

Ideologi Tafsir: Studi atas Penafsiran Ayat-Ayat Teologi dalam

Tafsīr Firdaus al-Na‘īm bi Tauḍīh Ma‘ānī Āyat al-Qur’ān

al-Karīm Karya Thaifur Ali Wafa

TESIS

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



**UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A**

Oleh:

AHMAD QUSYAIRI

NIM. F02519153

**PASCASARJANA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL
SURABAYA**

2022

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini saya:

Nama : Ahmad Qusyairi

NIM : F02519153

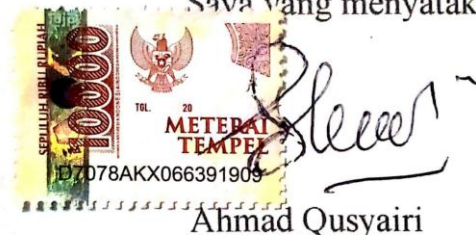
Program : Magister (S-2)

Institusi : Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya

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

Surabaya, 06 Agustus 2021

Saya yang menyatakan,



A 2000 Rupiah postage stamp is placed over the signature. The stamp features the Garuda emblem and the text 'SEPULEH BIRU LUPIAH', 'TEL. 20', 'METERAI TEMPEL', and 'D 7078AKX066391909'. The signature is written in black ink over the stamp.

Ahmad Qusyairi

PERSETUJUAN PEMBIMBING

Tesis yang berjudul “Idiologi Tafsir :Studi atas Penafsiran Ayat-Ayat Teologi dalam Tafsir *Al-Firdaus Al-Na'im bi Taudih Ma'ani Ayat Al-Qur'an al-Karim Karya Thaufir Ali Wafa* ” yang ditulis oleh Ahmad Qusyairi ini telah diuji dalam ujian tesis pada tanggal 06 Agustus 2021

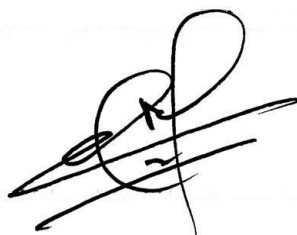
Oleh:

PEMBIMBING I



Prof. Dr. H. Abd. Hadi, M.Ag
195511181981031003

PEMBIMBING II


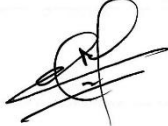




Dr. H. Abd. Kholid, M.Ag
NIP. 196502021996031003

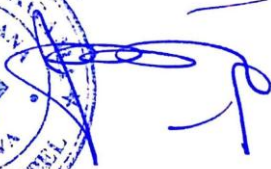
PENGESAHAN TIM PENGUJI UJIAN TESIS

Tesis yang berjudul “Idiologi Tafsir :Studi atas Penafsiran Ayat-Ayat Teologi dalam Tafsir *Al-Firdaus Al-Na'im bi Taudih Ma'ani Ayat Al-Qur'an al-Karim Karya Thaufir Ali Wafa*” yang ditulis oleh Ahmad Qusyairi ini telah diuji dalam ujian tesis pada tanggal 06 Agustus 2021

Tim Penguji:

- | | | |
|---------------------------------|--------------|---|
| 1. Prof. Dr. H. Abd.Hadi, M.Ag. | (Ketua) |  |
| 2. Dr. H. Abd.Kholid, M.Ag. | (Sekretaris) |  |
| 3. Prof. Dr. H. Roem Rowi, M.A. | (Penguji 1) |  |
| 4. Dr. Abu Bakar, M.Ag. | (Penguji 2) |  |

Surabaya, 06 Agustus 2021

Direktur,

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



UIN SUNAN AMPEL
SURABAYA

KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL SURABAYA
PERPUSTAKAAN

Jl. Jend. A. Yani 117 Surabaya 60237 Telp. 031-8431972 Fax.031-8413300
E-Mail: perpus@uinsby.ac.id

LEMBAR PERNYATAAN PERSETUJUAN PUBLIKASI
KARYA ILMIAH UNTUK KEPENTINGAN AKADEMIS

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

Nama : Ahmad Qusyairi
NIM : F02519153
Fakultas/Jurusan : Ilmu al-Quran dan Tafsir
E-mail address : ahmadqusyairi700@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 :

Idologi Tafsir ; Studi atas Penafsiran Ayat - Ayat
Teologi dalam Tafsir Firdaus al-Ma'm bi fauqih ma'ani
ayat al-Quran al-karim karya Tahlifur Ali wa Fa


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,

Penulis


(Ahmad Qusyairi),
nama terang dan tanda tangan

ABSTRAK

Sebuah karya tafsir tidak dapat dilepaskan dari ideologi pengarangnya. Tulisan ini mengkaji pengaruh dan eksistensi ideologi Thaifur Ali Wafa dalam *Tafsir Firdaus al-Na'im bi Taudih Ma'ani Ayat al-Qur'an al-Karim* ketika menafsirkan ayat-ayat teologi. Ada dua rumusan masalah (1) Bagaimana penafsiran ayat ayat teologi dalam *Tafsir Firdaus al Na'im* (2) Bagaimana konstruksi ideologi yang direpresentasikan melalui wacana ayat ayat teologis yang dipilih sebagai acuan penafsiran dalam *Tafsir Firdaus al-Na'im* ditinjau dari konteks kognisi sosial dan realitas sosialnya?

Penelitian ini merupakan studi kepustakaan murni, dengan data primer *Tafsir Firdaus al Na'im*, menggunakan pendekatan kognisi sosial, denganteknik pengumpulan data jenis dokumentasi dan dengan analisa data linguistik, historis dan interteks dan dengan kerangka teori kognisi sosial ala Tuen van Dijk yaitu kerangka yang menitik beratkan pada tiga aspek sekaligus: (1) teks (2) kognisi sosial (3) konteks atau sosial.

Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa penafsiran ayat-ayat teologi dalam *Tafsir Firdaus al-Na'im* secara struktural cakupan isi, kandungan didalamnya banyak memuat pendapat ulama'-ulama' tafsir terdahulu yang berideologi sunni. Secara kognisi Sosial, *Tafsir Firdaus al-Na'im* hadir ketika ragam ideologi sudah berkembang dan menjadi disiplin ilmu tersendiri. Secara konteks sosial, Thaifur Ali Wafa sebagai seorang elite agamawan dan berwawasan tinggi sudah jelas ia memiliki power dan acces untuk bisa mengontrol bukan malah dikontrol oleh sekitarnya. Oleh karena itu adanya pemilihan argumentasi dari ulama' sunni terdahulu, serta mengomentari kelompok berideologi lain merupakan wacana reproduksi yang menunjukkan identitas pengarang, artinya Thaifur Ali Wafa ketika menafsirkan ayat-ayat telogi dalam *Tafsir Firdaus al-Na'im* berideologi sunni.

Kata kunci: *Tafsir Idiologis, Tafsir Firdaus al-Nai'm, Thaifur Ali wafa*

DAFTAR ISI

SAMPUL DALAM	i
PERNYATAAN KEASLIAN	ii
PERSETUJUAN PEMBIMBING	iii
PENGESAHAN TIM PENGUJI	iv
PEDOMAN TRANSLITERASI	v
MOTTO	viii
ABSTRAK	ix
KATA PENGANTAR	x
DAFTAR ISI	xiii
BAB I : PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Identifikasi dan Batasan Masalah	9
C. Rumusan Masalah.....	10
D. Tujuan Penelitian.....	11
E. Kegunaan Penelitian	11
1. Secara Teoritik	11
2. Secara Praktis	11
F. Kerangka Teoretik.....	12
G. Penelitian Terdahulu.....	15
H. Metode Penelitian.....	18
1. Model dan Jenis Penelitian	18
2. Sumber Data Penelitian.....	18

BAB 1

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Dalam ajaran Islam, pada dasarnya ada dua sumber fundamental, yaitu Al-Qur'an dan Sunnah Nabi. Bagi Muslim, Al-Qur'an merupakan sabda dari Tuhan dan kehadiran Ilahi pada ruang dan waktu sejarah. Al-Qur'an menduduki posisi penting dalam kehidupan umat Islam. Sedangkan kebutuhan mereka untuk memahami dan mengamalkan Al-Qur'an tidak dapat dipisahkan dari tafsir.

Segala bentuk penjelasan terhadap Al-Qur'an adalah upaya menyingkap tabir makna untuk memperoleh pesan dan petunjuk yang terkandung di dalamnya. Variasi bentuk dan motivasi penulisannya pun turut mempengaruhi arah dan kecenderungan penafsiran. Ada karya tafsir Al-Qur'an yang muncul dengan mengusung perspektif tersendiri, baik dari segi pendekatan maupun latar akademik penulisnya. Di samping itu, ada juga yang muncul sebagai reaksi terhadap karya yang ada sebelumnya, boleh jadi bersifat bantahan ataupun korektif. Dengan demikian kemunculan kitab-kitab tafsir dari masa ke masa menunjukkan bahwa Alquran masih sangat terbuka untuk ditafsirkan (*multiinterpretable*), dan masing-masing mufasir ketika menafsirkan Al-Qur'an biasanya juga dipengaruhi oleh kondisi sosio-kultural di mana ia tinggal, bahkan situasi politik yang melingkupinya juga sangat berpengaruh baginya.

Di samping itu, ada kecenderungan dalam diri seseorang mufasir untuk memahami Al-Qur'an sesuai dengan disiplin ilmu yang ia tekuni, sehingga

tidak, benar atau salah untuk mereka, serta bagaimana harusnya mereka bertindak.²⁰ Dalam menganalisa ideologi, Van Dijk menawarkan sebuah teori yang disebut dengan teori kognisi sosial dengan tiga tingkatan analisa: pertama, analisa teks atau wacana, kedua, analisa kognisi sosial dan ketiga, analisa konteks atau sosial.

Pada tingkatan analisa teks atau wacana, yang diteliti adalah bagaimana struktur teks dan strategi yang dipakai untuk menegaskan tema tertentu. Dalam hal ini van Dijk menegaskan bahwa suatu teks terdiri dari beberapa struktur atau elemen: (1) struktur makro, yang merupakan makna umum dari sebuah teks yang bisa diamati dengan melihat topik atau tema, (2) super struktur yaitu yang berhubungan dengan kerangka suatu teks atau bagaimana suatu teks diskemakan; bagaimana bagian dan urutannya, dan (3) struktur mikro, yaitu terkait bagaimana satu persoalan ditekankan dalam sebuah teks; menyangkut detailisasi satu hal, menyamakan hal lain atau malah meniadakan atau tidak menyebutkan sama sekali dan sebagainya.

Sedangkan tingkat kognisi sosial berkaitan erat dengan representasi sosial, yakni bagaimana pandangan, kepercayaan dan prasangka yang berkembang di masyarakat yang pada gilirannya mempengaruhi individu. Dalam Pada tingkatan analisa ini, yang dipelajari adalah proses kognisi teks yang melibatkan kognisi individu. Pada analisa kognisi sosial, van Dijk menekankan pada bagaimana peristiwa dipahami, didefinisikan, dianalisa, ditafsirkan dan ditampilkan. Skema

²⁰ Ibid., 221.

ideologi yang terselip dibalik bahasa yang digunakan dalam penulisan *Tafsir Firdaws an-Na'im bitawḍīh Ma'ānī Āyāh al-Qur'ān al-Karīm*, tentu saja tanpa mengabaikan konteks sosial-keagamaan di seputar teks.

I. Sistematika Pembahasan

Penelitian ini terdiri dari lima bab yang disusun secara sistematis, sehingga diharapkan dapat menjawab persoalan tentang pemikiran keagamaan dan motif ideologi Thaifur Ali Wafa dalam *Tafsir Firdaws an-Na'im bitawḍīh Ma'ānī Āyāh al-Qur'ān al-Karīm*.

Bab pertama menjelaskan latar belakang penelitian, rumusan masalah, tujuan penelitian, kegunaan penelitian, kerangka teoritik, penelitian terdahulu, metode penelitian serta sistematika pembahasan, sehingga posisi penelitian ini dalam wacana keilmuan tafsir al-Qur'an akan diketahui secara jelas.

Bab kedua menjelaskan mengenai wacana tafsir dan ideologi dari Timur Tengah hingga Nusantara, sejarah dan perkembangannya serta relasi tafsir dan ideologi dalam penafsiran ayat-ayat teologi. Bahasan ini dimaksudkan sebagai dasar pijakan menetapkan kriteria dalam memahami di mana Thaifur Ali Wafa selayaknya ditempatkan dalam konteks tarik ulur antara tafsir sebagai usaha menyemai pesan-pesan Alquran dan pengaruh ideologi yang sedikit banyak pasti membayangnya.

Bab ketiga mengungkap perkembangan intelektualitas Thaifur Ali Wafa dan sisi kehidupan yang mengitarinya. Untuk memperjelas pokok bahasan, akan diungkap biografi, latar belakang pendidikan, karir intelektualnya, kondisi sosio-kultur, dan peran Thaifur Ali Wafa dalam kajian tafsir. Selain itu, akan dibahas latar belakang Thaifur Ali Wafa menulis *Tafsir Firdaws an-Na'im bitawqifih Ma'ānī Āyāh al-Qur'ān al-Karīm*, bentuk, metode, dan corak penafsiran digunakan oleh Thaifur Ali Wafa sebagai bentuk ekspresi intelektualnya ketika bersinggungan dengan konstruksi sosial-keagamaan di mana karyanya diproduksi.

Bab keempat akan disajikan data-data tentang tafsir ayat-ayat teologi sebagaimana yang terdapat di dalam penafsirannya. Selanjutnya dilakukan analisis terhadap kecenderungan ideologi yang berpengaruh terhadap penafsirannya serta konstruk ideologi yang ditinjau dari konteks kognisi sosial dan realitas sosialnya untuk menemukan dan mengungkap identitas paham ideologi Thaifur Ali Wafa dalam *Tafsīr Firdaus al-Na'im*.

Bab kelima merupakan bab terakhir yang berisi kesimpulan dari uraian-uraian yang telah dibahas. Bahasan ini sebagai jawaban terhadap masalah-masalah yang diajukan dalam rumusan masalah. Kemudian dilanjutkan dengan saran-saran untuk kajian selanjutnya.

BAB II

WACANA TAFSIR DAN IDEOLOGI

A. Sejarah Perkembangan Tafsir: Periodisasi dari Klasik hingga Kontemporer

Ilmu tafsir tumbuh sejak zaman Rasulullah beserta para sahabatnya mentradisikan, menguraikan dan menafsirkan al-Qur'an setelah turunnya. Tradisi tersebut terus berlangsung hingga beliau wafat. Sejak itu perkembangan dan pertumbuhan tafsir seiring dengan keragaman yang mufassir miliki hingga pada bentuk yang kita saksikan pada saat ini.¹ Muhammad Husayn al-Dhahabi dalam kitab *al-Tafsir Wa al-Mufasssirūn* membagi periodisasi tafsir al-Qur'an menjadi tiga periode, yaitu tafsir al-Qur'an masa Nabi Muhammad dan Sahabat (klasik atau *mutaqaddimīn*), tafsir al-Qur'an masa Tabi'in (*mutaakhirīn*), dan masa tafsir al-Qur'an kodifikasi atau periode baru (*al-Tafsir fi 'Ushur al-Tadwin*).²

1. Era Klasik

a. Masa Nabi Muhammad SAW

Pada masa hidup Nabi Muhammad kebutuhan tafsir belumlah begitu dirasakan, sebab apabila para sahabat tidak memahami suatu ayat, mereka langsung menanyakan kepada Rasulullah. Dalam hal ini, Rasulullah selalu memberikan jawaban yang memuaskan,³ dan Nabi Muhammad disini berfungsi sebagai *mubayyin*

¹Rosihon Anwar, dkk, *Ilmu Tafsir* (Bandung: Pustaka Setia, Bandung,2015), 167.

²Muhammad Husain al-Dzahabī, *al-Tafsīr Wa al-Mufasssirūn*, Jilid 1(Kairo: Dar al-Kutub al-Ḥadīth, 1976), 32-363

³Fatihuddin, *Sejarah Ringkas Al-Qur'an Kandungan Dan Keutamaannya* (Yogyakarta: Kiswatum Publishing, 2015), 18.

(penjelas).⁴ Semua persoalan terutama menyangkut pemahaman al-Qur'an dikembalikan kepada Nabi Muhammad, persoalan apapun yang muncul tempo itu senantiasa mendapat jawaban dengan cepat dan tepat.⁵

Oleh karena itu wajar apabila para sahabat bertanya kepada Nabi Muhammad tentang ayat al-Qur'an, dan beliau memberikan jawaban dan tafsirnya, namun jawaban dan tafsirnya bukan berdasarkan fikirannya sendiri, tetapi menurut wahyu dari Allah. Beliau menanyakan kepada malaikat Jibril dan malaikat Jibril-pun menanyakan kepada Allah SWT. Karena itulah, Allah adalah pihak pertama yang menafsirkan al-Qur'an, sebab Allah yang menurunkan al-Qur'an dan Allah lah yang mengetahui maksud firman-Nya.⁶ Karena Allah adalah *Shahibul Qoul* (yang berfirman)⁷

Tafsir masa Nabi Muhammad dan masa awal pertumbuhan Islam di susun secara pendek-pendek dan tampak ringkas, karena penguasaan bahasa Arab yang murni pada saat itu cukup untuk memahami gaya dan susunan kalimat al-Qur'an, setelah masa Nabi Muhammad penguasaan bahasa Arab mulai mengalami peningkatan dan beraneka ragam, karena akibat percampuran bahasa Arab dengan bahasa lain.⁸ Setiap kali Nabi Muhammad menerima al-Qur'an, beliau kemudian menyampaikan kepada para sahabat, disamping itu beliau menganjurkan kepada para sahabat untuk menyampaikan kepada sahabat lain yang belum mendengarnya,

⁴M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an* (Mizan: Bandung, 1997), 71.

⁵Saiful Amin Ghofur, *Profil Mufassir Al-Qur'an* (Yogyakarta: Pustaka Insan Madani, 2008), 12.

⁶Ahmad Asy-Syirbashi, *Sejarah Tafsir Al-Qur'an* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1985) 67.

⁷Ahmad Baidlowi, *Studi Kitab Tafsir Klasik Tengah* (Yogyakarta: TH-Press, 2010), 79.

⁸Ahmad Asy-Syirbashi, *Sejarah Tafsir Al-Qur'an*, 69.

terutama kepada keluarga, masyarakat luar yang telah memeluk Islam. Begitu juga sama halnya ketika para sahabat menerima tafsir dari Nabi Muhammad, para sahabat kemudian menyampaikan kepada anggota keluarga dan masyarakat luar yang telah memeluk Islam, maka tradisi seperti ini dinamakan dengan tradisi Oral.⁹ Melalui cara tersebutlah yang ditempuh oleh Nabi Muhammad, maka semua ayat dan seluruh ajaran yang terkandung di dalamnya dapat diketahui dan diamalkan oleh para sahabat, meskipun tidak semua sahabat menerima langsung dari Nabi Muhammad.¹⁰

Ulama berbeda pendapat mengenai sejauh mana Nabi Muhammad menjelaskan al-Qur'an kepada para sahabatnya. Sebagai berikut :

1. Imam Ibn Taymiyah berpendapat bahwa Rasulullah menjelaskan semua makna yang terkandung dalam al-Qur'an sebagaimana menjelaskan lafadz-lafadznya. Namun pendapat ini dibantah sebagai pembuktian yang tidak benar, karena Nabi Muhammad diperintah untuk menjelaskan al-Qur'an yang sulit dipahami didalamnya, namun hanya sebagian saja.
2. al-Khūbi dan al-Suyūṭi berpendapat bahwa Nabi Muhammad hanya menjelaskan sedikit saja dari keseluruhan kandungan al-Qur'an kepada para sahabat. Mereka beralasan dengan sebuah hadits yang diriwayatkan oleh Bazzār dari Sayyidah 'Aisyah berkata :

ما كان النبي صلى الله عليه وسلم يفسر شيئاً من القرآن إلا أبا بعدد علمه إياه جبريل

⁹Hamam Faizin, *Sejarah Pencetakan Al-Qur'an* (Yogyakarta: Era Baru Pressindo, 2012), 43.

¹⁰A. Athaillah, *Sejarah Al-Qur'an, Verifikasi Tentang Otentitas AlQur'an* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), 180.

Artinya: Rasulullah SAW sama sekali tidak menafsirkan al-Qur'an, kecuali beberapa ayat yang beliau ketahui saja, seperti yang beliau terima dari malaikat Jibril.

Namun hadits ini juga dibantah sebagai pembuktian yang bathil, sebab hadits ini adalah gharib (tak dikenal oleh mayoritas muhaditsin).¹¹ Penafsiran yang dilakukan oleh Nabi Muhammad mempunyai sifat dan karakteristik tertentu, diantaranya penegasan makna (*bayān al-taṣīf*), perincian makna (*bayān al-tafṣīl*), perluasan dan penyempitan makna, kualifikasi makna serta pemberian contoh. Sedangkan dilihat secara motifnya, penafsiran al-Qur'an mempunyai tujuan pengarahan (*bayān al-irshād*), peragaan (*taṭbīq*), pembentukan (*bayān al-taṣḥih*) atau koreksi. Kegiatan penafsiran pada Masa Nabi Muhammad tidak sampai berhenti, malah justru semakin meningkat karena banyak munculnya persoalan-persoalan seiring dengan dinamika masyarakat yang progresif mendorong umat islam semakin beragam dengan berbagai metode.¹²

b. Masa Sahabat

Pasca wafatnya Nabi Muhammad, proses penafsiran berlanjut pada generasi sahabat, mempelajari tafsir bagi para sahabat tidaklah mengalami kesulitan, karena mereka menerima langsung dari *Ṣahib al-Risalah* (pemilik tuntunan), mereka mudah memahami al-Qur'an, karena dalam bahasa mereka sendiri dan karena suasana turunnya ayat dapat mereka saksikan.¹³ Setelah mendapat tuntunan dan ajaran tafsir

¹¹ Mahmud Basuni Faudah, *Tafsir-Tafsir Al-Qur'an, Perkenalan Dengan Metodologi Tafsir* (Bandung: Penerbit Pustaka, 1985), 31.

¹² Imam Musbikin, *Mutiara Al-Qur'an Khazanah Ilmu Tafsir Dan Al-Qur'an*, 6.

¹³ M. Hasbi Ash-Shidieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir* (Jakarta: Bulan Bintang, 1954), 207

dari Nabi Muhammad, kemudian para sahabat merasa terpanggil ambil bagian dalam menafsirkan al-Qur'an,¹⁴ penafsiran sahabat terhadap al-Qur'an senantiasa mengacu pada inti dan kandungan al-Qur'an, mengarah kepada penjelasan makna yang dikehendaki dan hukum-hukum yang terkandung dalam ayat serta menggambarkan makna yang tinggi.¹⁵ Namun, mereka tidak menambahnya sebelum mengamalkan ilmu dan amal yang terkandung didalamnya.¹⁶

Setelah Nabi Muhammad wafat, kemudian para sahabat dalam menafsirkan al-Qur'an dengan menggunakan ijtihad. Namun tidak semua sahabat melakukan ijtihad, hanya dilaksanakan oleh para sahabat yang kapasitas keilmuannya maupun militansinya mumpuni. Disamping menggalakkan ijtihad, dalam menafsirkan persoalan tertentu, seperti kisah dalam al-Qur'an atau sejarah Nabi terdahulu, para sahabat berdialog dengan ahli kitab Yahudi dan Nasrani. Dan dari proses inilah dikemudian hari muncul kisah Israiliyyat dalam kitab tafsir.¹⁷ Dalam pada itu, para sahabat adalah orang-orang yang paling mengerti dan memahami al-Qur'an, akan tetapi para sahabat itu sendiri mempunyai tingkatan yang berbeda-beda dalam memahami al-Qur'an. Faktornya karena perbedaan tingkatan kecerdasan. Adapun penyebab perbedaan tingkatannya ialah:

¹⁴Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur'an*, 54.

¹⁵Ali Hasan Al-'Aridl, *Sejarah Dan Metodologi Tafsir* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1992), 11

¹⁶Syaikh Muhammad Shalch al-'Utsaimin, *Muqaddimmat Al-Tafsir Ibnu Taimiyyah* (Kairo:Dar Ibnu Hazm, 2009), 54.

¹⁷Saiful Amin Ghofur, *Profil Mufassir Al-Qur'an*, 13.

1. Walaupun sahabat adalah orang yang berbahasa arab, tetapi pengetahuan mereka berbeda pengetahuan tentang sastra, gaya bahasa, dan adat istiadat.
2. Ada beberapa kedekatan antara Nabi Muhammad dengan sahabat, sehingga selalu mendampingi kemanapun Nabi pergi dan mengetahui sebab turunnya al-Qur'an.
3. Perbedaan perbuatan para sahabat tentang adat istiadat dan perbuatan, perkataan, pada masa Arab Jahiliyyah.
4. Perbedaan tingkat pengetahuan sahabat mengenai orang Yahudi dan Nasrani.¹⁸

Pada periode sahabat ini, banyak permasalahan yang terjadi, yaitu hadits-hadits telah beredar pesat dan bermunculan hadits-hadits palsu dan lemah di tengah masyarakat. Sementara itu perubahan sosial semakin menonjol dan timbullah beberapa persoalan yang belum pernah terjadi atau dipersoalkan pada masa Nabi Muhammad.

3. Era pertengahan (Masa Tabi'in)

Periode selanjutnya yaitu perkembangan tafsir pada masa tabi'in yang dimulai sejak berakhirnya tafsir masa sahabat. Tafsir pada masa sahabat dianggap berakhir dengan wafatnya tokoh-tokoh mufassir sahabat yang dulunya menjadi guru para tabi'in dan digantikan dengan tafsir para tabi'in. Penafsiran Nabi Muhammad dan para sahabat tidak mencakup semua ayat al-Qur'an dan hanya menafsirkan

¹⁸Fatihuddin, *Sejarah Ringkas Al-Qur'an Kandungan Dan Keutamaannya* (Semarang, Kiswatun, 2015), 22.

bagian-bagian al-Qur'an yang sulit dipahami orang pada masa tersebut, menjadikannya muncul problem baru, yakni bertambahnya persoalan yang baru.

Pengaruh utama yang melatarbelakangi dalam perkembangan tafsir pada masa tabi'in yaitu ketika wilayah kekuasaan Islam semakin meluas, ketika ekspansi Islam yang semakin meluas, maka hal itu mendorong tokoh-tokoh sahabat berpindah ke daerah-daerah dan masing-masing membawa ilmu, dari tangan inilah kemudian para tabi'in sebagai murid dari para sahabat menimba ilmu. Sebagai hasil nyata dari penaklukan para tentara Islam ke wilayah atau negara sekitarnya para sahabat pun banyak yang berpindah ke wilayah baru yang ditaklukkan, termasuk juga sahabat yang ahli dalam bidang tafsir al-Qur'an. Di wilayah baru, para ahli tafsir kalangan sahabat banyak yang mendirikan madrasah-madrasah tafsir. Dari situlah kajian tafsir al-Qur'an mulai mengalami perkembangan yang sangat pesat di kalangan generasi setelah sahabat yakni kalangan tabi'in. Madrasah yang didirikan oleh para sahabat itupun kemudian banyak yang menyebar ke wilayah-wilayah lain.¹⁹

Dari madrasah-madrasah sahabat itu terhimpunlah tafsir *Bi al-Ma'thūr* (*tafsir atsariy*) yang sebagaimana disandarkan pada Nabi, sedangkan kebanyakannya disandarkan pada sahabat, seperti Ibn Abbās dan Ibn Mas'ūd, akan tetapi himpunan tafsir tersebut banyak dicampuri oleh israiliyyat yang dapat merusak tafsir yang benar, atau memalingkan dari makna sebenarnya.²⁰ Tatacara para sahabat

¹⁹Imam Musbikin, *Mutiara Al-Qur'an Khazanah Ilmu Tafsir Dan Al-Qur'an*, 11.

²⁰M. Hasbi Ash-Shidicqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, 223.

mentransfer dalam menafsirkan al-Qur'an dengan cara *talaqqi* (mengajari secara langsung) seperti halnya mempelajari hadits.²¹

Pada masa ini, corak tafsir *Bi al-Riwāyah* masih mendominasi, karena para tabi'in meriwayatkan tafsir dari para sahabat sebagaimana juga para sahabat mendapatkan riwayat dari Nabi Muhammad. Meskipun sudah muncul ra'yu dalam menafsirkan al-Qur'an, tetapi unsur periwayatan lebih dominan. Adapun karakteristik tafsir pada masa tabi'in secara ringkas dapat disimpulkan seperti berikut:

1. Pada masa ini, tafsir belum juga dikodifikasi secara tersendiri.
2. Tradisi tafsir juga masih bersifat hafalan melalui periwayatan.
3. Tafsir sudah mulai dimasuki oleh cerita israiliyyat, karena keinginan sebagian tabi'in untuk mencari penjelasan secara detail mengenai unsur cerita dan berita dalam al-Qur'an.
4. Sudah mulai banyak perbedaan pendapat antara penafsiran para tabi'in dengan para sahabat.²²
5. Tafsir mereka senantiasa dipengaruhi oleh kajian-kajian dan riwayat-riwayat menurut corak yang khusus identitas dengan tempat belajar masing-masing.
6. Di masa tabi'in mulai timbul kontroversi-kontroversi dan perselisihan pendapat seputar tafsir ayat-ayat yang berkaitan dengan perkara akidah.²³

4. Masa *Tabi'i Al-Tabi'in* Atau Masa Pembukuan Tafsir

²¹Muhammad Shaleh al-'Utsaimin, *Muqaddimmat Al-Tafsir Ibnu Taimiyyah* (Saudi Arabia, Dār al-Ummah, 2015), 65.

²²Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur'an* (Yogyakarta: Ide Press, 2016) 82.

²³Mahmud Basuni Faudah, *Tafsir-Tafsir Al-Qur'an* (Bandung: Pustaka, 1997), 48.

Generasi *Tabi'i al-Tabi'in* (generasi ketiga kaum muslimin) meneruskan ilmu yang mereka terima dari para Tabi'in. Mereka mengumpulkan semua pendapat dan penafsiran al-Qur'an yang dikemukakan oleh para 'ulama terdahulu, kemudian mereka terangkan kedalam kitab-kitab tafsir. Seperti yang dikemukakan oleh Sufyān bin Uyainah, Rauh bin 'Ubadah al-Basri, 'Abd al-Razzāq bin Hammām, Adam bin Abu Iyās. Tafsir golongan ini sedikitpun tidak ada yang sampai pada kita, yang kita terima hanyalah nukilan-nukilan yang dinisbatkan kepada mereka, seperti termuat dalam kitab-kitab tafsir *bi al-Ma'thur*.

Secara epistemologi, telah terjadi pergeseran mengenai rujukan penafsiran antara sahabat dengan tabi'in dan tabi'i al-tabi'in. Jika pada masa sahabat, mereka tidak begitu tertarik dengan menggunakan israiliyyat dari para ahli kitab, maka tidak demikian halnya pada masa tabi'in dan tabi'i al-tabi'in yang sudah mulai banyak menggunakan referensi israiliyyat sebagai penafsiran, terutama penafsiran ayat-ayat yang berupa kisah dimana al-Qur'an hanya menceritakan secara global. Faktor utama pengaruh adanya kisah israiliyyat dalam tafsir pada masa tabi'in dan tabi'i al-tabi'in yaitu adalah banyaknya ahli kitab yang masuk Islam dan para tabi'in ingin mendalami informasi dengan detail mengenai kisah-kisah yang masih global dari mereka.

Adapun pergeseran yang terjadi, mulai dari masa sahabat ke tabi'in tersebut, namun yang jelas tradisi penafsiran al-Qur'an itu tetap tumbuh dan berkembang sampai dengan pada tahun 150 H dengan berakhirnya masa tabi'in yang kemudian

dilanjutkan dengan tabi'i al-tabi'in. Karena pada masa Nabi, sahabat, tabi'in merupakan masa dimana penafsiran pada awal dan pertumbuhan dan pembentukan tafsir, maka menurut hemat penulis, masa tersebut dinamakan dengan masa formatif atau dengan bahasa lain disebut dengan masa pembentukan.

Meskipun demikian, al-Qur'an justru masih terbuka secara luas untuk ditafsirkan dan belum banyak klaim-klaim kufr terhadap orang yang menafsirkan secara berbeda dari mainstream pemikiran yang ada, kecuali beberapa saja yang terjadi pada masa tabi'in.

Tafsir-tafsir yang muncul pada masa *formatif-klasik* ini masih sangat kental dengan nalar *bayani* dan bersifat deduktif, dimana teks al-Qur'an menjadi penafsiran dasar dan bahasa menjadi perangkat analisisnya. Itulah sebabnya menurut Nashr Hamid Abu Zaid sering menyebut bahwa peradaban Arab identik dengan peradaban teks, dengan kata lain, mereka lebih suka menggunakan nalar langit' (deduktif) daripada nalar bumi' (induktif).²⁴

Pada masa tabi'i al-tabi'inilah mulai disusun kitab-kitab tafsir yang berukuran besar yang cukup banyak. Tafsir pada masa ini biasanya menggunakan *aqwal al-shahabah* (perkataan sahabat) dan tabi'in.

Diantara nama-nama yang patut disebut dari angkatan ini ialah : Sufyan bin Uyaynah, Waqi' bin Al-Jarrah, Shu'bah bin Al-Hajjāj, Yazīd bin Hārun, 'Abd al-Razzāq, Adam bin Abi Ilyās, Ishaq bin Rahawaih, Rawah bin Ubādah, Abid bin Humed, Abū Bakar bin Abī Shaibah, Ali bin Abi Ṭalhah, al-Bukhāri dan lain-

²⁴Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur'an*, 85-87.

lain. Pada masa ini kemudian mulai muncul kitab-kitab tafsir bi al-ma'tsur. Kemudian angkatan berikutnya muncul : Ibnu Jārir Al-Ṭabari Dengan Kitabnya yang Mashur, Ibnu Abi Ḥātim, Ibnu Mājah, al-Hākim, Ibnu Mardawaih, Ibnu Ḥibbān dan lain-lain.²⁵

Masa pembukuan dimulai pada akhir dinasti Bani Umayyah dan awal dinasti Abbasiyah. Dalam hal ini hadits mendapat prioritas utama pembukuannya meliputi berbagai bab, sedang tafsir hanya merupakan salah satu dari sekian banyak bab yang dicakupnya. Pada masa ini belum dipisahkan secara khusus yang hanya memuat tafsir surat demi surat daan ayat demi ayat dari awal al-Qur'an sampai akhir.

Perhatian segolongan ulama terhadap periwayatan tafsir yang dinisbahkan pada Nabi Muhammad, sahabat atau tabi'in sangat besar disamping perhatian terhadap hadits. Dan adapun tokoh-tokohnya yang sudah disebutkan diatas. Sesudah golongan ini, kemudian datanglah generasi berikutnya yang menulis tafsir secara khusus dan independent serta menjadikannya sebagai ilmu yang berdiri sendiri dan terpisah sendiri. Mereka menfikirkan al-Qur'an sesuai dengan sistematika tertib al-Qur'an.

Tafsir di masa ini memuat riwayat-riwayat yang disandarkan kepada Nabi Muhammad, sahabat, tabi'in dan tabi'i al-tabi'in dan terkaadang disertai

²⁵Ali Hasan dkk, *Pengantar Ilmu Tafsir* (Jakarta, PT. Bulan Bintang, 1992), 162.

pen-tarjih-an terhadap pendapat-pendapat yang diriwayatkan dan penyimpulan (istinbath) sejumlah penjelasan kedudukan kata (*i'rāb*) jika diperlukan, sebagaimana yang dilakukan oleh Ibnu Jārir al-Ṭabari.

Ilmu semakin berkembang pesat, pembukuannya mencapai kesempurnaan, cabang-cabangnya bermunculan, perbedaan pendapat terus meningkat, masalah-masalah ,kalam'semakin berkobar, fanatisme madzhab menjadi serius dan ilmu-ilmu filsafat bercorak rasional bercampur baur dengan ilmu-ilmu naqli serta setiap golongan berupaya mendukung madzhabnya masing-masing. Ini semua menyebabkan tafsir ternoda polusi udara tidak sehat. Sehingga mufassir dalam menafsirkan al-Qur'an berpegang teguh pada pemahaman pribadi dan mengarah ke berbagai kecenderungan.²⁶

5. Tafsir pada masa Modern-Kontemporer

Pada era kontemporer yaitu akhir abad ke-19 sampai saat ini dan mendatang. Penganut agama Islam setelah sekian lama ditindas dan dijajah oleh bangsa Barat telah mulai bangkit kembali. Di mana-mana umat Islam telah merasakan agama mereka dihinakan dan menjadi alat permainan serta kebudayaan mereka telah dirusak dan dinodai.

Maka terkenallah periode modernisasi Islam yang antara lain dilakukan di Mesir oleh Jamāl al-Din al-Afghani (1254-1315 H/1838-1897 M), Syekh Muhammad Abduh (1265-1323 H/1849-1905 M) dan Muhammad Rasyid Ridho

²⁶Manna' Khalil Al-Qathan, *Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an*, Terj. Drs. Mudzakir AS (Bogor: Pustaka Litera Antarnusa, 2009), 476-477.

(1282-1354 H/1865-1935 M). Dua orang yang disebutkan terakhir yakni Syekh Muhammad Abduh dan Muhammad Rashid Riḍo, berhasil menafsirkan al-Qur'an dengan nama kitabnya yaitu tafsir al-Qur'an al-Hakimatau dikenal dengan sebutan tafsir al-Manar. Kesungguhan tafsir ini diakui banyak orang dan memiliki pengaruh yang cukup besar bagi perkembangan tafsir baik bagi kitab-kitab tafsir yang semasa dengannya dan terutama bagi kitab-kitab tafsir yang terbitsetelahnya hingga sekarang. Cikal bakal tafsir al-Qur'an yang lahir pada abad ke-20 dan 21 banyak yang mendapat inspirasi dari tafsir al-Manar, diantara contohnya ialah tafsir al-Maraghi, tafsir al-Qasimi dan tafsir al-Jawahir karya Tanṭawi Jauhari.

Dalam pada itu bersamaan dengan upaya pembaruan Islam dan gerakan penafsiran al-Qur'an di Mesir dan negara-negara lainnya, para ilmuwan muslim di Indonesia juga melakukan gerakan penerjemahan dan penafsiran al-Qur'an ke dalam bahasa Indonesia. Diantaranya yang tergolong ke dalam tafsir yang berekualitas dan monumental adalah al-Qur'an dan tafsirnya yang diterbitkan oleh Kementerian Agama Republik Indonesia dan tafsir al-Azhar karya Prof. Dr. Buya Hamka (1908-1981).²⁷

Awal pertumbuhan dan perkembangan keilmuan agama Islam lebih khususnya tafsir yaitu berasal dari al-Azhar Mesir, karena al-Azhar adalah lembaga pendidikan Islam tertua yang menjadi pusat dunia yang pada awal mula berdirinya dari Masjid dibawah kekuasaan 4 dinasti, yaitu Dinasti

²⁷Muhammad Amin Suma, *Ulumul Qur'an* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2013), 330.

Fathimiyah (361-567 H/972-1171 M), Dinasti Ayyubiyah (567-648 H/1171-1250 M), Dinasti Mamalik (648-922 H/1250-1517 M) dan Dinasti Utsmaniyah (923-1213 H/ 1517-1798 M).²⁸

Perkembangan karya tafsir al-Qur'an yang berada di Indonesia terbagi menjadi dua. Yaitu, tafsir al-Qur'an kalangan pesantren (nonformal), dan kalangan akademis (formal). Pertama, kalangan pesantren, *Faid ar-Rahman fi Tarjamah Kalam Malik al-Dayyan* karya Syekh Muhammad Salih Ibn Umar as-Samarani yang dikenal dengan nama Kiai Saleh Darat (1820-1903), *Tafsir Surah Yasin* (1954) dan *al-Ibriz li Ma'rifah Tafsir al-Qur'an al-'Aziz* (1960), karya KH. Bisri Mustafa, *Iklil fi Ma'anī al-Tanzil* (1980-an) dan *Tājul Muslimin* karya K.H. Misbah Zainul Mustofa, dan ada juga KH. Bahauddin Nursalim atau yang terkenal dengan Gus Baha adalah seorang tokoh mufassir yang murni dari kalangan pesantren dan lain-lain.²⁹ Kedua, kalangan akademis, *Tafsir Al-Nurdan Tafsir Al-Bayān* karya M. Hasbi Ash-Shidiqiy (1322-1395 H/1904-1975 M), *al-Mishbāh* Karya M. Quraish Shihab dan lain-lain.

Satu hal yang penting yang layak dicatat ialah bahwa gerakan penafsiran al-Qur'an sebelum masa kontemporer, hampir semua kitab-kitab tafsir ditulis oleh orang-orang muslim berkebangsaan Arab dan berbahasa Arab.

²⁸Adhi Maftuhin, *Sanad Ulama Nusantara, Transmisi Keilmuan Ulama Al-Azhar Dan Pesantren Disertai Biografi Penulis Kitab Kuning* (Depok:Sahifa, 2018), 1.

²⁹Islah Gusmian, "Tafsir Al-Qur'an di Indonesia: Sejarah dan Dinamika", dalam Jurnal *NUN*, (Vol. 1, No. 1, 2015), 20.

Kemudian semakin berkembangnya keilmuan zaman sekarang, geliat para pelajar Indonesiapun ikut andil dalam kegiatan menafsirkan al-Qur'an dengan berbahasa Indonesia.³⁰

B. Ideologisasi Tafsir

Secara historis sejarah perkembangan tafsir telah terjadi Pergolakan ideologi dan politik umat Islam periode awal, misalnya, tidak hanya melahirkan kelompok politik Mu'awiyah dan Khawarij, tetapi secara alamiah kemudian menstimulasi lahirnya gembong-gembong politik dan teologi tandingan dengan pemikiran yang lebih berani dan bervariasi. Sebagai bukti, jika pada masa Nabi dan para sahabat penafsiran terhadap ayat-ayat mutashâbih cenderung dihindari, penafsiran generasi setelahnya terhadap ayat serupa seakan menjadi fokus perhatian mereka dan semakin terbuka lebar. Begitu juga dengan penafsiran al-Qur'an bias kepentingan politis dan ideologis semakin marak.

Berkaitan dengan fenomena ini, Goldziher memberikan bukti bahwa tafsir-tafsir klasik telah mengindasikan penafsiran sektarian ini. Pertama, berkaitan dengan Khawarij, ia menukil tafsir al-Ṭabari. Dalam tafsir ini, al-Ṭabarî menyebutkan pendapat ayah Masab b. Saad tentang tafsir QS. al-Ra'd [13]: 25 yang ditujukan bagi kelompok ini.³¹

³⁰ Muhammad Amin Suma, *'Ulumul Qur'an*, 331.

³¹ Ignaz Goldziher, *Mazhab Tafsir dari Klasik hingga Kontemporer* (Yogyakarta: eLSAQ, 2010), 316-317.

Penafsiran ini menempatkan posisi Khawârij sebagai pihak yang sangat dirugikan, karena mereka diibaratkan seperti pengingkar janji dan tidak patuh kepada Allah, melakukan kerusakan di muka bumi, mendapatkan laknat dan kelak akan masuk neraka. Jika penafsiran seperti ini memang sudah diketahui sejak masa Nabi, maka sudah pasti tidak akan ada umat Islam yang mau bergabung apalagi bangga menjadi bagian kelompok Khawarij.

Kedua, Goldziher menyebutkan Khawarij di sisi lain juga mengeluarkan, dari ayat al-Qur'an, beberapa poin penting yang dijadikan alasan permusuhan mereka dengan 'Ali dan dalil legitimatif atas pembunuhan yang dilakukan oleh Ibn Muljam atas diri 'Ali. Dengan mengutip *al-Milal wa al-Niḥal*, karya al-Shahrastani, ia menyebutkan QS. al-Baqarah [2]: 204 tentang hak-hak 'Ali dan ayat 207 setelahnya dikaitkan dengan konteks pembunuhan Ali.³²

Ketiga, Goldziher menyebutkan pendapat Muḥammad b. Sirin (w. 110 H/729 M) tentang surat al-Ghafir ayat 68-70. Ia berkata, "Jika ayat ini (terkait dengan orang-orang yang hidup semasa dengan Nabi serta orang-orang yang memperdebatkan ayat-ayat Allah) tidak ditujukan kepada paham Qadarîyah, maka sesungguhnya aku tidak mengetahui kepada siapa ayat ini diturunkan."³³

Keempat, Goldziher menyebutkan bahwa tafsir-tafsir klasik telah menampilkan ayat-ayat dalam al-Qur'an yang mencela Bani Umayyah, meskipun secara de facto, dalam pandangan Islam pada umumnya, Bani Umayyah adalah klan

³²Ibid.

³³Ibid., 318-319.

yang diakui sebagai pemimpin (penguasa) legitimit, baik dalam hal ketakwaan maupun kewaraannya. Hal itu terjadi, menurutnya, karena kebencian para ahli tafsir pada Banî ‘Umayyah yang telah mengubah hal-hal yang sakral dalam Islam menjadi perkara yang bersifat duniawi (profan) dan mencampur-aduk kemaslahatan Islam dengan kekuasaan yang hanya tertuju pada aspek duniawi semata.³⁴

Kelima, Goldziher menyebutkan bahwa para ahli tafsir dari kalangan Banî ‘Abbasiyyah yang mengonsentrasikan aktivitas pergerakan mereka yang mirip sebuah gerakan politik untuk menentang lawan-lawan mereka, dengan mengkaji al-Qur’an untuk membenarkan mazhab, menguatkan penafsirannya, dan berpijak pada itu, mereka menemukan penafsiran-penafsiran kaum Sunnî sebagai pintu masuk serta sekaligus menguatkan penafsiran mereka.³⁵

Dari masing-masing kelompok teologi mempunyai koleksi tafsir otoritatif berbeda, seperti Karya tafsir dalam tradisi Shi’ah itsna ‘asyariyah sangat banyak, seperti Tafsir al-Ḥasan al-‘Askarī, karya al-Ḥasan al-‘Askari, Tafsīr al-Qummi karya Alī b. Ibrahim al-Qummi, Majma‘ al-Bayān dan Jawāmi‘ al-Jāmi‘, karya Abū ‘Ali al-Faḍl al-Ṭibrisi, Tafsir al-Ṣafi karya Mulla Ḥasan al-Kashani, al-Burhān fi Tafsir al-Qur’an, karya Hashim b. Sulayman al-Baḥrani, Tafsir al-Aṣfahani, karya Muḥammad Ḥusayn al-Aṣfahani, Mir’ahh al-Anwar wa Mishkah al-Asrār, karya al-Laṭīf al-Kazarani, Tafsīr al-Qur’an al-Karīm, karya al-Sayyid ‘Abd Allah al-‘Alawī, Bayān al-Sa‘ādah fi Maqamat al-‘Ibādah karya al-Sulṭan b. Muḥammad b. Ḥaydar al-

³⁴Ibid.

³⁵Ibid.,

Khurasani, al-‘Irfān fi Fiqh al-Qur’an, karya al-Miqdād al-Ḥuli al-Asadi, Tafsir Ayat al-Aḥkām, karya Ḥasan Najfi Tuni, Tafsir Ala’ al-Raḥmān, karya Muḥammad Jawwad al-Balaghi al-Najafi, al-Tafsir al-Mubin, karya Muḥammad Jawwad Mughniyah, dan al-Mizan, karya Muḥammad Ḥusayn al-Ṭabaṭaba’i.

Selain dalam tradisi Shi’ah, penafsiran juga berkembang dalam tradisi Mu’tazilah. Menurut Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabi, banyak tokoh Mu’tazilah menulis tafsir al-Qur’an, tetapi hilang ditelan zaman.³⁶ Di antara karya tafsir mereka adalah Tanzīh al-Qur’an ‘an al-Maṭā’in, karya al-Qāḍi ‘Abd al-Jabbār, Jami’ al-Ta’wīl li Muḥkam al-Tanzil, karya Muḥammad b. Baḥr al-Asfahani, al-Kashshaf ‘an Ḥaqa’iq Ghawamiḍ al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Aqāwil fi Wujūh al-Ta’wīl, karya Abu al-Qasim Maḥmud b. Umar al-Zamakhshari, Ghurar al-Fawā’id wa Durar al-Qalā’id, karya al-Sharīf al-Murtaḍa, dan Ḥaqa’iq al-Ta’wīl fi Mutashābih al-Tanzīl, karya al-Sharīf al-Riḍā.

Sedangkan dalam kelompok Sunnī, tradisi penafsiran sangat marak yang seakan tidak berhenti dari generasi ke generasi dalam menghasilkan karya tafsir, seperti Jami’ al-Bayān ‘an Ta’wīl Ay al-Qur’an, karya Abū Ja’far al-Ṭabari, Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm, karya Abū al-Fidā’ Isma’il b. Kathīr, al-Jami’ li Aḥkām al-Qur’an, karya al-Qurṭubi, al-Durr al-Manthūr fi al-Tafsir bi al-Ma’thūr, karya Jalal al-Din al-Suyūṭi, Mafātiḥ al-Ghayb, karya Fakhr al-Din al-Rāzi, Anwār al-Tanzīl wa

³⁶Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, 275.

Asrār al-Ta'wīl, karya al-Qaḍī al-Bayḍāwī, al-Baḥr al-Muḥīṭ, karya Abū Ḥayyān, Madārik al-Tanzīl wa Ḥaqā'iq al-Ta'wīl, karya Abū al-Barakāt 'Abd Allāh b. Aḥmad al-Nasafī, Rūḥ al-Ma'ānī, karya al-Alūsī, al-Manār, karya Muḥammad Abduh dan Rashīd Riḍā, dan Fī Zilāl al-Qur'ān, karya Sayyid Qutb.

Semua karya tafsir di atas lahir dari tradisi berbeda, sehingga corak penafsirannya pun berbeda terutama dalam bidang fikih dan teologi. Bahkan karya tafsir dalam satu tradisi pun corak fikih dan teologinya tidak murni sama, tetapi semakin terkotak-kotak kecil. Dalam tradisi penafsiran Sunnī, misalnya, sebagian karya tafsir dalam bidang fikih lebih identik bahkan membela salah satu madhhab fikih, seperti tafsir al-Qurṭubī condong pada fikih Mālikī dan tafsir al-Jaṣṣāṣ condong pada fikih Ḥanafī. Demikian juga dalam bidang teologi. Karya-karya tafsir dalam satu tradisi bisa mengandung sub aliran teologi berbeda. Sebagai bukti, tafsir Mafāṭīḥ al-Ghayb karya al-Rāzī bercorak Ashariyah dan tafsir al-Jaṣṣāṣ bercorak Maturidiyah.

Aneka ragam tafsir di atas membuktikan bahwa al-Qur'an bisa ditafsirkan sesuai dengan tendensi penafsir. Banyaknya ayat al-Qur'an yang berkaitan dengan persoalan akidah merupakan faktor utama terbukanya penafsiran semacam ini, karena mau tidak mau penafsir akan berkomentar sedikit atau banyak tentang ayat tersebut ketika berhadapan dengannya. Akibatnya tidak berlebihan jika dikatakan bahwa tidak ada satu karya tafsir pun yang tidak mengandung tendensi teologis, baik sedikit maupun banyak. Menurut Faisol Fatawi, al-Qur'an sebagai teks merupakan korpus

terbuka yang sangat potensial untuk menerima segala bentuk eksploitasi, baik berupa pembacaan, penerjemahan, penafsiran, hingga pengambilannya sebagai sumber rujukan.³⁷

Hanya saja disadari atau tidak pembacaan, penerjemahan dan penafsiran dengan menggunakan corak tertentu dan mengabaikan corak lain mengurangi kualitas penafsiran. Abdul Mustaqim menggunakan ungkapan lain dalam menjelaskan fenomena ini. Menurutnya, al-Qur'an mengandung banyak kemungkinan makna (yaḥṭamil wujūh al-ma'na) sehingga membatasi penafsiran ayat dengan satu pengertian, atau satu model paradigma saja merupakan bentuk reduksi dan distorsi terhadap keluasan kandungan interpretasi al-Qur'an itu sendiri.³⁸

C. Relasi ideologi dan Tafsir dalam Ayat-ayat teologis

Munculnya berbagai ideologi atau madzhab keagamaan, sangat mempengaruhi tafsir al-Qur'an. Hal itu terjadi karena al-Qur'an merupakan acuan pertama bagi kaum muslimin pendukung madzhab-madzhab tersebut. Mereka berusaha mencari dalil untuk mendukung madzhabnya masing-masing, meskipun dengan cara memaksakan teks (nash) al-Qur'an dengan pandangan madzhabnya. Mereka menafsirkannya sesuai dengan jalan pikiran dan keinginan serta mena'wilkan

³⁷M. Faisol Fatawi, *Tafsir Sociolinguistik: Memahami Huruf Muqatha'ah dalam al-Qur'an* (Malang: UIN-Malang Press, 2009), 3.

³⁸Abdul Mustaqim, *Paradigma Tafsir Feminis: Membaca al-Qur'an dengan Optik Perempuan* (Yogyakarta, Logung Pustaka, t.th.), 19.

ayat yang berbeda dengan pendapat madzhabnya sehingga tidak tampak berlawanan dan bertentangan dengan madzhab serta kepercayaannya.

Keadaan telah berkembang begitu parah; para penganut madzhab-madzhab itu berusaha keras untuk mempertahankan dan menyebarkan madzhab-madzhab itu keluar lingkungannya sendiri dengan menggunakan berbagai macam penafsiran yang cenderung menyimpangkan makna firman Allah sesuai dengan keinginan dan madzhab yang mereka anut.

Di antara kelompok-kelompok madzhab itu, Mu'tazilah merupakan kelompok yang banyak mena'wilkan ayat-ayat al-Qur'an secara tidak proporsional dan menyimpangkan makna teks-teks al-Qur'an dari makna yang sebenarnya dalam rangka mendukung prinsip-prinsip yang diyakininya. Sehingga al-Qur'an seringkali diperlakukan hanya sebagai legitimasi bagi kepentingan-kepentingan tersebut. Posisi al-Qur'an di sini sebagai obyek, sedangkan realitas dan mufasirnya sebagai subyek akibatnya sering terjadi pemaksaan gagasan non qur'ani dalam penafsiran.

Pada waktu itu telah terjadi penafsiran yang mencerminkan bias-bias ideologi tertentu, karena masing-masing mufasir dengan latar belakang ideologi madzhab, keilmuan dan politik, berusaha mencari justifikasi melalui ayat-ayat yang ditafsirkan. Apalagi ketika pemerintah al-Ma'mun menjadikan madzhab teologi Mu'tazilah sebagai madzhab resmi negara, perdebatan internal dalam satu bidang ilmu menambah semaraknya suasana "keberpihakan" atas ide-ide tertentu.

Sektarianisme dalam tafsir begitu kental mewarnai produk-produk tafsir ketika itu (era kodifikasi). Sehingga kegiatan penafsiran al-Qur'an seolah tidak

dilandasi oleh kepentingan bagaimana menjadikan al-Qur'an sebagai petunjuk bagi umat manusia, melainkan menjadikan penafsiran al-Qur'an sebagai alat legitimasi bagi disiplin ilmu tertentu yang dikuasai mufasirnya, atau untuk mendukung kekuasaan dan madzhab tertentu.

Sedangkan menurut menurut al-Jābirī, di era kodifikasi merupakan kerangka acuan nalar Arab sehingga fakta-fakta, pertikaian pertikaian dan kontradiksi-kontradiksi yang ada pada masa kodifikasi dan yang membentuk identitas historisnya adalah yang bertanggung jawab atas keberagaman ladang ideologi dan sistem pengetahuan dalam kebudayaan Arab serta keberagaman dan pertentangan pendapat dalam nalar Arab.³⁹ Dengan kata lain, semua pertikaian kelompok teologi resmi dibakukan pada masa ini, sehingga kita bisa merujuk pada masa ini guna mengetahui asal mula perbedaan keilmuan Islam, baik hadis maupun fikih dan tafsir. Jadi wajar bila penafsiran al-Qur'an sejak masa kodifikasi hingga sekarang tidak menyatu dalam satu bingkai pemikiran teologi.

Menurut Abd al-Rahman , paling tidak ada beberapa faktor, mengapa sebagian mufasir terjebak pada ideologis, hingga mereka tergelincir ke dalam penyimpangan penafsiran. Pertama, tendensi yang buruk dari sebagian pemalsu riwayat, yang kemudian dinisbatkan kepada Nabi Saw. atau sahabat untuk dijadikan legitimasi bagi tendensi buruk mereka. Kedua, sebagian mufasir sudah meyakini makna tertentu dalam suatu ayat, kemudian membawanya kepada suatu penafsiran

³⁹Muhammad 'Abid al-Jābirī, *Takwīn al-'Aql al-'Arabī* (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-'Arabiyah, 2006), 77.

yang sesuai dengan ideologi atau madzhab mereka. Ketiga, sebagian mufasir hanya berpegang kepada pengertian atau makna lughawi (baca: bahasa), tanpa memperhatikan wacana (discourse) dan konteks kalimat pada ayat yang ditafsirkan. Keempat, relasi kuasa (power relation), di mana penguasa tertentu melakukan intervensi terhadap tafsir-tafsir yang dapat mem-back up legitimasi kekuasaannya.⁴⁰

Contoh penafsiran ayat ayat teologis yaitu tafsir Al-Rāzī dikenal luas sebagai tokoh Asy‘ariyah yang fanatik, sehingga unsur-unsur teologi ‘Asy‘ariyah bisa ditemukan dalam tafsir ini sebagai pembelaannya terhadap akidahnya. Sebagai bukti atas tendensinya ini, ia menggunakan metode-metode berikut ini dalam tafsir Mafātiḥ al-Ghayb.

1. Takwil ayat-ayat mutaṣabihāt

Sebagai bukti, penafsirannya atas QS. al-Ma’idah [5]: 64; Wa qālat al-yahūd yad allāh maghlūlah. Kata yad dalam ayat ini tidak diartikan secara harfiah sebagai “tangan”, tetapi ditakwil dengan pengertian lain, yaitu ayat ini merupakan ungkapan ketidakmungkinan memberi, karena frase ghull al-yad wa baṣṭuhā adalah majaz yang sudah dikenal tentang kikir dan kedermawanan. Padahal bagi kelompok Sunnī lain, Mujassimah, kata yad tetap ditafsirkan berdasarkan makna harfiahnya yaitu “tangan”, tetapi al-Rāzī bersikukuh dengan penafsirannya dengan menyuguhkan argumentasi khas kelompok Asy‘ariyah.⁴¹

⁴⁰Khalid Abdurrahmanal-‘Akk, *Uṣūl at-Tafsīr wa Qawā’iduh* (Beirut: Dār an-Nafā’is, 1986), hlm. 227-228.

⁴¹Ibid., Vol. 12, 44-45.

2. Dominasi penafsiran filosofis-teologis

Dalam tafsir ini, al-Rāzī menitikberatkan pada penjelasan filosofis teologis. Ia memenuhinya dengan pendapat para filosof dan jarang menggunakan hadis.⁴² Menurut Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabī, hampir setiap kali al-Rāzī melewati sebuah ayat hukum ia menyebutkan mazhab-mazhab para pakar fikih dengan mempromosikan mazhab Syafi'iyah yang ia anut dengan bukti dan penalaran argumentatif. Ia juga menyebutkan persoalan-persoalan usul fikih dan sastra, meski pembahasannya tidak seluas pembahasan kosmologi. Kemudian al-Dhahabī menyimpulkan bahwa karya tafsir ini mirip ensiklopedi teologi dan kosmologi, karena aspek inilah yang dominan sehingga kadarnya sebagai karya tafsir berkurang. Menurut Abū Ḥayyān sebagaimana dikutip al-Dhahabī, dalam karya tafsirnya al-Rāzī mengumpulkan banyak hal secara panjang lebar yang tidak berkaitan dengan tafsir, sehingga sebagian ulama berkata, “Di dalamnya terdapat segala hal, kecuali tafsir.”⁴³

UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

⁴²Ibid., Vol. 1, 8-9.

⁴³al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Vol. 1, 210

BAB III

MENGENAL THAIFUR ALI Wafa DAN KITAB TAFSIR FIRDAWS AL- NA'IM BI TAWDIH MA'ANI AYAT AL-QUR'AN AL-KARIM

A. Biografi Thaifur Ali Wafa

1. Kelahiran dan Silsilah Nasabnya

Nama penulis kitab tafsir *Firdaws al-Na'im* adalah Thaifur bin Ali Wafa bin Muharrar. Ia dilahirkan pada Senin malam Selasa tanggal 20 Sya'ban 1384 H di kampung Tanjung desa Ambunten Timur kabupaten Sumenep.¹

Thaifur terlahir dari keluarga bangsawan, pasangan Kiai Ali Wafa dan Nyai Mutmainnah binti Dzil Hija. Menurut silsilah dari ayahnya, Thaifur adalah keturunan Syaikh Abdul Kudus atau yang dikenal sebagai bhuju' Jinhar, orang asli Hadhramaut Yaman yang tinggal dan dimakamkan di desa Srigading. Sedangkan ibunya adalah warga desa Bindang. Dikatakan pula bahwa nasab Thaifur Ali Wafa dari arah ibunya ini bersambung pada Syaikh Abdul Barr yang dikenal dengan julukan Agung Tamanuk, bahkan dikatakan juga bersambung sampai Pangeran Katandur yang dimakamkan di Sumenep.² Thaifur dibesarkan dalam lingkungan keluarga yang kental akan nilai-nilai keagamaan. Sejak kecil, prinsip-prinsip religiusitas sudah tertanam pada dirinya. Ayahnya, Kiai Ali Wafa tergolong pemuka agama yang aktif dalam

¹Thaifur Ali Wafa, *Manār al-Wafā* (t.k.: t.p., t.th.), 13.

²Ibid., 8-10.

bercanda gurau dengan sang ayah. Kiai Ali Wafa memiliki wibawa yang tinggi.⁷

Dalam hal makanan yang dikonsumsi, sejak usia enam tahun, Thaifur menjaga agar tidak ada makanan yang bersifat syubhat dan najis, dan juga Thaifur puasa dari makan ikan dan makanan yang dijual di pasar. Makanan pasar lebih dekat dengan najis dan kotor. Sedangkan dalam hal hikmah puasa makan ikan bagi orang yang sedang mencari ilmu, Thaifur sendiri pernah menanyakan langsung pada Kiai Maimun Zubair dari Sarang, Rembang. Menurut Mbah Mun (sapaan akrab Kiai Maimun Zubair), ikan itu mengandung sifat basah yang menyebabkan banyaknya dahak dan sifat basah lengket dalam tubuh dan otak, sehingga menyebabkan timbulnya sifat pemalas dan pelupa.⁸

Pada usia sekitar duapuluh tahun, ada suatu saat dimana Thaifur berkumpul beserta gurunya, Kiai Ismail Az-Zain di Mekah. Kiai Ismail menjamu murid-muridnya (termasuk Thaifur) untuk sarapan dan makan malam di satu meja bersama. Saat Kiai Ismail menyodorkan ikan, Thaifur tidak dapat menolak, sehingga pada saat itu Thaifur memakan ikan karena ta'dhim pada gurunya. Tirakat untuk tidak makan makanan pasar dan ikan itu tidak lain dan tidak bukan adalah perintah ayahnya, Kiai Ali Wafa.⁹

Setelah ayahnya wafat, Thaifur belajar kepada saudaranya, Ali Hisyam, yang pernah menerima pesan ayahnya untuk mengajari putranya. Ia belajar beberapa kitab fenomenal karya Syaikh Nawawi Al-Bantani, yaitu

⁷Ibid., 27.

⁸Ibid., 33.

⁹Ibid., 32-34.

Syarah Sullām Safīnah (Kāsyīfat al-Sajā), Syarah Sullamut Taufiq (Mirqāt Shu'ud al-Tashdīq), dan Syarah Bidāyah al-Hidayah (Marāqī al-'Ubudiyyah), dan kitab-kitab lain. Setelah berumur empat belas tahun, Thaifur pergi ke Makkah dan Madinah bersama Kiai Ali Hisyam untuk menunaikan ibadah haji dan ziarah makam Rasulullah. Pada usia ini pula ia ditunangkan dengan Nur Bilqis, putri Kiai Abdullah Salilul Khalil.

Saat Thaifur berusia lima belas tahun, salah satu kerabat ayahnya, Kiai Ahmad Zaini bin Miftahul Arifin pulang dari Jakarta ke rumahnya di Sumenep. Kiai Ali Wafa pernah berwasiat kepada putranya, Ali Hisyam untuk memasrahkan Thaifur kepada Kiai Ahmad Zaini agar belajar dan berguru padanya. Setelah pesan itu disampaikan, Kiai Ahmad Zaini menangis. Kiai Ahmad Zaini adalah murid Sayyid Muhammad 'Alawi al-Maliki, dan ia adalah orang yang alim dan hafal Al-Qur'an.

Setelah belajar pada Kiai Ahmad Zaini, Thaifur kemudian berguru pada Kiai Abdullah Schal selama sembilan bulan. Di sela-sela masa berguru pada Kiai Abdullah, Thaifur menyempatkan diri menimba ilmu di daerah Batokan, Kediri. Ia berguru pada Kiai Jamaluddin Fadhil selama bulan Ramadhan. Setelah itu, ia juga sempat pergi ke Lasem, Rembang untuk berguru pada Kiai Syakir selama sebulan.¹⁰

Pada akhir tahun 1401 H atau sekitar tahun 1981 M, Thaifur berangkat ke Makkah untuk menimba ilmu di sana. Saat itu ia berusia 18 tahun. Setelah sekitar 4 tahun lamanya ia belajar pada guru-gurunya, ia lalu diperintahkan

¹⁰Ibid., 44.

Situasi keagamaan di Ambunten, Sumenep saat penulisan kitab tafsir *Firdaws al-Na'im* memasuki era millennial dan digital. Segala hal mulai dari informasi maupun transaksi mudah diakses melalui gawai. Orang-orang mulai meninggalkan media cetak dan mentransformasikan segala yang mereka butuhkan ke dalam bentuk digital. Namun hal tersebut tidak menyurutkan semangat Thaifur untuk terus berkarya lewat tulisan-tulisannya.

2. Ciri-Ciri Umum

Dalam khazanah kajian tafsir al-Qur'an di Indonesia, *Firdaws al-Na'im* dapat dikelompokkan ke dalam kelompok tafsir berbahasa arab sebagai kelanjutan dari upaya-upaya penafsiran yang telah dirintis sejak pertama kali oleh Kiai Muhammad Nawawi dari Banten yang menggunakan bahasa arab dalam tafsirnya, Tafsir Munir (1882-an). Sedangkan tafsir pertama kali di Nusantara yaitu karya dari Abdul Rauf al-Singkili dari Aceh pada pertengahan abad ke-17 M yang dilanjutkan oleh generasi lain Kiai Muhammad Nawawi al-Bantany (1882-an), Kiai Muhammad Sholih Darat dari Semarang, dengan karyanya *Tafsir Bahasa Jawi* (1892-an) serta masih banyak lagi.

Kitab tafsir *Firdaws al-Na'im* telah memberi warna tersendiri dalam khazanah kajian tafsir Nusantara. Hal ini bukan disebabkan oleh penulis tafsir *Firdaws al-Na'im*, Thaifur Ali Wafa yang berasal dari Sumenep Madura, melainkan karena gaya bahasa arab yang fasih dan tak ubahnya seperti tulisan-tulisan ulama salaf. Artinya, sekalipun ia bukan orang Arab, tetapi kemampuannya merangkai kata dalam bahasa Arab dapat dikatakan sejajar dengan orang Arab. Setiap kali membaca kitab ini, seakan-akan penulis

membaca kitab-kitab tafsir klasik seperti *Tafsir al-Jalalain*, *Tafsir Ibnu Katsir*, dan beberapa kitab lainnya. Hal tersebut menjadikan kitab *Firdaws al-Na'īm* mempunyai daya tarik tersendiri dan merupakan salah satu faktor yang menyebabkan cukup diminati oleh kalangan santri dan masyarakat.

Kitab tafsir *Firdaws al-Na'īm* memiliki penulisan yang mirip dengan *Tafsir al-Jalalain* pada cetakan terdahulu, yaitu setiap ayat yang akan ditafsirkan tidak ditulis secara utuh terlebih dahulu, melainkan dipisah-pisah dengan menggunakan tanda kurung per kata atau per kalimat sesuai penafsiran yang akan dituliskan. Berbeda dengan cetakan terkini dari *Tafsir al-Jalalain* yang terlebih dahulu ditulis ayatnya secara utuh, baru ditafsirkan per kata atau per kalimat sesuai penafsiran si mufasir. Penulisan yang seperti ini, lebih memudahkan pembaca untuk mengetahui kalimat utuh ayat yang sedang ditafsirkan.

Ciri-ciri penulisan dalam cetakan kitab tafsir *Firdaws al-Na'īm* lainnya adalah cetakan huruf arabnya yang menggunakan font berukuran besar dan bold. Tidak ada nomor ayat yang tercantum pada setiap ayat yang ditafsirkan dan tidak ada nama surat atau juz di header halaman kitabnya. Penulisan seperti ini menurut penulis kurang efektif karena tidak ada perbedaan antara ayat al-Qur'an dengan tafsir *Firdaws al-Na'īm*, serta menyulitkan pembaca ketika ingin pergi menuju penafsiran ayat tertentu dari al-Qur'an.

Ciri fisik dari kitab tafsir *Firdaws al-Na'īm* ini tidak memiliki perbedaan yang jauh dengan karya Thaifur lainnya. Kitab ini berukuran 15 x 21 cm dengan sampul hard cover berwarna dominan hijau muda dengan teks

mengedepankan pada aspek pemaparan bahasa yang mudah dipahami oleh audience, maka bahasa yang digunakan pun lugas, bermakna dan berdimensi sosial.

Penjelasan dalam tafsir *Firdaws al-Na'im* yang bernuansa sosial kemasyarakatan dapat dijumpai dalam penafsiran QS. al-Baqarah 153 sebagai berikut:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ ١٥٣

Hai orang-orang yang beriman, jadikanlah sabar dan shalat sebagai penolongmu, sesungguhnya Allah beserta orang-orang yang sabar.

Thaifur menafsirkan kata بالصبر sebagai berikut:

(بالصبر) على الطاعة وترك المعصية والصبر على البلاء. فأنواع الصبر ثلاثة والأول يداوم فعل الطاعة والثاني يداوم ترك المعصية والثالث بحمد الله والشكر على البلاء وورد أن الصابر على البلاء يرفعه الله ثلاثمائة درجة بين كل درجة كما بين السماء والأرض مرة والصابر على دوام الطاعة يرفعه الله ستمائة درجة بين كل درجة كما بين السماء والأرض مرتين والصابر عن المعصية يرفعه الله تسعمائة درجة بين كل درجة كما بين السماء والأرض ثلاث مرات.

Sabar dalam keta'atan, dalam meninggalkan maksiat, dan sabar atas cobaan. Sabar itu ada 3 macam: *Pertama*, melanggengkan perbuatan ketaatan. *Kedua*, melanggengkan meninggalkan kemaksiatan. *Ketiga*, tetap memuji dan bersyukur pada Allah meskipun mendapatkan cobaan. Dikatakan bahwa orang yang sabar atas cobaan maka Allah akan mengangkat derajatnya sebanyak 300 derajat. Jarak antar satu derajat dengan derajat lainnya bagaikan jarak tempuh bumi ke langit sebanyak satu kali. Adapun orang yang bersabar atas ketaatan maka ia akan diangkat derajatnya sebanyak 600 derajat. Jarak antar satu derajat dengan derajat lainnya bagaikan jarak tempuh bumi ke langit sebanyak dua kali. Sedangkan orang yang sabar meninggalkan maksiat maka ia akan diangkat derajatnya sebanyak 900 derajat. Jarak antar satu derajat dengan derajat lainnya bagaikan jarak tempuh bumi ke langit sebanyak 3 kali".¹⁹

Dalam kutipan di atas, Thaifur Ali Wafa memulai penafsirannya dengan penjelasan arti sabar sesuai konteks ayat. Menurutnya, ayat di atas

¹⁹Thaifur, *Firdaws al-Na'im*, vol.1, 151.

turun untuk menjadi nasihat bagi orang yang beriman agar selalu sabar dan melaksanakan shalat, karena dua hal tersebutlah yang akan menjadi penolong di akhirat nanti. Sabar mewakili praktek horizontal kehidupan sosial kemasyarakatan yang tujuan akhirnya demi akhirat. Dan shalat adalah murni hubungan vertikal dengan Allah.

Kemudian ia melanjutkan penafsirannya dengan menjelaskan bahwa sabar itu ada 3 macam. *Pertama*, melanggengkan perbuatan ketaatan. *Kedua*, melanggengkan meninggalkan kemaksiatan. *Ketiga*, tetap memuji dan bersyukur pada Allah meskipun mendapatkan cobaan. Ketiga macam sabar diatas harus saling melengkapi agar tercapai tujuan utamanya yaitu akhirat.

Selanjutnya, Thaifur menjelaskan bahwa orang yang sabar akan diangkat derajatnya sesuai tingkatan kesabarannya. Pernyataan mengenai diangkatnya derajat orang yang sabar tersebut berasal dari kalam ahli hikmah dengan tujuan mendorong semangat orang Islam agar bersabar. Thaifur berusaha menjelaskan bahwa dalam sosial kemasyarakatan akan ada banyak hal yang menguji kesabaran, dan beruntunglah bagi mereka yang mampu bersabar. Selain itu, pengaruh situasi dan kondisi sosial budaya saat itu juga mempunyai peran penting dalam membentuk penafsiran-penafsirannya.

Corak Fikih yang terdapat dalam tafsir *Firdaws al-Na'im* juga memberikan apresiasi yang tinggi terhadap persoalan fiqh. Ketika dihadapkan terhadap persoalan fiqh, Thaifur mengulasnya secara panjang lebar. Penafsiran Thaifur tersebut bisa dimaklumi, mengingat kondisi keagamaan masyarakat Madura pada saat itu memang menunjukkan bahwa umat muslim khususnya

Thaifur kemudian menambahkan penjelasan sebagai berikut:

أي لكي أصير عند الرجعة مؤديا لحق الله تعالى فيما تركت من التركة

Artinya, agar, setelah kembali, aku akan memenuhi hak Allah SWT atas apa yang telah saya meninggalkan warisan

Thaifur lebih memilih makna فيما تركت dengan makna *tirkah* atau harta peninggalan daripada memberi makna sisa usia.²³ Hadis ini juga terdapat dalam tafsir Ar Razi dengan pembahasan yang berbeda.

Contoh lain penafsiran Thaifur yang bersumberkan hadis Rasulullah adalah penafsiran ayat 51 surah al-Mu'minun:

يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا ۗ إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ

Hai rasul-rasul, makanlah dari makanan yang baik-baik, dan kerjakanlah amal yang saleh. Sesungguhnya Aku Maha Mengetahui apa yang kamu kerjakan.

Dalam menjelaskan ayat ini, Thaifur menyatakan bahwa perbuatan baik (*'amal sholih*) itu tidak hanya melakukan perintah syariat baik yang fardlu maupun yang sunnah, akan tetapi, makan juga bisa jadi termasuk amal sholih jika disandarkan untuk kebaikan seperti demi menjalankan perintah syariat (misalnya makan dengan niatan agar kuat menjalankan ibadah), bukan semata-mata karena perintah watak manusia yang butuh makan seperti biasanya. Pendapat ini bersandar pada hadis Rasulullah:

روى مسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إن الله

طيب لا يقبل إلا طيبا وإن الله أمر المؤمنين بما أمر به المرسلين

Muslim meriwayatkan hadis dari Abu Hurairah RA. berkata: Rasulullah bersabda: "Sesungguhnya Allah adalah dzat yang baik dan tidak menerima kecuali hal yang baik. Sesungguhnya Allah memerintahkan kepada orang-orang mukmin dengan perintah yang Allah perintahkan pada para rasul".²⁴

²³Thaifur, *Firdaws al-Na'im*, vol.4, 240.

²⁴Ibid, vol.4, 224-225.

sehingga albumin tidak dapat dicerna dan perut pemakan menjadi lelah dan terasa berat. , maka bahayanya akan berkurang, jika tidak maka perutnya akan sakit dan dia akan menderita diare, dan jika bukan karena kebiasaan meminum racun, makan, minum dan merokok, dan jika mereka tidak memperlakukan daging babi untuk mengurangi bahayanya, orang tidak akan bisa memakannya, terutama orang-orang dari negara panas.

Dalam penafsiran kata لحم الخنزير saja, Thaifur menjelaskan makna globalnya lalu menjelaskan alasan diharamkannya memakan daging babi lengkap dengan pendapat dari pakar kesehatan. Kecenderungan Thaifur terhadap ilmu *fikh* menjadikan penafsirannya terhadap ayat-ayat ahkam sangat luas. Karena hal ini, tafsir *Firdaws al-Na'im* mengandung corak fikih yang dominan di dalamnya.



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

BAB IV

RELASI TAFSIR DAN IDEOLOGI DALAM PENAFSIRAN AYAT-AYAT

TEOLOGI DALAM TAFSIR FIRDAUS AL-NA'IM

A. Penafsiran Ayat-ayat Teologi

Pembacaan terhadap Struktur teks merupakan langkah awal untuk menemukan identitas Thaifur Ali wafa melalui penafsiran ayat-ayat teologis dalam *Tafsir Firdaus Na'im*, diantaranya sebagai berikut;

1. Teologi *Ru'yatullah*

Penafsiran al-Qur'an tentang *Ru'ya tullah* terdapat dalam Surat al-'An'am ayat 103:

لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ

Artinya: Dia tidak dapat dilihat oleh mata, sedang Dia dapat melihat segala yang terlihat; dan Dialah Yang Maha Halus lagi Maha Mengetahui. (Q.S. al-An'am, 103)

جمع بصر وهو حاسة النظر اي القوة الباصرة واعلم ان الله تعالى علي مذهب اهل السنة والجمعة يري بالابصار وان المؤمنين يوم القيامة وفي الجنة يرونه بلا كيف لانحصار وان رؤيته تعالى غير مستحيلة لوجود الادلة النقلية و العقلية فمعنى الادراك كما قاله جمهور المفسرين الاحاطة بكنه شيء وحقيقته فالابصار ترى الله ولا تحيط به ابدا كما ان القلوب تعرفه ولا تحيط به قال ابن عباس كلت ابصار المخلوقين عن الاحاطة وقيل معنى الاية ان الله لا تراها الابصار في الدنيا اما في الاخرة فيراه المؤمنون¹

Artinya Bentuk jamak dari penglihatan, yaitu indera penglihatan, yaitu kekuatan melihat, dan sesungguhnya saya bisa melihat Allah SWT, berdasarkan doktrin Sunni, melihat dengan mata, dan bahwa orang-orang yang beriman pada Hari Kebangkitan dan di Surga akan melihat-Nya tanpa batas, dan bahwa penglihatan-Nya tentang Yang Mahatinggi bukan tidak mungkin karena adanya bukti tekstual dan rasional. Tuhan dan tidak pernah

¹ Thaifur Ali Wafa, *Tafsir Firdaus al-Na'im bi Tauḍiḥ Ma'ānī Āyat al-Qur'ān al-Karīm*, juz II tanpa tahun. 235

mengelilingi-Nya seperti hati yang mengenal-Nya dan tidak mengelilingi-Nya

Thaifur Ali Wafa menafsirkan bahwa kata *al-abshar* merupakan jamak dari kata *bashara* yang artinya indra penglihatan, maksudnya adalah mata. Menurut pendapat Ahlussunnah Wal Jamaah bahwa kelak dihari kiamat orang mukmin akan melihat Tuhannya disurga tanpa ada pembatas. Jadi bukan sesuatu yang mustahil hal itu terjadi karena ada dalil *naqli* dan *aqli*.

Menurut jumbuh ulama' makna *idrāk* yaitu mampu mencakup terjadinya sesuatu beserta hakikatnya, maka mata dapat melihat Allah tapi tidak secara mendalam, sebagaimana hati mengetahui dia tapi tidak mengetahui segala yang meliputinya. Ibnu Abbas berkata bahwa mata makhluk tidak mampu dari peliputan terhadapnya. Dikatakan bahwa makna ayat sesungguhnya Allah tidak bisa dilihat di dunia akan tetapi bisa dilihat oleh orang muknin di akhirat.

Sedangkan Menurutnya Mu'tazilah *idrāk* jika disandarkan pada kata *al-başar* adalah *al-ru'yah wa al-ibşār* (melihat dengan mata) dengan alasan bahwa tidak sah menetapkan salah satunya antara *ru'yah* atau *idrāk*, lantas menafikan satunya lagi, maka tidak sah apabila dikatakan "saya melihatnya dan saya tidak dapat mencapainya dengan mata saya", begitu pula "saya dapat mencapainya dengan mata saya, dan saya tidak melihatnya". Hal tersebut menunjukkan bahwa *idrāk al başar* dan *ru'yah* adalah satu. Jika demikian (menurut Mu'tazilah) maka Allah menafikan bahwa tiada seorangpun yang dapat melihat Allah dengan mata kepala kapanpun dan dimanapun itu.

Sedangkan dalil *naqli* yang menyatakan bahwa Allah bisa dilihat oleh orang mukmin di akhirat yaitu dalam (QS. al-Qiyāmah [75]: 22-23)

وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ . إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ .

Artinya: Wajah-wajah (orang-orang mukmin) pada hari itu berseri-seri. Kepada Tuhannya mereka melihat. (Q.S. al-Qiyamah, 22-23)

وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ أَيُّ يَوْمِ الْقِيَامَةِ نَّاصِرَةٌ حَسَنَةٌ وَهِيَ وَجُوهُ الْمُؤْمِنِينَ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ قَالَ

ابن عباس واكثر المفسرين تنظر الى ربها عيانا بلا حجاب²

Artinya: Wajah-wajah pada hari itu, yaitu pada Hari Kebangkitan, akan berseri-seri dan indah, dan mereka akan menjadi wajah-wajah orang-orang beriman yang memandang Tuhan mereka, kata Ibn Abbas, dan kebanyakan penafsir akan memandang Tuhan mereka dengan mata tanpa pandangan. sebuah kerudung.

Dalam *Tafsir Firdaus Naim* karya Thaifur Ali Wafa ayat diatas menjelaskan bahwa pada hari kiamat wajah orang mukmin berseri-seri mengharap perjumpaan dengan tuhannya. sebagaimana dikatakan oleh Ibnu Abbas bahwa mayoritas mufassir berpendapat bahwa mereka bisa melihat Tuhannya tanpa dinding pembatas (hijab).

Berbeda dengan aliran Mu'tazilah seperti al-Zamakhsahri, menurutnya ayat tersebut tidak menunjukkan bahwa kelak manusia bisa melihat Allah. bahwa kita tidak mungkin bisa melihat Allah. Mereka mengatakan: "Ketahuilah, bahwa saudara-saudara kami dengan tegas menyangkal apa yang diduga oleh orang-orang yang meyakini kemungkinan melihat Allah dengan alasan firman Allah tersebut, dengan mengajukan beberapa alasan yang jelas. Mereka menjelaskan bahwa memandang (*nazar*) itu tidak berarti melihat: dan melihat (*ru'yah*) tidak merupakan salah satu maksud dari *nazar* itu. *nazar* itu bermacam-macam, antara lain (1) menggerakkan biji

² Ibid., 331

mata ke arah suatu benda untuk melihatnya, (2) menunggu, (3) simpati dan berbaik hati dan (4) berfikir dan merenung. Mereka mengatakan: “Bila *ru'yah* itu tidak merupakan salah satu bagian dari *nazar*, berarti pendapat yang mempersamakan arti *nazar* dengan *ru'yah* tidak relevan dengan arti lahiriah ayat tersebut. Oleh karena itu, kami semua berpendapat bahwa perlu dicari *ta'wīl* ayat dengan arti lain *ru'yah* itu. Sebagian diantara kami memberi pena'wilan dengan menunggu pahala meskipun kenyataannya pahala yang ditunggu itu tidak disebut dalam ayat di atas, tetapi yang menunggu disebutkan, dan dalam adat istiadat Arab hal itu sudah biasa.

Dalam usahanya untuk membuat agar ayat itu tidak mendukung kelompok Sunni yang mengakui adanya *ru'yah*, sekelompok orang Mu'tazilah memberi pena'wilan lain yang dapat dibenarkan; bahwa *nazar* yang disebut dalam ayat di atas bisa berarti menunggu dalam hati atau melihat dengan mata kepala. Di sinikata *ila rabbiha* berarti nikmat Tuhannya, karena *ila* juga berarti nikmat. Dengan demikian, ayat itu berarti “menunggu nikmat Tuhannya” (*intazara ila ni'matillah*), agar sesuai dengan ideologi madhab Mu'tazilah, yang berpendapat bahwa di akhirat Tuhan tidak dapat dilihat dengan mata.³

Sementara itu, dalam teologi Sunni menyandarkan keyakinannya, bahwa orang yang bertakwa dan berbahagia akan melihat Allah dengan mata kepala di akhirat nanti ini sebagaimana dijelaskan dalam tafsir al-Ša'labi bahwa: firman Allah “*ilā rabbihā nāzīrah*” diartikan oleh kaum Ahlussunnah wal Jama'ah bahwa ayat

³ Muhammad Husein Az-Zahabi, *Penyimpangan-penyimpangan dalam Penafsiran al-Qur'an*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996), hlm. 54-55.

tersebut mencakup kemungkinan orang-orang mukmin melihat Tuhan, tanpa perlu membayangkan bagaimana caranya, sebagaimana Allah itu diketahui bahwa Dia itu wujud. Tidak ada yang menyerupai-Nya. Demikian halnya kalau Dia itu dapat terlihat nanti di akhirat, maka Dia tidak menyerupai makhluk yang dapat dilihat. Sebab sesungguhnya tidak ada satupun yang menyerupai-Nya, tidak ada Tuhan selain Dia.⁴

Ayat lain yaitu pada surat al-Muṭaffifin ayat 15

كَأَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَّخُجُونَ^٥

Artinya: Sekali-kali tidak! Sesungguhnya mereka pada hari itu benar-benar terhalang dari (melihat) Tuhannya

قال امامنا الشافعي حجب قوما بالمعصية وهي الكفر فثبت ان قوما يرونه بالطاعة وهي الايمان وقال امام مالك لولم يرى المؤمنون ربهم يوم القيامة لم يعبر الكفار بالحجاب^٦
Artinya Menurut Imam Syafi'i makna "terhalang oleh maksiat" yaitu kufur sehingga untuk bisa melihat Allah yaitu dengan ketaatan (iman), begitu juga yang dikatakan Imam Malik seandainya Orang mukmin tidak bisa melihat Tuhananya dihari kiamat maka Allah tidak menghinakan orang kafir dengan hijab (penutup).

عن جرير قال كنا جلوسا عند النبي صلى الله عليه وسلم إذ نظر إلى القمر ليلة البدر قال إنكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر لا تضامون في رؤيته فإن استطعتم أن لا تغلبوا على صلاة قبل طلوع الشمس لإية الشمس أفعلوا^٦

Riwayat Dari Jarîr bin 'Abdillâh berkata: Rasulullah Saw telah berkata: Pernah kami duduk-duduk di sisi Nabi shallallahu 'alaihi wasallam. Tiba-tiba ketika beliau melihat bulan yang itu malam purnama, kemudian beliau mengatakan: "Sungguh kalian akan melihat Tuhan kalian sebagaimana kalian dalam bulan ini, kalian tidak akan kesulitan melihatnya, maka jika kalian tidak mampu untuk melihat kewalahan melakukan shalat sebelum matahari terbit dan matahari terbenam, maka lakukanlah."

Ayat lain pada surat yunus ayat 26

لَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ^٦

Artinya:Bagi orang-orang yang berbuat baik, ada pahala yang terbaik (surga) dan tambahannya.

⁴ Abdurrahman as-Ša'labi, *Tafsîr as-Ša'labi atau al-Jawâhir al-Hisân dalam CD Maktabah Ulûm al-Qur'an wa at-Tafsîr Syirkah al-Arîs lil Kombuter*, 2002

⁵ Thaifur Ali Wafa, *Tafsîr Firdaus al-Na'im ...* 220

⁶ Ibid.,221

فقال الحسنی هي الجنة والزيادة النظر

Makna lafadz *al-Husna* adalah surga sedangkan *ziyadah* bermakna melihat Allah.

ان الله تبارك وتعالى علق رؤيته على استقرار الجبل وهو جائز والمعلقة على الجائز جائز^٧

Artinya Tuhan Yang Mahakuasa dan Maha Tinggi, telah menggantungkan pandangannya pada stabilitas gunung, dan itu boleh, dan bergantung pada yang halal itu boleh.

Kemudian dalil *aqli* tentang melihat Allah yaitu Allah menghukumi bahwa dirinya dapat dilihat dengan syarat tetapnya gunung sebagaimana firmanya “Maka jika ia tetap di tempatnya (sebagai sediakala) niscaya kamu dapat melihat-Ku”, dan tetapnya gunung menunjukkan syarat dapat melihat Allah dan mengaitkan sesuatu yang boleh maka itu boleh.

Dan juga dalil *aqli* lain yaitu ketika nabi Musa memohon agar dapat melihat Allah, dan tak diragukan bahwa nabi Musa mengetahui apa saja hal yang wajib diketahui, boleh diketahui dan yang tidak dapat diketahui dari sifat-sifat Allah. Seandainya *ru'yatullah* adalah sesuatu yang tidak boleh terjadi lalu mengapa nabi Musa memohon untuk dapat melihat Allah dan untuk apa memohonnya.

وقد تمسك بظاهر الآية قوم من اهل بدع وهم الخوارج والمؤتلة وبعض من المرجعة فقالوا ان الله تبارك لا يراه احدا من خلقه وان رؤيته مستحيلة لهذه الآية ولان الرؤية تستلزم المقابلة واتصال اشعة بصر الرائي بالمرءي جسما عن الجسمية ورد كلامهم^٨

Makna semua dari ayat tersebut dianut oleh sebagian orang dari golongan bid'ah, yaitu Khawarij, Mutazilah dan beberapa referensi, dan mereka mengatakan bahwa Allah, azza wa jalla, tidak melihat-Nya di antara makhluk-Nya, dan bahwa melihat-Nya tidak mungkin untuk ayat ini, dan karena melihat membutuhkan pertemuan dan hubungan sinar penglihatan dengan yang terlihat adalah tubuh dari fisik, dan kata-kata mereka disebutkan.

⁷ Ibid., 236

⁸ Ibid., 237

Berbeda halnya dengan para ahli bid'ah seperti khawarij, mu'tazilah dan sebagian dari kelompok murji'ah, mengatakan bahwa Allah tidak bisa dilihat oleh mata, karena syarat bisa disebut melihat itu harus berhadapan dan adanya ketersambungan antara orang yang melihat dengan yang dilihat, maka sesuatu yang dilihat itu harus berbentuk (*Jism*), sedangkan Allah sendiri tidak berbentuk *jism*.

Berpijak terhadap teori Van Dijk dalam struktur Teksnya dibagi menjadi tiga struktur yaitu struktur mikro, superstruktur dan struktur makro.

Struktur makro dalam ayat ini tentang orang mukmin bisa melihat Tuhan di Surga. Secara suprastruktur, Thaifur Ali Wafa memberikan beberapa alasan secara runtut dimulai dari pendapat Jumhur Ulama' dengan dalil-dalil yang disajikan berdasar *naqli* dan *aqli* kemudian menampilkan pendapat yang berbeda. Selanjutnya struktur Mikro dengan perinciannya; sintaksis, stilistik dan retorik. Seperti contohnya lafadz yang menjadi inti dari perbedaan penafsiran yaitu makna *Idrāk*, Thaifur lebih memilih arti mampu mencakup terjadinya sesuatu beserta hakikatnya. Kemudian juga dalam penggunaan retorik ia menggunakan perbandingan kata mata dengan Hati.

Oleh karena dalam menafsirkan ayat teologi tentang Ru'yatullah Thaifur Ali Wafa mempunyai pandangan sama dengan paham sunni bahwa kelak disurga orang mukmin akan melihat Tuhanya dengan mata terlanjang, hal ini berlandaskan dalil Aqli dan Naqli yang sudah disebutkan sebelumnya, penafsiran Thaifur Ali Wafa tampak jelas memiliki ideologi sunni karena dalil yang ditonjolkan semuanya

mendukung pendapat sunni. Dan secara tidak langsung menolak pendapat ideologi kelompok lain seperti Mu'tazilah yang digolongkan dalam katagori ahli bid'ah.

2. Teologi Syafa'at

Penafsiran al-Qur'an tentang *Syafaat* terdapat dalam Surat Thaha ayat 109

يَوْمَئِذٍ لَا تَنْفَعُ الشَّفَعَةُ إِلَّا مَنْ أِذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَرَضِيَ لَهُ قَوْلٌ

Artinya: Pada hari itu tidak berguna syafa'at, kecuali (syafa'at) orang yang Allah Maha Pemurah telah memberi izin kepadanya, dan Dia telah meridhai perkataannya.

يَوْمَئِذٍ لَا تَنْفَعُ الشَّفَعَةُ لِأَحَدٍ مِنَ النَّاسِ إِلَّا مَنْ أِذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ فِي أَنْ يَشْفَعَ لَهُ وَرَضِيَ لَهُ

قَوْلٌ أَي قَبْلَ مِنْهُ قَوْلًا وَاحِدًا مِنْ أَقْوَالِهِ وَهُوَ لِأَلَّهِ اللهُ وَهُوَ دَلِيلٌ عَلَى أَنَّهُ لَا يَشْفَعُ غَيْرَ

الْمُؤْمِنِينَ⁹

Pada hari itu, syafaat tidak akan bermanfaat bagi siapa pun kecuali orang yang diberi izin oleh Yang Maha Penyayang untuk memberi syafaat dan ridha kepadanya.

Thaifur menafsirkan tidak ada seorangpun bisa memperoleh syafaat kecuali mereka yang sebelumnya telah mengatakan bahwa “tidak ada Tuhan selain Allah” artinya ayat ini menunjukkan bahawa syafaat tidak diperuntukkan untuk selain orang mukmin yaitu kafir .

Surat al baqarah ayat 48

وَأَنْتَقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ

Artinya: Dan jagalah dirimu dari (azab) hari (kiamat, yang pada hari itu) seseorang tidak dapat membela orang lain, walau sedikitpun; dan (begitu pula) tidak diterima syafa'at dan tebusan dari padanya, dan tidaklah mereka akan ditolong.

⁹ Ibid.,juz III 84

وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ أَيْ لَا تَكُونُ شَفَاعَةً فَيَكُونُ لَهَا قَبُولٌ وَذَلِكَ أَنَّ الْيَهُودَ كَانُوا يَقُولُونَ
يَشْفَعُ لَنَا إِبْرَاهِيمُ الْإِنْبِيَاءُ فَإِيْسَهُمُ اللَّهُ مِنْ ذَلِكَ¹⁰

Dan tidak ada syafaat yang diterima darinya, yaitu, tidak ada syafaat, sehingga akan diterima, dan itu karena orang-orang Yahudi biasa mengatakan bahwa nenek moyang kita para nabi akan memberi syafaat untuk kita, maka Allah membantu mereka dari itu.

Thaifur Ali Wafa menafsirkan bahwa maksud dari "tidak berguna Syafaat" yaitu tidak ada syafaat bagi mereka yang bukan seorang mukmin, sebagaimana mereka orang yahudi mengatakan bahwa akan mendapat syafaat kelak dari para nenek moyang nabi mereka, maka Allah membuat mereka putus asa. Artinya tidak adanya pemberian syafaat ini berlaku terhadap non muslim yaitu kafir.

Secara struktural teks, dua ayat tersebut sangatlah erat kaitannya, di ayat yang pertama berbicara tentang penafian syafaat, sedang ayat yang kedua membicarakan syafaat diberikan kepada orang-orang yang telah Allah beri izin. Maka dalam penafsiran beliau ayat pertamalah yang menjadi pernyataan kuat bahwa syafaat tersebut tidak akan pernah berlaku bagi orang-orang kafir atau di sebut dengan penafian syafaat. Lalu apakah ayat yang kedua juga demikian, menurutnya orang-orang yang telah diberikan izin di ayat tersebut adalah orang-orang Mukmin.

Berbeda halnya dengan penafsiran dari kelompok muktazilah yang menafikan syafaat terhadap orang mukmin pelaku dosa besar dan ahli maksiat, seperti penafsirannya al-Zamakhsari yang memberikan alasan tentang penafian syafaat terhadap orang mukmin yang berdosa besar dan ahli maksiat yaitu pada akar kata, "*la yuqbalu minha syafaatu,*" Ia mengaitkan akar kata tersebut dengan akar kata,

¹⁰ Ibid., juz IV 56

“*nafsun an-nafsin*” menurut beliau arti dari “*nafsun an-nafsin*” tersebut adalah orang-orang Mukmin lalu ia beliau kaitkan dengan kata “*la yuqbalu minha syafaatu*” maka di sinilah letaknya pemahaman beliau tentang penafian syafaat terhadap pelaku dosa besar dari kalangan Mukmin.

Kaitannya dengan teologi Shafaat penafsiran Thaifur Ali Wafa masih mengikuti pendapat mayoritas ulama’ bahwa orang yang tidak bisa menerima syafaat yaitu hanya orang kafir sedang orang mukmin yang melakukan dosa besar masih bisa memperoleh syafaat. Hal ini yang membedakan penafsiran Thaifur Ali Wafa dengan kelompok teologi mu’tazilah yang mengatagorikan pelaku dosa besar juga tidak bisa menerima syafaat.

3. Teologi Kehendak Mutlak dan Keadilan Tuhan

Penafsiran al-Qur’an tentang kehendak Mutlak dan keadilan Tuhan terdapat dalam Surat al-Nahl ayat 93

وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ ۗ وَلَتُسْأَلُنَّ عَمَّا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ

Artinya: Dan kalau Allah menghendaki, niscaya Dia menjadikan kamu satu umat (saja), tetapi Allah menyesatkan siapa yang dikehendakinya dan memberi petunjuk kepada siapa yang dikehendakinya. Dan sesungguhnya kamu akan ditanya tentang apa yang telah kamu kerjakan.

وَلَكِنْ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ ۗ وَذَلِكَ مِمَّا اِقْتَضَتْهُ الْحِكْمَةُ الْاِلَهِيَّةُ وَالْقُدْرَةُ الرَّبَّانِيَّةُ لَا يَسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يَسْأَلُونَ¹¹

Tetapi dia menyesatkan siapa yang dia kehendaki dan membimbing siapa yang dia kehendaki, dan itulah yang dituntut oleh hikmat dan kekuatan ilahi, Dia tidak ditanya tentang apa yang dia lakukan dan mereka ditanya.

¹¹ Ibd., juz I 336

Thaifur Ali wafa menafsirkan bahwa sesuatu yang telah terjadi itu merupakan kehendak Allah baik dari sisi *hikmatul ilahiyah* dan *Qudratul rabbaniyah* serta tidak ada pertanggung jawaban bagi Allah sebaliknya mereka selaku makhluknya akan dimintai pertanggung jawaban.

Secara struktural teks Thaifur menafsirkan ayat tersebut dengan makna kehendak Allah baik dari sisi *hikmatul ilahiyah* dan *Qudratul rabbaniyah* seakan-akan menempatkan Allah pada posisi pencipta yang mengandung arti bahwa Allah mempunyai kekuasaan mutlak dan bebas berbuat sekehendak hatinya terhadap milik-Nya. Inilah yang dinamakan dengan keadilan Allah. Allah berkuasa mutlak meskipun jika diumpamakan terhadap sesuatu yang tidak menjadi milik-Nya. Oleh karena itu, Allah tidaklah berbuat salah jika Ia memasukkan seluruh manusia ke dalam surga. Demikian juga tidaklah *zalim* jika Ia memasukkan seluruh manusia ke dalam neraka¹², meskipun hal itu tidak adil dalam pandangan manusia karena Allah berbuat apa saja yang dikehendaki-Nya.

Berbeda halnya dengan pendapat mu'tazilah tentang keadilan bahwa Allah wajib berbuat baik dan tidak dapat berbuat buruk serta tidak mengabaikan kewajiban kewajiban-Nya terhadap manusia. Oleh karena itu, Allah tidak dapat meminta pertanggung-jawaban kepada manusia atas perbuatan yang tidak dilakukannya dan

¹² Muhammad Ibn 'Abd Karim al-Syahrastan. *Al-Milal wa al-Nihal*. Beirut: Dar al-Fikr 1979. 102

tidak dikehendakinya atau membebani manusia dengan perbuatan yang tidak sesuai dengan kesanggupannya¹³

Dengan demikian, paham keadilan Allah menurut Mu'tazilah tidak hanya berarti memberi pahala kepada orang yang berbuat baik dan memberi hukuman kepada orang yang berbuat jahat. Namun, juga mengandung arti bahwa Allah berkewajiban berbuat yang terbaik bagi manusia, seperti tidak memberi beban yang terlalu berat pada manusia dan tidak memberi hukuman pada manusia atas kesalahan yang tidak dilakukannya.

Menurut Harun Berkenaan dengan kehendak Tuhan, kaum Mu'tazilah berkeyakinan bahwa Tuhan telah memberikan kemerdekaan dan kebebasan bagi manusia dalam menentukan kehendak dan perbuatannya. Oleh karena itu Tuhan bagi mereka tidak lagi bersifat absolut kehendaknya¹⁴

Kebebasan mutlak Tuhan dibatasi oleh kebebasan yang menurut Mu'tazilah telah diberikan kepada manusia dalam menentukan kemauan dan perbuatannya. Seterusnya kekuasaan mutlak itu dibatasi oleh sifat keadilan Tuhan. tidak lagi berbuat sekehendaknya, Tuhan telah terikat pada norma-norma keadilan yang kalau dilanggar membuat Tuhan tidak adil bahkan zalim, sifat serupa ini tidak dapat diberikan kepada Tuhan, selanjutnya kekuasaan dan kehendakan mutlak Tuhan dibatasi oleh

¹³ Ibrahim Madkour, *Aliran dan Teori Filsafat Islam*, terj. Yudian Wahyudi Asmin dan Ahmad Hakim Mudzakhir. Jakarta: Bumi Aksara 1995. 190

¹⁴ Harun Nasution, *Teologi Islam*, (Jakarta : UI Press) hlm .118

kewajiban-kewajiban Tuhan terhadap manusia,¹⁵ seperti kewajiban-kewajiban Tuhan terhadap manusia, kewajiban Tuhan memberikan rezeki kepada manusia, dan sebagainya.

Dengan demikian perihal teologi kehendak dan keadilan Tuhan, Thaifur Ali Wafa memberi porsi bahwa semuanya yang terjadi di dunia adalah kehendak Allah namun, konsep keadilan Tuhan tidak sama dengan konsep keadilan Manusia, artinya ketika Tuhan dalam pikiran Manusia mengandung unsur tidak adil. Pada hakikatnya itu termasuk bentuk keadilan Tuhan sebagai sosok pencipta. Pencipta itu berhak melakukan segalanya. Argumentasi seperti ini sangat bertolak belakang dengan kelompok paham mu'tazilah yang mengatakan bahwa manusialah yang mempunyai kehendak tertinggi dan Tuhan seharusnya memberikan pilihan yang baik.

4. Teolog *Amr Ma'ruf Nahi Munkar*

Penafsiran al-Qur'an tentang *Syafaat* terdapat dalam Surat al-Imran 104

وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ

Artinya: Dan hendaklah ada di antara kamu segolongan umat yang menyeru kepada kebajikan, menyuruh kepada yang ma'ruf dan mencegah dari yang munkar; merekalah orang-orang yang beruntung.

وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ الْمَعْرُوفِ مَا سَتَحْسَنَهُ الشَّرْعَ وَالْعَقْلَ وَالْمُنْكَرَ مَا سَتَقْبِحُهُ أَوْ الْمَعْرُوفِ الطَّاعَةَ وَالْمُنْكَرَ الْمَعْصِيَةَ وَالْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ تَابِعٌ لِلْمَاءِ مُمْرٍ بِهِ إِنْ كَانَ وَاجِبٌ فَوَاجِبٌ وَإِنْ كَانَ مَنُذُوبًا فَمَنُذُوبٌ وَالْمُنْكَرُ إِنْ كَانَ حَرَامًا فَالْنَهْيُ عَنْهُ وَاجِبٌ وَإِنْ كَانَ مَكْرُوهًا فَالْنَهْيُ عَنْهُ مَنُذُوبٌ وَهَذِهِ الْأُمُورُ مِنْ فُرُوضِ الْكِفَايَةِ . الْأَمْرُ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيُ عَنِ الْمُنْكَرِ شَرْطَا ثَلَاثَةٌ إِنْ يَكُونُ الَّذِي يَأْمُرُ بِأَشْرَ ذَلِكَ عَالِمًا بِالْحُكْمِ . وَإِنْ لَا يَأْتِي نَهْيَهُ عَنِ الْمُنْكَرِ إِلَى مُنْكَرٍ أَكْبَرَ مِنْهُ . وَإِنْ يَغْلِبُ عَلَى ظَنِّهِ التَّأَثِيرُ¹⁶

¹⁵ *Ibid.*, 119

¹⁶ *Ibid.*, juz1. 377

Dan mereka memerintahkan yang ma'ruf dan melarang yang munkar. Ma'ruf adalah sesuatu yang baik menurut shariat dan akal, sedangkan munkar adalah sesuatu yang buruk. Ma'ruf berarti taat dan munkar bermakna maksiat, amar ma'ruf merupakan memerintahkan sesuatu jika hal itu wajib maka wajib melaksanakan, jika sunnah maka sunnah melakukannya. Dan melarang terhadap kemungkaran jika wajib, maka hukumnya wajib, jika makruh maka hukumnya makruh, namun hal itu semua hukumnya fardhu kifayah. Amar ma'ruf dan nahi munkar memiliki tiga syarat bahwa orang yang memulai itu mengetahui hukumnya. Dan bahwa larangannya dari kejahatan tidak mengarah pada kejahatan yang lebih besar dari itu. Dan harus ada perubahan sikap.

Thaifur menafsirkan bahwa yang dimaksud *Ma'ruf* ialah segala sesuatu yang baik secara syar'i sesuai dengan ketentuan al-Quran dan Hadis dan akal bisa menerimanya. Lebih jauh ia mengatakan bahwa *Ma'ruf* adalah ketaatan sedangkan *munkar* adalah maksiat sehingga jika perkara itu bersifat wajib maka wajib melakukan dan apabila bersifat sunnah maka sunnah pula perintah tersebut. Hal ini juga berlaku terhadap perkara *munkar* jika perintah pelarangannya wajib maka wajib dilakukan. Namun hukumnya *amr ma'ruf nahi munkar* adalah *fardhu kifayah*. Artinya jika salah satu orang sudah melakukan perkara *amr ma'ruf nahi munkar* maka telah gugur kewajiban bagi yang lain.

Kemudian Thaifur Ali Wafa juga menawarkan 3 syarat dalam *amr ma'ruf nahi munkar*, pertama orang yang mau melakukannya harus alim, mengerti hukum dan politik, kedua tidak menjadikan pelarangan kemungkaran menjadi kemungkaran yang lebih besar, ketiga adanya perubahan sikap, namun ketika melarang kemungkaran tetapi tidak ada perubahan terhadap si pelaku maka ini sudah termasuk gugur perintah tersebut.

Ketiga syarat diatas dalam menjadi point penting yang harus dimiliki oleh para pendakwah karena jika mereka tidak alim dan tidak mengerti hukum maka seruanya bisa menjerumuskan kepada kebatilan. Dan juga adanya perubahan sikap, namun Thaifur Ali wafa lebih toleran dalam mengambil sikap ketika tidak ada perubahan dalam penarapan dakwahnya. Hal ini yang menjadikan berbeda dengan kelompok teologi yang lain seperti khawarij dalam prakteknya sering mengedepankan kekerasan dalam aplikasi *Amr ma'ruf nahi Munkar*.

Begitu juga dengan paham mu'tazilah mereka bertindak berlebih-lebihan dan berselisih pandangan dengan mayoritas umat. Mereka mengatakan bahwa *amr ma'ruf nahi munkar* itu dilakukan dengan hati saja bila itu cukup; jika tidak cukup, maka dengan lisan; jika dengan lisan saja juga tidak cukup (tidak memberikan hasil), maka dengan tangan; dan jika dengan tangan juga tidak cukup, maka prinsip tersebut haruslah dilaksanakan dengan senjata. Dalam hal ini mereka tidak pandang bulu antara penguasa dengan rakyat biasa.¹⁷

B. Konstruksi ideologi ditinjau dari kognisi dan konteks sosial.

Dalam menganalisa konstruk ideologi tidak hanya membatasi perhatiannya pada struktur teks, tetapi juga bagaimana suatu teks itu diproduksi, maka Van Dijk menawarkan suatu analisis yang disebut sebagai kognisi sosial artinya membedah keasadaran mental Mufassir yang membentuk teks tersebut.

¹⁷ Mahmud Basuni Faudah, *Tafsir-tafsir al-Qur'an Perkenalan dengan Metodologi Tafsir* (Bandung: Pustaka, 1987), hlm. 102

Kaitannya kognisi sosial, Van Dijk menyederhanakan teorinya dengan sebutan skema/model. Ada beberapa macam skema diantaranya:

1. Skema person

Skema person yaitu bagaimana seseorang memandang dan menggambarkan orang lain. Misalnya Pandangan Thaifur terhadap kelompok teologi yang lain. Jika dilihat dari data biografinya, sosok Thaifur yang silsilah keturunannya dari Syaikh Abdul Kudus dari Hadhramaut Yaman dan juga adanya keterhubungan dengan ulama' timur tengah berhaluan sunni, Ini dapat dilihat dari genealogi keilmuannya yang pernah berguru kepada Muhammad bin Alwi al-Maliki al-Hasani. maka kesan terhadap kelompok teologi (sunni) yang bertentangan dengannya lebih di tonjolkan dalam penafsirannya.

Contohnya Thaifur Ali Wafa dalam menafsirkan surat al-An'am ayat 103 tentang Ru'yatullah memasukkan nalar ideologisnya dalam menjelaskan ayat tersebut seperti ia menyampaikan bahwa "orang mukmin bisa melihat tuhan di surga" hal ini senada dengan argumentasi paham teologi sunni. Bahkan ia mengkritik kelompok teologi selainya seperti mu'tazilah dengan sebutan ahli bid'ah karena penafsiran terhadap ayat tersebut berbeda dengannya.

Ditinjau dari aspek *Tafsir Firdaus Na'im*, cakupan isi, kandungan didalamnya banyak memuat pendapat ulama'-ulama' tafsir terdahulu yang

beridiologi sunni hal ini bisa dilihat dari beberapa penafsiran ayat-ayat teologis yang sudah disebutkan sebelumnya.

Dengan demikian pemilihan argumentasi dari ulama' sunni terdahulu, merupakan wacana reproduksi yang menunjukkan identitas pengarang. Artinya terdapat filterasi dalam memilih pendapat ulama' terdahulu dengan lebih menonjolkan ulama'-ulama' sunni, misalnya mengutip pendapatnya Ahl sunnah Wal jamaah bahwa "kelak dihari kiamat orang mukmin akan melihat tuhannya disurga tanpa ada pembatas".

2. Skema diri

Skema diri yaitu skema yang berhubungan dengan bagaimana diri sendiri dipandang, dipahami dan digambarkan oleh seseorang. Thaifur Ali Wafa dari data yang ada ia lahir dilingkungan pesantren dan Sejak kecil, prinsip-prinsip religiusitas sudah tertanam pada dirinya. Ayahnya, Kiai Ali Wafa tergolong pemuka agama yang aktif dalam kegiatan sosial-religius masyarakat. Sehingga sekilas sudah tampak pandangan masyarakat disekitarnya kesan positif. Selain itu, Thaifur juga aktif dalam organisasi dan mendapat amanah menjadi wakil Rais Syuriah Pengurus Cabang Nahdlatul Ulama' Sumenep. Dengan terpilihnya sebagai pemimpin sudah tentu dalam benak masyarakat bahwa sosok Thaifur memiliki kepribadian baik, wibawa dan kharismatik.

Pandangan masyarakat terhadap tafsir Firdaus Na'im diterima dengan baik, hal ini bisa dilihat dari tidak adanya data kritikan terhadap karya ini, justru yang terjadi malah sebaliknya, mendapat apresiasi dari kalangan pesantren serta menambah kahzanah keilmuan tafsir di Nusantara.

3. Skema Peran

Skema Peran yaitu skema yang bearhubungan dengan bagaimana seseorang memandang dan menggambarkan peranan dan posisi yang ditempati seseorang dalam masyarakat. Thaifur Ali Wafa termasuk mursyid Thariqah Naqsabandiah. Nuansa sufistik dimasyarakat Madura masih kental, sehingga dengan terpilihnya sebagai mursyid, maka ia satu langkah lebih maju untuk mendapatkan *I'tikad* baik masyarakat disekitarnya. Dengan demikian secara umum masyarakat memandang Thaifur Ali wafa sebagai salah satu tokoh agama terkemuka di Madura.

Sedangkan struktur peran dari tafsir Firdaus Na'im yaitu dijadikan sebagai acuan pembelajaran dalam memahami isi kandungan al-Qur'an, hal ini bisa dilihat di pesantren sumenep yang setiap hari pada waktu shubuh diajarkan kitab ini di kalangan santri. Kemudian karya ini juga dijadikan bahan penelitian dalam kajian tafsir dikalangan mahasiswa, guna menambah kahazanah keilmuan di Nusantara.

4. skema peristiwa

Skema peristiwa yaitu berhubungan dengan peristiwa atau kejadian. Berkaitan dengan skema ini thaifur Ali wafa dalam menulis karya tafsir Firdaus Naim karena peristiwa terjadi pada waktu itu banyak masyarakat yang belum paham mengenai makna dari al-Qur'an. Disini lain Situasi keagamaan di Ambunten, Sumenep saat penulisan kitab tafsir *Firdaws al-Na'im* memasuki era millennial dan digital. Segala hal mulai dari informasi maupun transaksi mudah diakses melalui gawai. Orang-orang mulai meninggalkan media cetak dan mentransformasikan segala yang mereka butuhkan ke dalam bentuk digital. Namun hal tersebut tidak menyurutkan semangat Thaifur untuk terus berkarya lewat tulisan-tulisannya.

Selanjutnya konteks Sosial yaitu bangunan ideologi yang berkembang dalam masyarakat terkait masalah tertentu. van Dijk menyebutkan dua poin penting, pertama, kekuasaan (*power*). Kekuasaan didefinisikan sebagai kepemilikan yang dimiliki oleh satu kelompok atau anggotanya untuk mengontrol kelompok atau anggota yang lain. Kekuasaan ini pada umumnya berdasarkan pada kepemilikan atas sumber-sumber yang bernilai seperti uang, status dan pengetahuan.

Kaitannya dengan kekuasaan sumber pertama yaitu dari aspek perekonomian Thaifur terlahir dari keluarga bangsawan. Bangsawan atau ningrat adalah kelas sosial tertinggi dalam masyarakat pra-modern atau priayi dalam budaya Jawa. Dalam sistem feodal (di Eropa dan sebagainya), bangsawan sebagian besar

adalah mereka yang memiliki tanah dari penguasa dan harus bertugas untuknya, terutama dinas militer.

Dengan demikian Thaifur mempunyai power (kekuasaan) dalam sektor perekonomian. Hal ini juga bisa dilihat karya tafsirnya yang dicetak dengan cover tebal serta kertas yang bagus dan di jadikan sebanyak 6 jilid. Sisi fisik (cetakan) tafsir Firdaus Na'im terlihat mewah. Sehingga kesannya bagi pembaca positif, karena bentuk penulisannya yang bagus dan juga sebagai koleksi pajangan-pun masih terlihat memuaskan.

Dari aspek sikap dan opini atau status, Thaifur Ali wafa sudah jelas sebagai sosok elite agamawan, Kharismatik serta ahli tirakat. Kekakayan yang melimpah dari Thaifur Ali Wafa ini, bukan kemudian membuatnya sombong dan serakah, namun sebaliknya dengan diiringi tirakatnya ia mempunyai status kharismatik di mata masyarakat. Seperti cara mengatur pola makannya yang sering berpuasa dan tidak memakan Ikan, sering berbagi antar sesama. sebagaimana yang sudah jelaskan sebelumnya.

Disisi lain Sikap dan opini dalam Tafsir Firdaus Na'im juga menampakkan powernya dalam pemilihan argument yang diambil seperti mengutip pendapatnya jumbuh ulama' dan tidak berhenti dari situ. Pendapat yang diambil disesuaikan dengan selera masyarakat disekitarnya.

Dari aspek pengetahuan, Thaifur Ali Wafa termasuk insan yang cerdas dan mahir dalam berbagai keilmuan agama, seperti ilmu fikih, ilmu kalam, ilmu tafsir, ilmu musthalah hadis dan sebagainya. Ia juga aktif menulis buku dan kitab baik atas perintah gurunya atau karena keinginannya sendiri.

Data seperti ini bisa dilacak dari karier pendidikannya, mulai Nusantara hingga Timur tengah. Kemudian adanya pemberian dalil Naqli dan Aqli dalam penafsiran terhadap ayat-ayat teologis. Sudah mencerminkan betapa luasnya pengetahuan Thaifur Ali wafa, meskipun Tafsir Firdaus ini hanya berisi kumpulan pendapat dari mufassir-mufassir terdahulu. Akan tetapi, Thaifur Ali Wafa juga mampu mengeksplorasi dan banyak menuangkan pendapatnya dalam penafsiran aya-ayat al-Qur'an sesuai kapasitas keilmuannya.

Dengan demikian Thaifur Ali Wafa sebagai seorang elite agamawan dan berwawasan tinggi sudah jelas ia memiliki power untuk bisa mengontrol bukan malah dikontrol oleh sekitarnya, sehingga dalam membuat karya tafsir Firdau al-Na'im tidak ada kendala baik dari sisi perekonomian maupun dominasi kelompok lain.

Kedua, akses (*access*). Van Dijk menjelaskan bahwa kelompok elite lebih memiliki akses yang lebih besar dibandingkan dengan elompok yang lain; mereka yang berkuasa memiliki kesempatan lebih besar untuk mengakses media atau pun sumber informasi apa pun serta memiliki keatan lebih mudah untuk mempengaruhi kesadaran khalayak.

Tafsir Firdaus Na'im bisa dikenal dan tersebar Luas di wilayah Nusantara ini sudah merupakan bukti bahwa akses Thaifur Ali Wafa ini kuat. Ada beberapa faktor yang menyebabkan ia memiliki akses pertama, keturunan dari ulama' terkemuka yaitu Ali Wafa. Kedua karir pendidikan yang ditempuh dengan berganti ganti guru.

Dalam kerangka Analisis struktur teks, kognisi sosial, maupun konteks sosial adalah bagian integral dalam kerangka Vandjik. Kalau suatu teks mempunyai ideologi tertentu atau kevederungan pemberitaan tertentu, maka itu berarti menandakan dua hal:¹⁸ pertama, teks tersebut merefleksikan struktur model mental wartawan ketika memandang suatu peristiwa atau persoalan. Kedua, teks tersebut merefleksikan pandangan sosial secara umum, skema kognisi masyarakat atas suatu persoalan.

Uraian-uraian diatas menegaskan bahwa Thaifur Ali Wafa ketika menafsirkan ayat-ayat teologi dalam Tafsir Firdaus Na'im memiliki kecenderungan/ideologi ahlu sunnah wal jamaah (sunni). Penafsiran tersebut merupakan sebuah upaya dari Thaifur Ali Wafa untuk menjaga eksistensi ideologi sunni di Madura.

Dengan demikian tafsir ini menggambarkan secara jelas bahwa produk penafsiran al-Qur'an tergantung ideologi penafsir. Dengan kata lain, jika si penafsir seorang Mu'tazilah, maka produk penafsirannya pasti mengandung

¹⁸ Vandjik, *the interdisciplinari study of news as discourse*. 118-119

doktrin Mu'tazilah, sedangkan jika si penafsir seorang Sunnî, maka produk penafsirannya pasti mengandung doktrin Sunnî, dan begitulah seterusnya. Padahal menurut Amîn al-Khûlî sebagaimana dikutip M. Nur Kholis Setiawan, berbagai latar belakang intelektual, sosial, politik dan ideologi mempengaruhi hasil-hasil penafsiran yang pada gilirannya mengurangi misi utama yang dibawa al-Qur'an.¹⁹ Misi utama sebagai kitab petunjuk semakin sempit dan terkotak-kotak dalam kepentingan parsial sektarian.



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

¹⁹ M. Nur Kholis Setiawan, *al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar* (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2005), 11.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan paparan yang relatif ringkas di atas, kiranya terdapat dua simpulan yang merupakan jawaban dari dua rumusan masalah penelitian ini:

1. eksistensi ideologi dapat dilihat dalam struktur teks yang digunakan Thaifur Ali Wafa melalui paparan penafsirannya tentang ayat-ayat teologi diantaranya ayat tentang ru'yatullah, syafaat, kehendak mutlak dan keadilan Tuhan serta teologi tentang amr ma'ruf nahi munkar. Thaifur menafsirkan surat al-Nahl ayat 93 dengan makna kehendak Allah baik dari sisi *hikmatul ilahiyah* dan *Qudratul rabbaniyah* seakan-akan menempatkan Allah pada posisi pencipta yang mengandung arti bahwa Allah mempunyai kekuasaan mutlak dan bebas berbuat sekehendak hatinya terhadap milik-Nya. Inilah yang dinamakan dengan keadilan Allah. Allah berkuasa mutlak meskipun jika diumpamakan terhadap sesuatu yang tidak menjadi milik-Nya. Oleh karena itu, Allah tidaklah berbuat salah jika Ia memasukkan seluruh manusia ke dalam surga.
2. secara kognitif, Tafsir *Firdaus al-Na'im* dari segi cakupan isi, kandungan didalamnya banyak memuat pendapat ulama'-ulama' tafsir terdahulu yang berideologi sunni seperti ketika Thaifur Ali Wafa dalam menafsirkan surat al-An'am ayat 103 tentang Ru'yatullah memasukkan nalar ideologisnya dalam menjelaskan ayat tersebut seperti ia menyampaikan bahwa "orang mukmin bisa melihat tuhan di surga" hal ini senada dengan argumentasi paham teologi

sunni. Bahkan ia mengkritik kelompok teologi lainnya seperti mu'tazilah dengan sebutan ahli bid'ah karena penafsiran terhadap ayat tersebut berbeda dengannya. Dengan demikian pemilihan argumentasi dari ulama' sunni terdahulu, merupakan wacana reproduksi yang menunjukkan identitas pengarang. Artinya terdapat filterasi dalam memilih pendapat ulama' terdahulu dengan lebih menonjolkan ulama'-ulama' sunni. secara konteks sosial Thaifur Ali Wafa sebagai seorang elite agamawan dan berwawasan tinggi sudah jelas ia memiliki power dan acces untuk bisa mengontrol bukan malah dikontrol oleh sekitarnya, sehingga dalam membuat karya tafsir *Firdaus al-Na'im* tidak ada kendala baik dari sisi perekonomian maupun dominasi kelompok lain.

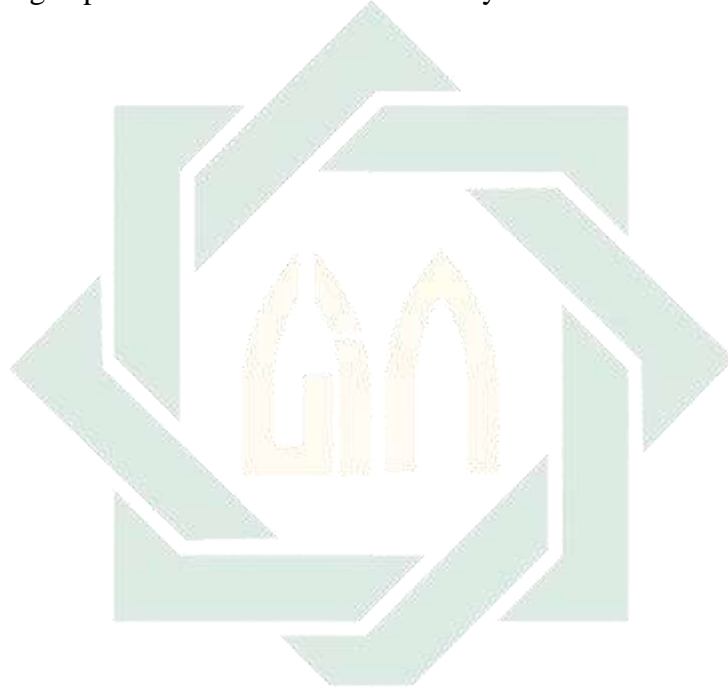
Dengan demikian Tafsir *Firdaus Na'im* memiliki kecenderungan/ideologi ahlu sunnah wal jamaah (sunni). Penafsiran tersebut merupakan sebuah upaya dari Thaifur Ali Wafa untuk menjaga eksistensi ideologi sunni di Madura.

B. Saran

Penafsiran terhadap al-Qur'an seringkali memunculkan pembacaan yang bias. Hal ini dikarenakan dalam proses penafsiran biasanya dipengaruhi latar belakang pendidikan, keilmuan, motivasi penafsiran dan kondisi sosial di mana sang penafsir menyejarah. Begitu juga dengan tafsir *Firdaws al-Na'im* yang kehadirannya merupakan representasi ideologi dari penafsirnya.

Secara umum, kajian seputar tafsir karya Ulama Madura belum banyak dilakukan. Penelitian tentang tafsir-tafsir yang lahir di Nusantara khususnya di Madura penting untuk dikaji untuk menemukan kekhasan tafsir Nusantara. Dalam konteks Tafsir *Firdaws al-Na'im* tentunya masih terdapat banyak aspek yang

perlu untuk diteliti dan dikaji. Dengan demikian, diharapkan ada penelitian selanjutnya yang mengkaji secara spesifik dan mendetail terkait pemikiran dan penafsiran Taifur Ali Wafa dalam tafsir *Firdaws al-Na'im* terutama yang berhubungan dengan penafsiran Fikih dan Tasawufnya.



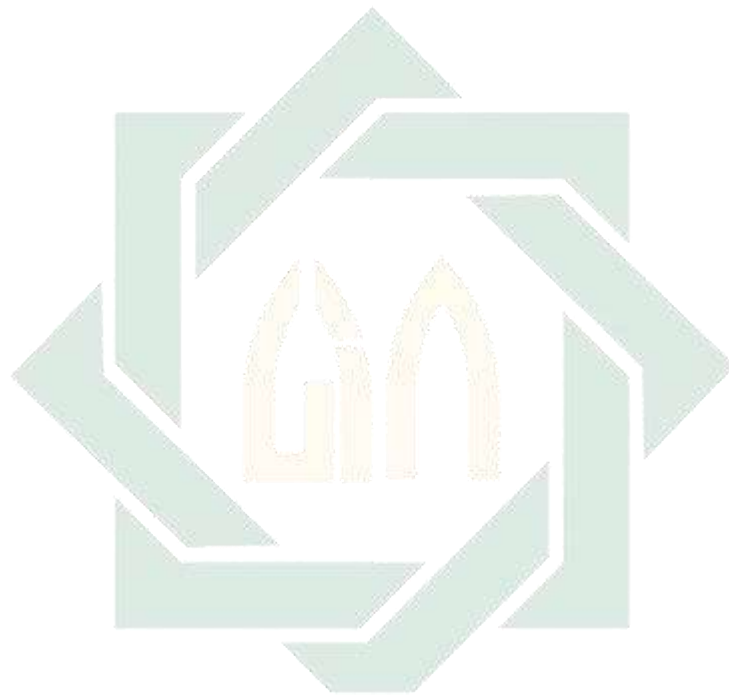
UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

- Faizin, Hamam. *Sejarah Pencetakan Al-Qur'an*. Yogyakarta: Era Baru Pressindo, 2012.
- Fatawi, M. Faisol. *Tafsir Sociolinguistik: Memahami Huruf Muqatha'ah dalam al-Qur'an*. Malang: UIN-Malang Press, 2009.
- Fatihuddin, *Sejarah Ringkas Al-Qur'an Kandungan Dan Keutamaannya*. Semarang, Kiswatun, 2015.
- Fatihuddin. *Sejarah Ringkas Al-Qur'an Kandungan Dan Keutamaannya*. Yogyakarta: Kiswatun Publishing, 2015.
- Faudah, Mahmud Basuni. *Tafsir-tafsir al-Qur'an Perkenalan dengan Metodologi Tafsir*. Bandung: Pustaka, 1987.
- Faudah, Mahmud Basuni. *Tafsir-Tafsir Al-Qur'an, Perkenalan Dengan Metodologi Tafsir*. Bandung: Penerbit Pustaka, 1985.
- Ghofur, Saiful Amin. *Profil Mufassir Al-Qur'an*. Yogyakarta: Pustaka Insan Madani, 2008.
- Goldziher, Ignaz. 2010. *Mazhab Tafsir dari Klasik hingga Kontemporer*. Yogyakarta: ELSAQ.
- Goldziher, Ignaz. *Mazhab Tafsir dari Klasik hingga Kontemporer*. Yogyakarta: eLSAQ, 2010.
- Gusmian, Islah. "Tafsir Al-Qur'an di Indonesia: Sejarah dan Dinamika", dalam Jurnal *NUN*, (Vol. 1, No. 1, 2015).
- Gusmian, Islah. 2003. *Khazanah Tafsir Indonesia; dari Hermeneutika hingga Ideologi*. Jakarta Selatan: Teraju.
- Guther, Ursula. 2004. "Muhammad Arkoun; Towards a Radical Thinking of Islamic Thought" dalam Suha Taji-Faruki (ed.), *Modern Muslim intellectual and The Qur'an*. United States: Oxford University Press.
- Gutting, Gary (ed.). 1994. *The Cambridge Companion Foucault*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hairul, Moh. Azwar. "Telaah Kitab Tafsir Firdaus al-Na'im Karya Thaifur Ali Wafa al-Maduri", dalam *NUN*, Vol. 3, No.2 (2017), 38-57.
- Hasan, Ali dkk, *Pengantar Ilmu Tafsir*. Jakarta, PT. Bulan Bintang, 1992.

- Hasanah, Uswatun. "Hak-hak Perempuan dalam Tafsir Firdaws al-Na'im karya Taifur 'Ali Wafa'" *ISLAMIKA INSIDE: Jurnal Keislaman dan Humaniora*, Volume 5, Nomor 1, Juni 2019, 72-95.
- Holsti, Cole R. 1969. *Content Analysis for the Social Sciences and Humanities*. Vancouver: Department of Political Science University of British Columbia.
- Ismegawati. "Nuansa Sufistik Tafsir Firdaus Al-Na'im Karya Kh Taifur Ali Wafa'", *USHULUNA: JURNAL ILMU USHULUDDIN*, Vol. 4, No. 1, Juni 2018, 48-61.
- Jābirī (al), Muḥammad 'Abid. *Takwīn al-'Aql al-'Arabī*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wahdah al-'Arabiyah, 2006.
- Jabiri (al), Muhammad 'Abid. 1993. *Bunyah al-'Aql al-'Arabi: Dirāsah Tahfīliyyah Naqdiyyah li Nuzhūm al-Ma'rifah fi al-Thaqafah al-'Arabiyah*. Beirut: Al-Markaz al-Tsaqafi al-'Arabi.
- Kathīr, Abul Fida' Isma'il bin 'Umar bin. *Tafsir al-Qur'an al-'Adhim*,. Riyadh: Dar Thaybah, 1999.
- Kurzman, Charles (ed.). 1998. *Liberal Islam*. New York: Oxford University Press.
- Madkour, Ibrahim. *Aliran dan Teori Filsafat Islam*, terj. Yudian Wahyudi Asmin dan Ahmad Hakim Mudzakhir. Jakarta: Bumi Aksara 1995.
- Maftuhin, Adhi. *Sanad Ulama Nusantara, Transmisi Keilmuan Ulama Al-Azhar Dan Pesantren Disertai Biografi Penulis Kitab Kuning*. Depok: Sahifa, 2018.
- Musbikin, Imam. *Mutiara Al-Qur'an Khazanah Ilmu Tafsir Dan Al-Qur'an*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2014.
- Mustaqim, Abdul. 2008. *Pergeseran Epistemologi Tafsir*. Jakarta: Pustaka Pelajar.
- Mustaqim, Abdul. *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur'an*. Yogyakarta: Ide Press, 2016.
- Mustaqim, Abdul. *Paradigma Tafsir Feminis: Membaca al-Qur'an dengan Optik Perempuan*. Yogyakarta, Logung Pustaka, t.th..
- Nasution, Harun. *Teologi Islam*. Jakarta : UI Press, 1994.

- Noor, Juliansyah. 2011. *Metodologi Penelitian: Skripsi, Tesis, Disertasi, dan Karya Ilmiah*. Jakarta: Penerbit Kencana.
- Qatthan (al), Manna' Khalil. *Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an*, Terj. Drs. Mudzakir AS. Bogor: Pustaka Litera Antarnusa, 2009.
- Rahman, Fazlur. 1980. *Major Themes of the Qur'an*, Chicago. t.tp.: Minneapolis.
- Rozi dan Misnatun. 2020. "Filsafat pendidikan Islam Sunni-Madura", *Wahana Islamika; jurnal studi keislaman*, Vol. 6 no.1.
- Setiawan, M. Nur Kholis. *al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar*. Yogyakarta: eLSAQ Press, 2005.
- Shihab, M. Quraish. *Membumikan Al-Qur'an*. Mizan: Bandung, 1997.
- Shihab, M. Quraish. *Studi Kritis Tafsir al-Manar*. Jakarta: Pustaka Hidayah, 1994.
- Sholihin & Rosihan Anwar. *Kamus Tasawwuf*. Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2002.
- Sochada, Moh. 2012. *Metode Penelitian Sosial Kualitatif Untuk Studi Agama*. Yogyakarta: Suka Press.
- Suma, Muhammad Amin. *'Ulumul Qur'an*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2013.
- Suryadilaga, M. Alfatih dkk. 2005. *Pengantar penerbit Metodologi Ilmu Tafsir*. Yogyakarta: Teras.
- Syahrastani (al). Muhammad Ibn 'Abd Karim. *Al-Milal wa al-Nihal*. Beirut: Dar al-Fikr 1979,
- Syahrur, Muhammad. 1992. *al-Kitab wa al-Qur'an; Qira'ah Mu'ashirah*. Damaskus: Ahali li al-Nasyr wa al-Tauzi.
- Syirbashi (al), Ahmad. *Sejarah Tafsir Al-Qur'an*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1985.
- Tha'labi (al), Abdurrahman. *Tafsir al-Tha'labi atau al-Jawahir al-Hisān dalam CD Maktabah Ulūm al-Qur'an wa at-Tafsir Syirkah al-Arīs lil Kombuter*, 2002.
- Wafa, Thaifur Ali. *Tafsir Firdaus al-Na'im bi Tauḍīḥ Ma'ānī Āyat al-Qur'ān al-Karīm*. T.tp: T.t, t.th.

Wuthnow, Robert dkk.. 1984. *Cultural Analysis: The Work of Peter L. Berger, Mary Douglas, Michael Foucault and Jurgen Habermas*. London-New York: Routledge.



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A