

NALAR TEOLOGIS THAIFUR 'ALI WAFI AL-MADURI DALAM *FIRDAWS AL-NA'IM BI TAWDIIH MA'ANI AYAT AL-QUR'AN AL-KARIM*

Ahmad Qusyairi

UIN Sunan Ampel Surabaya

e-mail ahmadqusyairi700@gmail.com

Ahmad Zaidanil Kamil

UIN Sunan Ampel Surabaya

e-mail ahmad.zaidanil@uinsby.ac.id

Abstract: *This paper analyzes the interpretation of theological verses in Firdaws al-Na'im bi Tawdiih Ma'ani Ayat al-Qur'an al-Karim by Thaifur 'Ali Wafi al-Maduri. The author is a representation of Madurese religious authority because of his capacity as a pesantren cleric, mursyid tarekat, and structural NU figure in Sumenep. The research methods used in writing this article are library research and content analysis. By using critical discourse analysis, the results of this study show that the ideological tendency in Firdaws al-Na'im can be seen from its interpretation of sensitive issues such as the theology of ru'yatullah, intercession, absolute will and God's justice. This tendency towards Sunni theology is due to the author's background as a local activist in Islamic boarding schools and traditional religious education that carries the ideology of Ahlussunnah wa al-Jama'ah. Thaifur 'Ali Wafi's scientific network that is connected to Middle Eastern scholars also strengthens this reason. This research is significant to portray how the intellectual relationship between Madurese Muslims and Middle Eastern Ulama has played an important role in bringing religious views and interpretations from the Middle East to the archipelago, including Madura.*

Keywords: *Tafsir, Theology, Thaifur 'Ali Wafi, Firdaws al-Na'im*

Abstrak: *Tulisan ini menganalisis penafsiran ayat-ayat teologi dalam Firdaws al-Na'im bi Tawdiih Ma'ani Ayat al-Qur'an al-Karim karya Thaifur Ali Wafi al-Maduri. Penulisnya adalah representasi dari otoritas keulamaan Madura karena kapasitasnya sebagai kiai pesantren, mursyid tarekat, dan tokoh NU Struktural di Sumenep. Metode penelitian yang digunakan dalam penulisan artikel ini adalah library research dan content analysis. Dengan menggunakan analisis wacana kritis, hasil penelitian ini menunjukkan bahwa kecenderungan ideologis dalam tafsir Firdaws al-Na'im dapat dilihat dari penafsirannya tentang isu-isu sensitif seperti teologi ru'yatullah, syafaat, kehendak mutlak dan keadilan Tuhan. Kecenderungannya terhadap Teologi Sunni ini disebabkan oleh latar kehidupan penulisnya sebagai aktifis lokal Islam pesantren dan pendidikan agama tradisional yang mengukung ideologi Ahlussunnah wa al-Jama'ah. Jaringan keilmuan Thaifur Ali Wafi yang terhubung dengan Ulama Timur Tengah juga memperkuat alasan tersebut. Penelitian ini signifikan untuk memotret bagaimana hubungan intelektual antara Muslim Madura dan Ulama Timur Tengah telah memainkan peran penting dalam membawa pandangan dan interpretasi keagamaan dari Timur Tengah ke wilayah Nusantara, termasuk Madura.*

Kata Kunci: *Tafsir, Teologi, Thaifur 'Ali Wafi, Firdaws al-Na'im*

Pendahuluan

Keragaman tafsir al-Qur'an memiliki akar penyebab yang kompleks. Di antara faktor utamanya adalah sifat al-Qur'an yang sangat terbuka untuk ditafsirkan, memiliki berbagai lapisan makna, dan memungkinkan beragam penafsiran (*multi interpretable*). Faktor lain yang tidak kalah penting adalah hubungan erat para penulis tafsir dengan konteks sosio-kultural, baik yang bersifat internal maupun eksternal. Dalam konteks ini, kitab tafsir bukan hanya merupakan rangkuman dari pemahaman dan interpretasi seorang mufasir terhadap teks suci al-Qur'an, tetapi juga mencerminkan keahlian, latar belakang keilmuan, serta pandangan sosio-historis dan ideologi penafsir tersebut. Ini berarti bahwa setiap mufasir memiliki penggunaan metode dan pendekatan yang berbeda dalam melakukan penafsiran, yang dipengaruhi oleh latar belakang mereka.¹

Dalam sejarah perkembangan tafsir, beberapa mufasir terjebak dalam kepentingan paham, aliran, madzhab, dan politik tertentu. Puncaknya terjadi di era pertengahan ketika penafsiran ayat-ayat al-Qur'an disesuaikan semata-mata untuk menjustifikasi teori atau pandangan mereka. Ayat-ayat al-Qur'an ditafsirkan hanya sebagai legitimasi untuk kepentingan yang sangat 'pragmatis,' yaitu untuk menguatkan posisi keilmuan atau mendukung paham, aliran, madzhab, dan kekuatan politik tertentu. Pandangan ini diakui oleh banyak pemikir Islam, seperti Rahman dan Syahrur, yang menunjukkan bahwa sebagian mufasir telah terpengaruh oleh beragam kepentingan yang memengaruhi penafsiran mereka. Kesadaran akan pengaruh ini penting dalam memahami keragaman tafsir al-Qur'an dan peran konteks sosio-kultural dalam membentuk pemahaman al-Qur'an dalam berbagai konteks sejarah.²

Situasi serupa juga terjadi di Indonesia. Penafsiran al-Qur'an di daerah ini adalah hasil dari interaksi kompleks antara mufasir dengan budaya, tradisi, serta kondisi sosial dan politik yang melingkupinya. Sepanjang sejarah penulisan dan publikasi tafsir al-Qur'an di Indonesia, elemen-elemen ini memainkan peran krusial yang terlihat dalam penggunaan bahasa dan aksara, serta dalam pembahasan isu-isu sosial, politik, dan ideologis yang dikontestasikan.³

Kontestasi ini tidak dapat dilepaskan dari sejarah perkembangan penulisan keilmuan Islam di Nusantara – termasuk tafsir – yang tumbuh bersamaan dengan diperkenalkannya Islam oleh ulama yang pernah belajar di Timur Tengah kepada penduduk Nusantara. Interaksi ulama Nusantara dengan ulama-ulama di Timur Tengah melahirkan proses respon dan transisi keilmuan.⁴ Transisi ini juga turut serta

¹Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi Tafsir* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), 21; Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia; dari Hermeneutika hingga Ideologi* (Jakarta Selatan: Teraju, 2003), 28; Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabī, *Penyimpangan-Penyimpangan dalam Penafsiran al-Qur'an*. Terj. Maznun Husein, Cetakan ke-4 (Jakarta: PT Grafindo Persada, 1996), 53; Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur'an* (Yogyakarta: Ponpes LSQ Ar-Rahmah, 2012), 131–32.

²Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, Chicago: Minneapolis, 1980, hal. xi; Muḥammad Syahrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān; Qirā'ah Mu'āṣirah*. Damaskus: Ahali li al-Nashr wa al-Tawzī', 1992), 30.

³Islah Gusmian, "Tafsir al-Qur'an Bahasa Jawa: Peneguhan Identitas, Ideologi, dan Politik," *Ṣuḥuf*, Vol. 9, No. 1, Juni 2016, 142.

⁴Zainul Milal Bizawie, *Masterpiece Islam Nusantara Sanad dan Jejaring Ulama-Santri (1830-1945)* (Tangerang: Pustaka Compass, 2016), 418; Islah Gusmian, "Bahasa dan Aksara Tafsir al-

membawa nilai-nilai ideologis keagamaan. Pada gilirannya Islam teologis yang dibawa oleh ulama-ulama tersebut berasimilasi dengan sosio-kultur Nusantara. Sehingga muncul ajaran Islam khas Nusantara yang menjunjung kearifan lokal di satu sisi, dan tetap menjaga syariat Islam di sisi yang lain. Sebuah pemahaman Islam yang berdialog dengan budaya lokal melalui proses adaptasi, akulturasi dan seleksi.⁵

Salah satu tafsir yang signifikan untuk memotret tafsir teologis di Indonesia, khususnya di Madura adalah *Firdaws al-Na'im bi Tawdhîhî Ayât Al-Qur'ân al-Karîm* yang ditulis oleh Thaifur 'Ali Wafa. Tafsir ini bukan hanya sekadar hasil pemikiran intelektual, tetapi juga mencerminkan identitas sosial ulama di Madura. Dalam konteks ini, Thaifur 'Ali Wafa adalah seorang ulama pesantren yang berperan signifikan dalam perkembangan tradisi intelektual Islam di Madura. Signifikansi perannya tampak dari latar belakangnya sebagai kiai pesantren, mursyid tarekat, dan tokoh NU Struktural.⁶

Maka dari itu, penelitian terhadap penafsiran ayat-ayat teologi dalam tafsir *Firdaws al-Na'im* menjadi sangat relevan dan penting untuk memahami bagaimana tafsir ini tidak hanya berfungsi sebagai teks keagamaan saja, tetapi juga sebagai bagian integral dari warisan budaya pesantren Madura. Tafsir ini tidak sekadar membantu memperkuat identitas pesantren, melainkan juga memperkaya pemahaman agama di Madura sekaligus menjadi bukti nyata tentang bagaimana pesantren Madura memiliki peran sentral dalam pembentukan identitas agama dan budaya di wilayah tersebut.

Penelitian sebelumnya tentang tafsir *Firdaws al-Na'im* karya Thaifur 'Ali Wafa telah dilakukan oleh para sarjana, antara lain Moh. Azwar Hairul⁷, Jamaluddin Akbar⁸, Uswatun Hasanah⁹, Nurin Hazrina¹⁰, Ni'matul Hidayah¹¹, Khalilullah¹² dan

Qur'an di Indonesia dari Tradisi, Hierarki Hingga Kepentingan Pembaca," *TSAQAFAH* 6, no. 1 (2010): 3.

⁵ Wahyudi dkk., Teologi Ash'ariyyah Dalam Tafsir Ulama Nusantara: Studi *Ittijah I'tiqady* dalam Tafsir *Jami' al-Bayan min Khuasah Suwar al-Qur'an* Karya Muhammad bin Sulaiman, *Jurnal Ushuluddin* Vol. 28 No.1, January - June 2020, 71.

⁶ Ada tiga elemen utama yang menjadi akar budaya santri di masyarakat Madura, yaitu pesantren yang mewarisi tradisi pendidikan Islam klasik, Nahdlatul Ulama sebagai pilar organisasi Islam, dan kiai yang menjadi simbol agama. Lihat Samsul Ma'arif, *The history of Madura: sejarah panjang Madura dari kerajaan, kolonialisme sampai kemerdekaan* (Araska, 2015), 154–55; Yanwar Pribadi, *Islam, State and Society in Indonesia* (New York: Routledge, 2018), 21.

⁷ Moh. Azwar Hairul tahun 2017 yang berjudul "Telaah Kitab Tafsir Firdaws al-Na'im Karya Thaifur Ali Wafa Al-Madury". Moh Azwar Hairul, "Telaah Kitab Tafsir Firdaws al-Na'im Karya Thaifur Ali Wafa Al-Madury," *Nun: Jurnal Studi Alquran dan Tafsir di Nusantara* 3, no. 2 (13 Juni 2019): 39–58.

⁸ Jamaluddin Akbar, "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, 2018).

⁹ Uswatun Hasanah, "Hak-hak Perempuan dalam Tafsir Firdaws al-Na'im bi Tawdhîh Ma'ânî Âyât al-Qur'ân al-Karîm Karya KH. Thoifur 'Ali Wafa," *Islamika Inside: Jurnal Keislaman dan Humaniora* 5 (7 Juni 2019): 72–95.

¹⁰ Nurin Hazrina, "Penafsiran Qishas Dalam Tafsir Firdaws Al-Naim Karya Thaifur Ali Wafa: Surah Al-Baqarah 178-179" (Skripsi, UIN Sunan Ampel Surabaya, 2019).

¹¹ Ni'matul Hidayah, "Tafsir Firdaws Al-Na'im Karya Thaifur Ali Wafa Dan Pertautan Terhadap Budaya Lokal Sumenep Madura" (Skripsi, UIN Sunan Ampel Surabaya, 2019).

¹² Khalilullah, "Tafsir Lokal di Era Kontemporer Indonesia Studi Kasus Karya Thaifur Ali Wafa, Firdaws al-Na'im" (Tesis, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2019).

Vina Umdatul Najakhah.¹³ Karya-karya ini telah memberikan berbagai wawasan penting terkait dengan konteks dan pemahaman tafsir *Firdaws al-Na'im*, namun hingga saat ini belum ada penelitian yang secara khusus mengkaji bagaimana nalar teologis Thaifur 'Ali Wafa ketika menafsirkan ayat-ayat teologi. Hal ini menciptakan celah penelitian yang menarik, terutama untuk memahami sejauh mana pengaruh tradisi pesantren terhadap pandangan Thaifur 'Ali Wafa dalam karyanya.

Metode penelitian yang digunakan dalam penulisan artikel ini adalah *library research* dan *content analysis*. Fokus dari penelitian ini terpusat pada interpretasi ayat-ayat teologi dalam tafsir *Firdaws al-Na'im*, khususnya mengenai aspek-aspek sensitif seperti teologi ru'yatullah, syafaat, kehendak mutlak dan keadilan Tuhan. Sementara itu, data sekunder berupa buku dan beberapa artikel yang memiliki relevansi dengan artikel ini. Untuk menguraikan ideologisasi Thaifur 'Ali Wafa dalam penafsiran ayat-ayat teologi digunakan analisis wacana kritis. Perspektif analisis wacana kritis mengandaikan bahwa setiap individu tidak mungkin menafsirkan sesuatu secara bebas sesuai kehendak pikirannya. Sebaliknya, ia terikat dan sangat dipengaruhi oleh keadaan di sekelilingnya. Dalam konteks ini, bahasa merupakan suatu perwujudan yang merepresentasikan sebuah subjek, isu, wacana hingga strategi di dalamnya.

Mengenal Thaifur 'Ali Wafa al-Maduri

Thaifur bin 'Ali Wafa bin Muharrar, lahir pada hari Senin tanggal 20 Sya'ban 1384 H di kampung Tanjung desa Ambunten Kabupaten Sumenep. Silsilah ayahnya melibatkan Syekh Abdul Kuddus, seorang ulama Hadramaut Yaman yang menetap dan dihormati di Srigading. Sementara ibunya berasal dari keturunan Syekh 'Abdul Bar, yang lebih dikenal sebagai Agung Tamanuk.¹⁴ Thaifur 'Ali Wafa dibesarkan dalam keluarga yang kaya akan nilai-nilai keagamaan, dipimpin oleh ayahnya yang merupakan mursyid Thariqah al-Naqsabandiyah. Pendidikan awal ini membentuknya menjadi sosok yang aktif dalam kegiatan keagamaan dan sosial-religius masyarakat.

Pada Rabu, 18 Dzuhijjah 1407 H, Thaifur menikahi Nur Bilqis, putri dari Kiai Abdullah Schal, seorang ulama terkemuka di Pondok Pesantren Syekh Khalil Demangan Bangkalan. Ayah mertuanya memiliki nasab yang melibatkan tokoh terkemuka seperti Raden Rahmat, yang lebih dikenal sebagai Sunan Ampel. Ibu mertuanya juga berasal dari keturunan terhormat, termasuk Syekh Muhammad Khalil bin Abdul Latif Bangkalan, dengan nasab yang terus menerus hingga Raden Syarif Hidayatullah, atau Sunan Gunung Jati.¹⁵

Pendidikan awal Thaifur berasal langsung dari ayahnya, Kiai 'Ali Wafa. Dari sang ayah, Thaifur menyerap nilai-nilai agama, ilmu Tauhid, dan keterampilan Tajwid al-Qur'an. Bahkan sejak dalam kandungan ibunya, Kiai 'Ali Wafa menjalin silaturahmi dengan ulama terkemuka, memohon doa agar anaknya tumbuh menjadi pribadi yang mulia. Fondasi ini memberikan kontribusi besar dalam membentuk

¹³ Vina Umdatun Najakhah, "Paradigma Fiqh KH Thaifur Ali Wafa Al-Maduri: Analisis Terhadap Ayat-Ayat Ahkam Dalam Tafsir Firdaws al-Na'im Bi-Tawdhiih Ma'ani Ayat al-Qur'an al-Karim," *Journal of Ushuluddin and Islamic Philosophy and Thought* 1, no. 1 (12 Juni 2023): 60–79.

¹⁴ Thaifur 'Ali Wafa, *Manār al-Wafā* (t.k.:t.p.,t.th.), 13.

¹⁵ Thaifur 'Ali Wafa, *Manār.*, hlm. 150.

Thaifur sebagai individu berpengetahuan, berbudi luhur, dan tunduk dengan tulus kepada Allah SWT.¹⁶

Sebelum ayahnya meninggal, Thaifur ‘Ali Wafa mendapat wasiat untuk meneruskan pendidikan bersama saudaranya, ‘Ali Hisyam. Dalam perjalanan pendidikannya, ia mempelajari karya-karya penting Syekh Nawawi al-Bantani, termasuk *Sharah Sullam Safīnah (Kāshifāt al-Sajā)*, *Sharah Sullam al-Taufīq (Miraqāt Su‘ūd al-Taṣḍīq)*, dan *Sharah Bidāyah al-Hidāyah (Marāqī al-‘Ubūdiyyah)*, dan karya-karya keagamaan lainnya. Pada usia empat belas tahun, Thaifur ‘Ali Wafa pergi ke Makkah dan Madinah untuk menunaikan ibadah Haji. Ia juga bertunangan dengan putri salah satu gurunya, Kiai Abdullah Salil al-Khalil. Setahun setelahnya, ia melanjutkan pendidikannya dengan berguru kepada Kiai Ahmad Zaini, yang memiliki hubungan dekat dengan ayahnya dan merupakan murid dari Sayid Muhammad bin ‘Alawi al-Maliki. Setelah itu, Thaifur ‘Ali Wafa melanjutkan belajar dengan Kiai Abdullah Schal selama sembilan bulan, serta memperdalam pengetahuan dari Kiai Jamaluddin Fadhil dan Kiai Syakir di Kediri dan Rembang.¹⁷

Ketika Thaifur berusia 18 tahun, ia memulai perjalanan kembali ke Makkah bersama keluarganya, Maḥfūzah dan Kiai Sharqāwī, untuk yang kedua kalinya. Sebelumnya, keinginan Thaifur telah disampaikan kepada Sayid Fāḍil Muḥammad bin Ṣāliḥ al-Muḥḍār, yang bertindak sebagai perantara Thaifur di Mekah. Sebelum memulai perjalanan belajar dengan ulama di sana, Thaifur diperkenalkan kepada dua syekh terkemuka asal Makkah, yakni Sayid Muḥammad Alawī al-Māliki dan syekh Ismā‘īl ‘Uthmān al-Zayn. Berdasarkan saran dari Sayid Fāḍil, Thaifur memilih untuk berguru kepada syekh Ismā‘īl. Pertemuan pertama dengan syekh Ismā‘īl memberikan kesan mendalam, dan Thaifur kemudian menimba ilmu dari beliau selama tujuh tahun. Dalam periode pertama, Thaifur fokus pada penelitian dan pembelajaran dari ulama di Mekah (1402 H/1982 M-1406H/1986 M). Di periode kedua, Thaifur lebih banyak mengabdikan waktunya untuk mengabdikan kepada syekh Ismā‘īl selama tiga tahun (1409 H/1989 M – 1412 H/1992 M).

Setelah kembali dari Makkah dalam periode pertama, Thaifur menikahi Nūr Bilqīs binti ‘Abdullah Salil al-Kholil pada hari Rabu, 18 Dzhulhijja 1407 H/13 Agustus 1987 M. Pada tahun 1409 H/1989 M, atas permintaan syekh Ismā‘īl ‘Uthmān al-Zayn, ia kembali ke Makkah. Akhirnya, Thaifur kembali ke Ambunten dan menetap pada tahun 1413 H/1993 M, sibuk dengan pelayanan kepada masyarakat dan mengajar di pondok yang didirikannya, dikenal sebagai As-Sadad atau lebih dikenal dengan Pondok Tanjung karena terletak di Desa Tanjung.¹⁸

Thaifur ‘Ali Wafa saat ini menjabat sebagai mustasyar PCNU Kabupaten Sumenep untuk periode 2020-2025. Perannya dalam kepemimpinan NU Sumenep, khususnya sebagai mustasyar, memperluas interaksi Kiai Thaifur dengan masyarakat melalui saluran organisasi. Keterlibatannya dalam NU tidak terlepas dari pengaruh keluarga, terutama dari ayahnya yang notabene merupakan Kiai NU. Pilihan ini sejalan dengan pemikiran Thaifur yang terbentuk sejak dini di lingkungan pesantren NU dan pengalamannya di Hijaz bersama para syekh dari kalangan ASWAJA

¹⁶ Thaifur ‘Ali Wafa, *Manār*, hlm. 25.

¹⁷ Thaifur ‘Ali Wafa, *Manār*, hlm. 44.

¹⁸ Thaifur ‘Ali Wafa, *Manār*, hlm. 123.

(Ahlussunnah Waljamaah). Melalui berbagai perannya, Kiai Thaifur menjalin kedekatan yang signifikan dengan masyarakat umum, memungkinkannya memahami kondisi masyarakat Madura dari berbagai aspek kehidupan mereka.

Thaifur adalah tokoh yang sangat produktif. Karya-karyanya telah memberikan kontribusi berharga untuk perbendaharaan literatur dalam bahasa Arab. Sampai saat ini, katalog karyanya mencapai 43 kitab yang berharga, yang masing-masing membawa hikmah dan wawasan yang mendalam. Di antara karya-karyanya yaitu: *Minḥat al-Karīm al-Minnān*, *Tawḍīḥ al-Maqāl*, *al-Dhahb al-Sabīk*, *Riyāḍ al-Muhibbīn*, *Daf' al-Iḥām wa al-Habā*, *Tuḥfāt al-Rāki' wa al-Sājid*, *Kashf al-Awhām*, *Muzīl al-Anā'*, *Tawḍīḥ al-Ta'bīr*, *Kashf al-Khafā'*, *Bulghat al-Tullāb fī Talkhīṣ Fatāwī Mashāyikhī al-Anjāb*, *al-Jawāhir al-Sanīyah: Syarḥu al-Manzūmāti al-Fiqhiyyati al-Maṣṭurati fī Ḥawāshī al-Kutub al-Shāfi'yyah*, *Habā'il al-Shawārid*, *al-Badr al-Munīr*, *al-Tadīb*, *Jawāhir al-Qalā'id*, *Mishkat al-Anwār*, *Raf' al-Rayn wa al-Raybah*, *Miftāḥ al-Ghawāmiḍ*, *Barāhīn Dzawī al-Irfān*, *al-Tibyān*, *'Arīj al-Nasīm*, *Sullam al-Qāsiḍīn*, *Nayl Arb*, *al-Rawḍ al-Naḍīr*, *Nūr al-Zalām*, *al-Riyāḍ al-Bahīyah*, *al-Īḍāḥ*, *Faṭḥ al-Laṭīf*, *Alfiyah Ibn 'Alī Wafā*, *Durar al-Tāj*, *al-Ikhlīl*, *al-Manhal al-Shāfi'*, *al-Farqad al-Rafī'*, *al-Nūr al-Sāṭi'*, *al-Nafhāt al-Anbarīyah*, *Izālat al-Wanā*, *al-Kawkab al-Aghar*, *Jawāhir al-Ṣafā*, *Manār al-Wafā*, dan *Firdaws al-Na'im bi Tawḍīḥ Ma'ānī Āyāt al-Qur'ān al-Karīm*.

Mengenal Tafsir *Firdaws Al-Na'im*

Kitab tafsir *Firdaws al-Na'im bi Tawdhūh al-Ma'ānī Āyāt al-Qur'ān al-Karīm* adalah sebuah karya intelektual dari Thaifur 'Ali Wafa. Karya monumental ini selesai ditulis pada hari Sabtu, tanggal 21 Rabi' al-Awwal 1434 H, yang bersamaan dengan tanggal 2 Februari 2013 M.¹⁹ Kitab ini terdiri dari enam jilid, dimulai dengan jilid pertama yang membahas surat al-Faṭīḥah, jilid kedua mengenai surat al-Mā'idah, jilid ketiga dari surat Yūnus, jilid keempat membahas surat al-Naml, jilid kelima membahas surat al-Rūm, dan jilid terakhir dimulai dari surat al-Aḥqāf hingga surat al-Nās. Nama ini dipilih oleh penulis sebagai bentuk harapan (*tafā'ulan*) untuk membawa penulisnya menuju surga Firdaus, sejalan dengan nama kitab tersebut. Dengan penggunaan bahasa Arab, diharapkan kitab tafsir ini dapat diakses oleh pembaca yang lebih luas. Bahasa Madura tidak digunakan karena sasaran pembacanya diharapkan bukan hanya dari Madura yang mengerti bahasa Arab. Demikian pula, tidak menggunakan bahasa Indonesia karena pembaca yang diinginkan oleh pengarang tidak hanya dari kalangan orang Indonesia yang memahami bahasa Arab. Selain itu, Kiai Thaifur menilai bahasa Arab lebih utama dan merupakan bahasa asli al-Qur'an.

Dalam pengantar tafsir *Firdaws al-Na'im*, Kiai Thaifur menyatakan bahwa motivasinya untuk menulis tafsir tersebut berasal dari perhatiannya terhadap mereka yang mendalami al-Qur'an dan ingin memahaminya. Dorongan ini muncul setelah merenungkan satu hadis yang disampaikan oleh Nabi. Hadis tersebut mendorong Kiai Thaifur untuk menciptakan tafsir *Firdaws al-Na'im*.²⁰ Baginya, orang yang ahli

¹⁹ Thaifur Ali Wafa, *Firdaws al-Na'im bi Tawḍīḥ al-Ma'ānī Āyāt al-Qur'ān al-Karīm*, Vol. 1 (t.k.:t.p.,t.th.), 4.

²⁰ Thaifur Ali Wafa, *Firdaws*, hlm. 3.

dalam al-Qur'an memiliki kedudukan yang sangat mulia, terbukti dari keterangan para qari' al-Qur'an bahwa membaca satu huruf al-Qur'an bernilai sepuluh pahala.

Dalam karyanya, Kiai Thaifur mengulas berbagai aspek, termasuk analisis kebahasaan, balaghah, qiro'at sab'ah, permasalahan-permasalahan fikih dan cerita-cerita israiliyat. Meskipun sumber-sumber yang digunakan oleh Kiai Thaifur tidak diungkapkan secara eksplisit, penelusuran penulis terhadap tafsir *Firdaws al-Na'im* dengan merujuk pada penyebutan nama penafsir dan karyanya mengindikasikan bahwa tafsir ini banyak mengacu pada karya-karya klasik. Beberapa di antaranya yaitu *Lubāb al-Ta'wīl fī Ma'āni al-Tanzīl* karya al-Khāzin, *Hāshiyah al-Ṣāwī* karya al-Ṣāwī, *Tafsīr al-Jaylānī* karya Syekh 'Abd al-Qādir al-Jaylānī, *Mafātīḥ al-Ghayb* karya Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Rūḥ al-Ma'ānī* karya al-Alūsī, dan *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān* karya al-Qurṭubī, *al-Durr al-Manthūr* karya al-Ṣuyūṭī dan *Tafsīr al-Qur'ān al-Adhīm* karya Ibn Kathīr.

Thaifur 'Ali Wafa menonjolkan diri dengan menghasilkan sebuah karya yang berkelas dengan gaya bahasa Arab *fushḥah*, mirip dengan penulisan para ulama salaf. Ini adalah prestasi yang mengesankan, mengingat bahwa ia bukanlah orang Arab asli. Di tengah maraknya kitab tafsir dalam era modern-kontemporer dengan berbagai pendekatan dan bahasa yang digunakan, Thaifur 'Ali Wafa tetap mengikuti tradisi ulama salaf terdahulu yang berhati-hati dalam menafsirkan al-Qur'an. Ia menunjukkan konsistensinya dalam menjaga warisan intelektual Islam. Dari segi fisik, kitab ini memiliki ciri khas dengan sampul berwarna hijau pada bagian atasnya, dengan tulisan jelas yang menyebutkan judul lengkapnya, "*Firdaws al-Na'im bi Tawḍīḥ Ma'ānī Āyāt al-Qur'ān al-Karīm.*" Pilihan bahasa Arab sebagai medium

penulisan kitab ini adalah cerminan dari keutamaan bahasa Arab itu sendiri. Bahasa Arab memainkan peran penting dalam pemahaman al-Qur'an, sehingga kitab ini dapat diakses oleh berbagai kalangan yang berkecimpung dalam studi Islam, terutama di Pondok Pesantren.

Tafsir *Firdaws al-Na'im* dikategorikan pada tafsir *bi al-ra'y*, karena lebih dominan pada penafsiran Al-Qur'an menggunakan akal dan memanfaatkan berbagai media agar sesuai dengan makna yang diinginkan.²¹ Penyusunan tafsir *Firdaws al-Na'im* menggunakan metode *tahlily*, karena bentuk penyajian tafsirnya yang memaparkan berbagai aspek, seperti kosakata, latar belakang turunnya ayat dan menerangkan makna-makna yang sesuai dengan keahlian mufasir²² serta pembahasannya yang luas.²³ Sedangkan corak tafsir *Firdaws al-Na'im* lebih dominan pada corak kebahasaan dan fikih.

²¹ Nashruddin Baidan, *Metode penafsiran al-Qur'an: kajian kritis terhadap ayat-ayat yang beredaksi mirip*, 1 ed. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), 46.

²² Ibid., 68.

²³ Nashruddin Baidan, *Wawasan baru ilmu tafsir*, 4 ed. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2021),

Nalar Teologis Thaifur 'Ali Wafa

1. Teologi Ru'yatullah

Salah satu isu teologis yang memicu perdebatan panjang di kalangan mufasir adalah tentang *ru'yatullah*. Penafsiran Thaifur 'Ali Wafa tentang *Ru'yatullah* dapat dilihat ketika ia menguraikan QS. al-An'am ayat 103 berikut:

(لا تدركه الأبصار) جمع بصر وهو حاسة النظر أي القوة الباصرة . واعلم أن الله سبحانه وتعالى على مذهب أهل السنة والجماعة يرى بالأبصار وأن المؤمنين يوم القيامة وفي الجنة يرونه بلا كيف ولا انحصار وأن رؤيته تعالى غير مستحيلة لوجود الأدلة النقلية والعقلية في ذلك كما ستأتي وقد أجابوا عن هذه الآية بجوابين الأول أنها عامة مخصوصة بروية المؤمنين ربهم في الآخرة للأدلة الصحيحة في ذلك والثاني أنها باقية على عمومها وعلى هذا فمعنى الإدراك كما قاله جمهور المفسرين الإحاطة بكنه الشيء وحقيقته فالأبصار ترى الله عز وجل ولا تحيط به أبدا كما أن القلوب تعرفه ولا تحيط به قال ابن عباس رضي الله عنهما كلت أبصار المخلوقين عن الإحاطة به وقيل معنى الآية أن الله تعالى لا تراه الأبصار في الدنيا أما في الآخرة فيراه المؤمنون

Thaifur 'Ali Wafa memulai penafsirannya dengan menguraikan makna kata "*al-Absār*". Kata ini merupakan bentuk jamak dari isim mufrad "*Başarun*" yang bermakna indera penglihatan atau daya penglihatan. Thaifur menambahkan bahwa menurut pendapat *Ahlussunnah Wal Jama'ah*, orang-orang mukmin pada hari kiamat dan di surga akan melihat Allah tanpa pembatas/penghalang. Melihat Allah bukanlah sesuatu yang mustahil karena ada dalil naqli dan aqli yang menjelaskan tentang keyakinan ini. *Ahlussunnah* memberikan dua argumen. *Pertama*, kekhususan orang mukmin melihat tuhanNya di akhirat berdasarkan dalil sahih. *Kedua*, cerita yang telah masyhur.²⁴

Thaifur melanjutkan bahwa menurut pendapat mayoritas ulama, makna "*idrāk*" adalah kemampuan untuk memahami sesuatu beserta hakikatnya. Dalam konteks ini, mata manusia diberikan kemampuan untuk melihat Allah di akhirat. Namun, penting untuk diingat bahwa pemahaman ini memiliki batasan. Mata manusia mungkin akan mampu melihat Allah, tetapi pemahaman yang dimiliki oleh manusia tidak akan mencapai kedalaman yang sepenuhnya memahami hakikat Allah. Hal ini mirip dengan pemahaman bahwa meskipun hati manusia menyadari keberadaan Allah, hati tersebut tidak akan pernah mampu memahami sepenuhnya segala hal yang meliputi atau menggambarkan Allah. Bahkan Ibnu Abbas, seorang ulama terkemuka, berpendapat bahwa makhluk tidak akan pernah dapat mencakup sepenuhnya hakikat Allah, sebab Allah adalah entitas yang jauh melampaui pemahaman manusia.

Uraian Thaifur ini berbeda dengan aliran Muktaẓilah, sebuah aliran pemikiran dalam Islam yang memiliki pandangan filosofis yang berbeda dengan *Ahlussunnah Wal Jamaah*. Aliran Muktaẓilah menyajikan perspektif lain tentang konsep "*idrāk*" dalam hubungannya dengan kata "*al-başar*" (penglihatan). Menurut Muktaẓilah "*idrāk*" dan "*ru'yah*" (melihat) jika dikaitkan dengan kata "*al-başar*" adalah identik, yakni keduanya merujuk kepada kemampuan manusia untuk melihat dengan mata fisik. Muktaẓilah berpendapat bahwa tidak sah untuk memisahkan konsep "*ru'yah*" dan "*idrāk*" dan bahwa keduanya harus diterima bersama-sama. Dalam konteks ini, jika seseorang mengatakan "saya melihatnya, tetapi tidak dapat memahaminya dengan

²⁴ Thaifur 'Ali Wafa, *Firdaws al-Na'im bi Tawfih Ma'ānī Āyāt al-Qur'an al-Karīm*, Vol. II, 235.

mata saya," atau sebaliknya, itu menunjukkan bahwa "*idrāk al-baṣar*" dan "*ru'yah*" adalah satu kesatuan yang tidak dapat dipisahkan. Mereka memandang bahwa penglihatan dengan mata fisik dan pemahaman adalah satu kesatuan yang lengkap.²⁵

Oleh karena itu, menurut perspektif Muktazilah, Allah tidak mungkin dilihat oleh manusia dengan mata kepala, baik dalam dunia ini maupun di akhirat. Mereka berargumen bahwa karena mata manusia memiliki keterbatasan dalam memahami hakikat Allah yang Mahakuasa dan Transenden, maka penglihatan Allah dengan mata fisik adalah suatu yang tidak mungkin terjadi.²⁶ Pandangan ini berbeda dengan Ahlussunnah Wal Jamaah yang meyakini bahwa melihat Allah di akhirat adalah mungkin, meskipun pemahaman manusia tetap terbatas dalam memahami sepenuhnya hakikat-Nya.

Kemudian landasan *naqli* (normatif) dalam menguatkan argumentasi tentang *Ru'yatullah*, Thaifur memaparkan ayat al-Qur'an di antaranya: QS. al-Qiyāmah [75]: 22-23 dan QS. al-Muṭaffifin ayat 15. Ketika menguraikan QS. al-Qiyāmah [75]: 22-23, Thaifur mengutip pendapat dari Ibn 'Abbās bahwa menurut Ibn 'Abbās dan mayoritas mufasir berpendapat bahwa orang-orang mukmin di hari kiamat akan memiliki keistimewaan untuk melihat Tuhannya tanpa ada dinding pembatas (*hijab*) yang memisahkan mereka.

وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ أَيُّ يَوْمِ الْقِيَامَةِ نَاضِرَةٌ حَسَنَةٌ وَهِيَ وَجُوهُ الْمُؤْمِنِينَ إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ وَأَكْثَرُ الْمَفْسُرِينَ تَنْظُرُ إِلَى رَبِّهَا عَيَانًا بِلَا حِجَابٍ²⁷

Sedangkan pandangan Muktazilah, khususnya yang diwakili oleh al-Zamakhsharī, menawarkan perspektif yang berbeda tentang interpretasi ayat yang membahas kemungkinan melihat Allah di akhirat. Menurut pandangan mereka, ayat tersebut tidak menunjukkan bahwa manusia akan melihat Allah di akhirat. Mereka dengan tegas menolak pandangan yang meyakini kemungkinan melihat Allah dan memberikan beberapa alasan yang mereka anggap kuat.

Salah satu argumen utama Muktazilah adalah perbedaan antara "*nazar*" dan "*ru'yah*". Mereka menjelaskan bahwa "*nazar*" tidak berarti melihat, tetapi dapat memiliki beragam makna, seperti menggerakkan biji mata ke arah suatu objek untuk melihatnya, menunggu, simpati, berbaik hati, atau berfikir dan merenung. Oleh karena itu, mereka berpendapat bahwa pendapat yang menyamakan "*nazar*" dengan "*ru'yah*" tidak relevan dengan makna ayat tersebut.

Sebagai alternatif, Muktazilah memberikan interpretasi lain yang dapat diterima menurut pandangan mereka. Mereka mengusulkan bahwa "*nazar*" dalam ayat tersebut bisa berarti "menunggu dalam hati" atau "melihat dengan mata kepala." Misalnya, dalam ungkapan "*ilā rabbihā*," yang berarti "menuju Tuhan," mereka menafsirkannya sebagai "menuju nikmat Tuhannya," karena "*ilā*" juga dapat berarti "*nikmat*". Dengan demikian, Muktazilah berpendapat bahwa ayat tersebut mengarah

²⁵ Muḥammad Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Maḥāṭib al-Ghayb*, Vol. 13, (Bayrūt: Dār al-Fikr, 1981) 132

²⁶ Maḥmūd ibn 'Umar al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Haqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl* (Bayrūt: Dār al-Ma'rifah, 2009), 340-341.

²⁷ Thaifur 'Ali Wafa, *Firdaws al-Na'im*, 236

pada pemahaman bahwa manusia akan menunggu nikmat Tuhan di akhirat, bukan melihat-Nya.²⁸

Selanjutnya Ketika menguraikan QS. al-Muṭaffifin ayat 15, Thaifur mengutip pendapat imam syafi'i yang menyatakan bahwa makna "terhalang oleh maksiat" merujuk pada perbuatan kufur. Oleh karena itu, kemampuan untuk melihat Allah hanya dapat dicapai melalui ketaatan (iman). Pemikiran serupa juga diungkapkan oleh Imam Malik, yang berpendapat bahwa jika seorang mukmin tidak dapat melihat Tuhannya di Hari Kiamat, hal ini sebanding dengan Allah tidak menghinakan orang kafir dengan penghalang (hijab). Dengan kata lain, tidak ada perbedaan substansial antara orang kafir dan mukmin dalam konteks ini.

قال امامنا الشافعي حجب قوما بالمعصية وهي الكفر فثبت ان قوما يرونه بالطاعة وهي الايمان وقال امام مالك
لولم يرى المؤمنون ربهم يوم القيامة لم يعبر الكفار بالحجاب²⁹

Kemudian Thaifur juga menambahi interpretasinya dengan hadis Riwayat Bukhari dan Muslim dari Jarir bin Abdullah yang mengatakan bahwa "Kami berada dalam kehadiran Nabi shallallahu 'alaihi wasallam ketika beliau memandang bulan purnama pada suatu malam. Lantas bersabda: kalian nantinya akan memandang Tuhannya sebagaimana kalian memandang bulan purnama ini. Dalam pandangan itu, tidak akan ada kebingungan atau persaingan antara satu sama lain. Oleh karena itu, apabila kalian mampu untuk tidak melewatkan pelaksanaan shalat sebelum matahari terbit dan sebelum matahari terbenam, maka tunaikanlah." Beliau kemudian membacakan ayat: "(Maka bertasbihlah sambil memuji Rabbmu sebelum terbit matahari dan sebelum terbenamnya)."

ما رواه جرير بن عبد الله البجلي رضي الله عنه قال كنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فنظر إلى القمر ليلة
البدر وقال إنكم سترون ربكم عيانا كما ترون هذا القمر لا تضامون في رؤيته فان استطعتم أن لا تغلبوا عن
صلاة قبل طلوع الشمس وقبل غروبها فافعلوا ثم قرأ وسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل الغروب رواه
البخاري ومسلم³⁰

Sedangkan dalil 'aqli mengenai *ru'yatullah* dapat ditemukan dalam cerita ketika Nabi Musa menginginkan untuk melihat Tuhannya, dan sebagai gantinya, Allah memerintahkan untuk melihat gunung. Dengan pendekatan rasional, Thaifur menggunakan peristiwa ini sebagai dasar pemikirannya bahwa kemampuan untuk melihat Allah bukanlah hal yang tidak mungkin. Argumennya didasarkan pada pemahaman bahwa jika *ru'yatullah* tidak mungkin terjadi, maka Nabi Musa tidak akan meminta sesuatu yang tidak dapat diperolehnya. Hal ini menunjukkan bahwa setiap nabi memiliki kecerdasan Nubuwah yang memandu mereka untuk berfikir secara rasional.

²⁸ Muḥammad Ḥusayn Al-Dhahabī, *Penyimpangan-penyimpangan dalam Penafsiran al-Qur'an*, Terj. Hamim Ilyas dan Machnun Husein (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996), 54-55.

²⁹ Thaifur 'Ali Wafa, *Firdaws al-Na'im*, 236

³⁰ Ibid.,236

وأما الأدلة العقلية فمنها أن الله تبارك وتعالى علق رؤيته على استقرار الجبل وهو جائز والمعلق على الجائز جائز ومنها أنه لو كانت الرؤية ممتعة لما سألها موسى عليه السلام إذ لا يجوز على نبي سؤال المحال إذ هو جهل ويستحيل على النبي جهل³¹

Dalam argumen ini, tetapnya gunung dianggap sebagai syarat atau kondisi yang diperlukan agar Allah dapat dilihat. Ini menunjukkan bahwa Allah mempunyai kuasa mutlak untuk menentukan syarat-syarat khusus yang perlu terpenuhi agar manusia atau makhluk lainnya dapat melihat-Nya, artinya, mengaitkan prinsip bahwa jika Allah mengizinkan sesuatu (seperti melihat-Nya) dalam kondisi tertentu, maka itu menjadi mungkin dan sah dilakukan. Sebagaimana kutipan dari firman Allah yang menyatakan, "Maka jika ia tetap di tempatnya (sebagai sediakala) niscaya kamu dapat melihat-Ku." Ayat ini, dalam konteks argumentasi, dianggap sebagai bukti bahwa Allah, dalam kondisi tertentu, memungkinkan untuk dilihat oleh makhluk-Nya.³²

Pendapat ini didasarkan pada pemahaman bahwa jika Allah berkehendak untuk memungkinkan makhluk-Nya untuk melihat-Nya, maka ini merupakan bagian dari kekuasaan dan kehendak-Nya yang mutlak. Ketika Allah menyatakan bahwa jika sesuatu (dalam konteks ayat ini, gunung) tetap di tempatnya, maka kamu dapat melihat-Nya, ini diartikan sebagai Allah memilih untuk mengizinkan makhluk-Nya untuk melihat-Nya jika kondisi tertentu terpenuhi.

Thaifur 'Ali Wafa melanjutkan penjelasan dalam tafsirnya perihal perbedaan pandangan oleh beberapa kelompok yang dikategorikan *ahli bid'ah*

هذا وقد تمسك بظاهر الآية قوم من اهل البدع وهم الخوارج والمعتزلة وبعض من المرجئة، فقالوا ان الله تبارك وتعالى لا يراه احد من خلقه وان رؤيته مستحيلة لهذه الآية ولان الرؤية تستلزم المقابلة واتصال أشعة بصر الرائي بالمرئي فيلزم ان يكون المرئي جسما وتعالى الله عن الجسمية ورد كلامهم بما تقدم وبأن هذا التلازم عادي لا عقلي ويجوز تخلف العادة³³

Thaifur 'Ali Wafa menyebutkan beberapa kelompok yang ia sebut sebagai ahli bid'ah, seperti Khawarij, Muktazilah, dan sebagian dari kelompok Murji'ah, memiliki pandangan yang berbeda tentang sifat Allah dan kemungkinan manusia untuk melihat-Nya. Pandangan tersebut mengacu pada konsep bahwa Allah adalah Zat yang Maha Transenden dan Maha Agung. Menurut pandangan ini, melihat Allah memerlukan kondisi tertentu yang tidak terpenuhi oleh sifat Allah yang tidak berbentuk (*Jism*). Mereka berargumen bahwa untuk dapat melihat sesuatu, harus ada ketersambungan fisik antara yang melihat dan yang dilihat, serta adanya bentuk fisik (*Jism*) yang dapat dilihat. Karena Allah tidak memiliki bentuk fisik, maka pandangan ini menyatakan bahwa Allah tidak bisa dilihat oleh mata manusia.

Pandangan ini mencerminkan konsep ketidakmungkinan manusia untuk memahami sepenuhnya hakikat Allah yang Transenden dan Maha Kuasa. Allah dalam pemahaman mereka adalah Zat yang tidak terbatas oleh ruang, waktu, atau bentuk

³¹ Ibid.,237

³² Muḥammad Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*, Vol. 14, (Bayrūt: Dār al-Fikr, 1981) 240-241.

³³ Ibid., 237

fisik. Oleh karena itu, konsep melihat-Nya dengan mata manusia menjadi tidak masuk akal karena keterbatasan fisik manusia dan sifat Transenden Allah.³⁴

Dari pemaparan di atas bisa dipahami bahwa mengenai penafsiran ayat teologi tentang *Ru'yatullah* (kemungkinan melihat Allah), Thaifur 'Ali Wafa menunjukkan pandangan yang sejalan dengan paham Sunni. Pandangan ini didasarkan pada keyakinan bahwa di surga, orang-orang mukmin akan memiliki kemampuan untuk melihat Tuhannya dengan mata terbuka. Pandangan Thaifur 'Ali Wafa ini didukung oleh berbagai dalil *naqli* (berdasarkan teks agama) dan dalil *'aqli* (berdasarkan akal sehat) yang telah dibahas sebelumnya.

Selain sejalan dengan paham Sunni, penafsiran Thaifur 'Ali Wafa juga secara tidak langsung menolak pandangan kelompok lain, seperti Muktazilah, yang termasuk dalam kategori ahli bid'ah. Kelompok-kelompok seperti Muktazilah memiliki pandangan yang berbeda tentang kemungkinan melihat Allah, yaitu bahwa melihat Allah adalah suatu yang tidak mungkin terjadi. Penolakan ini berakar pada perbedaan dalam pemahaman tentang sifat-sifat Allah dan kemampuan manusia untuk memahaminya.

2. Teologi Syafaat

Penafsiran Thaifur 'Ali Wafa tentang syafaat dapat dilihat ketika ia menguraikan QS. Thaha: 109 berikut:

يومئذ لا تنفع الشفاعة لأحد من الناس إلا من أذن له الرحمن في أن يشفع له ورضي له قولاً أي قبل منه قولاً واحداً من أقواله وهو لا إله إلا الله وهو دليل على أنه لا يشفع غير المؤمن³⁵

Dan surah al-Baqarah ayat 48

ولا يقبل منها شفاعة أي لا تكون شفاعة فيكون لها قبول وذلك أن اليهود كانوا يقولون يشفع لنا أبائنا الأنبياء فأيسم الله من ذلك³⁶

Penafsiran Thaifur di atas menggambarkan pandangan penting tentang pemahaman konsep syafaat. Menurutnya, syafaat adalah hak istimewa yang diberikan oleh Allah kepada orang-orang yang telah bertauhid dan mengesakan-Nya. Ini menggambarkan prinsip tauhid dalam Islam yang mengakui keesaan Allah sebagai dasar iman. Menurut Thaifur ayat tersebut secara jelas menunjukkan bahwa syafaat tidak tersedia bagi mereka yang belum mengakui tauhid, yang berarti bahwa orang-orang kafir tidak berhak mendapatkannya. Perspektif Thaifur tentang syafaat ini sejalan dengan pemahaman Islam tradisional berhaluan sunni, yang meyakini bahwa syafaat adalah anugerah Allah yang diberikan kepada orang-orang yang beriman.

Dalam pandangan Thaifur, konsep syafaat berfungsi sebagai instrumen vital untuk memperlihatkan perbedaan antara orang mukmin dan kafir dalam kehidupan akhirat. Meskipun perspektif ini menimbulkan perdebatan dalam konteks Islam, Thaifur dengan tegas meyakini bahwa ayat tersebut secara jelas menunjukkan bahwa syafaat merupakan anugerah khusus yang hanya diberikan kepada mereka yang memenuhi kriteria keyakinan tertentu dalam ajaran Islam. Lebih lanjut, Thaifur

³⁴ al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Haqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, 340-341.

³⁵ Thaifur 'Ali Wafa, *Firdaws al-Na'im*, juz IV, 84.

³⁶ Ibid., juz I, 56

menjelaskan bahwa frasa "*lā yuqbalu minha shafā'ah*" memiliki implikasi mendalam terkait penolakan terhadap keyakinan yang bertentangan dengan tauhid. Dia memberikan contoh tentang keyakinan orang-orang Yahudi yang meyakini bahwa mereka akan mendapatkan syafaat dari para leluhur nabi mereka. Tetapi, Thaifur 'Ali Wafa menegaskan bahwa ayat ini secara tegas menolak keyakinan tersebut.

Penafsiran Thaifur 'Ali Wafa ini sejalan dengan pandangan mayoritas mufasir yang berpendapat bahwa hanya orang kafir yang tidak bisa menerima syafaat, sementara orang Mukmin sekalipun melakukan dosa besar masih berpotensi untuk mendapatkan syafaat.³⁷ Al-Ṭabari misalnya, seorang mufasir klasik menjelaskan bahwa QS. al-Baqarah: 48 meskipun lafalnya bersifat umum, tetapi memiliki makna khusus berdasarkan riwayat dari Nabi Muhammad SAW "*Syafaatku berlaku bagi pelaku dosa besar dari umatku,*" dan hadis "*Setiap Nabi memiliki doa yang dipanjatkan, dan saya memiliki keinginan untuk menjadikan doa saya sebagai sarana syafaat bagi umat saya, yang akan mereka terima dengan izin Allah, yaitu bagi mereka yang tidak melakukan syirik kepada Allah dalam bentuk apapun.*" Oleh karena itu, pesan yang disampaikan adalah bahwa Allah memberikan syafaat kepada hamba-Nya yang beriman atas dosa-dosa yang mereka lakukan. Menurut al-Thabari, ayat yang menyatakan, "*Tidak diterima darinya syafaat*" hanya berlaku bagi mereka yang meninggal dalam keadaan kekufuran.³⁸ Senada dengan Al-Ṭabari, Ibn Kathīr juga mengungkapkan bahwa QS. Al-Baqarah ayat 48 hanya menjelaskan bahwa syafaat tidak bisa didapatkan oleh orang kafir, artinya syafaat tidak akan diterima bagi individu yang secara aktif menolak ajaran Islam.³⁹

Penafsiran Thaifur mengenai syafaat jelas berbeda dengan pandangan kelompok Muktazilah, yang menolak kemungkinan syafaat bagi orang mukmin yang terlibat dalam dosa besar dan maksiat. Al-Zamakhshari, seorang mufasir terkemuka dari Muktazilah, memberikan alasan untuk penolakan syafaat terhadap mereka, yang merujuk pada frasa "*lā yuqbalu minhā shafā'atu.*" Dia menghubungkan akar kata ini dengan "*nafsun 'an-nafsin,*" yang menurutnya merujuk kepada orang-orang Mukmin.⁴⁰ Al-Zamakhshari memahami bahwa akar kata yang terdapat dalam ayat-ayat terkait syafaat menghubungkan syafaat dengan orang-orang Mukmin itu sendiri. Dalam pandangannya, syafaat tidak akan diterima oleh orang Mukmin yang berdosa besar, karena orang-orang Mukmin tersebut seperti saling menolak satu sama lain. Artinya, syafaat tidak dapat berfungsi untuk menyelamatkan mereka dari dosa besar yang mereka lakukan, sebab dosa besar itu adalah tanggung jawab pribadi mereka yang harus mereka hadapi sendiri di hadapan Allah.⁴¹

Pendapat senada juga disampaikan oleh Aḥmad Khafīlī ketika menguraikan QS. Al-Baqarah:48. Menurutnya, terdapat penekanan pada penggunaan kata "nafs"

³⁷ Ja'far al-Subhāny, *Al-Shafā'ah fi al-Kitāb wa al-Sunnah* (Bayrūt: Dār al-Aḍwā', 2006), 8.

³⁸ Muḥammad Ibn Jarīr Ibn Yazīd bin Kathīr bin Ghālib al-Āmifī Abū Ja'far al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl al-Qur'ān* (Qāhīrah: Dār Ḥijr, 2001) 33.

³⁹ Abū al-Fidā' Ismā'il ibn 'Umar ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, Vol.1, (Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1419 H) 158.

⁴⁰ al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Haqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fi Wujūh al-Ta'wīl*, 76.

⁴¹ Nāṣir al-Dīn al-Baiḍāwī, *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl* Bayrūt: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabiy, 1418 H), 152.

yang kedua. Hal ini dimaksudkan untuk menggarisbawahi bahwa dalam konteks kalimat yang menegaskan penolakan atau "*al-nafy*," kata "*nafs*" digunakan dalam bentuk yang bersifat umum. Pemilihan kembali kata "*nafs*" yang sama bertujuan untuk memberikan pesan ancaman dan peringatan yang tegas. Dengan kata lain, ayat ini menegaskan bahwa para pelaku dosa tidak akan menerima bantuan dari pihak lain, bahkan jika mereka berupaya untuk mendatangkan seseorang yang berhak memberikan syafaat, usaha tersebut akan sia-sia.⁴²

Uraian-uraian di atas menunjukkan tentang perbedaan mendasar antara pendapat Thaifur 'Ali Wafa dan kelompok teologi Muktazilah yang mengkategorikan pelaku dosa besar sebagai mereka yang tidak dapat menerima syafaat. Menurut pandangan Thaifur 'Ali Wafa, syafaat tetap menjadi harapan bagi orang Mukmin yang mungkin telah melakukan kesalahan besar dalam hidup mereka. Baginya, syafaat adalah salah satu aspek dari rahmat Allah yang dapat mengampuni dosa-dosa mereka, selama mereka tetap kokoh dalam keyakinan pada tauhid. Dengan demikian, perbedaan pemahaman ini mencerminkan keragaman pandangan dalam dunia pemikiran Islam yang begitu kaya dan beraneka ragam.

3. Teologi Kehendak Mutlak dan Keadilan Tuhan

Persoalan Kehendak Mutlak dan Keadilan Tuhan juga termasuk salah satu isu teologis yang juga memicu perdebatan di kalangan mufasir. Perspektif Thaifur 'Ali Wafa terhadap perbincangan ini tercermin saat ia mengulas QS. al-Nahl: 93 berikut:

ولكن يضل من يشاء ويهدي من يشاء وذلك مما اقتضته الحكمة الإلهية والقدرة الربانية لا يسأل عما يفعل وهم يسألون⁴³

Thaifur 'Ali Wafa mengembangkan pemahaman yang mendalam tentang konsep ketentuan Allah dalam agama Islam. Baginya, segala sesuatu yang terjadi di dunia ini merupakan manifestasi dari kehendak Allah yang bijaksana (*hikmatul ilahiyah*) dan kekuasaan Ilahi (*Qudratul rabbaniyah*). Menurutnya, tidak ada yang terjadi tanpa izin dan rencana Allah. Setiap peristiwa, baik yang besar maupun yang kecil, adalah bagian dari rencana Ilahi yang melibatkan aspek-aspek hikmat dan kekuasaan-Nya yang tak terbatas. Oleh karena itu Allah tidak akan melakukan kesalahan jika Ia memutuskan untuk memasukkan seluruh manusia ke dalam surga. Demikian pula, Allah tidak akan menjadi zalim jika Ia memutuskan untuk memasukkan seluruh manusia ke dalam neraka.⁴⁴ Poin yang ingin disampaikan di sini adalah bahwa keputusan Allah adalah mutlak dan berada di luar penilaian manusia, dan Allah tidak bisa disalahkan atau dianggap tidak adil dalam tindakan-Nya.

Namun, Thaifur 'Ali Wafa juga menekankan bahwa Allah sebagai Pencipta yang Maha Bijaksana dan Maha Kuasa tidak akan diminta pertanggungjawaban atas peristiwa-peristiwa tersebut. Sebaliknya, pertanggungjawaban jatuh kepada makhluk-Nya, yaitu manusia. Manusia memiliki kebebasan untuk bertindak dan membuat

⁴² Aḥmad bin Ḥamd al-Khalīfī, *Jawāhir al-Tafsīr Anwār min Bayān al-Tanzīl*, Vol. 3, (Ammān: Maktabah al-Istiqāmah, 1984), 256.

⁴³ Thaifur 'Ali Wafa, *Firdaws al-Na'īm*, juz III, 336.

⁴⁴ Muḥammad Ibn 'Abd al-Karīm al-Shahrastānī, *Al-Milal wa al-Niḥal* (Bayrūt: Dār al-Fikr 1979), 102.

pilihan dalam hidup mereka. Oleh karena itu, mereka akan dimintai pertanggungjawaban atas perbuatan dan keputusan mereka di akhirat.⁴⁵

Pendekatan Thaifur 'Ali Wafa ini memberikan pandangan yang seimbang tentang peran Allah dalam mengatur dunia dan tanggung jawab manusia terhadap perbuatan mereka. Ini mencerminkan pandangan umum dalam Islam yang menghargai konsep kehendak Ilahi dan ketentuan Allah, sambil mengakui bahwa manusia memiliki peran aktif dalam menentukan nasib mereka dan harus bertanggung jawab atas tindakan mereka di hadapan Allah.

Pandangan yang berbeda muncul ketika kita mempertimbangkan pandangan Muktazilah tentang keadilan. Mereka meyakini bahwa Allah wajib berperilaku baik dan tidak dapat melakukan perbuatan yang buruk, serta tetap setia terhadap kewajiban-kewajiban-Nya terhadap manusia. Dalam pandangan Muktazilah, Allah adalah Entitas yang dikenal sebagai Maha Adil dan selalu bertindak sesuai dengan prinsip-prinsip keadilan yang mendasar.

Konsep ini memunculkan keyakinan bahwa Allah tidak akan meminta pertanggungjawaban kepada manusia atas perbuatan yang tidak dilakukannya atau tidak dikehendakannya. Bagi pandangan ini, Allah tidak akan membebaskan manusia dengan tanggung jawab yang melampaui kemampuan atau kesanggupan mereka. Dengan kata lain, Muktazilah menganggap bahwa Allah bertindak adil dalam memberikan tugas dan tanggung jawab kepada setiap individu sesuai dengan kemampuan mereka. Dengan demikian, paham keadilan Allah menurut Muktazilah tidak hanya berarti memberi pahala kepada orang yang berbuat baik dan memberi hukuman kepada orang yang berbuat jahat. Namun, juga mengandung arti bahwa Allah berkewajiban berbuat yang terbaik bagi manusia, seperti tidak memberi beban yang terlalu berat pada manusia dan tidak memberi hukuman pada manusia atas kesalahan yang tidak dilakukannya.

Menurut Harun, dalam konteks kehendak Tuhan, pandangan yang dianut oleh kaum Muktazilah adalah bahwa Tuhan telah memberikan manusia kemerdekaan dan kebebasan untuk menentukan kehendak dan perbuatannya. Dalam pandangan Muktazilah, manusia memiliki kebebasan moral dan intelektual yang memungkinkan mereka untuk membuat pilihan dan keputusan. Hal ini berarti bahwa Tuhan, menurut pandangan mereka, tidak lagi memiliki kehendak yang bersifat absolut.⁴⁶

Menurut Muktazilah, kebebasan mutlak Tuhan memiliki batasan yang ditetapkan oleh kebebasan yang diberikan kepada manusia dalam menentukan kemauan dan perbuatannya. Mereka percaya bahwa manusia memiliki kebebasan moral dan intelektual untuk membuat pilihan dan mengambil tindakan sesuai dengan kehendak mereka sendiri. Dengan kata lain, kebebasan manusia dalam menentukan nasib mereka menjadi faktor pembatas bagi kebebasan mutlak Tuhan.

Selanjutnya, kekuasaan mutlak Tuhan juga dibatasi oleh sifat keadilan-Nya. Dalam pandangan Muktazilah, Tuhan tidak lagi berbuat sekehendak-Nya tanpa pertimbangan moral. Sebaliknya, Tuhan terikat oleh norma-norma keadilan yang harus dijunjung. Pelanggaran terhadap norma-norma ini akan membuat Tuhan

⁴⁵ Ibrahim Madkour, *Aliran dan Teori Filsafat Islam*, terj. Yudian Wahyudi Asmin dan Ahmad Hakim Mudzakhir (Jakarta: Bumi Aksara 1995), 190.

⁴⁶ Harun Nasution, *Teologi Islam* (Jakarta: UI Press, 1986), 118.

dianggap tidak adil bahkan zalim. Muktazilah meyakini bahwa sifat semacam itu tidak dapat diberikan kepada Tuhan.

Lebih jauh lagi, kekuasaan dan kehendakan mutlak Tuhan dibatasi oleh kewajiban-kewajiban Tuhan terhadap manusia.⁴⁷ Ini mencakup tanggung jawab Tuhan dalam memberikan rezeki kepada manusia dan memenuhi berbagai kewajiban-Nya terhadap makhluk-Nya. Pandangan ini mencerminkan keyakinan dalam konsep kewajiban Ilahi yang mengatur hubungan antara manusia dan Tuhan, dengan Tuhan yang berpegang pada kewajiban-Nya terhadap ciptaan-Nya.

Dengan demikian dalam konteks teologi kehendak dan keadilan Tuhan, pandangan Thaifur 'Ali Wafa memunculkan pemahaman yang menekankan ketundukan manusia terhadap kehendak Allah yang dianggap sebagai kehendak mutlak dalam segala aspek kehidupan. Baginya, segala yang terjadi di dunia ini adalah hasil dari kehendak Allah yang tidak dapat dipertanyakan oleh manusia.

Namun, perlu dicatat bahwa pandangan Thaifur 'Ali Wafa juga mencerminkan pemahaman bahwa konsep keadilan Tuhan tidak selalu sama dengan konsep keadilan yang dipahami oleh manusia. Dalam sudut pandang manusia, tindakan atau keputusan Allah mungkin terlihat tidak adil atau bertentangan dengan pandangan kemanusiaan. Namun, Thaifur 'Ali Wafa mengakui bahwa ini adalah bagian dari konsep keadilan Tuhan sebagai Pencipta, yang memiliki hak untuk bertindak sesuai dengan hikmat-Nya yang Maha Bijaksana.

Pandangan ini berbeda dengan pemikiran kelompok Muktazilah, yang memberikan peran lebih besar kepada manusia dalam menentukan nasib mereka dan mengharapkan Tuhan memberikan pilihan yang baik kepada manusia. Jadi, perdebatan antara pandangan tradisional Thaifur 'Ali Wafa dan Muktazilah mencerminkan keragaman dan kerumitan dalam pemikiran teologis Islam yang telah berkembang selama berabad-abad.

Uraian-uraian diatas menegaskan bahwa Thaifur 'Ali Wafa menggambarkan secara jelas kecenderungan dan ideologi yang sejalan dengan aliran pemikiran ahlus sunnah wal jamaah (sunnii). Pemilihan sudut pandang ini mencerminkan bukan hanya preferensi personal, tetapi juga komitmen terhadap suatu tradisi interpretatif tertentu dalam Islam. Dalam penafsirannya, Thaifur 'Ali Wafa tidak hanya menguraikan makna teks secara literal, tetapi juga mengaitkannya dengan kerangka berpikir sunni, menegaskan identifikasi dan keberlanjutan keyakinan sunni di Madura.

Disisi lain ia juga menunjukkan keberanian dalam menghadapi pandangan yang berseberangan dengan keyakinannya. Manifestasi konkret dari keberanian ini adalah penggunaan istilah "ahli bid'ah" untuk menyebut lawan ideologinya. Dalam kerangka ini, tindakan tersebut dapat diartikan sebagai strategi retorika yang digunakan untuk menegaskan batasan antara pandangan sunni dan pandangan yang dianggap menyimpang. Inilah bukti bahwa Thaifur 'Ali Wafa tidak hanya menjalankan tugas interpretatifnya, tetapi juga secara aktif terlibat dalam perdebatan intelektual demi pemeliharaan ideologi sunni di Madura

Tindakan Thaifur 'Ali Wafa, seperti yang tercermin dalam penafsiran dan justifikasinya, dapat diartikan sebagai bagian dari upaya yang disengaja untuk mempertahankan eksistensi ideologi sunni di wilayah Madura. Keberanian dan

⁴⁷ Ibid., 119

ketegasannya terhadap pandangan yang berbeda menandai peran intelektual dan agamawan dalam memimpin dan memandu masyarakat dalam mempertahankan identitas keagamaan. Ini membuka pintu untuk pertanyaan lebih lanjut tentang dinamika agama dan keberagaman di tingkat lokal, serta implikasinya terhadap stabilitas dan harmoni sosial di suatu daerah.

Kesimpulan

Berdasarkan pembahasan yang disampaikan sebelumnya dapat ditarik kesimpulan bahwa nalar teologis telah menjadi bagian tak terpisahkan dari proses penafsiran selama berabad-abad. Sejak zaman klasik hingga saat ini, unsur nalar teologis terus memainkan peran sentral dalam pemahaman teks-teks keagamaan. Dalam konteks penafsiran, nalar teologis merujuk pada upaya manusia untuk menghubungkan teks-teks suci dengan ajaran dan keyakinan keagamaan mereka.

Tafsir *Firdaws al-Na'im* karya Thaifur 'Ali Wafa adalah karya tafsir yang mengusung nalar teologis Sunni. Melalui karyanya, Thaifur mengeksplorasi isu-isu sensitif seperti teologi ru'yatullah, syafaat, kehendak mutlak dan keadilan Tuhan. Dalam konteks Teologi ru'yatullah, Thaifur meyakini bahwa di surga, para mukmin memiliki kemampuan untuk melihat Tuhannya secara langsung dengan mata terbuka. Tentang syafaat, Thaifur berpendapat bahwa hanya orang kafir yang tidak dapat menerima syafaat, sementara orang mukmin yang terlibat dalam dosa besar masih memiliki peluang memperoleh syafaat. Demikian pula, dalam aspek Teologi Kehendak Mutlak dan Keadilan Tuhan, Thaifur menguraikan bahwa konsep keadilan Tuhan tidak selalu sejalan dengan persepsi keadilan manusia. Pandangan manusiawi terhadap tindakan atau keputusan Allah dapat terlihat tidak adil atau bahkan bertentangan dengan prinsip kemanusiaan.

Kecenderungannya terhadap Teologi Sunni ini disebabkan oleh latar kehidupan penulisnya sebagai aktifis lokal Islam pesantren dan pendidikan agama tradisional yang mengusung ideologi Ahlussunnah wa al-Jama'ah. Jaringan keilmuan Thaifur Ali Wafa yang terhubung dengan Ulama Timur Tengah juga memperkuat alasan tersebut. Penelitian ini signifikan untuk memotret bagaimana hubungan intelektual antara Muslim Madura dan Ulama Timur Tengah telah memainkan peran penting dalam membawa pandangan dan interpretasi keagamaan dari Timur Tengah ke wilayah Nusantara, termasuk Madura.

BIBLIOGRAPHY

- Akbar, Jamaluddin. "Epistemologi Kitab Tafsir *Firdaws al-Na'im bi Tawḍīḥ Ma'ānī Āyāt al-Qur'ān al-Karīm*." Karya Thaifur 'Ali Wafa." Skripsi, UIN Sunan Ampel Surabaya, 2018.
- Baidan, Nashruddin *Perkembangan Tafsir di Indonesia*. Solo: Pustaka Mandiri, 2002.
- _____, Nashruddin. *Metode penafsiran al-Qur'an: kajian kritis terhadap ayat-ayat yang beredaksi mirip*, 1 ed.. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.
- _____, Nashruddin. *Wawasan baru ilmu tafsir*, 4 ed.. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2021.

- Baiḍāwī (al), Nāṣir al-Dīn. *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl*. Bayrūt: Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabiy, 1418 H), 152.
- Bizawie, Zainul Milal. *Masterpiece Islam Nusantara Sanad dan Jejaring Ulama-Santri (1830-1945)*. Tangerang: Pustaka Compass, 2016.
- Dhahabī (al), Muḥammad Ḥusayn. *Penyimpangan-Penyimpangan dalam Penafsiran al-Qur'an. Terj. Maznun Husein*, Cetakan ke-4. Jakarta: PT Grafindo Persada, 1996.
- Gusmian, Islah. "Tafsir al-Qur'an Bahasa Jawa: Peneguhan Identitas, Ideologi, dan Politik", *Ṣuḥuf*, Vol. 9, No. 1, Juni 2016.
- Gusmian, Islah. "Bahasa dan Aksara Tafsir al-Qur'an di Indonesia dari Tradisi, Hierarki Hingga Kepentingan Pembaca," *TSAQAFAH*6, no. 1 (2010).
- Hasanah, Uswatun. "Hak-hak Perempuan dalam Tafsir Firdaws al-Na'im bi Tawḍīḥ Ma'ānī Āyāt al-Qur'ān al-Karīm Karya KH. Thoifur 'Ali Wafa." *Islamika Inside: Jurnal Keislaman dan Humaniora* 5 (7 Juni 2019): 72–95.
- Hidayah, Ni'matul. "Tafsir Firdaws Al-Na'im Karya Thaifur 'Ali Wafa Dan Pertautan Terhadap Budaya Lokal Sumenep Madura." Skripsi, UIN Sunan Ampel Surabaya, 2019.
- Kathīr, Abū al-Fidā' Ismā'īl ibn 'Umar ibn. *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, Vol.1. Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1419 H.
- Khalīfī (al), Aḥmad bin Ḥamd. *Jawāhir al-Tafsīr Anwār min Bayān al-Tanzīl*, Vol. 3. Ammān: Maktabah al-Istiḳāmah, 1984.
- Mustaqim, Abdul. *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur'an*. Yogyakarta: Ponpes LSQ Ar-Rahmah, 2012.
- Mustaqim, Abdul. *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: LKiS, 2010.
- Madkour, Ibrahim. *Alirann dan Teori Filsafat Islam*, terj. Yudian Wahyudi Asmin dan Ahmad Hakim Mudzakhir. Jakarta: Bumi Aksara 1995. 190
- Mustaqim, Abdul. *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur'an*. Yogyakarta: Ponpes LSQ Ar-Rahmah, 2012.
- Ma'arif, Samsul. *The history of Madura: sejarah panjang Madura dari kerajaan, kolonialisme sampai kemerdekaan* (Araska, 2015)
- Najakhah, Vina Umdatun. "Paradigma Fiqh KH Thaifur 'Ali Wafa Al-Maduri: Analisis Terhadap Ayat-Ayat Ahkam Dalam Tafsir Firdaws al-Na'im Bi-Tawḍih Ma'ani Ayat al-Qur'an al-Karim." *Journal of Ushuluddin and Islamic Philosophy and Thought* 1, no. 1 (12 Juni 2023): 60–79.
- Nasution, Harun. *Teologi Islam: Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan*. Jakarta: UI Press, 1986.
- Nasution, Harun. *Teologi Islam*. Jakarta : UI Press, 1986.
- Pribadi, Yanwar. *Islam, State and Society in Indonesia*. New York: Routledge, 2018.
- Rahman, Fazlur. *Major Themes of the Qur'an*. Chicago: Minneapolis, 1980.
- Rāzī (al), Muḥammad Fakhr al-Dīn. *Mafātīḥ al-Ghayb*, Vol. 13. Bayrut: Dar al-Fikr, 1981.
- Syahrur, Muhammad. *al-Kitāb wa al-Qur'ān; Qirā'ah Mu'āṣirah*. Damaskus: Ahali li al-Nasyr wa al-Tauzi, 1992.
- Shahrastānī (al), Muḥammad Ibn 'Abd al-Karīm. *Al-Milal wa al-Niḥal*. Bayrūt: Dār al-Fikr 1979), 102.. Beirut: Dar al-Fikr 1979.

Aqlam: Jorunal of Islam and Plurality

(P-ISSN [2528-0333](#); E-ISSN: [2528-0341](#))

Website: <http://journal.iain-manado.ac.id/index.php/AJIP/index>

Vol. 8, No. 2 2023

Subhāny (al), Ja'far, *Al-Shafā'ah fi al-Kitāb wa al-Sunnah*. Bayrūt: Dār al-Aḍwā', 2006.

Ṭabarī (al), Muḥammad Ibn Jarīr Ibn Yazīd bin Kathīr bin Ghālib al-Āmilī Abū Ja'far. *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl al-Qur'ān*. Qāhirah: Dār Hījr, 2001.

Wafa, Thaifur 'Ali. *Manar al-Wafa*. t.k.:t.p.,t.th.

Wafa, Thaifur 'Ali. *Firdaws al-Na'im bi Tawḍīḥ Ma'ānī Āyāt al-Qur'ān al-Karīm*. t.k.:t.p.,t.th.

Wahyudi dkk., Teologi Ash'ariyyah Dalam Tafsir Ulama Nusantara (Studi *Ittijah I'tiqady* dalam *Tafsir Jami' al-Bayan min Khulāṣah Suwar al-Qur'an* Karya Muhammad bin Sulaiman), *Jurnal Ushuluddin* Vol. 28 No.1, January - June 2020.

Zamakhsharī (al), Maḥmūd ibn 'Umar. *Al-Kashshāf 'an Haqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fi Wujūh al-Ta'wīl*. Bayrūt: Dār al-Ma'rifah, 2009.