

ORTODOKSI TAFSIR INDONESIA

(Telaah Tekstualitas dan Intertekstualitas Tafsir *Firdaws Al-Na'im* Karya Kiai
Thaifur Ali Wafa)

TESIS

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



Oleh:
Moh. Rozin
NIM. F02518198

PASCASARJANA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL
SURABAYA

2022

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini saya:

Nama : Moh. Rozin

NIM : F02518198

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, 6 Januari 2022

Saya yang menyatakan,



Moh. Rozin

PERSETUJUAN PEMBIMBING

Tesis berjudul “Ortodoksi Tafsir Indonesia: Studi Tafsir *Firdaws al-Na'im* Karya Kiai Thaifur Ali Wafa” yang ditulis oleh Moh. Rozin ini telah disetujui pada tanggal 6 Januari 2022

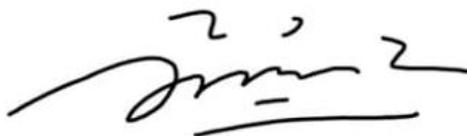
Oleh:

PEMBIMBING I,



Prof. Dr. H. Burhan Djamiluddin, MA
NIP. 195512211982031002

PEMBIMBING II,

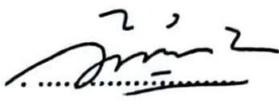


Dr. Hj. Iffah, M.Ag
NIP. 196907132000032001

PENGESAHAN TIM PENGUJI UJIAN TESIS

Tesis berjudul “Ortodoksi Tafsir Indonesia (Telaah Tekstualitas dan Intertekstualitas Tafsir *Firdaws Al-Na'im* Karya Kiai Thaifur Ali Wafa)” yang ditulis oleh Moh. Rozin ini telah diuji dalam Ujian Tesis pada tanggal 14 Januari 2022

Tim Penguji:

1. Prof. Dr. H. Burhan Djamaluddin, MA (Ketua) 
2. Dr. Hj. Iffah, M.Ag (Sekretaris) 
3. Prof. Dr. H. M. Ridlwan Nasir, MA (Penguji) 
4. Dr. H. Abdul Kholid, M.Ag (Penguji) 

Surabaya, 31 Mei 2022

Direktur



Prof. Dr. H. 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: perpustakaan@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 : Moh. Rozin
NIM : F02518198
Fakultas/Jurusan : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
E-mail address : rozinkamil26@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 :

Ortodoksi Tafsir Indonesia: Telaah Tekstualitas dan Intertekstualitas Tafsir Firdaws

Aj-Na'ni Karya Kiai Thaifur Ali Wafa

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, 14 Januari 2022

Penulis

(Moh. Rozin)

ABSTRAK

- Judul : Ortodoksi Tafsir Indonesia (Telaah Tekstualitas dan Intertekstualitas Tafsir *Firdaws Al-Na'im* Karya Kiai Thaifur Ali Wafa)
- Penulis : Moh. Rozin
- Pembimbing : Prof. Dr. H. Burhan Djamaluddin, MA
Dr. Hj. Iffah, M.Ag
- Kata Kunci : Ortodoksi, *Firdaws al-Na'im*, Tekstualitas, Intertekstualitas, Tafsir Indonesia

Penelitian ini mencoba menelaah posisi tafsir *Firdaws al-Na'im* karya Kiai Thaifur Ali Wafa dalam wacana ortodoksi tafsir. Dalam hal ini, *Firdaws al-Na'im* kerap dipersepsikan secara berbeda sebagai produk dari lokalitas budaya Madura, tempat ia ditulis. Penelitian ini hendak menjawab dua persoalan: (1) Bagaimana tekstualitas tafsir *Firdaws al-Na'im* karya Kiai Thaifur Ali Wafa? (2) Bagaimana intertekstualitas tafsir *Firdaws al-Na'im* karya Kiai Thaifur Ali Wafa dengan teks-teks lain yang membentuknya?

Untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan tersebut, dilakukan penelitian kualitatif yang bersifat kepustakaan (*library research*). Data primer yang digunakan yaitu tafsir *Firdaws al-Na'im* karya Kiai Thaifur Ali Wafa dan data sekundernya adalah informasi-informasi yang relevan dengan objek kajian. Data yang diperlukan dikumpulkan dengan metode dokumentasi. Data yang diperoleh kemudian direduksi, disajikan, dan diinferensikan dengan menggunakan perspektif tafsir genealogis dan pendekatan intertekstual mikro.

Hasil penelitian menyimpulkan: (1) Metode penafsiran *Firdaws al-Na'im* didasarkan pada keyakinan bahwa spirit sejati ayat al-Qur'an terletak pada muatan tekstualnya yang normatif sebagaimana diyakini oleh kalangan ortodoks, alih-alih dikembalikan kepada konteks sosiologisnya yang bersifat relativistik. Kecenderungan itu dapat dibaca melalui penafsiran-penafsirannya terhadap isu-isu tentang relasi dengan perempuan dan interaksi antar pemeluk agama. (2) Produk penafsiran *Firdaws al-Na'im* juga didasarkan pada tradisi tafsir ortodoks yang ada sebelumnya. Kecenderungan itu dapat dilihat melalui relasi intertekstualitasnya yang menunjukkan adanya kesamaan formulasi dengan teks-teks tafsir yang terdapat dalam tradisi ortodoks. Dalam hal ini, tafsir *Firdaws al-Na'im*, berelasi dengan setidaknya sembilan literatur tafsir ortodoks melalui empat model, yaitu menggunakan rujukan singkat dari keterangan yang sebetulnya lebih terperinci; mengambil bagian dari suatu ide atau gagasan teks acuan untuk membangun struktur teks baru; mengemukakan gagasan teks acuan dengan kemasan yang berbeda; dan membangun struktur teks baru dengan kutipan-kutipan, baik secara langsung maupun tidak langsung. Dengan demikian, penelitian ini memperlihatkan bahwa tafsir *Firdaws al-Na'im* merupakan karya yang lahir dari tradisi tafsir ortodoks, dan menolak kesimpulan tentang lokalitas tafsir tersebut.

ABSTRACT

Title : Orthodoxy of Tafsir Indonesia (Study of Textuality and Intertextuality of Tafsir *Firdaws al-Na'im* by Kiai Thaifur Ali Wafa)

Author : Moh. Rozin

Supervisor : Prof. Dr. H. Burhan Djamaluddin, MA
Dr. Hj. Iffah, M.Ag

Keyword : Orthodoxy, *Firdaws al-Na'im*, Textuality, Intertextuality, Tafsir Indonesia

This study aims to examine the application of orthodox view in *Firdaws al-Na'im* by Kiai Thaifur Ali Wafa, as this work is often perceived differently as a work written under the light of Madurese culture. There are two main questions to be answered in this study: (1) How is the textual interpretation of *Firdaws al-Na'im* by Kiai Thaifur Ali Wafa? (2) How is the intertextuality of *Firdaws al-Na'im* by Kiai Thaifur Ali Wafa?

To answer those question, this research uses a qualitative method based on literature studies (library research). The primary source is derived from *Firdaws al-Na'im* by Kiai Thaifur Ali Wafa, and secondary source is taken from information relevant to the object of this study. The required data will be compiled with documentation method. Then, the acquired data will be analyzed in genealogical framework and micro-intertextual approach.

The result of this research concluded that: (1) The textual interpretation method of *Firdaws al-Na'im* is based on the belief that the true spirit of the verses of the Qur'an lies in its normative textual content as believed by orthodox commentators, instead of being returned to its relativistic sociological context. This tendency can be read through his interpretations of issues concerning gender relations and inter-religious relations. (2) The interpretation method of *Firdaws al-Na'im*'s is also based on the previously existing orthodox exegesis tradition. This tendency can be seen through its intertextuality which shows the similarity of the formulation between the firdaws naim text and the exegetical texts contained in the orthodox tradition. In this case, the interpretation of *Firdaws al-Na'im*, relates to at least nine orthodox exegesis literatures through four models: using brief references from information that is actually more detailed; take some ideas from the reference text to build a new structure; resent the idea of the reference text in a different way; and use direct and indirect quotations. Thus, this study shows that *Firdaws al-Na'im* is a work that was emerged from the orthodox exegesis tradition, and contradicts the conclusion about its locality.

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL.....	i
HALAMAN PRASYARAT.....	ii
PERNYATAAN KEASLIAN.....	iii
PERSETUJUAN PEMBIMBING.....	iv
PENGESAHAN TIM PENGUJI	v
KATA PENGANTAR	vii
PEDOMAN TRANSLITERASI.....	ix
ABSTRAK	x
DAFTAR ISI.....	xii
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Identifikasi dan batasan Masalah	11
C. Rumusan Masalah	13
D. Tujuan Penelitian	13
E. Kegunaan Penelitian	14
1. Kegunaan Teoretis.....	14
2. Kegunaan Praktis.....	14
F. Kerangka Teoretik.....	14
G. Penelitian Terdahulu	18
H. Metode Penelitian	21
1. Jenis Penelitian	21
2. Sumber Data	21
3. Metode Pengumpulan Data	22
4. Metode Analisis Data	22
I. Sistematika Pembahasan	23
BAB II ORTODOKSI DAN TAFSIR AL-QUR'AN	26
A. Tinjauan Umum Ortodoksi Islam	26
1. Definisi Ortodoksi	26
2. Islam Normatif: Antara Teori Ortodoksi dan Ortopraksi.....	29
3. Teori-teori Formasi Ortodoksi Islam.....	36
B. Paradigma Tafsir Ortodoks	45
1. Prinsip Tekstualitas Tafsir.....	48
2. Prinsip Intertekstualitas Tafsir	56
BAB III TAFSIR <i>FIRDAWS AL-NA'IM</i> DALAM TRADISI TAFSIR AL-QUR'AN DI INDONESIA	63
A. Potret Tradisi Tafsir al-Qur'an di Indonesia	63
B. Profil Tafsir <i>Firdaws al-Na'im</i> Karya Kiai Thaifur Ali Wafa	69
1. Biografi Kiai Thaifur Ali Wafa.....	69
a. Kelahiran dan Silsilahnya.....	69
b. Perjalanan Intelektual	72

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Teks dan interpretasi menempati posisi yang sangat penting dalam sejarah peradaban Islam. Hal ini karena umat Islam selalu menjadikan teks suci al-Qur'an sebagai teks inti (*core texts*) dalam membentuk wajah peradaban dan keilmuannya.¹ Sedangkan teks selalu membutuhkan interpretasi untuk bisa memproduksi arti.² Dalam konteks demikian, tafsir al-Qur'an menjadi disiplin keilmuan yang paling penting dalam perannya sebagai inti dari kajian literatur keislaman di setiap zaman.³ Sejak masa pembentukannya sampai saat ini, upaya penggalian makna teks suci itu terus-menerus dilakukan dengan bertolak dari keyakinan yang sama bahwa al-Qur'an mengandung pesan-pesan universal yang selalu relevan untuk setiap zaman dan tempat (*ṣāliḥ li kull zamān wa makān*).⁴

¹ Berdasarkan hal ini, Naṣr Ḥāmid Abu Zaid menyebut peradaban Islam sebagai peradaban teks (*ḥaḍārat al-naṣṣ*) oleh karena umat Islam selalu menjadikan 'teks suci' sebagai dasar bagi setiap persoalan. Lihat Naṣr Ḥāmid Abu Zaid, *Tekstualitas al-Qur'an: Kritik terhadap Ulumul Qur'an*, terj. Khoiron Nahdiyyin (Yogyakarta: LKiS, 2001), 1-2.

² Bahkan di masa kenabian sekalipun, di saat 'teks suci' itu berada di tengah-tengah saksi sekaligus pelaku sejarah saat diturunkannya, penafsiran nyatanya tetap menjadi kebutuhan umat Islam saat itu. Lihat Fred Leemhuis, "Origins and Early Development of the Tafsir Tradition" dalam *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an*, ed. Andrew Rippin (Oxford: Clarendon Press, 1988), 13. Sebagian kalangan bahkan mengajukan pendapat bahwa Nabi saw sebetulnya telah menafsirkan seluruh ayat al-Qur'an dengan beberapa argumen. Selengkapnya lihat, misalnya, Ibn Taymiyyah, *Muqaddimah fi Uṣūl al-Tafsīr* (t.t.: t.p., 1972), 35-38; Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabī, *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Vol. 1 (Kairo: Maktabah Wahbah, 2000), 38-43; Muḥammad 'Umar al-Ḥājī, *Mawsū'at al-Tafsīr Qabla 'Ahd al-Tadwīn* (Dimshiq: Dār al-Maktabī, 2007), 49-56.

³ Walid A. Saleh, *The Formation of the Classical Tafsir Tradition: The Qur'an Commentary of al-Tha'labi (d. 427/1035)* (Leiden: Brill, 2004), 2.

⁴ Amina Wadud, *Qur'an and Woman: Reading the Sacred Text from a Woman's Perspective* (New York: Oxford University Press, 1999), 6; Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer* (Yogyakarta: LKiS, 2011), 1.

Dalam proses yang berlangsung secara berkesinambungan itu, tafsir al-Qur'an telah melahirkan berbagai teks turunan yang kaya hingga mencapai tingkat keragaman yang luar biasa besar, baik dari segi sistematika penulisan, metode, maupun corak dan kecenderungannya.⁵ Sedemikian besarnya keragaman tersebut, hingga beberapa sarjana yang mengkaji sejarah perkembangan tafsir dan berusaha menyederhanakan keragaman itu, nyatanya juga terjebak pada kesimpulan tipologi tafsir dalam bentuk yang beragam pula. Misalnya kesimpulan yang dikemukakan oleh tokoh seperti Ignaz Goldziher,⁶ Fahd al-Rūmī,⁷ Farid Esack,⁸ Hassan Hanafi,⁹ Abdullah Saeed,¹⁰ Amina Wadud,¹¹ hingga tokoh seperti Islah

⁵ Saleh, *The Formation of the Classical Tafsir Tradition*, 1.

⁶ Goldziher mengemukakan adanya lima aliran (*richtugen*) tafsir, yaitu tafsir *athar* (*bi al-ma'thūr*), tafsir teologis-dogmatis (*fī daw' al-'aqīdah*), tafsir mistikal (*fī daw' al-tasawwuf*), tafsir hukum sektarian (*fī daw' al-firāq madhhabī*), dan tafsir perspektif peradaban Islam modern (*fī daw' al-tamaddun al-ḥadīthī al-islāmī*). Lihat Ignaz Goldziher, *Mazhab Tafsir: Dari Klasik hingga Modern*, terj. M. Alaika Salamullah, dkk. (Yogyakarta: Kalimedia, 2015), 77-454.

⁷ Al-Rūmī membagi tafsir menjadi enam kategori, yaitu tafsir *athar*, tafsir legal, tafsir rasional, tafsir sosial, dan tafsir retorik dan sastra. Lihat Fahd al-Rūmī, *Buḥūth fī Uṣūl al-Tafsīr wa Manāhijuhū* (Riyad: Maktabah al-Tawbah, 1416 H), 85-113.

⁸ Esack membagi kategori tafsir menjadi lima berdasar pada tipologi yang diajukan John Wansbrough, yaitu tafsir naratif (*haggadic*), tafsir hukum (*halakhic*), tesktual-gramatikal (*masoretic*), retorik, dan alegorik (sufistik). Lihat Farid Esack, *The Qur'an: A User Guide* (Oxford: Oneworld Publications, 2007), 137-138.

⁹ Ḥanafī menampilkan tiga macam segmen tafsir berdasarkan diskursus kelompok kelas dalam masyarakat, yaitu: (1) Tafsir kelas elit (*al-ṭabaqah al-'ulyā*), (2) Tafsir kelas menengah (*al-ṭabaqah al-mutawassīṭah*), (3) Tafsir kelas bawah (*al-ṭabaqah al-dunyā*). Lihat Ḥassan Ḥanafī, *Al-Dīn wa al-Thawrah fī Miṣr 1952-1981: Al-Yamīn wa al-Yasār fī al-Fikr al-Dīnī*, Vol. 7 (Kairo: Maktabah Madbuḥī, t.th.), 118-119.

¹⁰ Saeed menyimpulkan ada tiga belas jenis tafsir, yaitu: (1) Tafsir sunni (*sunni exegesis*), (2) Tafsir syi'ah (*shi'i exegesis*), (3) Tafsir khawarij (*khariji exegesis*), (4) Tafsir teologis (*theological exegesis*), (5) Tafsir sufi (*mystical exegesis*), (6) Tafsir hukum (*legal exegesis*), (7) Tafsir falsafi (*philosophical exegesis*), (8) Tafsir modern (*modernist exegesis*), (9) Tafsir ilmiah (*scientific exegesis*), (10) Tafsir sosio-politik (*socio-political exegesis*), (11) Tafsir tematik (*thematic exegesis*), (12) Tafsir feminis (*feminis exegesis*), dan (13) Tafsir kontekstual (*contextualist exegesis*). Lihat Abdullah Saeed, *The Qur'an: An Introduction* (New York: Routledge, 2008), 197-214.

¹¹ Amina Wadud membagi karya tafsir menjadi; (1) Tafsir tradisional, (2) Tafsir reaktif, dan (3) Tafsir holistik. Lihat Wadud, *Qur'an and Woman*, 1-3.

Guzmian dan Anthony H. Johns yang nyatanya membatasi kajiannya pada lingkup tradisi tafsir yang lebih kecil, yaitu Indonesia.¹²

Di Indonesia sendiri—yang dalam istilah Azyumardi Azra disebut sebagai periferi (pinggiran) dunia Islam¹³—kegiatan penafsiran nyatanya juga menunjukkan gerak yang dinamis dengan model penulisan dan metodologi yang beragam, meskipun kemunculannya bisa dikatakan lebih belakangan dibandingkan kawasan lain yang menjadi pusat tradisi Islam. Sejak munculnya *Tafsir Surah al-Kahfi* pada kira-kira abad ke-16 M, muncul pula literatur-literatur tafsir lain dalam bentuknya yang beragam,¹⁴ mulai dari *Tarjumān al-Mustafid* karya ‘Abd al-Ra’ūf al-Sinkilī (w. 1693 M); kemudian *Kitāb Farā’id al-Qur’ān*; tafsir berbahasa Jawa yang tidak diketahui penulisnya; *Tafsīr Munīr li Ma’ālim al-Tanzīl* yang ditulis oleh Muḥammad Nawawī al-Bantanī (w. 1879 M); *Tafsir al-Qur’an Karim Bahasa Indonesia* karya Mahmud Yunus (w. 1922 M); *Tafsir al-Qur’an al-Nur* karya Hasbi Ash-Shiddieqy (1952 M); *Tafsir al-Azhar* karya Buya Hamka (w. 1958 M); *Tafsir al-Mishbah* karya M. Quraish Shihab; hingga tafsir yang menjadi objek penelitian ini, yaitu tafsir *Firdaws al-Na’im bi Tawḍīḥ*

¹² Dalam penelitiannya terhadap penulisan tafsir al-Qur’an di Indonesia pada dasawarsa 1990-an, Gusmian memunculkan lima nuansa tafsir berbeda; tafsir bernuansa kebahasaan, tafsir bernuansa sosial-kemasyarakatan, tafsir bernuansa teologis, tafsir bernuansa sufistik, dan tafsir bernuansa psikologis. Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir di Indonesia: Dari Hermeneutika hingga Ideologi* (Yogyakarta: LKiS, 2013), 253-274. Sementara itu, Johns mengungkap setidaknya beberapa warna tafsir berbeda yang meliputi tafsir mistik, tradisional, rasional, saintifik, politik, hingga reformis. Lihat Anthony H. Johns, “Qur’anic Exegesis in the Malay World: In Search of a Profile” dalam *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur’an*, ed. Andrew Rippin (Oxford: Clarendon Press, 1988), 259-287.

¹³ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah & Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII: Akar Pembaruan Islam di Indonesia* (Jakarta: Kencana, 2013), xxv.

¹⁴ M. Nurdin Zuhdi, *Pasaraya Tafsir Indonesia: Dari Kontestasi Metodologi hingga Kontestualisasi* (Yogyakarta: Kaukaba, 2014), 8-9. Bandingkan dengan Gusmian, *Khazanah Tafsir*, 40-44. Mengenai biografi beberapa tokoh mufasir nusantara, lihat misalnya, Abdullah Muaz, dkk., *Khazanah Mufasir Nusantara*, ed. Muhammad Khairul Anwar (Jakarta: PTIQ, t.th.).

Ma'ānī Āyāt al-Qur'ān al-Karīm yang ditulis oleh tokoh Islam asal Madura, Kiai Thaifur Ali Wafa.

Tafsir *Firdaws al-Na'im* sendiri juga mempunyai ciri dan keunikan tertentu yang membedakannya dengan literatur-literatur tafsir lain yang ditulis di kawasan yang sama. Selain memuat tafsir lengkap 30 juz al-Qur'an dengan menggunakan *tartīb muṣḥaf 'uthmānī*, yakni urutan penafsiran yang didasarkan pada urutan juz dalam al-Qur'an, tafsir ini juga ditulis dengan menggunakan bahasa Arab yang merupakan bahasa asing. Kenyataan demikian boleh jadi karena tafsir tersebut banyak dipengaruhi oleh tradisi tafsir yang umumnya berbahasa Arab, atau boleh jadi karena sasaran pembaca yang dibidiknya tidak hanya penduduk lokal, melainkan juga menyasar lingkup yang lebih luas, yaitu para pengkaji Islam secara umum.¹⁵ Hal ini berbeda dengan literatur-literatur tafsir lokal lain, seperti *Tafsir al-Azhar* karya Hamka yang ditulis dengan bahasa Indonesia, *Tafsir al-Ibriz* karya Bisri Mustafa yang ditulis dengan bahasa Jawa, atau *Tafsir Alqur'anul Karim Nurul Huda* karya Mudhar Tamim yang ditulis dengan bahasa Madura.

Pluralitas tafsir sebagaimana tercermin di atas bertolak dari watak tafsir itu sendiri yang tidak hanya melibatkan interaksi penafsir dengan teks al-Qur'an, lebih dari itu juga melibatkan interaksi penafsir dengan realitas,¹⁶ *prior text*,¹⁷ atau

¹⁵ Dalam kaitan ini, Kiai Thaifur menyatakan, sebagaimana dikutip Hairul, bahwa bahasa Arab mempunyai keutamaan tertentu, di samping karena ia merupakan bahasa al-Qur'an, bahasa Arab juga bahasa yang mudah dipelajari. Dengan begitu, karya tafsirnya dapat diterima dan dikaji dalam lingkup yang lebih luas. Lihat Moh. Azwar Hairul, "Telaah Kitab Tafsir Firdaus Al-Na'im Karya Thaifur Ali Wafa Al-Maduri," *Nun*, Vol. 3, No. 2 (2017), 44.

¹⁶ Abu Zaid, *Tekstualitas al-Qur'an*, 1.

¹⁷ Wadud, *Qur'an and Woman*, 6.

dunia eksternalnya,¹⁸ yaitu berupa motif, tujuan, latar belakang kehidupan dan keilmuan, yang berbeda-beda antara satu penafsir dengan yang lainnya. Dengan watak yang plural semacam itu, maka merupakan hal yang wajar bila kemudian muncul berbagai kekhawatiran terhadap aktifitas penafsiran sebagaimana diekspresikan oleh beberapa tokoh Islam awal.¹⁹ Salah satu kekhawatiran yang muncul yaitu berkaitan dengan al-Qur'an yang bisa saja ditafsirkan berdasar kecenderungan personal tertentu, sehingga ia hanya akan dijadikan alat justifikasi bagi ideologi-ideologi tertentu.²⁰

Berdasarkan hal itu, maka salah satu proyek teoretis pertama yang dielaborasi oleh para ulama pada masa awal pengembangan keilmuan Islam adalah menetapkan standarisasi penafsiran al-Qur'an yang ditandai dengan perumusan kaidah-kaidahnya.²¹ Upaya ini ditandai dengan munculnya beberapa karya yang secara sistematis membahas prinsip penafsiran al-Qur'an, seperti *al-*

¹⁸ A. Rippin, "Tafsīr", *The Encyclopaedia of Islam*, Vol. 7, ed. Pj. Bearman, et al. (Leiden: E.J. Brill, 2000), 84.

¹⁹ Goldziher mengemukakan beberapa keterangan dari tokoh-tokoh Islam generasi awal yang umumnya menggambarkan kekhawatiran mereka terhadap aktifitas penafsiran al-Qur'an. Menurutnya, bahkan sampai abad kedua hijriah, aktifitas penafsiran al-Qur'an masih dipandang secara skeptis. Lihat Goldziher, *Mazhab Tafsir*, 77-78.

²⁰ *Ibid.*, 84.

²¹ Muḥammad al-Ṭāhir b. 'Āshūr, *Al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Vol. 1 (Tūnis: Al-Dār al-Tūnisiyyah li al-Naṣr, 1984), 13. Cukup sulit menentukan siapa yang pertama kali merumuskan kaidah tafsir dalam sebuah karya yang sistematis, sebagaimana dinyatakan Khālid 'Abd al-Raḥmān al-'Akk.. M. Quraish Shihab mengatakan bahwa yang pertama kali menulisnya adalah Ibn Taymiyyah (w. 728 H) melalui karyanya *Muqaddimah fī Uṣūl al-Tafsīr*. Lihat M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat Al-Qur'an* (Tangerang: Lentera Hati, 2013), 19. Sementara Khālid 'Abd al-Raḥmān al-'Akk dan Khālid b. 'Uthmān al-Sabt mengatakan bahwa penulisannya dimulai oleh al-Shāfi'ī (w. 204 H). Melalui karyanya yang berjudul *al-Risālah* dan *Aḥkām al-Qur'ān*, al-Shāfi'ī dianggap telah berhasil meletakkan pondasi dasar bagi perumusan kaidah-kaidah tafsir al-Qur'an, sehingga menginisiasi lahirnya karya-karya serupa pada masa berikutnya, termasuk karya Ibn Taymiyyah pada kira-kira abad ke-8 H. Lihat Khālid 'Abd al-Raḥmān al-'Akk, *Uṣūl al-Tafsīr wa Qawā'iduhū* (Beirut: Dār al-Nafā'is, 1986), 35; Khālid b. 'Uthmān al-Sabt, *Qawā'id al-Tafsīr Jam' wa Dirāsah*, Vol. 1 (t.t.: Dār Ibn 'Affān, t.th.), 42.

Risālah karya al-Shāfi‘ī (w. 204 H), *al-Burhān* karya ‘Abd al-Mālīk al-Juwaynī (w. 478 H), *Funūn al-Afḥan fī ‘Uyūn ‘Ulūm al-Qur’ān* karya ‘Abd al-Raḥmān b. al-Jawzī (w. 597 H), hingga *Muqaddimah fī Uṣūl al-Tafsīr* karya Ibn Taymiyyah (w. 728 H), dan sebagainya. Dalam proses yang panjang, kaidah-kaidah tafsir itu kemudian menjelma menjadi prinsip yang mapan dan menjadi arus utama yang dianut oleh mayoritas mufasir, sehingga ia dijadikan sebagai standar untuk mengklaim benar dan tidaknya suatu produk tafsir. Dalam hal inilah, tarik menarik dalam wacana ortodoksi dan heterodoksi kemudian terjadi.²² Karya-karya tafsir yang taat pada *mainstream* tersebut akan diterima sebagai bagian dari tradisi ortodoks, sementara yang berbeda akan dianggap sebagai heterodoks atau penyimpangan.

Dengan demikian, dapat dipahami bahwa pembicaraan mengenai ortodoksi adalah pembicaraan mengenai dikotomi antara *sunnah* dan *bid‘ah*, *mu‘tabar* dan *ghayr mu‘tabar*, *mustaqīm* dan *kāfir*, atau semacamnya, yang dikenal dalam konteks Islam.²³ Jika ditarik ke dalam kajian tafsir secara khusus, maka terdapat beberapa istilah yang tampaknya ekuivalen dengan konsep ini. Ṣalāḥ al-Khālīdī misalnya memperkenalkan istilah *al-tafsīr al-maḥmūd* yang bisa diartikan merujuk pada tafsir yang taat pada ortodoksi, dan *al-tafsīr al-madhūm* atau *bāṭil* yang merujuk pada karya tafsir yang menyimpang.²⁴ Selain al-Khālīdī, ada pula

²² Istilah ortodoksi secara sederhana bisa dipahami sebagai ketaatan pada ajaran resmi, sementara heterodoksi berarti penyimpangan darinya. Lihat Sheila McDonough, “Orthodoxy and Heterodoxy”, *Encyclopedia of Religion*, Vol. 10, ed. Lindsay Jones (Detroit: Thomson Gale, 2005), 6909.

²³ Sheila McDonough, “Orthodoxy and Heterodoxy”, 6912.

²⁴ Ṣalāḥ ‘Abd al-Fattāḥ al-Khālīdī, *Ta‘rīf al-Dārisīn bi Manāḥij al-Mufasssīrīn* (Dimshiq: Dār al-Qalam, 2008), 501-531.

Muhammad Ḥusayn al-Dhahabī yang mengemukakan dikotomi antara *al-tafsīr al-ṣaḥīḥ* dan *al-tafsīr al-munḥarif*.

Al-Dhahabī sendiri, dalam karyanya *al-Ittijāhāt al-Munḥarifah fī Tafsīr al-Qurʾān al-Karīm*, berusaha menetapkan batas-batas paling luar dari ortodoksi sekaligus memotret penyimpangan (*inḥirāf*) yang terjadi dalam penafsiran. Dalam hal ini, deviasi menurutnya terjadi karena dua hal pokok, yaitu berkaitan dengan penekanan yang terlampau besar pada dimensi tekstual ayat sehingga mengabaikan hal-hal yang berkaitan dengan konteks (*siyāq al-kalām* atau *asbāb al-nuzūl*), atau perhatian yang berlebihan terhadap makna sehingga mengabaikan sisi tekstualitas ayat (*al-dalālah wa al-bayān*).²⁵

Gagasan yang relatif serupa juga dikemukakan oleh Norman Calder dalam karyanya *The Limits of Islamic Orthodoxy*²⁶. Namun sedikit berbeda dengan al-Dhahabī, Calder lebih menekankan pada unsur tradisi sebagai pembentuk ortodoksi. Dengan kata lain, ortodoksi tafsir, menurutnya, secara lebih spesifik berpijak pada spektrum epistemologi komunitas, yaitu pemahaman yang

²⁵ Muhammad Ḥusayn al-Dhahabī, *Al-Ittijāhāt al-Munḥarifah fī Tafsīr al-Qurʾān al-Karīm: Dawāfī ‘uhā wa Daf’uhā* (t.t.: Maktabah Wahbah, 1986), 20. Berangkat dari asumsi tekstualisme ini, salah satu kriteria yang menjadi sorotan utama al-Dhahabī adalah penafsiran para ahli bahasa (*al-tafsīr li ba’d aṣḥāb al-madhāhib al-naḥwiyyah*) dan penafsiran esoterik (*al-tafsīr li al-ṣūfiyyah*). Perhatian pada kasus pertama, menurutnya, adalah karena para ahli bahasa tidak jarang terlalu menganakemaskan prinsip-prinsip bahasa Arab dalam menafsirkan ayat sehingga menganaktirikan sumber penafsiran lain yang boleh jadi lebih valid, misalnya penafsiran al-Zamakhsharī terhadap QS. Al-An‘ām [6]: 137. Lihat Ibid., 40. Dalam kriteria yang sama, al-Dhahabī juga menyoroti penyimpangan-penyimpangan dalam penafsiran kalangan Khawarij, yaitu penafsiran yang umumnya bersifat tekstual dan kaku serta cenderung mengabaikan konteks ayat atau teks sahih lain demi membenarkan gagasan ideologinya. Lihat Ibid., 63-71. Sedangkan pada kasus kedua adalah karena penafsiran spiritual esoterik dengan prinsip dualisme maknanya, cenderung mengabaikan aspek literal ayat guna memberi ruang bagi gagasan filosofisnya, seperti yang dilakukan oleh Ibn ‘Arabī ketika menafsirkan QS. Al-Baqarah [2]: 163. Lihat Ibid., 74.

²⁶ Diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Fuad Jabali dan Udjang Tholib, dengan judul “Batas-batas Ortodoksi Islam”.

didasarkan pada tradisi intelektual komunitas Sunni yang telah berlangsung dari generasi ke generasi.²⁷ Oleh karena itu, pemahaman terhadap teks suci akan diterima sebagai ortodoks selama ia juga mengacu pada pengalaman praktis dan historis komunitas (ulama) muslim.²⁸

Dalam konteks ini, tafsir *Firdaws al-Na'im* tampaknya masih berada dalam posisi yang perlu diperjelas. Tidak dapat dipungkiri, bahwa dalam beberapa kasus tertentu, tafsir tersebut memang sekilas menunjukkan pola-pola tertentu yang tampak berseberangan dengan prinsip ortodoksi. Misalnya, dalam kaitan metode penafsirannya yang terkesan memberikan perhatian yang terlampau besar pada aspek literal tekstual yang kaku.²⁹ Salah satu contoh sederhana, yaitu dalam penafsirannya mengenai isu hukum potong tangan dalam QS. Al-Mā'idah [5]: 38, penjelasan tafsir ini secara umum hanya didasarkan pada uraian panjang mengenai

²⁷ Norman Calder, "Batas-Batas Ortodoksi Islam" dalam *Tradisi-Tradisi Intelektual Islam*, ed. Farhad Daftary, terj. Fuad Jabali dan Udzang Tholib (Jakarta: Erlangga, 2002), 106.

²⁸ Ibid., 112. Dalam konteks ini, salah satu alasan mengapa tafsir karya Sayyid 'Alī Muḥammad al-Shīrāzī (w. 1850) dianggap menyimpang dari ortodoksi, menurut Calder, adalah karena kegagalan metode tafsirnya dalam mengakui pemahaman penafsiran yang telah ada sebelumnya untuk memberikan ruang bagi pendapat pribadinya. Begitu juga penafsiran kalangan literalis (*zāhirī*) dan primitifis (*salafī*), bahwa kegagalan mereka menjadi bagian dari ortodoksi karena orientasi mereka yang terlalu mengistimewakan penafsiran tokoh muslim awal sehingga mengabaikan tradisi tafsir yang berlangsung kemudian. Lihat Ibid., 113-114.

²⁹ Namun menariknya lagi, di tempat berbeda tafsir ini juga memuat konten-konten penafsiran yang bersifat esoteris. Penafsiran Kiai Thaifur terhadap ayat cahaya dalam QS. Al-Nūr [24]: 35, misalnya, berisi penjelasan spiritual yang memberi pengakuan pada kandungan esoteris ayat. Dalam kaitan maksud ayat "*mathal nūrih*" pada QS. Al-Nūr [24]: 35, Kiai Thaifur mengatakan bahwa maksud cahaya dalam ayat tersebut adalah cahaya yang diberikan kepada orang mukmin di dalam hatinya, yaitu sebuah cahaya yang memiliki pancaran yang menakjubkan. Ungkapan ayat "*al-miṣbāh fi zujājah*" dimaknainya secara alegoris ibarat tubuh manusia yang mempunyai dada, di dalam dada tersebut terdapat hati, dan di dalam hati tersebut terdapat cahaya yang memancar. Apa yang ada dalam hati orang beriman itu, menurutnya, merupakan ilmu dan hakikat pengetahuan tertinggi (*al-'ulūm wa al-ma'ārif*). Bagi Kiai Thaifur, ungkapan "*nūr*" di sini dapat dimaknai secara *ḥissī* ataupun secara *ma'nawī*. Lihat Ṭayfūr b. 'Alī Wafā al-Madūrī, *Firdaws al-Na'im bi Tawdīh Ma'ānī Ayāt al-Qur'ān al-Karīm*, Vol. 4 (t.t.: t.p., t.th.), 283. Asumsi esoterisme tafsir ini, juga bisa dilihat dari artikel, Ismegawati, "Nuansa Sufistik Tafsir Firdaus al-Na'im Karya KH Thaifur Aliwafa," *Ushuluna*, Vol. 4, No. 1 (Juni, 2018), 59; Hairul, "Telaah Kitab Tafsir Firdaus Al-Na'im Karya Thaifur Ali Wafa Al-Maduri," 54-56.

analisis literal ayat.³⁰ Begitu juga dalam contoh penafsiran QS. Al-Tawbah [9]: 73³¹ dan QS. Al-Taḥrīm [66]: 9,³² penafsiran tekstual yang didemonstrasikan oleh *Firdaws al-Naʿīm* dalam kedua ayat di atas tidak jarang dianggap sebagai penafsiran ekstrem yang melegalkan tindakan kekerasan atas nama agama.³³

Selain itu, dalam hubungannya dengan tradisi tafsir secara umum, memang ada kesan bahwa tafsir *Firdaws al-Naʿīm* cenderung berorientasi ke belakang, yaitu orientasi untuk kembali kepada nilai-nilai muslim awal sehingga terkesan mengabaikan tradisi tafsir yang telah berlangsung secara berkesinambungan. Orientasi tersebut tampak karena dalam struktur penulisannya, Kiai Thaifur jarang menjelaskan rujukan yang ia ambil ketika melakukan penafsiran. Jika pun ada, pengutipan yang dilakukan, umumnya dikemukakan dengan menggunakan redaksi kata pasif yang menunjukkan keengganan untuk menjelaskan sumbernya. Misalnya dalam contoh tafsir QS. Al-Baqarah [2]: 3,³⁴ atau QS. Al-Baqarah [2]: 26³⁵.

Barangkali berangkat dari akumulasi faktor tersebut, sebagian peneliti kemudian menyimpulkan bahwa tafsir *Firdaws al-Naʿīm* termasuk produk dari lokalitas budaya Madura. Khalilullah, misalnya, menyatakan bahwa penafsiran Kiai Thaifur dalam *Firdaws al-Naʿīm* adalah bentuk ijtihad penulisnya yang terhipnotis oleh budaya lokal Madura yang mayoritas masyarakatnya menganut

³⁰ Al-Madūrī, *Firdaws al-Naʿīm*, Vol. 2, 56-57.

³¹ Ibid., 548.

³² Al-Madūrī, *Firdaws al-Naʿīm*, Vol. 6, 261.

³³ Asumsi tersebut bisa dilihat dalam Khalilullah, “Tafsir Lokal di Era Kontemporer Indonesia: Studi Kasus Karya Thaifur Ali Wafa, *Firdaws Al-Naʿīm*” (Tesis—UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2019), 111.

³⁴ Lihat Al-Madūrī, *Firdaws al-Naʿīm*, Vol. 1, 9.

³⁵ Lihat Ibid., 24.

ideologi Sunni secara fanatik, menganut budaya patriarki, gemar berpoligami, dan berwatak keras. Menurutnya, ketimpangan gender di tengah kehidupan sosial masyarakat Madura dan watak keras yang disebabkan oleh ideologi keagamaan yang tertutup, terefleksikan dalam tafsir ini melalui penafsirannya yang cenderung bias patriarki dan melegalkan tindakan kekerasan atas nama agama.³⁶

Berdasarkan hal itu, menarik untuk menelusuri posisi tafsir *Firdaws al-Na'im* karya Kiai Thaifur Ali Wafa dalam wacana ortodoksi tafsir. Lebih-lebih, karena dalam konteks sejarah tafsir di Indonesia sendiri, terdapat dua kesimpulan berbeda mengenai kecenderungan ortodoksi yang telah dikemukakan oleh para pengamat. Temuan Howard M. Federspiel menunjukkan bahwa literatur-literatur tafsir di Indonesia pada umumnya mempunyai kecenderungan untuk menjaga nilai-nilai tradisi ortodoksi Sunni yang sudah berlangsung sejak lama, yang terlihat melalui interaksi literatur-literatur tersebut dengan karya-karya ulama besar terdahulu yang berbahasa Arab.³⁷ Namun sedikit berbeda dengan kesimpulan Federspiel, temuan Zuhdi menunjukkan bahwa upaya penolakan terhadap ortodoksi juga telah tampak dalam kajian tafsir di Indonesia. Di antara contohnya adalah munculnya *Tafsir al-Wa'ie* karya Rohmat S. Labib yang dikenal dengan produk tafsirnya yang tekstual dan kaku, serta kental dengan nuansa ideologis dan keras, terutama dalam memahami ayat-ayat hukum dan jihad,³⁸ dan munculnya gagasan-gagasan baru penafsiran al-Qur'an dalam *Metodologi Studi*

³⁶ Khalilullah, "Tafsir Lokal", 119.

³⁷ Howard M. Federspiel, *Kajian al-Qur'an di Indonesia: Dari Mahmud Yunus hingga Quraish Shihab*, terj. Tajul Arifin (Bandung: Mizan, 1994), 277-279.

³⁸ Zuhdi, *Pasaraya Tafsir Indonesia*, 236-250.

al-Qur'an yang ditulis oleh kelompok JIL yang dikoordinatori oleh Ulil Abshar-Abdalla dkk., dengan semangat gerakan reformisnya.³⁹

B. Identifikasi dan Batasan Masalah

Berdasarkan uraian latar belakang di atas, maka dapat diidentifikasi beberapa masalah berikut:

1. Indonesia adalah negara yang mayoritas penduduknya memeluk agama Islam. Namun demikian, Indonesia juga merupakan kawasan yang sangat majemuk, baik dari segi agama, ras, suku, maupun budaya. Dalam latar belakang demikian, tafsir Indonesia dimungkinkan memiliki keragaman yang besar sekaligus karakteristik tersendiri yang membedakannya dengan tradisi tafsir di belahan dunia Islam lain.
2. Studi historis mengenai perkembangan tafsir di Indonesia telah beberapa kali ditemukan, misalnya penelitian Islah Gusmian terhadap literatur tafsir Indonesia pada dasawarsa 1990-an, atau studi M. Nurdin Zuhdi terhadap literatur tafsir Indonesia pada dasawarsa 2000-an. Namun demikian, kajian mengenai tafsir Indonesia pada dasawarsa 2010-an tampaknya masih jarang dilakukan.
3. Beberapa pakar tafsir telah memetakan karya-karya tafsir yang dianggap bagian dari tradisi ortodoks serta beberapa karya tafsir yang dianggap menyimpang. Sementara tradisi tafsir sendiri adalah tradisi yang sangat kaya yang telah menelurkan berbagai karya yang beragam. Pemilahan tersebut

³⁹ Ibid., 259-273.

tentunya bertolak dari prinsip yang paling mendasar sehingga tidak mengerdikan tradisi yang besar itu.

4. Literatur tafsir di Indonesia secara umum mempunyai kecenderungan menjaga nilai-nilai tradisi ortodoksi Sunni yang sudah berlangsung sejak lama, namun demikian kontra wacana ortodoksi juga telah beberapa kali ditunjukkan melalui beberapa literatur yang telah ditulis.
5. Salah satu karakteristik Islam di Madura adalah fanatisme pada ideologi Islam tradisional-ortodoks.⁴⁰ Di sisi lain, studi historis teradap tafsir al-Qur'an di Madura menunjukkan adanya gerak tafsir yang dinamis, yang ditandai dengan munculnya produk-produk tafsir dengan ciri khas dan karakteristik yang berbeda-beda sesuai dengan motif, latar belakang, dan kondisi sosial penafsirnya.⁴¹
6. Tafsir *Firdaws al-Na'im* disebut sebagai tafsir yang diramu dari produk-produk tafsir terdahulu,⁴² namun ada kesan bahwa tafsir tersebut cenderung mengabaikan tradisi tafsir yang telah berlangsung secara berkesinambungan, hingga sebagian kalangan menilai tafsir ini sebagai produk budaya Madura.
7. Tafsir *Firdaws al-Na'im* disebut memiliki corak penafsiran yang dinamis dan tidak didominasi satu corak tertentu,⁴³ namun dalam beberapa kasus, ada kesan bahwa penafsirannya terlalu tekstual dan kaku hingga dianggap

⁴⁰ Lihat Mohammad Hefni, "Islam Madura: Resistensi dan Adaptasi Tokoh Adat atas Penetrasi Kyai di Madura," *Analisis*, Vol. 13, No. 1 (Juni, 2013), 4.

⁴¹ Lihat Ulfatun, Hasanah, "Tafsir al-Qur'an di Madura: Periodisasi, Metodologi, dan Ideologi," *Anil Islam*, Vol. 12, No. 1 (Juni, 2019), 33.

⁴² Lihat Tayfur b. 'Alī Wafā al-Madūrī, *Firdaws al-Na'im*, Vol. 1, 4.

⁴³ Lihat *Ibid.*, 54.

melegalkan tindakan kekerasan atas nama agama; sesuatu yang biasanya dianggap sebagai penyimpangan dari ortodoksi.

Dari beberapa masalah yang teridentifikasi, penelitian ini difokuskan untuk menelusuri dua hal berikut:

1. Tekstualitas tafsir *Firdaws al-Na'im* karya Kiai Thaifur Ali Wafa.
2. Intertekstualitas tafsir *Firdaws al-Na'im* karya Kiai Thaifur Ali Wafa dengan teks-teks lain yang membentuknya.

C. Rumusan Masalah

Berdasarkan uraian di atas, dapat dirangkum rumusan masalah dalam dua pertanyaan berikut:

1. Bagaimana tekstualitas tafsir *Firdaws al-Na'im* karya Kiai Thaifur Ali Wafa?
2. Bagaimana intertekstualitas tafsir *Firdaws al-Na'im* karya Kiai Thaifur Ali Wafa?

D. Tujuan Penelitian

Penelitian ini dilakukan dengan tujuan berikut:

1. Menjelaskan penafsiran tekstual yang digunakan oleh Kiai Thaifur Ali Wafa dalam *Firdaws al-Na'im*.
2. Mengidentifikasi dan menjelaskan pola intertekstualitas tafsir *Firdaws al-Na'im* karya Kiai Thaifur Ali Wafa dengan teks-teks lain yang membentuknya.

E. Kegunaan Penelitian

Penelitian ini mempunyai dua kegunaan yang dicapai, yaitu teoretis berupa keilmuan, dan praktis yang bersifat fungsional.

1. Kegunaan Teoretis

Secara teoretis, penelitian ini diharapkan mampu berkontribusi kepada ilmu tafsir, terutama dalam studi tafsir di Indonesia. Dengan mengungkap bentuk ortodoksi dan hubungan intertekstualitas tafsir *Firdaws al-Na'im* yang lahir di salah satu kawasan lokal di Indonesia, yakni Madura, penelitian ini diharapkan dapat memberikan gambaran yang lebih jelas mengenai kecenderungan dan perkembangan tafsir di kawasan tersebut yang dirasa masih jarang mendapatkan perhatian. Penelitian ini juga diharapkan mampu mengungkap salah satu karakteristik tafsir di kawasan tersebut serta hubungannya dengan tradisi tafsir yang lebih luas. Karakteristik tertentu yang tampak darinya tentu saja diramu dan dibentuk berdasar peran serta sumber lain.

2. Kegunaan Praktis

Secara praktis, hasil penelitian ini diharapkan menjadi salah satu data penting dalam memotret tradisi tafsir di Indonesia, khususnya di kawasan Madura, sekaligus menjadi bahan bagi studi-studi lanjutan. Bagi institusi UIN Sunan Ampel Surabaya, tempat penulis menempuh studi magister, tesis ini juga diharapkan dapat memperkaya model-model penelitian yang telah ada.

F. Kerangka Teoretik

“Ortodoksi” adalah sebuah konsep yang secara sederhana dapat dipahami sebagai doktrin atau ajaran yang benar. Dalam perannya sebagai pembeda antara

“yang benar” dan “yang salah” ini, konsep ortodoksi dimungkinkan terdapat dalam berbagai disiplin, termasuk tafsir al-Qur’an. Dalam memotret ortodoksi tafsir, penelitian ini bertolak dari pandangan Norman Calder bahwa ortodoksi Islam dibangun berdasarkan prinsip sentralitas teks suci (*scripture*) dan komunitas (*community*);⁴⁴ dua hal yang berkaitan dengan prinsip tekstualitas dan intertekstualitas penafsiran. Dalam hal ini, pandangan ortodoks meyakini bahwa objektivitas makna teks suci setidaknya didasarkan pada dua asumsi. Pertama, bahwa al-Qur’an adalah teks sakral yang *qadīm* dan berbahasa Arab sehingga makna objektif teks suci tersebut harus digali melalui penggunaan perangkat linguistik (bahasa Arab) yang benar serta tidak berkontradiksi dengan teks suci itu sendiri. Kedua, objektivitas makna bisa diperoleh ketika makna tekstual tersebut juga mengacu pada data transmisional (*historical reports*) yang diwariskan oleh generasi-generasi sebelumnya.⁴⁵

Sementara itu, dalam melihat sebuah karya tafsir al-Qur’an, penelitian ini bertolak dari perspektif tafsir genealogis yang digagas oleh Walid Saleh. Dalam perspektif demikian, setiap karya tafsir yang baru, dipersepsikan selalu memiliki relasi dialektis tertentu dengan tradisi tafsir yang telah ada sebelumnya secara keseluruhan. Hal itu karena seorang mufasir dipandang sebagai sosok yang berdiri di tengah-tengah tradisi yang berjalan secara berkesinambungan, sehingga tidak mungkin baginya untuk mengabaikan tradisi yang telah ada meskipun ia

⁴⁴ Calder, “Batas-Batas Ortodoksi Islam”, 106.

⁴⁵ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur’ān Towards A Contemporary Approach* (New York: Routledge, 2006), 102-103.

mempunyai pandangan yang berbeda.⁴⁶ Oleh karena itu, perspektif tafsir genealogis menekankan pentingnya membaca sebuah karya tafsir secara sinoptik, yakni menghubungkannya dengan tafsir-tafsir lain yang mengitarinya, sehingga tampak jelas posisi tafsir tersebut di antara tradisi tafsir yang luas.⁴⁷

Bertolak dari cara pandang demikian, penelitian ini membaca teks tafsir *Firdaws al-Na'im* dengan menggunakan teori intertekstual mikro yang digagas oleh Moussa Ahmadian dan Hooshang Yazdani,⁴⁸ Interteks sendiri dipahami sebagai kajian terhadap jaringan antara satu teks dengan teks lain yang diduga mempunyai bentuk-bentuk hubungan tertentu.⁴⁹ Dengan kata lain, hubungan tersebut bukan hanya berupa rujukan terhadap teks lain, tetapi juga merupakan penyerapan atau transformasi.⁵⁰ Dalam kerangka interteks, sebuah karya yang ditulis dipandang tidak mungkin lahir dari kekosongan budaya. Unsur budaya, termasuk konvensi dan tradisi di masyarakat, dalam wujudnya yang khusus, berupa teks-teks yang ditulis sebelumnya. Dalam hal ini, interteks tidak hanya berpusat pada penelusuran jaringan antar teks, tetapi lebih dari itu tentang

⁴⁶ Walid A. Saleh, *The Formation of the Classical Tafsir Tradition: The Qur'an Commentary of al-Tha'labi (d. 427/1035)* (Leiden: Brill, 2004), 14. Menurut Saleh, jika suatu komponen pernah diterima sebagai bagian dari tradisi, maka tidak mungkin komponen tersebut dapat dihilangkan darinya, meskipun ia banyak ditentang. Karenanya, cara yang bisa dilakukan kemudian melakukan kategorisasi antara komponen yang diterima dan komponen yang dianggap menyimpang. Salah satu contohnya adalah yang terjadi pada materi-materi *isrā'īliyyāt*. Meskipun belakangan banyak pihak yang menentang eksistensi *isrā'īliyyāt*, namun karena ia pernah menjadi bagian utama dari tradisi tafsir, maka ia tetap eksis dan tidak bisa dihilangkan. Cara yang dilakukan kemudian melakukan kategorisasi antara *isrā'īliyyāt* yang diterima dan yang dianggap menyimpang.

⁴⁷ Ibid., 15.

⁴⁸ Moussa Ahmadian dan Hooshang Yazdani, "A Study of the Effects of Intertextuality Awareness on Reading Literary Texts: The Case of Short Stories," *Journal of Educational and Social Research*, Vol. 3, No. 2 (Mei, 2013), 160-161.

⁴⁹ Lihat Heinrich F. Plett, "Intertextualities" dalam *Intertextuality: Research in Text Theory*, ed. Heinrich F. Plett (Berlin dan New York: Walter de Gruyter, 1991), 17.

⁵⁰ Houtman, "Intertekstualitas dan Sastra Bandingan" dalam *Tentang Sastra: Orkestrasi Teori dan Pembelajarannya*, ed. Emzir, dkk. (Yogyakarta: Garudhawaca, 2018), 208-209.

bagaimana kita memperoleh makna dari sebuah karya secara penuh dalam kontrasnya dengan karya lain yang menjadi hipogramnya.⁵¹

Salah satu konsep penting dalam kajian interteks adalah menentukan hipogram, yaitu struktur pra-teks yang dianggap sebagai energi puitika teks.⁵² Hipogram merupakan embrio atau teks yang dijadikan dasar bagi penulisan teks-teks kemudian, sementara karya yang dihasilkan berikutnya disebut transformasi, karena mentransformasikan hipogram itu. Hipogram dan transformasi ini akan berjalan terus menerus selama proses penulisan itu hidup.⁵³ Keberadaan hipogram tersebut dalam sebuah karya, bisa jadi disadari atau tidak oleh penulisnya. Kesadaran penulis terhadap teks yang menjadi hipogramnya tampak dalam sikapnya yang meneruskan, atau sebaliknya, menolak tradisi, bahkan mengingkari konvensi yang berlangsung sebelumnya.⁵⁴

⁵¹ Ibid., 211. Menurut John Flow, kajian interteks setidaknya didasarkan pada beberapa asumsi kritis, di antaranya: Pertama, konsep interteks menuntut peneliti untuk memahami teks tidak hanya sebagai isi, lebih dari itu juga meliputi aspek perbedaan dan sejarah teks. Kedua, teks tidak hanya struktur yang tampak, tetapi satu sama lain juga saling memburu (*traces and tracings of otherness*), sehingga terjadi pengulangan dan transformasi. Ketiga, bentuk representasi struktur intertekstual meliputi bentuk eksplisit sampai implisit, bisa juga meliputi struktur yang mungkin sangat khusus sampai umum. Keempat, hubungan teks satu dengan yang lainnya boleh jadi secara abstrak. Kelima, dalam melakukan identifikasi interteks, diperlukan proses interpretasi. Keenam, analisis interteks berbeda dengan kritik sumber, tetapi lebih ditekankan pada konsep keterikatan teks. Lihat John Frow, "Intertextuality and Ontology" dalam *Intertextuality: Theories and Practices*, ed. Michael Worton dan Judith Still (Manchester: Manchester University Press, 1990), 45-46.

⁵² Hipogram sendiri dapat dibedakan menjadi dua macam, yaitu hipogram potensial dan hipogram aktual. Hipogram potensial adalah sesuatu yang tidak eksplisit dalam teks tetapi diabstraksikan dari teks, ia merupakan potensi sistem tanda pada sebuah teks sehingga makna teks dapat dipahami pada karya itu sendiri, tanpa mengacu pada teks yang sudah ada sebelumnya. Hipogram potensial itu adalah matrik yang merupakan inti dari teks atau kata kunci, yang dapat berupa kata, frase, klausa, atau kalimat sederhana. Sementara hipogram aktual adalah teks nyata, yang dapat berupa kata, frase, kalimat, peribahasa atau seluruh teks, yang menjadi latar penciptaan teks baru sehingga signifikansi teks harus ditemukan dengan mengacu pada teks lain atau teks yang sudah ada sebelumnya. Lihat Alfian Rokhmansyah, *Studi dan Pengkajian Sastra: Perkenalan Awal terhadap Ilmu Sastra* (Yogyakarta: Graha Ilmu, 2014), 121-122.

⁵³ Houtman, "Intertekstualitas dan Sastra Bandingan", 210.

⁵⁴ A. Teeuw, *Membaca dan Menilai Sastra* (Jakarta: Gramedia, 1983), 65.

Penelusuran elemen-elemen yang memengaruhi struktur internal teks secara mikro, dapat ditelusuri dari beberapa hal berikut: Pertama, alusi (*allusion*), yaitu sebuah rujukan, baik kepada tokoh, tempat, peristiwa, atau karya lain yang ikut andil dalam membangun sebagian struktur karya baru itu, tanpa memerlukan identifikasi yang rumit. Kedua, adaptasi (*adaptation*), yaitu mengambil bagian dari suatu ide atau gagasan dari suatu karya dan digunakan untuk membangun struktur teks baru. Ketiga, indikasi (*indication*), yaitu berupa ide, konsep, atau makna yang dikemukakan oleh pengarang untuk menggantikan ungkapan teks sebelumnya. Indikasi juga dapat dipahami sebagai upaya mengemukakan gagasan teks acuan dengan kemasan yang berbeda. Keempat, quotasi (*quotation*), yaitu frasa atau kalimat yang dikutip dari teks lain untuk membangun struktur teks baru, baik secara langsung maupun tidak langsung.⁵⁵ Dalam konteks penelitian ini, model analisa intertekstual mikro dapat digunakan untuk melacak unsur-unsur pembentuk tafsir *Firdaws al-Na'im*.

G. Penelitian Terdahulu

Penelitian terhadap tafsir *Firdaws al-Na'im* telah beberapa kali dilakukan oleh beberapa peneliti. Meskipun demikian, sepanjang penelusuran penulis, belum ditemukan satu penelitian yang secara spesifik membidik persoalan ortodoksi maupun hubungan intertekstunya. Sejauh ini, penelitian yang dilakukan adalah berkaitan dengan metodologi, kecenderungan, atau tema tertentu dari tafsir

⁵⁵ Moussa Ahmadian dan Hooshang Yazdani, "A Study of the Effects of Intertextuality Awareness on Reading Literary Texts: The Case of Short Stories," 160-161.

tersebut. Kajian mengenai tafsir *Firdaws al-Na'im* dapat ditemukan dalam empat penelitian berikut:

1. Artikel “Telaah Kitab Tafsir *Firdaus Al-Na'im* Karya Thaifur Ali Wafa Al-Maduri” karya Moh. Azwar Hairul yang ditulis pada tahun 2017.⁵⁶ Dalam artikel ini, Hairul membahas metodologi yang dipakai Kiai Thaifur dalam menulis tafsirnya. Dia menyimpulkan bahwa metode yang dipakai dalam penulisan tafsir *Firdaws al-Na'im* adalah metode *ijmāli* yang mengkombinasikan sumber *tafsīr bi al-ma'thūr* dan *tafsīr bi al-ra'y*. Sementara tafsir ini menurutnya bercorak umum, tidak ada satu corak tertentu yang menonjol di dalamnya. Berbeda dengan Hairul yang lebih banyak menekankan pada aspek metodologi, penelitian ini lebih difokuskan pada masalah ortodoksi tafsirnya.
2. Artikel berjudul “Nuansa Sufistik *Tafsīr Firdaus al-Na'im* Karya KH Taifur Aliwafa” yang ditulis oleh Ismegawati pada tahun 2018.⁵⁷ Fokus utama artikel ini adalah mengungkap dimensi sufistik dari tafsir *Firdaws al-Na'im*. Berdasarkan penelusurannya terhadap ayat-ayat tasawuf, seperti ayat *maḥabbah*, Ismegawati menyimpulkan bahwa penafsiran Kiai Thaifur dipengaruhi oleh latar belakangnya sebagai praktisi tasawuf *Ṭarīqah Naqshabandiyyah*, baik dari posisinya sebagai murid hingga posisinya

⁵⁶ Moh. Azwar Hairul, “Telaah Kitab Tafsir *Firdaus Al-Na'im* Karya Thaifur Ali Wafa Al-Maduri,” *Nun*, Vol. 3, No. 2 (2017).

⁵⁷ Ismegawati, “Nuansa Sufistik *Tafsīr Firdaus al-Na'im* Karya KH Thaifur Aliwafa,” *Ushuluna*, Vol. 4, No. 1 (Juni, 2018).

sebagai *murshid*. Sebagaimana tulisan Hairul, artikel Ismegawati ini juga tidak bersinggungan langsung dengan fokus kajian penelitian ini.

3. Artikel yang ditulis oleh Uswatun Hasanah berjudul “Hak-hak Perempuan dalam *Tafsir Firdaws al-Na’im bi Tawdih Ma’anī Āyāt al-Qur’an al-Karīm* Karya KH. Thoifur ‘Ali Wafa” yang ditulis pada tahun 2019.⁵⁸ Sebagaimana tertera pada judulnya, permasalahan utama yang diangkat Hasanah dalam artikelnya itu adalah isu-isu seputar hak perempuan. Berdasarkan penelitiannya, Hasanah menyimpulkan bahwa penafsiran-penafsiran Kiai Thaifur terhadap ayat-ayat tentang perempuan menunjukkan kesan bahwa dia ingin menghapus budaya patriarki dan tindakan diskriminasi terhadap perempuan. Dalam hal ini, perempuan dianggap memiliki hak-hak yang sama baik di wilayah domestik maupun publik. Sebagaimana penelitian sebelumnya, perbedaan artikel Hasanah dengan penelitian ini juga terletak pada fokus utama pembahasannya.
4. Tesis karya Khalilullah yang berjudul “Tafsir Lokal di Era Kontemporer Indonesia: Studi Kasus Karya Thaifur Ali Wafa, *Firdaws Al-Na’im*” yang ditulis pada tahun 2019.⁵⁹ Tesis ini berusaha memotret penafsiran Kiai Thaifur melalui tiga pertanyaan utama yang berkaitan dengan: Metode penafsiran yang digunakan, hal-hal yang memengaruhi kecenderungan penafsirannya, dan relevansi penafsirannya terhadap konteks Indonesia

⁵⁸ Uswatun Hasanah, “Hak-hak Perempuan dalam *Tafsir Firdaws al-Na’im bi Tawdih Ma’anī Āyāt al-Qur’an al-Karīm* Karya KH. Thoifur ‘Ali Wafa,” *Islamika Inside*, Vol. 5, No. 1 (Juni, 2019).

⁵⁹ Khalilullah, “Tafsir Lokal di Era Kontemporer Indonesia: Studi Kasus Karya Thaifur Ali Wafa, *Firdaws Al-Na’im*” (Tesis—UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2019).

kontemporer. Berbeda dengan kesimpulan Hairul sebelumnya, Khalilullah menyatakan bahwa tafsir *Firdaws al-Na'im* didominasi oleh nuansa kebahasaan dengan sumber tafsir *bi al-ra'y*. Dengan menelusuri penafsiran Kiai Thaifur terhadap isu-isu lokal, seperti persoalan teologis yang berkaitan dengan *tawassul* dan isu melihat Allah, Khalilullah juga menyimpulkan bahwa tafsir *Firdaws Al-Na'im* terbentuk atas pengaruh budaya lokal yang berkembang di pulau Madura. Perbedaan mendasar penelitian Khalilullah dengan penelitian ini terletak pada fokus permasalahan yang hendak diteliti, begitu juga mengenai pemilihan isu-isu yang dibicarakan dalam tafsir tersebut.

H. Metode Penelitian

1. Jenis Penelitian

Penelitian ini bersifat kualitatif karena sifatnya yang teoretis dan tidak didasarkan pada ukuran yang jelas dan pasti (matematis dan statistik), serta prosedurnya yang menghasilkan data deskriptif berupa kata-kata lisan atau tertulis dari orang-orang dan perilaku yang dapat diamati.⁶⁰ Penelitian ini juga termasuk penelitian kepustakaan (*library research*) karena objek utama penelitiannya berupa literatur, yaitu tafsir *Firdaws al-Na'im*.

2. Sumber Data

Sumber data primer dari penelitian ini adalah tafsir *Firdaws al-Na'im*. Sementara sumber data sekundernya adalah informasi-informasi yang relevan

⁶⁰ Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2013), 4.

dengan objek kajian, meliputi informasi yang berkaitan dengan penulis tafsir, studi-studi tentang tafsir *Firdaws al-Na'im*, kajian-kajian mengenai tema yang dibicarakan, serta sumber-sumber relevan yang lain, seperti metodologi penelitian, kajian tafsir di Indonesia, kajian ortodoksi, ensiklopedi, dan sebagainya.

3. Metode Pengumpulan Data

Pengumpulan data-data penelitian dilakukan dengan metode dokumentasi, yakni mengumpulkan dokumen-dokumen yang berhubungan dengan objek penelitian. Dalam hal ini, setiap informasi diperlakukan dengan nilai yang sama untuk kemudian diklasifikasi, diuji, dan dibandingkan satu dengan yang lainnya.⁶¹

4. Metode Analisis Data

Analisis data penting dilakukan guna mempersempit dan membatasi temuan-temuan, sehingga menjadi suatu data yang teratur, tersusun dan lebih berarti. Dalam penelitian ini, ada tiga proses yang perlu ditempuh pada tahap analisa; yaitu reduksi data, penyajian (*display*) data, dan pengambilan kesimpulan. Reduksi data berarti mengubah rekaman data yang ada ke dalam pola, fokus, kategori, serta pokok permasalahan tertentu, untuk kemudian ditampilkan. Sementara penyajian data dilakukan dengan cara memasukkannya ke dalam sejumlah matriks yang diinginkan. Kemudian tahap terakhir adalah mencari kesimpulan atas data yang direduksi dan disajikan tersebut. Keseluruhan proses

⁶¹ Ada beberapa teknik pengumpulan data yang dapat dilakukan dalam penelitian kualitatif, yaitu observasi, wawancara, angket, dokumentasi, dan triangulasi. Lihat Sugiono, *Metode Penelitian Kualitatif Kuantitatif dan R&D* (Bandung: Alfabeta, 2008), 225.

ini dilakukan dalam kerangka siklus interaktif, yang berarti bahwa antara satu dengan yang lainnya saling terkait dan memengaruhi.⁶²

Selanjutnya data-data yang diperoleh dari sumber-sumber primer dan sekunder dianalisa dengan pendekatan intertekstual-interpretatif. Pendekatan interteks dilakukan, selain untuk mengungkap jaringan teks-teks yang membentuk tafsir *Firdaws al-Na'im*, juga dilakukan dalam rangka mengungkap pemahaman yang utuh mengenai penafsirannya. Dalam kerangka interteks, setiap teks harus dipahami dengan latar belakang teks-teks lain karena tidak ada sebuah teks pun yang mandiri.⁶³ Identifikasi interteks itu tentu membutuhkan upaya interpretasi dalam prosesnya.⁶⁴ Oleh karena itu, pendekatan interpretatif (*interpretatif approach*) digunakan untuk menyelami pemikiran Kiai Thaifur guna menangkap makna dan pengertian yang dimaksud secara khas sehingga tercapai suatu pemahaman yang benar.

I. Sistematika Pembahasan

Bab pertama dari penelitian ini merupakan pendahuluan dan pengantar yang umumnya menjelaskan kegelisahan akademik peneliti. Pada bab ini diuraikan tentang latar belakang masalah, identifikasi dan batasan masalah, rumusan masalah, tujuan penelitian, kegunaan penelitian, kerangka teoretik, survei penelitian terdahulu, metode penelitian, serta sistematika pembahasan.

Bab kedua membahas tentang ortodoksi dan tafsir al-Qur'an. Pada bab ini, dikemukakan tinjauan umum mengenai konsep ortodoksi yang meliputi definisi

⁶² Heribertus Sutopo, *Pengantar Penelitian Kualitatif* (Surakarta: Puslit UNS, 1988), 37.

⁶³ Plett, "Intertextualities", 17.

⁶⁴ Frow, "Intertextuality and Ontology", 46.

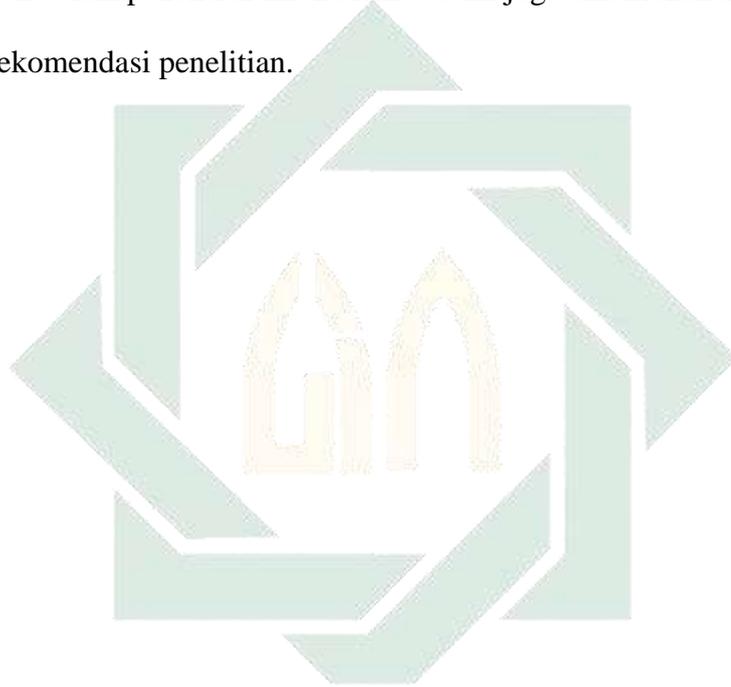
dan penggunaannya dalam konteks Islam. Selanjutnya, pembahasan ditarik dan dikerucutkan pada uraian mengenai paradigma ortodoksi dalam tafsir al-Qur'an serta prinsip-prinsip yang mendasarinya.

Bab ketiga diperuntukkan bagi uraian tentang tafsir *Firdaws al-Na'im* dalam tradisi tafsir al-Qur'an di Indonesia. Pertama-tama dikemukakan gambaran umum mengenai tradisi penulisan tafsir di Indonesia untuk mengetahui posisi tafsir *Firdaws al-Na'im* dalam peta khazanah penafsiran di kawasan tersebut. Pada bagian kedua, difokuskan pada profil tafsir *Firdaws al-Na'im* meliputi uraian tentang biografi penulis tafsir dan deskripsi kitab tafsirnya. Terlebih dahulu akan dikemukakan mengenai silsilah penulis tafsir, latar belakang pendidikan dan perjalanan intelektualnya, serta warisan intelektualnya. Selanjutnya, akan dijelaskan mengenai anatomi tafsir *Firdaws al-Na'im*, meliputi latar belakang tafsir, sistematika tafsir, metode, serta corak dan kecenderungannya.

Bab keempat merupakan bagian yang berfokus pada kajian mengenai aplikasi prinsip dasar ortodoksi tafsir dalam penafsiran Kiai Thaifur Ali Wafa dalam kitab tafsir *Firdaws al-Na'im* berdasarkan kerangka yang dirumuskan pada bab kedua. Mengingat luasnya medan pembahasan dalam tafsir ini sebagaimana ia merupakan tafsir lengkap 30 juz, maka pembahasan diuraikan secara tematik dalam dua isu utama, yaitu isu-isu relasi dengan perempuan dan interaksi antar pemeluk agama. Pemilihan tema tersebut berdasarkan pada asumsi bahwa keduanya merupakan tema sentral yang menjadi fokus utama kajian kalangan revivalis dan reformis dalam menggugat ortodoksi, sehingga didapati gambaran

utuh mengenai posisi tafsir ini menghadapi dua ekstrem penggugat ortodoksi, yaitu tafsir para revivalis dan reformis.

Bab kelima adalah penutup yang berisi kesimpulan atau jawaban dari rumusan masalah dalam penelitian ini. Dalam bab ini juga dikemukakan implikasi teoretis, serta rekomendasi penelitian.



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

BAB II

ORTODOKSI DAN TAFSIR AL-QUR'AN

A. Tinjauan Umum Ortodoksi Islam

1. Definisi Ortodoksi

Secara historis, istilah “ortodoksi” semula berasal dari perbendaharaan kata bahasa Yunani, yaitu “*orthodoxia*”. Istilah ini dikonstruksi dari dua kata berbeda, yaitu “*orth*” yang berarti “benar” dan “*doxa*” yang berarti “ajaran” atau “pendapat”. Bertolak dari hal itu, maka secara etimologis, ortodoksi biasanya diartikan sebagai “ajaran yang benar”, “pendapat yang benar (*right opinion*)”,¹ “pendapat yang diterima (*accepted opinion*)”,² “pujian yang benar (*right praise*)”,³ atau “sebuah ide atau pandangan yang diterima secara luas (*an idea or view that is generally accepted*)”.⁴

Dalam tataran definitif-operasional, term ortodoksi biasanya dilawankan secara biner dengan term heterodoksi, sebuah istilah yang dikonstruksi dari kata “*hetero*” dan “*doxa*” yang berarti “ajaran yang tidak benar”, “ajaran yang menyimpang”, atau “kepercayaan pada doktrin yang tidak sesuai standar (*belief in a doctrine differing from the norm*)”.⁵ Dengan demikian, secara harfiah bisa

¹ William L. Reese, *Dictionary of Philosophy and Religion: Eastern and Western Thought* (New York: Humanity Books, 1996), 540.

² Della Thompson, *The Oxford Dictionary of Current English* (Oxford: Oxford University Press, 1993), 627.

³ Ian A. Mc Farland, et al, *The Cambridge Dictionary of Christian Theology* (New York: Cambridge University Press, 2011), 360.

⁴ AS Hornby, *Oxford Advanced Learner's Dictionary*, ed. Sally Wehmeimer (New York: Oxford University Press, 2000), 896.

⁵ Sheila McDonough, “Orthodoxy and Heterodoxy”, *Encyclopedia of Religion*, Vol. 10, ed. Lindsay Jones (Detroit: Thomson Gale, 2005), 6909. Selain itu, ortodoksi juga kerap disandingkan dan dilawankan dengan beberapa istilah lain, seperti ortopraksi (*orthopraxy*), agama rakyat (*folk*

dipahami bahwa ortodoksi adalah sesuatu yang dianggap benar, mapan, dan diterima secara luas. Sementara heterodoksi adalah kebalikannya, yaitu berarti penyimpangan dari sesuatu yang dianggap mapan itu.

Dalam pengertiannya sebagai pembeda antara yang benar dan yang salah inilah, ortodoksi mempunyai cakupan makna yang sangat luas, meliputi persoalan sosial, politik, teologi, ekonomi, seni, hingga persoalan-persoalan lainnya. Meskipun demikian, secara teknis, ortodoksi sebetulnya lebih sering dikaitkan dengan persoalan teologis. Karena itu, tidak sedikit kalangan mendefinisikan ortodoksi terbatas pada istilah yang berkaitan dengan praktik-praktik keagamaan (*practices of a religion*) atau kepercayaan-kepercayaan tradisional (*traditional beliefs*).⁶ Norman Calder, misalnya, mendefinisikan ortodoksi secara sederhana sebagai seperangkat keyakinan yang benar dalam ajaran keagamaan.⁷ Begitu juga John B. Henderson memaknai ortodoksi sebagai sebuah “doktrin atau kepercayaan keagamaan yang benar.”⁸

Dengan pernyataan yang relatif serupa, Devin J. Stewart menyatakan bahwa, meskipun semula ortodoksi bermakna umum berupa “gagasan yang benar”, dalam penggunaannya yang populer, ortodoksi biasanya dimaknai secara

religion), pandangan minoritas (*minority view*), dan heresy. Lihat Robert Langer dan Udo Simon, “The Dynamics of Orthodoxy and Heterodoxy: Dealing with Divergence in Muslim Discourses and Islamic Studies,” *Die Welt des Islams* 48, Vol. 48, No. 3 (2008), 274.

⁶ Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia sendiri, ortodoksi dimaknai secara teologis sebagai “ketaatan kepada peraturan agama.” Lihat Tim Penyusun, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, 2008), 1024.

⁷ Norman Calder, “Batas-batas Ortodoksi Islam” dalam *Tradisi-tradisi Intelektual Islam*, ed. Farhad Daftary, terj. Fuad Jabali dan Udjang Tholib (Jakarta: Erlangga, 2002), 96.

⁸ John B. Henderson, *The Construction of Orthodoxy and Heresy: Neo-Confucian, Islamic, Jewish, and Early Christian Patterns* (New York: State University of New York Press, 1998), 19.

teologis sebagai “keyakinan keagamaan yang benar”.⁹ Hal serupa juga dikemukakan Sheila McDonough, yang memahami ortodoksi sebagai keyakinan teologis yang dianggap benar atau sesuai dengan norma yang dianggap autentik.¹⁰

Sementara itu, Muhammed Arkoun melihat ortodoksi sebagai sistem nilai atau kepercayaan yang dibangun dengan tujuan utamanya sebagai penjamin (*security system*) eksistensi kelompok mayoritas.¹¹ Dalam hal ini, ortodoksi merupakan pembacaan yang dianggap benar oleh kelompok mayoritas yang selanjutnya dijadikan instrumen untuk mengecualikan sistem kepercayaan lain yang dianut oleh kelompok minoritas. Oleh karena visi ideologisnya yang berorientasi pada kepentingan subjektif kelompok tertentu inilah, maka tidak mengherankan jika ortodoksi selalu dikaitkan dengan persoalan teologis.¹² Meskipun demikian, bagi Arkoun, ortodoksi juga bersifat historis, karena ia dibentuk dengan tujuan mengonstruksi sejarah kelompok tertentu, kemudian dalam proses historis tersebut, terdapat upaya seleksi yang ketat, baik berupa penyebaran (*diffusion*) maupun pemberangusan (*elimination*), terhadap karya-karya, gagasan-gagasan, nama-nama, atau mazhab-mazhab tertentu, yang didasarkan pada tujuan kelompok tertentu pula.¹³

⁹ Devin J. Stewart, *Islamic Legal Orthodoxy: Twelver Shiite Responses to the Sunni Legal System* (Salt Lake City: University of Utah Press, 1998), 47.

¹⁰ Sheila McDonough, “Orthodoxy and Heterodoxy”, 6909.

¹¹ Arkoun mengatakan: “*Orthodoxy is defined as the system of beliefs and mythological representations through which, and with which, a given social group perceives and constructs its own history... In this context, orthodoxy can also defined as the system of values which functions primarily to guarantee the protection and the security of the group.*” Lihat Ursula Gunther, “Mohammed Arkoun: Towards a Radical Thinking of Islamic Thought” dalam *Modern Muslim Intellectuals and The Qur’an*, ed. Suha Taji-Farouki (Oxford & London: Oxford University Press & The Institute of Ismaili Studies, 2006), 139.

¹² Ibid.

¹³ Ibid.

Berdasarkan uraian di atas, dapat dipahami bahwa ortodoksi merupakan proses standardisasi yang dilakukan oleh kelompok tertentu yang mempunyai otoritas, khususnya dalam persoalan agama. Standar tersebut kemudian menjadi arus utama dan dianut oleh kelompok mayoritas, sehingga pada gilirannya, gagasan-gagasan yang berbeda yang lahir dari kelompok minoritas akan dianggap sebagai penyimpangan bahkan sesuatu yang harus dipinggirkan. Kelompok terakhir ini kemudian dianggap sebagai bagian dari heterodoksi. Ortodoksi dalam hal ini berfungsi untuk memelihara komunitas tertentu sebagai sebuah institusi yang integral, bersatu dan homogen dalam struktur dan prinsip-prinsipnya, serta terbebas dari pengaruh selainnya.¹⁴

2. Islam Normatif: Antara Teori Ortodoksi dan Ortopraksi

Tidak dapat dipungkiri bahwa penggunaan teknis istilah ortodoksi, lebih populer di kalangan agama Kristen, sebagaimana cukup populer penyebutan istilah “Gereja Ortodoks”, “Kristen Ortodoks”, atau semacamnya.¹⁵ Salah satu alasannya karena secara historis, penggunaan istilah ortodoksi memang berasal dari sejarah patristik Kristen.¹⁶ Pada periode lima abad pertama Kristen, perdebatan mengenai keyakinan “yang benar” dan “yang salah” menjadi isu sentral yang memanas di kalangan mereka, sebelum akhirnya dirumuskan sebuah kesepakatan tunggal yang tertuang dalam sebuah kredo. Kredo tersebut kemudian menjadi standar rujukan atau dasar keyakinan mereka dari waktu ke waktu.

¹⁴ Masykur Hakim, “Ortodoksi dan Heterodoksi di Kalangan Muslim India,” *Refleksi*, Vol. 2 No. 2 (2000), 62.

¹⁵ Ulya, “Ortodoksi-Heterodoksi Wacana Keagamaan dalam Islam,” *Al-Tahrir*, Vol. 17, No. 1 (Mei, 2017), 34-35.

¹⁶ McDonough, “Orthodoxy and Heterodoxy”, 6909.

Ortodoksi Kristen kemudian terbentuk melalui institusi atau lembaga yang menjaga dan merumuskan kredo tersebut secara mapan. Menurut Calder,

...Penganut Katolik telah mencapai semacam fokus dan kontinuitas karena mereka memiliki hirarki formal yang terdiri dari Paus, kardinal, uskup agung, uskup, dan pendeta, yang bisa dikumpulkan semua untuk membuat keputusan-keputusan akhir yang mengikat mengenai rukun-rukun iman mereka dan bentuk ungkapannya.¹⁷

Kutipan di atas memperlihatkan bahwa eksistensi ortodoksi Kristen itu erat kaitannya dengan adanya institusi atau lembaga yang mampu mendefinisikan ortodoksi tersebut secara mapan. Secara institusional, kalangan Kristen memiliki sistem hirarki formal, yang terdiri dari Paus, kardinal, uskup agung, pendeta, dan lain-lain, yang dapat memberikan ketetapan final mengenai suatu persoalan teologis tertentu serta dapat menjamin kontinuitas ajaran yang dianggap ortodoks. Persoalannya kemudian, mungkinkah ortodoksi semacam itu ada dalam Islam, mengingat Islam tidak memiliki sistem hirarki formal serupa yang mempunyai kewenangan absolut untuk menentukan kriteria ortodoksi?

Dalam konteks demikian, berkembang sebuah anggapan bahwa istilah ortodoksi merupakan sesuatu yang asing dalam Islam.¹⁸ Pandangan ini dikemukakan oleh tokoh-tokoh seperti Ignaz Goldziher, Bernard Lewis, W. Montgomery Watt, hingga Frederick Denny. Bagi Goldziher, terdapat perbedaan

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Richard C. Martin dan Abbas Barzegar, "Formations of Orthodoxy Authority, Power, and Networks in Muslim Societies" dalam *Rethinking Islamic Studies: From Orientalism to Cosmopolitanism*, ed. Carl W. Ernst dan Richard C. Martin (South Carolina: The University of South Carolina Press, 2010), 183-184. Bandingkan dengan Hamid Dabashi, *Authority in Islam: From the Rise of Muhammad to the Establishment of the Umayyads* (New Jersey: Transaction Publishers, 1989), 71; Stewart, *Islamic Legal Orthodoxy*, 45; Henderson, *The Construction of Orthodoxy and Heresy*, 49.

mendasar antara dogma Islam dengan dogma Kristen.¹⁹ Islam tidak memiliki otoritas tunggal yang dapat merumuskan kriteria atau standar ortodoksi, baik otoritas dalam bentuk institusi maupun berupa penafsiran tunggal atas teks-teks suci yang secara eksklusif dapat dianggap sebagai penafsiran yang sah. Goldziher menambahkan bahwa konsensus (*ijmā'*) memang mempunyai otoritas tinggi dalam tradisi Islam, baik dalam konteks menjawab persoalan-persoalan terkait teori keagamaan maupun merespons isu-isu seputar praktiknya. Namun demikian, konsensus tersebut, menurutnya, juga merupakan otoritas yang kurang jelas dan samar-samar, yang penilaiannya hampir tidak dapat ditentukan secara pasti, sebagaimana konsepnya sendiri juga didefinisikan secara beragam.²⁰

Lewis dan Watt bahkan menegaskan bahwa gagasan mengenai ortodoksi-heterodoksi merupakan gagasan Kristen yang cukup spesifik, sehingga ia tidak mempunyai relevansi sama sekali dalam konteks Islam. Menurut pandangan mereka, Islam tidak memiliki dewan-dewan yang secara khusus bertugas mendefinisikan ortodoksi, sehingga tidak ada pihak yang berwenang menetapkan atau bahkan mengecam penyimpangan-penyimpangan dari sesuatu yang dianggap ortodoks. Bagi pandangan ini, ide mengenai skema ortodoksi-heterodoksi dalam Islam, dikecam sebagai dikotomi interpretatif eurosentris yang gagal menangkap karakteristik pluralisme dan kompleksitas kehidupan beragama dalam Islam.²¹

¹⁹ Ignaz Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law*, trans. Andras and Ruth Hamori (New Jersey: Princeton University Press, 1981), 162-163.

²⁰ *Ibid.*, 163.

²¹ Lihat Bernard Lewis, 'The Shi'a in Islamic History,' dalam *Shi'ism, Resistance, and Revolution*, ed. Martin Kraemer (Boulder: Westview Press, 1987), 21, sebagaimana dikutip dalam Stewart, *Islamic Legal Orthodoxy*, 45-46. Dalam ungkapan W. Montgomery Watt, "...Islam tidak memiliki sistem penggerak (*machinery*) yang sebanding dengan Dewan Ekumenis Gereja Kristen yang

Berangkat dari keraguan serupa, Frederick Denny mengajukan istilah “ortopraksi” sebagai istilah yang lebih sesuai untuk menggambarkan konsep teologi Islam.²² Ortopraksi dipahami sebagai konsep yang berkaitan dengan praktik keagamaan yang dianggap benar.²³ Pandangan ini mengasumsikan bahwa dalam Islam, praktik keagamaan (amal) mempunyai peran lebih sentral dalam menentukan status keislaman seseorang, dibanding keyakinannya (akidah). Denny beralasan bahwa dalam tradisi Islam, agama lebih spesifik dipandang sebagai cara hidup (*a way of life*) serta pola ritual tertentu yang bertujuan untuk membimbing penganutnya dalam menjalani kehidupan di bawah yurisdiksi ilahiah.²⁴ Dalam konteks demikian, konsep teologi Islam dianggap sangat kontras dengan tradisi Kristen yang lebih menekankan pada pemahaman doktrin melalui kredo atau dogma, sehingga konsep ortodoksi serupa juga tidak dapat diadaptasi.²⁵

Jika diamati, pandangan-pandangan yang dikemukakan di atas tampaknya banyak terpengaruh oleh aspek historis penggunaan istilah “ortodoksi” dalam tradisi Kristen. Sebagaimana dikemukakan sebelumnya, penggunaan istilah

dapat mengatakan secara otoritatif [mengenai] apa yang merupakan ‘doktrin yang benar’.” Lihat W. Montgomery Watt, *The Formative Period of Islamic Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1973), 5-6, sebagaimana dikutip dalam Dabashi, *Authority in Islam*, 71. Bandingkan dengan W. Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology: An Extended Survey* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1985), 19.

²² Frederick Mathewson Denny, *An Introduction to Islam* (New York: Routledge, 2016), 152-153.

²³ Secara etimologis, “ortopraksi” tersusun dari dua kata dalam bahasa Yunani: “*orthos*” yang berarti “benar” dan “*praxis*” yang berarti “praktik, perbuatan,” sehingga ia dapat dimaknai sebagai “suatu praktik atau sekumpulan praktik keagamaan yang diterima atau dianggap benar.” Lihat Judith A. Berling, “Orthopraxy”, *Encyclopedia of Religion*, Vol. 10, ed. Lindsay Jones (Detroit: Thomson Gale, 2005), 6913-6914. Dalam penekanannya pada persoalan praktik ini, ortopraksi mempunyai perbedaan mendasar dengan ortodoksi yang menekankan pada dogma atau keyakinan.

²⁴ Denny, *An Introduction to Islam*, 153.

²⁵ Dalam konteks demikian, konsep teologi Islam, menurut Denny, lebih serupa dengan tradisi agama Yahudi yang lebih menekankan pada aspek spirit dan praktik keagamaan, dibandingkan tradisi Kristen yang menekankan pada pemahaman doktrin. Oleh karena afinitas dalam garis ortopraksi inilah, menurutnya, Nabi Muhammad saw menganggap orang-orang Yahudi Madinah sebagai aliansi alami dalam konteks pengembangan komunitas masyarakat madani. Lihat *Ibid.*

ortodoksi, secara historis, memang berawal dari tradisi Kristen, dan dalam penggunaannya yang populer juga lebih sering diasosiasikan pada lembaga-lembaga Kristen. Faktor historis tersebut telah membuat sebagian kalangan ragu untuk menggunakan skema ortodoksi yang sama dalam konteks Islam. Namun demikian, bila ditinjau dari aspek konseptual, ortodoksi sebetulnya merupakan konsep umum yang dapat ditemukan dalam agama manapun meskipun dengan parameter-parameter yang beragam.²⁶ McDonough telah membuktikan bahwa setiap tradisi agama besar memiliki caranya sendiri dalam mendefinisikan ortodoksi mereka. Sebagian mengekspresikannya dengan cara yang lebih kaku, sementara sebagian yang lain lebih terbuka dengan keragaman pendapat dan praktiknya.²⁷ Dalam konteks Islam, eksistensi ortodoksi ditunjukkan oleh setidaknya beberapa alasan berikut:

Pertama, dalam setiap agama, diperlukan adanya proses standarisasi atau pemapanan ajaran atau dogma yang dapat dianggap autentik dalam agama tersebut.²⁸ Hal yang sama juga terjadi dalam Islam. Sebagaimana dinyatakan Stewart, bahwa tidak mungkin jika konsep ortodoksi beserta seperangkat otoritas yang merumuskannya, tidak ditemukan dalam Islam. Dalam agama apapun pasti dirumuskan parameter-parameter tertentu yang menegaskan adanya ‘dinding pemisah’ antara kebenaran dan penyimpangan yang diyakini dalam agama tersebut. Terdapat banyak bukti yang menunjukkan bahwa fungsi serupa juga

²⁶ Mengenai identifikasi kriteria-kriteria ortodoksi dalam agama-agama besar di dunia, lihat, misalnya, McDonough, “Orthodoxy and Heterodoxy”, 6909-6913; Henderson, *The Construction of Orthodoxy and Heresy*, 39-119.

²⁷ McDonough, “Orthodoxy and Heterodoxy”, 6909.

²⁸ Ibid.

telah dijalankan dalam tradisi Islam, misalnya adanya dikotomi antara keyakinan yang diterima dan yang ditolak, yang telah didefinisikan oleh para teolog muslim.²⁹

Kedua, ortodoksi sebagai sebuah konsep dikotomi antara “yang benar” dan “yang salah” dapat dijumpai dalam banyak karya tokoh Islam terdahulu, terutama dalam literatur-literatur ilmu kalam dan heresiografi.³⁰ Dalam konteks demikian, beberapa tokoh Islam terkemuka, seperti al-Ash‘arī, al-Gazāli, dan tokoh-tokoh lainnya, pernah berupaya merumuskan kriteria-kriteria keislaman tertentu yang dianggap benar serta menetapkan pola-pola beragama yang dianggap salah.³¹ Kriteria tersebut kemudian menjadi standar bagi ortodoksi Sunni serta menegaskan heterodoksi kelompok lain yang berseberangan dengannya, seperti Syiah, Muktazilah, Khawarij dan sebagainya.

Ketiga, otoritas yang dapat merumuskan kriteria ortodoksi dalam agama tidak harus selalu berupa lembaga-lembaga atau institusi-institusi yang berbentuk konkret, seperti lembaga gereja atau sinode dalam Kristen. Akan tetapi, otoritas tersebut dapat juga berbentuk abstrak, seperti wacana keagamaan.³² Dalam

²⁹ Stewart, *Islamic Legal Orthodoxy*, 45.

³⁰ Fauzan Saleh, *Teologi Pembaruan: Pergeseran Wacana Islam Sunni di Indonesia Abad XX* (Jakarta: Serambi, 2004), 77-78; Ghozi Mubarak, “Prinsip-prinsip Tafsir al-Syāṭibī dan Ortodoksi Tafsir Sunni” (Tesis—UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2008), 6-7; Henderson, *The Construction of Orthodoxy and Heresy*, 51.

³¹ Uraian lebih lanjut, lihat misalnya, Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy*, trans. Liadain Sherrard (London: Islamic Publications for The Institute of Ismaili Studies, t.th.).

³² Lihat Akhmad Arif Junaidi, *Penafsiran al-Qur‘an Penghulu Kraton Surakarta* (Semarang: Program Pascasarjana IAIN Walisongo Semarang, 2012), 28. Sebagai ilustrasi, dalam wacana agama Islam, terdapat konsensus yang menegaskan bahwa Nabi Muhammad saw adalah nabi terakhir yang diutus oleh Allah swt untuk menyampaikan risalah-Nya. Berdasarkan hal ini, maka sikap-sikap yang bertentangan dengan konsensus tersebut akan dianggap sebagai kesesatan atau penyimpangan dari ortodoks. Seperti kasus kelompok Ahmadiyah yang dianggap sesat lantaran meyakini bahwa sosok Mirza Ghulam Ahmad adalah nabi setelah Nabi Muhammad saw. Lihat Ulya, “Ortodoksi-Heterodoksi Wacana Keagamaan dalam Islam,” 32-33.

konteks Islam, wacana keagamaan itu berupa produk-produk interpretasi para ulama muslim terhadap sumber utama ajaran agama, yakni al-Qur'an dan hadis. Produk-produk interpretasi tersebut kemudian menjelma menjadi fatwa-fatwa keagamaan yang, disadari maupun tidak, dapat memengaruhi praktik kehidupan keberagamaan umat Islam, baik berkenaan dengan masalah spiritual, ritual, moral, sosial, hingga masalah ekonomi, politik, dan sebagainya.³³ Dalam kaitan inilah, wacana keagamaan memperoleh otoritasnya. Otoritas itu berkembang dan menyebar melalui berbagai disiplin keislaman, seperti tafsir, kalam, fikih, tasawuf, dan sebagainya.³⁴

Keempat, dalam pandangan muslim *mainstream*, faktor utama yang menjadi penentu status keislaman seseorang adalah keyakinannya (*doxa*), bukan amal atau perbuatannya (*praxis*). Sebagai ilustrasi, kalangan muslim Sunni umumnya meyakini bahwa perbuatan dosa—yang merupakan praktik keagamaan yang salah—tidak dapat mengubah status seorang muslim menjadi kafir.³⁵ Hanya beberapa faksi Khawarij yang mendukung pandangan ekstrem sebaliknya.³⁶ Hal ini berbeda apabila seorang muslim melakukan penolakan terhadap kewajiban

³³ Ulya, "Kuasa Wacana Keagamaan: dari Kekerasan Simbolik menuju Kekerasan Fisik," *Al-Ulum*, Vol. 16 No. 2 (Desember 2016), 484.

³⁴ Dalam disiplin tafsir, misalnya, kemudian berkembang dikotomi antara *al-tafsīr al-ṣaḥīḥ al-tafsīr al-munḥarif*, dalam disiplin kalam dikenal dikotomi *sunnah-bid'ah* atau *ṣaḥīḥ-bāṭil*, dalam fikih dikenal dikotomi *mu'tabarrah-ghayr mu'tabarrah*, dalam bidang tasawuf dikenal dikotomi *mu'tamad-ghayr mu'tamad* atau *al-ṭarīqah al-mu'tabarrah-al-ṭarīqah ghayr mu'tabarrah*, dan sebagainya.

³⁵ 'Abd al-Raḥmān Badawī, *Madhāhib al-Islāmiyyīn* (Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malāyīn, 1997), 564-566.

³⁶ Lihat Aḥmad Muḥammad Aḥmad Jafī, *Dirāsah 'an al-Firāq fī Tārīkh al-Muslimīn: al-Khawārij wa al-Shī'ah* (Riyād: Markaz al-Mulq Fayṣal li al-Buḥūth wa al-Dirāsāt al-Islāmīyah, 1986), 49.

tertentu yang ditetapkan agama, maka ia akan dianggap kafir.³⁷ Contoh lainnya misalnya dalam masalah meminum alkohol. Seorang muslim tidak akan dianggap menyimpang atau kafir lantaran ia meminum alkohol. Akan tetapi, ia akan dianggap menyimpang apabila meyakini bahwa meminum alkohol diperbolehkan. Seseorang yang meyakini kebolehan meminum alkohol, dianggap menentang konsensus ulama muslim dan dengan begitu ia dianggap keluar dari komunitas orang-orang yang beriman.³⁸ Dari ilustrasi di atas, tampak jelas bahwa keyakinan (*doxa*) adalah faktor utama yang menentukan status keislaman seseorang. Dengan begitu, dapat dipahami bahwa gagasan mengenai ortopraksi Islam, yakni bahwa praktik atau perbuatan mempunyai peran lebih sentral dalam Islam, adalah gagasan yang kurang akurat. Sebaliknya, Islam merupakan agama ortodoksi yang mendefinisikan dogma-dogmanya yang benar dengan cara-cara yang spesifik.³⁹

3. Teori-teori Formasi Ortodoksi Islam

Berbicara mengenai Islam, maka kita berbicara mengenai paham atau pandangan dunia (*weltanschauung*) masyarakat Islam, yang termasuk di dalamnya adalah perdebatan mengenai formulasi Islam yang benar dan sebaliknya Islam yang menyimpang.⁴⁰ Dalam konteks ini, muncul terminologi Islam ortodoks, dan sebaliknya Islam heterodoks. Namun persoalan selanjutnya adalah tentang bagaimana mengidentifikasi bentuk atau kriteria ortodoksi tersebut, mengingat

³⁷ ‘Abd al-Qāhir al-Baghdādī, *al-Farq bayna al-Firāq* (Kairo: Maṭba‘ah al-Madani, t.th.), 345. Calder menggambarkan, “para ahli hukum Islam (*fuqahā*) sangat berhati-hati membedakan antara mereka yang, katakanlah, tidak melakukan salat lima waktu —mereka tidak dianggap keluar dari Islam— dan mereka yang menolak kewajiban salat lima waktu sehari —yang berakibat menjadi murtad.” Lihat Calder, “Batas-batas Ortodoksi Islam”, 97.

³⁸ Lihat Stewart, *Islamic Legal Orthodoxy*, 47.

³⁹ Calder, “Batas-batas Ortodoksi Islam”, 97.

⁴⁰ Lihat Aḥmad Amīn, *Duḥā al-Islām* (Kairo: Hindāwī, 2012), 687-701.

setiap kelompok muslim pasti meyakini bahwa pandangan yang mereka anut adalah yang paling autentik.⁴¹

Sebagian mengatakan bahwa ortodoksi Islam sangat erat kaitannya dengan peran otoritas formal. Arkoun, misalnya, menganggap bahwa negara dan otoritas-otoritas politik memainkan peran utama dalam pembentukan ortodoksi. Dalam pandangan Arkoun, ortodoksi Islam pada dasarnya bermula sejak naiknya dinasti Umayyah ke panggung kekuasaan pada tahun 661 M.⁴² Sejak saat itu, Islam dilembagakan sebagai suatu negara, melalui upaya—yang olehnya disebut sebagai—pendegradasian simbolisme agama menjadi “ketentuan-ketentuan hukum, ritual-ritual mekanis, doktrin-doktrin skolastik dan ideologi-ideologi yang dominan.”⁴³ Bagi pandangan ini, ortodoksi tidak lebih merupakan “agama resmi” (*official religion*)⁴⁴ negara dan produk politik masa lalu lantaran ia lahir dari pilihan-pilihan politik negara yang berupaya menyingkirkan lawan-lawannya

UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

⁴¹ Hugh Kennedy, “Kehidupan Intelektual Islam pada Empat Abad Pertama Islam” dalam *Tradisi-tradisi Intelektual Islam*, ed. Farhad Daftary, terj. Fuad Jabali dan Udzang Tholib (Jakarta: Erlangga, 2002), 27-28. Bandingkan dengan W. Montgomery Watt, “Aqida”, *The Encyclopaedia of Islam*, Vol. 1, ed. H. A. R. Gibb, et al. (Leiden: E.J. Brill, 1986), 332-333.

⁴² Mohammed Arkoun, *Rethinking Islam*, terj. Yudian W. Asmin dan Lathiful Khuluq (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 28-29.

⁴³ Bagi Arkoun, artikulasi Islam sejak era Dinasti Umayyah sangat kontras dengan Islam pada masa Nabi saw. Pada masa Nabi saw, meskipun Islam menghadapi tantangan berat menghadapi kerangka kehidupan masyarakat Arab abad ke-7 M yang identik dengan persaingan suku dan konflik berkepanjangan dengan keyakinan-keyakinan, kebiasaan-kebiasaan, dan divinitas-divinitas yang berbeda-beda, Islam mampu bertahan bahkan tampil progresif. Hal ini karena faktanya al-Qur’an menggunakan simbolisme religius dalam bahasa yang non-sistematik, sehingga memperkenankan lahirnya arti-arti yang sesuai bahkan dalam situasi-situasi historis yang paling berubah sekalipun. Sejak masa Umayyah, ketika Islam diorganisasikan secara kaku dan dogmatis, simbolisme tersebut merosot menjadi sebuah ideologi dominan yang membuat Islam menjadi dogma mati dan dimanfaatkan untuk kepentingan kekuasaan itu sendiri. Lihat *Ibid.*, 28.

⁴⁴ Dikutip dari Gunther, “Mohammed Arkoun,” 139.

yang secara ideologis mempunyai interpretasi keagamaan yang berbeda, terutama dari kalangan Syiah dan Khawarij.⁴⁵

Pandangan serupa juga dikemukakan oleh Talal Asad dan Pierre Bourdieu. Menurut Asad, “ortodoksi selalu merupakan produk dari jaringan kekuasaan,”⁴⁶ sehingga faktor yang paling menentukan dalam pembentukannya bukanlah seperangkat doktrin atau pandangan-pandangan spesifik, melainkan relasi kuasa antara agama dan kekuasaan. Bourdieu bahkan menegaskan bahwa ortodoksi tidak lebih merupakan strategi kelompok dominan untuk melanggengkan kekuasaannya dengan menggunakan standar normatif sebagai instrumennya.⁴⁷ Pandangan ini mengasumsikan bahwa kebenaran agama yang standar dan mengikat memang kerap digunakan oleh kalangan penguasa sebagai alat untuk menegaskan kekuasaan.

Dalam konteks yang sama, Akhmad Arif Junaidi mengadaptasi pandangan Karl Marx yang mengemukakan bahwa hegemoni kekuasaan memang cenderung lebih efektif jika didukung tidak hanya oleh aspek infrastruktur seperti ekonomi, tetapi juga oleh kekuatan suprastruktur seperti agama dan ideologi dominan. Agama dan ideologi memiliki pengaruh yang kuat dalam aspek daya ikat sosial (*social cohesion*), sehingga keduanya bisa saja dimanfaatkan oleh rezim yang berkuasa sebagai instrumen sosial guna mengontrol sikap, perilaku, dan kecenderungan masyarakat.⁴⁸

⁴⁵ Arkoun, *Rethinking Islam*, 30.

⁴⁶ Dikutip dari Langer dan Simon, “The Dynamics of Orthodoxy and Heterodoxy,” 279.

⁴⁷ Ibid.

⁴⁸ Junaidi, *Penafsiran al-Qur'an*, 28-29.

Dari argumen-argumen di atas, tampak bahwa ortodoksi dipahami sebagai instrumen politis. Dengan kata lain, kriteria-kriteria penghakiman antara yang ortodoks dan yang heterodoks sangat ditentukan oleh siapa aktor-aktor yang memegang otoritas kekuasaan. Kriteria-kriteria tersebut bersifat dinamis; ia dapat berubah dan berkembang seiring waktu atau tempat yang berbeda, bergantung pada dinamika politik yang berkembang saat itu. Sesuatu yang dikategorikan sebagai ortodoks pada suatu periode, misalnya, dapat berubah menjadi heterodoks pada periode yang berbeda, begitu pula sebaliknya.

Dalam konteks ini, salah satu contoh yang dianggap paling relevan adalah sejarah pasang-surut hegemoni kelompok Muktazilah dan Syiah pada masa-masa awal Islam.⁴⁹ Selama masa pemerintahan khalifah al-Ma'mūn, al-Mu'tasim hingga al-Wāthiq (827–847 M), negara Islam sempat memaksakan pemberlakuan doktrin Muktazilah melalui dekret *mihnah* yang dikeluarkan oleh khalifah.⁵⁰ Dengan dukungan penuh dari kekuatan politik saat itu, muktazilisme menikmati posisinya sebagai ortodoksi. Namun di masa kekhalifahan berikutnya, khususnya

⁴⁹ Henderson, *The Construction of Orthodoxy and Heresy*, 51.

⁵⁰ *Mihnah* merupakan sebuah prosedur yang diadopsi oleh khalifah al-Ma'mūn —dan diterapkan juga oleh dua khalifah penerusnya, yakni al-Mu'tasim dan al-Wāthiq— untuk menguji keyakinan teologis seseorang berkenaan dengan penciptaan al-Qur'an. Secara umum, prosedur ini ditujukan pada para ulama, ahli hadis, dan hukum, dalam rangka memaksakan paham Muktazilah bahwa al-Qur'an itu makhluk. Mereka yang menolak menerima paham ini akan disiksa karena dianggap menyimpang dari keyakinan yang dianggap resmi. Salah satu yang menjadi korbannya adalah ulama besar, Ahmad b. Hanbal. Penjelasan detail tentang *mihnah*, lihat, misalnya, M. Hinds, "Miḥna", *The Encyclopaedia of Islam*, Vol. 7, ed. C.E. Bosworth, et al. (Leiden: E.J. Brill, 1993), 2-6; Muhammad Qasim Zaman, *Religion and Politics under the Early 'Abbasids: The Emergence of the Proto-Sunni Elite* (Leiden: Brill, 1997), 106-118. Bandingkan dengan keterangan dalam Hanbal b. Ishāq b. Hanbal, *Dhikr Miḥnat al-Imām Ahmad b. Hanbal*, ed. Muḥammad Naghash (t.t.: t.p., 1983).

setelah dekret *mihnah* dicabut, keadaan berbalik. Muktazilah kehilangan posisinya yang dominan dan menjadi kelompok minoritas, bahkan dianggap sesat.⁵¹

Fenomena yang sama juga terjadi pada kelompok Syiah. Pada masa kekuasaan dinasti Fatimiyah antara tahun 909-1171 M, Isma'ilisme⁵² sempat ditetapkan sebagai doktrin resmi negara. Syiah kemudian menempati posisi dominan dalam tradisi Islam selama kurang lebih dua abad. Namun keadaan berbalik pada periode berikutnya. Setelah kekuasaan Fatimiyah berakhir, Syiah kehilangan posisinya sebagai ortodoksi dan akhirnya menempati posisi minoritas di dunia Islam hingga saat ini.⁵³

Bagi kalangan yang memandang bahwa ortodoksi bersifat politis, fenomena di atas dianggap menjadi bukti bahwa negara dan kekuatan politik merupakan faktor yang menentukan bagi terbentuknya ortodoksi. Adalah hal yang sulit dipungkiri bahwa persoalan-persoalan politik memang mempunyai hubungan erat dengan tradisi Islam. Pada masa-masa awal Islam, masalah politik suksesi (*imāmah*) merupakan persoalan yang paling kontroversial⁵⁴ dan menjadi salah

⁵¹ Henderson, *The Construction of Orthodoxy and Heresy*, 51. Pencabutan dekret *mihnah* oleh al-Mutawakkil pada tahun 848 M, beserta persekusi balasan yang dilakukan kaum tradisional Sunni terhadap kaum rasionalis Muktazilah, menandai bangkitnya ortodoksi Sunni pada periode berikutnya. Sejak saat itu, lawan ideologis dan politik terkuat kalangan Sunni adalah kelompok Syiah, hingga definisi Sunni secara umum kerap diidentikkan dengan sebuah kelompok mayoritas di luar Syiah. Lihat Mubarak, "Prinsip-prinsip Tafsir," 139.

⁵² Isma'ilisme adalah bentuk ekstrem dari Syiah dengan doktrin *imāmah* sebagai ajaran teologi sentralnya. Uraian lengkap mengenai Syiah Ismā'īlī, lihat, Farhad Daftary, "Kehidupan Intelektual di Kalangan Isma'ili: Sebuah Tinjauan" dalam *Tradisi-tradisi Intelektual Islam*, ed. Farhad Daftary, terj. Fuad Jabali dan Udjang Tholib (Jakarta: Erlangga, 2002), 127-157.

⁵³ Henderson, *The Construction of Orthodoxy and Heresy*, 51.

⁵⁴ Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam: Iman dan Sejarah dalam Peradaban Dunia*, Vol. 1, terj. Mulyadhi Kartanegara (Jakarta: Paramadina, 1999), 282; Dilip Hiro, *Holy Wars: The Rise of Islamic Fundamentalism* (New York: Routledge, 1989), 35-36.

satu pemicu perpecahan sektarian Islam.⁵⁵ Tidak adanya mekanisme suksesi politik dalam Islam yang dijelaskan secara teknis oleh Nabi saw, menyebabkan sektarianisme berbasis keagamaan mendapatkan momentumnya untuk tumbuh subur. Bertolak dari sini, polarisasi kekuasaan terbentuk hingga kemudian menggejala sebagai dikotomi antara Sunni dan Syiah pada kira-kira abad ke-3 H. Di saat yang sama, otoritas politik mengambil peran utama dalam menetapkan standar normatif ajaran agama menghadapi keragaman tersebut.⁵⁶ Dalam konteks inilah, kekuasaan politik kemudian dianggap berperan penting dalam mengartikulasi formulasi ortodoksi.

Namun demikian, bila diamati secara seksama, kebijakan-kebijakan yang diambil oleh otoritas politik tersebut pada dasarnya tidak dapat menyentuh, atau mengakibatkan perubahan yang berarti, pada struktur dasar ortodoksi. Dalam kasus hegemoni Syiah Ismā'īlī pada periode Fatimiyah di atas, misalnya, prinsip-prinsip ortodoksi mereka yang didasarkan pada doktrin *imāmah*, sebetulnya telah terbentuk jauh sebelum otoritas Fatimiyah mengadopsi Isma'ilisme sebagai “agama resmi” negara.⁵⁷ Begitu pula dalam kasus hegemoni Muktazilah melalui

⁵⁵ Al-Sayyid Sābiq, *Al-'Aqā'id al-Islāmiyyah* (Kairo: Al-Fatḥ li al-I'lām al-'Arabī, 2000), 14. Bandingkan dengan Amīn Sa'īd, *Nash'at al-Dawlah al-Islāmiyyah* (t.t.: 'Isā al-Bābī al-Ḥalabī, t.th.), 92-93; Amīn, *Duḥā al-Islām*, 689; Hugh Kennedy, “Kehidupan Intelektual Islam pada Empat Abad Pertama Islam,” 25-26.

⁵⁶ Dalam konteks yang sama, Moch. Nur Ichwan dalam salah satu artikelnya yang berjudul *The Local Politics of Orthodoxy: The Majelis Ulama Indonesia in the Post-New Order Banten*, menunjukkan bahwa wacana ortodoksi-heterodoksi tidak semata-mata berupa gerakan keagamaan, melainkan juga bersifat politis. Melalui investigasinya terhadap relasi MUI (Majelis Ulama Indonesia) Banten dan pemerintah, khususnya dalam penanganan kelompok-kelompok heterodoksi (sesat), Ichwan menyimpulkan bahwa kolaborasi antara lembaga agama dan otoritas politik memainkan peran penting dalam mengawal ortodoksi Sunni. Lihat Moch. Nur Ichwan, “The Local Politics of Orthodoxy: The Majelis Ulama Indonesia in the Post-New Order Banten,” *Journal of Indonesian Islam*, Vol. 06, No. 1 (Juni, 2012), 188-189.

⁵⁷ Tradisi *imāmiyyah* dikembangkan selama masa pertumbuhan Syiah, yang berlangsung sampai dengan munculnya pemerintahan 'Abbasiyah pada tahun 750 M. Tradisi ini mencapai puncaknya

upaya *miḥnah*, pada dasarnya merupakan pertarungan antara ortodoksi yang diyakini Muktaẓilah melawan ortodoksi di luarnya, khususnya ortodoksi tradisional Sunni. Kebijakan inkuisisi yang diberlakukan oleh khalifah-khalifah ‘Abbasiyah pada saat itu, tidak lebih merupakan bentuk pemaksaan ortodoksi Muktaẓilah, melawan ortodoksi berbeda yang diyakini oleh ulama proto-Sunni.⁵⁸ Dalam hal ini, sesuatu yang dianggap ortodoks, baik dalam tradisi Sunni (bahwa al-Qur’an bukan makhluk) maupun Muktaẓilah (bahwa al-Qur’an makhluk), sebetulnya telah mapan dan tidak terpengaruh oleh kebijakan politik itu.

Bertolak dari hal itu, maka sebagian kalangan lain mengajukan pandangan yang berbeda bahwa formulasi ortodoksi Islam terletak pada tradisi diskursif para ulama muslim yang berlangsung dari waktu ke waktu. Pandangan ini mengasumsikan bahwa ortodoksi Islam adalah sebuah proses yang selalu berjalan, baik melalui diskusi, polemik, tulisan, dan lain-lain, yang melibatkan pihak-pihak tertentu yang memperebutkan hegemoni kebenaran. Pembicaraan mengenai Islam yang benar dan Islam yang menyimpang memang merupakan masalah klasik yang terus berlangsung dari dulu hingga saat ini. Meskipun demikian, dari proses diskursif tersebut terdapat parameter tertentu yang bersifat tetap dan mapan yang bisa dijadikan acuan dalam mengidentifikasi ortodoksi.

pada doktrin sentral Syiah tentang *imāmah* yang dirumuskan oleh Ja‘far al-Ṣādiq (w. 765 M) dan rekan-rekannya. Mulai saat itu, doktrin *imāmah* menjadi ajaran teologi sentral dari Syiah Isma‘ili. Berdasar pada doktrin *imāmah*, kalangan Syiah Ismā‘īlī awal berpendapat bahwa Nabi Muhammad saw telah menunjuk keponakannya sekaligus menantunnya, ‘Alī b. Abī Ṭālib, sebagai penggantinya, dan bahwa penunjukan ini (sering mereka sebut *naṣṣ*) telah ditentukan melalui wahyu. Setelah ‘Alī wafat (661 M), posisi yang ditinggalkan akan diteruskan melalui prinsip *naṣṣ* (penunjukan) di antara keturunan ‘Alī dan Fāṭimah. Kemudian, setelah al-Ḥusayn b. ‘Alī wafat (680 M), *imāmah* akan berada di dalam garis keturunannya sampai akhir zaman nanti. Lihat Daftary, “Kehidupan Intelektual di Kalangan Isma‘ili,” 128-129.

⁵⁸ Zaman, *Religion and Politics under the Early ‘Abbasids*, 106-107.

Dalam kaitan ini, sebagian kalangan mengajukan pendapat bahwa ortodoksi Islam dibangun berdasarkan *ijmā'* (konsensus),⁵⁹ yaitu kesepakatan komunitas muslim Sunni di setiap generasi terhadap suatu persoalan syariat.⁶⁰ Pendapat ini dikemukakan misalnya oleh Henderson dalam karyanya, *The Construction of Orthodoxy and Heresy*⁶¹ dan Stewart dalam karyanya, *Islamic Legal Orthodoxy*⁶². Pandangan ini menyatakan bahwa berbeda dengan tradisi Kristen yang lebih menekankan pada doktrin-doktrin tertentu, ortodoksi Islam pada dasarnya lebih menekankan pada proses dogma dirumuskan. Dalam kaitan inilah, *ijmā'* kemudian dianggap sebagai basis ortodoksi.⁶³ Namun sebagaimana terlihat, pendapat ini tampak lebih spesifik hanya melihat ortodoksi dari kacamata hukum Islam dibanding persoalan yang lebih general, termasuk tafsir.

⁵⁹ Uraian lengkap mengenai *ijmā'*, lihat, misalnya, Wahbah al-Zuhayfi, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, Vol. 1 (Dimshiq: Dār al-Fikr, 1986), 486-590; Ayman Shabana, "Consensus", *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*, Vol. 1, ed. Richard C. Martin, et al. (Farmington Hills: Gale Cengage Learning, 2016), 250-251.

⁶⁰ Dalam kerangka *ijmā'* ini, ortodoksi kerap dipadankan dengan istilah Sunni itu sendiri. Di samping itu, terdapat asumsi bahwa mayoritas muslim memang didominasi oleh kalangan Sunni. Namun, meskipun kalangan Syiah kerap dianggap sebagai kelompok heterodoksi, nyatanya mereka masih mengklaim punya jutaan pengikut di berbagai negara seperti Iran, India, dan Lebanon. Hal ini kontras dengan fenomena heterodoksi pada periode kekristenan awal. Oleh karena itu, sebagian sejarawan modern kemudian menolak mengategorikan Syiah sebagai heterodoksi, dan memilih mengklasifikasikan Sunni dan Syiah sebagai dua kelompok ortodoksi yang berbeda. Lihat Henderson, *The Construction of Orthodoxy and Heresy*, 54.

⁶¹ *Ibid.*, 54.

⁶² Stewart, *Islamic Legal Orthodoxy*, 52.

⁶³ Henderson, *The Construction of Orthodoxy and Heresy*, 54. Bagi Stewart, *ijmā'* merupakan prinsip yang terdefinisi dengan mapan dalam komunitas muslim. Hanya pendapat yang dirumuskan dalam kerangka mazhab yang dianggap autentik yang kemudian akan diperhitungkan. Sebuah *ijmā'* dapat dikatakan tercapai dan sebuah pandangan diterima sebagai ortodoks, jika tidak ada suara yang diajukan untuk menentanginya. Oleh karena itu, Stewart menolak pandangan Goldziher dan Watt yang menganggap bahwa *ijmā'* adalah kesepakatan yang tidak jelas dan samar-samar. Watt sendiri berpandangan bahwa, dinamika ortodoksi-heterodoksi dalam Islam tidak lebih seperti sistem kesukuan; yang menentukan diterima atau tidaknya pandangan seorang mukmin, hanyalah "perasaan" masyarakat yang diwujudkan dalam prinsip konsensus. Lihat Stewart, *Islamic Legal Orthodoxy*, 37, 52.

Sedikit berbeda dengan pandangan di atas, Calder menyatakan bahwa ortodoksi Islam, khususnya tradisi Islam Sunni, dibangun berdasarkan pemahaman terhadap teks suci dan pemahaman komunitas masyarakat muslim sendiri.⁶⁴ Dalam mengidentifikasi ortodoksi agama, Calder mengajukan lima kategori sebagai dasar epistemologis, yaitu teks suci (*scripture*), komunitas (*community*), mistik (*gnosis*), nalar (*reason*), dan karisma (*charisma*).⁶⁵ Dilihat dari kaca mata ini, kalangan sufi, kata Calder, termasuk kelompok yang berpegang pada pengetahuan mistik, yakni keyakinan bahwa kebenaran teologis hanya dapat diperoleh melalui doa-doa, praktik-praktik spiritual-sufistik, atau semacamnya. Kalangan Muktazilah, termasuk juga para filsuf Islam, adalah kelompok yang meyakini bahwa kebenaran teologis hanya bisa diperoleh melalui nalar. Sedangkan Syiah Imāmiyyah, baik Ithnā-‘Ashariyyah maupun Ismā‘iliyyah, meyakini bahwa kebenaran absolut terletak pada karisma para imam.⁶⁶ Dalam hal ini, para imam diyakini sebagai sumber agama yang otoritatif dan penafsir makna hakiki al-Qur’an, yang merupakan sumber dari perintah-perintah dan larangan-larangan Islam.⁶⁷

Berbeda dengan kelompok-kelompok di atas, kalangan Sunni mayoritas, menurut Calder, meyakini bahwa kebenaran autentik dapat diperoleh melalui dua hal, yaitu teks suci (*scripture*) dan pemahaman yang diwariskan tradisi muslim

⁶⁴ Calder, “Batas-batas Ortodoksi Islam”, 115.

⁶⁵ Ibid., 103

⁶⁶ Ibid., 104.

⁶⁷ Dalam keyakinan Syiah Imāmiyyah, setelah Nabi saw wafat, hanya ‘Ali dan para imam penerusnya, yang memiliki ilmu yang memadai untuk menjadi satu-satunya sumber otoritatif dalam menjelaskan wahyu. Para imam dipercaya telah mendapat petunjuk Tuhan dan terpelihara dari kesalahan dan dosa (*ma’sūm*), dan karenanya, mereka dianggap sebagai orang-orang yang sempurna baik dari segi ilmu atau dari segi ajaran mereka setelah Nabi saw. Lihat Daftary, “Kehidupan Intelektual di Kalangan Isma’ili,” 129-130.

sendiri (*community*). Bagi kalangan Sunni, Nabi saw diyakini telah menyempurnakan misi risalahnya melalui dua buah teks suci yang beliau wariskan, yaitu al-Qur'an dan hadis. Sebagai manifestasi dari wahyu, teks-teks tersebut kemudian menjadi perhatian utama masyarakat muslim dalam mengekspresikan dan menafsirkan keyakinannya. Dalam upaya penafsiran tersebut, Sunni juga memegang prinsip bahwa segala upaya pemahaman terhadap teks suci harus dilakukan melalui tradisi yang diskursif. Karenanya, pemahaman komunitas merupakan sesuatu yang sentral bagi ortodoksi Sunni.⁶⁸

Menurut Calder, melalui dua spektrum inilah, ortodoksi Islam didasarkan dan tersebar dalam tradisi-tradisi literer Islam, meliputi berbagai disiplin seperti hadis, kalam, fikih, *sīrah*, *sharḥ*, hingga tafsir al-Qur'an.⁶⁹

B. Paradigma Tafsir Ortodoks

Tafsir al-Qur'an,⁷⁰ dengan berbagai definisi yang mengitarinya,⁷¹ pada dasarnya merupakan upaya untuk membuat teks al-Qur'an mudah dipahami dalam setiap konteks ruang dan waktu. Hal ini merupakan implikasi dari keyakinan

⁶⁸ Calder menegaskan bahwa, "tradisi intelektual Islam adalah tradisi yang mengharuskan setiap generasi penerus melihat dan mempertimbangkan karya dari generasi-generasi sebelumnya." Lihat Calder, "Batas-batas Ortodoksi Islam", 113.

⁶⁹ Ibid., 110.

⁷⁰ Secara etimologis, tafsir berasal dari bahasa Arab *f-s-r* yang berarti menjelaskan (*al-bayān*), menyingkap makna yang tersembunyi (*al-kashf*), menguraikan (*al-sharḥ*), menampakkan (*al-izhār*), dan menerangkan (*al-īdāh*). Lihat Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab* (Kairo: Dār al-Ma'ārif, t.th.), 3412-3413; Ibrāhīm Anīs, dkk., *Al-Mu'jam al-Wasīṭ* (t.t.: Maktabah al-Shurūq al-Dawliyyah, 2004), 688; Louis Ma'luf, *Al-Munjid fī al-Lughghah* (Beirut: Al-Maba'ah al-Kāthūfikiyyah, 1927), 583.

⁷¹ Sebagaimana tercantum dalam, misalnya, Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: Mu'assasah al-Risālah Nāshirūn, 2008), 758-760; Muḥammad b. 'Abd Allāh al-Zarkashī, *Al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Vol. 2 (Kairo: Dār al-Turāth, 1984), 147-148; Mannā' al-Qaṭṭān, *Mabāḥith fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Kairo: Maktabah Wahbah, t.th.), 316-317; Muḥammad 'Abd al-'Azīm al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Vol. 2 (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1995), 6-7.

bahwa *al-Qur'ān ṣāliḥ li kull zamān wa makān* (al-Qur'an selalu relevan di setiap waktu dan tempat). Meskipun demikian, dalam memahami diktum ini, terdapat dua kecenderungan berbeda yang berkembang di kalangan kaum muslimin sendiri. Sebagian cenderung memahaminya secara historis, dan sebagian lainnya cenderung memahaminya secara normatif.

Bagi pandangan historis, tafsir merupakan proses dialektis antara teks al-Qur'an di satu sisi dan konteks waktu dan tempat di sisi yang lain, sehingga ungkapan "*al-Qur'ān ṣāliḥ li kull zamān wa makān*" itu berarti bahwa meskipun al-Qur'an dikatakan sebagai teks yang final, penafsirannya harus selalu diupayakan relevan dengan problematika dan tuntutan zaman.⁷² Oleh karena itu, pembacaan kontekstual—baik melalui *socio-historical context* atau *present context*⁷³—dianggap sebagai sesuatu yang fundamental dalam rangka menyingkap ideal-moral al-Qur'an.

Implikasinya kemudian, tafsir dianggap sebagai sesuatu yang bersifat relatif dan dinamis. Artinya, tidak ada satu pun penafsiran yang dapat diklaim sebagai penafsiran yang paling benar dan yang lainnya dihakimi salah, karena setiap penafsiran pada dasarnya merupakan produk dari interaksi penafsir dengan

⁷² Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer* (Yogyakarta: LKiS, 2011), 54.

⁷³ *Socio-historical context* adalah pendekatan yang menjadikan konteks historis ayat sebagai landasan untuk mencari makna asli (*original meaning*) ayat al-Qur'an. Makna tersebut kemudian dijadikan pijakan untuk menafsirkan al-Qur'an sesuai dengan problem masa kini, misalnya yang dilakukan oleh Amina Wadud dan Fazlur Rahman melalui *double movement*-nya. Sedangkan *present context* adalah pendekatan yang berpijak pada keyakinan bahwa teks al-Qur'an adalah teks yang universal yang berbicara sendiri pada para pembacanya, sehingga untuk memahaminya tidak perlu merujuk pada konteks turunnya ayat. Pandangan ini meyakini bahwa jika pembacaan dikembalikan pada konteks masa lalu, maka makna universal al-Qur'an itu akan hilang. Teks suci tersebut bersifat hidup sehingga ia harus diperlakukan seolah-olah ia baru diturunkan semalam. Oleh karena itu, penafsirannya harus disesuaikan dengan pengalaman dan perkembangan pengetahuan kekinian. Pendekatan semacam ini dilakukan oleh misalnya Muhammad Syahrur.

konteks historisnya. Setiap mufasir memaknai ayat al-Qur'an berdasar motif serta tujuan mereka masing-masing, karena mereka dituntut untuk menafsirkan teks suci tersebut dengan mengakomodasi ruang, waktu, serta kultur mereka sendiri yang berbeda-beda antara yang satu dengan yang lainnya.⁷⁴

Sebaliknya bagi pandangan normatif, sebagaimana diyakini oleh kalangan ortodoks, al-Qur'an mempunyai kebenaran yang tunggal dan autentik, sehingga pasti ada satu penafsiran yang paling benar di antara berbagai penafsiran terhadapnya.⁷⁵ Oleh karena itu, ungkapan "*al-Qur'an ṣāliḥ li kull zamān wa makān*" diartikan bahwa al-Qur'an memiliki makna objektif yang tunggal, bersifat tetap (*fixed*), serta berlaku universal, sehingga makna tersebut harus selalu menjadi landasan bagi penafsiran al-Qur'an di setiap waktu dan tempat, dengan menegasikan perbedaan konteks sosio-historis yang mungkin terjadi.⁷⁶ Dalam hal ini, al-Qur'an tidak boleh dipahami berdasar konteks (realitas), tapi realitas itulah yang justru harus dipahami berdasar al-Qur'an.

Konsep objektivitas makna teks suci yang dipegangi oleh kalangan ortodoks di atas, menurut Abdullah Saeed, setidaknya didasarkan pada dua asumsi

⁷⁴ Amina Wadud, *Qur'an and Woman: Reading the Sacred Text from a Woman's Perspective* (New York: Oxford University Press, 1999), 6.

⁷⁵ Berangkat dari keyakinan demikian, tokoh seperti Ibn Taymiyyah tergerak untuk mendefinisikan batas-batas ortodoksi dan penyimpangan dalam tafsir melalui karyanya, *Muqaddimah fī Uṣūl al-Tafsīr*. Upaya Ibn Taymiyyah ini kemudian menstimulasi lahirnya upaya-upaya serupa seperti yang dilakukan oleh Ḥusayn al-Dhahabī melalui karyanya, *al-Ittijāhāt al-Munḥarifah fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*; Ṭāhir Maḥmūd Muḥammad Ya'qūb melalui karyanya, *Asbāb al-Khaṭa' fī al-Tafsīr: Dirāsah Ta'ṣīliyyah*; Ṣalāḥ al-Khālidi melalui karyanya, *Ta'rīf al-Dārisīn bi Manāhij al-Mufasssīrīn*, dan lain sebagainya. Lihat Ibn Taymiyyah, *Muqaddimah fī Uṣūl al-Tafsīr* (t.t.: t.p., 1972); Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabī, *Al-Ittijāhāt al-Munḥarifah fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm: Dawāfi'uhā wa Daf'uhā* (t.t.: Maktabah Wahbah, 1986); Ṭāhir Maḥmūd Muḥammad Ya'qūb, *Asbāb al-Khaṭa' fī al-Tafsīr: Dirāsah Ta'ṣīliyyah* (t.t.: Dār Ibn al-Jawzī, 1425 H); Ṣalāḥ al-Khālidi, *Ta'rīf al-Dārisīn bi Manāhij al-Mufasssīrīn* (Dimshiq: Dār al-Qalam, 2008), 493-557.

⁷⁶ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an Towards A Contemporary Approach* (New York: Routledge, 2006), 3.

utama. Pertama, bahwa al-Qur'an berbahasa Arab sehingga makna sejati teks suci tersebut dapat diperoleh melalui penggunaan perangkat linguistik (bahasa Arab) yang benar. Kedua, kebenaran makna bisa diperoleh ketika makna tekstual tersebut didukung oleh data transmisi historis (*historical reports*) yang bersumber dari tradisi tafsir terdahulu.⁷⁷ Pendapat Saeed ini sebetulnya tidak berbeda dengan pendapat Calder sebelumnya, yang menyatakan bahwa teks suci (*scripture*) dan pemahaman yang diwariskan tradisi muslim (*community*) merupakan dua instrumen penting dalam ortodoksi tafsir. Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa prinsip ortodoksi tafsir secara garis besar dapat dipetakan dalam dua bagian penting, yaitu prinsip mengenai tekstualitas penafsiran dan prinsip mengenai intertekstualitas penafsiran.

1. Prinsip Tekstualitas Tafsir: Sentralitas Teks

Sebagaimana telah dikemukakan sebelumnya, salah satu basis utama ortodoksi Islam adalah prinsip sentralitas teks suci (*scripture*).⁷⁸ Dalam hal ini, al-Qur'an bagi segenap kaum muslimin merupakan teks inti yang menjadi fondasi utama ajaran agama,⁷⁹ sebab darinya prinsip-prinsip keagamaan didasarkan, baik yang bersifat praktis maupun legal-etis.⁸⁰ Berdasarkan keyakinan itu, maka tidak heran jika elaborasi terhadap konsep *i'jāz al-Qur'ān* menjadi salah satu 'topik panas' yang didiskusikan oleh para ulama pada masa-masa awal Islam. Hal ini

⁷⁷ Ibid., 102-103.

⁷⁸ Calder, "Batas-batas Ortodoksi Islam", 115.

⁷⁹ Farid Esack, *The Qur'an: A User's Guide* (Oxford: Oneworld Publications, 2007), 29.

⁸⁰ Abdullah Saeed, *The Qur'an: An Introduction* (New York: Routledge, 2008), viii. Karenanya, al-Qur'an, oleh banyak kalangan, dianggap sebagai faktor terpenting yang memengaruhi perkembangan tradisi literasi Arab. Lihat Ali Romdhoni, "Al-Qur'an dan Literasi Arab: Kajian tentang Pengaruh Al-Qur'an terhadap Perkembangan Literasi Arab" (Tesis—UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2009), 199.

tidak lepas dari fenomena munculnya gerakan kelompok-kelompok pembenci Islam (baik kelompok *heretic* yang mengaku muslim maupun kalangan Yahudi dan Nasrani) yang berusaha menyerang status keistimewaan dan superioritas al-Qur'an pada saat itu.⁸¹ Secara umum, terdapat dua pandangan berbeda yang kemudian mengemuka mengenai konsep *i'jāz al-Qur'ān*. Sebagian mengatakan bahwa kemukjizatan al-Qur'an terletak pada faktor eksternal teks, sementara sebagian lainnya meyakini bahwa mukjizat al-Qur'an bersifat intrinsik dan inheren di dalam teks.⁸²

Di antara semua perdebatan yang terjadi, kalangan muslim ortodoks meyakini bahwa mukjizat al-Qur'an terletak pada sisi internal teks al-Qur'an itu sendiri, yaitu pada supremasi teks sekaligus pada kandungan maknanya.⁸³ Al-Qur'an, bagi mereka, selain memuat konten yang sama sekali tidak mencerminkan karya manusia, juga memiliki keistimewaan luar biasa dari segi semantik serta stilistik strukturalnya.⁸⁴ Karenanya, mereka kemudian menolak konsep *ṣirfah*,⁸⁵ yaitu teori *i'jāz* sebagai sebuah fenomena yang disebabkan oleh faktor eksternal teks. Dalam teori *ṣirfah*, kemukjizatan al-Qur'an diyakini bukan terletak pada

⁸¹ Sebagian kalangan menyatakan bahwa perdebatan seputar *i'jāz* telah berlangsung sejak abad ke-3 H. Sementara sebagian lainnya mengatakan bahwa perdebatan tersebut bahkan telah dimulai sejak abad ke-2 H. Lihat Maḥmūd Muḥammad Shākīr, *Madākhil I'jāz al-Qur'ān* (Kairo, Maṭba'ah al-Madani, t.th.), 33-34. Bandingkan dengan, Issa J. Boullata, "The Rhetorical Interpretation of the Qur'ān: *I'jāz* and Related Topics" dalam *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'ān*, ed. Andrew Rippin (Oxford: Clarendon Press, 1988), 141.

⁸² Lihat Kemas Muhammad Intizham dan Adang Saputra, "Kemukjizatan al-Qur'an: Perspektif Muhammad Abdullah Darrāz," *Suhuf*, Vol. 13, No. 2 (Desember, 2020), 233-234. Mengenai *i'jāz*, lihat juga, G. E. Von Grunebaum, "I'djāz", *The Encyclopaedia of Islam*, Vol. 3, ed. B. Lewis, et al. (Leiden: E. J. Brill, 1986), 1118-1020.

⁸³ Boullata, "The Rhetorical Interpretation of the Qur'ān," 142.

⁸⁴ M. Nur Kholis Setiawan, *Al-Quran Kitab Sastra Terbesar* (Yogyakarta: eLSAQ, 2006), 258-259.

⁸⁵ Mengenai argumentasi penolakan tersebut, lihat misalnya, Abū Bakr al-Bāqillānī, *I'jāz al-Qur'ān* (Kairo: Dār al-Ma'ārif, t.th.), 29-31.

teksnya yang superior dan tidak tertandingi, melainkan karena Allah melakukan intervensi dengan mencabut segenap kemampuan manusia untuk menandinginya.⁸⁶

Oleh karena kemukjizatan al-Qur'an itu diyakini terletak pada sisi internal teksnya, maka satu-satunya bahasa yang dianggap mampu untuk mengekspresikan *i'jāz* secara baik dan benar hanyalah bahasa Arab, lantaran bahasa Arab adalah bahasa yang digunakan al-Qur'an untuk menyampaikan pesan-pesannya.⁸⁷ Bahkan al-Qur'an, lebih dari itu diyakini sebagai teks berbahasa Arab yang paling agung (*kitāb al-'arabiyyah al-akbar*)⁸⁸ sehingga ia menjadi landasan bagi kaidah-kaidah bahasa Arab yang benar.⁸⁹ Implikasi dari pandangan ini kemudian, segala bentuk penafsiran terhadap ayat al-Qur'an harus dilakukan dalam kerangka yang bersifat tekstual. Tekstual berarti, pemaknaan apa pun terhadapnya tidak boleh bertentangan dengan teks suci itu sendiri, serta harus didasarkan pada mekanisme linguistik yang benar.

⁸⁶ Bagi pandangan ini, teks al-Qur'an itu pada dasarnya menggunakan bahasa Arab biasa sebagaimana dikenal oleh masyarakat Arab, sehingga mereka sebenarnya memiliki kemampuan untuk mereplikasi atau mengimitasi al-Qur'an, baik dari sisi substansi maupun redaksionalnya. Namun Allah melakukan intervensi yang mengakibatkan kemampuan tersebut sirna, sehingga al-Qur'an tetap selalu unggul. Lihat Grunebaum, "I'djāz", 1119. Konsep *ṣirfah* sendiri diperkenalkan oleh seorang tokoh Muktaẓilah, Ibn Sayyār al-Nazzām (w. 232 H/864 M). Gagasan ini kemudian diterima oleh segelintir kalangan lain, seperti Hishām al-Fuwaṭī (w. 218 H/833 M), 'Abbād b. Sulaymān (w. sekitar abad ke-3 H/ke-9 M), dan al-Rummānī (w. 386 H/996 M). Lihat Boullata, "The Rhetorical Interpretation of the Qur'ān," 141-142.

⁸⁷ Landasannya teologisnya adalah al-Qur'an, 12: 2; 26: 195; dan 16: 103. Karenanya, upaya penerjemahan al-Qur'an menjadi polemik bahkan ditentang oleh kalangan ortodoks, sebelum akhirnya diterima dengan catatan bahwa terjemah tersebut merupakan tafsir ayat al-Qur'an dan tidak ditujukan untuk menggantikan posisi teks al-Qur'an itu sendiri. Lihat R. Paret, "Al-Kur'ān: The Translation of the Kur'ān", *The Encyclopaedia of Islam*, Vol. 5, ed. C. E. Bosworth, et al. (Leiden: E. J. Brill, 1986), 429.

⁸⁸ Amn Khūlī, *Manāhij Tajdīd fī al-Naḥw wa al-Balāghah wa al-Tafsīr wa al-Adab* (t.t: Dār al-Ma'rifah, 1961), 302.

⁸⁹ Muḥammad Muḥammad Abū Shahbah, *Al-Madkhal li Dirāsāt al-Qur'ān al-Karīm* (Riyad: Dār al-Liwā', 1987), 8. Bandingkan dengan Al-Suyūfī, *Al-Itqān*, 15.

Mekanisme demikian mengasumsikan bahwa makna objektif al-Qur'an terletak pada konstruksi lahiriah teks, sehingga metode yang dianggap paling otoritatif dalam menyingkap maksud Tuhan secara utuh adalah pendekatan tekstual.⁹⁰ Dengan kata lain, al-Qur'an harus dipahami sebagaimana yang tersurat dalam setiap ayat supaya tidak terjadi misinterpretasi penafsiran. Jika ketentuan linguistik tersebut dilanggar, maka makna dan kandungan ayat al-Qur'an itu dapat tereduksi, dan penyimpangan penafsiran pun dapat terjadi.⁹¹

Berdasarkan prinsip tekstualitas di atas, maka penggunaan takwil menjadi sesuatu yang dibatasi secara ketat. Metode takwil, yang mengasumsikan adanya dualitas makna (*ẓāhir-bāṭin*), harus dilakukan dalam kerangka yang linear dan tidak berkontradiksi dengan makna literal teks suci itu sendiri dan aturan-aturan linguistik. Dengan demikian, makna *bāṭin* atau *majāzī*, misalnya, hanya bisa diterima jika keduanya tidak berseberangan dengan, atau merujuk pada, makna *ẓāhir*, atau *ḥaqīqī* ayat, serta tidak menerabas aturan-aturan bahasa Arab yang dianggap benar.⁹²

Berdasarkan argumen di atas, penafsiran esoterik (sufistik) menjadi sesuatu yang disoroti bahkan kerap ditentang oleh kalangan ortodoks.⁹³ Kalaupun penafsiran semacam itu diterima, ia diharuskan melewati uji validitas yang ketat. Al-Shāṭibī (w. 790 H), misalnya, dalam *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah*

⁹⁰ Saeed, *Interpreting the Qur'ān*, 3.

⁹¹ Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabī, *Al-Ittijāhāt al-Munḥarifah fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1986), 43-44.

⁹² Mubarak, "Prinsip-prinsip Tafsir," 149.

⁹³ Hussein Abdul-Raof, *Schools of Qur'anic Exegesis: Genesis and Development* (New York: Routledge, 2010), 105. Bandingkan dengan, Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabī, *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Vol. 2 (Kairo: Maktabah Wahbah, 2000), 273.

menyebut kriteria-kriteria validitas tafsir esoterik, yang secara umum dapat mengarah pada prinsip tekstualitas penafsiran. Menurut al-Shāṭibī, pemaknaan esoterik harus dilakukan searah dengan tuntutan makna literal ayat sebagaimana ketentuan dalam struktur bahasa Arab, serta didukung argumentasi nas syariat yang kuat tanpa adanya kontradiksi.⁹⁴ Kriteria yang relatif serupa juga dikemukakan al-Dhahabī. Menurutnya, makna *bāṭin* teks dapat diterima jika ia terbukti “benar menurut pengertian literal yang diakui dalam bahasa Arab,” dan “makna tersebut dikuatkan dengan dalil nas atau makna literal yang ada di tempat lain yang mendukung kebenarannya.”⁹⁵

Dengan prinsip tekstualisme semacam itu, penafsiran Ibn ‘Arabī (w. 638 H) terhadap QS. Al-Baqarah [2]: 163⁹⁶, QS. Al-Nisā’ [4]: 1⁹⁷, dan QS. Al-Muzzammil [73]: 8⁹⁸, misalnya, dianggap sebagai penafsiran yang sesat dan menyimpang. Dalam hal ini, Ibn ‘Arabī menyebutkan bahwa ayat “*wa ilāhukum ilāh wāḥid*” dalam QS. Al-Baqarah [2]: 163 bermakna “Tuhan kaum muslimin dan Tuhan yang disembah orang-orang musyrik dengan perantara benda-benda sesembahan itu pada dasarnya sama.” Kemudian dalam tafsir QS. Al-Nisā’ [4]: 1

⁹⁴ Abū Ishāq al-Shāṭibī, *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī‘ah* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2004), 704-705.

⁹⁵ Al-Dhahabī, *Al-Ittijāhāt al-Munḥarifah*, 77; Al-Dhahabī, *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Vol. 2, 265.

⁹⁶ وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ

Dan Tuhan kamu adalah Tuhan Yang Maha Esa, tidak ada Tuhan selain Dia, Yang Maha Pengasih, Maha Penyayang. Lihat Departemen Agama RI, *Al-Qur‘an dan Terjemahnya* (Jakarta: Pustaka Agung Harapan, 2006), 30.

⁹⁷ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ...

Wahai manusia! Bertakwalah kepada Tuhanmu yang telah menciptakan kamu dari diri yang satu (Adam)... Lihat Ibid., 99.

⁹⁸ وَادْكُرْ اسْمَ رَبِّكَ وَتَبْتَئِنَّا إِلَيْهِ تَبْتِيلاً

Dan sebutlah nama Tuhanmu, dan beribadahlah kepada-Nya dengan sepenuh hati. Lihat Ibid., 846.

dan QS. Al-Muzzammil [73]: 8, Ibn ‘Arabī menyatakan bahwa manusia dan Tuhan pada hakikatnya adalah satu dalam realitas. Penyimpangan dalam penafsiran Ibn ‘Arabī tersebut, menurut al-Dhahabī, lantaran produk tafsirnya dipengaruhi oleh teori filosofis *wiḥdat al-wujūd*,⁹⁹ yang jelas bertentangan dengan nas al-Qur’an.¹⁰⁰

Demikian pula dalam contoh penafsiran al-Sulamī (w. 412 H) terhadap QS. Al-Nisā’ [4]: 66¹⁰¹, bahwa kalimat “*uqtulū anfusakum aw ukhrujū min diyārikum*” dimaknai dengan “bunuhlah hawa nafsumu atau tinggalkanlah kecintaanmu pada kenikmatan duniawi,” serta penafsiran sementara kalangan sufi terhadap QS. Al-Baqarah [2]: 255¹⁰² bahwa ayat “*man dhā alladhī yashfā ‘indahū illā bi idhnihī*” bermakna “kecenderungan mengikuti hawa nafsu dapat diobati dengan cara menelaah al-Qur’an.”¹⁰³ Penafsiran-penafsiran tersebut dianggap sebagai suatu penyimpangan (*inhirāf*) karena ia mengabaikan mekanisme linguistik yang valid.¹⁰⁴

Dengan prinsip tekstualitas penafsiran di atas, kalangan ortodoks juga menolak kecenderungan penafsiran kontekstual yang menjadikan konteks historis

⁹⁹ Menurut gagasan ini, Tuhan dapat menyatu dengan manusia dan manusia dapat mencapai derajat kesadaran spiritual untuk mencapai Tuhan. Atau jika dinyatakan dengan ungkapan berbeda, maka manusia dapat menjadi Tuhan, dan Tuhan dapat menjelma dalam diri manusia. Lihat Abdul Kadir Riyadi, *Arkeologi Tasawuf: Melacak Jejak Pemikiran Tasawuf dari Al-Muhasibi hingga Tasawuf Nusantara* (Bandung: Mizan, 2016), 261.

¹⁰⁰ Al-Dhahabī, *Al-Ittijāhāt al-Munḥarifah*, 74-75.

¹⁰¹ *وَلَوْ أَنَّا كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ أَنْ اقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ أَوْ اخْرُجُوا مِنْ دِيَارِكُمْ...*

Dan sekalipun telah Kami perintahkan kepada mereka: “Bunuhlah dirimu atau keluarlah kamu dari kampung halamanmu”... Lihat Departemen Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, 115.

¹⁰² *مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ...*

...Tidak ada yang dapat memberi syafaat di sisi-Nya tanpa izin-Nya... Lihat Ibid., 52-53.

¹⁰³ Al-Dhahabī, *Al-Ittijāhāt al-Munḥarifah*, 82.

¹⁰⁴ Al-Khālidī, *Ta’rīf al-Dārisīn*, 497. Al-Dhahabī mengecam penafsiran semacam ini sebagai tindakan lancang terhadap ayat-ayat al-Qur’an, lantaran ia mengubah-ubah kata-kata al-Qur’an. Lihat al-Dhahabī, *Al-Ittijāhāt al-Munḥarifah*, 82.

ayat sebagai tumpuan makna.¹⁰⁵ Pandangan kontekstual yang berargumen bahwa al-Qur'an turun sebagai respons dari fenomena dan problem kemanusiaan, meyakini bahwa pemahaman teks suci tersebut harus didasarkan pada konteks historis teks dan harus dikontekstualisasikan dengan kondisi saat teks tersebut hendak ditafsirkan, daripada hanya didasarkan pada muatan lahiriah teks.¹⁰⁶ Dengan demikian, makna ayat diyakini bersifat relatif dan *fluid*, ia dapat saja berubah dan berkembang, bergantung pada situasi dan kondisi yang dihadapinya.

Asumsi semacam itu jelas bertentangan dengan pandangan ortodoks yang meyakini bahwa teks suci memiliki muatan makna yang otonom. Menurut mereka, al-Qur'an telah ada dalam bentuknya yang utuh bahkan sebelum ia diturunkan ke dunia,¹⁰⁷ sehingga secara teologis, ia adalah suara Tuhan yang absolut, berdiri sendiri, dan bebas dari bias-bias keduniaan. Dengan demikian, secara internal, konstruksi al-Qur'an tersebut tidak terpengaruh sama-sekali oleh konteks historis Arab abad ketujuh yang melatar-belakangi proses penurunannya, lebih-lebih oleh konteks kekinian saat ia hendak ditafsirkan. Dalam kaitan ini kemudian lahir kaidah "*al-'ibrah bi 'umūm al-lafz lā bi khusūṣ al-sabab*", bahwa makna ayat terletak pada keumuman lafalnya, bukan pada sebab-sebab spesifik yang melatar-belakanginya.¹⁰⁸

¹⁰⁵ Meskipun pandangan ini juga tidak menegasikan pentingnya analisis linguistik, namun analisis tersebut tidak dijadikan basis penafsiran, melainkan ia hanya dijadikan langkah awal untuk menggali makna teks. Makna teks yang sebenarnya terletak pada konteks di belakangnya.

¹⁰⁶ Nasr Hamid Abu Zaid, *Kritik Wacana Agama*, terj. Khoiron Nahdiyyin (Yogyakarta: LKiS, 2003), 120-121.

¹⁰⁷ Abū Shabbah, *Al-Madkhal*, 47-48. Lihat pula, Abdurrahman, "Kajian Historis Alquran," *Al-Bayan*, Vol. 5, No. 2 (Juni, 2020), 65-66.

¹⁰⁸ Muḥammad 'Alī al-Ṣābūnī, *Al-Tibyān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Tehran: Dār Iḥsān, 2003), 29.

Berdasarkan argumen tersebut, maka penafsiran kalangan modernis terhadap perintah hukuman zina dalam ayat “*fajlidū kull wāḥid minhumā*”¹⁰⁹ (deralah masing-masing di antara keduanya) sebagai perintah yang tidak mewajibkan dan bersifat relatif-historis, misalnya, dianggap sebagai penafsiran yang menyimpang dari prinsip ortodoks.¹¹⁰ Kesalahan penafsiran tersebut, sebagaimana dinyatakan al-Dhahabī, adalah karena ia melanggar prinsip kebahasaan yang menunjukkan bahwa struktur perintah dalam ayat tersebut bersifat mewajibkan, serta bertentangan dengan dalil sunnah yang menunjukkan bahwa Nabi saw sendiri mengaplikasikan ketentuan *ḥudūd* tersebut.¹¹¹

Meskipun mempunyai kecenderungan tekstual sebagaimana diuraikan di atas, bukan berarti bahwa pandangan ortodoks ‘menutup mata’ sepenuhnya terhadap pentingnya konteks historis ayat dalam produksi makna. Pada faktanya, ortodoksi juga menolak interpretasi yang terlalu literal dan mengesampingkan konteks teks secara keseluruhan sebagaimana dipraktikkan oleh kalangan literalis Salafī maupun Zāhiri. Dalam hal ini, meskipun intensitas dan peranan latar belakang ayat masih diperselisihkan, tapi mengabaikan sama sekali konteks historis tersebut juga tidak dibenarkan.¹¹² Namun berbeda dengan pandangan kontekstual yang memperluas jangkauan konteks historis ayat hingga analisis

¹⁰⁹ Al-Qur’an, 24: 2.

¹¹⁰ Kalangan modernis memahami bahwa perintah dalam ayat tersebut dikembalikan kepada kebijakan pemerintah selaku pemegang otoritas dan dapat bervariasi sesuai dengan kondisi waktu dan tempat yang mengitarinya. Lihat al-Dhahabī, *Al-Ittijāhāt al-Munḥarifah*, 95.

¹¹¹ Ibid., 96.

¹¹² Lihat al-Shāṭibī, *Al-Muwāfaqāt*, 676; al-Dhahabī, *Al-Ittijāhāt al-Munḥarifah*, 23-24.

makro,¹¹³ pandangan ortodoks membatasi penggunaan latar belakang ayat tersebut hanya pada konteks mikro, yaitu konteks historis berupa riwayat *asbāb al-nuzūl* yang sah¹¹⁴ atau konteks linguistik berupa *siyāq al-kalām* atau *munāsabah*.¹¹⁵ Oleh karena itu, penafsiran kalangan Khawarij terhadap QS. Al-Mā'idah [5]: 44¹¹⁶ bahwa pelaku dosa besar dihukumi kafir, misalnya, dianggap sebagai penafsiran yang salah, karena dua hal; di satu sisi, proses interpretasinya dilakukan dengan mengabaikan konteks *siyāq* ayat tersebut dengan ayat-ayat sebelumnya, dan di sisi lain, produk tafsir tersebut juga bertentangan dengan hadis-hadis Nabi yang menjelaskan tentang status keislaman para pelaku dosa besar.¹¹⁷

2. Prinsip Intertekstualitas Tafsir: Tafsir al-Qur'an Berbasis Tradisi

Bagi kalangan muslim mayoritas, eksistensi al-Qur'an diyakini terwujud dalam tiga fase. Mula-mula, teks al-Qur'an tersebut berada di *al-lawḥ al-maḥfūz*, setelah itu ia diturunkan sekaligus (*jumlah wāḥidah*) ke *bayt al-'izzah* yang ada di langit dunia, selanjutnya pada fase terakhir Jibril menyampaikannya kepada Nabi saw secara berangsur-angsur selama sekitar 23 tahun.¹¹⁸ Melalui tiga tahap pewahyuan ini, diyakini bahwa al-Qur'an merupakan korpus yang sakral; tidak ada sedikit pun intervensi makhluk terhadap eksistensinya, baik dalam aspek

¹¹³ Konteks makro mencakup seluruh kondisi historis Arab, baik sebelum dan selama al-Qur'an itu diturunkan. Konteks tersebut meliputi latar belakang kehidupan masyarakatnya, latar belakang agama, tradisi, sosial, politik, dan semacamnya.

¹¹⁴ 'Alī b. Aḥmad al-Wāḥidī, *Asbāb Nuzūl al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1991), 10.

¹¹⁵ Mubarak, "Prinsip-prinsip Tafsir," 150.

¹¹⁶ وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ...

...Barangsiapa yang tidak memutuskan dengan apa yang diturunkan Allah, maka mereka itulah orang-orang kafir. Lihat Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, 153.

¹¹⁷ Al-Dhahabī, *Al-Ittijāhāt al-Munḥarifah*, 65.

¹¹⁸ Nūr al-Dīn 'Itr, *'Ulūm al-Qur'ān al-Karīm* (Dimshiq: Maṭba'ah al-Ṣabāḥ, 1993), 26.

redaksionalnya lebih-lebih kandungan maknanya, termasuk dari Nabi Muhammad saw sendiri. Dalam hal ini, Nabi saw hanya memainkan peran sebagai penerima pasif yang ditugaskan menyampaikan wahyu tersebut kepada segenap manusia secara apa adanya.¹¹⁹

Berdasarkan hal itu, maka al-Qur'an diyakini sebagai kalam Tuhan yang bersifat *eternal* yang tidak memiliki ikatan apapun dengan realitas keduniaan,¹²⁰ sebab sebelum al-Qur'an diwahyukan kepada Nabi saw, ia telah lebih dulu ada secara utuh di *al-lawḥ al-maḥfūz*.¹²¹ Karenanya, muatan makna al-Qur'an tersebut juga tidak terikat sama sekali dengan realitas maupun perubahan sosial. Artinya, meskipun ayat-ayat al-Qur'an diturunkan dengan latar belakang (*asbāb al-nuzūl*) yang berbeda-beda, keadaan tersebut pada dasarnya tidak dapat memengaruhi secara signifikan bagi konstruksi makna al-Qur'an selain ia hanya menjadi informasi penjelas guna meminimalisir kesalahpahaman mengenai maksudnya.¹²² Dengan demikian, makna al-Qur'an merupakan sesuatu yang bersifat final dan universal, sehingga ia harus diaplikasikan sepanjang masa dalam berbagai konteks.¹²³ Apapun situasi dan kondisi sosial yang terjadi di masyarakat harus disesuaikan dengan ketentuan al-Qur'an yang diwariskan secara turun-temurun

¹¹⁹ Abū Shahbah, *Al-Madkhal*, 65; Saeed, *The Qur'an*, 29.

¹²⁰ A. T. Welch, "Al-Kur'an: The Kur'an in Muslim Life and Thought", *The Encyclopaedia of Islam*, Vol. 5, ed. C. E. Bosworth, et al. (Leiden: E. J. Brill, 1986), 426.

¹²¹ Muḥammad Sālim Maḥīsin, *Tārīkh al-Qur'ān al-Karīm* (t.t.: Dār al-Aṣfahāinī, 1402 H), 9.

¹²² *Asbāb al-nuzūl* dalam hal ini tidak dipahami dalam kerangka kausalitas, sebagaimana dipahami oleh para pengusung paham historisitas al-Qur'an. Tetapi ia hanya memberikan gambaran bahwa al-Qur'an berinteraksi dengan kenyataan yang ada, yang mendahului atau paling tidak bersamaan dengan keberadaan ayat yang turun di bumi. Lihat M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat* (Bandung: Mizan, 1996), 89.

¹²³ Muḥammad b. Luṭfi al-Ṣibāgh, *Lamḥāt fī 'Ulūm al-Qur'ān wa Ittijāhāt al-Tafsīr* (Beirut: Al-Maktab al-Islāmī, 1990), 27.

dari generasi ke generasi, bukan justru al-Qur'an yang dituntut menyesuaikan diri dengan dinamika sosial yang berkembang.¹²⁴

Dalam kerangka demikian, maka penetapan makna al-Qur'an, menurut pandangan ortodoks, harus didasarkan pada data transmisional yang diwariskan dari generasi-generasi awal.¹²⁵ Adanya fakta bahwa banyak nas al-Quran dan hadis yang menegaskan tentang paripurnanya ajaran Islam, memperkuat pandangan bahwa peran akal dalam upaya memahami teks-teks suci harus dibatasi secara signifikan dan otoritas generasi-generasi pertama harus selalu dijadikan basis utama bagi setiap penafsiran yang dilakukan oleh generasi berikutnya.¹²⁶

Dalam kerangka hirarki otoritas semacam ini, Nabi saw merupakan sosok yang memiliki otoritas tertinggi dan yang paling kompeten dalam menafsirkan al-Qur'an.¹²⁷ Landasan teologisnya adalah legitimasi dari al-Qur'an sendiri yang menjamin bahwa Nabi saw tidak hanya dapat menghimpun dan mengikuti bacaan al-Qur'an, tetapi ia juga dibekali dengan penjelasan maknanya.¹²⁸ Al-Qur'an juga memerintahkan agar semua yang disampaikan oleh Nabi harus diterima oleh setiap muslim secara *taken for granted*.¹²⁹ Dalam konteks inilah, sosok seperti Ibn Taymiyyah kemudian meyakini bahwa Nabi tidak hanya berperan sebagai inisiator bagi aktifitas penafsiran, tetapi lebih dari itu Nabi juga telah tuntas

¹²⁴ Saeed, *Interpreting the Qur'ān*, 3, dan 56.

¹²⁵ Al-Qaṭṭān, *Mabāḥith*, 340.

¹²⁶ Saeed, *Interpreting the Qur'ān*, 55-56.

¹²⁷ Muḥammad 'Umar al-Ḥāḥī, *Mawsū'at al-Tafsīr qabla 'Ahd al-Tadwīn* (Dimshiq: Dār al-Maktabī, 2007), 48.

¹²⁸ Al-Qur'an, 75: 19.

¹²⁹ Al-Qur'an, 59: 7.

menjelaskan semua makna al-Qur'an kepada para sahabatnya, sebagaimana beliau telah mendiktekan seluruh teks al-Qur'an tersebut kepada mereka.¹³⁰

Oleh karena otoritas tertinggi penafsiran dipegang oleh Nabi saw, maka semakin dekat sebuah penafsiran dengan masa kenabian, penafsiran tersebut akan dipersepsikan semakin valid dan akurat.¹³¹ Karenanya, setelah wafatnya Nabi saw, kalangan yang dianggap paling otoritatif dalam menafsirkan teks suci adalah para sahabat, lantaran mereka adalah orang-orang yang mendapat pendidikan langsung dari pemegang otoritas tertinggi (Nabi Muhammad saw).¹³² Kemudian disusul setelahnya oleh generasi tabiin dan generasi-generasi penerusnya. Dengan asumsi semacam ini, maka generasi awal Islam merupakan generasi yang paling utama dan terbaik dalam menjelaskan kandungan al-Qur'an, sehingga generasi setelahnya dituntut untuk menjadikan tradisi penafsiran itu sebagai landasan utama bagi setiap pembacaan al-Qur'an.¹³³

Berdasarkan paradigma di atas, maka penafsiran al-Qur'an adalah aktivitas yang harus dilakukan secara hati-hati, sehingga penggunaan rasio harus secara ketat dibatasi.¹³⁴ Goldziher menulis bahwa pada masa-masa awal Islam, upaya

¹³⁰ Ibn Taymiyyah, *Muqaddimah*, 35. Meskipun begitu, sebagian kalangan lain masih menyangsikan pandangan ini. Alasannya adalah fakta bahwa masih adanya perbedaan pendapat di kalangan Sahabat terkait penafsiran beberapa ayat, serta rujukan mereka terhadap sumber-sumber lain selain tafsir Nabi. Lihat al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Vol. 1, 38-42.

¹³¹ Muḥammad Ṣāliḥ Muḥammad Sulaymān, *Ikhtilāf al-Salaf fī al-Tafsīr: Bayna al-Tanzīr wa al-Taṭbīq* (Riyad: Dār Ibn al-Jawzī, 1430 H), 45.

¹³² *Ibid.*, 48. Pasca wafatnya Nabi saw, sahabat yang dianggap paling pertama melakukan interpretasi al-Qur'an adalah Abu Bakar. Menurut Ingrid Mattson, ketika Abu Bakar berusaha meyakinkan Umar tentang wafatnya Nabi dengan menggunakan QS. Ali Imran [3]: 144, maka secara aplikatif, Abu Bakar sebetulnya telah melakukan tafsir. Lihat Ingrid Mattson, *The Story of the Qur'an: Its History and Place in Muslim Life* (Oxford: Wiley-Blackwell, 2013), 185.

¹³³ Al-Qaṭṭān, *Mabāḥith*, 340.

¹³⁴ Lihat al-Shāṭibī, *Al-Muwāfaqāt*, 721-722.

interpretasi al-Qur'an bahkan dipandang secara skeptis dan penuh kesangsian.¹³⁵ Salah satu contoh yang paling terkenal adalah ucapan Abu Bakar ketika ditanya tentang makna ayat “*wa fākihah wa abbā*” dia menjawab dengan tegas: “Bumi manakah yang dapat menopangku dan langit manakah yang akan menaungiku jika aku menyatakan sesuatu tentang al-Qur'an berdasarkan pendapatku pribadi atau sesuatu yang tidak kuketahui.”¹³⁶ Kesangsian dan penolakan tersebut, kata Goldziher, disebabkan oleh sikap kehati-hatian yang tinggi dalam menafsirkan teks al-Qur'an, dan secara khusus ditujukan pada tafsir yang didasarkan pada rasio (*al-ra'y*) semata dan mengesampingkan penggunaan informasi transmisional yang sahih yang diwariskan oleh generasi-generasi sebelumnya.¹³⁷

Sikap anti-nalar sebagaimana ditunjukkan di atas, berlanjut pada masa-masa berikutnya. Menurut Abdullah Saeed, kecenderungan tersebut dipicu oleh peristiwa politik *mihnah* yang terjadi pada masa 'Abbasiyah. Aksi heroik yang ditampilkan oleh Aḥmad bin Ḥanbal —seorang tradisionalis vokal— ketika melawan upaya inkuisisi terhadapnya, secara tidak langsung telah meningkatkan popularitas gerakan tradisionalisme Sunni di tengah-tengah elit intelektual muslim dan masyarakat umum, berhadapan dengan rasionalisme yang diusung Muktaẓilah. Ketika simpati masyarakat tersebut kemudian didukung oleh kebijakan politik kekhalifahan Mutawakkil (w. 247/861) yang selanjutnya berbalik melawan Muktaẓilah, maka terjadilah fenomena mengerasnya sikap anti-

¹³⁵ Ignaz Goldziher, *Mazhab Tafsir: Dari Klasik hingga Modern*, terj. M. Alaika Salamullah, dkk. (Yogyakarta: Kalimedia, 2015), 77.

¹³⁶ Ibid., 85.

¹³⁷ Ibid., 85.

nalar di kalangan elit agama dan intelektual muslim.¹³⁸ Sejak saat itu, kecenderungan tafsir al-Qur'an yang berbasis tradisi juga meningkat dan mendominasi sebagian besar pemikiran Islam. Menurut Saeed, jika bukan karena intoleransi rasionalis Muktazilah yang menggunakan otot politik kekhalifahan 'Abbasiyah untuk memaksakan posisi teologis mereka, maka komunitas muslim mungkin telah berkembang secara berbeda dalam kaitannya dengan relasi akal dan teks.¹³⁹

Dalam kerangka inilah, Calder menyebut bahwa ortodoksi Islam dikonstruksi berdasarkan tradisi pemahaman komunitas yang ditransmisikan dari masa ke masa. Dalam konteks ini, tafsir yang menjadi *mainstream*, menurutnya, adalah tafsir yang secara karakteristik,

...mengandung laporan-laporan yang mengisyaratkan bahwa si polan berkata bahwa ayat ini berarti begini sedangkan si polan yang lain berkata begitu...ada kecenderungan bagi orang-orang muslim untuk tidak menafsirkannya secara langsung. Ketika seorang ulama menulis sebuah tafsir yang besar, dia mengeksplorasi pendapat orang-orang terdahulu yang mempunyai otoritas dalam bidangnya...sampai akhirnya dia mungkin akan...mengungkapkan pilihan yang lebih disukai dalam tradisi ini daripada menentukan makna al-Qur'an (berdasarkan nalarnya sendiri).¹⁴⁰

Berdasarkan uraian di atas, maka tafsir yang diterima sebagai ortodoks adalah tafsir yang didasarkan pada tradisi. Karenanya, jika penafsiran al-Qur'an hanya didasarkan pada rasio, maka penafsiran tersebut cenderung akan ditolak dan dianggap sebagai penyimpangan (*bid'ah*). Salah satu contoh paling populer, menurut Calder, adalah tafsir yang ditulis Sayyid 'Alī Muḥammad al-Shīrāzī (w.

¹³⁸ Saeed, *Interpreting the Qur'ān*, 55.

¹³⁹ Ibid.

¹⁴⁰ Calder, "Batas-batas Ortodoksi Islam", 112.

1850)¹⁴¹ terhadap surah Yusuf. Dalam hal ini, kesalahan terbesar tafsir tersebut adalah karena ia dikonstruksi berdasarkan rasio semata dan hanya menggunakan al-Qur'an sebagai pendorong untuk mengungkapkan pengalaman religius pribadi penulisnya, serta secara radikal menolak tradisi penafsiran yang terbentang sebelumnya.¹⁴²

Begitu juga dalam contoh penafsiran kalangan literalis *zāhirī* dan primitivis *salafī*, meskipun penafsiran mereka pada dasarnya tidak seradikal penafsiran al-Shīrāzī di atas, namun karena orientasi penafsiran mereka yang cenderung ke belakang sehingga mengabaikan tradisi, maka penafsiran mereka tersisihkan.¹⁴³ Sementara penyimpangan yang dilakukan oleh kalangan kontemporer adalah, selain karena pandangan mereka tentang historisitas al-Qur'an, juga karena penolakan keras mereka terhadap warisan klasik dari penafsiran. Tidak dapat dipungkiri, tokoh-tokoh seperti Muhammad Syahrur, Nasr Hamid Abu Zaid, Amina Wadud, dan lain-lain, dikenal dengan reputasinya sebagai tokoh-tokoh yang cukup vokal dalam menolak tafsir masa lalu.¹⁴⁴ Dengan demikian, kecenderungan mereka jelas bertentangan dengan prinsip tradisi yang dianut ortodoksi.

¹⁴¹ Pendiri gerakan Bābī, dan secara tidak langsung pendiri sekte Bāhā'ī. Untuk uraian lengkap mengenai hal ini, lihat, Manfred Hutter, "Bābis", *Encyclopedia of Religion*, Vol. 2, ed. Lindsay Jones (Detroit: Thomson Gale, 2005), 727-729; A. Bausani, "Bāb", *The Encyclopaedia of Islam*, Vol. 1, ed. H. A. R. Gibb, et al. (Leiden: E. J. Brill, 1986), 833-835.

¹⁴² Calder, "Batas-batas Ortodoksi Islam", 112-113.

¹⁴³ *Ibid.*, 113-114. Tradisi intelektual Islam, menurut Calder, adalah "tradisi yang mengharuskan setiap generasi penerus melihat dan mempertimbangkan karya dari generasi-generasi sebelumnya. Ia bukan agama yang kembali kepada kata-kata wahyu dan kitab suci asli. Ketika seorang ulama kembali kepada sumber-sumber asli dan melihatnya tanpa prasangka, maka orang-orang tidak yakin akan hal ini dan...dia bisa ditolak". Lihat *Ibid.*, 113.

¹⁴⁴ Lihat Muḥammad Shahrūr, *Al-Kitāb wa al-Qur'an: Qirā'ah Mu'āṣirah* (Dimshiq: Al-Ahālī, t.th.), 36; Abu Zaid, *Tekstualitas al-Qur'an*, 5-8; Wadud, *Qur'an and Woman*, 5-6.

BAB III
TAFSIR *FIRDAWS AL-NA'IM* DALAM TRADISI TAFSIR AL-QUR'AN DI
INDONESIA

A. Potret Tradisi Tafsir al-Qur'an di Indonesia

Tradisi penulisan tafsir al-Qur'an termasuk salah satu tradisi keislaman yang tertua di Indonesia. Tradisi ini muncul dan berkembang seiring dengan gerak penyebaran ajaran Islam di wilayah tersebut. Banyak pengamat meyakini bahwa tradisi ini telah muncul sejak kira-kira abad ke-16/17 M berdasarkan bukti adanya naskah *Tafsīr Sūrah al-Kahfi* [18]: 9, sebuah tafsir parsial terhadap surah al-Kahfi yang tidak diketahui penulisnya. Disebutkan bahwa manuskrip tafsir ini dibawa dari Aceh ke Belanda oleh seorang pakar bahasa Arab yang bernama Erpinus pada awal abad ke-17 M,¹ sehingga dapat diduga bahwa penulisannya dilakukan pada sekitar abad ke-16-17 M.² Sementara itu, sebagian pengamat lain bahkan meyakini bahwa tradisi penulisan tafsir di Indonesia telah muncul jauh lebih awal, yakni sekitar abad ke-15 M, berdasarkan bukti adanya manuskrip tafsir al-Qur'an 15 juz berbahasa Arab yang tersimpan di Museum Masjid Agung Demak. Menurut sumber-sumber lokal, tafsir ini diyakini ditulis oleh Sunan Bonang,

¹ Saat ini, manuskrip *Tafsīr Sūrah al-Kahfi* menjadi koleksi Cambridge University Library dengan katalog MS Ii.6.45. Lihat Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir di Indonesia: Dari Hermeneutika hingga Ideologi* (Yogyakarta: LKiS, 2013), 41.

² Pada periode yang sama, ditemukan pula penggalan-penggalan beberapa ayat di Sumenep Madura, yaitu ayat al-Ma'ārij [70]: 1-10 dengan menggunakan tulisan Arab berbahasa Madura. Kitab ini ditulis dengan bahan kertas kayu dan diperkirakan ditulis pada abad ke-16-18 M. Lihat Musyarrofah, "Eklektisisme Tafsir Indonesia: Studi Tafsir al-Ibrīz Karya Bisri Musthofa" (Disertasi--UIN Sunan Ampel Surabaya, 2019), 101.

seorang tokoh yang memang dikenal cukup produktif dalam menulis karya-karya keislaman.³

Dari titik awal ini, tradisi penulisan tafsir di Indonesia terus mengalami perkembangan dan pendewasaan. Hal ini bisa dilihat dari munculnya karya tafsir lengkap 30 juz dari ayat al-Qur'an yang berjudul *Tarjumān al-Mustafīd* karya 'Abd al-Ra'ūf al-Sinkilī.⁴ Al-Sinkilī sendiri adalah seorang tokoh terkemuka asal Aceh yang diperkirakan hidup antara tahun 1615-1693 M, sehingga dapat dipahami bahwa *Tarjumān al-Mustafīd* ditulis pada abad ke-17 M. Tafsir ini juga merupakan karya tafsir paling awal di Indonesia yang bisa ditelusuri penulisnya. Berdasarkan fakta tersebut, tidak heran bila tafsir ini kemudian mendapat sambutan hangat di kalangan sarjana dan peneliti. Penelitian Snouck Hurgronje, Rinkes, dan Voorhove terhadap tafsir ini, menyimpulkan bahwa *Tarjumān al-Mustafīd* merupakan terjemahan langsung dari *Anwār al-Tanzīl* karya al-Bayḍāwī ke dalam bahasa Melayu. Kesimpulan mereka tampaknya didasarkan pada pernyataan tashih dari tiga ulama Jawi yang bekerja di percetakan al-'Āmiriyyah, Mekah.⁵ Sementara itu, penelitian Peter Riddel dan Salman Harun

³ Sunan Bonang sendiri adalah salah seorang anak dari Sunan Ampel yang dikenal produktif dalam menulis. Menurut Junaidi, hal ini menjadi bukti bahwa tradisi penulisan tafsir al-Qur'an di Indonesia telah muncul pada abad ke-15 M. Lihat Akhmad Arif Junaidi, *Penafsiran al-Qur'an Penghulu Kraton Surakarta* (Semarang: Program Pascasarjana IAIN Walisongo Semarang, 2012), 28

⁴ Tafsir ini pertama kali terbit di Istanbul pada tahun 1884 M/1302 H. Setelahnya, tafsir ini berkali-kali dicetak ulang di berbagai tempat seperti Istanbul, Mekah, Kairo, Singapura, Penang, Bombay setelah diakui kualitasnya oleh ulama-ulama Mekah dan Madinah. Di Indonesia sendiri, tafsir ini terakhir kali diterbitkan pada tahun 1984 M. Lihat M. Nurdin Zuhdi, *Pasaraya Tafsir Indonesia: Dari Kontestasi Metodologi hingga Kontekstualisasi* (Yogyakarta: Kaukaba, 2014), 61-62.

⁵ Dalam pernyataan tersebut disebutkan bahwa setelah dilakukan pemeriksaan diketahui bahwa *Tarjumān al-Mustafīd* merupakan terjemahan bahasa Melayu dari *Tafsīr al-Bayḍāwī* tanpa tambahan, pengurangan, maupun perubahan.

memperlihatkan temuan berbeda, bahwa *Tarjumān al-Mustafīd* merupakan terjemahan dari *Tafsīr al-Jalālayn* karya al-Maḥallī dan al-Suyūṭī, dengan penambahan beberapa penjelasan elementer yang diambil dari *Tafsīr al-Bayḍāwī* dan *Tafsīr al-Khāzin*. Kesimpulan terakhir ini tampaknya lebih kuat jika mengacu pada fakta bahwa al-Sinkīfī memang diketahui memiliki rantai sanad yang bersambung kepada al-Suyūṭī, salah satu dari dua penulis *Tafsīr al-Jalālayn*.⁶

Selain literatur-literatur di atas, perkembangan tafsir di Indonesia juga ditandai dengan dirilisnya sebuah karya tafsir monumental pada abad ke-19 M yang berjudul *Tafsīr al-Munīr li Ma‘ālim al-Tanzīl*. Tafsir ini merupakan tafsir lengkap 30 juz yang ditulis oleh ulama asli Indonesia bernama Muḥammad Nawawī al-Bantanī (1813-1879 M). Meski demikian, karya tafsir ini tidak ditulis di Indonesia. Ia ditulis di Arab Saudi dengan menggunakan bahasa Arab.⁷

Terdapat rentang waktu yang cukup panjang antara dirilisnya tafsir *Tarjumān al-Mustafīd* pada abad ke-17 hingga munculnya *Tafsīr al-Munīr* pada abad ke-19, yaitu sekitar dua abad. Sebagian pengamat mengasumsikan bahwa salah satu faktornya adalah kondisi politik di Indonesia yang saat itu tidak stabil. Pada rentang dua abad tersebut cengkraman penjajah semakin menguat sehingga tidak terdapat iklim intelektual yang cukup kondusif untuk melahirkan karya-karya yang utuh. Namun ada juga yang berpandangan bahwa, boleh jadi

⁶ Ghazi Mubarak, “Tarjumān al-Mustafīd: Profil dan Signifikansinya dalam Sejarah Tafsir Indonesia,” *El-Warqoh*, Vol. 4, No. 1 (Januari-Juni, 2020), 57-59. Bandingkan dengan Gusmian, *Khazanah Tafsir*, 42; Zuhdi, *Pasaraya Tafsir Indonesia*, 62-63.

⁷ Tafsir ini rampung ditulis pada hari Rabu, 5 Rabi‘ul Akhir 1305 H. Sebelum diterbitkan, naskah tafsir ini terlebih dahulu disodorkan kepada para ulama Mekah dan Madinah untuk diteliti. Karena kegemilangannya dalam menulis tafsir ini, Nawawī al-Bantanī kemudian diberi gelar oleh ulama Mesir sebagai “Sayyid ‘Ulamā’ al-Ḥijāz” (pemimpin Ulama Hijaz). Lihat Gusmian, *Khazanah Tafsir*, 43.

sebenarnya ada karya-karya tafsir yang ditulis oleh ulama Indonesia pada rentang dua abad tersebut, akan tetapi karya-karya itu tidak sampai ke tangan kita karena berbagai faktor. Dalam konteks demikian, fakta bahwa *Tarjumān al-Mustafid* menerjemahkan isi dari *Tafsīr al-Jalālayn* menjadikan tafsir yang pertama tidak kalah populer dari tafsir yang kedua, sebagaimana *Tafsīr al-Jalālayn* sendiri mempunyai otoritas dan popularitas yang tinggi di kalangan masyarakat Indonesia. Hal inilah yang kemungkinan menyelamatkan *Tarjumān al-Mustafid* dari kepunahan dibandingkan karya-karya tafsir Indonesia yang lain pada periode dua abad tersebut.⁸

Selain karya-karya di atas, pada periode ini ditemukan pula karya tafsir singkat terhadap potongan-potongan ayat al-Qur'an, seperti tafsir berjudul *Kitāb Farā'id al-Qur'ān* yang tidak diketahui penulisnya. Karya ini ditulis dengan format yang sangat sederhana yang berisi penafsiran surah al-Nisā' [4] ayat 11 dan 12 yang membahas persoalan warisan.⁹

Memasuki periode modern, tradisi penulisan tafsir di Indonesia mengalami perkembangan yang sangat pesat. Hal ini ditandai dengan munculnya berbagai literatur tafsir yang disajikan dengan model, tema, dan bahasa yang beragam. Karenanya, tidak mungkin untuk membahas karya-karya tersebut satu per satu secara terperinci dalam tulisan ini. Namun secara garis besar, ada beberapa model penyajian yang digunakan dalam karya-karya tersebut. Di antara model tafsir yang

⁸ Mubarak, "Tarjumān al-Mustafid", 67-68.

⁹ Tafsir ini sangat sederhana dan lebih tampak sebagai artikel tafsir karena jumlahnya yang hanya terdiri dari dua halaman dan ditulis dengan huruf kecil. Meskipun sederhana, akan tetapi keterangan yang disajikan tidak hanya berisi terjemah ayat sebagaimana kecenderungan beberapa karya tafsir yang muncul sebelumnya. Lihat Gusmian, *Khazanah Tafsir*, 42-43.

paling diminati adalah model tematik, yaitu penafsiran ayat-ayat al-Qur'an berdasarkan tema-tema tertentu. Beberapa karya tafsir yang termasuk dalam kategori ini misalnya *Rangkaian Tjerita dalam al-Qur'an* (1963) karya Bey Arifin; *Al-Qur'an tentang Wanita* (1969) karya M. Said; *Ayat-ayat Hukum: Tafsir dan Uraian-Uraian Perintah dalam al-Qur'an* (1976) karya Dahlan Saleh; *Tafsir Ayat Ahkam tentang Beberapa Perbuatan Pidana dalam Hukum Islam* (1984) karya Nasikun; *Konsep Kufr dalam al-Qur'an: Suatu Kajian Teologis dengan Pendekatan Tafsir Tematik* (1991) karya Harifuddin Cawidu; *Tafsir bi al-Ma'thur: Pesan Moral al-Qur'an* (1993) karya Jalaluddin Rahmat; *Argumen Kesetaraan Gender: Perspektif al-Qur'an* (1999) karya Nasaruddin Umar; *Dalam Cahaya al-Quran: Tafsir Sosial Politik al-Qur'an* (2000) karya Syu'bah Asa; *Membumikan al-Qur'an* (1992), *Wawasan al-Qur'an, Tafsir Maudhu'i Perbagai Persoalan Umat* (1996), *Mu'jizat al-Qur'an* (1997) karya M. Quraish Shihab, dan lain-lain. Karya-karya tersebut secara umum membahas persoalan-persoalan yang dihadapi oleh masyarakat kontemporer seperti persoalan gender, politik, hubungan dengan non-muslim, dan sebagainya.¹⁰

Ada pula model penafsiran yang dibatasi pada juz-juz atau surah-surah tertentu dalam al-Qur'an. Di antaranya misalnya *al-Burhan: Tafsir Juz 'Amma* (1922) karya Hamka; *al-Hidayah: Tafsir Juz 'Amma* (1930) karya A. Hasan; *Tafsir Al-Qur'an Juz 'Amma dengan Bahasa Jawa* (1938) karya Hadikusuma; *Tafsir Surah Yaasin* (1978) karya Zainal Abidin Ahmad; *Tafsir Surah Yasin* karya Bisri Musthofa; *Tafsir Surat al-Kahfi dengan Bahasa Melajoe* (1920) karya

¹⁰ Musyarrofah, "Eklektisisme Tafsir Indonesia", 107-108.

Abdoel Wahid Kari Moeda bin Muhammad Siddik; *Risaalatoel Faatihah* (1938) karya A. Hasan; *Tafsir al-Qur'an Karim Surah al-Fatihah* (1955) karya M. Nur Idris; *Kandungan al-Fatihah* (1956) karya Bahroem Rangkuti; *Samudera al-Fatihah* (1972) karya Bey Arifin; dan sebagainya. Sebagaimana terlihat, karya-karya tersebut umumnya membahas penafsiran Juz 'Amma yang memuat surah-surah pendek dalam al-Qur'an yang sering dibaca dan dihafalkan oleh masyarakat Islam di Indonesia, serta surah Yāsīn, dan surah al-Fātiḥah.¹¹

Selain itu, terdapat pula model tafsir yang tetap mempertahankan pola tradisional, yaitu tafsir lengkap 30 juz dengan metode analitis yang disajikan secara runut sesuai urutan mushaf, mulai surah al-Fātiḥah sampai surah al-Nās. Beberapa karya tafsir yang termasuk kategori ini misalnya *Tafsir Qur'an Karim* (1922) karya Mahmud Yunus; *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm* (1923) karya Raden penghulu Tafsir Anom V; *Al-Furqān fī Tafsīr al-Qur'ān* (1928) karya A. Hasan; *Tafsir al-Syamsiyah* (1935) karya Ahamd Sanusi; *Tafsir al-Qur'an Karim* (1942) karya Zainuddin al-Hamidy dan Fachruddin Hs; *Al-Ibrīz* (1950) karya Bisri Mustofa; *Tafsir Al-Qur'an al-Majid al-Nur* (1952) dan *Tafsir al-Bayan* (1966) karya TM Hasby Ash-Shiddieqy; *Al-Qur'an dan Tafsirnya* (1967) karya Departemen Agama RI; dan lain sebagainya. Di antara semua itu, *Tafsir al-Azhar* karya Hamka dan *Tafsir al-Mishbah* karya M. Quraish Shihab merupakan karya paling berpengaruh dan populer tidak hanya bagi masyarakat Indonesia tetapi juga diakui dunia Internasional secara lebih luas.¹²

¹¹ Ibid., 106-107.

¹² Ibid., 104-106.

Dalam model terakhir ini, terdapat satu karya tafsir yang kerap terlewatkan dalam pembahasan sejarah tafsir di Indonesia. Karya tersebut yaitu tafsir *Firdaws al-Na'im* karya Kiai Thaifur Ali Wafa seorang tokoh terkemuka asli Sumenep Madura. Sebagaimana karya-karya yang telah disinggung di atas, tafsir ini juga memuat penafsiran lengkap 30 juz yang dikemas dalam 6 jilid. Uraian lebih detail mengenai tafsir ini akan dikemukakan pada bagian berikutnya.

B. Profil Tafsir *Firdaws al-Na'im* Karya Kiai Thaifur Ali Wafa

1. Biografi Kiai Thaifur Ali Wafa

a. Kelahiran dan Silsilahnya

Kiai Thaifur adalah seorang tokoh karismatik yang dilahirkan di desa Somor, Ambunten Timur, Sumenep,¹³ tepatnya pada malam Selasa tanggal 20 Sya'ban 1384 H. Beliau adalah putra dari pasangan Kiai Ali Wafa (seorang pemuka tarekat dan tasawuf yang terkenal serta mursyid Tarekat Naqsyabandiyah¹⁴ di Sumenep) dan Nyai Mutma'innah Dzil Hija. Jika dirunut berdasarkan silsilah dari pihak ayahnya, maka nama lengkap Kiai Thaifur adalah Thaifur bin Ali Wafa bin Muharrar. Sedangkan jika dirunut berdasarkan silsilah

¹³ Sumenep adalah suatu daerah yang terletak di ujung timur pulau Madura. Pulau Madura sendiri adalah sebuah pulau yang secara geografis terletak di timur laut Pulau Jawa, yakni sekitar 6°42' dan 7°18' Lintang Selatan, dan antara 112°40' dan 114°2' Bujur Timur. Pulau Madura termasuk daerah yang beriklim panas karena letaknya berada dalam jajaran pulau-pulau tropika. Lihat Kuntowijoyo, *Social Change in An Agrarian Society: Madura, 1850-1940*, terj. Machmoed Effendhie dan Punang Amaripuja (Yogyakarta: Ircisod, 2017), 28.

¹⁴ Tarekat Naqsyabandiyah adalah sebuah aliran tarekat yang didirikan oleh Muhammad b. Bahā' al-Dīn al-Uwaysī al-Bukhārī (w. 791 H). Tarekat ini dikenal memudahkan bagi pengikutnya dalam mencapai derajat karena didasarkan pada pelaksanaan yang sederhana, misalnya lebih mengutamakan latihan rasa terlebih dahulu dari pada latihan suluk yang lain, mengajarkan zikir-zikir yang sederhana dan lebih mengutamakan zikir hati dari pada zikir lisan. Tarekat ini juga dikenal sangat kokoh memegang sunnah Nabi dan menjauhi bidah. Lihat Aboebakar Atjeh, *Tarekat dalam Tasawwuf* (Kelantan: Pustaka Aman Press, 1993), 59-66.

dari pihak ibunya, nama lengkapnya adalah Thaifur bin Mutma'innah binti Dzil Hija.¹⁵

Kiai Thaifur sendiri lahir dan tumbuh di sebuah lingkungan keluarga yang cukup mapan dan terpendang. Berdasarkan silsilahnya, Kiai Thaifur adalah keturunan dari kalangan ulama dan umara di Kabupaten Sumenep. Dari pihak ayahnya diketahui bahwa Kiai Thaifur adalah keturunan generasi ketujuh dari Syekh Abdul Quddus, atau yang populer disebut Syekh Jinhar. Syekh Jinhar adalah salah satu tokoh terkemuka pada abad ke-10 H yang berasal dari Hadramaut yang kemudian menetap dan dikebunkan di Sarigading, sebuah desa yang berjarak sekitar lima kilometer dari desa Somor, tempat tinggal Kiai Thaifur.¹⁶

Sementara dari pihak ibunya, disebutkan bahwa Kiai Thaifur memiliki garis keturunan dengan tokoh-tokoh keraton Sumenep. Nenek Kiai Thaifur, Nyai Halimatus Sa'diyah, masih memiliki garis keturunan dari Kiai Abdul Bar, yang dikenal dengan sebutan Agung Tamanuk.¹⁷ Kiai Abdul Bar sendiri adalah salah satu dari keturunan Pangeran Katandur,¹⁸ seorang tokoh yang dianggap sebagai leluhur para ulama dan umara di Kabupaten Sumenep. Dalam sejarah disebutkan bahwa raja-raja Sumenep dinasti terakhir (1750-1929 M), yang dikenal sebagai

¹⁵ Ṭayfūr 'Alī Wafā, *Manār al-Wafā fī Nubdhah min Tarjamat al-Faqīr ilā 'Afuww Allāh Ta'ālā Ṭayfūr 'Alī Wafā* (Sumenep: Toko Kitab Assadad, t.th.), 8-9.

¹⁶ Sampai saat ini, peninggalan-peninggalan Syekh Jinhar masih tetap dijaga oleh keturunannya, di antaranya oleh keponakan Kiai Thaifur sendiri yaitu Kiai Qusyairi Muhammad Kamaluddin Abdul Hamid. Di antara peninggalan berharga yang diwariskan yaitu sebuah masjid dan kitab-kitab yang ia tulis. Ibid., 9.

¹⁷ Kiai Abdul Bar sendiri mempunyai menantu bernama Kiai Zubair, yang merupakan saudara dari Kiai Bayan, seorang tokoh karismatik yang keturunannya banyak menjadi ulama di Pamekasan Madura, seperti Kiai Baqir, Kiai Abdul Hamid Ahmad Mahfudz, dan lain-lain. Lihat Ibid., 10.

¹⁸ Pangeran Katandur sendiri adalah keturunan dari Sayyid Ja'far Shadiq, atau yang dikenal dengan Sunan Kudus, salah satu dari tokoh Wali Songo. Lihat Ibid., 15.

dinasti terbesar sepanjang sejarah perjalanan keraton Sumenep, merupakan keturunan langsung dari Pangeran Katandur ini.¹⁹ Selain itu, Kiai Abdul Bar juga merupakan menantu dari seorang tokoh masyhur yang dikenal dengan julukan Bujuk Bandin. Bujuk Bandin sendiri termasuk keluarga keraton Sumenep. Ia adalah menantu Sultan Abdurrahman, salah satu raja Sumenep abad ke-19 M.²⁰

Kiai Thaifur menikah dengan keturunan tokoh ternama Madura, yaitu Kiai Muhammad Khalil Bangkalan. Kiai Thaifur menikah dengan Nyai Nur Bilqis putri Kiai Abdullah Salilul Chalil. Kiai Abdullah sendiri adalah guru Kiai Thaifur

¹⁹ Selama hidupnya, dia dikenal sebagai seorang ulama sekaligus diyakini sebagai salah satu waliyullah di Madura. Karenanya, tidak heran bila ia dianggap sebagai sosok yang keramat bagi mayoritas masyarakat Sumenep, dan makamnya yang terletak di desa Bangkal Sumenep tidak pernah sepi dikunjungi. Lihat <http://sumenepkab.go.id/berita/baca/pangeran-katondur-dan-ketahanan-pangan-di-sumenep>, diakses 30 November 2021.

²⁰ Dalam proses pernikahannya itu terdapat cerita yang menarik. Suatu ketika pada bulan Ramadan, Bujuk Bandin bersama kakaknya melakukan perjalanan dari Eper, tempat tinggalnya, menuju kota Sumenep dengan berjalan kaki. Sesampainya di sana, mereka melaksanakan salat maghrib, isya dan tarawih secara berjamaah di Masjid Agung Sumenep. Setelah selesai salat tarawih, sebagaimana kebiasaan yang berlaku pada bulan Ramadan di tempat itu, dilaksanakanlah tadarus al-Qur'an, yakni membaca al-Qur'an secara bersama-sama. Kegiatan tersebut ternyata juga diikuti oleh raja Sumenep, yaitu Raja Abdurrahman. Di tengah-tengah kegiatan itu, sang raja memerintahkan Bujuk Bandin dan kakaknya untuk membaca al-Qur'an. Akan tetapi karena sifat *wara'* mereka berdua, masing-masing keduanya saling mempersilahkan untuk memulai membaca, hingga akhirnya disepakati bahwa yang pertama-tama membaca adalah Bujuk Bandin. Ketika Bujuk Bandin mulai membaca al-Qur'an, seluruh jamaah yang hadir saat itu terguncang dan takjub mendengar lantunan bacaannya, termasuk juga sang raja sendiri. Akhirnya raja pun bertanya tentang identitas Bujuk Bandin, dan melamarnya untuk dinikahkan dengan putrinya. Bujuk Bandin pun menerima permintaan tersebut. Lihat Wafā, *Manār al-Wafā*, 10-11. Sultan Abdurrahman sendiri termasuk salah satu raja Sumenep yang diangkat menjadi Adipati menggantikan ayahnya yang wafat pada tahun 1230 H/1811 M. Ia kemudian dianugerahi gelar Panembahan Notokusumo ke-II, yang selanjutnya diganti menjadi Sultan Pakunataningrat pasca Perang Jawa (1830 M). Sebagai seorang pemimpin, ia dikenal memiliki minat yang besar terhadap ilmu pengetahuan, seperti ilmu agama, bahasa, dan budaya. Menurut riwayat disebutkan bahwa sejak kecil, Sultan Abdurrahman memang lebih gemar berkelana mencari ilmu, alih-alih menghabiskan waktu di istana menikmati segala kemewahannya. Ia juga dikenal suka melakukan tirakat dan dekat dengan tarekat, bahkan disebutkan bahwa ia telah mengantongi *talqīn* empat aliran tarekat *mu'tabarah* sekaligus. Sultan Abdurrahman wafat pada 3 Rajab 1270 H, bertepatan dengan tahun 1855 M, dan dimakamkan di sisi pesarean ayahnya di Asta Tinggi Sumenep. Lihat <http://sumenepkab.go.id/berita/baca/mengenal-sosok-sayyid-syaikh-guru-dan-sahabat-sultan-sumenep>, diakses 12 Desember 2021.

dan termasuk keturunan ulama karismatik, Kiai Muhammad Khalil bin Abdul Latif Bangkalan.²¹

b. Perjalanan Intelektual

Pendidikan pertama Kiai Thaifur dimulai dari lingkungan keluarganya sendiri. Sejak kecil ia telah dibimbing oleh ayahnya, Kiai Ali Wafa, sampai usianya menginjak dua belas tahun. Pada usianya yang keduabelas tahun itu, Kiai Thaifur telah yatim ditinggalkan sang ayah. Namun meskipun melewati periode yang relatif singkat berada di bawah bimbingan sang ayah, Kiai Thaifur mengakui bahwa justru pendidikan yang ditanamkan oleh ayahnya itulah yang paling berkontribusi dalam membentuk dasar pemikirannya. Di mata Kiai Thaifur, Kiai Ali Wafa tidak hanya menjadi sosok ayah yang karismatik, melainkan juga seorang guru yang sangat memperhatikan pendidikan yang terbaik bagi putra-putrinya.²² Perhatian besar itu terlihat misalnya dari kebiasaan Kiai Ali Wafa yang selalu memintakan doa kepada setiap tamu yang datang kepadanya agar Kiai Thaifur dapat menjadi pribadi yang taat beragama khususnya dalam menegakkan

²¹ Menariknya, jauh sebelum pernikahan itu terjadi, Kiai Ali Wafa, ayah Kiai Thaifur, telah lebih dulu mendapatkan petunjuk bahwa akan terjadi hubungan kekerabatan tertentu antara dirinya dengan gurunya, Kiai Khalil Bangkalan. Pada suatu waktu, Kiai Ali Wafa pernah bermimpi diberi hadiah sebuah cincin oleh Kiai Khalil Bangkalan. Sebagaimana diketahui, cincin umumnya dipahami sebagai lambang sebuah ikatan pernikahan, sehingga dipahami bahwa akan terjadi hubungan pernikahan antara keturunan Kiai Ali Wafa dan Kiai Khalil Bangkalan. Beberapa tahun kemudian, mimpi tersebut menjadi kenyataan setelah Kiai Thaifur menikahi salah seorang keturunan Kiai Khalil. Lihat Wafā, *Manār al-Wafā*, 38.

²² Karenanya, Kiai Thaifur sangat menghormati sang ayah layaknya seorang murid kepada gurunya. Dalam *Manār al-Wafā* Kiai Thaifur mengungkapkan bahwa, meskipun ia hampir setiap waktu berkumpul bersama sang ayah dalam satu rumah layaknya sebuah keluarga pada umumnya, namun ia tidak berani berbicara dengan lantang bahkan nyaris selalu menundukkan kepala ketika berada di dekat sang ayah. Hal itu menggambarkan bagaimana akhlak dan penghormatan Kiai Thaifur yang sangat tinggi terhadap sang ayah. *Ibid.*, 27.

shalat. Lebih-lebih jika tamu tersebut berasal dari kalangan ulama atau orang-orang saleh yang mengambil tarekat dari beliau.²³

Di bawah bimbingan Kiai Ali Wafa, Kiai Thaifur mulai belajar dasar-dasar agama, seperti tata cara membaca al-Qur'an beserta Ilmu Tajwidnya sejak usia enam tahun sampai delapan tahun. Pada periode itu, Kiai Thaifur juga diperintahkan untuk menghafalkan nazam *Mawlid al-'Azab* karya Al-Shaykh al-'Azab. Meskipun tidak mengetahui maksud dan tujuan sang ayah, Kiai Thaifur tetap mematuhi perintahnya. Di kemudian hari, hal itu menginspirasi Kiai Thaifur untuk melahirkan salah satu karyanya yang berjudul *Nayl al-Arbāb Sharḥ Mawlid al-'Azab*, sebuah karya yang berisi *sharḥ* atau penjelasan lanjutan mengenai nazam *Mawlid al-'Azab*.²⁴

Kiai Ali Wafa merupakan sosok yang dikenal sangat disiplin dan mempunyai semangat yang tinggi dalam mengajar. Dalam penuturan Kiai Thaifur, salah satu kebiasaan Kiai Ali Wafa ketika telah masuk waktu belajar sementara di saat yang sama beliau masih menerima tamu penting, yaitu beliau akan mengajak tamunya itu untuk turut serta mengikuti proses pembelajaran dan memerintahkan Kiai Thaifur untuk mempresentasikan materi dari kitab yang sedang dikaji yang umumnya berbahasa Arab. Kebiasaan tersebut secara tidak langsung banyak membantu mengasah kemampuan Kiai Thaifur dalam membaca dan memahami teks-teks berbahasa Arab, bahkan sejak usianya yang masih

²³ Ibid., 23.

²⁴ Ibid., 24.

kecil.²⁵ Dari sini dapat pula dipahami bahwa metode belajar yang diterapkan Kiai Ali Wafa kepada Kiai Thaifur, lebih menekankan pada metode praktik di samping metode ceramah dengan memberikan penjelasan-penjelasan tertentu pada setiap persoalan yang muncul.

Kiai Ali Wafa juga sangat memperhatikan pergaulan dan pola hidup Kiai Thaifur. Beliau tidak mengizinkan Kiai Thaifur kecil untuk bermain terlalu jauh dari rumahnya bersama teman-teman sebayanya. Kalau pun terpaksa bepergian jauh dari rumah, maka biasanya sang ayah akan meminta salah satu santrinya untuk menemani dan menjaga Kiai Thaifur. Sang ayah juga melarang Kiai Thaifur untuk tidur terlalu larut malam.²⁶ Tidak hanya itu, dari aspek makanan, Kiai Thaifur dilarang untuk mengonsumsi ikan dan jajanan di pasar, sebab dikhawatirkan dapat mengurangi kemampuannya dalam menyerap ilmu.²⁷

Dalam iklim kedisiplinan yang tinggi, Kiai Thaifur mempelajari beberapa kitab keislaman tradisional, seperti *Matn al-Ājurrūmiyyah* karya Abū ‘Abd Allāh al-Ṣanhājī al-Ājurrūmī (w. 1323 M) dan *Sharh al-Kafrāwī* karya Ḥasan b. ‘Alī al-Kafrāwī (w. 1202 H), *Matn Safīnat al-Najā* karya Sālīm b. Sumayr al-Ḥaḍramī (w. 1271 H), *Matn Sullam al-Tawfīq* karya ‘Abd Allāh al-Ḥaḍramī al-Tarīmī (w. 1272 H), *Aqīdat al-‘Awām* karya Aḥmad al-Marzūqī (w. 1281 H), *Risālah fī ‘Ilm*

²⁵ Ibid., 30.

²⁶ Ibid., 31.

²⁷ Kebiasaan ini dilakukan Kiai Thaifur sejak usianya enam tahun sampai ia menjadi santri Syekh Ismā‘īl. Ketika menjadi santri mukim di kediaman Syekh Ismā‘īl, salah satu kebiasaan saat itu adalah Syekh mengajak santrinya untuk makan bersama dan dialah yang menyediakan makanan yang hendak dikonsumsi. Tidak jarang, lauk yang tersedia hanyalah ikan, sehingga tidak ada pilihan bagi Thaifur untuk menghindarinya. Sejak saat itu, dia mulai membiasakan diri untuk mengonsumsi kembali ikan. lihat Ibid., 34.

al-Tawhīd karya Ibrāhīm b. Muḥammad al-Bājūrī (w. 1277 H), *Bidāyat al-Hidāyah* karya Abū Ḥamid al-Ghazālī (w. 505 H), dan lain-lain.²⁸

Satu tahun sebelum ayahnya wafat, Kiai Thaifur telah diperkenankan untuk mengajar. Meskipun saat itu usianya baru menginjak sekitar sebelas tahun, ia telah diperintahkan untuk duduk di tempat ayahnya untuk menggantikan beliau mendidik para santri yang belajar di pesantren yang diasuhnya.²⁹

Setelah sang ayah wafat, Kiai Thaifur selanjutnya belajar kepada saudaranya, yaitu Kiai Ali Hisyam. Sewaktu Kiai Ali Wafa masih hidup, Kiai Ali Hisyam memang pernah diberi wasiat oleh sang ayah untuk menggantikannya dalam mendidik Kiai Thaifur. Dari Kiai Ali Hisyam, Kiai Thaifur mempelajari beberapa literatur keislaman karya Muḥammad Nawawī al-Bantanī (w. 1314 H), seperti *Kāshifat al-Sajā Sharḥ Safīnat al-Najā*, *Mirqāt Ṣu‘ūd al-Taṣdīq fī Sharḥ Sullam al-Tawfīq*, dan *Muraqī‘ al-‘Ubūdiyyah Sharḥ Bidāyat al-Hidāyah*.³⁰

Selain wasiat untuk mendidik Kiai Thaifur, Kiai Ali Hisyam juga pernah diberi pesan oleh sang ayah untuk memondokkan Kiai Thaifur kepada Kiai Ahmad Zaini bin Miftahul Arifin. Namun pada saat itu, Kiai Ahmad Zaini masih tinggal di Jakarta karena kesibukannya sebagai anggota Mahkamah Agung, dosen dan imam Masjid Istiqlal.³¹ Kiai Ahmad Zaini sendiri memang mempunyai

²⁸ Ibid., 24-25.

²⁹ Ibid., 35.

³⁰ Ibid., 37.

³¹ Kiai Ahmad Zaini sendiri masih memiliki hubungan kekerabatan dengan Kiai Ali Wafa. Beliau merupakan tokoh yang sangat alim, hafal al-Qur’an, dan pernah belajar ke beberapa ulama terkemuka di Mekah, salah satunya yaitu Syekh Muḥammad ‘Alī al-Mālikī. Beliau juga dikenal produktif dalam menulis, di antara karya yang telah dihasilkan yaitu *Fath al-Mughīth fī ‘Ilm Muṣṭalah al-Ḥadīth*, *Al-Ta‘arruf fī ‘Ilm al-Taṣawwuf*, *Al-Minḥah al-Iḥsāniyyah fī al-Akhlāq al-Islāmiyyah*, *Al-Ṣawārim al-Lāmi‘ah fī al-Radd ‘alā Man Jawwaza al-Qarḍ bi Jarr al-Manfā‘ah*, dan lain-lain. Ibid., 39.

kedekatan dengan Kiai Ali Wafa. Saat Kiai Ali Wafa masih hidup, salah satu kebiasaan Kiai Ahmad Zaini setelah berhasil menyelesaikan sebuah karya adalah memperlihatkan hasil tulisannya kepada Kiai Ali Wafa untuk dikoreksi kesalahan-kesalahannya. Setiap kali mengoreksi karya Kiai Ahmad Zaini itu, Kiai Ali Wafa selalu merasa kagum dengan kemampuannya dalam menulis, terutama karena karya-karyanya itu ditulis dengan bahasa Arab. Hal itulah yang kemudian membuat Kiai Ali Wafa berkeinginan agar suatu saat nanti Kiai Thaifur dapat belajar kepadanya.³²

Setelah Kiai Thaifur berusia lima belas tahun, Kiai Ahmad Zaini memasuki masa pensiunnya dan pulang dari Jakarta ke kampung halamannya di Sumenep. Mengetahui hal itu, Kiai Ali Hisyam kemudian mengantarkan Kiai Thaifur untuk belajar kepadanya sesuai pesan sang ayah. Kepada Kiai Ahmad Zaini, Kiai Ali Hisyam menyampaikan wasiat sang ayah untuk mendidik Thaifur. Mendengar pesan tersebut, Kiai Ahmad Zaini menangis mengingat kepercayaan besar yang diberikan Kiai Ali Wafa kepadanya. Pada saat itu, Thaifur sendiri adalah santri pertama Kiai Ahmad Zaini di Sumenep. Namun sayangnya setelah delapan bulan Kiai Thaifur menimba ilmu darinya, Kiai Ahmad Zaini wafat menghadap Yang Maha Kuasa. Dalam waktu yang relatif singkat itu, Kiai Thaifur belajar darinya beberapa disiplin ilmu, seperti hadis, gramatika Arab, dan akhlak.³³

³² Thaifur Ali Wafa, "Mutiara Assadad," <https://youtu.be/hSJROtYKcl>, diakses tanggal 12 Desember 2021.

³³ Wafā, *Manār al-Wafā*, 39-41

Setelah belajar kepada Kiai Ahmad Zaini, selanjutnya Kiai Thaifur diantar saudaranya, Kiai As'ad bin Ahmad Dahlan, untuk belajar kepada Kiai Abdullah Salilul Chalil—yang pada akhirnya menjadi mertua Kiai Thaifur. Kiai As'ad sendiri adalah teman Kiai Abdullah sewaktu mondok di Sidogiri. Kepada Kiai Abdullah Salilul Chalil, Kiai Thaifur kemudian belajar beberapa kitab klasik dengan volume besar, seperti *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* karya Muḥammad b. Ismā'īl al-Bukhārī (w. 256 H), *Al-Ushmūnī 'alā Sharḥ Alfīyah b. Mālik* karya Nūr al-Dīn 'Alī b. Muḥammad b. 'Īsā (w. 900 H), *Sharḥ al-Bayqūniyyah* karya Muḥammad b. 'Abd al-Bāqī al-Zarqānī (w. 1122 H), *Sharḥ Sullam al-Munawraq fi 'Ilm al-Mantiq* karya 'Abd al-Rahmān al-Akhdarī (w. 953 H), *Al-Luma' fi Uṣūl al-Fiqh* karya Abū Ishāq al-Shayrāzī (w. 476 H), dan lain-lain. Di sana, Kiai Thaifur hanya menempuh pendidikan selama kurang lebih sembilan bulan. Ia kembali ke kampung halamannya setelah mendengar kabar bahwa Kiai Ali Hisyam wafat.³⁴

Di sela-sela belajar kepada Kiai Abdullah Salilul Chalil, Kiai Thaifur juga menyempatkan diri menimba ilmu kepada Kiai Jamaluddin Fadil di Desa Batokan, Kediri, selama sekitar satu bulan pada bulan Ramadan. Kiai Jamaluddin sendiri adalah tokoh yang dikenal sangat zuhud. Meskipun ia termasuk tokoh yang terkenal saat itu, gaya hidupnya terkesan sangat sederhana.³⁵ Dari beliau, Kiai Thaifur banyak belajar tentang nilai-nilai zuhud serta berhasil menuntaskan belajar kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* selama sebulan penuh. Pengajian dilakukan secara intens mulai dari setelah subuh sampai sebelum maghrib dengan istirahat hanya

³⁴ Ibid., 41-43.

³⁵ Disebutkan bahwa Kiai Jamaluddin Fadil hanya tinggal di rumah yang tergolong kecil dengan satu kamar tidur dan ruang tamu. Ia juga hanya memiliki kendaraan sepeda yang dipakai untuk beraktivitas sehari-hari. Lihat Ibid., 42.

untuk salat dzuhur dan asar. Kemudian pengajian dilanjutkan lagi setelah salat tarawih sampai tengah malam.³⁶

Setelah wafatnya Kiai Ali Hisyam, Kiai Thaifur kemudian melanjutkan pengembaraan intelektualnya kepada Kiai Syakir di Lasem. Namun di sana ia hanya belajar selama kurang lebih satu bulan. Dalam periode yang singkat itu, Kiai Thaifur tidak dapat fokus dalam belajar akibat kesedihan mendalam yang menyelimutinya pasca wafatnya Kiai Ali Hisyam. Akhirnya ia memutuskan untuk kembali ke kampung halamannya dengan perasaan gundah karena merasa tidak berhasil menuntaskan masa belajarnya. Setelah merasa mengalami kegagalan mendalami ilmu di nusantara, pada titik ini muncul keinginan Kiai Thaifur untuk melanjutkan pendidikan ke Mekah.³⁷

Keinginan kuat Kiai Thaifur untuk melanjutkan pendidikan di Mekah menemui titik terang setelah suatu ketika Sayyid al-Fāḍil Muḥammad b. Ṣāliḥ al-Miḥḍār yang berasal dari Mekah datang ke Sumenep untuk menikahi putri Sayyid Ḥusayn b. ‘Abd Allāh al-Hinduwān, salah seorang kerabat Kiai Thaifur. Sayyid Husayn kemudian memperkenalkan Kiai Thaifur kepada Sayyid al-Fāḍil, menantunya. Setelah perkenalan tersebut, Kiai Thaifur mengutarakan keinginannya kepada Sayyid al-Fāḍil untuk melanjutkan pendidikan di Mekah. Mendengar hal itu, Sayyid al-Fāḍil merasa bahagia hingga beliau berpesan agar Kiai Thaifur mendatangi kediamannya jika ia telah sampai di Mekah.³⁸

³⁶ Ibid.

³⁷ Ibid., 43-44.

³⁸ Ibid., 54.

Setelah mendapatkan restu dari ibunya, pada tahun 1981 Kiai Thaifur berangkat ke Mekah bersama sebuah rombongan umrah, termasuk di dalamnya saudari perempuannya, yaitu Nyai Mahfuzah, dan sepupunya, yaitu Kiai Muhammad Makki Syarqawi. Namun di antara anggota rombongan itu, hanya Kiai Thaifur sendiri yang kemudian tetap tinggal di Mekah dan tidak ikut pulang ke tanah air. Setelah melaksanakan haji, umroh dan ziarah, Kiai Thaifur dengan ditemani Kiai Said Abdullah, kemudian mendatangi kediaman Sayyid al-Fāḍil yang ada di daerah Syubaikah.³⁹ Sesampainya di sana, Sayyid al-Fāḍil sangat bahagia dan antusias menyambut Kiai Thaifur dan mengatakan bahwa studi Kiai Thaifur di sana adalah tanggung jawabnya.⁴⁰ Dua hari kemudian, Sayyid al-Fāḍil mengantarkan Kiai Thaifur untuk belajar kepada Syekh Ismā'īl 'Uthmān al-Zayn.

Sesampainya di kediaman Syekh Ismā'īl, Kiai Thaifur kemudian diberikan kitab-kitab yang akan dipelajari. Syekh juga memberikan pilihan kepada Kiai Thaifur antara tinggal di kediamannya sebagai santri mukim, atau tinggal di luar sebagai santri kalong. Dengan pertimbangan yang matang serta berdasarkan saran dari beberapa temannya, Kiai Thaifur kemudian memilih untuk tinggal di luar dengan tujuan agar ia bisa lebih leluasa untuk belajar kepada beberapa ulama Mekah, tidak hanya kepada Syekh Ismā'īl. Saat itu Kiai Thaifur memilih tinggal

³⁹ Saat ini kediamannya telah menjadi bagian dari Masjidil Haram setelah dilakukan perluasan. Lihat Ibid., 47. Sesampainya di sana, Kiai Thaifur cukup terkejut mendapati bahwa Sayyid al-Fāḍil ternyata termasuk salah satu tokoh terkemuka di Mekah dan teman Syekh Ismā'īl Uthmān al-Zayn.

⁴⁰ Saat itu, Sayyid al-Fāḍil masih bimbang antara memasrahkan Kiai Thaifur kepada Syekh Muḥammad 'Alawī al-Mālikī atau kepada Syekh Ismā'īl Uthmān al-Zayn. Dua hari kemudian, barulah Sayyid al-Fāḍil yakin untuk memasrahkan Kiai Thaifur kepada Syekh Ismā'īl Uthmān al-Zayn. Lihat Ibid., 48.

di sebuah pondok Naqsyabandi yang terletak di Jabal Abi Qubays, yang sebelumnya ditempati oleh keponakannya, yaitu Kiai Jazuli Hasyim.⁴¹

Dari sini, keseharian Kiai Thaifur diisi dengan kegiatan belajar kepada dua ulama besar di Mekah, yaitu Syekh Ismā'īl 'Uthmān al-Zayn yang terkenal sebagai ahli fikih, dan Syekh 'Abd Allāh Aḥmad Dardūm yang terkenal sangat ahli di bidang ilmu nahwu. Setiap pagi sampai sebelum Dzuhur, Kiai Thaifur pergi dengan berjalan kaki ke kediaman Syekh 'Abd Allāh Aḥmad Dardūm untuk belajar beberapa kitab seperti *Sharḥ Ibn 'Aqīl 'alā Alfīyyah* karya Bahā' al-Dīn b. 'Aqīl dan *Kifāyat al-Akhyār* karya Taqiyy al-Dīn Abī Bakr al-Huṣinī al-Dimashqī.⁴² Pada sore hari setelah salat Asar sampai menjelang Magrib, selanjutnya ia pergi ke kediaman Syekh Ismā'īl 'Uthmān al-Zayn untuk belajar beberapa kitab seperti *Nihāyat al-Muḥtāj Sharḥ al-Minhāj* karya Muḥammad b. Aḥmad al-Ramī (w. 1004 H), dan beberapa kitab lain. Kemudian setelah salat Isya' dilanjutkan dengan mempelajari salah satu *Al-Kutub al-Sittah*.⁴³

Setelah satu tahun menjadi santri kalong, Kiai Thaifur kemudian memutuskan untuk menjadi santri mukim di kediaman Syekh Ismā'īl 'Uthmān al-Zayn dengan tujuan agar lebih fokus dalam belajar. Mengetahui hal itu, Syekh Ismā'īl merasa sangat senang hingga menjadikan Kiai Thaifur sebagai salah seorang murid terdekatnya dan menjadikan Kiai Thaifur sebagai juru tulis pribadi beliau. Kiai Thaifur bahkan dijadikan sebagai orang kepercayaan Syekh Ismā'īl

⁴¹ Saat itu, Kiai Jazuli Hasyim hendak pulang ke tanah air setelah beberapa tahun di Mekah, sehingga pondok yang sebelumnya ia tempati kemudian digantikan oleh Kiai Thaifur. Lihat Ibid., 50.

⁴² Dari Syekh 'Abd Allāh Aḥmad Dardūm pula, Kiai Thaifur banyak mendapatkan ijazah, baik berupa wiridan, zikir, hizib, dan sanad-sanad keilmuan yang berharga. Lihat Ibid., 59.

⁴³ Ibid., 52.

tidak hanya dalam menulis karya-karya dan khotbah-khotbah beliau, tetapi juga dalam menulis surat-surat yang sifatnya rahasia. Karena tugasnya itu, Kiai Thaifur kemudian dikenal di kalangan teman-temannya dengan julukan “*Kātib al-Shaykh Ismā‘īl*”, yakni juru tulis Syekh Ismā‘īl.⁴⁴

Tidak hanya itu, Syekh Ismā‘īl juga mempercayakan kepada Kiai Thaifur untuk mendidik anak-anak beliau, seperti Syekh Muḥammad dan Syekh ‘Abd al-Raḥmān, untuk mempelajari beberapa kitab, di antaranya kitab *Qaṭr al-Nadā*, *Shudhūr al-Dhahab*, dan lain-lain.⁴⁵ Selain itu, Syekh Ismā‘īl juga memberikan Kiai Thaifur akses kepada karya-karya pribadi beliau yang tidak diberikan kepada orang lain. Di bawah bimbingan Syekh Ismā‘īl inilah, Kiai Thaifur mulai mengasah kemampuannya dalam menulis sebuah karya. Biasanya Syekh Ismā‘īl meminta Kiai Thaifur untuk menulis karya yang berisi pembahasan fikih Syafi’iyah dan meminjamkannya beberapa referensi yang mungkin diperlukan. Setelah selesai, Syekh Ismā‘īl kemudian mengoreksi hasil tulisan Kiai Thaifur dan memperbaiki kekurangan-kekurangannya.⁴⁶

Selain kedua ulama di atas, Kiai Thaifur juga sempat belajar kepada beberapa tokoh lain, di antaranya, yaitu Syekh ‘Abd Allāh b. Sa‘īd ‘Abbādī al-Laḥjī al-Ḥaḍramī al-Shaḥārī. Syekh ‘Abd Allāh al-Laḥjī sendiri termasuk teman Syekh Ismā‘īl dan dikenal sebagai ulama yang sangat *wara‘* dan *zuhud*. Beliau juga termasuk ulama yang cukup produktif dalam melahirkan karya. Di antara

⁴⁴ Ibid., 62-63.

⁴⁵ Syekh Ismā‘īl memberikan kepercayaan penuh kepada Kiai Thaifur untuk mendidik anak-anak beliau. Suatu ketika, Syekh Ismā‘īl bahkan memberikan Kiai Thaifur sebuah rotan dan memerintahkan Kiai Thaifur untuk memukul anak-anak beliau jika mereka tidak disiplin dalam belajar. Ibid., 80.

⁴⁶ Ibid., 78.

karya yang telah ia tulis yaitu *Muntahā al-Sūl* yang berisi materi sirah nabi. Darinya, Kiai Thaifur juga mendapatkan sejumlah ijazah⁴⁷ yang berharga.⁴⁸

Kiai Thaifur juga pernah menimba ilmu dari Syekh Muḥammad Yāsīn b. ʿIsā al-Fādānī al-Makkī, seorang ulama Mekah yang sangat ahli di bidang sanad hadis. Beliau dikenal sebagai ulama yang banyak menghabiskan waktunya untuk menulis, sehingga tidak punya banyak waktu untuk mengajar. Ketika Kiai Thaifur hendak mempelajari salah satu karya Syekh Yāsīn yang berjudul *Al-Mukhtaṣar al-Muhadhdhab fī Maʿrifat al-Tawārikh al-Thalāthah wa al-Awqāt wa al-Qiblah bi al-Rubʿ al-Mujayyab*, Syekh Ismāʿīl menyarankan Kiai Thaifur untuk belajar langsung kepada penulisnya, yakni Syekh Yāsīn. Namun karena kesibukannya dalam menulis, Syekh Yāsīn menyuruh Kiai Thaifur untuk mempelajarinya kepada Syekh Ismāʿīl, dan memperkenankan bertanya kepada Syekh Yāsīn apabila ada persoalan di dalam buku tersebut yang tidak dipahami. Dari beliau, Kiai Thaifur memperoleh ijazah dalam kitab *Al-ʿAqd al-Farīd min Jawāhir al-Asāinīd*.⁴⁹ Selain itu, Kiai Thaifur juga sempat mendalami kitab *Al-Mukhtaṣar al-Muhadhdhab* tersebut kepada salah seorang murid Syekh Yāsīn, yaitu Syekh Muḥammad Mukhtār al-Dīn al-Falimbāinī al-Makkī.⁵⁰

⁴⁷ Istilah “ijazah” dipahami sebagai suatu amalan yang diberikan mulai dari Nabi saw kepada para sahabat, sahabat kepada tabiin, sampai kepada ulama, kiai, para guru, dan seterusnya. Istilah ini juga dipahami sebagai bentuk perizinan dari para kiai kepada santrinya untuk mengamalkan suatu amalan tertentu yang memiliki manfaat, baik berkenaan dengan masalah-masalah duniawi maupun yang berkaitan dengan persoalan akhirat. Lihat <http://www.nu.or.id/amp/nasional/ijazah-tradisi-keilmuan-nabi-dan-dilanjutkan-para-ulama-Cnjj3>.

⁴⁸ Wafā, *Manār al-Wafā*, 219.

⁴⁹ Ibid., 221.

⁵⁰ Ibid., 222.

Selain itu, Kiai Thaifur juga pernah belajar kepada beberapa ulama lain, di antaranya Sayyid Muḥammad b. ‘Abd Allāh al-Mudaynī, Syekh Qāsim b. ‘Alī al-Maqrāinī al-Yamanī, Syekh Abū Yūnus Ṣāliḥ al-Arkāinī al-Rābighī, Sayyid Muḥammad b. ‘Alawī al-Mālikī al-Ḥasanī al-Makkī, dan Syekh Aḥmad Bārizī Muḥammad Faṭḥ Allāh.⁵¹

c. Warisan Intelektual

Kiai Thaifur termasuk tokoh yang produktif dalam menulis. Salah satu hal yang memotivasi beliau dalam menulis, adalah bahwa pada suatu ketika beliau pernah bermimpi melihat gurunya, Syekh Muḥammad Yāsīn al-Makkī, sedang menulis sebuah karya dalam beberapa lembar kertas. Dalam mimpinya, Kiai Thaifur mencoba memperhatikan lebih dekat bagaimana cara Syekh Yāsīn dalam menulis. Saat itu terlihat bahwa Syekh Yāsīn belum menyelesaikan penulisan satu halaman akan tetapi beliau berpindah menulis di halaman berikutnya. Setelah selesai menulis halaman berikutnya, barulah beliau kembali menulis di halaman sebelumnya yang belum selesai. Syekh Yāsīn kemudian berkata kepada Kiai Thaifur, “Beginilah caranya jika kamu hendak menulis sebuah karya. Tulislah apa yang tampak di pikiranmu. Jika kamu lupa maka jangan berhenti, lanjutkan menulis di bagian berikutnya. Jika nanti kamu telah mengingat apa yang hendak kamu tulis di awal tadi, maka kembalilah ke bagian sebelumnya dan tulislah. Jika kamu berhenti, maka terkadang apa yang kamu lupakan itu tidak akan kembali

⁵¹ Ibid., 223-226.

lagi di pikiranmu”. Mimpi tersebut, bagi Kiai Thaifur, merupakan ijazah baginya untuk menulis sekaligus motivasi untuk melahirkan banyak karya.⁵²

Berangkat dari sini, setidaknya telah ada sekitar 50-an karya yang telah berhasil ia tulis. Karya-karya tersebut meliputi berbagai disiplin keislaman seperti fikih, tafsir, bahasa Arab, hadis, dan sebagainya. Secara garis besar, karya-karya Kiai Thaifur terbagi menjadi dua, yaitu karya-karya yang ditulis atas dasar perintah dari gurunya, yakni Syekh Ismā'īl; dan karya-karya yang ditulis karena keinginannya sendiri atau permintaan orang lain.⁵³

Karya-karya yang ditulis karena perintah Syekh Ismā'īl secara umum berisi pembahasan-pembahasan fikih dan hadis, di antaranya, (1) *Minḥat al-Karīm al-Mannān*; (2) *Tawḍīḥ al-Maqāl fī Ḥukm al-Ramy wa al-Nafr ‘alā al-Qawl al-Da’if qabla al-Zawāl*; (3) *Al-Dhahab al-Sabīk fī al-Kalām ‘alā Ḥadīth Anta wa Māluka li Abīka*; (4) *Riyād al-Muḥibbīn fī Bayān Anna al-Ijtimā’ Dawriyy min Ṣanī’ al-Salaf al-Ṣāliḥīn*; (5) *Daf’ al-Īhām wa al-Habā fī al-Kalām ‘alā Ḥadīth Kull Qarḍ Jarra Manfa’ah Fahuwa Ribā*; (6) *Tuḥfat al-Rāki’ wa al-Sājid fī Bayān Ḥukm Ṣalāt Jār al-Masjid Khārij al-Masjid*; (7) *Kashf al-Awhām fī Bayān Mashrū’iyyāt al-Du’ā’ ‘aqiba al-Ṣalawāt al-Mufrūdah Jamā’ah ma’a al-Imām*; (8); *Muzīl al-‘Anā’ fī Ḥukm al-Ghinā’*; (9) *Tawḍīḥ al-Ta’bīr fī Bayān ‘Adam Qaṣr al-Ṣalāh li al-Asīr*; dan (10) *Kashf al-Khafā’ fī Bayān ‘Adam al-Tanāquḍ bayna ‘Ibārāt al-Fuqahā’*.

⁵² Ibid., 236.

⁵³ Ibid., 237-245.

Sedangkan karya-karya yang ditulis berdasarkan keinginannya sendiri atau permintaan orang lain dapat dikelompokkan sebagai berikut:

- 1) Bidang tafsir: (1) *Firdaws al-Na'im bi Tawdih Ma'ani Ayat al-Qur'an al-Karim*; (2) *Al-Rawd al-Nadir Sharh al-Qawl al-Munir fi 'Ilm Ushul al-Tafsir*; dan (3) *Arrij al-Nasim fi al-Kalam 'ala Bism Allah al-Rahman al-Rahim*.
- 2) Bidang fikih: (1) *Al-Jawahir al-Saniyyah Sharh Manzumat al-Fiqhiyyah al-Mas'urah fi Hawashih al-Kutub al-Shafi'iyah*; (2) *Raf' al-Rayn wa al-Ribah*; (3) *Miftah al-Ghawamid fi 'Ilm al-Far'id*; (4) *Al-Idah fi Tahqiq Kalimat Anfun fi 'Aqd al-Nikah*; dan (5) *Al-Tadrib fi Nazm al-Taqrīb*.
- 3) Bidang sejarah dan autobiografi: (1) *Al-Badr al-Munir*; (2) *Mishkat al-Anwar fi Ikhtisar Sirat Sayyid al-Abrar*; (3) *Alfiyyah Ibn 'Ali Wafa fi Sirah wa Shamail wa Khasa'is al-Nabi al-Mustafa*; (4) *Al-Nur al-Sati' fi Dhikr Mawlid al-Nabi al-Shafi'*; dan (5) *Manar al-Wafa fi Nubdhah min Tarjamat al-Faqir ila 'Afuww Allah Ta'ala Tayfur 'Ali Wafa*.
- 4) Bidang bahasa Arab: (1) *Al-Qutub al-Daniyyah fi 'Ilm al-Lughghah al-'Arabiyyah*; (2) *Al-Riyad al-Bahiyyah fi Nazm al-Ajurrumiyyah*; (3) *Al-Manhal al-Shafi' fi 'Ilmay al-'Arud wa al-Qawafi*; dan (4) *Al-Farqad al-Rafi' fi al-Ma'aini wa al-Bayan wa al-Badi'*.
- 5) Bidang teologi: (1) *Jawahir al-Qala'id fi Nazm al-'Aqa'id*; dan (2) *Nur al-Zalam fi Bayan Wujub 'Ismat Sayyidina Adam*.
- 6) Bidang hadis: *Fath al-La'if fi 'Ilm Mustalah al-Hadith hal-Sharif*.

- 7) Fatwa-fatwa: (1) *Izālat al-Wanā*, (2) *Al-Kawkab al-Aghar fī Ba‘d Fatāwā Tayfūr ‘Alī Wafā Muḥarrar*, (3) *Jawāhir al-Ṣafā fī Ba‘d Fatāwā Tayfūr ‘Alī Wafā*, dan (4) *Bulghat al-Ṭullāb fī Talkhīṣ Fatāwā Mashāyikhī al-Anjāb*.
- 8) Lain-lain: (1) *Ḥabā’il al-Shawārid*, (2) *Zawraq al-Najā’*, (3) *Barāhīn Dhawī al-‘Irfān*, (4) *Al-Tibyān*, (5) *Sullam al-Qāsidīn*, (6) *Nayl al-Arab Sharḥ Mawlid al-‘Azab*, (7) *Durur al-Tāj*, (8) *Al-Iklīl*, dan (9) *Al-Nafahāt al-‘Anbariyyah*.
- 9) Terjemahan berbahasa Madura: (1) *Terjemah Matn al-Taqrīb*, (2) *Terjemah Risālah fī al-Istiḥāḍah*, (3) *Terjemah ‘Uqūd al-Lujjān*, (4) *Terjemah Mishkāṭ al-Anwār*, dan lain-lain.

Selain mewariskan keilmuannya dalam bentuk karya, Kiai Thaifur juga melahirkan beberapa murid yang menjadi tokoh-tokoh penting, di antaranya adalah putra-putra dan kerabat Syekh Ismā‘īl, yaitu Syekh Abū Ismā‘īl Muḥammad, Syekh ‘Abd al-Raḥmān, Syekh ‘Abd Allāh, dan Syekh Ash‘arī ‘Abd al-Ḥaqq. Selain itu, terdapat pula beberapa tokoh yang berasal dari nusantara seperti Kiai Muhammad Khalil As‘ad Syamsul Arifin, Kiai Ahmad Yahya Syamsul Arifin, Kiai Shalihuddin, Kiai Ruslan, Kiai Rofi’, Kiai Abdul Halim Usman, Kiai Muhammad Rofi’i Baidawi, dan lain-lain.⁵⁴

⁵⁴ Ibid., 229-231.

2. Deskripsi Tafsir *Firdaws al-Na'īm*

a. Latar Belakang Tafsir

Sebagaimana tercantum pada bagian depan sampulnya, nama lengkap kitab tafsir ini adalah *Firdaws al-Na'īm bi Tawḍīḥ Ma'ānī Āyāt al-Qur'ān al-Karīm*. Penggunaan nama tersebut memiliki arti tersendiri bagi Kiai Thaifur, sebagaimana kata tersebut merujuk pada salah satu nama surga yakni “*Jannat al-Firdaws*” dan “*Jannat al-Na'īm*”. Dapat dipahami bahwa penamaan tersebut mengandung sebuah harapan besar bahwa tafsir ini dapat menjadi sarana bagi penulisnya maupun para pengkajinya untuk memperoleh kenikmatan surga di akhirat nanti. Dalam pendahuluan tafsirnya, Kiai Thaifur menulis,

Saya beri nama kitab yang insya Allah diberkahi ini dengan *Firdaws al-Na'īm bi Tawḍīḥ Ma'ānī Āyāt al-Qur'ān al-Karīm*. Kepada Allah swt saya memohon dan kepada Nabi-Nya Muhammad saw saya bertawasul, semoga Allah swt menjadikan kitab ini murni karena Zatnya yang mulia, dan sarana untuk memperoleh pengampunan, rida, dan cintanya, juga untuk dapat melihat-Nya di *Dār al-Na'īm* (surga) yang abadi.⁵⁵

Dalam kutipan di atas terlihat Kiai Thaifur mengaitkan pemilihan nama dari tafsir ini dengan harapannya untuk mendapat keridaan Allah serta kenikmatan di akhirat. Kutipan tersebut juga memperlihatkan bahwa motivasi utama Kiai Thaifur dalam menulis tafsir *Firdaws al-Na'īm* adalah sebagai sarana ibadah, bukan karena pengaruh-pengaruh lain yang bersifat eksternal, seperti politik, ekonomi, atau semacamnya.⁵⁶ Dengan kata lain, penulisan tafsir *Firdaws al-Na'īm* dimaksudkan sebagai bentuk aktualisasi pengabdian Kiai Thaifur kepada agama

⁵⁵ Ṭayfūr b. ‘Alī Wafā al-Madūrī, *Firdaws al-Na'īm bi Tawḍīḥ Ma'ānī Āyāt al-Qur'ān al-Karīm*, Vol. 1 (t.t.: t.p., t.th.), 4.

⁵⁶ Bandingkan dengan keterangan dalam Ulfatun Hasanah, “Tafsir al-Qur’an di Madura: Periodisasi, Metodologi, dan Ideologi,” *Anil Islam: Jurnal Kebudayaan dan Ilmu Keislaman*, Vol. 12, No. 1 (2019), 32-33.

serta keinginan kuat agar masyarakat dapat memahami dengan baik nilai-nilai agama yang terkandung di dalam ayat-ayat al-Qur'an. Barangkali karena motivasi itu pula, maka karya tafsirnya disajikan dengan materi yang padat dan mudah dipahami, sehingga dapat diterima oleh berbagai kalangan. Kiai Thaifur menulis,

Dari Anas ra berkata, "Rasulullah saw bersabda, 'Para ahli al-Qur'an adalah keluarga Allah dan hamba pilihan-Nya'" (HR Al-Hākim). Jadi, semestinya setiap orang mukmin menyibukkan diri dengan membaca al-Qur'an agar mereka menjadi keluarga Tuhan Yang Maha Pengasih dan dapat mengimplementasikan akhlak al-Qur'an sebagaimana Nabi saw. Dan hendaknya pembacaannya disertai dengan perenungan terhadap makna-maknanya yang tersembunyi dan pemahaman terhadap rahasia-rahasia yang ada di baliknya, agar ia termasuk dari orang-orang yang khusuk, patuh, beruntung dan meraih keberhasilan. Hal itu tidak akan sempurna baginya kecuali dengan cara mengetahui rahasia-rahasia dan makna-makna di balik ayat-ayatnya dengan menyingkap, menerangkan, menjelaskan dan menafsirkannya berdasarkan pendapat orang-orang yang ahli tentang masalah ini. Karena hal inilah, saya terdorong untuk menukil pendapat-pendapat para ulama tafsir dan mengumpulkannya dalam buku kecil ini, dengan harapan dapat membantu dalam memahami makna al-Qur'an dan merenungkan ayat-ayatnya yang mulia bagi para pembacanya. Saya menulisnya untuk diri saya sendiri dan untuk orang-orang yang Allah kehendaki setelah saya.⁵⁷

Ditinjau dari asal-usulnya, kitab tafsir ini termasuk literatur tafsir non-akademik. Sebagaimana disebutkan Islah Gusmian⁵⁸ dan M. Nurdin Zuhdi⁵⁹, bahwa secara umum, asal usul literatur tafsir al-Qur'an di Indonesia terbagi menjadi dua. Pertama, literatur tafsir yang semula ditulis untuk kepentingan akademik seperti skripsi, tesis, dan disertasi. Kedua, literatur tafsir yang ditulis bukan untuk kepentingan akademik sebagaimana yang pertama. Karya tafsir *Firdaws al-Na'im* sendiri termasuk kategori yang kedua, sebab ia bukanlah tafsir yang ditulis untuk memperoleh gelar akademik, akan tetapi termasuk tafsir yang

⁵⁷ Al-Madūrī, *Firdaws al-Na'im*, Vol. 1, 4.

⁵⁸ Gusmian, *Khazanah Tafsir*, 193.

⁵⁹ Zuhdi, *Pasaraya Tafsir Indonesia*, 210.

ditulis secara individual,⁶⁰ sebagai bentuk apresiasi penafsir terhadap kitab sucinya. Dalam konteks ini, tafsir ini dapat disejajarkan dengan beberapa literatur tafsir Nusantara lain, seperti *Marāḥ Labīd* karya Syekh Nawawī al-Jāwī, *Al-Ibriz* karya Bisri Musthofa, *Tafsir Al-Misbah* karya M. Quraish Shihab, dan lain-lain.

Selain itu, tafsir *Firdaws al-Na'im* juga termasuk kitab tafsir yang lahir dari latar belakang tradisi pesantren, sebagaimana Kiai Thaifur sendiri adalah pendiri sekaligus pengasuh pesantren Assadad dan tafsir *Firdaws al-Na'im* termasuk salah satu literatur yang menjadi objek kajian di pesantren tersebut. Hal itu terlihat dari materi tafsir ini yang banyak menyajikan penjelasan kebahasaan, meliputi makna serta kedudukan tiap kata dalam ayat, yang cukup membantu terutama bagi para pelajar di pesantren dalam mengenal dan memahami ayat al-Qur'an. Tafsir ini selesai ditulis pada Sabtu pagi bertepatan dengan tanggal 2 Februari 2013 M atau 21 Rabiul Awwal 1434 H, setelah melalui proses penulisan yang panjang selama kurang lebih tiga tahun.⁶¹ Meskipun demikian, tafsir ini belum diterbitkan oleh penerbit resmi. Kiai Thaifur memilih untuk memperbanyak karyanya ini secara mandiri.⁶²

b. Sistematika Tafsir

Tafsir *Firdaws al-Na'im* merupakan salah satu kitab tafsir al-Qur'an Nusantara yang menyajikan penafsiran secara lengkap 30 juz, mulai dari surah al-Fātiḥah sampai surah al-Nās, Tafsir ini terdiri dari enam volume besar yang

⁶⁰ Istilah mufasir individual digunakan untuk menunjukkan bahwa suatu karya tafsir lahir dan ditulis oleh satu orang. Lihat Gusmian, *Khazanah Tafsir*, 187.

⁶¹ Al-Madūrī, *Firdaws al-Na'im*, Vol. 6, 455.

⁶² Moh. Azwar Hairul, "Telaah Kitab Tafsir Firdaus Al-Na'im Karya Thaifur Ali Wafa Al-Maduri," *Nun*, Vol. 3, No. 2 (2017), 44.

dicetak menggunakan font Traditional Arabic yang ditebalkan. Dalam setiap jilid, tafsir ini memuat rata-rata 500-an halaman. Jilid pertama berisi pengantar penulis (*khutbat al-mu'allif*), penafsiran surah al-Fātihah sampai surah al-Nisā'.⁶³ Jilid kedua berisi penafsiran surah al-Mā'idah sampai surah al-Tawbah.⁶⁴ Jilid ketiga berisi penafsiran surah Yūnus sampai surah al-Kahf.⁶⁵ Jilid keempat berisi penafsiran surah Maryam sampai surah al-'Ankabūt.⁶⁶ Jilid kelima berisi penafsiran surah al-Rūm sampai surah al-Saffāt.⁶⁷ Sedangkan jilid keenam berisi penafsiran surah al-Aḥqāf sampai surah al-Nās.⁶⁸

Tafsir *Firdaws al-Na'im* ini ditulis oleh Kiai Thaifur dengan menggunakan Bahasa Arab. Pemilihan bahasa ini bukan tanpa alasan dan pertimbangan. Pertama, bahasa Arab bagi Kiai Thaifur adalah bahasa yang memiliki keistimewaan tersendiri dibandingkan bahasa lainnya sebab bahasa Arab adalah bahasa al-Qur'an itu sendiri.⁶⁹ Kedua, pemilihan bahasa Arab dalam tafsir ini berkaitan dengan sasaran pembaca yang dibidiknya yang tidak hanya menyasar masyarakat lokal, akan tetapi juga menyasar lingkup yang lebih luas yakni para pengkaji Islam secara umum.⁷⁰ Dengan menggunakan bahasa Arab, tafsir ini tidak menjadi karya yang eksklusif yang hanya bisa dinikmati oleh masyarakat lokal akan tetapi bisa juga dinikmati oleh masyarakat yang lebih luas. Ketiga, pemilihan bahasa Arab juga boleh jadi berkaitan dengan latar belakang penulisnya yang

⁶³ Al-Madūrī, *Firdaws al-Na'im*, Vol. 1, 597.

⁶⁴ Ibid., Vol. 2, 600.

⁶⁵ Ibid., Vol. 3, 519-520.

⁶⁶ Ibid., Vol. 4, 561-562.

⁶⁷ Ibid., Vol. 5, 450-451.

⁶⁸ Ibid., Vol. 6, 457-463.

⁶⁹ Hairul, "Telaah Kitab Tafsir Firdaus Al-Na'im", 44.

⁷⁰ Lihat Al-Madūrī, *Firdaws al-Na'im*, Vol. 1, 4.

lama menimba ilmu di Mekah dan banyak berinteraksi dengan literatur-literatur berbahasa Arab. Sebagaimana disebutkan sebelumnya, keterampilan Kiai Thaifur dalam menulis karya-karya keislaman, banyak diasah di bawah bimbingan Syekh Ismā'īl al-Zayn di Mekah.⁷¹ Oleh karena itu, cukup beralasan bila bahasa yang digunakan dalam tafsir ini adalah bahasa Arab.

Selain pemilihan bahasa, salah satu hal yang krusial dalam penulisan sebuah karya tafsir adalah pemilihan gaya bahasa. Tidak dapat dipungkiri, bahwa nilai penting sebuah tafsir selain terletak pada materi yang disuguhkan, juga terletak pada cara penyajiannya. Dalam konteks ini, tafsir *Firdaws al-Na'im* menyajikan pembahasannya dengan menggunakan gaya bahasa populer,⁷² yaitu model gaya bahasa yang menempatkan bahasa sebagai medium komunikasi dengan karakter kebersahajaan. Dengan gaya bahasa semacam ini, kata dan kalimat yang digunakan dipilih yang sederhana, sehingga memudahkan pembaca dalam memahami makna yang terkandung dalam ayat al-Qur'an.

Selain dikemukakan secara sederhana, penyajian materi tafsir ini juga dikemukakan secara sistematis. Ketika mengawali penafsiran sebuah surah, pertama-tama dideskripsikan nama surah tersebut beserta keterangan-keterangan

⁷¹ Dalam beberapa kesempatan, pengaruh pemikiran Syekh Ismā'īl terekam dan dikutip dalam tafsir *Firdaws al-Na'im*, misalnya ketika Kiai Thaifur menafsirkan QS. al-Nisā' [4]: 41. Lihat Ibid., 491.

⁷² Gaya bahasa penulisan tafsir sendiri, menurut Gusmian, terbagi menjadi empat. Pertama, gaya bahasa penulisan kolom, yaitu gaya penulisan tafsir dengan menggunakan kalimat yang tegas, pendek, dan lugas. Diksi-diksi yang dipakai dipilih melalui proses yang serius dan akurat sehingga mampu menghentakkan imajinasi pembaca. Kedua, gaya reportase yang ditandai dengan penggunaan kalimat yang komunikatif dan lebih menekankan pada hal yang bersifat pelaporan. Ketiga, gaya penulisan ilmiah, yaitu gaya bahasa yang cenderung formal dan kering serta menghindari sistem komunikasi oral. Gaya bahasa ini cenderung melibatkan otak dibanding emosi pembaca. Keempat, gaya bahasa penulisan populer, yaitu pemilihan kalimat yang sederhana dan mudah dicerna. Lihat Gusmian, *Khazanah Tafsir*, 174.

terkait, seperti status makki madani, jumlah ayat, jumlah kalimat, bahkan jumlah huruf-huruf dalam surah. Ketika menjelaskan surah al-Fatihah, misalnya, Kiai Thaifur menyebutkan bahwa surah tersebut tergolong makkiyah berdasarkan pendapat mayoritas ulama, dan madaniyah berdasarkan pendapat Mujāhid. Demikian juga, surah ini disepakati terdiri dari tujuh ayat. Ayat ketujuh dimulai dari ayat “*ṣirāṭ alladhīna*” dan seterusnya apabila *basmalah* dihitung sebagai ayat pertama. Sementara jika *basmalah* tidak dihitung sebagai ayat pertama, maka ayat ketujuh dari surah al-Fatihah dimulai dari ayat “*ghayr al-maghdūb*” dan seterusnya. Dijelaskan pula bahwa surah ini terdiri dari 27 kalimat, dan 140 huruf. Selain itu, disebutkan juga alasan pemilihan nama surah dan nama-nama lain dari surah tersebut, seperti “Sūrat al-Ḥamd”, “Umm al-Qur’ān”, “Umm al-Kitāb”. dan “al-Sab‘ al-Mathāinī” beserta hikmah yang terkandung di baliknya.⁷³

Selain itu, antara ayat al-Qur’an dengan penafsirannya juga dikemukakan secara berkesinambungan sehingga pembahasan yang disampaikan terasa mengalir. Untuk membedakan antara ayat dengan penafsiran digunakan tanda kurung sebagai pemisah. Meskipun demikian, dalam tafsir ini tidak dicantumkan nomor ayat sehingga cukup menyulitkan pembaca ketika hendak mencari atau menelusuri penafsiran tertentu dari suatu ayat.

Materi penafsiran yang disampaikan juga meliputi beberapa materi pokok dalam penafsiran. Di antaranya:

⁷³ Al-Madūrī, *Firdaws al-Na‘īm*, Vol. 1, 5.

1) Uraian mengenai aspek kebahasaan.

Sebagaimana umum diketahui, bahwa salah satu bagian penting dalam penafsiran al-Qur'an adalah penjelasan dari aspek kebahasaan. Dalam *Firdaws al-Na'im*, uraian kebahasaan merupakan sesuatu yang cukup umum ditemui. Salah satu contohnya ketika Kiai Thaifur menafsirkan QS. Yūnus [10]: 2, ia menulis bahwa makna “*al-nās*” dalam redaksi ayat “*a kāna li al-nās*” yaitu penduduk Mekah. Sementara bentuk kalimat tanya dalam kalimat tersebut yaitu berupa *istifhām inkārī*, dan susunan *jār-majrūr* mengikuti bentuk nasab karena menjadi *ḥāl* dari ayat “*‘ajab*”. Kata “*‘ajab*” sendiri merupakan bentuk *khobar* dari kata “*kāna*” yang didahulukan (*muqaddam*) dari isimnya, yakni kata “*an awḥaynā*”.⁷⁴

2) Menyebutkan sebab turunnya ayat (*sabab al-nuzūl*)

Dalam penafsiran al-Qur'an, salah satu informasi yang cukup urgen dalam memahami ayat adalah riwayat *sabab al-nuzūl*, yaitu peristiwa yang berkaitan dengan turunnya ayat al-Qur'an.⁷⁵ Karenanya, beberapa ulama telah menulis beberapa karya yang secara khusus membahas *asbāb al-nuzūl*, seperti *Asbāb al-Nuzūl* karya al-Wāḥidī (w. 427 H), *Asbāb al-Nuzūl* karya Ibn Taymiyyah (w. 726 H), dan *Lubāb al-Nuqūl fī Asbāb al-Nuzūl* karya al-Suyūṭī (w. 991 H). Pentingnya informasi *asbāb al-nuzūl* juga sepenuhnya disadari oleh Kiai Thaifur ketika menulis tafsirnya. Dalam menjelaskan penafsiran suatu ayat yang dianggap

⁷⁴ Ibid., Vol. 3, 1-2.

⁷⁵ Dalam hal ini, peristiwa tersebut tidak menjadi penyebab turunnya suatu ayat secara kausal, melainkan hanya sebagai kasus yang menjelaskan makna ayat. Atau, dapat pula dikatakan bahwa ayat yang turun itu bisa memberi penjelasan para peristiwa yang melatarbelakanginya, sehingga apabila ada kasus yang serupa, maka dapat dipahami bahwa ayat yang turun itu akan menjelaskan kasus seperti peristiwa tersebut. Meskipun tidak ada peristiwa pada saat itu, ayat itu tetap akan turun guna menjelaskan peristiwa yang akan terjadi. Lihat, Sahid, *‘Ulum al-Qur’an: Memahami Otentifikasi al-Qur’an* (Surabaya: Pustaka Idea, 2016), 100.

perlu untuk dikemukakan latar belakang turunnya, ia menyebutkan *sabab al-nuzūl* ayat tersebut, meskipun sangat jarang ia menyebutkan perawinya maupun sumber asli dari riwayat tersebut. Penyebutan *sabab al-nuzūl* misalnya terdapat dalam penafsiran QS. al-Nisā' [4]: 7, Kiai Thaifur mengatakan bahwa ayat tersebut turun berkenaan dengan Aws b. Thābit al-Anṣārī dan tradisi Jahiliyah yang tidak memberikan hak waris kepada perempuan dan anak yang masih kecil. Ketika Aws meninggal, ia meninggalkan seorang istri bernama Umm Kuḥḥah, dan tiga orang anak perempuan. Namun demikian, keponakan laki-laki Aws, yaitu Suwayd dan 'Arfazah mengambil seluruh harta warisannya tanpa menyisakan bagian untuk istri dan anak-anak Aws. Karena kejadian tersebut, Umm Kuḥḥah kemudian mengadu kepada Rasulullah saw yang saat itu berada di masjid, hingga Rasulullah memanggil Suwayd dan 'Arfajah dan menanyakan perihal pengaduan Umm Kuḥḥah kepada mereka berdua. Keduanya kemudian menjawab, "Wahai Rasulullah! Anak-anak Umm Kuḥḥah belum bisa menunggangi kuda, belum bisa membawa senjata dan mengalahkan musuh". Kemudian turunlah ayat 7 QS. al-Nisā' tersebut.⁷⁶

3) Menjelaskan aspek *qirā'ah* dari suatu ayat.

Sebelum menjelaskan maksud suatu ayat, biasanya Kiai Thaifur menjelaskan aspek *qirā'ah* dari ayat tersebut. Misalnya dalam tafsir QS. al-Fātiḥah [1]: 4, Kiai Thaifur menyebutkan bahwa dalam bacaan 'Aṣim dan al-Kasā'ī, kata "*mālik*" dibaca dengan menetapkan alif (panjang). Sementara para ahli *qirā'ah* yang lain membaca kata tersebut tanpa alif (*malik*). Dari dua jenis

⁷⁶ Al-Madūrī, *Firdaws al-Na'im*, Vol. 1, 456.

bacaan itu, ada yang berpendapat bahwa bacaan kedua lebih utama berdasarkan firman Allah “*la min al-mulk al-yawm*”, dan karena bacaan yang kedua dapat mencakup bacaan yang pertama dan tidak sebaliknya. Namun ada pula yang mengatakan bahwa bacaan pertama lebih utama karena ia mencakup pengertian yang lebih luas dibandingkan yang kedua, dan karena bacaan pertama lebih banyak mengandung nilai ibadah lantaran ia mengandung lebih banyak huruf.⁷⁷

4) Mengemukakan cerita-cerita *isrā’iliyyāt*

Isrā’iliyyāt, dalam terminologi al-Dhahabī, dipahami sebagai informasi agama yang berasal dari sumber eksternal di luar Islam, baik berupa mitos, tradisi, atau jenis informasi lain, yang dimasukkan ke dalam ajaran dan kebudayaan Islam.⁷⁸ Dalam tafsir *Firdaws al-Na’īm*, riwayat-riwayat semacam ini cukup sering terdokumentasikan bahkan termasuk di antaranya adalah riwayat-riwayat yang kontroversial. Meskipun demikian, dalam mengemukakan riwayat tersebut, Kiai Thaifur cukup kritis dalam memfilter cerita-cerita yang menyimpang. Salah satu strategi yang ditempuh adalah dengan melakukan kritik terhadap matannya.

Salah satu contohnya yaitu ketika Kiai Thaifur menyampaikan kisah kontroversial berkaitan dengan pernikahan Rasulullah saw dengan Zaynab bint Jahsh. Dalam riwayat itu disebutkan bahwa, suatu ketika, Rasulullah saw mendatangi

⁷⁷ Ibid., 7.

⁷⁸ Dengan demikian, *isrā’iliyyāt* itu kemudian tidak hanya mencakup sesuatu yang bersumber dari Yahudi dan Nasrani, tetapi juga dari selain keduanya, seperti Zoroaster, Hindu, Buddha, dan sebagainya. Kisah *gharānīq* dan kisah kontroversial mengenai pernikahan Rasulullah dengan Zaynab bint Jahsh, misalnya, merupakan kisah yang berasal dari luar Islam. Oleh karena itu, meskipun kisah tersebut tidak berasal dari Ahli Kitab, ia tetap dikategorikan sebagai *isrā’iliyyāt*. Lihat Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabī, *al-Isrā’iliyyāt fī al-Tafsīr wa al-Ḥadīth* (Kairo: Maktabah Wahbah, t.th.), 13-14. Pendapat serupa juga diadopsi Ramzī Na’nā’ah dalam karyanya, *al-Isrā’iliyyāt wa Atharuha fī Kutub al-Tafsīr*. Lihat Ramzī Na’nā’ah, *al-Isrā’iliyyāt wa Atharuha fī Kutub al-Tafsīr* (Damaskus dan Beirut: Dār al-Qalam dan Dār al-Diyā’, 1970), 74.

rumah Zayd b. Ḥārithah karena suatu keperluan akan tetapi Zayd tidak berada di rumah. Kemudian tanpa sengaja Nabi saw melihat Zaynab bint Jahsh yang tengah mengenakan kerudung. Nabi kemudian tertarik dan kagum pada kecantikannya, hingga beliau berkata, “Maha suci Allah swt, Zat yang membolak-balikkan hati,” seraya pergi. Ketika Zayd datang, Zaynab menceritakan peristiwa tadi hingga ia menjadi sadar dan di saat yang sama muncul rasa tidak suka kepada istrinya. Zayd kemudian mendatangi Nabi untuk mengutarakan niatnya untuk menceraikan Zaynab. Namun Nabi melarang niat Zayd tersebut dan berkata, dan memintanya untuk mempertahankan istrinya dan bertakwa kepada Allah. Walaupun demikian, Zayd tetap bersikeras untuk menceraikan istrinya. Cerita tersebut, menurut Kiai Thaifur, cukup problematis dan secara matan mengandung banyak kejanggalan. Salah satunya tentang, bagaimana mungkin Rasulullah saw disebutkan baru mengetahui kecantikan Zaynab saat beliau bertamu ke rumah Zayd, sementara Zaynab sendiri adalah sepupu Nabi yang sering beliau temui sejak ia masih kecil. Berdasarkan hal tersebut, menurutnya, cerita tersebut termasuk cerita yang batil walaupun ia diriwayatkan oleh banyak mufasir.⁷⁹

5) Penjelasan tafsir pada bagian *Far‘*

Penjelasan tambahan pada bagian *far‘* juga digunakan Kiai Thaifur, terutama ketika menjelaskan ayat-ayat hukum. Salah satu contohnya, yaitu dalam tafsir QS. Al-Nisā’ [4]: 23, Kiai Thaifur menghadirkan pembahasan khusus pada

⁷⁹ Al-Madūrī, *Firdaws al-Na‘īm*, Vol. 5, 99.

bagian *far'*, untuk menjelaskan kandungan hukum yang terdapat dalam ayat, yaitu status keluarga sesusuan.⁸⁰

6) Mengemukakan syair

Kiai Thaifur juga kerap mengutip beberapa syair Arab ketika menafsirkan suatu ayat. Misalnya dalam tafsir QS. Al-Mā'idah [5]: 30, ia mengutip sebuah syair untuk menggambarkan maksud ayat mengenai pembunuhan pertama yang dilakukan oleh Qabil terhadap saudara laki-lakinya, yaitu Habil.⁸¹

c. Metode Penafsiran

Metode penafsiran secara sederhana dipahami sebagai langkah-langkah yang ditempuh oleh seorang penafsir dalam menggali maksud ayat al-Qur'an. Dalam konteks ini, Ridlwan Nasir mengklasifikasikan metode tafsir menjadi empat bagian, yaitu metode tafsir ditinjau dari sumber penafsiran; metode tafsir ditinjau dari cara penjelasan; metode tafsir ditinjau dari keluasan penjelasan; dan metode tafsir ditinjau dari sasaran dan tertib ayat yang ditafsirkan.

Metode tafsir ditinjau dari aspek sumber penafsirannya, terbagi menjadi tiga macam, yaitu metode *bi al-ma'thūr* (tafsir yang bersumber dari riwayat), *bi al-ra'y* (tafsir yang bersumber dari nalar dan pendapat penafsirnya), dan *bi al-iqtirān* (tafsir yang bersumber dari perpaduan antara *bi al-ma'thūr* dan *bi al-ra'y*). Sedangkan dari aspek cara penjelasannya, Nasir membagi metode tafsir menjadi dua macam, yaitu metode *bayānī* (penafsiran secara deskriptif), dan metode *muqārīn* (membandingkan ayat dengan ayat, ayat dengan hadis, dan pendapat satu

⁸⁰ Ibid., Vol. 1, 473.

⁸¹ Ibid., Vol. 2, 46.

mufasir dengan mufasir yang lain). Metode tafsir ditinjau dari aspek keluasan penjelasannya, dibagi menjadi dua macam, yaitu metode *ijmāli* (penjelasan secara global), dan *itnābī* (penafsiran yang panjang dan mendetail). Sementara itu, metode tafsir ditinjau dari aspek sasaran dan tertib penafsirannya, terbagi menjadi tiga macam, yaitu metode *tahfīlī* (penafsiran sesuai urutan mushaf ‘Uthamānī), *mawḍū‘ī* (penafsiran tematik, mengumpulkan ayat-ayat dalam satu tema atau topik tertentu), dan *nuzūlī* (penafsiran sesuai urutan turunnya ayat).⁸²

Berdasarkan pada klasifikasi yang dikemukakan Nasir di atas, maka metode tafsir *Firdaws al-Na‘īm* akan dipetakan sebagai berikut.

1) Sumber Penafsiran

Sumber informasi dalam tafsir al-Qur’an, umumnya dipetakan menjadi dua: *bi al-ma’thūr* dan *bi al-ra’y*. Tafsir *bi al-ma’thūr* dipahami mencakup penafsiran ayat al-Qur’an dengan ayat al-Qur’an yang lain, penafsiran al-Qur’an dengan hadis-hadis Nabi, penafsiran al-Qur’an dengan riwayat sahabat, serta satu kategori yang diperselisihkan, yaitu penafsiran al-Qur’an dengan pendapat tabiin.⁸³ Sementara tafsir yang tidak merujuk pada sumber-sumber tersebut biasanya dikategorikan sebagai *bi al-ra’y*, atau sering diartikan sebagai tafsir

⁸² M. Ridlwan Nasir, *Perspektif Baru Metode Tafsir Muqarin dalam Memahami al-Qur’an* (Surabaya: Intiyaz, 2011), 14-17.

⁸³ Al-Zarqānī tidak memasukkan tafsir tabiin ke dalam kategori tafsir *bi al-ma’thūr*. Dalam hal ini, ia membatasi tafsir hanya pada penafsiran ayat al-Qur’an dengan ayat al-Qur’an yang lain, penafsiran al-Qur’an dengan sunnah, dan penafsiran al-Qur’an dengan pendapat para sahabat. Lihat Muḥammad ‘Abd al-‘Azīm al-Zarqānī, *Manāhil al-‘Irfān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, Vol. 2 (Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1995), 12. Berbeda dengan al-Zarqānī, Mannā‘ al-Qaṭṭān memasukkan tafsir tabiin ke dalam tafsir *bi al-ma’thūr* meskipun mereka tidak menerima informasi secara langsung dari Nabi sebagaimana para sahabat. Hal itu karena para mufasir dari kalangan tabiin adalah murid-murid dari para sahabat yang mempunyai produk tafsir yang relatif serupa dengan mereka. Lihat Mannā‘ al-Qaṭṭān, *Mabāḥith fī ‘Ulūm al-Qur’ān* (Kairo: Maktabah Wahbah, t.th.), 337.

dengan nalar ijtihad.⁸⁴ Selain dua pembagian tersebut, Nasir menambahkan kategori sumber tafsir yang ketiga, yaitu metode *al-iqtirān*, yaitu tafsir yang memadukan kedua sumber di atas, yakni merujuk pada data riwayat dan nalar ijtihad sekaligus.

Tafsir *Firdaws al-Na'im* sendiri termasuk tafsir yang menggunakan metode yang ketiga, yakni *bi al-iqtirān*, karena mufasir menjelaskan makna ayat al-Qur'an dengan menggunakan sumber-sumber *naqli* yang kuat dipadukan dengan dalil-dalil *aqli* yang argumentatif. Dalam konteks ini, salah satu metode penafsiran yang digunakan oleh Kiai Thaifur adalah menafsirkan ayat al-Qur'an dengan ayat al-Qur'an yang lain. Hal ini terlihat misalnya dalam penafsirannya terhadap QS. Al-Ṭāriq [86]: 2, Kiai Thaifur menafsirkan ayat "*wa mā adrāka mā al-ṭāriq*" (dan tahukah kamu apakah yang datang pada malam hari itu?) dengan

⁸⁴ Meskipun demikian, kategorisasi tersebut sebetulnya masih cukup problematis, karena keduanya dianggap tidak memberikan batas-batas yang jelas. Sebagian kalangan menilai bahwa tafsir ayat al-Qur'an dengan ayat al-Qur'an yang lain, pada dasarnya merupakan aktivitas yang melibatkan *ra'y* (nalar) alih-alih *athar*. Sebagian yang lain bahkan menyebut bahwa ijtihad Nabi dan sahabat dalam memahami ayat al-Qur'an secara esensial dapat pula dikategorikan sebagai tafsir *bi al-ra'y*, karena hal itu juga merupakan aktivitas yang melibatkan nalar, sebagaimana dikonfirmasi dalam QS. Al-Nisā' [4]: 105. Salah satu bukti bahwa para sahabat menggunakan nalar dalam menafsirkan al-Qur'an adalah perbedaan hasil penafsiran mereka. Menanggapi persoalan tersebut, pandangan Quraish Shihab menarik untuk diketengahkan. Menurutnya, meskipun secara esensial kedua pembagian tersebut tidak memberikan batas-batas yang tegas, namun hal itu semestinya dipandang sebagai penghargaan terhadap keistimewaan-keistimewaan yang dimiliki sumber-sumber yang pertama dibanding sumber yang kedua. Para sahabat, misalnya, mempunyai keistimewaan tersendiri karena mereka mengalami peristiwa-peristiwa yang melatarbelakangi turunnya ayat al-Qur'an, hidup bersama Nabi dan dibimbing langsung olehnya, serta mempunyai kemampuan bahasa Arab yang tinggi yang tidak sepenuhnya dimiliki oleh selain mereka. Shihab menganalogikan klasifikasi *bi al-ma'thūr* dan *bi al-ra'y* dengan permata dan batu. Menurutnya, permata juga merupakan batu, akan tetapi kita menamainya dengan "permata" bukan "batu" karena keistimewaannya. Dalam konteks inilah, klasifikasi metode tafsir tersebut semestinya dipahami. Lihat M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat Al-Qur'an* (Tangerang: Lentera Hati, 2013), 362-363

menggunakan ayat yang lain, yaitu QS. Al-Tāriq [86]: 3 yang berbunyi, “*al-najm al-thāqib*”, yaitu “bintang yang bersinar tajam”.⁸⁵

Selain menggunakan ayat al-Qur’an, Kiai Thaifur juga menggunakan data hadis Nabi saw dan pendapat para sahabat dalam menafsirkan ayat. Salah satu contohnya yaitu dalam tafsir QS. Al-An’am [6]: 86, Kiai Thaifur menafsirkan kata “*ẓulm*” sebagai syirik dengan berdasar pada hadis yang diriwayatkan oleh Ibn Mas’ud, bahwa Rasulullah saw menafsirkan kata tersebut sebagai “syirik”.⁸⁶ Contoh lainnya yaitu dalam tafsir QS. Al-Baqarah [2]: 7, Kiai Thaifur menafsirkan ayat “*khatama Allāh ‘alā qulūbihim*” dengan menggunakan pendapat Ibn ‘Abbās yaitu “Allah mengunci mati hati mereka sehingga mereka tidak dapat memahami kebaikan”.⁸⁷

Selain menggunakan sumber-sumber *naqlī* di atas, Kiai Thaifur juga menggunakan sumber-sumber *ijtihādī* dalam menafsirkan ayat, salah satunya adalah dengan menggunakan analisis kebahasaan. Dalam tafsir QS. Ali Imran [3]: 3 yang berbunyi “*wa anzala al-tawrah wa al-injil*”, misalnya, Kiai Thaifur menjelaskan perbedaan kata “*tanzīl*” dan “*inzāl*”. Yang pertama berarti turun secara berangsur-angsur, sementara yang kedua berarti turun sekaligus. Oleh karena itu, redaksi ayat tersebut menggunakan kata “*inzāl*”, karena Taurat dan Injil turun sekaligus.⁸⁸

⁸⁵ Al-Madūrī, *Firdaws al-Na’īm*, Vol. 6, 383.

⁸⁶ Ibid., Vol. 2, 212-213.

⁸⁷ Ibid., Vol. 1, 11.

⁸⁸ Ibid., 303.

2) Cara Penjelasan

Ditinjau dari cara penjelasannya, tafsir *Firdaws al-Na'im* tergolong karya tafsir yang menggunakan metode *bayānī*, yaitu penafsiran ayat al-Qur'an dengan memberikan keterangan secara deskriptif tanpa membandingkan antara satu dengan ayat yang lain, antara satu ayat dengan hadis, atau antara satu pendapat mufasir dengan pendapat yang lain untuk kemudian memberikan penilaian (*tarjīh*) di antara beragam pendapat itu. Meskipun dalam beberapa kasus Kiai Thaifur kadang mengkomparasikan beberapa pendapat, namun metode tersebut bukan sesuatu yang dominan dalam tafsirnya. Jika pun ada, komparasi yang dilakukan biasanya hanya bersifat deskriptif tanpa disertai penilaian terhadap pendapat yang dipilih penafsir, bahkan tidak jarang pendapat-pendapat tersebut dikutip dengan menggunakan redaksi pasif.

Salah satu contoh penafsiran dengan metode ini, terlihat dalam tafsir QS. al-Baqarah [2]: 2 yang berbunyi "*hudā li al-muttaqīn*", Kiai Thaifur menulis,

هدى) خبر ثان أي هاد (للمتقين) والتقوى امثال الأوامر واجتناب النواهي وكون الشيء هدى ودليلا لا يختلف بحسب شخص دون آخر فالقرآن هدى للمتقين ولغيرهم بل للكافرين أيضا وإنما جعل هدى للمتقين فقط مدحا لهم من الله عز وجل ليبين أنهم هم الذين اهتدوا...⁸⁹

Kata "*hudā*" berstatus sebagai *khobar* kedua. Artinya, sebagai petunjuk bagi orang-orang yang bertakwa. Takwa adalah mematuhi perintah-perintah dan menjauhi larangan-larangan. Fakta bahwa sesuatu menjadi petunjuk tidak menjadi berbeda dari satu orang ke orang yang lain. Dengan demikian, al-Qur'an adalah petunjuk bagi orang-orang yang bertakwa juga bagi orang lain, bahkan juga bagi orang-orang kafir, orang-orang yang tidak percaya. Dihubungkannya petunjuk hanya dengan orang-orang yang bertakwa,

⁸⁹ Ibid., 9.

sebagai pujian dari Allah swt bagi mereka, untuk menjelaskan bahwa merekalah orang-orang yang telah diberi petunjuk.

3) Keluasan Penjelasan

Dari segi keluasan penjelasannya, tafsir *Firdaws al-Na'im* karya Kiai Thaifur tergolong tafsir yang menggunakan metode *ijmāli*, karena tafsir ini cenderung menafsirkan suatu ayat secara global dan sederhana, serta jarang mengemukakan penafsiran ayat secara mendetail dan eksploratif.⁹⁰ Metode semacam ini mempunyai kelebihan tersendiri, salah satunya karena ia memudahkan bagi pembaca dalam memahami serta menangkap penjelasan pokok dari suatu ayat. Penggunaan metode *ijmāli* dalam tafsir *Firdaws al-Na'im* terlihat dari, misalnya, penafsiran Kiai Thaifur terhadap suatu ayat yang hanya berisi penjelasan makna dari setiap kata. Dalam tafsir QS. al-Baqarah [2]: 10, misalnya, Kiai Thaifur menafsirkan kata "*marad*" dengan makna "*du'f* (lemah) dan "*'ajz*" (tidak berdaya).⁹¹ Begitu juga dalam QS. al-Layl [92]: 2, Kiai Thaifur menafsirkan kata "*tajallā*" dengan "*zahr ba'da al-zulmah*" (terang setelah gelap).⁹²

4) Sasaran dan Tertib Penafsiran

Dalam menyusun dan menulis kitab tafsir, para mufasir umumnya mempunyai tiga pendekatan yang ditempuh, yaitu metode *tahlili* yakni tertib penafsiran sesuai dengan urutan mushaf; metode *mawḍū'i* yakni tertib penafsiran

⁹⁰ Meskipun penjelasan-penjelasan yang cukup panjang kadang dijumpai dalam tafsir ini, khususnya dalam penafsiran ayat-ayat hukum. Namun secara umum dapat dikatakan bahwa materi yang ditampilkan lebih bersifat *ijmāli*.

⁹¹ Al-Madūrī, *Firdaws al-Na'im*, Vol. 1, 12.

⁹² Ibid., Vol. 6, 404.

tematik dengan mengumpulkan ayat-ayat berdasarkan satu tema atau topik tertentu; dan metode *nuzūlī* yakni tertib penafsiran berdasarkan pada urutan waktu turunnya ayat. Dari tiga kategori ini, tafsir *Firdaws al-Naʿīm* termasuk dalam kategori tafsir yang menggunakan pendekatan *tahḥlīlī*, yaitu penafsiran ayat-ayat al-Qurʿan dengan cara berurut dan tertib sesuai dengan uraian ayat-ayat dan surah-surah dalam mushaf ʿUthmānī. Dalam hal ini, Kiai Thaifur menyusun tafsirnya secara runut, mulai dari awal surah al-Fātiḥah hingga akhir surah al-Nās, yang ditulis dalam enam volume besar kitab tafsir. Dengan demikian, model tertib penjelasan dalam tafsir ini, sama dengan model penyajian *mainstream* yang dianut dalam literatur-literatur tafsir tradisional.

d. Corak dan Warna Penafsiran

Setiap mufasir memiliki perhatian dan tujuan yang berbeda-beda ketika menulis sebuah karya tafsir. Hal itu tercermin dari upaya mereka dalam memberikan penekanan tertentu kepada salah satu dari sekian banyak unsur dalam tafsir, seperti unsur sejarah, tata bahasa, semantik, hukum, teologi, dan sebagainya.⁹³ Oleh karena itu, setiap karya tafsir pasti memiliki warna dan corak tersendiri, yang dipahami sebagai kecenderungan materi penafsiran yang memberikan bobot tertentu pada suatu persoalan. Di antara corak tersebut, misalnya, corak *fiqhī*, yaitu pembahasan tafsir yang didominasi oleh persoalan hukum Islam; corak sufi, yaitu pembahasan tafsir yang didominasi oleh dimensi esoteris; corak *lughawī*, yaitu pembahasan tafsir yang didominasi oleh kajian

⁹³ A. Rippin, "Tafsīr", *The Encyclopaedia of Islam*, Vol. 7, ed. Pj. Bearman, et al. (Leiden: E.J. Brill, 2000), 84.

kebahasaan; corak *'ilmī*, yaitu pembahasan tafsir yang didominasi oleh persoalan sains; corak *adabī ijtīmā'ī*, yaitu pembahasan tafsir yang didominasi oleh persoalan sosial kemasyarakatan; dan lain sebagainya.

Dalam konteks demikian, tafsir *Firdaws al-Na'īm* memiliki corak penafsiran tersendiri yang menjadi karakteristiknya, yaitu:

1) Corak *Lughawī*

Tafsir *Firdaws al-Na'īm* termasuk karya tafsir yang banyak memberikan perhatian pada aspek gramatika bahasa Arab. Uraian kebahasaan dalam tafsir ini tidak hanya berisi penjelasan makna setiap kata dalam ayat al-Qur'an, tetapi juga mencakup fungsi kalimat serta identifikasi kedudukannya, misalnya fungsinya sebagai subyek, predikat, obyek, dan sebagainya. Hal itu bertujuan untuk membantu pembaca dalam memahami makna dan mengenali fungsi setiap kata dalam ayat al-Qur'an, khususnya bagi para pengkaji al-Qur'an yang baru mempelajari bahasa Arab. Di antara contohnya, yaitu dalam penafsiran QS. Āli 'Imrān [3]: 1-2, Kiai Thaifur menulis sebagai berikut,

(ألم) الله أعلم بمراده بذلك (الله) مبتدأ خبره جملة (لا إله إلا هو) وخبر لا محذوف تقديره لا إله موجود إلا هو في موضع الرفع بدل من موضع لا واسمه (الحي القيوم) خبر مبتدأ محذوف أي هو الحي أو بدل من هو والحي ذو الحياة الذاتية والقيوم القائم بأمر خلقه من غير واسطة معين.⁹⁴

(*Alif lām mīm*) Allah yang paling tahu apa yang Dia maksud dengan itu. (*Allāh*) adalah subjek, sedangkan predikatnya adalah kalimat (*lā ilāh illā huwa*). Bentuk *khavar* dari kata "*lā*" dibuang, perkiraannya yaitu "*lā ilāh mawjūd*". "*Illā huwa*" di tempat nominatif (*rafa'*) menjadi *badal* dari tempatnya "*lā*" dan isimnya. (*Al-ḥayy al-qayyūm*) adalah bentuk predikat dari subjek yang dibuang, yakni "*huwa al-ḥayy*", atau menjadi *badal* dari

⁹⁴ Al-Madūrī, *Firdaws al-Na'īm*, Vol. 1, 302.

kata “*huwa*”. “*Al-Ḥayy*” bermakna Zat yang memiliki kehidupan sendiri. Sedangkan “*al-qayyūm*” bermakna Zat yang bertanggung jawab atas urusan ciptaan-Nya tanpa perantara tertentu.

Dalam kutipan di atas, terlihat bahwa Kiai Thaifur menjelaskan fungsi setiap kata dalam ayat serta kedudukannya secara linguistik. Kata “*Allāh*” dalam susunan kalimat “*Allāh lā ilāh illā huwa*”, menurutnya, berkedudukan sebagai subjek, sedangkan predikatnya adalah kalimat “*lā ilāh illā huwa*”. Dalam kalimat “*lā ilāh illā huwa*” sendiri, predikat dari kata “*lā*” dibuang, asalnya yaitu “*lā ilāh mawjūd illā huwa*”. Sedang “*illā huwa*” berposisi sebagai kalimat nominatif karena menjadi pengganti dari “*lā*” dan isimnya. “*Al-ḥayy al-qayyūm*” memiliki dua alternatif kedudukan; ia bisa menjadi predikat dari subjek yang dibuang (asalnya “*huwa al-ḥayy*”), atau menjadi *badal* dari kata “*huwa*” sebelumnya. Selain itu, Kiai Thaifur juga menjelaskan makna kata “*al-ḥayy*” dan “*al-qayyūm*”: yang pertama bermakna Zat yang hidup, sedangkan yang kedua bermakna Zat yang bertanggung jawab atas semua urusan makhluk-Nya. Uraian tersebut menunjukkan bagaimana Kiai Thaifur memberikan penekanan pada aspek linguistik dalam setiap penafsirannya.

2) Corak *fiqhī*

Selain uraian kebahasaan, penjelasan-penjelasan bernuansa *fiqhī* juga cukup sering ditemui dalam tafsir ini, sebab Kiai Thaifur sendiri, sebagaimana dikemukakan sebelumnya, banyak menimba ilmu dari Syekh Ismā‘īl yang memang dikenal sebagai ahli di bidang fikih. Di bawah bimbingan Syekh Ismā‘īl pula, Kiai Thaifur banyak menghasilkan karya di bidang fikih. Kecenderungan

yang sama juga terekam dalam tafsir *Firdaws al-Na'im*. Salah satu contohnya terlihat dalam tafsir QS. Al-Mā'idah [5]: 6, Kiai Thaifur menulis,

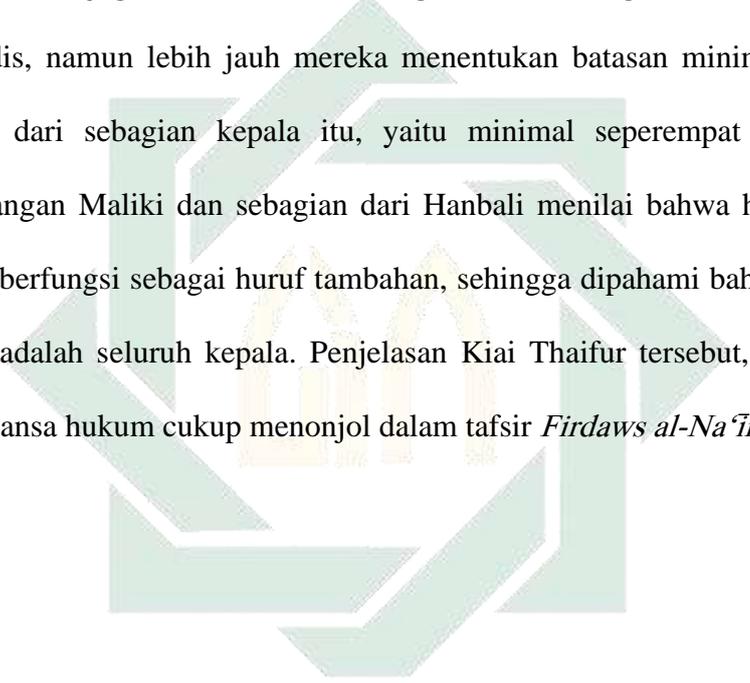
(وامسحوا برؤوسكم) قيل الباء هنا فارقة بين حمل المسح بالكل والبعض فما دخل فيه الباء فالمراد به مسح البعض وما لا فالمراد به مسح الكل وذلك لأن الباء تفيد الإلصاق فكأنه قيل ألقوا المسح برؤوسكم وذلك لا يقتضي الإستيعاب وهذا مذهب الشافعي وقال مالك يجب مسح جميع الرأس وهو إحدى الروايتين عن أحمد والرواية الأخرى عنه يجب مسح أكثره وقال أبو حنيفة يجب مسح الربع من الرأس مستدلاً بما روي عن المغيرة بن شعبة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم توضأ فمسح بناصيته وعلى العمامة والخفين متفق عليه وقدر الناصية بربع الرأس فمالك وأحمد أخذوا بالإحتياط والشافعي باليقين وأبو حنيفة ببيان السنة.⁹⁵

(*Wa imsaḥū bi ru'ūsikum*). Dikatakan bahwa huruf *bā'* di sini adalah pemisah antara muatan makna mengusap seluruh kepala dan sebagian kepala. Jadi, apa yang masuk di dalamnya huruf *bā'*, maka maksudnya adalah mengusap sebagian. Sedangkan yang tidak demikian, maka maksudnya adalah mengusap seluruhnya. Hal itu karena huruf *bā'* mengandung fungsi *ilṣāq* (melekatkan), sehingga seolah-olah dikatakan "lekatkan usapan pada kepalamu" dan itu tidak meniscayakan secara keseluruhan. Pendapat inilah yang dianut oleh Mazhab Syafi'i. Sedangkan Malik berpendapat bahwa wajib mengusap seluruh kepala. Pendapat ini juga termasuk dari dua riwayat dari Ahmad. Riwayat yang lain dari Ahmad menyebutkan bahwa wajib mengusap sebagian besar kepala. Sementara Abu Hanifah berpendapat bahwa wajib mengusap seperempat dari kepala, berdasarkan pada riwayat dari Mughīrah b. Shu'bah bahwa Nabi saw berwudu lalu beliau mengusap ubun-ubunnya, dan sorban serta kedua sepatunya. Hadis disepakati kesahihannya. Ukuran ubun-ubun yaitu seperempat kepala. Dengan demikian, Malik dan Ahmad mengambil pendapat tersebut berdasar kehati-hatian, sedang Syafi'i berdasar keyakinan, dan Abu Hanifah berdasar penjelasan Sunnah.

Dalam kutipan di atas, terlihat bahwa Kiai Thaifur secara eksploratif menjelaskan perbedaan pendapat di antara ulama fikih tentang batas minimal dari kepala yang wajib dibasuh. Menurutnya, perbedaan tersebut muncul akibat

⁹⁵ Ibid., Vol. 2, 18.

perbedaan pandangan dalam memahami fungsi huruf *bā'* dalam ayat. Kalangan Syafi'i memahami bahwa huruf *bā'* itu mengandung makna tertentu (*ilṣāq*), sehingga maksud ayat tersebut adalah perintah untuk mengusap sebagian kepala. Pendapat yang sama juga dikemukakan kalangan Hanafi dengan berdasar pada keterangan hadis, namun lebih jauh mereka menentukan batasan minimal yang wajib dibasuh dari sebagian kepala itu, yaitu minimal seperempat darinya. Sementara kalangan Maliki dan sebagian dari Hanbali menilai bahwa huruf *bā'* tersebut hanya berfungsi sebagai huruf tambahan, sehingga dipahami bahwa yang wajib dibasuh adalah seluruh kepala. Penjelasan Kiai Thaifur tersebut, menjadi bukti bahwa nuansa hukum cukup menonjol dalam tafsir *Firdaws al-Na'im*.



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

BAB IV

DIMENSI ORTODOKSI DALAM TAFSIR *FIRDAWS AL-NA'ĪM*

A. Tekstualitas Penafsiran

Pada bagian terdahulu telah dijelaskan bahwa salah satu prinsip utama ortodoksi Islam adalah sentralitas teks suci. Keyakinan bahwa al-Qur'an adalah teks yang sakral dan eternal (*qadīm*), meniscayakan pandangan bahwa pemahaman terhadapnya harus dilakukan dalam kerangka yang bersifat tekstual. Dalam kerangka demikian, pemaknaan terhadap ayat al-Qur'an tidak boleh berkontradiksi dengan teks suci itu sendiri (al-Qur'an dan hadis), serta sejalan dengan kaidah bahasa Arab yang valid lantaran teks al-Qur'an sendiri berbahasa Arab. Berdasarkan penjelasan itu, bagian ini hendak menunjukkan aplikasi prinsip tersebut dalam penafsiran Kiai Thaifur Ali Wafa dalam tafsir *Firdaws al-Na'īm*. Untuk kepentingan tersebut, pembahasan berikutnya diuraikan secara tematik dalam dua isu utama, yaitu isu-isu relasi dengan perempuan dan interaksi antar pemeluk agama. Melalui dua tema ini, didapati gambaran yang jelas mengenai posisi tafsir *Firdaws al-Na'īm* dalam wacana ortodoksi tafsir, mengingat keduanya merupakan tema sentral yang menjadi fokus utama kajian kalangan reformis dan revivalis yang berseberangan dengan kalangan ortodoks.

1. Ayat-ayat Relasi dengan Perempuan

a. Penciptaan Perempuan

Dalam diskursus relasi gender antara laki-laki dan perempuan, salah satu tema utama dan pertama yang sering diperdebatkan adalah konsep teologis seputar penciptaan perempuan. Hal ini tidak lepas dari adanya asumsi bahwa

segala bentuk subordinasi, marginalisasi, dan diskriminasi yang diterima kaum perempuan, berpangkal dari adanya misinterpretasi terhadap teks-teks keagamaan, khususnya berkaitan dengan masalah penciptaan (*the creation of humankind*).¹ Riffat Hassan, misalnya, berpandangan bahwa jika asal-usul perempuan sejak semula telah dipahami setara dengan penciptaan laki-laki, maka semestinya kesetaraan tersebut akan tetap berlaku dalam persoalan-persoalan lainnya. Sehingga, segala bentuk pemahaman yang memosisikan derajat kaum perempuan di bawah kaum laki-laki, akan berarti penyimpangan dari desain awal penciptaan tersebut.²

Dalam konteks demikian, salah satu ayat yang sering didiskusikan adalah QS. al-Nisā' [4]: 1 yang menjelaskan bahwa Allah swt pada awalnya menciptakan manusia dari sumber yang sama, kemudian Dia menciptakan pasangannya.³ Ayat tersebut adalah:

¹ Dalam hal ini, Zaitunah Subhan, misalnya, mengatakan bahwa sumber-sumber diskriminasi gender yang menimpa kaum perempuan sebetulnya tidak berasal dari ajaran dasar agama, tetapi lebih pada salah tafsir terhadap agama itu, sebagaimana tampak dalam pandangan mayoritas ulama Islam selama ini. Lihat Zaitunah Subhan, *Al-Qur'an dan Perempuan: Menuju Kesetaraan Gender dalam Penafsiran* (Jakarta: Prenadamedia Group, 2015) 4. Sementara menurut Asma Barlas, status perempuan dalam struktur relasi gender masyarakat muslim pada dasarnya dipengaruhi oleh banyak faktor, dan sebagian besar di antaranya tidak ada hubungannya dengan agama. Meski, menurutnya, harus pula diakui bahwa ada implikasi tertentu dari apa yang kita baca dari teks-teks keagamaan dengan bagaimana kita memperlakukan wanita dalam realitas sosial sebenarnya. Lihat Asma Barlas, *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal of the Qur'an* (Texas: University of Texas Press, 2019), 3.

² Riffat Hassan, "Feminist Theology: The Challenges for Muslim Women," *Critique: Critical Middle Eastern Studies*, Vol. 5, No. 9 (1996), 59.

³ Selain ayat ini, terdapat dua ayat lain yang menyinggung asal-usul perempuan, yaitu QS. al-A'rāf [7]: 189 dan QS. al-Zumar [39]: 6. Dua ayat tersebut berbunyi:

هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا...

Dialah Yang menciptakan kamu dari jiwa yang satu dan dari padanya Dia menciptakan pasangannya, agar dia merasa senang kepadanya... (QS. al-A'rāf [7]: 189)

...خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا...

Dia menciptakan kamu dari diri yang satu kemudian darinya Dia jadikan pasangannya... (QS. al-Zumar [39]: 6)

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا
كَثِيرًا وَنِسَاءً ۗ وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا

Wahai manusia! Bertakwalah kepada Tuhanmu yang telah menciptakan kamu dari diri yang satu, dan (Allah) menciptakan pasangannya dari (diri)nya; dan dari keduanya Allah memperkembang-biakkan laki-laki dan perempuan yang banyak. Bertakwalah kepada Allah yang dengan nama-Nya kamu saling meminta, dan (peliharalah) hubungan kekeluargaan. Sesungguhnya Allah selalu menjaga dan mengawasimu.⁴ (QS. al-Nisā' [4]: 1)

Melalui ayat di atas, al-Qur'an menginformasikan bahwa asal-usul penciptaan umat manusia berasal dari satu sumber (*nafs wāḥidah*).⁵ Dari sini, sebagian kalangan kemudian meyakini bahwa penjelasan tersebut dimaksudkan al-Qur'an sebagai pengantar mengenai ide kesetaraan.⁶ Artinya, jika semua manusia dipahami berasal dari satu keturunan, maka secara esensial semua manusia itu sama, tidak ada sekat perbedaan di antara mereka, baik antara laki-laki dan perempuan, kaya dan miskin, besar dan kecil, dan sebagainya. Semua dituntut untuk menciptakan kedamaian dan rasa aman dalam kehidupan bermasyarakat serta saling menghormati hak asasi masing-masing.⁷

Persoalannya kemudian terletak pada mekanisme penciptaan tersebut, lantaran ayat di atas sendiri tidak menginformasikan secara eksplisit dan detail mengenai proses penciptaan manusia selain dengan ungkapan "*min nafs wāḥidah*" dan "*zawjahā*" semata, yakni "dari diri yang satu" dan "pasangannya". Dalam hal ini, persoalan yang sering diperdebatkan adalah mengenai asal-usul Hawa, yang

⁴ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya* (Jakarta: Pustaka Agung Harapan, 2006), 99.

⁵ Muḥammad 'Alī al-Ṣābūnī, *Ṣafwat al-Tafāsīr*, Vol. 1 (Beirut: Dār al-Qur'ān al-Karīm, 1981), 258.

⁶ Barlas, *Believing Women in Islam*, 157-158.

⁷ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an*, Vol. 2 (Jakarta: Lentera Hati, 2009), 397-398.

merupakan pasangan Adam sekaligus prototipe kaum perempuan; apakah Hawa juga diciptakan dari tanah sama seperti penciptaan Adam, ataukah dia diciptakan dari bagian tubuh Adam? Persoalan ini muncul karena jika Hawa (perempuan) dipahami sebagai makhluk yang diciptakan dari bagian tubuh Adam (laki-laki), maka muncul kesan bahwa perempuan menjadi makhluk kelas dua dan tidak setara dengan laki-laki.⁸ Adanya kesan superioritas kaum laki-laki inilah yang kemudian di persoalkan oleh kalangan feminis muslim.⁹

Dalam konteks ini, pendapat para mufasir sendiri secara garis besar terbagi menjadi dua kelompok. Sebagian besar mufasir meyakini bahwa yang dimaksud kata *nafs wāḥidah* itu adalah diri Adam as. Sementara sebagian lainnya memahami bahwa yang dimaksud *nafs wāḥidah* itu adalah jenis Adam (manusia), sebagaimana diutarakan oleh beberapa tokoh kontemporer.¹⁰ Bagi pendapat mayoritas, perempuan pertama secara *origin* diciptakan dari tulang rusuk Adam, sementara pendapat minoritas menganggap bahwa perempuan pertama tidak diciptakan dari bagian tulang rusuk Adam, melainkan dari substansi atau elemen lain yang serupa dengan Adam.¹¹

Di antara dua arus penafsiran ini, di manakah posisi penafsiran Kiai Thaifur Ali Wafa? Kiai Thaifur, sebagaimana mayoritas mufasir terdahulu—

⁸ Gunawan Adnan, *Women and The Glorious Qur'ān: An Analytical Study of Women-Related Verses of Sūra An-Nisa'* (Göttingen: Universitätsdrucke Göttingen, 2004), 151.

⁹ Asma Lamrabet, *Women and Men in the Qur'ān*, trans. Muneera Salem-Murdock (t.t.: Les éditions Albouraq, 2012), 35-36.

¹⁰ Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, Vol. 2, 398.

¹¹ Mohd Anuar Ramli, et al., "Muslim Exegeses Perspective on Creation of the First Woman: A Brief Discussion," *Middle-East Journal of Scientific Research*, Vol. 13, No. 1 (2013), 42-43.

seperti al-Ṭabarī (w. 310 H),¹² al-Baghawī (w. 516 H),¹³ al-Bayḍawī (w. 691 H),¹⁴ al-Khāzin (w. 725 H),¹⁵ hingga Ibn Kathīr (w. 774 H),¹⁶ memaknai kata *nafs wāḥidah* sebagai diri Adam as. Pemaknaan *nafs wāḥidah* sebagai Adam as ini berimplikasi pada pemaknaan kata *zawjahā* setelahnya yang secara leksikal bermakna “pasangan”. Kata *zawjahā* tersebut kemudian ditafsirkan sebagai Hawa. Dalam penafsiran QS. Al-Nisā’ [4]: 1, Kiai Thaifur menulis, “Hai anak Adam...Bertakwalah kamu kepada Allah swt, karena Dia adalah Tuhan yang menguasai kamu, membimbing kamu, dan menciptakan kamu dari diri yang satu, yaitu Adam as, dan darinya Allah menciptakan pasangannya, yaitu Hawa as”.¹⁷ Penjelasan yang sama juga dikemukakan Kiai Thaifur ketika menafsirkan QS. Al-A’rāf [7]: 189 dan QS. Al-Zumar [39]: 6. Dalam konteks dua ayat ini, Kiai Thaifur memahami kata *nafs wāḥidah* sebagai Adam sedangkan *zawjahā* adalah istrinya, yakni Hawa.¹⁸

Oleh karena *nafs wāḥidah* dipahami sebagai Adam, maka kata *minhā* setelahnya dipahami merujuk pada diri Adam itu sendiri. Dengan demikian, asal-usul penciptaan Hawa, bagi Kiai Thaifur, diyakini berasal dari salah satu bagian tubuh (tulang rusuk) Adam. Menurutnya, tujuan penciptaan Hawa dari bagian

¹² Abū Ja’far Muḥammad b. Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi’ al-Bayān ‘an Ta’wīl Āy al-Qur’ān*, Vol. 6 (Kairo: Dār Hijr, 2001), 340.

¹³ Abū Muḥammad al-Ḥusayn b. Mas’ūd al-Baghawī, *Ma’ālim al-Tanzīl*, Vol. 2 (Riyad: Dār Tayyibah, 1989), 159.

¹⁴ ‘Abd Allāh b. ‘Umar b. Muḥammad al-Shayrāzī al-Bayḍawī, *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta’wīl*, Vol. 2 (Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, t.th.), 58.

¹⁵ ‘Alī b. Muḥammad b. Ibrāhīm al-Baghdādī al-Khāzin, *Lubāb al-Ta’wīl fī Ma’āinī al-Tanzīl*, Vol. 1 (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2004), 337.

¹⁶ Ismā‘īl b. Kathīr al-Dimashqī, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, Vol. 3 (Kairo: Mu’assisah Qurṭubah, 2000), 333.

¹⁷ Ṭayfūr b. ‘Alī Wafā al-Madūrī, *Firdaws al-Na’īm bi Tawḍīḥ Ma’ānī Āyāt al-Qur’ān al-Karīm*, Vol. 1 (t.t.: t.p., t.th.), 447.

¹⁸ Ibid., Vol. 2, 405; Ibid., Vol. 5, 316.

tubuh Adam itu adalah untuk mempererat tali kasih sayang di antara mereka. Kondisi tersebut dapat terwujud apabila pasangan Adam itu adalah jenis manusia yang sama dengannya, lebih-lebih jika pasangannya itu diciptakan dari bagian diri Adam itu sendiri. Kiai Thaifur menganalogikan persoalan ini dengan kecintaan mendalam yang dimiliki orang tua terhadap anaknya. Kondisi tersebut dapat terjadi, menurutnya, karena seorang anak adalah bagian dari diri orang tua.¹⁹

Untuk merinci proses penciptaan Hawa tersebut, Kiai Thaifur mengemukakan sebuah riwayat yang mengisahkan bahwa suatu ketika Allah swt menidurkan Adam di Surga. Saat tidurnya itu, Allah kemudian menciptakan Hawa dari salah satu tulang rusuk sebelah kiri Adam. Ketika Adam terbangun dari tidurnya, dia mendapati bahwa Hawa telah duduk di sebelahnya. Selanjutnya mereka pun saling berkenalan dan saling menyukai.²⁰

Jika ditelusuri, penafsiran Kiai Thaifur di atas sejalan dengan arus utama penafsiran tradisional. Cerita mengenai asal penciptaan Hawa dari tulang rusuk sebelah kiri Adam, memang merupakan cerita yang secara luas dikemukakan dalam beberapa literatur tafsir klasik. Al-Ṭabarī, misalnya, menampilkan sejumlah riwayat serupa, salah satunya adalah keterangan yang berasal dari Mūsā b. Hārūn, yang menjelaskan bahwa dia diberitahu oleh ‘Amr b. Ḥammād dari Asbāṭ dari al-Sadī, bahwa ketika Adam masih ditempatkan di Surga, dia berjalan sendirian tanpa didampingi pasangan. Suatu ketika Adam tertidur pulas, kemudian setelah terbangun dia mendapati bahwa di samping kepalanya telah duduk seorang

¹⁹ Al-Madūrī, *Firdaws al-Naʿīm*, Vol. 2, 405.

²⁰ Ibid., Vol. 1, 447.

perempuan yang Allah swt ciptakan dari tulang rusuknya. Kemudian Adam bertanya kepada perempuan itu, “Siapakah kamu?” Perempuan itu menjawab, “Aku adalah seorang perempuan”, Adam bertanya (lagi), “Untuk apakah kamu diciptakan?” Perempuan itu menjawab, “Supaya kamu dapat tinggal bersamaku”.²¹

Penggunaan cerita di atas untuk menafsirkan kejadian Hawa ditentang oleh para reformis. Menurut Riffat Hassan, cerita-cerita mengenai detail penciptaan Hawa sebagaimana dikemukakan di atas merupakan riwayat yang berasal dari tradisi Yahudi dan Kristen. Redaksi riwayat tersebut mirip dengan redaksi Kitab Kejadian (*Genesis II*), khususnya pasal 18-24,²² yang menggambarkan bahwa kehadiran perempuan dimaksudkan untuk melengkapi keinginan dan kebutuhan laki-laki. Begitu juga, perempuan dikesankan sebagai ciptaan kedua yang diciptakan dari tulang rusuk laki-laki. Riffat Hassan mempersoalkan pemaknaan *nafs wāḥidah* sebagai Adam dan *zawjahā* sebagai Hawa, padahal al-Qur’an sendiri, menurutnya, tidak memberikan perincian demikian berkaitan dengan asal-

²¹ Al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl Āy al-Qur’ān*, Vol. 6, 341.

²² Redaksi Alkitab tersebut adalah sebagai berikut:

(18) Tuhan Allah berfirman: “Tidak baik, kalau manusia itu seorang diri saja. Aku akan menjadikan penolong baginya, yang sepadan dengan dia.”...(21) Lalu Tuhan Allah membuat manusia itu tidur nyenyak; ketika ia tidur, Tuhan Allah mengambil salah satu rusuk dari padanya, lalu menutup tempat itu dengan daging. (22) Dan dari rusuk yang diambil Tuhan Allah dari manusia itu, dibangun-Nyalah seorang perempuan, lalu dibawa-Nya kepada manusia itu. (23) Lalu berkatalah manusia itu: “Inilah dia, tulang dari tulangku dan daging dari dagingku. Ia akan dinamai perempuan, sebab ia diambil dari laki-laki.” (24) Sebab itu seorang laki-laki akan meninggalkan ayahnya dan ibunya dan bersatu dengan istrinya, sehingga keduanya menjadi satu daging. Lihat Lembaga Alkitab Indonesia, *Alkitab Terjemahan Baru* (t.t.: Indonesian Bible Society, 1994), 8-9.

usul penciptaan perempuan, sebagaimana nama Hawa sendiri tidak pernah disinggung di dalam al-Qur'an.²³

Infiltrasi riwayat-riwayat *isrā'īliyyāt* semacam itu ke dalam tafsir memang menjadi fenomena yang umum terjadi bahkan sejak masa-masa awal penafsiran.²⁴ Hal ini disebabkan oleh fakta bahwa sejak masa awal Islam, Jazirah Arab memang telah dihuni oleh setidaknya dua komunitas besar agama Yahudi dan Nasrani, sehingga kontak masyarakat muslim dengan dua komunitas tersebut tidak dapat dihindarkan. Ketika kemudian banyak dari tokoh-tokoh Yahudi dan Nasrani yang memeluk Islam, maka wawasan intelektual yang mereka warisi dari agama sebelumnya tidak begitu saja ditinggalkan, bahkan selanjutnya wawasan tersebut diterima sebagai sumber pelengkap bagi penafsiran al-Qur'an.²⁵ Beberapa tokoh generasi pertama telah dikenal cukup sering mengadopsi *isrā'īliyyāt* sebagai sumber rujukan mereka, di antaranya adalah Ibn 'Abbās, Abū Hurayrah, 'Abd Allāh b. 'Amr b. al-'Āṣ, 'Abd Allāh b. Sallām, dan Tamīm al-Dārī.²⁶

²³ Riffat Hassan, "Feminist Theology", 59. Riffat Hassan juga menolak jika kata Adam di dalam al-Qur'an dimaknai sebagai laki-laki. Menurutnya kata Adam adalah istilah Ibrani, *adamah*, yang berarti tanah. Kata ini, menurutnya, secara umum berfungsi sebagai istilah yang mengacu pada manusia (*the human*), alih-alih seorang laki-laki (*male person*). Dengan asumsi seperti ini, maka tidak bisa dibenarkan jika dimaknai bahwa manusia yang diciptakan pertama adalah laki-laki. Lihat Ibid., 59.

²⁴ Kareem Rosshandler, "A Review of Contemporary Arabic Scholarship on the Use of *Isrā'īliyyāt* for Interpreting the Qur'an," *The American Journal of Islamic Social Sciences*, Vol. 36, No. 2 (t.th.), 2.

²⁵ Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabī, *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Vol. 1 (Kairo: Maktabah Wahbah, 2000), 47.

²⁶ Ramzī Na'nā'ah, *Al-Isrā'īliyyāt wa Atharuhā fī Kutub al-Tafsīr* (Dimshiq: Dār al-Qalam, 1970), 123.

Penggunaan riwayat-riwayat *isrāʿīliyyāt* dalam menginterpretasikan teks al-Qurʿan memang tidak sepenuhnya dipandang negatif.²⁷ Akan tetapi, menurut Nasaruddin Umar, yang menjadi permasalahan adalah mengenai otentisitas cerita-cerita yang dijadikan rujukan itu, sebab jika cerita-cerita yang dirujuk itu berasal dari Kitab Talmud, maka hal itu akan menjadi persoalan tersendiri lantaran Kitab Talmud banyak memuat cerita-cerita rakyat Babilonia. Sementara tradisi klasik masyarakat Babilonia adalah tradisi yang dipenuhi dengan mitos-mitos yang sangat merugikan perempuan. Dalam konteks ini, menurutnya, tidak mengherankan jika literatur-literatur tafsir yang mengintrodusir riwayat-riwayat *isrāʿīliyyāt* kemudian dipersepsikan sebagai tafsir yang menyudutkan posisi kaum perempuan.²⁸

Dengan kenyataan demikian, pandangan mengenai asal-usul kejadian perempuan sebagaimana dikemukakan oleh Kiai Thaifur di atas ditentang keras oleh kalangan reformis muslim. Bagi kalangan ini, anggapan bahwa perempuan tercipta dari bagian tubuh laki-laki dapat melahirkan pandangan negatif bahwa perempuan hanyalah makhluk sekunder di bawah laki-laki, yang berimplikasi

²⁷ Bahkan tokoh seperti Ibn Taymiyyah (w. 728 H), yang dikenal sangat selektif dalam periwayatan, membolehkan periwayatan *isrāʿīliyyāt* apabila ia telah diketahui kebenarannya dan tidak bertentangan dengan ajaran Islam. Lihat Ibn Taymiyyah, *Muqaddimah fī Uṣūl al-Tafsīr* (t.t.: t.p., 1972), 100.

²⁸ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif al-Qurʿan* (Jakarta: Paramadina, 2001), 289-290. Temuan berbeda diungkap Syamsuni dalam penelitiannya tentang relasi *isrāʿīliyyāt* dan isu kesetaraan gender. Berdasarkan penelusurannya terhadap konten *isrāʿīliyyāt* tentang kejadian perempuan dalam tafsir karya al-Ṭabarī, dia mendapati sikap al-Ṭabarī justru relatif liberal dan pro perempuan, sehingga dia menyimpulkan bahwa *isrāʿīliyyāt* tidak berpengaruh pada penafsiran bias gender. Dengan demikian, tuduhan kalangan feminis bahwa penyebab penafsiran yang bias gender adalah *isrāʿīliyyāt*, menurutnya, hanyalah rekayasa untuk melegitimasi pendapat feminisme mereka. Lihat Syamsuni, “*Isrāʿīliyyāt* dan Penafsiran Bias Jender: Kajian tentang Isu Penciptaan Perempuan dalam Tafsir al-Ṭabarī” (Tesis—UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2009).

pada status mereka yang dianggap lebih rendah dibandingkan laki-laki. Dalam konteks demikian, Riffat Hassan menolak pandangan yang meyakini bahwa Hawa diciptakan dari tulang rusuk Adam. Lebih-lebih, karena konsep kejadian Hawa semacam itu, menurutnya, berasal dari tradisi Yahudi dan Kristen yang menerobos masuk ke dalam inti tradisi Islam di saat tidak banyak dari orang Islam yang mempelajari al-Kitab (Bible).²⁹

Penolakan yang sama juga disuarakan oleh Amina Wadud. Namun berbeda dengan Riffat Hassan yang cenderung melakukan kritik terhadap riwayat-riwayat yang dianggap menyudutkan kaum perempuan, Amina Wadud berusaha memberikan penekanan pada konsep al-Qur'an tentang penciptaan. Menurutnya, ayat di atas tidak dapat diartikan bahwa Allah swt memulai penciptaan manusia dari jenis kelamin laki-laki, dan bahwa asal-usul manusia adalah Adam, sehingga memahami perempuan sebagai derivasi laki-laki juga tidak dapat dibenarkan. Menurutnya, ayat di atas semestinya dimaknai bahwa asal-usul umat manusia, baik laki-laki maupun perempuan, berasal dari *nafs* tunggal yang merupakan bagian dari sistem berpasang-pasangan, yakni *nafs* itu sendiri dan *zawj*-nya yang jenisnya sama dengan *nafs* pertama.³⁰ Pemahaman tersebut didasarkan pada analisa terhadap beberapa kata kunci, yaitu kata *āyāt*, *min*, *nafs*, dan *zawj*.³¹

²⁹ Riffat Hassan, "Feminist Theology", 60; Riffat Hassan, "Challenging the Stereotype of Fundamentalism: An Islamic Feminist Perspective," *The Muslim World*, Vol. 91 (2001), 61.

³⁰ Amina Wadud, *Qur'an and Woman: Reading the Sacred Text from a Woman's Perspective* (New York: Oxford University Press, 1999), 22-23.

³¹ Pertama, kata *āyāt* yang berarti "tanda", menurut Amina Wadud, adalah petunjuk adanya sesuatu di balik tanda tersebut. Wadud mengumpamakan pemahaman kata *āyāt* dengan perspektif seseorang ketika melihat rambu-rambu jalan, maka orang tersebut tidak semestinya terpaku pada tanda itu, tetapi dia bisa langsung mengalihkan fokusnya pada tempat tertentu yang menjadi tujuannya. Dalam konteks pemaknaan ayat al-Qur'an, Wadud sebetulnya ingin menunjukkan bahwa pembacaan seseorang terhadap teks suci, semestinya tidak didasarkan pada makna

Menurut Wadud, ayat mengenai penciptaan manusia, tidak semestinya dibaca berdasarkan makna tersuratnya semata (eksplisit), tetapi ia harus dipahami secara lebih kontekstual dan berdasarkan pada makna tersirat yang ada di baliknya (implisit).³² Hal itu ia simpulkan berdasarkan pemahaman pada kata *āyāt* yang berarti “tanda”, yang diumpamakan dengan perspektif seseorang ketika melihat tanda rambu-rambu jalan, maka orang tersebut tidak semestinya terpaku pada tanda itu, tetapi ia bisa langsung mengalihkan fokusnya pada tempat tertentu yang menjadi tujuannya. Dalam konteks pemaknaan ayat al-Qur’an, pembacaan seseorang terhadap teks suci, semestinya tidak didasarkan pada makna tersuratnya yang tampak, tetapi harus didasarkan pada sesuatu yang ada di balik teks tersebut, yang kemudian ia sebut sebagai ayat implisit.

Meskipun demikian, sulit dipungkiri bahwa pandangan Wadud di atas terkesan agak dipaksakan, sebab dalam QS. al-Nisā’ [4]: 1 sendiri yang merupakan fokus kajian asal-usul manusia, tidak terdapat kata *āyāt* yang dimaksud. Dalam hal ini, Wadud memahami kata *āyāt* tersebut merujuk pada ayat

tersuratnya yang tampak, tetapi harus didasarkan pada sesuatu yang ada di balik teks tersebut, yang kemudian dia sebut sebagai ayat implisit. Kedua, kata *min* dalam QS. Al-Nisā’ [4]: 1 di atas, menurutnya, tidak hanya berfungsi sebagai preposisi, yang berarti “dari” (*from*), tetapi juga berfungsi untuk menunjukkan arti “sama dengan” (*equal*). Ketiga, kata *nafs* sendiri, menurutnya, secara konseptual, mengandung makna yang netral, sehingga tidak mengacu pada jenis kelamin laki-laki maupun perempuan. Keempat, kata *zawj* secara umum digunakan al-Qur’an untuk menunjukkan jodoh, pasangan, istri atau kelompok. Secara konseptual, ia juga bersifat netral, tidak mengacu pada makna maskulin maupun feminin. Hal ini menggambarkan bahwa asal-usul umat manusia, baik laki-laki dan perempuan, berasal dari diri (*nafs*) yang satu yang merupakan bagian dari sistem berpasang-pasangan (*nafs* dan *zawj*-nya). Lihat Ibid., 17-20.

³² Pemahaman serupa juga ditawarkan Rashīd Riḍā dalam *Tafsīr al-Manār*. Menurutnya, ayat *nafs wāḥidah* itu tidak bisa secara sederhana dipahami sebagai Adam, sebab tujuan utama ayat itu sebenarnya bukan hendak menjelaskan perincian kejadian atau asal-usul penciptaan manusia, melainkan ia dimaksudkan sebagai pengantar mengenai tema hak-hak manusia. Lagi pula, memaknai *nafs wāḥidah* secara tersurat sebagai sosok Adam, baginya, masih menimbulkan banyak kesangsian. Selengkapnya, lihat Muḥammad Rashīd Riḍā, *Tafsīr al-Qur’ān al-Ḥakīm: al-Shahīr bi Tafsīr al-Manār*, Vol. 4 (t.t.: Dār al-Nawādir, 2013), 323-330.

lain, yaitu QS. al-Rūm [30]: 2, yang sebetulnya tidak berbicara tentang isu penciptaan manusia pertama, atau Adam dan Hawa.³³

Sebaliknya, konsepsi penciptaan Adam dan Hawa sebagaimana dikemukakan oleh Kiai Thaifur sebelumnya, didasarkan pada landasan tekstual yang kuat. Salah satunya yaitu landasan teks al-Qur'an sendiri. Dalam hal ini, meskipun surah al-Nisā' ayat 1 di atas tidak memastikan bahwa *nafs wāḥidah* itu adalah Adam dan *zawjahā* itu Hawa sebagaimana dua kata tersebut secara linguistik memang bersifat netral, namun penafsiran ayat tersebut berkaitan dengan penjelasan dalam ayat-ayat lain dengan tema serupa. Dalam ayat lain dijelaskan bahwa manusia sebagai salah satu spesies makhluk biologis, asal-usulnya adalah dari tanah, sebagaimana dinyatakan dalam QS. Fāṭir [35]: 11³⁴ dan QS. Al-Hijr [15]: 26³⁵. Informasi tersebut, tidak berarti bahwa seluruh manusia diciptakan langsung dari tanah, sebab al-Qur'an menjelaskan bahwa proses perkembangan manusia adalah melalui proses reproduksi. Yang diciptakan Allah

³³ Selain itu, pemahaman bahwa Hawa (perempuan) diciptakan dari tulang rusuk Adam (laki-laki) tidak lantas meniscayakan bahwa posisi perempuan menjadi makhluk kelas dua. Hal ini karena masalah penciptaan dan masalah kesetaraan adalah dua hal yang berbeda. Al-Qur'an sendiri tidak pernah menilai kemuliaan dan kehinaan berdasarkan asal-usul penciptaannya, tetapi kesetaraan tersebut terletak pada sisi kemanusiaannya. Meskipun laki-laki dan perempuan diciptakan berbeda, namun esensi masing-masing tidaklah berbeda. Lagi pula, sebagaimana dinyatakan Quraish Shihab, semua anak cucu Adam (manusia), baik laki-laki maupun perempuan, selanjutnya lahir dari gabungan antara laki-laki dan perempuan, bukan dari tulang rusuk, sehingga isu penciptaan manusia pertama tidak bisa dijadikan dasar bagi ketidaksetaraan mereka.

³⁴ ...وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ جَعَلَكُمْ أَزْوَاجًا...

Dan Allah menciptakan kamu dari tanah kemudian dari air mani, kemudian Dia menjadikan kamu berpasangan... Lihat Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, 618.

³⁵ ...وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمِإٍ مَسْنُونٍ...

Dan sungguh, Kami telah menciptakan manusia (Adam) dari tanah liat kering dari lumpur hitam yang diberi bentuk. Lihat *Ibid.*, 356.

dari tanah, tanpa ayah dan ibu, hanyalah manusia pertama, yaitu Adam,³⁶ sebagaimana dijelaskan dalam QS. Ali Imran [3]: 59³⁷.

Dengan demikian, dapat dipahami bahwa informasi mengenai Adam sebagai manusia pertama itu pada dasarnya dipahami dari teks suci al-Qur'an sendiri, bukan dari tradisi Yahudi dan Nasrani. Al-Qur'an hanya menyebut nama Adam sebagai manusia pertama yang diciptakan dari tanah, dan tidak memberikan keterangan serupa untuk penciptaan Hawa, sehingga wajar jika muncul pemahaman bahwa Adam adalah ciptaan pertama, selanjutnya Hawa diciptakan dari bagian tubuhnya. Oleh karena itu, penjelasan mengenai mekanisme penciptaan Hawa yang berasal dari kisah *isrā'iliyyāt* dapat dipahami hanya sebagai informasi pelengkap bagi penafsiran QS. Al-Nisā' [4]: 1 di atas. Informasi tersebut diterima dan diadopsi oleh mayoritas mufasir, termasuk Kiai Thaifur, karena ia dinilai tidak bertentangan dengan teks al-Qur'an.

Model penafsiran tersebut juga didasarkan pada teks hadis yang mengisyaratkan bahwa perempuan (Hawa) diciptakan dari salah satu tulang rusuk laki-laki (Adam) yang bengkok. Hadis tersebut berbunyi:

إن المرأة خلقت من ضلع أعوج فإن ذهب تقيمها كسرتها وإن تركتها وفيها عوج استمعت بها

³⁶ Al-Madūrī, *Firdaws al-Na'im*, Vol. 1, 347; Ibid., Vol. 5, 179. Pernyataan yang sama juga dikemukakan al-Rāzī dalam tafsirnya. Lihat Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātiḥ al-Ghayb*, Vol. 26 (Beirut: Dār al-Fikr, 1981), 10. Ibn Kathīr mengungkapkan bahwa ada empat konsep penciptaan manusia yang dijelaskan dalam al-Qur'an, yaitu penciptaan Adam (dari tanah) yang tidak melalui laki-laki dan perempuan (ayah dan ibu); penciptaan Hawa dari seorang laki-laki tanpa melalui perempuan; penciptaan Nabi Isa as dari seorang perempuan melalui proses kehamilan tanpa melibatkan laki-laki; begitu juga penciptaan manusia lainnya yang diciptakan dari gabungan laki-laki dan perempuan (ayah dan ibu). Lihat al-Dimashqī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, Vol. 3, 73.

³⁷ إِنْ مَثَلٌ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ ۖ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ...

Sesungguhnya perumpamaan (penciptaan) Isa bagi Allah, seperti (penciptaan) Adam. Dia menciptakannya dari tanah... Lihat Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, 72.

Sesungguhnya perempuan diciptakan dari tulang rusuk yang bengkok, jika kalian mencoba meluruskannya ia akan patah. Tetapi jika kalian membiarkannya maka kalian akan menikmatinya dengan tetap dalam keadaan bengkok.³⁸

Sebagian tokoh kontemporer memahami hadis di atas secara metaforis, bahwa ia berisi peringatan bagi laki-laki agar menghadapi perempuan dengan bijaksana lantaran perempuan memiliki sifat bawaan yang berbeda dengan laki-laki. Dalam konteks hubungan rumah tangga, apabila suami ingin meluruskan kesalahan istri, maka semestinya diluruskan dengan bijaksana, tanpa kekerasan yang ujungnya dapat menimbulkan perceraian. Namun bagi mayoritas mufasir, hadis tersebut dipahami mengandung landasan tekstual yang valid bagi ide kelahiran Hawa dari tulang rusuk Adam.³⁹ Ibn Kathīr, misalnya, menyatakan bahwa secara tekstual, teks hadis tersebut merupakan dasar yang sah yang menjelaskan bahwa maksud *zawjahā* dalam QS. Al-Nisā' [4]: 1 di atas adalah Hawa, sebagaimana hadis tersebut menginformasikan bahwa perempuan (Hawa) diciptakan dari salah satu tulang rusuk laki-laki (Adam).⁴⁰

Penafsiran tersebut juga diperkuat oleh argumen kebahasaan. Dalam hal ini, jika penciptaan Hawa dipahami sama dengan penciptaan Adam sebagai penciptaan yang pertama, yakni sama-sama berasal dari tanah, maka konsekuensi

³⁸ Hadis ini diriwayatkan oleh al-Bukhārī (w. 256 H) hadis nomor 3331, dan Muslim (w. 261 H) hadis nomor 1468. Lihat Muḥammad b. Ismā'īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Beirut: Dār Ibn Kathīr, 2002), 819; Muslim b. al-Ḥajjāj al-Naysābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim* (Riyad: Dār Ṭībah, 2006), 673.

³⁹ Memahami hadis di atas dalam arti harfiah bahwa Hawa berasal dari tulang rusuk Adam, menurut Zaitunah Subhan, tidak menggiring satu persepsi penghinaan terhadap perempuan, sebab dalam Islam sendiri, kemuliaan dan kehinaan seseorang tidak pernah dinilai berdasarkan asal-usulnya. Lebih dari itu, menurutnya, jika hadis tersebut dimaknai secara metaforis, maka justru akan muncul tanda tanya besar mengenai penciptaan perempuan. Sehingga asal penciptaan perempuan menjadi tidak terjawab. Lihat Subhan, *Al-Qur'an dan Perempuan*, 298.

⁴⁰ Al-Dimashqī, *Tafsīr al-Qur'an al-'Azīm*, Vol. 3, 333.

logisnya penciptaan manusia selanjutnya tidak dapat dikatakan berasal dari satu jiwa (*nafs wāḥidah*), tetapi dari dua jiwa (*nafsayn*). Padahal al-Qur'an mengemukakan ayatnya dengan menggunakan redaksi *min nafs wāḥidah*, bukan *min nafsayn*, yakni bahwa umat manusia berasal dari satu jiwa, bukan dua jiwa. Oleh karena itu, sebagaimana dinyatakan al-Qāḍī, pemahaman bahwa Hawa diciptakan dari jenis yang sama dengan Adam, dinilai sebagai pemaknaan yang kurang valid secara linguistik.⁴¹

Berdasarkan uraian-uraian di atas, dapat dipahami bahwa penafsiran Kiai Thaifur terhadap isu penciptaan perempuan berlatar pada prinsip tekstualitas penafsiran. Dalam hal ini, ia sejalan dengan teks suci (teks al-Qur'an dan teks Hadis) serta argumen kebahasaan.

b. Kepemimpinan dalam Rumah Tangga

Pembahasan mengenai kepemimpinan dalam rumah tangga terdapat dalam QS. al-Nisā' [4]: 34:

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ ۚ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ ۚ وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاصْرَبُوهُنَّ ۚ فَإِن أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا

Kaum laki-laki (suami) itu pelindung bagi perempuan (istri), karena Allah telah melebihkan sebagian mereka (laki-laki) atas sebagian yang lain (perempuan), dan karena mereka (laki-laki) telah memberikan nafkah dari

⁴¹ Al-Rāzī, *Mafātih al-Ghayb*, Vol. 9, 167. Menurut penuturan al-Rāzī dengan mengutip pendapat Ibn 'Abbās, penetapan nama Hawa itu sendiri, secara tekstual, pada dasarnya berkaitan dengan konsep penciptaannya. Kata "*hawā*" dipilih lantaran istri Adam itu diciptakan dari elemen makhluk yang telah hidup (*hayy*), yakni diri Adam sendiri. Berbeda dengan nama "Adam" yang dipilih karena dia diciptakan dari tanah (*adīm al-arḍ*), yakni dari gabungan tanah yang merah dan yang hitam, serta dari tanah yang bagus dan yang jelek. Karenanya, anak cucu Adam kemudian lahir dalam wujud yang beragam, ada yang berkulit kemerahan, ada pula yang berkulit hitam, ada yang baik, ada pula yang buruk. Lihat Ibid.

hartanya. Maka perempuan-perempuan yang saleh, adalah mereka yang taat (kepada Allah) dan menjaga diri ketika (suaminya) tidak ada, karena Allah telah menjaga (mereka). Perempuan-perempuan yang kamu khawatirkan akan *nusyuz*, hendaklah kamu beri nasihat kepada mereka, tinggalkanlah mereka di tempat tidur (pisah ranjang), dan (kalau perlu) pukullah mereka. Tetapi jika mereka menaatimu, maka janganlah kamu mencari-cari alasan untuk menyusahkannya. Sungguh, Allah Mahatinggi Mahabesar.⁴² (QS. al-Nisā' [4]: 34)

Poin utama dari perdebatan kalangan ortodoks dan reformis mengenai ayat di atas adalah berkaitan dengan masalah legislasi kepemimpinan (*qawāmah*) laki-laki atas perempuan dalam rumah tangga, beserta segala implikasi yang mengikutinya. Menurut Kiai Thaifur, ayat tersebut berarti bahwa seorang suami adalah pemimpin bagi istrinya. Dalam memahami redaksi *al-rijāl qawwāmūna 'alā al-nisā'*, Kiai Thaifur menyatakan bahwa kaum laki-laki memiliki wewenang untuk memimpin kaum perempuan sebagaimana para penguasa memimpin rakyatnya, yakni dalam hak memberikan perintah dan larangan.⁴³ Jika diperhatikan, pandangan ini tidak bisa dilepaskan dari muatan literal kata *qawwām* yang memang mengandung makna yang merujuk kepada kepemimpinan, walaupun makna asalnya berarti “melaksanakan tugas dengan sesempurna mungkin dan berkesinambungan”.⁴⁴ Dengan kata lain, bahwa dalam makna asal tersebut tercakup pemahaman yang mengarah pada kepemimpinan, seperti pemenuhan kebutuhan, perhatian, pemeliharaan, pembelaan, dan pembinaan.⁴⁵

⁴² Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, 108.

⁴³ Al-Madūrī, *Firdaws al-Na'im*, Vol. 1, 484.

⁴⁴ Muḥammad al-Ṭāhir Ibn 'Ashūr, *Al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Vol. 5 (Tūnis: Al-Dār al-Tūnīsiyyah, 1984), 38.

⁴⁵ Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, Vol. 2, 512.

Kepemimpinan laki-laki atas perempuan, menurut Kiai Thaifur, didasarkan atas dua alasan penting. Alasan pertama, adalah karena kelebihan-kelebihan tertentu yang dimiliki laki-laki dibanding perempuan, yang lebih menunjang bagi tugas kepemimpinan. Dalam hal ini, kaum laki-laki dipersepsikan memiliki level intelektualitas dan religiositas yang lebih tinggi dibanding kaum perempuan. Laki-laki juga dianggap memiliki keunggulan dalam beberapa profesi yang umumnya hanya bisa dijalankan oleh mereka, seperti dalam perwalian, saksi, jihad, shalat Jumat, imamah, dan lain-lain, sehingga mereka dipandang memiliki keistimewaan tertentu dibanding perempuan. Sedangkan alasan yang kedua yang membuat laki-laki diberi kekuasaan lebih dibanding perempuan, adalah karena laki-laki dibebani kewajiban memberikan mahar dan nafkah bagi istrinya, sementara perempuan tidak dibebani kewajiban serupa.⁴⁶

Oleh karena laki-laki adalah pemimpin bagi perempuan, maka perempuan-perempuan yang baik (*al-sāliḥāt*), lanjut Kiai Thaifur, adalah perempuan-perempuan yang taat melaksanakan setiap kewajibannya kepada suaminya, serta menjaga kehormatan diri, harta benda, dan tempat tinggalnya ketika suaminya tidak ada. Oleh karena itu, jika istri tidak patuh (*nushūz*) kepada suami sebagai pemimpin rumah tangga, maka suami berhak untuk menerapkan tiga fase tindakan terhadap istrinya, yaitu, pertama-tama, menasihatinya. Kedua, pisah ranjang dengannya. Kemudian jika kedua cara ini tidak berhasil, maka suami boleh

⁴⁶ Al-Madūrī, *Firdaws al-Naʿīm*, Vol. 1, 484.

melakukan tindakan ketiga, yaitu memukulnya. Namun demikian, langkah ketiga ini, menurut Kiai Thaifur, harus dilakukan dengan cara yang tidak menyakitkan.⁴⁷

Dalam interpretasinya terhadap ayat *qawāmah* di atas, metode penafsiran Kiai Thaifur tampak masih berada dalam arus penafsiran tradisional. Sebagaimana mayoritas penafsir terdahulu, Kiai Thaifur mengacu pada muatan tekstual ayat dalam mengurai dan menentukan makna. Dengan penafsiran yang relatif serupa, beberapa mufasir tradisional bahkan memperkuat uraiannya dengan mengutip keterangan yang bersumber dari teks-teks hadis. Al-Alūsī (w. 1270 H),⁴⁸ misalnya, mengemukakan penafsiran yang sama, dengan mengutip hadis Nabi saw yang menyatakan bahwa, “Andaikata aku boleh menyuruh seseorang sujud kepada orang lain, maka aku akan menyuruh istri sujud kepada suaminya”:⁴⁹ Ibn Kathīr⁵⁰ bahkan lebih jauh menautkan penafsiran serupa dengan teks hadis yang membicarakan kepemimpinan dalam konteks yang lebih umum, bahwa “Tidak akan sukses suatu kaum yang menyerahkan urusan kepemimpinan kepada perempuan”.⁵¹ Terlepas dari kenyataan bahwa Kiai Thaifur memang tidak mengutip hadis serupa dalam penafsirannya, dapat dipahami bahwa kecenderungan penafsiran literal seperti yang ia kemukakan, diperkuat oleh eksistensi dua teks hadis di atas.

⁴⁷ Ibid., 484-485.

⁴⁸ Shihāb al-Dīn al-Sayyid Maḥmūd al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma‘āinī fī Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm wa al-Sab‘ al-Mathāinī*, Vol. 5 (Beirut: Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, t.th.), 24.

⁴⁹ لو أمرت أحدا أن يسجد لأحد لأمرت المرأة أن تسجد لبعليها

Hadis ini diriwayatkan oleh Ibn Mājah (w. 275 H) hadis nomor 1852. Lihat Muḥammad b. Yazīd al-Qazwīnī, *Sunan Ibn Mājah* (t.t.: Dār Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabiyyah, t.th.), 595.

⁵⁰ Al-Dimashqī, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, Vol. 4, 20.

⁵¹ لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة

Hadis ini diriwayatkan oleh al-Bukhārī hadis nomor 4425 dan 7099. Lihat al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, 1086 dan 1757.

Asumsi di atas diperkuat dengan kenyataan bahwa penafsiran Kiai Thaifur sangat kontras bila disandingkan dengan pemahaman kontekstual yang ditawarkan kalangan reformis. Salah satu tokoh yang mengajukan pembacaan kontekstual terhadap ayat di atas adalah Nasr Hamid Abu Zaid. Menurutnya, jika pembacaan ayat tersebut hanya didasarkan pada perangkat tekstual, maka yang akan muncul hanyalah kesan diskriminatif terhadap perempuan, padahal tujuan mendasar dari wacana al-Qur'an adalah kesetaraan. Karena itu, ayat *qawāmah* di atas harus dibaca berdasarkan konteksnya yang spesifik, baik secara mikro maupun secara makro.⁵²

Dalam keterangan al-Suyūfī, disebutkan bahwa latar belakang turunnya QS. al-Nisā' [4]: 34 itu berkaitan dengan kasus kekerasan dalam rumah tangga yang dilakukan oleh seorang laki-laki dari kalangan Ansar terhadap istrinya. Laki-laki tersebut menampar istrinya, hingga perempuan tersebut mengadukan kejadian itu kepada Nabi saw dan meminta agar suaminya dijatuhi *qisās*. Nabi sempat mengabulkan permohonan tersebut sebelum turun QS. Ṭāhā [20]: 114 dan QS. al-Nisā' [4]: 34 di atas, sehingga *qisās* tersebut batal dilaksanakan. Sementara dalam riwayat yang berasal dari Ibn Mardawayh, disebutkan bahwa ada seorang laki-laki Ansar bersama istrinya menghadap kepada Nabi. Istrinya mengadukan kepada Nabi bahwa suaminya telah memukulnya sampai meninggalkan bekas di

⁵² Nasr Hamid Abu Zaid, *Dekonstruksi Gender: Kritik Wacana Perempuan dalam Islam*, terj. Moch. Nur Ichwan dan Moch. Syamsul Hadi (Yogyakarta: Samha, 2003), 185.

wajahnya. Nabi kemudian bersabda, “Dia (suami) tidak berhak untuk melakukan itu”. Kemudian Allah swt menurunkan QS. al-Nisā’ [4]: 34 di atas.⁵³

Riwayat yang disampaikan al-Suyūfī di atas, menurut Abu Zaid, merupakan titik awal yang vital dalam upaya memahami tema *qawāmah* yang dimaksudkan al-Qur’an. Menurutnya, penolakan Nabi terhadap perbuatan laki-laki (suami) tersebut menunjukkan dengan jelas bahwa prinsip kesetaraan adalah sesuatu yang fundamental dalam Islam.⁵⁴ Hal semacam ini merupakan gebrakan yang luar biasa yang diperkenalkan Islam mengenai hak-hak perempuan ketika itu.⁵⁵ Namun di saat yang sama, realitas sosial yang dihadapi Islam saat itu belum mendukung terciptanya kesetaraan yang dimaksud, lantaran begitu mengakarnya tradisi patriarki yang tertanam dalam kehidupan sosial masyarakat Arab. Oleh karena konteks sosiologisnya saat itu dirasa belum mampu untuk memikul paradigma kesetaraan (*gender equality*), maka turunlah ayat *qawāmah* tersebut.⁵⁶

Jika ditinjau dari konteks yang lebih makro, relasi gender dalam masyarakat Arab pada saat turunnya al-Qur’an memang memberikan otoritas

⁵³ Menurut al-Suyūfī, riwayat-riwayat di atas saling memperkuat satu sama lain. Lihat Jalāl al-Dīn al-Suyūfī, *Lubāb al-Nuqūl fī Asbāb al-Nuzūl* (Beirut: Mu’assasat al-Kutub al-Thaqāfiyyah, 2002), 75-76.

⁵⁴ Abu Zaid, *Dekonstruksi Gender*, 191.

⁵⁵ Dalam konteks yang sama Haifaa A. Jawad menulis bahwa Islam adalah agama pelopor emansipasi wanita. Sejak awal, Islam telah memberikan perempuan berbagai hak yang tidak mereka dapatkan sebelumnya, meliputi hak-hak sosial, politik, ekonomi, pendidikan, dan peluang kerja yang sama dengan laki-laki. Menurutnya, secara teoritis, Islam telah memberikan kaum perempuan beberapa hak, di antaranya, (1) hak kepemilikan independen; (2) hak untuk menentukan pernikahannya; (3) hak untuk mendapatkan pendidikan; (4) hak untuk mempertahankan identitasnya; (5) hak untuk mendapatkan kesenangan seksual; (6) hak atas warisan; (7) hak untuk aktif dan mengekspresikan dirinya dalam urusan politik dan publik; (8) hak untuk dihormati dan disejajarkan dengan derajat laki-laki. Selengkapnya lihat, Haifaa A. Jawad, *The Rights of Women in Islam: An Authentic Approach* (London: Macmillan Press, 1998), 7-11.

⁵⁶ Abu Zaid, *Dekonstruksi Gender*, 191.

lebih kepada kaum laki-laki dalam berbagai bidang.⁵⁷ Salah satu faktornya karena kondisi geografis Jazirah Arab sendiri yang merupakan daerah yang kering dan tandus.⁵⁸ Jazirah Arab merupakan kawasan yang terbentang luas, namun sebagian besar wilayahnya adalah padang pasir yang gersang. Titik geografis Arabia juga sulit untuk dijangkau serta letaknya jauh dari pusat-pusat peradaban besar yang maju. Dalam *setting* semacam itu, pembagian peran dalam masyarakat terjadi; laki-laki bertugas menjalankan peran yang bersifat publik seperti mencari nafkah dan mempertahankan kabilah, sementara perempuan bertugas menjalankan peran yang lebih domestik seperti mengurus keluarga.⁵⁹

Dalam kondisi yang demikian, peran laki-laki menjadi lebih dominan dan lebih superior dibandingkan perempuan, lantaran eksistensi suku dan keluarga amat bergantung pada sosok laki-laki. Hanya kaum laki-laki yang dianggap

⁵⁷ Jawad, *The Rights of Women in Islam*, 1.

⁵⁸ Umar, *Argumen Kesetaraan Jender*, 106. Untuk uraian mengenai *background* sosial, politik, ekonomi dan agama pada masyarakat Arab sebelum Islam, lihat juga, misalnya, Hammudah Abd al-Ati, *The Family Structure in Islam* (t.t.: t.p., 1995), 5-11. Uraian lebih detail mengenai Jazirah Arab secara umum, bandingkan dengan, G. Rentz, "Djazīrat al-'Arab", *The Encyclopaedia of Islam*, Vol. 1, ed. H. A. R. Gibb, et. al. (Leiden: E.J. Brill, 1986), 533-555.

⁵⁹ Relasi gender yang timpang dalam kehidupan masyarakat Arab tersebut, menurut Umar, juga berkaitan dengan sejarah Arab pra-Islam. Sejarah dunia Arab sendiri tidak bisa dilepaskan dari pengaruh sejarah klasik Mesopotamia yang memiliki warisan nilai-nilai yang menyudutkan posisi kaum perempuan. Pada tahun 1800 SM, di bagian utara Mesopotamia berkembang sebuah kerajaan yang bernama Hammurabi yang dikenal memiliki peraturan-peraturan hukum yang sifatnya membatasi kaum perempuan. Pada masa berikutnya, sekitar tahun 1000 SM, muncul kerajaan baru yang lebih kuat bernama Kerajaan Astiria, yang bahkan menerapkan pembatasan-pembatasan yang lebih ketat terhadap perempuan. Lihat Umar, *Argumen Kesetaraan Jender*, 93-100. Namun menurut Azizah al-Hibri, ada indikasi bahwa masyarakat Arabia pada mulanya adalah masyarakat matriarki, salah satunya melalui nama-nama sesembahan (dewi) mereka yang umumnya digambarkan sebagai sosok perempuan, seperti al-Lāt, al-Uzzah, dan Manāt. Meskipun demikian seiring berjalannya waktu sistem matriarki tersebut kemudian diambil alih oleh budaya patriarki. Pengambil alihan tersebut disebabkan oleh pengaruh kebudayaan besar Bizantium dan Persia yang berideologi patriarki, dan posisi Jazirah Arab sebagai jalur perdagangan. Rute perdagangan yang cenderung keras dianggap lebih cocok bagi laki-laki. Di saat yang sama, rute perdagangan tersebut juga menyediakan impor persenjataan-persenjataan perang, yang kemudian dimonopoli hanya oleh kaum laki-laki. Lihat Azizah al-Hibri, "A Study of Islamic Herstory: or How Did We Ever Get Into this Mess?," *Women's Studies Int. Forum*, Vol. 5, No. 2 (1982), 210.

memiliki keahlian mumpuni untuk memainkan senjata dan mempertahankan kabilah dari berbagai serangan. Ketika peperangan telah dimenangkan, maka laki-laki pula yang berwenang mengatur pembagian harta rampasan. Dalam kehidupan masyarakat Arab saat itu, laki-laki bahkan berkuasa mengontrol jumlah populasi penduduk agar sesuai dengan sumber daya alam mereka yang terbatas, salah satunya melalui tradisi perang dan pembunuhan bayi-bayi perempuan. Pada gilirannya, kaum laki-laki memonopoli setiap level kepemimpinan dalam masyarakat, mulai dari kepemimpinan dalam keluarga, hingga kepemimpinan dalam masyarakat yang lebih luas. Sementara kaum perempuan cenderung tidak memiliki peran menonjol dan semakin terpojokkan.⁶⁰

Dengan konteks seperti itu, maka makna *qawwām* dalam QS. al-Nisā' [4]: 1 tersebut, menurut Abu Zaid, tidak dapat diartikan bahwa laki-laki (suami) memiliki kekuasaan mutlak atas perempuan (istri). Menurutnya, munculnya pengakuan al-Qur'an terhadap kelebihan laki-laki atas perempuan itu sebetulnya bukanlah penetapan syariat (*tashrī'*) yang bersifat normatif, melainkan deskripsi kontekstual atas realitas sosial saat itu, yang selanjutnya diharapkan perubahannya demi terwujudnya cita-cita kesetaraan yang fundamental.⁶¹

Menurut Asghar Ali Engineer,⁶² ayat *qawwām* tersebut harus dilihat dalam konteksnya yang proporsional, sebab pada saat ayat ini turun, perempuan memang sangat bergantung kepada laki-laki, sehingga al-Qur'an mempertimbangkan

⁶⁰ Umar, *Argumen Kesetaraan Jender*, 134-140. Bandingkan dengan Jawad, *The Rights of Women in Islam*, 1-3.

⁶¹ Abu Zaid, *Dekonstruksi Gender*, 193.

⁶² Asghar Ali Engineer, *Islam dan Teologi Pembebasan*, terj. Agung Prihantoro (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), 237-238.

struktur sosial tersebut dan merefleksikannya dalam pengakuan terhadap superioritas laki-laki dari perempuan. Namun demikian, struktur sosial adalah sesuatu yang selalu berubah. Jika dalam sebuah struktur sosial perempuan mampu mengimbangi laki-laki atau bahkan mampu menjadi tulang punggung keluarga, maka posisi perempuan pasti sejajar, atau bahkan bisa lebih dominan dibanding laki-laki. Oleh karena itu, menurutnya, maksud al-Qur'an tersebut pada dasarnya bukan bersifat normatif, melainkan bersifat kontekstual-pragmatis,⁶³ yang dapat berubah sesuai dengan perubahan waktu dan tempat, sebagaimana ditegaskan al-Qur'an dalam ayat lain bahwa "para wanita mempunyai hak yang seimbang dengan kewajiban mereka dengan cara yang ma'ruf"⁶⁴.

Dengan pendapat serupa, Zaitunah Subhan menyatakan bahwa ayat tersebut tidak bersifat normatif, tetapi kontekstual. Pada saat ayat ini turun, struktur masyarakat waktu itu belum mengakui adanya kemitrasejajaran antara laki-laki dan perempuan. Karenanya, kelebihan laki-laki yang dimaksud ayat tersebut tidak bisa diartikan bahwa laki-laki mempunyai kecerdasan dan kesempurnaan akal lebih dibanding perempuan, tetapi harus dipahami sebagai keunggulan fungsional yang bersifat kontekstual. Kepemimpinan yang diemban laki-laki atas perempuan tidak dimaksudkan sebagai superioritas laki-laki,

⁶³ Engineer menegaskan bahwa al-Qur'an tidak hanya berisi ayat-ayat normatif yang bersifat transendental, tetapi juga ayat-ayat kontekstual yang kandungannya dapat berubah sesuai dengan perubahan waktu dan tempat. Namun demikian, menurutnya, para ulama abad pertengahan membatasi dan membuat ajaran-ajaran al-Qur'an hanya menjadi ketentuan formal dan normatif. Karenanya, merupakan kesalahan besar jika menganggap pendapat mereka bersifat transendental dan tidak dapat dirubah. Sebaliknya, pendapat-pendapat mereka harus direvisi seiring dengan konteks yang berubah untuk mengaktualisasikan ajaran al-Qur'an yang normatif. Lihat Ibid., 238.

⁶⁴ Al-Qur'an, 2:228.

melainkan pelaksanaan tanggung jawab ekonomi dan sosial suami terhadap istrinya.⁶⁵

Dari paparan di atas, terlihat bahwa interpretasi Kiai Thaifur sangat kontras dengan interpretasi kalangan penafsir kontekstual. Bagi kalangan kedua, spirit sejati dari QS. al-Nisā' [4]: 34 harus dikembalikan kepada konteks sosiologisnya yang bersifat relatif, bukan kepada makna tekstualnya yang normatif. Dengan kata lain, jika konteksnya berubah maka ketetapan ayat itu juga dapat berubah. Ayat tersebut merupakan wujud refleksi dari realitas sosial Arabia abad ketujuh, yang selanjutnya diharapkan perubahannya ke arah yang berbasis kesetaraan. Hal ini berbeda dengan penafsiran Kiai Thaifur yang meyakini bahwa ayat tersebut mengandung muatan normatif. Baginya, ayat tersebut hendak menunjukkan bahwa hubungan antara suami dengan istri, merupakan relasi yang bersifat struktural. Ayat itu juga memberikan kepastian bahwa pemangku posisi kepemimpinan dalam rumah tangga dipegang oleh laki-laki. Laki-laki diangkat menjadi pemimpin karena kompetensi mereka dalam kepemimpinan yang melebihi perempuan, misalnya karena keunggulan mereka secara intelektual.

Interpretasi yang ditawarkan Kiai Thaifur di atas tidak bisa dilepaskan dari paradigma tafsir al-Qur'an ortodoks, yaitu bertolak dari prinsip sentralitas al-Qur'an yang diyakini sebagai kalam Allah yang *eternal* dan tidak memiliki ikatan apapun dengan realitas keduniaan, sehingga penetapan maknanya tidak semestinya didasarkan pada konteks keduniaan. Oleh karena itu, ayat *qawāmah* tersebut dimaknai sebagai ketetapan al-Qur'an yang bersifat final mengenai relasi

⁶⁵ Subhan, *Al-Qur'an dan Perempuan*, 95.

gender antara laki-laki dan perempuan, bukan deskripsi konteks sosial masyarakat Arab pada saat ayat tersebut diturunkan, yang pada gilirannya membuat maknanya menjadi bersifat relativistik.

2. Ayat-ayat Interaksi antar Pemeluk Agama

a. Konsep Jihad

Diskusi tentang jihad selalu menjadi tema yang menyedot perhatian, sebab jihad seringkali dipersepsikan sebagai lokomotif penggerak bagi isu-isu kekerasan atas nama agama.⁶⁶ Ketika terjadi aksi terorisme yang dilakukan oleh segelintir muslim, maka perhatian kembali tertuju pada ayat-ayat jihad dalam al-Qur'an. Dalam hal ini, relasi Islam dan kekerasan menjadi wacana yang selalu disorot banyak kalangan, khususnya kalangan Barat. Tidak sedikit dari mereka yang memandang bahwa jihad hanyalah seruan perang belaka melawan orang-orang yang berbeda keyakinan dalam rangka merenggut kebebasan mereka dalam beragama. Emile Tyan, misalnya, menyatakan bahwa gagasan jihad dalam Islam merupakan upaya agresi militer dalam rangka perluasan ajaran Islam dengan tujuan menciptakan satu komunitas Islam yang terorganisir di bawah satu

⁶⁶ Dalam keyakinan kelompok teroris radikal, perbuatan teror yang mereka lakukan merupakan aktualisasi doktrin jihad yang diperintahkan dalam Islam. Sebagaimana dikatakan Ali Imron, salah seorang pelaku bom Bali, motif para pelaku teroris dalam melancarkan aksi terornya selain berangkat dari ketidakpuasan terhadap sistem pemerintahan yang tidak menganut khilafah, juga karena keyakinan mereka yang salah kaprah terhadap doktrin jihad. Dalam hal ini, jihad hanya dipahami sebatas perang suci yang bertujuan untuk menegakkan kalimat Allah, menghilangkan kemusyrikan, melindungi Islam dan umatnya, menegakkan kebenaran dan keadilan, serta memperluas dan mempertahankan wilayah teritorial Islam. Jihad dalam arti perang terbuka diyakini oleh mereka sebagai tindakan paling efektif dalam memberangus kemaksiatan, meskipun harus mengorbankan banyak nyawa. Lihat Kasjim Salenda, "Analisis terhadap Praktek Terorisme atas Nama Jihad," *Alqalam*, Vol. 26, No. 1 (Januari-April 2009), 79.

otoritas.⁶⁷ Dengan penekanan yang sama, Reuven Firestone mengistilahkan jihad sebagai “*holy war*” (perang suci) sebagaimana tergambar melalui judul bukunya, *Jihad: The Origin of Holy War in Islam*.⁶⁸

Di dalam al-Qur’an, kata *jihād* dengan beragam derivasinya terulang sebanyak 41 kali yang tersebar dalam 19 surah dan 36 ayat. Istilah tersebut digunakan dalam konteks yang beragam dan dalam bentuk yang variatif.⁶⁹ Jika hendak diurutkan berdasarkan kronologi turunnya, maka ayat jihad yang pertama turun adalah QS. al-Furqān [25]: 52, kemudian setelahnya turun QS. Fāṭir [35]: 42, al-An‘ām [6]:109, Luqmān [31]: 15, al-Naḥl [16]: 38, 110, dan al-‘Ankabūt [29]: 6, 8, 69. Ayat-ayat ini turun pada fase Mekah.⁷⁰ Memasuki fase Madinah, ayat jihad yang turun adalah QS. al-Ḥajj [22]: 78, diikuti QS. al-Baqarah [2]: 218, al-Anfāl [8]: 72, 74, 75, Āl ‘Imrān [3]: 142, al-Nisā’ [4]: 95, Muḥammad [47]: 31, al-Nūr [24]: 53, al-Ḥujurāt [49]: 15, al-Taḥrīm [66]: 9, al-Ṣaff [61]: 11, al-Mā’idah [5]: 35, 53, 54, al-Mumtaḥanah [60]: 1, dan al-Tawbah [9]: 16, 19, 20, 24, 41, 44, 73, 79, 81, 86, 88.⁷¹

⁶⁷ E. Tyan, “Djihād”, *The Encyclopaedia of Islam*, Vol. 2, ed. B. Lewis, et al. (Leiden: E.J. Brill, 1991), 538.

⁶⁸ Reuven Firestone, *Jihad: The Origin of Holy War in Islam* (Oxford: Oxford University Press, 1999).

⁶⁹ Lihat Muhammad Fu‘ād ‘Abd al-Bāqī, *al-Mu‘jam al-Mufahras li Alfāz al-Qur‘ān al-Karīm* (Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1364 H), 182-183.

⁷⁰ Ada yang mengatakan bahwa ayat 6 dan 8 dari QS. al-‘Ankabūt turun pada fase Madinah, meskipun Darwazah meragukan riwayat ini berdasarkan pada konteks penafsiran ayat tersebut. Lihat Muḥammad ‘Izzah Darwazah, *al-Tafsīr al-Ḥadīth: Tartīb al-Suwar Ḥasab al-Nuzūl*, Vol. 5 (Beirut: Dār al-Gharab al-Islāmī, 2000), 465.

⁷¹ Keterangan mengenai urutan turunnya ayat-ayat tersebut bisa dilihat dalam, *Ibid.*, Vol. 10, 321-365. Menurut Mun‘im Sirry, pembacaan ayat-ayat jihad secara kronologis sebetulnya menimbulkan banyak persoalan serta telah banyak dipersoalkan dalam kesarjanaan mutakhir. Pembacaan kronologis terhadap ayat-ayat jihad dapat menimbulkan kesan bahwa Islam melegitimasi kekerasan. Di saat yang sama, secara historis, tidak ada yang dapat memastikan bagaimana sebetulnya kronologi sejarah turunnya ayat al-Qur’an itu. Dalam konteks ini, Reuven

Dari sekian banyak term jihad yang diungkapkan al-Qur'an, menurut Ella Landau-Tasseran, sebetulnya hanya ada sepuluh kasus yang makna jihadnya berorientasi pada aktifitas perang. Sementara sisanya mempunyai makna yang lebih umum, atau justru secara gamblang merujuk pada makna non-perang (*non-violence*). Artinya, dalam banyak kesempatan, konsep jihad yang dimaksudkan al-Qur'an, menurutnya, pada dasarnya adalah jihad dalam arti yang damai dan jauh dari kekerasan.⁷² Tasseran menyayangkan bahwa pada realitanya pemahaman jihad yang lebih mendominasi justru nuansa jihad dalam arti yang konfrontatif, sampai-sampai istilah "*qitāl*" kerap disamakan dengan, atau dipoles menjadi istilah "*jihād*". Akibatnya, sangat sedikit aura kedamaian yang tersisa dari konsep *jihād* dalam budaya muslim.⁷³

Pandangan di atas memang cukup beralasan, sebab jika ditilik dari kandungan tekstualnya, kata "*jihād*" yang merupakan salah satu bentuk derivasi *j-*

Firestone menawarkan pandangan bahwa ayat-ayat jihad dalam al-Qur'an tidak perlu dibaca secara kronologis sebagai perkembangan gradual sikap al-Qur'an mengenai legislasi jihad, mulai dari fase Mekah sampai fase Madinah. Tetapi ayat-ayat tersebut, menurutnya, merupakan gambaran dari ragam sikap faksi-faksi masyarakat pada masa Nabi mengenai perang, yang boleh jadi ada secara bersamaan. Dengan kata lain, ada sebagian kelompok masyarakat yang mempunyai kecenderungan mengedepankan sikap damai, tetapi ada juga yang mempunyai kecenderungan menggunakan cara-cara kekerasan. Semua sikap itu direkam oleh al-Qur'an dalam wujud ayat-ayat jihad. Lihat Mun'im Sirry, *Islam Revisionis: Kontestasi Agama Zaman Radikal* (Yogyakarta: Suka Press, 2018), 156; Firestone, *Jihad*, 134.

⁷² Contoh terbaik, menurutnya, adalah QS. Al-Ḥajj [22]: 78. Dengan kriteria linguistik dan kontekstual, frasa "kerahkanlah dirimu di jalan Tuhan dengan sebenar-benarnya (*wa jāhidū fī Allāh haqqa jihādih*)" jelas tidak merujuk pada peperangan, tetapi pada bentuk lain dari upaya yang dilakukan melalui kepatuhan kepada Allah swt. Lihat Ella Landau-Tasseran, "Jihād", *The Encyclopedia of Qur'an*, Vol. 3, ed. Jane Dammen McAuliffe (Leiden: E.J. Brill, 2003), 38.

⁷³ Ibid. Pemikiran serupa juga dikemukakan Richard Bonney, dia menguraikan 35 ayat yang memuat kata *jihād* berikut derivasinya, kemudian berdasarkan analisisnya, dia menyebutkan hanya ada 4 ayat yang menggunakan derivasi kata *jihād* yang bisa dimaknai sebagai "perang" (*warlike*), atau berdasar konteks ayat bisa diinterpretasikan sebagai "perang". Sebaliknya, ada 11 ayat yang bisa diinterpretasikan pada orientasi kedamaian dan keteduhan. Sedangkan 20 ayat yang lain memungkinkan untuk diinterpretasikan secara berbeda, yakni pembacaan yang damai atau pembacaan yang bermakna konfrontasi fisik. Lihat Richard Bonney, *Jihad: From Qur'an to Bin Laden* (New York: Palgrave Macmillan, 2004), 28-29.

bisa dicakup kata tersebut, seperti makna keseriusan, kesungguhan, dan pengerahan segenap daya dan kemampuan.⁷⁸ Dalam konteks inilah, al-Rāghib al-Aṣfahānī kemudian memaknai jihad dalam arti mencurahkan segala kemampuan untuk melawan musuh, tidak hanya dalam konteks melawan musuh yang nyata (*mujāhadat al-‘aduww al-zāhir*), tetapi juga dalam konteks melawan musuh yang tidak nyata, seperti setan dan hawa nafsu (*mujāhadat al-shayṭān wa mujāhadat al-nafs*).⁷⁹

Asma Asfaruddin melakukan tinjauan diakronis terhadap pemaknaan jihad dalam literatur-literatur tafsir klasik. Berdasarkan penelitiannya, ia menyimpulkan bahwa makna jihad yang damai dan non-perang (*non-combative*) justru cukup sering terdokumentasikan dalam literatur-literatur tafsir awal. Pandangan tersebut, menurutnya, bahkan menjadi konsensus yang cukup kuat dan menjadi arus utama yang tetap dipertahankan oleh banyak mufasir dari abad ke abad.⁸⁰ Berdasarkan temuan Asfaruddin, maka dapat dikatakan bahwa penafsiran jihad yang menjadi ortodoks sebetulnya adalah jihad dalam makna yang persuasif. Hal ini sejalan

memerangi musuh (sebagaimana makna asalnya, *al-qaṣd*), atau dalam istilah sekarang bermakna invasi, yakni memerangi musuh di negara mereka. Ekspedisi militer yang besar, dan langsung dipimpin oleh Nabi, atau pimpinan tertinggi disebut dengan *ghazwah*, sementara yang tidak demikian disebut dengan *sariyyah*. Lihat Muḥammad b. Ya‘qūb al-Fayrūz‘ābādī, *al-Qāmus al-Muḥīṭ*, 1317; Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘Arab*, Vol. 15, 123.

⁷⁸ Deviasi dan reduksi makna jihad sebagai konsep monovalen dalam arti “agresi militer melawan orang-orang kafir”, menurut sebagian kalangan diduga berasal dari pengaruh literatur-literatur fikih. Sebagaimana umum diketahui, *kitāb al-maghāzī* dalam fikih merupakan tema yang berbicara tentang hukum-hukum jihad dalam makna perang (*military campaign*). Sementara berbagai diskusi mengenai jihad umumnya hanya menyorot dari *angle* legalnya itu, sehingga wajar bila yang tampak kemudian hanyalah nuansa militeristiknya. Sebaliknya, bila jihad disorot dari *angle* yang lebih luas, maka kesan berbeda akan didapati. Lihat Tyan, “Djihād”, 538.

⁷⁹ Al-Aṣfahānī, *Mufradāt Alfāz al-Qur‘ān*, 208.

⁸⁰ Selengkapnya lihat, Asma Asfaruddin, *Striving in the Path of God: Jihād and Martyrdom in Islamic Thought* (Oxford: Oxford University Press). Diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Muhammad Irsyad Rafsadi dengan judul *Tafsir Dekonstruksi Jihad dan Syahid*.

dengan dimensi tekstual dari jihad itu sendiri yang mempunyai cakupan makna yang luas, tidak terbatas pada makna militeristik semata.

Pemahaman Kiai Thaifur terhadap ayat jihad juga bertolak dari dimensi tekstual di atas. Salah satu contohnya yaitu dalam tafsir QS. al-Furqān [25]: 52,⁸¹ Kiai Thaifur memaknai jihad tidak dalam konteks mengangkat senjata, melainkan dalam konteks pentingnya berdakwah dalam menghadapi lawan-lawan agama. Bagi Kiai Thaifur, perintah dalam ayat tersebut dipahami sebagai perintah untuk senantiasa memelihara rasa syukur, kesabaran, ketabahan, serta ketekunan dalam berdakwah dan menyampaikan kebenaran. Oleh karena itu, rujukan kata ganti enklitik *bihi* dalam rangkaian ayat *wa jāhidhum bihi*, tidak diartikan sebagai jihad dengan pedang, melainkan jihad dalam makna yang non-perang. Ungkapan tersebut, menurutnya, bisa berarti perintah berjihad dengan berharap pada pertolongan serta taufik dari Allah, atau bisa juga berarti perintah berjihad dengan al-Qur'an.⁸²

Pandangan serupa juga ditemukan dalam tafsirnya terhadap QS. al-'Ankabūt [29]: 6.⁸³ Menurut Kiai Thaifur, pengertian jihad yang dimaksud al-Qur'an dalam ayat tersebut adalah jihad dalam makna yang umum, baik jihad dalam konteks melawan hawa nafsu maupun jihad dalam konteks perang. Dalam

⁸¹ فَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَجَاهِدْهُمْ بِهِ جِهَادًا كَبِيرًا

Maka janganlah engkau taati orang-orang kafir, dan berjuanglah terhadap mereka dengannya dengan (semangat) perjuangan yang besar. Lihat Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, 509.

⁸² Al-Madūrī, *Firdaws al-Na'im*, Vol. 4, 341.

⁸³ وَمَنْ جَاهَدَ فَإِنَّمَا يُجَاهِدُ لِنَفْسِهِ إِنَّ اللَّهَ لَغَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ

Dan barangsiapa yang berjihad, maka sesungguhnya jihadnya itu untuk dirinya sendiri. Sungguh, Allah Maha Kaya (tidak memerlukan sesuatu) dari seluruh alam. Lihat Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, 559.

hal ini, Kiai Thaifur menautkan jihad dengan makna kesabaran dan kesulitan; dua makna yang menurutnya tidak hanya berhubungan dengan aktifitas militer perang, melainkan juga dalam arti yang persuasif, seperti melawan hawa nafsu.⁸⁴ Begitu juga ketika menafsirkan QS. al-‘Ankabūt [29]: 69, Kiai Thaifur menyatakan bahwa makna jihad mencakup pengertian yang umum, tidak hanya dalam konteks melawan musuh-musuh agama, tetapi juga melawan hawa nafsu dan setan.⁸⁵

Dalam penafsirannya terhadap QS. al-Mā'idah [5]: 35,⁸⁶ Kiai Thaifur bahkan menegaskan bahwa jihad yang paling utama sesungguhnya bukanlah jihad dalam pengertian memerangi orang-orang kafir dan musyrik, melainkan jihad melawan hawa nafsu dan godaan setan. Istilah jihad, dalam pandangannya, mempunyai cakupan makna yang luas, yang tidak bisa direduksi hanya pada orientasi perang yang merupakan bagian kecil dari jangkauan makna itu. Justru jihad yang lebih besar adalah jihad dalam bentuk segala aktifitas batin untuk menyucikan jiwa atau aktifitas lain yang mengarah pada pengembangan nilai-nilai etis yang luhur. Menurut Kiai Thaifur, jihad dalam pengertian yang terakhir inilah yang lebih utama dibanding pengertian yang pertama, karena ia bersifat universal tidak terikat pada tempat dan waktu sebagaimana hawa nafsu selalu melekat pada diri manusia selama ia hidup. Sementara jihad dalam arti perang, menurutnya, hanyalah jihad yang bersifat insidental dan hanya berlangsung dalam situasi-

⁸⁴ Al-Madūrī, *Firdaws al-Na'im*, Vol. 4, 530.

⁸⁵ Ibid., 559.

⁸⁶ *و يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ*

Wahai orang-orang yang beriman! Bertakwalah kepada Allah dan carilah wasilah (jalan) untuk mendekatkan diri kepada-Nya, dan berjihadlah (berjuanglah) di jalan-Nya, agar kamu beruntung. Lihat Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, 150.

situasi tertentu. Dalam konteks inilah, jihad dipahami sebagai bentuk ketaatan tertinggi kepada Allah swt.⁸⁷

Dari uraian tersebut, tampak bahwa penafsiran Kiai Thaifur berangkat dari prinsip tekstual sebagaimana dikemukakan di awal. Asumsi tekstualitas ini diperkuat dengan penegasan Kiai Thaifur sendiri bahwa penafsirannya didasarkan pada teks hadis yang otentik.⁸⁸ Meskipun beliau dalam hal ini tidak menyebutkan secara rinci hadis yang dimaksud, dapat diduga bahwa hadis tersebut adalah sabda Nabi saw setelah perang Tabuk, sebagaimana teks hadis tersebut juga dikutip dalam beberapa literatur tafsir klasik.⁸⁹ Redaksi hadis tersebut berbunyi, “Kalian menuju kepada tujuan yang terbaik, dari sebuah jihad yang kecil menuju jihad yang besar. Lalu ditanyakan kepada Nabi saw, ‘Apakah jihad yang lebih besar itu, wahai Rasulullah?’ Nabi saw menjawab, perjuangan seorang hamba melawan hawa nafsunya”.⁹⁰

Asumsi tekstualitas di atas diperkuat oleh kenyataan bahwa penafsiran Kiai Thaifur amat kontras dengan konsepsi jihad yang digagas oleh kalangan ekstremis seperti kelompok Hizbut Tahrir. Dalam keyakinan kelompok ini, jihad adalah perjuangan politik militeristik untuk melucuti musuh-musuh Islam. Di dalam *Tafsir al-Wa'ie*, Rokhmat S. Labib sebagaimana dikutip Nurdin Zuhdi, menyatakan bahwa jihad secara khusus adalah misi hegemonik perang.

⁸⁷ Al-Madūrī, *Firdaws al-Na'im*, Vol. 2, 54.

⁸⁸ Ibid.

⁸⁹ Lihat misalnya dalam, Al-Rāzī, *Mafātih al-Ghayb*, Vol. 11, 9; Shihāb al-Dīn al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, Vol. 9 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1994), 198; Al-Baghawī, *Ma'ālim al-Tanzīl*, Vol. 5, 402-403.

⁹⁰ قدمت خير مقدم من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر قيل وما الجهاد الأكبر؟ قال مجاهدة العبد هواه. Lihat al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma'ānī*, Vol. 9, 198.

Menurutnya, kewajiban berjihad berlaku ketika penduduk suatu negeri menolak salah satu dari dua tawaran; masuk Islam atau menjadi kafir dzimmi yang tunduk kepada pemerintahan Islam, karena dengan menolak tawaran tersebut, maka secara otomatis mereka telah menjadi rintangan fisik bagi dakwah Islam, sehingga cara satu-satunya untuk menyingkirkannya adalah dengan tindakan fisik pula, yakni perang. Dengan pemahaman seperti itu, Rokhmat meyakini bahwa kekuasaan politik merupakan kebutuhan yang tidak terelakkan bagi kehidupan sosial. Misi pelaksanaan syariah secara total baginya hanya bisa ditegakkan dengan kekuasaan politik.⁹¹ Berbeda dengan penafsiran sebelumnya, pemahaman seperti yang dikemukakan Rokhmat ini jelas lebih menonjolkan sisi ideologis dan politis alih-alih berpijak pada prinsip tekstual ayat.

b. Interpretasi Term Khalifah: Konsep Negara Islam?

Isu tentang khilafah dalam beberapa tahun terakhir juga menjadi problem yang santer didiskusikan. Ketika muncul gerakan Hizbut Tahrir yang membawa misi utama mendirikan sistem pemerintahan yang mereka anggap Islami, doktrin khilafah juga gencar disuarakan. Khilafah bagi kelompok ini dipandang sebagai satu-satunya sistem politik yang berdasar pada ajaran Islam, karena dipersepsikan sebagai sistem politik yang telah dipraktikkan sejak masa Nabi saw.⁹² Cita-cita

⁹¹ M. Nurdin Zuhdi, "Kritik terhadap Penafsiran al-Qur'an Hizbut Tahrir Indonesia," *Akademika*, Vol. 18, No. 2 (2013), 17.

⁹² Ainur Rofiq Al-Amin, *Membongkar Proyek Khilafah Ala Hizbut Tahrir di Indonesia* (Yogyakarta: LKiS, 2012), 2. Dalam hal ini, Rokhmat S. Labib—salah satu petinggi HTI, mengatakan, "Bagaimana mungkin orang mengaku cinta Nabi, tetapi membenci syariatnya. Bagaimana mungkin ada orang mengaku cinta Nabi, tapi membenci sistem pemerintahannya. Bagaimana mungkin mengaku cinta Nabi, tapi memusuhi ajaran khilafah. Berarti cintanya dusta". Lihat Rokhmat S. Labib, "Status Facebook," <https://www.facebook.com/1046145625442636/posts/4529815613742269/?sfnsn=wiwspwa>; diakses tanggal 26 Oktober 2021. Pernyataan Labib

mendirikan negara Islam (khilafah) tersebut, didasarkan pada klaim bahwa Islam adalah solusi bagi semua persoalan, termasuk persoalan-persoalan kemanusiaan kontemporer.

Salah satu ayat yang menjadi pembahasan adalah QS. al-Baqarah [2]: 30, sebagai berikut:

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ۗ قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ
الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۗ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ

Ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada para Malaikat: “Sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang khalifah di muka bumi”. Mereka berkata: “Mengapa Engkau hendak menjadikan (khalifah) di bumi itu orang yang akan membuat kerusakan padanya dan menumpahkan darah, padahal kami senantiasa bertasbih dengan memuji Engkau dan mensucikan Engkau?” Tuhan berfirman: “Sesungguhnya Aku mengetahui apa yang tidak kamu ketahui”.⁹³

Bagi kelompok Hizbut Tahrir Indonesia, ayat di atas menjadi landasan teologis yang jelas bagi kewajiban mendirikan negara khilafah yang diangkat melalui mekanisme baiat. Menurut Labib, ketentuan yang dimaksud dalam ayat tersebut hanya bisa terlaksana secara sempurna apabila kehidupan manusia telah berada di bawah naungan sistem pemerintahan khilafah yang dipimpin oleh seorang khalifah, yaitu seorang pemimpin yang dibaiat untuk menjalankan roda pemerintahan dan penerapan hukum-hukum syariah. Menurutnya, seluruh hukum

ini jelas bertentangan dengan narasi-narasi tradisional tentang sejarah Islam. Dalam narasi tradisional disebutkan bahwa setelah Nabi saw meninggal, persoalan politik suksesi menjadi persoalan genting di kalangan sahabat saat itu lantaran tidak adanya mekanisme khusus yang ditetapkan oleh Nabi terkait suksesi kepemimpinannya. Bagi banyak peneliti, ketiadaan mekanisme tersebut mengindikasikan bahwa Nabi tidak mewariskan sistem politik khusus dan Islam justru cukup terbuka bagi model suksesi yang dianut dalam sistem demokrasi modern. Sehingga pengakuan bahwa khilafah adalah ajaran Nabi patut dipersoalkan. Di samping itu, penyebutan “khalifah” (pemimpin sistem pemerintahan khilafah) sendiri sebagai kosa kata politik Islam, justru diperkenalkan belakangan jauh setelah masa Nabi, tepatnya oleh ‘Abd al-Mālik b. Marwān, khalifah kelima Bani Umayyah. Sebelum itu, pemimpin kaum muslimin disebut sebagai “*amīr al-mu‘minīn*”. Lihat Sirry, *Islam Revisionis*, 181-182.

⁹³ Departemen Agama RI, *Al-Qur‘an dan Terjemahnya*,

Islam akan dapat diterapkan secara maksimal hanya apabila ada sebuah sistem kekhalifahan yang menjalankan roda kekuasaan secara total.⁹⁴

Lalu bagaimana dengan penafsiran Kiai Thaifur? Dalam menafsirkan ayat di atas, Kiai Thaifur mengutip beberapa riwayat, salah satunya adalah cerita tentang perbandingan jumlah malaikat dengan makhluk-makhluk lain di dunia. Menurutnya, dalam salah satu riwayat disebutkan bahwa,

...jumlah anak cucu Adam (manusia) adalah sepersepuluh dari bangsa jin. Jumlah anak cucu Adam jika ditambah dengan bangsa jin, adalah sepersepuluh dari seluruh hewan darat. Jumlah ketiganya secara keseluruhan adalah sepersepuluh dari jumlah burung-burung. Dan jumlah mereka seluruhnya adalah sepersepuluh dari jumlah hewan-hewan laut. Dan jumlah semuanya (jika digabung) adalah sepersepuluh dari jumlah malaikat (yang ada di) bumi, dan itu semua (hanya) sepersepuluh dari jumlah malaikat (yang ada di) langit dunia. Seluruhnya itu (apabila digabung), (maka) jumlahnya sepersepuluh dari jumlah malaikat yang ada di langit kedua. Begitu pula seterusnya berurutan, sampai pada jumlah malaikat di langit ketujuh. Kemudian semuanya itu, dibandingkan dengan malaikat di Kursi Allah, jumlahnya sangat kecil dan sedikit. Kemudian semua yang telah disebutkan, berjumlah sepersepuluh dari malaikat yang ada di salah satu tenda dari beberapa tenda ‘Arsnya Allah yang jumlahnya enamratus ribu. Panjang, luas, dan tebal tiap-tiap tenda itu, jika dibandingkan dengan langit dan bumi beserta semua isinya dan yang ada di antara keduanya, sesungguhnya merupakan sesuatu yang sedikit dan kecil. Tidak ada satu jengkal pun tempat di sana kecuali terdapat malaikat yang sujud, ruku’, atau berdiri, dan dikelilingi suara tasbih dan tahlil. Kemudian semuanya itu jika dibandingkan dengan para malaikat yang mengitari ‘Arsnya Allah bagaikan setetes air di lautan. Tidak ada yang mengetahui jumlah mereka kecuali Allah. Kemudian bersama mereka, para malaikat al-lawḥ yang merupakan golongan Israfil as, dan para malaikat yang merupakan tentara Jibril as. Mereka semua sibuk beribadah kepada Allah swt, tidak ada yang dapat mengetahui jenisnya, berapa lama mereka hidup, dan bagaimana cara mereka beribadah, kecuali Allah swt. Allah swt berfirman, “dan tidak ada yang mengetahui bala tentara Tuhanmu kecuali Dia sendiri”.⁹⁵

Setelah mengemukakan riwayat di atas, Kiai Thaifur menjelaskan bahwa para ulama berbeda pendapat dalam memahami malaikat yang menjadi sasaran

⁹⁴ Zuhdi, “Kritik terhadap Penafsiran”, 17.

⁹⁵ Al-Madūrī, *Firdaws al-Na’īm*, Vol. 1, 29.

dialog ayat di atas. Sebagian kalangan menyatakan bahwa dialog tersebut ditujukan kepada seluruh malaikat tanpa terkecuali, sebagaimana dipahami melalui keumuman lafalnya. Pendapat ini ditawarkan oleh mayoritas sahabat dan tabiin. Sementara sebagian kalangan lain mengemukakan bahwa malaikat yang dimaksud terbatas pada malaikat yang ada di bumi.⁹⁶

Dari dua alternatif pendapat tersebut, Kiai Thaifur tampak mendukung pemahaman kedua. Menurutnya, terdapat sebuah riwayat yang menjelaskan bahwa sebelum menciptakan manusia, Allah swt telah lebih dulu menciptakan bumi, langit, para malaikat, dan bangsa jin. Para malaikat itu ditempatkan di langit, sementara bangsa jin ditempatkan di bumi. Setelah sekian lama bangsa jin menjadi hamba Allah yang taat beribadah, pada suatu ketika muncul sifat hasud dan zalim dalam diri mereka, sehingga mereka membuat kerusakan di bumi dan saling membunuh. Allah kemudian murka dan mengutus bala tentara dari bangsa malaikat yang dipimpin oleh Iblis untuk memerangi mereka, hingga akhirnya bangsa jin tersebut terpojok dan lari ke daerah-daerah pegunungan dan lautan. Allah selanjutnya memberikan Iblis kekuasaan di bumi, di langit dunia, dan di surga. Namun kemudian kesombongan merasuki diri mereka, hingga mereka merasa bahwa mereka adalah malaikat yang paling terhormat. Menurut Kiai Thaifur, oleh karena kesombongan mereka itulah, Allah kemudian menciptakan Adam untuk dijadikan khalifah di bumi menggantikan mereka.⁹⁷

⁹⁶ Ibid., 29-30.

⁹⁷ Ibid., 30.

Melalui uraian-uraian di atas, Kiai Thaifur sebetulnya ingin menunjukkan bahwa yang dimaksud khalifah dalam QS. Al-Baqarah [2]: 30 tersebut adalah Nabi Adam as yang menjadi pengganti bagi makhluk yang mendahuluinya, yakni bangsa malaikat. Ayat ini tidak berbicara dalam konteks politik khilafah, melainkan dalam konteks isu penciptaan pertama yang berkaitan dengan manusia dan malaikat. Oleh karenanya, beliau banyak menghabiskan waktu untuk menguraikan riwayat-riwayat yang berkaitan dengan malaikat.

Pendapat ini tentu kontras dengan pandangan Labib yang meyakini bahwa ayat tersebut adalah dasar dari kewajiban mendirikan khilafah. Dalam pandangan Labib, hukum-hukum Islam seluruhnya wajib diterapkan, tidak hanya hukum yang berkaitan dengan individu tetapi juga hukum yang berkaitan dengan tata negara. Jika hukum individu adalah hukum yang berkaitan dengan kewajiban masing-masing orang dan dilaksanakan secara sendiri-sendiri tanpa memerlukan campur tangan negara, maka hukum negara adalah ketentuan-ketentuan syariat yang hanya bisa dilaksanakan oleh negara. Misalnya dalam menerapkan kebijakan ekonomi, sosial, pendidikan, dan politik luar negeri, serta menjalankan sistem pemerintahan Islami dan memberlakukan sanksi berbasis syariat bagi setiap kasus pelanggaran. Karenanya, sistem pemerintahan berbasis khilafah itu, menurutnya, harus diterapkan—untuk tidak menyebut dipaksakan—secara menyeluruh, tidak hanya kepada kalangan muslim sendiri, tetapi juga kepada kalangan non-muslim.⁹⁸

⁹⁸ Dikutip dari Zuhdi, “Kritik terhadap Penafsiran”, 13-14.

Sangat jelas bahwa penafsiran Labib di atas membawa muatan ideologis dan politis. Kata “khilafah” sendiri memang berasal dari akar kata yang sama dengan “*khaliḥah*” yang terdapat dalam QS. Al-Baqarah [2]: 30. Namun demikian, jika ditelusuri dalam al-Qur’an, khususnya dalam rangkaian tekstual QS. Al-Baqarah [2]: 30, maka tampak jelas bahwa kata *khaliḥah* tersebut tidak digunakan al-Qur’an dalam konotasi politik, sebab dalam konteks QS. Al-Baqarah [2]: 30 sendiri, al-Qur’an berbicara tentang kisah penciptaan Adam, yakni berisi dialog antara Allah dan malaikat tentang rencananya menciptakan *khaliḥah* di bumi. Jika mengacu pada pendapat Shihab, maka penyampaian Allah tersebut dimaksudkan untuk satu alasan penting, yaitu karena para malaikat tersebut nantinya akan dibebankan tugas-tugas tertentu yang berkaitan dengan manusia, misalnya tugas mengawasi manusia, membimbing mereka, dan tugas-tugas lainnya.⁹⁹

Penafsiran khilafah sebagaimana dinyatakan Labib jelas tidak lepas dari latar belakang penulisnya sebagai aktifis Hizbut Tahrir. Hizbut Tahrir sangat erat dengan wacana politik. Dalam keyakinan kelompok ini, umat Islam adalah umat yang harus memiliki kesadaran politik. Bahkan lebih dari itu, akidah Islam dipersepsikan oleh mereka sebagai pemikiran yang bersifat politis. Perbedaan utama antara akidah Islam dan akidah-akidah lainnya, bagi mereka, terletak pada dimensi politiknya itu. Dalam konteks demikian, model khilafah dianggap sebagai satu-satunya solusi bagi terciptanya kehidupan yang Islami, dan hanya sistem inilah yang dianggap mampu untuk membuat seluruh umat Islam di muka bumi

⁹⁹ Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, Vol. 1, 171.

ini bersatu.¹⁰⁰ Berdasarkan hal itu, produk penafsiran semacam ini jelas berangkat dari misi ideologis, bukan dari prinsip tekstual yang valid.

Sebaliknya, penafsiran Kiai Thaifur sejalan dengan prinsip tekstualitas. Jika ditinjau secara bahasa, kata *khalīfah* pada dasarnya mempunyai makna “sesuatu yang menggantikan yang lain” atau “yang datang setelahnya”.¹⁰¹ Menurut Ibn Fāris, kata *khalīfah* yang merupakan derivasi dari kata *kh-l-f*, mempunyai tiga kemungkinan makna, yaitu bermakna datangnya sesuatu setelah sesuatu yang lain kemudian menggantikannya (*an yajī’ shay’ ba’dā shay’ yaqūmu maqāmahū*); sesuatu yang datang belakangan (*khilāf quddāma*); atau bermakna perubahan (*al-taghayyur*).¹⁰² Sementara menurut al-Asfahānī, *khilāfah* berarti *al-niyābah ‘an al-ghayr*, yakni menggantikan posisi atau peran yang lain.¹⁰³ Dari sini dapat dikatakan bahwa khalifah mempunyai cakupan makna yang berkaitan dengan sesuatu yang datang belakangan untuk menggantikan sesuatu yang ada sebelumnya, baik dalam kapasitasnya sebagai wakil, pengganti, atau yang melakukan perubahan.

Atas dasar itulah, menurut Hamka, para mufasir secara umum memahami term *khalīfah* tersebut dalam dua garis besar; sebagian memahaminya dalam arti yang menggantikan jenis makhluk lain yang telah musnah sebelum Adam, yang boleh jadi juga berwujud manusia yang sama seperti Adam. Sementara sebagian lainnya memaknai kata *khalīfah* dalam arti yang menggantikan Allah, namun

¹⁰⁰ Al-Amin, *Membongkar Proyek Khilafah*, 3-4.

¹⁰¹ Ibn ‘Ashūr, *Al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, Vol. 1, 398.

¹⁰² Ibn Fāris, *Mu’jam Maqāyis al-Lughah*, Vol. 2, 210

¹⁰³ Al-Asfahānī, *Mufradāt Alfāz al-Qur’ān*, 294.

bukan dalam pemahaman bahwa manusia berkedudukan sama dengan Allah, melainkan sebagai bentuk ujian dan pembebanan tanggung jawab kepada mereka untuk melaksanakan ketentuan dan aturan Allah.¹⁰⁴ Dari dua arus penafsiran yang dikemukakan Hamka, tampak bahwa para mufasir umumnya memahami ayat tersebut dalam konteks penciptaan Adam (manusia), bukan dalam konteks politik.

Pandangan Kiai Thaifur terhadap QS. Al-Baqarah [2]: 30 di atas juga dapat dilihat dalam kerangka yang sama. Menurutnya, alasan Adam disebut sebagai *khalīfah* adalah karena dia menggantikan Allah di muka bumi dalam menerapkan ketetapan-ketetapan-Nya dan menegakkan kehendak-Nya. Kiai Thaifur memperkuat pendapatnya dengan mengutip teks ayat lain yang berbunyi *yā dāwūd innā jaʿalnāka khalīfah fī al-ard*,¹⁰⁵ yang memberikan pemahaman bahwa tanggung jawab serupa tidak hanya dibebankan kepada Adam, tetapi dibebankan pula kepada semua nabi setelah Adam.

Penafsiran Kiai Thaifur sejalan dengan arus utama penafsiran ortodoks. Dalam *The Term "khalīfa" in Early Exegetical Literature*, Wadād al-Qāḍī melakukan penelusuran terhadap penafsiran term *khalīfah* dalam literatur-literatur tafsir awal, khususnya tafsir yang diproduksi pada masa Umayyah. Tujuannya guna mengetahui hubungan antara penafsiran kata *khalīfah* dengan realitas aktual kekhalifahan saat itu, sebab pada periode itulah istilah *khalīfah* mulai dipopulerkan, atau bahkan telah cukup mapan disematkan kepada pemimpin politik. Sama seperti yang dikemukakan Hamka, kesimpulan al-Qadi

¹⁰⁴ Haji Abdul Malik Abdulkarim Amrullah, *Tafsir Al-Azhar*, Vol. 1 (t.t.: Pustaka Nasional PTE LTD Singapura, t.th.), 159-160.

¹⁰⁵ Al-Qur'an, 38:26.

menunjukkan bahwa dalam arus penafsiran tradisional, term *khalifah* dalam QS. Al-Baqarah [2]: 30 tersebut dimaknai berdasarkan kandungan tekstual kata *kh-l-f*. Para mufasir awal memahami istilah tersebut sebagai pengganti dari makhluk lain yang ada di bumi dengan mengacu pada keterangan-keterangan *isrāʿīliyyāt*, atau sebagai pengganti Allah di bumi.¹⁰⁶

Dalam konteks yang sama, salah satu pertanyaan yang tak kalah menarik, menurut al-Qāḍī, adalah tentang apa yang membuat manusia begitu istimewa sehingga dijadikan khalifah oleh Allah di muka bumi? Dalam hal ini, para mufasir awal mengungkapkan dua kemungkinan jawaban. Sebagian mengatakan, karena kemampuan manusia dalam mengelola sumber daya alam, sebagian lainnya mengatakan karena kemampuan mereka untuk memimpin. Menariknya, alternatif pertama diajukan oleh mufasir yang hidup pada periode pertengahan Umayyah, sementara alternatif kedua dikemukakan pada periode akhir Umayyah. Meskipun tampak membentuk pola kronologis, al-Qāḍī segera menegaskan bahwa tidak ada bukti yang kuat untuk menyimpulkan bahwa perubahan makna tersebut adalah hasil dari perubahan sosial dan politik, sebab para mufasir awal umumnya berangkat dari analisa filologis dalam mengemukakan pendapatnya. Lagi pula, pendapat mereka hanya dinyatakan secara global yang bisa saja diinterpretasikan secara beragam. Terlepas dari semua itu, terdapat kesimpulan kuat bahwa tidak ada mufasir awal yang menafsirkan term *khalifah* dalam konotasi politik,

¹⁰⁶ Wadād al-Qāḍī, “The Term “khalīfa” in Early Exegetical Literature,” *Die Welt des Islams*, Vol. 28, No. 1 (1988), 405-411.

meskipun pada saat itu kekhalifahan Umayyah gencar menggunakan QS. Al-Baqarah [2]: 30 untuk melegitimasi otoritas politiknya.¹⁰⁷

B. Intertekstualitas Penafsiran

1. Tafsir *Firdaws al-Na'im* dan Ortodoksi: Akar-akar Genealogis

Sebagaimana telah dikemukakan pada bagian terdahulu, dalam perspektif tafsir ortodoks, tradisi merupakan basis penting dalam sebuah penafsiran. Dengan kata lain, sebuah penafsiran akan diterima sebagai ortodoks apabila ia berpijak pada tradisi intelektual penafsiran yang telah berlangsung dari generasi ke generasi. Berdasarkan hal itu, maka bagian ini menguraikan hubungan genealogis tafsir *Firdaws al-Na'im* karya Kiai Thaifur Ali Wafa dengan tradisi tafsir ortodoks. Dalam kerangka genealogis, setiap karya tafsir dipersepsikan selalu memiliki relasi dialektis tertentu dengan seluruh tradisi tafsir yang mengitarinya. Ketika seorang mufasir menginterpretasikan ayat-ayat al-Qur'an, maka ia tidak dapat begitu saja mengandalkan pemikirannya sendiri tanpa melakukan elaborasi, atau dipengaruhi oleh pemikiran para mufasir sebelumnya. Hal yang sama juga berlaku bagi tafsir *Firdaws al-Na'im*. Artinya, ketika Kiai Thaifur menulis tafsirnya, dapat diasumsikan bahwa hal itu merupakan hasil penyerapannya terhadap teks-teks lain yang memengaruhi pemikirannya.

Hal yang perlu diperjelas kemudian adalah tentang hubungan tafsir *Firdaws al-Na'im* dengan tradisi tafsir ortodoks, mengingat dalam struktur penulisannya, Kiai Thaifur jarang menjelaskan rujukan yang ia ambil ketika

¹⁰⁷ Ibid.

melakukan penafsiran. Jika pun ada, pengutipan yang dilakukan, umumnya dikemukakan dengan menggunakan redaksi kata pasif. Dalam menjawab persoalan ini, maka pembacaan intertekstual menemukan relevansinya. Prinsip intertekstual meniscayakan pandangan bahwa setiap teks karya lahir dari latar belakang teks-teks lain yang melingkupinya. Dengan kata lain, penciptaan dan pembacaan terjadi semata-mata karena adanya teks-teks lain sebagai acuan. Persoalan berikutnya, bagaimana menentukan teks-teks acuan dalam tradisi tafsir ortodoks mengingat tradisi penafsiran al-Qur'an sendiri adalah tradisi yang sangat kaya yang telah melahirkan berbagai teks turunan yang luar biasa beragam dari lintas generasi?

Dalam konteks ini, Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabī dalam karyanya *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, telah menguraikan beberapa tafsir yang dapat dijadikan acuan yang autentik dalam tradisi tafsir ortodoks. Secara garis besar, al-Dhahabī membagi pembahasannya ke dalam dua fase, yaitu fase sebelum kodifikasi dan fase setelah kodifikasi. Fase pra-kodifikasi, mencakup tafsir-tafsir yang diproduksi oleh para sahabat dan tabi'in. Periode pertama melahirkan produk tafsir yang dikemukakan oleh beberapa ahli tafsir terkemuka, di antaranya Ubay b. Ka'b (w. 29 H), Ibn Mas'ūd (w. 32 H), 'Alī b. Abī Ṭālib (w. 40 H), dan Ibn 'Abbās (w. 68 H).¹⁰⁸ Sementara pada periode tabi'in, melahirkan produk tafsir yang dikemukakan oleh tokoh-tokoh seperti 'Alqamah b. Qays (w. 61 H), Masrūq b. Ajda' (w. 63 H), Al-Aswad b. Yazīd (w. 74 H), Murrah al-Hamdani (w. 76 H), Abū al-'Āliyah (w. 90 H), Sa'īd b. Jubayr (w. 95 H), Mujāhid b. Jabr (w. 104 H), 'Ikrimah (w. 104 H), 'Āmir Al-Sha'bī (w. 109 H),

¹⁰⁸ Al-Dhahabī, *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Vol. 1, 49-73.

‘Aṭa’ b. Abī Rabāḥ (w. 114 H), Al-Ḥasan al-Baṣrī (w. 116 H), Qatādah b. Di‘āmah al-Sadūsī (w. 117 H), Muḥammad b. Ka‘b al-Quraẓī (w. 118 H), dan Zayd b. Aslam (w. 136 H).¹⁰⁹

Sedangkan pada fase pasca-kodifikasi, al-Dhahabī merinci setidaknya 18 literatur tafsir populer yang sampai ke tangan kita. Karya-karya tafsir tersebut meliputi literatur-literatur tafsir *bi al-ma’thūr* dan *bi al-ra’y*, di antaranya, *Jāmi‘ al-Bayān* karya Muḥammad b. Jarīr al-Ṭabarī (w. 306 H); *Baḥr al-‘Ulūm* karya Abū al-Layth al-Samarqandī (w. 373 H); *Al-Kashf wa al-Bayān ‘an Tafsīr al-Qur’ān* karya Aḥmad b. Ibrāhīm al-Tha‘labī (w. 427 H); *Ma‘ālim al-Tanzīl* karya Abū Muḥammad al-Baghawī (w. 510 H); *Al-Muḥarrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-‘Azīz* karya Ibn ‘Aṭīyyah al-Andalūsī (w. 546 H); *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm* karya Abū al-Fidā’ Ismā‘īl b. Kathīr (w. 774 H); *Al-Jawāhir al-Ḥisān fī Tafsīr al-Qur’ān* karya ‘Abd al-Raḥmān b. Muḥammad al-Tha‘ālibī (w. 876 H); *Al-Durr al-Manthūr fī al-Tafsīr bi al-Ma’thūr* karya Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī (w. 911 H); *Mafātiḥ al-Ghayb* karya Fakhrud-dīn al-Rāzī (w. 606 H); *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta’wīl* karya ‘Abd Allāh b. ‘Umar al-Bayḍāwī (w. 691 H); *Madārik al-Tanzīl wa Ḥaqā’iq al-Ta’wīl* karya ‘Abd Allāh b. Aḥmad al-Nasafī (w. 701 H); *Lubāb al-Ta’wīl fī Ma‘āinī al-Tanzīl* karya ‘Alī b. Muḥammad al-Khāzin (w. 741 H); *Al-Baḥr al-Muḥīṭ* karya Abū Ḥayyān al-Andalūsī (w. 745 H); *Gharā’ib al-Qur’ān wa Raghā’ib al-Furqān* karya Nizām al-A‘raj al-Naysābūrī; *Tafsīr Jalālayn* karya kolaborasi antara Jalāl al-Dīn al-Maḥallī (w. 864 H) dan Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī; *Al-Sirāj al-Munīr* karya al-Khaṭīb al-Sharbīnī (w. 977 H); *Irshād al-‘Aql al-Safīm ilā Mazāyā al-Qur’ān al-Karīm* karya

¹⁰⁹ Ibid., 76-98.

Abū al-Su‘ūd (w. 982 H); dan *Rūḥ al-Ma‘ānī* karya Shihāb al-Dīn al-Alūsī (w. 1270 H).¹¹⁰

Pembacaan intertekstual terhadap interpretasi dan eksplanasi Kiai Thaifur Ali Wafa terhadap isu-isu tentang relasi dengan perempuan dan interaksi antar pemeluk agama dalam tafsir *Firdaws al-Na‘īm*, juga didasarkan pada sederet literatur yang dikemukakan al-Dhahabī di atas. Sebagaimana diketahui, dalam menggali jaringan intertekstual setidaknya ada empat elemen dasar yang membentuk teks. Empat elemen yang dimaksud adalah alusi (*allusion*), adaptasi (*adaptation*), indikasi (*indication*), dan kutasi (*quotation*).¹¹¹ Elemen-elemen tersebut tersembunyi di bagian-bagian tertentu dalam teks serta turut andil dalam membangun makna baru di dalamnya. Oleh karenanya, elemen-elemen tersebut dapat digunakan sebagai fokus utama dalam riset dua teks berbeda dalam model analisis intertekstual mikro guna mengungkap pertautan di antara kedua teks itu.

Dalam konteks ini, di antara pola intertekstual yang terdapat dalam tafsir *Firdaws al-Na‘īm* adalah dalam penafsiran Kiai Thaifur terhadap isu penciptaan perempuan dalam QS. al-Nisā’ [4]: 1, dia menulis,

فالمعنى اتقوا الله لأنه مالكم ومربيكم وخالقكم (من نفس واحدة) وهي آدم عليه الصلاة والسلام (وخلق منها زوجها) وهي حواء عليها السلام خلقت من ضلع من أضلاعه اليسرى.¹¹²

[Redaksi ayat] mengandung arti, bertakwalah kamu sekalian kepada Allah swt, karena Dia adalah Zat yang memilikimu, yang memeliharimu, dan yang menciptakanmu (dari diri yang satu), yakni Adam as (dan Dia menciptakan

¹¹⁰ Ibid., 250-2258.

¹¹¹ Moussa Ahmadian dan Hooshang Yazdani, “A Study of the Effects of Intertextuality Awareness on Reading Literary Texts: The Case of Short Stories,” *Journal of Educational and Social Research*, Vol. 3, No. 2 (Mei, 2013), 160-161.

¹¹² Al-Madūrī, *Firdaws al-Na‘īm*, Vol. 1, 447.

darinya pasangannya), yaitu Hawa as, yang diciptakan dari salah satu tulang rusuk kiri Adam.

Jika ditelusuri berdasarkan jaringan interteksnya, penafsiran di atas berhubungan dengan tafsir Ibn Kathīr dan Ibn ‘Aṭīyah. Dalam memahami ayat tersebut, Ibn Kathīr dan Ibn ‘Aṭīyah mencantumkan keterangan yang sama dengan apa yang ditulis Kiai Thaifur, namun dengan penjelasan yang lebih detail beserta argumentasi tekstualnya. Ibn Kathīr menulis,

يقول تعالى أمرا خلقه بتقواه...ومنبها لهم على قدرته التي خلقكم من نفس واحدة وهي آدم عليه السلام وخلق منها زوجها وهي حواء عليها السلام خلقت من ضلعه الأيسر من خلفه وهو نائم فاستيقظ فرأها فأعجبته فأنس إليها وأنست إليه قال ابن أبي حاتم ثنا أبي حدثنا محمد بن مقاتل حدثنا وكيع عن أبي هلال عن قتادة عن ابن عباس قال خلقت المرأة من الرجل فجعلت نهمتها في الرجل وخلق الرجل من الأرض فجعلت نهمته في الأرض فاحبسوا نسائكم وفي الحديث الصحيح إن المرأة خلقت من ضلع وإن أعوج شيء في الضلع أعلاه فإن ذهبت تقيمه كسرته وإن استمعت بما استمعت بها وفيها عوج.¹¹³

Allah swt berfirman dengan memerintahkan ciptaannya untuk bertakwa kepada-Nya... dan memberi peringatan kepada mereka akan kemampuan-Nya bahwa Dialah Zat yang menciptakan mereka dari diri yang satu, yaitu Adam as, dan darinya Allah ciptakan pasangannya, yaitu Hawa as. Hawa diciptakan dari tulang rusuk kiri bagian belakang Adam ketika Adam sedang tidur. Saat Adam terbangun, dia melihat Hawa lantas mengaguminya. Adam menyukai Hawa, begitu pula Hawa menyukai Adam. Ibn Abī Ḥātim berkata, “Telah memberi tahu kami ayahku bahwa, Muḥammad b. Muqātil telah memberi tahu kami bahwa, Wakī’ memberi tahu kami dari Abū Hilal, dari Qatādah, dari Ibn ‘Abbās, dia berkata, ‘Wanita diciptakan dari laki-laki, maka dijadikanlah hasrat wanita pada laki-laki, sementara laki-laki diciptakan dari tanah, maka dijadikanlah hasrat laki-laki pada tanah, maka pingitlah wanita-wanita kalian’”. Dalam hadis sahih disebutkan, “Sesungguhnya wanita itu diciptakan dari tulang rusuk, dan tulang rusuk yang paling bengkok adalah bagian atasnya. Oleh karenanya, jika kamu mau meluruskannya, maka kamu akan mematahkannya. Tetapi jika kamu mau bersenang-senang dengannya, maka kamu akan bersenang-senang dengannya, sedangkan padanya ada kebengkokan.

¹¹³ Al-Dimashqī, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, Vol. 3, 333.

Sedangkan Ibn ‘Atiyyah menulis,

...المراد بالنفس آدم صلى الله عليه وسلم قاله مجاهد وقتادة وغيرهما والخلق في الآية بمعنى الإختراع ويعني بقوله زوجها حواء والزوج في كلام العرب امرأة الرجل ويقال زوجة... ويعضد هذا القول الحديث الصحيح في قوله عليه السلام إن المرأة خلقت من ضلع فإن ذهبت تقيمها كسرتمها وكسرهما طلاقها.¹¹⁴

...Yang dimaksud dengan *nafs* adalah Adam as, sebagaimana dinyatakan oleh Mujāhid, Qatādah, dan lainnya. Sedangkan kata *kh-l-q* dalam ayat mengandung arti penciptaan. Ayat *zawjahā* berarti Hawa. Kata *zawj* sendiri, dalam perbendaharaan kata Arab, berarti istri, sebagaimana dikatakan dengan *zawjah*...pendapat ini didukung oleh hadis sahih, Nabi bersabda, “Sesungguhnya wanita itu diciptakan dari tulang rusuk. Jika kamu mau meluruskannya, maka kamu akan mematahkannya”. Patah yang dimaksud adalah talak.

Dalam contoh penafsiran di atas, tampak bahwa Kiai Thaifur cenderung mengambil suatu kutipan singkat untuk menguraikan makna suatu ayat, dari keterangan yang lebih terperinci yang terdapat dalam teks lain. Elemen inilah yang oleh Ahmadian dan Yazdani disebut sebagai alusi (*allusion*), yaitu sebuah rujukan singkat, baik kepada tokoh, tempat, peristiwa, atau keterangan tertentu dalam teks lain yang ikut andil dalam membangun sebagian struktur karya baru. Pengutipan semacam itu didasarkan pada anggapan bahwa pemahaman teks yang dikutip telah masyhur atau diterima secara luas di kalangan pembaca. Penggunaannya dalam sebuah karya dimaksudkan sebagai jalan pintas guna membawa makna ekstra atau penjelasan lebih lanjut yang terdapat dalam teks lain melalui ungkapan yang lebih singkat dan mudah dicerna.

Pola yang sama juga dapat dijumpai ketika Kiai Thaifur menafsirkan isu jihad dalam QS. Al-Mā'idah [5]: 35. Dalam memahami ayat tersebut, dia

¹¹⁴ Abū Muḥammad b. ‘Aṭiyyah al-Andalūsī, *Al-Muḥarrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-‘Azīz*, Vol. 2 (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2001), 3-4.

berpendapat bahwa jihad pada dasarnya tidak hanya berarti aktifitas militeristik, tetapi lebih dari itu, jihad adalah bentuk perjuangan melawan hawa nafsu. Menurutnya, pengertian jihad semacam ini adalah pengertian yang sesuai dengan penjelasan yang tertera dalam hadis sahih, namun Kiai Thaifur sendiri tidak menyebutkan hadis yang dimaksud. Kiai Thaifur menulis,

...والجهاد نوعان أصغر وأكبر فالأصغر قتال الكفار والمشركين والأكبر جهاد النفس والهوى
والشياطين كما ثبت ذلك في الحديث الصحيح.¹¹⁵

...Jihad itu ada dua, ada jihad yang kecil dan ada jihad yang besar. Jihad yang kecil itu perang melawan orang-orang kafir dan musyrik. Sedangkan jihad yang besar adalah perjuangan melawan (dorongan) nafsu, dan kesenangan, serta (godaan) setan, sebagaimana hal itu terdapat dalam hadis sahih.

Jika ditelusuri, penafsiran di atas berinterteks dengan keterangan dalam tafsir al-Baghawī. Dalam memaparkan pengertian jihad mikro dan makro tersebut, al-Baghawī menulis keterangan yang lebih lengkap beserta hadis yang dimaksud,

وقال عبدالله بن المبارك هو مجاهدة النفس والهوى وهو الجهاد الأكبر وهو حق الجهاد وقد روي
أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما رجع من غزوة تبوك قال رجعنا من الجهاد الأصغر إلى
الجهاد الأكبر وأراد بالجهاد الأصغر الجهاد مع الكفار وبالجهاد الأكبر الجهاد مع النفس.¹¹⁶

‘Abd Allāh b. al-Mubārak berkata, jihad itu perjuangan melawan hawa nafsu. Itulah jihad yang agung dan makna jihad yang sesungguhnya. Dalam sebuah riwayat disebutkan bahwa Rasulullah saw bersabda ketika kembali dari perang Tabuk, “Kita semua kembali dari sebuah jihad yang kecil menuju jihad yang besar.” Yang dimaksud jihad yang kecil adalah jihad melawan orang-orang kafir, sementara jihad yang besar adalah jihad melawan hawa nafsu.

Elemen berikutnya adalah adaptasi (*adaptation*), yaitu upaya mengambil bagian dari suatu ide atau gagasan dari teks lain kemudian digunakan untuk

¹¹⁵ Al-Madūrī, *Firdaws al-Na‘īm*, Vol. 2, 54.

¹¹⁶ Al-Baghawī, *Ma‘ālim al-Tanzīl*, Vol. 5, 402-403.

membangun struktur teks baru. Pola ini tampak dalam tafsir QS. Al-Furqān [25]: 52. Dalam memahami makna jihad dalam ayat tersebut, Kiai Thaifur mengatakan bahwa terdapat dua kemungkinan makna. Pertama, ayat tersebut bisa berarti perintah berjuang dengan berharap pada pertolongan serta taufik dari Allah. Kedua, ayat tersebut dapat juga berarti perintah berjihad dengan al-Qur'an.¹¹⁷ Dua kemungkinan makna yang dikemukakan Kiai Thaifur di atas didasarkan pada adaptasi terhadap pandangan beberapa mufasir lain. Alternatif pertama adalah penafsiran yang dikemukakan al-Nasafī dalam *Madārik al-Tanzīl wa Ḥaqā'iq al-Ta'wīl*. Menurut al-Nasafī, ayat “*wa jāhidhum bihī*” mengandung makna perintah berjuang “dengan Allah, yakni dengan mengharap pertolongan serta bimbingannya”.¹¹⁸ Sementara alternatif pemaknaan kedua, adalah pendapat yang dikemukakan oleh beberapa mufasir lain seperti al-Baghawī¹¹⁹, al-Khāzin¹²⁰, dan al-Maḥallī¹²¹, yakni bahwa ayat tersebut berarti perintah untuk berjuang dengan al-Qur'an.

Selain itu, terdapat pola interteks yang disebut indikasi (*indication*). Secara sederhana, bentuk ini dapat diidentifikasi ketika seorang pengarang teks yang baru, mengemukakan sebuah ide, konsep, atau makna untuk menggantikan ungkapan teks sebelumnya yang telah ada. Atau, dengan ungkapan berbeda, indikasi dapat dipahami sebagai upaya mengemukakan gagasan teks acuan dalam

¹¹⁷ Al-Madūrī, *Firdaws al-Na'im*, Vol. 4, 341.

¹¹⁸ 'Abd Allāh b. Aḥmad al-Nasafī, *Madārik al-Tanzīl wa Ḥaqā'iq al-Ta'wīl*, Vol. 3 (t.t.: Maktabah Nizār Muṣṭafā al-Bāz, t.th.), 798.

¹¹⁹ Al-Baghawī, *Ma'ālim al-Tanzīl*, Vol. 6, 90.

¹²⁰ Al-Khāzin, *Lubāb al-Ta'wīl*, Vol. 3, 316.

¹²¹ Jalāl al-Dīn al-Maḥallī dan Jalāl al-Dīn al-Suyūfī, *Tafsīr Jalālayn al-Muyassar* (Beirut: Maktabah Libnān, 2003), 364.

kemasan yang baru. Dalam konteks penelitian ini, elemen tersebut terdapat dalam penafsiran Kiai Thaifur tentang isu penciptaan perempuan dalam QS. al-Nisā' [4]:

1. Sebagaimana dijelaskan sebelumnya, Kiai Thaifur memaknai kata *nafs wāḥidah* dalam ayat tersebut sebagai Adam as, dan kata *zawjahā* setelahnya ditafsirkan sebagai Hawa as. Untuk merinci proses penciptaan tersebut, Kiai Thaifur menambahkan keterangan yang mengisahkan bahwa Hawa diciptakan oleh Allah swt dari salah satu tulang rusuk sebelah kiri Adam, saat Adam sedang tertidur di Surga.¹²² Jika dicermati, ide mengenai penafsiran Adam dan Hawa beserta keterangan pendukung dari cerita *isrā'īliyyāt* sebagaimana dikemukakan di atas, merupakan ide yang juga diintrodusir dalam sebagian besar literatur tafsir ortodoks, seperti tafsir al-Ṭabarī,¹²³ al-Samarqandī,¹²⁴ al-Rāzī,¹²⁵ dan al-Khāzin.¹²⁶ Namun jika disejajarkan, penafsiran Kiai Thaifur di atas lebih mirip dengan penjelasan yang ditulis al-Khāzin dalam karya tafsirnya. Untuk memberi gambaran yang lebih jelas, berikut dikemukakan kutipan dari kedua penafsiran tersebut.

Kiai Thaifur menulis,

(من نفس واحدة) وهي آدم عليه الصلاة والسلام (وخلق منها زوجها) وهي حواء عليها السلام خلقت من ضلع من أضلاعه اليسرى روي أنه تعالى لما خلق آدم وأسكنه الجنة ألقى

¹²² Al-Madūrī, *Firdaws al-Na'im*, Vol. 1, 447.

¹²³ Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, Vol. 6, 340.

¹²⁴ Abū al-Layth al-Samarqandī, *Baḥr al-'Ulūm*, Vol. 1 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993), 329.

¹²⁵ Al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*, Vol. 9, 167.

¹²⁶ Al-Khāzin, *Lubāb al-Ta'wīl*, Vol. 1, 337.

عليه النوم وخلق حواء من ضلعه الأيسر فلما استيقظ وجدها جالسة عنده فسألها من أنت
قالت امرأة قال ولم خلقت قالت لتسكن إلي فمال إليها وألفها...¹²⁷

[Maksud ayat] *min nafs wāhidah* adalah Adam as (dan Allah swt menciptakan darinya pasangannya), yaitu Hawa as, yang diciptakan dari salah satu tulang rusuk kirinya. Diriwayatkan bahwa ketika Allah swt menciptakan Adam dan menempatkannya di surga, Allah membuatnya tertidur dan menciptakan Hawa dari tulang rusuk kirinya. Ketika Adam terbangun, dia mendapati Hawa duduk di sampingnya. Adam lantas bertanya kepada Hawa, “Siapa kamu?” Hawa menjawab, “Perempuan.” Adam bertanya, “Mengapa kamu diciptakan?” Hawa menjawab, “Supaya kamu tentram bersamaku.” Kemudian Adam condong dan suka kepada Hawa...

Sedangkan al-Khāzin menulis,

فقال تعالى (الذي خلقكم من نفس واحدة) يعني من أصل واحد وهو آدم أبو البشر... (وخلق
منها زوجها) يعني حواء وذلك أن الله تعالى لما خلق آدم عليه السلام ألقى عليه النوم ثم خلق
حواء من ضلع من أضلاعه اليسرى وهو قصير فلما استيقظ رآها جالسة عند رأسه فقال لها
من أنت قالت امرأة قال لماذا خلقت لتسكن إلي فمال إليها وألفها لأنه خلقت منه.¹²⁸

Allah swt berfirman, (Dia yang menciptakan kalian dari diri yang satu), maksudnya dari satu asal, yakni Adam, bapak umat manusia...(Dan Dia menciptakan darinya pasangannya) yakni Hawa. Hal itu karena ketika Allah swt menciptakan Adam as, Dia membuatnya tertidur. Kemudian Allah menciptakan Hawa dari salah satu tulang rusuk kirinya yang pendek. Ketika Adam terbangun, dia melihat Hawa duduk di samping kepalanya. Adam kemudian bertanya kepadanya, “Siapa kamu?” Hawa menjawab, “Seorang wanita.” Adam bertanya, “Mengapa kamu diciptakan?” [Dijawab], “Supaya kamu tentram bersamaku.” Kemudian Adam condong dan suka kepada Hawa, hal itu karena Hawa diciptakan darinya.

Pola interteks serupa juga terdapat dalam penafsiran Kiai Thaifur terhadap isu *qawāmah* dalam QS. al-Nisā’ [4]: 34. Dalam memahami ayat tersebut, Kiai Thaifur menyatakan bahwa laki-laki adalah pemimpin bagi perempuan karena dua alasan penting. Pertama, karena kelebihan-kelebihan yang dimiliki laki-laki yang lebih menunjang terhadap tugas kepemimpinan, seperti kelebihan dari sisi

¹²⁷ Al-Madūrī, *Firdaws al-Na’īm*, Vol. 1, 447.

¹²⁸ Al-Khāzin, *Lubāb al-Ta’wīl*, Vol. 1, 337.

intelektualitas, spiritual-keagamaan, dan keunggulan dalam beberapa profesi yang umumnya hanya bisa dijalankan oleh laki-laki, seperti dalam perwalian, saksi, jihad, salat Jumat, imamah, dan lain-lain. Kedua, karena laki-laki dibebani kewajiban memberikan mahar dan nafkah bagi istrinya.¹²⁹ Jika ditelusuri, gagasan penafsiran serupa juga dikemukakan oleh al-Nasafi. Dalam tafsirnya, al-Nasafi menulis,

(الرجال قوامون على النساء) يقومون عليهن آمريين ناهين كما يقوم الولاة على الرعايا وسموا قواما لذلك (بما فضل الله بعضهم على بعض) الضمير في بعضهم للرجال والنساء يعني إنما كانوا مسيطرين عليهن لسبب تفضيل الله بعضهم وهم الرجال على بعض وهم النساء بالعقل والعزم والحزم والرأي والقوة والغزو وكمال الصوم والصلاة والنبوة والخلافة والإمامة والأذان والخطبة والجماعة والجمعة وتكبير التشريق عند أبي حنيفة رحمه الله والشهادة في الحدود والقصاص وتضعيف الميراث والتعصيب فيه وملك النكاح والطلاق وإليهم الإنتساب...¹³⁰

(Kaum laki-laki adalah pemimpin bagi kaum perempuan). Laki-laki berwenang atas perempuan dalam memberikan perintah dan larangan sebagaimana para pemimpin memimpin rakyatnya, karena itulah mereka disebut *qawwām*. (Karena Allah telah melebihkan sebagian mereka atas sebagian yang lain). Kata ganti dalam kata "*ba'dahum*" merujuk pada kaum laki-laki dan perempuan. Artinya, bahwa laki-laki memegang kendali terhadap perempuan disebabkan keutamaan yang Allah berikan kepada sebagian mereka, yakni laki-laki, atas sebagian yang lain, yakni perempuan, di antaranya adalah kelebihan akal, tekad, keteguhan, pandangan, kekuatan, penaklukan, kesempurnaan puasa dan salat, kenabian, khilafah, imamah, adzan, khotbah, jamaah, [pelaksanaan salat] Jumat, takbir di hari *tashrīq* menurut Abū Ḥanīfah, persaksian dalam had, qisas, persoalan warisan, kewenangan dalam pernikahan dan perceraian, dan hubungan nasab...

Dengan ide yang sama seperti penafsiran al-Nasafi di atas, Kiai Thaifur menulis dalam tafsirnya sebagai berikut,

¹²⁹ Al-Madūrī, *Firdaws al-Na'īm*, Vol. 1, 484.

¹³⁰ Al-Nasafi, *Madārik al-Tanzīl*, Vol. 1, 224.

(الرجال قوامون على النساء) يقومون عليهن أمرين ناهين كما يقوم الولاة على الرعايا (بما فضل الله بعضهم على بعض) البعض الأول الرجال والبعض الثاني النساء وضمير الجمع في بعضهم واقع على مجموع الفريقين على سبيل التغليب يعني أن الرجال إنما كانوا مسيطرين عليهن بسبب تفضيل الله بعضهم وهم الرجال على بعض وهم النساء وذلك بأمور منها زيادة العقل والدين والولاية والشهادة والجهاد والجمعة والجماعة والإمامة وغير ذلك.¹³¹

(Kaum laki-laki adalah pemimpin bagi kaum perempuan). Laki-laki berwenang atas perempuan dalam memberikan perintah dan larangan sebagaimana para pemimpin memimpin rakyatnya. (Karena Allah telah melebihkan sebagian mereka atas sebagian yang lain). Sebagian yang pertama [yang dimaksud ayat] adalah kaum laki-laki, sedangkan sebagian yang kedua adalah kaum perempuan. Kata ganti plural dalam kata “*ba’dahum*” berlaku pada kedua kelompok sebagai alur dominasi. Artinya, bahwa sebetulnya laki-laki memegang kendali terhadap perempuan disebabkan keutamaan yang Allah berikan kepada sebagian mereka, yakni laki-laki, atas sebagian yang lain, yakni perempuan. Keutamaan tersebut meliputi beberapa hal, di antaranya kelebihan rasio, agama, perwalian, persaksian, jihad, [salat] Jumat, jamaah, imamah, dan lain-lain.

Contoh lainnya terdapat dalam tafsir QS. Al-‘Ankabūt [29]: 69. Dalam memahami kata jihad dalam ayat tersebut, Kiai Thaifur menyatakan bahwa jihad mengandung arti yang umum, tidak hanya dalam konteks melawan musuh-musuh agama, tetapi juga melawan hawa nafsu dan setan. Dalam hal ini, penjelasan Kiai Thaifur tampak diambil dari keterangan dalam tafsir al-Nasafī, bahkan keterangan tersebut dikutip secara apa adanya. Jika disejajarkan, tidak ada perbedaan sama sekali antara penafsiran keduanya. Hal itu terlihat dari dua kutipan berikut ini,

Kiai Thaifur menulis,

(والذين جاهدوا) أطلق المجاهدة ولم يقيدوها بمفعول ليتناول كل ما تجب مجاهدته من النفس والشياطين وأعداء الدين.¹³²

¹³¹ Al-Madūrī, *Firdaws al-Na’īm*, Vol. 1, 484.

¹³² Ibid., Vol. 4, 559.

(Dan orang-orang yang berjihad). Keumuman redaksi jihad tanpa dibatasi pada objek tertentu [dalam ayat], dimaksudkan agar mencakup segala sesuatu yang harus diperjuangkan, meliputi perjuangan melawan hawa nafsu, [godaan] setan, dan musuh-musuh agama.

Sedangkan al-Nasafi menulis,

(والذين جاهدوا) أطلق المجاهدة ولم يقيدوها بمفعول ليتناول كل ما تجب مجاهدته من النفس والشياطين وأعداء الدين.¹³³

(Dan orang-orang yang berjihad). Keumuman redaksi jihad tanpa dibatasi pada objek tertentu [dalam ayat], dimaksudkan agar mencakup segala sesuatu yang harus diperjuangkan, meliputi perjuangan melawan hawa nafsu, [godaan] setan, dan musuh-musuh agama.

Begitu juga dalam penafsiran QS. Al-‘Ankabūt [29]: 6. Kiai Thaifur memaknai kata jihad dalam ayat tersebut sebagai ketabahan menghadapi situasi sulit dan musuh-musuh agama, dan karenanya jihad mempunyai cakupan makna yang umum, meliputi perjuangan melawan hawa nafsu dan perjuangan dalam peperangan. Sama seperti sebelumnya, penafsiran Kiai Thaifur dalam hal ini tampak berasal dari penjelasan al-Nasafi bahwa jihad adalah perjuangan melawan hawa nafsu, godaan setan, atau gangguan orang-orang kafir, dengan cara bersabar dalam ketaatan kepada Allah swt. Perbedaannya, dalam penafsiran ini Kiai Thaifur tidak mengambil pendapat al-Nasafi secara apa adanya, akan tetapi ia mengekspresikannya dengan ungkapan berbeda. Hal itu terlihat dalam dua kutipan berikut,

Kiai Thaifur menulis,

(ومن جاهد) جهاد نفسه أو جهاد حرب فالجهاد الصبر على الأعداء والشدة فقد يكون في الحرب وقد يكون على مخالفة النفس.¹³⁴

¹³³ Al-Nasafi, *Madārik al-Tanzīl*, Vol. 3, 891.

¹³⁴ Al-Madūri, *Firdaws al-Na‘īm*, Vol. 4, 530.

(Dan siapa yang berjihad) [m mengandung arti] perjuangan melawan hawa nafsu atau perjuangan perang. Jihad itu ketabahan melawan musuh-musuh dan kesulitan. Hal itu mungkin terjadi dalam perang atau mungkin terjadi saat melawan hawa nafsu.

Sedangkan al-Nasafi menulis,

(ومن جاهد) نفسه بالصبر على طاعة الله أو الشيطان بدفع وساوسه أو الكفار (فإنما يجاهد لنفسه)...¹³⁵

(Dan siapa yang berjihad) [melawan] hawa nafsu dengan cara bersabar atas ketaatan kepada Allah swt, atau [berjihad melawan] setan dengan menolak bisikan-bisikannya atau orang-orang kafir, (maka sesungguhnya jihadnya itu untuk dirinya sendiri)....

Selain itu, bentuk yang sama juga terlihat dalam tafsir isu khilafah dalam Al-Baqarah [2]: 30. Sebagaimana diuraikan pada bagian sebelumnya, dalam menafsirkan ayat tersebut, Kiai Thaifur mengutip beberapa riwayat, salah satunya adalah cerita tentang perbandingan jumlah malaikat dengan makhluk-makhluk lain di dunia. Jika ditelusuri, penjelasan tersebut tampaknya diambil dari keterangan dalam tafsir al-Razī yang juga memuat cerita yang sama. Jika diperbandingkan, hampir tidak ada perbedaan mencolok di antara kedua teks tersebut kecuali hanya pada bagian minor yang tidak memengaruhi substansi, sebagaimana terlihat dalam dua kutipan berikut ini,

Kiai Thaifur menulis,

وروي أن بني آدم عشر الجن والجن وبنو آدم عشر حيوانات البر وهؤلاء كلهم عشر الطيور وهؤلاء كلهم عشر حيوانات البحر وهؤلاء كلهم عشر ملائكة الأرض الموكلين بها وكل هؤلاء عشر ملائكة سماء الدنيا وكل هؤلاء عشر ملائكة السماء الثانية وعلى هذا الترتيب إلى ملائكة السماء السابعة ثم الكل في مقابلة ملائكة الكرسي نزر قليل ثم كل هؤلاء عشر

¹³⁵ Al-Nasafi, *Madārik al-Tanzīl*, Vol. 3, 877.

bersama mereka, para malaikat al-lawḥ yang merupakan golongan Israfil as, dan para malaikat yang merupakan tentara Jibril as. Mereka semua pendengar yang taat, mereka tidak pernah surut sibuk menyembah Allah swt, lidah mereka basah dengan berzikir dan mengagungkan-Nya. Mereka berlomba-lomba dalam hal itu sejak penciptaan mereka. Mereka tidak menyombongkan diri dalam ibadahnya siang dan malam, dan mereka tidak pernah jemu. Tidak ada yang dapat mengetahui jenis-jenis mereka, berapa lama mereka hidup, dan bagaimana cara mereka beribadah, kecuali Allah swt. Ini adalah perwujudan dari kebenaran kerajaan Allah Yang Mahakuasa, sesuai dengan apa yang Dia firmankan (dan tidak ada yang mengetahui bala tentara Tuhanmu kecuali Dia sendiri).

Elemen terakhir adalah quotasi (*quotation*), yang secara sederhana dapat dipahami sebagai frasa atau kalimat kutipan dari teks lain untuk membangun struktur teks baru, baik secara langsung maupun tidak langsung. Pola semacam ini tampak ketika Kiai Thaifur menafsirkan isu khilafah dalam QS. Al-Baqarah [2]: 30. Sebagaimana telah dikemukakan sebelumnya, pemaknaan Kiai Thaifur terhadap kata *khalīfah* dalam ayat tersebut, didasarkan pada kutipan pendapat sebagian mufasir, bahwa yang menjadi sasaran dialog ayat tersebut adalah para malaikat yang tinggal di bumi, berdasarkan sebuah riwayat yang menceritakan *origin* bumi, langit, para malaikat, bangsa jin, dan asal mula manusia sebagai khalifah.¹³⁹ Dalam hal ini, Kiai Thaifur sendiri tidak menjelaskan secara detail siapa tokoh mufasir yang dikutip. Namun jika ditelusuri berdasarkan hubungan intertekstualnya, maka didapati bahwa tokoh mufasir yang dimaksud adalah al-Baghawī, dan al-Khāzin. Dalam tafsirnya masing-masing, baik al-Baghawī¹⁴⁰ maupun al-Khāzin¹⁴¹ menyatakan bahwa malaikat yang menjadi sasaran dialog ayat tersebut adalah malaikat yang ada di bumi. Hal ini berdasarkan sebuah

¹³⁹ Al-Madūrī, *Firdaws al-Naʿīm*, Vol. 1, 29-30.

¹⁴⁰ Al-Baghawī, *Maʿālim al-Tanzīl*, Vol. 1, 78.

¹⁴¹ Al-Khāzin, *Lubāb al-Taʾwīl*, Vol. 1, 34-35.

tafsir *Firdaws al-Na'im*. Literatur-literatur tersebut meliputi *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān* (karya al-Ṭabarī), *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm* (karya Ibn Kathīr), *Al-Muḥarrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-'Azīz* (karya Ibn 'Aṭīyyah), *Ma'ālim al-Tanzīl* (karya al-Baghawī), *Madārik al-Tanzīl wa Ḥaqā'iq al-Ta'wīl* (karya al-Nasafī), *Lubāb al-Ta'wīl fī Ma'āinī al-Tanzīl* (karya al-Khāzin), *Tafsīr Jalālayn* (karya al-Maḥallī dan al-Suyūṭī), *Baḥr al-'Ulūm* (karya al-Samarqandī), dan *Mafātiḥ al-Ghayb* (karya al-Rāzī). Dari sembilan literatur tafsir tersebut, teks tafsir yang paling banyak berhubungan langsung dengan tafsir *Firdaws al-Na'im* yaitu tafsir al-Nasafī yang berinterteks sebanyak empat kali, disusul setelahnya oleh tafsir al-Baghawī dan tafsir al-Khāzin yang masing-masing berinterteks sebanyak tiga kali, dan tafsir al-Rāzī yang berinterteks sebanyak dua kali. Sementara sisanya masing-masing berinterteks satu kali.

Di antara teks tafsir yang mempunyai pengaruh besar terhadap penulisan tafsir *Firdaws al-Na'im*—dalam konteks penelitian ini—adalah tafsir karya ulama abad pertengahan, yaitu *Madārik al-Tanzīl wa Ḥaqā'iq al-Ta'wīl* karya 'Abd Allāh b. Aḥmad al-Nasafī (w. 701 H), dan *Lubāb al-Ta'wīl fī Ma'āinī al-Tanzīl* karya 'Alī b. Muḥammad al-Khāzin (w. 741 H). Al-Nasafī sendiri adalah salah satu tokoh kunci dalam tradisi ortodoks (*aḥad al-a'immah al-mu'tabarīn*). Ia dikenal sebagai ulama yang memiliki keahlian dalam berbagai bidang. Tidak hanya dalam bidang tafsir, keahliannya juga mencakup bidang-bidang lain seperti hadis, fikih, dan *uṣūl fiqh*. Karenanya tidak heran jika produk tafsir yang al-Nasafī hasilkan menampilkan banyak warna dan corak berbeda meskipun ia dikemas secara sederhana, seperti corak tafsir legal, uraian *qirā'ah*, dan analisis- analisis linguistik.

Tafsir ini juga memiliki nilai lebih karena ia dikenal cukup ketat dan kritis dalam menilai dan memilah riwayat-riwayat yang dimuat, terutama berkaitan dengan *isrā'īliyyāt*. Berbeda dengan al-Nasafi, al-Khāzin meramu tafsirnya dengan memberi lebih banyak sentuhan pada uraian-uraian fikih dan perbedaan yang terjadi di antara berbagai mazhab di dalamnya. Tafsir al-Khāzin juga banyak memuat kisah-kisah dan nasihat-nasihat, karena al-Khāzin adalah seorang sufi yang banyak memberikan perhatian pada aspek-aspek spiritual. Namun terlepas dari keunikannya masing-masing, salah satu kontribusi terbesar dua tafsir di atas bagi tradisi ortodoks, sebagaimana dikemukakan al-Dhahabī, yaitu dalam konteks pembelaannya terhadap paham Sunni ortodoks. Tafsir al-Nasafi, meskipun banyak mengadopsi gagasan al-Zamakhsharī, hal itu dilakukan melalui proses filtrasi yang ketat terhadap pandangan-pandangan yang dianggap menyimpang dari ideologi Sunni.¹⁴²

Literatur tafsir berikutnya yang menjadi acuan tafsir *Firdaws al-Na'im* adalah *Ma'alim al-Tanzil* karya Abū Muḥammad al-Baghawī. Salah satu nilai penting tafsir ini dalam tradisi ortodoks, sebagaimana dikemukakan al-Dhahabī, adalah karena ia ditulis oleh seorang pakar tafsir al-Qur'an di masanya yang salah satu tujuannya adalah membendung gerakan-gerakan *heretic* di bidang penafsiran. Hal itu dilakukan dengan bersandar pada pendapat-pendapat generasi *salaf* dengan *sanad* yang ringkas. Tafsir al-Baghawī bahkan memiliki reputasi di kalangan

¹⁴² Lihat al-Dhahabī, *Al-Tafsir wa al-Mufasssirūn*, Vol. 1, 216-224.

ortodoks sebagai salah satu karya tafsir yang paling steril dari penyimpangan, sebagaimana hal itu dikemukakan secara terbuka oleh, misalnya, Ibn Taymiyyah.¹⁴³

Mafātiḥ al-Ghayb karya Fakhruddīn al-Rāzī juga mempunyai peran penting bagi penafsiran Kiai Thaifur. Kitab ini sangat populer di kalangan muslim ortodoks, tidak hanya karena pembahasannya yang detail dan terstruktur, tetapi juga karena uraiannya disampaikan secara argumentatif terutama dalam konteks membela keyakinan kelompok Sunni. Ketika membahas sebuah persoalan fikih, al-Rāzī biasanya akan membahasnya dari berbagai perspektif antar mazhab sebelum akhirnya dia menawarkan pandangan mazhab Shāfi'ī yang dia anut. Karena detailnya pembahasan dalam tafsirnya, al-Dhahabī menyebut bahwa tafsir *Mafātiḥ al-Ghayb* layaknya sebuah ensiklopedi ilmu yang kaya, ia tidak hanya berisi ensiklopedi ilmu kalam tetapi juga ilmu-ilmu lain seperti ilmu fikih dan ilmu alam. Tafsir ini juga dikenal karena perhatiannya yang besar pada masalah *munāsabah*, baik *munāsabah* antar ayat atau *munāsabah* antar surah.¹⁴⁴

Selain itu, literatur tafsir lain yang berinterteks dengan tafsir *Firdaws al-Na'īm* adalah *Jāmi' al-Bayān* karya Muḥammad b. Jarīr al-Ṭabarī (w. 306 H). Tafsir ini, menurut al-Dhahabī, mempunyai popularitas cukup tinggi karena ia ditulis oleh tangan dingin seorang ulama yang tidak hanya menguasai al-Qur'an beserta berbagai perangkatnya, tetapi juga ahli di bidang hadis dengan segala metodenya. Di mata al-Dhahabī, tafsir al-Ṭabarī adalah tafsir yang paling berbobot dan paling berpengaruh bagi tradisi penafsiran al-Qur'an. Di antara keistimewaannya, selain karena ia

¹⁴³ Ibid., 168-170.

¹⁴⁴ Ibid., 206-211.

memberikan sumbangsih data yang sangat kaya bagi penafsiran, ia juga dikenal sebagai tafsir yang didasarkan pada tradisi dan kaidah bahasa Arab yang valid. Al-Ṭabarī dikenal sebagai mufasir yang sangat menghormati konsensus di kalangan komunitas muslim dan menentang keras penafsiran yang didasarkan pada nalar yang bebas.¹⁴⁵

Berikutnya yaitu tafsir *Baḥr al-‘Ulūm* karya Abū al-Layth al-Samarqandī (w. 373 H). Secara umum, tafsir ini tidak jauh berbeda dengan tafsir al-Ṭabarī dalam konteks bahwa ia merupakan tafsir *bi al-riwāyah* yang ditulis berdasarkan pendapat para mufasir generasi pertama. Namun berbeda dengan tafsir al-Ṭabarī yang sangat rinci dalam menyajikan riwayat-riwayat penafsirannya, tafsir al-Samarqandī tidak mencantumkan rangkaian sanad periwayatan secara lengkap, serta tidak melakukan *tarjīḥ* terhadap riwayat-riwayat yang dikemukakan itu. Ada kecenderungan dalam tafsir ini untuk melakukan *ikhtisār* atau menyederhanakan materi tafsir yang terkesan bertele-tele dengan tidak lagi menyebutkan nama tokoh-tokoh yang dijadikan rujukan dalam penafsiran.¹⁴⁶

Berikutnya yaitu *Al-Muḥarrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-‘Azīz* karya Ibn ‘Aṭīyyah al-Andalūsī (w. 546 H). Salah satu nilai utama tafsir ini dalam tradisi ortodoks, sebagaimana dikemukakan al-Dhahabī, adalah dalam upayanya meringkas tafsir-tafsir rasional (*bi al-ra’y*) yang beredar saat itu dan menyeleksi darinya pendapat-pendapat yang sah. Dalam meramu penafsirannya, Ibn ‘Aṭīyyah banyak merujuk pada kaidah-kaidah bahasa Arab dan syair-syair Arab, serta memberikan

¹⁴⁵ Ibid., 147-161.

¹⁴⁶ Ibid., 161-163.

atensi besar pada masalah sintaksis dan semantik serta variasi *qirā'ah* yang terkandung dalam sebuah ayat.¹⁴⁷

Literatur tafsir lain yang menjadi acuan tafsir *Firdaws al-Na'im* adalah *Tafsir al-Qur'an al-'Azim* karya Abū al-Fidā' Ismā'īl b. Kathīr (w. 774 H). Di mata al-Dhahabī, tafsir Ibn Kathīr adalah karya tafsir *bi al-ma'thūr* terbaik yang pernah ditulis dan tafsir kedua terpopuler setelah karya al-Ṭabarī. Barangkali tidak banyak yang dapat membantah bahwa Ibn Kathīr merupakan tokoh yang sangat berpengaruh bagi tafsir tradisional. Salah satu kontribusi paling penting Ibn Kathīr bagi tradisi tafsir al-Qur'an adalah dalam memantapkan genre tafsir *bi al-ma'thūr*, menekankan kembali nilai penting penafsiran ayat dengan ayat, serta menyeleksi dan membersihkan tafsir dari riwayat-riwayat yang dianggap menyimpang. Dalam konteks purifikasi tafsir inilah, tafsir Ibn Kathīr memberikan warisan penting bagi tradisi ortodoks.¹⁴⁸

Selain karya-karya tafsir di atas, tafsir *Firdaws al-Na'im* juga berinterteks dengan *Tafsir Jalālayn* karya kolaborasi antara Jalāl al-Dīn al-Maḥallī (w. 864 H) dan Jalāl al-Dīn al-Suyūfī. Menurut al-Dhahabī, salah satu nilai penting tafsir ini terletak pada isinya yang ringkas tetapi berbobot sehingga ia bisa diterima oleh banyak kalangan, tidak hanya oleh kalangan ulama tetapi juga oleh kalangan pelajar. Al-Maḥallī sendiri menulis tafsir ini mulai dari awal surah al-Kahf sampai akhir al-Qur'an. Namun sayangnya ketika melanjutkan penulisannya pada surah al-Fātiḥah,

¹⁴⁷ Ibid., 170-173.

¹⁴⁸ Ibid., 173-177.

al-Mahālfī wafat. Penulisan tafsir ini selanjutnya disempurnakan oleh al-Suyūfī, yaitu mulai dari akhir surah al-Fātiḥah sampai akhir surah al-Isrā'.¹⁴⁹

Uraian-uraian di atas menunjukkan bahwa karya tafsir *Firdaws al-Na'im* yang ditulis oleh Kiai Thaifur Ali Wafa, bukanlah karya yang berdiri sendiri, akan tetapi ia berelasi dengan teks-teks lain yang mendahuluinya (*prior text*). Hal ini sejalan dengan apa yang digagas oleh Mikhail Bakhtin, bahwa setiap teks karya sebetulnya merupakan teks sisipan atau cangkokan pada kerangka teks-teks yang lain. Artinya, sebuah teks pasti dibangun atas dasar teks lain, tidak ada satu teks pun yang mandiri, sebab seorang pengarang ketika mengekspresikan karyanya, pasti telah terlebih dahulu meresapi karya lain yang telah ada sebelumnya. Dalam konteks tafsir *Firdaws al-Na'im*, Kiai Thaifur selaku penulis teks, tampak mengambil komponen-komponen tertentu dalam teks yang lain sebagai bahan dasar untuk menciptakan karyanya sendiri. Komponen-komponen itu disusun dan diberi warna tersendiri dengan beberapa penyesuaian tertentu pada bagian-bagiannya, bahkan dengan beberapa improvisasi supaya menjadi karya yang utuh.

Dalam konteks demikian, latar belakang pendidikan Kiai Thaifur sebagai seorang santri dalam pengembaraan intelektualnya, serta perannya kemudian sebagai pengasuh pesantren Assadad, memungkinkannya untuk banyak berinteraksi dengan karya-karya keislaman tradisional yang kaya. Asumsi intertekstualitas ini diperkuat oleh temuan Afifullah, bahwa kajian tafsir yang dipimpin oleh Kiai Thaifur di pesantrennya mencakup banyak karya tafsir

¹⁴⁹ Ibid., 237-240.

tradisional, seperti *Tafsīr Jalālayn*, *Tafsīr al-Munīr*, dan lain-lain, tidak hanya berfokus pada tafsir *Firdaws al-Naʿīm* sebagai satu-satunya objek kajian.¹⁵⁰

Kenyataan di atas mengindikasikan bahwa proses penulisan tafsir *Firdaws al-Naʿīm* juga terikat dengan pengalaman pengarangnya. Dengan kata lain, pengalaman mengkaji teks-teks yang telah ada, dapat memengaruhi seorang pengarang dalam menulis suatu teks yang baru. Dalam konteks inilah, teks didefinisikan sebagai proses produktif, sebuah proses yang melibatkan pemahaman dan pemaknaan yang dilakukan oleh seorang pengarang sebelum menulis teks yang baru. Proses pembacaan dilakukan terlebih dahulu terhadap teks lain dan pengarang berperan sebagai produsen yang menulis kembali teks tersebut dengan bentuknya yang baru.

Adanya teks anutan yang berupa sembilan literatur tafsir yang dirujuk dalam tafsir *Firdaws al-Naʿīm*, menandakan bahwa tafsir ini tidak lahir dari situasi kekosongan budaya, akan tetapi ia lahir dengan membawa muatan budaya tertentu, yakni budaya yang melingkupi penulisan teks-teks anutan, termasuk konvensi dan tradisi yang ada di komunitasnya. Dalam konteks ini, konvensi dan tradisi yang dimaksud adalah ortodoksi. Dengan demikian, karena nilai-nilai yang

¹⁵⁰ Afifullah mengungkapkan bahwa ada hal unik yang menjadi tradisi di pesantren Assadat ketika hendak memilih tafsir yang akan dikaji, yaitu bahwa Kiai Thaifur memberikan keleluasaan bagi santri-santrinya untuk memilih tafsir apa yang mereka inginkan untuk dikaji. Hal ini biasanya dilakukan dengan dua tahap, yaitu pertama-tama, seluruh santri bermusyawarah untuk memilih kitab yang hendak dikaji, kemudian hasil dari kesepakatan santri itu diusulkan ke pengasuh pesantren. Selanjutnya, Kiai Thaifur selaku pengasuh pesantren mempertimbangkan dan memutuskan usulan dari rapat santri tersebut. Lihat Afifullah, “Metode Pembelajaran Tafsir Perspektif Sivitas Pesantren: Studi pada Pesantren di Sumenep” (Disertasi—UIN Sunan Ampel Surabaya, 2019), 90-91.

dianut dalam teks-teks yang dirujuk itu diidentifikasi sebagai ortodoks, maka teks *Firdaws al-Na'īm* yang merujuk juga bisa diidentifikasi sebagai ortodoks.

Menurut Khalilullah, tafsir *Firdaws al-Na'īm* adalah karya tafsir yang lahir dari rahim lokalitas budaya Madura. Dalam pandangannya, penting untuk menempatkan tafsir *Firdaws al-Na'īm* beserta seluruh gagasannya dalam konteks sosial kawasan Madura yang melingkupinya, karena kawasan ini memiliki ideologi dan budaya tertentu yang membedakannya dengan kawasan-kawasan lain. Secara ideologis, Islam di Madura menurutnya memiliki karakteristik yang *nyentrik* dibandingkan kawasan lain lantaran ia berinterelasi dengan kultur lokal. Masyarakat Madura dikenal berwatak keras dan sangat fanatik dalam menjalankan ideologinya.¹⁵¹ Pengaruh ideologi inilah yang kemudian membentuk penafsiran Kiai Thaifur, sebagaimana terlihat dari penafsirannya terhadap tema-tema krusial seperti gender dan isu-isu kekerasan atas nama agama. Sebagai sebuah kawasan yang memiliki kondisi lingkungan yang cukup keras, budaya Madura cenderung memberikan otoritas lebih pada kaum laki-laki. Dalam kondisi seperti ini, posisi perempuan kurang memiliki nilai lebih, sehingga praktik semisal poligami menjadi hal yang lumrah ditemui. Kultur semacam ini, menurut Khalilullah, terefleksikan dengan jelas dalam penafsiran Kiai Thaifur dalam tafsir *Firdaws al-Na'īm*.¹⁵²

Berbeda dengan pandangan di atas, penelitian ini menunjukkan sebaliknya. Pembacaan intertekstual terhadap tafsir *Firdaws al-Na'īm* memperlihatkan bahwa

¹⁵¹ Lihat Khalilullah, "Tafsir Lokal di Era Kontemporer Indonesia: Studi Kasus Karya Thaifur Ali Wafa, *Firdaws Al-Na'īm*" (Tesis—UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2019), 91-109.

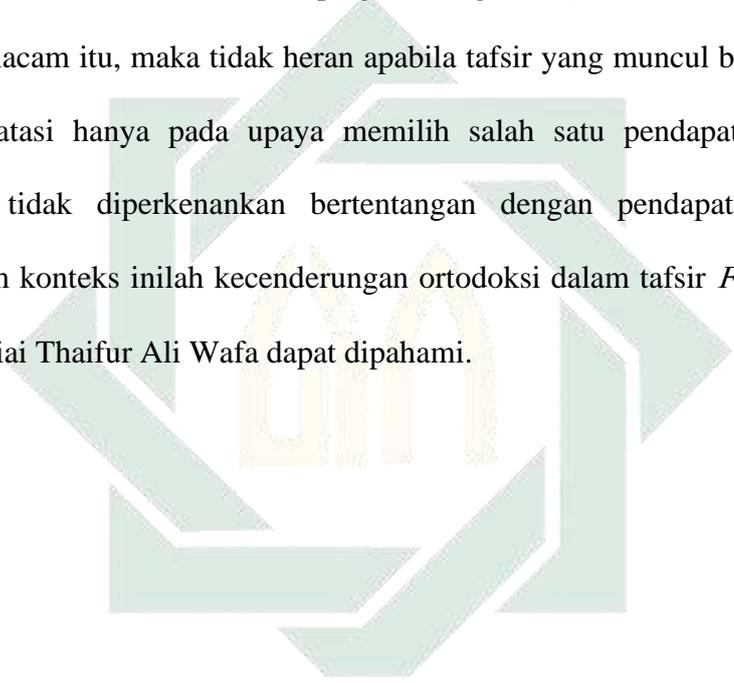
¹⁵² Ibid.

tafsir tersebut merupakan karya yang lahir dari tradisi tafsir ortodoks, sebuah tradisi yang bertujuan untuk memelihara komunitas tafsir yang diterima secara luas sebagai sesuatu yang integral dan homogen dalam struktur dan prinsip-prinsipnya. Ketaatan terhadap prinsip-prinsip yang dirumuskan, prinsip penafsiran yang berbasis pada sentralitas teks suci dan tradisi, pada gilirannya memungkinkan terciptanya pemahaman yang tunggal terhadap ayat al-Qur'an.¹⁵³

Jika pembacaan yang lebih makro pada sub bab sebelumnya telah menunjukkan bagaimana prinsip pertama itu diaplikasikan dalam penafsiran Kiai Thaifur, maka pembacaan secara mikro pada sub bab ini telah memperlihatkan bahwa penekanan terhadap otoritas penafsir generasi terdahulu juga merupakan sesuatu yang sentral dalam konstruksi penafsiran Kiai Thaifur. Fakta tersebut menunjukkan bahwa komposisi tafsir yang ditulis oleh Kiai Thaifur mengikuti garis tradisi tafsir ortodoks. Hal itu berangkat dari keyakinan dasar bahwa al-Qur'an mempunyai kebenaran tunggal yang berlaku universal dan sepanjang zaman. Oleh karena itu, pendapat generasi penafsir yang lebih awal (*al-salaf al-ṣāliḥ*) dipandang sebagai pendapat yang lebih bernilai dibandingkan pendapat generasi belakangan. Mereka dipersepsikan sebagai generasi yang lebih memahami makna orisinal al-Qur'an disebabkan kedekatan jarak periode hidup mereka dengan periode diturunkannya al-Qur'an.

¹⁵³ Dalam kerangka demikian, perbedaan penafsiran yang terjadi dapat ditolerir selama perbedaan tersebut bersifat variatif (*ikhtilāf al-tanawwu'*), bukan kontradiktif (*ikhtilāf taḍād*). Variatif berarti bahwa pendapat tersebut tidak saling menggugurkan, melainkan hanya mengungkapkan variasi yang berbeda dari sebuah pendapat yang pada dasarnya sama. Lihat Ibn Taymiyyah, *Muqaddimah*, 38.

Dalam konteks demikian, al-Shāfi‘ī pernah mengatakan bahwa pemahaman terhadap kandungan ayat al-Qur’an harus didasarkan pada pendapat para ulama (*al-ummah*), sebab semua pernyataan ulama adalah penjelas bagi Sunnah, dan semua Sunnah adalah penjelas bagi al-Qur’an.¹⁵⁴ Berdasarkan pandangan semacam itu, maka tidak heran apabila tafsir yang muncul belakangan cenderung dibatasi hanya pada upaya memilih salah satu pendapat generasi pertama, dan tidak diperkenankan bertentangan dengan pendapat generasi pertama. Dalam konteks inilah kecenderungan ortodoksi dalam tafsir *Firdaws al-Na‘īm* karya Kiai Thaifur Ali Wafa dapat dipahami.



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

¹⁵⁴ Dikutip oleh al-Zarkashī dalam *Al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Lihat Muḥammad b. ‘Abd Allāh al-Zarkashī, *Al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, Vol. 1 (Kairo: Dār al-Turāth, 1984), 6.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Dari beberapa uraian dan analisa yang dikemukakan pada bab-bab sebelumnya, dapat disimpulkan sebagai berikut:

1. Tafsir *Firdaws al-Na'im* karya Kiai Thaifur Ali Wafa ditulis selaras dengan prinsip ortodoksi tafsir. Kecenderungan ortodoksi dalam tafsir ini dapat dilihat dalam dua konstruksi dasar, yaitu tekstualitas penafsiran dan intertekstualitasnya. Aplikasi tekstualitas penafsiran dalam *Firdaws al-Na'im* dapat dilihat dalam penafsiran-penafsiran Kiai Thaifur terhadap isu-isu relasi dengan perempuan dan interaksi antar pemeluk agama. Dalam dua isu tersebut, tampak jelas bahwa metode penafsiran Kiai Thaifur berangkat dari keyakinan bahwa spirit sejati ayat al-Qur'an terletak pada muatan tekstualnya yang normatif sebagaimana diyakini oleh kalangan ortodoks, alih-alih dikembalikan kepada konteks sosiologisnya yang bersifat relativistik, sebagaimana disuarakan oleh kalangan heterodoks.
2. Penafsiran Kiai Thaifur Ali Wafa dalam *Firdaws al-Na'im* juga didasarkan pada tradisi tafsir ortodoks yang ada sebelumnya. Kecenderungan ini dapat dilihat dari relasi intertekstualitas tafsir *Firdaws al-Na'im* dalam dua isu yang diangkat, yang menunjukkan adanya kesamaan formulasi dengan teks-teks tafsir yang terdapat dalam tradisi ortodoks. Oleh karena nilai-nilai yang dianut dalam teks-teks yang dirujuk itu diidentifikasi sebagai ortodoks, maka teks *Firdaws al-Na'im* yang merujuk juga bisa diidentifikasi sebagai

ortodoks. Pembacaan intertekstual terhadap tafsir *Firdaws al-Na'im* memperlihatkan bahwa terdapat sembilan literatur tafsir ortodoks yang mempunyai relasi intertekstual dengannya, yaitu *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān* (karya al-Ṭabarī); *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm* (karya Ibn Kathīr); *Al-Muḥarrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-'Azīz* (karya Ibn 'Aṭīyah); *Ma'ālim al-Tanzīl* (karya al-Baghawī); *Madārik al-Tanzīl wa Ḥaqā'iq al-Ta'wīl* (karya al-Nasafī); *Lubāb al-Ta'wīl fī Ma'āinī al-Tanzīl* (karya al-Khāzin); *Tafsīr Jalālayn* (karya al-Maḥalli dan al-Suyūṭī); *Baḥr al-'Ulūm* (karya al-Samarqandī); dan *Mafātiḥ al-Ghayb* (karya al-Rāzī). Dari sembilan literatur tafsir tersebut, teks tafsir yang paling banyak dianut yaitu tafsir al-Nasafī, disusul setelahnya oleh tafsir al-Baghawī dan tafsir al-Khāzin, dan tafsir al-Rāzī. Berdasarkan pembacaan tersebut, ditemukan bahwa bentuk hubungan tafsir *Firdaws al-Na'im* dengan literatur tafsir ortodoks meliputi: Pertama, menggunakan rujukan singkat dari keterangan yang sebetulnya lebih terperinci. Kedua, mengambil bagian dari suatu ide atau gagasan teks acuan untuk membangun struktur teks baru. Ketiga, mengemukakan gagasan teks acuan dengan kemasan yang berbeda. Keempat, membangun struktur teks baru dengan kutipan-kutipan, baik secara langsung maupun tidak langsung.

B. Implikasi Teoretik

Temuan dalam penelitian ini berimplikasi terhadap kesimpulan dari penelitian sebelumnya khususnya berkaitan dengan tafsir *Firdaws al-Na'im* karya Kiai Thaifur Ali Wafa. Penelitian ini tidak sejalan dengan kesimpulan Khalilullah tentang lokalitas tafsir tersebut. Ia menyimpulkan bahwa penulisan tafsir *Firdaws*

al-Na'im dipengaruhi oleh kehidupan sosial masyarakat Madura yang bias gender dan berwatak keras lantaran ideologi keagamaan mereka yang tertutup. Berbeda dengannya, temuan dalam penelitian ini memperlihatkan bahwa tafsir *Firdaws al-Na'im* merupakan karya yang lahir dari tradisi tafsir ortodoks. Hal ini ditunjukkan melalui keselarasannya dengan prinsip-prinsip dasar ortodoksi tafsir.

C. Keterbatasan Studi

Studi yang telah dilakukan dalam penelitian ini, masih memiliki banyak keterbatasan. Salah satu dari sekian banyak keterbatasan itu, adalah berkaitan dengan objek yang dikaji. Dari segi objek materialnya, penelitian ini hanya dilakukan pada satu literatur tafsir *Firdaws al-Na'im* karya Kiai Thaifur Ali Wafa, dan mengabaikan karya lain dari wilayah yang sama yang mempunyai potensi yang serupa. Penelitian ini juga hanya melihat tafsir *Firdaws al-Na'im* dari dua tema utama, yaitu isu-isu relasi dengan perempuan dan interaksi antar pemeluk agama, sementara tema-tema lain yang boleh jadi dapat memperkaya temuan, belum tersentuh. Jumlah tersebut relatif sedikit jika dibandingkan dengan luasnya materi yang bisa digali dari penafsiran Kiai Thaifur mengingat tafsir yang ia tulis merupakan tafsir lengkap dari seluruh ayat al-Qur'an. Penelitian ini juga hanya berfokus pada produk penafsiran Kiai Thaifur, dan belum menyentuh kaidah-kaidah penafsiran yang ia rumuskan.

D. Rekomendasi

Dari keterbatasan-keterbatasan yang disampaikan sebelumnya, penelitian ini merekomendasikan beberapa hal yang mungkin bisa ditindaklanjuti. Pertama,

oleh karena penelitian ini hanya dibatasi pada satu literatur, akan menarik untuk menelusuri kajian serupa dalam lingkup yang lebih luas. Salah satunya misalnya dengan menariknya pada lingkup tradisi tafsir di pulau Madura, atau menariknya pada lingkup literatur-literatur tafsir Nusantara yang muncul pada periode kontemporer. Kedua, karena penelitian ini hanya berfokus pada produk penafsiran Kiai Thaifur, akan sangat berharga apabila dikaji mengenai rumusan teoretis beliau tentang kaidah-kaidah penafsiran al-Qur'an. Ketiga, tafsir *Firdaws al-Na'im* cukup kental dengan nuansa fikih. Hal itu barangkali karena latar belakang Kiai Thaifur sendiri yang lama menimba ilmu dari Syekh Ismā'īl yang dikenal ahli di bidang fikih (*faqīh*). Karenanya, menarik untuk mengkaji tafsir ini dari *angle* hukum Islam sebagaimana penelitian ini belum menyentuh persoalan tersebut.

UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

DAFTAR PUSTAKA

- Abdul-Raof, Hussein. *Schools of Qur'anic Exegesis: Genesis and Development*. New York: Routledge, 2010.
- Abdurrahman. "Kajian Historis Alquran," *Al-Bayan*, Vol. 5, No. 2. Juni, 2020.
- Adnan, Gunawan. *Women and The Glorious Qur'an: An Analytical Study of Women-Related Verses of Sūra An-Nisa'*. Göttingen: Universitätsdrucke Göttingen, 2004.
- Afifullah. "Metode Pembelajaran Tafsir Perspektif Sivitas Pesantren: Studi pada Pesantren di Sumenep". Disertasi--UIN Sunan Ampel Surabaya, 2019.
- Ahmadian, Moussa, dan Yazdani, Hooshang. "A Study of the Effects of Intertextuality Awareness on Reading Literary Texts: The Case of Short Stories," *Journal of Educational and Social Research*, Vol. 3, No. 2. Mei, 2013.
- 'Akk (al), Khālīd 'Abd al-Raḥmān. *Uṣūl al-Tafsīr wa Qawā'iduhū*. Beirut: Dār al-Nafā'is, 1986.
- Al-Amin, Ainur Rofiq. *Membongkar Proyek Khilafah Ala Hizbut Tahrir di Indonesia*. Yogyakarta: LKiS, 2012.
- Alūsī (al), Shihāb al-Dīn al-Sayyid Maḥmūd. *Rūḥ al-Ma'āinī fī Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1994.
- . *Rūḥ al-Ma'āinī fī Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm wa al-Sab' al-Mathāinī*. Beirut: Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, t.th.
- Amīn, Aḥmad. *Ḍuḥā al-Islām*. Kairo: Hindāwī, 2012.
- Amrullah, Haji Abdul Malik Abdulkarim. *Tafsir Al-Azhar*. t.t.: Pustaka Nasional PTE LTD Singapura, t.th.
- Andalūsī (al), Abū Muḥammad b. 'Aṭīyyah. *Al-Muḥarrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-'Azīz*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2001.
- Anīs, Ibrāhīm, dkk., *Al-Mu'jam al-Wasīf*. t.t.: Maktabah al-Shurūq al-Dawliyyah, 2004.
- Arkoun, Mohammed. *Rethinking Islam*, terj. Yudian W. Asmin dan Lathiful Khuluq. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Aṣfahānī (al), Al-Rāghib. *Mufradāt Alfāz al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Ma'ārif, tt.
- Asfaruddin, Asma. *Striving in the Path of God: Jihād and Martyrdom in Islamic Thought*. Oxford: Oxford University Press.

- . *Dekonstruksi Gender: Kritik Wacana Perempuan dalam Islam*, terj. Moch. Nur Ichwan dan Moch. Syamsul Hadi. Yogyakarta: Samha, 2003.
- . *Kritik Wacana Agama*, terj. Khoiron Nahdiyyin. Yogyakarta: LKiS, 2003.
- Zaman, Muhammad Qasim. *Religion and Politics under the Early 'Abbasids: The Emergence of the Proto-Sunni Elite*. Leiden: Brill, 1997.
- Zarkashī (al), Muḥammad b. 'Abd Allāh. *Al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Kairo: Dār al-Turāth, 1984.
- Zarqānī (al), Muḥammad 'Abd al-'Aẓīm. *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1995.
- Zuḥayfī (al), Wahbah. *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, Vol. 1. Dimshiq: Dār al-Fikr, 1986.
- Zuhdi, M. Nurdin. "Kritik terhadap Penafsiran al-Qur'an Hizbut Tahrir Indonesia," *Akademika*, Vol. 18, No. 2. 2013.
- . *Pasaraya Tafsir Indonesia: Dari Kontestasi Metodologi hingga Kontekstualisasi*. Yogyakarta: Kaukaba, 2014.

UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A