

## TIPOLOGI TAFSIR AL-QUR'AN DI MADURA Tafsir Tradisionalis, Modernis, dan Tradisionalis-Progresif

**Fawaidur Ramdhani**

STIT Miftahul Ulum Modung Bangkalan, Jawa Timur, Indonesia

✉ [bungsoe.ketujuh@gmail.com](mailto:bungsoe.ketujuh@gmail.com)

### **Abstrak:**

Artikel ini memetakan tipologi tafsir Al-Qur'an di Madura ditinjau dari tendensi pemikiran sosial keagamaan. Kajian ini merupakan bagian dari *library research*; kajian kepustakaan tafsir Al-Qur'an di Madura. Tipologi pertama adalah tafsir modernis, diwakili oleh *Tapser Sorat Yaa-siin*, dengan dilihat dari; ajakan kembali pada Al-Qur'an-hadis; menolak mitos, mistisisme dan taklid serta menentang ziarah makam keramat. Tipologi *kedua* adalah tafsir aliran tradisionalis yang direpresentasikan oleh *Tafsir Firdaus an-Na'im* milik KH. Thaifur Ali Wafa. Di antara indikatornya adalah bertumpu pada riwayat, sangat membatasi ruang pendapat pribadi (*ar-ra'y*), menjunjung tinggi tradisi bermazhab dan menerima bahkan membela praktik tawasil dan ziarah makam wali. Tipologi *terakhir* adalah tafsir aliran tradisionalis-progresif. Tafsir yang masuk dalam kelompok ini adalah *Tafsir Alqur'anul Karim Nurul Huda* karangan Mudhar Tamim. Beberapa indikasi pemikiran tradisionalis-progresif dalam tafsir ini adalah merferensi tafsir tokoh utama kaum pembaharu, setia dengan tradisi bermazhab, mengkritik ajaran dan praktik tasawuf yang menyalahi Al-Qur'an dan sunah dengan mengutip pendapat Ibnu Taimiyah dan menerima hadis *da'if* serta berdimensi mitologis.

**Kata Kunci:** Tipologi Tafsir, Modernis, Tradisionalis, Tradisionalis-Progresif.

## *Typology of Qur'anic Interpretation in Madura: Traditionalist, Modernist, and Traditionalist-Progressive Interpretation*

### **Abstract:**

*This article maps the typology of the Qur'anic interpretation in Madura based on tendencies in socio-religious thought. This study is part of a library research on the Qur'anic interpretation in Madura. The first typology is modernist interpretation, represented by Tapser Sorat Yaa-siin by Muhammad Irsyad, seen through its emphasis on returning to the Qur'an and Hadith, rejection of myths, mysticism, blind imitation, and opposition to visiting the graves of saints. The second typology is traditionalist interpretation represented by Tafsir Firdaus an-Na'im by Thaifur Ali Wafa. The indicators include reliance on riwayat (narrations), strict limitations on personal opinions (al-ra'y), a strong adherence to the traditions of the school of thought (mazhab), and acceptance, even advocacy, of practices like seeking intercession (tawasul) and visiting the grave of saints. The last typology is the traditionalist-progressive interpretation, represented by Tafsir Alqur'anul Karim Nurul Huda by Mudhar Tamim. Indications of traditionalist-progressive thinking in this interpretation include referencing the interpretations of main figures of reformist movements, fidelity to the school of thought tradition, criticism of teachings and practices of Sufism contradicting the Qur'an and Sunnah by citing the opinions of Ibn Taymiyyah, acceptance of weak (da'if) hadiths, and having mythological dimensions.*

**Keywords:** *Typology of the interpretation of The Qur'an, Modernist, Traditionalist, Traditionalist-Progressive.*

تصنيف تفسير القرآن في مادورا :  
التفسيرات التقليدية والحداثيّة والتقليدية التقدّمية

### **ملخص**

يرسم هذا البحث خريطة لتصنيف تفسير القرآن في مادورا من حيث الاتجاهات في الفكر الاجتماعي والديني. هذه الدراسة جزء من البحث المكتبي؛ وبالتحديد البحث المكتبي عن تفسير القرآن الكريم في مادورا. التصنيف الأول هو التفسير الحداثي، الذي يمثله تفسير سورة ياسين، المتميز بدعوة للعودة إلى القرآن والحديث، ورفض الخرافات والتخيل والتقليد ورفض زيارة القبور المقدسة. التصنيف الثاني هو التفسير التقليدي الذي يمثله تفسير فردوس النعيم للشيخ الحاج طيفور علي وفا. ومن مؤشرات التقليديّة الاعتماد على الرواية، والحد بشكل صارم من مساحة الرأي الشخصي، والتمسك بالمذهب، وقبول ممارسة التوسل وزيارة قبور الأولياء، بل والدفاع عنها. التصنيف النهائي هو تفسير تقليديّ تقدّمي. والتفسير المنتمي إلى هذه المجموعة هو تفسير القرآن الكريم نور الهدى بقلم مظهر تميم. ومن علامات التفكير التقدّمي التقليدي في هذا التفسير الرجوع إلى تفسير أعلام الإصلاحيين الموالين للمذهب، وانتقاد تعاليم وممارسات الصوفيّة المخالفة للكتاب والسنة من خلال الاستشهاد برأي ابن تيمية وقبول الحديث الضعيف ذي بعد أسطوري.

الكلمات المفتاحية: تصنيف التفسير، الحداثي، التقليدي، التقليدي التقدّمي

## Pendahuluan

Pemahaman keagamaan umat Islam tidak bisa dilepaskan dari pemahaman mereka terhadap kitab sucinya. Bersama dengan hadis, Al-Qur'an menempati posisi sebagai sumber utama ajaran Islam. Kenyataan ini semakin menarik ketika dikaitkan dengan keragaman latar belakang sosial keagamaan masyarakat muslim di Indonesia. Di antara bentuk keragaman itu adalah tumbuh suburnya berbagai ormas Islam seperti Nahdlatul Ulama (NU), Muhammadiyah, Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), Persatuan Islam (Persis) dan masih banyak lagi lainnya. Keragaman ini pada gilirannya akan membuka ruang lahirnya karya-karya tafsir dengan berbagai corak, nuansa, bentuk hingga ideologi (Farida 2017: 118-119). Kehadiran karya-karya tafsir tersebut juga dapat membantu mempelajari bagaimana perhelatan tradisi, sosial keagamaan dan pergeseran pemikiran Islam yang berkembang di Indonesia (Kamil 2019: 253).

Salah satu kawasan yang turut menyumbang publikasi tafsir Al-Qur'an adalah Madura. Al-Qur'an merupakan *icon* penting dalam keberlangsungan kehidupan dan keberagaman masyarakat Madura. Hal ini setidaknya tergambar dari kebiasaan mengaji Al-Qur'an yang tertanam sedari usia belia, bertempat di musala (*langghar*) dan di rumah-rumah penduduk. Wajar saja jika mayoritas muslim di Madura hampir bisa dipastikan mampu membaca Al-Qur'an (Kuntowijoyo 2002: 331). Perkembangan kajian Al-Qur'an di Madura mencerminkan bahwa Islam tidak sekedar di permukaan saja, melainkan telah menjadi identitas yang melekat (Suryandari 2015: 46).

Kajian Al-Qur'an di Madura cukup bervariasi, mulai dari terjemah *harfiyyah* dan *tafsiriyyah*, ringkasan pemahaman (*syarh*) bahkan dalam bentuk penafsiran. Sebagian tematik dan sebagian yang lain lengkap 30 juz. Karya tafsir di Madura yang terinventarisasi—untuk sekedar menyebut beberapa—antara lain *Tafsir Yasin* tulisan K.H. Abd. Basith AS, *Tafsir al-Asas Tafsir al-Fatihah* milik K.H. Busyro Karim, *Tafsir Tematik* karangan K.H. Ahmad Basyir AS, tafsir *Firdaus an-Na'im bi Taudih Ma'ani Ayat Al-Qur'an al-Karim* buah pena K.H. Thaifur Ali Wafa, dan *Tarjamah Tafsir Jalalain bi Lugah al-Madury* karangan K. Abd. Majid Tamim. Begitu pula dengan Lembaga Penerjemahan dan Pengkajian Al-Qur'an (LP2Q) Pamekasan Madura yang menyusun terjemahan Al-Qur'an bahasa Madura (Hasanah 2019: 3).

Keberadaan tafsir Al-Qur'an di Madura telah mengundang beberapa sarjana untuk melakukan penelitian dengan berbagai variasi dan model pendekatan. Namun sayangnya, kajian-kajian tersebut masih sebatas memperkenalkan kepada publik tentang keberadaan tafsir Al-Qur'an di Madura, mengurai epistemologi tafsirnya, atau semata menyorot dan

mengkritisi satu karya tafsir. Beberapa di antaranya adalah penelitian yang dilakukan oleh Alim (2017), Akbar (2018), Ramdhani (2019), Kamil (2019), Hasanah (2019), Khalilullah (2020) dan Al Zahrah (2022).

Ragam kajian tafsir Al-Qur'an di Madura terutama dalam bentuk karya tafsir sebenarnya menyisakan problem tersendiri; apakah kehadirannya benar-benar sebatas mengungkap makna firman Tuhan? Ataukah ada motivasi lain, seperti peneguhan identitas, justifikasi, dan pembelaan terhadap ideologi golongan tertentu umpamanya? Tesis yang disimpulkan oleh Hasanah (2019) hemat penulis terlalu mudah dipatahkan. Mengatakan bahwa karya-karya tafsir di Madura lahir murni dari niat tulus, lahan ibadah, dan tidak ada pengaruh eksternal sama sekali jelas merupakan kesimpulan yang gegabah. Kajian-kajian di atas belum cukup memadai dalam menampilkan bagaimana potret tipologi tafsir Al-Qur'an di Madura ditilik dari kecenderungan pemikiran keagamaan mufasir.

Sebagai bagian dari telaah literatur (*library research*), kertas kerja ini mencoba melakukan segmentasi-komparatif terhadap sejumlah tafsir Al-Qur'an yang berkembang di tanah—yang oleh Kuntowijoyo (2002)—disebut pulau seribu pesantren. Argumentasi yang hendak dibangun adalah *pertama*, sebagai suatu produk pemikiran, tafsir Al-Qur'an lahir dari pergumulan yang sangat kompleks. Terjadi proses dialektis antara mufasir dan realitas sosial yang mengitarinya serta dialog dirinya dan Al-Qur'an di saat bersamaan. Bias-bias penafsiran sulit dihindari. Selama melakukan penafsiran, seorang mufasir sedikit banyak dipengaruhi oleh spesialisasi keilmuan, motif, dan kondisi sosial tempat ia menyejarah. Teori ini tentu juga berlaku bagi tafsir-tafsir yang beredar di Madura.

*Kedua*, penulis tafsir Al-Qur'an di Madura datang dari latar belakang pemikiran sosial keagamaan yang beragam. Mulai dari figur kiai, politikus, penyair, budayawan, hingga akademisi. Fakta ini menunjukkan bahwa penulisan tafsir Al-Qur'an di Madura meniscayakan sentuhan pemikiran-pemikiran yang serbaneka pula. Aksentuasi semacam inilah yang kemudian membuat tafsir tersebut memiliki kecenderungan atau nuansa pada pemikiran-pemikiran tertentu dan menarik untuk dikaji.

Selepas melakukan pembacaan terhadap beberapa tafsir, penulis mengajukan sebuah kerangka hipotesis bahwa tipologi tafsir Al-Qur'an di Madura ditilik dari kecenderungan pemikiran sosial keagamaan dapat dipetakan menjadi tiga; tafsir aliran modernis, tradisional, dan tradisional-progresif. Karena keterbatasan ruang, penulis mencukupkan pada tiga tafsir sebagai nomenklatur tafsir Al-Qur'an bahasa Madura yang merepresentasikan tiga tipologi di atas. Ketiga tafsir tersebut adalah *Tapser Sorat Yaa-siin (Bhasa Madura)* yang ditulis oleh Muhammad Irsyad, *Tafsir*

*Fairdaus an-Na'im* milik KH. Thoifur Ali Wafa dan Tafsir *Alqur'anul Karim Nurul Huda* karangan Mudhar Tamim. Tiga tafsir ini dipilih atas dasar perbedaan—dalam istilah Gusmian (2015)—basis dan jejaring sosial penulisnya. KH. Thoifur Ali Wafa representasi figur kiai pesantren, Mudhar Tamim mewakili kaum politikus sekaligus tokoh pergerakan, dan Muhammad Irsyad berlatar seorang budayawan-akademisi.

Ketiga tafsir di atas akan dibedah dalam kerangka berpikir “tafsir sebagai sebuah produk pemikiran” bukan tafsir sebagai suatu disiplin keilmuan Al-Qur'an (metode atau langkah-langkah dalam menafsirkan Al-Qur'an). Untuk sampai pada pemetaan tipologi tafsir yang menjadi pokok pembahasan dalam tulisan ini, penulis mengadopsi metode pembacaan komparatif berbasis *content analysis* terhadap beberapa penafsiran dalam tiga tafsir di atas dan meminjam beberapa hasil pembacaan konseptual dari Gusmian (2015, 2016) dan Rohmana (2013, 2017).

### Ruang Sosial Keagamaan Masyarakat Madura

Secara geografis, letak Pulau Madura berada di bagian timur laut Pulau Jawa, koordinat antara 112° dan 114° bujur timur dan sekitar 7° lintang selatan. Panjang pulau ini kurang lebih 190 km dengan jarak terlebar 40 km dan luas secara keseluruhan adalah 5.304 km<sup>2</sup> (Wiyata 2002: 37). Pulau Madura memiliki empat kabupaten; Bangkalan, Sampang, Pamekasan, dan Sumenep. Penduduk Madura menempati urutan ketiga setelah Jawa dan Sunda sebagai etnis terbesar di Indonesia (Suryadinata dkk. 2003: 46-48).

Rata-rata penduduk Madura adalah muslim. Sekitar 99% pemeluk Islam dan sisanya adalah pemeluk Protestan, Budha, Katolik, dan Hindu (Departemen Pendidikan dan Kebudayaan 1998: 41). Ada beberapa alasan mengapa Islam berkembang pesat di Madura. *Pertama*, peran kiai sebagai pemegang kendali hampir di semua bidang kehidupan di samping adanya kemiripan antara sufisme Islam dan budaya kebatinan. *Kedua*, keberhasilan juru dakwah dalam menyinergikan kultur-kultur lokal dan menyisipkan nilai-nilai Islam di dalamnya. Bukannya menolak, mereka justru mengakomodasi sembari memberikan sentuhan-sentuhan nilai Islam, seperti ritus kelahiran, *tahlilan*, *haul*, *slametan*, ziarah kubur dan lainnya (Paisun 2010: 155-156).

Karena ketaatan yang begitu tinggi terhadap agama yang dianutnya, penduduk Madura masyhur disebut masyarakat santri (Abdurrozaqi 2018: 62). Tiga elemen kunci yang membentuk budaya santri di Madura adalah pesantren, kiai, dan Nahdlatul Ulama (NU). Tiga elemen ini juga yang menciptakan relasi kompleks antara Islam dan politik (Ma'arif 2015: 154-155). Sebutan populer bagi Pulau Madura adalah pulau seribu pesantren.

Pesantren-pesantren tersebar hampir merata di Madura. Di pesantren inilah kiai memainkan peran sentralnya dan memegang otoritas penuh dalam membentuk orientasi keagamaan dan sosial kaum santri (Muryadi & Lutfi 2004: 29).

Awal abad ke-20, di Jawa terjadi mobilisasi gerakan nasional berhaluan Islam dan terus meluas sampai ke wilayah Madura. Semenjak itu, perpolitikan di Madura memasuki babakan baru dengan tampilnya organisasi-organisasi pergerakan. Sarekat Islam tercatat sebagai yang paling tua,<sup>1</sup> didirikan tahun 1913 di Sampang dan dipelopori oleh H. Syadzili. SI terus mengepakkan sayapnya hingga kabupaten lain, Pamekasan, Sumenep, dan Bangkalan (Kuntowijoyo 2002: 475).

Memasuki tahun 1920-an, berdiri organisasi sosial keagamaan yang fokus di ranah pendidikan dan kerja sosial, seperti Cahaya Islam, Nahdlatul Watan, dan Taswirul Afkar, kemudian disusul dengan Muhammadiyah. Kehadiran Muhammadiyah ditentang keras oleh barisan kiai dan santri. Pergerakan Muhammadiyah yang hendak menghapus tradisi lama seperti upacara *sesajen*, *tahlilan*, dan lainnya memantik kemarahan penduduk setempat. Tidak jarang pula mereka dimusuhi (Jonge 1989: 248). Keberadaan Muhammadiyah dianggap sebagai ancaman besar. Terlebih lagi gerakan ini mencoba merekonstruksi model dan metode pembelajaran tradisional seperti ala Barat (Streenbrink 1986: 26).

Tahun 1926, NU didirikan dan diresmikan di Surabaya. Dalam perkembangannya, NU menjadi organisasi keagamaan dengan pengikut terbanyak di Madura. Setelah SI mengalami kemunduran, bergantilah NU yang memegang kendali khususnya di lanskap desa. Gagasan pembaharuan yang dibawa Muhammadiyah, bagi NU, tidaklah penting. NU justru menekankan agar kiai berkiprah sebagai pendidik dan pemimpin. Pada kurun waktu 1930-an, NU semakin berkembang pesat. Sementara pergerakan Muhammadiyah terisolasi di perkotaan dengan mobilitas kaum muda. Keterbatasan anggota Muhammadiyah jelas dikarenakan penentangan yang datang dari para pemimpin kelompok tradisional, termasuk di dalamnya adalah orang-orang Arab (Kuntowijoyo 2002: 545).

Selain dalam ruang keagamaan, dominasi NU terus melebar hingga di panggung politik. Perolehan suara dari kalangan NU selalu unggul. Lagi-lagi kiai lah yang menjadi kunci di balik kemenangan suara NU. Sementara Masyumi yang kemudian berubah menjadi Parmusi dengan anggota dari kalangan Muhammadiyah memperoleh suara sedikit (Jonge 1989: 248).

---

1 Sarekat Islam adalah organisasi politik pertama di Indonesia yang berkarakter kerakyatan. Ia adalah pelopor kebangkitan politik bangsa dengan nafas Islam. Kelahiran organisasi ini disebut-sebut sebagai reaksi terhadap kolonialisme Belanda yang menindas masyarakat pribumi (Gani 1984: 80-81; Wulandari & Muchtaruddin 2001: 36).

Catatan ini adalah sedikit gambaran bagaimana otoritas seorang kiai memegang kendali bukan hanya dalam aspek kehidupan sosial keagamaan, melainkan juga dalam ranah politik.

### Diskursus Aliran Pemikiran Keagamaan dalam Tafsir Al-Qur'an

Merunut kembali pada fakta sejarah, keberagaman yang berkembang di Indonesia mulanya kondusif serupa kolam yang tenang (Pijper 1985: 103). Tidak ada gejolak dan gesekan yang cukup berarti. Sebelum akhirnya menjelang abad ke-20, ekspansi gerakan pembaharuan yang diusung oleh tokoh top dunia seperti Jamal ad-Din al-Afgani, Muḥammad 'Abduh, dan Rasyīd Riḍā perlahan mulai mengepakkan pengaruhnya di kawasan Nusantara. Gerakan Islam modernis bersimpangan dengan tradisi pemikiran Islam sebelumnya yang masih didominasi oleh pemikiran Islam tradisional sejak awal masuknya Islam (Wijaya 2015: 134).

Kaum modernis janggal terhadap beberapa pemikiran, praktik, dan tradisi keagamaan kaum tradisional. Kelompok pertama enggan bermazhab. Mereka justru ingin melakukan reformasi dengan *ijtihad* secara langsung pada nas-nas primer (Al-Qur'an dan sunnah) (Streenbrink 1986: 26-27). Berbeda dengan kelompok kedua yang masih melestarikan tradisi bermazhab dan berupaya mendialogsinergikan antara Islam dan kearifan lokal (Wijaya 2015: 134). Dalam konteks tertentu, golongan Islam modernis tidak sungkan-sungkan mengkritik pedas pandangan ulama muslim tradisional dan beberapa praktik keagamaan yang dianggap TBK (*Takhayyul*, *Bid'ah*, dan *Khurafat*) (Noer 1996: 108).

Perhelatan yang terjadi antara “pemain baru” dan “pemain lama” ini pada gilirannya merambat pada wilayah produksi dan publikasi tafsir Al-Qur'an. Eksistensi tafsir Al-Qur'an sebagai bidang keilmuan utama yang memberikan kerangka inti bagi umat muslim dalam memahami wawasan keislaman tampaknya menjadi senjata ampuh bagi kedua kubu ini untuk mendesiminasi gagasan dan doktrin mereka. Terbukti, kelompok muslim modernis berusaha menerbitkan terjemahan tafsir Al-Qur'an milik Muḥammad 'Abduh berikut majalah-majalah yang diinspirasi olehnya seperti *al-Munir* dan *al-Imam* (Burhanuddin 2017: 381). Penulisan tafsir Al-Qur'an di Indonesia memang tidak bisa dilepaskan dari pergulatan-pergulatan sosial, termasuk semangat pemurnian Islam dan peneguhan Islam tradisional.

Dari kalangan muslim modernis muncul karya tafsir yang sarat dengan ide pembaruannya semisal *Tafsir Qur'an Karim* milik Mahmud Yunus, *Tafsir al-Azhar* karya Hamka, *Tafsir Nurul Bajan* karya Muhammad Romli, *Tafsir Al-Qur'an Hidajaturrahman* karya Moenawar Chalil, karangan *Ayat Suci*

*Lenyapuen* yang ditulis E Hasyim. Lalu tafsir dari kaum muslim tradisional di antaranya adalah *Tafsir Fayd ar-Rahman* karangan Kiai Shaleh Darat, *Tafsir Marāḥ Labīd* karya Syaikh Nawawi al-Bantani, *Tafsir al-Iklīl fī Ma'ānī at-Tanzīl*, dan *Tafsir Tāj al-Muslimīn* milik Kiai Misbah Mustafa, *Tafsir al-Ibrīz* tulisan Kiai Bisri Mustafa, *Tafsir al-Mu'awwizatain* karya Ahmad Yasin Asmuni, dan *Tafsir Malja' at-Ṭālibīn* dan *Rauḍah al-'Irḥān* milik Ahmad Sanusi (Gusmian 2015: 225-234).

Di antara ciri-ciri umum tafsir beraliran tradisional adalah *pertama*, tafsir lebih cenderung ditulis dengan menggunakan aksara (*pegon*) dan atau bahasa Arab (Azra 1997: 226). Meski begitu, semenjak peristiwa politik etis Belanda dan sumpah pemuda, tidak sedikit tafsir aliran tradisional juga ditulis menggunakan bahasa nasional dan aksara Latin/Roman (Gusmian 2015: 20-22). *Kedua*, cenderung mendasarkan penafsirannya pada riwayat dan relatif menerima hadis secara longgar. Mereka lebih memprioritaskan substansi hadis, lebih-lebih yang berkenaan dengan *faḍā'il al-a'māl* (Azra 1997: 226). Mereka juga terbuka terhadap *israiliyyat* (Haris dkk. 2016: 253). Seperti dalam *Tafsir Marāḥ Labīd* milik Nawawi al-Bantani,<sup>2</sup> *Tafsir al-Ibrīz* karangan Kiai Bisri Mustofa,<sup>3</sup> *Tafsir Tāj al-Muslimīn*, dan *Tafsir al-Iklīl fī Ma'ānī at-Tanzīl* tulisan Kiai Misbah Mustofa.<sup>4</sup> *Ketiga*, dalam menafsirkan ayat *aḥkām* (hukum), mufasir dari kalangan muslim tradisional biasanya berpijak pada pendapat imam mazhab dan ulama tafsir klasik. Jadi, sangat wajar ketika menafsirkan ayat-ayat hukum, mufasir tradisional cenderung memaparkan secara panjang lebar pendapat imam mazhab. *Keempat*, mempersepsikan Al-Qur'an sebagai teks yang memiliki kekuatan magis. Al-Qur'an tidak sekedar petunjuk hidup dan sumber hukum, melainkan sebagai sarana yang digunakan dalam memecahkan masalah kehidupan. Misalnya penggunaan ayat-ayat Al-Qur'an sebagai wasilah dalam berdoa untuk berbagai macam kebutuhan (Gusmian 2016: 156).

Gagasan “mengembalikan Al-Qur'an sebagai kitab petunjuk” yang digaungkan oleh Muḥammad 'Abduh berpengaruh luas di Indonesia. Kelompok muslim yang setuju dengan gagasan Abduh ini kemudian dikenal dengan sebutan muslim modernis. Sebagaimana Abduh, mereka berpandangan bahwa tafsir-tafsir era klasik tidak lebih dari sekadar pemaparan ragam pendapat ulama terdahulu yang jauh dari tujuan diturunkannya Al-Qur'an sebagai petunjuk hidup bagi manusia. Mufasir

2 Contohnya ketika menafsirkan surah al-Baqarah ayat 102 (Nawawi 1417 H: 37).

3 Lihat misalnya penafsiran Bisri Mustafa terhadap surah al-A'raf ayat 112-117 dan surah al-Qasas ayat 13 (Mustafa t.th.: 445-447).

4 Lihat uraian Misbah Mustafa ketika menafsirkan surah al-Baqarah ayat 49 (Mustafa t.th.: 185-190).

kalangan modernis berupaya mengembalikan Al-Qur'an sebagai kitab petunjuk. Al-Qur'an tidak lagi dipahami sebagai wahyu yang mati sebagaimana dipahami oleh para pendahulu mereka.

Ciri-ciri umum yang dapat dijumpai dalam tafsir aliran modernis di antaranya adalah *pertama*, menggunakan paradigma tafsir *hida'i* sehingga lebih sarat dengan nuansa tafsir *adabi ijtima'i* (Aulia 2014). Meski seiring berjalannya waktu, nuansa semacam ini juga ditemukan dalam tafsir tradisionalis kontemporer. *Kedua*, mengglobalkan penafsiran ayat-ayat *ahkām* dan teologi. Mufasir modernis enggan menjelaskan dua ayat ini secara terperinci dan panjang lebar sehingga terlihat non sektarian dan tidak fanatik mazhab (Kiptiyah 2018: 279). *Ketiga*, di era pra-kontemporer, tafsir kalangan modernis lumrahnya ditulis menggunakan bahasa Indonesia. Namun pada perkembangan berikutnya, penggunaan bahasa Indonesia juga dilakukan oleh mufasir dari kalangan tradisionalis.<sup>5</sup> Mengingat penggunaan bahasa Indonesia dalam penulisan tafsir dirasa lebih luas cakupan dan sasaran pembacanya. *Keempat*, menolak penggunaan Al-Qur'an untuk tujuan magis, acuh terhadap riwayat hadis mitologis dan *israiliyyat* (Syarifuddin dan Azizy 2015: 329; Azra 2002: 201). Bagi mereka, riwayat *israiliyyat* hanyalah *khurafat*, dusta, dan tidak masuk akal (Hamka 1982: 1/45-46; Yunus 2004: vi). Jika menyangkut validitas hadis, mereka sangat selektif dan hanya menerima hadis sahih. Mereka menolak hadis *da'if* walau substansinya untuk kepentingan *faḍā'il al-a'māl*. Lihat misalnya dalam mukadimah *Tafsir al-Manār* karya Muḥammad 'Abduh dan Rasyīd Riḍā, begitu juga dalam mukadimah *Tafsir Qur'an Karim* milik Mahmud Yunus (2004: vi) dan *Tafsir al-Azhar* karangan Hamka (1982: 1/45-46).

Bentuk sintesis dari aliran modernis dan tradisionalis adalah tradisionalis-progresif yang berusaha memadukan antara pembacaan kultural dan semangat pembaharuan, sehingga melahirkan sebuah pemikiran yang elektik. Tipe pemikiran ini berusaha mengambil unsur-unsur terbaik yang ada dalam pendekatan tradisional dan modern serta dipersatukan di antara keduanya yang dianggap memenuhi model tersebut (Burhanuddin 2017: 396; Dhofier 1994: 150). Abdullah Saeed mengistilahkan kelompok ini dengan muslim progresif. Pemikiran muslim progresif berupaya menafsir ulang ajaran Islam untuk bisa menjawab tantangan zaman dan kebutuhan masyarakat masa kini dengan berbagai latar belakang persoalan yang kompleks, jauh berbeda dengan kehidupan umat

5 Pemakaian huruf dalam sebuah karya memberikan makna simbolik. Seperti yang dicatat van Bruinessen, hingga tahun 1960-an, pembeda yang sangat jelas antara kelompok Tradisionalis dan Modernis adalah aksara yang digunakan. Kelompok tradisionalis setia dengan aksara Arabnya, sementara kelompok Modernis lebih modern dan beralih pada aksara latin (Bruinessen 1995: 132).

terdahulu. Pemikiran Islam Progresif berupaya untuk *incorporate the contexts and the needs of modern Muslims* (menggabungkan konteks dan kebutuhan umat Islam era modern) yang pada akhirnya menuju pada “*want to act to preserve the vibrancy and variety of the Islamic tradition*” (melestarikan semangat dan tradisi Islam) (Safi 2003: 2). Perubahan sosial menuntut pola berpikir dan pandangan keagamaan yang berbeda dengan masa-masa Islam klasik (Saeed 2006: 2-4; Aminuddin 2021: 55).

*Pertama*, dalam konteks tradisi bermazhab, mufasir kalangan tradisionalis-progresif memilih untuk tetap melestarikan tradisi bermazhab. Ketika berhadapan dengan ayat-ayat hukum mereka mengelaborasinya secara detail melalui pendekatan *mazhabi* (Kamil 2019). Meski begitu, mereka tetap mengupayakan kontekstualisasi pendapat imam mazhab dengan kondisi kekinian. *Kedua*, reformulasi ajaran dan praktik tarekat tasawuf. Kelompok muslim tradisionalis-progresif memosisikan tasawuf sebagai sesuatu yang semestinya bermanfaat bagi kehidupan sosial, tidak sebatas personal. Pada batas-batas tertentu, mereka cukup ketat membatasi tasawuf dengan rambu-rambu syariat. *Ketiga*, menolak ketundukan berlebihan kepada tokoh agama. Bagi mereka, tidak ada garansi yang benar-benar menjamin bahwa para tokoh tersebut terbebas dari dosa dan kesalahan; “Ambil yang baik dan tinggalkan yang buruk”. Muslim tradisionalis-progresif terkesan tidak sepenuhnya mampu meninggalkan mistisisme. Selagi hal itu mampu memberikan pelajaran dan hikmah sehingga menggugah kesadaran untuk menjadi lebih baik (Kamil 2019).

Dalam karya-karya tafsir tersebut, baik tafsir yang mewakili Islam modernis maupun Islam tradisionalis, mufasir sering kali mengarahkan penafsirannya kepada tema-tema keagamaan yang menjadi polemik di antara keduanya, seperti persoalan ziarah kubur, *slametan*, *talqin*, ijtihad, *taqlid*, tarekat, tawasul, *uṣallī* (melafalkan niat), dan persoalan syirik. Terjadi aksi reaksi di antara kedua kelompok. Masing-masing kelompok menggunakan ayat Al-Qur’an sebagai sarana mengkritik kalangan yang lain. Bahkan, tidak jarang sesat dan menyesatkan terjadi dalam karya-karya tafsir tersebut (Rohmana 2013: 125; 2017: 25).

## Sekilas Potret Kehidupan Mufasir dan Gambaran Umum Tafsirnya

### 1. Muhammad Irsyad dan Tapser Sorat Yaa-siin (Bhasa Madhura)

Muhammad Irsyad lahir pada tanggal 15 Agustus 1934 di Kampung Lebak, Desa Pangeranan, Bangkalan-Madura. Irsyad memulai pendidikannya di SD Al-Islah Bangkalan, kemudian melanjutkan ke SMP Cokroaminoto

Bangkalan dan berlanjut ke SMA Hang Tuah Surabaya. Keilmuannya banyak diperoleh secara otodidak, tetapi tidak bisa disepelekan. Terbukti, ia sering dimintai pendapat ketika masyarakat mendapati persoalan keagamaan. Ia menguasai enam bahasa asing; Arab, Inggris, Jerman, Yugoslavia, Belanda, dan Perancis. Selain berprofesi sebagai guru bahasa Inggris, ia juga dikenal sebagai budayawan, seniman, dan penyusun naskah cerita (Ramdhani 2020: 112-113).

Penulisan *Tapser Sorat Yaa-siin (Bhasa Madhura)* dimulai dari tahun 1985-an. Irsyad merampungkannya pada tahun 1988. Gambaran fisik tafsir ini tidak berbeda jauh dari tafsir pada umumnya. Bagian sampul depan tertera nama kitab, nama penulisnya dan kaligrafi *Tafsir Sūrah Yāsīn bi al-Lughah al-Madūriyah Muḥammad Irshād*. Isi keseluruhan tafsir ini terdiri dari sampul depan, daftar isi, pengantar, persembahan, pedoman transliterasi Arab-Madura, lampiran ejaan bahasa Madura, penafsiran. Bagian akhir berisi penjelasan tambahan sebanyak enam lembar dan ditutup dengan daftar rujukan (Ramdhani 2020: 113). *Tapser Sorat Yaa-siin (Bhasa Madhura)* ditulis dengan tiga pola sistematika; teks dan nomor ayat ditempatkan di sebelah kanan atas, teks terjemahan di sebelah kiri atas, dipisah dengan garis vertikal. Penjelasan tafsir diletakkan di bagian bawah teks ayat dan terjemahan, dipisah dengan garis horizontal. Ayat-ayat yang ditafsirkan diberi tanda *annotated translation*. Selain ayat, semua penjelasan dalam tafsir ini ditulis memakai bahasa Madura aksara latin (Ramdhani 2020: 113).

Keterangan dalam *Tapser Sorat Yaa-siin (Bhasa Madhura)* dilengkapi dengan teori-teori sains populer dan gambar-gambar astronomi yang dibuat sendiri oleh penulisnya. Nuansa tafsir kental dengan nuansa tafsir *ilmi*. Tafsir karangan budayawan multitalenta ini tergolong jenis tafsir *bi ar-ra'y*, sebuah model tafsir yang menitikberatkan pada penalaran pemikiran mufasir. Sesekali Irsyad mengutip satu dua hadis, walaupun pengutipan itu lebih bertujuan menguatkan keterangan tafsirnya. Metode penyusunan tafsir yang digunakan adalah tematik surah.

## 2. *Thaifur Ali Wafa dan Tafsir Firdaws al-Na'im*

KH. Thaifur Ali Wafa, lahir pada tanggal 20 Sya'ban tahun 1384 H di Kampung Tanjung, Desa Ambunten Timur, Kabupaten Sumenep (Thaifur t.th.: 13). Ayahnya, Kiai Ali Wafa adalah mursyid Tarekat Naqshabandiyah<sup>6</sup>. Pendidikan awal Thaifur didapat dari ayahnya. Setelah ayahnya wafat, Thaifur belajar kepada saudaranya sendiri, Kiai Ali Hisyam. Thaifur pernah

<sup>6</sup> Mursyid adalah penunjuk, pengajar, serta panutan bagi pengikut dan pengamal tarekat (Sholihin & Anwar 2002: 151).

berguru kepada Kiai Abdullah Schal (Bangkalan) selama sembilan bulan. Ia juga pernah berguru kepada Kiai Jamaluddin Fadhil selama bulan Ramadan. Setelah itu, ia juga sempat pergi ke Lasem, Rembang untuk berguru pada Kiai Syakir selama sebulan. Sekitar tahun 1981 M, Thaifur pergi menuju Makkah untuk menimba ilmu di sana. Waktu itu, usianya adalah 18 tahun. Di Makkah, Thaifur menimba ilmu kurang lebih 4 tahun di antaranya kepada Syaikh Ismail Utsman az-Zain (Akbar 2018: 42-48).

Tepat tanggal 2 Februari 2013, Thaifur menyelesaikan penulisan tafsir yang ia namai dengan *Tafsir Firdaus an-Na'im*. Kitab ini bisa diakses di toko kitab al-Sadad Ambunten Sumenep (Akbar 2018: 151). Selama menafsirkan Al-Qur'an, Thaifur sangat berhati-hati untuk tidak melibatkan pemikiran pribadinya. Ia lebih banyak mendasarkan keterangan tafsirnya dengan merujuk tafsir dan kitab-kitab klasik. Pola penyusunan tafsir ini tidak jauh berbeda dengan *Tafsir Jalālain* dan *Tafsir Ibnu Kaşir*. Barangkali inilah yang menjadi daya tarik tafsir ini sehingga cukup diminati terutama oleh kaum santri (Akbar 2018: 155).

*Tafsir Firdaus an-Na'im* disusun dengan materi yang sederhana, terdiri dari; 1) uraian kebahasaan; 2) menampilkan *asbāb an-nuzūl*, *munāsabah* dan *nāsikh-mansūkh*; 3) menyertakan riwayat hadis, pendapat sahabat, tabi'in dan ulama-ulama klasik; 4) mengutarakan perbedaan *qiraat*; 5) konsentrasi pada ayat-ayat *aḥkām* dan tasawuf; 6) Jika diperlukan, Thaifur akan memberikan pandangan pribadinya dan terkadang memberikan komentar terhadap pendapat-pendapat ulama yang dikutipnya. Sistematika penulisan seperti ini akan diwarnai kecenderungan dan keahlian mufasirnya yang kemudian melahirkan berbagai corak penafsiran seperti *sufi*, *fiqh*, *falsafi*, *adabi ijtima'i*, *ilmi*, dan sebagainya (Baidan 2012: 31).

### 3. *Mudhar Tamim dan Tafsir Alqur'anul Karim Nurul Huda*

RKH. Mudhar Tamim, lahir pada tanggal 7 November 1916 di Desa Barurambat Kota, Kabupaten Pamekasan. Pendidikan pertamanya ditempuh di SD Al-Irsyad. Kemudian *nyantri* di Pesantren Cendana Bangkalan selama 12 tahun. Lalu berguru kepada KH. Hasyim Asy'ari di Pesantren Tebuireng Jombang. Sebelum *nyantri* di dua pesantren itu, Mudhar Tamim terlebih dahulu belajar kepada ayahnya beberapa rumpun ilmu seperti Al-Qur'an, hadis, fikih, dan yang lain (Kamil & Ramdhani 2021: 258-261).

*Tafsir Alqur'anul Karim Nurul Huda* ditulis pada tanggal 16 Juli 1969 dan selesai pada tanggal 6 Oktober 1969. Tafsir ini dicetak I jilid, hanya memuat surah Al-Fātiḥah dan Al-Baqarah. Jumlah halaman secara keseluruhan adalah 144 + x halaman awal. Sistematika penyusunan tafsir

ini terdiri dari; dimulai dari penulisan ayat dan terjemahan tepat di bawahnya. Kemudian dilanjutkan dengan keterangan tafsir yang diletakkan di bawah ayat dan terjemahan (Kamil & Ramdhani 2021: 264).

*Tafsir Alqur'anul Karim Nurul Huda* termasuk model tafsir *bi ar-ra'y* Meskipun terkadang berpijak pada riwayat, tetapi penalaran pemikiran Mudhar Tamim tampak lebih dominan dalam tafsir ini<sup>7</sup>. Metode penyusunan *Tafsir Alqur'anul Karim Nurul Huda* adalah metode *tahlili* (analitis). Metode ini berupaya menguraikan kandungan dan makna Al-Qur'an dari berbagai segi mengikuti kecenderungan pandangan, keahlian dan keilmuan mufasirnya secara runtut sesuai urutan ayat dalam mushaf (Shihab 2013: 378).

Nuansa yang cukup dominan dalam *Tafsir Alqur'anul Karim Nurul Huda* nuansa sosial kemasyarakatan (*adabi ijtima'i*). Nuansa semacam ini lebih menitikberatkan pada penjelasan ayat-ayat Al-Qur'an dengan penonjolan utama adalah tujuan diturunkannya Al-Qur'an, yaitu sebagai petunjuk dalam kehidupan sehari-hari kemudian merangkaikan pengertian ayat tersebut dengan keadaan sosial maupun hukum-hukum yang sedang berlaku di tengah-tengah masyarakat (Shihab 1994: 11).

### Tafsir Modernis, Tradisionalis, dan Tradisionalis-Progresif

Seperti yang sudah disinggung pada bagian awal, penulis mengangkat sebuah hipotesis bahwa pemetaan tafsir Al-Qur'an di Madura dari segi pemikiran sosial keagamaan terbagi menjadi tiga tipologi; tafsir aliran modernis, tradisionalis, dan tradisionalis-progresif. Tipologi pertama adalah representasi tafsir aliran modernis terwakili oleh *Tapser Sorat Yaa-siin (Bhasa Madhura)* karya Muhammad Irsyad. *Pertama*, pemikiran modernis seorang Irsyad tercermin dari keinginannya untuk mengajak kembali pada Al-Qur'an dan sunah. Melalui tafsirnya, Irsyad berkeinginan kuat untuk mengembalikan fungsi Al-Qur'an sebagai kitab petunjuk dalam setiap lini kehidupan, bukan sekadar bacaan belaka (Irsyad t.th.: iii). Ia mengusung prinsip bahwa semua hal di dunia ini—tanpa ada pengecualian sedikit pun, petunjuknya bisa ditemukan dalam Al-Qur'an dan juga hadis. Wajar saja jika ia kemudian berani menolak bahkan menentang pemikiran maupun praktik yang menurutnya berseberangan dengan dua nas primer ini (Irsyad t.th.: iii).

*Kedua*, menentang mitologi, mistisisme dan taklid buta. “Dalang” di balik ketertinggalan umat Islam menurut Irsyad adalah karena mereka berpaling dari petunjuk Al-Qur'an dan sunah, menjadikan keduanya

<sup>7</sup> Penafsiran dari Mudhar Tamim yang melibatkan cukup banyak penalaran dapat dilihat ketika menafsirkan surah Al-Baqarah [2]: 6 (Tamim t.th: 12-13).

sebatas tradisi oral, lalu diperparah lagi dengan jeratan mistisisme yang sudah mengakar kuat (Irsyad t.th.: 12-13). Tidak berlebihan jika kemudian konten-konten penafsiran yang disuguhkan dalam *Tapser Sorat Yaa-siin* (*Bhasa Madhura*) lebih ke arah menggugah kesadaran umat Islam—untuk tidak mengatakannya sebagai “tamparan”—khususnya masyarakat Madura yang ketika itu belum *mellek* pengetahuan dan pada beberapa hal masih terkurung dalam mitologi dan pola pikir mistisisme. Sehingga walaupun tafsir ini disajikan secara ilmiah (bahkan dilengkapi dengan gambar-gambar sains), tidak hanya satu atau dua kali saja Muhammad Irsyad melayangkan kritiknya terhadap mitos-mitos dan mistisisme yang sedang berkembang di Madura. Sering kali kritikan-kritikan yang dilontarkannya itu ia konfrontasi dan mendapat justifikasi dari ayat-ayat yang ia kutip.

Salah satu contohnya adalah ketika Irsyad menyindir mistisisme masyarakat Madura yang meyakini bulan sebagai makhluk hidup berkekuatan supranatural, khususnya di saat gerhana. Masyarakat Madura memiliki tradisi kuno. Ketika tiba waktunya gerhana bulan, gadis-gadis keluar dengan merias diri secantik mungkin; anak-anak kecil dijunjung dagunya biar bisa tumbuh tinggi semampai; dan mengibas daun-daun dengan tujuan membangunkannya. Dalam keyakinan mereka, bulan berpenghuni seorang perempuan janda yang setiap hari aktivitasnya adalah membuat batik. Kritikan ini disampaikan Irsyad pada penafsiran surah *Yāsīn* (36): 39-40 (Irsyad t.th.: 32). Irsyad amat menyayangkan sikap fanatisme masyarakat Madura kepada para leluhur mereka. Ketika mereka diingatkan bahwa apa yang mereka yakini hanyalah *rang-ngarang* (akal-akalan belaka), mereka berdalih *jha’ba-ngoba dhabuna bangatowa!* (jangan mengubah petuah leluhur yang sudah turun temurun!) (Irsyad t.th.: 32).

Irsyad juga mengkritik tradisi ziarah makam-makam keramat yang berkembang di Madura, tepatnya pada penafsiran ayat 60. Mereka yang tertimpa kesulitan, rezeki tidak lancar dan masalah-masalah lain kemudian berziarah untuk meminta pertolongan ke makam-makam keramat itu berarti mereka tidak mengesakan Allah Swt. Sama saja seperti meminta bantuan kepada dukun dan cara-cara lain yang disenangi setan. Ketika sudah terjebak pada kesyirikan, setan-setan tinggal bersorak sembari tertawa terbahak-bahak (Irsyad t.th.: 34).

*Ketiga*, menjunjung tinggi kebebasan berpikir dan rasionalitas. Menurut Irsyad, redaksi ayat Al-Qur’an seperti *afala ta’qilūn*, *afala ta’lamūn*, *afala tatafakkarūn*, dan lainnya sudah lebih dari cukup memberikan gambaran betapa Al-Qur’an sangat menghargai potensi akal dengan berpikir, membaca, mengamati, dan merenungkan. Bahkan, tambah Irsyad,

Nabi Muhammad tidak pernah melarang manusia menyelidiki persoalan duniawi yang berkaitan dengan ilmu pengetahuan (Irsyad t.th.: 35-36). Pernyataan ini disampaikan ketika Irsyad menyinggung masalah keterkungkungan pola pikir masyarakat Madura yang dijerat mistisisme dan petuah-petuah pendahulunya, yang menurutnya bertentangan dengan Al-Qur'an dan sunah. Selain itu, Irsyad juga sangat selektif terhadap hadis-hadis yang ia kutip. Dalam tafsirnya, Irsyad hanya mengutip hadis-hadis yang diriwayatkan oleh Imam Al-Bukhari, Imam Muslim, dan sedikit dari Imam Ahmad.

Tipologi tafsir kedua adalah tafsir aliran tradisional. Salah satu tafsir tradisional yang disebutkan oleh Gusmian dalam tulisannya adalah *Tafsir Firdaus an-Na'im* milik KH. Thaifur Ali Wafa (Gusmian 2015: 225-234). Dengan membaca uraian-uraian dalam *Tafsir Firdaus an-Na'im* milik Thaifur, dapat ditebak bahwa tafsir ini tergolong tafsir aliran tradisional. *Pertama*, ketika menafsirkan Al-Qur'an, daripada mengelaborasinya melalui penalaran akal (*ar-ra'y*), Thaifur lebih memilih mengembalikannya pada hadis, pendapat sahabat, dan tabiin. Hal ini misalnya terlihat dalam penafsiran surah Al-Mu'minun (23): 100 (Thaifur t.th.: 4/240) dan Al-Baqarah (2): 7 (Thaifur t.th.: 1/11). Jika dirasa belum cukup, Thaifur akan melengkapi keterangan tafsirnya dengan merujuk pada kitab tafsir klasik seperti *Tafsir Jalalain*, *Tafsir Ibnu Kasir*, *Mukhtasar Ibnu Kasir*, dan tafsir lainnya (Thaifur t.th.). Memang jika melihat secara umum, penafsiran-penafsiran yang diberikan oleh Thaifur dalam *Tafsir Firdaus an-Na'im* lebih banyak bertumpu pada riwayat (hadis, pendapat sahabat, dan tabiin) dan pendapat-pendapat ulama klasik daripada *ra'y*-nya sendiri.

*Kedua*, sebagai sosok kiai pesantren, Thaifur masih menjaga kuat tradisi bermazhab. Jika berkaitan ayat-ayat *ahkam* (hukum), ia menarasikan penafsirannya cukup panjang dan tidak lupa mengutip pendapat *fuqaha'*. Klaster ayat *ahkam* memang mendapat perhatian lebih dari seorang Thaifur sehingga tafsir yang ia tulis lebih kental dengan nuansa-nuansa fikih (Akbar 2018). Tidak jarang ketika mengupas kandungan hukum sebuah ayat, Thaifur mengutip semua pendapat dari empat mazhab dengan tanpa memberikan penilaian terhadap salah satunya. Misalnya penafsiran Thaifur terhadap Al-Mujadalah (58): 3 (Thaifur t.th.: 6/177).

*Ketiga*, menerima, bahkan membela praktik tawasul dan ziarah makam wali. Isu tawasul yang menjadi *amaliah* warga muslim tradisional sering kali mendapat kritikan dari kelompok muslim modernis (Masitah 2015: 64). Masyarakat Madura sendiri sangat kental dengan praktik tawasul dalam setiap peribadahan, seperti ziarah makam dan tawasul kepada para wali Allah maupun tawasul dalam bentuk lainnya (Khalilullah 2020: 96).

Ketika menafsirkan Al-Mā'idah (5): 35, Thaifur memberikan penjelasan yang cukup panjang tentang tawasul. Mengutip pandangan al-Shawi, Thaifur menjelaskan bahwa tawasul adalah sarana atau jalan yang dapat mengantarkan seorang hamba semakin dekat kepada Penciptanya. Tawasul dapat diwujudkan dengan mencintai dan mengunjungi para kekasih Allah serta menziarahi makam mereka. Bagi Thaifur, sangkaan sebagian kalangan yang menganggap bahwa ziarah makam para wali termasuk sebuah kesyirikan (ibadah kepada selain Allah) adalah tidak benar. Justru perbuatan tersebut merupakan salah satu bukti kecintaan kaum muslimin kepada Sang Khaliq sebagaimana diajarkan oleh Baginda Nabi saw. (Thaifur t.th.: 2/53-54).

Tipologi ketiga adalah tafsir aliran tradisional-progresif. Katagori tipologi ketiga ini adalah *Tafsir Alqur'anul Karim Nurul Huda* karya Mudhar Tamim. Dari segi praktik, Mudhar Tamim adalah warga penganut Islam tradisional. Ia merupakan sosok yang menghabiskan masa kecil hingga dewasa di pesantren salah satunya Pondok Pesantren Tebuireng Jombang dan berguru langsung kepada KH. Hasyim Asy'ari. Di sisi lain, ia memiliki latar belakang sebagai aktivis—atau boleh dibahasakan sebagai pecinta—pemikiran Islam modernis (Kamil 2019): 5-7). Dalam kesehariannya pun aktivitas Mudhar Tamim lebih banyak bersinggungan dengan minoritas warga muslim modernis. Kondisi seperti ini membuatnya juga harus berhadapan dengan masyarakat Madura yang budaya keberagaman masyarakatnya dibentuk oleh tiga elemen Islam tradisional, yaitu NU, pesantren, dan kiai yang merepresentasikan elit agamawan (Ma'arif 2015: 154-155).

*Pertama*, dalam menulis tafsirnya, Mudhar Tamim mereferensi beberapa tafsir tokoh pembaharu seperti *Tafsir al-Manār* karya Muḥammad 'Abduh-Rasyīd Riḍā dan *Tafsir Qur'an Karim* karya Mahmud Yunus (Tamim t.th.: ix). Ini tampak berbeda dengan Thaifur yang merujuk pada tafsir-tafsir karangan ulama klasik-tradisional. Sedikit banyak, pemikiran-pemikiran Mudhar Tamim juga dipengaruhi oleh pemikiran dua tokoh yang ia rujuk dalam tafsirnya, Muḥammad 'Abduh dan Mahmud Yunus.

*Kedua*, setia dengan tradisi bermazhab. Bagi kelompok tradisional, beragama identik dengan mengikuti mazhab. Karenanya, praktik keagamaan tidak mungkin bisa lepas dari sumber dan rujukan generasi-generasi pendahulu yang tepercaya. Dalam praktiknya, kelompok Islam tradisional menyandarkan pemikirannya pada mazhab Syafi'i. Mazhab ini dipilih karena pola pemahamannya yang moderat sehingga memudahkan penganutnya menyesuaikan syariat dengan adat kebiasaan di Nusantara (Qamar 2002: 72). Dalam tafsirnya, Mudhar Tamim cenderung

memosisikan diri sebagai perawat Islam tradisional yang tetap mempertahankan tradisi bermazhab. Ia banyak mengutip pendapat para imam mazhab dalam menguraikan kandungan ayat Al-Qur'an seperti pada penafsiran surah Al-Baqarah (2): 173 (Tamim t.th.: 77-78).

*Ketiga*, pada kesempatan yang berbeda, Mudhar Tamim mengkritik habis-habisan ajaran dan praktik tasawuf yang menurutnya menyalahi Al-Qur'an dan hadis, tepatnya pada penafsiran surah Al-Baqarah (2): 165. Dengan mendasarkan pada pendapat Ibnu Taimiyah (tokoh idola kaum modernis), Mudhar Tamim menyoroti para ahli tasawuf dan tarekat yang hanya beribadah berdasarkan cinta tanpa didasari pertimbangan akal yang dalam taraf tertentu hanya beribadah dengan mengikut hawa nafsu. Praktik ibadah semacam ini bagi Mudhar Tamim tidak sesuai dengan ajaran Al-Qur'an dan hadis (Tamim t.th.: 71). Tidak dapat dipungkiri, pengutipan pendapat Ibnu Taimiyah yang menjadi justifikasi Mudhar Tamim untuk mengkritik tasawuf pada dasarnya telah mengandung kecenderungan ideologi kelompok Islam modernis. Sebab, dalam hal tasawuf, kelompok modernis dan fundamentalis memang memilih Ibnu Taimiyah sebagai idolanya di mana karya-karyanya dilarang dibaca di pesantren (Bruinessen 1995: 19).

Sebagaimana Ibnu Taimiyah, Mudhar Tamim mencoba merekonsiliasi antara tasawuf dan syariat serta mengembalikan tasawuf pada sumber aslinya, Al-Qur'an dan sunah. Lebih jauh, menurut Mudhar Tamim, pemberian gelar dan sanjungan berlebihan kepada pemimpin atau tokoh agama merupakan perbuatan syirik kecil. Rasa cinta berlebihan seorang murid kepada gurunya sering kali tanpa sadar telah menjerumuskan manusia pada kesyirikan. Pandangan semacam ini dapat ditemukan misalnya pada penafsiran Mudhar Tamim terhadap surah Al-Baqarah (2): 165 (Tamim t.th.: 71-72).

*Keempat*, menerima hadis *da'if* dan berdimensi mitologis. Penggunaan hadis *da'if* dalam *Tafsir Alqur'anul Karim Nurul Huda* tidak pada konteks hukum, melainkan sebatas *faḍā'il al-a'māl* (Kamil 2019: 103-104). Pada penafsiran ayat lain, terkadang Mudhar Tamim juga menggunakan hadis mitologis. Salah satu contohnya ketika ia menafsirkan surah Al-Fātiḥah (1): 1. Dalam penafsiran ayat ini, Mudhar Tamim mengutip hadis riwayat al-Dailami tentang keutamaan membaca *basmalah*. Selain itu, Mudhar Tamim juga mengutip riwayat mitologis yang bercerita tentang setan gemuk dan setan kurus. Setan akan menjadi gemuk ketika ia tinggal bersama orang yang tidak pernah membaca *basmalah*, begitu juga sebaliknya (Tamim t.th.: 2-3).

Walhasil, uraian-uraian di atas telah memberikan gambaran bagaimana dinamika penulisan tafsir Al-Qur'an di Madura diwarnai dengan sentuhan-sentuhan dan pergesekan pemikiran sosial keagamaan yang terjadi. Spesialisasi keilmuan sang mufasir, pergumulannya dengan realitas di sekelilingnya, dan motivasi penulisan tafsirnya, sedikit ataupun banyak, eksplisit maupun implisit, pastilah turut andil dalam membentuk kecenderungan penafsiran yang diberikan. Terlepas dari semua itu, kekayaan khazanah tafsir lokal, khususnya di Madura sangat layak dan tentunya menarik untuk ditelisik lebih dalam lagi. Tidak sebatas pada apa yang tampak dari teks, tetapi juga pada apa yang tersembunyi “di balik” teks.

### Kesimpulan

Tafsir Al-Qur'an di Madura ditinjau dari sisi pemikiran sosial keagamaan terpetakan menjadi tiga tipologi. Tipologi *pertama* adalah tafsir aliran modernis. Pemikiran Islam modernis dalam *Sorat Yaa-siin (Bhasa Madura)* yang ditulis oleh Muhammad Irsyad dapat dilihat dari; 1) ajakan untuk kembali pada Al-Qur'an dan sunah; 2) menentang mitologi, mistisisme, dan taklid buta; serta 3) mengkritik tradisi ziarah makam keramat. Tipologi *kedua* adalah tafsir aliran tradisionalis yang direpresentasikan oleh *Tafsir Firdaws al-Na'im* milik KH. Thaifur Ali Wafa. Di antara indikatornya adalah 1) bertumpu pada riwayat, tidak membuka ruang pendapat pribadi (*ar-ra'y*); 2) menjunjung tinggi tradisi bermazhab; 3) menerima dan membela praktik tawasul dan ziarah makam wali. Tipologi *terakhir* adalah tafsir aliran tradisionalis-progresif. Tafsir yang masuk dalam kelompok ini adalah *Tafsir Alqur'anul Karim Nurul Huda* karangan Mudhar Tamim. Beberapa indikasi pemikiran tradisionalis-progresif dalam tafsir ini adalah 1) mereferensi tafsir tokoh utama pembaharu; 2) setia dengan tradisi bermazhab; 3) mengkritik ajaran dan praktik tasawuf yang tidak sesuai Al-Qur'an dan sunah dengan mengutip pendapat Ibnu Taimiyah; 4) menerima hadis *da'if* dan berdimensi mitologis. []

## Daftar Pustaka

- Abdurrozaki. 2018. *Islam, Oligarki Politik dan Perlawanan Sosial*. Yogyakarta: Suka Press.
- Akbar, Jamaluddin. 2018. "Epistemologi Kitab Tafsir Firdaws al-Naim bi Tawdhil Ma'ani Ayat Al-Qur'an al-Karim Karya Thaifur Ali Wafa." Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Ampel, Surabaya.
- Alim, Aisy Fattahul. 2017. "Kontekstualisasi Penafsiran KH. Abd. Basith dalam Tafsir Surah Yasin." Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Ampel, Surabaya.
- Aminuddin. 2021. "Pemikiran Abdullah Saeed tentang Muslim Progresif sebagai Jalan Alternatif Tantangan Era Modern." *Rusydiah* 2(1): 50-63.
- Aulia, Aly. 2014. "Metode Penafsiran Al-Qur'an dalam Muhammadiyah." *Tarjih* 12(1): 1-42.
- Azra, Azyumardi. 1997. "NU: Islam Tradisional dan Modernitas di Indonesia." *Studi Islamika* 4(4): 217-240.
- . 2002. *Islam Nusantara: Jaringan Global dan Lokal*. Bandung: Mizan Media Utama.
- . 2005. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Akar Pembaruan Islam Indonesia*. Jakarta: Prenada Media.
- Baidan, Nashruddin. 2012. *Metodologi Penafsiran Al-Qur'an*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Bruinissen, Martin van. 1995. *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat: Tradisi-Tradisi Islam di Indonesia*. Bandung: Mizan.
- Burhanuddin, Jajat. 2017. *Islam dalam Arus Sejarah Indonesia*. Jakarta: Kencana.
- Dhofier, Zamakhsyari. 1994. *Tradisi Pesantren: Studi Tentang Pandangan Hidup Kyai*. Jakarta: LP3ES.
- Gani, A. 1984. *Cita Dasar dan Pola Perjuangan Sarekat Islam*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Gusman, Islah. 2015. "Bahasa dan Aksara dalam Penulisan Tafsir Al-Qur'an di Indonesia Era Awal Abad 20." *Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadis* 5(2): 223-247.
- . 2016. "Tafsir Al-Qur'an Bahasa Jawa: Peneguhan Identitas, Ideologi, dan Politik." *Suhuf* 9(1): 141 - 168.
- Hamka. 1982. *Tafsir al-Azhar*. Vol. I. Jakarta: Pustaka Panjimas.
- Haris, A. M., Margana, S., & Al Makin, A. M. (2016). A Study on Bisri Mustofa, Haji Abdul Malik Karim Amrullah (Hamka) and Quraish Shihab's Tafsir on Isrā'iliyyāt. *Religió: Jurnal Studi Agama-Agama* 6(2): 253-278.
- Hasanah, Ulfatun. 2019. "Tafsir Al-Qur'an di Madura: Periodisasi, Metodologi, dan Ideologi." *Anil Islam: Jurnal Kebudayaan dan Ilmu Keislaman* 12(1): 1-35.
- Irsyad, Muhammad. T.th. *Tapser Sorat Yaa-siin (Bhasa Madhura)*. Bangkalan: t.p.
- Al-Jawi, Muhammad b. Umar Nawawi. 1417 H. *Marāḥ Labīd li Kasyf Ma'ani Al-Qur'an al-Majīd*. Vol. I. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Jonge, Huub de. 1989. *Madura dalam Empat Zaman: Pedagang, Perkembangan Ekonomi dan Islam*. Jakarta: PT Gramedia.
- Kamil, Ahmad Zaidanil dan Fawaidur Ramdhani. 2019. "Tafsir Al-Qur'an Bahasa Madura: Kajian atas *Tafsir Alqur'anul Karim Nurul Huda* Karya Mudhar

- Tamim." *Suhuf* 12(2): 251-280.
- Kamil, Ahmad Zaidanil. 2019. "Tafsir Al-Qur'an dan Ideologi: Pemikiran Keagamaan Mudhar Tamim dalam Tafsir Alqur'anul Karim Nurul Huda." Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Ampel, Surabaya.
- Khalilullah. 2020. *Tafsir Lokal di Era Kontemporer Indonesia: Studi Kasus Karya Thaifur Ali Wafa, Firdaws al-Na'im*. Jakarta: Pustaka Harkatuna.
- Kuntowijoyo. 2002. *Perubahan Sosial dalam Masyarakat Agraris: Madura 1850-1940*. Yogyakarta. Matabangsa.
- Kiptiyah, Siti Mariatul. 2018. "Tafsir Al-Qur'an Poestaka Hadi di antara Ideologi Muhammadiyah dan Kebangsaan." *Suhuf* 11(2): 257 - 281.
- Masitah, Dewi. 2015. "Globalisasi dan Benturan Ahlussunnah Wal Jamaah Madzhab Al-Asy'ari Al-Maturidi dan Salafi: Suatu Pengamatan di Pasuruan." *Kontekstualita* 30(1): 48-68.
- Ma'arif, Samsul. 2015. *The History of Madura*. Yogyakarta: Araska.
- Mustafa, Bisri. T.th. *Al-Ibriz li Ma'rifah Tafsir Al-Qur'an al-'Aziz*. Vol. I. Kudus: Menara Kudus.
- Mustafa, Misbah. T.th. *Tafsir Taj al-Muslimin min Kalam Rabb al-'Alamin*. Vol I. Tuban: Majlis al-Ta'lif wa al-Khattat.
- Noer, Deliar. 1996. *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*. Jakarta: LP3ES.
- Paisun. 2010. "Dinamika Islam Kultural: Studi atas Dialektika Islam dan Budaya Lokal Madura." *el-Harakah* 12(2): 154-168.
- Pijper, G.F. 1985. *Beberapa Studi Sejarah Islam di Indonesia 1900 - 1950*. Terj. Tudjimah. Jakarta: UI Press.
- Pribadi, Yanwar. 2013. "Religious Networks in Madura: Pesantren, Nahdlatul Ulama and Kiai as the Core of Santri Culture." *al-Jami'ah* 51(1): 1-32.
- Qamar, Mujamil. 2002. *NU Liberal: Dari Tradisionalisme Ahlussunnah ke Universalisme Islam*. Bandung: Mizan.
- Ramdhani, Fawaidur dan Ahmad Qusyairi. 2020. "Wacana Astronomis dalam Tafsir Bahasa Madura: Telaah Tapser Sorat Yaa-siin (Bhasa Madhura) Karya Muhammad Irsyad." *Al-Itqan* 6(2).
- Ramdhani, Fawaidur dan Ahmad Zaidanil Kamil. 2019. "Tafsir Al-Qur'an Bahasa Madura: Mengenal Tapser Sorat Yaa-siin (Bhasa Madhura) Karya Muhammad Irsyad." *Nun* 5(1): 117-143.
- Rohmana, Jajang A. 2013. "Ideologisasi Tafsir Lokal Berbahasa Sunda." *Journal of Qur'an an Hadith Studies* 2(1): 125-154.
- . 2017. "Polemik Keagamaan dalam Tafsir Malja' at-Ṭālibīn karya KH. Ahmad Sanusi." *Suhuf* 10(1): 25-57.
- Saeed, Abdullah. 2006. *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*. New York: NY Routledge.
- Safi, Omid (ed). 2003. "Introduction." dalam *Progressive Muslims: On Justice, Gender and Pluralism*. Oxford: Oneworld.
- Shihab, Quraish. 1994. *Studi Kritis Tafsir al-Manar*. Jakarta: Pustaka Hidayah.
- . 2013. *Kaidah Tafsir*. Tangerang: Lentera Hati.
- Sholihin, M. dan Rosihan Anwar. 2002. *Kamus Tasawwuf*. Bandung: PT. Remaja

- Rosdakarya.
- Streenbrink, Karel A. 1986. *Pesantren, Madrasah, Sekolah: Pendidikan Islam dalam Kurun Modern*. Jakarta: LP3ES.
- Syarifuddin, M. Anwar dan Jauhar Azizy. 2015. "Mahmud Yunus: Pelopor Baru Penulisan Tafsir Al-Qur'an di Indonesia." *Ilmu Ushuluddin* 2(3): 323-343.
- Suryadinata, Leo dkk. 2003. *Penduduk Indonesia: Etnis dan Agama dalam Era Perubahan Politik*. Jakarta: LP3ES.
- Tamim, Mudhar. T.th. *Tafsir Alqur'anul Karim Nurul Huda*. t.tp.: t.p..
- Wafa, Thaifur Ali. T.th. *Manar al-Wafa*. t.tp.: t.p.
- Wijaya, Aksin. 2015. *Menusantarakan Islam*. Yogyakarta: Nadi Pustaka.
- Wiyata, Latif A. 2002. *Carok: Konflik Kekerasan dan Harga Diri Orang Madura*. Yogyakarta: LkiS.
- Wulandari, Tiara dan Muchtaruddin. 2001. *Sarekat Islam Pergerakan Politik di Palembang*. Jakarta: Departemen Pendidikan Nasional.
- Yunus, Mahmud. 2004. *Tafsir Qur'an Karim*. Jakarta: Hidakarya Agung.