

EPISTEMOLOGI DAN TENDENSI PENAFSIRAN DALAM TAFSIR MELAYU-JAWI: STUDI TAFSIR *Q.S. AL-FATIHAH* DALAM *TARJUMAN AL-MUSTAFID* KARYA ABDUL RAUF AL-SINGKILI DAN TAFSIR *NUR AL-IHSAN* KARYA SAID BIN UMAR AL-KEDAH

Wendi Parwanto ^{1*}

1 IAIN Pontianak, Kalimantan Barat; e-mail@wendiparwanto2@gmail.com

* Correspondence: e-mail@wendiparwanto2@gmail.com

Received: 2022-09-04; Accepted: 2023-04-11; Published: 2023-04-11

Abstract: The adage of differences in domicile, generation, and scientific background will influence the interpretation. Likewise Al-Singkili and Said b. Umar are two different commentators of domicile and generation. Therefore, it is important to examine how the interpretation of Al-Singkili and Said b. Umar on QS. *Al-Fāṭihah*. This research is a qualitative method using library research. The focus of the study is to expose the interpretation tendency and epistemology of the interpretation of QS. *Al-Fāṭihah*. The conclusions of this article are: First: The interpretation tendency of Al-Singkili tends to interpret literal-textual and tends to focus on *qiraat* (eloquence of qur'anic recitation). While Said b. Umar tends to be literal, and semi-contextual and tends to Sufism. Second, the epistemology of Tafsir: Al-Singkili, uses the Qiraat source and uses the textual interpretation method, while Said b. Umar used ra'yi, with a textual interpretation model. Then the aspect of the interpretation validity, tafsir *Tarjumān Al-Mustafid*, and *Nūr al-Ihsān* contributed enough to the development of Islamic knowledge in the sultanates of Aceh and Kedah.

Keywords: Epistemology, Tendency Interpretation, Abd. Al-Rau'uf Al-Singki, Said b. Umar

Abstrak: Adagium perbedaan domisili, generasi dan latarbelakang keilmuan akan berpengaruh dalam penafsiran yang dilakukan. Demikian juga Al-Singkili dan Said b. Umar adalah dua mufasir berbeda dari segi domisili dan generasi. Oleh karena itu, penting untuk mengkaji bagaimana penafsiran keduanya terhadap QS. *Al-Fāṭihah*. Penelitian ini adalah jenis kepustakaan dengan fokus studi mengungkap kecenderungan penafsiran dan epistemologi tafsir atas QS. *Al-Fāṭihah*. Kesimpulan artikel ini adalah: Pertama, kecenderungan Penafsiran Al-Singkili cenderung menafsirkan secara literal-tekstual dan bertendensi pada qiraat. Sedangkan Said b. Umar cenderung literal-semi kontekstual dan bertendensi pada tasawuf. Kedua, Epsitemologi Tafsir, Al-Singkili menggunakan sumber Qiraat dan menggunakan metode tafsir tekstual, sedangkan Said b. Umar menggunakan ra'yi, dengan model tafsir tekstual. Kemudian aspek validitas tafsir, tafsir *Tarjumān Al-Mustafid* dan *Nūr al-Ihsān* cukup berkontribusi dalam pengembangan pengetahuan Islam di ruang kesultanan Aceh dan Kedah.

Kata Kunci: Epsitemologi, Tendensi Penafsiran, Abd. Al-Rau'uf Al-Singki, Said b. Umar

1. Pendahuluan

Sebagaimana dikemukakan oleh Azyumardi Azra bahwa perbedaan generasi, domisili, backround keilmuan dapat berpengaruh pada produk penafsiran seseorang (Azyumardi Azra & Quraish Shihab, 2001, hal. 191). Demikian dengan dua tokoh tafsir yang diangkat dalam penelitian ini, bahwa Abd. Al-Rauf Al-Singkili dan Umar al-Kedah adalah dua tokoh tafsir yang berbeda generasi, Al-Singkili adalah ulama tafsir di abad 17 M, sedangkan Umar al-Kedah adalah mufasir di abad ke-20 M.

Kemudian dari segi domisili, Al-Singkili adalah ulama Aceh, sedangkan Umar al-Kedahi adalah ulama dari Kedah(Winstedt, 1936, hal. 12).

Selanjutnya, selain dari perbedaan generasi dan domisili, audiensi yang dihadapi juga berbeda, perbedaan lingkup dan kebutuhan tafsir – juga akan berpengaruh terhadap produk tafsir yang dilahirkan. Walaupun kedua tafsir ini sama-sama lahir dalam ruang politik kerajaan, namun situasi serta iklim sosio-religius dalam kerajaannya berbeda. Tafsir *Tarjumān Al-Mustafīd*, lahir bukan dalam ruang hampa pengetahuan agama – karena sebelum Al-Singkili, sudah ada dua ulama besar yaitu Nuruddin Al-Raniri dan Syamsuddin Al-Sumatrani, dan ajaran keduanya sudah berkembang dan menyebar luas di masyarakat Aceh. Berbeda dengan tafsir *Nur al-Ihsan* karya Umar al-Kedahi, tafsir ini lahir dalam situasi politik dan sosio-religius kerajaan yang aman, serta tidak ada gejolak keilmuan keagamaan, sehingga penulisan tafsir ini murni untuk memberikan pemahaman dan kemudahan bagi masyarakat saat itu dalam memahami ajaran Islam(Arivaie Rahman, Hitami, & Darussamin, 2018, hal. 5).

Jadi, berdasarkan sejumlah problem akademik di atas, maka penelitian ini penting dilakukan untuk membuktikan diktum-adagium bahwa historis-sosiologis penulis akan berpengaruh dalam produk tafsir yang dilahirkan. Penelitian tentang penafsiran surah *al-al-Fātihah* telah dilakukan oleh beberapa peneliti, di antaranya dilakukan oleh Fathor Rahaman(Andy, 2019; Iskandar, 2015; F. Rahman, 2016). Namun, penelitian yang telah dilakukan oleh sejumlah peneliti tersebut cenderung bersifat deskriptif dan ilustrasi substantif dari penafsiran QS. *Al-Fātihah* dan belum melihat tentang aspek tendensi dan arah penafsiran yang dilakukan oleh penafsir. Dengan demikian, maka distingsi penelitian ini dengan para pengkaji sebelumnya adalah akan melihat bagaimana sumber pengetahuan, prinsip dan metodologi yang ditempuh serta validitas tafsir Al-Singkil dan Said Umar Kedah dalam menafsir QS. *Al-Fātihah*. Kemudian di sisi lain, akan melihat cenderung narasi tafsir keduanya dalam artian apakah cenderung ke arah tasawuf (karena keduanya adalah termasuk ulama pembesar tasawuf atau tarekat) atau pun kecenderungan kepada disiplin ilmu yang lain.

Di sisi lain, penelitian yang dilakukan oleh beberapa peneliti di atas juga belum mencoba memotret penafsiran QS. *Al-Fātihah* dari perspektif teori filsafat. Oleh karena itu, dalam penelitian ini selain melihat konfigurasi tendensi penafsiran yang dilakukan oleh penafsir dalam menafsirkan surah QS. *Al-Fātihah*, juga akan mengkorelasikan dan mengintegrasikan penafsiran QS. *Al-Fātihah* tersebut dengan teori epistemologi dalam filsafat yang fokus pada tiga aspek utama, yaitu: 1) *The Sources of knowledge* (sumber pengetahuan); dalam hal ini penulis akan melihat sumber-sumber penafsiran yang digunakan oleh penafsir dalam menafsirkan QS. *Al-Fātihah*. 2) *The method of knowledge* (Metodologi Pengetahuan); pada aspek di sisi penulis akan memotret, prinsip, struktur, metode, corak, pendekatan dan hal lainnya yang berkaitan dengan langkah-langkah strategis-metodologis yang digunakan oleh penafsir dalam menafsirkan QS. *Al-Fātihah*, dan 3) *The validity of knowledge* (Validitas Pengetahuan); dalam melihat validitas kebenaran tafsir, penulis menggunakan teori Pragmatis(Peter A. Angeles, 1931).

Penelitian ini adalah penelitian kualitatif, artinya penelitian yang memfokuskan pada kualitas data, bukan pada kuantitas (banyaknya) data dengan menggunakan metodologi penelitian deskriptif-analisis, yakni penelitian dengan mengintrodusir dan mendeskripsikan hasil penafsiran kedua mufasir tersebut (Al-Singki dan Umar Al-Kedahi) kemudian melakukan analisis secara mendalam, khususnya dalam mengungkap wajah diferensiasi arah penafsiran serta struktur epistemologi penafsiran keduanya atas QS. *Al-Fātihah*.

2. Setting Historis-Biografis Abd. Al-Rauf Al-Singkili dan Said Umar Al-Kedahi

Nama lengkap Al-Singkili adalah Abd ar-Ra'uf bin Ali al-Jawi al-Fansuri Al-Singkili, dilahirkan pada tahun 1024 H/1615M, di Fansur, Singkel sebuah wilayah kecil pantai Barat Aceh bagian Selatan, berbatasan dengan Sumatera Utara(Amin & Ambarwati, 2020, hal. 34; Damanhuri, 2014, hal. 55; Fakhriati, Farida, & Iswanto, 2022). Selain dikenal dengan nama Al-Singkili, juga dikenal dengan sapaan Syiah Kuala atau Teungku Kuala(Bibit Suprpto, 2009, hal. 119–120). Kuala adalah dinisbahkan pada tempat ia mengajar, dan sekaligus menjadi tempat pemakamannya. Al-Singkili

meninggal pada tahun 1105 H/1693 H (Damanhuri, 2014, hal. 55). Al-Singkili merupakan ulama besar dari Aceh pertama yang mempunyai jaringan intensitas yang tinggi dengan ulama Timur Tengah sekitar abad ke-17 (Rahmah, 2018, hal. 154).

Al-Singkili adalah ulama sekaligus seorang sufi yang karismatik dengan pengaruh yang luar biasa sehingga dikenal juga sebagai Waliyullah dikalangan masyarakat Aceh pada waktu itu. Al-Singkili adalah pelopor tarekat Syatthariyah pertama di Nusantara yang juga berhasil menorehkan sederetan prestasi termasuk penulis kitab tafsir pertama yang lengkap 30 juz di Nusantara yang dinamai dengan tafsir *Tarjumān Al-Mustafid* (Siraj, 2021). Berdasarkan sederetan prestasi yang telah diukirnya sehingga nama Al-Singkili tercatat dengan 'tinta emas' dalam lintas sejarah ulama Nusantara, terutama di wilayah Aceh. Dan salah satu universitas di Aceh menggunakan nama Syekh Kuala (Al-Singkili) sebagai salah bentuk apresiasi masyarakat Aceh terhadap jasa-jasanya, yaitu Universitas Syiah Kuala yang diresmikan oleh Presiden Soekarno pada 2 September 1959 atau prakarsa Gubernur Aceh pada waktu itu yakni Ali Hasmy (Bibit Suprpto, 2009, hal. 120). Adapaun karya-karya ia di antaranya yaitu: Tafsir *Tarjumān Al-Mustafid* (tafsir pertama nusantara yang lengkap 30 juz), *Mir'at al-Ṭullāb*, *Bayān al-Arkān*, *Bidāyah al-Balīghah*, dan beberapa karya tulisan lainnya.

Sementara itu, Said b. Umar al-Kedah, nama lengkapnya adalah Haji Muhammad Said bin Umar Khatib bin Aminuddin bin Abdul Karim. Said Umar dilahirkan di kampung Kuar, Jerlun, Kedah sekitar tahun 1854 M/1275 H. Ayahnya bernama Haji Umar bin Aminuddin, merupakan seorang ulama besar pada masa itu. Said Umar didik dalam penguatan agama Islam sejak kecil, bahkan hingga dewasa Umar sangat mewarisi sifat-sifat dari ayahnya. Said Umar memulai pendidikan agama di pondok Bedang Daya Patani, Umar sempat belajar dengan pengasuh pondok yang pertama, yaitu Syekh Wan Mustafa al-Fattani (Tok Bendang Daya Pertama) tetapi yang lebih banyak ia belajar atau berguru kepada Tok Bendang Daya Kedua, yaitu Syekh Abdul Qadir bin Mustafa al-Fattani. Kalau diperhatikan riwayat ini, berarti Muhammad Sa'id bin Umar seangkatan dengan Syaikh Ismail bin Mustafa al-Fatani. Kemudian dari sumber lain, bahwa selain melakukan rihlah intelektual di wilayah lokal, Said Umar juga pernah menuntut ilmu ke Makkah dan menetap sekian lama di sana baru kemudian kembali kampung halamannya (Ahmad, Najib, Kadir, & Hussin, 2016).

Kemudian setelah Said Umar melakukan rihlah intelektual ke beberapa wilayah, ia hijrah dan mengaktualisasikan keilmuannya di beberapa daerah, di antaranya seperti di Changkat, Krian di Perak dan yang terakhirnya Sungai Aceh, yang saat ini dikenal dengan nama Kampung Kedah di Perak. Ketika berada di Changkat, Said Umar membuka pondok pengajian dan mengajar di sana. Saat di Changkat, Umar menikah dengan Fatimah dari hasil pernikahan keduanya, mereka dikurniakan tiga putera, yakni Haji Mahmud, Haji Muhammad, dan Haji Ahmad. Namun sayang, Fatimah meninggal dunia dalam usia yang masih relatif muda (Arivaie Rahman, 2018). Kemudian setelah beberapa lama, Said Umar menikah lagi dengan Hajah Rahmah yang berasal dari Mertajam, Pulau Pinang dan dikurnia dua putra dan dua putri, yakni Abdul Hamid dan Haji Omar serta Sofiah dan Fatimah. Setelah beberapa lama di Changkat dan menginternalisasikan keilmuannya di sana. Selanjutnya Said Umar melanjutkan rihlah dan hijrahnya ke Sungai Aceh, Perak (Abd. Rahman, 1997; Arivaie Rahman, 2018, hal. 3). Ketika beberapa lama di kampung daerah Sungai Aceh, Perak, Said Umar didatangi oleh utusan dari Tengku Mahmud, yang memintanya untuk pulang ke daerah Jerlun, Kedah salah satu negara di Semenanjung Utara Malaysia yang letaknya tidak jauh dari kota Penang. Ketika kembali ke Jerlun, tidak lama kemudian Said Umar diangkat menjadi Qadhi di Kedah Darul Aman, yaitu masa pemerintahan Sultan Abdul Hamid Syah (Ahmad, Faizulamri, & Saad, 2018, hal. 22). Kemudian Said bin Umar memulai kariernya dengan mengeluarkan sebuah karya kitab fiqh yang berjudul *Fatwā al-Qāḍi fī Ahkām Al-Nikāh*, kitab ini berisi fatwa hukum bagi negeri Kedah memuat persoalan nikah (kawin), karya tersebut diselesaikan di negeri Kedah Darul Aman, pada hari kamis, 25 Sya'ban, 1320 H / 27 November 1902 M (Arivaie Rahman, 2018, hal. 4). Selanjutnya, hingga berumur 75 tahun, Said Umar masih menjabat sebagai *qāḍi*. Kemudian pada penghujung kariernya sebagai *qāḍi*, Said Umar mengidap sakit lenguh badan yang menyebabkannya terpaksa menjalani pembedahan. Setelah keadaannya membaik, Said Umar dibawa istri keduanya,

Hajah Rahmah di Jitra, Kedah. Setelah beberapa hari di Jitra, Said Umar dibawa kepada isteri ketiganya, Hajah Hamidah di Kanchut. Lalu di sanalah Said Umar meninggal dunia pada hari Rabu, ba'da Ashar tanggal 22 Zulkaedah 1350 H / 9 Maret 1932 M. Jenazahnya disalatkan di Masjid Alor Merah, dan dimakamkan di Alor Setar, Kedah (Ahmad et al., 2016, hal. 67). Berdasarkan paparan narasi biografi Al-Singkili dan Said Umar, maka dapat disimpulkan Pertama, secara generasi, keduanya berada pada generasi yang berbeda Al-Singkili hidup pada abad 17 M, sedangkan Said Umar hidup pada abad 19-20 M. Demikian juga secara domisili, Al-Singkili hidup di wilayah Aceh, Indonesia. Sedangkan Said Umar hidup di wilayah Jerlun, Kedah (sekarang bagian dari Malaysia). Kedua, Al-Singkili mempunyai beberapa kitab dalam catatan sejarahnya, bukan hanya tafsir, tetapi juga hadis, akidah, tasawuf termasuk Al-Singkili ahli dalam bidang qiraah. Sedangkan Said Umar, setidaknya hanya dua kitab yang merepresentasikan karyanya yakni dalam bidang fikih kitab tentang hukum pernikahan dalam lingkup istana dan kitab tafsir *Nūr al-Ihsān*. Ketiga, dalam afiliasi tarekat, Al-Singkili berafiliasi dengan tarekat Syattariyah, bahkan Al-Singkili adalah termasuk tokoh besarnya di Aceh. Demikian juga Said Umar, dalam beberapa literatur dijelaskan bahwa Umar berafiliasi dengan tarekat Syattariyah, namun ada juga yang menyebutnya berafiliasi dengan tarekat Ahmadiyah (Parwanto & Riyani, 2022, hal. 15; Riddell, 2014, hal. 273). Terlepas dari apapun afiliasi tarekatnya, bahwa Al-Singkili dan Said Umar sama-sama tokoh tarekat. Keempat, realitas kemunculan tafsir, tafsir Al-Singkili dan Said Umar sama-sama muncul dalam rahim kesultanan, Aceh dan Kedah, serta sama-sama menggunakan aksara Jawi-bahasa Melayu. Namun dari segi tahun kemunculan tafsir, keduanya berbeda, *Tarjumān Al-Mustafīd* muncul di abad 17 M, sedangkan tafsir *Nūr al-Ihsān* di abad 20 M. Lebih jelas tentang persamaan dan perbedaan Al-Singkili dan Said Umar perhatikan pemetaan pada tabel 1 berikut:

Mufasir	Masa	Afiliasi Tarekat	Tafsir	Bahasa dan Aksara	Disiplin keilmuan	Kesultanan
Al-Singkili	Abad 17 M	Syattariyah	<i>Tarjumān Al-Mustafīd</i>	Melayu-Jawi	Fikih, hadis, tafsir, qiraah, tasawuf, dan beberapa disiplin keilmuan lainnya.	Kesultanan Aceh, Indonesia
	Abad 19-20 M	Naqsabandiyah wa Ahmadiyah ; Syattariyah	<i>Nūr al-Ihsān</i>	Melayu-Jawi	Fikih, tasawuf dan tafsir.	Kesultanan Kedah, (sekarang Malaysia).

3. Potret Penafsiran QS. *Al-Fātihah* dalam Tafsir *Tarjumān Al-Mustafīd* dan *Nūr al-Ihsān*

Deskripsi Penafsiran QS. *Al-Fātihah* dalam Tafsir *Tarjumān Al-Mustafīd*

Ketika menafsirkan QS. *Al-Fātihah*, Al-Singkili memulai dengan memberikan deskripsi umum terkait surah *al-Fātihah*. Pada bagian kop penafsiran, ia mengungkapkan bahwa surah *al-Fātihah* adalah tujuh ayat yang diulang-ulang dan termasuk surah Makkiyah. Kemudian ia juga mengutip Tafsir *Al-Baḍāwī*, menurutnya bahwa dalam QS. *Al-Fātihah* mengandung penawar bagi segala penyakit. Demikian juga disebutkan dalam manafī' al-Qur'an (manfaat-manfaat membaca al-Qur'an) bahwa barang siapa yang membacanya maka pahala yang banyak bagi dia dan memberi manfaat bagi orang banyak dalam berbelas kasih (Abdur Ra'uf Al-Singkili al-Fansuri, 1951, hal. 1). Ayat ke-1 (*Bismillahirrahmānirrahīm*); Al-Singkili menafsirkan dengan mengatakan 'Dengan nama Allah yang maha pemurah di alam dunia ini dan sangat mengasihi hamba-Nya yang mukmin di dalam negeri akhirat. Kemudian ayat ke-2 ia menafsirkan bahwa segala puja puji adalah milik Allah yang mempunyai seluruh makhluk. Ayat ke-3 ia menafsirkan dengan mengatakan:

Lagi Tuhan yang amat murah di alam dunia ini, lagi yang amat mengasihani hamba-Nya yang mukmin di dalam negeri akhirat' (Abdur Ra'uf Al-Singkili al-Fansuri, 1951, hal. 1).

Kemudian ayat ke-4 (*māliki yaumiddīn*), Al-Singkili menafsirkan dengan "Raja yang memerintahkan pada hari kiamat". Dan ketika menafsirkan ayat ke-4 dari QS. *Al-Fātiḥah* ini, ia mengintrodukir sejumlah argumentasi para qari' (baca: qira'ah), dalam menjelaskan kata 'mā' pada kalimat '*māliki*'. Visualisasi argumentasi tersebut hanya sebatas cara membacanya saja apakah ma tersebut dibaca 'panjang' (*māliki*) (baca: *mād*) atau 'pendek' (*maliki*). Dan juga Al-Singkili hanya menjelaskan secara singkat implikasi dan kausalitas makna sebagai konsekuensi dari perbedaan bacaan tersebut. Al-Singkili menjelaskan bahwa Abū 'Amr dan Nāfi' bersepakat membaca '*maliki*' dengan tidak memanjangkan kata '*mā*', sedangkan Hafṣ, memilih membaca panjang pada kata '*mā*' dengan pengertian bahwa "Tuhan yang mempunyai segala pekerjaan hari kiamat" (Abdur Ra'uf Al-Singkili al-Fansuri, 1951).

Lebih lanjut Al-Singkili mengungkapkan bahwa, dari perbedaan bacaan qari' di atas, maka melahirkan sejumlah ahli qiraah, dan yang mahsyur adalah tujuh imam qiraah dari setiap imam tersebut melahirkan dua murid: Pertama, Nāfi', memiliki dua murid, yaitu: Qālun dan Wārsy; kedua, Ibnu Kathīr, memiliki dua murid, yaitu: Bazzī dan Qunbul; ketiga, Abu 'Amr, memiliki murid, yaitu: Dūri dan Sūsi; keempat, Ibnu 'Āmir, memiliki murid, yaitu: Hishām dan Ibnu Zakwān; kelima, 'Aṣīm, memiliki dua murid, yaitu: Hafṣ dan Abū Bakr; keenam, Hamzah, memiliki dua murid, yaitu: Khalaf dan Khallad; dan ketujuh, Kisa'i, memiliki murid, yaitu: Abū Hārith dan Dūri ibn Dūri al-Kisā'i. Setelah Al-Singkili menjelaskan tentang sejumlah guru dan murid dalam qiraah, lalu ia melanjutkan penafsiran ayat berikutnya (Abdur Ra'uf Al-Singkili al-Fansuri, 1951).

Ayat ke-5 (*Iyyāka na'budu wa iyyāka nasta'īn*), Al-Singkili menafsirkan dengan mengatakan bahwa Allah yang menentukan ibadah dan Allah juga menuntut agar manusia melakukan ibadah tersebut dan ibadah-ibadah lainnya. Kemudian ayat ke-6 (*Ihdinā al-Ṣirāṭa al-Mustaqīm*), Al-Singkili menafsirkan dengan bentuk permohonan kepada Allah agar Allah menunjukkan jalan yang benar, tanpa menyebutkan secara spesifik apa yang dimaksud jalan yang benar. Kemudian ayat ke-7 (*Ṣirāṭalladzīna 'an'amta 'alaihim waladdallīn*), Al-Singkili menafsirkan sebagai berikut:

Jalan segala mereka itu yang telah Kau anugerahi nikmat atas mereka itu, lain daripada jalan segala yang dimurkai atas mereka itu, dan lain dari pada jalan segala orang yang sesat (bermula) dikehendaki dengan jalan yang dimurkai di sini jalan segala Yahudi dan jalan segala yang sesat jalan mereka Nasrani, *wallahu a'lam* (Abdur Ra'uf Al-Singkili al-Fansuri, 1951, hal. 1).

Deskripsi Penafsiran QS. *Al-Fātiḥah* dalam *Tafsir Nūr al-Iḥsān*

Said b. Umar ketika menafsirkan ayat 1 dan 2 menjelaskan bahwa "Segala puji hanya milik Allah, Tuhan yang maha menjadikan segala alam dari pada seluruh manusia, jin, dan malaikat, menjadikan daratan dan lautan, menjadikan langit dan bumi dan lainnya." Lebih lanjut ia menjelaskan bahwa dari seluruh penciptaan Tuhan tersebut, maka Tuhan adalah sebagai sesembahan yang sempurna. Nampaknya, penafsiran ini difokuskan Said b. Umar untuk ayat 2 "*alḥamdulillāhi rabb al-'alāmīn*". Karena di bagian akhir tafsiran QS. *Al-Fātiḥah* ia menjelaskan tafsiran dari "basmalah," sebagai berikut:

...dan makna *fātiḥah* terhimpun pada '*bismillah*', maka makna *bismillah* terhimpun pada '*ba*'nya', maka makna *ba*' (*bī kāna mā kāna*) dengan aku jadi barang yang telah jadi (*wa bī yakūnu mā yakūnu*) dan dengan aku lagi jadi barang yang akan jadi, *wallahu a'lam* (Said b. Umar al-Kedah, n.d., hal. 6).

Pada ayat ke-3, *Māliki yaumiddīn*, Said b. Umar menafsirkan dengan mengatakan bahwa Allah yang maha memiliki dan menguasai hari pembalasan dan hari kemudian (kiamat). Walaupun secara zahir, segala sesuatu di dunia ini dikuasai oleh raja-raja atau penguasa, tapi pada hakekatnya hanya Allah-lah yang memiliki semuanya. Kemudian pada ayat ke-4, *Iyyāka na'budu wa iyyāka nas ta'īn*, Said b. Umar menafsirkan dengan memisahkan: *Iyyāka na'budu* dan *wa iyyāka nas ta'īn*. Menurutnya, *Iyyāka na'budu* maknanya adalah "Hanya kepada Allah kita menyembah dan mengabdikan diri, baik dari ibadah, sembahyang, puasa, zakat, haji dan ibadah lainnya. Kemudian makna *wa iyyāka nas ta'īn* adalah

bahwa hanya kepada Allah Swt. tempat manusia memohon pertolongan, baik dari segi tauhid, imam, takwa, pengharapan, ikhlas dan ibadah. Lebih lanjut ia menafsirkan:

“...Dan pada membanyak zikir lidah dan hati dan perbuka mata hati dan bersih akan dia dan berhadapannya dan rindunya kepada Engkau semata, karena asal hati itu sangat bersih, maka menutup akan dia oleh debu percakapan yang sia-sia dan dusta dan jika kerja maksiat jadi titik hitam sampai tiada tampak, yakni tiada datang pikiran kebajikan yang diibaratkan dengan (*Walakin ta'mal Qulub*), dan tetapi buta mata hati itu maka tiada suatu amalan yang boleh bersihnya balik melainkan zikirullah dengan lidah dan hati sahaja sampai jadi bersih terungkap rupa alam seperti alamnya para auliya'..” (Said b. Umar al-Kedah, n.d., hal. 5).

Ayat ke-4, *Ihdin al-ṣirāṭa al-Mustaqīm*, Said b. Umar menafsirkan dengan mengatakan bahwa “Tujukilah kami jalan yang lurus yaitu mengikuti ajaran agama Islam.” Kemudian ayat ke- 7, *Ṣirāṭalladzīna ‘an’amta ‘alaihim*, menginterpretasikan bahwa jalan mereka yang diberi nikmat terdapat empat kelompok, yakni: *Anbiyā’*, *al-Ṣidīqīn*, *shuhadā*, dan *al-ṣāliḥīn*. Kemudian Said b. Umar memberikan penjelasan singkat tentang kategorinya tersebut: Anbiya’ adalah orang-orang pilihan yang menjadi Nabi; *al-Ṣidīqīn* adalah orang-orang yang secara zahir dan batin hatinya terpaut kepada Allah dan senantiasa meng-Esakan Allah Swt. Syuhada adalah orang-orang muslim yang meninggal dunia karena memerangi kau kafir dalam menegakkan dan meninggikan agama Islam; sedangkan *al-ṣāliḥīn* adalah mereka yang tidak meninggalkan ketaatan kepada Allah dan tidak melakukan kemaksiatan kepada Allah.

Kemudian kalimat, *Ghair al-Maghḍūbi ‘alaihim wa laḍḍāllīn*; Said b. Umar menafsirkan “serta tidak mengikuti jalan orang-orang yang dimurkai dan orang-orang yang sesat adalah kaum Yahudi, Nasrani termasuk kaum Kafir dan orang Munafik (Said b. Umar al-Kedah, n.d., hal. 5). Selanjutnya ia menjelaskan tentang kata amin yang dibaca diujung surah *al-Fātiḥah*, dan pada kesimpulannya bahwa Amin tersebut bukan bagian dari ayat al-Qur’an. Namun, setelah membaca surah *al-Fātiḥah*, disunnahkan membaca Amin, karena dalam *al-Fātiḥah* terdapat do’a, di antaranya adalah *Ihdinā al-ṣirāṭa al-Mustaqīm*. Lebih jauh Said b. Umar menjelaskan tentang *al-Fātiḥah* – dengan mengutip pendapat *Imām Al-Nasafi*, bahwa makna kitab terdapat 104 buah, dan kesemua itu terhimpun di dalam al-Qur’an, dan keseluruhan isi al-Qur’an terhimpun di dalam *al-Fātiḥah*.

Jadi, menurut Said b. Umar bahwa *al-Fātiḥah* ini adalah seolah-olah *naskhah mukhtaṣar* dan al-Qur’an adalah *tafṣīl*-nya karena berbicara tentang ketuhanan dan sifat-Nya (ayat 2-3), tentang negara (dunia) dan akhirat (ayat 4), tentang ibadah, i’tikad, hukum dan tingkah laku (ayat 5), tentang syari’at (ayat 6), tentang cerita para nabi dan orang shaleh (pada: *Ṣirāṭalladzīna ‘an’amta ‘alaihim*), dan tentang orang-orang kafir (pada: *Ghair al-maghḍūbi ‘alaihim wa laḍḍāllīn*). Kemudian Said b. Umar mengakhiri tafsir QS. *Al-Fātiḥah* dengan mengatakan bahwa keseluruhan ayat dalam *al-Fātiḥah* terhimpun dalam basmalah, dalam basmalah terhimpun pada huruf *ba’*, sebagaimana yang telah penulis jelaskan pada penafsiran basmalah di atas.

4. Tendensi Interpretasi QS. *Al-Fātiḥah* dalam *Tarjumān Al-Mustafīd* dan *Nūr al-Iḥsān*

Tendensi interpretasi yang dimaksud di sini adalah arah interpretasi yang dilakukan oleh Abd. Al-Rauf Al-Singkili dan Said b. Umar al-Kedah ketika menafsirkan QS. *Al-Fātiḥah*. Apakah cenderung bernuansa fiqh (*Islamic jurisprudence*), Tasawuf (*Esoteric*), Kebahasaan (*Linguistic*), Sosio-kultural (*Socio-Cultural*) dan jenis kecenderungan lainnya. Dan dari kecenderungan ini nanti akan dilihat kenapa kecenderungan tersebut muncul, apa penyebab yang melatarbelakanginya. Jadi, dalam memotret tendensi interpretasi ini, penulis bukan hanya mengilustrasikan atau mendeskripsikan tentang kecenderungan tafsir, namun juga berupaya untuk melihat dan mengkonstruksikan penyebab terjadinya tendensi interpretasi tersebut.

Pertama, Abd. Al-Rauf Al-Singkili, ketika menginterpretasikan QS. *Al-Fātiḥah*, cenderung bentendensi pada nuansa socio-cultural. Hal ini terlihat dalam sejumlah butiran-butiran tafsiran di atas, Al-Singkili berusaha memberikan arah penafsiran yang sederhana sehingga lebih mudah dipahami oleh pembaca. Sebagaimana di awal penafsiran, ia mengutip pendapat Baidawi bahwa selain sebagai bacaan rutinitas wajib dalam salat, *al-Fātiḥah* juga mengandung esensi pengobatan,

walaupun dari segi ini tidak begitu luas dijelaskan oleh Al-Singkili. Namun ini penting, karena jika ditelisik lebih jauh, praktik sosial-keagamaan di awal-awal Islam di Indonesia, masih marak berkembang tentang praktik kedukunan, dan hal-hal magis lainnya. Jadi daripada menggunakan mantra yang tidak jelas asal-usulnya, maka lebih baik menggunakan ayat-ayat al-Qur'an, dan model atau tafsiran semacam ini banyak ditemukan dalam literatur tafsir yang lain (Hamka, 1988), lihat tafsir QS. *Yūnus*[10] : 57).

Kemudian di sisi lain, *Tarjumān Al-Mustafid* bukan lahir dalam ruang hampa budaya keilmuan Islam, telah ada tokoh-tokoh besar sebelumnya yang fenomenal di Aceh, sebut saja satu di antaranya adalah Nuruddin Al-Raniri, dan ajarannya pun sudah berkembang luas di wilayah Aceh pada waktu itu. Demikian juga, dalam tafsir QS. *Al-Fātiḥah*, Al-Singkili berusaha menampilkan keragaman pendapat, khususnya dalam menafsirkan ayat ke-4 (*māliki yaumiddīn*), Al-Singkili mendeskripsikan sejumlah argumentasi cara membaca dan implikasinya, maka hal ini cukup penting untuk mengakomodir persamaan dan menghindari terjadinya kesalah-pahaman sehingga saling salah-menyalahkan sebagaimana yang terjadi sebelumnya antara mazhab al-Raniri dan al-Sumatrani, maka ditampilkanlah diversifikasi argumentasi tersebut dalam tafsir Al-Singkili. Karena di sisi lain, di antara keahlian bidang keilmuan Al-Singkili adalah dalam bidang qiraat di samping keilmuan keislaman yang lain (Parwanto, 2018, hal. 206)

Jadi dalam menafsirkan QS. *Al-Fātiḥah*, Al-Singkili selaku tokoh besar tarekat Syattariyah justru tidak menafsirkan dengan nuansa tasawuf, hal ini memang secara umum menimbulkan pertanyaan. Namun jika dilihat lebih jauh bahwa dalam realitas kesultanan Aceh, telah ada ulama besar pakar tasawuf atau tarekat sebelum Al-Singkili, seperti Hamzah Fansuri, Syamsuddin Sumatrani, dan Nuruddin al-Raniri. Dengan demikian, maka penyebaran dan pengetahuan tasawuf sudah cukup dikenal luas oleh masyarakat Aceh termasuk dalam lingkup internal istana kesultanan (Fakhriati et al., 2022, hal. 132). Dengan realitas pengetahuan yang sudah umum tersebut, agak-nya mulai diselipi oleh Al-Singkili dengan tafsir yang bercorak sosio-kultural, karena selain pengetahuan tasawuf serta tarekat, pengetahuan dan hukum-hakam sosial juga penting ditanamkan kepada masyarakat. Di samping itu, perkembangan keilmuan di Aceh yang sudah cukup marak dari abad 16-17 M, selain ilmu tasawuf adalah ilmu qiraat, yakni pada masa pemerintahan Sultan Iskandar Muda (Rizka Roisalia, 2019, hal. 26–41), dan termasuk dapat dilihat dalam fragmentasi naskah tafsir pertama di Aceh tafsir surah *al-Kahfi* terdapat *farsh al-hurf* pada tiga ayat di dalamnya, ayat 17, 34, 47 yang menampilkan qiraat Imām Ibn. 'Āmir, Imām Nāfi', Imām Ibn. Kathir, Imām Hamzah, Kisā'i dan Abd. 'Amr (Zaini & Azharani, 2021, hal. 204). Maka dari itu, selain narasi sosio-kultural, aspek qiraah juga kental ditampilkan oleh Al-Singkil dalam tafsir QS. *Al-Fātiḥah*, karena konsentrasi keilmuan Al-Singkili bukan hanya fokus pada ilmu tasawuf atau tarekat saja, Al-Singkili termasuk ulama yang multi-disiplin keilmuan Islam, termasuk pakar dalam bidang qiraah.

Kedua, Said b. Umar al-Kedah ketika menginterpretasikan QS. *Al-Fātiḥah*, ia bertendesi pada sosial-kultural, dalam beberapa ayat, terlihat bagaimana ia menjelaskan penafsiran pada ayat ke-2, menurutnya Allah Swt. benar-benar dzat yang luar biasa, maka wajib disembah, Allah yang menciptakan seluruh yang ada di alam dunia dan akhirat, laut daratan, bergerak dan diam, semua tak lepas dari genggamannya dan kuasa Allah, maka wajar jika segala puji hanya milik-Nya. Namun di sisi lain, Said b. Umar juga memvisualisasikan aspek esoteris-teosofisnya (Said b. Umar al-Kedah, n.d., hal. 4), hal ini direpresentasikan ketika ia menafsirkan ayat ke-1 dan ayat ke-5 pada QS. *Al-Fātiḥah*, sebagaimana dalam deskripsi penafsirannya di atas bahwa nalar tasawuf ia muncul ketika menafsirkan dua ayat ini. Ketika menafsirkan ayat ke-1, Said b. Umar mengatakan keseluruhan makna QS. *Al-Fātiḥah* terhimpun dalam makna huruf "ba", yang menurut ia bermakna (*bī kāna mā kāna*) dengan aku jadi barang yang telah jadi (*wa bī yakūnu mā yakūnu*) dan dengan aku lagi jadi barang yang akan jadi (Said b. Umar al-Kedah, n.d., hal. 5).

Kemudian ketika menafsirkan ayat ke-5, ia memvisualisasikan nalar tasawufnya dengan mengatakan bahwa hendaknya selain meningkatkan ibadah *mahdah*, manusia juga harus memperbanyak zikir lisan dan hati, karena hanya dengan zikir lisan dan hati yang akan membuat hati menjadi bersih, sebagaimana bersihnya hati para nabi-nabi Allah Swt. Jika hati telah bersih, maka

akan tersingkap nilai-nilai kebenaran, sehingga akan jelas mana kebaikan dan kebatilan, serta tersingkapnya hubungan antara hamba dan Rabb-Nya. Dari sini jelas bahwa, nuansa tasawuf juga dinarasikan oleh Said b. Umar ketika menafsirkan QS. *Al-Fātihah* tersebut. Di antara penyebab munculnya nalar dan narasi teosofi tersebut adalah: 1) Afiliasi Tarekat, Said b. Umar adalah seorang ulama Kedah yang berafiliasi dengan tarekat, ada yang mengatakan bahwa ia berafiliasi tarekat Sattariyah, ada juga yang berpendapat berafiliasi dengan tarekat Naqsabandiyah-Ahmadiyah (Riddell, 2014). Terlepas dari apapun afiliasi tarekat ia, maka hal itu cukup penting mempengaruhi munculnya narasi teosofi dalam penafsirannya. 2) Literatur tasawuf yang berkembang; jauh sebelum munculnya tafsir yang dilahirkan oleh Said b. Umar, ajaran tasawuf melalui tarekat sudah berkembang pesat di Kedah, termasuk ajaran tarekat Qadiriyyah wa Nasabandiyah yang dipelopori oleh Syekh Khatib Sambas dan ajaran tarekat yang dibawa oleh Syekh Abd. Al-Shamad al-Palimbani, maka hal ini juga penting diperhitungkan sebagai penyebab kemunculan nalar teosofis dalam tafsir *Nūr al-Iḥsān* tersebut, khususnya dalam penafsiran QS. *Al-Fātihah* (Moch. Faizal Harun dan M. Hazwan 2018). Jadi, diakomodirnya nuansa tasawuf dalam tafsir yang lahir dalam realitas ajaran yang sudah besar dan berkembang, khususnya ajaran tasawuf, maka setidaknya akan membuat masyarakat lebih responsif, akomodatif dan progresif dalam menerima dan mengamalkan ajaran atau pembelajaran yang diberikan, dan inilah yang dilakukan oleh Said b. Umar dalam menafsirkan QS. *Al-Fātihah* tersebut.

Secara lebih singkat kecenderungan penafsiran kedua mufasir tersebut di atas dipaparkan dalam table 2 di bawah ini:

Tabel 2. Tendensi Penafsiran Al-Singkili dan Said b. Umar

Mufasir	Surah	Tendensi Interpretasi	Faktor Visualisasi-Tendensi
Al-Singkili	<i>Al-Fātihah</i>	Sosial-Kultural / Qiraah	Munculnya nuansa Sosial-Kultural karena tafsir yang dilahirkan adalah permintaan Sultanah/Ratu yang memerintah saat itu untuk dijadikan pedoman keagamaan bagi masyarakat dalam mempelajari ajaran-ajaran Islam. Unsur qiraah muncul karena Al-Singkili sebagai penulis (<i>author</i>) adalah seorang yang ahli dibidang qiraah. Terlebih lagi sejak abad ke-17 M, di Aceh – bahkan pra Al-Singkili ilmu qiraat sudah masuk dan dikenal di Aceh.
Said. b Umar		Sosial-Kultural/Tasawuf	Munculnya nuansa Sosial-Kultural – sama seperti tafsir <i>Tarjumān Al-Mustafīd</i> bahwa tafsir <i>Nūr al-Iḥsān</i> juga lahir dan ditulis atas permintaan Sultan atau Raja yang memerintah saat itu untuk dijadikan pedoman keagamaan bagi masyarakat dalam mempelajari ajaran-ajaran Islam. Kemudian munculnya nuansa esoteris atau narasi teosofis – setidaknya disebabkan dua faktor, 1) Afiliasi tarekat <i>author</i> , dalam hal ini Afiliasi tarekat yang dianut oleh Said b. Umar dan 2) Ajaran dan Literatur tarekat atau tasawuf yang berkembang dalam realitas masyarakat pra dan masa tafsir itu ditulis.

5. Wajah Epistemologis QS. *Al-Fātihah* dalam *Tarjumān Al-Mustafīd* dan *Nūr al-Iḥsān*

Abdul Mustaqim dalam disertasinya menulis bahwa dalam kajian epistemologi tafsir setidaknya ada tiga variabel utama yang mesti ada, yaitu sumber, prinsip dan metodologi dan validitas (Mustaqim 2010, hal. 134). 1) Aspek sumber, berkaitan dengan sumber pengetahuan dalam penelitian tafsir maka akan melihat mashadir at-Tafsir, sumber-sumber yang digunakan oleh penafsir dalam mengkonstruksi penafsiran yang dilakukannya. 2) Aspek Metodologi, berkaitan dengan prinsip-prinsip strukturalis-metodologis yang ditempuh oleh mufasir dalam mengkonstruksi dan menggali makna dalam suatu ayat atau surah, bukan hanya berbicara pada aspek metode secara rigid dan sempit sebagaimana metode tafsir yang lumrah diketahui secara mayoritas (Syamsuddin 2009), tetapi metodologi di sini akan lebih luas cakupannya termasuk pendekatan-pendekatan yang dilakukan oleh penafsir dan sebagainya. 3) Aspek validitas, walaupun sebenarnya barometer kebenaran tafsir sifatnya tentatif-progressif dan subjektif, namun, barometer yang dimaksud dalam validitas sebagai bagian dari entitas epistemologi adalah bagaimana melihat keberhasilan tafsir tersebut dalam menjawab problematika sosial-keummatan (baca: validitas pragmatis). Validitas juga melihat konsistensi argumentasi penafsiran yang dibangun oleh seorang mufasir dalam setiap surah atau ayat (baca: validitas koherensi), atau melihat korespondensi tafsir yang ditulis dengan perkembangan ilmu pengetahuan (baca: validitas korespondensi), dan sejumlah validitas lainnya.

Pengukuran “kebenaran tafsir” yang digunakan dalam tulisan ini adalah menggunakan validitas koherensi, relatifitas dan pragmatis. Koherensi adalah melihat konsistensi argumentasi mufasir dalam memvisualisasikan penafsiran yang dilakukan dalam setiap ayat. Relatif adalah melihat sejauh mana relatifitas keberhasilan tafsir yang ditulis bernilai guna sesuai domisili, situasi, dan kondisi di mana tafsir itu lahir. Pragmatis adalah melihat sejauh mana tafsir tersebut memberikan dampak bagi masyarakat saat itu, baik dalam bentuk diajarkan atau diamalkan.

Sumber Interpretasi (The Interpretation Sources)

Al-Singkili dan Said b. Umar, ketika menafsirkan QS. *Al-Fātihah*, sama-sama menggunakan sumber *munāsabah*, walaupun mereka tidak menyebutkan secara literal-tekstual aspek *munāsabah* tersebut. Terlihat ketika mereka menafsirkan ayat ke-7 tentang “Orang yang diangerahi nikmat oleh Allah”, mereka menafsirkan bahwa orang-orang yang diberi nikmat ini adalah *al-Anbiyā'*, *al-Shuhadā'*, *al-Ṣiddīqīn*, dan *al-Ṣālihīn*. Jika ditelusuri dalam sejumlah literatur tafsir, maka interpretasi ayat ke-7 dari QS. *Al-Fātihah* tersebut ber-*munāsabah* pada QS. *al-Nisā'* [4]: 69-70. Kemudian penggunaan sumber hadis atau riwayat, al-Singkili dan Said b. Umar sama-sama menggunakan sumber hadis atau riwayat, walaupun memang tidak secara eksplisit menyebutkan dalam tafsiran yang dilakukan. Sebagaimana ketika keduanya menafsirkan kata *al-Maghḍūb* dan *Al-Dāllīn* (*al-Fātihah* [1]: 7). Keduanya berpendapat bahwa yang dimaksud dengan Maghḍūb (orang-orang yang dimurkai) adalah orang-orang Yahudi dan *Al-Dāllīn* (orang-orang yang sesat) adalah orang-orang Nasrani. Penafsiran dengan menyebutkan golongan Yahudi dan Nasrani ketika menafsirkan *Al-Maghḍūb* dan *Al-Dāllīn* terdapat dalam banyak literatur tafsir walaupun tidak dicantumkan teks riwayat atau hadisnya, namun dalam sejumlah tafsir mengatakan bahwa representasi Yahudi dan Nasrani tersebut adalah dari riwayat oleh Imām Aḥmad dari jalur Abd. b. Humaid dari Abū Rabi b. Anas (Al-Mahalli, 2008, hal. 1; Hamka, 1988, hal. 1; M. Quraish Shihab, 2002, hal. vol 1, 88-92).

Selanjutnya, menggunakan sumber tafsir atau mufasir lain; Al-Singkili dan Said b. Umar, sama-sama mengutip argumentasi mufasir lain. Al-Singkili menukil pendapat Imam al-Baydawi ketika menjelaskan manfaat dari surah *al-Fātihah* bahwa selain sebagai bacaan wajib dalam salat, *al-Fātihah* juga mengandung *shifā'* (obat), surah yang bisa dibaca untuk pengobatan atau penyembuhan. Sedangkan Said b. Umar mengutip pendapat Imām Al-Nasafi ketika mengakhiri tafsiran QS. *Al-Fātihah* – dengan mengatakan bahwa kitab-kitab secara keseluruhan ada ratusan dan ratusan tersebut terhimpun di dalam *al-Fātihah*, dan *al-Fātihah* terhimpun di dalam lafal ‘basmalah’. Kemudian, sumber qiraat; Al-Singkili menggunakan sumber qiraat ketika menjelaskan ‘*ma'* pada kata ‘*maliki'* (*al-Fātihah* [1]: 4), dan ia mengintroduksi sejumlah imam qiraah beserta murid-murid dari para imam

qiraat tersebut. Sedangkan Said b. Umar tidak menampilkan aspek qiraat ketika menjelaskan ayat tersebut (Abdur Ra'uf Al-Singkili al-Fansuri, 1951, hal. 1; Said b. Umar al-Kedah, n.d., hal. 6)

Metodologi Interpretasi (The Interpretation Method)

Ketika Al-Singkili menginterpretasikan QS. *Al-Fātiḥah*, ia menggunakan beberapa metode dan prinsip-prinsip sebagai berikut: 1) Prinsip Deskripsi Surah: hal ini terlihat bagaimana Al-Singkili membawa pembaca untuk memahami dan mengetahui terlebih dahulu penamaan surah, jenis surah (makkiyah atau madaniyah) dan sekilas tentang manfaat surah (Abdur Ra'uf Al-Singkili al-Fansuri, 1951, hal. 2). 2) Model Tafsir Global-Parokial: Terlihat dalam penafsiran yang dilakukan dengan model penafsiran sederhana, ringkas, padat dan mudah dimengerti oleh pembaca. Sehingga tidak membutuhkan penalaran pemikiran yang begitu berat untuk memahami bahasa tafsir yang disuguhkan, artinya bahasa yang digunakannya juga lebih akrab dengan dunia pembaca. 3) Pendekatan Tafsir Tekstual: Pendekatan tafsir tekstual adalah suatu model pendekatan tafsir yang seolah-olah masih membaca terjemahan dari al-Qur'an atau ayat yang ditafsirkan. Inilah yang dilakukan oleh Al-Singkili, hanya memberikan sedikit tambahan dalam tafsiran yang dilakukan, namun tidak merubah sifat tekstualitasnya karena memang tafsir ini muncul sebagai tafsir terlengkap 30 juz pertama di Nusantara, maka wajar jika masih menggunakan model pendekatan tafsir tekstual. Hal ini jelas terlihat ketika Al-Singkili menafsirkan ayat ke-6: "jalan yang lurus" tidak diartikan mengikuti Islam atau al-Qur'an, tetapi ditafsirkan sesuai makna ayat. Kemudian juga pada ayat ke-7 tentang "*Al-Maghḍūb* (Yahudi) dan *Al-Dāllīn* (Nasrani)," tidak ada perluasan arti atau makna hanya berdasarkan literal hadis, tanpa melihat sifat dan tabiat dari orang tersebut (Abdur Ra'uf Al-Singkili al-Fansuri, 1951, hal. 2), 4) Prinsip Aksentuasi Qiraat: ini terlihat ketika Al-Singkili menafsirkan ayat ke-4 pada kata "*maliki*". Di sana Al-Singkili menampilkan variasi bacaan "*mā*" dan implikasi makna dari bacaan tersebut secara sederhana (Abdur Ra'uf Al-Singkili al-Fansuri, 1951, hal. 2).

Sementara itu, ketika menginterpretasikan QS. *Al-Fātiḥah*, Said b. Umar al-Kedah menggunakan metode dan prinsip-prinsip sebagai berikut: 1) Model Tafsir Global: Terlihat ketika menjelaskan tafsiran ayat-2, terdapat perbedaan dengan tafsiran yang dilakukan oleh Al-Singkili. Said b. Umar sedikit lebih luas penjabarannya ketika menafsirkan ayat tersebut bahwa menurutnya kenapa Allah sebagai dzat yang wajib dipuji itu bukan hanya karena Tuhan sebagai penguasa semesta Allah, tetapi diperinci lagi bahwa segala yang ada di daratan, lautan, sungai, gunung, langit, bumi, jin, manusia dan sebagainya adalah ciptaan Allah dan kepada Allah semuanya memuji (Said b. Umar al-Kedah, n.d., hal. 5). 2) Pendekatan Tafsir Tekstual: Model tafsir tekstual terlihat dalam mayoritas ayat disurah *al-Fātiḥah*, namun tekstual yang dilakukan oleh Said b. Umar sedikit ada perluasan makna dari terjemahan ayat, misal ketika menafsirkan ayat ke-6 "Jalan yang lurus," menurut Umar jalan yang lurus adalah mengikuti agama Islam (Said b. Umar al-Kedah, n.d., hal. 5). 3) Menangkap Intisari Ayat dari Sisi Teosofi: Selain menafsirkan dengan model tekstualitas ayat, Said b. Umar juga menafsirkan dengan mengungkap aspek tasawuf dalam ayat. Contoh pada ayat ke-5 dalam QS. *Al-Fātiḥah* tersebut, menurut Said b. Umar tidak cukup hanya dengan menyembah dan memohon pertolongan kepada Allah secara *dzahiriyyah* saja, namun juga harus diimbangi dengan memperbanyak zikir lisan dan hati. Hati yang bersih akan menghantarkan pada ketentraman dan kedamaian jiwa, dengan hati yang bersih akan jelas mana yang hak dan batil, dengan hati yang bersih maka akan tersingkap hijab antara hamba dan Rabb-nya (Said b. Umar al-Kedah, n.d., hal. 5). Dengan demikian, kesimpulannya harus ada keseimbangan antara ibadah *dzahiriyyah* dan *baṭīniyyah*. 4) Ekspansi Makna Literal Teks: Ekspansi makna di sini adalah upaya mufasir dalam menginterpretasikan teks atau nas dalam tafsir. Sebagaimana yang dilakukan oleh Said b. Umar ini terlihat ketika menafsirkan ayat ke-7 QS. *Al-Fātiḥah* tentang "*Al-Maghḍūb* (Yahudi) dan *Al-Dāllīn* (Nasrani)" dalam hadis memang dijelaskan hanya Yahudi dan Nasrani sebagai manifestasi dari Yahudi dan Nasrani, namun Said b. Umar menambahkan termasuk dalam cakupan "*Al-Maghḍūb* dan *Al-Dāllīn* adalah orang Kafir dan Munafik, dilihat dari aspek sifat dan tabiat mereka (Said b. Umar al-Kedah, n.d., hal. 5-6).

Validitas Interpretasi (*The Validity of Interpretation*)

Teori validitas yang penulis gunakan untuk mengukur 'keberhasilan atau kebenaran' tafsir di sini adalah teori validitas pragmatis (*Pragmatic validity*) (Ricard R. Kirkhan, 2008, hal. 117). Barometer keberhasilan dan kebenaran tafsir dari segi pragmatis adalah dilihat dari keberdaya-gunaan tafsir yang dilahirkan dalam menjawab kebutuhan realitas. Kemudian untuk melihat pragmatisasi, kebermanfaatan dan keberdayagunaan suatu produk tafsir dapat dibagi menjadi dua, yakni Pragmatik-teoritis dan Pragmatik-praktis (Parwanto, 2019b, hal. 187–190). Pragmatik-teoritis adalah kemanfaatan suatu produk tafsir bukan hanya dipandang atau dinilai dari segi kemanfaatannya dalam memecahkan problematika sosial-keagamaan, namun juga harus dipandang sebagai agen produksi, transmisi dan transformasi pengetahuan, dalam artian bahwa tafsir tersebut senantiasa dipelajari, diajari maupun diteliti dari waktu ke waktu. Jadi, dari sisi kemanfaatan yang pertama ini, tafsir dipandang sebagai *agent of knowledge* (agen pengetahuan) (Parwanto, 2019a, hal. 188). Kemudian Pragmatik-Praktis bahwa kemanfaatan suatu produk tafsir dinilai dari kemampuannya dalam memecahkan problem sosial-keagamaan. Oleh karena itu, dari sisi kemanfaatan tafsir yang kedua ini, tafsir dipandang sebagai *agent of change* (agen perubahan). Namun, terdapat kelemahan jika menilai suatu produk tafsir hanya dari segi kemanfaatannya dalam wilayah praktis, karena tidak semua produk tafsir ditulis dalam rangka sebagai *problem solving* yang berbasis sosial-kemasyarakatan, tetapi ada juga tafsir yang ditulis dalam lingkup tekstualis (Parwanto, 2019b, hal. 189–190).

Berdasarkan deskripsi teori pragmatis di atas, melihat segi kebermanfaat tafsir yang dimaksud di sini adalah aspek kebermanfaatan tafsir *Tarjumān Al-Mustafid* dan *Nūr al-Ihsān* secara keseluruhan, bukan hanya fokus pada QS. *Al-Fātiḥah* saja. Berdasarkan ruang kelahirannya, kedua tafsir ini cukup representatif dari validitas tafsir: pertama, sisi pragmatik-teoritis; bahwa tafsir ini lahir dalam ruang kesultanan dan ditulis juga atas perintah kesultanan raja atau ratu sebagai rujukan keagamaan masyarakat internal atau sekitar kesultanan (Azra, 2004, hal. 247; Gusmian, 2015, hal. 4–5; Arivaie Rahman, 2018, hal. 7). Maka ini mengindikasikan bahwa tafsir yang dilahirkan tersebut pasti akan diajarkan – minimal dalam tatanan keistanaan atau penduduk sekitar. Dengan demikian, tafsir-tafsir ini juga memberikan kontribusi sebagai *agen of knowledge*, agen produksi atau pengembangan keilmuan tafsir atau pemahaman keagamaan masyarakat saat itu. Selanjutnya bahwa segi kebermanfaatan tafsir dari aspek pragmatik-teoritis ini juga termasuk tafsir *Tarjumān Al-Mustafid* dan *Nūr al-Ihsān* senantiasa dipelajari, dibaca maupun diteliti dari waktu ke waktu bahkan sampai saat ini. Terbukti cukup ramai yang mengkaji dua tafsir ini dalam ranah akademik nasional bahkan internasional.

Kemudian dari sisi Pragmatik-praktis, tafsir *Tarjumān Al-Mustafid* dan *Nūr al-Ihsān* tidak lahir dalam ruang hampa budaya dan tradisi, Raja, ratu atau Sultan memerintahkan menulis tafsir pasti melihat realitas (Gusmian, 2015, hal. 4–5). Jadi, tafsir yang dilahirkan harapannya pasti bersifat solutif, akomodatif dan transformatif dalam memecahkan problematika, khususnya dalam skala mikro di sekitaran pemerintahannya. Dengan demikian, maka tafsir *Tarjumān Al-Mustafid* dan *Nūr al-Ihsān* cukup mengakomodir kebermanfaatan tafsir dari segi Pragmatik-praktis.

6. Simpulan

Kecenderungan penafsiran tidak selalu dipengaruhi oleh disiplin ilmu seorang mufasir. Al-Singkili meskipun dikenal sebagai tokoh besar dalam bidang tasawuf dan pembesar tarekat Syattariyah, namun ketika menafsirkan QS. *Al-Fātiḥah*, Al-Singkili tidak menonjolkan nalar tasawuf atau tafsir teosofi-esoterisnya. Bahkan Al-Singkili hanya menafsirkan dengan bahasa yang mudah dan komunikatif serta menampilkan sejumlah qiraat. Sebenarnya wajar jika menjadi sebuah 'pertanyaan' kenapa seorang pembesar tarekat justru malah tidak menampilkan narasi tasawuf di dalam tafsirnya, namun perlu dipahami bahwa sebuah kecenderungan tafsir bukan hanya dibentuk dari realitas pengarang (*author*), tetapi juga dibentuk dan dilatarbelakangi oleh realitas masyarakat (*audience*). Tafsir Al-Singkili muncul sebagai tafsir pertama di Indonesia bahkan sebagai tafsir kesultanan Aceh, maka di tengah maraknya arus tasawuf yang berkembang sebelumnya, maka wajar

jika suguhan bahasa tafsir ini lebih sederhana dan bersifat sosio-kultural akrab dengan dunia pembaca. Di sisi lain, beberapa ragam qiraat yang disampaikan oleh Al-Singkili dalam penafsiran QS. *Al-Fātiḥah* tersebut juga tidak terlepas dari realitas perkembangan ilmu qiraat di Aceh bahkan sebelum Al-Singkili, ilmu qiraat sudah muncul di Aceh. Sehingga wajar jika tafsir yang disuguhkan oleh Al-Singkili mengakomodir ilmu qiraat sebagai alat bantu dalam menjelaskan makna ayat.

Berbeda dengana Al-Singkili, Said b. Umar justru bertendensi pada nalar tasawuf ketika menafsirkan QS. *Al-Fātiḥah*, dan di antara faktor yang mempengaruhinya adalah dari aspek rantai intelektualnya sebab pernah intens berguru dengan dua tokoh besar tarekat, yakni Tok Bandang Daya I dan II. Di samping itu, Said b. Umar juga berafiliasi dengan tarekat, maka wajar terdapat penafsiran yang dilakukannya mengakomodir nuansa tasawuf, karena pra Said b. Umar, di wilayah Kedah juga sudah diajarkan kitab tarekat satu di antaranya adalah kitab *Fath al-Ārifīn* karya Syekh Khatib Sambas, kitab ini menjelaskan tentang tarekat Qadiriyyah wa Naqsabandiyah.

Terakhir, kajian ini adalah upaya pemetaan kecenderungan tafsir dan aspek epistemologi tafsir QS. *Al-Fātiḥah* dalam *Tarjumān Al-Mustafīd* dan *Nūr al-Iḥsān*, penulis berharap ada kajian lanjutan baik dengan objek yang sama atau berbeda – ataupun dalam kajian seputar tafsir Indonesia secara umum dengan berbagai pendekatan, teori dan analisis yang ditawarkan. Sehingga menciptakan keragaman kajian serta dapat berkontribusi bukan hanya sebagai pengembangan khazanah teoritis seputar bahasan tafsir Indonesia, tetapi juga memberikan kontribusi hingga melahirkan pemetaan atau bahkan teori baru yang ditawarkan.

Referensi

- Abdur Ra'uf Al-Singkili al-Fansuri. (1951). *Tarjumān Al-Mustafīd*. Singapura: Maktabah wa Mathbu'ah Sulaiman Maraghi.
- Ahmad, M. N., Faizulamri, M., & Saad, M. (2018). *Metodologi Muhammad Sa'id Umar Terhadap Periwaiyatan Hadith-Hadith Asbab al-Nuzul Dalam Tafsir Nūr al-Iḥsān Muhammad Sa'id Umar's Methodology on the Narration of the Hadiths of Asbab al-Nuzul In the Tafsir Nūr al-Iḥsān*. 3(1), 12–23.
- Ahmad, M. N., Najib, M., Kadir, A., & Hussin, H. (2016). Pengaplikasian Kaedah Tafsir al-Qur'an dengan Qira'at oleh Muhammad Said bin Umar di dalam Tafsir *Nūr al-Iḥsān*. *AL-TURATH JOURNAL OF AL-QURAN AND AL-SUNNAH*, 1(1), 65–73.
- Al-Mahalli, J. A.-S. dan J. (2008). *Tafsir Jalalain*. Riyadh: Al-Maktabah Al-'Arabiyyah As-Su'udiyah.
- Amin, S., & Ambarwati, S. (2020). The Concept of Zikir by Abdul Rauf Singkel in the Tanbih al-Masyi Book. *AJIS: Academic Journal of Islamic Studies*, 5(1), 69. <https://doi.org/10.29240/ajis.v5i1.1379>
- Andy, S. (2019). Hakekat Tafsir Surah Al-Fatihah (Pemahaman Hakikat Ibadah Kepada Allah Swt Dalam Menghadapi Persoalan Kehidupan). *Jurnal At-Tibyan: Jurnal Ilmu Alquran Dan Tafsir*, 4(1), 78–100. <https://doi.org/10.32505/tibyan.v4i1.827>
- Azra, A. (2004). *Jaringan Ulama: Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII: Akar Pembaruan Islam Indonesia*. Jakarta: Kencana.
- Azyumardi Azra & Quraish Shihab. (2001). *Sejarah dan Uloomul Qur'an*. Jakarta: Pustaka Firdaus.
- Bibit Suprpto. (2009). *Ensiklopedi Ulama Nusantara: Riwayat Hidup, Karya dan Sejarah Perjuangan 157 Ulama Nusantara*. Jakarta: Gelegar Media Indonesia.
- Damanhuri. (2014). *Ahlak; Perspektif Tasawuf Syeikh Abdurrauf Al-Singkili*. Jakarta: Lectura Press.
- Fakhriati, F., Farida, A., & Iswanto, A. (2022). The Roots of Religious Moderation in Indonesia: Al-Singkili and Langgien's Works on Tolerance. *Proceedings of the International Symposium on Religious Literature and Heritage (ISLAGE 2021)*, 644(Islage 2021), 289–297. <https://doi.org/10.2991/assehr.k.220206.037>
- Gusmian, I. (2015). Tafsir Alquran di Indonesia: Sejarah dan Dinamika. *Jurnal Nun*, 1.
- Hamka. (1988). *Tafsir al-Azhar*. Jakarta: Pustaka Panjimas.
- Iskandar, I. (2015). Penafsiran Sufistik Surah Al-Fatihah dalam Tafsir Taj Al-Muslimin dan Tafsir Al-Iklil Karya KH Misbah Musthofa. *Fenomena*, 7(2), 195. <https://doi.org/10.21093/fj.v7i2.297>
- M. Quraish Shihab. (2002). *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan, Dan Keserasian Al-Qur'an*. Jakarta: Lentera Hati.
- Parwanto, W. (2018). Penafsiran Surah Al-Falaq [113]: 3-4: Menurut Abd. Al-Rauf Al-Singkili, Hamka dan M. Quraish Shihab: Telaah Atas Epistemologi dan Genealogi. *MISYKAT: Jurnal Ilmu-Ilmu Al-Quran, Hadist, Syari'ah Dan Tarbiyah*, 3(2), 205. <https://doi.org/10.33511/misykat.v3n2.205-236>
- Parwanto, W. (2019a). *Struktur Epistemologi Naskah Tafsir Surah Tujuh (Tujuh Surah) Karya M. Basiuni Imran, Sambas: Kalimantan Barat*. Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga.

- Parwanto, W. (2019b). *Struktur Epistemologi Tafsir Surah Tujuh Karya M. Basiuni Imran, Sambas, Kalimantan Barat*. Yogyakarta: Thesis, UIN Sunan Kalijaga.
- Parwanto, W., & Riyani, R. (2022). Visualisasi Nalar Esoteris dalam Tafsir Melayu-Jawi (Studi Interpretasi QS. Al-Fatihah dalam Manuskrip Tafsir M. Basiuni Imran Sambas Dan Tafsir *Nūr al-Ihsān* Said bin Umar Al-Kedah). *Refleksi Jurnal Filsafat Dan Pemikiran Islam*, 22(1), 27. <https://doi.org/10.14421/ref.2022.2201-02>
- Peter A. Angeles. (1931). *Dictionary of Plolosophy*. New York: Barner & Noble Bokks Publisher.
- Rahmah, N. (2018). Sullam al - Mustafidin: The Theological Discourse in Aceh in 17th Century. *Heritage of Nusantara: International Journal of Religious Literature and Heritage*, 7(2), 167–197. <https://doi.org/10.31291/hn.v7i2.529>
- Rahman, Abd. (1997). *Pemikiran Islam di Malaysia : Sejarah dan Aliran*. Jakarta: Gema Insani Press.
- Rahman, Arivaie. (2018). Tafsir Tarjumân Al-Mustafid: Diskursus Biografi, Kontestasi Politis-Teologis, dan Metodologi Tafsir. *Miqot*, 42(1), 1–22.
- Rahman, Arivaie, Hitami, M., & Darussamin, Z. (2018). Tafsir Melayu: Mengenal Tafsir Nūr Al-Ihsān Karya Syekh Muhammad Sa'Īd Al-Qadhī. *Jurnal Ushuluddin*, 26(1), 1. <https://doi.org/10.24014/jush.v26i1.4071>
- Rahman, F. (2016). Tafsir Saintifik Thanthawi Jauhari atas Surah al-Fatihah. *HIKMAH Journal of Islamic Studies*, XII(2), 303–336.
- Ricard R. Kirkhan. (2008). *Theories of Truth : a Critical Introduction*, terj. M. Khozin. Bandung: Nusa Media.
- Riddell, HAL. G. (2014). Variations on an Exegetical Theme: Tafsīr Foundations in the Malay World. *Studia Islamika*, 21(2), 259–292. <https://doi.org/10.15408/sdi.v21i2.1072>
- Rizka Roisalia. (2019). *Tahap Penguasaan Ilmu Qiraat : Kajian dalam Kalangan Peserta Musabaqah Tilawatil Qur'an di Aceh, Indonseia*. Malaysia: Universitas Malaysia Press.
- Said b. Umar al-Kedah. (n.d.). *Tafsīr Nūr al-Ihsān*. T.thal.: Maktabah wa Mathba'ah Muhammad al-Hindi wa Awladih.
- Siraj, F. M. (2021). *Rethinking al-Singkili's Islamic Cosmology*. 15(1), 1–32.
- Winstedt, R. (1936). "Notes on the History of Kedah." *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society*, 14(3), 126.
- Zaini, M., & Azharani, S. (2021). Qira'at Al-Qur'an dan Perkembangannya di Aceh. *TAFSE: Journal of Qur'anic Studies*, 6(2), 194. <https://doi.org/10.22373/tafse.v6i2.10183>



© 2022 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY SA) license (<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0/>).