

ORTODOKSI TAFSIR INDONESIA: ANALISIS KITAB *FIRDAUS AL-NA'IM* KARYA THAIFUR ALI Wafa

Kurdi Fadal*

¹ UIN Abdurrahman Wahid Pekalongan; e-mail@ kurdi_fadal@yahoo.com

* Correspondence: e-mail@ kurdi_fadal@yahoo.com

Received: 2022-10-02; Accepted: 2023-05-30; Published: 2023-06-30

Abstrak: This research discusses the Thaifur Ali Wafa's thought on orthodoxy and its connection with the Madurese traditions, especially his interpretation on marriage verses. This research employ qualitative method and utilises content analysis method. By using Henderson's theory of orthodoxy, this study confirms that Thaifur's Quranic interpretation show a strong tendency of orthodoxy because of its commitment to the reliable (*mu'tabar*) tafsir book and the opinions of the *Salaf al-Shalih* scholars as references. However, his orthodoxy is also shown in his moderate and tolerant attitude in dealing with other opinions. His orthodoxy of interpretation also confirms the Madurese tradition, especially in issues of polygamy, the minimum age of marriage and the role of husband and wife in the family life, strengthening the patriarchal understanding and culture.

Keywords: *Indonesian tafsir; Madurese tradition; orthodox,*

Abstrak: Riset ini mengkaji tentang corak ortodoksi dalam kitab *Firdaus al-Naim* karya Thaifur Ali Wafa dan pertautannya dengan tradisi masyarakat Madura khususnya ayat-ayat tentang pernikahan. Riset kualitatif ini menggunakan metode *content analysis*. Dengan teori ortodoksi Henderson, kajian ini menegaskan bahwa tafsir Thaifur menunjukkan kecenderungan ortodoksi yang sangat kuat karena komitmennya pada kitab-kitab *mu'tabar* dan pendapat para ulama *salaf al-shalih* sebagai sumber rujukan, Latar belakang pendidikan dan jaringan keulamaan mazhab Sunni memengaruhi pemikiran tersebut. Namun demikian, ortodoksi pemikiran Thaifur ditunjukkan dengan sikap moderat dan toleran dalam menyikapi pendapat lain. Di sisi lain, ortodoksi penafsiran Thaifur meneguhkan tradisi Madura khususnya dalam masalah poligami, usia pernikahan dan peran suami istri dalam keluarga, menguatkan pemahaman dan budaya patriarki.

Kata kunci: Ortodoksi; Tafsir Indonesia; Tradisi Madura.

1. Pendahuluan

Dalam tradisi intelektual Islam, karya-karya ulama *salafus shalih* menjadi rujukan yang dinilai otoritatif termasuk bagi karya setelahnya di bidang tafsir al-Qur'an. Sikap tersebut dinilai paling aman untuk memastikan sebuah produk penafsiran berpijak pada ajaran murni yang bersumber dari periode pertama. Munculnya *tafsir bi al-ma'sur* menegaskan hal tersebut (Al-Zahabi, 1995, II: 112). Sanad keilmuan yang bersambung dari generasi ke generasi memperkuat tradisi keulamaan Islam (Karyadi, 2016). Tradisi tersebut telah dilestarikan sejak lama di dunia pesantren tradisional yang telah diperkenalkan oleh para ulama (Sanusi, 2013). Mereka memiliki jaringan keulamaan yang kuat ke pusat lahirnya Islam, *Haramayn*.

Jaringan keulamaan tersebut melahirkan ideologi pemikiran Islam ortodoks untuk memastikan sebuah pemahaman keagamaan bersifat otoritatif sekaligus terhindar dari pandangan yang menyimpang (heterodoks). Ortodoksi merupakan ajaran yang telah menjadi kesadaran kelompok mayoritas karena dianggap sebagai standar kebenaran, kemudian melihat yang lain dari minoritas sebagai heterodoks. Namun, menurut Arkoun (1994: 264), ortodoksi Islam yang telah dipelihara oleh kelompok mayoritas justru menjadi alasan kemunduran Islam dan itu terbentuk dari nalar epistemologi tradisional yang sudah lama mengendap di kalangan umat Islam.

Di Indonesia, pemikiran ortodoks dilestarikan sejak lama yang melahirkan sebuah tradisi sekaligus ekspresi keagamaan yang menjadi sub-ordinat dari agama (Bruinessen, 2013: 60). Peran tokoh agama sangat dominan dalam hal ini terutama di tengah masyarakat tradisional seperti di Madura. Masyarakat Madura memiliki fanatisme beragama yang khas. Ketaatan dan fanatisme kepada kiai seolah menjadi pembuktian kepatuhan terhadap ajaran agama (Ma'arif, 2015: 22). Kiai merupakan figur sentral bagi masyarakat beragama sekaligus model dalam berbagai kehidupan (Pribadi, 2013: 3), seperti peran perempuan dalam pernikahan dan kehidupan keluarga. Sebuah falsafah "*Bhuppa' Bhabbhu'*, *Ghuru Rato*" mencerminkan kepatuhan total dalam terhadap *ghuru* atau kiai (Hefni, 2012: 12).

Tulisan ini bertujuan untuk mengkaji tafsir *Firdaus al-Na'im* karya Thaifur Ali Wafa khususnya mengenai ortodoksi pemikirannya dalam kitab tersebut dan pertautannya dengan tradisi Madura. Ia dikenal sebagai kiai pesantren yang sangat produktif. Tafsir yang ditulisnya tersebut diakuinya sendiri menukil berbagai kitab tafsir populer. Kajian ini menggunakan metode *content analysis* dengan analisis teori ortodoksi John B. Henderson. Henderson (1988: 94-112) menyebutkan bahwa ortodoksi dikenali melalui lima aspek, yakni *unity*, *true transmission*, *primacy*, sikap toleran dan moderat. Riset ini menegaskan bahwa penafsiran ortodoks Kiai Thaifur mengkonfirmasi teori yang ditawarkan oleh Henderson, termasuk sikap moderat dan toleran dalam menyikapi pendapat lain.

2. Perkembangan Tafsir di Indonesia

Kata tafsir berasal dari kata "*fasara*" atau "*safara*". Kata "*fasara*" berarti membuka, menjelaskan atau menampakkan, maka tafsir adalah usaha menyingkap maksud dari sebuah kata yang musykil. Sedangkan kata "*safara*", sebagai *isim maqlub* dari kata *fasara*, bermakna membuka. Karena itu, al-*Iṣfahānī* menjelaskan bahwa *fasru* dan *safru* memiliki makna yang hampir sama. *Fasru* menurutnya berkaitan dengan makna logika, sedangkan *safru* untuk menampakkan benda-benda terhadap pandangan mata (Zarkasyi, 1959: 173). Secara terminologis, tafsir dipahami sebagai ilmu untuk memahami Kitab Allah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad, menjelaskan maknanya dan menghasilkan hukum-hukum dan hikmah yang dikandungnya (Qaṭṭān, 1957, II: 3).

Terma "Tafsir al-Qur'an" tidak hanya dipahami sebagai proses kegiatan menjelaskan atau mengungkap kandungan ayat-ayat al-Qur'an, namun juga sebagai metode dalam memahami al-Qur'an. Sebagai metode, *tafsir* berarti cara atau langkah yang bersifat teoritis untuk memahami dan mengungkap kandungan teks al-Qur'an. Tafsir juga dipahami sebagai hasil atau produk dari kegiatan memahami al-Quran. Misalnya ada redaksi: "Tafsir M. Quraish Shihab dalam kitabnya, *Tafsir al-Mishbah*," maka yang dimaksud adalah hasil penafsirannya terhadap ayat-ayat al-Qur'an dalam kitab tersebut.

Di Indonesia, tradisi menafsirkan al-Qur'an melahirkan istilah: "Tafsir Indonesia" atau "Tafsir di Indonesia". Keduanya bisa memiliki makna yang sama jika susunan dua kata pada "Tafsir Indonesia" dianggap sebagai susunan *idāfah* yang menyimpan kata "di" yang bermakna 'tempat'. Secara umum, "Tafsir (di) Indonesia", tanpa atau dengan imbuhan kata "di", biasa dipahami sebagai karya di bidang tafsir yang memiliki karakteristik lokal keindonesiaan, seperti bahasa yang digunakan atau penafsiran yang merespon budaya setempat.

Ulama Nusantara yang dikenal paling awal menulis karya tafsir adalah Abdur Rauf Singkel (1615-1693 M) dalam karyanya *Tarjumān al-Mustafid*. Sebelumnya, pada abad 16 Masehi atau awal abad 17, dijumpai naskah *Tafsir Surat al-Kahfi* yang belum diketahui penulisnya, namun tafsir ini diduga telah ditulis pada awal pemerintahan Sultan Iskandar Muda (1607-1636) di mana mufti saat

itu bernama Syams al-Din al-Sumatrani, atau bahkan sebelum masa itu, yakni Sultan Ala' al-Din Ri'ayat Syah Sayyid al-Mukammil (1537-1604) (Gusmian, 2003: 13; Nur Ichwan, 2002: 15). Pada abad 19 Masehi, muncul karya tafsir dari Syekh Nawawi Banten (1813-1897). Ulama yang pada masanya sangat disegani di *Haramayn* ini merupakan tokoh penting dalam konstelasi intelektual ulama nusantara. Berbagai karya lahir dari kecerdasan dan kealimannya. Dalam bidang tafsir menulis *Marāh Labīd li Kasyf Ma'nā al-Qur'ān al-Majīd* atau juga dikenal juga dengan *Tafsir al-Munīr*. Oleh penulisnya, penamaan *al-Munīr* sebagai bentuk harapan demi geliat pembaruan ilmu keislaman melalui karyanya tersebut (Syihabuddin, 2004: 65).

Tradisi intelektual Syekh Nawawi Banten dilanjutkan oleh suksesornya, Kiai Saleh Darat (1820-1903) yang menulis tafsir *Faiḍ al-Rahmān* oleh, kemudian Kiai Ahmad Sanusi (1888-1950) yang mengarang *Malja' al-Ṭālibīn fī Tafsīr Kalām Rabb al-Ālamīn, Pangadjaran Basa Soenda* (Rohmana, 2014). Setelah itu, kitab tafsir bermunculan dari para ulama nusantara, seperti *Al-Kitāb al-Mubīn: Tafsir Al-Qur'an Basa Sunda* oleh Mhd. Romli (1889-1981), *Tafsir Rahmat* oleh Oemar Bakry, *Tafsir al-Ibriz* oleh Kiai Bisri Mustafa (1915-1977), *al-Iklīl fī Ma'ānī al-Tanzīl, Tāj al-Muslimīn* oleh Misbah Zainul Mustafa (1916-1994), *Tafsir al-Azhar* oleh Hamka (1908-1981) (Gusmian, 2003: 346), *Tafsir Al-Qur'an Gelombang Tujuh* oleh Abdullah Thufail Saputra (1927-1992). Di awal tahun 2000-an lahir karya tafsir berjudul *Tafsir al-Mishbah*, sebuah karya intelektual yang cukup monumental dari M. Quraish Shihab (2002). Pada tahun 2013, lahir tafsir al-Qur'an berjudul *Firdaus al-Na'im* dari mufasir Madura, Thaifur Ali Wafa.

Tafsir yang ditulis ulama Indonesia juga memiliki keragaman dalam teknik penyajiannya. Sebagian menggunakan metode *tahlīlī*, seperti *Tafsir Faiḍ al-Rahmān* (Mbah Shalih Darat), *al-Iklīl fī Ma'ānī al-Tanzīl* (Kiai Misbah Musthafa), *Tafsir al-Azhar* (Hamka) dan *Tafsir al-Mishbah* (Quraish Shihab). Karya dengan metode *ijmālī* juga dijumpai di Indonesia, termasuk beberapa karya tafsir yang merupakan saduran atau terjemah dari *Tafsir Jalālīn* seperti *Tarjumān al-Mustafīd* (Riddell, 1984: 48; Harun, 1999: 199). Sedangkan tafsir dengan metode penyajian *muqāran* (perbandingan) tidak banyak dibahas oleh para peneliti yang pernah melakukan pemetaan tafsir Indonesia. Dalam bentuk *mauḍū'i* (tematik), karya tafsir di Indonesia juga banyak dijumpai sejak beberapa abad sebelumnya. Namun, yang paling ramai ditulis dalam bentuk tema persurat, seperti *Tafsir Surat al-Kahfi* yang ditulis pada abad 16 atau 17 Masehi (Gusmian, 2003: 13). Kiai Ahmad Sanusi juga menulis beberapa tema persurat: *al-Wāfiyah fī Faḍā'il Surah al-Fātiḥah*, *Kanz al-Rahmah wa al-Luṭf fī Tafsīr Sūrah al-Kahf, Kasyf al-Sa'ādah fī Tafsīr Sūrah al-Wāqī'ah, Hidāyah al-Sibyān fī Faḍl Sūrah Tabārah al-Mulk min al-Qur'ān*, dan *Tanbīh al-Jirān fī Tafsīr Sūrah al-Dukhān* (Kurdi, 2018: 86). Ada juga beberapa karya berjudul: *Tafsir al-Qur'anul Karim, Surat al-Fātiḥah* (1955) karya Muhammad Nur Idris, *Rahasia Ummul Qur'an atau Tafsir Surat al-Fātiḥah* (1956) karya A. Abhry, *Kandungan al-Fātiḥah* (1960) oleh Bahroem Rangkuti, *Tafsir Surat al-Fātiḥah* (1969) dari tulisan H. Hasri, *Samudra al-Fātiḥah* (1972) karya Bey Arifin (Gusmian, 2003: 46).

Bahasa yang digunakan dalam tafsir Indonesia juga cukup beragam. Dalam bahasa Arab, contoh yang paling jelas adalah tafsir *Marāh Labīd*. Karya-karya tafsir yang lain ditulis dalam bahasa lokal: Bahasa Indonesia, Jawa, Madura dan Sunda. Tafsir bahasa Indonesia pernah ditulis oleh Munawar Chalil (*Tafsir al-Qur'an Hidayah al-Rahman*); A. Hassan Bandung (*al-Furqan*, 1928); Mahmud Yunus (*Tafsir Quran Indonesia*, 1935); Halim Hasan (*Tafsir al-Qur'an al-Karim*, 1955); Zainuddin Hamidi (*Tafsir A-Qur'an*, 1959); Kasim Bakri (*Tafsir al-Qur'an al-Hakim*, 1960); kemudian dilanjutkan oleh Hamka (*Tafsir al-Azhar*, 1973) (Gusmian, 2003: 346), dan Quraish Shihab (*Al-Mishbah*, 2002). Jauh sebelum itu, di abad ke-17, tafsir berbahasa Melayu dipakai oleh Abdur Ra'uf dalam tafsir *Tarjuman al-Mustafid*. Sedangkan dalam bahasa Jawa, karya tafsir pernah dihadirkan oleh Kiai Saleh Darat dengan judul *Faiḍ al-Rahmān*, Kiai Bisri Mustafa yaitu *al-Ibriz* dan Tafsir Kiai Misbah Mustafa berjudul *al-Iklīl* (Kurniawati, 2016: 46). Tafsir berbahasa Sunda diperkenalkan oleh Kiai Ahmad Sanusi. Ia pernah menulis karya tafsir dengan judul: *Malja' al-Ṭālibīn fī Tafsīr Kalām Rabb al-Ālamīn, Pangadjaran Basa Soenda* (1931); *Rawḍah al-'Irfān fī Ma'rifah al-Qur'ān*; dan *Tamsjijjatoel-Moeslimien Fie Tafsieri Kalami Rabbil-Ālamien* (1931). Juga dalam bahasa Sunda, A Hassan, menulis tafsir berjudul *Tafsir Al-Foerqan Tafsir Qer'an Basa Soenda* (1929). Karya tafsir berbahasa Madura juga dijumpai beberapa karya, seperti *Tafsir al-*

Qur'anul Karim Nurul Huda (1969) yang ditulis oleh Mudhar Tamim, *Tapser Sorat Yaaa-siin (Bhasa Madhura)* oleh Muhammad Irsyad, *Terjemah Tafsir Jalalain* yang ditulis oleh Abdul Majid Tamim (1919-2000), *Terjemah Tafsir Jalalain li Ta'shili al-Fikr* oleh Muhammad Arifun (Kamil dan Ramdhani, 2019: 251-280).

Corak atau warna tafsir Indonesia juga sangat bervariasi. Corak sufistik dapat dijumpai dalam tafsir *Faid al-Rahmān* karya Mbah Shalih Darat. Warna kesufian dari tafsirnya tersebut sudah terlihat dari tafsirnya terhadap surat *al-Fātiḥah* (Mustaqim, 2017: 357-390). Beberapa karya tafsir yang ditulis para ulama Indonesia lainnya juga menampilkan corak sufistik, seperti tafsir *al-Iklil* (Kiai Misbah) dan *Tafsir al-Azhar* (Hamka). Walaupun sebagian peneliti menilai karya tafsir Kiai Misbah memiliki kecenderungan pada corak *adāb al-Ijtima'i*. Corak sufistik dalam tafsir *al-Iklil* tidak lepas dari kecenderungan penulisnya dalam bidang tasawuf. Tafsir lain dengan kecenderungan sufistik juga terdapat dalam kitab berbahasa Sunda, *Qur'anul Karim* karya Mustapa (Rohmana, 2014: 84).

Secara umum, para ulama yang berhasil menulis tafsir al-Qur'an memiliki jaringan intelektual dengan Timur Tengah. Dari Tanah *Haramayn* itulah ideologi itu dibawa ke Indonesia. Banyak tradisi keilmuan di Tanah Suci terus dilestarikan atau dilanjutkan saat mereka pulang ke Tanah Air. Mereka mengajarkannya kepada masyarakat lokal hingga menjadi sebuah doktrin pemikiran yang terus dipertahankan. Tradisi tasawuf dan bermazhab dalam fikih dan teologi yang dianut ulama Ahlussunnah adalah bukti yang tidak terbantahkan. Dunia pesantren adalah tempat meneguhkan afiliasi tersebut. Seorang kiai menjadi figur sentral dalam pesantren. Mereka menjadi panutan bagi sikap para santri dalam kehidupan sehari-hari, karena tujuan utama santri yang mondok adalah untuk membentuk karakter mereka (Muhakamurrohman, 2014: 113).

Salah satu aspek budaya yang ditampilkan dalam tafsir Indonesia adalah penggunaan bahasa lokal. Menurut Jajang A.Rohmana, ada tiga aspek nuansa budaya yang menjadi ciri khas dalam menafsirkan al-Qur'an ke dalam bahasa lokal. Tiga aspek itu meliputi tatakrama bahasa, ungkapan tradisional, dan gambaran alam di sekitar. Semakin dominan ketiga aspek tersebut maka semakin kental nuansa budaya lokalnya dalam sebuah tafsir (Rohmana, 2014: 87). Walaupun Rohmana menetapkan tiga aspek tersebut dalam konteks karya tafsir berbahasa Sunda, namun tawarannya bisa diterapkan dalam bahasa lokal yang lain. Secara umum, tujuan penggunaan bahasa lokal adalah untuk memudahkan para pembaca dari masyarakat pribumi yang tidak memahami bahasa Arab dengan baik. Dalam *al-Ibriz*, misalnya, Kiai Bisri Mustafa menyatakan bahwa penggunaan bahasa Jawa agar masyarakat lokal Jawa mudah memahami kandungan-kandungan al-Qur'an.

3. Tafsir *Firdaus Al-Na'im*

Tafsir *Firdaus al-Na'im* ditulis oleh Kiai Thaifur yang bernama lengkap Thaifur bin Ali Wafa Muharror al-Maduri. Dia dilahirkan pada 20 Sya'ban 1384 Hijriyah di kampung Tanjung desa Ambunten Timur kecamatan Ambunten Kabupaten Sumenehal. Pada tahun 1442 H ini usianya mencapai 58 tahun. Thaifur lahir dari keluarga pesantren dari ayah bernama Ali Wafa dan ibu Mutmainnah binti Dzil Hija. Sang ayah merupakan sosok kiai dan ulama panutan bagi masyarakat Madura. Ketokohan Kiai Ali Wafa diperkuat dengan posisinya sebagai mursyid tarekat Naqsyabandiyah (Bruinessen, 1995: 87).

Profil yang cukup detail tentang Kiai Thaifur banyak dijelaskan dalam buku autobiografinya, *Manār al-Wafā*. Saat mudanya, dia mendapatkan bimbingan langsung dari ayahnya. Metode belajar bersama ayahnya dilaksanakan dalam bentuk *bandongan* dan *sorogan* (Ismail, 2002: 25). Dalam usia yang masih remaja, Kiai Thaifur pernah *mondok* di beberapa pesantren di Indonesia termasuk di Demangan Bangkalan, Lasem Rembang dan Batokan Kediri. Setelah itu, dia melakukan *rihlah* ilmiah ke Mekah selama 7 tahun dan belajar banyak ilmu-ilmu keislaman dari para ulama. Syekh Ismail adalah guru yang memberikan pengaruh besar dalam proses keulamaan Kiai Thaifur.

Setelah kembali ke Pulau Garam Madura, Kiai Thaifur menjadi pengasuh Pondok Pesantren Al-Saddad Ambunten Sumenehal. Dia mengajar para santri ilmu-ilmu keislaman, mengabdikan kepada masyarakat dan membimbing mereka. Sebagai pengasuh dan tokoh agama, dia melakukan berbagai aktivitas bersama masyarakat dan berinteraksi secara kultural melalui pengajian agama dan sebagai

musryid tarekat (Khalilullah, 2020: 60). Keterlibatannya di kepengerusan MWC NU Sumenep (sebagai mustasyar) memperluas interaksi Kiai Thaifur dengan masyarakat melalui jalur organisasi. NU menjadi tempat pengabdianya tidak lepas dari pengaruh keluarga terutama ayahnya yang *nota bene* sebagai Kiai NU. Pilihan afiliasi ini juga sejalan dengan corak pemikiran Thaifur yang dididik sejak awal di lingkungan pesantren NU serta pengalamannya di negeri Hijaz bersama para syeikh dari kalangan Aswaja (Ahlussunnah Waljamaah). Berbagai peran tersebut membuat Kiai Thaifur sangat dekat dengan masyarakat umum sehingga dia banyak memahami kondisi masyarakat Madura dari berbagai sisi kehidupan mereka.

Ketokohan Kiai Thaifur diperkuat dengan berbagai karyanya dalam bentuk kitab di bidang keislaman termasuk kitab tafsir *Firdaus al-Na'im*. Kitab ini ditulis dalam 6 (enam) jilid: jilid pertama dimulai dari surat *al-Fātihah*, jilid kedua dari surat *al-Mā'idah*, jilid ketiga dari surat *Yūnus*, jilid keempat dari surat *al-Naml*, jilid kelima dari surat *al-Rum*, dan jilid terakhir diawali dari surat *al-Ahqāf* hingga surat *al-Nās*. Kitab ini berjudul lengkap *Firdaus al-Na'im bi Tauḍīh Ma'ānī al-Qur'ān al-Karīm*. Nama ini dipilih sang penulis sebagai bentuk harapan (*tafā'ulan*) agar bisa mengantarkan penulisnya menuju surga Firdaus, sebagaimana nama dari kitab tersebut. Kitab ini ditulis dalam rentang waktu selama 3 (tiga) tahun yang diselesaikan tepat pada 12 Februari 2013 M atau 21 Rabiul Awwal 1424 H. Dengan bahasa Arab yang digunakan, kitab tafsir ini diharapkan sasaran pembacanya bisa menjangkau lebih luas. Tidak ditulis dalam bahasa Madura karena sasaran pembacanya diharapkan bukan hanya dari Madura yang mengerti bahasa Arab. Juga tidak berbahasa Indonesia sebab pembaca yang diinginkan pengarang tidak hanya dari orang Indonesia yang memahami bahasa Arab. Selain itu, bahasa Arab adalah bahasa yang dinilainya lebih utama dan merupakan bahasa al-Quran sendiri (Hairul, 2017: 44).

Kitab *Firdaus al-Na'im* cukup kaya dengan rujukan untuk memperkuat penafsirannya. Diakui oleh penulisnya bahwa kitab tersebut mengacu pada kitab-kitab tafsir yang dikarang para mufasir ternama (Thaifur, t.t., 1: 4). Kitab-kitab tafsir yang menjadi rujukan meliputi: *Tafsir al-Nasafi* karya al-Nasafi, *Tafsir Jalālain* karya Jalāl al-Dīn al-Mahallī dan Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Tafsir Lubāb al-Ta'wīl fī Ma'ānī al-Tanzīl* karya al-Khāzin, *Tafsir Marāh Labīd* karya Syekh Nawawi al-Bantani, *Mafātih al-Ghayb* karya al-Rāzī, *Rūh al-Ma'ānī* karya al-Alūsī, *Tafsir al-Jīlānī* karya Syekh 'Abd al-Qādir al-Jīlānī, *Tafsir al-Durr al-Manṣūr* karya khusus dari Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī (Hidayah, 2019: 45).

4. Analisis Ortodoksi Pemikiran Tafsir Thaifur

Dalam tafsir *Firdaus al-Na'im*, Thaifur menunjukkan komitmen pada pemikiran ortodoks dalam Islam. Dia mengacu pada pandangan keagamaan yang berasal dari generasi *salaf al-ṣālih*, yakni generasi para ulama dari periode-periode awal Islam. Tujuannya untuk mempertahankan keaslian ajaran Islam yang jauh dari penyimpangan atau *heresy* (heterodoks). Kecenderungan corak pemikiran tersebut dapat dibuktikan dari dua aspek, yakni produk pemikiran dan sumber rujukan.

Pertama, produk penafsiran, yakni pandangan-pandangan tafsir yang disajikan Thaifur dalam kitabnya. Ayat-ayat pernikahan yang dia tafsirkan yang menunjukkan pemikiran ortodoks tampak ketika dia menjabarkan kandungan QS. *Al-Nisā'* [4]: 3 tentang poligami. Thaifur menafsirkan ayat tersebut sesuai dengan pendapat *mainstream* di kalangan para ulama sejak generasi awal Islam. Thaifur menjelaskan batasan poligami sampai empat sudah menjadi konsensus para mufasir dan para imam mazhab menyatakan satu suara tentang tafsir tersebut (Thaifur, Vol. 1: 451-452). Namun, poligami bisa dilakukan jika seorang laki-laki memiliki kemampuan untuk memberi rasa keadilan kepada para istrinya. Ini adalah catatan pentingnya yang ditegaskan Thaifur. Artinya, jika seorang laki-laki tidak memiliki kemampuan menikahi empat orang, maka pernikahan hanya bisa dijalankannya sesuai kemampuan. Jika tidak bisa empat istri maka harus di bawah jumlah tersebut, bisa tiga, dua atau bahkan hanya satu istri. Pandangan tafsir semacam ini juga telah masyhur di kalangan ulama sejak generasi awal. Para mufasir telah menegaskannya, seperti al-Tabari (2000, 9: 290), al- (1420 H, I: 709), al-Zamahsyari (1407 H, I: 573), al-Razi (1420 H, XI: 237), al-Qurtubi (1964, V: 407). Thaifur juga memperkuat pendapatnya dengan hadis Nabi seperti para mufasir tersebut.

Pandangan ortodoks yang disampaikan dan dipilih Kiai Thaifur berbeda dari dua pendapat lain yang dianggap menyimpang dari kesepakatan para ulama. Pendapat pertama membolehkan poligami hingga sembilan istri, bahkan sebagian yang lain membolehkan menikahi sampai 18 (delapan belas) istri. Sebaliknya, pendapat kedua justru cenderung melarang atau tidak membolehkan praktik poligami sama sekali. Terhadap pendapat yang pertama, Thaifur memberikan kritik dengan analisis kebahasaan, sebagaimana mereka juga menggunakan analisis kebahasaan terhadap bilangan (مثنى وثلاث ورباع) pada QS. *Al-Nisā'* [4]: 3 tersebut (Lihat Ibnu Kasir, 1999: II: 209). Terhadap pendapat kedua (melarang poligami), tafsir Thaifur tidak memberikan bantahan secara langsung, karena pendapat semacam ini baru terdengar luas dalam beberapa dekade terakhir di kalangan pembaru Muslim kontemporer.

Kecenderungan ortodoksi pemikiran tafsir Thaifur juga terlihat pada penafsirannya tentang nikah mut'ah ketika dia menjelaskan kandungan QS. *Al-Nisā'* [4]: 24, yaitu pada potongan kalimat berikut:

فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً

Thaifur memaparkan ayat tersebut dijadikan argumen oleh sebagian mufasir untuk melegalkan nikah mut'ah. Namun, dia menegaskan konteks ayat tersebut mengenai pernikahan biasa atau pernikahan dalam pengertian pada umumnya, yakni bukan pernikahan berbatas waktu yang menjadi ciri utama dalam pernikahan mut'ah. Dia membantahnya dengan teori nasakh. Menurutnya, nikah mut'ah memang pernah dihentikan oleh Nabi namun juga telah dilarang pada masa kenabian.

Nikah mut'ah bukan hal baru dalam Islam dan telah menjadi perdebatan lama di kalangan para ulama. Thaifur memilih pendapat *mainstream* yang mengharamkan pernikahan semacam itu. Model pemikiran tersebut disandarkan pada pendapat Jumhur sahabat dan para ulama mazhab Sunni, yakni Abu Hanifah, Malik, Syafi'i dan Ahmad ibn Hanbal (Al-Zuhaili, 1999, IX: 6552). Mazhab Sunni adalah aliran dalam pemikiran Islam di bidang fikih yang menjadi pilihan afiliasi Thaifur. Pilihan tafsir mayoritas itulah yang dinilai sebagai kebenaran dalam Islam, sehingga pendapat yang membolehkan mut'ah sebagai pendapat yang heterodoks.

Selain soal nikah mut'ah, ortodoksi penafsiran Thaifur juga tampak ketika dia menafsirkan QS. *Al-Nisā'*[3]: 34. Ayat ini dibahas Thaifur dalam konteks peran dan tanggung jawab suami dan istri dalam rumah tangga. Dia menjelaskan relasi antara suami dan istri dalam rumah tangga diibaratkan dengan hubungan antara pemerintah dan rakyatnya. Kesimpulan ini adalah hasil dari uraiannya terhadap kata *qawwām* pada ayat tersebut, sehingga ia menilai suami bisa memerintah dan melarang istrinya untuk melakukan sesuatu, sebagaimana pemerintah bisa memerintah atau melarang rakyatnya. Dalam analisisnya ditegaskan, kekuasaan dan dominasi itu tidak lepas dari keutamaan yang diberikan Allah kepada laki-laki (suami) dibandingkan perempuan (istri) baik dari aspek materi maupun non-materi. Kelebihan secara materi berupa nafkah dan mahar yang telah diberikan suami kepada istri. Kelebihan non-materi berupa intelektualitas (akal), agama, hak perwalian (menjadi wali), hak persaksian, melakukan jihad, shalat jum'at dan shalat jemaah, dan hak kepemimpinan.

Berikut uraian dalam tafsir Thaifur (h. 484) tentang kandungan ayat di atas:

(الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ) يقومون عليهن آمرين ناهين كما يقوم الولاية على الرعايا
 (بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ) البعض الأول الرجال والبعض الثاني النساء...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 (وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ) من المهر والنفقة...

“(Laki-laki adalah *qawwām* atas perempuan), yakni laki-laki memerintah dan melarang perempuan, sebagaimana pemimpin melakukannya kepada rakyatnya (karena Allah telah memberikan kelebihan kepada sebagian atas sebagian yang lain) “sebagian” yang pertama adalah laki-laki dan “sebagian” yang kedua adalah perempuan... Maksudnya, laki-laki berkuasa atas perempuan karena Allah telah memberikan kelebihan kepada sebagian yakni laki-laki atas sebagian yang lain yaitu perempuan. Kelebihan itu antara lain: kemampuan akal, agama, perwalian, persaksian, jihad, shalat jum’at, shalat jemaah, kepemimpinan, dan lainnya, (dan karena memberikan nafkah dari harta mereka) berupa mahar dan nafkah...”

Pandangan tafsir di atas memiliki genealogi yang jelas dalam pemikiran keislaman dan dinilai sebagai salah satu kebenaran tafsir yang dipilih dari generasi awal. Uraian tentang kelebihan-kelebihan laki-laki dibandingkan perempuan sudah menjadi “cerita” lama dari sebagian banyak ulama terdahulu yang tertuang dalam kitab-kitab mereka, baik kitab tafsir maupun fikih. Tafsir yang cenderung patriarkhi semacam itu sudah menjadi ajaran dan pemahaman keagamaan umum yang seolah tidak bisa dipisahkan dari dunia pesantren tradisional (Lihat Al-Mahalli dan al-Suyuthi, t.t. 1: 106; Nawawi, 1: 195; Al-Ṣābūnī, 1980, 1: 463). Bentuk pemahaman tafsir tersebut juga tidak lepas dari keterangan hadis yang sering dikutip oleh beberapa ulama, misalnya hadis tentang kekurangan atau kelemahan perempuan (Al-Nawawi, 1392 H, II: 66) dan kewajiban istri menaati suami (Tirmidzi, 1998, II: 456). Dalam konteks ini, Thaifur memang tidak mengutip langsung hadis atau pendapat para ulama untuk menguatkan tafsirnya, namun pemikiran tersebut justeru telah menunjukkan hegemoni yang kuat dan mempengaruhi corak pemikiran ortodoks dalam dirinya. Penjelasan serupa diulang kembali ketika dia menafsirkan QS. *Al-Nisā*[4]: 32 (Thaifur, t.t., 1: 482-483).

Ortodoksi pemikiran tafsir Thaifur bukan hanya terletak pada bagaimana dia menguraikan bentuk-bentuk kelebihan laki-laki (suami) dari pada perempuan (isteri), namun juga konsekuensi dari kelebihan itu dalam posisi mereka dalam kehidupan keluarga. Karena kelebihan tersebut maka posisi suami adalah pemimpin dan isteri sebagai yang dipimpin. Suami bisa memerintah dan melarang isteri yang wajib dilaksanakan. Suami sebagai penyedia nafkah dan kebutuhan keluarga sehingga isteri wajib patuh di bawah kendalinya. Konsekuensi lainnya adalah domestifikasi isteri sebagai manusia berjenis kelamin perempuan yang secara fisik dan intelektual memiliki kelemahan dari pada suami, manusia laki-laki dengan kelebihan-kelebihan yang tidak dimiliki isteri. Pandangan semacam ini juga menjadi bagian dari uraian lama dalam tafsir al-Qur’an yang diperkuat dengan hadis yang terus menjadi rujukan dari generasi ke generasi.

Kecenderungan ortodoksi yang lain dalam tafsir Thaifur juga bisa dijumpai dalam uraiannya tentang nikah beda agama. Dalam al-Qur’an, pernikahan lintas iman ini dijelaskan dalam QS. *Al-Baqarah* [2]: 221 dan QS. *Al-Māidah* [5]: 5. Ayat pertama berkaitan dengan larangan tegas pernikahan antara seorang mukmin dengan orang musyrik, baik perempuan maupun laki-laki: perempuan beriman dengan laki-laki musyrik atau lelaki mukmin dengan perempuan musyrikah. Tafsir semacam ini sudah menjadi kesepakatan di kalangan para ulama. Thaifur memaknai kata *musyrik* dengan *kāfir*, *musyrikah* dengan *kāfirah*. Artinya, dia memutlakkan makna musyrik mencakup untuk semua orang kafir yakni yang beragama selain Islam (h. 224). Ayat kedua (*al-Māidah*) menjelaskan status pernikahan seorang laki-laki mukmin dengan perempuan Ahli Kitab (Yahudi-Nasrani). Menurut Thaifur, ayat kedua hanya berlaku bagi perempuan Ahli Kitab yang memeluk agama Yahudi atau Nasrani sebelum turunnya al-Qur’an dan berpegang pada ajaran murni kitab sucinya (Taurat atau Injil). Sebaliknya, jika terjadi sebaliknya (tidak hidup setelah turunnya al-Qur’an) maka dia tidak tergolong Ahli Kitab yang dijelaskan ayat di atas (Thaifur, t.t., II: 17). Artinya, seorang Ahli Kitab, laki-laki atau perempuan, yang hidup di zaman sekarang tidak bisa menikah dengan orang mukmin karena kitab suci mereka sudah mengalami perubahan.

Thaifur mengakui pendapatnya tersebut mengacu pandangan dari mazhab Imam Syafi’i yang didukung beberapa ulama yang lain, termasuk Syekh Nawawi Banten (1417 H, 1: 253). Namun, pandangan tersebut berbeda dari pendapat tiga mazhab Sunni lainnya. Bagi mereka, Ahli Kitab yang hidup setelah turunnya al-Qur’an tetap dicakup oleh ketentuan umum ayat, tanpa melihat kitab suci yang menjadi pegangan mereka sudah mengalami nasakh atau distorsi. Terlepas dari perbedaan

tersebut, pendapat Thaifur tetap memiliki pijakan kuat dari ulama klasik yang telah diterima kebenarannya dalam aliran Sunni tradisional. Komitmen Thaifur dalam mengikuti pandangan ortodoks dalam mazhab fikihnya seolah tidak peduli terhadap perkembangan wacana nikah beda agama yang sering disuarakan di kalangan para pemikir muslim kontemporer (Ahmad, 2018: 1-26).

Pemikiran ortodoksi lainnya bisa diperhatikan dalam masalah usia pernikahan. Thaifur membuktikannya ketika dia menafsirkan QS. *Al-Nisā'* [3]: 6 berikut:

وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ

“Ujilah anak-anak yatim itu sampai mereka cukup umur untuk menikah. Kemudian jika menurut pendapat kamu mereka telah cerdas dan pandai dalam memelihara dan mengelola harta, maka serahkannya kepada mereka hartanya.”

Tafsir Thaifur menegaskan tidak ada batas usia minimal untuk melangsungkan menikah. Artinya, dalam usia berapapun seseorang sah melakukan pernikahan, baik bagi laki-laki maupun perempuan. Di dalam tafsirnya dia menjelaskan usia baligh bagi anak sebagai usia ideal, namun usia tersebut tidak berpengaruh pada sah atau tidaknya sebuah pernikahan. Dia hanya menekankan bahwa ketika seorang anak laki-laki sudah mencapai usia baligh maka ia bisa melaksanakan sendiri akad nikahnya tanpa perlu diwakili orang lain, namun jika ia belum baligh maka ijab kabulnya harus diwakilkan kepada yang lain (Thaifur, t.t., I: 454).

Walaupun Thaifur hanya menjabarkan tafsirnya dalam konteks mazhab Syafi'i, pendapat tentang sahnya pernikahan di usia anak sudah menjadi pilihan para ulama ahli tafsir atau ulama mazhab (Al-Zuhaili, 1999, IX: 6682). Dalam mazhab Syafi'i, misalnya, pernikahan pada usia sebelum baligh disebut dengan *nikāh al-ṣighār* (Syafi'i, 1990, V: 33), namun pembahasan tetap tidak menyentuh pada status keabsahannya dalam Islam (Lihat Kurdi, 2016: 65-92). Argumen yang menjadi andalan adalah riwayat tentang pernikahan 'Aisyah pada usia sangat belia. Pandangan ini tidak hanya dikenal dan disepakati di kalangan mazhab Sunni namun juga mazhab Ja'fariyah. Hanya ada beberapa ulama yang berbeda dari pendapat *mainstream* tersebut, yakni Usmān al-Battī, Ibn Syubrumah dan Abu Bakr al-Aṣam. Tidak hanya menolak, mereka bertiga ini bahkan menilai batal pernikahan anak yang belum baligh. Pesan ayat pada QS. *Al-Nisā'* [3]: 6 juga dijadikan dalil pendapat mereka (Sarakhsi, 2000, IV, hal. 212).

Kedua, sumber rujukan, yakni pendapat yang menjadi referensi dalam menafsirkan. Ortodoksi pemikiran dalam tafsir Thaifur dibuktikan dengan komitmennya pada *turās* keislaman. *Turās* yang dijadikan pegangan tafsirnya adalah ayat-ayat al-Qur'an dan Hadis, kemudian *aṣar* sahabat dan pendapat para ulama di abad klasik terutama mazhab fikih. Produk tafsir Thaifur yang menjadikan ayat lain sebagai argumen (*tafsīr āyah bi al-āyah*) ditunjukkan ketika dia menafsirkan QS. *Al-Baqarah* [2]: 228 tentang *'iddah* talak. Ayat tersebut ditafsirkan dengan ayat lain pada QS. *Al-Talaq* [65]: 4 (Thaifur, t.t. I: 231). Tafsir ayat dengan hadis dapat dilihat di beberapa lembaran kitabnya, baik untuk menegaskan konteks turunnya ayat (*sababun nuzūl*) atau untuk menjadikannya sebagai dalil penguat tafsirnya, seperti tafsir atas QS. *Al-Baqarah*: [2]: 229 tentang perceraian dan *khulu'* (gugat cerai), QS. *Al-Nisā'* [3]: 4 mengenai poligami, dan QS. *Al-Nisā'* [4]: 24 ketika membahas hukum nikah mut'ah (Wafa, t.t. Vol. 1, hal. 237, 451-452, 476). Sedangkan pendapat sahabat juga kerap mengisi lembaran-lembaran tafsir Thaifur, seperti ketika dia menjelaskan *nusyūz* istri (QS. *Al-Nisā'* [4]: 34), kebebasan seorang janda untuk menikah lagi (QS. *Al-Nisā'* [4]: 19), dan jumlah mahar (QS. *Al-Nisā'*[3]: 24) (Thaifur, t.t., Vol. 1, hal. 485).

Sebuah penafsiran yang merujuk pada ayat, hadis dan *qaul* sahabat biasa disebut dengan tafsir *bi al-ma'sūr* (Al-Zahabi, 1995, Vol. 1, hal. 112). Model tafsir semacam ini tentu saja menjadi salah satu kriteria sebagai tafsir ortodoks karena, bagi sebagian ulama, rujukan kepada generasi awal tersebut menjadi ukuran kebenaran sebuah tafsir al-Qur'an. Sementara tafsir *bi al-ra'yi*, kebalikan dari tafsir *bi al- bi al-ma'sūr*, tidak bisa diterima sehingga dianggap sebagai penyimpangan (heterodoks) dalam tafsir (Zarkasyi, 1957, Vol. 2, h. 164).

Selain itu, di dalam tafsir Thaifur juga banyak mengacu pada pendapat-pendapat mufasir terdahulu yang dinilai *mu'tabar* atau pada ulama mazhab terutama mazhab Sunni. Hal ini sesuai

dengan pengakuan Thaifur sendiri dalam pendahuluan kitabnya bahwa tafsir-tafsir yang disajikan dalam kitabnya merupakan himpunan dari pendapat para ahli tafsir terkemuka. Dia tidak mau mengambil pendapat lain yang tidak memiliki jejak kesinambungan pada ulama salaf atau pendapat yang tidak dijelaskan dalam kitab-kitab tafsir. Kitab-kitab tafsir yang dijadikan rujukan dalam Tafsir Thaifur meliputi:

Tafsir Jalālain (karya Jalāl al-Dīn al-Mahallī dan Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī), *Tafsir Lubāb al-Ta'wīl fī Ma'ānī al-Tanzīl* (karya al-Khāzin), *Tafsir Marāh Labīd* (karya Syekh Nawawi al-Bantani), *Mafātih al-Ghayb* (al-Rāzī), *Rūh al-Ma'ānī* (al-Alūsī), *Tafsir al-Jīlānī* (Syekh 'Abd al-Qādir al-Jīlānī), *Tafsir al-Durr al-Manšūr* (Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī) dan *Madārik al-Tanzīl wa Waqā'iq al-Ta'wīl* karya Imam al-Nasafi (Hidayah, 2019, hal. 45). Kitab-kitab ini dikenal sebagai karya tafsir dalam kategori *mu'tabar* atau diterima sebagai acuan untuk memastikan pilihan tafsirnya terhindar dari ajaran yang menyimpang. Sebaliknya, tafsirnya merupakan pemahaman keagamaan yang dinilai *reliable* dan otentik yang diperkuat dengan sanad keilmuan yang jelas.

Jalur sanad keilmuan sudah menjadi tradisi di kalangan para ulama. Di Indonesia tradisi itu dilestarikan di lingkungan pesantren tradisional. Bahkan untuk mendapatkan sanad keilmuan tertentu, sebagian ulama atau santri harus rela berpindah-pindah *nyantri* dari satu pesantren ke pesantren yang lain, dari satu ulama menuju ulama yang lain. Di sebagian pesantren di Jawa dikenal dengan pesantren yang khas bidang hadis, khas bidang ilmu tasawuf, bidang fikih, dan lainnya (Uci Sanusi, 2013). Tradisi semacam itulah yang ditempuh Thaifur sejak belajar dari beberapa kiai pesantren di Indonesia dan para ulama di Mekah ketika ia belajar di sana, sehingga ia menilai tidak perlu mengikuti pendapat yang berlawanan dari para ulama terdahulu, bahkan tidak boleh ada celah untuk mengikuti pemahaman yang bertentangan dengan *salafus ṣālih* yang sudah banyak dipaparkan dalam karya-karya mereka (Jazuli, 2015, hal.351).

Kecenderungan ortodoksi dari aspek sumber rujukan di atas sesuai dengan kriteria pemikiran ortodoks yang dikonsepsikan John B. Henderson (1988, hal. 85-112) tentang lima kriteria sebuah pemikiran yang bersifat ortodoks: (1) *primacy*, yakni keaslian ajaran, dogma atau paham yang sudah dikenal sebagai sebuah kebenaran sejak fase awal Islam; (2) Kedua, *true transmission*, yakni jalur transmisi yang sah; (3) *unity*, yakni kesatuan gagasan yang terbangun secara utuh dan konsisten; (4) doktrin dan sikap toleran terhadap perbedaan; dan (5) sikap moderat antara dua sisi ekstremisme.

Pertama, *primacy*, yakni keaslian ajaran, dogma atau paham yang sudah dikenal sebagai sebuah kebenaran sejak fase awal Islam. Thaifur telah membuktikan keaslian melalui rujukan tafsirnya terhadap pendapat ulama *salafus ṣālih*. Selain penjelasan di atas, bukti lain yang juga sangat jelas adalah komitmennya untuk tidak melibatkan kisah-kisah *isrā'iliyyāt* di dalam tafsirnya. Pembahasan sebelumnya mengenai sumber rujukan yang dipakai dalam tafsir Thaifur sangat jelas menunjukkan aspek ini.

Kedua, *true transmission*, yakni jalur transmisi yang sah. Sebagaimana dijelaskan di atas, berbagai rujukan dalam tafsir Thaifur tidak lepas dari kitab-kitab tafsir yang dinilai *mu'tabar* di lingkungan pesantren maupun pendapat tafsir yang diterima langsung dari guru-gurunya saat *nyantri* di beberapa pesantren dan terutama ketika belajar ke beberapa ulama di Mekah. Tradisi keulamaan di Tanah Hijaz menjadi pusat afiliasi atas perkembangan intelektualisme Islam Indonesia khususnya di pesantren. Afiliasi tersebut melahirkan jaringan ortodoksi yang dipertahankan di sudut-sudut pesantren dan disebarkan ke berbagai level masyarakat terutama masyarakat tradisional yang menjadikan pesantren dan kiai sebagai panutan dalam kehidupan sosial religius. Jaringan itu mengalami kematangan dengan lahirnya organisasi NU (Nahdhatul Ulama) yang lahir dari pesantren. Di NU, peneguhan terhadap ortodoksi pemikiran keislaman sangat jelas melalui Lembaga Bahstul Masail (LBM). Dalam LBM inilah dikenal kitab-kitab *mu'tabar* dan *ghairu mu'tabar*—dua istilah yang bisa dipadankan dengan term ortodoksi dan heterodoksi. Di kalangan NU juga standar kitab-kitab *mu'tabar* pernah dirumuskan pada Mukhtamar Situbondo tahun 1984 (Imdadun Rahmat, 2002, hal. vii, xii, 47). Karena itu, upaya menjaga transmisi pengetahuan atau sumber ajaran yang dilakukan Thaifur dalam tafsirnya tidak mengurangi standar *true transmission* yang dimaksud John B. Henderson.

Ketiga, *unity* (kesatuan), yakni kesatuan gagasan yang terbangun secara utuh dan konsisten. Ortodoksi Thaifur sesuai dengan kriteria ini ketika dia menjelaskan relasi suami dan istri dalam kehidupan rumah tangga khususnya saat menafsirkan QS. *Al-Nisā'* [3]: 34. Di beberapa ayat yang berbeda dia banyak menyinggung hal ini dan satu dengan lainnya menunjukkan pemikiran yang konsisten.

Keempat, doktrin dan sikap toleran terhadap perbedaan. Toleransi pemikiran dibuktikan dengan kesiapan dan keterbukaan dalam menerima pihak lain yang berbeda. Dalam konteks pemahaman keagamaan atau tafsir atas teks agama khususnya dalam Islam, perbedaan telah menjadi salah satu tradisi dalam pemikiran keislaman. Aneka ragam pendapat sudah dikenal sejak masa sahabat dalam menafsirkan ayat perayat dalam al-Qur'an. Perbedaan bahkan menjadi khazanah intelektualisme Islam yang melahirkan banyak mazhab. Dalam konteks ini, tafsir Thaifur memotret kembali keragaman pemahaman tersebut. Berbagai pendapat para ahli tafsir disajikan di dalamnya. Beragam *qaul* mazhab fikih dia uraikan dan sesekali dia harus menegaskan pilihan pada salah satunya tanpa menganggap yang lain salah. Toleransi dalam tafsir Thaifur dapat dilihat dari rujukan yang ia gunakan. Walaupun bermazhab Syafi'iyah, ia tetap menyajikan pandangan mazhab lain. tidak hanya di kalangan mazhab Sunni tetapi juga mazhab Syi'ah.

Keterbukaan Thaifur terhadap perbedaan yang terjadi di kalangan mazhab Sunni bisa dibuktikan ketika dia menyajikan perdebatan seputar pernikahan beda agama pada tafsir QS. *Al-Mai'dah* [5]: 5. Sebagai penganut mazhab Syafi'i, ia juga memaparkan pendapat mazhab Hanafiah. Mazhab fikih *ahl al-ra'yi* ini membolehkan secara mutlak pernikahan laki-laki mukmin dengan perempuan Kitabiyah (Yahud-Nasrani), tidak peduli mereka menganut agama tersebut sebelum atau sesudah turunnya al-Qur'an, baik sebelum atau sesudah terjadi distorsi pada kitab suci mereka. Sementara dalam mazhab Syafi'i ditegaskan pernikahan lintas agama hanya boleh dengan perempuan Ahli Kitab yang mengikuti agamanya sebelum turunnya al-Qur'an atau sebelum kemurnian kitab sucinya terdistorsi.

Tidak hanya bersikap toleran terhadap mazhab lain yang sesama Sunni, Thaifur juga terbuka terhadap pandangan mazhab Syi'ah, seperti dalam masalah nikah mut'ah. Di kalangan mazhab empat terutama mazhab Syafi'i yang menjadi pilihan Thaifur, nikah mut'ah dianggap sebagai ajaran yang sudah dihapus atau dinasakh. Menurut mazhab Sunni, model pernikahan yang berbatas waktu tersebut telah ditetapkan keharamannya sejak sebelum Nabi SAW wafat. Menurut Thaifur, perempuan yang dinikahi secara mut'ah tidak disebut sebagai *zawjah* (istri) atau *milk al-yamin* (budak perempuan yang dimiliki) sehingga bertentangan dengan ketentuan tegas dalam QS. *Al-Mu'minun* [23]: 5-7 (Thaifur, t.t., Vol. 1, hal. 476). Sementara bagi mazhab Syi'ah, nikah mut'ah halal dilakukan dan masih berlaku tanpa ada nasakh. Perdebatan itu tampak pada tafsir atas ayat QS. *Al-Nisā'* [3]: 24. Namun terlepas dari pendapat yang saling bertolak belakang tersebut, Thaifur tetap menghargainya dengan cara menjabarkan argumen metodologis dari mazhab itu. Dia juga menggunakan bahasa yang lunak tanpa menyebutnya sebagai tafsir yang sesat atau menyimpang.

Berikut penjelasan dalam Tafsir Thaifur:

والمعنى لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَاضَيْتُمْ بِهِ مِنْ الحِطِّ وَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِنَّ فِيمَا تَرَاضَيْنَ بِهِ مِنْ أَخْذِ الزِّيَادَةِ، وهذا إذا حملنا الآية على الإستمتاع بنكاح صحيح. أما إذا حملناها على نكاح المتعة فمعناها أنهما إذا عقدا عقداً إلى أجل على مال فإذا تم الأجل فإن شاءت المرأة زادت في الأجل وزاد الرجل في الأجر وإن لم يتراضيا فارقها.

[Makna dari ayat tersebut adalah, "tidak ada dosa bagi kamu dengan mengurangi jumlah mahar yang telah kalian relakan sesuai kesepakatan berdua. Tidak menjadi masalah juga jika istri rela tidak mengambil lebih." Pengertian ini jika kita memahami ayat tersebut berkaitan dengan

istimtā' (bersenang-senang) dalam pernikahan yang sah. Adapun jika kita memahaminya dalam konteks nikah mut'ah maka maksud ayat adalah, "ketika kedua pihak (laki-laki dan perempuan) melakukan akad pada batas waktu tertentu dengan harta tertentu, apabila telah jatuh tempo maka pihak perempuan bisa menambah waktunya jika ia menginginkan hal itu sementara pihak laki-laki menambahkan *ajr* atau imbalannya. Namun, jika keduanya tidak mau melakukannya maka laki-laki bisa memutuskan hubungan dengannya].

Thaifur menggunakan bahasa "kita" (kata ganti pertama plural) ketika hendak menguraikan ayat pada pilihan makna nikah mut'ah. Penggunaan bahasa tersebut mengisyaratkan pandangannya bahwa perbedaan tafsir merupakan bentuk keragaman pemikiran dalam Islam betapapun pendapat itu bertentangan dengan pilihan tafsirnya sendiri. Apalagi setiap pendapat diperkuat dengan argumen masing-masing.

Selain terbuka terhadap perbedaan antar mazhab (Sunni-Syī'ah dan antar mazhab di kalangan Sunni), keterbukaan menghadapi ragam pendapat juga bisa dilihat dalam menyikapi keragaman pendapat di internal mazhab Syafi'i. Sebagai ulama bermazhab Syafi'iyah dan aksesnya terhadap kitab-kitab *turās* yang sangat kuat, Thaifur tentu sangat mengenal tradisi *ikhtilāf* di kalangan para ulama mazhab tersebut. Banyak istilah yang muncul untuk menyebut ragam pendapat. Misalnya, ada pendapat *ṣahīh* dan *aṣahh* (paling shahih), pendapat unggul dan paling unggul (*rājih-arjah*). Istilah '*aṣahh*' (اصح) dan *ṣahīh*' (صحيح) ini digunakan secara khusus untuk mengidentifikasi pendapat di kalangan para murid (*aṣhāb*) imam Syafi'i. Term '*aṣahh*' untuk pendapat yang paling kuat, kebalikannya disebut '*ṣahīh*'. Dalam mengeluarkan pendapat, para murid tersebut menganalisis pelbagai pernyataan pendapat imam Syafi'i (*qauli*) atau mendasarkan pada kaidah ushul yang dibangunnya. Mereka tidak menggunakan istilah '*ṣahīh*' dan '*da'if*' (lemah) untuk menjaga adab atau etika terhadap sang guru (Damīrī, 2004, Vol. 1, hal. 208). Dalam mazhab Syafi'iah juga dikenal ada pendapat '*Arjah*' (ارجح) dan '*rājih*' (راجح). Ketika disebut ada pendapat '*Arjah*' maka pendapat sebaliknya adalah '*rājih*'. Keduanya sama-sama memiliki keunggulan, namun yang pertama (*arjah*) melebihi yang kedua (*rājih*). Nilai keunggulan dilihat dari berbagai aspek, seperti kekuatan dalil, argumen, sesuai dengan perkembangan zaman, atau lebih cocok dengan tradisi masyarakat (Ṣālih, 2002, hal. 274).

Dari penjelasan di atas, tidak berlebihan untuk mengatakan Thaifur adalah ulama ortodoks kontemporer yang tetap menghargai perbedaan pendapat di kalangan ahli tafsir. Sikap terbuka menjadi salah satu ciri khas dari ulama pesantren terus dilestarikan hingga saat ini. Namun, keterbukaan dalam tafsirnya belum menyentuh pada perkembangan wacana baru tentang pemahaman keagamaan khususnya seputar masalah pernikahan.

Kelima, sikap moderat antara dua sisi ekstrem. Tafsir Thaifur juga menyajikan pandangan moderat, jalan tengah, dan tidak ekstrem. Karakter ini dibuktikan misalnya ketika ia menjabarkan pandangan tafsirnya tentang ayat poligami (QS. *Al-Nisā'* [4]: 3). Terhadap ayat ini, tafsir Thaifur menegaskan batas maksimal dalam poligami adalah empat orang istri. Pilihan pendapat ini merupakan jalan tengah antara dua pandangan ekstrem: antara *qaul* yang membolehkan poligami hingga sembilan (bahkan delapan belas) istri dan pendapat lain yang cenderung menolak poligami (Lihat Moqsih, 2015, hal. 132-148). Karena itu, corak tradisional yang menjadi pegangan Kiai Thaifur tidak menyebabkan dirinya sebagai sosok yang ekstrem dan radikal terutama dalam tindakan. Moderatisme tafsir Thaifur juga tidak bisa dipisahkan dari rujukan yang berasal dari para ulama moderat seperti Imam Syafi'i dan Imam Ghazali. Imam Syafi'i dikenal sebagai tokoh moderat yang berhasil menjadi sintesa antara mazhab *ahli al-ra'yi* dan ahlul hadis, yakni Imam Abu Hanifah yang lebih berpegang pada rasio dan Imam Malik yang memiliki kecenderungan sebagai ahlul hadis. Imam al-Ghazali adalah tokoh Sunni yang juga moderat dalam tafsir al-Qur'an. Al-Ghazali berada di antara dua kutub ekstrem kaum tekstualis (pemuja teks) dan kontekstualis (pengagum akal). Menurut al-Ghazali, akal dan wahyu berada dalam posisi yang saling melengkapi (Ghazālī, t.t., Vol. I, hal. 363-364; 1992, hal. 18; 1999, Vol. I, hal. 3).

Kedekatan Thaifur dengan para ulama yang Sunni non-wahabi, baik dalam proses *rihlah ilmiah* maupun sebagai kiai dan pengasuh pesantren (Syafi'i, 2020, hal. 161-190), menghindarkan dirinya

dari sikap ekstrem dan eksklusif di tengah perkembangan wacana seputar pernikahan yang sedang ramai di Indonesia.

5. Pertautan Tafsir Thaifur Dengan Budaya Lokal Madura

Kitab tafsir *Firdaus al-Na'im* lahir dari jantung pesantren tradisional. Pengarangnya adalah seorang kiai dan pengasuh pesantren di Madura yang dekat dengan masyarakat. Namun, pilihan bahasa Arab dalam tafsirnya tidak dimaksudkan sebagai konsumsi kalangan awam yang tidak mengerti bahasa Arab. Alasan yang dikemukakan, agar kitab tersebut bisa memberi kemanfaatan yang lebih luas. Thaifur tidak menggunakan bahasa Madura sebab ia berharap pembaca tidak hanya dari masyarakat lokal yang menguasai bahasa Arab seperti masyarakat di lingkungan pesantren. Juga tidak dengan bahasa Indonesia karena ia menginginkan pengkajinya tidak hanya dari Indonesia (Hairul, 2019, hal. 44.). Tidak hanya kitab tafsir, Thaifur menulis kitab-kitab yang lain dengan bahasa Arab sehingga tidak bisa diakses secara leluasa oleh masyarakat lokal kecuali mereka yang memahami bahasa Arab dengan baik. Alasan lainnya, seperti ditegaskan sang mufasir sendiri, pilihan pada bahasa Arab karena al-Qur'an diturunkan dengan bahasa Arab, sebagai bahasa yang paling utama di antara bahasa-bahasa lainnya (Ibn Ka'sir, 1999, Vol. 3, hal. 359. dan Vol. 4, hal. 365-366.).

Karena itu, dari aspek bahasa tidak ada unsur vernakularisasi pada tafsir Thaifur karena tidak menunjukkan kearifan lokal di dalamnya. Namun, sebagai seorang kiai, pengasuh pesantren dan penceramah, dia tetap tidak kehilangan daya komunikatifnya bersama masyarakat lokal. Pemikiran-pemikirannya di bidang keislaman senantiasa dinikmati oleh masyarakat. Setiap saat ia menyampaikan ajaran keislaman dan memberikan bimbingan keagamaan kepada mereka melalui ceramah dan *ngaji* kitab, baik secara langsung maupun melalui media online. Bahasa tutur yang digunakan Thaifur pada setiap kegiatan tersebut adalah bahasa lokal Madura yang sangat fasih.

Terlepas dari bahasa yang digunakan, tafsir *Firdaus al-Na'im* tetap menunjukkan pertautannya dengan budaya lokal di beberapa bagiannya. Dalam kajian ini, ada tiga masalah yang dijabarkan. **Pertama**, peran isteri dalam keluarga. Tafsir Thaifur cukup jelas pertautannya dengan tradisi Madura ketika membahas ayat QS. *Al-Nisa'* [4]: 34. Tafsir Thaifur cenderung menjadikan peran bagi suami dan istri berada dalam hubungan *binary opposition* (oposisi biner), yakni hubungan yang saling berlawanan: posisi atas dan bawah, subjek dan objek. Istri berada dalam posisi subordinasi dari suami. Produk tafsir tersebut sekaligus menegaskan corak patriarki di mana laki-laki memiliki kekuasaan penuh terhadap perempuan. Laki-laki sebagai pihak yang superior dan sangat dominan dalam keluarga. Istri memiliki kewajiban mengurus urusan rumah tangga, sedangkan suami sebagai pihak pencari nafkah atau penanggung jawab kebutuhan keluarga.

Produk tafsir tersebut mengafirmasi tradisi di lingkungan masyarakat Madura yang kental dengan budaya patriarki. Di kalangan mereka ada sebuah falsafah hidup yang sangat masyhur: *bhuppa'-bhabhu'*, *ghuru-rato* (ayah-ibu, kiai-pemerintah) (Pribadi, 2013, hal. 3). Falsafah ini menunjukkan peran hirarkis di tengah masyarakat dan keluarga. *Bhuppa'-bhabhu'* adalah pesan hirarkis dalam struktur keluarga, yakni posisi ayah yang lebih dominan dari ibu. Seorang ayah atau suami adalah kepala keluarga bagi anggota keluarga yang lain (anak dan istri). Inilah yang telah menjadi norma agama yang telah mentradisi di masyarakat Madura.

Namun, dalam realitas masyarakat di sebagian daerah di Madura, dominasi laki-laki atas perempuan tidak selalu berhubungan dengan upaya domestifikasi secara kaku. Dalam konteks pekerjaan, tidak sedikit perempuan (isteri) Madura yang ikut berperan mencari nafkah bersama suaminya, seperti yang terjadi di daerah pesisir. Fakta tersebut menjadi kekuatan realitas yang bersifat dinamis yang berhadapan dengan teks tafsir yang stagnan. Realitas ini dapat disebut sebagai bentuk pemahaman masyarakat yang menabrak ortodoksi (Mulyadi, 2012, hal. 207).

Di sisi lain, frase "*ghuru rato*" adalah sepenggal falsafah dalam struktur sosial masyarakat Madura yang mendahulukan guru atau kiai dari pada pemerintah. Peran kiai sangat dominan dalam kehidupan masyarakat Madura bahkan mengalahkan peran pemerintah. Seorang kiai menjadi figur sentral dan panutan yang memiliki banyak pengikut sehingga ia sebagai model dalam berbagai sisi

kehidupan sosial keagamaan. Sebuah *dhebu* (*dawuh*: pesan) darinya dianggap sebagai kebenaran agama. Menurut Niehof, doktrin agama yang disampaikan para kiai Madura menjadi pijakan bagi perilaku sosial dan pemikiran. Doktrin tersebut sekaligus menjadi unsur penanda sebuah identitas masyarakat setempat yang cenderung memiliki sikap fanatisme buta kepada seorang kiai (Niehof, 1985, hal. 15-20). Fanatisme yang khas tersebut membentuk sebuah tradisi beragama di tengah masyarakat Madura (Sugiarti, 2009, hal. 10). Karel A. Steenbrink juga menegaskan hal yang kurang lebih sama bahwa posisi seseorang kiai di lingkungan masyarakat tradisional dapat diterima secara sosial sebagai tokoh panutan dan tumpuan untuk dimintai nasihat. Pengetahuan, kesalehan, keturunan dan jumlah murid yang belajar menjadi faktor kunci. Semakin jelas karakter tersebut, semakin besar pula anggapan masyarakat terhadap ketokohan kiai (Steenbrink, 1984, hal. 109-110). Dalam konteks itulah, tafsir Thaifur di atas hadir meneguhkan sebuah kultur patriarki di tengah masyarakat Madura.

Tafsir Thaifur tersebut juga menegaskan adanya marginalisasi peran perempuan dalam banyak aspek kehidupannya. Bahkan, sang penafsir menegaskan peran laki-laki dan perempuan tersebut sebagai kelebihan yang telah ditetapkan Allah. Seolah-olah peran itu sudah *given* yang tidak bisa ditawarkan. Perbedaan jenis kelamin berlanjut ke proses marginalisasi peran gender bagi perempuan di masyarakat. Kelemahan secara fisik berdampak pada subordinasi perempuan dalam keluarga (Fakih, 2001, hal. 71).

Kedua, tradisi pernikahan usia anak. Tidak hanya dalam hubungan suami dan isteri, dominasi dan kekuasaan laki-laki terhadap perempuan juga terjadi dalam hubungan orang tua dan anak perempuan. Masyarakat Madura dikenal sangat kental dengan pernikahan di usia muda. Tradisi itu mewujud dalam bentuk perjodohan. Menurut Masthuriyah Sa'dan, nikah muda masih lumrah terjadi di Madura yang rentan pada bentuk nikah paksa khususnya bagi anak perempuan. Seorang anak gadis bagaimanapun harus *narema epakabin* (mau dinikahkan) walaupun di usia sekolah dan sedang menempuh pendidikan, bahkan untuk dinikahkan dengan laki-laki yang belum dikenalnya. Pihak yang memaksa, lanjut Sa'dan, tidak hanya dari orang tua atau keluarga perempuan namun bisa dari masyarakat setempat yang tidak menganggapnya sebagai pemaksaan namun sebuah kewajiban (Sa'dan, 2015, hal. 144-145; Sari, 2016). Tradisi nikah muda di Madura terkadang juga melibatkan peran seorang kiai atau pengasuh pesantren, karena tidak sedikit anak perempuan yang belajar di sebagian pondok di Madura diizinkan pulang dan berhenti dari tempat belajarnya untuk dinikahkan (Sa'dan, 2015, hal. 144).

Model perjodohan di atas adalah irisan dari konsep hak *ijbār* yang dikenal dalam mazhab fikih khususnya mazhab Syafi'iyah. Hak *ijbār* adalah kewenangan penuh seorang wali (khususnya ayah) untuk menikahkan anak putrinya meski tanpa persetujuan pihak anak (Syafi'i, 1990, Vol. 5, hal. 16). Sebagaimana dijelaskan sebelumnya, masyarakat Madura dikenal dengan masyarakat tradisional religius yang menjadikan kiai sebagai panutan. Pesantren tradisional banyak dijumpai di Pulau Garam tersebut dan mazhab Syafi'i menjadi pegangan mereka dalam berfikih. Hak *ijbār* juga bagian dari ekspresi kultur Madura yang menjadikan perempuan harus selalu dimonitor dan dikendalikan (Sudarso; dkk, 2019, hal. 4).

Dalam tafsir Thaifur dijelaskan bahwa sebuah pernikahan tidak mensyaratkan usia tertentu baik bagi laki-laki dan perempuan. Thaifur hanya menjelaskan usia ideal seseorang untuk menikah adalah ketika mencapai usia baligh. Pendapat ini sangat jelas mengacu pada pendapat mazhab Syafi'i (Qurtubī, 1964, Vol. 5, hal. 34-35). Dia juga menegaskan pada usia tersebut seorang laki-laki bisa melangsungkan akad menikah sendiri. Pandangan tersebut disampaikan Thaifur ketika menafsirkan ayat pada QS. *Al-Nisā'*[3]: 6. Thaifur hanya menyebutkan usia baligh bagi laki-laki dan hak menikah baginya. Sebaliknya, ia sama sekali tidak menyinggung posisi perempuan dalam masalah tersebut (Thaifur, t.t., Vol. 1, hal. 454). Bisa dimaklumi perempuan luput dari pembahasannya karena statusnya sudah sangat jelas sebagai pihak yang dinikahkan bahkan seorang gadis berada dalam kendali penuh pihak wali. Perempuan bukan pihak yang melakukan akad sendiri sebagaimana anak laki-laki sehingga posisinya lebih rendah dibandingkan anak laki-laki. Dalam redaksi lain, jika anak

laki-laki saja bisa menikah di usia berapapun dan sebela mungkin maka lebih-lebih bagi anak perempuan yang masih gadis.

Pandangan semacam itulah yang menjadi pagangan masyarakat Madura, tempat kiai Thaifur hidup berdampingan dengan mereka dan selalu memberi bimbingan keagamaan melalu ceramah dan pengajiannya. Dengan kata lain, Thaifur meneguhkan tradisi yang terjadi di tengah masyarakat sekelilingnya yang terjadi sejak lama, tanpa melihat perkembangan wacana pemikiran kontemporer terkait usia pernikahan. Di aspek inilah Tafsir Thaifur mencerminkan apa yang dinyatakan Jajang Rohmana bahwa sebuah penafsiran tidak bisa dilepaskan nuansa dialektika pengarangnya dengan realitas budaya masyarakat yang mengitarinya (Rohmana, 2014, hal. 86). Di sisi lain, tafsir Thaifur telah menjadi standar ortodoksi bagi pemahaman keislaman masyarakat Madura. Sebagaimana ditegaskan Dadang bahwa paham keagamaan sangat ditentukan oleh aktor yang dinilai otoritatif baik secara keulamaan maupun kekuasaan (Darmawan, 2009, hal. 179-180).

Ketiga, tradisi poligami. Budaya patriarki dalam kehidupan masyarakat selalu memposisikan perempuan sebagai pihak yang selalu dikontrol, didominasi dan mengalami subordinasi. Di Madura budaya patriarki termanifestasikan dalam tradisi poligami. Tradisi memiliki isteri lebih dari satu ini sudah terjadi sejak lama dan hingga saat ini masih dijumpai di sebagian masyarakat Pulau Garam tersebut. Ada dua model praktik poligami yang dilakukan masyarakat setempat, yakni poligami secara terang-terangan dan poligami secara sembunyi. Kiai adalah pemeran utama dalam tradisi ini. Tidak sedikit kiai yang memiliki isteri lebih dari satu. Sebagian melakukannya secara terang-terangan; sebagian yang lain menyembunyikannya dari masyarakat luas. Tidak hanya dilakukan oleh kiai atau pengasuh pesantren, poligami di Madura juga dilakukan oleh kalangan muda yang biasa dipanggil *lora*, putra dari seorang kiai (Muchlis, 2019). Bahkan ada seorang kiai Madura Sumenep yang memiliki 10 (sepuluh) istri (Farid, 2017). Menurut Roibin, poligami bahkan dapat meningkatkan *prestise* bagi kiai pesantren sekaligus menjadi simbol status sosial di masyarakat Madura (Roibin, 2017, hal. 75).

Dalam tafsirnya Thaifur menjelaskan poligami ketika menafsirkan ayat dalam QS. *Al-Nisā'* [4]: 3, bahwa poligami hingga empat istri halal bagi seorang laki-laki jika ia memiliki kemampuan untuk berbuat adil kepada para istrinya. Jika ketentuan ini tidak bisa dicapai maka pilihannya adalah menyesuaikan kemampuan: bisa dua, tiga atau empat. Jika laki-laki tidak mampu dengan empat istri maka ia harus menjalani hidup dengan tiga atau dua saja, bahkan satu istri sebagaimana dipesankan dalam ayat, *fa waḥidah* (Thaifur, t.t., Vol. 1, hal. 451-452). Tafsir ini secara tidak langsung menegaskan tradisi poligami yang terjadi pada sebagian kiai yang secara sosial dan ekonomi dipandang mampu memiliki isteri lebih dari satu. Sebaliknya, pernyataan tafsirnya tersebut sekaligus sebagai bentuk negasi atau ketidaksetujuan dirinya terhadap praktik poligami melebihi empat istri, sebagaimana dipraktikkan oleh sebagian kiai Madura.

Uraian di atas menunjukkan adanya pertautan antara tafsir Thaifur dengan nuansa lokal Madura, khususnya pada tiga kasus yang telah dibahas. Memang, penafsirannya tentang ayat-ayat pernikahan tidak terlalu jelas pertautannya dengan budaya lokal, karena sang penafsir tidak menggunakan bahasa yang eksplisit tentang tradisi Madura, termasuk kritik terhadap perilaku yang menyimpang dari *salaf al-ṣāliḥ* seperti poligami dengan sepuluh istri. Hal itu berbeda dengan tafsirnya tentang tawasul atau wasilah yang dijabarkan dalam tafsir QS. *Al-Mā'idah* [5]: 35. Pada poin ini ia memberikan kritik sangat jelas dengan bahasa yang tegas kepada para penolak tawasul atau ziarah ke makam para wali. Thaifur memaparkan, termasuk kesesatan yang jelas dan kerugian yang nyata bagi sebagian pihak yang telah mengkafirkan kaum muslimin berziarah ke para wali Allah dengan alasan praktik itu dinilai menyembah selain Allah (Thaifur, t.t., Vol. 2, hal. 54). Dalam konteks ini, sangat jelas keberpihakan Thaifur pada pemahaman dan praktik masyarakat lokal. Praktik ziarah ke makam para wali sudah lama menjadi kebiasaan masyarakat tradisional di Indonesia termasuk di Madura. Namun, belakangan sebagian kelompok sering mempersoalkan tradisi tersebut karena dianggap sebagai tradisi yang bertentangan dengan prinsip ketauhidan dan kemurnian ajaran Islam.

Di sisi lain, kurangnya sisi lokalitas terutama mengenai penggunaan bahasa yang digunakan dalam kitab tafsirnya dapat ditambal dengan tafsir oral dalam bentuk pengajian-pengajian yang

sering dilakukan Thaifur. Sebagaimana dijelaskan sebelumnya, dalam berbagai ceramah dan pengajian kitab dia menggunakan bahasa Madura yang khas. Pengalaman ini dapat menambah karakteristik tafsir nusantara yang pernah dipetakan oleh sebagian peneliti. Islah Gusmian, misalnya, menjadikan basis sosial pesantren sebagai salah satu karakteristik karya tafsir al-Qur'an nusantara dalam proses perjumpaannya dengan budaya masyarakat beragama. Fokus pembahasan Gusmian sebenarnya berkaitan dengan tafsir berbahasa Jawa dengan aksara *Pegon* (Gusmian, 2016, hal. 146-147). Sementara tafsir Thaifur tidak menggunakan model aksara tersebut. Di Madura, aksara Arab dengan bahasa lokal Madura disebut dengan istilah "*Peggu*". Tulisan Arab dengan bahasa Madura pada mulanya menjadi bagian dari proses adaptasi dari aksara Arab-Jawi sebagai bentuk *symbol of identity* masyarakat setempat. Menurut Ali, *Peggu* adalah salah satu bukti penegasan bahasa Madura yang bereksistensi dengan bahasa Jawa sekaligus meneguhkan identitas kesusastraan Madura sejajar dengan kesusastraan Jawa, walaupun mayoritas naskah Madura merupakan adaptasi dari karya sastra Jawa (Ali, 2017, hal. 30; Sedyawati, dkk, 2001, hal. 83). Namun, sekali lagi, dalam konteks ini Thaifur tidak menunjukkan aspek vernakularisasi dalam kitab tafsirnya.

6. Tafsir kontemporer nuansa tradisional

Produk-produk tafsir yang ditawarkan Thaifur khususnya tentang ayat-ayat pernikahan masih banyak menguraikan persoalan-persoalan klasik dengan analisis yang jauh dari konteks kekinian. Salah satunya mengenai perbudakan. Memang, perbudakan banyak disebutkan dalam ayat munakahat seperti QS. *Al-Baqarah* [2]: 221 dan QS. *Al-Nisa'* [4]: 3, sehingga Thaifur tidak bisa menghindari untuk membahasnya. Akan tetapi, perbudakan tidak memiliki pijakan kontekstual dalam kehidupan Muslim kontemporer sehingga menguraikannya dalam kalimat yang cukup panjang merupakan pekerjaan yang sia-sia, apalagi jika di dalam ayat yang ditafsirkan tidak menyebutkan perbudakan secara tekstual, seperti QS. *Al-Maidah* [5]: 5. Dalam menafsirkan ayat ini, Thaifur menjabarkan status budak perempuan dalam pernikahan padahal di dalam ayat tidak disebutkan secara eksplisit. Dia bahkan mengutip pendapat para imam mazhab terkait pernikahan budak yang dibandingkan dengan perempuan merdeka (Thaifur, t.t.. Vol. 2, hal. 17).

Selain itu, berbagai wacana seputar peraturan pernikahan dan perkembangannya di masyarakat kontemporer juga luput dari uraian Thaifur, seperti poligami, kekerasan dalam rumah tangga, pernikahan di bawah umur, nikah mut'ah, maskawin, dan lainnya. Persoalan-persoalan tersebut hingga saat ini masih marak diperdebatkan oleh para mufasir dan sarjana tafsir kontemporer dan dia justru melanggengkan pemikiran-pemikiran lama. Tidak hanya dibuktikan dari pemikiran-pemikirannya dalam tafsir *Firdaus al-Na'im*, karakteristik ini juga dibuktikan melalui karya-karyanya yang lain, seperti yang paling jelas adalah kitab *Bulghah al-Ṭullāb*. Kitab ini membicarakan masalah-masalah fihiyyah. Di dalamnya tersaji pemikiran-pemikiran fikih klasik yang nyaris tidak ada nuansa yang berhubungan dengan perkembangan kontemporer.

Fanatisme terhadap mazhab fikih yang dianut Thaifur kurang mencerminkan gairah intelektualisme yang dicontohkan Imam Syafi'i sendiri sebagai mazhab yang diikutinya. Lahirnya *qaul qadīm* dan *qaul jadīd* dalam situasi masyarakat yang berbeda, yakni Mesir dan Irak, tidak memberikan inspirasi bagi Thaifur untuk melihat perubahan konteks masyarakat. Dia hanya menyajikan pendapat imam mazhab tanpa mempertimbangkan horizon tempat dan waktu. Namun, itulah sikap yang menjadi pilihan Thaifur dalam mempertahankan pemikiran tradisional secara *qauli* bukan *manhaji*, walaupun ia hidup dalam *tempus* yang jauh berbeda dari konteks kehidupan ulama masa lalu. Khazanah klasik yang dia tekuni sangat mempengaruhi pemikirannya. Perjalanan intelektual yang dia tekuni tidak banyak mengenal dinamika pemikiran yang mengalir di kalangan sarjana Muslim kontemporer. Karena itu, Thaifur tidak mau mengambil resiko untuk menelurkan pendapat yang berbeda atau menyimpang dari para ulama tradisional. Ini sejalan dengan prinsipnya, bahwa perubahan zaman tidak harus direspon dengan perubahan pendapat atau pemikiran. Respon terhadap perkembangan zaman terkadang harus melalui kritik dengan tetap konsisten pada pendapat para ulama salaf (Jazuli, 2015, hal. 351). Itulah prinsip intelektualisme dan keulamaan yang ia tunjukkan.

7. simpulan

Tafsir *Firdaus al-Na'im* yang ditulis Thaifur Ali Wafa menunjukkan kecenderungan ortodoksi yang sangat kuat. Hal itu dapat dibuktikan berdasarkan lima kriteria pemikiran ortodoks dari John B. Henderson meliputi: (1) *primacy*, yakni keaslian ajaran atau pendapat tafsir yang merujuk pada ulama *salaf al-ṣāliḥ* sehingga tafsir tersebut diyakini memiliki nilai otoritatif yang tidak menyimpang dari ajaran murni dalam Islam; (2) *true transmission*, yakni rujukan Thaifur pada kitab-kitab *mu'tabar*; (3) *unity*, yakni kesatuan gagasan yang terbangun secara utuh dan konsisten, sebagaimana dibuktikan pada ayat-ayat tentang peran dalam keluarga; (4) sikap toleran, sebagaimana ditunjukkan Thaifur dalam tafsirnya meskipun ia konsisten pada mazhab Syafi'i namun ia juga menguraikan pandangan mazhab lain bahkan mazhab Syi'ah dengan analitis dan sikap terbuka; dan (5) sikap moderat antara dua sisi ekstremisme, yakni pilihan tafsir yang moderat di antara beberapa pendapat tafsir yang berada di dua sisi ekstrem, seperti tafsir atas ayat poligami. Latar belakang pendidikan, jaringan keulamaan di kalangan Sunni dan budaya Madura adalah tiga aspek yang mempengaruhi corak pemikiran tersebut.

Bahasa yang menjadi pilihan dalam penulisan tafsir Thaifur tidak mencerminkan budaya lokal masyarakat Madura karena tidak bisa dipahami oleh masyarakat umum. Namun, sebagian dari produk tafsirnya menunjukkan adanya pertautan dengan tradisi lokal Madura, yakni berkaitan dengan penafsirannya terhadap ayat poligami; peran suami dan istri dalam keluarga; usia pernikahan. Komitmen Thaifur dalam mengikuti pandangan ortodoks seolah tidak peduli terhadap perkembangan wacana yang sering disuarakan di kalangan para pemikir Muslim kontemporer. Namun, betapapun ortodoks pemikirannya ia tetap bersikap toleran menyikapi ragam pandangan dari pihak lain bahkan di luar mazhab Sunni. Ortodoksi pemikirannya juga menunjukkan sikap moderat sang mufasir.

Referensi

- Afandi, 2018. "Hukum Islam dalam Pemikiran Ulama Madura (Analisis Kitab *Bulghah al-Tullab* Karya KH. Thaifur Ali Wafa)", *Et-Tijarie* 5, Nomor 2
- Ahamad, B. 2018. Nikah Beda Agama dalam Pandangan Liberalis dan Peraturan Perkawinan di Indonesia. *Al-Risalah*, 12(01), 1-26.
- Akbar, Jamaluddin, 2018. Epistemologi kitab Tafsir Firdaws al Na'im bi Tawdhîh Ma'ânî Âyât al Qur'ân al Karîm karya Thaifur Ali Wafa." *Skripsi*. UIN Sunan Ampel Surabaya.
- Ali, Moch. 2017. "Bahasa Jawa Kitabi Dialek Madura dalam Naskah 'Careta Qiyakat', *Litera*, Vol. 6, Nomor 1
- Alūsī, Syihāb al-Dīn Mahmūd ibn 'Abdillāh al-, 1415 H. *Rūh al-Ma'ānī* Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Anwar, Rosihon, dkk., 2016. "Kajian Kitab Tafsir dalam Jaringan Pesantren di Jawa Barat," *Jurnal Ilmiah Agama dan Sosial Budaya*, Vol. 1.
- Arkoun, 1994. "Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru," terj. Rahayu S. Hidayat. Jakarta: INIS.
- Baghawi, 1420 H. *Ma'ālim al-Tanzil fī Ma'ānī al-Qur'ān*, Beirut: Dār Ihyā' al-Turās al-'Arabī.
- Baidan, Nasruddin, 2013. *Tafsir Al-Qur'an di Indonesia*, Solo: PT Tiga Serangkai Pustaka Mandiri.
- Baidhowi, 2015. "Aspek Lokalitas Tafsir Al-Iklil Fī Ma'ānī Al-Tanzil Karya KH Mishbah Musthafa." *Nun: Jurnal Studi Alquran dan Tafsir di Nusantara*, 1 (1).
- Bruinessen, Martin van, 2013. *Rakyat Kecil, Islam dan Politik*, Yogyakarta: Gading.
- , 1995. *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat: Tradisi Islam di Indonesia*, Bandung: Mizan.
- Callan, Charles J., 1990. "Orthodoxy" dalam *The Catholic Encyclopedia*, Vol. 11, New York: Robert Appleton Company.
- Chalimy, Muhammad Irfan, 2008. "Pengajian Tafsir al-Qur'an di Pondok Pesantren Al-Furqan Sanden Bantul Yogyakarta," *Skripsi* UIN Yogyakarta.
- Damīrī, Abū al-Baqā' Al-, *al-Najm al-Wahhaj fī Syarh al-Minhāj*, Jiddah: Dar al-Minhaj, 2004
- Darmawan, Dadang, 2009. "Ortodoksi Tafsir: Respons Ulama terhadap Tafsir Tamsjijatoel-Moeslimien Karya KH Ahmad Sanoesi," *Disertasi*, UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta.
- , 2012. Ortodoksi dan Heterodoksi Tafsir, *Refleksi*, Vol. 13, No. 2.
- Dāwūd, Abū, t.t. *Sunan Abī Dāwūd*, Bairūt: al-Maktabah al-'Asriyyah
- Dimyathi, Afifuddin, 2019. *Jam' al-'Abir fī Kutub al-Tafsir*, Malang: Lisan Arabi.

- Engineer, Asghar Ali, 1999. *Teologi Islam dan Teologi Pembebasan*, terj. Agung Prihantoro, Jakarta: Pustaka Pelajar.
- Esack, Farid, 2003. *On Being a Muslim, Fajar Baru Spiritualitas Islam Liberal-Plural*, terj. Nuril Hidayah Yogyakarta: IRCiSoD.
- Fadal, Kurdi. 2016. "Studi Tafsir Jalālain di Pesantren dan Ideologisasi Aswaja." *Nun: Jurnal Studi Alquran dan Tafsir di Nusantara* 2.2: 26-54.
- , 2018. "Genealogi dan Transformasi Ideologi Tafsir Pesantren." *Jurnal Bimas Islam*, Volume 11, Nomor 1.
- , (2016). "Pernikahan di Bawah Umur Perspektif Maqashid Al-qur'an." *Jurnal Hukum Islam*, Vol. 14, Nomor 1 : 65-92.
- Fakih, Mansour, 2001. *Analisa Gender dan Transformasi Gender*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Farid, Mohtazul. (2017). *Hegemoni Patriarki Dalam Poligami Kiai di Madura* (Doctoral dissertation, Universitas Airlangga).
- Ghazālī, Muhammad ibn Muhammad, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, Beirut: Dār al-Fikr, t.t.
- , *al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl*, Libanon: Muassasah al-Risalah, 1999.
- , *Qānūn al-Ta'wīl*, Damaskus: t.pen., 1992.
- Gusmian, Islah, 2015. "Bahasa dan Aksara dalam Penulisan Tafsir al-Qur'an di Indonesia Era Awal Abad 20". *Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadith*, Vol. 5, No. 2.
- , 2016. "Tafsir al-Quran Bahasa Jawa: Peneguhan Identitas, Ideologi, dan Politik Perlawanan." *Suhuf, Jurnal Pengkajian Al-Qur'an dan Budaya* 9.1.
- , 2003. *Khazanah Tafsir Indonesia*, Jakarta: Teraju.
- Hairul, Moh Azwar. 2019. "Telaah Kitab Tafsir Firdaus Al-Na'im Karya Thaifur Ali Wafa Al-Maduri." *Nun: Jurnal Studi Alquran dan Tafsir di Nusantara* 3.2: 39-58.
- Hanafi, Hassan, 1981. *Qadāyā Mu'āṣirah fī Fikrinā al-Mu'āṣir*, Mesir: al-Tanwir.
- Harun, Salman, 1999. *Mutiara al-Qur'an*, Jakarta: Logos.
- Hasanah, Uswatun, 2017. "Hak-hak perempuan dalam al-Quran: Studi terhadap Tafsir Firdaws al-Na'im bi Tawdih Ma'ani ayat al-Qur'an al-Karim karya Kiai Taifur 'Ali Wafa al-Muharrar", *Skripsi*. UIN Sunan Ampel Surabaya.
- Hassan, A. 1929. *Tafsir Al-Foerqan Tafsir Qer'an Basa Soenda*, Bandung: Taman Poestaka Persatoean Islam.
- Hefni, Moh, 2012. "Bhuppa'-Bhābhū'-Ghuru-Rato (Studi Konstruktivisme-Strukturalis tentang Hierarkhi Kepatuhan dalam Budaya Masyarakat Madura)." *Karsa: Journal of Social and Islamic Culture* 11.1: 12-20.
- , 2013. "Islam Madura (Resistensi dan Adaptasi Tokoh Adat atas Penetrasi Kyai di Madura)." *Analisis: Jurnal Studi Keislaman*, 13 (1), 1-26.
- Henderson, John B. 1988. *The Construction of Orthodoxy and Heresy: Neo-Confucian, Islamic, Jewish, and Early Christian Patterns*, Albany: State University of New York Press.
- Hidayah, Ni'matul, 2019. "Tafsir Firdaws al-Na'im dan pertautan terhadap budaya lokal Sumenep Madura," *Skripsi*, UIN Sunan Ampel Surabaya.
- Ibn 'Āsyūr, Muhammad Ṭāhir, 1984. *Al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, Tūnis: al-Dār al-Tūnisīyah li al-Nasyr.
- Ibn Kaṣīr, Abū al-Fidā' Ismā'il ibn 'Umar al-, 1999. *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, Beirut: Dār Ṭayyibah li al-Nasyr wa al-Tawzī'.
- Ichwan, Nur, 2002. "Literatur Tafsir al-Qur'an Melayu Jawi di Indonesia: Relasi Kuasa, Pergeseran dan Kematian", dalam *Visi Islam, Jurnal Ilmu-ilmu Keislaman*, Volume 1, Nomor 1.
- Iskandar, 2015. *Penafsiran Sufistik Surat Al-Fātiḥah dalam Tafsir Taj al-Muslimin dan Tafsir al-Iklil Karya Misbah Mustafa*, *Jurnal Fenomena*, Volume 7 No. 2.
- Iskandar, Mohammad, 2001. *Para Pengemban Amanah, Pergulatan Pemikiran Kiai dan Ulama di Jawa Barat 1900-1950* Yogyakarta: Mata Bangsa.
- Itr, Nur al-Dīn, 1996. *'Ulūm al-Qur'ān al-Karīm*, Damaskus: Maṭba'ah al-Ṣabāh.
- Jazuli, M. 2015. Orientasi Pemikiran Kiai Pesantren Di Madura. *KARSA: Journal of Social and Islamic Culture*, 23 (2), 347-363.
- Junaidi, Arif. 2012. "Penafsiran Al-Qur'an Penghulu Kraton Surakarta: Interteks dan Ortodoksi," *Disertasi*, Semarang: IAIN Walisongo.
- Kamil dan Ramdhani, 2019. "Tafsir al-Qur'an Bahasa Madura." *Suhuf Jurnal Pengkajian al-Qur'an dan Budaya*, 12.2: 251-280.
- Khalilullah, 2020. "Tafsir Lokal di Era Kontemporer Indonesia," *Tesis Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta*.
- Khāzin, 'Alā' al-Dīn 'Alī ibn Muhammad ibn Ibrāhīm ibn 'Amr al-, 1415 H. *Lubāb al-Ta'wīl fī Ma'ānī al-Tanzīl*, Beirut: Dār al-Kutub al-'ilmiyyah.
- Kuntowijoyo, 2001. "Muslim Tanpa Masjid, Esai-Esai Agama, Budaya, dan Politik dalam Bingkai Strukturalisme

- Transendental*," Bandung: Mizan.
- Kurniawati, 2016. "Eskatologi Menurut Prof. Achmad Baiquni dan KH. Misbah Mustafa Bangilan", *Tesis UIN Sunan Ampel Surabaya*.
- Ma'arif, Samsul, 2015. *"The History of Madura: Sejarah Panjang Madura dari Kerajaan, Kolonialisme sampai Kemerdekaan."* Araska Publisher.
- Mahallī dan al-Suyūṭī, t.t. *Tafsīr Jalālain*, Kairo: Dār al-Hadīṣ
- Mas'ud, Abdurrahman, 2002. *Dinamika Pesantren dan Madrasah*, Yogyakarta: Puataka Pelajar.
- Moqsiṭh, Abd. "Tafsir atas Poligami dalam al-Qur'an." *KARSA: Journal of Social and Islamic Culture* 23.1, 2015: 132-148.
- Muchlis, Ibrahim, 2019. "Fenomena Poligami Pemuda di Kampung Batuampar Desa Pangbatoh Kec. Proppo Kab. Pamekasan Madura," *Tesis Program Pascasarjana UIN Sunan Ampel*.
- Muhakamurrohman, Ahmad, 2014. "Pesantren: Santri, Kiai dan Tradisi," *Ibda', Jurnal Kebudayaan Islam*, Volume 12, Nomor 2, Desember.
- Muhammad, Husein, 2002. "Tradisi Istinbath Hukum NU: Sebuah Kritik", dalam Imdadun Rahmat (Ed.), *Kritik Nalar Fiqih NU*, Jakarta: Lakpesdan.
- Mujib, 2016. "Fenomena Tradisi Ziarah Lokal dalam Masyarakat Jawa: Kontestasi Kesalehan, Identitas Keagamaan dan Komersial." *Ibda: Jurnal Kajian Islam dan Budaya* 14.2.
- Mulyadi, Achamd, 2012. "Perempuan Madura pesisir meretas budaya mode produksi Patriarkat." *Karsa: Journal of Social and Islamic Culture* 19.2: 200-213.
- Muslim, t.t. *Ṣaḥīḥ Muslim*, Beirut: Dār Ihyā' al-Turās al-'Arabiy.
- Mustafa, Bisri. t.t. *Al-Ibriz li Ma'rifah Tafsir al-Qur'an al-'Aziz*, Kudus: Penerbit Menara.
- Mustafa, Misbah, t.t. *Al-Iklil fi Ma'anī al-Tanzil*, Bangilan: Majelis Ta'lif wa Khottot.
- Mustaqim, Abdul, 2012. *Dinamika Sejarah Tafsir al-Qur'an*, Yogyakarta: Pondok Pesantren LSQ Ar-Rahmah.
- , 2017. The Epistemology of Javanese Qur'anic Exegesis: A Study of Ṣāliḥ Darat's Fayḍ al-Raḥmān. *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies*, 55.2: 357-390.
- Nawawī, Abū Zakariyyā Muhy al-Dīn, 1392 H. *al-Minhāj Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim*, Beirut: Dār Ihyā' al-Turās al-'Arabī.
- Nawawī, Muhammad ibn 'Amr, 1417 H. *Marāḥ Labīd*, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Niehof, Anke, 1985. "Women and fertility in Madura (Indonesia)." *PhD Thesis Leiden: Leiden University*.
- Noer, Deliar, 1996. *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*, Jakarta: LP3ES.
- Pribadi, Y., 2013. "Religious Networks in Madura: Pesantren, Nahdlatul Ulama, and Kiai as the Core of Santri Culture." *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies*, 51(1): 1-32
- Puppo, L. (2019). The paradoxes of a localised Islamic orthodoxy: Rethinking Tatar traditional Islam in Russia. *Ethnicities*, 19(2), 311-334.
- Qaṭṭān, Mannā' Khalīl al-, 1973. *Mabāhiṣ fi Ulūm al-Qur'ān*, Riyāḍ: Mansyūrāt al-'Aṣr al-Hadīṣ.
- Qurṭubī, Abū 'Abdillāh Muhammad ibn Ahmad al-, 1964. *Al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*, Kairo: Dār al-Kutub al-Mishriyyah.
- Raibin. (2017). "The Practice of Polygamy Amongst Kyai." *Istiqrō* 15.01: 69-88.
- Ramdhani dan Kamil, 2020. "Tafsir Alquran Bahasa Madura: Mengenal Tapsèr Sorat Yaa-siin (BhasaMadhura) Karya Muhammad Irsyad. *Nun: Jurnal Studi Alquran dan Tafsir di Nusantara*, 5.1: 117-143.
- Rāzī, Abū 'Abdillāh Muhammad ibn 'Amr al-, 1420 H. *Mafātiḥ al-Ghayb*, Beirut: Dār Ihyā' al-Turās al-'Arabī.
- Riddell, Peter, 1984. Abdurrauf al-Singkili's Tarjuman al-Mustafid: A Critical Study of His Treatment of Juz 16, *Disertasi Doktorat Australian National University*.
- Rohmana, Jajang, 2014. "Memahami al-Qur'an dengan Kearifan Lokal: Nuansa Budaya Sunda dalam Tafsir al-Qur'an berbahasa Sunda." *Journal of Qur'an and Hadith Studies*, 3(1): 79-99.
- Rusli, Ris'an, 2013. *Tasawuf dan Tarekat: Studi Pemikiran dan Pengalaman Sufi*, Jakarta: RajaGrafindo.
- Sa'dan, Masthuriyah, 2015. "Menakar Tradisi Kawin Paksa di Madura dengan Barometer HAM", *Musawa*, Vol. 14, Nomor 2, 2015
- Ṣābūnī, Muhammad 'Ālī al-, 1980. *Rawai' al-Bayān*, Beirut: Maktabah al-Ghazālī.
- , 1997. *Ṣafwah al-Tafsīr*, Kairo: Dār al-Ṣābūnī li al-Ṭibā'ah wa al-Nasyr wa al-Tawzī'.
- Saenong, Farid F. 2006. "Vernacularization of the Qur'an: Tantangan dan Prospek Tafsir Al-Qur'an di Indonesia", *Jurnal Studi Al-Qur'an*, Vol. 1, No. 3.
- Ṣāliḥ, Maryam Muhammad, *Muṣṭalahāt al-Mazāhib al-Fiqhiyyah*, Dar Ibn Hazm, 2002, h. 274.
- Sanusi, Ahmad, 1931/1349 H. *Malja' al-Ṭālibīn fi Tafsīr Kalām Rabb al-'Ālamīn*, *Pangadjaran Basa Soenda (Batavia Centrum, Kantor Cetak Al-Ittihad*.
- , t.t., *Rawḍat al-'Irfān fi Ma'rifat al-Qur'ān*, Sukabumi: Pesantren Gunung Puyuh.
- Sarakhṣī, Syams al-Din Abu Bakr al-, 2000. *Al-Mabsūṭ*, Beirut: Dār al-Fikr.
- Sari, Titi Nur Indah, 2016. *Fenomena Pernikahan Usia Muda di Masyarakat Madura (Studi Kasus di Desa Serabi Barat Kecamatan Modung, Kabupaten Bangkalan)*. *Skrpisi Fakultas Syariah dan Hukum UIN Syarif Hidayatullah*

Jakarta.

- Sedyawati, Edi, dkk, 2001. *Sastra Jawa: Suatu Tinjauan Umum*, Jakarta: Pusat Bahasa Balai Pustaka
- Shihab, M. Quraish, 2002. *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an*, Jakarta: Lentera Hati.
- Siregar, Ferry Muhammadsyah, 2014. "The Rule of Religious Leaders in the Study of Tafsir in Indonesia", *Disertasi*, Gajah Mada University Yogyakarta.
- Steenbrink, Karel A., 1984. *Beberapa Aspek Tentang Islam Di Indonesia Abad Ke-19*, Jakarta: Bulan Bintang.
- Sudarso, Keban, Phillipus Edy dan Siti Mas'udah, 2019. "Gender, Religion and Patriarchy: The Educational Discrimination of Coastal Madurese Women, East Java". *Journal of International Women's Studies*, 20(9), 2-12.
- Sugiarti, E. 2009. "Marginalisasi Wanita Madura." *Jurnal Sejarah Lontar*, 6(1): 40-57.
- Surahman dan Siregar, 2015. "Telaah atas Karya Tafsir di Indonesia: Studi atas Tafsir al-Bayan Karya Tm. Hasbi al-Siddiqi." *Afkaruna: Indonesian Interdisciplinary Journal of Islamic Studies* 9.1: 37-49.
- Suryadilaga, Alfatih, dkk, 2010. *Metodologi Ilmu Tafsir*, Yogyakarta: Teras.
- Syafi'i, Muhammad ibn Idrīs al-, 1990. *Al-Umm*, Beirut: Dār al-Ma'rifah.
- Syafi'i, Sufyan, "Urgensitas Sanad sebagai Modal Sosial Pesantren dalam Deradikalisasi Islam." *The International Journal of Pegon: Islam Nusantara Civilization*, 3.02, 2020: 161-190.
- Syihabuddin, 2004. *Karakteristik Tafsir Marah Labid*, Pusat Penelitian Departemen Agama RI IAIN Lampung.
- Ṭabarī, Muhammad ibn Jarīr ibn Yazīd ibn Kaṣīr ibn al-Ghālīb al-, 2000. *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl Āy al-Qur'ān*, Beirut: Muassasah al-Risālah.
- Tirmizī, 1998. *Sunan al-Tirmizī*, Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī
- Völker, 2012. "Quran and Reform: Rahman, Arkoun, Abu Zayd" Doctoral dissertation, University of Otago.
- Wadud, Amina, 1994. *Wanita Dalam al-Qur'an*, Bandung: Pustaka.
- Wafa, Thaifur Ali, *Firdaus al-Na'im bi Taudhih Ma'ani Ayat al-Qur'an al-Karim*, T.t.hal.: t.n.hal., t.t.
- Ḍahabī, Muhammad Husain al-, 1995. *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*. Kairo: Maktabah Wahbah.
- Zamahsyarī, 1407 H. *al-Kasysyāf*, Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabiy.
- Zarkasyī, Abū 'Abdillāh Badr al-Dīn, Muhammad ibn 'Abdillāh al-, 1959. *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Beirut: Dar Ihyā' al-Kutub al-'Arabiyyah.
- Zarqānī, Muhammad 'Abd al-'Aẓīm al-, 1367 H. *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Maṭba'ah 'Īsā al-Bāb al-Halabī.
- Zuhailī Wahbah, 1999. al-, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh*, Beirut: Dār al-Fikr.
- Zuhdi, M. Nurdin. 2014. *Pasarrraya Tafsir Indonesia*, Yogyakarta: Kaukaba.



© 2023 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY SA) license (<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0/>).