# TAFSIR AL-QUR'AN DAN IDEOLOGI
# (Pemikiran Keagamaan Mudhar Tamim dalam Tafsir Alqur'anul Karim Nurul Huda)

**TESIS**

Diajukan untuk Memenuhi Sebagian Syarat
Memperoleh Gelar Magister dalam Program Studi Ilmu Al-Quran dan Tafsir

**Oleh**
**AHMAD ZAIDANIL KAMIL**
**NIM. F52517158**

**PASCASARJANA**
**UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL**
**SURABAYA**

**2019**

## PERNYATAAN KEASLIAN

Saya yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Ahmad Zaidanil Kamil

NIM : F52517158

Program : Magister (S-2)

Institusi : Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya

Dengan sungguh-sungguh menyatakan bahwa TESIS ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian atau karya saya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya.

Surabaya, 02 April 2019

Saya yang menyatakan,

METERAI TEMPEL
TGL
CB568AFF588384178
6000
ENAM RIBU RUPIAH

Ahmad Zaidanil Kamil

**PERSETUJUAN**

Tesis Ahmad Zaidanil Kamil ini telah disetujui

Pada tanggal 27 April 2019

Oleh

Pembimbing

Dr. Hj. Iffah Muzammil, M.Ag
NIP. 196707132000032001

## PENGESAHAN TIM PENGUJI

Tesis oleh Ahmad Zaidanil Kamil ini telah diuji.

Surabaya, 11 April. 2019

Tim Penguji:

1. Dr. H. Abu Bakar, M.Ag
2. Dr. H. Abd. Kholid, M.Ag
3. Dr. Hj. Iffah, M.Ag

Surabaya, 16 April. 2019

Direktur,

Prof. Dr. H. Aswadi, M.Ag
NIP. 196004121994031001

**KEMENTERIAN AGAMA**
**UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL SURABAYA**
**PERPUSTAKAAN**
Jl. Jend. A. Yani 117 Surabaya 60237 Telp. 031-8431972 Fax.031-8413300
E-Mail: perpus@uinsby.ac.id

LEMBAR PERNYATAAN PERSETUJUAN PUBLIKASI
KARYA ILMIAH UNTUK KEPENTINGAN AKADEMIS

Sebagai sivitas akademika UIN Sunan Ampel Surabaya, yang bertanda tangan di bawah ini, saya:

Nama : AHMAD ZADANIL KAMIL
NIM : F52517158
Fakultas/Jurusan : PASCASARJANA/ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR
E-mail address : Zaidanil74@gmail.com

Demi pengembangan ilmu pengetahuan, menyetujui untuk memberikan kepada Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif atas karya ilmiah :
☐ Sekripsi ■ Tesis ☐ Desertasi ☐ Lain-lain (.....)
yang berjudul :

**Tafsir Al-Qur'an dan Ideologi**

**(Pemikiran Keagamaan Mudhar Tamim dalam Tafsir Alqur'anul Karim Nurul Huda)**

beserta perangkat yang diperlukan (bila ada). Dengan Hak Bebas Royalti Non-Ekslusif ini Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya berhak menyimpan, mengalih-media/format-kan, mengelolanya dalam bentuk pangkalan data (database), mendistribusikannya, dan menampilkan/mempublikasikannya di Internet atau media lain secara ***fulltext*** untuk kepentingan akademis tanpa perlu meminta ijin dari saya selama tetap mencantumkan nama saya sebagai penulis/pencipta dan atau penerbit yang bersangkutan.

Saya bersedia untuk menanggung secara pribadi, tanpa melibatkan pihak Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, segala bentuk tuntutan hukum yang timbul atas pelanggaran Hak Cipta dalam karya ilmiah saya ini.

Demikian pernyataan ini yang saya buat dengan sebenarnya.

Surabaya, 17 April 2019

Penulis

( AHMAD ZAIDANIL KAMIL )

**ABSTRAK**
**Tafsir al-Qur'an dan Ideologi**
**(Pemikiran Keagamaan Mudhar Tamim**
**dalam Tafsir al-Qur'anul Karim Nurul Huda)**

Penulis : Ahmad Zaidanil Kamil
NIM : F52517158
Konsentrasi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Kata Kunci : Tradisionalis, Modernis, Mudhar Tamim, *Alqur'anul Karim Nurul Huda.*

Pada prinsipnya, produk tafsir tidak dapat dialienasi dari pergumulan antara mufasir dengan realitas kehidupan yang mengitarinya, baik itu sosial, budaya, politik maupun keagamaan. Proses dialektis panjang ini juga terjadi pada *Tafsir Alqur'anul Karim Nurul Huda* buah tangan Mudhar Tamim. Sebuah karya tafsir yang merefleksi problem-problem keagamaan awal abad ke-20, tepatnya ketika terjadi persaingan ideologi dua kubu besar, Islam Tradisionalis dan Islam Modernis. Ada indikasi bagaimana persaingan dua ideologi tersebut memiliki pengaruh kuat terhadap sebagian besar penafsiran dalam *Tafsir Alqur'anul Karim Nurul Huda.* Bertolak dari problem di atas, orientasi penelitian ditujukan untuk memberikan sketsa pemikiran dan pandangan Mudhar Tamim tentang isu-isu keagamaan yang tertuang pada tafsirnya serta posisi Mudhar Tamim dalam peta pemikiran Tafsir al-Qur'an di Indonesia.

Penelitian ini menggunakan metode kualitatif yang datanya bersumber dari kepustakaan *(library research)* dan wawancara. Untuk mengungkap pemikiran keagamaan Mudhar Tamim dalam tafsir *Alqur'anul Karim Nurul Huda* serta posisinya dalam peta pemikiran tafsir di Indonesia, digunakan kerangka teori Islam Tradisionalis dan Islam Modernis dengan pendekatan hermeneutik.

Dengan menggunkan metode di atas, penulis mendapatkan beberapa kesimpulan. *Pertama,* Mudhar Tamim berupaya mempertahankan tradisi-tradisi populer di kalangan mufasir Tradisionalis. Beberapa trasidi itu antara lain adalah bermazhab, akomodatif terhadap hadis-hadis mitologi dan israiliyyat, serta penggunaan ayat-ayat al-Qur'an untuk keperluan magis dan pengobatan. Di satu sisi, Mudhar Tamim sepenuhnya taklid kepada Imam Mazhab –atau dengan kata lain, ia bermazhab. Di lain sisi, Mudhar Tamim menolak untuk taklid kepada kiai. Penolakan ini dilatarbelakangi oleh pandangan Mudhar Tamim tentang otoritas seorang kiai yang sudah bergeser dari tujuan utamanya. *Kedua,* Mudhar Tamim dapat diposisikan sebagai mufasir sintesis Modernis-Tradisionalis, yaitu Tradisionalis Progresif. ia masih mempertahankan tradisi–tradisi kalangan Islam Tradisionalis, tetapi juga mengintrodusir pembaruan-pembaruan yang berkembang.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

## DAFTAR ISI

**BAB I** PENDAHULUAN

**A. Latar Belakang Masalah ..... 1**

**B. Rumusan Masalah ..... 8**

**C. Tujuan Penelitian ..... 8**

**D. Signifikansi dan Kegunaan Penelitian ..... 9**

1. *Secara Teoritis* ..... 9

2. *Secara Praktis* ..... 9

**E. Kerangka Teoritik ..... 9**

1. *Islam Tradisionalis* ..... 10

2. *Islam Modernis* ..... **11**

3. *Islam Tradisionalis Progresif* ..... **12**

**F. Telaah Pustaka ..... 12**

**G. Metode Penelitian ..... 14**

1. *Model dan Jenis Penelitian* ..... 14

2. *Sumber Data Penelitian* ..... 14

3. *Teknik Pengumpulan Data* ..... 15

4. *Teknis Analisis Data* ..... 15

**H. Sistematika Pembahasan ..... 17**

**BAB II** ISLAM TRADISIONALIS DAN ISLAM MODERNIS: SEBUAH WACANA DAN GERAKAN

**A. Islam Tradisionalis ..... 19**

1. *Asal-usul dan Perkembangannya* ..... 19

2. *Karakteristik Pemikiran Islam Tradisionalis* ..... 23

3. *Tippologi Mufasir Tradisionalis*..... 30

**B. Islam Modernis ..... 32**

1. *Asal-usul dan Perkembangannya* ..... 32

2. *Pola Pemikiran Keagamaan* ..... 34

3. *Tipologi Mufasir Modernis*..... 38

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

**BAB III** MENGENAL MUDHAR TAMIM DAN TAFSIR AL-QUR'ANUL KARIM NURUL HUDA

**A. Biografi Mudhar Tamim ..... 41**

**B. Madura sebagai Latar Sosial Keagamaan Mudhar Tamim. 48**

**C. Tafsir Alqur'anul Karim Nurul Huda: Sebuah Perkenalan ..... 53**

1. *Latar Belakang Penulisan* ..... 54

2. *Seputar Naskah*..... 57

**D. Metode Penafsiran ..... 61**

1. *Sumber Penafsiran* ..... 61

2. *Cara Penjelasan* ..... 67

3. *Keluasan* Penjelasan ..... 68

4. *Sasaran dan Tertib Ayat* ..... 71

**E. Kecenderungan Penafsiran ..... 71**

1. *Corak Ijtimā'ī* ..... 71

2. *Corak Fikih* ..... 73

**BAB IV : PEMIKIRAN MUDHAR TAMIM TENTANG POLEMIK KEAGAMAAN DALAM TAFSIR AL-QUR'ANUL KARIM NURUL HUDA**

**A. Pemikiran Mudhar Tamim tentang Mazhab ..... 75**

**B. Taklid terhadap Kiai ..... 83**

**C. Tasawwuf ..... 92**

**D. Nalar Ideologi Penggunaan Hadis ..... 102**

**E. Israiliyyat ..... 106**

**F. Penggunaan Ayat al-Qur'an untuk Tujuan Magis ..... 115**

**BAB V : PENUTUP**

**A. Kesimpulan ..... 118**

**B. Saran ..... 119**



digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

**DAFTAR PUSTAKA**

**LAMPIRAN**



digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

# BAB I
# PENDAHULUAN

## A. Latar Belakang Masalah

Dalam catatan sejarah, kehidupan keberagamaan di Indonesia sangatlah kondusif bagaikan kolam yang tenang permukaannya.[1] Namun, penetrasi gerakan pembaruan di Timur Tengah yang di usung oleh tokoh-tokoh pembaharu seperti Jamāl al-Dīn al-Afghānī, Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha pada awal abad 20 telah mendorong lahirnya Islam Modernis yang mengusik ketenangan kehidupan keberagamaan tersebut. Situasi ini menyebabkan terjadinya pergumulan keras antara kelompok Islam Modernis yang mengusung wacana pembaruan dengan kelompok Islam Tradisionalis sang penjaga tradisi yang telah mengakar kuat di Indonesia sejak awal masuknya Islam.[2]

Kelompok yang disebutkan pertama menolak bermazhab dan hendak melakukan pembaharuan melalui ijtihad langsung pada al-Qur'an dan hadis sebagai tanggapan dan ketidakpuasannya terhadap pemikiran kelompok Islam Tradisionalis.[3] Sementara kelompok yang kedua masih setia dengan mazhab serta berusaha mendialogkan Islam dengan tradisi lokal.[4] Pada tahapan selanjutnya, golongan Islam moderrnis secara agresif mengkritik pemahaman ulama-ulama Islam Tradisionalis dan berbagai praktik kegamaan yang dinilai mengandung TBC (Takhayyul, Bid'ah dan Khurafat).[5]

---

[1]G.F Pijper, *Beberapa Studi Sejarah Islam di Indonesia 1900-1950,* terj. Tudjimah (Jakarta: UI Press, 1985), 103.
[2]Aksin Wijaya, *Menusantarakan Islam* (Yogyakarta: Nadi Pustaka, 2015), 134.
[3]Karel A. Streenbrink, *Pesantren, Madrasah, Sekolah: Pendidikan Islam dalam Kurun Modern,* (Jakarta: LP3ES, 1986), 26.
[4]Aksin Wijaya, *Menusantarakan Islam,* 134.
[5]Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942* (Jakarta: LP3ES, 1996), 108.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Salah satu media yang digunakan oleh kelompok Islam Modernis dan Islam Tradisionalis sebagai alat untuk menyebarluaskan gagasan-gagasannya adalah tafsir al-Qur'an. [6] Ini dikarenakan Tafsir al-Qur'an merupakan salah satu bidang keilmuan utama dalam pengetahuan keislaman. Ia memberikan umat muslim kerangka inti dalam memahami ajaran Islam, yakni al-Qur'an.[7]

Dalam lintas sejarah penafsiran al-Qur'an di Indonesia, munculnya karya-karya tafsir al-Qur'an di Indonesia tidak terlepas dari adanya pergulatan kepentingan, kebutuhan serta sikap kritis penulis tafsir atas realitas soisal keagamaan termasuk diantaranya adalah semangat pemurnian Islam dan peneguhan Islam Tradisionalis.[8]

Dari kelompok Islam Modernis misalnya, muncul karya-karya tafsir dengan ide pembaruannya seperti *Tafsir Yunus* karya Mahmud Yunus, *Tafsir al-Azhar* karya Hamka, *Tafsir al-Qur'an Hidajaturrahman* karya Moenawar Chalil, *Tafsir Nurul Bajan* karya Romli hingga *Ayat Suci Lenyapuen* karya E Hasyim. Sementara karya tafsir yang dianggap merepresentasikan Islam Tradisionalis diantaranya adalah tafsir *al-Ibriz* karya Bisri Mustafa, tafsir *al-Iklil fī ma'ān al-Tanzīl* dan tafsir *Tāj al-Muslimīn* karya Misbah Mustafa, tafsir *al-*

---

[6]Ini dibuktikan dengan usaha yang dilakukan oleh kelompok Modernis untuk menerbitkan tejemahan tafsir al-Qur'an karya Muhammad Abduh serta majalah-majalah seperti al-Imam dan al-Munir yang terinspirasi oleh Muhammad Abduh. Lebih lanjut lihat Jajat Burhanuddin, *Islam dalam Arus Sejarah Indonesia* (Jakarta; Kencana, 2017), 381.

[7]Al-Qur'an merupakan kitab suci yang berfungsi sebagai petunjuk hidup bagi umat manusia untuk menuju kebahagiaan hidup di dunia dan akhirat. Muḥammad 'Abduh, *Tafsīr al-Fātiḥah dan Juz 'Amma* (Kairo: al-Hay'ah al-'Āmmah li Quṣūr al-Thaqāfah, 2007), 8.

[8]Untuk mengidentifikasi tafsir-tafsir yang merepresentasikan Islam Modernis dan Tradisionalis lebih lanjut baca, Islah Gusmian, "Bahasa dan Aksara dalam Penulisan Tafsir al-Qur'an di Indonesia Era Awal abad 20," dalam *Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadis,* Vol. 5, No.2 (Desember 2015), 225-234. Jajang A Rohmana, "Ideologisasi Tafsir Lokal Berbahasa Sunda", *Journal of Qur'an an Hadīth Studies,* Vol 2, NO. 1 (2013), 125. Jajang A Rohmana, "Polemik Keagamaan dalam Tafsir Malja' al-Ṯālibīn karya KH. Ahmad Sanusi", *Suhuf,* Vol. 10 No. 1 (Juni 2017), 25.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

*Mu'awwidatayn* karya Ahmad Yasin Asmuni, hingga *Tafsir Malja' al-Ṭālibīn* dan *Rawḍah al-'Irfān* karya Ahmad Sanusi.[9]

Masing-masing karya tafsir memiliki ciri khas dan karakteristik tersendiri untuk membedakannya dengan kelompok yang lain, baik dari aspek teknis maupun konten tafsirnya. Mufasir modernis cederung menulis karyanya dengan bahasa Indonesia dengan huruf latin,[10] menggunkan pendekatan ilmiah,[11] menolak menggunakan ayat-ayat al-Qur'an untuk tujuan-tujuan magis, serta menolak riwayat-riwayat hadis yang berdimensi mitologis termasuk Israiliyyat sebagai media penafsirannya.[12] Disisi lain, mufasir dari kalangan tradisionalis masih setia menulis tafsir dengan aksara Arabnya, pendekatannya lebih cenderung kepada riwayat, lebih lunak terhadap israiliyyat dan riwayat hadis yang berdimensi mitologis, serta menggunakan ayat al-Qur'an sebagai wasilah untuk berdoa.[13]

Dalam karya-karya tafsir tersebut, baik tafsir yang merepresentasikan Islam Modernis maupun Islam Tradisionalis, mufasir seringkali mengarahkan

---

[9]Ibid.

[10]Penggunaan huruf yang dipakai dalam sebuah karya mengandung makna simbolik. Dalam catatan van Bruinessen, hingga tahun 1960-an sebuah garis yang sangat jelas memisahkan muslim ke dalam kelompok tradisionalis dan modernis adalah aksara yang digunakan. Kelompok tradisionalis selalu setia dengan aksara Arabnya, sementara kelompok Modernis lebih modern dengan menggunakan aksara latin. Lebih lanjut lihat Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat: Tradisi-Tradisi Islam di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1995), 132.

[11]Corak Ilmiah merupakan pola baru tafsir di Indonesia yang diusung oleh mufasir modernis yang tidak dijumpai dalam beberapa karya tafsir tradisional seperti tafsir al-Ibriz, tafsir al-Iklīl maupun tafsir rauḍah al-'irfān karya sanusi. Baca Anwar Syaifullah dan Anwar Aziz, "Mahmud Yunus: Pelopor Baru Penulisan Tafsir al-Qur'an di Indonesia" dalam *Ilmu Ushuluddin,* Vol. 2, No.3, (Juni 2015), 332. Baca Juga Mufakhir Muhammad, *Tafsir 'Ilmi* (Aceh: Yayasan Pena. 2004), 3.

[12]Azyumardi Azra, *Islam Nusantara: Jaringan Global dan Lokal,* Terj. Iding Rosyidin Hasan (Bandung: Mizan Media Utama, 2002), 201. Lihat juga Anwar Syaifullah dan Anwar Aziz, "Mahmud Yunus: Pelopor Baru Penulisan Tafsir al-Qur'an di Indonesia" dalam *Ilmu Ushuluddin,* Vol. 2, No.3, (Juni 2015), 332.

[13]Lebih lanjut baca Islah Gusmian, "Tafsir al-Qur'a Bahasa Jawa: Peneguhan Identitas, Ideologi dan Politik", dalam *Suhuf,* Vol. 10, No. 1 (Juni, 2017).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

penafsirannya kepada tema-tema keagamaan yang menjadi polemik diantara keduanya, seperti persoalan ziarah kubur, slametan, talqin, ijtihad, taklid, tarekat, tawasul, *uṣallī* (melafalkan niat) hingga persolan syirik. Terjadi aksi reaksi diantara kedua kelompok. Masing-masing kelompok menggunakan ayat al-Qur'an sebagai sarana mengkritik kalangan yang lain. Bahkan, tidak jarang sesat dan menyesatkan terjadi dalam karya-karya tafsir tersebut.[14]

Fakta ini menggambarkan bagaimana ideologi Islam, baik Islam Modernis maupun Islam tradisionalis turut berpengaruh terhadap teks-teks keagamaan. Tentu kecenderungan ini tidak dapat dialienasi dari situasi sejarah awal abad ke-20 saat menguatnya persaingan ideologis antara keduanya.

Salah satu tafsir yang muncul saat menguatnya persaingan ideologi tersebut adalah *Tafsir Alqur'anul Karim Nurul Huda* yang ditulis oleh Mudhar Tamim pada tahun 1969.[15] Tafsir ini merupakan karya tafsir pertama yang ditulis oleh ulama Madura dengan menggunakan bahasa Madura latin.[16]

---

[14]Ibid. Jajang A Rohmana, "Ideologisasi Tafsir Lokal Berbahasa Sunda", *Journal of Qur'an an Hadīth Studies,* Vol 2, NO. 1 (2013), 125. Jajang A Rohmana, "Polemik Keagamaan dalam Tafsir Malja' al-Ṯālibīn karya KH. Ahmad Sanusi", *Suhuf,* Vol. 10 No. 1 (Juni 2017), 25.

[15]Dalam catatan sejarah kemerdekaan Indonesia, Mudhar Tamim pernah menjabat sebagai pemimpin Laskar Hisbullah tingkat Keresidenan dalam perang kemerdekaan di Madura. Lihat Mohammad Moestadji, Didik Hadijah Hasan, dan R. Mohammad Rosyad, *Peranan Resimen Djokotole Beserta Laskar Sabilillah, Hisbullah, B.P.R.T. dan Pesindo dalam Perang Kemerdekaan ke-1 di Madura* (t.tp: t.p, 2005), 38.

[16]Tidak seperti tafsir al-Qur'an berbahasa Sunda, Jawa atau bahkan Bugis yang memiliki banyak ragam terjemah dan tafsir yang telah terpublikasikan, tafsir dan terjemah al-Qur'an berbahasa Madura justru tidak terlalu berkembang. Ini dikarenakan penulisan tafsir al-Qur'an dipandang tabu oleh masyarakat Madura yang notabene banyak menganut paham tradisionalis. Padahal, dalam catatan sejarah, persinggungan antara masyarakat Madura dengan al-Qur'an telah terjadi kira-kira sejak masa abad ke-16 hingga abad 18. Hal ini setidaknya dapat dilihat dari terjemahan surat al-Ma'ārij ke dalam bahasa Jawa Madura dari ayat 1-10. Pada masa itu masyarakat Madura memang telah terbiasa dengan tulisan aksara Arab berkat ajaran dari Walisongo. Tentu, terjemah al-Qur'an berbahasa Madura ini mencerminkan bagaimana bahwa seiring berkembangnya zaman, masyarakata Madura telah mencerminkan semangat luar biasa dalam menerima ajaran Islam. Lihat Nashruddin Baidan, *Perkembangan Tafsir al-Qur'an di Indonesia* (Solo: Tiga Serangkai Pustaka Mandiri, 2003), 61.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Munculnya *Tafsir Alqur'anul Karim Nurul Huda* karya Mudhar Tamim dengan bahasa madura latin sebagai medianya tentu bukan hanya persoalan teknis dan pragmatis, dalam arti hanya sebagai proses penggalian makna yang tersimpan di dalam al-Qur'an untuk dijadikan petunjuk hidup, tetapi di dalamnya juga terkait erat dengan dengan tradisi dan kepentingan sosial sekaligus juga menjadi ajang berbagai kepentingan di tengah persaingan ideologi keagamaan[17] saat karya tafsir tersebut ditulis.

Hal ini dapat dipahami tidak saja karena latar belakang penulisnya sebagai politisi dan aktifis Islam Modernis (Muhammadiyah), tetapi juga erat kaitannya dengan situasi saat karya tafsir ini diproduksi, situasi sejarah 1970 an merupakan menguatnya persaingan ideologis antara dua kubu besar, Islam modernis dan tradisionalis.[18]

Ada indikasi bagaimana persaingan dua ideologi tersebut memiliki pengaruh kuat terhadap sebagian besar penafsiran dalam *Tafsir Alqur'anul Karim Nurul Huda*. Bertolak dari problem di atas, orientasi penelitian ditujukan untuk memberikan sketsa pemikiran dan pandangan Mudhar Tamim tentang isu-isu keagamaan yang tertuang pada tafsirnya serta posisi Mudhar Tamim dalam peta pemikiran Tafsir al-Qur'an di Indonesia. Oleh karena itu, penelitian ini penting untuk dikaji dengan pertimbangan beberapa argumen.

---

[17]Ideologi dalam tulisan ini merujuk pada adanya bias, kepentingan, serta orientasi dan tujuan kelompok keagamaan (kelompok Islam tradisionalis ataupun Islam modernis) untuk melindungi kepentingan mereka ketika berhadapan dengan kelompok lain melalui produksi teks keagamaan

[18]Jajang A Rohmana, "Ideologisasi Tafsir Lokal Berbahasa Sunda", *Journal of Qur'an an Hadith Studies,* Vol 2, NO. 1 (2013), 125. Lihat Juga MB Hooker, *Islam Mazhab Indonesia: Fatwa-fatwa dan Perubahan Sosial*, Terj. Iding Rosyidin Hasan (Jakarta: Teraju, 2002).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

*Pertama*, *Tafsir Alqur'anul Karim Nurul Huda* kurang dikenal oleh masyarakat Madura khususnya Pamekasan, tempat karya ini ditulis.[19] Diantara penyebabnya adalah posisi Mudhar Tamim yang notabene sebagai politisi Parmusi, partai politik yang dijadikan Muhammadiyah menyebarkan gagasan politiknya.[20]

*Kedua*, posisi Mudhar Tamim sebagai politisi dan aktifis Muhammadiyah (Islam modernis) membuatnya juga harus berhadapan dengan masyarakat Madura yang budaya keberagamaan masyarakatnya dibentuk oleh tiga elemen Islam Tradisionalis, yaitu NU, pesantren, dan kiai yang merepresentasikan tokoh agama Islam.[21]. Lalu bagaimanakah sikap atau pemikiran yang ia tuangkan dalam penafsirannya, apakah melakukan pembelaan terhadap tradisi keagamaan yang telah ada di Madura (Islam tradisionalis), atau justu mendukung ide pembaharuan yang di usung oleh kelompok modernis?

*Ketiga*, penulisnya merupakan sosok yang memiliki karakter unik dan dapat dikatakan sebagai pemikir sintesis modernis-tradisionalis. Dalam beberapa hal, dia cenderung berpaham NU (Tradisionalis), Namun di sisi lain ia juga dinilai sebagai sosok yang berpaham Muhammadiyah (Modernis).

Pandangan bahwa Mudhar Tamim memilik kecenderungan kepada pemikiran Islam tradisionalis (NU) didasarkan pada rekam jejaknya, bahwa

---

[19]Ini berdasarkan wawancara dengan para elit agamawan, seperti ketua PCNU Kabupaten Pamekasan, KH. Taufik Hasyim, KH, Abd. Hamid Mannan dan KH. Atorid Siradj. Tafsir tersebut juga tidak ditemukan, baik di Museum Pamekasan ataupun Perpustakaan daerah Kabupaten Pamekasan.

[20]Pada masa awal Orde Baru, Muhammadiyah terlibat dalam percaturan politik praktis dan membidani kelahiran Parmusi. Lihat Haedar Nashir, *Dinamika Politik Muhammadiyah* (Malang: UMM Press, 2006), 115.

[21]Samsul Ma'arif, *The History of Madura* (Yogyakarta: Araska, 2015), 154-155.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Mudhar Tamim merupakan tokoh yang menghabiskan masa kecil hingga dewasa di Pesantren salah satunya PP. Tebu Ireng Jombang dan berguru langsung kepada KH. Hasyim ‘Asy‘ari. Argumentasi ini dikuatkan oleh keterangan Keluarga dan rival politiknya, KH. Fadli Ghazali.[22] Demikian juga jika dilihat dari referensi yang digunakan dalam Tafsirnya, Mudhar Tamim seringkali merujuk kepada *Tafsir al-Khāzin* dan *Tafsir al-Baghāwī* yang banyak menggunakan Israiliyyat. Dalam konteks karya tafsir yang muncul di Indonesia, penggunaan Israiliyyat dalam tafsir identik dengan karya tafsir yang ditulis oleh kalangan Ulama Islam Tradisionalis.[23]

Sedangkan penilaian bahwa Mudhar Tamim adalah lebih condong kepada Muhammadiyah didasarkan pada rekam jejaknya yang aktif dan memiliki kontak dengan gerakan Muhammadiyah (Islam Modernis). Ini diperkuat dengan keterangan tokoh-tokoh elite Pamekasan seperti, Abdul Hamid Mannan, Abdullah Isma’il dan Zubarjad, bahwa Mudhar Tamim lebih banyak menjalani aktifitasnya dengan bergaul bersama warga-warga Muhammadiyah.[24] Jika dilihat dari sumber referensi yang digunakan, Mudhar Tamim juga menggunakan *Tafsir al-Manār*

---

[22]Baca Ahmad Zaidanil Kamil, “Dialektika Tafsir al-Qur’an dan Budaya Madura dalam Tafsir Alqur’anul Karim Nurul Huda Karya Mudhar Tamim” (Skripsi—Uin Sunan Ampel, Surabaya, 2017).

[23]Hal ini umpamanya bisa dilihat dalam karya tafsir *al-Ibriz* karya Bisri Mustofa atau *al-Iklil fī Ma‘ān al-Tanzīl* karya Misbah Mustofa. Dalam karyanya, dua Tokoh Nu tersebut bersikap toleransi terhadap riwayat-riwayat Israiliyyat. Tentu hal ini berbeda dengan Karya tokoh-tokoh pembaharu di Indonesia sebut saja Mahmud Yunus dalam *Tafsir Yunus* atau bahkan Hamka dalam *Tafsir al-Azharnya* yang menolak riwayat Israiliyyat. Lebih lanjut lihat Achmad Murtafi Haris dkk., “A Study on Bisri Mustofa, HAMKA and Quraish Shihab’s Tafsir on Israiliyyat” *Religio; Jurnal Studi Agama-Agama,* Vol. 6, No, 2 (2016), 253.

[24]Ahmad Zaidanil Kamil, “Dialektika Tafsir al-Qur’an dan Budaya Madura dalam Tafsir Alqur’anul Karim Nurul Huda Karya Mudhar Tamim” (Skripsi—Uin Sunan Ampel, Surabaya, 2017).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

karya Muhammad Abduh dan tafsir *Yunus* karya Mahmud Yunus yang merupakan tokoh pembaharu (Islam modernis).[25]

Oleh karena itu, perlu melihat kecenderungan sikap dan pemikiran keagamaan yang ada dalam karya tafsirnya untuk menempatkan posisi Mudhar Tamim dalam konteks wacana pemikiran tafsir di Indonesia, apakah ia termasuk mufasir dari kalangan Islam modernis atau Islam tradisonalis.

## B. Rumusan Masalah

Untuk memudahkan operasional penelitian, perlu diformulasikan beberapa rumusan permasalahan pokok, yaitu:

1. Bagaimana pandangan Mudhar Tamim tentang polemik keagamaan dalam *Tafsir Alqur'anul Karim Nurul Huda*?
2. Dimana posisi Mudhar Tamim dalam peta pemikiran tafsir al-Qur'an di Indonesia?

## C. Tujuan Penelitian

Penelitian ini dilakukan dengan tujuan sebagai berikut:

1. Untuk mengkaji pemikiran keagamaan dan tanggapan Mudhar Tamim terhadap situasi sosial dan keagamaan sebagaimana yang tercermin dalam penafsirannya
2. Untuk membongkar motif Ideologi dalam tafsir lokal bahasa Madura karya Mudhar Tamim serta bagaimana kecenderungan ideologi tersebut berpengaruh terhadap *Tafsir Alqur'anul Karim Nurul Huda*, sehingga dapat menentukan posisi Mudhar Tamim dalam wacana pemikiran tafsir di Indonesia

[25]Tamim, *Tafsir Alqur'anul Karim* (t.k.: t.p., t.t.) ix.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

## D. Signifikansi dan Kegunaan Penelitian

### *1. Secara Teoritis*

Kajian ini signifikan untuk menunjukkan bagaimana ideologi berpengaruh terhadap karya tafsir *Alqur'anul karim Nurul Huda* yang ditulis pada tahun 1969 saat situasi sejarah di Indonesia merupakan menguatnya persaingan ideologis antara Islam modernis dan tradisionalis.

Penelitian ini juga diharapkan dapat menambah pegetahuan keislaman dalam bidang tafsir khususnya terkait dengan gagasan-gagasan keislaman yang terdapat dalam *Tafsir Alqur'anul Karim Nurul Huda*, sehingga dapat dijadikan sebagai acuan dalam memahami ajaran agama Islam dan tradisi keagamaan yang berkembang dalam struktur masyarakat Madura.

### *2. Secara Praktis*

Penelitian ini diharapkan dapat memberikan pesan khusunya bagi masyarakat Madura terkait ragam pemikiran kegamaan yang berkembang di Madura, karena asumsi masyarakat Madura menunjukkan bahwa Mudhar Tamim adalah tokoh Muhammadiyah (Islam modernis). Penelitian dapat berkontribusi dalam pengembangan khazanah tafsir di Indonesia, khususnya untuk generasi Madura.

## E. Kerangka Teoritik

Pada dasarnya, karya tafsir tidak dapat dilepaskan dari pergumulan penulisnya dengan lingkungan sosial, budaya, politik dan agama di sekelilignya. Ini dikarenakan kepentingan dan ideologi mufasir seringkali memunculkan

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sebuah pembacaan bias yang memberi warna pada hasil praktek penafsiran al-Qur'an.

Oleh karena itu, sebagai sebuah karya, *Tafsir Alqur'anul Karim Nurul Huda* Karya Mudhar Tamim juga tidak dapat dialienasi dari kondisi sosial keagamaan yang berkembang saat karya tafsirnya ditulis, baik dalam wilayah Madura maupun Indonesia.

Penelitian ini ingin mengungkap pemikiran keagamaan Mudhar Tamim dalam tafsir *Alqur'anul Karim Nurul Huda*. Sebagai pijakan dan acuan untuk mengungkap pemikiran keagamaan Mudhar Tamim serta posisinya dalam peta pemikiran tafsir di Indonesia, berikut akan dijelaskan tentang Islam Modernis dan Islam Tradisionalis.

Pada abad ke-20, telah muncul dan berkembang aliran abru dalam pemikiran Islam yang biasa disebut oleh banyak ahli sebagai Islam Modernis. Gerakan ini berbeda sama sekali dengan tradisi pemikiran Islam sebelumnya yang masih didominasi pemikiran Islam tradisional. Masing-masing kelompok memiliki ciri khas dan karkateristik tersendiri untuk membedakan dengan yang lainnya.[26]

### *1. Islam Tradisionalis*

Menurut Zamakhsyari Dhofier, yang dimaksud dengan Islam Tradisionalis adalah pemikiran Islam yang masih terbelenggu dengan gagasan-gagasan ulama ahli fikih, tafsir, hadis, tauhid dan tasawwuf yang

[26]Azyumardi Azra, *Islam Nusantara,* 181.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

hidup antara abad ke-7 sampai abad ke-13.[27] Kelompok ini berpegang teguh pada wawasan keislaman yang telah terbentuk sekian lama dan berakar pada pembelajaran pesantren dengan aliran hukum Shāfi'i di bidang fikih, aliran teologi Ash'arī dan sufisme al-Ghāzālīī.[28] Tujuannya adalah berusaha mempertahankan tradisi yang ada dengan cara mendialogkan Islam dengan tradisi lokal.

Diantara unsur-unsur utama kelompok ini adalah bertaklid, melakukan praktik-praktik ritual keagamaan seperti ziarah kubur, tahlilan, haul, tawassul, tarekat dan tasawuf.[29]

### *2. Islam Modernis*

Islam Modernis adalah kelompok Islam yang mengusung semboyan kembali kepada al-Qur'an dan hadis melaui pintu ijtihad. Aliran ini bertujuan untuk menghapus praktik kegamaan yang salah kaprah dan mengandung unsur-unsur politeisme (syirik), takhayul, bid'ah dan khurafat.

Kelompok Islam modernis memiliki karakteristik yang membedakannya dengan Islam tradisionalis, misalnya menolak adanya taklid karena pintu ijtihad tidak pernah tertutup, semangat kembali kepada al-Qur'an dan Sunnah, pembaruan dalam aspek pendidikan, sosial dan politik, penolakan terhadap praktek tasawuf, tarekat, ziarah kubur, slametan, talqin,

---

[27]Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi Tentang Pandangan Hidup Kyai* (Jakarta: LP3ES, 1994), 1.
[28]Burhanuddin, *Islam dalam Arus Sejarah Indonesia,* 434.
[29]Van Bruinessen, *Kitab Kuning*, 20. Dhofier, *Tradisi Pesantren,* 148. Lihat Juga Andree Fellard, *Vis a Vis Negara: Pencarian Isi, Bentuk dan Makna*, Terj. Lesmana (Yogyakarta: LkiS, 2008), 10.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

taklid, tarekat, tawasul, *uṣallī* (melafalkan niat), tahlilan dan menolak unsur-unsur syirik.[30]

### 3. *Islam Tradisionalis-Progresif*

Islam Tradisioanalis Progresif merupakan sintesis pemikiran Islam modernis-tradisionalis yang berusaha menyatukan antara semangat pembaruan dan pembacaan secara kultural secara bersamaan, sehingga melahirkan suatu pemikiran yang elektik. Tipe pemikiran ini berusaha mengambil unsur-unsur terbaik yang ada dalam pendekatan modern maupun tradisional serta dipersatukan di antara keduanya yang dianggap memenuhi model tersebut.[31]

Kerangka teori di atas dimaksudkan sebagai dasar pijakan menetapkan kriteria dalam memahami di mana Mudhar Tamim selayaknya ditempatkan dalam konteks wacana pemikiran tafsir al-Qur'an di Indonesia.

## F. Telaah Pustaka

Para peneliti telah banyak melakukan kajian tentang karya tafsir yang ditulis oleh mufasir Indonesia. Namun, sejauh penelusuran penulis, belum ada penelitian yang secara spesifik mengkaji tentang *Tafsir Alqur'anul Karim Nurul Huda* karya Mudhar Tamim, kecuali dalam beberapa penelitian berikut:

1. Artikel yang ditulis oleh Islah Gusmian dengan judul *Bahasa Aksara dalam Penulisan Tafsir Alquran di Indonesia Era Awal Abad 20* yang diterbitkan oleh jurnal Mutawatir pada Vol. 5, No. 2 Desember 2015. Dalam artikel tersebut, Islah menjabarkan tentang dinamika penggunaan bahasa dan aksara dalam

[30]Burhanuddin, *Islam dalam Arus Sejarah Indonesia,* 396. Dhofier, *Tradisi Pesantren,* 150.
[31]Yayan Suryana, *Tradisionalisme dan Modernisme Islam di Indonesia* (Yogyakarta: Gapura Publishing, 2012), 207.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

penulisan dan penerbitan karya tafsir al-Qur'an di Indonesia awal abad 20 Masehi, salah satunya adalah *Tafsir Alqur'anul Karim Nurul Huda* karya Mudhar Tamim yang ditulis dengan menggunakan bahasa Madura.

2. *Dilaektika Tafsir Al-Qur'an dan Budaya Madura dalam Tafsir al-Qur'anul Karim Nurul Huda Karya Mudhar Tamim* yang ditulis oleh Ahmad Zaidanil Kamil. Karya ini merupakan Skripsi Uin Sunan Ampel Surabaya pada tahun 2017. Dalam kajiannya, Zaidanil Kamil mengungkap dialektia antara Tafsir al-Qur'anul Karim Nurul Huda dengan Budaya Madura seperti penggunaan stratifikasi bahasa, budaya politik masyarakat Madura, tarekat, dll.

Dari penelitian sebelumnya sebagaimana disebutkan di atas, sebenarnya objek material yang digunakan penulis sama dengan objek material yang digunakan oleh Zaidanil Kamil, yaitu *Tafsir Alqur'anul Karim Nurul Huda.* Hanya saja, kajian yang dilakukan oleh Zaidanil Kamil tersebut lebih mengarah kepada dialektika antara tafsir dan budaya Madura secara Umum dengan menggunakan teori enkulturasi budaya.

Sementara penulis ingin mendeskripsikan pemikiran keagamaan Mudhar Tamim dalam menghadapi dinamika keberagamaan masyarakat Islam Madura yang tercermin dalam penafsirannya dengan menggunakan pendekatan Hermenutika Schleirmacher. Pemikiran keagaman ini kemudian dianalisis, begitu juga dengan motif ideologinya sebagai pijakan untuk menilai apakah Mudhar Tamim termasuk mufasir yang berpaham Islam Tradisionalis atau Islam Modernis.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

## G. Metode Penelitian

Pada hakikatnya, penelitian dilakukan karena adanya rasa hasrat ingin tahu.[32] Namun, perlu adanya sebuah metode agar penelitian menjadi jelas, akurat dan terararh. Berikut metode penelitian yang digunakan dalam penelitian ini:

### *1. Model dan Jenis Penelitian*

Penelitian ini adalah penelitian kualitatif yang dimaksudkan untuk mendapatkan data tentang pemikiran keagamaan Mudhar Tamim dalam tafsir *Alqur'anul Karim Nurul Huda* serta ideologi yang berpengaruh terhadap penafsirannya melalui riset kepustakaan (library research)[33] dan disajikan secara deskriptif-analitis.

Artinya, penelitian ini akan mendiskripsikan pemkiran-pemikiran keagamaan Mudhar Tamim, tipologi pemikirannya serta menyingkap ideologi yang terselip dibalik penafsirannya ketika bersinggungan dengan konstruksi sosial-keagamaan masyarakat Madura tempat karyanya diproduksi.

### *2. Sumber Data Penelitian*

Data primer[34] dalam penelitian ini adalah *Tafsir Alqur'anul Karim Nurul Huda* karya Mudhar Tammi serta aspek yang berhubungan dengan biografinya, dengan melakukan wawancara terhadap keluarga, murid-murid,

---

[32]Moh. Soehada, *Metode Penelitian Sosial Kualitatif Untuk Studi Agama* (Yogyakarta: Suka Press, 2012), 53.

[33]Penelitian kepustakaan (Library Research) adalah penelitian yang mentikberatkan pada pembahasan yang bersifat kepustakaan. Lihat Suharmi Arikunto, *Prosedur Penelitian: Suatu Pendekatan Praktek* (Jakarta: Rineka Cipta, 1992), 36.

[34]Informasi yang langsung dari sumbernya disebut sebagai sumber data primer. Juliansyah Noor, *Metodologi Penelitian: Skripsi, Tesis, Disertasi, dan Karya Ilmiah* (Jakarta: Penerbit Kencana, 2011), 137.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

serta tokoh-tokoh agama di daerah Pamekasan, Madura. Wawancara ini perlu dilakukan menyoal belum adanya karya yang mengkaji tentang biografi Mudhar Tamim. Sementara data sekunder adalah semua kitab, buku, karya tulis serta artikel yang dapat mendukung dan relevan dengan topik pembahasan dalam penelitian ini.

***3. Teknik Pengumpulan Data***

Data-data yang terkait dengan pemikiran keagamaan Mudhar Tamim serta ideologi yang berpengaruh dalam penafsirannya ditelusuri dengan menggunakan tekhnik pengumpulan data jenis dokumentasi.

Sementara data yang berhubungan dengan biografi, rekam jejak pendidikan, karir intelektual dan politiknya ditelusuri melalui wawancara kepada keluarga, murid-murid, serta tokoh-tokoh agama di daerah Pamekasan, Madura.

***4. Teknik Analisis Data***

Untuk menyingkap ideologi Mudhar Tamim yang tersimpan dibalik penafsirannya digunakan *content analysis*. Selain itu juga digunakan analisis wacana kritis untuk mengungkap mekanisme internal teks yang tidak lepas dari pengaruh latar sosial-keagamaan. Ia berfungsi membentuk subjek tertentu dan tema-tema wacana tertentu dalam teks.[35] Artinya, analisis ini berusaha membongkar kepentingan dan ideologi yang tersirat dibalik bahasa yang digunakan dalam penulisan *Tafsir Alqur'anul Karim Nurul Huda*, dengan mengacu kepada konteks sosial-keagamaan di seputar teks.

[35]Eriyanto, *Analisis Wacana, Pengantar Analisis Teks Media* (Yogyakarta: LKiS, 2001), 7.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Untuk mendeskripsikan pemikiran keagamaan Mudhar Tamim dalam menghadapi dinamika keberagamaan masyarakat Islam Madura sebagaimana yang tercermin dalam penafsirannya, digunakan pendekatan Hermeneutika Schleirmaeher. Menurut Schleirmacher, teks mempunyai dua sisi, yaitu sisi linguistik yang mengarah kepada bahasa dan aspek psikologis yang menunjuk kepada isi pikiran si pengarang yang termanifestasi dalam gaya bahasa yang digunakan.[36] Maka dalam hal ini untuk memahami pemikiran keagamaan Mudhar Tamim dalam *Tafsir Alqur'anul Karim Nurul Huda* perlu melihat bahasa yang digunakan sebagai media penafsirannya serta rujukan yang digunakan Mudhar Tamim dalam karya tafsirnya, kemudian memahami kondisi psikolgis Mudhar Tamim dan situasi sosial-keagamaan yang berkembang di tempat tafsir *Alqur'anul Karim Nurul Huda* ditulis.

Namun demikian, untuk menempatkan posisi Mudhar Tamim dalam peta pemikiran tafsir al-Qur'an di Indonesia maka perlu memanfaatkan analisis perbandingan. Analisis perbandingan ini menjadi urgen, terutama dalam membantu memahami di mana Mudhar Tamim selayaknya ditempatkan dalam konteks wacana pemikiran Islam Indonesia, apakah ia termasuk kalangan islam modernis atau traidisonalis.

[36]F. Budi Hardiman, *Seni Memahami: Hermeneutik dari Schleirmacher sampai Derrida* (Yogyakarta: PT Kanisisus, 2015), 41.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

## H. Sistematika Pembahasan

Agar penelitian ini tersusun secara sistematis, penulis membaginya dalam beberapa bab dan sub bab sesuai dengan kepentingan kajian yang akan dilakuakan. Bab pertama menjelaskan latar belakang penelitian, rumusan masalah, tujuan penelitian, kegunaan penelitian, kerangka teoretik, penelitian terdahulu, metode penelitian serta sistematika pembahasan, sehingga posisi penelitian ini dalam wacana keilmuan tafsir al-Qur'an akan diketahui secara jelas.

Bab kedua menjelaskan tentang mengenai Islam tradisionalis dan Islam Modernis, sejarah dan perkembangannya, pola pemikiran keagamaan, persaingan ideologi antara keduanya serta tipologi mufasir tardisionalis dan mufasir modernis. Bahasan ini dimaksudkan sebagai dasar pijakan menetapkan kriteria dalam memahami di mana Mudhar Tamim selayaknya ditempatkan dalam konteks wacana pemikiran tafsir al-Qur'an di Indonesia.

Bab ketiga mengungkap kehidupan Mudhar Tamim, dimulai dari biografi, latar belakang pendidikan, karir intelektualnya, ruang sosial keagamaannya. Dilanjutkan dengan menelaah secara singkat tentang *Tafsir Alqur'anul Karim Nurul Huda* meliputi latar belakang penulisan, ciri-ciri umum, metode penafsiran, serta corak penafsirannya.

Bab keempat akan disajikan data-data tentang gagasan dan pemikiran keagamaan Mudhar Tamim sebagaimana yang termanifestasi dalam penafsirannya tentang persoalan mazhab, taklid, taswuf dan tarekat, hadis-hadis mitologis, Israiliyat dan lain-lain. Selanjutnya dilakukan analisis terhadap gagasan dan pemikiran keagamaan tersebut serta kecenderungan ideologi yang berpengaruh

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

terhadap penafsirannya untuk menemukan dan memposisikan Mudhar Tamim dalam peta pemikiran tafsir al-Qur'an di Indonesia.

Bab kelima merupakan bagian akhir dari penelitian ini yang berisi kesimpulan serta jawaban dari rumusan masalah yang diajukan dan diakhiri dengan saran-saran.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

# BAB II

# ISLAM TRADISIONALIS DAN ISLAM MODERNIS: SEBUAH WACANA DAN GERAKAN

## A. Islam Tradisionalis

### *1. Asal-usul dan Perkembangannya*

Islam Tradisionalis adalah kelompok Islam yang masih mempertahankan kehidupan bermadzhab, taqlid, melaksanakan *slametan*, khaul (peringatan kematian), ziarah makam para leluhur serta Para Wali, dan lain sebagainya.[1] Dalam segi pemikiran, kelompok Islam tradisional masih terisolasi kuat dengan pemikiran-pemikiran ulama ahli fikih, tafsir, hadis, tauhid dan tasawwuf yang hidup antara abad ke-7 sampai abad ke-13.[2]

Sesuai dengan namanya "tradisional", sistem pengetahuan yang dijadikan landasan adalah rangkaian tradisi yang berjalan berkesinambungan selama berabad-abad. Keberadaan rangkaian keilmuan yang tidak terputus penting artinya bagi kelompok tradisionalis, karena berdasarkan relasi tersebut bangunan tradisi dimungkinkan.[3] Oleh karena itu, kelompok tradisional berpegang teguh pada wawasan keislaman yang telah terbentuk sekian lama dan berakar pada pembelajaran pesantren dengan aliran hukum Shāfi'i di bidang fikih, aliran teologi Ash'arī dan sufisme al-Ghāzālīī.[4]

---

[1]Faisal Ismail, *Pijar-Pijar Islam; Pergumulan Kultur dan Struktur* (Yogyakarta: LESFI, 2002), 161.
[2]Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi Tentang Pandangan Hidup Kyai* (Jakarta: LP3ES, 1994), 1.
[3]Hendro Prasetyo dkk., *Islam dan Civil Society: Pandangan Muslim Indonesia* (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2002), 41.
[4]Jajat Burhanuddin, *Islam dalam Arus Sejarah Indonesia* (Jakarta: Kencana, 2017), 434.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Islam Tradisional juga bertujuan mempertahankan tradisi yang ada dengan cara mendialogkan Islam dengan tradisi lokal.[5] Bagi kelompok tradisi ini, Islam tidak untuk menantang atau merusak tradisi yang ada. Sebaliknya Islam datang untuk memperkaya juga mengislamkan tradisi berikut budaya yang ada secara tadriji (bertahap). Pertemuan Islam dengan adat dan tradisi di Nusantara itu kemudian membentuk sistem kesultanan, lembaga pendidikan (seperti pesantren) serta sistem sosial. Kelompok ini kemudian dikenal dengan Islam tradisional, yaitu Islam yang telah melebur dengan budaya dan tradisi Nusantara.[6]

Asal usul dan perkembangan Islam Tradisionalis tidak dapat dialienasi dari proses Islamisasi yang dilakukan oleh tokoh-tokoh penyebar Islam di Indonesia. Dalam catatan sejarah, ketika Agama Islam masuk ke Indonesia,[7] ia harus berhadapan dengan masyarakat Indonesia yang telah memiliki kepercayaan seperti animisme, dinamisme, Hindu maupun Budha.[8] Oleh karena itu, para pendakwah Islam mengenalkan Islam kepada mereka secara perlahan tanpa harus menghilangkan tradisi-tradisi yang telah ada sejak zaman pra-Islam. Mereka

---

[5]Ali Fachri, *Merambah Jalan Baru Islam, Rekonstruksi Pemikiran Islam Indonesia Masa Orde Baru* (Bandung: Mizan, 1986), 39.

[6]Lebih lanjut baca Zainul Milal Bawazie, *Masterpiece Islam Nusantara* (Tangerang: Pustaka Kompas, 2016), 3.

[7]Terkait dengan proses masuknya Islam ke Indonesia telah banyak riwayat-riwayat dengan berbagai macam versinya dikemukakakn oleh historiografi klasik dan secara garis besar dapat disimpulkan bahwa Islam sudah diperkenalkan ke Nusantara pada abad-abad pertama Hijri, tetapi baru pada abad ke-12 pengaruh Islam terlihat lebih nyata. Karena itu, proses islamisasi tampaknya mengalami akselerasi antara abad ke-12 dan ke-16. Lihat Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII* (Jakarta: Kencana, 2013), 12.

[8]Musthafa Kamal Pasha dan Ahmad Adaby Darban, *Muhammadiyah Sebagai Gerakan Islam* (Yogyakarta: Citra Karsa Mandiri, 2005), 68. Lihat juga Mariauasai Dhavamony, *Fenomenologi,* Terj. A. Sudiarja dkk. (Yogyakarta; Kanisius, 1995), 66.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

memodifikasi tradisi-tradisi tersebut dan memasukkan spirit juga nilai Islam agar menjadi budaya yang islami.

Akomodasi kultural yang digunakan oleh para pendakwah dalam penyebaran ajaran Islam tersebut menyebabkan cepat dan mudahnya Islam diterima masyarakat Nusantara. Penyebaran Islam di Nusantara tidak melahirkan kejutan budaya. Karenanya, masih ada tradisi pra-Islam yang masih dipertahankan oleh masyarakat yang telah memeluk Islam. Bahkan, beberapa budaya tertentu berhasil dijadikan media dakwah yang efektif dalam penyebaran Islam. Di Jawa, para wali menggunakan tembang-tembang dan gamelan sebagai media dakwah Islam. Sunan Bonang menggunakan sejenis alat musik (bonang) dan membuat tembang drama dengan lirik yang berisi petuah-petuah sufistik. Demikian juga Sunan Kudus yang membuat gending Maskumambang dan Mijil, Sunan Drajat dengan pangkur-nya, dan Sunan Muria dengan Sinom dan Kinanti-nya.

Begitu juga dengan Sunan Kalijaga yang sangat kreatif menggunakan tradisi lokal dalam dakwahnya. Ia mengadakan semacam pertunjukan wayang dan penontonnya tidak dipungut biaya, tetapi cukup dengan mengucapkan dua kalimat syahadat. Selanjutnya, para wali menyampaikan wejangan-wejangan keislaman khususnya yang bersifat sufistik.[9]

Hasil penyebaran Islam pada tahap awal, selanjutnya dimatangkan melalui proses pemahaman serta pengamalan ajaran Islam di antaranya melalui jalur

[9]Aceng Abdu Aziz dkk., *Islam Ahlussunnah Waljama'ah: Sejarah, Pemikiran dan Dinamika NU di Indonesia* (Jakarta: Pengurus Lembaga Pendidikan Ma'arif Nahdlatul Ulama Pusat, 2016), 23.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pendidikan yang kemudian dikenal dengan nama pesantren.[10] Pesantren berperan penting dalam menentukan karakter atau watak ke-Islaman dari kerajaan-kerajaan Islam dan pemegang peranan paling penting bagi penyebaran Islam di Indonesia hingga sampai ke pelosok-pelosok.[11] Pesantren merupakan dunia tradisional Islam, yaitu sebuah dunia yang mewarisi dan memelihara kontiunitas tradisi Islam hasil pengembangan Ulama salaf dari masa ke masa.[12] Dalam hal ini, pesantren paling tidak memainkan tiga fungsi tradisionalnya, yaitu sebagai transfer dan transmisi ilmu-ilmu Islam, pemeliharaan tradisi Islam serta reproduksi Ulama.[13]

Islam Tradisional terbagi menjadi dua, yaitu Islam tradisional Kultural, dan Islam Tradisional Modern. Yang pertama adalah aliran pemikiran Islam yang menganut mazhab tertentu yang belum terorganisir secara formal ke dalam sebuah organisasi modern, seperti para ulama atau kiyai dan arsitek pesantren. Sedangkan yang kedua adalah aliran pemikiran Islam tradisional kultural yang telah memodernkan diri ke dalam sebuah organisasi Modern seperti NU, Perti atau AII.[14] Secara historis, gerakan Modernis merupakan unsur kunci yang mendorong lahirnya Islam Tradisional Modern ke pentas sosial dan intelektual

---

[10]Pesantren berasal dari kata santri yang diawali dengan *pe* di depan dan akhiran *an* yang berarti tempat tinggal para santri. Lihat Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi Tentang Pandangan Hidup Kyai* (Jakarta: LP3ES, 1994), 18.

[11]Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi Tentang Pandangan Hidup Kyai* (Jakarta: LP3ES, 1994), 18.

[12]Dalam catatan peneliti, tidak diketahui secara pasti asal usul munculnya pesantren pertama kali, tetapi jumalah pesantren meningkat tajam pada paruh kedua abad kesembilan belas dan terus berkembang hingga saat ini. Lihat Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1999), 23. Lihat juga Martin Van Bruinessen, *NU: Tradisi, Relasi-relasi kuasa, Pencarian Wacana Baru*, terj. Farid Wajdi (Yogyakarta: LkiS, 1994), 19.

[13]Zainul Milal Bawazie, *Materpiece Islam Nusatara,* 5.

[14]Aksin Wijaya, *Menusantarakan Islam* (Yogyakarta: Nadi Pustaka, 2015), 134.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Hindia Belanda pada awal abad 20. Pembentukan NU di Surabaya, Perti di Tjandung dan AII di Sukabumi merupakan bagian dari keterlibatan mereka dalam rivalitas kompetisi dengan tokoh-tokoh Islam Modernis. Meski demikian, perlu ditekankan bahwa gerakan Islam Tradisionalis bukan semata-mata reaksi atas ekspansi gerakan Islam Modernis yang kian meluas. Untuk beberapa alasan, para Ulama Islam Tradisionalis mempunyai latar belakang sejarah dan warisan budaya yang kuat untuk tetap eksis di jalan mereka.[15]

**2. Karakterisitk Pemikiran Islam Tradisionalis**

Mengupas seluk beluk Islam tradisional berarti juga akan membahas NU dan pesantren. Nahdlatul ulama dan Pesantren adalah dua komponen yang mustahil dipisahkan. Sebab, secara historis maupun empirirs terlihat hubungan antara keduanya. [16]

**a. Ta'dzim kepada Kiai**

Benteng utama pandukung Islam Tradisionalis adalah kelompok kiai dan pesantren. Dalam tradisi pesantren, kiai adalah elemen yang menempati posisi elite dalam struktur sosial. Pesantren diibaratkan sebagai kerajaan kecil yang menempatkan kiai sebagai sosok penguasa dan pemimpin tertinggi dalam mengendalikan segala kebijakan pesantren. Inilah sebabnya, sikap patuh terhadap sosok kiai secara mutlak merupakan ciri khas dari tradisi pesantren.

Pada umumnya, kiai-kiai dibesarkan dan dididik di dalam lingkungan pesantren yang secara keras dan tegas memegang teguh paham Islam Tradisional.

---

[15]Jajat Burhanuddin, *Islam dalam Arus Sejarah Indonesia* (Jakarta: Kencana, 2017), 434.
[16]Ahmad Zahro, *Tradisi Intelektual NU* (Yogyakarta: LkiS, 2004), 26.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Oleh karena itu, hampir semua kiai menjadi pembela yang tangguh paham tersebut. Ketegasan para kiai memilih paham Islam tradisioal dapat dibuktikan dari kitab-kitab yang diajarkan di pesantren. Selain pengetahuan Bahasa Arab, pesantren juga mengutamakan kitab-kitab Imam Syafi'i dan pengikut-pengikutnya.[17]

Sosok kiai sangat dihormati dan memiliki karisma yang sangat kuat, karena diyakini memiliki kekuatan spiritual dan kemampuan memberi berkah lantaran hubungannya dengan alam ghaib. Makamnya dipercaya dapat memberikan berkah. Sikap inilah yang paling tajam membedakan antara Islam modernis dan fundamentalis yang memiliki anggapan bahwa setelah orang meninggal tidak mungkin lagi ada komunikasi dan segala usaha untuk berhubungan dengannya adalah syirik (menyekutukan tuhan).

Dalam dunia keilmuan pesantren, konsep mata rantai yang tersambung kepada Nabi merupakan aspek penting bagi Islam tradisionalis. Hal itu terdapat dalam beberapa aspek, seperti pada silsilah tarekat, isnad hadis dan juga isnad-isnad yang dipelajari. Mata rantai tersebut merupakan jaminan keotentikan tradisi. [18] Para murid harus memberikan penghormatan kepada guru-guru yang terdapat dalam isnad yang ada, sekalipun mereka telah meninggal dunia. Bahkan, mereka yang telah wafat, bagi kaum tradisionalis merupakan semacam penghubung (wasilah) untuk mendapatkan barakah dan syafa'at.[19]

---

[17]Samsul Nizar, *Sejarah Sosial dan Dinamika Intelektual Pendidikan Islam di Nusantara* (Jakarta: Kencana, 2013), 186.
[18]Van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*, 20.
[19]Azyumardi Azra, "Islam Tradisional dan Modernitas di Indonesia" dalam *Studi Islamika*, Vol. 4 (1997), 230

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

**b. Bermazhab**

Salah satu aspek yang tidak bisa di abaikan dalam membahas masalah madzhab, adalah soal ijtihad dan taklid. Ijtihaḋ dan taklid merupakan isu sentral dan paling diperselisihkan dalam debat tradisionalis-modernis. Bagi kelompok tradisionalis, beragama identik dengan mengkuti mazhab, karena tidak mungkin mengamalkan agama tanpa sumber dan rujukan historis dari generasi-generasi pendahulu yang terpercaya.[20] Para ulama tradisionalis meyakini bahwa keempat imam mazhab, yakni mazhab Abū Ḥanīfah, Mālik, Shāfi'ī dan Aḥmad b. Ḥambal merupakan mujtahid sejati yang berijtihad langsung kepada al-Qur'an dan hadis.

Sikap taklid terhadap imam mazhab tersebut bukan berarti para ulama tradisionalis menganjurkan taklid buta. Para ulama tradisional justru menganjurkan para pengikutnya untuk memperlajari syariat agama Islam sedalam-dalamnya. Tetapi harus dari ulama yang otoritatif.

Mereka yang dapat mencapai pengetahuan yang tinggi dalam masalah-masalah syariat tidak diperkenankan taklid. Sedang mereka yang minim pengetahuan agama lebih baik bertaklid, tentunya taklid kepada ulama yang otoritatif.[21]

KH. Achmad Siddiq dalam bukunya: "khittah nahdliyah menjelaskan bahwa, kemampuan manusia dalam melakukan ijtihad selalu bertingkat-tingkat.

---

[20]Dalam praktiknya, Kelompok Islam Tradisionalis menyandarkan pemikirannya pada mazhab shafi'i. Mazhab ini dipilih karena pola pemahamannya yang meoderat sehingga memudahkan penganutnya menyesuaikan syariat dengan adat kebiasaa di Nusantara. Lihat Mujamil Qamar, *NU Liberal: dari Tradisionalisme Ahlussunnah ke Universalisme Islam* (Bandung: Mizan, 2002), 72

[21]Dhofier, *Tradisi Pesantren*, 152.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Karena itu bahwa banyak istilah yang dapat dipergunakan untuk membedakan tingkatan mujtahid (orang yang melakukan ijtihad) tersebut.

Pertama, mujtahid Mutlak atau Mujtahid Mustaqil, yaitu seeorang yang memiliki kemampuan berijtihad secara individu dengan menggunakan metode yang ditemukan sendiri dan dan diakui kekuatannya oleh para tokoh agama (imam) yang lain. Tingkatan ini yang paling populer adalah imam Hanafi, Maliki, Syafi'i dan Hanbali. Kedua, Mujtahid madzhab, yaitu seseorang yang sudah mampu berijtihad sendiri dari al-Qur'an dan Hadist, tetapi masih menggunakan metode dan kaidah yang ditemukan atau diciptakan oleh mujtahid mutlak yang diikutinya. Ketiga, Mujtahid Fatwa, yaitu seseorang yang mampu menilai mana yang terkuat (tarjih) diantara pendapat-pendapat yang berkembang didalam suatu madzhab (pendapat-pendapat hasil ijtihad mujtahid mutlak), untuk kemudian difatwakan kepada orang lain yang memerlukannya.

Dalam hal ini, NU mempergunakan peristlahan yang umum dipergunakan dalam kalangan ulama' Ahlussunnah Waljama'ah, yakni mujtahid sepenuhnya hanyalah mujtahid mutlak atau mujtahid mustaqil. Sedangkan di bawah tingkatan itu tergolong muqallid (orang yang mengikut). Sehingga apa yang ditempuh NU dalam bermadzhab seperti misalnya, harus mengkaji terlebih dulu, memeriksa dan kemudian menganut salah satu dari 4 madzhab, berarti juga memilih pilihan terkuat (tarjih) sebagaimana dilakukan mujtahid fatwa, dan oleh NU itu dianggap sebagai Muqallid.[22]

[22]Choirul Anam, *Pertumbuhan dan Perkembangan NU* (Sidoarjo: Duta Aksara Mulia, 2010), 176.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

**c. Islam Ahlussnnah waljama'ah**

Ciri ideologis yang melekat pada kelompok Islam tradisionalis serta memperngaruhi seluruh tingkah laku keagamaan, politik dan kemasyarakatan mereka adalah paham Ahl-al-Sunnah wa al-Jama'ah. Secara garis besar, kalangan tradisionalis menyandarkan pandangan keagamaannya pada tiga tradisi paham keagamaan yang menjadi ciri dari paham Ahlussunnah wal jama'ah. *Pertama,* dalam bidang hukum-hukum Islam menganut ajaran dari salah satu mazhab empat. *Kedua,* dalam persoalan tauhid menganut ajaran imam Abu Ḥasan al-'Ash'arī dan Imam Abū Mansur al-Maturidi. *Ketiga,* dalam bidang tasawwuf menganut dasar-dasar ajaran Imam Abu Qasim al-Junayd al-Baghdādī dan Muḥammad al-Ghazali.[23]

Ahlussunnah wal jama'ah adalah istilah temuan kaum tradisionalis yang digunakan untuk mempertahankan pendirian keagamaan mereka dari serangan kelompok Modernis. Dengan istilah Ahl al-Sunnah wa al-jama'ah, kelompok tradisionalis ingin menunjukkan bahwa mereka memiliki landasan kuat dalam al-Qur'an, sunnah serta ajaran Islam yang dirumuskan oleh Ulama. Karena itu, *Ahl al-Sunnah wa al-jama'ah* merupakan tema yang esensial dari wacana tradisionalis. Ia bukan hanya digunakan sebagai ideologi rsmi, tetapi juga berkembang menjadi ciri yang membedakan kaum kelompok tradisionalis dari kelompok Modernis.[24]

---

[23]Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren*, 149. Lihat Juga Aceng Abdul Aziz, *Islam Ahlussunnah Waljama'ah*, 145.
[24]Jajat Burhanuddin, *Islam dalam Arus Sejarah Indonesia,* 435.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

**d. Mendialogkan Islam dengan Tradisi Lokal**

Ciri utama kehidupan sosial-keagamaan kelompok Islam tradisionalis tercermin dalam upacara-upacara slametan, seperti ruwahan, sura, hawl, tahlilan dll. Praktik-praktik ritual tersebut telah menjadi bagian dari kehidupan agama kalangan ulama dan kaum santri.[25]

Ini merupakan implikasi dari tradisi di pesantren yang berasas sufistik dan ubudiyah. Ibadah fardhu dilengkapi dengan salat-salat sunnah dan dzikir, ratib atau wirid. Jamak kiai yang berafiliasi dengan tarekat, juga mengajarkan kepada pengikutnya ibadah dan amalan sufistik yang khas. Ini dibuktikan dengan karya-karya ulama tradisional yang mayoritas terdiri dari kitab-kitab tasawuf dan akhlak.[26]

Begitu juga dengan haul, yang berasal dari bahasa Arab (masa satu tahun) menjadi suatu selametan di mana unsur-unsur Islam dan Jawa berdampingan. Seperti slametan pada peristiwa lainnya di Jawa, haul juga terdiri dari sejumlah kegiatan ritual, seperti sambutan tuan rumah, membaca al-Qur'an khususnya yasin, membaca tahlil, serta dilanjutkan dengan doa dengan tujuan agar Allah mengampuni almarhum dan memberinya pertolongan. Kegiatan ini diakhiri dengan makan bersama.[27]

Dengan demikian, tradisi keagamaan di kalangan pesantren lebih kaya akan praktik-praktik ritual keagamaan yang selanjutnya telah menciptakan satu tipe keagamaan serta kehidupan yang lebih ritualistik. Namun demikian,

---

[25]Saifuddin Zuhri, *Guruku Orang-orang dari Pesantren* (Bandung: al-Ma'arif, 1974), 30.
[26]Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*, 20
[27]Jajat Burhanuddin, *Islam dalam Arus Sejarah Indonesia,* 438.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kehidupan ritualistik di pesantren tidak berarti mereka melupakan kehidupan duniawi sepenuhnya. Para kiai juga menekankan perlunya mengumpulkan kekayaan agar dapat menolong orang lain.

Dalam tradisi pesantren, Nabi dan ahlul bait sangat dimulyakan dan menjadi objek sejumlah salawat. Para wali pun sangat dimuliakan dan pertolongannya sangat diminta. Mengunjungi makam para wali dan sejumlah kiai merupakan bagian penting dari acara tahunan. Hampir semua pesantren, baik di Jawa ataupun di Madura mempunyai perayaan tahunan (haul), untuk memperingati ulang tahun kematian kiai pendirinya. [28]

Arwah-arwah orang yang telah meninggal juga memainkan peranan dalam kehidupan muslim tradisional. Oleh karena itu kelompok Islam Tradisional menyelenggarakan *slametan* dalam rangka memperingati seseorang yang meninggal dunia. Upacara ini dilakukan secara teratur selama tujuh malam setelah kematian seseorang, lalu pada malam keempat puluh dan keseratus. Slametan ini disebut kalangan muslim tradisionalis sebagai tahlilan, merujuk pada pembacaan tahlil yang merupakan inti dari kegiatan rital mereka.

Aspek penting yang juga menjadi ciri kalangan Islam tradisionalis adalah ziarah kubur. Dengan merujuk kepada sejumlah hadis dari berbagai kitab , para muslim tradisionalis beranggapan bahwa praktik ziarah kubur dianjurkan untuk mengingatkan para peziarah kepada kematian. [29]

---

[28]Jajat Burhanuddin, *Islam dalam Arus Sejarah Indonesia,* 439.
[29]Martin Van Bruinessen, *NU: Tradisi, Relasi-relasi kuasa,* Terj. Farid Wajidi (Yogyakarta: LkiS, 1994), 23. Lihat Juga Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren*, 56.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Kegiatan lain yang juga menjadi ciri dari Islam Tradisional adalah tawassul. Tawasssul adalah praktik dzikir dan doa kepada tuhan atas bantuan orang-orang yang salih. Berdoa dengan cara tawassul pada hakikatnya tetap memohon kepada Allah hanya saja untuk bisa lebih dekat dengan Allah maka seseorang ketika berdoa disertai dengan mengingat orang yang dikasihi dan sudah dekat dengan Allah dengan harapan agar doa lebih terkabul serta mendapat barokah.

### 3. Tipologi Mufasir Tradisionalis

Karya tafsir yang dianggap merepresentasikan Islam Tradisionalis diantaranya adalah tafsir *Fayḍ al-Raḥmān* karya Soleh Darat, *marāḥ labid* karya Nawawi, *al-Ibriz* karya Bisri Mustafa, tafsir *al-Iklil fī ma'ān al-Tanzīl* dan tafsir *Tāj al-Muslimīn* karya Misbah Mustafa, tafsir *al-Mu'awwidatayn* karya Ahmad Yasin Asmuni, hingga *Tafsir Malja' al-Ṭālibīn* dan *Rawḍah al-'Irfān* karya Ahmad Sanusi, tafsir *firdaws al-Na'īm* karya Ṭaifur 'Alī wafā.

Diatara karakteristik dari mufasir tradisionalis yang membedakannya dengan mufasir modernis antara lain yaitu:

1. Mufasir dari kalangan tradisionalis di Indoensia masih setia menulis tafsir dengan aksara Arabnya,
2. Pendekatannya lebih cenderung kepada riwayat.[30]
3. Mufasir tradisionalis juga mengakui pentingnya hadis-hadis sahih. Akan tetapi, mereka relatif menerima hadis secara longgar. Bagi mereka yang terpenting

[30]Lebih lanjut baca Islah Gusmian, "Tafsir al-Qur'a Bahasa Jawa: Peneguhan Identitas, Ideologi dan Politik", dalam *Suhuf,* Vol. 10, No. 1 (Juni, 2017).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

adalah matan atau substansi hadis, terutama jika berkaitan dengan *fadā'il al-a'māl,* keutamaan atau kesempurnaan ibadah.[31]

4. Akomodatif terhadap israiliyyat. Dalam konteks karya tafsir yang muncul di Indonesia, pada umumnya penggunaan Israiliyyat dalam tafsir memang identik dengan karya tafsir yang ditulis oleh kalangan Ulama Islam Tradisionalis.[32] Hal ini umpamanya bisa dilihat dalam tafsir *Marāḥ Labīd* karya Nawāwī al-Bantanī,[33] *Al-Ibrīz* karya Bisri Mustofa,[34] *Tāj al-Muslimīn dan al-Iklīl fī Ma'ān al-Tanzīl* karya Misbah Mustofa,[35] ataupun tafsir *Firdaws al-Na'īm* karya Ṭaifurraḥmān b. 'Alī Wafā.[36]
5. Dalam proses penafsirannya terhadap ayat-ayat hukum, mufasir dari kalangan Tradisionalis selalu berpijak pada pendapat mazhab fikih dan ulama-ulama tafsir klasik. Jadi, sangat wajar ketika menafsirkan ayat-ayat hukum, para mufasir Tradisionalis cenderung memaparkan secara panjang lebar pendapat para imam mazhab.
6. Dalam keyakinan muslim tradisional, al-Qur'an dipersepsikan sebagai teks yang memiliki kekuatan magis dan supranatural. Mereka tidak hanya

---

[31]Azyumardi Azra, "Islam Tradisional dan Modernitas di Indoensia" dalam *Studi Islamika*, Vol. 4 (1997), 226.

[32]Lebih lanjut lihat Achmad Murtafi Haris dkk., "A Study on Bisri Mustofa, HAMKA and Quraish Shihab's Tafsir on Israiliyyat" *Religio; Jurnal Studi Agama-Agama,* Vol. 6, No, 2 (2016), 253.

[33]Contohnya ketika menafsirkan QS. al-Baqarah ayat 102. Lihat Muḥammad b. 'Umār Nawāwī al-Jāwī, *Marāḥ Labīd likashf Ma'ani al-Qur'ān al-Majīd,* Vol. I (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1417H), 37.

[34]Lihat misalnya penafsiran Biṣrī Muṣṭāfā terhadap QS. al-A'rāf ayat 112-117 dan QS. al-Qasas ayat 13. Biṣrī Muṣṭāfā, *al-Ibrīz li Ma'rifah Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīz*, Vol. I (Kudus: Menara Kudus, t.th.), 445-447.

[35]LIhat uraian Misbah Mustafa ketika menafsirkan QS. al-Baqarah ayat 49. Misbah Mustafa, *Tafsīr Tāj al-Muslimīn min Kalām Rabb al-'Ālamīn*, Vol I (Tuban: Majlis al-Ta'lif wa al-KHaṭṭāṭ, t.th.), 185-190.

[36]Muḥammad Ṭayfūr b. 'Alī Wafā, *Firdaws al-Na'īm bitawḍiḥ Ma'āni Āyāt al-Qur'ān al-Karīm,* Vol I (t.tp.: t.k., t.th.), 104-107.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menjadikan al-Qur'an sebagai petunjuk hidup dan sumber hukum, tetapi juga sebagai sarana yang dapat digunakan untuk memecahkan problem kehidupan. Misalnya penggunaan ayat-ayat al-Qur'an sebagai wasilah dalam berdoa' untuk berbagai macam kebutuhan dalam kehidupan.[37]

## B. Islam Modernis

### 1. Asal-Usul dan Perkembangannya

Pada abad ke-20, dinamika Islam di Indonesia ditandai dengan kemunculan dan berkembangnya corak baru wacana praksis Islam yang biasa disebut oleh banyak ahli sebagai Islam Modernis. Kemunculan corak wacana dan praksis seperti ini tidak terlepas dari perkembangan sebelumnya di Timur Tengah melalui tokoh-tokoh pembaharu seperti Jamāl al-Dīn al-Afghānī, Muḥammad Abduh Rāshid Riḍā, dan lain-lain. Pemikiran yang dikembangkan oleh tokoh-tokoh ini telah memberikan stimulus global bagi munculnya gerakan Islam Modernis di berbagai kawasan Dunia Islam, termasuk di Indonesia.[38]

Ide gerakan pembaharuan itu masuk ke Indonesia melalui berbagai saluran, seperti kontak para pemikir muslim Indonesia dengan pemikir Timur Tengah serta kontak jamaah haji Indonesia dengan jamaah luar. Selain itu, media cetak juga turut andil dalam penyebaran ide-ide kelompok modernis di Indonesia. Dalam konteks ini, bisa dikatakan bahwa jurnal al-Manar merupakan jurnal yang secara signifikan mempengaruhi wacana pembaruan Islam di dunia Indonesia.

---

[37]Islah Gusmian, "Tafsir al-Qur'an Bahasa Jawa: Peneguhan Identitas, Ideologi dan Politik", *Suhuf*, Vol 9, No. 1 (Juni, 2016), 156.
[38]Azyumardi Azra, *Islam Nusantara: Jaringan Global dan Lokal,* Terj. Iding Rosyidin Hasan (Bandung: Mizan Media Utama, 2002), 181.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Jurnal ini tidak hanya memperngaruhi secara langsung penyebaran pembaruan Islam lewat artikel-artikelnya, tetapi yang tak kurang pentingnya juga merangsang penerbitan jurnal-jurnal dengan semangat yang sama di Kepulauan Melayu-Indonesia, terutama al-Imam di Singapura dan al-Munir di Indonesia.[39]

Salah satu faktor pendorong munculnya gerakan Islam Modernis di Indonesai adalah semangat keinginan untuk kembali kepada al-Qur'an dan Hadis sebagai tolak ukur menilai kebenaran agama dan budaya masyarakat sekaligus respon ketidakpuasaan terhadap metode Islam tradisional.[40]

Para tokoh dari gerakan aliran Modernis berpedapat bahwa Islam di Indonsia pada abad ke 19 sedang tenggelam dalam suasana yang suram, beku, kolot dan tidak lagi setia kepada ajaran Islam yang murni. Pintu Ijtihad telah ditutup dan sikap taklidpun telah mengakar. Di samping itu, aspek lain seperti tarekat, jimat dan perkara wasiat juga memberikan gambaran tentang Islam yang lemah.[41] Ini diperparah dengan berbagai praktik kegamaan yang mengandung TBC (Takhayyul, Bid'ah dan Khurafat), seperti talqin, ziarah kubur, tahlilan, haul, tawassul, tarekat dan tasawuf.[42] Bagi para pembaharu, paraktik-praktik tersebut telah tercemari oleh tradisi dan budaya pra-Islam, dan karena itu menjadi penyebab kemunduran Islam.

Untuk mengembalikan Islam kepada kemurnian ajarannya, para pembaharu mendengungkan semangat keinginan untuk kembali kepada al-Qur'an

---

[39]Ibid.,
[40]Ali Haidar, *Nahdlatul Ulama di Indonesia* (Sidoarjo: al-Maktabah, 2011), 63.
[41]Karel A Steenbrink, *Beberapa Aspek Tentang Islam di Indonesia* (Jakarta: PT Bulan Bintang, 1984), 4-5.
[42]Van Bruinessen, *Kitab Kuning*, 20. Dhofier, *Tradisi Pesantren,* 148. Lihat Juga Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942* (Jakarta: LP3ES, 1996), 108.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dan Hadis. Para tokoh Islam modernis menyadari bahwa cita-cita yang demikian besar hanya dapat diperjuangkan lebih efisien dan efektif melalui penggunaan alat perjuangan yang bernama "organisasi". Maka bermunculan beragam gerakan Pembaharuan dalam Islam, baik yang bergerak di bidang politik kenegaraan seperti Partai Sarikat Islam, Partai Islam Indonesia, Partai Islam Masyumi, Partai Muslimin Indonesia, atau yang bergerak dalam bidang sosial kemasyarakatan seperti al-Irsyad, Persatuan Islam (Persis) dan Muhammadiyah.[43]

**2. Pola Pemikiran Keagamaan**

Ajaran-ajaran Muslim pembaharu (Islam Modernis) pada abad ke 19 dan ke 20 bertolakbelakang dengan bangunan kepercayaan dan amalan muslim tradisional. Banyak amalan dan kepercayaan muslim tradisional dinyatakan sebagai bukan ajaran asli Islam atau bid'ah. kelompok Islam Modernis mengerahkan segenap usaha untuk memberantas semua unsur lokal dalam kehidupan keagamaan muslim tradisional.[44]

Kelompok Islam modernis memiliki ciri kuat yang membedakannya dari kelompok tradisionalis. *Pertama,* konsep pembaharuan yang di usung oleh kalangan Islam Modernis adalah jargon "kembali kepada al-Qur;an dan Hadis". Jargon ini mengindikasikan bahwa untuk memahami Islam secara kaffah dan murni, seseorang harus kembali merujuk kepada al-Qur'an dan Hadis.[45] Mereka berkeyakinan bahwa pintu ijtihad tidak tertutup dan menolak taklid. Jika

---

[43]Musthafa Kamal Pasha dan Ahmad Adaby Darban, *Muhammadiyah Sebagai Gerakan Islam* (Yogyakarta: Citra Karsa Mandiri, 2005), 77.
[44]Martin Van Bruinessen, *NU: Tradisi, Relasi-relasi kuasa,* Terj. Farid Wajidi (Yogyakarta: LkiS, 1994), 24.
[45]Aksin Wijaya, Menusantarakan Islam, 143.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

seseorang tidak memenuhi syarat ijtihad, maka harus ittiba', yaitu mengikuti pendapat orang lain yang didasarkan dari al-Qur'an dan Hadis serta mengetahui dalil-dalil tersebut.[46]

Seruan berijtihad yang didengungkan kelompok Islam Modrrnis tidak berarti mereka menyalahkan dan menolak para pendiri mazhab. Bagi mereka fatwa dan pendapat para imam mazhab juga perlu ditelaah secara terus menerus, terutama tentang kesesuaiannya dengan al-Qur'an dan hadis.[47] Pandangan para pembaharu tentang Ijtihad telah membawa para pembaharu Islam untuk lebih memperhatikan pendapat, bukan prang yang punya pendapat. Oleh sebab itu guru kalangan modern, yang masih disebut kiai atau syeikh tidaklah maksum dari kesalahan atau kekhilafan, tidak seperti pandangan muslim tradisional yang fanatik terhadap sosok kiai.[48]

*Kedua,* rumusan Islam Modernis dalam konteks kehidupan keagamaan bertujuan untuk menyesuaikan ajaran-ajaran yang terdapat dalam agama agar menyesuaikan ajaran-ajaran tersebut dengan suasana yang terjadi dalam kehidupan modern.[49]

*Ketiga,* kelompok pembaharu melakukan kirik keras terhadap amalan tradisionalis yang berkaitan dengan hubungan antara orang yang masih hidup dengan orang yang telah meninggal dunia. Kelompok pembaharu beranggapan bahwa kematian berarti berakhirnya komunikasi antar manusia serta upaya-upaya

---

[46]M. Yunan Yusuf dkk., *Ensiklopedi Muhammadiyah* (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2005), 181. Lihat Juga Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia*, 109.
[47]Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia* 1900-1942, 325.
[48]Ibid., 325.
[49]Yayan Suryana, *Tradisionalisme dan Modernisme Islam di Indonesia* (Yogyakarta: Gapura Publishing, 2012), 15.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

untuk berhubungan dengan arwah yang telah meninggal dunia dengan tujuan apapun, termasuk syirik dan merupakan penyimpangan dari ajaran tauhid. Mereka tegas menolak kepercayaan pada pertolongan arwah juga bentuk-bentuk spiritual lainnya semisal pemujaan wali, tahlilan, slametan, ziarah. Padahal, bagi kalangan tradisionalis amalan-amalan tersebut tidak lain adalah amalan keagamaan yang sangat penting.[50]

*Keempat,* menolak segala bentuk praktik tarekat dengan beberapa alasan. *Pertama,* praktik zikir dan wirid yang dilaksanakan oleh para pengamal tarekat dianggap terlalu berlebihan. Akibatnya para pengamal tarekat melalaikan kepentinga-kepentingan duniawi. Kedua, banyak para guru dan pengikut tarekat mengamalkan hal hal yang dianggap syirik seperti mempercayai azimat.[51] *Ketiga,* praktik zikir melalui tawassul merupakan pengakuan adanya perantara di dalam hubungan antara Tuhan dan manusia. Bagi kelompok pembaharu, praktik berdoa kepada Tuhan dengan meminta pertolongan kepada arwah Nabi, orang suci, dan orang soleh tidak memiliki dasar dalam Islam. Tawassul dapat membawa umat muslim kepada politeisme.[52]

*Kelima,* pemahaman yang sempit terhadap tawassul. Sebagaimana idolanya, Ibn Taymiyyah, kelompok Islam Modernis mayoritas berpendapat bahwa tidak ada dalil yang menganjurkan memohon kepada Nabi di kuburannya. Oleh karena itu, bersikap ta'zim dan bertabarruk ke makam-makam para Nabi,

---

[50]Martin Van Bruinessen, *NU: Tradisi, Relasi-relasi kuasa,* Terj. Farid Wajidi (Yogyakarta: LkiS, 1994), 24.
[51]Jajat Burhanuddin, *Islam dalam Arus Sejarah Indonesia*, 396
[52]Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren,* 150.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

para wali dan orang-orang saleh, bertawassul, istoghasah serta memohon syafaat kepadanya adalah sebuah kesyirikan.

*Keenam,* Pemurnian terhadap ajaran tasawwuf. Dalam persoalan tasawwuf, Islam Modernis memilih Ibn Taymiyyah sebagai idolanya.[53] Pada dasarnya, kelompok Islam Modenis tidak menolak tasawwuf. Mereka meyakini bahwa kehidupan sufi memang merupakan usaha menempuh jalan suci. Bahkan sufi terkenal seperti al-Ghazali yang notabene idola kelompok tradisionalis, oleh pembaharu sering disebut sebagai contoh tentang kesucian hidup. Bahkan, tulisannya banyak dibaca oleh para pembaharu.[54]

Bagi Islam Modernis, sufisme merupakan usaha membersihkan jiwa dan batin manusia dari seluruh kekotoran, kejahatan dan dosa yang dibawa nafsu rendah, dibawa oleh setan. Sufisme bukanlah pengalaman dunia lain yang dicapai melalui praktik-praktik magis, tetapi melalui amalan-amalan yang dapat diukur untuk kebaikan hubungan manusia dengan Tuhan. Sufisme harus dapat membantu umat Islam untuk hidup lebih cerdas, yaitu terwujudnya kehidupan keagamaan yang baik dan berguna. Dari sisi lain, amalan-amalan mistik yang menolak segala yang bersifat keduniaan dapat menjerumuskan umat menuju aksetisme karena hanya mengulang-ulang bacaan zikir.[55]

*Ketujuh,* sosialisasi gagasan kelompok Islam Modernis tidak hanya secara lisan, tetapi juga melalui media cetak, sesuatu yang kurang mendapat perhatian di kalangan pendukung tradisionalis. Misalnya, sebagaimana yang dilakukan

---

[53]Van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*, 19.
[54]Deliar Noer, *Gerakan Modern dalam Islam,* 113.
[55]Faisal Ismail, *Pijar-Pijar Islam; Pergumulan Kultur dan Struktur*, 170.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Syeikh Taher melalui majalah bulanan al-Imam dan al-Munir.[56] Ulama modernis juga cenderung menulis karyanya dalam bahasa Indonesia dengan huruf latin.[57]

### 3. Tipologi Mufasir Modernis

Sebagai sebuah produk pemikiran, karya tafsir tidak pernah dilepaskan dari pengaruh ideologi penafsir. Begitu juga dengan munculnya karya tafsir di Indonesia yang salah satu motifnya adalah semangat pemurnian Islam.

Dalam konteks ini, mayoritas mufasir modernis, terutama di Indonesia terpengaruh oleh gagasan Muhammad Abduh yang ingin mengembalikan al-Qur'an sebagai kitab petunjuk. Bagi Abduh, kitab-kitab tafsir di masanya dan di masa tafsir klasik tidak lebih dari sekadar pemaparan ragam pendapat para ulama yang berbeda dan pada akhirnya menjauhkan diri dari tujuan diturunkannya al-Qur'an sebagai petunjuk hidup bagi manusia. Dalam rangka mengembalikan al-Qur'an sebagai kitab petunjuk ini, al-Qur'an oleh para penafsir modernis tidak lagi dipahami sebagai wahyu yang mati sebagaimana dipahami oleh penafsir klasik tradisional selama ini.

Diantara karya tafsir yang dikarang oleh mufasir modernis dari Indonesia misalnya *Tafsir Yunus* karya Mahmud Yunus, Tafsir *al-Azhar* karya Hamka, Tafsir *al-Furqān* karya A. Hassan, *Tafsir al-Qur'an Hidajaturrahman* karya Moenawar Chalil, *Tafsir Nurul Bajan* karya Romli, *Ayat Suci Lenyapuen* karya E Hasyim, *Tafsir Qur'an Jawen* dan *Qur'an Jawen* karya Muhammadiyah Surakarta, serta Tafsir Tanwir karya Pimpinan Pusat Muhammadiyah.

---

[56]Fachri Ali dan Bahtiar Effendi, *Merambah Jalan Baru Islam Rekonstruksi Pemikiran Islam Indonesia Masa Orde Baru*, 68.
[57]Van Bruinessen, Ki*tab Kuning, Pesantren dan Tarekat*, 20.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Terdapat keunikan dan kerakteristik tersendiri dari mufasir modernis yang membedakannya dengan mufasir tradisionalis, diantaranya yaitu:

1. Menggunakan paradigma *tafsir hida'iy* yang kemudian melahirkan corak tafsir baru, yakni *adabī ijtimā'i.*
2. Ketika dihadapkan kepada ayat-ayat ahkam dan ayat-ayat teologi, mufasir dari kalangan Modernis enggan menjelaskannya secara panjang lebar.[58]
3. Mufasir modernis cederung menulis karyanya dengan bahasa Indonesia dengan huruf latin.[59]
4. lmiah, kritis dan non-sektarian. Bagi mereka, tafsir bukanlah untuk membela ideologi tertentu. Dikatakan non sektarian karena umumnya para mufasir modernis tidak terjebak pada kungkungan mazhab.
5. Menolak menggunakan ayat-ayat al-Qur'an untuk tujuan-tujuan magis, serta menolak riwayat-riwayat hadis yang berdimensi mitologis termasuk Israiliyyat sebagai media penafsirannya.[60] Bagi mereka, dalam riwayat-

---

[58]Aly Aulia, "Metode Penafsiran al-Qur'an dalam Muhammadiyah" dalam *Tarjih*,Vol. 12 (2014), 33. Lihat juga Siti Mariatul Kiptiyah "Tafsir al-Qur'an Poestaka Hadi di antara ideologi Muhammadiyah dan Kebangsaan", *Suhuf,* vol. 11, No. 2 (Desember, 2018), 279.

[59]Penggunaan huruf yang dipakai dalam sebuah karya mengandung makna simbolik. Dalam catatan van Bruinessen, hingga tahun 1960-an sebuah garis yang sangat jelas memisahkan muslim ke dalam kelompok tradisionalis dan modernis adalah aksara yang digunakan. Kelompok tradisionalis selalu setia dengan aksara Arabnya, sementara kelompok Modernis lebih modern dengan menggunakan aksara latin. Lebih lanjut lihat Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat: Tradisi-Tradisi Islam di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1995), 132.

[60]Azyumardi Azra, *Islam Nusantara: Jaringan Global dan Lokal,* Terj. Iding Rosyidin Hasan (Bandung: Mizan Media Utama, 2002), 201. Lihat juga Anwar Syaifullah dan Anwar Aziz, "Mahmud Yunus: Pelopor Baru Penulisan Tafsir al-Qur'an di Indonesia" dalam *Ilmu Ushuluddin,* Vol. 2, No.3, (Juni 2015), 332.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

riwayat Israiliyyat terdapat banyak sekali kisah yang khurafat, dusta dan tidak masuk akal.[61]

6. sangat selektif terhadap hadis. Hanya hadis sahih yang dianggap dapat memperjelas maksud al-Qur'an. Mereka menolak hadis da'if meski substansinya (isinya) dapat mendorong kepada *faḍāil al-a'māl*. Pandangan semacam ini dapat dilihat dalam mukaddimah *tafsir al-Manār* karya Muḥammad 'Abduh dan Rāshid Riḍā,[62] begitu juga dalam mukaddimah *Tafsir Qur'an Karim* karya Mahmud Yunus[63] dan *Tafsir al-Azhar* karya Hamka.[64]
7. Menolak penggunaan ayat-ayat al-Qur'an untuk tujuan magis, sebab bertentangan dengan fungsi kitab suci yang sesungguhnya.[65]

[61]Rāshid Riḍā, *Tafsīr al-Qur'ān al-Ḥakīm,* vol. I, 7. Hamka, *Tafsir al-Azhar*, vol. I (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1982), 45-46. Bandingkan dengan Mahmud Yunus, *Tafsir Qur'an Karim* (Jakarta: Hidakarya Agung, 2004), vi.
[62]Rāshid Riḍā, *Tafsīr al-Qur'ān al-Ḥakīm*, vol. I, 7
[63]Mahmud Yunus, *Tafsir Qur'an Karim* (Jakarta: Hidakarya Agung, 2004), vi.
[64]Hamka, Tafsir al-Azhar, vol. I (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1982), 45-46.
[65]Azyumardi Azra, *Islam Nusantara,* 201.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

# BAB III

# MENGENAL MUDHAR TAMIM

# DAN TAFSIR AL-QUR'ANUL KARIM NURUL HUDA

## A. Biografi Mudhar Tamim

Mudhar Tamim bernama lengkap R. Ach. Mudhar Tamim bin R. Moh. Tamim. Ia dilahirkan di Desa Barurambat Kota (sebelah selatan Masjid Jami' asy-Syuhada'), Kecamatan Pamekasan, Kabupaten Pamekasan pada pada tanggal 7 November tahun 1916.[1]

Mudhar Tamim memiliki beberapa saudara dari perkawinan ayahnya. Ayahnya, KHR Moh Tamim menikah pertama kali dengan R. Ayu Maymunah dan memiliki lima putra, Hj. R. Ayu Hasmah Tamim, RA. Rohemah Tamim, R. Abdul Majid Tamim, RA. Hapsah Tamim, R. Ach. Syarkawi Tamim, kemudian menikah lagi dengan R. Ayu Tayyibah dan memiliki enam putra, yaitu R. A. Mahwiyah, R. Ach. Mudhar Tamim, RA. Kiptiyah, RA. Hafiya, RA. Nurani, R. Ach. Ya'kub Tamim.[2]

Ayahnya, KHR. Moh Tamim merupakan tokoh penting dalam tubuh NU di Pamekasan dan merupakan Dewan Pembina Masjid Jami' asy-Syuhada' Pamekasan.[3] Sementara Mbah Buyutnya, KHR Isma'il adalah kiai terkenal dan merupakan ketua penghulu di Pamekasan yang menikah dengan R. Ayu Rembang

---

[1]Hasunah, *Wawancara,* Pamekasan, 22 November 2016. Ini diperkuat dengan dokumen yang tentang surat keputusan Direktorat Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam tertanggal 16 juni 1972, No. B.II/SDI/C/7879.

[2]Uraian lengkap silsilah Muhar Tamim lebih lanjut lihat silsilah keluarga pada lampiran.

[3]Melansir keterangan dari Drs. H. Abd. Mukti, sepupu dari Mudhar Tamim dan ketua Ta'mir Masjid Jami' asy-Suhada' Pamekasan 2016, pengasuh pertama dari Masjid Jami' asy-Syhada' Pamekasan adalah kakek dari kh. Moh Tamim, yaitu KHR. Isma'il dan kemudian diteruskan oleh keturunannya. Abd. Mukti, *Wawancara*, Kantor Ta'mir Masjid Jami' asy-Syuhada' Pamekasan, Rabu, 29 November 2016.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Puteri dari R. Demang Wironegoro (jaksa Pamekasan) keturunan ketiga dari R. Tumenggung Wiromenggolo yang dikenal dengan Pangeran Purwonegoro (Raja Sumenep).

Mudhar Tamim menapaki garis keturunannya hingga sampai kepada Raden Paku Prabu Satmata (Sunan Giri) dari jalur Pangeran Kulon 1, Pangeran Wiryadi, KHR. Zainal Abidin (Sunan Cendana), R. Adipati Pratamanggala 1, R. Adipati Pratamanggala II, KHR Tepi Salasi, KHR Abdul Adzim, Kyai Raden Sukandar, Kyai Raden Aziruddin, KR. Anwar Ya'kub KHR. Ibrahim (Penghuu Negeri Pamekasan) KHR Isma'il, KHR Abdul Latif dan KHR. Moh Tamim (Ayah Mudhar Tamim).[4]

Melihat garis keturunan Mudhar Tamim yang mayoritas adalah seorang tokoh dan kiai, dapat dikatakan bahwa Mudhar Tamim lahir dalam satu lingkungan keislaman yang kokoh dan kuat. Terlebih lagi terdapat nama Raden Paku Prabu Satmata (Sunan Giri), salah satu walisongo yang memiliki peran penting dalam Islamisasi di Madura.[5]

Latar belakang intelektual Mudhar Tamim dimulai ketika ia mengikuti pendidikan sekolah dasar di al-Irsyad. Ia juga tercatat penah *nyantri* di Pondok Pesantren Cendana (Bangkalan) dan menghabiskan masa-masa pendidikannya kurang lebih selama 12 tahun. Kemudian Mudhar Tamim melanjutkan pendidikannya di Pesantren Tebuireng (Jombang) dan berguru langsung kepada KH. Hasyim 'Asy'ari. Di Tebuireng Mudhar Tamim menuntaskan studinya

[4]Lebih lanjut lihat silsilah pada lampiran
[5]Abdurrahman, *Sejarah Madura Selayang Pandang* (Sumenep: t.tp, 1971), 16.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sampai dengan kelas 6 salafiah pada tahun 1938.[6] Di pesantren-pesantren tersebut, ia memperdalam ilmu-ilmu keaagamaan yang sebelumnya telah dipelajari dari ayahnya seperti fikih, hadis, tafsir dan ilmu-ilmu yang lain.

Kiprahnya tidak hanya di dalam negeri, Mudhar Tamim juga pernah menimba ilmu di luar negeri, tepatnya di Yordania dan berhasil menghafal al-Qur'an dalam kurun waktu selama 6 bulan. Selain memperlajari ilmu keagamaan, Mudhar Tamim juga belajar dan berkiprah dalam dunia kemiliteran. Ia belajar di sekolah militer Chudanco yang terletak di Bogor. [7]

Setelah menyelesaikan studinya di pesantren, Mudhar Tamim pulang kampung dan kemudian menikah. Mudhar Tamim menikah dua kali selama hidupnya. Istri pertamanya adalah R. Ayu Hannah yang notabene masih kerabat dekatnya sendiri (sepupu). Dari pernikahannya dengan R. Ayu Hannah, ia dikaruniai 9 orang anak, R. Moh. Fachrussalam, R. Ach Tsabit Azmi, R. Ayu Jannatul Firdaus, R. Ayu Agsutina Nikmatul Hurriyah, R. Ayu Maftuhatul Hidayah, R. Ayu Hudaifah, dan 4 anak lainnya meninggal dunia ketika masih belia.

Pada tahun 1969, Mudhar Tamim menikah lagi dengan Hasunah atas permintaan istri pertamanya, R. Ayu Hannah karena kondisinya yang sering sakit. Dari pernikahan yang kedua ini, Mudhar Tamim dianugerahi 6 putera, R. Miftahus Sudri Tamim, R. Ayu Syarifah Syarqiyah, R. Fathiyyatul Fadilah, R. Luluatun Nufus, R. Muhammad Khairul Fatih dan R. Misbahul Ulum.[8]

---

[6]Keterangan ini berdasarkan daftar lampiran surat keputusan Menteri Agama tertanggal 15 Mei 1956 No. B/VI/32/1320.
[7]Hasunah, *Wawancara,* Pamekasan, 4 November 2016.
[8]Ayu Syarifah Syarqiyah, *Wawancara,* Pamekasan, 24 November 2016.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Figur yang memiliki citra diri, tegas, arif, bijaksana dan santun ini dikenal sebagai sosok yang aktif dalam dunia keagamaan dan dunia perpolitikan. Perannya dalam dunia keagamaan dapat dilihat dari kegigihannya dalam mengabdi dan memberikan pelayanan kepada masyarakat, menghabiskan hari-harinya dengan berdakwah, memberi pengajian, khutbah dan kegiatan keagamaan yang lain.[9]

Selain itu, Mudhar Tamim secara rutin mengisi kajian-kajian keagamaan seperti fikih dan tafsir al-Qur'an di radio RHANSISCO Pamekasan. Ia juga pernah terlibat dalam perdebatan dengan pastor-pastor dan pendeta, baik dalam maupun luar Negeri. Hasil perdebatan tersebut dibukukan dan menjadi sebuah karya yang kemudian diberi nama Santapan Rohani.[10]

Selain vokal dalam berdakwah, Mudhar Tamim juga merupakan sosok yang memiliki perhatian sangat besar terhadap dunia tulis-menulis. Berdasarkan keterangan Fadli Ghazali, rival politiknya yang sama-sama menjadi DPRD Pamekasan, Mudhar Tamim adalah sosok yang sangat pintar dan cerdas serta cukup produktif menuangkan ide-idenya ke dalam tulisan. Fadli menuturkan bahwa Mudhar Tamim sering memberi karya-karyanya.[11]

Mudhar Tamim memiliki tempat khusus untuk menuangkan ide dan gagasannya. Tempat favoritnya adalah *depa,* sejenis musolla berkaki yang terbuat dari kayu dan terletak di selatan Masjid Jami' Asy-Syuhada'. Melansir pernyataan

---

[9]Fadli Ghazali, *Wawancara*, Pamekasan, Rabu 29 Desember, 2016.
[10]Luluatun Nufus, *Wawancara,* Pamekasan, 4 November 2016.
[11]Fadli Ghazali, *Wawancara*, Pamekasan, Rabu 29 Desember, 2016

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

istirei keduanya, tempat ini juga kerap dijadikan Mudhar Tamim untuk mengadakan pengajian dan perkumpulan para tokoh dan ulama.[12]

Pekerjaan Mudhar Tamim adalah menjadi pegawai negeri sipil di Departeman Agama Pamekasan sebagai Dinas Penerangan Agama, [13] dan tercatat pernah lolos dalam ujian calon naib provinsi Jawa Timur yang diadakan di Surabaya pada tahun 1953. Ia juga berprofesi sebagai penghulu di Kabupaten Pamekasan.[14]

Profesinya sebagai penghulu menunjukkan bahwa Mudhar Tamim memang figur yang memiliki pengetahuan agama mumpuni. Dalam sejarahnya, penghulu merupakan seorang ahli di bidang agama Islam yang diakui dan diangkat oleh yang berwajib.[15] Dalam jajaran hierarki penghulu di Madura, orang-orangnya diambilkan dari para pemimpin keagamaan tradisionalis, khususnya dari khatib dan imam masjid.[16]

Kedalaman ilmu agamanya tidak perlu diragukan. Ini dibuktikan dengan banyaknya para pemuka agama di Pamekasan yang pernah menimba ilmu kepadanya, di antaranya adalah KH. Moh. Lutfi Thaha (Pengasuh Pondok Pesantren al-Falah Sumber Gayam, kadur), KH. Mahfudz (PP. Mambaul Ulum

---

[12]Hasunah, *Wawancara*, Pamekasan, 24 November 2016.

[13]Dalam surat keputusan yang dikeluarkan oleh Direktur Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam tertanggal 16 juni 1972 disebutkan bahwa Mudhar Tamim pada awalnya menjabat sebagai Pengatur Muda Tk.1. golongan II/B pada Dinas Penerangan Agama Kabupaten Pamekasan, sebelum akhirnya naik pangkat ke golongan II/C sebagai Pengatur pada Dinas Penerangan Agama Kabupaten Pamekasan.

[14]Ijazah yang dberikan kepada Mudhar Tamim tertanggal 29 April 1953 berdasarkan perintah Kantor Urusan Agama Jawa Timur. Dalam ijazah tersebut turut memberkan tanda tangan Kepala Kantor Urusan Jawa Timur, KH. Misbach.

[15]G.F Pijper, *Sejarah Islam di Indonesia 1900-1950* (Jakarta: Universitas Indonesia Press, 1984), 64. Lihat juga Ibnu Qayyim Isma'il, *Kiai Penghulu Jawa: Perannya di Masa Kolonial* (Jakarta: Gema Insani Press, 1997), 115

[16]Kuntowijoyo, *Perubahan Sosial dari Masyarakat Agraris Madura 1850-1945* (Jogjakarta: Maabangsa, 2002), 226.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Bata-Bata), KH. Abd. Hamid Baqir (Pengasuh PP. Banyuanyar), KH. Moh. Tamim Bengkes, KH. Syarqawi (mertua KH. Khalilurrahman mantan Bupati Pamekasan), KH. Hefni Siraj (Pengasuh PP. Miftahul Ulum Bettet), KHR. Isma'il Madani (Pengasuh PP. Salafiyah Sumur Putih Pamekasan), KH. Abdul Hamid Mannan (Pengasuh PP. Nasyrul Ulum Pamekasan).[17]

Selain aktif dalam dunia keagamaan, Mudhar Tamim juga aktif dalam dunia politik. Sejarah merekamnya sebagai pahlawan yang ikut andil dalam perlawanan melawan Belanda di Madura. Dalam catatan sejarah kemerdekaan Indonesia, disebutkan bahwa pada tahun 1945-1950 Mudhar Tamim pernah menjabat sebagai pemimpin/komandan Laskar Hisbullah tingkat Keresidenan saat terjadi perang kemerdekaan di Madura.[18]

Kegigihannya mealawan penjajahan Belanda demi meraih kemerdekaan membuatnya dikenal sebagai sosok pahlawan dan mendapatkan piagam penghargaan sebagai Pembela Tanah Air (PETA) dari Negara. Pangkat dan kedudukan terakhir yang disandang Mudhar Tamim dalam PETA adalah Dalam piagam tersebut pangkat/kedudukan terakhir Mudhar Tamim yaitu Chudanco Dai IV Daidan, Madura Shu.[19]

Rekam jejaknya di panggung politik dapat dikatakan sukses. Mudhar Tamim merupakan ketua partai politik Parmusi (Partai Muslimin Indonesia) di

---

[17]Hasunah, *Wawancara*, Pamekasan, 24 November 2016.

[18]Mohammad Moestadji, Didik Hadijah Hasan, dan Mohammad Rosyad, *Peranan Resimen Djokotole Beserta Laskar Sabilillah, Hisbullah, B.P.R.T. dan Pesindo dalam Perang Kemerdekaan ke-1 di Madura* (t.k.: t.p., 2005), 38. Lihat juga Sulaiman, *Sejarah Perjuangan Rakyat Sumenep Pada Perang Kemerdekaan 1945-1949* (Sumenep: Dewan harian angkatan 45, 1993), 77.

[19]Mudhar Tamim mendapat piagam bekas pasukan pembela tanah air (PETA) Jawa Timur tertanggal 15 Februari 1986.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Pameksan.[20] Pada masa Orde Baru, Ia pernah menjadi anggota DPRD Tingkat II di Pamekasan selama dua periode (1977-1982 dan 1982-1987) dari unsur Parmusi delegasi dari partai PPP.[21]

Keputusan Mudhar Tamim memilih Parmusi sebagai sarana untuk mengekspresikan gagasan dan ide politiknya memberikan kesan kontroversial. Ini dikarenakan Mudhar Tamim merupakan keturunan tokoh berpengaruh di tubuh NU. Ayahnya, Moh Tamim merupakan salah seorang pendiri NU di Pamekasan bersama K. Sirajauddin dari Pondok Pesantren Miftahul Ulum Bettet dan KH. Moh Thaha dari Pondok Pesantren al-Falah Sumber Gayam.[22] Sementara Parmusi dikenal sebagai partai politik yang digunakan oleh Muhammadiyah sebagai sarana menuangkan ide politiknya.[23]

Latar belakang Mudhar Tamim berkiprah dalam dunia politik merupakan bentuk ekspresi kekecewaan dan kegelisahannya terhadap sistem pemerintahan pada masanya. Ia menggambarkan pemerintahan ibarat ikan besar yang selalu menerkam ikan-ikan yang kecil. Orang kaya semakin kaya, dan yang miskin semakin miskin. Hukum dibuat tumpul ke atas dan tajam ke bawah.[24]

---

[20]Abd. Hamid Mannan, *Wawancara,* Pamekasan, 19 Januari 2017.

[21]PPP merupakan gabungan dari partai politik yang berbasis Islam, yaitu NU, PARMUSI, PSII dan PERTI. Pada awal tahun 1973 terbentuk undang-undang tentang penyederhanaan partai politik. Fadli Ghazali, Mantan Anggota DPRD tingkat II Pamekasan periode 1977-1982, Wawancara, Pamekasan, Rabu 29 Desember 2016. Bandingkan dengan Tohir Bawazir, *Jalan Tengah Demokrasi: Antara Fundamentalisme dan Sekularisme* (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2015), 203.

[22]Fadli Ghazali, *Wawancara*, Pamekasan, Rabu 29 Desember 2016.

[23]Wawancara bersama Najib Hamid (wakil ketua Muhammadiyah Jawa Timur), dan PDM wilayah Pamekasan. Kamis 20 Desember 2018. Pada masa awal Orde Baru, Muhammadiyah terlibat dalam percaturan politik praktis dan membidani kelahiran Parmusi. Lihat Haedar Nashir, *Dinamika Politik Muhammadiyah* (Malang: UMM Press, 2006), 115.

[24]Hasunah, *Wawancara*, Pamekasan, 24 November 2016.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Pada tahun 1987, ketika usianya yang beranjak sepuh, Mudhar Tamim pensiun dari dunia politik,[25] dan ikut isteri keduanya pindah ke Pademawu. Mudhar Tamim wafat pada hari Sabtu, tanggal 4 Februari tahun 2000 dalam usia 84 tahun. Sebelum meninggal, Mudhar Tamim berwasiat kepada istrinya bahwa ia menolak dikebumikan di pemakaman khusus (pemakaman keturunan keluarga bangsawan), ia lebih memilih pemakaman Pademawu sebagai tempat peristirahatan terakhirnya.[26] Tentu hal ini sangat unik mengingat dia adalah keturunan bangsawan. Sementara saudara-saudaranya yang lain dimakamkan di pemakaman khusus. Dalam tradisi kerajaan, setelah meninggal, pemakaman di tempat khusus merupakan sebuah tradisi kerajaan dan sebagai sebuah pengakuan akan kebangsawanan.[27]

## B. Madura: Ruang Sosial Keagamaan Mudhar Tamim

Pulau Madura terdiri dari 4 kabupaten yaitu Bangkalan, Sampang, Pamekasan dan Sumenep. Pulau Madura berlokasi di timur laut Pulau Jawa dengan koordinat sekitar 7˚ lintang selatan dan antara 112˚ dan 114˚ bujur timur. Kurang lebih panjang Pulau Madura adalah 190 KM, jarak terlebar sekitar 40 KM dengan luas secara keseluruhan 5.304 $KM^2$.[28] Berdasarkan demografisnya, masyarakat Madura merupakan etnis ketiga terbesar setelah Jawa dan Sunda.[29]

---

[25]Fadli Ghazali, *Wawancara*, Rabu 29 Desember 2016.
[26]Ayu Syarifah Syarqiyah, *Wawancara,* Pamekasan, 24 November 2016.
[27]Kuntowijoyo, *Perubahan Sosial dari Masyarakat Agraris Madura 1850-1945* (Jogjakarta: Maabangsa, 2002), 226.
[28]A. Latif Wiyata, *Carok: Konflik Kekerasan dan Harga Diri Orang Madura* (Yogyakarta:LkiS, 2002) , 37.
[29]Leo Suryadinata, dkk., *Penduduk Indonesia: Etnis dan Agama dalam Era Perubahan Politik* (Jakarta: LP3ES, 2003), 46-48.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Mayoritas penduduk Madura beragama Islam. Menurut data statistik, penganut agama Islam mencapai angka sekitar 99%, sedangkan sisanya adalah pemeluk agama lain seperti Protestan, Katolik, Budha dan Hindu.[30] Terdapat beberapa faktor yang menjadi sebab Islam diterima dan berkembang di Madura. *Pertama*, besarnya pengaruh kiai dalam kehidupan masyarkat Madura. *Kedua*, terdapat unsur kesamaan antara ajaran Islam yang bernuansa sufistik dan ilmu kebatinan. Sebagaimana Islam di wilayah lain, Islam di Madura juga sangat diperngaruhi oleh tasawuf dan budaya lokal.[31] *Ketiga*, peran para pendakwah yang mengakomodasi kultur-kultur yang telah berkemang. Para pendakwah mendialogkan Islam dengan tradisi-tradisi lokal yang telah ada di Madura. Mereka memodifikasi berbagai tradisi-tradisi lokal Madura yang telah ada mengakar sejak zaman pra-Islam, kemudian dimasukkan nilai-nilai Islam supaya menjadi budaya yang islami, seperti tahlilan, ritus kelahiran, slametan, haul, ziarah kubur, dan lain sebagainya.[32]

Masyarakat Madura populer dengan sebutan masyarakat santri karena ketaatannya terhadap agama.[33] Pesantren, Kiai dan Nahdlatul Ulama merupakan tiga elemen utama pada budaya santri yang melekat bagi masyarakat Madura.

---

[30]Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Geografi Dialek Bahasa Madura* (Jakarta: Pusat Pemnbinaan dan Pengembangan Bahasa, 1998), 41.

[31]Dalam catatan Azyumardi Azra, jaringan ulama di Madura bahkan juga di Indonesia secara keseluruhan mempunyai relasi yang erat dengan ulama Timur Tengah, ini menyebabkan terjadinya percampuran antara nilai-nilai Islam dan Budaya Madura. Lihat Azyumardi Azra, Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Akar Pembaruan Islam Indonesia (Jakarta: Prenada Media, 2005), 1. Bandingkan dengan Yanwar Pribadi, "Religious Networks in Madura" dalam *al-Jāmi'ah*, Vol. 51, No. 1, (2013), 1.

[32]Paisun, "Dinamika Islam Kultural: Studi atas Dialektika Islam dan Budaya Lokal Madura" dalam *el-Harakah*, Vol. 12, No.2, Tahun 2010, 155-156.

[33]Abdurrozaki, Islam, *Oligarki Politik dan Perlawanan Sosial* (Yogyakarta: Suka Press, 2018), 62.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ketiga elemen tersebut membentuk relasi yang kompleks antara Islam dan politik sebagaimana dipraktikkan dalam masyarakat Madura.[34]

Madura juga disebut sebagai "pulau seribu pesantren". Ini disebabkan banyaknya pesantren di Madura yang tersebar di berbagai kabupaten. Di pesantren inilah kiai menempati posisi sangat sentral yang berperan sebagai pemegang otoritas penuh dalam membentuk orientasi sosial dan keagamaan para santri. [35]

Dalam catatan sejarah, organisasi-organisasi keagamaan dan politik yang muncul di Madura pada awal abad ke 20 merupakan pengaruh dari timbulnya gerakan-gerakan nasional yang berorientasi Islam di Jawa.

Pada awal abad ke 20, Madura memulai babak baru dalam kehidupan politik dengan masuknya sejumlah organisasi pergerakan. Sarekat Islam[36] merupakan Organisasi sosial yang pertama ada di Madura. Organisasi ini lahir di Sampang Madura pada tahun 1913 dengan H. Syadzili sebagai pelopornya. Perkembangan SI sampang inilah kemudian membuka kesempatan bagi SI di kabupaten lainnya, seperti Sumenep, Pamekasan dan Bangkalan.[37]

Perjuangan SI di Madura begitu besar, yaitu di bidang keagamaan, sosial, ekonomi dan politik. Peranan SI di Madura cukup penting sebagai suatu lembaga yang lebih mementingkan kehidupan masyarakat kecil untuk meningkatkan ekonomi, keterampilan dan keagamaan.

---

[34]Samsul Ma'arif, *The History of Madura,* 154-155.

[35]Muryadi dan Mochtar Lutfi, *Islamisasi di Pulau Madura: Suatu Kajian Historis* (Laporan Penelitian UNAIR, 2004), 29.

[36]Sarekat Islam merupakan organisasi politik pertama di Indonesia yang bersifat kerkyatan. Organisasi ini menjadi pelopor kebangkitan politik bangsa yang bernafaskan Islam. Kehadirannya sebagai reaksi terhadap kolonialisme belanda yang telah menindas masyarakat pribumi. Lihat M. A. Gani, *Cita Dasar dan Pola Perjuangan Sarekat Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), 80-81. Bandingkan dengan Tiara Wulandari dan Muchtaruddin, *Sarekat Islam Pergerakan Politik di Palembang* (Jakarta: Departemen Pendidikan Nasional, 2001), 36.

[37]Kuntowijoyo, *Perubahan Sosial dalam Masyarakat Agrarsis Madura 1850-1940,* 475.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

SI di Madura tumbuh dan berkembang sangat cepat. Cepatnya pertumbuhan SI di Madura terutama di desa tidak bisa dilepaskan dari pengaruh pemimpin-pemimpin kegamaaan, seperti kyai, haji, guru tarekat yang menjadi inti dari jalinan hubungan-hubungan sosial di Madura. Para kiai dan guru tarekat berperan sebabagi pelengkap saluran SI untuk menggerakkan penduduk desa. Kepemimpinan SI lazimnya diperankan oleh pemimpin-pemimpin keagamaan, meskipun pada dasarnya organisasi ini tidak menyukai gaya karismatik.

Pada tahun 1920 an muncul juga organisasi-organisasi keagamaan di Madura yang mengkonsentrasikan kegiatannya pada pendidikan dan kerja-kerja sosial. Diantara organisasi-organisasi tersebut yang paling terkemuka adalah Nahdlatul Watan, Cahaya Islam dan Taswirul Afkar (sebuah gerakan yang anti kelompok Wahabi).

Pada kurun waktu ini juga muncul gerakan sosial keagamaan Muhammadiyah. Tidak seperti SI, Muhammadiyah hampir tidak mempunyai pengikut di Desa. Cabang-cabang Muhammadiyah hanya berada di kota. Para kiai dan santri menentang aktifitas-aktifitas Muhamamdiyah. Penyebabnya adalah sikap Muhammadiyah yang berusaha untuk memberantas kebiasaan pra-Islam dan penyimpangan dari ajaran agama, seperti membakar kemenyan, mengadakan sesajen, tahlilan serta praktik-praktik keagamaan lainnya. Usaha Muhammadiyah tersebut ditentang oleh masyarakat dan membangkitkan kemarahan penduduk. Pada taraf tertentu, tidak jarang anggota Muhammadiyah dimusuhi.[38]

---

[38]Huub de Jonge, *Madura dalam Empat Zaman: Pedagang, Perkembangan Ekonomi dan Islam* (Jakarta: PT Gramedia, 1989), 248.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Para kiai di Madura juga merasa posisi tradisional mereka terancam oleh rencana-rencana Muhammadiyah yang hendak mengubah metode pembelajaran ala tradisional pesantren dengan sekolah-sekolah yang didirkan menurut model barat.[39]

Pada tahun 1926, NU sebuah organisasi baru yang lahir di Surabaya mengangggap bahwa SI telah terpengaruh oleh Ahmadiyah dan Wahabisme yang mengakibatkan SI mengalami kemunduran. Demikianlah gerakan keagamaan di Madura yang pada masa berikutnya didominasi NU. Nahdlatul Ulama merupakan sebuah organisasi sosial keagamaan yang berkembang menggantikan kedudukan SI di desa-desa.

NU berbeda dengan SI yang dalam perkembangannya menjadi semakin politis, juga berbeda dengan Muhammadiyah dengan modernismenya. NU menganggap bahwa pembaruan agama yang diusung Muhammadiyah tidak penting, sebaliknya NU menekankan pada peranan para kiai sebagai pemimpin dan pendidik.

Selama tahun 1930 an NU terus-menerus mengalami perkembangan pesat di Madura. Sementara Muhammadiyah yang aktif di bidang pendidikan dan sosial hanya membatasi aktifitasnya di kota-kota dengan membuat beberapa kemajuan, terutama dalam menggerakkan kaum muda. Namun bagaimanapun keanggotaan Muhammadiyah di Madura tetaplah kecil, di kabupaten Pamekasan jumlahnya hanya 60 orang, dan 116 orang di Kabupaten Sumenep. Tidak berkembangnya

[39]Karel A. Streenbrink, *Pesantren, Madrasah, Sekolah: Pendidikan Islam dalam Kurun Modern,* (Jakarta: LP3ES, 1986), 26.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Muhammdiyah di Madura karena aktifitas organisasi ini ditetang oleh para pemimpin agama tradisional, termasuk juga beberapa orang Arab.[40]

Dominasi NU di Madura tidak hanya dalam persoalan keagamaan, tetapi juga dalam ranah politik. Setidaknya, hal tersebut dapat dilihat dari perolehan suara NU yang begitu mendominasi di Madura. Lagi-lagi kiai merupakan aktor dibalik dominasi NU. Di sisi lain, Masyumi yang kemudian menjadi Parmusi yang dihuni oleh para tokoh Muhammadiyah tidak mempunyai suara yang signifikan.[41] Fakta ini menggambarkan bagaimana elite kiai memainkan posisi penting dalam kehidupan masyarakat Madura. Bukan hanya dalam bidang sosial keagamaan, tetapi juga dalam bidang politik.

## C. Tafsir Alqur'anul Karim Nurul Huda: Sebuah Perkenalan

*Tafsir Alqur'anul Karim Nurul Huda* merupakan karya monumental dari Mudhar Tamim. Kehadirannya memberikan warna baru dalam perkembangan khazanah tafsir di Indonesia, khususnya kajian tafsir al-Qur'an yang menggunakan bahasa lokal sebagai medianya.

Bahasa merupakan instrument penting dari sebuah karya tafsir. Tidak hanya sebagai media untuk menyampaikan pesan, tetapi juga merefleksikan pergulatan kepentingan, tradisi, budaya dan ideologi tertentu. Sebab, pemikiran seseorang mustahil untuk dilepaskan dari konteks sosial, politik, dan segala hal yang melingkupinya. Kalangan ulama tradisionalis atau pesantren misalnya, cenderung menulis sebuah karya dengan menggunakan bahasa Arab atau aksara

---

[40]Kuntowijoyo, *Perubahan Sosial dalam Masyarakat Agrarsis Madura 1850-1940*, 545.
[41]Tentang perolehan suara yang didapat oleh partai-partai di Madura lebih lanjut lihat Huub de Jonge, *Madura dalam Empat Zaman,* 248.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pegon. Sementara kelompok Islam modernis menggunakan bahasa Indonesia berhuruf latin sebagai medianya.[42]

Begitu juga dengan *Tafsir Alqur'anul Karim Nurul Huda* yang menggunakan Bahasa Madura latin sebagai medianya, di dalamnya juga terkait erat dengan dengan tradisi dan kepentingan sosial sekaligus juga menjadi ajang berbagai kepentingan di tengah persaingan ideologi keagamaan saat karya tafsir tersebut ditulis.

Dengan demikian, penggunaaan bahasa Madura latin sebagai media penulisan *Tafsir Alqur'anul Karim Nurul Huda* tentu tidak dapat dipisahkan dari identitas Mudhar Tamim sebagai pengarang yang merupakan tokoh Muhammadiyah.

***1. Latar belakang Penulisan***

*Tafsir Alqur'anul Karim Nurul Huda* mulai ditulis oleh Mudhar Tamim pada hari Rabu tanggal 16 Juli 1969/1 *Jumād al-Awwāl* 1389 dan berhasil dirampungkannya pada hari Senin tanggal 6 Oktober 1969/24 Rajab 1389.[43]

Pada lembar pendahuluan tafsirnya, Mudhar Tamim memberikan pengantar perihal tujuan serta maksud dari penulisan dan penyusunan *Tafsir Alqur'anul Karim Nurul Huda*. Dijelaskan olehnya, bahwa ada beberapa hal yang melatarbelakangi penulisan karyanya tersebut. *Pertama*, tujuan utama disusunnya *Tafsir Alqur'anul Karim Nurul Huda* adalah dalam rangka mensuskean REPELITA (Rencana Pembangunan Lima Tahun) yang merupakan agenda satuan perencanaan yang dicanangkan oleh pemerintah Orde Baru di Indonesia di bawah

[42]Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat: Tradisi-Tradisi Islam di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1995), 132.
[43]Mudhar Tamim, *Tafsir Alqur'anul Karim Nurul Huda* (t.k.: t.p., t.t.). viii.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pimpinan Soeharto. Penyusunan tafsir tersebut sejalan dengan keputusan MPRS (Majelis Permusyawaratan Rakyat Sementara Republik Indonesia) yang bertujuan untuk mengokohkan keyakinan terhadap agama.[44]

*Kedua,* belum adanya karya tafsir yang menggunakan bahasa Madura. Oleh karena itu, berdasarkan saran dari para kerabatnya, Mudhar Tamim menyusun *Tafsir Alqur'anul Karim Nurul Huda* dengan menggunakan bahasa Madura sebagai medianya. Tujuanya diorientasikan untuk memudahkan masyarakat dalam memahami kandungan ayat-ayat al-Qur'an. *Ketiga,* sebagai upaya membentengi akhlak dan moral masyarakat Madura dari pengaruh kebudayaan barat yang telah masuk ke Madura.[45]

Latar belakang penamaan *Tafsir Alqur'anul Karim Nurul Huda* tidak dijelaskan oleh Mudhar Tamim dalam pendahuluan tafsirnya. Akan tetapi, berdasarkan informasi yang diperoleh dari istrinya, *Nurul Huda* memang pemberian nama dari Mudhar Tamim. *Nurul Huda* diambil dari nama puterinya R. Ayu Hudaifah yang meninggal di pangkuan Mudhar Tamim saat sedang mengarang tafsir.[46]

Setelah penulisannya tuntas, *Tafsir Alqur'anul Karim Nurul Huda* dicetak dan disebarluaskan kepada masyarakat. Karya tafsir ini juga dibaca setiap hari Jumat di Radio Hansip Corporation (RHANSISCO) Pamekasan sebagai media dakwah kepada seluruh masyarakat Pamekasan khususnya, dan masyarakat Madura pada umumnya.[47]

---

[44]Ibid., vi.
[45]Ibid., vi.
[46]Ayu Syarifah Syarqiyyah, *Wawancara*, 24 November 2016
[47]Mudhar Tamim, *Tafsir Alqur'anul Karim Nurul Huda*, vii.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Saat ini, karya intelektual yang sangat bernilai tersebut seolah menjadi barang langka. Ia ibarat mutiara yang tenggelam.[48] Tentu hal ini sangat disayangkan mengingat berbagai kalangan memberikan apresiasi dan harapan yang tinggi agar *Tafsir Alqur'anul Karim Nurul Huda* disebarluaskan.[49]

Bentuk apresiasi dan harapan tersebut bisa diihat dalam kata sambutan Gubernur Jawa Timur periode 1967-1976 yang menyatakan bahwa *Tafsir Alqur'anul Karim Nurul Huda* merupakan pengolahan dari berbagai sumber dan merupaka karya yang membutuhkan kesabaran, ketelitian dan pengetahuan yang mendalam. Oleh karena itu, tafsir ini sangat berharga dan merupakan tafsir yang sangat baik sehingga layak untuk dibanggakan serta disebarluaskan.

Apresiasi dan harapan serupa dipaparkan Bupati Pamekasan Raden Haliodien, pembantu gubernur wilayah Madura Machmoed Sosroadipoetro, Residen Pensiun Raden Soenarto Hadjiwijojo dan perwakilan Departemen Agama pamekasan Raden Sjafi'i Munir.

Melansir penjelasan dari isterinya, ada beberapa alasan yang menjadi kendala dari proses penerbitan dan penggandaan tafsirnya. *Pertama,* tidak adanya dukungan dari pihak pemerintah, *kedua,* minimnya modal, *ketiga,* tidak adanya pihak keluarga yang bisa mengelola dan bertanggung jawab dalam proses penerbitan tafsir *Tafsir Alqur'anul Karim Nurul Huda*.[50]

---

[48]Fadli Ghazali dan Abd. Mukti, *Wawancara*, Kantor Takmir Masjid Jami' asy-Syuhada' Pamekasan, 29 Desember 2016.
[49]Lihat Mudhar Tamim, *Tafsir Alqur'anul*, iii-viii.
[50]Hasunah, *Wawancara*, Pademawu 24 November 2016.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

***2. Seputar Naskah***

*Tafsir Alqur'anul Karim Nurul Huda* hanya terdapat satu jilid yang tediri dari 144 halaman ditambah dengan pendahuluan dan pengantar hingga halaman x. Penulisan bahasa Madura latin dalam tafsirnya masih menggunakan mesin ketik. Sedangkan untuk penulisan ayat al-Qur'an menggunakan tulisan tangan. Tafsir ini hanya memuat surah al-Fatihah dan surah al-Baqarah. Penyajiannya dilakukan secara urut sesuai sistematika penulisan al-Qur'an dalam Mushaf Usmani, yaitu dimulai dari surah al-Fatihah dan dilanjutkan dengan surah al-Baqarah.

Di sampul depan tertulis nama dari tafsirnya, *"Tafsir Alqur'anul Karim Nurul Huda dalam bahasa Madura"* beserta nama pengarang "Mudhar Tamim" menggunakan tulisan tangan. Pada halaman berikutnya, terdapat kata pengantar dari Gubernur Jawa Timur Muhammad Noer, kata sambutan dari Bupati Pamekasan R. Haliodien, pembantu Gubernur wilayah Madura Machmoed Sosroadipoetro, Residen pensiun R. Soenarto Hadjiwijojo, perwakilan Departemen Agama Pamekasan R Sjafi'i Munir kemudian dilanjutkan dengan kata pengantar dari Mudhar Tamim selaku pengarang tafsir.

Sebelum masuk ke bagian penafsiran, disajikan daftar rujukan dan tema-tema yang terkandung dalam surah al-Baqarah dilanjutkan dengan penafsiran surah al-Fātiḥah dan suraḥ al-Baqarah. Dalam penafsirannya ia hanya mencantumkan nomor catatan kaki. Penjelasan dari catatan kaki tersebut kemudian ditulis pada bagian akhir karya ini menggunakan tulisan tangan.

Format penyajian dalam tafsir *Nurul Huda* secara umum terbagi menjadi tiga langkah. *Pertama,* penyajian ayat-ayat al-Qur'an dalam bahasa Arab. *Kedua,*

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

terjemahan ayat-ayat al-Qur'an dalam bahasa Madura latin yang ditulis di bawah teks Arab. *Ketiga,* dilanjutkan dengan penafsiran ayat al-Qur'an dalam bahasa Madura yang ditulis tepat di bawah teks terjemah al-Qur'an.

Sebagai sebuah karya, *Tafsir Alqur'anul Karim Nurul Huda* tidak dapat lepas dari teks-teks keagamaan sebelumnya. Dalam mejelaskan ayat-ayat al-Qur'an, Mudhar Tamim tidak hanya berpijak pada pemikirannya sendiri secara utuh. Ia juga merujuk beberapa kitab yang ditulis sebelumnya, baik dari kitab-kitab tafsir, hadis, fikih maupun kitab-kitab yang masuk dalam disiplin keilmuan lainnya.

Melihat sumber rujukan yang digunakan, *Tafsir Alqur'anul Karim Nurul Huda* memiliki sumber rujukan yang luas dan beragam. Dalam karyanya, Ia mencantumkan daftar rujukan yang digunakan dalam proses penafsirannya baik dari tafsir klasik maupun tafsir kontemporer, diantaranya yaitu: tafsir *Yunus* karya Mahmud Yunus, tafsir *Fatḥ al-Qadīr* karya al-Shaukānī, tafsir *al-Khāzin* karya Alaluddin Ali bin Muḥammad, tafsir *Ma'alim al-Tanzīl* karya al-Baghawī, tafsir *Maḥāsin al-Ta'wīl* karya *Jamaluddin al-Qāsimī*, tafsir *al-Manār* karya Muhammad Abduh dan tafsir *al-Jawāhir* karya Tanṭawī Jauhārī.

Mudhar Tamim juga merujuk pada kitab-kitab lain, seperti kitab *Ṣaḥīḥ Bukhārī, Irshād al-'Ibād, Nail al-Auṭār, Subul al-Salām, Miftāh dār al-Sa'adah, Hādhi al-arwāḥ ilā bilādil afraḥ* serta merujuk pada literatur Filsafat Islam hingga Bible.[51]

[51]Lebih lengkap Lihat Daftar Rujukan dalam Mudhar Tamim, *Tafsir Alqur'anul Karim Nurul Huda*, ix.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Selain kitab-kitab yang disebutkan dalam daftar rujukannya, Mudhar Tamim juga banyak mengutip karya-karya lain. Ini didasarkan pada ungkapan eksplisit Mudhar Tamim di sela-sela penafsirannya. Seperti ketika ia mengutip penafsiran al-Zamakhsharī, maka biasanya ia menuturkan "menurut Zamakhsharī". Terkadang Mudhar Tamim tidak menyebutkan pengaranya, tetapi menyebutkan nama karya tafsirnya seperti "dalam tafsir al-Kashshāf".

Penuturan ini juga berlaku pada sumber referensi lain, seperti tafsir al-Qurtūby, tafsir al-Ṭabarī, atau tafsir Ibn al-Qayyim. Di beberapa penafsirannya, Mudhar Tamim terkadang juga tidak menyebutkan nama mufasir dan karyanya, ia hanya menyebut "menurut para mufasir" atau "menurut ulama salaf".

Sebagai langkah awal dalam melakukan proses penafsirannya, Mudhar Tamim selalu mengungkap eksistensi dan substansi surah yang akan ditafsirkan dengan cara menampilkan riwayat-riwayat terkait dengan keutamaan, karakteristik, peristiwa objektif yang melingkupi sebuah surah serta identifikasi surah dalam kategori makki dan madani.

Ketika menafsirkan surah al-Fatihah misalnya, Mudhar Tamim menyebutkan keutamaan surah al-Fatihah serta alasan mengapa surah al-Fātiḥah diletakkan pada awal urutan pertama dalam mushaf. Dengan mengutip hadis dari *Ṣahīḥ al-Bukhārī,* Mudhar Tamim menjelaskan bahwa hal tersebut disebabkan oleh kandungan surah al-Fatihah yang telah mengakomodir seluruh prinsip yang dikandung oleh al-Qur'an.

Mudhar Tamim juga menyebutkan nama-nama lain dari surah al-Fatihah, seperti *Umm al-Kitāb, Umm al-Qur'ān* dan *al-Sab'al-Mathānī,* serta alasan dari

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

penamaan tersebut. Selanjutnya, dijelaskan tempat turunnya *(Makkiyah/Madaniyah)*. Untuk memperkuat penafsirannya, Mudhar Tamim menyebutkan pendapat-pendapat dari para ahli tafsir seperti al-Zamakhsharī, Mujahid dan ibn al-Anbārī.[52]

Begitu juga ketika Mudhar Tamim menafsirkan surah al-Baqarah. Ia memulai penafsirannya dengan menyebutkan ciri-ciri dari surah tersebut, seperti nama surah, kelompok turunnya surah, jumlah ayat, hingga keutamaan membacanya.[53]

Di sela-sela penafsirannya, Mudhar Tamim juga sering menggunakan istilah khas dan pribahasa Madura, seperti *guste,kanjeng, andap asor, tjarok, e tjangtjang ta' ealle, totop birang* dan lain sebagainya.

Proses penerjemahan ayat-ayat al-Qur'an ke dalam bahasa Madura yang dilakukan Mudhar Tamim dalam karyanya tidak selalau terikat dengan tata redaksional bahasa. Penerjemahan model ini oleh para ahli ilmu tafsir disebut sebagai terjemah tafsiriyyah.[54]

## D. Metode Penafsiran

Dalam literatur studi ilmu tafsir, secara umum para ahli menggunakan istilah yang beragam untuk menentukan dan mendefinisakn metode tafsir. Hal ini berimplikasi adanya kerancuan dalam pemakaian istilah. Ibnu Taimiyah misalnya,

---

[52]Mudhar Tamim, *Tafsir Alqur'anul Karim Nurul Huda,* 9.

[53]Diantara keutamaan dari surah al-Baqarah adalah dapat mencegah rumah dari gangguan setan. Ia menjustifikasi pandangannya tersebut berdasarkan hadis yang ia kutip dari Imam Muslim, Tirmidhī, Imam Aḥmad. Selanjutnya lihat Ibid., 9-10.

[54]'Abd al-'Aẓīm al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān,* Vol II (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyyahh, t.th.), 95

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menyebut *tafsīr bi al-ma'thur dan tafsīr bi al-ra'y* sebagai metode tafsir.[55] Kemudian al-Farmāwī justru mengkategorikan *tafsīr bi al-ma'thur* dan *tafsīr bi al-ra'y* sebagai corak tafsir.[56] Beda halnya dengan Nashruddin Baidan yang mengkategorikan *tafsīr bi al-ma'thūr dan tafsīr bi al-ra'y* sebagai bentuk penafsiran.[57] Oleh karena itu, terlepas dari berbagai pandangan para tokoh tersebut, penulis akan menggunakan teori proyeksi Ridwan Natsir yang menekankan kajian literatur tafsir menurut sudut pandang sumber penafsiran, cara penjelasan, keluasan penjelasan serta sasaran dan tertib ayat.

### *1. Sumber Penafsiran*

Sumber penafsiran atau dalam istilah para ulama *al-maṣdar* (jamaknya al-Maṣādir), adalah materi yang dijadikan rujukan mufasir sebagai alat bantu dalam proses penafsiran al-Qur'an.[58] Karya tafsir dapat dikatakan sebagai *tafsir bi al-Ma'thūr* apabila tata cara penafsirannya didasarkan atas sumber al-Qur'an, hadis, serta riwayat dari sahabat dan tabi'in.[59] Sebaliknya, dikategorikan kepada tafsir *bi al-ra'y* apabila sumbernya didasarkan atas ijtihad dan pemikiran mufasir terhadap tuntutan kaidah Bahasa Arab dan kesusastraannya serta teori ilmu

---

[55]Menurut Ibnu Taimiyah, metode tafsir yang terbaik adalah menafsirkan ayat al-Qur'an dengan al-Qur'an, kemudian dengan al-Sunnah setelah itu dengan perkataan sahabat. Lihat Ibnu Taimiyah, *Muqaddimah fī Uṣūl al-Tafsīr* (Beirut: Dār Maktabah al-Ḥayāh, 1980), 39.

[56]'Abd al-Ḥayy al-Farmāwī, *Metode Tafsir Mawdhu'iy*: *Sebuah Pengantar*. Terj. Suryan A. Jamrah (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1994), 30.

[57]Nashruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011), 368.

[58]Abd al-Raḥmān al-Baghdādī, *Naẓarāt fī al-Tafsīral-'Asr li al-Qur'ān al-Karīm*, Terj Abu Laila dan Mahmud Tohir (Bandung: PT al-Ma'ārif, t.th.), 29.

[59]Para ulama berbeda pendapat dalam menentukan tafsir tabi'in. al-Dhahabi memasukkan tafsir tabi'in ke dalam tafsir bi al-Ma'thūr. Al-Zarqānī justru membatasi tafsir bi al-ma'thūr lebih ketat. Bagi al-Zarqānī, tafsir bi al-ma'thūr adalah tafsir yang didasarkan atas al-Qur'an, hasi nabi serta riwayat sahabat. Dalam hal ini al-Zarqāni tidak memasukkan riwayat tabi'in. sebab pada masa tabi'in telah banyak menyebar israiliyyat serta telah terjadi fanatisme mazhab. Lihat Muḥammad Ḥusayn al-Dhahābī, *'Ilm al-Tafsīr* (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1119), 40. Bandingkan dengan 'Abd al-'Aẓīm al-Zarqānī, Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān, Vol II, 254.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pengetahuan. Apabila penafsiran didasarkan pada perpaduan antara sumber tafsir riwayah yang kuat dan sahih dengan hasil ijtihad, maka dapat dikategorikan sebagai tafsir *bi al-Iqtirān*.[60]

Untuk mengidentifikasi *Tafsir Alqur'anul Karim Nurul Huda* ke dalam kategori *tafsir bi al-Ma'thūr*, *bi al-ra'y* atau *bi al-Iqtirān*, perlu adanya elaborasi sumber-sumber penafsiran yang digunakan Mudhar Tamim dalam tafsirnnya.

**a. Tafsir al-Qur'an dengan al-Qur'an**

Tafsir al-Qur'an dengan al-Qur'an merupakan metode penafsiran yang terbaik, karena pada hakikatnya al-Qur'an saling menafsirkan satu sama lain. Sesuatu yang disebutkan secara global pada satu tempat, dapat ditafsirkan dan dijelaskan pada tempat lain. Dan apa yang disebutkan secara ringkas pada satu tempat, dapat dirinci dan diterangkan pada tempat lain.[61]

*Tafsir al-Qur'an bi al-Qur'an* dalam tafsir *Alqur'anul Karim Nurul Huda* digunakan oleh Mudhar Tamim untuk memahami makna kata atau kalimat dalam suatu ayat. Metode ini cukup mengemuka dalam karya tafsirnya. Misalnya ketika menafsirkan surah al-Fātiḥah ayat ketujuh tentang mereka yang dianugerahi nikmat oleh Allah. Menurut Mudhar Tamim orang-orang yang diberkahi nikmat tersebut adalah para Nabi, para orang-orang soleh, orang yang jujur, para *syuhada'* sebagaimana yang dijelaskan Allah

---

[60]Ridlwan Natsir, *Memahami al-Qur'an: Perspektif Baru Metodologi Tafsir Muqarin* (Surabaya: Indra Media, 2003), 14-15

[61]Muḥammad Abū Shahbah, *Isrāīliyyāt dan Hadis-hadis Palsu Tafsir al-Qur'an*, Terj. Mujahidin Hayyan dkk., (Depok: Keira Publishing, 2004), 48.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dalam QS al-Nisā' ayat 69. Ini artinya Mudhar Tamim menggunakan Surah al-Nisā' ayat 69 sebafai penafsiran dari surah al-Fātihah ayat 7.[62]

**b. Hadis Nabi**

Dalam *Tafsir Alqur'anul Karim Nurul Huda,* Mudhar Tamim juga memanfaatkan Hadis sebagai sumber penafsirannya. Ketika mengutip sebuah hadis, Mudhar Tamim merujuk langsung kepada kitab-kitab hadis, dan terkadang langsung merujuk kepada kitab-kitab tafsir. Hadis yang digunakan cukup beragam. Adakalanya hadis-hadis yang digunakan memang berisi tafsiran suatu ayat, dan tidak jarang hadis yang digunakan hanya difungsikan sebagai legitimasi untuk mendukung penafsirannya karena memiliki kandungan isi yang sama dengan maksud ayat. Mudhar Tamim juga memanfaatkan israiliyyat dan *sabab nuzūl* untuk menunjukkan adanya hbungan antara teks al-Qur'an dengan realitas.

***1) Hadis sebagai Penjelas dan Penafsir Ayat***

Saat menafsirkan lafal *al-maghḍūb* dan *al-ḍāllīn* dalam surah al-Fāṭiḥāḥ ayat 7, Mudhar Tamim menggunakan hadis Nabi (penafsiran Nabi) sebagai penjelas ayat. Ia mengutip sebuah riwayat yang menceritakan tentang sekelompok orang dari Banilqain yang bertanya kepada Rasul, siapakah orang-orang yang dimurkai? Rasul menjawab: mereka adalah orang-orang Yahudi. mereka melajutkan pertanyaannya, siapakah orang yang tersesat? Kemudian Rasul menjawab: mereka adalah orang-orang Nasrani.[63]

---

[62]Mudhar Tamim, *Tafsir Alqur'anul Karim Nurul Huda,* 8.
[63]Ibid., 8.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

*2) Hadis yang memiliki korelasi makna dengan ayat*

Dalam konteks penggunaan hadis model kedua ini, Mudhar Tamim hanya menggunakan hadis sebagai legitimasi untuk mendukung penafsiran karena dianggap memiliki kandungan isi yang sama dengan maksud ayat. Mislanya ketika Mudhar Tamim menafsirkan tentang *al-ṣabr* pada QS. al-Baqarah ayat 45. Untuk memperluas penafsirannya tentang konsep sabar, Mudhar Tamim menampilkan riwayat dari ‘Alī b. Abī Ṭālib bahwa menurut Nabi sabar terbagi menjadi 3 yaitu sabar menghadapi musibah, sabar menjalani keta’atan dan sabar menahan diri dari maksiat. Pada tahapan selanjutnya, Mudhar Tamim merinci satu persatu maksud dari tiga konsep sabar tersebut berdasarkan ijtihadnya sendiri.[64]

*3) Hadis asbāb al-nuzūl*

Penggunaan sabab nuzūl dalam tafsir *Alqur’anul Karim Nurul Huda* dilakukan secara konsisten dan mendapat porsi yang cukup besar. Hampir semua ayat yang memiliki *sabab nuzūl* ia cantumkan. Misalnya ketika Mudhar Tamim menafsirkan QS. al-Baqarah ayat 154-156, ia menganologikan para tentara yang gugur saat perang badar dengan para tentara yang ikut berjuang melawan kolonialisme Belanda di Indonesia. Mereka sama-sama mati syahid. Berikut cuplikan penafsirannya:

> Ajat paneka toron e bakto perang badar, oreng2 Islam se gegger (tewas) 14 oreng, 6 oreng dari sahabat Muhadjirin ban 8 oreng dari sahabat Ansor. Oreng2 kaper ban munafek pada ngotja’:“oreng2 aperrang nganejadja badanna dibi’, karana njoppre karida’anna (kasennengenna) Muhammad; tada’ gunana (faedana)”. E dalem paperrangan tanto saos; tjoba pada bada, tako’ lapar, kakorangan alat tempur,

[64]Ibid., 25.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

> kakorangan kantja karana mate, kakorangan tedda'an, tape manabi tahan/ulet, tabah ban sabber acherra mennang. Emodi proklamasi 17 Agustus 1945 e bakto indonesia ngadebbi tentara sarekat ban balanda, karana sabbar acherra kita mennang. Sarengan allah madjungi oreng sabber. Oreng mati sjahid (mate atempur karana abillai nagara ban agama) paneka sa-ongguna ta' mate; sae e dunnja ponapa pole e acherat. Manabi e dunnja, njamana ebut-sebbut saos sebagai pahlawan; ponapa pole e acherat emaso'agi ka sowarga. Dabuna Allah S. Ali Imran aj.169: "Addja' ba'na njangka/ngera mate, oreng-oreng se mater sjahid, bali' odi e adjunanna Allah ban oreng-oreng se mate sjahid djareja eparenge rajekke".[65]

### c. Pendapat para Sahabat dan Tabi'in

Mudhar Tamim juga sering menggunakan pendapat para sahabat dan tabi'in sebagai sumber penafsirannya. Misalnya ketika menafsirkan QS al-Baqarah ayat 81 tentang dosa yang melampaui batas, ia mengutip pendapat dari Ibn 'Abbas dan Abū Hurairah bahwa yang dimaksud melakukan dosa yang melampaui batas yaitu dosa sebagaimana yang dilakukan oleh orang-orang musyrik dan orang kafir.

Pegutipan dari sumber tabiin misalnya terlihat pada QS. al-Baqarah ayat 83 *waqūlū li al-nās ḥusnan.* Dengan mengutip pendapat Sa'id b. Jubayr, Mudhar Tamim menafsirkan kalimat tersebut dengan perintah untuk mengatakan secara jujur sifat-sifat dan kenabian Muhammad.

Diantara tokoh-tokoh tabi'in yang sering dikutip oleh Mudhar Tamim dalam tafsirnya adalah Mujāhid, 'Ikrimah, 'Aṭā', Sa'id b. Jubayr, Qatādah, Muqātil b. Sulyman hingga Sufyan al-thawrī. Pengutipan Mudhar Tamim kepada para tokoh tabi'in tersebut berimplikasi kepada muatan tafsirnya yang banyak mencantumkan Israiliyyat.

[65]Ibid., 66.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

**d. Kaidah Bahasa**

Dalam proses penafsirannya, Mudhar Tamim tidak terlalu banyak memberi ruang analisis pada aspek kebahasaan dan qira'at. Ia hanya menggunakan Ilmu gramatikal sebagai pisau analisis secara proporsional. Tentu hal ini tidak terlepas dari latar belakang penulisan tafsirnya yang memang ditujukan untuk masyarakat yang baru bisa membaca al-Qur'an dan sekedar bisa membaca huruf latin. Tujuannya adalah memudahkan dan menghilangkan kejenuhan bagi pembacanya.[66]

Contohnya ketika Mudhar Tamim menafsirkan kata *waylun* dalam QS surah al-Baqarah ayat 79. Menurut Mudhar Tamim, dalam tradisi orang Arab, *waylun* digunakan untk menunjukkan kepada orang yang mengalami musibah, kecelakaan dan kerusakan. Secara bahasa, *waylun* adalah siksa atau celaka. Untuk memperkuat argumentasinya ia mengutip penafsiran dari Ibn 'Abbās bahwa *waylun* adalah siksa yang sangat berat.[67]

Mudhar Tamim juga menjelaskan seputar perbedaan Qira'at untuk mendukung penafsirannya. Misalnya ketika menafsirkan surah al-Fatihah ayat 4. Lafal *māliki* menurut Mudhar Tamim bisa dibaca pendek tanpa alif "maliki" sebagaimana riwayat dari Ummu Salamah, bisa pula di baca panjang dengan menggunakan alif *"māliki"* berdasarkan riwayat dari Abū Bakar, 'Umar dan 'Uthmān.[68]

---

[66]Ibid., viii.
[67]Ibid., 35,
[68]Analisis kebahasaan dan qira'at juga bisa dilihat dalam tafsir *Nurul Huda* QS. Al-Fatihah: 5 dan 6; QS. al-Baqarah: 19, 106, 124.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dari hasil elaborsi sumber penafsiran yang digunakan Mudhar Tamim, dapat disimpulkan bahwa tafsir *Alqur'anul Karim Nurul Huda* dapat dikategorikan sebagai kitab tafsir dengan metode *bi al-Iqtirān* (kombinasi). Ini dikarenakan Mudhar Tamim memadukan antara sumber riwayat dengan ra'y. Dalam proses penafsirannya Mudhar Tamim berpijak pada riwayat hadis, sabab nuzūl, israiliyyat, pendapat sahabat dan tabi'in atau ulama tafsir klasik, kemudian dengan ijtihadnya Mudhar Tamim mengembangkan dan mengeksplor makna ayat serta memberikan kesimpulan tentang kandungan di setiap ayat yang diuraikan.

**2. Cara Penjelasan**

Ditinjau dari cara penjelasannya terhadap ayat-ayat al-Qur'an, metode penafsiran yang digunakan Mudhar Tamim dalam tafsir *Alqur'anul Karim Nurul Huda* dapat dikategorikan ke dalam model tafsir yang memakai metode *muqārin*. Dalam Tafsirnya, Mudhar Tamim banyak membandingkan antara pendapat para mufasir dengan mufasir lain dan menonjolkan segi-segi perbedaan.

Salah satu contohnya ketika menjelaskan tentang Surga yang ditempati Nabi Adam pada QS. al-Baqarah ayat 35 misalnya, Mudhar Tamim memberikan penjelasan yang panjang dan lebar dengan cara membandingkan ragam pendapat. Berikut cuplikan penafsirannya:

> Sowarga metorot pemanggina para mufasir (suwarga se N. Adam epakaluar) paneka, atjem-matjem.
>
> 1.Dja' sakenga sowarga se e bektona N. Adam e pakaluar, paneka kennengan se badi males lalakonna manossa, tentona langgeng, kalamon langgeng, tantona ajetan ta' bisa masok aguda N. Adam. Akadi otja' na sjetan, eh Adam, ponapa poron manabi kaula noduwagi kadju langgeng ka sampejan? (manabi ada'ar buwana, langgeng e delem sowarga, ban

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

karaton se ta' kengeng tipu). Daddi sowarga se N. Adam epakalowar, benne sowarga se bakal malessa lalkona oreng-oreng gu'-aggu', daddi pemanggina, sowarga e bumi.

2. Saongguna oreng-oreng se maso' da' sowarga, paneka ta' kalowar pole, dabuna Allah, S. Alhidjr. Ayat 48: "oreng-oreng djareja ta'arassa paja edalem sowarga ban oreng-oreng djareja ta' e pakalowar". 8.) daddi pamanggina pada sareng se e ada'.
3. Tada' pertentangan (chilafijah) dja' N. Adam paneka e badi e bumi ban ta' etotor dja' epindah ka langnge'. Dja' sakengnga Allah ngalle N. Adam ka langnge', tantona etotor langkong dimin. E allena N. Adam ka langnge' paneka, sadja-radjana kani'matan; hal paneka ta' kadaddijan. Daddi N. Adam se epakalowar dari sowarga banne sowarga se langgeng se gu' aggu', tape e dunnja keja.
4. Matorot riwajat Muslim dari Abu Hurairah, dabuna N. Muhammad s.a.w. "Saihaan, djaihaan, furat, nel, kabbi dari songay sowarga". "Dabuna Ibnu Muflih "golongan se paleng bannja' pada nerrangagi, sowarga e baktona N. Adam e pakalowar, paneka sowarga se langgeng, se bekal malessa lalkona manossa (gu' anggu'). Dabuna Sjaichul Islam Taqijuddin Ibnu Taimiyah; paneka katerrangan ahli sunnah wal djama'ah (ibnu Muflih), pasera ngotja'agi dja' sowarga N. Adam se epakalowar paneka bada e bumi Hindi otaba ka anjaran, apneka kalowar dari oreng-oreng se mortad golongan ahli bid'ah, seddeng Alqur'an sareng Hadis nolak da' katerrangan gella' (sen ngotja' sowarga e bumi). Manabi terro puasa hal katerangan sowarga paneka, se maos ketab "Miftaahu Daarissa'adah ban ketab Haadil Arwaah ila Bilaadil Afraah". Kesimpulan, lerres dabuna Ibnu Muflih sareng Sjaichul Islaam Ibnu Taimijah, dja' sowarga se bada kadju choldina paneka sowarga se edjenjijagi da' oreng-oreng se pada Iman (gu' aggu').[69]

Dari paparan kutipan penafsiran di atas, terlihat jelas bahwa dalam proses eksplroasi penafsiran yang dilakukan, Mudhar Tamim membandingkan pandangan para mufasir tentang surga. Di akhir penafsirannya, Mudhar Tamim memberikan kesimpulan bahwa pendapat yang paling benar adalah pendapat Ahlussunnah wa al-Jama'ah sebagaimana pendapat Ibnu Muflih dan Ibnu Taimiyah.

### 3. Keluasan Penjelasan

Melihat dari keluasan penafsiran yang diberikan Mudhar Tamim ketika melakukan proses penafsiran, maka *Tafsir Alqur'anul Karim Nurul Huda* dapat dikategorikan sebagai karya tafsir dengan menggunakan metode

[69]Ibid., 22.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

*Ithnābi*, yaitu menjelaskan makna ayat al-Qur'an secara detail dan rinci berdasarkan uraian-uraian yang panjang lebar.[70]

Keluasan penjelasan ini dapat diihat ketika Mudhar Tamim menafsirkan QS. al-Baqarah ayat 35 berikut:

> Chalifah enggi paneka adja, pemimpin, pedjabat, preside, kepala negara e bumi: otaba oreng se mimpin (ngator) masyarakat e bumi. Allah adabu apareng oneng da' para malaikat dja' Allah badi ngangkada pamimpin e bumi, sopadja ngator masyarakat e bumi. Para malaikat mator, ponapa parlo epon mabadija chalifah e bumi: karana badana chalifah e bumi paneka tanto nombuwagi karosagan, tjarok, perrang se adaddijagi tada' ka-amanan e bumi? E bakto gapaneka bumi kosong, tada' essena (penduduk) se aropa manossa. Pas kadi ponapa Allah ngangkada pemimpin, radja, presiden e bumi, seddeng rakjat-da/manossana se-e-atora tada'? Tanto bisaos Allah madaddi/mabannja' manossa se deri katoronan chalifah gella', enggi paneka Adam. Sa-amponna ana' potona bennja', e bakto gapaneka chalifah se aropa Adam, enjamae pemimpin, kepala negara, presiden otaba chalifah. Aponapa sabab-ba para malaikat oneng sabellunna kadaddijan, dja' badana manossa paneka e bumi nombuwagi karosagan opama tjarok, perrang se lakar mangken kenjataan?
>
> Metorot keterangan Hakim dari Ibn Abbas, duwa ebu taon sabellunna Allah abadi Adam, ampon bada e bumi para djin. Para djin paneka nombuwagi karosagen sampe' bada pertumpahan darah (tjarok). Para malaikat oneng karana eparengi ilmu chusus, otaba ampon faham tabiat/kadaddijan manossa; se eparenge oneng sareng Allah, dja' Adam paneka dari tanah lempong.
>
> Para malaikat mator, aponapa ta' tjokop, dja' kaula ampon ibada (ngabekte) da' adjunan? Se e maksod para malaikat paneka modji da' Allah, se Allah paneka ampon apareng atjem matjem kenikmatan. Se atjem-matjem kenikmatan gellek nombuwagi da' para malaikat , ngabekte se tada' batessa, ta' oneng noladjane pakonna Allah. Daddi tombu kasambu' se sanget da' para malaikat, banne karana nolak da' kasonna Allah.
>
> Dalem maksod se lebbi alos (lembu'), "aponapa ta' tjokop pangabakte kaula da' adjunan, mangka adjunan gi' kasokan ma-bada chalifah e-bumi, se chalifah gella' bellun tanto ngabekte da' adjunan? Dabuna Allah "sengko' lebih taoda' apa-apa se gi' ta' ekataowe dibi'na. Djawab paneka se aberrik kapowasan da' para malaikat, nanda'agi elmona para malaikat bada enggana (betessa); seddeng elmona Allah paneka tada' betessa, sareng ponapa hikmat Allah abadi chalifah e bumi, paneka para malaikat ta' bisa (ta' mampu) ngaonenge se-lebbi dalem
>
> Matorot sebagian pemanggi soal djawab (dialog) antara Allah sareng malaikat paneka nombuwagi atjem-matjem hikmat:
>
> 1. Nanda'agi dja' Allah paneka Agung (kebesaran Tuhan), apareng kasempadan/karida'an da' kabulana atanja hal kebidjaksana'anna, lalakona Allah ban tengka-pola se samar (ta' katengal) dari maklok se bekal awudjuda e bumi (manossa). Hikmat paneka ka-angguj ngadjari da' manossa, sopadja ngangguja kamardika'anna akal atanja dalem tengka se bekal e-laksana'agija pemimpin; ta' osa tako' atanja noddju da' kasaejan pa-ponapa se elaksana'agija (akadi e alam demokrasi). Ban jawaban se puas dari Allah paneka, agambarragi "tade' kakobasaan se tenggi se kadi ponapa bisaos e alam dunnja (alam absoluut monarchi, dictator)" se ta' aberri'a djawaban manabi bada pertanja'an; sanaddjan kakobasa'an gella' andi' rentjana (idee) sae se bakal elakona-na. Daddi djawaban gella' kodu aberri' kapuasan se samporna, se nombuwagi kejakinan da' se atanja, ta' osa notop.
> 2. Hikmat se laen, ngajari da' para manossa sopadja rakjat terros (selalu) noro' mekkere se hasella (succes) rentjana usaha pamerentana, noro' sossa kalamon ta' hasel. Deddi

[70]Nasir, *Memahami al-Qur'an,* 16.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

> rakjat kodu giat (aktif) ngawasi djalanna usaha pamerentana, sopadja ta' gaggar da' djalan se kalero (njaleweng).[71]

Sebagaimana bisa dibaca pada petikan penafsiran di atas, Mudhar Tamim memulai penafsirannya dengan mengurai makna khalifah, kemudian menceritakan dialog antara Allah dengan Malaikat tentang penciptaan Adam. Ia juga mengutip riwayat tentang keberadaan jin di bumi yang selalu berbuat kerusakan.

Di akhir penafsirannya, Mudhar Tamim merekonstruksi kembali data riwayat dan dilaog yang telah diceritakan sebagai proses penarikan pengertian ayat tersebut. Mudhar Tamim berkesimpulan bahwa dialog antara Allah dengan para malaikat menggambarkan pentingnya sebuah musyawarah dalam memutuskan sesuatu. Dalam konteks ini Mudhar Tamim mengarahkan gerak tafsirnya dalam konteks pemerintahan di Indonesia yang absolut, monarki dan diktator.

Sebagaimana Malaikat yang mempertanyakan maksud Allah menciptakan Adam dan menjadikannya khalifah di Bumi, Mudhar Tamim juga mengajak masyarakat untuk ikut aktif mengawal dan mendiskusikan segala rencana dan kebijakan yang hendak dilakukan oleh pemerintahan agar tidak terjadi penyelewengan.

### 4. Sasaran dan Tertib Ayat

Ditinjau dari segi sasaran dan tertib ayat, tafsir *Alqur'anul Karim Nurul Huda* dapat dikategorikan sebagai tafsir yang menggunakan metode

[71]Mudhar Tamim, *Tafsir Alqur'anul Karim Nurul Huda,* 18-19.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tahlily karena menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an dengan cara runtut dan tertib sesuai dengan uraian ayat-ayat dan surah-surah dalam mushaf,[72] dimulai dari surah al-Fatihah dan dilanjutkan dengan surah al-Baqarah.

## E. Kecenderungan Penafsiran

Kecenderungan penafsiran adalah nuansa penafsiran yang menjadi kecenderungan mufasir dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an. Kecenderungan ini menimbulkan aliran-aliran tafsir al-Qur'an seperti Lughawi/adabi, al-Fiqhi, Shufi, I'tiqadi, falsafi, 'Ilmi dan ijtima'i.[73]

Dalam diskursus tafsir, corak merupakan sebuah keniscayaan yang melekat dalam karya tafsir. Ini disebabkan mufasir tidak berada dalam ruang hampa. Ia dipengaruhi oleh realitas sosial yang melingkupinya saat menulis sebuah karya.

Melihat penafsiran Mudhar Tamim terhadap ayat-ayat al-Qur'an, tafsir *Alqur'anul Karim Nurul Huda* dapat dikategorikan sebagai tafsir yang bercoral ijtima' dan fikih.

### *1. Corak Ijtima'i*

Corak Ijtima'i merupakan corak penafsiran yang melibatkan kenyataan sosial yang berkembang di masyarakat.[74] Penafsirannya menitikberatkan terhadap penjelasan ayat-ayat al-Qur'an dengan penonjolan utama tujuan turunnya al-Qur'an, yakni membawa petunjuk untuk kehidupan, kemudian

[72]Nasir, *Memahami al-Qur'an,* 16.
[73]Ibid.,17.
[74]Ibid., 19.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

merangkai pengertian ayat tersebut dengan hukum-hukum yang berlaku bagi masyarakat dan pembangunan dunia.[75]

Corak ijtima'i dalam *Tafsir Alqur'anul Karim Nurul Huda* dapat dilihat ketika Mudhar Tamim menafsirkan QS. Al-Baqarah 154-156 sebagai berikut:

> Ichtilaaf (ada-bida) pamanggina Ulama' hal parenta perrang. Metotor Atha', perang paneka sonnat, ngennenge ajat 216 tjoma wajib da' para sahabat-da rasul. Metorot riwayat, dari Abu Hurairah, adabu Rasul: "Perang paneka wajib da' sampejan, abareng Amir se sae otaba se dolim". Perrang paneka settong bakto parlo, bangsa paneka bada argana/kahormadanna; manabi ta' tako' aperang, e dalem abillai Nagarana ban Agamana. Bangsa e-kotja' mate, manabi ampon ta' andi semangat kabangalan, ka-angguj abillai barag se hak (bender). Sabellun mardika Bangsa Indonesia sareng oreng-oreng Arab, e-njamae sape (baqar), ban ta' e kennal sareng Nagara2 laen. Tape sa-amponna Indonesia paneka aperrang, ma-tao (menampakkan) kabangalanna; tada' Nagara laen ngena akadi gi' djaman sabellunna mardika; ban e hormat/e-argai sareng Nagara2 laen. Melana perrang paneka seetong bakto parlo, ka-angguj abillai kahormadanna Nagarana ban Agamana, kalamon e-langgar/e-serrang sareng Nagara laen.[76]

Pada kutipan penafsiran di atas, Mudhar Tamim memulai penafsirannya dengan mengutip riwayat serta pendapat para ulama tentang perintah perang. Ia melanjutkan bahawa perang sifatnya defensif. Perang perlu dilakukan jika untuk membela kehormatan agama dan negara.

Tanpa harus terjebak pada analisis kebahasaan, Mudhar Tamim kemudian menampilan pesan moral al-Qur'an yang termuat pada ayat tersebut. Ia mengarahkan gerak tafsirnya dalam konteks harga diri bangsa Indonesia. Mudhar Tamim menceritakan bahwa sebelum merdeka, bangsa Indonesia selalu dihina dan direndahkan oleh negara-negara lain. Situasi tersebut berubah setelah Indonesia mendapatkan kemerdekaannya melalui perang. Pada akhirnya Indonesia sangat dihormati dan disegani oleh negara-negara lain.

---

[75]M. Quraish Shihab, *Studi Kritis Tafsir al-Manar* (Jakarta: Pustaka Hidayah, 1994), 11.
[76]Mudhar Tamim, *Tafsir Alqur'anul Karim Nurul Huda*, 101.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dari pemaparan di atas, Mudhar Tamim mengaitkan konteks pembicaraan ayat dengan konteks pengalaman yang pernah di alami bangsa Indonesia. Secara historis, kontekstualisasi penafsiran yang dilakukan tersebut tentu tidak dapat dilepaskan dari pengaruh latar belakang Mudhar Tamim sebagai tokoh Hizbullah yang ikut serta berjuang melawan penjajahan Belanda di Madura.

### 2. *Corak Fikih*

Corak fikih merupakan penafsiran al-Qur'an yang titik sentralnya menitikberatkan pada dikusi-diskusi tentang masalah hukum fikih.[77] Tafsir *Alqur'anul Karim Nurul Huda* dapat dikategorikan sebagai tafsir yang bercorak fikih. Eksplorasinya terhadap ayat-ayat ahkam dilakukan secara panjang lebar. Contohnya ketika menjelaskan tentang masalah haji pada QS. al-Baqarah ayat 197, Mudhar Tamim mengurainya secara panjang lebar hingga mencapai 10 halaman. Penafsirannya berisi tentang tuntunan melaksanakan haji, mulai dari hukumnya, syarat dan rukun, hal yang wajib dan sunnah dilakukan ketika haji, macam-macam cara melakukan haji hingga berisi tentang doa doa yang harus di baca.[78]

Penafsiran serupa juga dilakukan Mudhar Tamim ketika menguraikan tentang bab puasa pada QS. al-Baqarah ayat 183 dan persoalan talak QS. al-Baqarah ayat 230.

---

[77]Nasir, *Memahami al-Qur'an,* 19. Lihat juga Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir al-Qur'an* (Yogyakarta: Adab Press, 2014), 117.
[78]Mudhar Tamim, *Tafsir Alqur'anul Karim Nurul Huda,* 83-92

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Secara historis langkah penafsiran Mudhar Tamim tesebut tidak dapat dillepaskan dari konteks di mana tafsirnya ditulis. Kondisi Madura sebagai latar sosial keagamaan tempat tafsirnya ditulis memang dikenal sebagai masyarakatnya yang mayortitas bertipikal Islam Tradisional. Bagi kalangan masyarakat tradisional, fikih adalah ratu ilmu pengetahuan, petunjuk bagi segala perilaku dan penjelas yang halal dan haram. Terlebih lagi dalam pengantar tasfsirnya, Mudhar Tamim secara eksplisit menjelaskan bahwa karyanya ini untuk orang awam. Oleh karena itu, ia memberikan eksplorasi yang luas tentang persoalan fikih agar menjadi petunjuk bagi masyarakat Madura.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

# BAB IV

## PEMIKIRAN MUDHAR TAMIM TENTANG POLEMIK KEAGAMAAN DALAM TAFSIR ALQUR'ANUL KARIM NURUL HUDA

Pada bagian ini akan dipotret pemikiran keagamaan Mudhar Tamim sebagaimana yang termanifestasi dalam penafsirannya. Pemikiran keagamaan yang di maksud, tentulah yang berhubungan dengan Agama Islam. Agama Islam mempunyai ragam aspek kajian yang satu sama lain saling berhubungan. Akan tetapi, dalam melihat pemikiran keagamaan Mudhar Tamim, tinjaunnya akan dibatasi pada pandangannya tentang isu-isu keagamaan yang selama ini menjadi polemik antara mufasir modernis dan mufasir tradisionalis, seperti persoalan mazhab, taklid, tasawuf, penggunaan hadis mitologis, israiliyyat serta penggunaaan ayat al-Qur'an untuk tujuan magis.

### A. Pemikiran Mudhar Tamim tentang Mazhab

Taklid pada suatu mazhab merupakan ciri mendasar yang membedakan antara kalangan Islam Tradisionalis dan Islam Modernis. Bagi kelompok Tradisionalis, beragama identik dengan mengkuti mazhab. Karenanya, praktik keagamaan tidak mungkin bisa lepas dari sumber dan rujukan generasi-generasi pendahulu yang terpercaya.[1] Berangkat dari pemahaman ini, dalam memahami dan menafsirkan teks-teks normatif Islam, kelompok tradisionalis cenderung menggunakan pendekatan mazhabi. Artinya, bagi kalangan Islam Tradisionalis,

[1]Dalam praktiknya, Kelompok Islam Tradisionalis menyandarkan pemikirannya pada mazhab Shafi'i. Mazhab ini dipilih karena pola pemahamannya yang meoderat sehingga memudahkan penganutnya menyesuaikan syariat dengan adat kebiasaa di Nusantara. Lihat Mujamil Qamar, *NU Liberal: dari Tradisionalisme Ahlussunnah ke Universalisme Islam* (Bandung: Mizan, 2002), 72.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

terdapat sisi historisitas yang tidak boleh dihilangkan dari setiap generasi umat Islam. Baik itu tradisi pemikiran, praktik keagamaan dan sebagainya. Itulah sebabnya, kelompok Tradisionalis mendasarkan pemikirannya pada kitab-kitab yang telah dikarang oleh ulama otoritatif terdahulu.

Di lain sisi, kelompok Modernis bersikap untuk tidak terikat pada mazhab. Sebab, tidak ada dalil yang memerintahkan untuk bermazhab dan bertaklid. Kelompok ini meyakini bahwa imam-imam mazhab tidaklah memiliki kebenaran secara mutlak sebagaimana al-Qur'an dan hadis. Itulah sebabnya, pendapat para imam ini sebagaimana pendapat siapa pun juga harus diteliti secara terus menerus. Berlakunya suatu fatwa pemikiran atau perbuatan hendaklah dimulai dengan dasar al-Qur'an dan Hadis.[2]

Dalam diskursus kajian tafsir keduanya juga cenderung berbeda dalam proses menghasilkan suatu kesimpulan ayat, terutama terhadap ayat-ayat hukum dan ayat-ayat teologi. Dalam proses penafsirannya terhadap ayat-ayat hukum, mufasir dari kalangan Tradisionalis selalu berpijak pada pendapat mazhab fikih dan ulama-ulama tafsir klasik. Jadi, sangat wajar ketika menafsirkan ayat-ayat hukum, para mufasir Tradisionalis cenderung memaparkan secara panjang lebar pendapat para imam mazhab.

Gaya penafsiran kelompok Tradisioanalis tersebut dinilai oleh kelompok Modernis sebagai penafsiran yang justru menjauhkan dari tujuan al-Qur'an sebagai petunjuk bagi manusia. Bagi mereka, tafsir harus berfungsi sebagai sumber petunjuk, bukan untuk membela ideologi tertentu. Dalam prakteknya,

---

[2]Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942* (Jakarta: LP3ES, 1996), 325.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

fokus dari penafsiran para mufasir Modernis adalah mendialektikakan teks al-Qur'an dengan problem-problem sosial yang terdapat di masyarakat. Itulah sebabnya, para peneliti menyebtukan bahwa ketika dihadapkan kepada ayat-ayat ahkam dan ayat-ayat teologi, mufasir dari kalangan Modernis enggan menjelaskannya secara panjang lebar.[3]

Mudhar Tamim melalui tafsirnya cenderung memposisikan diri sebagai perawat Islam Tradisioanal yang tetap mempertahankan tradisi bermazhab. Ia banyak mengutip pendapat para imam mazhab dalam menguraikan kandungan ayat al-Qur'an. Penjelasannya terhadap ayat fikih juga dilakukannya secara panjang lebar. Misalnya ketika menjelaskan QS. Al-Baqarah: 173 sebagai berikut:

إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

> Sesungguhnya Dia hanya mengharamkan atasmu bangkai, darah, daging babi, dan (daging) hewan yang disembelih dengan (menyebut nama) selain Allah. Tetapi barangsiapa terpaksa (memakannya), bukan karena menginginkannya dan tidak (pula) melampaui batas, maka tidak ada dosa baginya. Sunggug, Maha Pengampun, Maha Penyayang.[4]

> Hokomma babatang, saadadjana ulama' pada tjojok, hokomma babatang paneka nadjis ban haram etedda (makan); salaenna baling ban djuko' tase'.
>
> Dabuna Rasul: "aeng tase' sottje ban halal babatangnga (djuko' se mate). Dineng balang, metorot keterangan dari Ibnu Aufaa kaula aperrang ngereng Rasul. 7 kale otaba 6 kale nedda balang". Riwayat Buchari/Muslim.
>
> Metorot Imam Malik ban Imam Sjafi'i: djuko' mate se ngambang, olle, tada' alangan. Metorot Imam Abu Hanifah, Hasan, ibnu Saleh, ibnu Djani, hokomma makro. Metorot Ali bin Abi Thalib r.a. kengeng. Manabi balang metorot Imam Sjafi'i/Abu Hanifah, mate otaba odi' halal, metorot faham malik, kalamon mate, hokomma haram. Kalamon odi' ebelli gellu epotong serana.

---

[3]Aly Aulia, "Metode Penafsiran al-Qur'an dalam Muhammadiyah" dalam *Tarjih*,Vol. 12 (2014), 33. Lihat juga Siti Mariatul Kiptiyah "Tafsir al-Qur'an Poestaka Hadi di antara ideologi Muhammadiyah dan Kebangsaan", *Suhuf,* vol. 11, No. 2 (Desember, 2018), 279.

[4]Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an Terjemah dan Tajwid* (Bandung: PPPA Daarul Qur'an, 2014), 26.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Hokomma dara: sadadjana Ulama' pamanggina tjojok. Hokomma dara nadjis, haram etedda, tada' gunana (manfa'atdda). Metorot Imam Abu Hanifah, darana djuko' tase' ta' haram, sabab kalamon kerreng, pote.

Kol-tongkolan sareng ate ta' tamaso' ka hokom dara, daddi hokom aingnga sareng bagian2 laenna, hokomma haram, karana sadadjana se aguna paneka agantong ka daging sareng nadjis.

Metorot Imam Malik sotjje kalamon odi', pada kalaban binatang laenna. Metorot Imam Sjafi'I, 2 matjem. Kalamo edjilad tjeleng/babi gi' anjar, pade sareng burus (pate') e sotjje'e 7 kale (ka'ul djadid ketab anggidanna Imam Sjafi'i e Mesisr)

Metorot kaul qadim (anggidanna Imam Sjafi'i e Bagdad): tjokop e sotjje'e sakalian. Hokom edjilat burus (pate'): esotjje'e 7 kale paneka ta' bisa epekker kalaban akal: sabab paneka pakon sjara'.

Hokom sambellijan ta' kalaban asma Allah: se enjamae sambelijan ta' kalaban asmana Allah paneka baktona esambelli ta' maos "bismillah". Sambellienna kaom Nasrani (ahli ketab) tjoma njebbut al-masih/Jezus. Monggu mazhab atha', Mak-hul, Hasan, Sji'bi ban sa'id Ibnu Musayyab paneka halal (kengeng) karana adasar umumma dabuna Allah "wa ta-amulladina Utul kitaaba hillun lahum". Metorot Imam Sjafi'i/Abu Hanifah: haram. Alasan pada kalaban esambelli takalaban asmana Allah. [5]

Hokom darurat: se e maksod darurat, kalamon adaddijagi karosagan da' saleana, pama kalaparan se sanget, tade' se etedda'a pole, tjoma se bada babi/tjeleng (se haram e tedda e bakto bijasa/normaal): paneka kengeng, asal sakadar ta' matemalaparan (ta' ngalebadi bates).

Darurat paneka bada 3 matjem: 1) epaksa (daddi bada se maksa). 2). Lapar sanget. 3) mesken sanget ta' andi' ponapa sakale. Manabi epaksa kengeng sa-abidda bada paksaan. Manabi mesken sanget ta' andi' ponapa sakale, sa-abidda kameskenan. Metorot Imam Sjafi'I 2 djalan: 1) sakadar nahan pate (ta' sampe' mate kalaparan); tjojok sareng Imam Abu Hanifah. 2). Kengeng, sakader kenjjang, tjojok kalaban Imam Malik.

(Hukum bangkai, semua ulama sepakat bahwa hukumnya adalah najis dan haram dimakan kecuali bangkai belalang dan ikan laut.

Rasulullah bersabda: air laut itu suci dan halal bangkainya (ikan yang mati), adapun belalang menurut keterangan dari Ibnu Aufah, "saya makan belalang enam sampai tujuh kali ketika berperang bersama rasul," riwayat Bukhari dan Muslim.

Menurut imam Malik dan Imam Syafi'i, ikan mati yang mengapung boleh dimakan, menurut Imam Abu Hanifah Hasan, Ibnu Shaleh, Ibnu Djani, hukumnya makruh. Menurut Ali bin Abi Thalib R.A hukumnya boleh, menurut Imam Syafi'i dan Abu Hanifah hukumnya halal meskipun hidup atau mati, menurut pendapat imam Malik jika mati hukumnya haram namun apabila hidup, maka disembelih terlebih dahulu.

Hukum darah, semua ulama' sepakat hukumnya darah yakni najis dan haram dimakan karena tidak ada manfaatnya. Menurut imam Abu Hanifah darahnya ikan laut tidak haram, karena ketika kering warnanya putih.

Bagian organ dalam ikan tidak termasuk hukum darah, jadi hukum airnya dan bagian-bagian lainya adalah haram, karena semua itu melekat ke daging bersamaan dengan najis.

Menurut Imam Malik hukumnya suci jika keadaan hidup, berlaku pada semua binatang. Menurut imam Syafi'i ada 2 macam, apabila dijilat Babi yang masih baru dan anjing cara bersesuci 7 kali (qaul jadid dalam kitab imam Syafi'i di Mesir),

menurut qaul qadim di baghdad, bersesuci cukup satu kali, hukum dijilat anjing: bersesuci 7 kali, demikian ini tidak bisa dipikir dengan akal karena ini perintah syariat.

Hukum menyembelih tanpa menyebut nama Allah, maksudnya menyembelih tanpa menyebut nama Allah yakni ketika mnyembelih tanpa membaca bismillah. Sedangkan kaum Nasrani atau ahli kitab menyembelih dengan menyebut almasih atau yesus meskipun menurut madzhab Atho', mak-hul, Hasan, Syi'bi dan sa'id ibnu Musayyab yakni halal berdasarkan firman Allah wata'ammul ladhina utu al-kitaba hillul lahum. Menurut Imam Syafi'i dan Abu Hanifah hukumnya haram dengan alasan disembelih tanpa menyebut nama Allah.

[5]Mudhar Tamim, *Tafsir Alqur'anul Karim Nurul Huda,* 72-73.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Hukum darurat: yang dimaksud darurat apabila merusak pada yang lainnya, seperti kelaparan tidak ada yang mau dimakan kecuali babi atau anjing (yang haram dimakan di waktu biasanya) yaitu boleh apabila sekedar tidak mati dan tidak melampaui batas.)

Ketika menafsirkan ayat di atas, Mudhar Tamim memaparkan berbagai pendapat ulama dan mazhab fikih, seperti Imam Syafi'i, Imam Malik dan Imam Hambali mengenai hukum darah dan bangkai. Dalam masalah ini, Mudhar Tamim tidak menentukan pendapat pribadinya dan tidak melakukan tarjih terhadap perbedaan tersebut. Dari gaya penafsiran semacam ini, tampak bahwa ketika dihadapkan kepada persoalan fiqh, Mudhar Tamim tidak terjebak pada fanatisme mazhab.

Sementara pada bagian lain, ketika menafsirkan tentang Puasa dalam QS. al-Baqarah ayat183-185, Mudhar Tamim cenderung berpihak kepada pendapat Imam Syafi'i. Mudhar Tamim memulai penafsirannya dengan menjelaskan sejarah disyariatkannya puasa. Ia juga memberikan pengertian puasa, baik secara bahasa maupun secara syariat. Mudhar Tamim melanjutkan penafsirannya dengan hanya mengutip pendapat Imam syafi'i tentang syarat, fardhu puasa, kaffarat bagi orang yang melakukan jimak, hal-hal yang membatalkan puasa, bolehnya musafir membatalkan puasa (di atas 90 KM), ketentuan fidyah serta sunah-sunah yang dilakukan saat puasa.[6]

Kcondongannya kepada Imam Syafi'i juga terlihat ketika menafsirkan QS. al-Fatihah ayat pertama tentang membaca basmalah dalam solat, Mudhar Tamim mendasarkan penafsirannya terhadap hadis Nabi. Ia mengatakan bahwa Nabi selalu membaca basmalah ketika solat. Mudhar Tamim menambahkan, dengan

[6]Mudhar Tamim, *Tafsir Alqur'anul Karim Nurul Huda,* 77-78.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mengutip riwayat dari Ibnu ‘Abbās, bahwa Nabi membaca basmalah ketika solat dengan *jahr* (keras).

Penggunaan hadis yang digunakan oleh Mudhar Tamim tersebut pada dasarnya mengandung kcondongan terhadap mazhab fikih Syafi‘i. Dalam konteks ini, penafsirannya tentang keharusan membaca basmalah dengan *jahr* merupakan pendapat Imam Syafi‘i yang kemudian diikuti oleh Islam tradisionalis di Indonesia. Pandangan ini berbeda dengan mazhab lain, seperti imam Ahmad b. Ḥambal yang menyatakan bahwa membaca basmalah harus *sirr*. Pendapat Ahmad b. Ḥambal ini kemudian diadopsi dan diamalkan oleh kelompok Muhamamdiyah.

Dari beberapa contoh penafsiran Mudhar Tamim terhadap ayat-ayat Ahkam di atas, dapat disimpulkan bahwa dalam persoalan hukum, Mudhar Tamim menggunakan pendapat imam mazhab, terutama Imam Syafi‘i sebagai pondasi dalam mendapatkan kesimpulan sebuah ayat. Karakteristik penafsiran yang diberikan oleh Mudhar Tamim ini sama dengan produk-produk penafsiran mufasir klasik-tradisional yang dalam proses penafsirannya tidak lebih dari sekadar pemaparan berbagai pendapat para ulama.

Tokoh-tokoh tafsir seperti Ibnu Jarīr al-Ṭabārī,[7] Ibn Kathīr,[8] al-Qurtūbī,[9] Fakhr al-Dīn al-Rāzī,[10] hingga al-Sūyūṭī,[11] ketika menafsirkan ayat yang sama, yakni surah al-Baqarah ayat 173, mereka juga berpijak pada pendapat para ulama

---

[7]Ibn Jarīr al-Ṭabārī, *Jāmi‘al-Bayān fī Ta’wīl al-Qur’ān*, Vol. III (t.k.: Mu’assasah al-Risālah, 2000), 320-326.
[8]Ismā‘īl b. ‘Umar b. Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, Vol I (t.k.: Dār al-Ṭayyibah, 1999), 481.
[9]Abū ‘Abdullāh Muḥammad b. Aḥamd al-Qurṭūbī, *al-Jāmi‘ li Aḥkām al-Qur’ān*, vol II (Kairo: Dār al-Kurub al-Miṣrīyyah, 1964), 217.
[10]Fahr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb,* Vol. V (Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth, 1420H), 195.
[11]Jalāl al-Dīn al-Ṣuyūṭī, *al-Durr al-Manthūr,* Vol. I (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), 408.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dan imam mazhab dalam menghasilkan kesimpulan ayat. Diskusi berbagai pendapat dari pada imam mazhab menghiasi tafsir mereka.

Penafsiran tersebut berbeda dengan prinsip yang dikembangkan oleh mufasir modernis. Abduh Misalnya, sebagai seorang yang menentang sikap taklid, ketika manafsirkan QS. al-Baqarah ayat 173 di atas, ia lebih memilih meninggalkan uraian tentang perbedaan khilafiyah yang tidak ditunjukkan secara jelas oleh al-Qur'an. Sebab bagi Abduh, penjelasan tentang persoalan khilafiyah justru akan menyebabkan persoalan khilafiyah yang baru. Berikut cuplikan penafsirannya:[12]

وَيَذْكُرُ بَعْضُ الْمُفَسِّرِينَ فِي هَذَا الْمَقَامِ مَسَائِلَ خِلَافِيَّةً فِي الْمَيْتَةِ كَحِلِّ الِانْتِفَاعِ بِجِلْدِهَا وَغَيْرِ ذَلِكَ مِمَّا لَيْسَ يُؤْكَلُ، وَقَدْ قُلْنَا: إِنَّنَا لَا نَتَعَرَّضُ فِي بَيَانِ الْقُرْآنِ إِلَى الْمَسَائِلِ الْخِلَافِيَّةِ الَّتِي لَا تَدُلُّ عَلَيْهَا عِبَارَتُهُ، إِذْ يَجِبُ أَنْ يَبْقَى دَائِمًا فَوْقَ كُلِّ خِلَافٍ.

هَذَا مُلَخَّصُ مَا قَالَهُ الْأُسْتَاذُ الْإِمَامُ فِي الدَّرْسِ، وَاقْتَصَرْتُ عَلَيْهِ فِي الطَّبْعَةِ الْأُولَى وَقَرَأَهُ هُوَ فِيهَا، وَأَقُولُ الْآنَ: إِنَّهُ رَحِمَهُ اللهُ كَانَتْ خُطَّتُهُ الْغَالِبَةُ فِيهِ تَرْكَ ذِكْرِ الْمَسَائِلِ الْخِلَافِيَّةِ الَّتِي لَا يَدُلُّ عَلَيْهَا الْقُرْآنُ، وَهَذَا غَيْرُ الْخِلَافِ فِي مَدْلُولِ عِبَارَاتِهِ كَمَا هُنَا، وَرُبَّمَا يَكُونُ ذِكْرُ الْخِلَافِ وَسِيلَةً إِلَى بَيَانِ كَوْنِهِ فَوْقَ كُلِّ خِلَافٍ.وَقَدْ زَادَ الْمُفَسِّرُونَ عَلَى هَذِهِ الْمُحَرَّمَاتِ – تَبَعًا لِفُقَهَائِهِمْ – مُحَرَّمَاتٍ أُخْرَى اسْتَدَلُّوا عَلَيْهَا بِأَحَادِيثَ آحَادِيَّةٍ فِي دَلَالَتِهَا نَظَرٌ، وَبِعُمُومِ تَحْرِيمِ الْخَبَائِثِ وَهِيَ مُعَارَضَةٌ بِمَا فِي هَذِهِ الْآيَةِ وَغَيْرِهَا مِنَ الْحَصْرِ

Dari firman Allah غير باغ ولا عاد dapat diketahui bagaimana darurat itu bisa diperkirakan kadarnya. Hukum-hukum yang ada bersifat umum yang diperintahkan kepada semua orang mukalaf, dan tidak boleh/sah mengecualikan seseorang kecuali dengan adanya nas yang jelas dari *syāri'*. Sebagian mufasir menyebutkan beberapa permasalahan khilafiyah di dalam bangkai, seperti kehalalan memanfaatkan kulitnya dan yang lainya yang tidak bisa dimakan. Kami telah mengatakan bahwa kami tidak memperluas pembahasan al-Qur'an kepada masalah-masalah khilafiyah yang tidak diungkapkan/ ditunjukan oleh al-Qur'an, karena al-Qur'an harus tetap berada di atas setiap perbedaan.

Ini kesimpulan dari yang disampaikan oleh al-Ustādz al-Imām Muhammad Abduh di dalam pelajarannya, dan saya telah mencukupkan penjelasannya di edisi pertama yang telah beliau koreksi. Sekarang saya tegaskan bahwa beliau, *semoga Allah merahmatinya*, teorinya yang

[12]Muḥammad Rashīd Riḍā, *Tafsīr al-Qur'ān al-Ḥakīm,* Vol. I (Kairo: Dār al-Manār, 1947), 99-100.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kuat di dalam pelajarannya adalah tidak menjelaskan masalah-masalah khilafiyah yang tidak ditunjukkan oleh al-Qur'an. Ini bukan objek perbedaan yang ditunjukkan oleh al-Qur'an, sebagaimana di sini. Dan barangkali penyebutan perbedaan-perbedaan itu sebagai perantara untuk menjelaskan keberadaan al-Qur'an di atas setiap perbedaan.

Beberapa mufasir menambah penjelasan atas hal-hal yang diharamkan ini kerena mengikuti para ahli fikih di kalangan mereka. Mereka memutuskan berdasarkan hadis-hadis *āhād*, yang masih mengandung perdebatan dan perlu ditinjau ulang. Dan dengan keumuman keumuman keharaman barang-barang yang buruk, dan itu berlawanan dengan yang terdapat dalam ayat ini dan yang lainnya, yang disebutkan secara ringkas. Saya telah menjelaskan secara detail permasalahan ini pada penafsiran قل لا أجد فيما أوحي إلي محرما على طاعم (6: 145), dan saya telah menyangkal takwil-takwilnya dengan sesuatu yang jelas bahwa al-Qur'an di atas setiap perbedaan.

Begitu juga dengan Hamka, saat menafsirkan QS. al-Baqarah ayat 173, Ia tidak terjebak pada perdebatan tentang Fikih. Tidak seperti Mudhar Tamim yang menjelaskan tentang hukum darah dan bangkai dari berbagai pendapat mazhab, Hamka lebih menjelaskannnya dari aspek rasio dan medis. Menurutnya, akal murni telah menerima bahwa bangkai memang keji dan menjijikkan. Begitu juga dengan daging babi. Dengan mengutip keterangan para ahli kesehatan, Hamka mengatakan bahwa di dalam badan babi dapat terjangkit cacing pita yang terkenal dan menyebabkan syahwat meningkat.[13]

Dari sini dapat dipahami bahwa cara penafsiran Mudhar Tamim terhadap ayat-ayat tentang fikih telah mencerminkan tradisionalisme Mudhar Tamim. Ia tetap melestarikan amal yang menjadi sasaran kritik muslim modernis, yakni bermazhab. Uraian penafsiran yang diberikan Mudhar Tamim menunjukkan bahwa ia dapat dikategorikan sebagai ulama tradisionalis yang dilukiskan oleh Zamakhsyari Dhofier sebagai Islam yang masih terbelenggu dengan gagasan-gagasan ulama-ulama mazhab dan ulama abad ke 7 sampai abad ke-13. Namun

[13]Hamka, *Tafsir al-Azhar,* vol. II (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1982), 78-79.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

demikian, Mudhar Tamim cukup terbuka dalam mengelaborasi pendapat imam mazhab, tidak fanatik serta tidak membatasi diri pada mazhab imam Syafi‘i.

Kecenderungannya untuk mempertahankan pendapat mazhab ketika mengaktualisasikan nilai-nilai al-Qur’an kepada masyarakat ini dilatarbalakangi oleh dua faktor, yaitu latar belakang intelektual dan kondisi sosial yang melingkupi Mudhar Tamim.

*Pertama,* rekam jejak Mudhar Tamim yang pernah belajar di pesantren. Dalam tradisi pesantren, bermazhab merupakan keharusan. Ini berkaitan erat dengan kitab-kitab yang berkembang dan diajarkan di pesantren yang mayoritas adalah kitab fikih (terutama fikih Syafi’i). Dengan demikian, pemikiran Mudhar Tamim dalam tafsirnya ini tentu berhubungan dengan kitab-kitab yang dibacanya di pesantren. *Kedua*, Madura sebagai latar sosial keagamaan Mudhar Tamim dikenal sebagai tempat masyarakat santri dengan NU sebagai ideologinya. Sebagai sosok yang lahir dan tumbuh di Madura, tentu Mudhar Tamim juga terpengaruh dengan kondisi sosial keagamaan di sekitarnya.

## B. Taklid terhadap Kiai

Kepatuhan kepada ulama menjadi elemen inti keberagamaan muslim tradisionalis. Dalam berkehidupan, lebih-lebih untuk persoalan keagamaan, cara hidup muslim tradisional yang sering menjadi sorotan adalah sikap taat dan tunduk kepada seorang kiai. Ketundukan masyarakat terhadap kiai seringkali melebihi batas kewajaran. Bagi muslim tradisional, para kiai dianggap sebagai perwujudan ideal keagamaan sempurna yang akan diikuti oleh para santri tanpa keraguan. Mereka meyakini akan kesucian kiai dan mengangap bahwa kiai adalah

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

perpanjangan tangan Tuhan bagi keberkahan para santrinya di dunia dan di akhirat.

Berbeda dengan kelompok tradisional, kelompok modernis beranggapan bahwa para kiai, guru, ataupun ulama tidaklah maksum dari kesalahan dan kekhilafan. Oleh karena itu, mereka lebih memperhatikan pendapat, bukan orang yang punya pendapat. Pandangan semacam ini merupakan implikasi dari pandangan mereka tentang ijtihad.[14]

Dalam persoalan taklid terhadap sosok kiai ini, Mudhar Tamim melalui *Tafsir Alqur'anul Karim Nurul Huda* merepresentasikan semangat pembaruaan Islam. Di berberapa penafsirannya, Ia banyak mengkritik para elite agamawan serta mayarakat yang taklid terhadap sosok kiai. Contohnya ketika menjelaskan surah al-Baqarah ayat 165 dengan lantang dia tegaskan:

> "Andaad" sabagijan pamanggi enggi paneka artja; se epentae partolongan edja sodja, edja'moldja'agi epasange sasadjin. Sabagijan pamanggi pole: pemimpin se edjung sandjung (kultus individu); ta' perduli pemimpin gella' adjalannagi kamungkaran/ma'sijat (alanggar laranganna agama); ladju etoro' sakabbinna otja'na amba' pate/etenda sakabbinna pola tengkana, ta' kalaban epekker bender-salana; e bela akanta pemimpin gella' ta' andi' dusa/kasala'an (can do no wrong). Dari tjintana ka pemimpin gella', badanna ekorbannagi sanadjjan daddi patena, tjintana alebbijan da' Allah"[15]
>
> ("Andad" oleh sebagian mufasir diartikan sebagai sesuatu yang diminta pertolongan, di puja-puja, dimulyakan dan diberi sesajen. Sebagian peneliti yang lain mengartikan pemimpin yang disanjung-sanjung (kultus individu): tidak peduli pemimpin itu menjalani kemungkaran atau maksiat (melanggar larangan agama), semua diikuti ucapannya bahkan ditiru perbuatannya tanpa difikir salah tidaknya, dibela seperti pemimpin yang tidak punya dosa atau kesalahan. Dari cintanya ke pimimpin tersebut rela mengorbankan nyawanya, cintanya melebihi kepada Allah.)

Menurut Mudhar Tamim lafal *andādan* memiliki dua pengertian. *Pertama,* yaitu patung yang dimintai pertolongan, dipuja, disembah, dimulyakan dan diberi sesajen, *kedua,* pemimpin yang dikultuskan.

---

[14]Deliar Noer, *Gerakan Modern dalam Islam*, 325.
[15]Mudhar Tamim, *Tafsir Alqur'anul Karim Nurul Huda,* 70-71.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Saat menjelaskan tentang pengertian yang kedua, -kultus individu-, Mudhar Tamim menggunakannya sebagai kritik terhadap pemimpin. Dalam konteks ini, tentu yang menjadi sasaran kritik bukan hanya pemimpin formal, tetapi juga pemimpin non formal seperti para eite agamawan.

Mencermati gaya dan struktur bahasa yang digunakan Mudhar Tamim ketika menafsirkan ayat di atas, terlihat dengan jelas bahwa bahasa Madura yang digunakan cenderung kasar *(bhasa enjag iyya)*. Penggunaan bahasa semacam ini ini mencerminkan psikologi Mudhar Tamim saat mencurahkan pemikiran dalm teks tafsirnya. Dalam konteks ini Mudhar Tamim tampak emosional saat melakukan kritik terhadap fenomena pengkultusan dan taklid buta terhadap sosok pemimpin. Ia sangat menyesalkan adanya fenomena masyarakat yang selalu menerima dan menirukan setiap apa yang melekat pada sosok kiai tanpa mengklarifikasi perbuatan serta ucapan mereka. Ironisnya, nyawapun rela dikorbankan demi pemimpinnya.

Pada bagian lain, secara spesifik Mudhar Tamim menyatakan bahwa pengkultusan terhadap sosok kiai menyebabkan masyarakat enggan mengkritisi sosok kiai, meski kiai tersebut melakukan penyimpangan. Pandangannya tersebut dituangkan dalam penafsirannya terhadap QS. Al-Baqarah: 42 dan 45 berikut:

وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ

> Dan janganlah kamu campur adukkan kebenaran dengan kebatilan dan (janganlah) kamu sembunyikan kebenaran, sedangkan kamu mengetahuinya.[16]
>
> "Addja' ngangguji barang se bender kalaban se sala" enggi paneka hokom2 agama epakabur, sanadjjan oneng dja' hokomma haram. Tape manabi fihak atasanna (lorana) atanja,

[16]Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an Terjemah dan Tajwid*, 7.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

epatjojok da' ponapa se elakone lorana, karana tako' e leppas pangkat-da. Sanaddjan oneng dja' sala, tape tak bengal nerangagi se sabenderra, takok kaelangan pangkat sareng en laenna."[17]

(Jangan mencampuradukkan kebenaran dengan kebatilan yakni hukum-hukum agama yang dikaburkan meskipun tahu bahwa hukumnya haram, akan tetapi apabila dari pihak atasannya (kiai) bertanya, disesuaikan dengan perbuatan tuannya karena takut dilepas pangkatnya, meskipun tahu kalau itu salah namun tidak berani menerangkan yang sebenarnya, takut kehilangan pangkat beserta lainnya.)

وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ

Dan mohonlah pertolongan (kepada Allah) dengan sabar dan salat. Dan (salat) itu sungguh berat kecuali bagi orang-orang yang khusyuk.[18]

"Sabbar ajauwi maksiyat paneka nolak sanadjjan eguda kadi ponapa bisaos (tahan udji). Adjja' salerana tatjabbur dalam ma'sijat. Ompama eadjek amen djudi (tarowan pesse) ngenom towa' (minuman keras) ban en laenna kalakoan ma'sijat paneka kodu etolak eonduri, sanadjjan se ngadjak lorana, pangkat se lebbi tenggi.[19]

(Sabar dalam menjahui maksiat itu menolak semua godaan. Jangan mengikuti hawa nafsu dalam maksiat seperti diajak bermain judi, minum minuman keras dan semua perbuatan maksiat itu harus ditolak, meskupun yang ngajak itu tuannya pangkat yang lebih tinggi.)

Dari penafsirannya tersebut, terlihat bahwa Mudhar Tamim mengarahkan gerak tafsirnya dalam konteks suatu kehidupan masyarakat yang fanatik terhadap sosok kiai (lora). Sikap fanatik tersebut telah berdampak kepada sikap acuh masyarakat dalam mengoreksi dan mengklarifikasi apa yang diterimanya dari kiai (lora). Dalam konteks ini, Mudhar Tamim secara tegas mengkritik sikap masyarakat yang selalau membenarkan segala perilaku dan ucapan para elit agamawan, khususnya kiai dan putra kiai *(lora)*. Karenanya, Mudhar Tamim mengajak masyarakat agar selektif terhadap pernyataan dan ajakan seorang kiai. Jika kiai mengajak kepada kemaksiatan, maka hendaknya masyarakat

[17]Mudhar Tamim, *Tafsir Alqur'anul Karim Nurul Huda,* 24.
[18]Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an Terjemah dan Tajwid*, 7.
[19]Mudhar Tamim, *Tafsir Alqur'anul Karim Nurul Huda,* 25.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menolaknya. Sebab, sosok kiai dan putra kiai tetap tidak akan lepas dari fitrahnya sebagai manusia yang bisa melakukan kesalahan.

Secara historis, kritik yang dilakukan Mudhar Tamim tidak lepas dari konteks saat tafsirnya ditulis. Seruannya kepada masyarakat untuk tidak terjebak fanatisme buta terhadap sosok kiai didasari pada pandangannya terhadap kiai. Menurutnya, banyak para kiai yang telah menyimpang dari ajaran agama. Para kiai juga cenderung memanfaatkan pengetahuannya untuk mengelabuhi masyarakat. Tujuannya sederhana, yakni untuk melegitimasi kekuasannya. Ketika menafsirkan QS. al-Baqarah ayat 79, Mudhar Tamim menyatakan dalam tafsirnya:

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

> Maka celakalah orang yang menulis kitab dengan tangan-tangan mereka (sendiri) kemudian berkata, "ini dari Allah," (dengan maksud) untuk menjualnya dengan harga murah. Maka celakalah mereka karena tulisan tangan mereka dan celakalah mereka karena apa yang mereka perbuat.[20]

> Monggu da' oreng2 Arab wailun paneka sabban2 oreng gaggar da' katjalakaan/karosagan. Asalla metorot basa, seksa/tjalaka'. Dabuna Ibnu Abbas "seksa se talebet berra'". Oreng2 Jahudi se noles ketab Taurat (se ngoba essena) kalaban karebba dibi' ekabala dari Allah, njopre kaontongan; paneka olle seksa se sanget radjana dari Allah. Maksod-epon oreng2 Jahudi ba-ngoba essena ketab Torat: tada' laen namong tjo-ngotjo bangsana sopadja ta' noro'a N. Muhammad s.a.w. sefat2-da N. Muhammad eketab Torat e-oba (egante'e): parlona tjoma tako' kaelangan pangarona, sabab kalamon ka-elangan pangarona, tak olle kaontongan. Sapaneka djuga, oreng2 mangken manabi abaj-gabaj, ba-ngoba hokom se lakar banne hokom dari Allah, ekabala dari Allah, ekabala dari Allah otaba ekabala dari Rasulullah; maksodde namong ka-angguj kaparlowanna dibi'/aba'na ban goolnganna, terro ontonga; paneka eseksa gu'a aggu' kalaban seksa se sanget radjana/berra'na (maso' naraka).[21]

> (Sesungguhnya bagi orang-orang Arab lafal waulun yaitu orang-orang yang jatuh pada kerusakan. Menurut bahasa yaitu adalah celaka atau siksa, Abu Abbas berkata siksa yang

[20]Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an Terjemah dan Tajwid*, 12.
[21]Tamim, *Tafsir Alqur'anul Karim Nurul Huda*, 35-36,

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

> amat berat. Orang-orang Yahudi (yang merubah isinya) dengan kemauan sendiri yang kemudian dikatakan bahwa itu firman Allah. ngambil keuntungan demikian itu mendapatkan siksa dari Allah. maksudnya orang-orang Yahudi merubah isinya kitab Taurat tujuannya tidak lain menipu sesamanya supaya tidak mengikuti sifat-sifat Rasulullah. Dan Rasulullah di kitab Taurab dirubah, tujuannya khawatir hilang pengaruhnya karena kalau kehilangan pengaruhnya tidak mendapatkan keuntungan. Begitu juga orang-orang sekarang apabila membuat-buat atau mengada-ngada hukum yang bukan hukum dari Allah kemudian dari Allah dan Rasulullah, maksudnya tujuannya untuk keuntungan pribadi atau golongannya, hal tersebut kelak akan mendapat siksa amat berat.)

Menurut Mudhar Tamim, ayat di atas berbicara tentang ulama Yahudi yang mengubah kitab Taurat dan menyembunyikan kebenaran ajaran Nabi Muhammad. Para ulama Yahudi khawatir pengikutnya berpaling dan mengikuti Nabi Muhammad, sehingga mereka tidak lagi memiliki pengaruh.

Kemudian Mudhar Tamim menganalogikan sikap orang-orang Yahudi tersebut dengan para ulama pada masanya. Menurutnya, banyak dari para elite agamawan yang membuat hukum (memberikan fatwa) palsu. Sebagaimana orang-orang Yahudi, para tokoh agama seringkali memalingkan makna al-Qur'an dan Hadis untuk keperluan pribadi dan golongannya. Semua ini dilakukan agar mereka tidak kehilangan pengaruh di masyarakat.

Uraian Mudhar Tamim secara jelas menunjukkan bahwa ia melakukan respon terhadap praktek keagamaan yang sedang berkembang pada masanya. Melaui hasil pemahamannya terhadap ayat-ayat al-Qur'an, Mudhar Tamim menginginkan agar masyarakat selalu berpikir kritis dalam menyikapi budaya taklid yang berlebihan terhadap eksistensi seorang kiai.

Lebih lanjut Mudhar Tamim menegaskan bahwa seyogyanya para tokoh agama memberikan contoh yang baik kepada masyarakat. Para tokoh agama harus berperan dalam mendidik masyarakat agar tidak terpengaruh dan terjerumus kepada kemaksiatan. Bagi Mudhar Tamim, idealnya para pemuka agama sebelum

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menyerukan agama Islam pada masyarakat, sepatutnya mereka terlebih dahulu melaksanakannya. Ia mengkrtitk tokoh agama yang hanya berbicara tanpa diringi dengan tindakan, sebagaimana dalam penafsirannya terhadap surah al-Baqarah 44 berikut:

أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ

Mengapa kamu menyuruh orang lain (mengerjakan) kebajikan, sedangkan kamu melupakan dirimu sendiri, padahal kamu membaca kitab (Taurat)? Tidakkah kamu mengerti?.[22]

Ajat 44 paneka settong sindiran se sanget tadjemma, karana bannja' para manossa paneka tjoma penter njoro/alang-lang, tape aba'na (salerana) dibi' se alako/melanggar da' ada'. Metorot Anas adabu Rasul:"kala ebakto israa' negale oreng egunteng, asambung pole bibirra. Kaula ladju atanja da' Djibril, edjawab: gapaneka tokang nasehat (pembicara ahli pidato) dari ummat-da sampejan, marenta kabagusan, tape a-ba'na dibi' alangar (agabaj kadjuba'an) ban ampon oneng dusana karana matja ketab. Dabuna Allah, S. Assaf aJ.2,: "Eh, oreng se iman, arapa dibi'na tao ngotja' tape tak alako dibi'. Dusa radja da' Allah, tao ngotja' (njoro) tape tak tao alako. Dari Usama Ibnu Zaid, dabuna; kaula merang (ngeding) Rasul adabu: "e-are qijamat gu'agu' bada oreng lake' epadateng ladju etjabbur ka naraka, perro'na kalowar pas apeddel ((aleng-aleng) kata peddella hemar; ladju ekaleng-lenge oreng2 naraka samba ngotja', eh fulan (se dadda' se baru), aponapa sampejan tak ampon mareta abadi kebagusan de' kaula ben alarang kaula da' kadjuba'an ?Edjawab; lerres kaula njoro sampejan alako kabagusan, tape kaula tak alako ban lerres kaula alarang sampejan alako djuba', tape kaula alako".[23]

Ayat 44 ini merupaka salah satu sindiran karena banyak manusia hanya menyuruh atau melarang akan tetapi dirinya sendiri yang melakukan pertama kali. Menurut Anas Rasulullah bersabda, ketika waktu Isra' melihat orang digunting lidahnya kemudian kembali seperti semula, lalu saya bertanya kepada Jibril, lalu menjawab orang tersebut orang tersebut adalah orang pemberi nasihat (ahli bicara/pidato) dari umatnya kamu, memerintah kebaikan tetapi dirinya sendiri melanggar (membuat kejelekan). Dan dia sudah mengetahui karena sudah membaca kitab. Allah berfirman dalam surah as-Saff ayat 2 "wahai orang-orang yang beriman kenapa kalian hanya bisa berkata tetapi tidak bisa melakukannya. Dosa besar kepada Allah, hanya bisa memerintah tetapi tidak bisa melakukannya. Dari Usman ibnu Zaid berkata: saya mendengar Rasul bersabda: "di hari kiamat besok ada seorang laki-laki dimasukkan ke neraka, ususnya keluar dan melingkar seperti keledai yang berputar yang kemudian dikelilingi penghuni neraka sambil berkata, hei fulan (yang baru) kenapa kamu yang sudah memerintah kebaikan kepada saya dan melarang kepada kebaikan? Saya sudah memerintah kamu melakukan kebaikan tetapi saya sendiri tidak melakukanl dan benar saya sudah melarang kamu melakukan kejelekan tetapi saya melakukan kejelekan".

Mudhar Tamim menjelaskan bahwa ayat di atas menyindir manusia yang gemar menyuruh kepada kebaikan tetapi tidak disertai dengan pengamalan.

[22]Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an Terjemah dan Tajwid*, 7.
[23]Tamim, *Tafsir Alqur'anul Karim Nurul Huda*, 24.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dengan merujuk kepada hadis dari sahabat Anas, Mudhar Tamim menceritakan perihal Isra' Mi'raj Nabi Muhammad. Dalam riwayat tersebut diceritakan bahwa saat perjalan Mi'rajnya, Nabi melihat sekelompok orang yang memotong lidah dan bibirnya sendiri. Mereka adalah para pendakwah (ahli pidato) yang menyuruh kepada kebaikan tetapi tidak melakukan dan bahkan melanggarnya. Sangat ironis, mengingat mereka telah mengetahui dosa yang akan terima karena telah mempelajari berbgai kitab.

Sepintas, hadis yang dirujuk sebagai eksplorasi penafsirannya di atas ditujukan kepada seluruh manusia yang gemar menyuruh tanpa disertai aksi. Akan tetapi, jika ditelisik lebih dalam, diksi yang dipilih Mudhar Tamim seperti "pemberi nasehat", "ahli pidato", dan "telah membaca kitab" pada dasarnya merupakan kritik yang ditujukan kepada para elit agamawan seperti muballigh, kiai dan guru agama.

Kritik yang dilakukan oleh Mudhar Tamim kepada sosok kiai dan ulama merupakan suatu hal yang unik. Sebab, ia merupakan pribadi yang dibesarkan di lingkungan pesantren yang kental dengan tradisi ta'zim terhadap kiai.

Pada dasarnya, kritik terhadap para elite agamawan sebagaimana yang dilakukan oleh Mudhar Tamim bukanlah hal baru. Sebab, para pendahulu Mudhar Tamim dari kalangan mufasir modernis juga kerap menggerakkan penafsirannya sebagai kritik terhadap fenomena taklid buta terhadap para tokoh agama, meskipun ayat yang digunakan berbeda. Ahmad Hassan misalnya, Guru Persatuan Islam juga mengecam sikap taklid. Ketika menafsirkan QS. al-Ḥajj ayat 13 ia secara tegas menyatakan:

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

> Si Murtad itu, selain dari menyembah berhala-berhala, ia bertaklid buta kepada pemimpin yang bahayanya lebih bisa diharap daripada manfaatnya. Pemimpin yang begitu, adalah sejahat-jahat penolong dan sejelek-jelek manusia dalam pergaulan. Bertaklid buta kepada pemimpin agama dalam urusan agama, Tuhan katakana menyeru, sedang menyeru di Ayat itu artinya beribadah karena orang yang terima apa saja ajaran Agama dari guru-guru dan pendeta-pendeta dengan tidak beralasan firman Allah yang shah, Tuhan namakan dia penyembah mereka (Al-Bara'ah 31).[24]

Kritik senada juga disampaikan mufasir modernis lainnya, seperti Hamka dalam tafsir al-Azharnya,[25] Moh. E. Hasim dalam Ayat Suci Lenyepaneun,[26] H. Mhd. Romli dan H.N.S. Midjaja dalam *Nurul-Bajan: Tafsir Qur'an Basa Sunda,*[27] serta dua literatur tafsir al-Qur'an yang ditulis dan dipublikasikan oleh Muhammdiyah Surakarta, yaitu *Qur'an Jawen* dan *Tafsir Qur'an Jawen*.[28]

Akan tetapi, sikap kritik yang dilakukan terhadap elit agamawan ini tidak selalu identik dengan kelompok modernis. Sebab, banyak dari mufasir tradisional yang juga mengkritik sikap taklid buta terhadap sosok kiai. Misbah Musṭafa misalnya, salah seorang pengasuh pesantren di daerah Tuban, melalui karyanya *al-Iklīl* dan *Tāj al-Muslimīn* juga kerap menyoroti fenomena taklid yang berlebihan. Ketika menguraikan QS. al-Baqarah ayat 170 ia menegaskan:

> Iki ayat ngelarang wong kang taqlid A'mā maksude anut gerubyuk tanpa dipikir lan aweh petunjuk yen wong kang keno dianut iku kudu wong anduweni ngakal sempurna lan ngalap pituduhe Allah ta'ala.[29]

---

[24]A. Hassan, *AL-FURQAN Tafsir Qur'an* (Bangil: Pustaka Tamaam, t.th.), 644.
[25]Contohnya ketika menafsirkan Surah al-Baqarah ayat 165, 171, 176. Lihat Hamka, Tafsir Al-Azhar, 59-83.
[26]Lihat uraian Hasyim ketika menafsirkan QS. Al-Baqarah 171 dan QS. al-Isrā' ayat 36. Baca Moh. E. Hasim, *Ayat Suci Lenyepaneun,* Vol. 2, (Bandung: Pustaka, 1984) 77.
[27]Lebih lanjut baca penafsiran Romli pada QS. al-Baqarah ayat 111 dan QS. al-Naḥl 116. Lebih lanjut Lihat Mhd. Romli dan H.N.S. Midjaja, *Nurul-Bajan: Tafsir Qur'an Basa Sunda*, Vol. I (Bandung: N.V. Perboe, 1996), 313.
[28]Dua karya tafsir tersebut seringkali mengarahkan penafsirannya untuk mengecam taklid. Dalam karya tafsir tersebut di jelaskan bahwa mengakarnya taklid di kalangan muslim jawa dan non-muslim disebabkan oleh tokoh panutan, kitab dan muqallid. Lihat Siti Mariatul Kiptiyah, "Tafsir al-Qur'an Carakan: Nalar Muhammadiyah dalam Sejarah dan Literatur" (Tesis—UIN Sunan Kalijaga, 2018), vii.
[29]Misbah Mustafa, *al-Iklīl fī Ma'ānī al-Tanzīl,* vol. II (Surabaya: Al-Ihsan, t.th.), 171.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

(Ayat ini melarang seseorang untuk taklid a'mā, dalam arti sekedar mengikuti apa yang sudah menjadi tradisi tanpa berpikir dan mendapat petunjuk, adapun orang yang bisa diikuti itu harus mempunyai akal sempurna dan mengharap petunjuk Allah)

Beberapa uraian tentang penafsiran di atas menunjukkan bahwa ideologi, setting sosial serta kepentingan penafsir turut berperan dalam proses penafsiran. Dari sini dapat dipahami bahwa dalam persoalan taklid, Mudhar Tamim dapat dikategorikan sebagai mufasir yang tradisionalis progresif. Dikatakan tradisioanal karena ia masih taklid kepada imam mazhab (bermazhab). Namun disisi lain, ia dapat dikatakan progresif karena ia menolak untuk taklid terhadap sosok kiai. Penyebabnya dikarenakan pandangannya tentang sosok kiai saat ini yang telah banyak berfatwa sesuai kepentingan dan hawa nafsunya.

## C. Tasawuf

Masalah lain yang menjadi ajang perdebatan dari kelompok Islam tradisionalis dengan Islam modernis adalah tentang tasawuf dan tarekat. Kelompok Islam tradisionalis, terutama NU akomodatif terhdap tasawuf. Di bidang tasawuf ini, NU mengikuti Imam Junayd al-Baghdādī dan Imam al-Ghazālī.

Penegasan bahwa NU menganut sufisme tentu bukan hal aneh mengingat perkembangan Islam di Indonesia cukup banyak dipengaruhi oleh sufisme. Sementara itu, NU merupakan bentuk pelembagaan dari pemikiran dan amalan-amalan kaum Muslim yang telah mentradisi berabad-abad di Indonesia. Eksistensi demikian melahirkan sikap adaptif, namun selektif terhadap kehidupan sufisme. Latar belakang inilah yang membedakan antara NU dengan

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sikap organisasi-oragnisasi Islam lainnya dari kalangan modernis. Survei Van Bruinessen melaporkan bahwa kelompok pembaharu seperti Muhammadiyah dan al-Irsyad yang begitu kuat berada di bawah pengaruh Muhammad 'Abduh, dengan tegas menentang kehidupan sufisme.[30]

Penolakan kelompok modernis terhadap ajaran tasawwuf disebabkan pandangan mereka tentang banyaknya ajaran tasawuf yang telah menyimpang dari ajaran al-Qur'an dan Hadis. Mereka juga beranggapan bahwa tasawuf dan tarekat sebagai sumber takhayul, *bid'ah* dan *khurafat*.[31]

Dalam kontesk tasawwuf ini, Mudhar Tamim bersikap moderat. Sikap moderat Mudhar Tamim terhadap tasawwuf ini dapat dijumpai dalam penafsirannya terdahap surah al-Baqarah ayat 165 sebagai berikut:

وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْدَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ وَلَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا إِذْ يَرَوْنَ الْعَذَابَ أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا وَأَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعَذَابِ

> Dan diantara manusia ada orang yang menyembah Tuhan selain Allah sebagai tandingan, yang mereka cintai seperti mencitai Allah. Adapun orang-orang yang beriman sangat besar cintanya kepada Allah. Sekiranya orang-orang yang berbuat zalim itu melihat, ketika mereka melihat azab (pada hari kiamat), bahwa kekuatan itu semuanya milik Allah dan bahwa Allah sangat berat azab-Nya (niscaya mereka menyesal).[32]

Sjirik paneka bada 2 macem, radja ban kene'. Se radja ampon kalowar dari agama Islam, karena mapada artja kalaban Allah (artja ekagabai Tuhan). Sjirik kene' enggi paneka da nenda kalakowanna oreng-oreng musjrek: mudji-mudji (sandjung) pemimpin paneka epapada sareng Allah (tjintana apapada kalaban tjinta da' Allah) sampe'-sampe' pemimpin gellek ejung sandjung-sandjung eberik djuluk serba maha agung. Saongguna se ajuluk serba maha agung paneka tjoma Allah. Matjemma sjirik kene' paneka da nenda kalakoanna oreng-oreng madjusi; terkadang se alako paneka oreng-oreng se andik elmo agama; aleng-lenge apoy sambi nangis gi-bigiyan atjora' sangat sossa; rang-barangnga, kotjjana ban en-laenna etjabbur

---

[30]Mujamil Qamar, *NU Liberal: Dari Tradisionlaisme Ahlussunnah ke Universalisme Islam* (Bandung: Mizan, 2002), 180.
[31]Akhmad Rizqon Khamami, "Tasawuf Tanpa Tarekat: Pengalaman Turki dan Indonesia", *Teosofi,* vol. 6, No. 1, (Juni, 2016), 20.
[32]Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an Terjemah dan Tajwid,* 25.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ka apoy. Mangkana rang barang se gella' banne arga sakone'. Opama rang-barang se e obbar gella' esadaka'agi da' oreng-oreng mesken, paneka lebbi aguna; manda'a pade peragga/bungana. Metorot pamanggina Sjaichul Islam Ibnu Taimiyah: bannja' ahli tasawuf/trekat e bakto acher-acher paneka tjara ebadana adasar tjinta, ta' kalaban ngagguj partembangan elmo, al-Qur'an, Hadis; namong noro' hawa napso, paneka tamasok sjirik. Sebab Allah neptep agi tjinta da' Allah paneka ewadjib agi norok tjarana utusanna. Dabuna Allah surat Ali Imran ayat 31: "kotja' ra (kotja' agi Muhammad) kalamon bekna neser/tjinta da' Allah, mangka atoro'a se engko'; tantona Allah neser ka ba'na, ban njapora dusana". Allah paneka pangabru ban neserran/bellas".[33]

(Syirik ada 2 macam yaitu besar dan kecil, yang besar sudah keluar dari agama Islam karena menyamakan patung dengan Allah (patung dibuat sesembahan). Syirik kecil yaitu meniru perbuatan orang-orang musyrik: memuji pemimpin tersebut dengan menyamakan Allah (cintanya sama dengan cinta kepada Allah) hingga pemimpin tersebut disanjung-sanjung dan dijuluki maha agung. Sesungguhnya yang berhak diberi gelar Maha Agung yakni Allah. sepertinya syirik tersebut merupakan tiruan perbuatan orang-orang majusi, terkadang yang melakukan hal terbut adalah orang-orang yang berilmu, mengelilingi apai sambil menangis kesusahan, barang-barang, kopi dan lainnya dimasukkan ke api. Padahal barang tersebut tidak terbilang murah, seumpama barang tersebut disedekahkan kepada orang-orang miskin pasti lebih berguna dan sama-sama bahagia. Menurut Syaikul Islam Ibnu Taimiyah: banyak ahli tasawuf atau tarikat akhir akhir ini cara ibadahnya berdasarkan cinta, tidak menggunakan pertimbangan ilmu Alquran dan hadis, akan tetapi mengikuti hawa nafsu, hal ini termasuk syirik. Karena mencintai Allah harus sesuai dengan cara utusannya. Allah berfirman dalm sural Ali Imran ayat 31: katakanlah wahai Muhammad, jika kalian cinta pada Allah maka ikutilah saya, tentu Allah mengasihi dan mengampuni dosa kalian. Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.)

Ketika menafsirkan ayat di atas, Mudhar Tamim membagi Syirik menjadi dua. *Pertama,* syirik besar yaitu orang-orang yang telah keluar dari agama Islam karena menyembah berhala. *Kedua,* syirik kecil, yaitu mencontoh amalan orang orang-orang kafir, Majusi serta tradisi orang-orang Yahudi dan Nasrani seperti sanjungan yang berlebihan kepada pemimpin, memberi gelar yang Maha Agung hingga menyetarakan derajat para pemimpin dan ulama dengan Allah.

Dari pandangannya tentang syirik tersebut, Mudhar Tamum kemudian mengubungkannya dengan ajaran dan praktek tasawuf. Menurutnya, ajaran dan praktek dalam tasaawwuf haruslah sesuai dengan ajaran al-Qur'an dan hadis. Dengan mendasarkan pendapatnya pada pendapat Ibnu Taymiyyah, Mudhar Tamim menyoroti para ahli tasawuf dan tarekat yang hanya beribadah

[33]Mudhar Tamim, *Tafsir Alqur'anul Karim Nurul Huda,* 71.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

berdasarkan cinta tanpa didasari pertimbangan akal yang dalam taraf tertentu hanya beribadah dengan mengikut hawa nafsu. Praktik ibadah semacam ini bagi Mudhar Tamim tidak sesuai dengan ajaran al-Qur'an dan Hadis.

Dari pandangannya tentang tasawuf di atas, terlihat bahwa Mudhar Tamim mengarahkan gerak tafsirnya sebagai kekuatan kritik kepada para guru dan pengamal tarekat yang acapkali mengamalkan hal-hal yang dianggap syirik. Bahkan, praktik hubungan antara murid dan guru dalam tarekat (mursyid) yang sangat kuat juga tidak lepas dari sasaran kritiknya. Baginya, rasa cinta yang berlebihan terhadap guru (mursyid) dapat menyebabkan munculnya penyimpangan yang mengarah kepada kesyirikan.

Dalam tradisi tarekat, Mursyid (guru) berperan sebagai perantara (wasilah) antara murid dengan Tuhannya.[34] Ia juga dianggap dapat mengetahui karakter seseorang, problem yang dihadapi beserta solusinya. Pandangan semacam ini lah yang mendatangkan banyak kritikan dari para tokoh pembaharu.

Oleh karena itu, secara tegas Mudhar Tamim mengatakan bahwa tdiak boleh menyamakan Allah dengan sesuatu yang lain karena Allah Maha Esa dan Kuasa serta tidak membutuhkan pertolongan orang lain. Ketika menafsirkan Surat al-Fatihah ayat 2 tentang ke-Esaan Allah, Mudhar Tamim menegaskan:

> Allah paneka banne tuhan se epondjung2, esemba-semba akadi bato, radja, kadjuan radja, songai radja, artja2, manossa se mabuk kakobbasaan se tak nombuagi manfaat ban madarat.[35]
>
> (Allah bukanlah tuhan yang dipancung, tuhan yang disembah-sembah seperti batu, raja, kayu besar, sungai yang besar, matahari, manusia yang gila kekuasaan yang tak menimbulkan manfaat)

---

[34]Sri Mulyani, *Mengenal dan Memahami Tarekat-Tarekat Muktabarah di Indonesia* (Jakarta: Kencana, 2005), 8. Lihat Juga Martin van Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1996), 15.
[35]Mudhar Tamim, *Tafsir Alqur'anul Karim Nurul Huda*, 2.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Penafsiran Mudhar Tamim di atas mencerminkan semangatnya untuk melakukan purifikasi terhadap ajaran tasawuf. Ia mengkritik praktik dalam tasawuf yang dianggapnya telah mengalami banyak penyimpangan. Sebagaimana Ibn Taymiyyah, Mudhar Tamim menginginkan adanya rekonsiliasi antara syariat dan tasawuf serta megembalikan ajaran tasawwuf kepada sumber aslinya, yakni al-Qur'an dan hadis Nabi.

Namun, sikap kritisnya terhadap tasawuf tidak berarti ia anti terhadap tasawuf. Di beberapa penafsirannya tidak jarang ia melakukan penafsiran dengan nuansa tasawuf. Misalnya ketika menafsirkan QS. al-Fātiḥah ayat 5:

> Ngabekte enggi paneka norok sadadjana pakonna ban adjalani sadadja se elarang. Ngabekte da' Allah paneka masraagi sadadjana raga (badan) sareng roh epon tak kalaban kerpekkeran ontong otaba rogi, akadi pamekkerra dagang adjuwal daganganna tako' rogi. Sadadjana parasa'enna (pantja indra) kodu mantep terros ka panggalienna (ate) dja' salerana paneka teptep agumantong da' Allah, tada' rasa sombong, takabbur, rija' se njerging da' panggalian gella', bali' andap asor arassa kene' e adjunanna Allah. Daddi kodu morne (benning,) opama akadi benneng-nga aeng tengal. Tjonto-epon edalem solat, sadadjana pola tangka ban se emaos edalem solat, paneka kodu djatmeka, mantep, maressep da' sakodjura badan, tak kerpekkeran ponapa, pekkeran ta' atjangka, kadjaba namong masettong da' se emaos edalem solat.[36]

Pada bagian lain ketika menafsirkan QS. al-Baqarah ayat 5, Mudhar Tamim juga menyoroti fenomena solat da'im yang dilakukan oleh sebagian masyarakat.

أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ

> Merekalah yang mendapat petunjuk dari Tuhannya, dan mereka itulah orang-orang yang beruntung.[37]

> Oreng2 se narema petodu enggi paneka oreng-oreng se partadja da' ponapa se epadepa' Nabi Muhammad s.a.w. da' para manossa ban se ngalakone solat. Manabi gun partadje e bibir biasos tape ta' ngalakone solat se 5 bakto, paneka ta' maso' anjama narema petodu (ta'

[36]Mudhar Tamim, *Tafsir Alqur'anul Karim Nurul Huda,* 5.
[37]Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an Terjemah dan Tajwid,* 2.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

takwa da' Allah), tjkoma enjama-e oreng Islam /mu'min gadungan. Daddi pangakoenna palus. Tarkadang oreng paneka adaftar anjama oreng Islam, tape da' parenta Islam tak poron, mala menentang; ta' poron asolat ban en-laenna. Oreng se sapaneka njamana letjek, palsu. Mala kantos bangal ngotja'agi dja' salerana todju', tedung, akalendjer paneka asolat, se enjamae solat da'im alias tasolop. Oreng2 se sapaneka manabi ta' ekocak oreng Islam ladju peggel, anakso, tape ta' poron, mala anti da' paratoran agama Islam.[38]

(Orang-orang yang menerima petunjuk yaitu orang-orang yang percaya pada sesuatu yang disampaikan Rasulullah kepada para manusia dan melakukan salat. Adapun yang hanya percaya secara lisan saja tetapi tidak melaksanakan salat 5 waktu, maka tidak termasuk orang yang diberi petunjuk (tidak takwa kepada Allah), Cuma diberi orang islam atau mukmin palsu. Jadi pengakuannya palsu kadang-kadang orang tersebut terdaftar atas nama Islam, tetapi tidak mau melakukan perintah Islam melainkan menentang: tidak mau salat dan lain-lain. Orang seperti ini sama halnya dusta, palsu. Bahkan berani mengatakan duduk, tidur itu adalah salat, demikian ini dinamakan salat daim. Orang-orang seperti ini akan marah jika tidak disebut orang Islam, namun tidak mau melakukan bahkan anti dengan peraturan agama Islam.)

Dari penafsirannya di atas, terlihat dengan jelas bagaimana kritik tajam yang dilakukan oleh Mudhar Tamim terhadap masyarakat yang mengaku Islam tetapi tidak melaksanakan solat dan tidak mematuhi ajaran Islam. Mudhar Tamim mengakategorikan mereka sebagai mukmin gadungan. Dalam hal ini, Mudhar Tamim juga menyoroti adanya fenomena solat daim *(solat tasolop)*, yaitu salat yang tidak memerlukan wudlu', yaitu solat batin yang sebenarnya, sholat selamanya selagi manusia hidup, di mana saja, kapan saja dan bagaimanapun keadaaanya.[39] Bagi mereka yang mengikuti ajaran ini, solat hanya cukup dilakukan dengan duduk, tidur dan berbaring. Ajaran kebatinan seperti ini menurut Mudhar Tamim telah berlawanan dengan syari'at.

Dalam konsep tasawufnya, selain upaya harmonisasi antara syariat dan tasawwuf, Mudhar Tamim juga menekankan perlunya keseimbangan antara urusan dunia dan akhirat. Baginya, aspek ajaran Islam merupakan satu kesatuan yang harus diamalkan secara proporsional.

---

[38]Mudhar Tamim, *Tafsir Alqur'anul Karim Nurul Huda,* 12.
[39]Hasanu Simon, *Misteri Syeikh Siti Jenar: Peran Wali Songo dalam Mengislamkan Tanah Jawa* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), 348-351.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Pandangannya ini dapat dilihat ketika ia menguraikan surah al-Baqarah ayat 197-198:

> Sabab toronna ajat 197, metorot riwayat Buchari dari Ibnu Abbas: karana oreng-oreng Jaman ngalakone haddji tak asango, ban ngotja' tawakkal. Tape sa-amponna depak ka Mekkah, mes-ngemes. Urusan sango paneka ta; bisa edinggal, karana gi' abutowagi odi' e dunjja menangka daddi sjarat; karana abutowagi nedda, ngenom, tompa'an se tasambung sareng badana e dunjja.
>
> Ajat 198 ampon djelas da' kaula sadadja, salaenna ngalakone pakonna Allah enggi paneka ibada, Allah ma-enga' djuga: dja' kaloppa-e ururan-na dunnjana. Daddi ta' pardjuga sakale, manabi urusan dunnja paneka edinggal. Dabuna Rasul: "njare dunnja akanta-kanta odi'a terros; tape njare acherat-da akanta-kanta mateja laggu'"; arte-epon pa-pada taronggu dalem urusan dunnja ban urusan acherat.[40]
>
> (Sebab turunyya ayat 197 menurut riwayat dari Imam Bukhari dari Ibnu 'Abbas karena ada sekelompok orang dari Yaman yang melakukan haji tanpa membawa bekal. Mereka hanya bertawakkal. Kan tetapi setelah mereka sampai di Mekah, mereka justru mengemis (meminta-minta). Persoalan bekal tentu tidak bisa ditinggalkankan, karena setiap orang hidup di dunia dan membutuhkan makan, minum dan sesuatu yang berhubungan dengan dunia.
>
> Ayat 198 sudah jelas bagi kita semua, bahwa selain melakukan perintah Allah, yaitu ibadah, Allah mengingatkan jangan lupa urusan dunia. Jadi tidak berguna sama sekali, apabila urusan dunia itu ditinggal. Rasulullah bersabda mencari dunia seakan-akan hidup selamanya, tetapi mencari akhirat seakan-akan mati besok, artinya dalam mencari urusan dunia dan akhirat itu sama sama penting.)

Saat menjelaskan QS. al-Baqarah ayat 197 dan 198, Mudhar Tamim menceritakan tentang kisah orang-orang Yaman yang berhaji tanpa membawa bekal. Mereka (orang-orang Yaman) hanya bermodal tawakkal. Saat tiba di Kota Makkah, mereka (orang-orang Yaman) meminta-minta (mengemis) kepada orang-orang. kemudian Allah menegur mereka dengan menurunkan ayat tersebut.

Lebih lanjut Mudhar Tamim menjelaskan bahwa kisah di atas menggambarkan tentang teguran Allah kepada Manusia yang hanya mementingkan aspek ukhrawi saja, tanpa mementingkan dunia. Menurutnta, Allah tidak hanya memerintahkan manusia untuk beribadah dan bertakwa, tetapi juga perintah untuk memikirkan dunia. Sebab dunia adalah sarana yang akan mengantarkan manusia ke akhirat. Manusia harus bekerja untuk memenuhi hajatnya, seperti makan, minum, pakaian, tempat tinggal, berkeluarga dan

[40]Tamim, *Tafsir Alqur'anul Karim Nurul Huda,* 93.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sebagainya. Untuk memperkuat argumentasinya, ia mengutip sebuah riwayat, "Bekerjalah untuk duniamu seakan-akan kamu akan hidup selamanya dan bekerjalah untuk akhiratmu seakan-akan kamu mati esok hari".

Dari beberapa pandangan Mudhar Tamim tentang tasawwuf sebagaimana yang termanifestasi dalam penafsiranya, dapat dikatakan bahwa Mudhar Tamim sangat profgresif dalam memandang tasawuf. Mudhar Tamim hanya menerima taswwuf yang sesuai dengan spirit islam dan bersumber dari al-Qur'an dan Hadis. Posisi ini tentu sangat berbeda dengan background ke-Muhammadiyah-an Mudhar Tamim yang dalam kemunculannya antara lain dimaksudkan untuk memurnikan Islam di Indonesia dari ragam praktik khurafat yang dikembangkan oleh muslim tradisional, termasuk tasawuf.[41]

Kritik terhadap eksistensi ajaran tasawuf dan tarekat juga datang dari para mufasir modernis.[42] Hamka misalnya, ketika menafsirkan QS. al-Baqarah ayat 165 tentang makna *andādan*, ia memang tidak menariknya dalam konteks kritik terhadap tasawuf dan tarekat. Akan tetapi kritiknya tersebut ia tuangkan ketika menguraikan QS. al-Baqarah ayat 257. Hamka menjelaskan bahwa Allah adalah Wali dari orang-orang yang beriman, sedangkan Taghut sebagai wali bagi orang yang kafir. Kemudian Hamka melanjutkan, bahwa sekitar 200 atau 300 tahun sesudah Rasulullah Wafat, kata "wali" dipahami oleh para ulama dengan berbagai makna. Menurut Hamka telah terjadi penyelewengan dan pengkaburan makna dari

---

[41]Alwi Shihab, *Membendung Arus: Respon Gerakan Muhammadiyah Terhadap Penetrasi Misi Kristen di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1998), 105.

[42]Moenawar Chalil dalam tafsir *Hidajaatur-Rahman* misalnya, ketika menguraikan QS. al-Ma'idah ayat 35, ia mengkritik paham yang memperbolehkan tawassul kepada para wali dan ulama. Lihat Moenawar Cholil, *Tafsir Qur'an Hidaajatur-Rahmaan*, vol. I (Sala: AB Siti Sjamsjiyah, 1958), 76.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

wali. Kaum sufi misalnya, yang menganggap bahwa ada manusia yang dianggap sebagai waliyullah, yang memiliki kedudukan istimewa dari pada manusia biasa dikarenakan kedekatannya dengan Allah. Jika seseorang ingin memohon kepada Allah maka hendaknya melalui perantaraannya. Demikian besarnya kepercayaan semacam ini sehingga orang yang dianggap telah mempunyai maqam waliyullah itu dalam kenyatannya telah menjadi wali taghut, bahkan kuburan-kuburan mereka dijadikan sebagai tempat ziarah yang telah menyerupai berhala. Contohnya adalah tarekat Samman yang berada di Madinah.[43]

Uniknya, kritik terhadap tarekat ini tidak hanya datang dari mufasir modernis, mufasir tradisionalis juga melakukan kritik serupa. Misbah Mustofa contohnya, dengan mengutip pendapat Bisri Mustofa dalam *al-Ibriz*, ia menyatakan dalam tafsirnya

> Bagaimana hukumnya ba'iat terhadap guru tarekat? Saya (Misbah) pernah membaca risalah yang disampaikan oleh *jam'iyyah thariqah mu'tabarah* yang di dalamnya terdapat hasil kongres. Dalam keputusan tersebut dijelaskan bahwa hukum bai'at kepada guru tarekat hukumnya adalah fardu' 'ain. Keputusan kongres tersebut dijadikan alat sebagai propaganda. Jika keputusan tersebut benar, maka tentu banyak manusia di dunia yang berdosa karena tidak berbai'at. termasuk para sahabat dan para ulama salaf yang tidak berbai'at. dalam kitab al-Ibriz di uraikan bahwa seseorang hendaknya jangan mengira jika seorang wali dapat menjadikan seseorang menjadi baik. Wali saja tidak bisa menjadikan dirinya baik.[44]

Beberapa uraian penafsiran di atas, baik dari kalangan mufasir tradisionalis ataupun modernis tentang tasawuf membuktikan bahwa pada dasarnya dua kelompok tersebut sama-sama melakukan kritik terhadap ajaran tasawuf dan tarekat yang dinilai telah menyimpang dari ajaran Islam.

Oleh karena itu, untuk membaca kecenderungan ideologis dalam penafsiran Mudhar Tamim tentang tasawuf ini perlu melihat tokoh yang

---

[43]Hamka, *Tafsir al-Azhar*, Vol. III (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1983), 27-28.
[44]Misbah Mustofa, *Al-Ikfīl fī Ma'ān al-Tanzīl,* vol XI, 1877-1878.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mempengaruhinya serta keadaan sosial yang melingkupinya. Kritik Mudhar Tamim terhadap tasawwuf tidak dapat dilepaskan dari akar pembaharuan tasawuf yang terjadi di Indonesia. Dalam beberapa penelitian disebutkan, bahwa abad ke 19 hingga abad ke 20 merupakan masa menguatnya ortodoksi dalam tasawuf.[45]

Dalam konteks ini, baik Islam tradisionalis ataupun Islam modernis pada dasarnya sama-sama berupaya melakukan purifikasi terhadap ajaran tasawwuf dan tarekat.[46] Namun tidak dapat dipungkiri bahwa pengutipan pendapat Ibn Taymiyyah yang menjadi justifikasi Mudhar Tamim untuk mengkritik tasawwuf pada dasarnya telah mengandung kecenderungan ideologi kelompok Islam modernis. Sebab, dalam hal tasawwuf, kelompok modernis dan fundamentalis memang memilih Ibn Taymiyyah sebagai idolanya di mana karya-karyanya

---

[45]Tentang ortodoksi tasawuf ini baca Martin van Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1992), 45. *Badri Yatim, Perubahan Sosial Politik di Hijaz 1800-1925 dan Pengaruhnya terhadap Lembaga dan Kehidupan Keagamaan* (Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 1998), 307. Zainul Milal Bawazie, *Materpiece Islam Nusantara: Sanad dan Jejaring Ulama-Santri* (Tangerang Selatan: Pustaka compass, 2016), 438.

[46]Secara historis, tepatnya sekitar seperempat pertama abad XX, tasawuf dan tarekat pernah menjadi momok yang menakutkan bagi kalangan Islam modernis. Ini dilatarbelakangi penolakan mereka atas praktik-praktik kaum tarekat penganut tasawuf, yang menyimpang dan bertentangan dengan ajaran agama. Maka dari itu, golongan Islam modernis, sebagaimana pendahulunya, Ibnu Taymiyyah, mereka berusaha melakukan purifikasi ajaran tasawuf agar kembali bersinergi dengan ajaran al-Qur'an dan hadis.

Pemurnian terhadap ajaran tasawuf ini pada dasarnya juga telah dilakukan oleh para arsitek pesantren yang mewakili kelompok tradisionalis. Dalam konteks ini, dapat disebut nama Syeikh Khalil (Bangkalan), sufi terkemuka di Jawa yang berhasil menggabungkan dua kecenderungan fikih dan tarekat. Sikap kompromistik yang digagas oleh Kiai Kholil telah memberikan nuansa baru bagi pengembangan praktik keagamaan di kalangan pesantren agar tidak terlalu *fikih oriented* dan terlalu ekstrim dalam dunia tasawuf. Kiai Kholil telah membawa pesantren memainkan peran yang sama seperti halaqah di Mekkah, menjadikan pesantren sebagai pusat pencetak ulama dan pusat pengajaran Islam. Kiai Kholil telah berhasil menggagas fikih sufistik, yakni pengintegrasian antara fikih dan tarekat. Lihat Zulkifli, Sufism in Java: The Role of the Pesantren in the Maintenance of sufism in Java (Jakrta: INIS, 2002), 26. Zainul Milal Bawazie, *Materpiece Islam Nusantara,* 438. Muhammad Takdir, "Kontribusi Kiai Kholil Bangkalan dalam Mengembangkan Taswuf Nusantara", *'Anil Islam*, vol. 9. No. 2, (Desember, 2016), 292.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dilarang untuk dibaca di pesantren.[47] Sikap ini berbeda dengan kalangan Islam tradisionalis yang kandungan intelektual ajaran-ajaran akhlak dan tasawwufnya lebih mengikuti al-Ghazali.[48]

Dari sini dapat disimpulkan bahwa gagasan-gagasan Ibnu Taymiyyah, serta situasi di Indonesia saat *Tafsir Alqur'anul Karim Nurul Huda* ditulis yang menggambarkan kecenderungan ke arah ortodoksi tasawuf telah mempengaruhi psikologi Mudhar Tamim sehingga menghasilkan sebuah kritik terhadap tasawuf dan tarekat yang berkembang pada masanya.

## D. Nalar Ideologi Penggunaan Hadis

Penafsiran al-Qur'an dengan menggunakan hadis Nabi merupakan metode penafsiran yang terbaik dan paling otoritatif setelah penafsiran al-Qur'an dengan al-Qur'an. Namun demikian, penafsiran al-Qur'an dengan berdasarkan hadis pada kenyataannya juga tidak dapat lepas dari kecenderungan ideologi sang penafsir.

Mufasir modernis misalnya, dengan slogannya "kembali kepada al-Qur'an dan hadis" sangat selektif terhadap hadis. Hanya hadis sahih yang dianggap dapat

---

[47]Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*, 19.Bandingkan dengan Alwi Shihab, Akar Tasawuf di Indonesia: *Antara Taswuf Sunni dan Taswuf Falsafi* (Jakarta: Pustaka Iman, 2009), 30.

[48]Pada dasarnya, baik al-Ghazali ataupun Ibnu Taymiyyah sama-sama berusaha melakukan purifikasi terhadap ajaran tasawwuf. Bagi mereka, ajaran tokoh-tokoh Tasawuf pada periode awal seperti Ḥasan al-Baṣrī (khawf), Rabī'ah al-Adawiyyah (ḥub allāh), Abū Yazid al-Busṭāmī (fana'), al-Ḥallāj (hulūl) cenderung menenggelamkan diri pada Allah. Begitu juga dengan tasawuf bercorak filsafat dengan tokoh-tokohnya Ibn 'Arabī (waḥdah al-wujūd), Ibn Sabi'in (ittiḥād), dan Ibn Faridl (ḥubb allāh, fanā', dan waḥdat al-shuhūd) yang menfokuskan diri pada hakekat serta terkesan mengenyampingkan syariat. Bagi al-Ghazali dan Ibn Taymiyyah, Ajaran tasawuf pada periode awal ini dianggap telah menyimpang dari ajaran al-Qur'an dan hadis. Oleh karena itu, tokoh- al-Ghazali dan Ibn Taymiyyah, berusaha melakukan purifikasi terhadap ajaran tasawwuf dengan mengembalikannya kepada sumbernya yang orisinil, yaitu al-Qur'an, hadis serta praktek para sahabat. Mereka mengkolabrorasi dan melakukan harmonisasi antara syariat dan tasawwuf. Perbedaan di antara keduanya adalah dalam persoalan khalwah. al-Ghazali mempraktekkannnya sementara In Taymiyyah menolaknya. Baca lalu Supriadi, "Studi Komparatif Pemikiran Tasawuf al-Ghazālī dan Ibn Taymiyah", *Ulumunā*, vol. 17 no.2 (Desember, 2013), 438.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

memperjelas maksud al-Qur'an. Mereka menolak hadis da'if meski substansinya (isinya) dapat mendorong kepada *faḍāil al-a'māl*. Pandangan semacam ini dapat dilihat dalam mukaddimah *tafsir al-Manār* karya Muḥammad 'Abduh dan Rāshid Riḍā,[49] begitu juga dalam mukaddimah *Tafsir Qur'an Karim* karya Mahmud Yunus[50] dan *Tafsir al-Azhar* karya Hamka.[51]

Di sisi lain, mufasir tradisionalis juga mengakui pentingnya hadis-hadis sahih. Akan tetapi, mereka cenderung menerima hadis secara relatif longgar. Bagi mereka yang terpenting adalah matan atau substansi hadis, terutama jika berkaitan dengan *fadā'il al-a'māl*, keutamaan atau kesempurnaan ibadah.[52]

Penggunaan hadis yang digunakan oleh Mudhar Tamim dalam proses penafsirannya tentu bukan hanya persolan pragmatis, dalam arti hanya dijadikan sebagai alat bantu untuk memperjelas maksud ayat al-Qur'an, tetapi lebih dari itu di dalamnya juga terkait dengan ideologi yang dianut oleh Mudhar Tamim. Sebab, produk penafsiran yang mengacu kepada hadis sekalipun tidak netral dan bebas dalam kecenderungan ideologi penafsirnya.[53]

Dalam proses elaborasi penafsirannya, selain menggunakan hadis sahih, Mudhar Tamim kerap menggunakan hadis da'if. Penggunaannya bukan untuk menjelaskan tentang suatu hukum, tetapi lebih kepada anjuran melakaukan sesuatu *(fadāil a'māl)*. Di beberapa ayat, terkadang ia juga menggunakan hadis-hadis yang berdimensi mitologis. Tentu ini tidak dapat dilepaskan dari konstruk

---

[49]Rāshid Riḍā, *Tafsīr al-Qur'ān al-Ḥakīm*, vol. I, 7
[50]Mahmud Yunus, *Tafsir Qur'an Karim* (Jakarta: Hidakarya Agung, 2004), vi.
[51]Hamka, Tafsir al-Azhar, vol. I (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1982), 45-46.
[52]Azyumardi Azra, "Islam Tradisional dan Modernitas di Indoensia" dalam *Studi Islamika*, Vol. 4 (1997), 226.
[53]Miski Mudin, Kritik katas Sunnah sebagai Bagian Tafsir bi al-Ma'thūr, Menyoal Otoritas Sunah Sebagai Acuan Penafsiran dalam Tafsir al-Jalalyn," *Religia,* Vol. 20, No. 1, (2017), 55-62.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

nilai keagamaan dan kebudayaan pada masa lalu khusususya dalam masyarakat Madura yang masih kental dengan unsur-unsur mistisme.

Contohnya adalah ketika menafsirkan QS. al-Fātiḥah ayat pertama berikut:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Dengan nama Allah Yang Maha Pengasih, Maha Penyayang.[54]

Metorot settong pamanggi bismella paneka se etoronnagi kabit dari Adam sareng Nabi Adam banjja' maso bismella, kantos etarema tobatda sareng Allah (Nabi Adam bakto edukane, epatoron dari suwarga ka dunjja); pas etoronnagi da' Nabi Noch, sareng Noch emaos edalem paraona ban salamet dari karem; pas etoronnagi da' Nabi Ibrahim ebakto Nabi Ibrahim eobbar Namrud kantos Nabi Ibrahim salamet dari apoj; pas etoronnagi da' Nabi Musa e bakto etabeng Fir-on sareng tentarana, kantos Nabi Musa salamet ban Fir'on kellem. Pas etoronnagi da' Nabi Sulaiman akadi dabuna Allah

إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Ban kantos sadadjana djin, manossa, hewan2 pada tunduk da' Nabi Sulaiman. (Nabi Sulaiman akerem sorat se njambi mano' hud-hud da' Rato saba' se anjama Bilqis). Metorot pamanggi sabagijan Ulama spaneka, dabuna Abu Daud, dari Tirmidzi dari Ibnu 'Abbas

Sareng metorot hadis se etjaretaagi dailami dari Ibnu Abbas adabu Rasul

من قَرَأَ {بِسم الله الرَّحْمَن الرَّحِيم} كتب لَهُ بِكُل حرف أَرْبَعَة آلَاف حَسَنَة ومحي عَنهُ أَرْبَعَة آلَاف سَيِّئَة وَرفع لَهُ أَرْبَعَة آلَاف دَرَجَة

Dari tenggina kandungan/hikmat-epon bismella paneka kantos tak kengeng djadjagi. Metorot sadjarah ebakto Chalid ibnul walid airing tawanan perrang, tawanan pada mator; manabi agama Islam paneka lerres (hak), djadjal bukte-agi sopadja kaula maso'a agama Islam. Djawab epon Chalid Ibnul Walid sapaneka; djadjal salerana njambi ratjon se sanget mandina, bagi ka kaula. Para tawanan ladju abakta ratjon se emaksod, sareng Chalid Ibnul Walid r.a. ratjon eda'ar (e enom) kalaban maos bismella, tape tak ponapa (ratjon gellak ta' mandi). Para tawanan ladju aleressagi agama Islam, pas masok Islam sadadja

Metorot riwayat pole, kabarkadanna bismella sapaneka"

Bada sjetan lempo tapanggi sareng setjan koros. Se lempo atanja da' se koros, arapa dibi'na mak koros. Edjawab sareng se koros sapaneka; sengkok apolong kalaban oreng lake' kalamon maso'a ka romana matja bismella, kalamon ngakan matja bismella. Sabab dajreja sengkok koros. Se lempo ladju atotor sapaneka; dineng sengko' apolong moso oreng goblok/tolol tak tao matja bismella, ngakana, ngenoma, ngangguja, tedunga ban en-laenna. Daddi bi' sengkok eampongi, acherra bi' sengkok etompa' le'erra epakanta nompak hewan.

Kesimpula epon, sadadjana tangka se sae, ada'ara, as arena, ngangguja rasogan (kalambi) sareng laen epon; sae maos bismella sopadja atamba kaberkadanna ban sopadja tak eampongi setan.[55]

(Menurut salah satu penafsir, bismillah diturunkan kepada nabi Adam, kemudian beliau selalu membacanya sehingga diterima tobatnya oleh Allah (waktu nabi Adam dimarahi dan

[54]Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an Terjemah dan Tajwid*, 1.
[55]Mudhar Tamim, *Tafsir Alqur'anul Karim Nurul Huda,* 2-3.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

diturunkan kedunia), setelah itu diturunkan ke nabi Nuh dan beliau membaca ketika berada di perahu yang menyebakan beliau selamat dari tenggelamnya kapal; lalu diturunkan kepada nabi Ibrahim ketika dibakar oleh Namrud, yang menyebakannya selamat dari api; kemudian diturunkan kepada nabi Musa ketika dikejar oleh Fir'aun dan tentaranya yang menyebabkan fir'un tenggelam; setelah itu diturunkan kepada nabi Sulaiman, sebagaimana firman Allah " sesungguhnya semua bangsa jin,manusia, hewan-hewan tunduk kepada nabi Sulaiman (nabi Sulaiman mengirim surat yang dibawa oleh burung Hud-hud ke ratu Saba' yang bernama Bilqis). Menurut penafsiran sebagian ulama' dari Abu Daud, dari Tirmidzi, dari Ibnu Abbas.

Menurut hadist yang diceritakan Dzailami, dari Ibnu Abbas, Rasulullah bersabda: dari tingginya keutamaan bismillah, sampai-sampai tidak bisa diutarakan. Menurut sejarah pada masa Khalid ibnu Walid ketika mengiringi tawanan perang, tawanan tersebut berkata, jika agama Islam itu benar, maka buktikan dajjal itu ada, supaya saya bisa masuk Islam.dijawab oleh Khalid ibnu Walid: Dajjal itu membawa racun yang sangat manjur. Para tawanan membawa racun tersebut, kemudian dimakan oleh Walid dengan membaca bismillah, namun tidak berpengaruh. Para tawanan tersebut membenarkan ajarannya dan masuk Islam.

Menurut riwayat lain, cerita tentang bismillah yaitu setan gemuk bertemu dengan setan kurus, si gemuk bertanya kenapa kamu kurus?, kemudian dijawab saya berkumpul dengan orang laki-laki, akan tetapi setiap masuk rumah membaca bismillah, jika makan membaca bismillah, oleh sebab itu saya menjadi kurus. Si gemuk berkata: kalau saya berkumpul bersama orang goblok dan tolol yang tidak tahu membaca bismillah, makan, minum, memakai pakaian, tidur dll. Tidak pernah membaca bismillah, jadi saya mengambil bagiannya. Sehingga saya tunggangi lehernya seperti menunggangi hewan.

Kesimpulan, semua tingkah laku yang baik, makan, tidur, memakai baju dll. Lebih baik membaca bismillah, agar bertambah barakah dan terhindar dari gangguan setan.)

Penafsiran Mudhar Tamim di atas menunjukkan bahwa pandangannya tentang hadis lebih cenderung kepada ideologi Islam Tradisionalis. Dalam konteks ini, ketika menguraikan penafsirannya, ia juga menggunakan hadis da'if sebagai *fadail a'māl*. Saat menafsirkan ayat di atas, Mudhar Tamim merujuk kepada riwayat dari al-Dailami dari Ibnu 'Abbās tentang keutamaan membaca basmalah. Dalam hadis tersebut dijelaskan bahwa barang siapa yang membaca basmalah, maka dituliskan baginya setiap huruf 4000 kebaikan dan dihapuskan darinya 4000 keburukan dan diangkat untuknya 4000 derajat.

Ia juga mengutip sebuah riwayat yang berdimensi mitologis tentang dialog antara setan yang kurus dengan setan yang gemuk. Dalam riwayat tersebut dijelaskan bahwa penyebab setan menjadi kurus disebabkan ia tinggal bersama dengan orang yang selalu membaca basmalah, baik ketika masuk rumah ataupun

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

makan. Sementara penyebab setan menjadi gemuk dikarenakan ia tinggal bersama orang yang goblok yang tidak pernah membaca basmalah, sehingga setan tersebut menyertainya pada saat makan, minum, berpakaian, dan setelah itu saya menunggangi punuknya seperti binatang.

Hadis yang digunakan Mudhar Tamim tentu bukan satu-satunya hadis tentang keutamaan basmalah. Sebab, hadis tentang keutamaan basmalah sangatlah beragam, baik dari segi kualitas maupun kontennya. Akan tetapi, dalam konteks ini Mudhar Tamim menggunakan hadis yang dirasa lebih berkesan dan meresap bagi pembacanya dengan menampilkan dialog antara dua setan yang gemuk dan kurus. Tujuannya agar pembaca mengambil pesan moral dari dialog yang diceritakan, yaitu harus membaca basmalah ketika hendak melakukan sesuatu.

Dari sini tampak bahwa Mudhar Tamim berusaha melibatkan pembaca untuk ikut masuk dan merasakan suasana dialog yang digambarkan. Dialog semacam ini dianggap lebih mengena kepada pembaca, terlebih lagi masyarakat Madura sebagai audien dari tafsir ini masih dipengaruhi oleh dimensi mistis.

## E. Israiliyyat

Isrāilyyāt merupakan bentuk jamak dari kata *isrāilyyah*, nisbat kepada Bani Isra'il. Israiliyyat adalah pengaruh kebudayaan Yahudi dan Nasrani terhadap penafsiran al-Qur'an.[56] Israiliyyat merupakan kisah kuno yang disusupkan ke dalam tafsir dan hadis yang periwataannya berasal dari Yahudi

[56]Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn,* vol. I (Kairo: Maktabah Wahbah, t.th.), 121.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dan Nasrani atau yang lainnya. Cerita-cerita tersebut sengaja diselundupkan oleh musuh-musuh Islam ke dalam tafsir dan hadis.[57]

Secara garis besar, sikap para mufassir terhadap israiliyyat dapat dibagi menjadi tiga kelompok. *Pertama,* kelompok yang menerima dan menggunakan Israiliyyat sebagai sumber penafsiran seperti Muqātil b. Sulaymān, al-Tha'labī, al-Baghawī dan al-Khāzin dan Ibn Jarīr al-Ṭabārī. *Kedua,* menolak riwayat Israiliyyat seperti al-Alūsī, Muhammad 'Abduh dan Rshid Riḍā. *Ketiga,* menerima Israiliyyat dengan catatan tidak bertentangan dengan al-Qur'an dan hadis, seperti Ibn Taymiyyah dan Ibn Kathīr.

Mudhar Tamim termasuk mufasir yang toleran terhadap Israiliyyat. Sikapnya terhadap israiliyyat ini dapat dilihat ketika menafsirkan ayat tentang kisah kisah umat terdahulu. Dalam proses penafsirannya terhaadap ayat-ayat yang berkenaan dengan kisah, Mudhar Tamim menjelaskannya secara terperinci dan jelas, namun tidak menyebutkan asal-usul, sanad secara lengkap dan perawi kisah serta tidak memberikan komentar dan kritik kecuali di beberapa bagian saja.

Di sela-sela penafsiranyya, sekilas Mudhar Tamim mengutip hadis yang digunakan oleh para ulama sebagai dalil tidak bolehnya meriwayatkan israiliyyat.[58]

*Pertama,* ketika menafsirkan QS. al-Baqarah ayat 136, Mudhar Tamim mengutip hadis ṣaḥīḥ al-Bukhārī dari Abū Hurairah yang menjelaskan bahwa para ahli kitab membaca Taurat dengan bahasa Ibrani dan menafsirkan dengan

---

[57]Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabī, *Israiliyyat dalam Tafsir dan Hadis,* terj. Didin Hafiduddin (Jakarta: PT Pustaka Antar Nusa, 1993), 9.
[58]Al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, vol. I, 130.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

bahasa Arab pada orang-orang Islam. Melihat fenomena tersebut, Rasul bersabda. "janganlah membenarkan Ahli Kitab dan jangan mendustakannya, dan katakan "Kami iman kepada Allah dan kepada apa yang diturunkan kepada kami".[59] Berikut teks hadisnya:[60]

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ، حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ عُمَرَ، أَخْبَرَنَا عَلِيُّ بْنُ المُبَارَكِ، عَنْ يَحْيَى بْنِ أَبِي كَثِيرٍ، عَنْ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: كَانَ أَهْلُ الكِتَابِ يَقْرَءُونَ التَّوْرَاةَ بِالعِبْرَانِيَّةِ، وَيُفَسِّرُونَهَا بِالعَرَبِيَّةِ لِأَهْلِ الإِسْلاَمِ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " لا تُصَدِّقُوا أَهْلَ الكِتَابِ وَلا تُكَذِّبُوهُمْ، وَقُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْنَا

Kedua, ketika menafsirkan QS al-Baqarah ayat 208, Diceritakan dari Jābir bahwa suatu saat Umar menghadap Nabi dan mengatakan bahwa dia mendengar keterangan yang baik dari orang-orang Yahudi dan hendak menulsikan dalam catatannya. Rasul kemudian berkata, "apa engkau ragu terhadap agamamu hingga mengkau mengambil informasi dari Yahudi dan Nasrani? Seandainya Nabi Musa masih hidup, tentu dia akan mengikutiku".[61]

Teks hadis lengkapnya sebagai berikut:[62]

حَدَّثَنَا سُرَيْجُ بْنُ النُّعْمَانِ، قَالَ: حَدَّثَنَا هُشَيْمٌ، أَخْبَرَنَا مُجَالِدٌ، عَنِ الشَّعْبِيِّ، عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللهِ، أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ، أَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِكِتَابٍ أَصَابَهُ مِنْ بَعْضِ أَهْلِ الْكُتُبِ (1) ، فَقَرَأَهُ عَلَى (2) النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَغَضِبَ وَقَالَ: " أَمُتَهَوِّكُونَ فِيهَا يَا ابْنَ الْخَطَّابِ، وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَقَدْ جِئْتُكُمْ بِهَا بَيْضَاءَ نَقِيَّةً، لَا تَسْأَلُوهُمْ عَنْ شَيْءٍ فَيُخْبِرُوكُمْ بِحَقٍّ فَتُكَذِّبُوا بِهِ، أَوْ بِبَاطِلٍ فَتُصَدِّقُوا بِهِ، وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَوْ أَنَّ مُوسَى كَانَ حَيًّا، مَا وَسِعَهُ إِلَّا أَنْ يَتَّبِعَنِي

[59]Mudhar Tamim, *Tafsir Alqur'anul Karim Nurul Huda,* 59.
[60]Muḥammad b. Ismā'īl 'Abdullāh al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī,* Vol. VI (t.k.:Dār Ṭūq al-Najāh, 1422H), 20.
[61]Mudhar Tamim, *Tafsir Alqur'anul Karim Nurul Huda,* 97.
[62]Aḥmad b. Ḥambal, *Musnad al-Imām Aḥmad b. Ḥambal*, Vol. XXIII (t.k.: Mu'assasah al-Risālah, 2001), 349.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Namun demikian, pengutipan hadis tersebut tidak dapat dijadikan sebagai alasan penolakan Mudhar Tamim terhadap israiliyyat, sebab hadis-hadis yang dikutip hanya digunakan sebagai penafsiran terhadap ayat yang sedang ditafsirkan. Mudhar Tamim tidak menjelaskan lebih lanjut tentang maksud dari hadis tersebut.

Sikap Mudhar Tamim terhadap Israilyyat ini dapat dilihat ketika ia menafsirkan ayat tentang kisah-kisah. Terbukti, dalam beberapa ayat ternyata Mudhar Tamim mencantumkan kisah Israiliyyat sebagai sumber penafsirannya.

Contohnya adalah ketika menguraikan proses penciptaan Hawa dalam QS. al-Baqarah ayat 35, ia mengatakan bahwa Hawwa diciptakan dari tulang rusuk Nabi Adam saat ia sedang tidur.

وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ

> Dan Kami berfirman: "wahai Adam! Tinggallah engkau dan istrimu di dalam surga dan makanlah dengan nikmat (berbagai makanan) yang ada di sana sesukamu. (Tetapi) janganlah kamu dekati pohon ini, nanti kamu termasuk orang-orang yang zalim!".[63]

> Sa-amponna Allah abadi Adam, ladju abadi Hawwa dari tolang roso'na Adam. Naleka Adam djega tedung, manggi oreng binc' (Sitti Hawwa) e-olona, sanget raddin, obu'na landjang tor e-anggi'. Adam lebur ka Sitti Hawwa, ladju epakon akabin sareng Allah, kalaban madjar mas kabin. Adam mator, ponapa maskabinna Ya Allah? Ija areya matja salawat da' tang kabula, tang kakase, ija areya Muhammad, ana' potona dibi'na.[64]

> (setelah Allah menciptakan Adam, Dia juga menciptakan Sitti Hawa dari tulang rusuk Nabi Adam. Saat Adam terbangun dari tidurnya, ia melihat seorang wanita di depannya, sangat cantik, rambutnya panjang dan diikat. Adam suka ke Sitti Hawa. Kemudian Allah menyuruh Adam untuk menikahinya dengan syarat harus memberikan mahar. Adam bertanya kepada Allah, mahar apa yang harus kuberikan? Yaitu membaca salawat kepada kekasihku, Nabi Muhammad)

---

[63]Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an Terjemah dan Tajwid*, 6.
[64]Mudhar Tamim, *Tafsir Alqur'anul Karim Nurul Huda*, 21.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Pendapat Mudhar Tamim tentang penciptaan Hawa ini sejalan dengan pendapat mayoritas mufasir, seperti al-Ṭabāri,[65] Ibnu Kathīr,[66] al-Zamakhshārī,[67] al-Qurṭūbī,[68] Wahbah Zuhaylī.[69] Pendapat ini juga diikuti oleh mufasir yang muncul dari rahim pesantren di Indonesia seperti Nawāwi al-Bantani,[70] dan Ṭayfur b. 'Alī Wafā.[71]

Akan tetapi, pemahaman semacam ini mendapat kritik keras dari para mufasir modernis karena dianggap memberikan kesan bahwa perempuan adalah makhluk ciptaan kedua setelah laki-laki dan secara substansif laki-laki lebih utama daripada perempuan. Hamka misalnya, menyatakan bahwa pendapat yang mengatakan Hawwa diciptakan dari tulang rusuk Nabi Adam tidak dapat dibenarkan. Menurutnya, penciptaan Hawa dari tulang rusuk Nabi Adam harus dipahami secara metafora.[72]

Begitu juga dengan al-Marāghī. ia menegaskan bahwa pandangan diciptakannya Hawa dari tulang rusuk Nabi Adam bukan bersumber dari al-Qur'an.[73] Pendapat ini diperkuat oleh Muḥammad 'Abduh. Dalam tafsir *al-Manār* disebutkan, bahwa pendapat tentang perempuan diciptakan dari tulang rusuk laki-laki termaktub dalam Perjanjian Lama yang kemudian merasuk ke

---

[65]Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān,* Vol. VII, 525
[66]Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm,* Vol. II, 206.
[67]Maḥmūd b. 'Umār b. Aḥmad al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl*, Vol.I (Beirut: Dār al-Kutub al-'Arabī, 1407H), 461.
[68]al-Qurṭūbī, *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān,* Vol. I, 301.
[69]Wahbah al-Zuhaylī, *al-Tafsīr al-Munīr*, Vol. V (Beirut: Dār al-Fikr, 1998), 223.
[70]Muḥammad b. 'Umār Nawawī al-Jāwī, *Marāḥ Labīd li Kashf Ma'ani al-Qur'ān al-Majīd,* Vol. I (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1417H), 180.
[71]Taifur b. 'Alī Wafā, *Firdaw al-Na'īm,* 38.
[72]Hamka, *Tafsir al-Azhar,* vol. I, 215-216.
[73]Aḥmad b. Muṣṭafā al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī,* Vo. IV (Mesir: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1946), 177.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dalam hadis dan dikonsumsi oleh umat Islam. Seandainya tidak tercantum kisah kejadian Adam dan Hawa dalam kitab perjanjian lama, niscaya pendapat tersebut tidak akan pernah terlintas dalam benak umat muslim.[74]

Dari sini dapat dipahami bahwa Mudhar Tamim sangat akomodatif terhadap riwayat-riwayat Israiliyyat. Ia memberikan ruang yang cukup luas untuk israiliyyat tanpa memberikan komentar. Conton lainnya adalah ketika menafsirkan QS. al-Baqarah ayat 30-32, QS. al-Baqarah: 35-38, QS. al-Baqarah: 49-50, QS. al-Baqarah: 51-54, QS. al-Baqarah: 55-56, QS. al-Baqarah: 57-59, QS. al-Baqarah: 63-65, QS. al-Baqarah: 57-59, QS. al-Baqarah: 63-65, QS. al-Baqarah: 67-73, QS. al-Baqarah: 75-78, QS. al-Baqarah: 80, QS. al-Baqarah: 87, QS. al-Baqarah: 97, QS. al-Baqarah: 130-132, QS. al-Baqarah: 213, QS. al-Baqarah: 243-249, QS. al-Baqarah: 246, QS. al-Baqarah: 247-251, dan QS. al-Baqarah 259.

Kendati demikian, ada juga israiliyyat yang dikomentari oleh Mudhar Tamim tentang sahih dan tidaknya israiliyyat tersebut. Sebagai contoh ketika menjelaskan QS. al-Baqarah ayat 102 berikut:

> Pada zaman Nabi Sulaiman, orang-orang Yahudi banyak yang mempelajari ilmu sihir. Akan tetapi, Nabi sulaiman melarangnya dan merampas kitab-kitab sihir yang dijadikan rujukan oleh mereka. Kitab-kitab tersebut oleh Nabi Sulaiman diletakkan di bawah tahta kerajaannya. Setelah Nabi Sulaiman meninnggal, setan mengambil kitab-kitab tersebut dan menyebarkannya kepada orang-orang Yahudi dengan alasan diperintah oleh Nabi Sulaiman. Para ulama Yahudi menolak kabar yang dibawa setan tersebut. Sementara Bani Isra'il yang bodoh membenarkan dan percaya kepada setan. Orang-orang Yahudi mempelajari dan mempraktekkan ilmu sihir secara terus menerus hingga zaman Rasuulullah. Oleh karena itu, melalui ayat ini Allah membantah tuduhan orang Yahudi yang menganggap bahwa Nabi Sulaiman telah kafir.
>
> Sebagian pendeta yahudi yang munafik berkata kepada masyarakat "apakah engkau tidak heran dengan ucapan Muhammad yang mengatakan bahwa Nabi Sulaiman itu adalah Nabi", padahal sebenarnya Sualiman itu adalah tukang sihir.

[74]Rashīd Riḍā, *Tafsīr al-Qur'ān al-Ḥakīm*, Vol. IV, 325-330.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Menurut Ibn ‘Abbās dan yang lainnya, para malaikat telah mengetahui tentang banyaknya kerusakan di bumi sehingga merasa bangga dan berkata kepada Allah: “apakah manusia yang hendak dijadikan khalifah di bumi sedangkan mereka melakukan maksiat kepadamu?” lalau Allah berkata, “seandainya kalian menempati posisi mereka, niscaya kalian akan melakukan seperti apa yang mereka lakukan”.

Malaikat menjawab, “maha suci engkau. Hal itu tidak selayaknya kami bermaksiat kepadamu” Lalau dikatakan kepada mereka, “pilihlah dua malaikat yang paling suci diantara kalian, akan aku turunkan ke bumi”, mereka pun memilih Harut dan Marut. Lalu keduanya diturunkan dan diberi syahwat. Keduanya diperintahkan untuk beribadah kepada Allah dan tidak menyekutukannya, berbuat adil, amar ma’ruf nahi mungkar, serta dilarang untuk membunuh, berzina, minum khmar.

Pada saat itu terdapat seorang perempuan cantik di negara Persia yang bernama Zahra. Kedua malaikat itu pun menyukainya serta merayunya. Perempuan tersebut menolak, kecuali jika keduanya mengikuti agamanya, menyembah berhala, membunuh manusia, serta minum khmr. “tidak ada kesempatan bagi kami karena Allah telah melarang Kami dari apa yang engkau syaratkan”.

Mereka berkata, “menyembah berhala adalah perbuatan kufur, membunuh termasuk dosa besar, sedangkan minum khamr adalah dosa kecil”. maka mereka memilih meminum khamr. Setelah meminum khamr, mereka pun mabuk dan berzina dengan Zahrah. Saat malaikat dalam kondisi seperti itu, ada seorang laki-laki melewati melewati tempat tersebut. Mereka khwatir orang itu akan menyebarkan kebrukan yang telah dilakukan, maka keduanya pun membunuhnya.

Akhirnya, malaikat tersebut tidak dapat terbang ke langit karena telah melakukan dosa sebagaimana yang telah dilakukan oleh manusia. Mereka menemui Nabi Idris agar mau memohonkan ampun kepada Allah. Kedua malaikat tersebut memilih untuk disiksa di dunia.

Menurut sebagian ulama (hakekat), Harut dan Marut adalah orang-orang yang bertakwa kepada Allah di negara Babil (Irak) yang terletak di pinggir sungai Furat. Harut dan Marut mengajarkan ilmu sihir kepada penduduk Irak, sehingga mereka mengaggap bahwa Harut dan Marut adalah malaikat yang di utus oleh Allah, dan segala yang diajarkan adalah wahyu dari Allah. Demikianlah khayalan orang-orang Yahudi yang mengaggap bahwa harut dan Marut adalah Malaikat, dan ilmu sihir yang dimiliki adalah pemberian Allah.

Setelah Mudhar Tamim menjelaskan kronologi cerita tentang kisah Harut dan Marut, Mudhar Tamim mengulas sisi kelemahan dari cerita tersebut. Menurut Mudhar Tamim, dengan mengutip pendapat mufasir, kalimat *“mā unzila”* adalah *mā nafī* yang memiliki arti “tidak”. Jadi melalui ayat ini Allah membantah telah meurunkan Harut dan Marut. Ia juga menyatakan bahwa paling benar adalah pendapat para ulama hakikat yang mengatakan bahwa Harut dan Marut adalah bukan Malaikat.

Mudhar Tamim melanjutlan bahwa bantahan Allah pada ayat di atas memiliki dua maksud. *Pertama,* Allah tidak menurunkan malaikat Jibril dan Mikail serta Harut dan Marut untuk mengajarkan ilmu sihir. Allah juga tidak

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mengutus dua malaikat ke bumi kecuali untuk menyampaikan wahyu. Kedua, Allah hanya akan memilih Rasul dari golongan manusia, sebagaimana firman Allah dalam QS. al-Anbiyā' ayat 7, QS. al-An'ām ayat 8 serta QS. al-Furqān ayat 7.

Di akhir penafsirannya, Mudhar Tamim menyimpulkan bahwa orang-orang Yahudi telah mendustakan al-Qur'an. Petunjuk al-Qur'an telah ditukar dengan cerita-cerita dusta tentang kerajaan Nabi Sulaiman, hingga menganggap bahwa Nabi sulaiman telah kafir, murtad dan menyembah berhala karena telah mencintai istrinya yang menyembah berhala. Mereka juga menuduh Allah menurunkan dua malaikat sebagaimana cerita di atas. Melaui ayat ini Allah secara tegas menolak anggapan kelompok Yahudi bahwa sesungguhnya Nabi Sulaiman tidak kafir.

Dapat disimpulkan, bahwa toleransi Mudhar Tamim terhadap israilyyat menunjukkan bahwa dalam kasus ini ia dapat dikatakan cenderung kepada ideologi ala kaum tradisionalis yang kental dengan nuansa mistis. Terlebih lagi, dalam konteks karya tafsir yang muncul di Indonesia, pada umumnya penggunaan Israiliyyat dalam tafsir memang identik dengan karya tafsir yang ditulis oleh kalangan Ulama Islam Tradisionalis.[75] Hal ini umpamanya bisa dilihat dalam tafsir *Marāḥ Labīd* karya Nawāwī al-Bantanī,[76] *Al-Ibrīz* karya Bisri

[75]Lebih lanjut lihat Achmad Murtafi Haris dkk., "A Study on Bisri Mustofa, HAMKA and Quraish Shihab's Tafsir on Israiliyyat" *Religio; Jurnal Studi Agama-Agama,* Vol. 6, No, 2 (2016), 253.

[76]Contohnya ketika menafsirkan QS. al-Baqarah ayat 102. Lihat Muḥammad b. 'Umār Nawāwī al-Jāwī, *Marāḥ Labīd likashf Ma'ani al-Qur'ān al-Majīd,* Vol. I (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1417H), 37.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Mustofa,[77] *Tāj al-Muslimīn dan al-Iklīl fī Ma'ān al-Tanzīl* karya Misbah Mustofa,[78] ataupun tafsir *Firdaws al-Na'īm* karya Ṭaifurraḥmān b. 'Alī Wafā.[79]

Sikap toleransi para mufasir dari kalangan tradisionalis terhadap Israiliyyat tentu sangat berbeda dengan mufasir dari kalangan modernis seperti Mahmud Yunus dalam *Tafsir Yunus,*[80] atau bahkan Hamka dalam *Tafsir al-Azharnya*.[81] Sebagaimana pendahulunya, Muhammad Abduh, mereka umumnya enggan menggunakan Israiliyyat sebagai sumber penafsiran. Bagi mereka, dalam riwayat-riwayat Israiliyyat terdapat banyak sekali kisah yang khurafat, dusta dan tidak masuk akal.[82]

Toleransi Mudhar Tamim terhadap israiliyyat tidak dapat dilepaskan dari pengaruh tafsir-tafsir klasik, seperti *tafsir al-Ṭabārī*, *tafsir al-Khāzin*, *tafsir al-Baghāwī* ataupun *tafsir al-Khassāf* yang merupakan salah satu sumber utama dalam penulisan tafsirnya. Karya-karya tafsir tersebut memang diidentikkan sebagai karya tafsir yang kental dengan nuansa israiliyyat.

Di sisi lain, Madura sebagai latar penulisan tafsirnya memang dikenal sebagai masyarakat tradisional dengan NU, kiai dan pesantren sebagai pondasi keagamannya. Diantara karakteristik yang melekat pada muslim tradisional adalah

---

[77]Lihat misalnya penafsiran Biṣrī Muṣṭāfā terhadap QS. al-A'rāf ayat 112-117 dan QS. al-Qasas ayat 13. Biṣrī Muṣṭāfā, *al-Ibrīz li Ma'rifah Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīz*, Vol. I (Kudus: Menara Kudus, t.th.), 445-447.

[78]LIhat uraian Misbah Mustafa ketika menafsirkan QS. al-Baqarah ayat 49. Misbah Mustafa, *Tafsīr Tāj al-Muslimīn min Kalām Rabb al-'Ālamīn*, Vol I (Tuban: Majlis al-Ta'lif wa al-KHaṭṭāṭ, t.th.), 185-190.

[79]Muḥammad Ṭayfūr b. 'Alī Wafā, *Firdaws al-Na'īm bitawḍiḥ Ma'āni Āyāt al-Qur'ān al-Karīm,* Vol I (t.tp.: t.k., t.th.), 104-107.

[80]Mahmud Yunus, *Tafsir Qur'an Karim* (Jakarta: Hidakarya Agung, 2004), vi.

[81]Hamka, *Tafsir al-Azhar*, vol. I (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1982), 45-46.

[82]Rāshid Riḍā, *Tafsīr al-Qur'ān al-Ḥakīm,* vol. I, 7. Hamka, *Tafsir al-Azhar*, vol. I (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1982), 45-46. Bandingkan dengan Mahmud Yunus, *Tafsir Qur'an Karim* (Jakarta: Hidakarya Agung, 2004), vi.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

memperhatikan aspek esoterik dan pengayaan spritual yang membuat mereka berurusan dengan mitos dan dimensi metafisika. Ini menyebabkan mereka akrab dengan cerita-cerita yang bernuansa mistis. Dalam konteks ini, sebagai mufasir yang tumbuh dan berkembang di Madura, tentu Mudhar Tamim menyadari akan pentingnya cerita-cerita mistis, termasuk israiliyyat sangat disukai oleh masyarakat Madura. Dengan demikian, ia menjadikan cerita-cerita tersebut sebagai media yang dianggap efisien dalam menyampaikan pesan ayat al-Qur'an kepada Masyarakat Madura. Oleh karena itu setting sosial Mudhar Tamim telah meniscayakan adanya penafsiran yang mengandung cerita Israiliyat.

## F. Peggunaan Ayat al-Qur'an untuk Tujuan Magis

Dalam keyakinan muslim tradisional, al-Qur'an dipersepsikan sebagai teks yang memiliki kekuatan magis dan supranatural. Mereka tidak hanya menjadikan al-Qur'an sebagai petunjuk hidup dan sumber hukum, tetapi juga sebagai sarana yang dapat digunakan untuk memecahkan problem kehidupan. Misalnya penggunaan ayat-ayat al-Qur'an sebagai wasilah dalam berdoa' untuk berbagai macam kebutuhan dalam kehidupan.[83]

Pandangan semacam ini berbeda dengan kelompok modernis yang menolak penggunaan ayat-ayat al-Qur'an untuk tujuan magis, sebab bertentangan dengan fungsi kitab suci yang sesungguhnya.[84]

---

[83]Islah Gusmian, "Tafsir al-Qur'an Bahasa Jawa: Peneguhan Identitas, Ideologi dan Politik", *Suhuf*, Vol 9, No. 1 (Juni, 2016), 156.
[84]Azyumardi Azra, *Islam Nusantara,* 201.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dalam konteks ini Mudhar Tamim dapat dikatakan lebih cenderung kepada pandangan muslim tradisional. Pendekatannya terhadap al-Qur'an tidak hanya secara ilmiah dan rasional, tetapi juga spiritual.

Misalnya saat menguraikan tentang keutamaan membaca surat al-Baqarah misalnya, Mudhar Tamim menggunakan ayat-ayat al-Qur'an sebagai media doa pengaman rumah dan penolak gangguan setan dengan merujuk kepada hadis:

إِنَّ لِكُلِّ شَيْءٍ سَنَامًا، وَإِنَّ سَنَامَ الْقُرْآنِ سُورَةُ الْبَقَرَةِ، مَنْ قَرَأَهَا فِي بَيْتِهِ لَيْلًا لَمْ يَدْخُلِ الشَّيْطَانُ بَيْتَهُ ثَلَاثَ لَيَالٍ، وَمَنْ قَرَأَهَا نَهَارًا لَمْ يَدْخُلِ الشَّيْطَانُ بَيْتَهُ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ

> Sesungguhnya segala sesuatu memiliki puncak, dan puncak al-Qur'an adalah surat al-Baqarah. Barang siapa yang membaca surat al-Baqarah di rumahnya pada malam hari, maka setan tidak akan memasuki rumahnya selama tiga malam. Dan barang siapa yang membacanya pada siang hari, maka setan tidak akan bisa masuk ke rumahnya selama tiga hari.

Pada bagian lain, ketika menafsirkan surah al-Fatihah ayat 2, tentang khasiat membaca basmalah, Ia juga menggunakan ayat-ayat al-Qur'an sebagai media untuk kekebalan. Dalam hal ini ia menceritakan tentang kisah sahabat Khālid b. Wālid yang singgah di suatu kampung. Pada saat itu ia bersama para tawanan perang. Para tawanan perang berkata kepada Khālid, "Buktikanlah kebenaran ajaran Islam agar kami bisa memeluk Islam". Khālid menjawab, "berikan kepadaku racun yang sangat mematikan". Para tawanan akhirnya membawa racun, setelah itu Khālid mengambil minuman beracun itu, lalu meneguknya sambil membaca basmalah, dan tak terjadi sesuatu pun yang membahayakannya.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dalam hal ini Mudhar Tamim tidak menyebutkan rujukannya, tetapi menurut hemat penelusuran penulis, kisah itu terdapat di kitab Musnad Abī Ya'lā dengan teks hadis sebagai berikut:[85]

حَدَّثَنَا سُرَيْجُ بْنُ يُونُسَ، حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ زَكَرِيَّا، عَنْ يُونُسَ بْنِ أَبِي إِسْحَاقَ، عَنْ أَبِي السَّفَرِ قَالَ: نَزَلَ خَالِدُ بْنُ الْوَلِيدِ الْحِيرَةَ عَلَى أَمْرِ بَنِي الْمَرَازِبَةِ، فَقَالُوا لَهُ: احْذَرِ السُّمَّ، لَا يَسْقِيكَهُ الْأَعَاجِمُ، فَقَالَ: «ائْتُونِي بِهِ» ، فَأُتِيَ بِهِ، فَأَخَذَهُ بِيَدِهِ , ثُمَّ اقْتَحَمَهُ، وَقَالَ: «بِسْمِ اللَّهِ» ، فَلَمْ يَضُرَّهُ شَيْئًا

Karakteristik penafsiran sebagaimana yang diberikan Mudhar Tamim di atas dianggap oleh para mufasir modernis telah menjauhkan pesan moral al-Qur'an. Moenawar Chalil misalnya, merupakan mufasir yang menolak penggunaan ayat al-Qur'an untuk tujuan magis. Dalam tafsirnya disebutkan bahwa ia sangat menyayangkan sikap sebagian umat Islam yang menggunakan al-Qur'an untuk *rajah,* mengobati orang sakit dan lain sebagainya. Menurutnya, praktek tersebut tidak televan dengan tujuan diturunkannya al-Qur'an.

Melalui tafsirnya, Chalil memposisikan al-Qur'an sebagai motivasi dan semangat dalam melakukan pembaruan Islam di Indonesia. Tujuannya untuk memberantas segala bentuk takhayul yang dianggapnya menyimpang dan telah menodai akidah Islam.[86]

---

[85]Abū Ya'lā al-Tamīmīy, *Musnad Abī Ya'lā,* vol. XIII (Damaskus: Dār al-Ma'mūn al-Turāth, 1984), 141.

[86]Islah Gusmian, "Tafsir al-Qur'an Bahasa Jawa: Peneguhan Identitas, Ideologi dan Politik", *Suhuf*, Vol 9, No. 1 (Juni, 2016), 156.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

# BAB V
# PENUTUP

## A. Kesimpulan

Berdasarkan pada pembahasan sebelumnya, dapat ditarik beberapa kesimpulan sebagai jawaban atas permasalahan-permasalahan yang diajukan dalam penelitian ini, yaitu:

1. Sebagai tafsir yang lahir dalam ruang sejarah awal abad ke-20, kurun masa menguatnya persaingan ideologi antara Islam Tradisionalis dan Modernis, sudah tentu keberadaan *Tafsir al-Qur'anul Karim Nurul Huda* tidak bisa dicerabut dari siklus sosial-keagamaan yang sedang terjadi. Pergulatan kepentingan, kebutuhan juga sikap kritis Mudhar Tamim banyak mengadaptasi tren dan isu-isu keagamaan, seperti persoalan mazhab, taklid kepada kiai, tasawuf, tarekat, penggunaan hadis-hadis mitologi, israiliyyat serta penggunaan ayat-ayat al-Qur'an untuk tujuan magis. Pada konteks ini, Mudhar Tamim nampak berupaya mempertahankan tradisi-tradisi populer di kalangan mufasir Tradisionalis. Beberapa trasidi itu antara lain adalah bermazhab, akomodatif terhadap hadis-hadis mitologi dan israiliyyat, serta penggunaan ayat-ayat al-Qur'an untuk keperluan magis dan pengobatan. Di satu sisi, Mudhar Tamim sepenuhnya taklid kepada Imam Mazhab –atau dengan kata lain, ia bermazhab. Di lain sisi, Mudhar Tamim menolak untuk taklid kepada kiai. Penolakan ini dilatarbelakangi oleh pandangan Mudhar Tamim tentang otoritas seorang kiai yang sudah bergeser dari tujuan utamanya. Menurutnya, banyak kiai yang mulai memanfaatkan peran dan

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

posisinya untuk kepentingan pribadi. Pada beberapa kesempatan, Mudhar Tamim juga berupaya melakukan purifikasi terhadap konstruki ajaran tasawuf.

2. Mudhar Tamim dapat diposisikan sebagai mufasir sintesis Modernis-Tradisionalis, yaitu Tradisionalis Progresif. Artinya, ia masih mempertahankan tradisi–tradisi kalangan Islam Tradisionalis, tetapi juga mengintrodusir pembaruan-pembaruan yang berkembang.

## B. Saran

Penafsiran terhada al-Qur'an seringkali memunculkan pembacaan yang bias. Hal ini dikarenakan dalam proses penafsiran biasanya dipengaruhi latar belakang pendidikan, keilmuan, motivasi penafsiran dan kondisi sosial di mana penafsir menyejarah. Begitu juga dengan tafsir *Alqur'anul Karim Nurul Huda* yang kehadirannya merupakan representasi ideologi dari penafsirnya.

Oleh karena penelitian ini adalah penelitian pertama terkait tafsir *Alqur'anul Karim Nurul Huda*, tentunya masih terdapat banyak aspek yang perlu untuk diteliti dan dikaji. Dengan demikian, diharapkan ada penelitian selanjutnya yang mengkaji secara spesifik dan mendetail terkait pemikiran dan penafsiran Mudhar Tamim dalam tafsir *Alqur'anul Karim Nurul Huda*.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

# DAFTAR PUSTAKA


‘Abduh, Muḥammad. *Tafsīr al-Fātiḥah dan Juz ‘Amma*. Kairo: al-Hay’ah al-‘Āmmah li Quṣūr al-Thaqāfah, 2007.

Abdurrahman. *Sejarah Madura Selayang Pandang*. Sumenep: t.tp, 1971.

Ali, Fachri dan Bahtiar Effendy, *Merambah Jalan Baru Islam Rekonstruksi Pemikiran Islam Indonesia Masa Orde Baru*. Bandung: Mizan, 1986.

Amar, Imron Abu. *Peringatan Khaul bukan dari Ajaran Islam adalah pendapat yang sesat*. Kudus: Menara Kudus, 1980.

Anam, Choirul. *Pertumbuhan dan Perkembangan NU*. Sidoarjo: Duta Aksara Mulia, 2010.

Arikunto, Suharmi. *Prosedur Penelitian: Suatu Pendekatan Praktek*. Jakarta: Rineka Cipta, 1992.

Aulia, Aly. “Metode Penafsiran al-Qur’an dalam Muhammadiyah” dalam *Tarjih*,Vol. 12. 2014.

Aziz, Aceng Abdu. dkk. *Islam Ahlussunnah Waljama’ah: Sejarah, Pemikiran dan Dinamika NU di Indonesia*. Jakarta: Pengurus Lembaga Pendidikan Ma’arif Nahdlatul Ulama Pusat, 2016.

Azra, Azyumardi. *Islam Nusantara: Jaringan Global dan Lokal.* Terj. Iding Rosyidin Hasan (Bandung: Mizan Media Utama, 2002.

Azra, Azyumardi. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*. Jakarta: Kencana, 2013.

Azra, Azyumardi. “Islam Tradisional dan Modernitas di Indonesia” dalam *Studi Islamika*, Vol. 4. 1997.

Baidan, Nashruddin. *Perkembangan Tafsir al-Qur’an di Indonesia*. Solo: Tiga Serangkai Pustaka Mandiri, 2003.

Baidan, Nashruddin, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011.

Al-Baghdādī, Abd al-Raḥmān. *Naẓarāt fī al-Tafsīral-‘Asr li al-Qur’ān al-Karīm*. Terj Abu Laila dan Mahmud Tohir. Bandung: PT al-Ma’ārif, t.th.

Bawazie, Zainul Milal. *Masterpiece Islam Nusantara*. Tangerang: Pustaka Kompas, 2016.


digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Bawazir, Tohir. *Jalan Tengah Demokrasi: Antara Fundamentalisme dan Sekularisme*. Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2015.

Bawazie, Zainul Milal. *Materpiece Islam Nusantara: Sanad dan Jejaring Ulama-Santri*. Tangerang Selatan: Pustaka Compass, 2016.

Boland, B .J. *Pergumulan Islam di Indonesia*, terj. Safroedin Bahar. Jakarta: Grafiti Pers, 1985.

Bruinessen, Martin van. *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat: Tradisi-Tradisi Islam di Indonesia*. Bandung: Mizan, 1995.

Bruinessen, Martin Van. *NU: Tradisi, Relasi-relasi kuasa, Pencarian Wacana Baru*, terj. Farid Wajdi. Yogyakarta: LkiS, 1994.

Al-Bukhārī, Muḥammad b. Ismā'īl 'Abdullāh. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī,* Vol. VI. t.k.:Dār Ṭūq al-Najāh, 1422 H.

Burhanuddin, Jajat. *Islam dalam Arus Sejarah Indonesia*. Jakarta; Kencana, 2017.

Cholil, Moenawar. *Tafsir Qur'an Hidaajatur-Rahmaan*, vol. I. Sala: AB Siti Sjamsjiyah, 1958.

Departemen Pendidikan dan Kebudayaan. *Geografi Dialek Bahasa Madura*. Jakarta: Pusat Pemnbinaan dan Pengembangan Bahasa, 1998.

Al-Dhahābī, Muḥammad Ḥusayn. *'Ilm al-Tafsīr.* Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1119.

Al-Dhahabī, Muḥammad Ḥusayn. *Al-Tafsīr wa al-Mufassirūn,* vol. I. Kairo: Maktabah Wahbah, t.th.

Al-Dhahabī, Muḥammad Ḥusayn. *Israiliyyat dalam Tafsir dan Hadis.* terj. Didin Hafiduddin. Jakarta: PT Pustaka Antar Nusa, 1993.

Dhavamony, Mariauasai. *Fenomenologi,* Terj. A. Sudiarja dkk. Yogyakarta; Kanisius, 1995.

Dhofier, Zamakhsyari. *Tradisi Pesantren: Studi Tentang Pandangan Hidup Kyai*. Jakarta: LP3ES, 1994.

Eriyanto, *Analisis Wacana, Pengantar Analisis Teks Media.* Yogyakarta: LKiS, 2001.

Al-Farmāwī, 'Abd al-Ḥayy. *Metode Tafsir Mawdhu'iy*: *Sebuah Pengantar*. Terj. Suryan A. Jamrah. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1994.

Fellard, Andree. *Vis a Vis Negara: Pencarian Isi, Bentuk dan Makna*. Terj. Lesmana. Yogyakarta: LkiS, 2008.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Gani, M. A. *Cita Dasar dan Pola Perjuangan Sarekat Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1984.

Goldziher, Ignaz. *Madhāhib al-Tafsīr al-Islāmīy*. terj. 'Abdul Halim Najjar (Kairo: Maktabah al-Khanj, 1955.

Gusmian, Islah. "Bahasa dan Aksara dalam Penulisan Tafsir al-Qur'an di Indonesia Era Awal abad 20." *Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadis,* Vol. 5, No. 2. Desember 2015.

Gusmian, Islah. "Tafsir al-Qur'a Bahasa Jawa: Peneguhan Identitas, Ideologi dan Politik", dalam *Suhuf,* Vol. 10, No. 1. Juni, 2017.

Hadi, Sutrisno. *Metodologi Research*, Vol.1. Yogyakarta: Yayasan Penerbitan Fakultas Psikologi UGM, 1974.

Haidar, Ali. *Nahdlatul Ulama di Indonesia*. Sidoarjo: al-Maktabah, 2011.

Ḥambal, Aḥmad b. *Musnad al-Imām Aḥmad b. Ḥambal*, Vol. XXIII. t.k.: Mu'assasah al-Risālah, 2001.

Hamka, *Tafsir al-Azhar,* vol. II. Jakarta: Pustaka Panjimas, 1982.

Hardiman, F. Budi. *Seni Memahami: Hermeneutik dari Schleirmacher sampai Derrida.* Yogyakarta: PT Kanisisus, 2015.

Haris, Achmad Murtafi. dkk. "A Study on Bisri Mustofa, Hamka and Quraish Shihab's Tafsir on Israiliyyat" *Religio; Jurnal Studi Agama-Agama,* Vol. 6, No, 2. 2016.

Hassan, A. *Al-Furqan Tafsir Qur'an*. Bangil: Pustaka Tamaam, t.th.

Hasim, Moh. E. *Ayat Suci Lenyepaneun,* Vol. 2, (Bandung: Pustaka, 1984.

Holsti, Cole R. *Content Analysis for the Social Sciences and Humanities*. Vantower: Department of Political Science University of British Columbia, 1969.

Hooker, MB. *Islam Mazhab Indonesia: Fatwa-fatwa dan Perubahan Sosial*. Terj. Iding Rosyidin Hasan. Jakarta: Teraju, 2002.

Islam, Abdurrozaki. *Oligarki Politik dan Perlawanan Sosial*. Yogyakarta: Suka Press, 2018.

Ismail, Faisal. *Pijar-Pijar Islam; Pergumulan Kultur dan Struktur*. Yogyakarta: LESFI, 2002.

Isma'il, Ibnu Qayyim. *Kiai Penghulu Jawa: Perannya di Masa Kolonial*. Jakarta: Gema Insani Press, 1997.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Al-Jāwī, Muḥammad b. ‘Umār Nawawi. *Marāḥ Labīd li Kashf Ma’ani al-Qur’ān al-Majīd,* Vol. I. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1417 H.

Jonge, Huub de. *Madura dalam Empat Zaman: Pedagang, Perkembangan Ekonomi dan Islam*. Jakarta: PT Gramedia, 1989.

Kamil, Ahmad Zaidanil. “Dialektika Tafsir al-Qur’an dan Budaya Madura dalam Tafsir Alqur’anul Karim Nurul Huda Karya Mudhar Tamim” (Skripsi—Uin Sunan Ampel, Surabaya, 2017).

Kathīr, Ismā‘īl b. ‘Umar b. *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, Vol I. t.k.: Dār al-Ṭayyibah, 1999.

Khamami, Akhmad Rizqon. “Tasawuf Tanpa Tarekat: Pengalaman Turki dan Indonesia.” *Teosofi,* vol. 6, No. 1,. Juni, 2016.

Kiptiyah, Siti Mariatul. “Tafsir al-Qur’an Poestaka Hadi di antara ideologi Muhammadiyah dan Kebangsaan.” *Suhuf,* vol. 11, No. 2. Desember, 2018.

Kuntowijoyo. *Perubahan Sosial dari Masyarakat Agraris Madura 1850-1945*. Jogjakarta: Maabangsa, 2002.

Ma’arif, Samsul. *The History of Madura*. Yogyakarta: Araska, 2015.

Al-Marāghī, Aḥmad b. Muṣṭafā. *Tafsīr al-Marāghī,* Vo. IV. Mesir: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1946.

Moestadji, Mohammad. Didik Hadijah Hasan, dan R. Mohammad Rosyad. *Peranan Resimen Djokotole Beserta Laskar Sabilillah, Hisbullah, B.P.R.T. dan Pesindo dalam Perang Kemerdekaan ke-1 di Madura*. t.tp: t.p, 2005.

Mudin, Miski. “Kritik kata Sunnah sebagai Bagian Tafsir bi al-Ma’thūr, Menyoal Otoritas Sunah Sebagai Acuan Penafsiran dalam Tafsir al-Jalalyn.” *Religia,* Vol. 20, No. 1,. 2017.

Muhammad, Mufakhir. *Tafsir ‘Ilmi*. Aceh: Yayasan Pena. 2004.

Muryadi dan Mochtar Lutfi. *Islamisasi di Pulau Madura: Suatu Kajian Historis*. Laporan Penelitian UNAIR, 2004.

Mulyani, Sri. *Mengenal dan Memahami Tarekat-Tarekat Muktabarah di Indonesia*. Jakarta: Kencana, 2005.

Mustafa, Misbah. *Al-Iklīl fī Ma‘ānī al-Tanzīl,* vol. II. Surabaya: Al-Ihsan, t.th.

Muṣṭāfā, Bisrī. *Al-Ibrīz li Ma‘rifah Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīz*, Vol. I. Kudus: Menara Kudus, t.th.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Mustafa, Misbah. *Tafsīr Tāj al-Muslimīn min Kalām Rabb al-'Ālamīn*, Vol I. Tuban: Majlis al-Ta'līf wa al-KHaṭṭāṭ, t.th.

Mustaqim, Abdul. *Dinamika Sejarah Tafsir al-Qur'an*. Yogyakarta: Adab Press, 2014.
Nashir, Haedar. *Dinamika Politik Muhammadiyah*. Malang: UMM Press, 2006.

Natsir, Ridlwan, *Memahami al-Qur'an: Perspektif Baru Metodologi Tafsir Muqarin*. Surabaya: Indra Media, 2003.

Nizar, Samsul. *Sejarah Sosial dan Dinamika Intelektual Pendidikan Islam di Nusantara*. Jakarta: Kencana, 2013.

Noer, Deliar. *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*. Jakarta: LP3ES, 1996.

Noor, Juliansyah. *Metodologi Penelitian: Skripsi, Tesis, Disertasi, dan Karya Ilmiah*. Jakarta: Penerbit Kencana, 2011.

Paisun. "Dinamika Islam Kultural: Studi atas Dialektika Islam dan Budaya Lokal Madura" dalam *el-Harakah*, Vol. 12, No. 2. 2010.

Pasha, Musthafa Kamal dan Ahmad Adaby Darban. *Muhammadiyah Sebagai Gerakan Islam*. Yogyakarta: Citra Karsa Mandiri, 2005.

Pijper, G .F. *Beberapa Studi Sejarah Islam di Indonesia 1900-1950.* terj. Tudjimah. Jakarta: UI Press, 1985.

Poerwadarminta, W.J.S. *Kamus Umum Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 1993.

Prasetyo, Hendro. Dkk. *Islam dan Civil Society: Pandangan Muslim Indonesia*. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2002.

Pribadi, Yanwar. "Religious Networks in Madura" dalam *al-Jāmi'ah*, Vol. 51, No. 1. 2013.

Qamar, Mujamil. *NU Liberal: dari Tradisionalisme Ahlussunnah ke Universalisme Islam*. Bandung: Mizan, 2002.

Al-Qurṭūbī, Abū 'Abdullāh Muḥammad b. Aḥamad. *Al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*, vol II. Kairo: Dār al-Kurub al-Miṣrīyyah, 1964.

Al-Rāzī, Fahr al-Dīn. *Mafātīḥ al-Ghayb,* Vol. V. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth, 1420 H.

Riḍā, Muḥammad Rashīd. *Tafsīr al-Qur'ān al-Ḥakīm,* Vol. I. Kairo: Dār al-Manār, 1947.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Rohmana, Jajang A. "Ideologisasi Tafsir Lokal Berbahasa Sunda", *Journal of Qur'an an Hadīth Studies,* Vol 2, NO. 1. 2013.

Rohmana, Jajang A. "Polemik Keagamaan dalam Tafsir Malja' al-Tālibīn karya KH. Ahmad Sanusi", *Suhuf,* Vol. 10 No. 1. Juni 2017.

Romli, Mhd. dan H.N.S. Midjaja, *Nurul-Bajan: Tafsir Qur'an Basa Sunda*, Vol. I. Bandung: N.V. Perboe, 1996.

Shahbah, Muḥammad Abū. *Isrāīliyyāt dan Hadis-hadis Palsu Tafsir al-Qur'an*. Terj. Mujahidin Hayyan dkk. Depok: Keira Publishing, 2004.

Shihab, M. Quraish. *Studi Kritis Tafsir al-Manar*. Jakarta: Pustaka Hidayah, 1994.

Shihab, Alwi. *Membendung Arus: Respon Gerakan Muhammadiyah Terhadap Penetrasi Misi Kristen di Indonesia*. Bandung: Mizan, 1998.

Shihab, Alwi. *Akar Tasawuf di Indonesia: Antara Taswuf Sunni dan Taswuf Falsafi.* Jakarta: Pustaka Iman, 2009.

Sholichin, M. Muhlis. "Tipologi Kiai Madura (Telaah Terhadap Silsilah dan Keberagamaan Prilaku Kiai-Kiai di Pamekasan)" dalam *KARSA,* Vol. XI No. 1 April 2007.

Siddiq, Machfud. *Di sekitar Soal Ijtihad dan Tajdid*. Jakarta: Nahdlatul Ulama, 1950.

Soehada, Moh. *Metode Penelitian Sosial Kualitatif Untuk Studi Agama*. Yogyakarta: Suka Press, 2012.

Simon, Hasanu. *Misteri Syeikh Siti Jenar: Peran Wali Songo dalam Mengislamkan Tanah Jawa*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.

Steenbrink, Karel A. *Beberapa Aspek Tentang Islam di Indonesia*. Jakarta: PT Bulan Bintang, 1984.

Streenbrink, Karel A. *Pesantren, Madrasah, Sekolah: Pendidikan Islam dalam Kurun Modern.* Jakarta: LP3ES, 1986.

Sulaiman. *Sejarah Perjuangan Rakyat Sumenep Pada Perang Kemerdekaan 1945-1949*. Sumenep: Dewan harian angkatan 45, 1993.

Suprapto. "Antara Tasawwuf dan Shari'ah; Studi atas Pemikiran Neo-Sufisme Ibn Taimiyah." dalam Thoha Hamin, *Antologi Kajian Islam; Tinjauan tentang Filsafat, Tasawwuf, Institusi, Pendidikan, Qur'an, Hadits, dan Hukum,*. Surabaya: Pascasarjana IAIN Sunan Ampel Press, 1999.

Supriadi, Lalu. "Studi Komparatif Pemikiran Tasawuf al-Ghazālī dan Ibn Taymiyah", *Ulumunā*, vol. 17 no.2. Desember, 2013.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Suryadinata, Leo. dkk. *Penduduk Indonesia: Etnis dan Agama dalam Era Perubahan Politik*. Jakarta: LP3ES, 2003.

Suryana, Yayan. *Tradisionalisme dan Modernisme Islam di Indonesia*. Yogyakarta: Gapura Publishing, 2012.

Al-Ṣuyūṭī, Jalāl al-Dīn. *Al-Durr al-Manthūr,* Vol. I. Beirut: Dār al-Fikr, t.th.

Syaifullah, Anwar dan Anwar Aziz. "Mahmud Yunus: Pelopor Baru Penulisan Tafsir al-Qur'an di Indonesia" dalam *Ilmu Ushuluddin,* Vol. 2, No.3. Juni 2015.

Syaifullah, Anwar dan Anwar Aziz, "Mahmud Yunus: Pelopor Baru Penulisan Tafsir al-Qur'an di Indonesia" dalam *Ilmu Ushuluddin,* Vol. 2, No.3. Juni 2015.

Al-Ṭabārī, Ibn Jarīr. *Jāmi'al-Bayān fī Ta'wīl al-Qur'ān*, Vol. III. t.k.: Mu'assasah al-Risālah, 2000.

Taimiyah, Ibnu. *Muqaddimah fī Uṣūl al-Tafsīr*. Beirut: Dār Maktabah al-Ḥayāh, 1980.

Takdir, Muhammad. "Kontribusi Kiai Kholil Bangkalan dalam Mengembangkan Taswuf Nusantara", *'Anil Islam*, vol. 9. No. 2. Desember, 2016.

Tamim, Mudhar. *Tafsir Alqur'anul Karim Nurul Huda.* t.k.: t.p., t.t.

Al-Tamīmīy, Abū Ya'lā. *Musnad Abī Ya'lā,* vol. XIII. Damaskus: Dār al-Ma'mūn al-Turāth, 1984.

Wafā, Muḥammad Ṭayfūr b. 'Alī. *Firdaws al-Na'īm bitawḍiḥ Ma'āni Āyāt al-Qur'ān al-Karīm,* Vol I. t.tp.: t.k., t.th.

Wijaya, Aksin. *Menusantarakan Islam*. Yogyakarta: Nadi Pustaka, 2015.

Wiyata, A. Latif. *Carok: Konflik Kekerasan dan Harga Diri Orang Madura.* Yogyakarta:LkiS, 2002.

Wulandari, Tiara dan Muchtaruddin, *Sarekat Islam Pergerakan Politik di Palembang*. Jakarta: Departemen Pendidikan Nasional, 2001.

Yatim, Badri. *Perubahan Sosial Politik di Hijaz 1800-1925 dan Pengaruhnya terhadap Lembaga dan Kehidupan Keagamaan*. Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 1998.

Yunus, Mahmud. *Tafsir Qur'an Karim*. Jakarta: Hidakarya Agung, 2004.

Yusuf, M. Yunan. dkk. *Ensiklopedi Muhammadiyah.* Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2005.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Zahro, Ahmad. *Tradisi Intelektual NU*. Yogyakarta: LkiS, 2004.

Al-Zamakhsharī, Maḥmūd b. ‘Umār b. Aḥmad. *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl*, Vol.I. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Arabī, 1407 H.

Al-Zarqānī, ‘Abd al-‘Aẓīm. *Manāhil al-‘Irfān fī ‘Ulūm al-Qur’ān,* Vol II. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyyahh, t.th.

Al-Zuhaylī, Wahbah. *Al-Tafsīr al-Munīr*, Vol. V. Beirut: Dār al-Fikr, 1998.

Zuhri, Saifuddin. *Guruku Orang-orang dari Pesantren*. Bandung: al-Ma’arif, 1974.

Zulkarnaen, Iskandar. dkk.*Sejarah Sumenep*. Sumenep: Dinas Kebudayaan pariwisata pemuda dan Olahraga, 2003.

Zulkifli. *Sufism in Java: The Role of the Pesantren in the Maintenance of sufism in Java*. Jakrta: INIS, 2002.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id