allah lah yang menciptakan kamu dan yang menciptakan apa-apa yang kamu kerjakan".

Berdasar ayat ini pula, *muallif* kitab Risalah Itmāmuddīn Fī Arkāniddīn menerangkan demikian:

| | | |
|---|---|--|
| كُلُّهُ لِلَّهِ رَبِّي الْمُتَعَالِ | # | وَاحِدٌ فِي الْأَفْعَالِ يَعْنِي الْفِعْلُ |
| وَ هَذَا الْفَاعِلُ مَخْلُوقُهُ الْعَالِي | # | فَإِنَّ الْفِعْلَ كَوْنُهُ فِي الْفَاعِلِ |
| فَعَلُهُ مَخْلُوقًا أَيْضًا لَا تَشْكُرُ | # | إِذَا كَانَ الْعِلْتُ مَخْلُوقًا فَكَانَ |

Artinya: "Ke Esaan Allah itu dalam dzat-Nya, sifat-Nya dan perbuatan-Nya. Arti Esa dalam perbuatan itu ialah perbuatan seluruhnya, itu bagi Allah Tuhanku Yang Maha luhur.

Sebab, sesungguhnya perbuatan itu berada di dalam diri yang berbuat, misalnya duduk. Tak mungkin ada duduk kalau tak ada orang yang berduduk. Dan Orang yang berduduk ini, adalah makhluk Allah. Kemudian apabila orang yang berbuat itu makhluk, maka otomatis perbuatannya pun makhluk juga⁸².

⁸² KH. Abu Nur Jazuli Amaith, *ibid.*, hlm. 31

Sesuai dengan keterangan-keterangan di atas, maka tatkala manusia mendapat nikmat atau kebaikan itu wajar kalau diharuskan memuji kepada Allah dengan mengucapkan Al-Hamdulillah, sebagai tanda terima kasih atas nikmat yang diterima tadi. Meskipun datangnya menurut pandangan lahir dari sesama makhluk, tetapi hakekatnya dari Allah SWT Oleh sebab itu Imam Ibnu Aṭā'illāh dalam Al-Hikam menyatakan,

لَا تَمُدَّنَّ يَدَكَ إِلَى الْأَخْذِ مِنَ الْخُلَاقِ حَتَّى تَرَى أَنَّ الْمُعْطَى فِيهِمْ مَوْلَاكَ .

Artinya: *"Janganlah engkau mengajukan tanganmu untuk mengambil pemberian dari sesama makhluk, sehingga engkau harus tahu dulu atau ingat bahwa hakekatnya yang memberi dalam pemberian yang dilakukan oleh manusia itu adalah Allah Ta-'ala"*.

Dalam Risalah Itmāmudīn Fī Arkāniddīn, juga-dijelaskan demikian:

وَلَا تَأْخُذْ شَيْئًا إِذْ أَعْطَاكَ أَبُوكَ # حَتَّى تَرَ الْمُعْطَى فِيهِ رَبُّكَ

Artinya: *"Dan engkau jangan tergesa-gesa mengambil sesuatu, ketika memberi kepadamu ayahmu. Sehingga engkau ingat dulu bahwa yang memberi sesuatu itu adalah Tuhanmu"*.

Dua keterangan tersebut adalah berdasar firman Allah SWT dalam Al-Qur'ān dalam QS. Ṭāhā: 50,

قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ حَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى

Artinya: *"Nabi Musa menjawab pertanyaan Fir'aun, "Tuhan kami itu ialah dzat yang telah memberi segala sesuatu kepada makhluk-Nya. kemudian memberi petunjuk".* Kalimat (حَلْقَهُ) ini dijelaskan dengan makna (إِبْجَادُهُ).

Memuji kepada makhluk baik oleh Tuhan sendiri atau makhluk sesama makhluk, itu bukan puji yang mengandung tiga makna, seperti tersebut diatas dan yang bahasa arabnya الحمد, tetapi adalah sanjungan semata.

Sebab (الحمد) itu (لغيره) bukan (لله) Dalam kitab

Khazīnatul Asrār diterangkan demikian:

فاللام فيه الإستغراق عند أهل السنة و الجماعة لفظ للخبر كأنه تعالى يخبر أن
المستحق للحمد هو الله سبحانه و تعالى و الحمد شامل للثناء و الشكر و
المدح فالثناء في الله و الشكر في رب العالمين و المدح في الرحمن الرحيم مالك
يوم الدين

Artinya: "*Huruf "Lam" dalam kalimat (الحمد) itu mengandung Istighroq, Ulama Ahlus Sunah waljama' ah Juga merupakan Lafadz khobar berarti seolah-olah Tuhan mengabarkan bahwa Tak ada dzat yang mempunyai hak puji yang mengandung tiga makna, kecuali Allah sendiri*".

Pemujinya Tuhan terhadap makhluk, itu kiranya dapat kami contohkan demikian:

Tukang Kayu membuat mebel bahannya diambilkan dari kayu jati yang terbaik kualitasnya. Dan garapannya pun garapan yang paling top. Dihias dengan ukir-ukiran yang indah dan plistor yang mengkilat. Kemudian setelah mebel itu jadi, tentunya tukang kayu tersebut hendak melihatnya dan memandangnya dengan penuh suka hati dan bangga. Lalu memuji atas kebaikan mebel tersebut. Berarti tukang kayu tadi

memuji hasil karyanya sendiri yang baik. Dan itu menjadi haknya tukang kayu itu sendiri.

Sebaliknya, tukang kayu yang membuat mebel yang bahannya diambilkan dari kayu rawa, tentu saja penggarapannya tidak sebagaimana menggarap kayu jati. Dan penghiasannya pun tidak seperti menghias kayu jati. Sebab kualitas kayu rawa itu, dihias bagaimana pun tidak bisa seperti kayu jati. Oleh karena itu setelah mebel tadi jadi, maka tukang kayu tadi cara memandangnya, tidak sepenuh suka hati, bahkan kecewa, dan tidak ingin menggunakan mebel tersebut menjadi hiasan dalam rumah.

Dalam hal ini Tuhan memberi peringatan kepada kita dalam Al-Qur'an surat Najm, ayat 32 demikian:

هُوَ أَعْلَمُ بِكُمْ إِذْ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَإِذْ أَنْتُمْ أَجِنَّةٌ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ فَلَا تُرْكُوا
أَنْفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقَى

Artinya: "Allah telah mengetahui tentang keadaanmu ketika ia menjadikanmu dari tanah (apakah itu tanah yang baik atau yang tidak baik) dan ketika kamu masih janin dalam perut ibumu, maka karenanya janganlah kamu mensucikan dirimu atau memuji dan bangga. Allahlah yang Maha Mengetahui tentang kebersihan atau keburukan hambaNya yaitu orang yang bertaqwa"

Berdasar ayat ini maka tak ada dzat yang berhak memuji atau mengalem, kecuali Allah sendiri. Manusia boleh melakukan pujian, hanya kepada Allah semata. Adapaun kepada sesama makhluk itu harus berdasarkan kepada hukum Allah SWT, apakah sunah ataukah Jawaz dan apakah haram.

Kalimat (الحمد لله) ini, tidak boleh diganti dengan sighot yang lain. Seperti umpamanya (أحمد الله) atau (حمد الله) meskipun mengandung makna yang sama. Sebab Allah swt. memerintahkan kepada para Nabi tatkala mereka mendapat nikmat, supaya mengucapkan sebagai tanda sukur atas nikmat yang diterimanya.

Firman Allah dalam QS. Al-Mu'minun: 28,

فَإِذَا سَوَّيْتُمْ أَنْتَ وَ مَنْ مَعَكَ عَلَى الْفُلِكِ فَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي نَجَّانَا مِنَ الْقَوْمِ
الظَّالِمِينَ

Artinya: *"Dan apabila engkau (Nabi Nuh) telah mendarat dan selamat dari bahaya banjir, engkau dan orang yang bersamamu masih berada di atas perahu, maka ucapkanlah kalimat: Al Hamdulillāhi rabbil 'ālamīn (segala puji bagi Allah) yang telah menyelamatkan kami dari bahaya orang-orang dlohim".*

Nabi Dawud dan nabi Sulaiman, ketika menghaturkan syukur atas nikmat yang beliau terima itu juga mengucapkan sebagaimana Firman Allah dalam QS: Al-Naml:15,

وَ لَقَدْ أَنْبَأْنَا دَاوُدَ وَ سُلَيْمَانَ عَلِمَاءَ وَ قَالََا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي فَضَّلْنَا عَلَى كَثِيرٍ مِّنْ
عِبَادِهِ الْمُؤْمِنِينَ

Artinya: *"Dan sesungguhnya Kami telah memberi ilmu kepada Dawud dan Sulaiman dan keduanya mengucapkan Al-Hamdulillah (Segala puji bagi Allah) yang melebihkan kami dari hamba-hamba-Nya yang beriman"*

Dua ayat tersebut menunjukkan bahwa kalimat (الحمد لله) itu mengandung syukur kepada Allah, meskipun tidak mengucapkan kalimat (و الشكر لله), atau (أشكر لله) Nabi Muhammad SAW bersabda,

إِذَا قُلْتِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ فَقَدْ شَكَرْتِ اللَّهَ تَعَالَى (رواه الديلمي عن ابن عمر)

Artinya: "Tatkala engkau mengucapkan رَبِّ الْعَالَمِينَ الحمد لله berarti engkau telah bersyukur kepada Allah"

| | |
|--------------------|---------------------|
| Tuhan seluruh alam | رَبِّ الْعَالَمِينَ |
|--------------------|---------------------|

Yang dimaksud Tuhan seluruh alam, ini adalah dzat yang menciptakannya, yakni Allah SWT dan yang dimaksud 'Alam' itu semua apa yang ada, baik di dunia ini yang kita dapat menyaksikan dengan panca indera maupun semua apa yang ada di akhirat, yang kita belum dapat menyaksikan dengan panca indera⁸³.

Maka oleh sebab itu apabila ada orang menganggap Tuhan kepada dzat yang tidak menciptakan apa-apa, maka anggapannya itu batal. Dan kepercayaan dia terhadap dzat tersebut tadi itu menjadikan dia kafir. Firman Allah dalam QS. Al-An'am: 102 -103,

⁸³ KH. Abu Nur Jazuli Amaith, *ibid.*, hlm. 44.

ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ
وَكَئِيلٌ لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ

Artinya: "Yang memiliki sifat seperti tersebut itu adalah Allah, Tuhan kami. Tidak ada Tuhan selain Dia, pencipta segala sesuatu, maka sembahlah Dia dan Dia adalah pemelihara segala sesuatu, Dia tidak dapat dicapai oleh penglihatan mata, sedang Dia dapat melihat segala yang kelihatan. Dan Dialah Yang Maha Halus lagi Maha Mengetahui".

Dalam QS. Al-Ma'idah; 72 Allah berfirman,

لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ وَ قَالَ الْمَسِيحُ بَيْنِي إِسْرَائِيلَ
اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَ رَبَّكُمْ إِنَّهُ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَ مَاوَاهِ النَّارُ
وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ

Artinya: "Sesungguhnya telah kafirlah orang-orang yang berkata benwa; "Sesungguhnya Allah, ialah Al Masih putra maryam. Padahal Al masih sendiri berkata; "Hai Bani Isra'il, sembahlah Allah Tuhanku dan Tuhanmu", Sesungguhnya orang yang mempersekutukan sesuatu dengan Allah, mara pasti Allah mengharamkan kepadanya surga, dan tempatnya ialah neraka. Tak ada bagi orang-orang yang dholim seorang penolong".

Bukan mereka sajalah yang kafir yakni yang menganggap nabi Isa itu Allah, tetapi semua orang yang menganggap Tuhan kepada selain Allah. Sebab mereka bukan pencipta alam. Dalam Risālah Itmāmuddīn Fī Arkāniddīn bab (Ulūhiyyah) ketuhanan diterangkan:

| | | |
|--|---|---------------------------------------|
| يَتَّصِفُ بِهَا سِوَى اللَّهِ عَلَىٰ | # | الْأُلُوهِيَّةُ صِفَةُ اللَّهِ لَا |
| وَ هُوَ اللَّهُ لَا سِوَاهُ إِلَّا تَفَقُّ | # | إِذِ الْأُلُوهِيَّةُ حَقُّ الْخَالِقِ |
| نَبِيِّنَا مُحَمَّدٌ رَسُولُهُ | # | فَقُلْتُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ |

Artinya: "Sifat *Ulūhiyyah* (ke-Tuhanan) itu sifatnya Allah. Tak ada selain Allah yang bersifat dengan keTuhanan tadi. Karena sifat keTuhanan itu hak pencipta segala sesuatu. Yaitu Allah sendiri-lah bukan yang lain.

Dengan disepakatinya pendapat ini, maka karenanya kita tegas mengucapkan kalimat: (لا إله إلا الله) (tak ada Tuhan, pencipta alam kecuali Allah) yang tak dapat ditemukan dengan penglihatan mata, tetapi harus dengan (بصيرة القلب) yang berdasar iman dan Islam dan habi Muhammad itu utusan-Nya".

d) Tafsīr ayat ke-3 dan ke-4 dari QS. Al-Fātihah

| | |
|---------------------|----------------|
| Yang Maha Pengasih | الرحمن |
| Lagi Maha Penyayang | الرحيم |
| Raja di Hari Kiamat | مالك يوم الدين |

Dzat yang Maha Pengasih kepada segenap makhluk-Nya didunia ini tiada lain hanyalah Allah. Ia memberi nikmat dan rizqi yang merata kepada siapa yang dikehendakiNya tak ada perbedaan antara orang yang kafir maupun yang mukmin didalam ke Asih-an-Nya. Adapun sifat *Al-rahīm* khusus kepada orang-orang mukmin kelak diakherat.

Kalimat (مالك) itu boleh dibaca (ملك) tanpa alif sesudah mim. Ini pendapat imam lima (5) ahli al-qurra', yakni Imam

Nafi', Imam Abu Amar, Imam Ibnu Amir, Imam Ibnu Katsir dan Imam Hamzah. Dalam kitab Sirojul Qori Lisy-Syatibi diterangkan demikian:

و مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ رَاوِيهِ نَاصِرٌ # و عِنْدَ سِرَاطٍ و السِّرَاطَ لِقُنْبُلٍ

Artinya: "*Kalimat (مالك يوم الدين) dibaca panjang MIM-nya, yang meriwayatkan itu orang yang menolong. Yaitu Imam Kisai dan Imam Ashim. Yang diisytiharkan dengan Ra-nya kalima:(رواية) dan NUN-nya kalimat (ناصر)*

Kemudian kalimat يوم الدين ini mempunyai nama-nama seperti berikut⁸⁴;

1. *Yaum al-Dīn* (يوم الدين), karena pada hari itu, agamalah yang menentukan celaka atau bahagia seluruh hamba Allah. Siapapun yang sampai mati masih tetap beragama Islam itulah yang Bahagia, sebagaimana Firman Allah dalam QS. Al-Baqoroh: 112,

بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِنْدَ رَبِّهِ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ

Artinya: "*Betul masuk surga orang yang menyerahkan dirinya kepada Allah. Sedang ia berbuat kebajikan, maka baginya pahala disisi Tuhannya. Dan tidak ada kekhawatiran terhadap mereka dan tidak pula mereka bersedih hati*".

⁸⁴ KH. Abu Nur Jazuli Amaith, *ibid.*, hlm. 49.

2. *Yaum al-Qiyāmah* (يوم القيامة), karena pada hari itu semua manusia berdiri menghadap Tuhan, sebagaimana dalam QS. Al-Muṭaffifin: 6,

يَوْمَ يَقُومُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ

Artinya: "Pada hari itu seluruh manusia berdiri menghadap Tuhan seluruh Alam"

3. *Yaum al-Hasyr* (يوم الحشر), karena pada hari itu orang-orang yang menyembah selain Allah dikumpulkan dan dituntut. Firman Allah dalam QS. Al-Furqān: 17,

يَوْمَ يُحْشِرُهُمْ وَ مَا يَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَقُولُ أَأَنْتُمْ أَظَلَلْتُمْ عِبَادِي هَؤُلَاءِ أَمْ هُمْ ضَلُّوا السَّبِيلَ

Artinya: "Pada hari itu, Allah mengumpulkan mereka beserta berhala yang mereka sembah selain Allah, kemudian Allah bertanya kepada berhala, "Apakah kamu yang menyesatkan hamba hamha ku atau mereka sensidi yang sesat dari Jalanyang benar?"

4. *Yaum al-Jam'i* dan *Yaum al- Taghābun* (يوم الجمع و يوم التغابن), karena pada hari itu Allah mengumpulkan manusia untuk dinampakkan kesalahan-kesalahan mereka. Allah berfirman dalam QS. Al-Taghābun: 9,

يَوْمَ يَجْمَعُكُمْ لِيَوْمِ الْجُمُعِ ذَلِكَ يَوْمُ التَّعَابُنِ

Artinya: *"Pada hari itu Allah mengumpulkan kamu, ialah pada hari kumpulnya seluruh manusia, yaitu hari nampaknya kesalahan-kesalahan mereka"*.

5. *Yaum al-Hisāb* (يوم الحساب), karena pada hari itu Allah melakukan hisab atau perhitungan dan pemeriksaan perbuatan hambaNya. Firman Allah dalam QS. Al-Insyiqāq: 7-8,

فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ يَمِينَهُ فِسُوفَ يُحَاسِبُ حِسَابًا يَسِيرًا

Artinya: *"Adapun orang yang diberikan kitabnya dari sebelah kanannya, maka dia akan di periksa dengan pemeriksaan yang mudah"*.

6. *Yaum al-Jazā'* (يوم الجزاء), karena pada hari itu Allah melaksanakan pembalasan terhadap hambaNya dengan amalnya masing-masing. Sebagaimana dalam QS. Al-Mukmin: 17,

الْيَوْمَ تُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ لَا ظُلْمَ الْيَوْمَ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ

Artinya: *"Pada hari ini tiap-tiap jiwa di beri balasan dengan apa-apa yang di amalkan. tidak ada yang dirugikan pada hari ini. Sesungguhnya Allah sangat cepat hisab-Nya"*

7. *Yaum al-Faṣl* (يوم الفصل), karena pada hari itu Allah melakukan pemisahan antara orang mukmin dan orang kafir dan melakukan keputusan, sebagaimana dalam QS. Al-Mursalat: 12,

لَأَيِّ يَوْمٍ أُجِّلَتْ لِيَوْمِ الْفُضْلِ و ما أدراك ما يَوْمُ الْفُضْلِ وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ

Artinya: "Niscaya dikatakan kepada mereka Sampai hari apakah ditangguhkannya mengazab orang-orang kafir?" jawab, sampai hari keputusan. Dan tahukah kamu, apakah hari keputusan itu? jawab: kecelakaan yang besarlah pada hari itu bagi orang-orang yang mendustakan".

8. *Yaum al-Ba's* (يوم البعث), karena pada hari itu Allah membangkitkan kembali seluruh makhluk sesudah mati. Firman Allah dalam QS. Al-Hajji: 7,

وَأَنَّ السَّاعَةَ أَتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ

Artinya: "Dan sesungguhnya hari kiyamat pasti datang, tak ada keraguan padanya. Dan bahwasanya Allah membangkitkan semua makhluk yang ada didalam kubur".

9. *Yaum al-Sā'ah* (يوم الساعة), karena peristiwa hari itu tak ada seorang pun yang mengetahui, kecuali Allah sendiri, sebagaimana dalam QS. Al-Ahzāb: 6,

يَسْأَلُكَ النَّاسُ عَنِ السَّاعَةِ قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ اللَّهِ و ما يَدْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ تَكُونُ قَرِيبًا

Artinya: "Manusia bertanya kepadamu tentang hari kiyamat. Katakanlah "Sesungguhnya pengetahuan tentang hari kiyamat itu hanya sisi Allah, dan tahukah kamu (Ya Muhammad) boleh jadi hari kiyamat itu sudah dekat waktunya"

10. *Yaum al-Hasroh* (يَوْمَ الْحَسْرَةِ), karena pada hari itu orang-orang kafir sangat menyesal, tatkala diputuskan semua perkara. Allah berfirman dalam QS. Maryam: 39,

وَأَنْذَرَهُمْ يَوْمَ الْحَسْرَةِ إِذْ قُضِيَ الْأَمْرُ وَهُمْ فِي غَفْلَةٍ وَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ

Artinya: "Dan berilah peringatan kepada mereka dengan akan adanya hari penyesalan, Yaitu ketika diputusnya segala urusan. Sedangkan waktu itu mereka dalam kelalaian dan tak mau beriman".

11. *Yaum al-Āzifah* (يَوْمَ الْأَزْفَةِ), karena kedatangan hari itu, dianggap oleh Allah sudah dekat. Sebagaimana dalam firman-Nya,

وَ أَنْذَرَهُمْ يَوْمَ الْأَزْفَةِ إِذِ الْقُلُوبُ لَدَى الْحَنَاجِرِ كَاطْمِينَ مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ
وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ

Artinya: "Berilah peringatan kepada mereka dengan hari yang dekat (hari kiamat) yaitu ketika hati (menyesak) sampai di kerongkongan dengan menahan kesedihan. Orang-orang yang dzalim tidak mempunyai teman setia seorangpun dan tidak pula mempunyai seorang pemberi syafaat yang diterima syafa'atnya".

Kata yang mengandung makna yang berbeda ialah *ملك يوم الدين* yang tidak panjang mim-nya, maknanya adalah 'raja pada hari kiamat', dan ini mengandung maksud mengesakan dan

membesarkan Allah SWT⁸⁵, sebab pada hari itu Allah melakukan keputusan terhadap hamba-Nya, mana yang benar, dan mana yang tidak benar, mana yang celaka dan mana yang bahagia, dengan tak ada seorang pun yang membantah. Sebab keadilan dan kebijaksanaan yang dilakukan oleh-Nya. Seperti yang diterangkan dalam Al-Qur'ān QS. Al-Mukmin: 16,

لَمِنَ الْمَلِكِ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ

Artinya: *"Bagi siapakah Kerajaan pada hari ini? (Jawab) Bagi Allah Yang Maha Esa lagi Maha Mengalahkan"*.

Sebagian Ulama berpendapat bahwa membaca (مَلِكٍ)

dengan tidak panjang mimnya, itu lebih utama, karena mengandung arti dan maksud tersebut diatas. Ini berdasar hadīs dari Abi Hurairah r.a. demikian:

إِقْرُوا الْقُرْآنَ فَحَمًا مُفَحَّمًا أَوْ عَظْمًا مُعَظَّمًا

Artinya: *"Bacalah Qur'ān dengan maksud mengagungkan kepada Allah"*

Adapun (مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ) yang dibaca panjang mimnya,

ini dengan makna, bahwa segala urusan pada hari diputuskan mana agama yang benar dan mana yang tidak benar, itu tak ada seorangpun yang memilikinya, kecuali Allah sendiri. Sebagaimana dalam QS. Al-Infīṭār: 17-19,

⁸⁵ KH. Abu Nur Jazuli Amaith, *ibid.*, hlm. 56.

و ما أدراك ما يومُ الدِّينِ ثمَّ ما أدراك ما يومُ الدِّينِ يوم لا تملكُ نفسٌ لنفسٍ
شَيْئًا و الأمرُ يومئذٍ لله

Artinya: "Tahukah kamu, apakah hari keputusan agama? manakah yang benar dan manakah yang tidak benar? Sekali lagi, tahukah kamu, apakah hari keputusan agama? Manakah yang benar dan manakah yang tidak benar? Jawab: Yaitu hari ketika seseorang tidak memiliki apapun dari orang lain, sebab pada hari itu segala urusan adalah milik Allah".

Dan lafadz (مالك يوم الدين) dibaca panjang mimnya ini

dianggap lebih utama oleh sebagian ulama yang lain berdasarkan keterangan dari kitab Khozinatul Asror halaman 105, demikian:

و قراءة مالك بالألف أكثر ثوابا من مَلِكٍ لزيارة الحرف فيه

Artinya: "Membaca (مالك) dengan alif sesudah mim itu lebih banyak pahalanya dibandingkan dengan tanpa alif sesudah mim. Karena lebih banyak hurufnya.

Pendapat ini berdasar ḥadīṣ Nabi demikian:

من قرأ القرآن كُتِبَ لَهُ بِكُلِّ حَرْفٍ عَشْرٌ حَسَنَاتٍ وَ مُحِيطٌ عَنْهُ عَشْرٌ سَيِّئَاتٍ وَ
رُفِعَتْ لَهُ عَشْرُ دَرَجَاتٍ

Artinya: "Orang yang membaca Qur'ān ditulis baginya dengan tiap satu huruf 10 (sepuluh) kebaikan dan dihapus 10 (sepuluh) keburukan, dan baginya diangkat 10 (sepuluh) derajat".

Sesudah kita memuji kepada Allah, dengan membaca: الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين lalu kita

ikrar kepada Allah, tidak akan menyembah kepada selain Allah, dan tidak pula meminta pertolongan, baik urusan dunia maupun urusan akhirat kepada selain Allah dengan mengucapkan:

إياك نعبدُ و إياك نستعين

Artinya: "*Hanya kepada Engkau ya Allah kami menyembah, pula hanya kepada engkau ya Allah kami mohon pertolongan*".

e) Tafsīr ayat ke-4, 5, dan 6 dari QS. Al-Fātihah

| | |
|---|--------------------------------|
| Tunjukkanlah kami ke arah jalan yang lurus ialah agama Islam | إهدنا الصراط المستقيم |
| Yaitu agamanya orang-orang yang telah engkau anugerahkan kepada mereka (ialah para Nabi, utusan dan orang-orang Mukmin) | صراط الذين أنعمت عليهم |
| Bukan jalan mereka yang di murkai dan bukan pula jalan merek yang sesat (yaitu agamanya orang-orang Yahudi dan Nasrani) | غير المغضوب عليهم و لا الضالين |

Dalam Tafsīr lain, Asy-Syeh Ibnu Saltut ⁸⁶ , menerangkan bahwa; yang dimaksud orang-orang yang dimurkai dan yang sesat, itu adalah kaum *kuffār* dan kaum *munāfiqīn*. Pendapat ini mengambil penjelasan dari surat Al-Baqarah ayat 3-20 sesudah Allah memuji kepada orang-orang

⁸⁶ KH. Abu Nur Jazuli Amaith, *ibid.*, hlm. 60.

mukmin yang bertakwa lalu mencela orang-orang kafir dan munafik.

Adapun pendapat bahwa orang yang dimurkai oleh Allah dan orang sesat itu kaum Yahudi dan Nasrani, ini berdasar firman Allah QS. Al-Māidah ayat 60, demikian:

قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُمْ بِشَرِّ مِمَّنْ دَلَّكَ مَثُوبَةٌ عِنْدَ اللَّهِ مِنْ لَعْنَةِ اللَّهِ وَغَضَبِ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمْ الْفُرْدَةَ وَالْخَنَازِيرَ وَعِبَادَ الطَّاغُوتِ أُولَئِكَ شَرٌّ مَكَانًا وَأَضَلُّ عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ

Artinya: "Katakanlah ya Muhammad, apakah akan kuberitakan kepadamu tentang orang-orang yang lebih buruk pembalasannya dari orang-orang Fasik itu disisi Allah, yaitu orang-orang yang dikutuki. dan dimurkai oleh Allah. Diantara mereka ada yang dijadikan kera dan babi, dan orang-orang yang menyenbah thogut. Mereka itu lebih buruk tempatnya dan lebih sesat dari jalan yang lurus"

Ayat ini sasarannya kepada orang Yahudi. Adapun ayat yang sasarannya kepada orang Nasrani, itu Firman Allah dalam QS. Al-Māidah: 77,

قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرِ الْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعُوا أَهْوَاءَ قَوْمٍ قَجَّ ضَلُّوا مِنْ قَبْلُ وَ أَضَلُّوا كَثِيرًا وَ أَضَلُّوا عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ

Artinya: "Katakan Ya Muhammad, "Hai ahli kitab, janganlah kamu berlebih-lebihan melampoi batas dengan cara-cara tidak benar dalam agamamu. Dan janganlah kamu mengikuti hawa nafsu orang-orang yang telah sesat dahulunya sebelum kedatangan Muhammad. Dan mereka menyesatkan orang banyak, sedangkan mereka telah sesat dari jalan yang lurus".

Kemudian para Ulama yang menerangkan bahwa orang-orang yang dianugerahi nikmat oleh Allah itu para Nabi dan para Rasul, itu berdasar Firman Allah QS. Maryam: 58,

أُولَئِكَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ مِنْ ذُرِّيَّةِ آدَمَ وَمِمَّنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ وَمِنْ ذُرِّيَّةِ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْرَائِيلَ وَمِمَّنْ هَدَيْنَا وَاجْتَبَيْنَا إِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُ الرَّحْمَنِ خَرُّوا سُجَّدًا وَبُكِيًّا

Artinya: "Mereka itu adalah orang-orang yang telah diberi nikmat oleh Tuhan (Allah) yaitu para Nabi dari keturunan Adam dan dari orang-orang yang kami angkat bersama Nabi Nuh dan dari keturunan Ibrahim dan Israil dan orang-orang yang telah kami beri petunjuk, dan telah Kami pilih. Apabila dibacakan ayat-ayat Allah yang Maha Pemurah kepada mereka, maka mereka menyungkur, bersujud dan menangis".

Setelah menjelaskan Tafsir QS. Al-Fatihah diatas, yang keterangannya berdasar ayat al-Qur'an dan hadis Nabi, maka jelaslah kiranya, bahwa agama yang dibawa para rasul dan para Nabi yang berdasar kitab suci yang masih asli dan murni, pula bersih dari buatan-buatan manusia itu adalah Agama Islam. Kita kaum Muslimin dianjurkan oleh Allah Ta'ala supaya senantiasa mohon hidayah/petunjuk kepada agama yang dibawa oleh para nabi dan para rasul tersebut. Berarti kita harus memilih agama Islam meskipun dengan tidak paksaan.

Dalam hal ini Asy-Syeh Abbas Makky memberi keterangan dengan syairnya, demikian:

صدقَ القائلُ أنَّ لا أكرهَ # في الدين قال كذا من لا شُبَّهَ

Artinya: "Benarlah orang yang berkata bahwa, "Tak ada paksaan dalam Agama, Allah yang tak dapat diserupai. juga

mengatakan demikian. Namun sebagian manusia memperalat firman Allah tersebut untuk menyampaikan tujuan mereka.

Dalam peribahasa dikatakan, "Udang di balik batu", dan kalau dalam ilmu kalam di katakan:

قَوْلُ الْحَقِّ يُفْصَدُ بِهِ الْبَاطِلُ

Artinya: "*Perkataan haq, yang dimaksud adalah batal*".

Yaitu supaya orang jangan fanatik dengan Agama Islam atau agama apa jua pun. Oleh karena itu, maka As-Syeh Abbas Makky⁸⁷ tersebut menerangkan syairnya;

لا في الإسلام ولا في النصرى # لا في اليهود ولا في دين ترى
من شاء فليؤمن و إلا يكفر # و الله للحق يبدي و يظهر

Artinya: "*Tak ada paksaan dalam memasuki agama Islam, dan tidak pula dalam agama Nasrani, tidak pula dalam agama Yahudi dan tidak pula dalam agana-agama yang anda tahu. Apakah itu agama Hindu ataukah yang lain, siapa yang hendak menerima silakan beriman, dan kalau tidak silakan menolaknya.*

Sebagaimana firman Allah QS. Al-Kahfi ayat 29, demikian;

و قُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ و مَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ

Artinya: "*Dan katakan ya Muhammad, "Kebenaran itu dari Tuhan kamu, barang Siapa menghendaki maka percayalah dan barang siapa tidak menghendaki, maka menolaklah"*

Dalam surat lain, yakni QS. Al-Baqarah: 256 Allah berfirman,

⁸⁷ KH. Abu Nur Jazuli Amaith, *ibid.*, hlm. 63.

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ

Artinya: "Tak ada paksaan dalam Agama untuk memasukinya. Sesungguhnya petunjuk itu telah jelas dari sesat".

لكن من آمن يشرح صدره # لدين الإسلام يهديه الله

Artinya: "Tetapi orang yang beriman itu melapangkan dadanya untuk menanggulangi agama Islam, karena Allah membimbing kepadanya".

Firman Allah dalam QS. Al-An'am ayat 125, demikian:

فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يَرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأْتَمَا يَصْعَدُ فِي السَّمَاءِ

Artinya: "Maka barang siapa Allah hendak membimbingnya, maka melapangkan dadanya untuk menanggulangi agama Islam. Dan barang siapa Allah hendak menyesatkannya, maka menjadikan ia sempit dadanya untuk menanggulangi Agama Islam, seoleh-olah ia naik ke langit".

Demikian itu karena Allah menjadikan durhaka atas orang-orang yang tidak beriman. Dengan dasar ayat ini jelaslah, bahwa orang yang tidak mau menerima Islam adalah golongan yang tidak beriman dan tidak mendapat bimbingan dari Allah SWT

و قال الشيخ عباس مكي :

و غلط القائل أن كل دين # تأصل بكتاب الله المبین
نعم إذا لم يُبدلْ بالتحريف # ولو حرفاً منه أو كلاً فاعرف

Artinya "Dan salahlah orang yang berkata bahwa semua agama itu berasal/berdasar dengan kitab Allah yang memberi keterangan.

Betul demikian tatkala kitab Allah tadi belum diganti dengan *tahrīf* (buat-buatan manusia) meskipun hanya satu huruf dari yang diganti itu atau satu kalimat, ketahuilah persoalan ini. Allah berfirman dalam QS. Al-Baqarah: 29,

فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا
 قَلِيلًا فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ

Artinya: "Maka kecelakaan yang besarlah bagi orang yang menulis kitab dengan tangannya sendiri lalu berkata ini dari sisi Allah, dengan maksud menjual belikan ayat-ayat Allah dengan harga yang murah".

Dalam QS. Al-Māidah: 41 Allah berfirman,

يَحْرِفُونَ الْكَلِمَ مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهِ يَقُولُونَ إِنْ أُوتِينَاهُمْ هَذَا فَخَدُّوه و إِنْ لَمْ تُؤْتِنَاهُ
 فَاخْذِرُوا

Artinya: "Mereka mentahrif kalimat-kalimat Allah, yakni merubahnya dari letak-letak aslinya, seraya berkata kepada kawan-kawannya. Apabila didatangkan kepadamu seperti ini, maka tinggallah."

كيف تأصل به و أهله # يدعو مع الله إلهًا غيره

Artinya: "Bagaimana dapat dikatakan berdasar dengan kitab Allah, sedangkan ahli agama itu sendiri memanggil- memanggil bersama Allah kepada Tuhan selain Allah".

Firman Allah dalam QS. Bani Isra'īl: 22,

لا تجعل مع الله إلهًا آخرَ فتتعبد مذمومًا مخذولًا

Artinya: "Jangan engkau jadikan bersama Allah Tuhan yang lain, maka engkau menduduki tempat orang yang tercela dan terhina".

و ليس الفرق بين القرآن المجيد # و الكتب المنزلة في التوحيد
 و لا في الإيمان فتكذيب القرآن # أو بعض كتب الله أبطل الإيمان

Artinya: "Dan tak ada perbedaan antara Al-Qur'ān yang besar nilainya dan kitab-kitab suci yang diturunkan kepada nabi sebelum Al-Qur'ān dalam masalah tauhid, dan tidak pula dalam keimanan. Maka karenanya mendustakan Al-Qur'ān atau salah satu kitab yang turun sebelumnya itu membatalkan iman".

Firman Allah dalam surat Sajadah ayat 43, demikian:

ما يقال لك إلا ما قد قيل للرسل من قبلك إن ربك لذو مغفرةٍ و ذو عقابٍ
 أليمٍ

Artinya: "Tidak dikatakan kepada engkau dalam Al Qur'ān wahai Muhammad melainkan apa-apa yang telah di katakan kepada para Rasul sebelum engkau, dalam kitabnya. Sesungguhnya Tuhan engkau itu mempunyai ampunan ternadap orang yang percaya, dan mempunyai siksa yang maha menyakitkan untuk orang-orang yang mendustakan",

Dalam QS. Ali Imran: 23, Allah berfirman demikian:

ألم تر إلى الذين أوتوا نصيبا من الكتاب يدعون إلى كتاب الله ليحكم بينهم ثم يتولى فريقٌ منهم و هم مُعرضون

Artinya: "Tidakkah engkau melihat ya Muhammad, akan orang-orang yang kedatangan sebagian dari kitab Allah kemudian mereka diajak kepada kitab Allah yaitu Al-Qur'ān yang isinya sama dengan kitab-kitab sebelumnya untuk dilaksanakan hukumnya diantara mereka, maka sebagian mereka berpaling dan menolak"

Dalam QS. Al-Māidah: 43, Allah berfirman demikian:

و كيف يُحْكَمُونَ و عندهم التّوراة فيها حكم الله ثم يتولّون من بعد ذلك وما
أولئك بالمؤمنين

Artinya: "Bagaimana mereka minta hukum kepadamu ya Muhammad, sedangkan disisi mereka kitab Taurat yang didalamnya penuh dengan hukum-hukum Allah kemudian mereka berpaling, sesudah itu, mereka termasuk golongan yang tidak percaya kepada kitab Allah".

و المرسلون بكتابهم دعوا # إلى التوحيد و الإسلام و هدوا
و يُقَفِّى بعضهم بعضا تترا # نبينا خاتمهم و أخرى

Artinya: "Para rasul itu dengan dasar kitab sucinya sama saja mengajak kepada ummat manusia supaya bertauhid kepada Allah yakni mengEsa kan-Nya dan juga kepada Agama Islam lalu membimbing. Dan susul menyusul sebagian mereka kepada yang lain, yakni saling berganti. Nabi kita Muhammad itu penutupnya dan yang diakhirkan kelahirannya dan diutusnyanya".

Allah SWT berfirman dalam QS. Al-Mu'minun: 44,

ثم أرسلنا رُسُلنا تترا

Artinya: "Kemudian Aku mengutus para Rasul berganti-ganti".

Allah berfirman dalam QS. Al-Anbiya': 25, demikian:

و ما أرسلنا من قبلك من رسول إلاّ نوحى إليه أنه لا إله إلاّ أنا فاعبدون

Artinya: "Dan Aku tidak mengutus seorang Rasul sebelum engkau ya Muhammad melainkan Ku wahyukan kepadanya. Bahwa sesungguhnya tak ada Tuhan selain Aku, maka sembahlah Aku Jangan yang lain",

و كل من تبعهم و أسلم # و من تولى عنهم فهو ظلم

Artinya: *"Dan tiap-tiap orang yang mengikuti para rasul, maka ia beragama Islam, dan yang berpaling dari pada mereka, maka ia dlohim".*

Firman Allah dalam QS. Al-Şaff: 7,

و من أظلم ممن افترى على الله الكذب وهو يدعى إلى الإسلام و الله لا يهدى
القوم الظالمين

Artinya: *"Dan siapakah orang yang lebih dlohim dibandingkan orang yang berbuat bohong terhadap Allah dan ia diajak kepada agama Islam. Allah tidak membimbing kepada orang-orang yang dlohim".*

Firman Allah QS. Āli Imrān: 20,

فإن أسلموا فقد اهتدوا وإن تولوا فإنما عليك البلاغ و الله بصير بالعباد

Artinya: *"Maka apadila mereka beragama Islam, sungguh mereka telah mendapat petunjuk, dan kalau mereka tidak mau bahkan berpaling dari Islam, maka sesungguhnya kewajibanmu itu menyanpaikan semata-mata".*

و المسلمون لا يفرقون # بين رسول من المرسلين

Artinya: *"Orang-orang yang beragama Islam itu tidak membedakan antara seorang rasul dari para rasul semuanya".*

Dalam hal ini mereka berpegang dengan Firman Allah QS. Al-Baqarah: 136, demikian:

لا تُفرِّق بين أحدٍ منهم و نحنُ لهُ مُسلمون

Artinya: *"Dan Kami tidak memisah-misahkan seorang dari para rasul, dan kami kepada Allah adalah golongan yang beragama Islam".*

Para rasul yang nama-namanya disebut dalam Al-Qur'ān itu sejumlah 25 rasul. Tiap-tiap muslim wajib

mengetahuinya dan percaya kepada mereka seluruhnya, kalau tidak, meskipun hanya kepada rasul saja, maka dia menjadi kafir⁸⁸.

Dan yang belum disebut namanya dalam Al Qur'ān masih banyak sampai sejumlah 313 (tiga ratus tigabelas). Adapun yang turun kepada mereka kitab-kitab suci dari Allah adalah:

- a. Kitab Taurat kepada Nabi Musa a.s.
- b. Kitad Zabur kepada Nabi Dawud a.s.
- c. Kitab Injil kepada Nabi Isa a.s.
- d. Kitab Al-Qur'ān kepada nabi Muhamad SAW

Sebelum nabi Musa tak ada kitab suci yang turun kepada seorang rasulpun, melainkan shohifah atau lembaran-lembaran yang diturunkan kepada nabi Idris sebelum nabi Nuh dan kepada nabi Ibrahim sesudah nabi Nuh.

Para rasul yang lain merupakan penerus dan pembawa kitab suci tersebut dengan tidak berani menambah atau mengurangi sehurufpun, apalagi merubah, kecuali sesudah nabi Muhamad SAW, karena Tuhan tidak mengutus seorang rasul dan seorang nabi, maka sebagai penerus dan pewaris yang membawa Qur'ān itu adalah Ulama. Seperti tersebut dalam ḥadīṣ:

العلماء ورثة الأنبياء

⁸⁸ KH. Abu Nur Jazuli Amaith, *ibid.*, hlm. 74.

Artinya: "*Ulama adalah pewaris para nabi*".

Para rasul pembawa kitab suci dan shohifah dari Allah SWT itu semuanya menyatakan beragama Islam, sebagaimana yang tersebut dalam Al-Qur'ān demikian:

وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ (يونس : 72)

Artinya: "*Dan aku nabi Nuh pembawa shuhuf Idris diperintah untuk menjadi golongan yang beragama Islam*".

Nabi Ibrahim dan Ismail pembawa shuhuf Ibrahim berdoa demikian:

رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ وَ مِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ (البقرة : 127)

Artinya: "*Wahai Tuhan kami, jadikanlah kami dua orang yang beragama Islam demi taat kepada engkau dan pula jadikanlah diantara keturunan kami golongan yang beragama Islam demi taat kepada engkau juga*".

Nabi Musa pembawa kitab Taurat bersama kaumnya ketika dikejar-kejar oleh Fir'aun, berdo'a demikian:

رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَ تَوَفَّنَا مُسْلِمِينَ

Artinya: "*Wahai Tuhan kami, curahkanlah ketabahan kepada kami, dan matikanlah kami dengan tetap memegang agama Islam*".

Nabi Isa A.S. minta pernyataan kepada kaumnya demikian:

مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ قَالَ الْخَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنْصَارُ اللَّهِ أَمِنَّا بِاللَّهِ وَ أَشْهَدُ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ

Artinya: "*Siapakah penolongku kepada Allah?*" Jawab kaum hawariyin, "*Kami penolong Allah, kami beriman kepadanya*".

dan saksikanlah wahai Isa, bahwa kami ini golongan yang beragama Islam".

Nabi Sulaiman penerus nabi Daud A.S. pembawa kitab Zabur, bersabda kepada raja Bilcis dalam suratnya demikian:

أَلَا تَعْلَمُوا عَلَيَّ وَ أَتُونِي مُسْلِمِينَ

Artinya: *"Janganlah engkau mengatasi aku, atau sombong terhadapku, dan datanglah kepadaku dengan mengatakan sebagai orang yang beragama Islam".*

Nabi Muhammad SAW pembawa al-Qur'ān diperintahkan mengatakan beragama Islam oleh Allah SWT seperti tersebut dalam QS. Al-An'am: 14,

قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَسْلَمَ وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ

Artinya: *"Katakanlah ya Muhamad, sesungguhnya aku diperintah untuk menjadi orang yang pertama beragama Islam. Dan janganlah engkau menjadi orang yang tergolong dari orang-orang musyrik".*

6. Kesimpulan:

Tafsīr al-Fātīhah ini mengandung kesimpulan tiga pelajaran⁸⁹ yang pokok, yaitu:

1. Wahdāniyatullāh (وحدانية الله)
2. Ikrār bi'ibādātillāh (إكرار بعبادة الله)
3. Du'āul hidāyah ilā dīnil Islām (دعاء الهداية)

Keterangan:

1. Yang dimaksud *wahdāniyatullāh* (وحدانية الله), adalah:

⁸⁹ KH. Abu Nur Jazuli Amaith, *ibid.*, hlm. 78.

- a. Bahwa tak ada dzat yang wajib dipuji dan berhak memuji melainkan Allah. Mahluk atau manusia boleh melakukan puji atau dapat dipuji, tetapi harus berdasarkan hukum Allah. Karena segala puji itu hak Allah, bukan hak yang lain.
- b. Tuhan sekalian alam, termasuk manusia dan Malaikat, itu tak ada yang lain, melainkan Allah sendiri.
- c. Yang memiliki sifat *Arrahmānirrahīm* itu juga Allah sendiri. Kalau ada pihak yang lain, itu adalah pemberian dari Allah.
- d. Tak ada raja pada hari kiamat, melainkan Allah sendiri. Pada hari itu tak ada seorangpun baik manusia maupun Malaikat yang merasa mempunyai kekuasaan. Karenanya maka Allah disebut *Maaliki Yaumiddiin*.

Wahdāniyatullāh itu bila dilanggar oleh siapapun, seorang muslim sekapipun, yang melanggar umpamanya, maka ia dianggap syirik kepada Allah.

2. Yang dimaksud (*إكرار بعبادة الله*), itu seorang hamba yang beriman dan beragama Islam, wajib menyatakan dengan lisan disertai kemantapan dan yakin dalam hati, bahwa ia tak akan menyembah dan tak akan mohon pertolongan, baik urusan dunia maupun urusan akhirat, melainkan hanya kepada Allah.
3. Yang dimaksud dengan *du'āul hidāyah* (*دعاء الهداية*) kepada agama Islam, itu tidak berarti inkar terhadap agama yang dibawa oleh para nabi dan para rasul yang terdahulu, bahkan meneruskan dan memperjuangkan kelestarian agama mereka,

sebab agama mereka juga Islam. Dalam hal ini nabi Muhammad SAW bin Abdullah yang diberi tugas oleh Allah yang hingga kini masih diteruskan dan di perjuangkan oleh para Ulama dan Mujahidin di seluruh dunia.

Untuk ini maka Allah memberi konsep lebih tegas lagi dan lebih tandas dengan firman-Nya demikian:

غير المغضوب عليهم ولا الضالين

Artinya: *“Bukan jalan mereka atau agama merka yang dimurkai dan mereka sesat dan jalan yang lurus”*.

BAB IV

ANALISIS

A. KH. Abu Nur Jazuli Amaith dan Tafsir QS. Al-Fatihah

1. Konteks Sosial, Politik dan Keagamaan

Pemikiran dan gagasan seseorang tidak bisa dilepaskan dari konteks yang mengelilinginya, baik itu keadaan sosial, politik, keilmuan, keagamaan, dan lainnya. Tafsir al-Fatihah oleh KH. Abu Nur Jazuli Amaith ditulis dalam situasi dan kondisi sosial-politik Indonesia yang mengalami ketegangan setelah Soeharto dianggap melakukan deIslamisasi dalam percaturan politik Indonesia. Ia dinilai banyak membuat kebijakan-kebijakan yang mengebiri eksistensi partai Islam dalam kancah perpolitikan Indonesia.

Pada tahun 1983, Soeharto melemparkan wacana tentang keinginannya untuk menjadikan asas tunggal Pancasila. Hal ini oleh kalangan Islam dianggap sebagai upaya menggantikan agama dengan Pancasila. Di tengah kegusaran masyarakat Islam, NU mengambil sikap tegas dan menjadi ormas yang pertamakali menyatakan menerima asas tunggal Pancasila melalui Munas Alim Ulama di Situbondo pada tanggal 20 Oktober 1983. Munas ini sekaligus menyatakan bahwa NU keluar dari PPP dan tidak mengurus masalah politik⁹⁰.

⁹⁰ Keputusan ini diambil setelah Kiai Ahmad Siddiq, seorang tokoh NU telah diyakinkan oleh pemerintah bahwa Pancasila tidak akan menjadi ‘agama baru’,

Puncaknya dari politik deIslamisasi Soeharto adalah kebijakannya untuk menjadikan Pancasila sebagai asas tunggal bagi seluruh organisasi sosial politik dan organisasi kemasyarakatan⁹¹. Hal ini secara langsung menyentuh hal yang mendasar bagi umat Islam Indonesia, yakni Islam sebagai ideologi. Akibatnya, PPP sebagai satu-satunya partai Islam terpaksa menerima asas tunggal Pancasila. Dengan adanya hal ini, maka secara ideologis, ini adalah akhir dari sejarah politik Islam⁹². Keadaan ini mengkristalkan ketegangan dan menimbulkan perpecahan di tubuh ormas-ormas Islam antara yang menolak dan menerima asas tunggal Pancasila⁹³. Selain itu, ketegangan juga terjadi antara Negara dan kalangan Islam yang meluas sampai ke daerah-daerah.

dan bahwa tujuan pemerintah adalah untuk membangun negara yang kuat dan bersatu. Realitas ini juga sejalan dengan pembaruan pemikiran dalam Islam yang digagas oleh Nurcholis Madjid, Harun Nasution, dan Abdur Rahman Wahid yang menolak menjadikan Islam sebagai ideologi politik. Lihat, Abd. Rasyid Rahman, *Perkembangan Islam di Indonesia Masa Kemerdekaan; Sebuah Kajian Historis, Lensa Budaya; Journal of Cultural Science*, Vol.12, No.2, Oktober 2017, hlm. 122.

⁹¹ Kebijakan ini dikeluarkan dengan menetapkan UU No.3 tahun 1985 tentang Partai Politik dan Golongan Karya, dan UU No.8 tahun 1985 tentang Organisasi Kemasyarakatan. Lihat, Enjang Tedi, *Setting Sosial Keagamaan dan Politik dalam Wacana Penerbitan Buku, Ilmu Dakwah; Academic Journal for Homiletic Studies*, Vol.10, No.1, Juni 2016, hlm. 155.

⁹² Darmawijaya, *Islam dan Kekuasaan Orde Baru; Membaca Kembali Politik De-Islamisasi Soeharto, Jurnal Sosiologi Reflektif*, Vo. 10, No. 1, Oktober 2015, hlm. 75-76.

⁹³ Salah satunya adalah pecahnya HMI menjadi HMI DIPO yang menerima asas tunggal Pancasila dan HMI MPO yang menolaknya. Darmawijaya, *ibid*.

Pada sisi yang lain, di masa ini kesadaran keberagaman masyarakat Indonesia mulai menunjukkan peningkatan. Hal ini ditandai dengan munculnya kebangkitan pemikiran Islam, maraknya majlis ta'lim di instansi masyarakat maupun swasta, meredanya Islamophobia, dan menjamurnya ikatan remaja masjid. Dengan melemahnya Islam dalam percaturan politik, pendekatan Islam kultural dipandang lebih efektif dari pada Islam politik yang legal formal.

2. Karakteristik Tafsīr al-Fātīhah KH. Abu Nur Jazuli Amaith

Secara epistemologis, Tafsīr al-Fātīhah yang ditulis oleh KH. Abu Nur Jazuli Amaith ini memiliki karakteristik yang khas. Di satu sisi, beliau menggunakan metode penafsiran yang lazim digunakan dalam tradisi Tafsīr tekstual, namun di sisi yang lain, gagasan-gagasan baru yang merespon konteks sosial di sekelilingnya dimasukkan dalam beberapa bagian penafsiran. Dalam menafsirkan QS. Al-Fātīhah, KH. Abu Nur Jazuli Amaith memulai dengan menjelaskan tempat turunnya surat, jumlah ayatnya, varian nama surat dan maknanya. Setelah itu, penafsiran dimulai dari menjelaskan makna kata dan ragam *qira'ah* jika ada, kemudian dilanjutkan dengan menjelaskan Tafsīr ayat secara global. Rincian penafsiran dipaparkan dengan mengutip riwayat yang berkaitan dan pendapat mufassir sebelumnya, serta pandangan mazhab fikih dan teologis.

Dari sistematika penulisan Tafsīr tersebut, dapat dilihat bahwa dalam menafsirkan QS. Al-Fātīhah, KH. Abu Nur Jazuli

Amaith menggunakan metode *tahlili* yang menjelaskan penafsiran ayat-ayat pada QS. Al-Fātihah secara runtut dan terperinci. Namun, di akhir penafsiran, beliau menyuguhkan rangkuman Tafsīr QS. Al-Fātihah dalam tiga tema penting, yakni *wahdaniyyatullah, ikrār bi 'ibādatillāh*, dan *du'a 'ul hidayah*. Dan setelahnya, dijabarkan penafsiran tambahan dan penjelasan yang ditekankan oleh KH. Abu Nur Jazuli Amaith yang terkait dengan Tafsīr ayat al-Fātihah. Dalam bagian tambahan tersebut, KH. Abu Nur Jazuli Amaith menjelaskan gagasan dan pemikirannya secara panjang lebar dalam menafsirkan QS. Al-Fātihah.

Dalam hal sumber penafsiran, KH. Abu Nur Jazuli Amaith menggunakan banyak ayat lain dan ḥadīṣ shahih untuk menafsirkan QS. Al-Fātihah. Selain sumber utama tersebut, KH. Abu Nur Jazuli Amaith juga merujuk pada beberapa kitab Tafsīr terdahulu, misalnya Tafsīr al-Tsa'labi, Tafsīr al-Mawardi, Tafsīr Ibn Katsir dan Tafsīr Ibn Syaltut. Sedangkan pada beberapa ayat yang terdapat pembahasan mengenai fikih dan teologi, KH. Abu Nur Jazuli Amaith merujuk pada pendapat-pendapat mazhab fikih dan teologi ahlussunnah wal jama'ah. Beberapa diantaranya adalah mengutip pendapat mazhab Syafi'i dan Hanafi dalam menjelaskan hukum membaca basmalah dalam shalat.

Dari rujukan yang diambil, terlihat pendekatan yang digunakan adalah *Tafsīr bi al-ma'tsur*. Ini terlihat dari banyaknya penggunaan sumber Riwayat dan minimnya penggunaan *ra'yu* dalam penafsiran. Selain itu, terlihat juga bahwa kecenderungan

penafsiran KH. Abu Nur Jazuli Amaith ini dipengaruhi oleh mazhab fikih maupun aliran teologi yang diyakininya. Berbeda dari penafsiran tahlili di bagian awal, penjelasan tambahan yang dijabarkan KH. Abu Nur Jazuli Amaith banyak menggunakan *ra'yu* dalam menjelaskan Tafsīr al-Fātīhah, selain juga sumber penafsiran yang telah disebutkan.

3. Konteks pewahyuan QS. Al-Fātīhah

Para ulama Tafsīr berbeda pendapat mengenai turunnya QS. Al-Fātīhah. Sebagian besar berpendapat bahwa QS. Al-Fātīhah diturunkan sebelum Nabi Muhammad SAW hijrah ke Madinah, dan karenanya dikelompokkan ke dalam surat makkiyah⁹⁴. Namun ada Sebagian ulama yang meyakini bahwa QS. Al-Fātīhah turun pada periode Madinah, dan ada pula yang berpendapat diturunkan dua kali, yakni pada periode Makkah dan periode Madinah⁹⁵.

KH. Abu Nur Jazuli Amaith meyakini pendapat jumhur ulama yang menyatakan QS. Al-Fātīhah diturunkan di Makkah. Dalam kitab Tafsīrnya beliau menyebutkan riwayat dari ṣaḥābāt Ali bin Abi Thalib yang dikutip dari Tafsīr al-Tsa'labi,

نزلت فاتحة الكتاب بمكة من كنز تحت العرش

⁹⁴ Jalal al-Din al-Mahalli dan Jalal al-Din al-Suyuthi, *Tafsir Jalalain*, Beirut: Daar al-Fikr, 1989, hlm. 6

⁹⁵ Abd al-Rahman al-Suyuthi, *al-Itqan fi Ulum al-Qur'an*, Beirut: Daar al-Fikr, 1979, hlm. 36.

Artinya: *Surat al-Fātihah diturunkan di Makkah dari Kanz al-'Arsy.*

Selain itu, KH. Abu Nur Jazuli Amaith menjelaskan diantara faedah turunnya QS. Al-Fātihah adalah untuk menenangkan hati Nabi Muhammad yang memiliki perasaan rendah diri karena orang kafir diberi kesejahteraan yang lebih banyak dari pada orang muslim. Dalam keadaan tersebut, Allah SWT menurunkan wahyu⁹⁶,

□ وَلَقَدْ ءَاتَيْنَاكَ سَبْعَ ءُكُفٍ مِّنَ ءَلَمَّائِي وَأَلَمَّائِي وَأَلَمَّائِي وَأَلَمَّائِي وَأَلَمَّائِي وَأَلَمَّائِي وَأَلَمَّائِي ۝ ٨٧
 لَا تُمَدِّدْ عَيْنِي بِكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِّنْهُمْ وَلَا تَحْزَنْ
 عَلَيَّ هُمْ وَأَخْفِضْ جَنَاحَكَ لِلْمُؤْمِنِينَ □

Artinya: *Dan sungguh Aku (Allah) memberi kepadamu tujuh ayat yang diulang-ulang (surat al-Fātihah) dalam al-Qur'ān. Maka janganlah kamu lirikkan matamu pada kesenangan yang telah kami berikan kepada orang kafir, dan janganlah kamu bersedih hati atas kesenangan mereka, dan rendahkanlah punggungmu terhadap orang-orang mukmin.*

Secara historis, fenomena sosial masyarakat Arab sebelum datangnya Islam sangat memprihatinkan. Banyak terjadi perang antar suku, diskriminasi terhadap perempuan, perbudakan, perampokan, dan permasalahan sosial lainnya. Pada masa itu, masyarakat Arab masih sangat kental dengan fanatisme kesukuan bahkan menganggapnya sebagai norma sosial. Otoritas kesukuan

⁹⁶ KH. Abu Nur Jazuli Amaith, *Tafsir al-Fatihah*, Bumiayu: Pon.pes. An-Nuriyah, 1986, hlm. 16.

dan dominasi ekonomi mempengaruhi tatanan sosial dan tidak ada sistem hukum yang mengatur dan menjaga ketertiban sosial. Hal ini membawa kepada buruknya tatanan sosial masyarakat Arab, yang membuatnya dijuluki sebagai masyarakat *jāhiliyah*⁹⁷.

Mayoritas dari bangsa Arab mempercayai banyak Tuhan (*politeisme*) dan menyembah berhala atau benda lain yang dianggap bertuah, seperti pohon, kayu, batu, hewan, dan lainnya. Di antara nama Tuhan mereka adalah *Manna*, *Uzza*, *Lāta* dan *Hubal*. Selain itu, di sekitar Ka'bah diletakkan 360 buah patung yang mereka sembah⁹⁸. Pada dasarnya, mereka adalah masyarakat yang plural dalam berkeyakinan. Di antaranya adalah Majusi, Nasrani, Yahudi, Hanif, menyembah berhala, animisme, dan percaya takhayul. Meskipun begitu, takhayul dan perdukunan menjadi tradisi yang mengakar dalam kehidupan mereka.

Secara sosiologis, kepercayaan tersebut mempengaruhi perilaku sosial mereka yang kemudian menciptakan sistem masyarakat feodal yang melanggengkan perbudakan dan kekerabatan yang dirunut dari nasab bapak (*patriarkhis*). Oleh karenanya, kelahiran anak perempuan banyak dianggap sebagai aib keluarga sehingga banyak bayi perempuan yang dikubur hidup-hidup. Di sisi lain, masyarakat Arab adalah bangsa yang memiliki kemampuan untuk mengabadikan peristiwa penting

⁹⁷ Philip K. Hitti, *The History of the Arabs*, Jakarta: Serambi, 2005, hlm. 121.

⁹⁸ Badri Yatim, *Historiografi Islam*, Jakarta: Logo Wacana Ilmu, 1997, hlm.

dalam cerita, kisah, nyanyian dan syair dan menyimpannya dalam keindahan bahasa.

Dalam realitas demikian, al-Qurʾān diturunkan kepada Nabi Muhammad sebagai respon atas keadaan masyarakat Arab. Oleh karenanya, ayat makkiyah memiliki beberapa karakter yang khas, yakni ayat-ayat yang cenderung pendek, menggunakan sapaan *ya ayyuhan naas*, banyak membahas masalah akidah (*teologi*), kisah-kisah para nabi, dan gaya bahasa yang keras dan tegas⁹⁹. Ayat-ayat makkiyah banyak mengajarkan tentang akidah, kemanusiaan, dan masalah moral sebagai jawaban atas problem yang melingkupi masyarakat Arab¹⁰⁰.

B. Analisis kontekstualisasi Tafsir al-Fātihah

Dalam menafsirkan QS. Al-Fātihah, KH. Abu Nur Jazuli terlihat melakukan pendekatan tekstual dan kontekstual. Penafsiran tekstual dilakukan dengan menguraikan makna kata dan penjelasan rinciannya secara teologis. Penjelasan juga dikuatkan dengan mengutip ayat al-Qurʾan lainnya sebagai sumber penafsiran. Misalnya ketika menafsirkan ayat ke-2 dari QS. Al-Fātihah, yakni الحمد لله رب العالمين. Di sana, KH. Abu Nur Jazuli menjelaskan bahwa maknanya secara tekstual adalah ‘segala puji bagi Allah’. Selanjutnya, dijelaskan bahwa yang dimaksud dengan segala puji adalah empat macam puji yang

⁹⁹ Yusuf Qardhawi, *Berinteraksi dengan al-Qurʾan*, Jakarta: Gema Insani Press, 1999, hlm.107

¹⁰⁰ Montgomery Watt, *Pengantar Studi al-Qurʾan*, Jakarta: Rajawali Press, 1991, hlm. 128.

diringkas menjadi pujian yang hakiki dan yang majazi. Yang disebut pujian yang hakiki adalah pujian Allah SWT terhadap dzatNya sendiri dan pujian makhluk kepada Allah SWT. Sedangkan pujian majazi adalah pujian Allah untuk makhluk dan pujian makhluk kepada sesamanya. Pada hakikatnya, segala macam pujian tersebut adalah milik Allah SWT karena hanya Dia yang paling berhak untuk dipuji¹⁰¹.

Penjelasan dilanjutkan dengan memberikan argumentasi tambahan secara teologis bahwa pada hakikatnya perbuatan manusia maupun makhluk lainnya, baik yang baik ataupun yang buruk adalah berdasarkan qudrah dan iradah Allah SWT. Pendapat ini dikutip dari kitab Zubad dan kitab Khozinatul Asrar yang banyak dikaji pada pondok pesantren dan masyarakat yang mengikuti aliran teologi Asy'ariyah¹⁰².

Penafsiran dengan pendekatan tekstual demikian juga terjadi pada tafsir ayat selanjutnya sampai pada ayat ke-5. Selanjutnya, pada ayat ke-6 dan 7 terjadi upaya kontekstualisasi penafsiran. Meskipun begitu, upaya kontekstualisasi yang dilaksanakannya tidak mengikuti dua langkah penafsiran kontekstual seperti yang digagas oleh Fazlur Rahman dalam teori double-movementnya. Namun, dalam menjelaskan makna yang terkandung dalam ayat tersebut, beliau menggunakan analisis yang menjelaskan hakikat makna ayat secara

¹⁰¹ KH. Abu Nur Jazuli Amaith, *Tafsir al-Fatihah*, Bumiayu: Pon.pes. An-Nuriyah, 1986, hlm. 31.

¹⁰² KH. Abu Nur Jazuli Amaith, *Tafsir al-Fatihah*, Bumiayu: Pon.pes. An-Nuriyah, 1986, hlm. 39-40.

tekstual dan mengaitkannya dengan kondisi sosial dan keagamaan di mana tafsir tersebut ditulis. Penggunaan pendekatan tekstual dan kontekstual dalam Tafsir al-Fatihah karya KH. Abu Nur Jazuli ini sesuai dengan teori kontekstualisasi penafsiran dan hirarki nilai yang digagas oleh Abdullah Saeed. Selain itu, penafsiran kontekstual yang dilaksanakan oleh KH. Abu Nur Jazuli Amaith ini berbeda dengan tafsir semasanya, seperti tafsir *Tâj al-Muslimîn* dan *al-Iklîl* karya KH Misbah Musthofa.

Hidayah dalam ayat ke-6 QS. Al-Fatihah ditafsirkan oleh KH. Misbah Musthofa dalam *Tâj al-Muslimîn* dengan konotasi “anugerah petunjuk” atau “anugerah berupa merasa enteng dan mudah dalam menjalankan ibadah”. Hidayah yang demikian lah yang dimohonkan kepada Allah SWT setiap membaca QS. Al-Fatihah, baik di dalam shalat maupun di luar shalat. Sedangkan orang-orang yang mendapatkan hidayah ditafsirkan dengan mengutip QS. Al-Nisa 4: 69. Mereka yang mendapatkan hidayah berupa jalan yang lurus adalah yang menaati Allah dan Rasul-Nya, dan mereka akan bersama-sama dengan orang-orang yang dianugerahi nikmat oleh Allah, yaitu para nabi, shiddiqin, orang-orang yang mati syahid, dan orang-orang shaleh¹⁰³.

Penjelasan ini diperluas dalam tafsir *al-Iklil* dengan menguraikan ibadah dalam tiga kategori, yakni tingkatan rendah,

¹⁰³ Misbah Mustofa, *Taj Al-Muslimin*, Juz I, Bangilan: Majelis Ma'lif wa Khotot, tt, hlm. 26.

pertengahan, dan tinggi. Selain itu, hidayah juga dijelaskan sebagai *nerang-nerangaken* atau penerang atau penunjuk. Dalam makna yang demikian ini hanya dimiliki oleh Allah SWT. Pada bagian akhir penafsiran QS. Al-Fatihah, KH. Misbah Musthofa menjelaskan dua golongan yang tidak mendapatkan hidayah berupa jalan yang lurus, yakni mereka yang diungkapkan dengan *الضالين* dan *المغضوب عليهم*.

Golongan pertama yang tidak mendapatkan hidayah, yakni yang mendapatkan murka Allah adalah orang-orang Yahudi yang mengetahui kebenaran namun enggan mengikutinya dan lebih memilih kesesatan. Sedangkan, orang-orang yang sesat dalam term kedua adalah orang-orang Nasrani atau orang-orang yang berlaku sesat. Mereka sesungguhnya menyadari kesesatan jalan yang mereka pilih, namun enggan menerima peringatan atas jalan yang benar¹⁰⁴.

Tafsir QS. Al-Fatihah yang dijelaskan oleh KH. Misbah Musthofa memberikan penekanan pada aspek sufistik dan teologis. Hal ini terlihat dari penekanan penafsiran yang diberikan dalam kitabnya terhadap ayat ke-4 dengan menjelaskan makna *إياك نعبد* yang merupakan isyarat atas aspek syari'at dan *إياك نستعين* yang mengarah kepada aspek hakikat. Dari uraian tersebut, terlihat bahwa penafsiran kontekstual KH. Abu Nur Jazuli Amaith terhadap QS. Al-Fatihah ayat ke-6-7 memperlihatkan distingsi dari tafsir semasa yang ditulis oleh

¹⁰⁴ Misbah Musthofa, *Al-Iklil*, Majelis Ma'lif wa Khotot, Bangilan, tt, hlm. 8-9.

ulama tanah air lainnya. Secara rinci, penafsiran kontekstual yang dilakukan oleh KH. Abu Nur Jazuli Amaith bisa dilihat dalam uraian dalam sub penjelasan berikut.

1. Tafsīr al-Fātīhah dan hirarki nilai

Dalam kerangka teori yang dijelaskan oleh Abdullah Saeed tentang Tafsīr kontekstual, di antara ayat-ayat yang boleh dikontekstualisasikan dan tidak adalah yang mengandung nilai-nilai pelajaran (*instructional values*). Ayat-ayat ini kebanyakan berbentuk perintah (*amr*), larangan (*nahy*), pernyataan sederhana tentang amal saleh, perumpamaan, atau kisah. Sedangkan yang harus dipahami secara kontekstual adalah yang mengandung nilai terapan (*implementational values*). Selebihnya, adalah ayat-ayat yang mengandung nilai universal sehingga tidak bisa dikontekstualisasikan¹⁰⁵.

Dalam menafsirkan QS. Al-Fātīhah, KH. Abu Nur Jazuli Amaith terlihat melakukan pembacaan kontekstual, tetapi tidak terhadap semua ayat. Adapun ayat 1-4 yang ditafsirkan dalam tema tentang keesaan Allah (*wahdāniyyatullāh*), KH. Abu Nur Jazuli Amaith menafsirkannya dengan menggunakan pendekatan teologis dan menjelaskan tentang prinsip-prinsip keesaan Allah secara tegas. Keesaan Allah berada dalam dzat-Nya, sifat-Nya, dan perbuatannya. Dengan begitu, hanya Dia yang berhak atas segala puja-puji yang hakiki dan yang menguasai seluruh alam,

¹⁰⁵ Abdullah Saeed, *Intrepreting the Qur'an...* hlm. 130-137.

baik alam dunia maupun alam akhirat, termasuk juga menguasai hari kiamat.

Alif lam dalam lafadz *al-hamdu* dipahami memiliki faedah *istighrāq* dan *khabar*, yakni mencakup keseluruhan puji hanya kepadaNya tanpa terkecuali, dan seolah-olah Allah mengabarkan hakikat pujian kepadaNya tersebut kepada seluruh makhluk. Oleh karenanya, kalimat *al-hamdu lillāh* ini tidak bisa diganti dengan yang lain, misalnya *ahmadullāh*, atau *hamdun lillāh*. Ayat 1-4 dari QS. Al-Fātihah ini menjelaskan tentang sistem kepercayaan (akidah), yang termasuk dalam nilai kewajiban (*obligatory values*) dan tidak bisa dikontekstualisasikan¹⁰⁶.

Tema kedua yang dijelaskan dalam Tafsīr QS. Al-Fātihah adalah *ikrār bi 'ibādatillāh* yang merupakan Tafsīr dari ayat yang ke-5. Dalam Tafsīrnya, yang dimaksud dengan *ikrār* adalah pernyataan dengan lisan yang disertai dengan keyakinan, bahwa seorang hamba tidak akan menyembah dan memohon pertolongan, baik urusan dunia maupun akhirat, kecuali hanya kepada Allah saja. Berdasarkan teori hirarki nilai Abdullah Saeed, penafsiran ayat ini mengandung nilai kewajiban (*obligatory values*) karena menjelaskan tentang praktik ibadah yang ditekankan dalam al-Qur'ān, yakni mengingat Allah dalam segala situasi dan kondisi. Terhadap ayat ini, KH. Abu Nur Jazuli Amaith juga terlihat tidak melakukan kontekstualisasi penafsiran,

¹⁰⁶ Abdullah Saeed, *Intrepreting the Qur'an...* hlm. 130-137

dan menjelaskan Tafsīr ayat secara tekstual dengan penjelasan kebahasaan saja.

Selanjutnya, Tafsīr QS. Al-Fātihah 6-7 dijelaskan dalam tema *du'āul hidāyah*. Pada bagian awal penafsiran, KH. Abu Nur Jazuli Amaith menafsirkan ayat ini dengan pendekatan tekstual dan menjelaskan makna meminta hidayah kepada Allah secara global. Namun, setelah selesai melakukan penafsiran, beliau kembali memberikan penjelasan dan melakukan penekanan pada nilai yang terkandung dalam ayat ke-6. Ayat tersebut menjelaskan anjuran dari Allah SWT kepada umat Islam agar senantiasa memohon hidayah kepadaNya untuk tetap berada di jalan yang lurus, yakni ajaran yang dibawa oleh para nabi dan rasul. Dengan kata lain, keislaman seseorang harus dilakukan dengan penuh kesadaran dan tanpa paksaan.

Dengan makna demikian, KH. Abu Nur Jazuli Amaith melarang sikap fanatik dengan agama apapun dan menegaskan bahwa manusia memiliki kebebasan untuk memilih agama apapun yang diyakininya. Baik itu terhadap agama Islam, Yahudi, Nasrani, Hindu, dan lain sebagainya. Beliau kemudian menguatkan penafsirannya ini dengan mencantumkan QS. Al-An'am: 125,

فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ ۖ يَشْرَحْ صَدْرَهُ ۖ لِلْإِسْلَامِ ۖ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ ۖ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ۖ ضَيِّقًا ۖ حَرَجًا ۖ كَأَنَّما يَصْعَدُ فِي السَّمَاءِ ۖ كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ

Artinya: Maka, barangsiapa yang Allah hendak membimbingnya, maka Dia akan melapangkan dadanya untuk menerima agama Islam. Dan barangsiapa yang Allah hendak menyesatkannya, maka Dia akan menjadikan dadanya sempit, seolah-olah ia sedang naik ke langit...

Dengan begitu, maka orang-orang menjadi beriman karena dilapangkan dadanya oleh Allah SWT. dan sebaliknya, orang yang tidak mau menerima Islam adalah mereka yang tidak mendapatkan bimbingan dari Allah SWT.

Penafsiran KH. Abu Nur Jazuli terhadap ayat ke-6 tersebut yang menegaskan untuk melarang sikap fanatik terhadap agama apapun karena manusia memiliki kebebasan dengan mengaitkan hakikat hidayah sebagai hak prerogative Allah SWT adalah bagian dari upaya kontekstualisasi penafsiran yang dilakukannya. KH. Abu Nur Jazuli menyadari kondisi masyarakat Indonesia yang sangat plural dengan beragam agama, kepercayaan local, budaya, etnis, dan ragam kekayaan lainnya. Dalam tubuh Islam sendiri, isu radikalisme memang tidak seramai saat ini. Namun, pada masa itu, isu khilafah dan negara Islam telah mulai digaungkan oleh NII dan DI-TII. Dengan kondisi yang demikian, kontekstualisasi penafsiran yang dilakukan dalam tafsir ayat ini menemukan urgensinya.

Dengan kontekstualisasi penafsiran tersebut, KH. Abu Nur Jazuli kemudian menambahkan penjelasan dengan menegaskan pelarangan terhadap upaya apapun untuk memaksakan suatu agama atau kepercayaan kepada pihak lain. Dalam hal ini, beliau mengutip QS. Al-Baqarah, 2: 256,

Tidak ada paksaan dalam (menganut) agama (Islam).

Penafsiran demikian mengajarkan bahwa toleransi merupakan bagian dari pemahaman yang benar terhadap konsep hidayah yang merupakan hak prerogative Allah SWT. Bahkan merupakan dari pemahaman tauhid yang lurus. Meskipun begitu, bukan berarti bahwa bersikap toleran adalah membiarkan terjadinya penyelewengan-penyelewengan dalam agama tanpa adanya usaha mengingatkan dan berdakwah. Sikap toleran yang demikian adalah kebablasan dan tidak bagian dari yang dimaksud dalam penafsiran KH. Abu Nur Jazuli Amaith terhadap ayat ini. Namun, yang dimaksud adalah senantiasa melakukan upaya penyadaran, nasehat dan juga dakwah kepada mereka yang dianggap melenceng dari agama Islam, dengan tanpa paksaan dan dengan kesadaran bahwa pemberian hidayah adalah hak Allah SWT, bukan manusia atau siapapun juga. Beliau menjelaskan hal ini dengan mengutip QS. Al-Qashash, 28: 56,

إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ

Sesungguhnya engkau (Nabi Muhammad) tidak (akan dapat) memberi petunjuk kepada orang yang engkau kasihi, tetapi Allah memberi petunjuk kepada siapa yang Dia kehendaki (berdasarkan kesiapannya untuk menerima petunjuk). Dia paling tahu tentang orang-orang yang (mau) menerima petunjuk.

Selanjutnya, pada ayat yang terakhir yang merupakan rangkaian penjelasan dari ayat sebelumnya dari QS. Al-Fatihah,

KH. Abu Nur Jazuli Amaith melakukan penafsiran secara tekstual dengan merujuk kepada ayat-ayat lain. Kalimat *صراط الذين أنعمت عليهم* ‘jalan orang-orang yang diberikan kenikmatan’, dijelaskan dengan mengutip QS. Maryam: 58,

أُولَٰئِكَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ مِن ذُرِّيَّةِ آدَمَ وَمِمَّنْ
حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ وَمِن ذُرِّيَّةِ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْرَائِيلَ وَمِمَّنْ هَدَيْنَا
وَأَجْرَنَاهُ إِذْ أَتَىٰ عَلَىٰ آلِهِمْ آيَاتُ الرَّحْمٰنِ خَرُّوا سُجَّدًا وَبُكِيًّا ﴿٥٨﴾

Artinya: Mereka itu adalah orang-orang yang telah diberi nikmat oleh Allah yaitu para Nabi dari keturunan Adam dan dari orang-orang yang Kami angkat Bersama Nabi Nuh dan dari keturunan Ibrahim dan Israil dan orang-orang yang telah Kami beri petunjuk, dan telah kami pilih. Apabila dibacakan ayat-ayat Allah yang maha pemurah kepada mereka, maka mereka menyungkur bersujud dan menangis.

Adapun ungkapan *غير المغضوب عليهم ولا الضالين* ‘bukan jalan orang-orang yang dimurkai Allah dan bukan pula jalan mereka yang sesat’, ditafsirkan dengan bukan jalan orang Yahudi dan Nasrani. Penafsiran ini didasarkan pada QS. Al-Maidah 5: 60 dan 77.

قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُمْ بِشَرِّ مِّنْ ذَلِكَ مَثُوبَةً عِنْدَ اللَّهِ لَعْنَةُ اللَّهِ وَعَصِيبٌ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمْ
الْقِرَدَةَ وَالخَّنَازِيرَ وَعَبَدَ الطَّاغُوتِ أُولَٰئِكَ شَرٌّ مَّكَانًا وَأَضَلُّ عَنِ السَّبِيلِ

Katakanlah (Nabi Muhammad), “Apakah akan aku beritakan kepadamu tentang sesuatu yang lebih buruk pembalasannya daripada itu di sisi Allah? (Yaitu balasan) orang yang dilaknat dan dimurkai Allah (yang) di antara mereka Dia jadikan kera dan babi (Di antara mereka ada pula yang) menyembah Tagut.” Mereka itu lebih buruk tempatnya dan lebih tersesat dari jalan yang lurus.

قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعُوا أَهْوَاءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا مِنْ قَبْلُ
وَأَضَلُّوا كَثِيرًا وَضَلُّوا عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ ء

Katakanlah (Nabi Muhammad), “Wahai Ahlulkitab, janganlah kamu berlebih-lebihan dalam (urusan) agamamu tanpa hak. Janganlah kamu mengikuti hawa nafsu kaum yang benar-benar tersesat sebelum kamu dan telah menyesatkan banyak (manusia) serta mereka sendiri pun tersesat dari jalan yang lurus.”

Selain itu, KH. Abu Nur Jazuli Amaith juga mengutip penafsiran Ahmad Syaltut yang menjelaskan bahwa orang-orang yang dimurkai dan sesat itu adalah orang-orang kafir dan munafiq. Penafsiran ini didasarkan pada QS. Al-Baqarah 2:2-30 yang menjelaskan kriteria orang kafir dan orang munafiq. Dengan mengutip pendapat ini, secara tidak langsung, KH. Abu Nur Jazuli tidak hanya menjustifikasi orang Yahudi dan Nasrani secara umum sebagai kaum yang dimurkai dan mendapatkan laknat dari Allah SWT. Namun, mereka yang telah melenceng dari ajaran Nabi yang di utus di masanya, yakni Nabi Musa AS dan Nabi Isa AS serta nabi sebelumnya. Oleh karenanya, umat Yahudi dan Nasrani yang mengikuti jalan lurus yang dibawa para utusan tidak termasuk dalam kaum yang dilaknat dan dimurkai Allah SWT.

Kontekstualisasi yang dilakukan oleh KH. Abu Nur Jazuli dalam penafsiran ayat ke-7 ini adalah bahwa umat Islam yang melakukan penyelewengan dari ajaran yang telah dibawa oleh Nabi Muhammad SAW dan nabi-nabi terdahulu juga mendapatkan laknat dan murka dari Allah SWT. Dengan demikian, pengutipan QS. Al-Maidah, 5: 60 dan 77 adalah untuk memberikan pelajaran mengenai gambaran orang-orang yang dianggap melenceng kemudian dilaknat dan dimurkai oleh Allah SWT.

Jika dianalisis dengan teori hirarki nilai Abdullah Saeed, QS. Al-Fātihah 6-7 ini mengandung nilai-nilai pelajaran (*instructional values*) yang boleh dikontekstualisasikan. Dalam menafsirkan ayat yang ke-6, KH. Abu Nur Jazuli Amaith tidak berhenti pada makna literal ayat yang menjelaskan tentang ‘permohonan kepada Allah SWT untuk diberi hidayah ke jalan yang lurus’ semata, tetapi memandangnya sebagai ‘anjuan kepada umat Islam untuk senantiasa meminta petunjuk kepada Allah menuju jalan yang lurus’.

Penafsiran KH. Abu Nur Jazuli Amaith tidak hanya berhenti pada nilai anjuan tersebut, tetapi mendedah pesan yang ada di baliknya, yakni ‘sikap toleransi terhadap orang-orang yang tidak menerima Islam sebagai agamanya’. Nilai ini diindikasikan sebagai bagian dari nilai dasar kemanusiaan, yakni perlindungan terhadap agama (kebebasan beragama) yang merupakan bagian dari *maqāsid syarī’ah* dan nilai mendasar (*fundamental values*)

yang bersifat universal. Nilai demikian mendapatkan penekanan berkali-kali dalam al-Qur'ān, misalnya dalam QS. Al-An'am: 125 dan ayat-ayat lain yang dikutip oleh KH. Abu Nur Jazuli Amaith dalam kitab Tafsīrnya.

Dalam menjelaskan ayat yang ke-6 tentang *du'āul hidāyah* ini, terlihat upaya yang dilakukan oleh KH. Abu Nur Jazuli Amaith dalam melakukan kontekstualisasi penafsiran. Penafsiran yang dilakukan tidak hanya berhenti pada makna harfiah ayat saja, tetapi berusaha menemukan *rūh* ayat yang tersimpan, yang oleh Fazlur Rahman diistilahkan dengan *ideal-moral* ayat, yakni 'sikap toleransi kepada pemeluk agama lain'.

Nilai ini didapatkan dengan memahami bahwa hidayah merupakan hak prerogative Allah SWT kepada makhluknya, yang akan diberikan kepada orang yang dikehendaknya dan dijauhkan dari orang tidak dikehendaknya. Dengan begitu, maka dihasilkan pemahaman bahwa dakwah yang dilakukan untuk mengajak orang lain ke jalan yang lurus harus dilakukan dengan baik dan tidak boleh memaksa, apalagi sampai bersikap intoleran sehingga mengganggu hak beragama mereka, terlebih mengancam perlindungan jiwa, harta, keturunan, dan akal mereka. Yang demikian tentu melanggar nilai mendasar lainnya yang ditekankan oleh al-Qur'ān.

Adapun penjelasan KH. Abu Nur Jazuli Amaith terhadap ayat ke-7 bahwa orang yang dimurkai Allah dan yang tersesat adalah orang Yahudi dan Nasrani, sesungguhnya bukan

melakukan vonis hanya kepada kedua kelompok tersebut saja. Dengan mengutip QS. Al-Maidah: 60 dan 77, yang dimaksudkan adalah siapapun atau kelompok manapun yang tidak mau mengikuti ajaran yang dibawa oleh para Nabi dan Rasul dan memiliki karakter orang Yahudi dan Nasrani dalam ayat tersebut.

Penafsiran yang demikian berimplikasi pada pemaknaan selanjutnya, yakni jika umat Nabi Muhammad SAW ada yang menolak ajaran yang dibawa sang Nabi dan memiliki karakter seperti orang Yahudi dan Nasrani, maka mereka juga akan mendapatkan kemurkaan dari Allah dan menjadi sesat serta tidak diberikan kenikmatan oleh Allah SWT. KH. Abu Nur Jazuli Amaith menjelaskan bahwa umat Nabi Muhammad SAW yang mendapatkan kemurkaan Allah dan mengalami kesesatan adalah orang-orang yang kafir dan para munafiq. Penafsiran ini beliau jelaskan dengan mengutip QS. Al-Baqarah: 3-20.

KH. Abu Nur Jazuli Amaith menafsirkan ayat terakhir ini dengan pendekatan *tafsīr bi al-ma'tsur*, yakni dengan menafsirkan ayat al-Qur'ān dengan ayat yang lainnya. Dalam penafsiran tersebut, terlihat beliau hanya melakukan pendekatan tekstual dan tidak melakukan kontekstualisasi dalam penafsirannya, meskipun jika dilihat dalam kerangka hirarki nilai Abdullah Saeed, ayat ini mengandung nilai ajaran (*instructional values*), yang bisa dikontekstualisasikan dan tidak¹⁰⁷. Ayat ini mengandung pembelajaran yang memperlihatkan contoh

¹⁰⁷ Abdullah Saeed, *Intrepreting the Qur'an...* hlm. 130-137

kelompok yang mendapatkan ridlo Allah dan yang mendapatkan laknatnya.

2. Model kontekstualisasi Tafsīr KH. Abu Nur Jazuli Amaith

Penafsiran kontekstual yang dilakukan oleh KH. Abu Nur Jazuli Amaith dalam QS. Al-Fātihah hanya pada ayat ke-6, yakni yang menjelaskan tentang *du'āul hidāyah*. Pada Tafsīrnya yang dijelaskan secara *tahlīli* dari awal ayat sampai akhir, kontekstualisasi yang dilakukan dalam Tafsīrnya tidak dicantumkan. Tafsīr kontekstual tersebut baru terlihat di akhir penafsiran ketika KH. Abu Nur Jazuli Amaith memberikan penjelasan tambahan secara tematik.

Secara metodologis, penafsiran kontekstual yang dilakukan terhadap ayat ke-6 tersebut tidak mengaplikasikan runtutan penafsiran dalam teori *double movement* yang digagas oleh Fazlur Rahman. Dengan kata lain, KH. Abu Nur Jazuli Amaith tidak secara teknis melaksanakan dua gerakan penafsiran, yang dimulai dari masa kini ke konteks masa pewahyuan al-Qur'ān, kemudian menemukan *ideal moral* ayat dan melakukan gerakan kedua yang dimulai dari konteks masa pewahyuan menuju masa kekinian untuk melakukan kontekstualisasi penafsiran.

Penafsiran kontekstual KH. Abu Nur Jazuli Amaith dijelaskan dengan mengungkapkan nilai yang terkandung di balik ayat, dan memberikan penegasan pada makna yang disesuaikan dengan konteks sosial yang mengitari masa penulisan tafsīr.

Penjelasan yang diuraikan bukan hanya dihasilkan dari makna harfiah ayat. Meskipun begitu, bukan berarti mengabaikan makna literal ayat, tetapi menggunakannya sebagai titik berangkat penafsiran untuk menemukan nilai universal yang menjadi *rūh* ayat tersebut dan mengaplikasikannya sesuai dengan kondisi dan situasi.

KH. Abu Nur Jazuli Amaith menafsirkan QS. Al-Fātihah: 6 dengan menegaskan bahwa sesungguhnya tidak diperkenankan ada paksaan dalam agama apapun, baik itu Islam, Kristen, Hindu, Budha, dan lainnya. Selain itu, tidak boleh ada fanatisme terhadap agama apapun, dan menganjurkan sebaliknya, yakni sikap toleransi terhadap pemeluk agama yang berbeda. Sebab hidayah menuju Islam adalah milik Allah. Penafsiran ini kontekstual dengan kondisi sosial politik saat itu dimana masyarakat Indonesia terdiri dari banyak suku dan agama, dan masing-masing mencoba memperlihatkan eksistensinya dalam kancah politik dengan membawa ideologinya. Dalam keadaan ini, negara menghendaki untuk menjaga persatuan di bawah Pancasila sebagai asas tunggal, bersatu di bawah nilai kebangsaan dan kemanusiaan, dan mengesampingkan ideologi masing-masing demi persatuan.

Model kontekstualisasi yang dilakukan KH. Abu Nur Jazuli Amaith tersebut hampir sama dengan yang dilakukan oleh mufassir periode klasik. Sebagian mereka melakukan penafsiran dengan mempertimbangkan kondisi dan situasi sosial di

sekelilingnya meskipun tidak dengan metode kontekstualisasi yang mapan seperti sekarang ini. Misalnya adalah penafsiran yang dilakukan oleh Khalifah Umar bin Khattab yang melarang hukuman potong tangan bagi pencurian di masa paceklik, meskipun teks al-Qur'ān dengan jelas menyatakan hukuman tersebut¹⁰⁸. Abdullah Saeed menyebut model penafsiran semacam ini dengan istilah *proto-contextualist*, yakni penafsiran yang mengacu kepada kondisi masa penafsiran dengan mengandalkan ketajaman intuisi yang direfleksikan dari kedekatan hati mereka dengan al-Qur'ān.

Kealiman KH. Abu Nur Jazuli Amaith dalam al-Qur'ān sejak masa kanak-kanak yang diilhami oleh *spiritual experience* dan kepeduliannya terhadap kondisi umat Islam serta kecintaan terhadap tanah air menginspirasi dalam menafsirkan QS. Al-Fātihah yang merupakan induk dari al-Qur'ān dengan penafsiran demikian.

C. Aktualisasi penafsiran KH. Abu Nur Jazuli dalam konteks kekinian

Munculnya era disrupsi merupakan dampak dari perkembangan besar yang terjadi pada revolusi industri 4.0. Kemajuan pesat pada era ini mempengaruhi segala aspek kehidupan, baik ekonomi, agama, sosial, politik, dan budaya. Ia membuat arus informasi tidak lagi mampu terbendung, jarak bukan lagi masalah,

¹⁰⁸ Abdullah Saeed, *Reading the Qur'an...* hlm. 32.

sekat-sekat antar negara menghilang, membuka data dan privasi, meringkas waktu, dan mengaburkan antara yang nyata dan yang maya. Kompleksitas bukan lagi masalah keragaman dalam dunia nyata, tetapi segalanya menjadi terduplikasi dalam dunia maya, atau bahkan berpindah. Begitu juga dengan keragaman suku, budaya, agama, keyakinan, pendapat, dan lainnya.

Dampak revolusi industry 0.4 ini meluas ke semua lapisan masyarakat dan tidak ada yang bisa menghindarinya. Akses informasi yang serba terbuka bisa mempengaruhi pemikiran dan sikap seseorang dengan cepat dan tanpa batas. Apalagi dengan banyaknya berita bohong (hoax) yang beredar di dunia maya. Dalam keadaan seperti ini, fanatisme antar golongan dan kepentingan masing-masing kelompok dapat mengancam kerukunan dan kedamaian kehidupan bermasyarakat serta persatuan bangsa. Untuk membendunginya, wacana tentang toleransi dan upaya mengikis fanatisme harus senantiasa disuarakan. Terlebih dengan memproduksi penafsiran yang berorientasi pada konteks kekinian.

Melihat mayoritas masyarakat Indonesia yang beragama Islam, dan al-Qur'ān menjadi pusat rujukan dan ajaran, maka Tafsīr kontekstual seperti yang dituliskan oleh KH. Abu Nur jazuli Amaith menjadi urgen untuk dipublikasikan dan diaplikasikan. Nilai toleransi yang menjadi *ideal-moral* dalam QS. Al-Fātihah dan ditafsīrkan dalam bentuk anjuran untuk tidak melanggengkan fanatisme dan memaksakan agama apapun kepada orang lain, harus disebarluaskan. Dengan kata lain, Tafsīr KH. Abu Nur Jazuli Amaith

ini relevan untuk diaktualisasikan dalam masyarakat di era disrupsi saat ini.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Dari analisis yang telah dilakukan, dapat diambil beberapa kesimpulan sebagai berikut, yakni:

1. Penafsiran QS. Al-Fātihah KH. Abu Nur Jazuli Amaith

Dalam menafsirkan QS. Al-Fātihah, KH. Abu Nur Jazuli Amaith mengelompokkannya dalam tiga tema besar. *Pertama*, ayat 1-4 yang ditafsirkan dalam tema tentang keesaan Allah (*wahdaniyyatullah*). KH. Abu Nur Jazuli Amaith menafsirkannya dengan menggunakan pendekatan teologis dan menjelaskan tentang prinsip-prinsip keesaan Allah secara tegas. Keesaan Allah berada dalam dzat-Nya, sifat-Nya, dan perbuatannya. Dengan begitu, hanya Dia yang berhak atas segala puja-puji yang hakiki dan yang menguasai seluruh alam, baik alam dunia maupun alam akhirat, termasuk juga menguasai hari kiamat.

Kedua, ialah tema *ikrar bi'ibaadatillaah* yang merupakan Tafsir dari ayat yang ke-5. Dalam Tafsirnya, yang dimaksud dengan *ikrar* adalah pernyataan dengan lisan yang dibarengi dengan keyakinan, bahwa seorang hamba tidak akan menyembah dan memohon pertolongan, baik urusan dunia maupun akhirat, kecuali hanya kepada Allah saja.

Ketiga, Tafsir QS. Al-Fātihah 6-7 dijelaskan dalam tema *du'āul hidāyah*. Pada bagian awal penafsiran, KH. Abu Nur Jazuli Amaith menafsirkan ayat ini dengan makna 'meminta hidayah

kepada Allah agar berada di jalan yang lurus' secara global. Namun, setelah selesai melakukan penafsiran, Beliau kembali memberikan penjelasan dan melakukan penekanan pada nilai yang terkandung dalam ayat ke-6. Beliau menjelaskan bahwa ayat tersebut mengandung anjuran dari Allah SWT kepada umat Islam agar senantiasa memohon hidayah kepadaNya untuk tetap berada di jalan yang lurus, yakni ajaran yang dibawa oleh para nabi dan rasul. Dengan kata lain, keislaman seseorang harus dilakukan dengan penuh kesadaran dan tanpa paksaan.

Dengan makna demikian, KH. Abu Nur Jazuli Amaith melarang sikap fanatik dengan agama apapun dan menegaskan bahwa manusia memiliki kebebasan untuk memilih agama apapun yang diyakininya. Baik itu terhadap agama Islam, Yahudi, Nasrani, Hindu, dan lain sebagainya. Beliau kemudian menguatkan penafsirannya ini dengan mencantumkan QS. Al-An'am: 125. Dalam ayat tersebut dijelaskan bahwa orang-orang menjadi beriman karena dilapangkan dadanya oleh Allah SWT. dan sebaliknya, orang yang tidak mau menerima Islam adalah mereka yang tidak mendapatkan bimbingan dari Allah SWT.

Pada ayat yang terakhir, KH. Abu Nur Jazuli Amaith menafsirkan kalimat 'jalan orang-orang yang diberikan kenikmatan', dengan mengutip QS. Maryam: 58, bahwa *'Mereka itu adalah orang-orang yang telah diberi nikmat oleh Allah yaitu para Nabi dari keturunan Adam dan dari orang-orang yang Kami angkat Bersama Nabi Nuh dan dari keturunan Ibrahim dan Israil*

dan orang-orang yang telah Kami beri petunjuk, dan telah kami pilih. Apabila dibacakan ayat-ayat Allah yang maha pemurah kepada mereka, maka mereka menyungkur bersujud dan menangis'. Maksudnya adalah para nabi dan rasul terdahulu serta orang-orang yang mengikuti ajaran mereka.

Adapun ungkapan 'bukan jalan orang-orang yang dimurkai Allah dan buka pula jalan mereka yang sesat', ditafsirkan dengan jalan orang Yahudi dan Nasrani. Penafsiran ini didasarkan pada QS. Al-Maidah: 60 dan 77. Selain itu, KH. Abu Nur Jazuli Amaith juga mengutip penafsiran Ahmad Syaltut yang menjelaskan bahwa orang-orang yang dimurkai dan sesat itu adalah orang-orang kafir dan munafiq. Penafsiran ini didasarkan pada QS. Al-Baqarah: 2-30.

2. Kontekstualisasi Penafsiran QS. Al-Fātihah KH. Abu Nur Jazuli Amaith

Dalam menafsirkan QS. Al-Fātihah, KH. Abu Nur Jazuli Amaith terlihat melakukan pembacaan kontekstual, tetapi tidak terhadap semua ayat. Adapun ayat 1-4 yang ditafsirkan dalam tema tentang keesaan Allah (*wahdāniyyatullāh*), KH. Abu Nur Jazuli Amaith menafsirkannya dengan menggunakan pendekatan teologis dan menjelaskan tentang prinsip-prinsip keesaan Allah secara tegas. Dalam teori hirarki nilai Abdullah Saeed, ini termasuk dalam nilai kewajiban (*obligatory values*) dan tidak bisa dikontekstualisasikan.

Selanjutnya, Tafsir QS. Al-Fatihah ayat yang ke-5 menjelaskan tentang ikrar bahwa seorang hamba tidak akan menyembah dan memohon pertolongan, baik urusan dunia maupun akhirat, kecuali hanya kepada Allah saja. Berdasarkan teori hirarki nilai Abdullah Saeed, penafsiran ayat ini mengandung nilai kewajiban (*obligatory values*) karena menjelaskan tentang praktik ibadah yang ditekankan dalam al-Qur'an, yakni mengingat Allah dalam segala situasi dan kondisi. Terhadap ayat ini, KH. Abu Nur Jazuli Amaith juga terlihat tidak melakukan kontekstualisasi penafsiran, dan menjelaskan Tafsir ayat secara tekstual dengan penjelasan kebahasaan saja.

Dalam menjelaskan ayat yang ke-6 tentang *du'aul hidayah* ini, terlihat upaya yang dilakukan oleh KH. Abu Nur Jazuli Amaith dalam melakukan kontekstualisasi penafsiran. Penafsiran yang dilakukan tidak hanya berhenti pada makna harfiah ayat saja, tetapi berusaha menemukan *ruh* ayat yang tersimpan, yang oleh Fazlur Rahman diistilahkan dengan *ideal-moral* ayat, yakni 'sikap toleransi kepada pemeluk agama lain'.

Nilai ini didapatkan dengan memahami bahwa hidayah merupakan hak prerogative Allah SWT kepada makhluknya, yang akan diberikan kepada orang yang dikehendaknya dan dijauhkan dari orang tidak dikehendaknya. Dengan begitu, maka dihasilkan pemahaman bahwa dakwah yang dilakukan untuk mengajak orang lain ke jalan yang lurus harus dilakukan dengan baik dan tidak boleh memaksa, apalagi sampai bersikap intoleran

sehingga mengganggu hak beragama mereka, terlebih mengancam perlindungan jiwa, harta, keturunan, dan akal mereka. Yang demikian tentu melanggar nilai mendasar lainnya yang ditekankan oleh al-Qur'ān.

Adapun terhadap ayat ke-7, KH. Abu Nur Jazuli Amaith tidak melakukan kontekstualisasi. Jika dilihat dalam kerangka hirarki nilai Abdullah Saeed, ayat ke-7 ini mengandung nilai ajaran (*instructional values*), yang bisa dikontekstualisasikan dan tidak. Ayat ini mengandung pembelajaran yang memperlihatkan contoh kelompok yang mendapatkan ridlo Allah dan yang mendapatkan kemurkaan Allah dan tersesat.

Secara metodologis, penafsiran kontekstual yang dilakukan terhadap ayat ke-6 tersebut tidak mengaplikasikan runtutan penafsiran dalam teori *double movement* yang digagas oleh Fazlur Rahman. Dengan kata lain, KH. Abu Nur Jazuli Amaith tidak secara teknis melaksanakan dua gerakan penafsiran, yang dimulai dari masa kini ke konteks masa pewahyuan al-Qur'ān, kemudian menemukan *ideal moral* ayat dan melakukan gerakan kedua yang dimulai dari konteks masa pewahyuan menuju masa kekinian untuk melakukan kontekstualisasi penafsiran.

Model kontekstualisasi yang dilakukan KH. Abu Nur Jazuli Amaith tersebut hampir sama dengan yang dilakukan oleh mufassir periode klasik. Sebagian mereka melakukan penafsiran dengan mempertimbangkan kondisi dan situasi sosial di

sekelilingnya meskipun tidak dengan metode kontekstualisasi yang mapan seperti sekarang ini. Misalnya adalah penafsiran yang dilakukan oleh Khalifah Umar bin Khattab yang melarang hukuman potong tangan bagi pencurian di masa paceklik, meskipun teks al-Qur'ān dengan jelas menyatakan hukuman tersebut. Abdullah Saeed menyebut model penafsiran semacam ini dengan istilah *proto-contextualist*, yakni penafsiran yang mengacu kepada kondisi masa penafsiran dengan mengandalkan ketajaman intuisi yang direfleksikan dari kedekatan hati mereka dengan al-Qur'ān.

Kealiman KH. Abu Nur Jazuli Amaith dalam al-Qur'ān sejak masa kanak-kanak yang diilhami oleh *spiritual experience* dan kepeduliannya terhadap kondisi umat Islam serta kecintaan terhadap tanah air menginspirasi dalam menafsirkan QS. Al-Fātihah yang merupakan induk dari al-Qur'ān dengan penafsiran demikian.

3. Aktualisasi penafsiran KH. Abu Nur Jazuli dalam konteks kekinian

Saat ini kita berada pada era disrupsi yang dampaknya meluas ke semua lapisan masyarakat dan tidak ada yang bisa menghindarinya. Akses informasi yang serba terbuka bisa mempengaruhi pemikiran dan sikap seseorang dengan cepat dan tanpa batas. Apalagi dengan banyaknya berita bohong (*hoax*) yang beredar di dunia maya. Dalam keadaan seperti ini, fanatisme

antar golongan dan kepentingan masing-masing kelompok dapat mengancam kerukunan dan kedamaian kehidupan bermasyarakat serta persatuan bangsa. Untuk membendunginya, wacana tentang toleransi dan upaya mengikis fanatisme harus senantiasa disuarakan. Terlebih dengan memproduksi penafsiran yang berorientasi pada konteks kekinian.

Melihat mayoritas masyarakat Indonesia yang beragama Islam, dan al-Qur'ān menjadi pusat rujukan dan ajaran, maka Tafsīr kontekstual seperti yang dituliskan oleh KH. Abu Nur Jazuli Amaith menjadi urgen untuk dipublikasikan dan diaplikasikan. Nilai toleransi yang menjadi *ideal-moral* dalam QS. Al-Fātihah dan ditafsīrkan dalam bentuk anjuran untuk tidak melanggengkan fanatisme dan memaksakan agama apapun kepada orang lain, harus disebarluaskan. Dengan kata lain, Tafsīr KH. Abu Nur Jazuli Amaith ini relevan untuk diaktualisasikan dalam masyarakat di era disrupsi saat ini.

B. Saran

Secara keseluruhan, penelitian yang berjudul '*Kontekstualisasi Tafsīr al-Fātihah Karya KH. Abu Nur Jazuli Amaith*' ini bukanlah akhir dari sebuah penelitian. Sebab di sana penulis merasa masih banyak kekurangan yang bisa menjadi titik balik bagi munculnya penelitian lainnya. Penulis merasa bahwa KH. Abu Nur Jazuli Amaith adalah seorang ulama' al-Qur'ān dan Tafsīr

yang konsisten dalam memegang ajaran-ajaran Islam, sehingga gagasan dan pandangannya selalu diwarnai oleh nash al-Qur'ān.

Jika pembaca merasa tertarik untuk melanjutkan penelitian Tafsīr QS. Al-Fātihah karya KH. Abu Nur Jazuli Amaith, penulis menyarankan untuk meneliti penafsirannya dengan teori intertekstualitas. Sebab sebuah gagasan tidak muncul dengan sendirinya melainkan merupakan kumpulan dari gagasan-gagasan lainnya. Selain itu, penulis juga menyarankan untuk meneliti konstruksi Tafsīr KH. Abu Nur Jazuli Amaith dengan analisis epistemologis untuk menemukan bangunan Tafsīrnya secara filosofis.

DAFTAR PUSTAKA

- Adz-Dzahabi, Dr. Muhammad Husain, *Al-Tafsīr wa Al-Mufasssirūn*, Mesir: Daar al-Ḥadīṣ al-Mishriyyah, 1961.
- Al-Ghazali, Abu Hamid, *al-Mustashfa min 'Ilm al-Ushul*, Beirut: Daar al-Kutub a-Islamiyah, t.th. Juz 2.
- Al-Muhtasib, Dr. Abdul Majid Abdus Salam, *Ittijahat Tafsīr fi al-'Ashr al-Rahin*, Mesir: Maktabah an-Nahdhah al-Islamiyyah, cetakan ke-3, 1982 M.
- Al-Suyuthi, Abd al-Rahman *al-Itqan fi Ulum al-Qur'ān*, Beirut: Daar al-Fikr, 1979.
- Al-Suyuthi, Jalal al-Din al-Mahalli dan Jalal al-Din, *Tafsīr Jalalain*, Beirut: Daar al-Fikr, 1989.
- Al-Syathibi, Imam, *Al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah*, Beirut: Daar al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th. Juz 1.
- Amaith, Drs. Izzuddin M.Pd, *Dari Buta Mata Menjadi Ulama Luar Biasa; Biografi KH. Abu Nur Jazuli Nahrawi Amaith*, Bumiayu: DPP Jamsu, 2008.
- Amaith, KH. Abu Nur Jazuli, *Tafsīr al-Fātihah*, Bumiayu: Pon.pes. An-Nuriyah, 1986.
- Assalawy, Drs. KH. Abdul Karim, M.Ag, *KH. Abu Nur Jazuli Nahrowi Amaith al-Hafidz, Seorang Ulama Shufi dalam Kehidupan Kontemporer*, Semarang: DPD Jatmi, 2008.
- Astuti, Diskursus Tentang Pluralitas Penafsiran Al-Qur'ān, *Jurnal Hermeneutik*, Vol.8 no.1, Juni 2014.

- Bagus, Lorens, *Kamus Filsafat*, Jakarta: PT. Gramedia Utama, 1996.
- Darmawijaya, Islam dan Kekuasaan Orde Baru; Membaca Kembali Politik De-Islamisasi Soeharto, *Jurnal Sosiologi Reflektif*, Vo. 10, No. 1, Oktober 2015.
- Dhulkifli, Muhammad Luthfi, *Kontroversi Surat al-Fātihah dalam Pandangan Arthur Jeffery*, *Jurnal Al-Dzikra*, Vol. 13, No. 2, Desember: 2019.
- Emzir, *Metodologi Penelitian Kualitatif: Analisa Data*, Jakarta: Rajawali Press, 2010.
- Gamal al-Banna, *Evolusi Tafsīr; Dari Zaman Klasik Hingga Modern*, terj. Novriantoni Kahar, Jakarta: Qisthi Press, 2005.
- Gusmian, Islah, Epistemologi Tafsīr al-Qur’ān Kontemporer, *Jurnal al-A’raf*, vol.XII, no.2, Juli-Desember 2015.
- Gusmian, Islah, *Tafsīr al-Qur’ān di Indonesia, Sejarah dan Dinamika*, *Jurnal Nun*, Vol.1, No.1, 2015.
- Hallaq, Wael B., *Law and The Qur’ān* dalam Jane D. McAuliffe (ed.), *Encyclopedia of the Qur’ān*, Leiden: E.J.Brill, 2003.
- Hariyanto, Ishak, Hermeneutika al-Qur’ān Muhammed Arkoun, *Jurnal el-Umdah*, Vol.1, no.2. Juli-Desember 2018.
- Hasbiyallah, Muhammad, Paradigma Tafsīr Kontekstual; Upaya Membumikan Nilai-Nilai al-Qur’ān, *Jurnal al-Dzikra*, Vol.12, no.1, Juni 2018.
- Hidayat, Hamdan, Sejarah Perkembangan Tafsīr al-Qur’ān, *Jurnal al-Munir*, Vol.2 no.1, Juni 2020.
- Hitti, Philip K., *The History of the Arabs*, Jakarta: Serambi, 2005.

- Ikhsan, Muh., Tafsīr Kontekstual Al-Qur'ān; Telaah atas Metodologi Tafsīr Fazlur Rahman, *Jurnal Shautut Tarbiyah*, Vol.17. no.2, 2011.
- Irawan, Rudy, Metode Kontekstual Penafsiran Perspektif Fazlur Rahman, *Jurnal al-Dzikra*, Vol.13, no.2, Desember 2019.
- Jansen, J.J.G, *Diskursus Tafsīr al-Qur'ān Modern*, Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1997.
- Junaidi, Akhmad Arif, *Pembaruan Metodologi Tafsīr al-Qur'ān*, Semarang: Gunung Jati, 2000.
- Kaelan, M.S, *Metode Penelitian Kualitatif Agama Interdisipliner*, Yogyakarta: Paradigma, 2010.
- Kaelan, M.S, *Metode Penelitian Kualitatif Agama Interdisipliner*, Yogyakarta: Paradigma, 2010.
- KBBI Offline 1.5.1
- Kusroni, Menelisik Sejarah dan Keberagaman Corak Penafsiran al-Qur'ān, *Jurnal El-Furqonia*, Vol.5, no.2, Agustus 2017.
- M. Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama; Sebuah Kajian Hermeneutika*, Bandung: Mizan, 2011.
- M. Solahudin, Pendekatan Tekstual dan Kontekstual dalam Penafsiran al-Qur'ān, *Al-Bayan: Jurnal Studi al-Qur'ān dan Tafsīr*, Vol.1, no.2, Desember 2016.
- Masur, M., *Kiai Soleh Darat, Tafsīr Faidur Rahman dan R.A Kartini*, *Jurnal at-Taqaddum*, Volume 4, no. 1, Juli, 2012.
- Muhadjir, Noeng, *Metode Penelitian Kualitatif*, Yogyakarta: Rake Sarasin, 2000.

- Muhammad Hasbiyallah, Paradigma Tafsīr Kontekstual; Upaya Membumikan Nilai-Nilai Al-Qur'ān, *Jurnal al-Dzikra*, Vol. 12, No. 1, Juni Tahun 2018.
- Mursalim, *Vernakularisasi al-Qur'ān di Nusantara (Suatu Kajian Sejarah Tafsīr al-Qur'ān)*, Jurnal Komunikasi dan Sosial Kegamaan, Vol.XVI, no.1, Januari 2014.
- Muslih, *Membedah Pemikiran Arthur Jeffery Seputar Variasi Teks al-Fātihah (Kajian Ortografi dan Resitasi Terhadap Variasi Teks al-Fātihah)*, Jurnal Al-Bayan: Jurnal Studi Al-Qur'ān dan Tafsīr, vol. 1, no.1, Juni, 2016.
- Mustaqim, Abdul, *Epistemologi Tafsīr Kontemporer*, Yogyakarta, LKiS, 2010.
- Mustaqim, Dr. H. Abdul, *Dinamika Sejarah Tafsīr Al-Qur'ān*, Yogyakarta: Adab Press, 2012.
- Mustaqimah, Urgensi Tafsīr Kontekstual dalam Penafsiran al-Qur'ān, *Jurnal Farabi*, vol. 12, no.1, Juni 2015.
- Palmer, Richard E., *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*, Evanston: Northwestern University Press, 1969.
- Qardhawi, Yusuf, *Berinteraksi dengan al-Qur'ān*, Jakarta: Gema Insani Press, 1999.
- Rahman, Abd. Rasyid, Perkembangan Islam di Indonesia Masa Kemerdekaan; Sebuah Kajian Historis, *Lensa Budaya; Journal of Cultural Science*, Vol.12, No.2, Oktober 2017.

- Rahman, Fazlur, *Metode dan Alternatif Neo-Modernisme Islam*, terj. Taufiq Adnan Amal, Bandung: Mizan, 1987.
- Riceour, Paul, *Hermeneutics and Human Science*, New York: Cambridge University Press, 1981.
- Ridwan, MK, Metodologi Penafsiran Kontekstual; Analisis Gagasan dan Prinsip Kunci Penafsiran Kontekstual Abdullah Saeed, *Millati; Journal of Islamic Studies and Humanities*, vol. 1, no.1, Juni 2016.
- Roifa, Rifa, dkk. *Perkembangan Tafsīr di Indonesia (Pra Kemerdekaan 1900-1945)*, dalam Al-Bayan: Jurnal Studi Al-Qur‘an dan Tafsīr 2, 1, Juni 2017.
- Rouf, Abdul, *Mozaik Tafsīr Indonesia*, (Depok: Sahifa Publishing, 2020).
- Saeed, Abdullah, *Intrepreting the Qur‘ān Towards Contemporary Era*, London: Routledge, 2006.
- Saeed, Abdullah, *Reading the Qur‘ān in the Twenty-First Century*, New York: Routledge, 2014.
- Sugiyono, *Memahami Penelitian Kualitatif*, Bandung: CV. Alfabeta, 2005.
- Suriasumantri, Jujun S., *Filsafat Ilmu Sebuah Pengantar Populer*, Pustaka Sinar Harapan: Jakarta, 1999.
- Syafrudin, Dr. H. U., *Paradigma Tafsīr Tekstual dan Konteksual; Usaha Memaknai Kembali Pesan Al-Qur‘ān*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2019.
- Syahrur, Muhammad, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika al-Qur‘ān Kontemporer*, Yogyakarta: eLSAQ Press, 2004.

- Tedi, Enjang, Setting Sosial Keagamaan dan Politik dalam Wacana Penerbitan Buku, *Ilmu Dakwah; Academic Journal for Homiletic Studies*, Vol.10, No.1, Juni 2016.
- Walters, Morgan L., *The Holt Intermediate Dictionary of American English*, New York: Rinehart and Winston, Inc., 1966.
- Watt, Montgomery, *Pengantar Studi al-Qur'ān*, Jakarta: Rajawali Press, 1991.
- Wawancara dengan cucu beliau, Izaam Izzul Islami, M.Ag di Pon. Pes An-Nuriyah, Bumiayu, tgl 12 Desember 2020.
- Wawancara dengan Putra beliau, KH. Drs. Izzuddin Amaith, M.Pd. di Pon.Pes An-Nuriyah, Bumiayu, tgl 12 Desember 2020.
- Wawancara dengan putra beliau, Najmuddin Amaith, di Pon.Pes An-Nuriyah, Bumiayu, tgl 12 Desember 2020.
- Yatim, Badri, *Historiografi Islam*, Jakarta: Logo Wacana Ilmu, 1997.
- Yusuf, Muhammad, Bacaan Kontemporer: Hermeneutika al-Qur'ān Muhammad Syahrur, *Jurnal Diskursus Islam*, Vol.2 no.1, April 2014

Glosarium

- Adabi ijtima'i: Corak tafsir yang menjelaskan petunjuk-petunjuk ayat-ayat al-Quran yang berkaitan langsung dengan masyarakat
- Al-Lauh al-Mahfuz: Kitab catatan takdir
- Arab pegon: Abjad Arab yang dimodifikasi untuk menuliskan bahasa Jawa, Madura, dan Sunda
- Asar: Sesuatu yang datangnya dari selain Nabi Saw yakni yang datangnya dari sahabat dan tabi'in
- Asbab al-Nuzul : Sebab turunnya ayat al-Qur'an
- Ayat kauniyah: Ayat-ayat dalam bentuk segala ciptaan Allah berupa alam semesta dan semua yang ada didalamnya
- Bias: kesalahan yang konsisten dalam memperkirakan sebuah nilai
- Dialektika: berbahasa dan bernalar dng dialog sebagai cara untuk menyelidiki suatu masalah
- Dinamika: Gerak (dari dalam)
- Era disrupsi: Era di mana terjadinya inovasi dan perubahan secara besar-besaran dan secara fundamental mengubah semua sisitem, tatanan dan landscape yang ada ke cara-cara baru
- Gerak sentrifugal: Gerak untuk menjauh dari pusat atau sumbu
- Gerak sentripetal: Gerak untuk mendekat menuju pusat atau sumbu
- Hak prerogative: Hak istimewa
- Harfiah: Secara kata

- Ideal-moral: cita-cita moral yang terdapat dalam sebuah ayat
- Ijtihad: Usaha sungguh-sungguh yg dilakukan para ahli agama untuk mencapai suatu putusan (simpulan) hukum syarak mengenai kasus yg penyelesaiannya belum tertera di Alquran dan Sunah
- Interdisipliner: menggunakan tinjauan berbagai sudut pandang ilmu serumpun yang relevan secara terpadu
- Isra'iliyat: kisah-kisah yang diambil dari ahli kitab yang masuk Islam
- Ittijah: Corak, pendekatan
- Izdiwaj: Campuran
- Jazirah Arab: Jazirah di Asia Barat Daya pada persimpangan Afrika dan Asia
- Kharismatik: Kepribadian berupa pancaran wibawa dalam diri seseorang sehingga membuat orang di sekelilingnya merasa segan sekaligus nyaman
- Khitab: Isi sebuah pembicaraan
- Legitimasi: Pengesahan, membenaran
- Madzahib tafsir: Aliran dalam penafsiran
- Maghza: Signifikansi atau hubungan antara sebuah makna itu dan seseorang atau sebuah persepsi, situasi atau sesuatu yang dapat dibayangkan
- Maqasid syari'ah: tujuan yang ingin dicapai oleh syariat agar kemashlahatan manusia bisa terwujud

- Mubalighah: Orang (perempuan) yang menyiarkan (menyampaikan) ajaran agama Islam
- Mujahadah: Bersungguh-sungguh mendekatkan diri kepada Allah
- Multi-interpretable: Bisa ditafsirkan dengan banyak makna
- Multiple meaning: Banyak makna
- Orientalis: Orang Barat yang belajar tentang Timur dan Islam khususnya
- Paradigma: Cara pandang
- Prior text: Pemikiran awal
- Qat'i: Pasti
- Qirā'āt: Ragam bacaan dalam membaca al-Qur'an
- Qisas: Hukum balasan setimpal
- Rajam: Hukuman dengan cara dilempari batu
- Sanad : Sandaran, mata rantai
- Statis: Tetap, tidak berkembang
- Sunnatullah: Ketetapan Allah untuk makhlukNya
- Tabarrukan: Melakukan sesuatu demi mencari keberkahan
- Tadabbur : Menyelami kandungan makna ayat al-Qur'an yang dibaca
- Tadwin: Penulisan, kodifikasi
- Taqarrub : Mendekat kepada Allah
- Tarjih: Mengunggulkan satu dari pada yang lainnya dengan alasan kuat

- Taufiq : Pertolongan Allah yang bersifat spirit
- Tauqifi : Berdasar perintah langsung dari Allah
- Tazkiyatun Nafs: Penyucian jiwa dengan menjauhi perbuatan buruk dan melakukan amal terpuji
- Truth claim: Klaim kebenaran

INDEKS

- A**
- Adabi ijtima’I 33
 Al-Lauh al-Mahfuz 76
 Arab pegon 3
 Ašar 27
 Asbab al-Nuzul 37, 58
 Ayat kauniyah 44
- D**
- Dialektika 4, 33, 45
 Dinamika
- E**
- Era disrupsi 4, 138, 145, 146
- G**
- Gerak sentrifugal 1, 49
 Gerak sentripetal 1
- H**
- Hak prerogative 6, 133, 143
 Harfiah 37, 43, 133, 136, 143
- I**
- Ideal-moral 4, 5, 6, 37, , 38, 57, 59,
 133, 136, 139, 143, 144, 146
 Ijtihad 29, 31, 53, 54
 Interdisipliner 36
 Isra’iliyat 27, 33, 46
 Ittijah 45, 46, 47
- J**
- Jazirah Arab 28, 58, 155
- K**
- Kharismatik 4, 5
 Khitab, 40
- L**
- Legitimasi 24, 31, 32, 34
- M**
- ždzahib tafsir 23
 Maghza 38
 Makna
 Maqasid syari’ah 60, 133
 Mubalighah 70
 Mujahadah 11, 120
 Multi-interpretabel 25, 39, 43
 Multiple meaning 39
- O**
- Orientalis 7
- Q**
- Qat’I 25
 Qirā’āt 27
 Qisas 62
- Izdiwaj 12**

R

Rajam 62

S

Sanad 29

Statis 35

Sunnatullah 25

T

Tabarrukan 67

Tadabbur 15

Tadwin 23, 32

Taqarrub 15

Tarjih 10, 11

Taufiq 3, 152

Tauqifi 46

Tazkiyatun Nafs 11

Truth claim 32

RIWAYAT HIDUP

DATA PRIBADI

Nama : Mohammad Abdul Aziz
Kelamin : Laki-laki
TTL : Kudus, 06 Mei 1987
Alamat Asal : Jl. Hastrodirono 57, RT 02, RW 06, Jekulo
Pulutan, Jekulo, Kudus
Hp : 085876746611
Email : azizkudus@gmail.com

PENDIDIKAN FORMAL

SD/MI : SD 06 Jekulo Pulutan
SMP/MTS : MTs TBS Kudus
SMA/SEDERAJAT : MA TBS Kudus
S1 : IAIN Walisongo Semarang

PENDIDIKAN NON-FORMAL

Pondok Pesantren Ulil Albab Semarang

HASIL CEK TURNITIN

8-7-21-tesis abul aziz

ORIGINALITY REPORT

| | | | |
|------------------|------------------|--------------|----------------|
| 25% | 25% | 8% | 10% |
| SIMILARITY INDEX | INTERNET SOURCES | PUBLICATIONS | STUDENT PAPERS |

PRIMARY SOURCES

| | | |
|-----------|--|---------------|
| 1 | eprints.walisongo.ac.id Internet Source | 2% |
| 2 | archive.org Internet Source | 1% |
| 3 | digilib.uin-suka.ac.id Internet Source | 1% |
| 4 | Submitted to UIN Walisongo Student Paper | 1% |
| 5 | rahmadkhairul.files.wordpress.com Internet Source | 1% |
| 6 | digilib.uinsby.ac.id Internet Source | 1% |
| 7 | repository.uinjkt.ac.id Internet Source | 1% |
| 8 | repository.iainpurwokerto.ac.id Internet Source | 1% |
| 9 | Submitted to UIN Syarif Hidayatullah Jakarta Student Paper | 1% |
| 10 | adoc.pub Internet Source | <1% |

| | | |
|----|---|------|
| 11 | kajianquran.com Internet Source | <1 % |
| 12 | eprints.iain-surakarta.ac.id Internet Source | <1 % |
| 13 | anzdoc.com Internet Source | <1 % |
| 14 | www.scribd.com Internet Source | <1 % |
| 15 | core.ac.uk Internet Source | <1 % |
| 16 | repository.iainbengkulu.ac.id Internet Source | <1 % |
| 17 | www.coretanzone.id Internet Source | <1 % |
| 18 | pastiteguh.blogspot.com Internet Source | <1 % |
| 19 | ejournal.radenintan.ac.id Internet Source | <1 % |
| 20 | repository.radenintan.ac.id Internet Source | <1 % |
| 21 | e-repository.perpus.iainsalatiga.ac.id Internet Source | <1 % |
| 22 | repository.ar-raniry.ac.id Internet Source | <1 % |
| 23 | tausyiah275.wordpress.com Internet Source | <1 % |

216

makmureffendi.wordpress.com

Internet Source

<1 %

Exclude quotes Off

Exclude matches Off

Exclude bibliography Off