

PARADIGMA FIQH KH THAIFUR ALI WAFA AL-MADURI
(Studi Analisis Terhadap Ayat-Ayat Ahkam dalam *Tafsīr Firdaus*
***Al-Na'īm bi Tawḍīh Ma'ānī Ayāt Alquran Al-Karīm*)**

Skripsi

Diajukan untuk Memenuhi Sebagian Syarat Memperoleh Gelar Sarjana Agama
(S.Ag) dalam Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir



Disusun oleh:

Vina Umdatun Najakhah

E03219038

PROGRAM STUDI ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR

FAKULTAS USHULUDDIN DAN FILSAFAT

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL SURABAYA

2023

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini saya:

Nama : Vina Umdatun Najakhah

NIM : E03219038

Prodi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

Dengan ini menyatakan bahwa, skripsi ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian/karya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya.

Surabaya, 30 November 2022

Yang menyatakan,



Vina Umdatun Najakhah
NIM: E03219038

PERSETUJUAN PEMBIMBING

Skripsi yang ditulis oleh Vina Umdatun Najakhah (E03219038) dengan judul “Paradigma Fiqh KH Thaifur Ali Wafa Al-Maduri (Studi Analisis Terhadap Ayat-Ayat Ahkam dalam *Tafsīr Firdaus Al-Naʿīm bi Tawdīh Maʿānī Ayāt Alquran Al-Karīm*” ini telah disetujui untuk diajukan.

Surabaya, 30 November 2022

Pembimbing



Dr. H. Abu Bakar, M. Ag
NIP. 197304041998031006

PENGESAHAN SKRIPSI

Skripsi yang berjudul “Paradigma Fiqh KH Thaifur Ali Wafa Al-Maduri (Studi Analisis Terhadap Ayat-Ayat Ahkam dalam *Tafsir Firdaus Al-Na'im bi Tawdih Ma'anī Ayāt Alquran Al-Karīm*” yang ditulis oleh Vina Umdatun Najakhah ini telah diuji di depan Tim Penguji pada Senin, 09 Januari 2023.

Tim Penguji:

1. Dr. H. Abu Bakar, M.Ag
2. Dr. Fejrian Yazdajird Iwanebel, M. Hum
3. Dr. H. Budi Ichwayudi, M. Fil. I
4. Dr. Fadjrul Hakam Chozin, MM.

: 
: 
: 
: 

Surabaya, 16 Januari 2023



Prof. Abdul Kadir Riyadi, Ph.D

NIP: 197008132005011003



**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 : VINA UMDATUN NAJAKHAH
NIM : E03219038
Fakultas/Jurusan : Ushuluddin dan Filsafat / Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
E-mail address : vinaumdatun@gmail.com

Demi pengembangan ilmu pengetahuan, menyetujui untuk memberikan kepada Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif atas karya ilmiah :

☐ Skripsi ☐ Tesis ☐ Desertasi ☐ Lain-lain (.....)
yang berjudul :

PARADIGMA FIQH KH THAIFUR ALI WAFI AL-MADURI

(Studi Analisis Terhadap Ayat-Ayat Ahkam dalam *Tafsir Firdaus Al-Na'im bi Tawfiq Ma'ani*

Ayat Alquran Al-Karim)

beserta perangkat yang diperlukan (bila ada). Dengan Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif 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, 16 Januari 2023

Penulis

Vina Umdatun Najakhah
NIM: E03219038

ABSTRAK

Penelitian ini membahas tentang paradigma fiqh KH Thaifur Ali Wafa Al-Maduri terhadap ayat-ayat ahkam dalam *Tafsīr Firdaus Al-Naʾīm bi Tawdīh Maʾānī Ayāt Alquran Al-Karīm*. Di beberapa ayat, KH. Thaifur hanya mencantumkan satu qaul, dan qaul tersebut dari imam mazhab yang dianut oleh sang mufassir KH Thaifur.

Fokus dalam penelitian ini adalah bagaimana KH. Thaifur menafsirkan ayat-ayat ahkam yang memiliki keterkaitan dengan latar belakang *sosio cultural* mufassir dan paradigma fiqh nya apakah terdapat kefanatikan mazhab atau tidak di dalam penafsiran, di mana sang mufassir memiliki keahlian di bidang tasawuf, sehingga sangat menarik untuk diteliti dari sisi fiqh mufassirnya.

Point yang didapat dalam penelitian ini, tidak terdapat kefanatikan KH. Thaifur pada paham mazhab fiqh yang diantunya dalam menafsirkan Alquran, terbukti dari sampel-sampel penafsiran yang ditelaah, di penafsiran-penafsiran ayat ahkam lebih khususnya, meskipun kebanyakan KH. Thaifur hanya mencantumkan qaul Imam Syafi'i saja, di sisi beberapa ayat yang lain ia juga masih mencatumkan dari salah satu qaul imam yang empat (*al-aimmah al-arba'ah*), Imam Maliki, Imam Ahmad dan Imam Abu Hanifah.

Kata Kunci: *Paradigma Fiqh, Sosio Cultural, Ayat-ayat Ahkam.*

UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

DAFTAR ISI

PERNYATAAN KEASLIAN.....	i
PERSETUJUAN PEMBIMBING	ii
PENGESAHAN SKRIPSI.....	iii
MOTTO	iv
KATA PENGANTAR.....	v
ABSTRAK	vii
DAFTAR ISI.....	ix
PEDOMAN TRANSLITERASI.....	xi
BAB I.....	1
A. Latar Belakang.....	1
B. Identifikasi Masalah	8
C. Batasan Masalah	9
D. Rumusan Masalah	9
E. Tujuan Penelitian.....	10
F. Manfaat Penelitian.....	10
G. Kerangka Teoritik	11
H. Telaah Pustaka	12
I. Metodologi penelitian	16
J. Sistematika Pembahasan.....	19
BAB II	20
A. Tipologi Corak Tafsir di Nusantara.....	20
B. Literasi di Madura	30
BAB III.....	36
A. KH. Thaifur Ali Wafa Al-Maduri	36
1. Kelahiran dan Silsilah Nasab KH. Thaifur Ali Wafa Al-Maduri.....	36
2. Riwayat Intelektual KH. Thaifur Ali Wafa Al-Maduri	38
3. Guru KH. Thaifur Ali Wafa Al-Maduri.....	43
5. Karya-karya KH. Thaifur Ali Wafa Al-Maduri	44
B. Profile <i>Tafsīr Firdaus Al-Na'īm bi Tawfīh Ma'ānī Ayāt Alquran Al-Karīm</i>	46

1. Latar Belakang Penulisan	49
2. Sistematika Penulisan	50
3. Sumber Penafsiran	52
4. Metode dan Corak Tafsir	53
BAB IV	57
A. Hubungan <i>sosio cultural</i> dan paradigma fiqh Syafi'iyah KH. Thaifur Ali Wafa	57
B. Penafsiran KH. Thaifur terhadap Ayat-Ayat Ahkam dalam <i>Tafsir Firdaus Al-Na'im</i>	59
1. Penafsiran QS. An-Nisa' ayat 101 tentang qasar salat	59
2. Penafsiran QS. An-Nisa ayat 6 tentang pengelolaan harta anak yatim.	63
3. Penafsiran QS. Al-Baqarah 233 tentang <i>raḍa'ah</i>	66
4. Penafsiran QS. Al-Maidah ayat 6 tentang bersuci	70
5. Penafsiran QS. Al-Ma'idah ayat 96 tentang hal yang diharamkan ketika sedang ihram	81
BAB V	87
A. KESIMPULAN	87
B. SARAN	88
DAFTAR PUSTAKA	89

UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Dikutip dari matan al-hadīts al-sābi' dalam hadis *Arba' aīn Nawāwī*:

الدين النصيحة قلنا لمن؟ قال لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم. (رواه مسلم)

“Agama merupakan nasihat, yakni nasihat bagi Allah ta’ala, kitab-kitab Allah, utusan-utusan Allah dan bagi pemimpin kaum muslimin serta bagi umumnya kaum muslimin. Dalam setiap agama, terdapat kitab suci yang dijadikan pedoman hidup bagi penganutnya, begitu pun dengan Islam yang memiliki kitab suci berupa Alquran.”

Alquran menjadi pedoman bagi kaum muslimin baik urusan dunia maupun akhirat. Tidak dapat dipungkiri bahwasanya Alquran sebagai pedoman utama bagi umat islam di segala aspek, baik dalam tauhid, ubudiyah, aqidah, dan lain-lain. Alquran *ṣālih likulli zamān wa makān* yang berarti Alquran merupakan ajaran yang didalamnya terdiri dari hukum-hukum keislaman juga keimanan umat islam yang dapat menembus luasnya ruang dan terus berjalan mengarungi aliran waktu.

Terjadi perkembangan yang signifikan dalam pemahaman terhadap Alquran sejak wafat Rasulullah SAW, lalu perkembangan tersebut lantas melatarbelakangi tafsir sebagai objek kajian dengan beragam corak (*laun*), aliran maupun teologis. Ragam perbedaan ini dilatarbelakangi oleh banyak aspek, di antaranya dari sisi latar belakang mufassir, keadaan *sosio cultural*, situasi kondisi politik, konflik, sampai dengan tinjauan dari sudut pandang sang mufassir.

Oleh sebab itu, karakter kepribadian, kapasitas keahlian intelektual serta lingkungan kehidupan mufassir tidak menutup kemungkinan bermunculan hasil penafsiran yang beragam, dari sisi metodologi tafsir, corak serta karakteristik penafsiran.

Mengenai klasifikasi terhadap tafsir yang dipaparkan oleh Ignaz Goldziher menjadi 5 bagian.¹ Di antaranya:

1. Tafsir tradisional, yaitu tafsir yang didalam penafsirannya dijelaskan dengan pemaparan riwayat hadis dan qaul sahabat. Tafsir ini biasa dikenal *tafsir bi al-ma'tsur*.
2. Tafsir teologis, yaitu tafsir dengan pendekatan yang ditinjau dari erspektif teologi, sedangkan dari segi umumnya tafsir ini berfokus pada permasalahan yang berkaitan dengan akidah dan ilmu kalam.
3. Tafsir sufistik yaitu tafsir yang pendekatannya ditinjau dari perspektif ranah sufi, sedangkan fokusnya ada pada penggalian makna batin yang terkandung dalam ayat Alquran.
4. Tafsir mazhab yaitu tafsir yang umumnya penafsirannya identik dengan nuansa mazhab mufassir berasal. Mazhab pada konteks ini, bukan hanya sebatas sekte yang sifatnya politis saja, melainkan juga dalam konteks fikih, teologis, rasional dan lain sebagainya.
5. Tafsir modernis yaitu tafsir yang perkembangannya sesuai dengan dinamika islam modern. Penafsiran yang berkembang dari masa ke masa dihadirkan tiada

¹Ignaz Goldziher, *Mazhab Tafsir*, Terj. M. Alaika Salamullah, (Yogyakarta: eLSaQ Press, 2003), 10

lain untuk dapat menjawab permasalahan-permasalahan yang ada, dengan beragam corak pendekatan serta dengan beragam keunikan.²

Dibukukannya ilmu tafsir bersamaan dengan berbagai macam ilmu. Jika seseorang memiliki keahlian pada bidang studi tertentu, tentunya tafsirannya juga sedikit banyak akan diwarnai oleh keragaman bidang studi yang menjadi keahliannya tersebut. Sebagaimana ketika sejarawan menulis tafsir, maka di dalamnya juga nantinya akan diwarnai oleh unsur-unsur kisah sejarahnya dari latar belakang intelektual mufassirnya. Begitu juga dengan tafsir yang ditulis oleh seorang ahli dalam hukum Islam, ahli retorika dan ahli dalam ilmu tata bahasa Arab, maka tidak dapat dipungkiri bahwa penafsirannya juga diwarnai oleh keahlian mufassir tersebut, yang tentunya akan banyak menjadi sudut pandang mufassir dalam menafsirkan ayat Alquran.³

Lahirnya karya tafsir Alquran di Indonesia dari latar belakang *socio cultural* yang beragam. Dimulai dari masa ‘Abd Ar-Rauf As-Sinkili yang menulis karya tafsirnya *Turjuman Al-Mustafid* (1615-1693 Masehi) pada abad ke-17 Masehi sampai pada masa Prof. M. Quraish Shihab atas karyanya *Tafsir Al-Misbāh* di awal abad 21 M. Dalam jangka waktu kisaran lebih dari empat abad tersebut, penafsiran Alquran di Indonesia lahir dan terus berkembang dari tangan para intelektual muslim dengan basis sosial yang beragam.⁴

²Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, (Yogyakarta: PT.LkiS Printing Cemerlang 2010), 52

³Fahd bin Abdurrahman Ar-Rumi, *Ulumul Alquran* (Yogyakarta: Titan Ilahi, 1996), 230.

⁴Islah Gusmian, *Tafsir Alquran di Indonesia: Sejarah dan Dinamika* (Jurnal IAIN Surakarta, Nun, Vol. 1, No. 1, 2015), 4

Kehadiran ulama tafsir Alquran di Nusantara yang mulai diakui di lingkungan masyarakat, KH. Thaifur Ali Wafa Al-Maduri atas karya tafsirnya yang berjudul *Tafsīr Firdaus Al-Naʿīm bi Tawḍīh Maʿānī Ayāt Al-Qurʾān Al-Karīm*. Dalam menyusun kitab tafsir tersebut, dapat diketahui pada bagian *muqoddimah*, bahwa KH. Thaifur menyatakan penyusunan kitab *Tafsīr Firdaus Al-Naʿīm bi Tawḍīh Maʿānī Ayāt Al-Qurʾān Al-Karīm* atas sebab keprihatinan KH. Thaifur terhadap situasi dan kondisi masyarakat di sekitarnya, di mana dalam hal membaca Alquran, mayoritas masyarakat sekitarnya belum mengetahui makna yang terkandung, baik makna kontekstual maupun tekstualnya. Oleh sebab itu, KH. Thaifur mewujudkan penyusunan kitab *Tafsīr Firdaus Al-Naʿīm bi Tawḍīh Maʿānī Ayāt Al-Qurʾān Al-Karīm*.

KH. Thaifur menafsirkan secara *bi al-maʿtsur*, sementara yang menjadi titik utamanya dalam menafsirkan yaitu penafsirannya dapat memberikan pemahaman terkait makna di setiap ayat Alquran. Mengenai kebutuhan dan tantangan zaman memberikan peluang kepada mufassir untuk interaktif dalam memahami kondisi *sosio cultural* secara aktual. Dalam *Tafsīr Firdaus Al-Naʿīm* ini, nya tidak jauh berbeda dengan *Tafsīr Jalālain*, dimana dalam satu ayat tidak ditafsirkan penuh satu ayat, melainkan berupa penggalan-penggalan beberapa kalimat dari setiap ayat. Dalam tafsirnya, KH. Thaifur juga menafsirkan dari sisi kebahasaan, KH. Thaifur mencantumkan apa sebab ayat Alquran tersebut menggunakan kalimat tersebut beserta faedah daripada kalimat tersebut juga ia sampaikan.

Secara genealogi nasabnya, KH. Thaifur merupakan putra dari tokoh ternama yang masyhur di Madura, Kiai Ali Wafa. Ia merupakan pengasuh dari Pondok Pesantren Al-Saddad Madura. Ia juga merupakan sosok tokoh ulama di Ambunten, Madura. Sosok KH. Thaifur bukan hanya sebagai seorang pengasuh, melainkan juga sebagai pemimpin atau pengurus Nahdlatul Ulama di Madura.

KH. Thaifur juga dikenal dengan kesufiannya, dalam hal tasawuf tidak mungkin lepas dari sisi *fiqh*, telah dilakukan penelitian terhadap pemikiran tasawuf KH. Thaifur oleh Siti Syamsiyatul Ummah dalam Tesisnya. Sehingga, dalam penelitian kali ini, pembahasan akan difokuskan pada sisi *fiqh* mufassir, lebih tepatnya dalam paradigma *fiqh* KH. Thaifur Ali Wafa dan korelasinya dengan *socio cultural* budaya madura juga terhadap penafsiran KH. Thaifur terutama pada ayat-ayat ahkam. Oleh sebab itu, maka penelitian melalui kajian *Tafsīr Firdaus Al-Na'īm* karya KH. Thaifur Ali Wafa menjadi gagasan yang sangat penting untuk diteliti. Sebagaimana yang telah dijelaskan di awal sub bahwasanya KH. Thaifur Ali Wafa merupakan seorang tokoh agama asal Ambunten, Sumenep, Madura.

Salah satu bentuk apresiasi dan kontribusi dalam melestarikan tradisi intelektual di Nusantara adalah dengan mengkaji dan mengamalkannya, itulah alasan mengapa penelitian ini dilakukan dengan judul **“Paradigma Fiqh KH. Thaifur Ali Wafa Al-Maduri (Studi Analisis Terhadap Ayat-Ayat Ahkam dalam *Tafsīr Firdaus Al-Na'īm bi Tawḍīh Ma'ānī Ayāt Alquran Al-Karīm*”.**

Di samping itu, mengenai mengapa penelitian ini difokuskan kepada ayat-ayat ahkam *Tafsīr Firdaus Al-Na'īm bi Tawḍīh Ma'ānī Ayāt Al-Qur'ān Al-Karīm* ini, dengan alasan dalam *Tafsīr Firdaus Al-Na'īm*, mufassir tidak hanya berbicara

tentang kebahasaan akan tetapi mufassir juga berbicara ayat-ayat hukum yang dibahas dengan singkat, padat dan jelas dengan mencantumkan beberapa riwayat, serta beberapa penafsirannya yang terdapat kecenderungan paradigma madzhab fiqh mufassir, kecenderungan paradigma KH. Thaifur ini sedikit banyaknya memiliki keterkaitan dengan pandangan serta pemikirannya dalam menafsirkan Alquran. KH. Thaifur masih terbawa dengan *sosio cultural* sekitarnya di mana ia merupakan penganut madzhab Syafi'iyyah. Sehingga tidak sedikit didalam penafsirannya, qaul yang ia cantumkan kebanyakan dari qaul Imam Syafi'i, memang tidak semua penafsiran ayat, akan tetapi hal tersebut merupakan bagian dari hubungan paradigma *fiqh* KH. Thaifur yang juga merupakan pengaruh dari *sosio cultural* sekitarnya.

Alasan yang lain, karena banyaknya problematika sejarah dan budaya masyarakat yang mungkin saja melahirkan sebuah pemikiran dan hukum-hukum tertentu sebagaimana yang kita ketahui *al-ḥukmu yadūru ala al 'illati*, maka penelitian mengenai ayat-ayat Ahkam dalam pemikiran KH. Thaifur Ali Wafa perlu diperdalam lagi melalui penelitian ini.

Melalui penelitian ini, akan ditelaah lebih dalam lagi apakah terdapat kefanatikan KH. Thaifur di dalam *Tafsīr Firdaus Al-Na'im bi Tawdīh Ma'anī Ayāt Al-Qur'ān Al-Karīm*, khususnya dalam penafsiran ayat-ayat ahkam. Di samping itu, KH. Thaifur memiliki banyak hasil karya tulis, baik yang berupa *syā'ir* atau qasidah dalam bahasa Arab. Al Jinhar, sosok leluhur KH. Thaifur merupakan seorang tokoh seniman musik islami di Ambunten. Sehingga bukan hal yang mengherankan ketika di dalam penafsirannya, KH. Thaifur juga banyak mengutip dan

mencantumkan syi'ir dalam tafsirnya. Tujuan ditambahkannya syi'ir oleh KH. Thaifur ini, hanya sekedar *additional* yang tiada lain untuk memperluas penjelasan dalam penafsirannya saja.

Sebagai kutipan berikut ini merupakan penafsiran KH. Thaifur Ali Wafa Al-Maduri dalam *Tafsīr Firdaus Al-Na'im bi Tawdīh Ma'ānī Ayāt Al-Qur'ān Al-Karīm* pada QS. Al-Baqarah ayat 233 sebagai berikut:

(وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ) سافرتُم فيها (فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ) حرج وإثم (أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ) يعني الرباعية إلى ركعتين والآية تدل على أن القصر رخصة في السفر وليس بعزيمة كما قاله إمامنا الشافعي لأن لاجناح يستعمل في موضع التخفيف.⁵

“Dan apabila melakukan perjalanan di muka bumi (bepergian), maka tidak ada suatu hal yang menjadikan kesulitan dan tidak ada dosa atas kalian. Maksud dari junah, yaitu dosa. Qasar salat bermakna memendekkan jumlah rakaat salat yang terdiri dari 4 rakaat menjadi dua rakaat saja dan ayat tersebut menunjukkan atas perintah qasar sebagai bentuk keringanan hukum atau *rukhsah* dalam perjalanan.”

Sebagaimana yang dijelaskan oleh Imam kita Imam Syafi'i bahwasanya qasar salat merupakan *rukhsah* bukan wajib. Karena tidak berdosa bagi yang menggunakan *rukhsah* qasar tersebut dalam bentuk keringanan (jika mereka khawatir akan fitnah orang-orang kafir) pada konotasi waktu itu yang realitanya pada waktu itu kaum muslimin terancam gangguan orang kafir dengan mereka membunuh dalam salat dan menurut kesepakatan yang telah ada bahwa sesungguhnya qasar ini boleh dalam perjalanan tanpa adanya rasa khawatir dan juga ini telah ditetapkan dalam sunnah Nabi Muhammad SAW.

⁵ KH. Thaifur Ali Wafa, *Tafsīr Firdaus Al-Na'im bi Tawdīh Ma'ānī Ayāt Alquran Al-Karīm* I, 540.

B. Identifikasi Masalah

Dari latar belakang yang telah dijelaskan di sub sebelumnya, terdapat beberapa masalah yang akan dibahas dalam penelitian ini, yaitu:

1. Kajian biografi KH. Thaifur Ali Wafa Al-Maduri.
2. Paradigma Fiqh KH. Thaifur Ali Wafa Al-Maduri yang bermazhab Syafi'iyah yang merupakan hal yang memiliki keterkaitan hubungan antara *sosio cultural* dan paradigma fiqh Syafi'iyah mufassir yang memiliki keterkaitan terhadap penafsiran.
3. Tipologi corak tafsir di Nusantara.
4. Perkembangan literasi di Madura.
5. Kajian mengenai profile kitab *Tafsīr Firdaus Al-Na'īm bi Tawqīh Ma'ānī Ayāt Alquran Al-Karīm*.
6. Metode, corak dan bentuk penafsiran KH. Thaifur Ali Wafa Al-Maduri dalam *Tafsīr Firdaus Al-Na'īm bi Tawqīh Ma'ānī Ayāt Alquran Al-Karīm*.
7. Pemaparan penafsiran KH. Ali Thaifur Ali Wafa Al-Maduri dalam *Tafsīr Firdaus Al-Na'īm bi Tawqīh Ma'ānī Ayāt Alquran Al-Karīm* terhadap ayat-ayat ahkam yang dijadikan sebagai sampel tidak terdapat kefanatikan paradigma fiqh mufassir, di antaranya: (QS. Al-Baqarah (2) ayat 233, QS. An-Nisa' (4) ayat 6, QS. An-Nisa'(4) ayat 101, QS Al-Ma'idah (5) ayat 6 dan QS. Al-Ma'idah (5) ayat 96).

C. Batasan Masalah

Diperlukan adanya pembatasan masalah dalam suatu penelitian, atas sebab batasan masalah akan menjadi tolak ukur yang menekankan pada pokok pembahasan dan objek dalam penelitian. Begitu juga dalam sebuah permasalahan, perlu adanya batasan-batasan permasalahan agar penelitian tetap terarah dan tidak keluar dari jalur pembahasan. Setelah disebutkan permasalahan yang timbul dalam penelitian, penulis membatasi pembahasan yang terdapat pada sub identifikasi masalah dalam 5 ayat di jilid 1 dan 2 dari 6 jilid *Tafsīr Firdaus Al-Na'īm*. Pembatasan ini mengenai ayat-ayat ahkam yang terdapat dalam ruang lingkup latar belakang paradigma KH. Thaifur Ali Wafa Al-Maduri yang memiliki keterkaitan dengan *sosio cultural* mufasir terhadap penafsirannya di beberapa ayat ahkam dalam *Tafsīr Firdaus Al-Na'īm*.

D. Rumusan Masalah

Setelah dipaparkan batasan-batasan permasalahan, dapat ditentukan rumusan masalah dalam penelitian ini sebagai berikut:

1. Bagaimana hubungan *sosio cultural* yang memiliki keterkaitan dengan paradigma fiqh KH. Thaifur Ali Wafa?
2. Bagaimana keterkaitan dari *sosio cultural* dan paradigma fiqh Syafi'iyah KH. Thaifur Ali Wafa terhadap ayat-ayat ahkam dalam *Tafsīr Firdaus Al-Na'īm bi Tawḍīḥ Ma'ānī Ayāt Alquran Al-Karīm*?

E. Tujuan Penelitian

Dari rumusan masalah diatas dapat disimpulkan, bahwa tujuan penelitian ini sebagai berikut:

1. Untuk menguraikan hubungan *sosio cultural* yang memiliki keterkaitan dengan paradigma fiqh KH. Thaifur Ali Wafa.
2. Untuk menguraikan keterkaitan dari *sosio cultural* dan paradigma fiqh KH. Thaifur Ali Wafa terhadap ayat-ayat ahkam dalam *Tafsīr Firdaus Al-Na'īm bi Tawqīh Ma'ānī Ayāt Alquran Al-Karīm*.

F. Manfaat Penelitian

Melalui hasil penelitian ini, besar harapan penulis agar penelitian ini dapat memberikan manfaat bagi peneliti dan pembaca. Khususnya, dapat memberikan manfaat dalam dunia akademik untuk dapat dijadikan rujukan yang baik di kemudian hari. Penelitian ini bersifat ilmiah, sehingga memiliki dua manfaat, yaitu:

1. Secara teoritis, memiliki manfaat sebagai sumber rujukan atau sumber literasi yang baik serta dapat menjadi setitik dari kontribusi atau keikutsertaan dalam perkembangan pemikiran ilmu keagamaan, terutama Ilmu Tafsir Alquran.
2. Secara praktis, penelitian ini bertujuan dapat memperluas wawasan dan menambah pemahaman kepada pembaca dalam dunia akademik, terutama pada penelitian ayat-ayat ahkam dalam *Tafsīr Firdaus Al-Na'īm bi Tawqīh Ma'ānī Ayāt Alquran Al-Karīm* yang belum banyak dikaji sebelumnya.

G. Kerangka Teoritik

Dalam kerangka teoritik pada penelitian ini penulis akan mencoba memaparkan tentang tipologi corak tafsir di Nusantara guna terarahnya pembahasan, dimana paradigma mufassir memiliki keterkaitan hubungan antara paradigma fiqh mufassir dan *sosio cultural* mufassir, sehingga mempengaruhi beberapa penafsiran KH. Thaifur yang terlihat cenderung terhadap Imam Syafi'i.

Dalam penelitian tafsir kali ini berawal dari *laun* tafsir yang ada di Indonesia yaitu corak *Adabi Ijtima'iy*, dari notabene KH. Thaifur yang bermazhab Syafi'i didalam penafsirannya di beberapa ayat ia hanya mencantumkan qaul Imam Syafi'i saja di beberapa penafsirannya. Sekali lagi penulis tekankan, bukan berarti dalam keseluruhan penafsirannya terhadap ayat-ayat ahkam hanya mencantumkan qaul satu madzhab saja. Akan tetapi, ada juga yang dicantumkan 2 qaul, yaitu Imam Syafi'i dan Imam Maliki. Ada juga yang ia cantumkan beberapa pendapat Imam lain seperti Imam Abu Hanifah dan juga Imam Ahmad.

Meskipun begitu, tidak menutup kemungkinan KH. Thaifur Ali Wafa tidak sama sekali mencantumkan qaul lain selain imam-imam tersebut. Hal tersebut menjadi keunikan tersendiri, di sisi lain ia juga memberikan *additional* berupa sya'ir-sya'ir di beberapa penafsirannya hal tersebut merupakan keunikan dari penafsirannya. Metode yang digunakan dalam penelitian ini berupa metode tematik atau *maudhu'i*, dimana yang menjadi pokok pembahasan dalam analisis pembahasan peneliti yakni berfokus pada beberapa ayat ahkam saja dalam *Tafsīr Firdaus Al-Na'īm bi Tawdīh Ma'ānī Ayāt Alquran Al-Karīm*.

H. Telaah Pustaka

1. “*Tafsīr Firdaus Al-Na’īm* karya Thaifur Ali Wafa dan Pertautan terhadap Budaya Lokal Sumenep Madura” oleh Ni’matul Hidayah. Skripsi Prodi Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya 2019 yang berisi bagaimana kolaborasi mengenai penafsiran KH. Thaifur Ali Wafa al-Maduri dengan budaya lokal di Sumenep Madura, di mana mayoritas masyarakatnya beranggapan bahwasanya laki-laki superior dibandingkan perempuan, dengan mengaitkan pemahaman agama yang bias gender dan menghapus budaya patriarki dan tindak diskriminasi terhadap kaum perempuan akibat dari konstruksi sosial masyarakat yang keliru dalam pemahaman terhadap teks-teks keagamaan sebagai penegasan bahwasanya perempuan juga memiliki hak, baik wilayah domestik ataupun publik.⁶
2. “*Epistemologi Kitab Tafsīr Firdaus Al-Na’īm bi Tawḍīh Ma’ānī Ayāt Alquran Al-Karīm* Karya Thaifur Ali Wafa” oleh Jamaluddin Akbar. Skripsi Prodi Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya 2018 yang berisi penjelasan mengenai penulisan kitab tafsir tersebut dengan step eksplorasi dan elaborasi dari perspektif disiplin keilmuan epistemologi tafsir sebagai bentuk ikhtiar dalam mengungkap sumber-sumber yang digunakan KH. Thaifur Ali Wafa al-Maduri dalam tafsirnya, validitas penafsiran KH. Thaifur Ali Wafa al-Maduri dalam *Tafsīr Firdaus Al-Na’īm*.⁷

⁶Nikmatul Hidayah, *Tafsir Firdaws al Na'im karya Thaifur Ali Wafa dan Pertautan terhadap Budaya Lokal Sumenep Madura*, Skripsi.

⁷Jamaluddin Akbar, *Epistemologi Kitab Tafsir Firdaus an Naim bi Tawdhiah Ma'ani Ayat al Qur'an al Karim Karya Thaifur Ali Wafa*, Skripsi.

3. “*Telaah Kitab Tafsir Firdaus Al-Na’im Karya Thaifur Ali Wafa Al-Maduri*” oleh Moh Azwar Hairul, Jurnal Fakultas Ushuluddin dan Filsafat Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah 2017 yang berisi kolaborasi mengenai *Tafsir Firdaus Al-Na’im* ini dengan berpijak pada keunikan dan bentuk khas tersendiri mulai dari aspek latar belakangnya sampai dengan penafsirannya paparan biografi, latar belakang penulisan, sistematika penulisan, metodologi penafsiran serta corak yang digunakan mufassir dalam penafsirannya dan sebab penyampaian khusus pada warga pondok pesantren Al-Saddad di Sumenep, Madura.⁸
4. “*Studi Penafsiran KH. Sholeh Darat terhadap Ayat-ayat Ahkam dalam tafsir Faidh ar-Rahman*” oleh A’izaturrofi’ah. Skripsi Prodi Ilmu AL-Qur’an dan Tafsir Institut Ilmu AL-Qur’an Jakarta 2019 yang berisi penelitian terhadap beberapa ayat ahkam dalam *Tafsir Faidh ar-Rahman*, diantaranya al Baqarah ayat 219, dijelaskan bahwasanya hukum meminum khamr dan berjudi termasuk dosa besar, karena setiap yang memabukan adalah haram hukumnya. Lalu, dijelaskan juga untuk memiliki sikap berhati-hati terhadap anak yatim dalam hal mendidik ataupun mengelola hartanya. Ayat ahkam yang ketiga dijelaskan bahwa memusakai perempuan adalah dilarang, KH. Sholeh Darat melarang mewarisi istri dari bapaknya, dan melarang istri menikah padahal suami sudah tidak menyukainya, dan janganlah terburu-buru menceraikan istrinya, karena siapa tahu Allah SWT memberi kebaikan berupa anak sholih

⁸Moh. Azwar Hairul, *Telaah Kitab Tafsir Firdaus Al-Na’im Karya Thaifur Ali Wafa Al-Maduri*, Jurnal.

dari rahim istrinya. Ayat ahkam yang keempat dalam penafsiran KH. Sholeh Darat, diejelaskan bahwa tidak diperbolehkan meminta kembali mahar yang sudah diberikan terhadap istrinya. Dan haram hukumnya menuduh istri berzina atau nusyuz dengan alasan supaya perempuan meminta jalan khulu' dan mengembalikan mahar yang sudah ia berikan. Dan pada ayat yang terakhir ayat yang dipaparkan adalah salat khauf, yaitu salat ini adalah salat yang dilakukan oleh Rasulullah dan pengikutnya saat terjadi perang, dalam hal ini, disunahkan bagi sahabat Rasul untuk selalu berjaga-jaga sengan membawa senjata, baik itu dalam keadaan darurat atau tidak. Sholat ini dilakukan dengan pergantian penjagaannya.⁹

5. "*Paradigma Tafsir Rawai'ul Bayan Karya Syaikh Ali al Ashabuni*", oleh dosen Ilmu Alquran dan Tafsir FIAI-UNISI Tembilahan. Berisi, penelusuran karakteristik, paradigma tafsir karya Syaikh Ali al-Ashabuni dengan mencari perbedaan dengan tafsir-tafsir ahkam di periode sebelumnya. Sebagai mufasssir kontemporer, Syaikh Ali al-Ashabuni ini berhasil membangun suatu paradigma baru dalam penafsiran ayat ayat ahkam, baik dari segi secara teologis, metodologis maupun aksiologis.¹⁰
6. "*Paradigma Penafsiran Alquran (Studi Buku tafsir Alquran di Medsos Karya Nadirsyah Hosen)*" oleh Sriwayuti. Tesis Program Pascasarjana Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya 2019 yang berisi metode penafsiran yang berupa *bi al-iqtiran*, cara penjelasan dalam penafsiran yang menggunakan

⁹A'izaturrofi'ah, *Studi Penafsiran KH. Sholeh Darat terhadap Ayat-Ayat Ahkam dalam Tafsir Faidh ar Rahman*, Skripsi.

¹⁰Dosen Ilmu Alquran dan Tafsir FIAI-UNISI Tembilahan, *Paradigma Tafsir Rawai'ul Bayan Karya Syaikh. Ali al Ashabuni*, Jurnal.

metode muqarin, tinjauannya dari keluasan penjelasannya yaitu menggunakan metode *ithnabi* dan paradigmanya yang bersifat kontekstual.¹¹

7. “*Tafsir Ahkam dan Kontekstualisasi Hukum Islam*” oleh Muhammad Syakur Chudlori. Artikel Al-Maslahah Jurnal Hukum dan Pranata Sosial Islam. Berisi pemaparan dan penjelasan syarat-syarat mufassir, adab-adab bagi mufassir dalam menafsirkan suatu ayat yang merupakan alternatif yang dapat ditempuh untuk dapat memahami teks isi ayat Alquran, lalu memahami konteksnya, kemudian mengontektualkan untuk kehidupan sehari-hari yaitu dengan bertanya atau bermusyawarah dengan orang yang ahli dalam bidang tersebut.¹²
8. “*Mengenal Ayat-ayat Hukum dalam Alquran*” oleh Asep Sulhadi. Artikel Jurnal Samawat 2017. Berisi penjelasan mengenai ayat-ayat ahkam guna sebagai pengantar dalam mengkaji ayat-ayat yang berkaitan dengan hukum didalam Alquran.¹³
9. “*Karakteristik Penafsiran Ayat-ayat Hukum dalam Tafsir Ahkam Alquran Karya Al-Jashash*” oleh Muhammad Aminullah. Artikel Jurnal yang berisi tentang pemaparan penafsiran ayat-ayat hukum dalam kitab tafsir ahkam Alquran ini cenderung mengedepankan pendapat madzhab saja, sehingga pembahasan dalam penafsirannya seputar problematika fiqh antar madzhab saja.¹⁴

¹¹Sriwayuti, *Paradigma Penafsiran Alquran (Studi Buku tafsir Alquran di Medsis Karya Nadirsyah Hosen)*, Skripsi”.

¹²Muhammad Syakur Chudlori, *Tafsir Ahkam dan Kontekstualisasi Hukum Islam*, Jurnal.

¹³Asep Sulhadi, *Mengenal Ayat-ayat Hukum dalam Alquran*, Jurnal.

¹⁴Muhammad Aminullah, *Karakteristik Penafsiran Ayat-ayat Hukum dalam Tafsir Ahkam Alquran Karya Al-Jashash*, Jurnal”.

10. “*Penafsiran Wahbah al-Zuhaili tentang Ayat-ayat Ahkam (Studi Komparatif seputar Poligini, Potong Tangan dan Menutup Aura, dalam Tafsir al-Wajiz, al-Wasith dan al-Munir)*” oleh Ila rahayu. Jurnal yang berisi latar belakang mufassir yang menarik, ditengah gempuran ungkapan *one man one product*, memang ada beberapa mufassir yang karya tafsirnya bukan hanya satu, salah satunya Wahbah Zuhaili yang memiliki tiga produk kitab tafsir sekaligus. Dan mengenai konsistensi Wahbah Zuhaili dalam penafsirannya memang sangat tinggi.¹⁵

Penelitian ini berbeda dengan penelitian-penelitian tersebut, karena titik fokus pembahasan dalam penelitian ini yaitu pada keterkaitan dari *socio cultural* dan paradigma fiqh KH. Thaifur Ali Wafa terhadap ayat-ayat ahkam dalam *Tafsir Firdaus Al-Na'im bi Tawdih Ma'anī Ayāt Alquran Al-Karīm*, apakah di dalam penafsirannya memang terdapat bukti kefanatikannya pada mazhab yang dianut oleh mufassir atau tidak, disertai dengan adanya pemaparan melalui sampel-sampel penafsiran.

I. Metodologi penelitian

Adapun metodologi dalam penelitian ini sebagai berikut:

1. Jenis Penelitian

Jenis penelitian dikategorikan dengan 2 aspek, kualitatif dan kuantitatif.

Penelitian ini menggunakan metode kualitatif dengan metode kajian

¹⁵Ila Rahayu, *Penafsiran Wahbah al-Zuhaili tentang Ayat-ayat Ahkam (Studi Komparatif seputar Poligini, Potong Tangan dan Menutup Aurat dalam Tafsir al-Wajiz, al-Wasith dan al-Munir)*, Jurnal”.

kepuustakaan (*library research*), yakni dengan cara mengumpulkan data dan informasi yang berkaitan dengan tema, baik dalam bentuk literatur dari artikel ataupun jurnal penelitian dengan berbahasa Arab maupun literatur dengan berbahasa Indonesia yang memiliki relevansi atau keterkaitan dengan tema yang berfokus pada ayat-ayat ahkam yang akan dijadikan sebagai bahan penelitian dalam penelitian ini.

2. Sumber Data

Sumber data dibagi menjadi 2 aspek, di antaranya sumber data primer dan sekunder, pemaparannya sebagai berikut:

a) Sumber data primer

Sumber data primer, bersumber dari kitab pokok kajian dalam penelitian ini, yaitu kitab *Tafsīr Firdaus Al-Na'īm bi Tawḍīh Ma'ānī Ayāt Alquran Al-Karīm*, kitab *Manar Al-Wafa fi Nabḍah min Tarjamah al-Faqīr ila 'Afwa Allah Thaifur Ali Wafa* dan *Mukhtashar Al-Umm*.

b) Sumber data sekunder

Sumber data sekunder, bersumber dari buku-buku yang memiliki keterkaitan pembahasan dengan penelitian ini, baik dari segi penafsiran ataupun bayan dalam ilmu hukum fikih, yaitu berupa buku tafsir ayat-ayat ahkam, seperti *Pengantar Tafsir Ahkam* karya Moh. Amin Suma, *Fiqh 4 Mazhab Kajian Fiqh dan Ushul Fiqh* oleh Dr. H. Opik Taupik K., M.Ag dan Ali Khosim Al-Mansyur, M.Ag, *Tafsir Ayat-ayat Ahkam* oleh Dr. Lilik Umami Kaltsum, MA dan Dr. Abdul Moqsith, M. Ag, dan lain-lain.

3. Metode Pengumpulan Data

Pengumpulan data pada penelitian ini melalui *library research*, maka secara praktisnya upaya pengumpulan data dapat dilakukan dengan melakukan penelitian dalam penafsiran yang kemudian dijadikan bahan *Study literature* dengan mencatat bagian-bagian tertentu yang memiliki makna dan keterkaitan dengan pembahasan dalam penelitian, lalu dilakukan studi analisis dan klasifikasi data sesuai dengan sistematika yang ada yaitu paradigma fiqh mufassir.

Langkah selanjutnya yaitu menentukan ayat-ayat ahkam yang akan dikaji dalam analisis pembahasan. Dalam hal ini penulis hanya menggunakan beberapa sampel ayat ayat ahkam dalam Alquran, diantaranya QS. Al-Baqarah ayat 233, QS. An-Nisa' ayat 6, QS. An-Nisa' ayat 101, QS Al-Ma'idah ayat 6 dan QS. Al-Ma'idah ayat 96.

4. Metode Analisis Data

Metode analisis data yang digunakan dalam penelitian ini adalah tematik, di mana menafsirkan Alquran dengan mengambil tema tertentu kemudian dijelaskan penafsirannya sehingga membentuk gagasan utuh terhadap tema yang dikaji. Mengenai objek penelitian yang digunakan dalam penelitian ini yaitu ayat-ayat ahkam, maka yang dimaksud dengan tematik dalam konteks penelitian ini yaitu pengumpulan ayat-ayat yang berkaitan dengan masalah hukum.

J. Sistematika Pembahasan

Supaya penulisan penelitian ini memiliki alur yang jelas dan teratur, maka penulis membagi menjadi lima bab.

Bab pertama merupakan pendahuluan, yang terdiri dari latar belakang, identifikasi masalah, batasan masalah, rumusan masalah, tujuan penelitian, manfaat penelitian, kerangka teori yang digunakan, telaah pustaka, metodologi penelitian serta sistematika pembahasan guna mempermudah penyusunan pembahasan dalam penelitian.

Bab kedua, merupakan penjelasan materi pokok pembahasan mengenai tinjauan umum tipologi tafsir nusantara dengan *sosio cultural* mufassir dan literasi di Madura.

Bab ketiga, penulis akan memaparkan penjelasan mengenai biografi mufassir KH. Thaifur Ali Wafa Al-Maduri dan profile kitab *Tafsīr Firdaus Al-Naʿīm bi Tawḍīh Maʿanī Ayāt Alquran Al-Karīm*.

Bab keempat, berisi analisis penafsiran terhadap beberapa ayat ahkam perspektif KH. Thaifur Ali Wafa Al-Maduri dengan notabenenya penganut mazhab Syafi'i serta pengaruh *sosio cultural* terhadap ayat-ayat ahkam dalam *Tafsīr Firdaus Al-Naʿīm bi Tawḍīh Maʿanī Ayāt Alquran Al-Karīm*

Bab kelima, yaitu penutup yang berisi kesimpulan dari seluruh pembahasan dari penelitian yang telah dilakukan pada bab-bab sebelumnya serta saran-saran yang bersifat membangun sekaligus menjadi bahan perbaikan dalam penulisan mendatang.

BAB II

LANDASAN TEORI

TIPOLOGI CORAK TAFSIR DI BUMI NUSANTARA DAN PERKEMBANGAN LITERASI DI MADURA

A. Tipologi Corak Tafsir di Nusantara

Corak berasal dari kata *alwan*, dalam bahasa Arab yang merupakan bentuk jamak dari kata *launun* yang memiliki arti warna. Dalam *lisanul 'Arab*, Ibnu Manẓur mengatakan bahwa *laun* adalah sama halnya dengan jenis. Dinisbatkan dengan sebuah perumpamaan kepada seseorang yaitu *fulān mutalawwin*, artinya Fulan mempunyai kepribadian yang berubah-ubah.¹ Begitu juga yang disampaikan oleh Wilson Munawwir bahwa kata *laun* dalam kamus *Al-Munawwir Arab-Indonesia* merupakan bentuk singular dari *alwan* yang berarti warna. Kata *laun* juga dapat diartikan *النوع والصنف* yang berarti macam dan jenis.² Arti corak yang dikehendaki dalam pembahasan ini yaitu *laun* yang berarti warna, bukan jenis ataupun sifat.

Sementara pengertian tafsir, menurut bahasa berasal dari kata *الفسر* yang berarti jelas dan nyata. Dalam *lisanul 'Arab*, Ibnu Manẓur mendefinisikan *الفسر* berarti membuka tabir. Sedangkan makna *التفسير* berarti menyibak makna dari kata yang tidak difahami.³ Sedangkan tafsir secara istilah, menurut Imam Az-Zarkasyi yaitu ilmu untuk memahami, menjelaskan makna serta mengkaji hukum-hukum

¹Muhammad bin Makram bin Manzhur Al-Ifriki Al-Masri, *Lisan al- 'Arab*, Vol. 13 (Beirut: Dar Sadir), 393.

²Ahmad Warson Munawwir, *Kamus Al-Munawwir Arab-Indonesia*, (Surabaya: Pustaka Progressif Cet. 14), 1299.

³Muhammad bin Makram, *Lisan al- 'Arab...*, 55.

serta hikmah daripada hukum tersebut dalam kitab yang diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW.⁴

Pengertian corak penafsiran yang dikemukakan oleh Ali Hasan al- ‘Ardl dalam bukunya yang berjudul *Sejarah dan Metodologi Tafsir*, yaitu sebuah kecenderungan pemikiran yang mendominasi dalam sebuah karya tafsir. Pada hakikatnya, metode sebagai sarana ataupun perantara untuk mencapai suatu tujuan, sementara corak merupakan tujuan daripada penafsiran tersebut.⁵

Di antara macam-macam corak dalam tafsir Alquran adalah corak tafsir *‘ilmi, falsafi, sufi, tarbawi, i’tiqadi, fiqhi dsan adabi ijtima’i*.

1. *Tafsir ‘Ilmi*

Tafsir bercorak *‘ilmi* merupakan tafsir yang penafsirannya terhadap ayat-ayat Alquran berdasarkan pada pendekatan ilmiah atau pada teori-teori ilmu pengetahuan. Al-Dzahabi mengemukakan pendapatnya bahwa tafsir *‘ilmi* adalah tafsir yang menghimpun idiom-idiom ilmiah yang di dalamnya terdapat ungkapan bahasa Alquran dengan mengungkap melalui berbagai macam ilmu pengetahuan dan beberapa pendapat dari ranah filsafat pada ungkapan-ungkapan tersebut.⁶

Pada abad pertama Islam, para ulama memiliki kehati-hatian yang tinggi dalam hal menafsirkan ayat Alquran, bahkan di antara mereka ada juga yang sampai tidak dapat memberikan jawaban apapun atas pertanyaan mengenai maksud dari suatu ayat. Lalu, pada abad-abad berikutnya mulai bermunculan berbagai pendapat,

⁴Muhammad bin Bahadru bin Abdullah Al-Zarkasyi, *Al-Burhan fi ‘Ulum Alquran*, Vol.1, (Beirut: Dar Al-Ma’rifah, 1391 H), 13.

⁵Ali Hasan al- ‘Ardl, *Sejarah dan Metodologi Tafsir*, (Jakarta: Rajawali Press, 1992), 151.

⁶Muhammad Husain Al-Dzahabi, *At-Tafsir Wa Al-Mufasssirun*, Vol.2, (Kairo: Dar al-Hadits, 2005), 417.

diantaranya diperbolehkannya seseorang menafsirkan Alquran, selama ia telah memenuhi syarat-syarat tertentu seperti memiliki kemampuan di bidang bahasa yang cukup dan lain sebagainya.⁷

Pada masa Abbasiyah, di puncak keemasan peradaban Islam, beberapa ilmu pengetahuan telah dikodifikasi, diantaranya ilmu-ilmu bahasa, filsafat, sains, mazhab fiqh dan juga aliran ilmu kalam. Perkembangan yang sangat pesat juga dapat dirasakan pada bidang penerjemahan karya-karya klasik dari masa peradaban pra-Islam. Di antaranya: Yunani, Persia, dan juga India.⁸ Dalam masa peradaban inilah, muncul berbagai metode, aliran tafsir Alquran juga corak tafsir seperti, corak tafsir *fiqhi*, *kalami*, *balaghi*, *isy'ari*, *falsafi* dan *'ilmi*.⁹

Tokoh-tokoh masyhur seperti Abu Hamid Al-Ghazali, Fakhr Al-Din Al-Razi, Ibn Abi Al-Fadl Al-Mursi merupakan representasi tokoh pemikir muslim klasik yang menjadi penanda di gelombang pertama, berupa isyarat untuk menafsirkan Alquran yang diwarnai dengan penemuan sains pada zamannya. Ulama yang mengkaji Alquran dari sisi ilmiahnya diantaranya Zaghl Al-Raghib Muhammad Al-Najjar atas karyanya *Tafsīr al-Ayāt al-Kauniyah fī al-Qur'ān al-Karīm*, *Min al-Tafsīr al-'Ilmi li Alquran*, dan *Haqāiq 'Ilmiyah fī Alquran al-Karīm*, lalu Hanafi Ahmad atas karyanya *al-Tafsir al-'Ilmi li al-Ayāt al-Kauniyah* diterbitkan oleh Dār al-Ma'ārif Miṣr, Ahmad Sulaiman atas karyanya *Alquran wa al-'Ilm* yang diterbitkan di Beirut, 'Abd Al-Aziz Sulaiman atas karyanya *Al-Islām*

⁷M. Quraish Shihab, *Membumikan Alquran*, (Mizan: 1999), 46.

⁸'Abd Qadir Muhammad Shalih, *At-Tafsir wa al-Mufasssirun fī al- 'Asr al-Hadits* (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 2003), 326.

⁹Abdul Mustaqim, *Madzahib at-Tafsir: Peta Metodologi Penafsiran Alquran Periode Klasik hingga Kontemporer*, (Yogyakarta: Nun Pustaka Yogyakarta, 2003), 81.

wa al-Tib al-Hadits, Ahmad ‘Izz Al-Din ‘Abdullah Khalafullah atas karyanya *Alquran Yatahadda*, Muhammad Al-Ghamrawi atas karyanya *Sunanullah al-Kauniyah*, ‘Abd Al-Razzaq Naufal atas karyanya *Alquran wa al-‘Ilm al-Hadits*, dan lain-lain.

2. Tafsir *Falsafi*

Tafsir Falsafi merupakan tafsir yang penafsirannya terhadap ayat-ayat Alquran berdasarkan pada keterkaitannya dengan persoalan-persoalan filsafat.¹⁰ Paradigma tafsir falsafi memang didominasi oleh teori-teori filsafat.

Dalam kitabnya *Tafsīr Al-Mizān fī Tafsīr Alquran*, Ṭaba’ Ṭaba’i mengemukakan pendapatnya bahwa dalam memahami ayat-ayat Alquran para filosof dengan menggunakan pemikiran filsafat, hal tersebut sesuai dengan kecenderungan dan keahlian keilmuan mufassir. Ṭaba’ Ṭaba’i mencantumkan pembahasan filsafat dalam tafsirnya ketika menjelaskan suatu ayat atau menolak suatu teori filsafat yang mungkin saja bertentangan dengan Alquran.¹¹ Beberapa tokoh filosof islam di antaranya Al-Farabi dan Ibnu Sina.

3. Tafsir *Sufi*

Tafsir sufi merupakan penafsiran terhadap ayat-ayat Alquran yang ditakwilkan dengan berfokus pada titik makna di balik *ẓāhir* ayat serta mengemukakan isyarat halus yang hanya dapat terlihat pada seseorang yang telah menempuh jalan *suluk* ataupun bentuk *riyāḍah* yang lainnya dalam ranah tasawuf,

¹⁰Quraish Shihab, *Sejarah dan Ulum Alquran*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1999), 182.

¹¹Muhammad Husein al-Dzahabi, *At-Tafsir wa al-Mufasssirun III*, (Beirut: dar al-Fikri, 1995), 83.

yang mungkin saja terdapat sebuah perpaduan antara isyarat yang tersembunyi dibalik makna ayat dengan makna secara *ẓāhir* yang dimaksud ayat itu sendiri.¹²

Pendapat yang dikemukakan Syaikh Ali Ash-Shabuni mengenai tafsir sufi bahwasanya penakwilan terhadap nash Alquran yang memiliki perbedaan dari makna sebenarnya atas sebab isyarat-isyarat yang tersembunyi, di mana isyarat tersebut hanya dapat dilihat oleh sebagian ulama saja *‘ulū al- ‘ilm* atau *‘al- ‘ārif billah* yaitu seseorang yang menempuh jalan rohani dan berjihad dengan melawan nafs. Allah telah menerangi penglihatan mereka sehingga dapat menemukan rahasia-rahasia yang ada didalam Alquran ataupun pengungkapan terhadap ayat yang terpaut pada benaknya dari sebagian makna halus perantara ilham ilahi. Tidak menutup kemungkinan juga terdapat sebuah kompropomi antara keduanya (tekstual dan kontekstual) dari maksud Nash Alquran.¹³

Menurut Ignaz Goldziher, penafsiran para sufi dipengaruhi oleh visi tasawuf dengan bertumpu pada perenungan secara umum makna Alquran, dari perenungan tersebut, kemudian mereka memiliki kecenderungan sehingga mereka memiliki kemampuan menemukan pondasi guna mengkonstruksikan mazhab mereka dalam Alquran dan menegakkan bukti penyandaran prinsip mazhab mereka dengan bersandar pada Alquran.¹⁴ Diantara contoh kitab tafsir yang bercorak sufi yaitu *Haqāiq at-Tafsīr*, *‘Arāis al-Bayān fi Haqāiq al-Qur’ān*, *Tafsīr Alquran al-Aẓīm al-Tustari*, dan lain-lain.

4. Tafsir *Tarbawi*

¹²Muhammad Husein al-Dzahabi, *At-Tafsir wa al-Mufasssirun II*, 261.

¹³Muhammad Ali Ash-Shabuni, *Al-Tibyan fi ‘Ulum Alquran* (Beirut: ‘Alam al-Kutub, 1995), 171.

¹⁴Ignaz Goldziher, *Mazhab Tafsir Dari Klasik Hingga Modern* (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2010), 221.

Tafsir *Tarbawi* merupakan penafsiran terhadap ayat-ayat Alquran yang berfokus berdasarkan penekanan terhadap tema-tema tertentu serta yang menjadi kebutuhan pendidikan islam (*tarbiyah*). Hal yang menjadi titik fokus tafsir *tarbawi* yaitu sistem pengajaran yang ada di dalam Alquran. Tafsir ini digunakan sebagai bentuk eksplorasi pada ajaran-ajaran islam yang berkaitan dengan perkembangan dan juga pencapaian tujuan pendidikan.¹⁵

5. Tafsir *I'tiqadi*

Tafsir *I'tiqadi* merupakan penafsiran terhadap ayat Alquran dengan berfokus pada keyakinan (aqidah). Tafsir *I'tiqadi* ini umumnya seperti bentuk pengembangan diskusi dalam literatur ilmu kalam (teologi islam). Pengelompokan ayat Alquran diantaranya ayat muhkam dan mutasyabih yang merupakan sumber teoritis tentang perbedaan penafsiran teologis yang dibangun di atas keyakinan-keyakinan.¹⁶

6. Tafsir *Fiqhi*

Tafsir *Fiqhi* merupakan penafsiran terhadap ayat-ayat Alquran yang berfokus pada ayat-ayat hukum yang dilakukan oleh para ulama fiqh berdasarkan latar belakang keahlian bidang keilmuan mufassir dan kecenderungan mazhab yang dimilikinya.

Munculnya corak tafsir *fiqhi* dilatarbelakangi adanya permasalahan-permasalahan mengenai hukum fikih, selain itu atas sebab *ijma'* ulama yang sangat terbatas sedangkan Rasulullah SAW telah wafat, oleh sebab itu, para ulama yang

¹⁵ Abdul Syukur, *Mengenal Corak Tafsir Alquran* Vol. 01 No. 01 (Al-Mujtama': 2015), 96.

¹⁶ Ahmad Izzam, *Metodologi Ilmu Tafsir*, (Bandung: Tafakur, 2009), 204.

memiliki keahlian dalam bidang *fiqh* berijtihad mencari hukum-hukum atas permasalahan-permasalahan tersebut.¹⁷

1) Tafsir yang corak fiqhnya bermazhab Syafi'i, diantaranya:¹⁸

- a. *Aḥkām Alquran* karya Abu Hasan al-Thabari al-Kayya al-Harrasi.
- b. *Al-Qaul al-Wajīz fī Aḥkām al-Kitāb al- 'Azīz* karya Abu al-'Abbas Ahmad ibn Yusuf al-Halibi.
- c. *Aḥkām al-Kitāb al-Mubīn li 'Alī ibn 'Abd Allah Maḥmūd al-Ṣanfaki*.
- d. *Al-Iklil fī Istinbāṭ al-Tanzīl li Jalāl al-Dīn al-Suyūṭi*.

2) Tafsir yang corak fiqhnya bermazhab Maliki, diantaranya:

- a. *Aḥkām Alquran li Abi Bakr ibn al- 'Arabi*.
- b. *Al-Jami' li Aḥkām Alquran li al-Qurṭubi*.

3) Tafsir yang corak fiqhnya bermadzhab Hanafi, diantaranya:

- a. *Aḥkām Alquran li al-Jaṣaṣ*.
- b. *Al-Tafsirāt al-Aḥmadiyah li Aḥmad ibn Sa'id ibn 'Abd Allah*.

4) Tafsir yang corak fikihnya bermadzhab fikih Hambali, diantaranya:

- a. *Ayat al-Aḥkām li Muhammad ibn al-Ḥusain ibn Muhammad ibn al-Farra'*.
- b. *Tafsir Ayat al-Aḥkām li Syams al-Dīn Muhammad Abi Bakr al-Dimasyqi* atau masyhur dengan *Ibn Qayyim al-Jauziyah*.
- c. *Aḥkām al-Ra'y min Aḥkām al-'Alā li Syams al-Dīn Muhammad ibn 'Abd al-Rahmān ibn al-Sāyig*.

¹⁷ Abdul Syukur, *Mengenal Corak Tafsir Alquran...* 86.

¹⁸H. Masrul Anam, Lc., M.A, *Pendekatan Fikih dan Pengaruh Madzhab dalam Kajian Tafsir Alquran*, Vol. 3 No. 1 (Al- I'jaz: 2021), 42.

7. Tafsir Adabi Ijtima'iy

Kata *al-adab* dari segi bahasa merupakan bentuk maṣḍar dari kata kerja *aduba*, yang berarti sopan santun, tata krama ataupun sastra. Tafsir corak *adabi ijtima'iy* juga terkadang disebut tafsir *sosio cultural* karena tafsir corak ini memiliki orientasi pada sastra budaya dan kemasyarakatan.¹⁹ Sedangkan secara istilah sebagaimana yang dipaparkan oleh Al-Farmawiy bahwasanya corak *adab ijtima'iy* adalah suatu corak penafsiran Alquran yang diwarnai dengan keindahan redaksi serta menghubungkan dengan hukum-hukum sosial kemasyarakatan dan pembangunan dunia tanpa menggunakan istilah-istilah yang rumit.²⁰

Tafsir corak *adab ijtima'iy* merupakan salah satu corak yang muncul di era kontemporer. Corak ini memiliki orientasi memahami Alquran dengan cara meneliti dalam mengemukakan ungkapan-ungkapan yang terdapat didalam Alquran, lalu dilanjutkan dengan menjelaskan makna-makna yang dimaksud oleh Alquran dengan diwarnai gaya bahasa yang indah serta menghubungkan nash-nash Alquran dengan kenyataan sosial dan sistem budaya yang ada.²¹

Menurut Utsman Amin salah seorang tokoh yang memfokuskan pada pemikiran Muhammad Abduh dalam kajiannya, bahwasanya penafsiran yang dikemukakan Muhammad Abduh berbeda dengan penafsiran-penafsiran sebelumnya, dimana beliau tidak memberikan penafsiran harfiah kepada Alquran

¹⁹M. Karman Supiana, *Uhumul Qur'an* (Bandung: Pustaka Islamika, 2002), 316

²⁰Abd al-Ḥay al-Farmawiy, *Al-Bidayah fi al-tafsir al-Maudhu'iy*, (Kairo: Al-hadharah al-Arabiyah, 1977), 23.

²¹Muhammad Husain ad-Dzahabi, *At-Tafsir wa al-Mufasssirun III* (Mesir: Dar al-Kitab al- 'Arabi: 1926 M), 213.

tetapi lebih cenderung memperhatikan semangat dan ajaran-ajaran yang universal.²² Di samping itu, Al-Dzahabi juga sependapat dengan Utsman Amin bahwa Muhammad Abduh adalah tokoh pencetus paradigma baru dalam sejarah penafsiran Alquran dengan corak *adabi ijtima'i*.²³

Menurut Quraish Shihab, Muhammad Abduh merupakan sosok tokoh utama dan yang paling berjasa dalam mengungkap dasar-dasar penafsiran dengan corak *adabi ijtima'iy*.²⁴ Quraish Shihab mengkategorikan tiga kategori pada *part of central characteristics* corak tafsir *adabi ijtima'iy*, di antaranya:

- 1) Ketelitian redaksi
- 2) Penyusunan kandungan ayat
- 3) Relevansi penafsiran ayat dengan sunnatullah yang berlaku di masyarakat.²⁵

Karakteristik tafsir *adabi ijtima'iy* di antaranya: Pertama, penafsiran Alquran berdasarkan rumusan redaksi yang disusun dengan susunan yang indah dan diatur semenarik mungkin, guna untuk menarik masyarakat sehingga dapat menuntun beramal lebih giat dalam melaksanakan petunjuk yang telah termaktub didalam Alquran. Kedua, relevansi ayat Alquran dengan sunnatullah yang berlaku di tengah masyarakat, mungkin dengan adanya keterkaitan apa yang ada didalam

²² Hamim Ilyas, *mengembalikan Fungsi Alquran; Paradigma dan Metode Tafsir Al-Manar dalam Upaya Integrasi Hermeneutika dalam Kajian Alquran dan Hadis*, (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2012), 111.

²³ Ibid., 113.

²⁴ Quraish Shihab, *Studi Kritis Tafsir al-Manar; Keistimewaan dan Kelemahannya* (Ujung Pandang: IAIN Alaudin, 1994), 25.

²⁵ Syafril dan Amaruddin Asra, *Tafsir Adabi Ijtima'I Telaah atas Pemikiran tafsir Muhammad Abduh*, Jurnal Syahadah Vol VII No.1 2019, 7.

Alquran dengan realitas kehidupan, sehingga tafsir dapat menjadi suatu hal yang mudah diterima dan dipahami oleh masyarakat.²⁶

Titik penekanan dalam corak tafsir *adabi ijtima'iy* yaitu ada pada kondisi sosial dan kultural budaya masyarakat sekitar berdasarkan perkembangan dan keberagaman kondisi masyarakat, diantaranya kondisi ekonomi, intelektualitas, keimanan dan juga politik dalam masyarakat. Dari problematika di masyarakat tersebut, mufassir mengambil langkah sebagai wujud ikhtiar tiada lain untuk menjadikan kondisi masyarakat sekitar menjadi lebih baik melalui karya mufassir tersebut.

Diantara banyaknya karya tafsir yang bercorak *adabi ijtima'iy*, seperti *Tafsir Al-Azhar* karya Buya Hamka, *Tafsir Al-Manār* karya Muhammad Abduh, *Tafsir Al-Miṣbāh* karya Quraish Shihab dan lain sebagainya. KH. Thaifur Ali Wafa juga merupakan tokoh mufassir yang berhasil menyelesaikan karya tafsirnya dari surat al-Fātihah sampai dengan surat an-Nās. Dimana yang menjadi latar belakang beliau menulis tafsirnya yaitu atas sebab keprihatinannya terhadap kondisi masyarakat yang ada di sekitarnya, di mana dalam membaca Alquran tanpa mengetahui makna kontekstual maupun tekstual daripada ayat yang dibacanya tersebut. Atas sebab inilah KH. Thaifur mewujudkan penyusunan karyanya yang berjudul *Tafsīr Firdaus Al-Naʿīm bi Tawfīh Maʿānī Ayāt Alquran Al-Karīm*.

Tidak cukup dan berhenti hanya pada batas mengajari membaca Alquran saja, namun perhatian ulama Madura sampai berada pada tahap pemahaman

²⁶ Rif'at Syauqi Nawawi, *Rasionalitas Tafsir Muhammad Abduh*, (Jakarta: Paramadina, 2002), 111.

kandungan ayat Alquran. Hal ini dapat dibuktikan dengan beberapa karya dalam literatur kajian Alquran yang berkembang di Madura, baik dalam bentuk karya berbahasa Madura, berbahasa Indonesia maupun Arabiyah.²⁷

B. Literasi di Madura

Bentuk kajian Alquran di Madura memang sangat beragam, seperti terjemah, mulai dari yang secara *harfiyah* dan *tafsiriyah*, lalu ada juga yang berbentuk ringkasan pemahaman (*syarḥ*) hingga pada sebuah bentuk penafsiran. Ragam dari penafsirannya juga beragam, ada yang berdasarkan tema tertentu (*maudhu'i*) dan ada pula yang tamam 30 juz rasm utsmani. Di antara karya-karya tersebut yaitu: *Tafsir Yasin* karya KH. Abd Basith, *Tafsir Tematik* karya KH. Ahmad Basyir, *Tafsir al-Asas Tafsīr al-Fātiḥah* karya KH. Busyro Karim, *Tarjamah Tafsir Jalalain bi Lughah al-Maduri* karya Kyai Abd. Mudhar Tamim dan *Tafsīr Firdaus Al-Na'īm bi Tawqīf Ma'ānī Ayāt Alquran Al-Karīm* karya KH. Thaifur Ali Wafa. Di samping itu, Lembaga Penerjemahan dan Pengkajian Alquran (LP2Q) Pamekasan Madura juga menyusun penerjemahan Alquran dalam bahasa Madura.²⁸

Karya-karya tafsir tersebut diwarnai unsur-unsur lokal sehingga memiliki khas tersendiri dari setiap penafsiran tersebut. Karena, bukan hanya sudut pandang saja yang dapat berpengaruh terhadap keragaman penafsiran, akan tetapi latar

²⁷ Ulfatun Hasanah, *Tafsir Alquran di Madura: Periodisasi, Metodologi dan Ideologi*, Vol.12 No.1 ('Anil Islam: 2019), 3.

²⁸ Ibid., 3

belakang mufassir juga dapat mempengaruhi keragaman penafsiran. Sama halnya dalam konteks Analisa sebab diturunkannya ayat Alquran (*asbab al-nuzul*), untuk mengetahuinya perlu dikaji dari segi latar waktu, tempat serta kondisi *sosio cultural* yang melingkupi suatu ayat tersebut ketika diturunkan. Oleh sebab itu, dapat diketahui bahwa Alquran diturunkan bukan di ruang hampa dan tidak terlepas dari kesejarahan.²⁹

Guna memudahkan klasifikasi penulisan tafsir di Madura terdapat periodisasi, namun periodisasi yang ada memiliki beragam variasi. Howard M. Federsipel melakukan penelitian dari segi generasi perkembangan tafsir Alquran di Indonesia dalam kategori hitungan tahun menjadi tiga kategori. Generasi pertama, diperkirakan mulai dari permulaan abad ke-20 sampai pada awal tahun 1960-an, untuk generasi kedua, pada pertengahan 1960 sebagai penyempurna generasi sebelumnya, lalu generasi ketiga muncul pada sekitar tahun 1970-an.³⁰

Menurut Nashruddin Baidan, dikategorikannya perkembangan tafsir diperlukan membedakan antara tafsir di Arab dan di Indonesia terlebih dahulu. Perkembangan tafsir di Arab dibagi menjadi 3 periode, yaitu kelahiran, pertumbuhan dan perkembangan. Sementara di Indonesia terdapat 4 periode, yaitu dimulai dari periode klasik, pertengahan, pra-modern dan modern.³¹ Namun pembagian kategori yang akan dipaparkan singkat dalam pembahasan ini bukan

²⁹Nasr Hamid Abu Zayd, *Maḥmūd al-Nas: Dirasah fi 'Ulum al-Qurān*, (Kairo: Hay'ah al-Masriyyah al-Ammah li al-Kitab, 1993), 11.

³⁰Ulfatun Hasanah, *Tafsir Alquran di Madura: Periodisasi, Metodologi dan Ideologi*, Vol.12 No.1 ('Anil Islam: 2019), 5.

³¹Nashrudin Baidan, *Perkembangan Tafsir Alquran di Indonesia*, (Solo: Tiga Serangkai Pustaka Mandiri, 2003), 3.

berdasarkan periodisasi melainkan berdasarkan kategori waktu, guna menghindari kekosongan mata rantai (*missing link*), sementara selisih dari masa kelahiran ke masa pertumbuhan memang berjarak cukup panjang.

1) Masa Kelahiran Tafsir

Masa kelahiran tafsir dalam pembahasan ini berbeda dengan apa yang dimaksud oleh Nashruddin Baidan di mana masa kelahiran tafsir dimulai sedari Alquran diturunkan, sementara masa kelahiran tafsir pada pembahasan ini yaitu pada saat Alquran bersinggungan dengan masyarakat Madura, lebih tepatnya ketika Islam diperkenalkan di lingkup masyarakat Madura. Telah dijelaskan juga dalam sejarah tafsir, bahwa dinamika tafsir di Madura bermula dari satu kesatuan dengan diwarnai disiplin ilmu lainnya.³²

Ditemukannya tafsir antar baris yang ditulis oleh Syaikhona Khalil pada akhir abad ke-19 menjadi titik mulanya penulisan tafsir, kisaran tahun 1320 H atau 1900 M. tafsir tersebut berupa mushaf Alquran yang ditulis oleh kakek buyut Syaikhona Khalil, Syaikh Abdul Karim, yang kemudian dimaknai di setiap kata dengan makna huruf pegon tulisan Arab Jawa.

2) Masa Pertumbuhan

Masa pertumbuhan ini merupakan proses menuju perkembangan, di masa ini juga muncul tafsir yang bernuansa terjemah dalam bahasa Madura. Tafsir tersebut merupakan karya tafsir yang ditulis oleh Kiai Mudhar Tamim dengan

³²Ulfatun Hasanah, *Tafsir Alquran di Madura: Periodisasi, Metodologi dan Ideologi*, Vol.12 No.1 ('Anil Islam: 2019), 6.

judul *Tafsir Qur'an Al-Karim Nurul Huda* di tahun 1969. Dalam tafsir tersebut Kiai Mudhar Tamim menggunakan metode tahlili dalam penulisan karya tafsirnya, sementara coraknya adalah corak *adabi ijtimai'iy*.³³

3) Masa Perkembangan

Masa perkembangan ini merupakan masa berkembangnya karya tafsir di Madura mulai tahun 1990-an hingga saat ini. Dari beragam jenis dan bentuk penafsiran, diantaranya fokus pada surat-surat tertentu, tema-tema tertentu, terjemah hingga tafsir lengkap yang ditulis sempurna 30 juz. Diantaranya sebagai berikut:³⁴

1. *Tafsīr Al-Asas; Kandungan dan Rahasia di Balik Firman-Nya* karya KH. A. Busyro Karim.
2. *Tafsir Yasin* karya KH. Abd. Basith.
3. *Tafsir Yasin* karya Kiai Munif Sayuthi.
4. *Tafsīr al-Fātihah* karya Kiai Muhsin Amir.
5. *Jalan ke Surga; Esai-Esai Pernikahan dan keluarga* karya Kiai M. Musthafa.
6. *Tafsīr Firdaus Al-Na'īm bi Tawdīh Ma'anī Ayāt Alquran Al-Karīm* karya KH. Thaifur Ali Wafa.
7. *Makanan Sehat dalam Alquran; Kajian Tafsir bi al-'Ilmi dengan Pendekatan Tematik* karya Nyai Fairuzah Tsabit.
8. *Semiotika Kisah Alquran; Membedah Perjalanan Religi Raja Sulaiman dan Ratu Balqis* karya Fathurrosyid.

³³ Ibid., 7.

³⁴ Ulfatun hasanah, *Tafsir Alquran di Madura: Periodisasi, Metodologi dan Ideologi*, Vol.12 No.1 ('Anil Islam: 2019), 8.

9. *Setetes Rahasia Alam Tuhan melalui Peristiwa Metafisika al-Mi'raj* karya KH. Bahauddin Mudhari.
10. *Tafsir Tradisionalis; Membumikan Teks dalam Konteks Kehidupan Sosial* karya KH. A. Busyro Karim.
11. *Tafsīr Al-Fātihah* karya Kiai Munif Sayuthi.
12. *Tafsīr Alquran al-Karīm* karya KH. A. Basyir.
13. *Tafsīr Alquran al-Karīm* karya KH. Sa'di Amir.
14. *Alquran Terjemah Bahasa Madura* oleh Lembaga Penerjemah dan Pengkajian *Alquran* (LP2Q) di Pamekasan
15. *Alquran al-Karim the Wisdom* karya Kiai M. Musthafa.

Mengenai titik fokus utama dalam penelitian ini yaitu pada satu karya, *Tafsīr Firdaus Al-Na'īm bi Tawqīh Ma'anī Ayāt Alquran Al-Karīm* oleh KH. Thaifur Ali Wafa, seorang tokoh agama yang ahli dalam berbagai macam bidang keilmuan, di antaranya ilmu fiqh, tauhid, tasawuf, nahwu, Sharaf, tafsir dan lain sebagainya. Kitab *Tafsīr Firdaus Al-Na'īm bi Tawqīh Ma'anī Ayāt Alquran Al-Karīm* ditulis sesuai tartib utsmani dari urutan juz yang ada didalam Alquran. Sementara sistematika penulisan yang digunakan dimulai dari penjelasan spesifikasi surat termasuk *makkiyah* dan *madaniyah*, jumlah ayat dalam surat, ilmu gramatikal bahasa, pemaparan asbabun nuzul dan perbandingan madzhab.³⁵ Dalam penelitian ini akan dilakukan analisis bagaimana KH. Thaifur menafsirkan ayat-ayat ahkam sebagai bentuk pengaplikasian corak *adabi ijtima'iy*.

³⁵ KH. Thaifur Ali Wafa, *Tafsīr Firdaus Al-Na'īm bi Tawqīh Ma'anī Ayāt Alquran Al-Karīm* I, 3.

Penelitian ini tidak hanya berfokus pada studi tokoh saja, namun juga studi naskah tafsir, lebih tepatnya akan dilakukan analisa yang terkait dengan keterkaitan paradigma fikih mufassir dengan *sosio cultural* mufassir terhadap ayat-ayat hukum dalam *Tafsīr Firdaus Al-Naʿīm bi Tawdīh Maʿānī Ayāt Alquran Al-Karīm*. Meskipun tafsir ini juga banyak terdapat penafsiran mengenai beberapa macam bentuk penafsiran seperti corak kebahasaan, namun penafsiran tersebut tidak keluar dari corak utamanya, yakni berupaya mengatasi problematika masyarakat serta mencetuskan kemajuan dalam mencapai kebahagiaan dunia akhirat berdasarkan petunjuk Alquran.

Dari *sosio cultural* Madura, dimana mayoritas masyarakatnya adalah Islam, dan mayoritas merupakan penganut mazhab Syafi'i, beliau masih terbawa dengan *sosio cultural* sekitarnya, beliau merupakan penganut mazhab Syafi'iyyah. Terdapat keterkaitan mengenai paradigma fiqh KH. Thaifur dengan *sosio cultural* sekitarnya terhadap penafsirannya di beberapa ayat, KH. Thaifur hanya menggunakan satu qaul saja yaitu qaul Imam Syafi'i, memang tidak di semua ayat, akan tetapi hal tersebut merupakan bukti keterkaitan daripada paradigma fiqh dengan *sosio cultural* mufassir terhadap penafsiran. Alasan yang lain, sebab maraknya problematika sejarah dan budaya masyarakat yang mungkin melahirkan sebuah pemikiran dan hukum-hukum tertentu maka penelitian mengenai ayat-ayat hukum dalam pemikiran KH. Thaifur Ali Wafa perlu diperdalam lagi melalui penelitian ini. Khususnya, pada analisis penafsiran apakah terdapat kefanatikan mazhab yang dianut oleh KH. Thaifur di dalam *Tafsīr Firdaus Al-Naʿīm bi Tawdīh Maʿānī Ayāt Alquran Al-Karīm* terhadap penafsiran ayat-ayat ahkam.

BAB III

BIOGRAFI KH. THAIFUR ALI Wafa AL MADURI DAN KITAB TAFSIR FIRDAUS AL-NA'IM BI TAWDHIH MA'ANI AYAT AL-QUR'AN AL-KARIM

A. KH. Thaifur Ali Wafa Al-Maduri

1. Kelahiran dan Silsilah Nasab KH. Thaifur Ali Wafa Al-Maduri

Sosok penulis kitab *Tafsir Firdaus Al-Na'im bi Tawdhih Ma'ani Ayat Alquran Al-Karim* Bernama KH. Thaifur bin Ali Wafa bin Muharrar. Ia dilahirkan bertepatan Senin malam Selasa pada tanggal 20 Sya'ban 1384 H di dusun Somor, Ambunten, Sumenep, Madura. Ia terlahir dari pasangan Kiai Ali Wafa dan Nyai Mutmainnah.¹ Dari genealogi nasab ayahnya KH. Thaifur bersambung kepada Syaikh Abdul Qudus yang dikenal dengan Bhuju' Jinhar, salah satu tokoh berkebangsaan Haḍramaut Yaman. Sementara silsilah nasab dari ibunya KH. Thaifur bersambung kepada Syaikh Abdul Barr yang dikenal dengan Agung Tamanuk, pendapat lain juga mengatakan bahwa silsilah nasab KH. Thaifur juga bersambung pada Pangeran Katandur dari silsilah nasab ibu.²

Martin Van Bruinessen mengatakan bahwa KH. Ali Wafa ayahanda dari KH. Thaifur merupakan sosok tokoh yang memiliki reputasi sangat gemilang, baik

¹Junaid Muhammad Imam, *Manarul Wafa fi Nabdhah min Tarjamah al-Faqir Ila 'Afwa Allah Thaifur 'Ali Wafa*, (Madura: 2005), 9.

²Ibid., 10.

dari peran kepribadiannya ataupun dari peran sebagai tokoh ulama tarekat Naqsabandiyah.³

Bahkan dikatakan pula, tiada yang dapat menggantikan ataupun sekedar menyerupai gemilangnya reputasi KH. Ali Wafa. Oleh sebab itu, tidak menutup kemungkinan putranya KH. Thaifur sangat luas akan keilmuan agamanya, karena ia mewarisi intelektualitas dari ayahandanya. KH. Thaifur juga mengakui bahwa ayahnya merupakan sosok yang sangat andil dalam pembentukan pemikirannya.⁴

Pada Rabu, 18 Dzulhijjah 1407 H, KH. Thaifur Ali Wafa Al-Maduri menikah dengan Putri Kiai Abdullah Schal (Salilul Chalil) yang bernama Nur Bilqis. Kiai Abdullah Schal, mertua dari KH. Thaifur juga merupakan tokoh ulama ternama di Bangkalan, tersambung nasab dari silsilah ayahnya kepada Raden Rahmat Sunan Ampel, sementara dari silsilah ibunya tersambung kepada Syaikhona Muhammad Khalil bin Abdul Latif Bangkalan yang bersambung hingga Raden Syarif Hidayatullah Sunan Gunung Jati.⁵

KH. Thaifur Ali Wafa dikarunia empat anak dari pernikahannya dengan putri Kiai Abdullah Schal, tiga putri dan satu putra. Di antaranya putri KH. Thaifur yaitu Nur Hananah, Zakiyyah dan Ruqoyyatul ‘Ulya. Sedangkan putra satu-satunya, Muhammad.⁶

³Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat: Tradisi Islam di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 1995), 120.

⁴Moh. Azwar Hairul, *Telaah Kitab Tafsir Firdaus Al-Na'im karya Thaifur Ali Wafa Al-Maduri*, Nun Vol.3 No. 2: 2017, 42.

⁵Junaid Muhammad Imam, *Manarul Wafa...*,50.

⁶Ibid., 152.

2. Riwayat Intelektual KH. Thaifur Ali Wafa Al-Maduri

Perjalanan panjang KH. Thaifur Ali Wafa dalam mencari ilmu sebagai tokoh kiai yang memiliki keilmuan tinggi seperti halnya kiai pesantren pada umumnya sangat menarik, dimana pendidikan yang ia tempuh bukanlah di bangku sekolah formal, melainkan pendidikan salaf dari pesantren salaf satu ke pesantren salaf yang lain.⁷

Sejak masa kecilnya, pendidikan KH. Thaifur ada pada pengawasan ayahandanya, ia dididik langsung oleh ayahnya dalam banyak hal, diantaranya pembelajaran Alquran beserta tajwidnya, ilmu tauhid dasar, dan lain sebagainya. Kiai Ali Wafa sebagai ayah KH. Thaifur kerap kali meminta do'a untuk putranya kepada orang-orang salih, supaya KH. Thaifur menjadi sosok yang menegakkan salat dengan memperbaiki serta mengindahkan dalam pelaksanaannya.⁸

KH. Thaifur juga mempelajari beberapa kitab klasik kepada ayahnya sedari ia kecil, diantaranya: *Matn al-Jurūmiyyah*, *Matn Safīnah al-Najāh*, *Matn Sullam al-Taūfiq ila Mahabbillah ala al-Tahqīq*, *Aqīdah al-Awwām*, *Risālah (MuKH.taşar ‘Ilm al-Tauhīd*-nya Syaikh Ibrahim Al-Bajuri), *Bidāyah al-Hidāyah*, dan lain sebagainya.⁹

Metode pembelajaran yang diterapkan oleh Kiai Ali Wafa dalam mengajar putranya yaitu dengan ia bacakan terlebih dahulu, lalu diperintahkan putranya untuk

⁷Moh. Afandi, *Hukum Islam dalam Pemikiran Ulama Madura (Analisis Kitab Bulghah At-Thullab Karya KH. Thaifur Ali Wafa Ambunten, Sumenep, Madura)*, Vol. 5 No1, Et-Tijarie: 2018, 74.

⁸Ibid., 74.

⁹Ibid., 75.

sorogan, membaca ulang apa yang telah ayahnya jelaskan dengan disimak oleh ayahnya. Menurut KH. Thaifur, metode sorogan adalah metode pembacaan ulang seorang murid kepada gurunya, ia menyampaikan bahwa metode sorogan merupakan metode yang sangat baik karena dari metode ini ilmu yang didapatkan seorang murid akan lebih teringat dan tertancap, hal tersebut membuat murid akan lebih memperhatikan, meningkatkan konsentrasi lebih kepada gurunya.¹⁰

KH. Thaifur dididik ayahnya bukan hanya dalam konteks keilmuan agama saja, akan tetapi beliau juga didik dalam hal ilmu kehidupan. Dalam hal makanan yang dikonsumsi saja, sejak KH. Thaifur berusia enam tahun, sudah ditegaskan oleh ayahnya untuk menjaga agar tidak mengonsumsi makanan yang bersifat syubhat dan najis, serta tidak diperkenankan juga mengonsumsi makanan yang dijual di pasar, karena makanan pasar lebih mendekati hal yang najis dan kotor. Selain itu, KH. Thaifur juga tidak diperbolehkan mengonsumsi ikan laut.¹¹ Sebagaimana yang telah disebutkan oleh Imam Az-Zarnuji dalam *Ta'lim Muta'allim*, bahwasanya orang yang wirā'i yaitu orang yang tidak kenyang perutnya, tidak banyak tidurnya, tidak banyak bicaranya selama tidak ada manfaat dari apa yang dibicarakannya serta menjaga diri dari mengonsumsi makanan yang diperjualbelikan di pasar, sebab makanan yang diperjualbelikan di pasar lebih mendekati hal yang najis dan kotor.¹² Mengenai hikmah dari berpuasa makan ikan bagi orang yang sedang menuntut ilmu, KH. Thaifur pernah bertanya langsung kepada Kiai Maimun Zubair dari Sarang, Rembang, menurut Mbah Maimun mengatakan bahwasanya ikan

¹⁰Junaid Muhammad Imam, *Manarul Wafa*...,25.

¹¹Moh. Afandi, *Hukum Islam dalam Pemikiran Ulama Madura*...,76.

¹²Az-Zarnuji, *Syarh Ta'lim Muta'allim*, (Surabaya: Nurul Huda, tt), 39.

mengandung sifat basah, dimana hal tersebut dapat menyebabkan banyaknya dahak, sifat basah tersebut dapat menjadikan timbulnya sifat malas dan mudah lupa.¹³

Kiai Ali Wafa, Ayah dari KH. Thaifur wafat ketika KH. Thaifur belum dalam usia baligh, lalu KH. Thaifur dititipkan oleh ibunya kepada Syaikh Ali Hisyam, memang ayah dari KH. Thaifur telah menitipkan sebelumnya kepada Syaikh Ali Hisyam selaku saudara dari KH. Thaifur untuk mengajarinuya. KH. Thaifur mempelajari beberapa kitab Syaikh Imam Nawawi Al-Bantani, di antaranya *Syarh Sullam Safinah (Kasyifat al- Sajā)*, *Syarh Sullam at-Taufiq (Mirqat Shu'ūd al-Tashdīq)*, *Syarh Bidāyatul Hidāyah (Maraqi al-Ubūdiyah)*, dan lain sebagainya.¹⁴ Lalu, pada usia 14 tahun, KH. Thaifur bersama dengan Syaikh Ali Hisyam untuk berangkat ke Mekkah pertama kalinya. Pada saat itu, keberangkatan KH. Thaifur ke Mekkah untuk menunaikan ibadah haji serta berziarah ke makam Rasulullah SAW. Di usia yang sama, KH. Thaifur juga melakukan Khitbah kepada putri dari Syaikh Abdullah Schal (Salilul Chalil). Pada usia 15 tahun, Syaikh Ahmad Zaini bin Miftahul Arifin dari Jakarta bertamu kepadanya, lalu Syaikh Ali Hisyam meminta kepada KH. Thaifur untuk berguru kepada Syaikh tersebut, atas sebab wasiat dari ayahnya Syaikh Ali Hisyam diminta untuk memasrahkan putranya untuk belajar dan berguru kepada Syaikh Ahmad Zaini bin Mifathul Arifin tersebut, ia merupakan sosok yang sangat alim dan memiliki keahlian dalam bidang ilmu akhlak dan tasawuf. Karya dari Syaikh

¹³Junaid Muhammad Imam, *Manarul Wafa...*,33.

¹⁴Moh. Afandi, *Hukum Islam dalam Pemikiran Ulama...*, 76.

Ahmad Zaini diantaranya, kitab *Fathu al-Mughīts, Ta'āruf fi 'Ilm at-Tasawwuf, dan Minhātu al-Iṣlahiyyah*.¹⁵ Ketika pesan tersebut telah disampaikan oleh Syaikh Ali Hisyam, Kiai Ahmad Zaini meneteskan air matanya ketika mendengar pesan tersebut. Kiai Ahmad Zaini merupakan murid dari Sayyid Muhammad 'Alawi al-Maliki merupakan sosok yang alim dan hafidz Alquran.

Ketika KH. Thaifur telah memasuki bulan kedelapan belajar disana, ia pergi bersama saudaranya, Syaikh As'ad bin Ahmad Dahlan untuk berguru kepada Syaikh Abdullah putra dari Syaikh Khalil Bangkalan, teman dari Syaikh As'ad ketika masih belajar di pondok Sidogiri.¹⁶ Ketika masih berguru kepada Syaikh Abdullah, ia pergi ke salah satu desa di Kediri, lebih tepatnya di Batu, tiada lain tujuannya adalah untuk belajar, di desa tersebut KH. Thaifur belajar kepada Syaikh Jamaludin Fadil. Yang ia peroleh selama sekitar satu bulan disana ialah ia berhasil menyelesaikan pembelajaran kitab *Sahīh Bukhārī* hingga khatam.¹⁷

KH. Thaifur kembali berangkat ke Mekkah ketika ia menginjak usia 18 tahun, keberangkatan ke Mekkah yang kedua ini KH. Thaifur bersama dengan Sayyid Fadhl Muhammad bin Salih al-Muhdor, keberangkatannya kali ini bukan hanya untuk beribadah haji seperti halnya keberangkatan sebelumnya, akan tetapi juga untuk menuntut ilmu. Masa KH. Thaifur menuntut ilmu sekitar 4 tahun lamanya. Sejak sebelum berangkat ke Mekkah KH. Thaifur berkeinginan untuk diperkenalkan dengan dua Syaikh dari Mekkah yakni Sayyid Alawi al-Maliki dan

¹⁵Junaid Muhammad Imam, *Manarul Wafa*...,39.

¹⁶Ibid., 43.

¹⁷Ibid., 42.

Syaikh Ismail Usman az-Zain, akan tetapi ia bertemu dengan Syaikh Ismail Usman az-Zain dengan rasa haibah didalam hatinya di waktu senggang antara maghrib dan isya', setelah pertemuan tersebut, KH. Thaifur merasakan kemantapan dalam hatinya untuk memilihnya dan berguru kepadanya.¹⁸

Ketika usianya sudah memasuki usia 23 tahun, KH. Thaifur kembali pulang ke Ambunten atas permintaan ibunya pada tahun 1406 H untuk melaksanakan akad pernikahan dengan putri dari Kiai Abdullah Schal, Nur bilqis. Lalu, atas permintaan gurunya, KH. Thaifur kembali ke Mekkah pada tahun 1409 H untuk mengabdikan dan mengamalkan ilmunya dengan mengajarkannya kepada santri yang lain. Di sebagian waktu yang lain, terkadang ia juga masih mengikuti dirasah Syaikh Usman. Di samping itu, KH. Thaifur juga berguru kepada Syaikh Abdullah Ahmad Dardum yang dikenal dengan Syibawaih Mekkah, memiliki sebutan tersebut atas keahlian dalam pemahaman dan penguasaannya pada ilmu nahwu. Hal tersebut yang menjadikannya mendapat julukan futūḥ 'an ilm an-nahwi.¹⁹

Pada tahun 1413 H, ibu dari KH. Thaifur melaksanakan ibadah haji dan umrah, pada saat ini pula ia meminta izin kepada Syaikh Usman untuk membawa anaknya kembali pulang ke tanah air. Kemudian, Syaikh Usman memberikan izin permintaan ibu dari KH. Thaifur tersebut. Ketika sudah sampai di tanah air, KH. Thaifur melanjutkan perjuangannya di tanah kelahirannya, Ambunten, Sumenep, Madura. KH. Thaifur mengabdikan kepada masyarakat dengan mengamalkan ilmunya,

¹⁸Ibid., 47-48.

¹⁹Junaid Muhammad Imam, *Manarul Wafa...*,52.

mendidik murid-muridnya, ceramah di berbagai daerah di Madura serta meneruskan perjuangan ayahandanya selaku pengasuh di Pondok Pesantren Al-Saddad, yang juga dikenal dengan sebutan Pondok Tanjung.²⁰

3. Guru KH. Thaifur Ali Wafa Al-Maduri

Beberapa guru yang menjadi ladang KH. Thaifur Ali Wafa dalam menimba ilmu diantaranya, Ali Hisyam, Ahmad Zaini bin Miftahul Arifin, Abdullah Schal, Jamaluddin Muhammad Fadil Kediri, Abdullah bin Ahmad Dardum, Abdullah bin Sa'id al-Haḍrami, Muhammad Yasin bin Isa al-Fadani, Muhammad Mukhtaruddin al-Falimbani, Aisyah, Ismail Usman Zain, Muhammad bin Abdullah, Qasim bin Ali al-Yamani, Abu Yunus Saleh al-Raghibi, Muhammad bin Alaqi al-Maliki al-Hasani, dan lain sebagainya²¹.

4. Murid KH. Thaifur Ali Wafa Al-Maduri

Pengelompokan murid dari KH. Thaifur menjadi 2 kelompok, kelompok yang pertama merupakan muridnya yang ikut menyertai ketika ia sedang menimba ilmu, diantaranya Abu Ismail Muhammad, Abdurrahman, Abdullah, Abdul Halil Usman Palembang, Hisyam as-Saudi, Muhammad Rafi'i Badawi Pamekasan, Ahmad Yahya Samsul Arifin, Salihudin Ruslan, Asy'ari Abdul Haq, Ahmad Saleh Rembang, Sam'an Ismail Sumenep, Manshuri Bangkalan, Akram Bangkalan, Abdus Sakur Probolinggo, dan lain-lain. Sementara kelompok yang kedua

²⁰Moh. Azwar Hairul, *Telaah Kitab Tafsir Firdaus Al-Na'im karya Thaifur Ali Wafa Al-Maduri...*, 43.

²¹Jamaludin Akbar, *Epistemologi Kitab Tafsir Firdaws al-Na'im bi Tawdhih Ma'ani Ayat Alquran Al-Karim Karya Thaifur Ali Wafa*, Skripsi UIN Sunan Ampel Surabaya: 2018, 49.

merupakan murid-muridnya yang tidak ikut menyertainya ketika ia sedang menimba ilmu, diantaranya yaitu santri-santrinya di Pondok Pesantren Al-Saddad, Hamid bin Mihdarul Khard, Muhammad bin Muhsin al-Jakfari, Jakfar bin Ali bin Abi Bakar dan masih banyak lagi yang lainnya.²²

5. Karya-karya KH. Thaifur Ali Wafa Al-Maduri

Karya-karya yang dihasilkan oleh KH. Thaifur merupakan gambaran ideologi komunitas basis pesantren yang juga sebagai bentuk potret Islam di Madura. Hasil karya KH. Thaifur mencapai 40 lebih karya tulis yang menjadi wujud kontribusi dalam hal merespon kondisi lokal dan nasional dalam menyikapi situasi yang sedang terjadi, diantaranya:²³

- 1) *Minhah al-Karīm al-Minnān.*
- 2) *Tawdhīh al-Maqāl.*
- 3) *Al-Dzahb al- Sabik.*
- 4) *Riyādh al-Muḥibbīn.*
- 5) *Daf'u al-Ilhām wa al-Hibā.*
- 6) *Tuhfah al-Rāki' wa al-Sājīd.*
- 7) *Kasyf al-Awhām.*
- 8) *Muzīl al-Anā'.*
- 9) *Tawḍīh al-Ta'bīr.*
- 10) *Kasyf al-Khafā'.*

²²Ibid., 50.

²³Moh. Afandi, *Hukum Islam dalam Pemikiran Ulama...*, 77.

- 11) *Al-Quthūf al-Daniyyah.*
- 12) *Balghah at-Thullāb fī Talkhīsh Fatawī Masyāyikhi al-Anjāb.*
- 13) *Al-Jawāhir al-Saniyyah.*
- 14) *Habāil al-Syawārid.*
- 15) *Al-Badr al-Munīr.*
- 16) *Al-Tadrīb.*
- 17) *Jawāhir al-Qalāid.*
- 18) *Misykāh al-Anwār.*
- 19) *Zauraq al-Najā'.*
- 20) *Raf'u al-Rayn wa al-Rayn wa al-Raybah.*
- 21) *Miftāh al-Ghawāmidh.*
- 22) *Barāhīn Dzawī al-Irfān.*
- 23) *Al-Tibyān.*
- 24) *Arīj al-Nasīm.*
- 25) *Sullam al-Qāshidīn.*
- 26) *Nayl al-‘Arb.*
- 27) *Al-Rawdh al-Nadhīr.*
- 28) *Nūr al-Zalām.*
- 29) *Al-Riyādh al-Bahiyyah.*
- 30) *Al-Idhāh.*
- 31) *Fath al-Lathīf.*
- 32) *Alfiyyah ibn Ali Wafā.*
- 33) *Durar al-Tāj.*

34) *Al-Ikḥl̃l*.

35) *Al-Manḥal al-Syāfi*.

36) *Al-Farqad al-Rafi'*.

37) *Al-Nur al-Shāthi'*.

38) *Al-Nafhāt al-'Anbariyyah*.

39) *Izālah al-Wanā*.

40) *Al-Kawkab al-Aghar*.

41) *Jawāhir al-Shafā*.

42) *Manār al-Wafā*.

43) *Firdaus an-Na'im bi Tawdhīh Ma'anī Ayāt Alquran al-Karīm*.

B. Profile *Tafsīr Firdaus Al-Na'im bi Tawdhīh Ma'anī Ayāt Alquran Al-Karīm*

Kitab *Tafsīr Firdaus Al-Na'im bi Tawdhīh Ma'anī Ayāt Alquran Al-Karīm* memiliki sejarah dalam penamaannya, meskipun tidak tertulis dalam kitabnya secara ḥāhir. Menurut KH. Thaifur, rujukan makna penamaan tersebut merupakan wujud daripada aktualisasi atau dalam bahasa Arab sering disebut *tafa'ul* di mana terdapat sebuah upaya yang disertai dengan hantaran tujuan penuh harap, agar karya tafsirnya kelak dapat mengantarkan KH. Thaifur selaku mufassir dan bagi para pecinta Alquran, baik dari pembaca maupun yang mengkaji karyanya untuk menggapai kenikmatan surga Allah yang tertinggi, *Jannah al-Firdaus*.²⁴

²⁴ Moh. Azwar Hairul, *Telaah Kitab Tafsir Firdaus Al-Na'im karya Thaifur Ali Wafa Al-Maduri...*, 44.

Dalam *Tafsīr Firdaus Al-Naʿīm bi Tawdīh Maʿānī Ayāt Alquran Al-Karīm* ini, berisi penjelasan KH. Thaifur mengenai makna-makna ayat Alquran, KH. Thaifur mengatakan bahwa dalam karyanya tersebut hanya berisi kumpulan pendapat para mufassir terdahulu. Namun, di samping itu KH. Thaifur juga melakukan eksplorasi dengan bekal keahliannya dalam berbagai bidang keilmuan lalu dituangkan dalam bentuk tulisan hingga menjadi penafsiran.

Tafsīr Firdaus Al-Naʿīm bi Tawdīh Maʿānī Ayāt Alquran Al-Karīm ditulis dengan menggunakan bahasa Arab. Alasan mufassir lebih memilih menggunakan bahasa Arab dalam penafsirannya, atas sebab sasaran utama dari tafsir yang ia tulis bukan hanya untuk masyarakat Madura saja. KH. Thaifur juga mengutamakan bahasa Arab karena menurutnya bahasa Arab merupakan bahasa yang mudah dipelajari, sehingga nantinya karya tafsirnya tersebut dapat dikaji di lingkup yang lebih luas lagi sebagai bahan pembelajaran seperti di Pondok Pesantren, di madrasah ataupun di kalangan lainnya yang sedang mendalami studi Islam.²⁵

Dalam penulisan *Tafsīr Firdaus Al-Naʿīm bi Tawdīh Maʿānī Ayāt Alquran Al-Karīm* ini, KH. Thaifur menggunakan font *Traditional Arabic* dengan gaya font tebal (*bold*) di kertas HVS 16.5 x 22 cm. Tafsir ini terdapat 6 jilid yang menghimpun 30 juz Alquran utuh. Jumlah halaman di setiap jilidnya kisaran lebih dari 400 halaman di setiap jilidnya. Diantaranya sebagai berikut:

- a. Jilid pertama, terdiri dari 520 halaman, dimulai dari pembukaan, surah al-Fātihah, al-Baqarah, Ali Imrān, hingga akhir dari surah al-Nisā’.

²⁵ Ibid., 44

- b. Jilid kedua terdiri dari 595 halaman, dimulai dari surah al-Mā'idah, al-An'ām, al-A'rāf, al-Anfāl, sampai dengan akhir surah al-Taubah.
- c. Jilid ketiga terdiri dari 520 halaman, dimulai dari surah Yūnus, Hūd, Yūsuf, al-Ra'd, Ibrāhīm, al-Hijr, al-Nahl, al-Isrā' sampai dengan akhir surah Al-Kahfi.
- d. Jilid keempat terdiri dari 567 halaman, dimulai dari surah Maryam, Tāhā, al-Anbiyā', al-Hajj, al-Mu'minūn, al-Nūr, al-Furqān, al-Syu'arā, al-Naml, al-Qasas, sampai dengan akhir surah al-Ankabūt.
- e. Jilid kelima terdiri dari 469 halaman, dimulai dari surah al-Rūm, Luqmān, al-Sajdah, al-Ahzāb, Sabā', Faṭir, Yāsīn, al-Shāffāt, Sād, al-Zumar, Ḡāfir, Fussilat, al-Syūrā, al-Zukhruf, al-Dukhān, sampai dengan surah al-Jātsiyah.
- f. Jilid keenam merupakan jilid yang terakhir dan jilid yang terbanyak dalam memuat himpunan surah, didalamnya terdiri dari 459 halaman, dimulai dari surah al-Ahqāf, Muhammad, al-Faṭḥ, al-Hujurāt, Qāf, al-Dzāriyāt, al-Tūr, al-Najm, al-Qamar, al-Rahmān, al-Wāqī'ah, al-Ḥadīd, al-Mujādalah, al-Hasyr, al-Mumtahanah, al-Ṣaff, al-Jumu'ah, al-Munāfiqun, al-Tagābun, al-Ṭalāq, al-Taḥrīm, al-Mulk, al-Qalam, al-Ḥāqqah, al-Ma'ārij, Nūḥ, al-Jinn, al-Muzzammil, al-Muddatsir, al-Qiyāmah, al-Insān, al-Mursalāt, al-Nabā', al-Nazī'āt, Abasa, al-Takwīr, al-Infiṭār, al-Muṭaffifīn, al-Insiyāq, al-Burūj, al-Ṭarīq, al-A'la, al-Ḡasyiyah, al-Fajr, al-Balad, al-Syams, al-Lail, al-Ḍuḥa, al-Insyirāh, al-Tīn, al-'Alaq, al-Qadr, al-Bayyinah, al-Zalzalah, al-'Ādiyāt, al-Qārī'ah, al-Takātsur, al-'Asr, al-Humazah, al-Fīl, Quraisy, al-Mā'ūn, al-

Kautsar, al-Kāfirūn, al-Nasr, al-Lahab, al-Ikhlāṣ, al-Falaq, sampai pada penutup surah dalam Alquran yaitu surah al-Nās.

1. Latar Belakang Penulisan

Sebagaimana yang telah dijelaskan dalam sub-sub sebelumnya, bahwa bermula dari rasa keprihatinan KH. Thaifur terhadap masyarakat yang kurang memahami makna Alquran, terlebih dapat memahaminya lebih dalam, hanya sekedar membaca tanpa tau apa makna dari ayat yang dibaca. Karena, menurut KH. Thaifur gairah spiritual dapat dibangkitkan dengan memulai membaca Alquran dengan mengetahui maknanya serta rahasia yang ada dalam Alquran tersebut, ketika gairah spritual telah terbangkitkan maka akan mudah untuk mengamalkan isi daripada makna Alquran.

Dalam muqaddimah *Tafsir Firdaus Al-Na'im* tertulis:

عن عبد الله ابن عمرو ابن العاص رضي الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يقال لصاحب القرآن اقرأ وارتق ورتل كما كنت ترتل في الدنيا فإن منزلك عند آخر آية تقرؤها أخرجه الترمذي. وعن أنس رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أهل القرآن أهل الله وخاصته رواه الحاكم فحق على كل مؤمن أن يشتغل بتلاوة القرآن ليكون من أهل الرحمن ويتخلق بأخلاقه كما عليه سيد ولد عدنان ولتكن تلاوته له مع التدبر لمعانيه الكامنة والتفهم لأسراره الباطنة ليكون من الخاشعين الخاضعين الفائزين المفلحين ولا يتم له ذلك الا بمعرفة مآلاته من اسرار ومعان بكشف وتوضيح وبيان وتفسير لها معتمد عليه عند اهل هذا الشأن. ولهذا الأمر انبعثت همتي لنقل أقاويل أئمة التفسير وجمعها في هذا السفر الصغير... الخ

“Dari Abdillāh ibn ‘Amr ibn ‘Ash radiyallāhu ‘anh berkata, Rasulullah SAW bersabda , dikatakan kepada *shahib Alquran* bacalah, dalamilah, bacalah dengan tartil sebagaimana bacaan tartilmu di dunia, karena kedudukanmu ada pada akhir ayat yang engkau baca. (HR. Tirmizi). Dari Anas radiyallāhu ‘anh berkata, Rasulullah SAW bersabda kepada ahli Qur’an, wajib bagi setiap mukmin untuk menyibukkan dirinya membaca Alquran, supaya menjadi ahl al-Rahman. Sehingga akhlak yang dimilikinya sebagaimana akhlak Nabi. Oleh sebab itu, kalian harus membacanya secara pelan-pelan dengan menghayati makna yang ada di dalam Alquran. Begitu pula dengan memahami rahasia-rahasia yang terdapat di dalam Alquran. Dengan demikian, kalian akan termasuk bagian

orang yang mendapatkan hal tersebut kecuali dengan memahami, mengungkap, menjelaskan, menerangkan pemahaman terhadap ayat-ayat tersebut...”

Tafsir ini ditulis dalam kisaran waktu 3 tahun. Sekitar pada waktu dhuha bertepatan dengan tanggal 21 Rabiul Awal 1434 H /2 Februari 2013 M,²⁶ *Tafsīr Firdaus Al-Na’īm bi Tawdīh Ma’ānī Ayāt Alquran Al-Karīm* karya KH. Thaifur ini selesai ditulis dan mulai dicetak lalu dipublikasikan di toko kitab Pondok Pesantren Al-Saddad, Ambuntan, Sumenep, Madura.

2. Sistematika Penulisan

Sistematika yang digunakan oleh KH. Thaifur dalam *Tafsīr Firdaus Al-Na’īm bi Tawdīh Ma’ānī Ayāt Alquran Al-Karīm* berikut perinciannya:

- a. Di setiap awal surah, selalu dijelaskan terlebih dahulu mengenai identitas dari surah yang akan ditafsirkan tersebut, mulai dari segi makkiyah madaniyahnya, jumlah ayat dalam surah, jumlah kata dalam surah, jumlah huruf dalam surah tersebut, bahkan di beberapa awal surah juga disebutkan sebab penamaan suatu surah Alquran dan juga fadilah yang terdapat dalam surah tersebut. Seperti:

سورة يوسف وهي مكية وآياتها مائة وإحدى عشرة آية كلمتها ألف وتسعمائة وست وتسعون كلمة وحروفها سبعة آلاف ومائة وستة وسبعون حرفا

- b. Di beberapa bagian tertentu pula, KH. Thaifur menggunakan penjelasan dari sisi kebahasaannya. Seperti:

قدم صدق من إضافة الموصوف للصفة كمسجد الجامع وحب الحصيد وصلاة الأولى اى القدم الصدق وفائدة الإضافة التنبيه على زيادة الفضل ومدح القدم لأن كل شيء أضيف الى الصدق فهو ممدوح كما في مخرج صدق ومدخل صدق ومقعد صدق.... الخ

²⁶ Thaifur Ali Wafa, *Tafsir Firdaus An-Na'im...*, Vol 1,4.

- c. Dijelaskan *sabab al-nuzul* dari ayat tersebut, dan terkadang juga ia cantumkan hadis, qaul sahabat maupun ulama terdahulu. Seperti:

نزلت هذه الآية في ثابت ابن رفاعه وعمه وذلك أن رفاعه مات وترك ابنه ثابتاً وهو صغير فجاء عمه إلى النبي صلى الله عليه وسلم وقال له إن ابن أخي يتيم في حجرني فما يحل لي من ماله ومتى ادفع إليه ماله فأُنزل الله هذه الآية...

- d. Dicantumkan keterangan penjelas dari kalimat dalam ayat tersebut dengan penegasan. biasanya ditandai dengan kalimat *اي* atau *والمعنى* seperti:

من مثقال ذرة أي وزن ذرة فالمنثقال الوزن والذرة النملة الصغيرة الحمراء وهي خفيفة الوزن جداً

- e. Bentuk penafsiran KH. Thaifur ini seperti halnya pada *Tafsir Jalalain*, dimana penafsiran di setiap ayatnya bukan ditafsirkan secara keseluruhan ayat, melainkan satu ayat tersebut ditafsirkan dalam penggalan-penggalan ayat.

(بسم الله الرحمن الرحيم الر) الله اعلم بمراده بذلك (تلك) يعني الآيات التي ستذكر في هذه السورة وأتي باسم الإشارة البعيد إشارة إلى بعد رتبته عن كلام البشر ورفع قدرها (آيات الكتاب) أي القرآن والإضافة بمعنى من والمعنى تلك آيات من الكتاب لأن المشار إليه بعض القرآن (الحكيم) هذا فعيل يصح أن يكون بمعنى مفعول فتقدير الأول الحاكم أي ذو الحكم لاشتماله على الأحكام الدينية المتعبد بها وتقدير الثاني المحكم الذي لا يتطرق إليه الفساد ولا تغيره الدهور ولا يعتريه الكذب ولا التناقض.

- f. KH. Thaifur mencantumkan pendapat fuqaha' yang biasanya didahului dengan kalimat ... *والحكم أن* ... atau ... *قال الإمام الشافعي* ... dan seterusnya.

(حتى إذا بلغوا النكاح) أي صاروا أهلاً له بالإحتلام أو السن وهو استكمال خمس عشرة سنة عند امامنا الشافعي رضي الله عنه والمراد كونهم أهلاً لأن يعقدوه بأنفسهم والا فالصغير يجوز أن يزوجه أبوه...

- g. Di beberapa ayat tertentu pula, KH. Thaifur mencantumkan bacaan dari beberapa imam qiraat.

(ليسوؤا وجوهكم) ليحزنوكم حزنا يظهر أثره في وجوهكم بسبي ذراريكم ونساءكم وأخذ أموالكم وإخرا ب مساجدكم قرأ ابن عامر وأبو بكر عن عاصم وحمزة ليسوء بالإفراد والضمير عائد على الله أو الوعد أو البعث وقرأ الكسائي لنسوء بنون العظمة وقرأ الباقر ليسوؤا بضمير الجمع.

- h. Terdapat *sya'ir-sya'ir* sebagai *ziyadah* dalam pembahasan tafsir pada ayat tertentu.

نظمت هذه الأمور في أربعة أبيات وأثبتها في كتابي غرر الفوائد شرح جواهر القلائد في نظم العقائد فقلت :

كبر العلامات ليوم منتظر	في مدع يد أتى شدك قر
مهدي دجال فعيسى بعدهم	يأجوج مأجوج تلي الدابة ثم
شمس من المغرب والدخان	تخريب كعبة أتى البيان
ورفع قرآن من المصاحف	رجوعهم كفر فلتعرف

3. Sumber Penafsiran

Berdasarkan sumber penafsiran, secara garis besar penafsiran dibagi menjadi dua, yaitu *tafsir bi al-ma'tsur* dan *bi al-ra'yi*. Tafsir yang sumber penafsirannya dari Alquran, hadis, dan qaul sahabat merupakan *tafsir bi al-ma'tsur*, sementara tafsir yang sumber penafsirannya dari ijtihad mufassir atau bisa juga dari ulama salaf merupakan *tafsir bi al-ra'yi*.²⁷ Dapat dilihat dari penafsiran KH. Thaifur dalam *Tafsīr Firdaus Al-Na'īm bi Tawdīh Ma'ānī Ayāt Alquran Al-Karīm* dengan

²⁷ Manna al-Qattan, *Mabahits fi Ulum Alquran*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 2000), 337.

ia mencantumkan beberapa rujukan, di antaranya: ayat Alquran, hadis Nabi, qaul sahabat dan lain sebagainya, metode yang digunakan yaitu *bi al-ma'tsur*.

Dalam kitab *Tafsīr Firdaus Al-Na'īm bi Tawqīh Ma'ānī Ayāt Alquran Al-Karīm* ini, KH. Thaifur menukil dari beberapa karya tafsir mu'tabar, diantaranya *Tafsir Lubāb al-Ta'wil fī Ma'ānī al-Tanzīl* atau biasa dikenal dengan *Tafsir Khazin* karya dari Ala' al-Din Abu Hasan Ali Abu Muhammad bin Ibrahim ibn Umar ibn Khalil al-Baghdadi al-Syafi'i al-Khazin, *Tafsir Hāshiyah al-Sāwī* karya dari Syaikh Ahmad bin Muhammad al-Sawī al-Mishri al-Maliki al-Khalwati, *Tafsir Marah Labid* atau *Tafsir al-Munīr li Ma'ālim al-Tanzīl* karya dari Syaikh Imam Nawawī al-Bantani, *Tafsir Mafatih al-Ghaib* atau *Tafsir al-Kabīr* karya dari Imam Fakhr al-Din al-Razi, *Tafsir al-Jāmi' li Ahkām Alquran* karya dari Abu Abdullah al-Qurthubi, *Tafsir Alquran al-'Azīm* karya dari Ibnu Katsir, *Tafsir al-Jilani* karya dari Syaikh Abd Qadir al-Jilani, *Tafsir Rūh al-Ma'ānī* karya Syaikh Shihabuddin al-Alusi dan lain sebagainya.²⁸

4. Metode dan Corak Tafsir

Ragam klasifikasi metode dalam penafsiran sebagaimana yang telah dikemukakan oleh al-Farmawī bahwasanya klasifikasi metode tafsir terbagi menjadi 4 metode, di antaranya metode tahlili, ijmalī, maudhu'i, dan muqaran.²⁹

Terkait penafsiran KH. Thaifur dalam *Tafsīr Firdaus Al-Na'īm bi Tawqīh Ma'ānī Ayāt Alquran Al-Karīm* yang ditulis secara urut tartib utsmani, dipaparkan sabab

²⁸ Moh. Azwar Hairul, *Telaah Kitab Tafsir Firdaus Al-Na'im karya Thaifur Ali Wafa Al-Maduri...*, 52.

²⁹ Abd. Al-Hayy al-Farmawī, *Metode Tafsir Mawdu'iy*, terj. Suryan A. Jamrah (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1996), 11.

nuzul ayat, serta pola pembahasannya mencakup pembahasan yang luas, namun penafsirannya bersifat global, singkat dan padat. Maka *Tafsīr Firdaus Al-Naʿīm bi Tawḍīh Maʿānī Ayāt Alquran Al-Karīm* ini, tergolong dalam metode *tahlili* dan *ijmali*.

Mengenai corak, sebagaimana pengertian corak penafsiran yang dikemukakan oleh Ali Hasan al- ‘Ardl. dalam bukunya yang berjudul *Sejarah dan Metodologi Tafsir* yaitu sebuah kecenderungan pemikiran yang mendominasi sebuah karya tafsir. Pada hakikatnya, metode sebagai sarana ataupun perantara untuk mencapai suatu tujuan, sementara corak merupakan tujuan dari penafsiran tersebut.³⁰ Namun, *Tafsīr Firdaus Al-Naʿīm bi Tawḍīh Maʿānī Ayāt Alquran Al-Karīm* ini arah penafsirannya tidak terlalu mengarah pada satu corak tafsir saja, sementara analisis terhadap corak dalam *Tafsīr Firdaus Al-Naʿīm* ini, yaitu berbasis corak sufi, lughawi, fiqhi dan adab ijtima’i. Akan tetapi, corak yang lebih dominan yaitu corak fiqhi dan adab ijtima’i.

Dari latar belakang mufassir KH. Thaifur yang merupakan tokoh tasawuf tarekat Naqshabandiyah, dalam penafsiran ini juga terdapat kecenderungan terhadap penafsiran sufistik. Akan tetapi sekali lagi ditekankan bahwasanya corak dari *Tafsir Firdaus Al-Naʿīm* ini tidak hanya berfokus pada satu corak tafsir saja.

Dalam penelitian ini difokuskan pada dua corak penafsiran dalam *Tafsīr Firdaus Al-Naʿīm bi Tawḍīh Maʿānī Ayāt Alquran Al-Karīm* yaitu corak adab ijtima’i dan corak fiqh. Terlebih khususnya keterkaitan dari sosio cultural mufassir dan paradigma fiqh mufassir terhadap penafsiran.

³⁰ Ali Hasan al- ‘Ardl, *Sejarah dan metodologi tafsir*, (Jakarta: Rajawali Press, 1992), 151.

Mengenai corak adab ijtima'i dalam *Tafsīr Firdaus Al-Na'im bi Tawdīh Ma'anī Ayāt Alquran Al-Karīm* ini, dari segi aspek pemaparan tafsir ini berdimensi sosial dengan bahasa yang mudah dipahami pembaca. Terkait dengan *Sosio cultural* KH. Thaifur, penafsiran KH. Thaifur ini menitikberatkan supaya nantinya penafsiran ini dapat dikaji masyarakat dalam rangka memahami makna yang terkandung dalam setiap ayat Alquran, sehingga bukan lagi hanya membaca Alquran tanpa mengetahui makna yang terkandung didalamnya.

Sementara corak fiqh dalam *Tafsir Firdaus An-Na'im* ini, dari *background sosio cultural* mufassir tepatnya di Madura, dimana mayoritas masyarakatnya adalah Islam, dan mayoritas merupakan penganut madzhab Syafi'i, KH. Thaifur masih terbawa dengan *sosio cultural* sekitarnya, KH. Thaifur merupakan penganut madzhab Syafi'iyah. Terdapat keterkaitan mengenai paradigma fiqh KH. Thaifur dengan *sosio cultural* sekitarnya terhadap penafsirannya di beberapa ayat, KH. Thaifur hanya menggunakan satu qaul saja yaitu qaul Imam Syafi'i, memang tidak di semua ayat, akan tetapi hal tersebut merupakan bukti keterkaitan dari paradigma fiqh dengan *sosio cultural* mufassir terhadap penafsiran.

Berkaitan dengan hal ini, terdapat salah satu dari karya yang ditulis KH. Thaifur yang berisi pemikiran hukum fiqh dan fatwa atas beragam permasalahan mengenai tradisi keagamaan yang berkembang di lingkungan masyarakat, didalamnya juga terdapat qaul-qaul ulama terdahulu, kitab tersebut berjudul *Bulghah At-Thullab*. Pada hakikatnya, adanya perbedaan antar mazhab bukanlah hal yang substansial, karena pada akhirnya perbedaan tersebut terdapat sumber-sumber syari'at yang menjadi tempatnya bermuara. Akan tetapi dalam kitab

Bulghah At-Thullāb ini mengenai perbedaan pendapat antar mazhab dalam suatu permasalahan, didalamnya tidak semua dicantumkan oleh KH. Thaifur, hanya cenderung dicantumkan satu mazhab yang dianutnya, yaitu Imam Syafi'i.³¹

Maka, menjadi hal yang menarik untuk diteliti lebih dalam lagi sebagaimana yang menjadi titik fokus dalam penelitian ini, yaitu analisis penafsiran KH. Thaifur terhadap ayat-ayat ahkam dalam *Tafsīr Firdaus Al-Na'īm* yang memiliki keterkaitan dengan kecenderungan paradigma fiqh mufasssir KH. Thaifur.

Melalui penelitian ini, akan ditelaah lebih dalam lagi apakah terdapat kefanatikan paradigma fiqh KH. Thaifur di dalam *Tafsīr Firdaus Al-Na'īm bi Tawḍīh Ma'ānī Ayāt Alquran Al-Karīm* khususnya dalam penafsiran ayat-ayat ahkam akan dilakukan pemaparan bukti penafsiran pada bab selanjutnya, guna agar bisa ditarik kesimpulan terkait apakah kefanatikan paradigma fiqh KH. Thaifur ini ada di dalam penafsirannya atau tidak.

UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

³¹ Moh. Afandi, *Hukum Islam dalam Pemikiran Ulama...*, 80.

BAB IV

PARADIGMA MAZHAB FIQH SYAFI'IYYAH DALAM

TAFSIR FIRDAUS AL-NA'IM BI TAWDHIH MA'ANI AYAT

AL-QUR'AN AL-KARIM KARYA KH. THAIFUR ALI Wafa

AL-MADURI

A. Hubungan sosio cultural dan paradigma fiqh Syafi'iyyah KH. Thaifur Ali Wafa

Ditinjau dari sebagian besar umat Islam di Indonesia yang merupakan penganut mazhab Syafi'i. Begitu pula dengan Madura, mayoritas penduduknya juga beragama Islam dan bermazhab Syafi'i. Dari *background sosio cultural* tersebut, KH. Thaifur terbawa dengan *sosio cultural* sekitarnya atas mazhab yang dianutnya.

Mengenai hubungan paradigma fiqh Syafi'iyyah KH. Thaifur dengan *sosio cultural* Madura terhadap penafsirannya ada di beberapa ayat ahkam dalam *Tafsir Firdaus Al-Na'im bi Tawdih Ma'ani Ayat Alquran Al-Karim*, terlihat dari kecenderungan KH. Thaifur yang tampak dari hasil penafsirannya, dimana KH. Thaifur hanya menggunakan satu pendapat saja yaitu pendapat Imam Syafi'i, memang tidak di semua ayat ahkam, hal tersebut merupakan bukti dari adanya keterkaitan antara hubungan *sosio cultural* mufassir dengan paradigma fiqh mufassir terhadap penafsiran. Akan tetapi, tujuan dari penelitian ini yakni mengkaji lebih dalam lagi mengenai ada tidaknya kefanatikan KH. Thaifur dengan mazhab yang dianutnya terhadap penafsirannya.

Dari salah satu kitab yang ditulis oleh KH. Thaifur, kitab tersebut berjudul *Bulghah At-Thullab*. Kitab tersebut berisi pemikiran hukum fiqh dan fatwa atas beragam jenis permasalahan mengenai tradisi keagamaan yang berkembang di lingkungan masyarakat, selain itu di dalamnya juga terdapat pendapat-pendapat ulama terdahulu. Pada hakikatnya, adanya perbedaan antar mazhab memang bukanlah hal yang substansial, karena pada akhirnya perbedaan tersebut juga terdapat sumber-sumber syari'at yang menjadi tempatnya bermuara. Akan tetapi dalam kitab *Bulghah Al-Thullāb* ini tidak dijelaskan mengenai perbedaan pendapat antar mazhab dalam suatu permasalahan, di dalamnya tidak semua dicantumkan oleh KH. Thaifur, hanya dicantumkan satu mazhab saja, Imam Syafi'i.¹

Dari analisis yang telah dilakukan pada tafsir ini, ditulis dalam bahasa Arab dengan alasan sasaran utama dari *Tafsīr Firdaus Al-Na'im* ini ditulis bukan hanya untuk masyarakat Madura saja, melainkan ditujukan sebagai bahan materi pendidikan di kalangan pesantren, sehingga kalangan santri dapat mempelajari dan memahaminya dengan mudah mengenai apa makna yang terkandung dalam setiap ayat Alquran dari berbagai aspek, mulai dari sebab nuzul ayat, penjelasan kalimat dari sisi kebahasaan, dan lain sebagainya. Alasan lain KH. Thaifur mengutamakan bahasa Arab karena menurutnya bahasa Arab merupakan bahasa yang mudah dipelajari, apalagi di tengah lingkungan santri, yang telah menjadi makanan di setiap materi yang dipelajari.²

¹Moh. Afandi, *Hukum Islam dalam Pemikiran Ulama Madura (Analisis Kitab Bulghah At-Thullab Karya KH. Thaifur Ali Wafa Ambunten, Sumenep, Madura)*, Vol. 5 No1, Et-Tijarie: 2018, 80.

²Moh. Azwar Hairul, *Telaah Kitab Tafsir Firdaus Al-Na'im karya Thaifur Ali Wafa Al-Maduri*, Nun Vol.3 No. 2: 2017, 44.

Melalui penelitian ini, akan ditelaah lebih dalam lagi apakah terdapat kefanatikan beliau di dalam *Tafsir Firdaus Al-Na'im*, khususnya dalam penafsiran ayat-ayat ahkam dan akan dipaparkan penafsiran dari beberapa ayat secara terurai.

B. Penafsiran KH. Thaifur terhadap Ayat-Ayat Ahkam dalam *Tafsir Firdaus Al-Na'im*

Untuk membuktikan adanya faham mazhab fiqh Syafi'iyah dalam penafsiran KH. Thaifur Ali Wafa serta bagaimana pemaparan pendapat mazhab fiqh yang lain olehnya, diperlukan mengemukakan contoh penafsirannya di beberapa ayat ahkam. Terkait hal ini dikemukakan melalui beberapa ayat ahkam diantaranya:

1. QS. An-Nisa' (4): 101
2. QS. An-Nisa' (4): 6
3. QS. Al-Baqarah (2): 233
4. QS. Al-Ma'idah (5): 6
5. QS. Al-Ma'idah (5): 96

Penafsiran KH. Thaifur Ali Wafa dalam kitab *Tafsir Firdaus Al-Na'im bi Tawḍīḥ Ma'anī Ayāt Alquran Al-Karīm* akan diuraikan sebagai berikut:

1. Penafsiran QS. An-Nisa' ayat 101 tentang qasar salat

وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ الْكَافِرِينَ كَانُوا لَكُمْ عَدُوًّا مُبِينًا

(وَإِذَا ضَرَيْتُمْ فِي الْأَرْضِ) سافرتُم فيها (فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ) حرج وإثم (أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ) ³ يعني الرباعية إلى ركعتين. والآية تدل على أن القصر رخصة في السفر وليس بعزيمة كما قاله إمامنا الشافعي لأن لاجنّاح يستعمل في موضع التخفيف (إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يُفْتِنَكُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا) أي يغتالوكم ويقتلوكم في الصلاة والإجماع منعقد على أن القصر يجوز في السفر من غير خوف وثبتت السنة عن النبي صلى الله عليه وسلم بذلك ففي الصحيحين أنه صلى الله عليه وسلم سافر بين مكة والمدينة لا يخاف إلا الله عز وجل فكان يصلي ركعتين وروي مسلم عن يعلى ابن أمية قال قلت لعمر إنّا قال الله تعالى إن خفتم وقد أمن الناس قال عمر عجبت مما عجبت منه فسألت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته فذكر الخوف في الآية على غالب أسفارهم في ذلك الوقت (إِنَّ الْكُفْرَيْنَ كَانُوا لَكُمْ عَدُوًّا مُّبِينًا) العدو يستوي فيه الواحد والجمع يعني أن الكافرين لم يزالوا يقصدون اغتيالكم متى تمكنوا لشدة عدواتهم لكم فان طالّت صلاتكم في السفر فرموا وجدوا الفرصة في قتلكم فهذا رخصت في قصرها. ⁴

Artinya: “Dan apabila kalian bepergian di bumi, maka tidaklah berdosa kalian apabila meng-qasar salat, jika kalian takut diserang oleh orang-orang kafir. Sesungguhnya orang-orang kafir itu adalah musuh yang nyata bagi kalian”.

Dan apabila melakukan perjalanan di muka bumi (bepergian), maka tidak ada hal yang menjadikan kesulitan dan tidak ada dosa atas kalian. Maksud dari junah, yaitu dosa. Qaşar salat bermakna memendekkan jumlah rakaat salat yang terdiri dari 4 rakaat menjadi dua rakaat saja dan ayat tersebut menunjukkan atas perintah qaşar sebagai bentuk keringanan hukum atau rukhsah dalam perjalanan.

Sebagaimana yang dijelaskan oleh Imam kita Imam Syafi'i bahwasanya qaşar salat merupakan rukhsah bukan wajib. Karena tidak berdosa bagi yang menggunakan rukhsah qaşar tersebut dalam bentuk keringanan (jika mereka

³KH. Thaifur Ali Wafa, *Tafsir Firdaus Al-Na'im bi Tawdih Ma'anī Ayāt Alquran Al-Karīm I*, 539.

⁴KH. Thaifur Ali Wafa, *Tafsir Firdaus Al-Na'im bi Tawdih Ma'anī Ayāt Alquran Al-Karīm I*, 540.

Khawatir akan fitnah orang-orang kafir) pada situasi dan kondisi waktu itu yang realitanya pada waktu itu kaum muslimin terancam gangguan orang kafir dengan mereka membunuh dalam salat dan menurut kesepakatan yang telah ada bahwa sesungguhnya qasar ini boleh dalam perjalanan tanpa adanya rasa khawatir dan juga ini telah ditetapkan dalam sunnah Nabi Muhammad SAW.

Oleh karena itu, dalam *ṣaḥīḥaini* (saḥīḥ Bukhari dan Muslim) bahwa nabi Muhammad SAW melakukan perjalanan diantara Mekkah dan Madinah tidak ada rasa khawatir (takut) kecuali hanyalah kepada Allah *azza wa jalla*, maka beliau salat dua rakaat.

Dalam riwayat Imam Muslim dari Ya'la ibn Umayyah berkata: "saya berkata kepada Sayyidina Umar sesungguhnya firman Allah SWT tersebut jika dalam keadaan mereka takut atau khawatir dan sungguh manusia telah aman sekarang". Maka Sayyidina Umar berkata: saya takjub dari apa yang saya takjubkan darinya (ucapannya Ya'la) maka saya bertanya kepada Rasulullah SAW itu adalah suatu amal yang dianugerahkan oleh Allah atas mereka maka terimalah amal tersebut. Maka telah disebutkan rasa khawatir atau takut dalam ayat tersebut lebih mengarah ke dalam perjalanan mereka pada waktu tertentu (sesungguhnya orang-orang kafir bagi kalian adalah musuh yang nyata) musuh meliputi individu atau kelompok yaitu sesungguhnya sekelompok orang kafir belum menghilangkan maksud untuk membunuh mereka kapan mereka mengatur kekuatan untuk memusuhi mereka. Maka jika salat mereka lama (panjang) dalam perjalanan maka

mungkin bisa mengambil kesempatan untuk membunuh mereka. Maka oleh sebab inilah, adanya kemudahan dalam qāṣar salat.⁵

Sebagaimana dijelaskan dalam kitab *Al-Umm*, Imam Syafi'i mengatakan: Rasulullah meringkas salat dalam perjalanannya ke Makkah, yaitu perjalanan selama sembilan atau sepuluh malam, maka hal ini menunjukkan bahwasanya seseorang diperbolehkan meringkas salat ketika berada dalam perjalanan yang membutuhkan waktu, seperti halnya perjalanan Rasulullah atau lebih lama dari itu. Tidak diperbolehkan mengqiyaskan atas apa yang dilakukan Rasulullah dalam meringkas salat kecuali pada salah satu dengan dua cara: *Pertama*, diqiyaskan pada perjalanan yang memakan waktu sama seperti itu atau lebih lama darinya. Namun, karena tidak dapat mengetahui adanya perbedaan pendapat tentang diperbolehkannya meringkas jumlah rakaat salat pada perjalanan yang kurang dari waktu tersebut, maka qiyas ini tidak dapat diterapkan. *Kedua*, yaitu Rasulullah telah meringkas salat saat dalam perjalanan.⁶

Dalam penafsiran QS. An-Nisa' ayat 101 ini, KH. Thaifur mencantumkan pendapat hanya dari Imam Syafi'i saja, tanpa penjabaran serta perbedaan pendapat mengenai diperbolehkannya qāṣar ketika telah menempuh berapa batasan dalam suatu perjalanan yang ditempuh, di dalam penafsiran KH. Thaifur disampaikan pendapat imam Syafi'i bahwasanya qāṣar salat merupakan sebuah rukhṣah dari Allah dan apabila dilakukan juga tidak ada dosa bagi yang menggunakan rukhṣah yang telah Allah berikan. Penggunaan bahasa yang digunakan KH. Thaifur dalam

⁵Ibid., 540.

⁶Husain Abdul Hamid Abu Nashir Nail, *Ringkasan Kitab Al-Umm*, (Maktabah Islamiyah), 256.

penafsirannya tersebut juga sebagaimana bahasa Arab pada umumnya yang mudah dipahami di kalangan santri disertai penjelasan mengenai kedudukan kalimatnya dalam ilmu nahwu. Dalam penafsiran ayat ini juga terdapat cuplikan oleh KH. Thaifur dari riwayat Imam Muslim. Namun, tidak terdapat pemaparan qiraat di penafsiran KH. Thaifur dalam ayat ini.

2. Penafsiran QS. An-Nisa ayat 6 tentang pengelolaan harta anak yatim.

وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَنْ يَكْبَرُوا وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهَدُوا عَلَيْهِمْ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ حَسِيبًا

(وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ) اختبروهم قبل البلوغ في صلاح دينهم والإعتداء إلى ضبط المال وحسن التصرف فيه وجربوهم بما يليق بحالهم فإن كانوا من أهل التجارة فبأن تعطوهم من المال ما يتصرفون فيه ببيعاً وابتاعاً وإن كانوا ممن له ضياع وأهل وخدم فبأن تعطوهم منه ما يصرفونه إلى نفقة عبيدهم وخدمهم وأجرائهم وسائر مصارفهم حتى يتبين لكم كيف أحوالهم نزلت هذه الآية في ثابت ابن رفاعه وعمه وذلك أن رفاعه مات وترك ابنه ثابتاً وهو صغير فجاء عمه إلى النبي صلى الله عليه وسلم وقال له إن ابن أخي يتيم في حجرى فما يحل لي من ماله ومتى ادفع إليه ماله فأنزل الله هذه الآية (حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ)⁷ أي صاروا أهلاً له بالإحتلام أو السن وهو استكمال خمس عشرة سنة عند إمامنا الشافعي رضي الله عنه والمراد كونهم أهلاً لأن يعقدوه بأنفسهم والا فالصغير يجوز أن يزوجه أبوه (فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا) أي علمتم منهم صلاحاً في دينهم ومالهم وهذا عند إمامنا الشافعي وعند مالك يكفي صلاح المال فقط (فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ) من غير تأخير عن حد البلوغ (وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا) بغير حق (وَبِدَارًا) هما منصوبان على المفعول من أجله أي لأجل الإسراف والبدار أي المبادرة أو هما مصدران في موضع الحال أي مسرفين ومبادرين (أَنْ يَكْبَرُوا) أي كبرهم فتفرطوا في إنفاقهم وتقولون ننفق فيما نشتهي قبل أن يكبر اليتامى فيتنزعوها من أيدينا (وَمَنْ كَانَ) من الأولياء (غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ) أي يعف عن مال اليتيم ويحترز من أكله واستعف أبلغ من عف كأنه طالب زيادة العفة (وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ) بقدر أجرة عمله فالولي في مال اليتيم إن كان غنياً لا يستحق نفقة ولا أجرة وإن كان فقيراً

⁷KH. Thaifur Ali Wafa, *Firdaus Al-Na'im bi Tawdhih Ma'ani Ayat Alquran Al-Karim I*, 454.

أخذ أقل الأمرين منهما بالمعروف لأنه تصرف في مال من لا تمكن مراجعته فجاز له الأخذ بغير إذنه كعامل الصدقات (فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهِدُوا عَلَيْهِمْ) أنهم قد تسلموها وبرئتم لئلا يقع اختلاف فترجعوا إلى البينة لأن الولي إذا ادعى دفع المال لموليه لا بصدق إلا ببينة وهذا أمر إرشاد وليس بأمر إيجاب (وَكَفَى بِاللَّهِ حَسِيبًا) محاسباً لخلقه حافظاً لأعمالهم وفاعلاً كفى لفظ الجلالة والباء زائدة.⁸

Artinya: “Dan ujilah anak-anak yatim itu sampai mereka cukup umur untuk menikah. Kemudian jika menurut pendapatmu mereka telah cerdas (pandai memelihara harta), maka serahkanlah kepada mereka hartanya. Dan janganlah kamu memakannya (harta anak yatim) melebihi batas kepatutan dan (janganlah kamu) tergesa-gesa (menyerahkannya) sebelum mereka dewasa. Barangsiapa (di antara pemelihara itu) mampu, maka hendaklah dia menahan diri (dari memakan harta anak yatim itu) dan barangsiapa miskin, maka bolehlah dia makan harta itu menurut cara yang patut. Kemudian, apabila kamu menyerahkan harta itu kepada mereka, maka hendaklah kamu adakan saksi-saksi. Dan cukuplah Allah sebagai pengawas”.

Ujilah anak yatim, maksud pada konteks menguji anak yatim dalam ayat ini yaitu melatih ketika dia belum mencapai usia balig, serta dalam hal keagamaan hingga kemampuan dia dalam mengelola harta juga kebagusan tindakannya dalam mengelolanya sampai mereka mencapai usia mampu menjalani pernikahan dengan mengalami mimpi basah ataupun telah memasuki usia balig. Menurut Imam Syafi’i yaitu batasnya hingga anak tersebut berusia 15 tahun.⁹

Dalam *Tafsir Al-Munir* juga dijelaskan bahwa balig menurut Imam Syafi’i dan Imam Ahmad yaitu ketika telah memasuki batas usia seseorang menjadi mukallaf dan memiliki kewajiban mematuhi hukum-hukum syariat dengan ditandai mengalami mimpi basah bagi anak laki-laki atau mengalami datang bulan bagi anak perempuan atau dengan hitungan usia telah genap 15 tahun.¹⁰

Sebab turunnya ayat tersebut yaitu pada kejadian Tsabit ibn Rifa’ah dan pamannya, dalam kisah tersebut Rifa’ah meninggal dan meninggalkan anaknya

⁸Ibid., 455.

⁹KH. Thaifur Ali Wafa, *Firdaus Al-Na’im bi Tawdhiih Ma’ani Ayat Alquran Al-Karim I*, 454.

¹⁰Wahbah Zuhaili, *Tafsir Al-Munir fi al-Aqidah wa al-Syari’ah wa al-Manhaj Jilid II*, (Dar al-Fikr: 2005), 589

yang Bernama Tsabit, dia masih kecil. Maka, pamannya datang kepada Rasulullah dan berkata “sesungguhnya anak saudara saya adalah yatim dalam penjagaan saya, maka apa yang halal bagi saya dari hartanya dan kapan saya harus memberikannya kepadanya?’ maka turunlah ayat ini.¹¹

Maka apabila kalian telah menyaksikan tanda-tanda *ar-rusydu* (kedewasaan kemampuannya dalam mengelola serta menjaga hartanya) dalam diri mereka. *Ar-rusydu* menurut Imam Syafi'i merupakan baiknya kegamaan dan kemampuan anak dalam mengelola dan menjaga hartanya. Sedangkan menurut Imam Malik cukup hanya kebagusannya dalam mengelola harta saja. Maka serahkanlah kepada mereka harta-harta mereka tanpa mengakhirkannya, ketika telah memasuki masa akil balighnya.

Dan janganlah kalian memakan harta-harta mereka tanpa ada hajat yang sangat mendesak dan dengan tergesa-gesa sebelum anak yatim tersebut memasuki usia balig, apabila mereka telah memasuki usia dewasa, maka wajib bagi kalian untuk menyerahkan harta-harta mereka dengan segera. Maka hendaklah kalian menjaga diri dari memakan harta anak yatim karena hal tersebut merupakan طلاب زيادة العفة.¹²

Apabila seorang wali termasuk orang yang kaya dan tidak membutuhkan nafkah darinya ataupun imbalan dari sebagian harta anak yatim yang dirawatnya, maka hendaklah ia menahan dari memakan harta anak yatim tersebut. Namun ketika seorang wali tersebut seorang faqir, maka boleh baginya memakan harta

¹¹KH. Thaifur Ali Wafa, *Firdaus Al-Na'im...*, 454.

¹² KH. Thaifur Ali Wafa, *Firdaus Al-Na'im bi Tawdhih Ma'ani Ayat Alquran Al-Karim I*, 455.

anak yatim yang dirawatnya dengan ma'ruf (tidak berlebihan dan sesuai kadar kebutuhan), sebagai wujud adanya imbalan atas amalnya, mengambil sebagian kecil dari dua perkara tersebut (nafaqah dan ujah) dengan kadar yang cukup (*bi al ma'ruf*) tanpa izin darinya seperti 'amil shadaqah.

Ketika kalian menyerahkan kepada mereka harta-harta mereka, maka persaksikanlah atas mereka bahwa harta-harta mereka memang benar-benar telah mereka terima, karena hal tersebut dapat menyelamatkan dari perselisihan dan berbagai bentuk tuduhan dan bisa menjadi tanda dari bentuk amanah.

Terdapat perbedaan pada diharuskannya ada bukti penyerahan harta oleh sang wali kepada anak yatim, perintah ini merupakan petunjuk dan bukan berarti perintah yang wajib. Dan cukuplah Allah sebagai pengawas, pengawas bagi ciptaan-Nya, dan membalas segala perbuatan yang kalian lakukan, kata فاعل dari fi'il madhi كفى yaitu لفظ الجلالة dan ba' merupakan ba' ziyadah.¹³

Dalam penafsiran Al-Baqarah 233 ini, tidak terdapat pendapat yang dipaparkan oleh KH. Thaifur selain dari Imam Syafi'i, dimana pendapat Imam Syafi'i mengenai batas usia penjagaan harta anak yatim yaitu 15 tahun, terdapat penjelasan sebab diturunkannya ayat yang dijelaskan oleh KH. Thaifur melalui kisah Rafi'ah, serta penjabaran yang sangat luas di setiap pemaknaan kalimatnya serta sedikit disinggung dari sisi kebakasaannya di akhir penafsiran.

3. Penafsiran QS. Al-Baqarah 233 tentang raḍa'ah

وَالْوَلَدُ يُرْضَعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنَمِّمَ الرِّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ

¹³KH. Thaifur Ali Wafa, *Firdaus Al-Na'im bi Tawdhih Ma'ani Ayat Alquran Al-Karim I*, 455.

ذَلِكَ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِّنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَسْتَرْضِعُوا أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا اتَّيْتُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ

(وَالْوَالِدَتُ يُرَضِّعْنَ أَوْلَادَهُنَّ) هذا خبر في معنى الأمر المؤكد وهذا الأمر على وجه الندب إلا إذا لم يقبل الصبي إلا ثدي أمه أو لم توجد له ظئر أو كان الأب عاجزا عن الاستئجار فعلى سبيل الوجوب (حَوْلَيْنِ) أي سنتين وقوله (كَامِلَيْنِ)¹⁴ أي تامين تأكيد لأن الحول مما يتس امح فيه تقول أقيمت عند فلان حولا وإن لم تستكمله فبين الله أنهما حولان كاملان أربعة وعشرون شهرا وهذا التحديد بالحولين ليس تحديد إيجاب ويدل على ذلك قوله (لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنِيَّ الرِّضَاعَةَ) أي هذا الحكم لمن أراد إتمام الرضاعة والحاصل أن الأب يجب عليه إرضاع ولده دون الأم وعليه أن يتخذ له ظئرا إلا إذا تطوعت الأم وهي مندوبة إلى ذلك ولا تجبر عليه واختلف في استئجار الأم فجوزه الشافعي ومنعه ابو حنيفة رحمهما الله مادامت زوجة او معتدة نكاح¹⁵ (وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ) وهو الأب وإنما عبر عنه به لأن الوالدات إنما ولدن للآباء ولذلك ينسب الولد للأب دون الأم فكان عليهم أن يرزقوهن ويكسوهن إذا أرضعن ولدهم كالأطوار (رَزُقْنَهُنَّ) طعامهن (وَكِسُوْنَهُنَّ) لباسهن (بِالْمَعْرُوفِ) بل تقتير ولا إسراف (لَا تُكَلِّفُ نَفْسٌ) تعليل لقوله بالمعروف (إِلَّا وَشَعَهَا) طاقتها (لَا تُضَارَّ وَالِدَةُ بِوَلَدِهَا) بسببه بأن أكرهت على إرضاعه إذا امتنعت (وَلَا) يضار (مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ) بسببه بأن يكلف فوق طاقته وإضافة الولد إلى كل منها في الموضعين للاستعطاف (وَعَلَى الْوَارِثِ) أي وارث الأب وهو الصبي الرضيع أي على وليه في ماله الذي خلفه له أبوه أو غيره (مِثْلُ ذَلِكَ)¹⁶ وهذا إن كان له مال وإلا أجبرت الأم على إرضاعه مجانا وهذا لا يتقيد بموت أبيه لأنه إذا كان له مال لم تجب على الأب أجرة الرضاع بل تكون عليه هو (فَإِنْ أَرَادَا) أي الوالدان (فِصَالًا) فطاما له قبل الحولين صادرا (عَنْ تَرَاضٍ مِّنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ) بينهما واعتبر اتفقهما لما للأب من الولاية والأم من الشفقة وكما يجوز النقص عن الحولين عند اتفقهما عليه كذلك تجوز الزيادة عليهما باتفقهما (فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا) في ذلك (وَإِنْ أَرَدْتُمْ) أيها الأولياء (أَنْ تَسْتَرْضِعُوا أَوْلَادَكُمْ) الأطوار غير الوالدات (فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ) فيه (إِذَا سَلَّمْتُمْ) إليهن (مَا اتَّيْتُمْ) أي أردتم إتياءهن من الأجرة (بِالْمَعْرُوفِ) بالإحسان وطيب النفس والسرور (وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ) لا تخفى عليه أعمالكم فهو يجازيكم عليها.

Artinya: “Dan ibu-ibu hendaklah menyusui anak-anaknya selama dua tahun penuh, bagi yang ingin menyusui secara sempurna. Dan kewajiban ayah menanggung nafkah dan pakaian mereka dengan cara yang patut. Seseorang tidak dibebani lebih dari

¹⁴Ibid., 238.

¹⁵KH. Thaifur Ali Wafa, *Firdaus Al-Na'im*..., 238.

¹⁶Ibid., 239

kesanggupannya. Janganlah seorang ibu menderita karena anaknya dan jangan pula seorang ayah (menderita) karena anaknya. Ahli waris pun (berkewajiban) seperti itu pula. Apabila keduanya ingin menyapih dengan persetujuan dan permusyawaratan antara keduanya, maka tidak ada dosa atas keduanya. Dan jika kamu ingin menyusukan anakmu kepada orang lain, maka tidak ada dosa bagimu memberikan pembayaran dengan cara yang patut. Bertakwalah kepada Allah dan ketahuilah bahwa Allah Maha Melihat apa yang kamu kerjakan”.

والودات يرضعن susunan ini berupa berita (*khobar*), akan tetapi bermakna perintah yang terdapat penekanan. “hendaknya mereka menyusukan” perintah disini bermakna *nadb*, kecuali ketika bayi tersebut belum makan apa-apa, tidak ada yang masuk pada bayi tersebut kecuali air susu atau ketika belum menemukan ibu susuan untuk anaknya ataupun bapaknya tidak mampu memenuhi kewajibannya yaitu memberikan asi kepada anaknya selama حَوْلَيْنِ dua tahun, kata كَامِلَيْنِ sebagai şifah muakkidah.

Dikuatkan redaksi حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ sempurnanya hitungan susuan yaitu 2 tahun atau 24 bulan.

Dalam *Tafsīr Al-Munīr* dijelaskan KH.ilaf mengenai penafsiran يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ bahwasanya Imam Malik, Imam Syafi'i dan Imam Ahmad menyimpulkan bahwa jangka waktu menyusui yang menciptakan hubungan muhrim (keharaman untuk menjalin ikatan nikah seperti keharaman yang timbul akibat hubungan nasab) adalah dua tahun saja. Jadi, penyusuan yang terjadi bukan dalam dua tahun itu tidak menimbulkan hubungan muhrim.¹⁷

¹⁷Wahbah Zuhaili, *Tafsir Al-Munir fi al-Aqidah wa al-Syari'ah wa al-Manhaj Jilid II*, (Dar al-Fikr: 2005, 171.

Hukum ini menjelaskan bahwa dikehendaki penyempurnaan susuan terhadap anak bagi ayah yaitu memiliki kewajiban meskipun tidak ada sosok ibu, dan memberikan ibu susuan untuk anaknya kecuali ibunya dengan sukarela dan tanpa paksaan untuk menyusui.

Terdapat khilaf pendapat antara Imam Syafi'i dan Imam Abu Hanifah, Imam Syafi'i memperbolehkan akan tetapi Imam Abu Hanifah tidak (ketika istri masih ada dan sedang dalam masa iddah). وعلى المولود له, maksudnya adalah ayah, karena nasab anak nantinya akan bersambung kepada ayahnya bukan kepada ibunya.¹⁸

Oleh sebab itu seorang bapak harus memberikan makan, pakaian ketika telah menyusui anaknya sebagai ibu susuannya, yang tidak sangat sedikit dan tidak berlebihan sesuai dengan batas kemampuannya. Tidak diperkenankan seorang ibu menderita dan merasa sengsara atas sebab paksaan untuk menyusui anaknya dan ia tidak menghendaki untuk menyusunya dan seorang ayah tidak diperkenankan pula sampai merasa menderita atas beban diluar batas kemampuannya.¹⁹

الوارث, pewaris ayah yakni si anak yang disusui, memiliki kewajiban yang sama atas hartanya tersebut yaitu memberi nafkah dan makanan, jika ayahnya meninggal, maka orang yang mewarisinya harus menggantikan tugas tersebut tidak lain dengan cara yang baik dan tidak menyengsarakan.²⁰

Dalam *Tafsīr Al-Munīr* dijelaskan bahwa Imam Malik dan Imam Syafi'i memandang nafkah hanya wajib atas kedua orang tua. Jadi, nafkah anak merupakan

¹⁸KH. Thaifur Ali Wafa, *Firdaus Al-Na'im bi Tawdhih Ma'ani Ayat Alquran Al-Karim I*, 238.

¹⁹Ibid., 239

²⁰Ibid., 239.

tanggungan seorang bapak, jika bapaknya meninggal, nafkah diambilkan dari harta anak itu sendiri jika ia memiliki harta, apabila ia tidak memiliki harta nafkahnya ditanggung oleh ibunya. Ayat ini menguatkan pendapat pertama, kecuali jika yang dimaksud dengan *وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ* adalah “tidak menyusahkan” saja, atau yang dimaksud dengan *الْوَارِثِ* adalah si anak itu sendiri.²¹

Apabila kedua orang tua memiliki keinginan menyapih anaknya ketika belum genap dua tahun, kesepakatan tersebut harus berdasarkan *رضا عن تراض* rida antara keduanya dengan musyawarah untuk kebaikan sang anak. Tidak ada dosa diantara keduanya dalam hal tersebut. Dan tidak ada dosa bagi mereka pula, ketika sang anak disusukan kepada ibu susuannya, dan ibu susuannya diberi upah dengan baik dan penuh kebahagiaan (tidak merasa terpaksa dan sengsara). Janganlah khawatir apa yang kamu perbuat maka akan ada balasan dari perbuatan tersebut.²²

Dalam penafsiran ayat tersebut, KH. Thaifur menjelaskan secara jelas dan terperinci. Pada ayat ini KH. Thaifur tidak hanya mencantumkan satu pendapat saja seperti sampel penafsiran-penafsiran sebelumnya, namun dalam penafsiran ayat ini KH. Thaifur mencantumkan khilaf pendapat antara Imam Abu Hanifah dan Imam Syafi'i, akan tetapi di dalam penafsiran ayat ini tidak terdapat pemaparan bacaan qiraat hanya dijelaskan singkat dari sisi kebahasaan saja di awal penafsirannya.

4. Penafsiran QS. Al-Maidah ayat 6 tentang bersuci.

²¹Wahbah Zuhaili, *Tafsir Al-Munir fi al-Aqidah wa al-Syari'ah wa al-Manhaj Jilid I*, (Dar al-Fikr: 2005), 569.

²²Ibid., 239.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ يَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ) أي أردتم القيام إليها ومثله قوله تعالى فإذا قرأت القرآن فاستعذ بالله أي أردت قرائته²³ (فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ) وحد الوجه طولاً من منبت شعر الرأس إلى منتهى الذقن وعرضاً ما بين وتدي الأذنين (وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ) أي معها كما بينته السنة وهذا مذهب الجمهور وقال بعضهم إلى هنا على بابها من أنها للغاية فعلى هذا إن صب الماء على المرفق حتى سال إلى الكف لم يجزئه ذلك (وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ) قيل الباء هنا فارقة بين حمل المسح بالكل والبعض فما دخل فيه الباء فالمراد به مسح البعض ومالا فالمراد به مسح الكل وذلك لأن الباء تفيد الإلصاق فكأنه قيل ألصقوا المسح برؤوسكم وذلك لا يقتضي الاستيعاب وهذا مذهب الشافعي وقال مالك يجب مسح جميع الرأس وهو إحدى الروايتين عن أحمد والرواية الأخرى عنه يجب مسح أكثره وقال أبو حنيفة يجب مسح الربع من الرأس مستديلاً بما روي عن المغيرة ابن شعبة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم توضأ فمسح بناصيته وعلى العمامة والخفين متفق عليه وقدر الناصية بربع الرأس فمالك وأحمد أخذوا بالإحتياط والشافعي باليقين وأبو حنيفة ببيان السنة²⁴ (وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ) بنصب أرجل عطفاً على أيديكم وهي قراءة نافع وابن عامر والكسائي وحفص عن عاصم وقرأ الباقر بالجور وهذا منشأ الاختلاف بين العلماء في فرض الرجل هل هو الغسل أو المسح فمن قرأ بالكسر فهو معطوف على رؤوسكم فيكون فرض الرجل المسح وعليه ابن عباس وعكرمة وآخرون قال عكرمة ليس في الرجلين غسل إنما نزل فيهما المسح وقال ابن عباس الوضوء غسلاً ومسحاً وذهب جمهور العلماء من الصحابة والتابعين ومن بعدهم ومنهم الأئمة الأربعة إلى أن فرضه الغسل وخرجوا قراءة الجر على أربعة وجوه²⁵ الأول أن أرجلكم منصوب معنى عطفاً على أيديكم مخفوض لفظاً على الجوار وضعفه بعضهم بل أبطله لكون الخفض على الجوار إنما ورد في النعت لا في العطف وورد في التوكيد قليلاً في ضرورة الشعر وأن هذا معدود من اللحن وكلام الله تعالى يجب تنزيهه عنه ولأنه يرجع إليه عند الأمن من الإلتباس وهنا خيف الإلتباس كما لا يخفى الثاني أنه معطوف على رؤوسكم لفظاً ومعنى

²³KH. Thaifur Ali Wafa, *Firdaus Al-Na'im bi Tawdhih Ma'ani Ayat Alquran Al-Karim II*, 17.

²⁴Ibid., 18

²⁵Ibid., 19

فيكون فرضه المسح ثم نسخ بوجوب الغسل أو يحمل المسح على بعض الأحوال وهو لبس الخف الثالث أن الأرجل إنما عطفت على الممسوح للتنبيه على عدم الإسراف في استعمال الماء فيها لأنها موضع صب الماء كثيرا فعطفت على الممسوح والمراد غسلها الرابع أنها مجرورة بحرف جر دل عليه المعنى ويتعلق هذا الحرف بفعل محذوف تقديره وافعلوا بأرجلكم غسلًا قال أبو البقاء وحذف حرف الجر مع بقاء الجر جائزا وأما قراءة النصب فأرجلكم إما معطوف على أيديكم كما تقدم فيكون عامل النصب فاغسلوا وإما معطوف على رؤوسكم لأنه في محل النصب والعطف على الظاهر وعلى المحل جائز فيكون عامل النصب وامسحوا وإذا اجتمع عاملان على معمول واحد كان الأولى إعمال الأقرب حتى إن بعضهم لا يوز أن يكون العامل فاغسلوا لما يلزم عليه من الفصل بين المتعاطفين بجملة مبينة حكما جديدا ليس فيها تأكيد للأول وليست هي اعتراضية فوجب أن يكون العامل وامسحوا فدللت الآية على وجوب المسح لكن الأحاديث الكثيرة وردت بإيجاب الغسل وهو مشتمل على المسح ولا ينعكس فكان الغسل أقرب إلى الإحتياط فوجب الرجوع إليه ووجب القطع بأن غسل الرجلين يقوم مقام مسحهما وأيضا إن فرض الرجلين محدود إلى الكعبين والتحديد إنما جاء في الغسل لاني المسح ولا يجوز دفع وجوب مسح الرجلين بالأخبار لأنها بأسرارها من باب الآحاد ونسخ القرآن بخبر الواحد غير جائز²⁶ (وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا) هو لفظ يستوي فيه المذكر والمؤنث والمفرد والمثنى والجمع أي بمغيب الحشفة في الفرج وهو المعبر عنه بالتقاء الختانين أو خروج المني سواء كان في اليقظة أو في النوم أو الحيض أو النفاس لأن الخطاب عام للذكور والإناث (فَاطَّهَّرُوا) أي اغتسلوا (وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ الْحَيْضُ أَوْ الْنَفَاسُ) أي مسافرين (أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ) وهو المكان المنخفض الذي تقضي فيه الحاجة وهو كناية عن قضاء الحاجة (أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ) أي جمعتهم أو جسستم باليد كما تقدم في سورة النساء (فَلَمْ يَجِدُوا مَاءً) بعد طلبه (فَتَيَمَّمُوا) أي اقصدوا (صَعِيدًا طَيِّبًا) أي ترابا طهورا (فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ) بالضربة الأولى (وَأَيْدِيَكُمْ) إلى المرافق بالضربة الثانية فلا بد من الضربتين (مِّنْهُ) أي الصعيد وقد بينت السنة أن المراد استيعاب العضوين بالمسح (مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ) ضيق بما فرض عليكم من الوضوء والغسل والتيمم (وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ) من الأحداث والجنايات والذنوب لأن الوضوء يكفر الذنوب وفيهذه الآية دلالة على عظيم فضل الله تعالى ورحمته ومنه على عباده حيث لم يجعل علينا في الدين حرجا وأن التكاليف التي كلفنا بها إنما هي لتطهيرنا والله أعلم

²⁶KH. Thaifur Ali Wafa, *Firdaus Al-Na'im bi Tawdhih Ma'ani Ayat Alquran Al-Karim II*, 20.

(وَأَيُّكُمْ نِعْمَتُهُ عَلَيْكُمْ) ببيان الشرائع والأحكام وما تحتاجون إليه من أمر دينكم (لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ)
نعمته.²⁷

Artinya: “Wahai orang-orang yang beriman! Apabila kamu hendak melaksanakan salat, maka basuhlah wajahmu dan tanganmu sampai ke siku, dan sapulah kepalamu dan (basuh) kedua kakimu sampai ke kedua mata kaki. Jika kamu junub, maka mandilah. Dan jika kamu sakit atau dalam perjalanan atau kembali dari tempat buang air (kakus) atau menyentuh perempuan, maka jika kamu tidak memperoleh air, maka bertayamumlah dengan debu yang baik (suci); usaplah wajahmu dan tanganmu dengan (debu) itu. Allah tidak ingin menyulitkan kamu, tetapi Dia hendak membersihkan kamu dan menyempurnakan nikmat-Nya bagimu, agar kamu bersyukur”.

Apabila kamu hendak berdiri untuk melaksanakan salat, yaitu ketika kalian ingin berdiri untuk itu dan termasuk hal yang serupa dengannya, seperti firman Allah maka ketika membaca Alquran hendaknya membaca ta'awudz (meminta perlindungan kepada Allah), maka basuhlah wajah kalian, satukan garis Panjang wajah dari akar rambut kepala hingga ujung dagu dan selebar antara lembar telinga.²⁸

Imam Syafi'i berpendapat mengenai membasuh muka, menurutnya muka itu tidak menjadi tumbuhnya rambut kepala sampai kepada dua telinga, tulang rahang dan dagu. Bukanlah dinamakan muka apabila telah melewati tempat tumbuh rambut kepala dan dua tepi dahi itu juga termasuk bagian dari kepala, lain dengan botak bukanlah bagian dari kepala.²⁹

Dan kedua tangan kalian sampai kedua siku, sebagaimana yang telah dijelaskan dalam sunnah, dan ini adalah menurut jumhur ulama, dan sebagian dari jumhur ulama mengatakan jika air tersebut dituangkan ke siku sampai mengalir ke telapak tangan itu tidak cukup. Dan basuhlah kepala kalian, dikatakan ba' disini

²⁷Ibid., 21.

²⁸KH. Thaifur Ali Wafa, *Firdaus Al-Na'im bi Tawdhih Ma'ani Ayat Alquran Al-Karim II*, 18.

²⁹Husain Abdul Hamid Abu Nashir Nail, *Ringkasan Kitab Al-Umm*, (Maktabah Islamiyah), 35-36.

merupakan pembeda antara membasuh keseluruhan kepala dan sebagian kepala. Maksud dari redaksi tersebut yaitu mengusap sebagian bukan mengusap keseluruhan, karena huruf ba' tersebut berfaedah melekat maka dikatakan dilekatkan *المسح* dengan *برؤوسكم*, hal tersebut tidak memerlukan penguasaan dan ini menurut mazhab Imam Syafi'i, dan menurut Imam Malik wajib untuk mengusap keseluruhan. Itu merupakan satu dari dua riwayat dari Ahmad dan riwayat yang lain yang mewajibkan mengusap lebih banyak dari bagian kepala tersebut. Imam Abu Hanifah berpendapat mewajibkan membasuh seperempat dari kepala dengan dalil yang diriwayatkan dari Mughirah Ibn Syu'bah *radhiyallahu 'anh* bahwa Rasulullah SAW berwudhu maka Rasulullah membasuh ubun-ubun diatas surban dan kedua telapak kaki serta dikira-kirakan seperempat dari kepala. Imam Malik dan ahmad berpendapat dengan berhati-hati, Imam Syafi'i dengan keyakinan dan Imam Abu Hanifah dengan penjelasan sunnah.³⁰

Dalam kitab *Al-Umm*, Imam Syafi'i berkata apabila seseorang menyapu bagian mana saja yang dikehendakinya dari kepalanya, baik berambut ataupun tidak, maka rambut kepalanya tersebut dapat disapu baik dengan satu jari, sebagian jari dengan telapak tangan bawah atau bahkan menyuruh orang untuk menyapu kepalanya. Hal tersebut sudah cukup baginya. Diriwayatkan dari Mughirah bin Syu'bah:

أن رسول الله صلى الله عليه وسلم توضأ ومسح بناصيته وعلى عمامته وخفيه

“Bahwa Rasulullah SAW berwudhu dan menyapu menyapu ubun-ubunnya dan juga di atas surbannya serta di atas KH.uf (sepatu).³¹

³⁰KH. Thaifur Ali Wafa, *Firdaus Al-Na'im bi Tawdhih Ma'ani Ayat Alquran Al-Karim II*, 19.

³¹Husain Abdul Hamid Abu Nashir Nail, *Ringkasan Kitab Al-Umm*, (Maktabah Islamiyah), 37.

أن رسول الله صلى الله عليه وسلم توضأ فحسر العمامة عن رأسه ومسح مقدم رأسه أو قال ناصيته بالماء

“Bahwa Rasulullah SAW berwudhu lalu membuka surban dari kepalanya dan menyapu bagian depan kepalanya.” Atau Atha’ berkata, “Ubun-ubunnya dengan air”³²

Dengan dibaca nasab pada kalimat أرجل *arjula* sebagai athaf pada kalimat أيديكم *aydiyakum*, bacaan tersebut merupakan qiraat Imam Nafi’, Ibn ‘Amir, al-Kasa’i, Hafs, dan ‘Ashim, sementara qiraat Imam al-Baqun dibaca jar tersebut diathafkan kepada *ruusikum*, ini merupakan letak perbedaan antara ulama dalam wajibnya membasuh kaki apakah yang dimaksud tersebut adalah membasuh atau mengusap.³³

Dari Ibn Abbas dan ‘Ikrimah dan yang lainnya, ‘Ikrimah mengatakan konteks الغسل *al-ghusl* bukan untuk kaki, namun makna yang dikehendaki adalah المسح *al-mashu* untuk kaki yang berarti membasuh. Ibnu ‘Abbas berkata dalam wudhu terdapat dua yang harus dibasuh dan dua yang diusap.³⁴

Jumhur ulama berpendapat dari sahabat, tabi’in dan generasi setelahnya serta sebagian dari Imam empat mengenai kewajiban membasuh dan munculnya bacaan qiraat yang membaca jar dengan 4 wajah.³⁵

Pertama, أرجلكم *arjulakum* dinashabkan dengan diathafkan kepada أيديكم *aydiyakum*, Adapun qiraat yang membaca jar secara lafadznya dipahami dalam konteks الجوار *al-jiwaar*, yang berarti kalimat tersebut dibaca jar karena beredar atau berdampingan dengan kalimat رؤوسكم *ruusikum* yang dibaca jar akan tetapi hal

³²Ibid., 38.

³³KH. Thaifur Ali Wafa, *Firdaus Al-Na'im bi Tawdhih Ma'ani Ayat Alquran Al-Karim II*, 19.

³⁴Ibid., 19.

³⁵Ibid., 19.

tersebut tidak berlaku dalam konteks الجوار *al-jiwaar* disini, karena telah disebutkan konteks tersebut berlaku untuk na'at bukan athaf dan juga ada sedikit yang mengatakan taukid ketika dilihat dari ilmu tata bahasa, dan hal tersebut terhitung dari sebuah kekeliruan dalam tatanan bahasa. Sedangkan Kalam Allah itu wajib dihilangkan dari tatanan bahasa, karena ketika mengikuti tatanan bahasa maka diKHawatirkan menjadi rancu.

Kedua, lafadz arjulakum diathafkan kepada ruusikum secara lafadz dan maknanya, وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم *wamsahu biruusikum waarjulikum*, maka mengusap itu wajibnya membasuh kemudian dinaskh. dengan kewajiban membasuh atau hanya mengusap sebagian, karena ada keadaan yang menjadikan kaki hanya diusap seperti ليس الخف.

Ketiga, lafadz diathafkan dengan lafadz mamsuh, sehingga kaki cukup hanya diusap agar tidak ada israf (berlebihan) dalam penggunaan air, karena ketika membasuh kaki akan mengeluarkan banyak air, maka diathafkan kepada ممسوح, sedangkan ini yang dimaksud dari pemaknaan غسل.³⁶

Keempat, lafadz أرجلكم *arjulikum* dibaca jar dengan huruf jar yang mana jar majrurnya menunjukkan kepada makna taalluq dengan fi'il yang dibuang, takdirnya وافعلوا بأرجلكم *waf'alu biarjulikum*. Imam Abu al-Baqa' dan membuang huruf jar dengan tetapnya hukum jar seperti pada umumnya itu diperbolehkan.³⁷

Dan Adapun bacaan nashab arjulakum bisa jadi diathafkan dengan lafadz أيديكم *aydikum* sebagaimana yang telah dijelaskan dalam redaksi sebelumnya, maka

³⁶KH. Thaifur Ali Wafa, *Firdaus Al-Na'im bi Tawdhih Ma'ani Ayat Alquran Al-Karim II*, 19.

³⁷Ibid., 19.

amil yang menashabkan أَرْجُلَكُمْ yaitu lafadz فَاغْسِلُوا atau bisa juga diathafkan pada lafadz رُؤُوسَكُمْ, karena lafadz رُؤُوسَكُمْ itu mahalnya nashab dan athaf secara dzahir atau secara mahal itu boleh, maka amil yang menashabkan أَرْجُلَكُمْ adalah امْسَحُوا, dan ketika dua amil berkumpul dalam dua ma'mul maka yang lebih utama adalah menggunakan amil yang paling dekat, bahwa sebagian ulama tidak memperbolehkan amil أَرْجُلَكُمْ dengan amil فَاغْسِلُوا, karena adanya fashl diantara dua athaf dengan jumlah yang menjelaskan hukum baru, yang mana hal tersebut bukanlah penguat pada jumlah yang pertama, atau juga fashl diantara muta'athifin itu bukanlah jumlah i'tiradhiyah (yang sering berlawanan), maka wajib berlakunya lafadz imshahu sebagai amil dari أَرْجُلَكُمْ itu tadi.³⁸

Maka ayat tersebut menerangkan bahwa adanya kewajiban mengusap (المسح), tetapi banyak juga hadis yang mewajibkan membasuh (الغسل), ghusl sendiri itu sudah mencakup مسح, غسل ini lebih sempurna dibanding مسح, karena مسح tidak mencakup غسل dan غسل mencakup مسح, maka غسل lebih dekat dengan hukum yang berhati-hati maka wajib kembali kepadanya yaitu الغسل. Maka wajib secara yakin bahwasanya membasuh kedua kaki sudah menempati hukum mash pada kedua kaki, dan juga bahwasanya kewajiban wudhu pada kedua kaki itu terbatas sampai kedua mata kaki, dan batasan tersebut hanyalah terdapat pada hukum membasuh bukan mengusap juga tidak oleh menolak atau membantah wajibnya mengusap kedua kaki dengan adanya hadis-hadis yang ada, karena hadis atau aKH.bar dengan

³⁸KH. Thaifur Ali Wafa, *Firdaus Al-Na'im bi Tawdhih Ma'ani Ayat Alquran Al-Karim II*, 20.

segala rahasia penjelasannya termasuk hadis-hadis ahad, maka menasakh hukum yang ada di Alquran dengan satu hadis saja itu tidak boleh.³⁹

Imam Syafi'i berpendapat bahwa Imam Syafi'i tidak mendengar adanya perbedaan pendapat tentang kedua mata kaki yang disebutkan oleh Allah Azza wa Jalla dalam wudhu, bahwasanya kedua mata kaki yang dimaksud ialah yang menonjol dan keduanya merupakan tempat bertemunya pergelangan betis dan kaki. Keduanya harus disapu, seolah-olah maknanya menjadi "basuhlah kakimu sehingga membasuh kedua mata kakimu". Tidak cukup bagi seseorang apabila ia tidak membasu kedua telapak kakinya baik bagian atas maupun bagian bawah pinggiran dan kedua mata kakinya, kecuali hingga merata ke setiap bagian yang berdekatan dengan mata kaki dan berhubungan dengan pangkal betis. Lalu ia memulai dengan menegakkan kedua telapak kakinya, kemudian menumpahkan air kepada keduanya dengan tangan kanannya atau ditumpahkan oleh orang lain. Lalu ia menyela jari-jemari kakinya. Dan ia tidak boleh meninggalkan hal ini kecuali ia telah mengetahui bahwasanya air itu telah benar-benar sampai pada semua sela jari-jemari kaki."⁴⁰

Apabila kamu termasuk orang yang junub, junub merupakan lafadz yang bisa digunakan untuk mufrad (tunggal), tasniyah (dua), jamak (plural), mudzakkar dan muannats (laki-laki dan perempuan). Keluarnya kelenjar dari farji atas sebab bertemunya dua kelamin atau sebab keluarnya mani baik dalam keadaan terjaga dari tidur maupun sedang tidur, atau sebab haid, nifas karena hal tersebut

³⁹Ibid., 20.

⁴⁰Husain Abdul Hamid Abu Nashir Nail, *Ringkasan Kitab Al-Umm*, (Maktabah Islamiyah), 40.

merupakan perkara yang lumrah bagi laki-laki maupun perempuan, maka bersucilah (mandi), dan apabila kalian sakit yang bermudharat ketika menggunakan air atau sedang melakukan perjalanan baik dalam keadaan bepergian jauh ataupun dekat dan tidak menemukan air, maka bertayammumlah.⁴¹

Dijelaskan dalam kitab *Al-Umm*, Imam Syafi'i berkata bahwa sakit yang ia dengar dan dengannya diperbolehkan tayammum adalah luka, bengkak yang tidak parah juga termasuk dalam kategori luka, karena dikhawatirkan ketika bagian tersebut terkena air kemudian akan bernanah sehingga menyebabkan kematian atau menimbulkan penyakit yang mengkhawatirkan.⁴²

Dijelaskan dalam kitab *Al-Umm* juga mengenai diwajibkannya mandi, Imam Syafi'i berkata Allah SWT mewajibkan mandi atas sebab janabah. Telah masyhur pada lisān al-'arabi bahwa janabah berarti bersetubuh, walaupun dalam bersetubuh tersebut tidak disertai air yang terpancar.⁴³

Begitu pula apabila kalian yang sedang berhadats, di mana dalam ini diungkapkan dalam lafadz الغائط, merupakan tempat yang rendah, yang berarti membuang hajat di dalamnya dan ini merupakan bentuk kinayah atau kiasan tentang membuang hajat, baik buang air kecil maupun buang air besar. Atau menyentuh wanita (kalian laki-laki) yang berarti jimak atau kalian menyentuh dengan tangan sebagaimana dijelaskan dalam surat An-Nisa', ketika kalian tidak menemukan air setelah mencarinya, maka bertayammumlah dengan debu yang suci. Dengan cara usapkanlah ke muka kalian pada usapan yang pertama, dan tangan

⁴¹KH. Thaifur Ali Wafa, *Firdaus Al-Na'im bi Tawdhih Ma'ani Ayat Alquran Al-Karim II*, 21.

⁴²Husain Abdul Hamid Abu Nashir Nail, *Ringkasan Kitab Al-Umm...*, 40.

⁴³Husain Abdul Hamid Abu Nashir Nail, *Ringkasan Kitab Al-Umm*, (Maktabah Islamiyah), 54.

kalian sampai kedua siku pada usapan yang kedua sebanyak dua kali dari debu tersebut, dan dijelaskan dalam sunnah bahwa yang dimaksud adalah menempelkan kedua telapak tangan kepada tiap organ tersebut dengan mengusap.⁴⁴

Dijelaskan dalam kitab *Al-Umm*, Imam Syafi'i berkata apabila seseorang bertanya, "mengapa menghilangkan najis yang mengenainya tidak memadai kecuali dengan dibasuh air, namun janabah dan wudhu cukup dengan bertayamum?", maka dikatakan bahwa inti dari kesucian adalah dengan air, hanya saja Allah menjadikan tanah itu suci untuk digunakan oleh mereka yang sedang dalam perjalanan atau mereka yang kesulitan memperoleh air, baik saat bermukim, dalam perjalanan ataupun ketika kondisi sakit.⁴⁵

Allah telah menjelaskan bahwa Dia bukan ingin menyulitkan dan memberatkan kalian sedikitpun dalam hal apa yang telah disyariatkan seperti wudhu, mandi dan tayammum dalam ayat ini, akan tetapi Allah ingin membersihkan kalian dari kotoran, najis, dan dosa karena wudhu merupakan penggugur dosa.

Dan pada ayat ini, merupakan bukti keagungan Allah SWT atas segala keutamaan dan rahmat-Nya dengan menjelaskan cara ibadah yang tidak menjadikan kita melakukan kesalahan (yang lebih utama) dan Allah telah mencukupinya bagi kita semua dalam hal mensucikan yang ada pada diri kita, Wallahu a'lam, dengan segala nikmat baik dengan penjelasan-penjelasan syari'at, hukum-hukum, yang

⁴⁴Ibid., 21.

⁴⁵Husain Abdul Hamid Abu Nashir Nail, *Ringkasan Kitab Al-Umm*, (Maktabah Islamiyah), 65.

kalian butuhkan untuk perkara agama kalian, hal tersebut meningkatkan untuk lebih mensyukuri segala nikmat yang telah Allah berikan.⁴⁶

Dalam penafsiran QS Al-Maidah ayat 6 ini, KH. Thaifur mencantumkan beberapa pendapat bukan hanya dari Imam Syafi'i saja, melainkan ia juga mencantumkan beberapa pendapat dari imam yang lain mengenai batasan dalam membasuh kepala, KH. Thaifur juga menjelaskan dari ulasan sisi kebahasaannya dan sisi qiraatnya yang ada dalam ayat ini dengan pemaparan yang sangat jelas dan sangat terperinci.

5. Penafsiran QS. Al-Ma'idah ayat 96 tentang hal yang diharamkan ketika sedang ihram

أَحْلَ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعًا لَّكُمْ وَلِلْسَيَّارَةِ وَحَرَّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ

(أَحْلَ لَكُمْ) أيها الناس حلالا كنتم او محرمين (صَيْدُ الْبَحْرِ) أن تأكلوه والمراد بالبحر جميع المياه العذبة والملحة بحرا كان أو نهرا أو غديرا (وَطَعَامُهُ) الفرق بين صيد البحر وطعامه كما قاله أبو بكر الصديق أن الأول ما صيد بالحيلة حال حياته والثاني مايوجد مما لفظه البحر أو نضب عنه الماء من غير المعالجة في أخذه والمراد بصيد البحر ما لا يعيش إلا في الماء كالسمك ولو كان على صورة غير المأكول من حيوان البر كالآدمي والكلب والخنزير فهذا كله حلال عند إمامنا الشافعي بخلاف ما يعيش فيه وفي البر كالسرطان والضفدع والتمساح والسلحفاة فهي كلها محرمة (مَتَاعًا) أي تمتيعا فهو منصوب على أنه مفعول لأجله أي أحل لكم صيد البحر وطعامه تمتيعا (لَّكُمْ وَلِلْسَيَّارَةِ) أي المسافرين منكم يتزودونه قديدا فالطري للمقيم والمالح للمسافر ثم أعاد سبحانه تحريم الصيد في حال الإحرام فقال (وَحَرَّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ) وهو ما لا يعيش إلا فيه من الوحش المأكول (مَا دُمْتُمْ حُرُمًا) أي محرمين وقد ذكر الله تحريم الصيد على المحرم في ثلاثة مواضع من هذه السورة أحدها في أول السورة وهو قوله غير محلى الصيد وأنتم حرم والثاني قوله لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم والثالث هذه الآية وكل ذلك لتأكيد تحريم قتل الصيد على المحرم واختلف العلماء هل يجوز للمحرم أن يأكل من لحم صيد صاده غيره فمذهب

⁴⁶KH. Thaifur Ali Wafa, *Firdaus Al-Na'im bi Tawdhih Ma'ani Ayat Alquran Al-Karim II*, 21.

مالك والشافعي وأحمد أنه يجوز للمحرم أن يأكل الصيد إذا لم يصد به بنفسه ولا صيد له ولا بإشارته ولا أعان عليه وعند أبي حنيفة يحل للمحرم أكل ماصاده غيره وإن صاده لأجله إذا لم يشر إليه ولم يدل عليه (وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ) لا إلى غيره حتى يتوهم الخلاص من أخذه بالإلتجاء إلى غيره

Artinya: “Dihalalkan bagimu hewan buruan laut dan makanan (yang berasal) dari laut sebagai makanan yang lezat bagimu, dan bagi orang-orang yang dalam perjalanan; dan diharamkan atasmu (menangkap) hewan darat, selama kamu sedang ihram. Dan bertakwalah kepada Allah yang kepada-Nya kamu akan dikumpulkan (kembali)”.

(Dihalalkan bagimu) wahai manusia halal bagimu atau haram bagimu (berburu di laut) yakni memakannya. Dan makna laut yaitu sekumpulan air-air yang asin dan manis. Laut bisa berarti sungai atau danau (dan makanan yang ada di dalamnya) perbedaan antara berburu di laut dan makanan yang ada di dalamnya seperti perkataannya Abu Bakar as-Siddiq radhiyallahu ‘anh bahwa sesungguhnya pertama yang harus dilakukan dalam berburu yaitu dengan (cara) mengetahui keadaan hidup hewan buruannya. Kedua apa yang ditemukan dari apa yang dimuntahkan oleh laut atau air dikuras tanpa terburu-buru mengambilnya.

Makna dari berburu di laut yaitu sesuatu yang tidak hidup kecuali hewan yang ada di dalam air seperti ikan walaupun terdapat bentuk yang tidak bisa dimakan dari hewan hewan di laut seperti manusia, anjing dan babi.⁴⁷

Maka, semuanya (selain yang telah disebutkan tadi) halal menurut Imam Syafi’i, Hal ini bertentangan dengan apa yang hidup di dua tempat (darat maupun di laut) seperti kepiting, katak, buaya dan kura kura itu semuanya diharamkan (kenikmatan) berarti dinikmati maksudnya adalah dihalalkan bagimu berburu di laut dan makanan yang terkandung di dalamnya untuk dinikmati dan merupakan kenikmatan bagi orang yang bepergian. Kemudian Allah SWT mengulangi

⁴⁷KH. Thaifur Ali Wafa, *Firdaus Al-Na'im bi Tawdhih Ma'ani Ayat Alquran Al-Karim II*, 123.

pernyataannya atas haramnya berburu dalam keadaan ihram sebagaimana firman-Nya (dan diharamkan bagimu berburu di darat) maksudnya termasuk binatang-binatang darat yang buas (selama bagimu itu masih dalam keadaan ihram) yakni orang-orang yang berihram.

أي تمتعاً, متاعاً kalimat tersebut dinashabkan kedudukannya maf'ul liajlihi

pada kalimat sebelumnya صيد البحر وطعامه تمتعاً dihalalkan bagi kalian hewan buruan yang ada di dalam laut dan bangkai yang ada di dalamnya sebagai hal yang bermanfaat bagi kalian dan bagi orang yang sedang bepergian. Orang-orang musafir boleh membawa bekal sesuatu yang diasinkan atau dikeringkan, ikan yang segar diperuntukkan untuk orang yang mukim, dan ikan yang diasinkan itu untuk orang yang sedang bepergian, kemudian Allah mengulang diharamkannya hewan buruan ketika dalam keadaan sedang berihram, Allah SWT berfirman “diharamkan bagi kalian hewan buruan darat” sesuatu yang tidak hidup kecuali di dalamnya dari buasnya apa yang dimakannya.⁴⁸

Dan Allah telah menyebutkan atas pengharaman berburu bagi orang yang berihram dalam tiga ayat pada surat ini dalam pembuka surah yaitu firman-Nya yang berbunyi "selain tempat berburu sedangkan kamu dalam keadaan berihram, kedua firman-Nya yaitu janganlah kamu membunuh hewan buruan dan kamu keadaan berihram, dan ketiga ayat tersebut semuanya untuk menguatkan atas pengharaman membunuh hewan buruan bagi orang yang berihram.

⁴⁸Ibid., 123

Terjadi perbedaan pendapat di antara ulama mengenai apakah boleh bagi seorang yang sedang ihram memakan daging hasil buruan orang lain. Menurut Mazhab Imam Maliki, Imam Syafi'i, dan Imam Ahmad berpendapat bahwasanya diperbolehkan bagi orang yang sedang ihram untuk memakan daging hasil buruan, selama bukan dirinya sendiri yang berburu binatang tersebut, dalam kata lain binatang tersebut bukan buruan miliknya, (dan tidak dengan isyaratnya) dan tidak dengan bantuannya. Sedangkan, Imam Abu Hanifah berpendapat bahwasanya halal dan boleh bagi orang yang sedang ihram memakan makanan hasil buruan orang lain, sekalipun buruan tersebut memang untuk dirinya, (dan tidak ada isyarat kepadanya dan tidak ada dalilnya).⁴⁹

Imam Syafi'i berkata: diriwayatkan dari Jabir bin Abdullah bahwa Rasulullah SAW bersabda mengenai hukum memakan daging buruan

لحم الصيد حلال لكم في الإحرام ما لم تصيده أو يصد لكم

“Daging buruan itu halal bagi kalian yang sedang ihram apabila bukan kalian yang berburu dan tidak diburu khusus untuk kalian”.

Imam Syafi'i juga mengatakan apabila ada hewan yang diburu dengan niat yang dikhususkan akan diberikan kepada orang yang sedang ihram, kemudian binatang itu disembelih oleh orang lain, kemudian dimakan oleh orang yang sedang ihram, maka ia telah memakan sesuatu yang diharamkan baginya. Akan tetapi, ia tidak memiliki kewajiban untuk membayar denda, karena Allah SWT hanya

⁴⁹Ibid., 124

mewajibkan denda kepada orang yang membunuh binatang buruan, bukan kepada orang yang memakan daging binatang buruan.⁵⁰

Sebagaimana dalam firman Allah SWT: *“Dihalalkan bagi kalian binatang buruan laut dan makanan (yang berasal) dari laut, sebagai makanan yang lezat bagi kalian dan bagi orang-orang yang dalam perjalanan”*. (QS. Al-Ma’idah: 96)

Firman Allah SWT dalam surah yang lain: *“Dan tidak sama antara dua laut yang tawar, segar, sedap diminum dan yang lainnya asin lagi pahit. Dan dari masing-masing laut itu kamu bisa memakan daging yang segar”*. (QS. Fatir: 12)

Imam Syafi’i mengatakan bahwa setiap air yang ada di dalamnya (laut) terdapat binatang buruan (ikan dan sejenisnya), meskipun itu berupa sumur atau rawa dan lainnya, maka semua disebut sebagai laut, baik yang berada di Tanah Halal atau di Tanah Haram, sehingga diperbolehkan untuk ditangkap, diburu ataupun dimakan. Karena binatang-binatang tersebut tidak terdapat larangan pengharaman. Sementara mengenai burung, karena dianggap berpijak di atas tanah maka burung termasuk kategori binatang darat, sehingga apabila burung tersebut dibunuh oleh orang yang sedang ihram, maka orang tersebut memiliki keharusan membayar fidyah.⁵¹

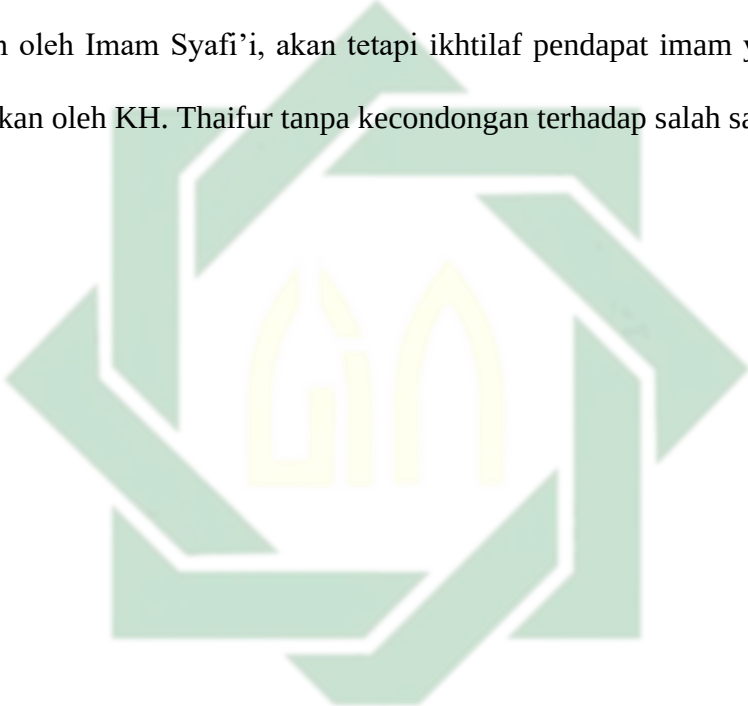
Dalam penafsiran QS. Al-Maidah ayat 96 ini, KH. Thaifur tidak hanya mencantumkan pendapat Imam Syafi’i saja, melainkan pendapat dari beberapa

⁵⁰Husain Abdul Hamid Abu Nashir Nail, *Ringkasan Kitab Al-Umm*, (Maktabah Islamiyah), 708

⁵¹Ibid., 710.

imam yang lain juga dicantumkan. Akan tetapi, dalam penafsiran ayat ini, KH. Thaifur tidak menjelaskan dari sisi kebahasaannya hanya dijelaskan pemaknaan di setiap penggalan ayat yang ditafsirkan dengan bahasa yang mudah dipahami.

Ditinjau kembali dalam kitab *Al-Umm* karya Imam Syafi'i, bahwasanya pemaparan penafsiran KH. Thaifur pada ayat ini sama halnya dengan yang dijelaskan oleh Imam Syafi'i, akan tetapi ikhtilaf pendapat imam yang lain tetap dicantumkan oleh KH. Thaifur tanpa kecondongan terhadap salah satunya.



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

BAB V

PENUTUP

A. KESIMPULAN

Berdasarkan dari hasil analisa penelitian di bab sebelumnya, dapat ditarik kesimpulan sebagai jawaban atas permasalahan-permasalahan yang telah diajukan dalam penelitian ini yang befokus pada studi analisis ayat-ayat ahkam dalam *Tafsīr Firdaus Al-Na'īm bi Tawqīh Ma'anī Ayāt Alquran Al-Karīm* karya KH. Thaifur Ali Wafa Al-Maduri:

1. Dari latar belakang mufasssir KH. Thaifur Ali Wafa Al-Maduri dimana ia tinggal di wilayah yang mayoritasnya bermazhab Syafi'iyah, terdapat keterkaitan mengenai *sosio cultural* mufasir dengan paham mazhab yang dianutnya yaitu imam Syafi'i sehingga hal tersebut juga menjadi latar belakang KH. Thaifur menafsirkan dengan hanya mencantumkan satu qaul saja, yaitu imamuna As-Syafi'i saja di beberapa ayat ahkam dalam *Tafsīr Firdaus Al-Na'īm bi Tawqīh Ma'anī Ayāt Alquran Al-Karīm*
2. KH. Thaifur tidak memiliki kefanatikan dalam paham mazhab fiqh yang diantunya, terbukti dari sampel-sampel penafsiran yang telah dipaparkan di bab sebelumnya. KH. Thaifur juga tetap menggunakan qaul *al-aimmah al-arba'ah* (imam empat) di beberapa ayat yang lain. Kecenderungan paham fiqh KH. Thaifur hanya ada di beberapa ayat saja, tidak pada keseluruhan penafsiran ayat-ayat ahkam yang ada.

B. SARAN

Penelitian ini dapat dikatakan masih jauh dari kesempurnaan tatanan pembahasan yang komprehensif dan terbebas dari kekurangan. Tiada lain atas sebab keterbatasan dari peneliti baik secara kemampuan, pengetahuan, waktu penyelesaian maupun referensi yang digunakan. Demikian, penelitian mengenai studi analisis ayat-ayat ahkam dalam *Tafsīr Firdaus Al-Naʿīm bi Tawdīh Maʿanī Ayāt Alquran Al-Karīm* karya KH. Thaifur Ali Wafa Al-Maduri yang memiliki keterkaitan dengan paradigma fiqh dan *sosio cultural* mufassir dalam penafsirannya tersebut. Oleh sebab itu, kritik dan saran yang konstruktif dari para pembaca sangat diharapkan bagi penulis untuk menjadi bahan evaluasi terhadap penelitian yang telah dilakukan. Semoga penelitian ini dapat menjadi sarana dalam ikhtiar syi'ar Alquran, membawa keberkahan bagi pembaca dan penulis serta dapat dijadikan sebagai bahan bacaan untuk memperluas wawasan keilmuan di bumi Nusantara ini, khususnya dalam ranah ilmu keagamaan.

UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

DAFTAR PUSTAKA

- Afandi, Moh. *Hukum Islam dalam Pemikiran Ulama Madura (Analisis Kitab Bulghah At-Thullab Karya KH Thaifur Ali Wafa Ambunten, Sumenep, Madura*. Et-Tijarie: 2018.
- Akbar, Jamaluddin. *Epistemologi Kitab Tafsir Firdaus an Naim bi Tawdhih Ma'ani Ayat al Qur'an al Karim Karya Thaifur Ali Wafa*. Skripsi.
- Al- 'Ardl, Ali Hasan. *Sejarah dan Metodologi Tafsir*. Jakarta: Rajawali Press, 1992.
- Al-Famawiy, Abd al-Hay. *Al-bidayah fii at-Tafsir al-Maudhu'iy*. Kairo: Al-Hadharah al-Arabiyah. 1977.
- Ali Wafa, Thaifur. *Tafsir Firdaus An-Na'im bi Tawdhih Ma'ani Ayat al-Qur'an al-Karim*. Sumenep, 2013.
- Aminullah, Muhammad. *Karakteristik Penafsiran Ayat-ayat Hukum dalam Tafsir Ahkam AL-Qur'an Karya Al-Jashash*. Jurnal.
- Anam, H. Masrul. *Pendekatan Fikih dan Pengaruh madzhab dalam Kajian Tafsir Al-Qur'an*. Al-I'jaz: 2021.
- Ar-Rumi, Fahd bin Abdurrahman. *Ulumul Al-Qur'an*. Yogyakarta: Titan Ilahi, 1996
- Ash-Shabuni, Muhammad Ali. *Al-Tibyan fi 'Ulum Al-Qur'an*. Beirut: 'Alam al-Kutub.1995.
- Asra, Amaruddin dan Syafril. *Tafsir Adab Ijtima'i; Telaah atas Pemikiran Tafsir Muhammad Abduh*. Jurnal Syahadah, 2019.
- Baidan, Nashruddin. *Perkembangan Tafsir Al-Qur'an di Indonesia*. Solo: Tiga Serangkai Pustaka Mandiri, 2003.
- Bruinessen, Martin Van. *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat: Tradisi Islam di Indonesia*. Bandung: Mizan 1995.
- Chudlori, Muhammad Syakur. *Tafsir Ahkam dan Kontekstualisasi Hukum Islam*. Jurnal.
- Dosen Ilmu Alquran dan Tafsir FIAI-UNISI Tembilahan. *Paradigma Tafsir Rawai'ul Bayan Karya Syekh Ali al Ashabuni*. Jurnal.

- Al-Dzhabi, Muhammad Husain, *At-Tafsir wa al-Mufasssirun*. Kairo: Dar al-Hadits. 2005.
- Al-Farmawi, Abd. Al-Hayy. *Metode Tafsir Mawdu'iy*. terj. Tajul Arifin. Bandung: Mizan. 1996.
- Goldziher, Ignaz. *Mazhab Tafsir dari Klasik hingga Modern*. Yogyakarta: eLSAQ Press. 2010
- Goldziher, Ignaz. *Mazhab Tafsir*. terj. M. Alaika Salamullah. Yogyakarta: eLSaQ Press. 2003.
- Gusmian, Islah. *Tafsir Al-Qur'an di Indonesia: Sejarah dan Dinamika* (Jurnal IAIN Surakarta, Nun, Vol. 1, No. 1, 2015)
- Hairul, Moh. Azwar. *Telaah Kitab Tafsir Firdaus Al-Na'im karya Thaifur Ali Wafa Al-Maduri*. Nun: 2017.
- Hasanah, Ulfatun. *Tafsir Al-Qur'an di Madura: Periodisasi, Metodologi dan Ideologi*. 'Anil Islam. 2019.
- Hidayah, Nikmatul. *Tafsir Firdaws al Na'im karya Thaifur Ali Wafa dan Pertautan terhadap Budaya Lokal Sumenep Madura*. Skripsi.
- Ilyas, Hamim. *Mengembalikan Fungsi Al-Qur'an; Paradigma dan Metode Tafsir Al-Manar dalam Upaya Integrasi Hermeneutika dalam Kajian Al-Qur'an dan Hadis*. Yogyakarta. UIN Sunan Kalijaga. 2012.
- Imam, Junaid Muhammad. *Manarul Wafa fi Nabdhah min Tarjamah al-Faqir Ila 'Afwa Allah Thaifur 'Ali Wafa*. Madura: 2005.
- Izzam, Ahmad. *Metodologi Ilmu Tafsir*. Bandung: Tafakur. 2009.
- Al-Masri, Muhammad bin Makram bin Manzhur Al-Ifriki. *Lisan al- 'Arab*. Beirut: Dar Sadir
- Munawwir, Ahmad Warson. *Kamus Arab-Indonesia Al-Munawwir*. Surabaya: Pustaka Progressif.
- Mustaqim, Abdul. *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: PT. LkiS Printing Cemerlang. 2010.
- Mustaqim, Abdul. *Madzahib at-Tafsir: Peta Metodologi Penafsiran Al-Qur'an Periode Klasik hingga Kontemporer*. Yogyakarta: Nun Pustaka Yogyakarta. 2003
- Nail, Husain Abdul Hamid Abu Nashir. *Ringkasan Kitab Al-Umm*, Maktabah Islamiyah: tt.

- Nawawi, Rir'at Syauqi. *Rasionalitas Tafsir Muhammad Abduh*. Jakarta: Paramadina. 2002.
- Pusat Bahasa Departemen Nasional. *Kamus Bahasa Indonesia*. Jakarta: Pusat Bahasa. 2008.
- Rahayu, Ila. *Penafsiran Wahbah al-Zuhaili tentang Ayat-ayat Ahkam (Studi Komparatif seputar Poligini, Potong Tangan dan Menutup Aurat dalam Tafsir al-Wajiz, al-Wasith dan al-Munir)*". Jurnal.
- Al-Qattan, Manna'. *Mabahits fi Ulum Al-Qur'an*. Kairo: Maktabah Wahbah. 2000
- Shalih, Abd Qadir Muhammad. *At-Tafsir wa al-Mufasssirun fi al- 'Asr al-Hadits*. Beirut: Dar al-Ma'rifah. 2003
- Shihab, Quraish. *Membumikan Al-Qur'an*. Mizan. 1999
- Shihab, Quraish. *Sejarah dan Ulum al-Qur'an*. Jakarta: Pustaka Firdaus. 1999.
- Shihab, Quraish. *Studi Kritis Tafsir Al-Manar. Keistimewaan dan Kelemahannya*. Ujung Pandang: IAIN Alaudin. 1994.
- Sriwayuti. *Paradigma Penafsiran Al-Qur'an (Studi Buku tafsir al-Qur'an di Medsis Karya Nadirsyah Hosen)*. Skripsi.
- Sulhadi, Asep. *Mengenal Ayat-ayat Hukum dalam Al-Qur'an*. Jurnal.
- Supiana, Karman. *Ulumul Qur'an*. Bandung: Pustaka Islamika. 2002
- Syukur, Abdul. *Mengenal Corak Tafsir Al-Qur'an*. Al-Mujtama. 2015
- Az-Zarnuji, *Syarh Ta'lim Muta'allim*. Surabaya: Nurul Huda
- Al-Zarkasyi, Muhammad bin Bahadru bin Abdullah. *Al-Burhan fi 'Ulum Al-Qur'an*. Beirut Dar al-Ma'rifah
- Zayd, Nasr Hamid Abu. *Mafhum al-Nas: Dirasah fi 'Ulum al-Qur'an*. Kairo: Hay'ah al-Masriyyah al-Ammah li al-Kitab, 1993.
- Zuhaili, Wahbah, *Tafsir Al-Munir fi al-Aqidah wa al-Syari'ah wa al-Manhaj*, Dar al-Fikr: 2005.