

**APLIKASI METODE PENAFSIRAN SYEKH MUHAMMAD
NAWAWI PADA SURAT AL-FATIHAH**



Skripsi

Diajukan Kepada Fakultas Ushuluddin
Institut Agama Islam Negeri Yogyakarta
Untuk Memenuhi Salah Satu Syarat Guna
Memperoleh Gelar Sarjana Strata Satu Agama
Dalam Ilmu Ushuluddin

Oleh:

Abdulloh Fuadi

NIM: 96532132

**JURUSAN TAFSIR HADIS
FAKULTAS USHULUDDIN
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA
2001**

ABSTRAK

Syekh Muhammad Nawawi (1813-1897) adalah salah satu putra terbaik bangsa yang menorehkan namanya di tingkat internasional. Kitab tafsir Marah Labid adalah karya yang monumental dari tokoh ini, sehingga beliau dijuluki *Sayyid 'Ulama al-Hijaz*. Mengkaji aplikasi metode penafsiran Syekh Nawawi adalah sebuah kajian menarik, mengingat sebuah produk tergantung pada cara kerja yang disusun dan dilaksanakan. Kebanyakan penelitian tokoh ini lebih terfokus pada proses pemunculannya. Padahal pembacaan dari perspektif ini, akan memberikan gambaran lebih utuh dari fenomena seorang Syekh Nawawi.

Tujuan penelitian ini adalah mengkaji metode penafsiran Syekh Nawawi dalam tafsir Marah Labid; menelaah konsistensi aplikasi metode penafsiran Syekh Nawawi dalam penafsiran surat al Fatihah. Penelitian ini memusatkan perhatian pada penelitian kepustakaan yaitu mengkaji buku (kitab) yang ada di perpustakaan yang ada hubungannya dengan pokok masalah yang dibahas. Sumber primer penelitian ini adalah kitab tafsir Marah Labid, sedangkan sumber sekunder adalah kitab-kitab tafsir, buku-buku dan artikel lain yang berkaitan dengan topik yang sedang dibahas.

Hasil penelitian ini adalah penjelasan dan penafsiran kitab tafsir klasik menjadi metode pertama Syekh Nawawi dalam menafsirkan ayat al Qur'an. Yang menarik adalah beliau merujuk pada kitab tafsir klasik yang sebagian besar adalah *bi al-ra'y* sedang beliau sendiri semula ragu untuk memulai penulisan sebuah kitab tafsir disebabkan dua buah hadis nabi yang dianggap sebagian ulama sebagai larangan tafsir *bi al-ra'y*. Metode kedua, Syekh Nawawi juga menggunakan *ra'y* dalam penafsiran ayat. Kajian terhadap aplikasi metode penafsiran Syekh Nawawi dalam surat al Fatihah menunjukkan bahwa beliau konsisten dengan bangunan metode yang disusunnya. Kajian ini merupakan antitesa terhadap pendapat bahwa Syekh Nawawi gagal memenuhi tuntutan dari dirinya sendiri bahwa akan muncul penafsiran-penafsiran baru, dalam pengertian Syekh Nawawi : tidak konsisten dengan metode yang dibangunnya. Skripsi ini menunjukkan tidak ada inkonsistensi dengan aplikasi metode penafsiran oleh Syekh Nawawi.



DEPARTEMEN AGAMA
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI
SUNAN KALIJAGA
FAKULTAS USHULUDDIN

Jln. Laksda Adisucipto - YOGYAKARTA - Telp. 512156

PENGESAHAN

Nomor: IN/IDU/PP.00.9/292/2001

Skripsi dengan judul: Aplikasi Metode Penafsiran Syekh Muhammad Nawawi
Pada Surat Al-Fâtiḥah

Diajukan oleh:

1. Nama : Abdulloh Fuadi
2. NIM : 96532132
3. Program Sarjana Strarta 1 Jurusan: TH

Telah dimunaqsyahkan pada hari: Rabu, tanggal: 25 Juli 2001 dengan nilai: A-
(85) dan telah dinyatakan syah sebagai salah satu syarat untuk memperoleh gelar
Sarjana Strata Agama 1 dalam ilmu: Ushuluddin

PANITIA UJIAN MUNAQOSYAH:

Ketua Sidang

Drs. H.M. Fahmi, M.Hum
NIP. 150088748

Sekretaris Sidang

Drs. Abdul Basir Solissa, M.Ag
NIP. 150235497

Pembimbing

Drs. Muhammad, M.Ag
NIP. 150241786

Pembantu Pembimbing

Inayah Rahmaniya, M.Hum
NIP. 150277318

Penguji I

Drs. Mahfudz Masduki, MA
NIP. 150227903

Penguji II

Drs. Indal Abrar, M.Ag
NIP. 150259420

Yogyakarta, 25 Juli 2001

DEKAN



Dekan Djam'annuri, MA
NIP. 150182860

Drs. Muhammad, M.Ag
Inayah Rahmadiyah, M.Hum
NOTA DINAS

Hal : Skripsi Saudara Abdulloh Fuadi

Lamp. : 6 (enam) eksemplar

Kepada Yth.

Dekan Fakultas Ushuluddin

IAIN Sunan Kalijaga

di-

Yogyakarta

Assalamu'alaikum Wr. Wb.

Setelah membaca, meneliti dan mengoreksi, serta mengadakan perbaikan seperlunya terhadap skripsi saudara:

Nama : Abdulloh Fuadi

NIM : 96532132

Jurusan : Tafsir Hadis (TH)

Judul : APLIKASI METODE PENAFSIRAN SYEKH
MUHAMMAD NAWAWÎ PADA SURAT
AL-FÂTIHAH

Dengan ini, kami menyatakan bahwa skripsi tersebut dapat diajukan ke sidang munaqasyah sebagai salah satu syarat untuk memperoleh gelar Strata Satu Agama, dalam ilmu Tafsir Hadis pada Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

Demikian nota dinas ini kami sampaikan, atas perhatian kami haturkan terima kasih.

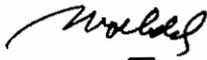
Wassalamu'alaikum Wr. Wb.

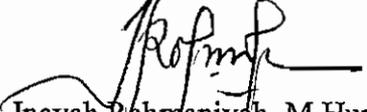
Yogyakarta, 11 Juli 2001

Hormat Kami,

Pembimbing II

Pembimbing I


Drs. Muhammad, M.Ag
NIP: 150 241 786


Inayah Rahmadiyah, M.Hum
NIP: 150 277 318

MOTTO

**IF YOU FEEL AND THINK THAT
YOU'RE EXIST, YOU'RE NONE**

**IF YOU FEEL AND THINK THAT
YOU'RE NONE, YOU'RE EXIST**

NEVER ENDING PROCESS

PERSEMBAHAN

Skripsi ini penulis persembahkan kepada:

- *Ayahanda dan Ibunda;*
Atas Ketulusan dan Kasih Sayangnya
- *Seluruh Keluarga;*
Dewi, Maman, Mas Ipul
- *Sahabat nan tak terlupakan;*
*Keluarga besar **Virtuoso Band, Al-Jami'ah,***
IPEC, Ps. Pedak Baru

KATA PENGANTAR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الحمد لله الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله،
والصلاة والسلام على النبي المصطفى وعلى آله وأصحابه.
(أما بعد)

Puji Syukur *al-hamdulillah*, karena berkat rahmat dan hidayah-Nya, penulis dapat menyelesaikan penyusunan skripsi ini. Shalawat serta salam senantiasa tercurahkan kepada Nabi Muhammad SAW.

Skripsi ini ditulis dalam rangka memenuhi sebagian syarat untuk memperoleh gelar sarjana Strata Satu Agama (S.Ag.) dalam ilmu Tafsir Hadis pada Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

Penulis menyadari sepenuhnya, bahwa terselesaikannya penulisan skripsi ini tidak lepas dari bantuan dan dukungan dari berbagai pihak. Untuk itu, penulis menghaturkan terima kasih yang setulus-tulusnya kepada:

1. Bapak Dr. Djam'annuri, MA., selaku Dekan Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, beserta pihak jurusan Tafsir Hadis, Bapak Drs.H. Fauzan Naif, MA. dan Bapak Drs. Indal Abrar, M.Ag. selaku ketua dan sekretaris jurusan.
2. Bapak Drs. Muhammad, M.Ag. dan ibu Inayah Rahmaniyyah, M.Hum. yang telah memberikan bimbingan dan pengarahan.

3. Seluruh karyawan Fakultas Ushuluddin, yang telah membantu dan memperlancar proses penyelesaian studi di IAIN Sunan Kalijaga.
4. Kedua orang tua penulis beserta keluarga, yang dengan tulus memberikan dorongan dan dukungan baik moril maupun materiil, sehingga penulis dapat menyelesaikan program studi. Terkhusus Mas Ipul yang banyak meluangkan waktu untuk mondar-mandir Malang-Yogyakarta dalam memenuhi kebutuhan penulis selama di perantauan.
5. Sahabat-sahabat yang telah menggoreskan tinta kenangan yang tak kan pernah terlupakan, yang memberikan pemahaman tentang kehidupan. Keluarga besar *Virtuoso Band*, teman-teman *Sanggar Al-Jami'ah*, Seluruh anggota *IPEC*, dan tidak ketinggalan warga *P.s. Pedak Baru*. Kita adalah anak jaman yang diasuh oleh masa dan waktu. Kita adalah pemikul sejarah peradaban. Engkau semua menjadi bagian dari diriku atau bahkan engkau adalah cerminku, karena kita tiada dalam ke-ada-an, dan ada dalam ketiadaan. Dalam ketiadaanku, aku ingin berucap: Terima kasih, dan proses ini tidak akan pernah berakhir selamanya.

Semoga Tuhan membalas kebaikan mereka dan mengampuni kelalaian dan kealpaan mereka. *Amin.*

Penulis

Abdulloh Fuadi

PEDOMAN TRANSLITERASI*

1. Konsonan

ا = a	ز = z	ق = q
ب = b	س = s	ك = k
ت = t	ش = sy	ل = l
ث = ts	ص = sh	م = m
ج = j	ض = dh	ن = n
ح = h	ط = th	و = w
خ = kh	ظ = zh	ه = h
د = d	ع = ' (ayun)	ي = y
ذ = dz	غ = gh	
ر = r	ف = f	

2. Huruf Vokal

Vokal (a) panjang = *â* → قال = qâla

Vokal (i) panjang = *î* → قيل = qîla

Vokal (u) panjang = *û* → دون = dûna

3. Diftong

او = aw → قول = qawl

اي = ay → خير = khayr

* Dikutip dari karya Cik Hasan Bisri, MS, *Penuntun Penyusunan Rencana Penelitian dan Penulisan Skripsi*. (Jakarta : Logos, 1991), hlm.181-183.

4. Kata Sandang (ال) , baik *الشمسية* maupun *القمريّة* cukup ditransliterasi dengan huruf kecil “a”, kecuali jika terletak di awal kalimat. *contoh :*
- a. *Ibn Jarîr al-Thabarî* menafsirkan ... / *Karangan Ibn al-Qayyim* ...
 - b. *Al-Suyûthî* lahir ... / *Al-Jawzî* mengarang kitab.....
5. Huruf kembar (*tasydîd*) atau *idzghâm* ditulis dua hurufnya (ganda).
Contoh :
- a. *مَدّ , مِلَّة* = *Madda, Millah*
 - b. *القطان* = *Al-Qaththân*
6. Ta’ marbuthah (ة) bila terletak ditengah kalimat maka menggunakan “t”, sedang jika di akhir kalimat maka ditulis dengan “h”. *Contoh :*
الرسالة للمدرسة = *Al-risâlat li al-mudarrisah*
7. Lafzh al-Jalâlah (الله) bila berkedudukan sebagai “*mudhâf `ilayh*”, maka ditulis tanpa huruf hamzah (secara langsung). *contoh :*
عبد الله = *Abdullâh*.
8. Kata-kata atau istilah, yang sudah lazim dikenal atau sudah menjadi perbendaharaan kata dalam bahasa Indonesia, tidak ditulis berdasarkan aturan transliterasi ini. *contoh :* Al-Qur’an, Tafsir, Hadits, Muhammad dsb.

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL -----	i
HALAMAN PENGESAHAN -----	ii
NOTA DINAS -----	iii
HALAMAN MOTTO -----	iv
HALAMAN PERSEMBAHAN -----	v
KATA PENGANTAR -----	vi
PEDOMAN TRANSLITERASI -----	viii
DAFTAR ISI -----	x
ABSTRAKSI -----	xii
BAB 1 : PENDAHULUAN	
A. Latar Belakang Masalah -----	1
B. Rumusan Masalah -----	6
C. Tujuan dan Kegunaan -----	6
D. Telaah Pustaka -----	7
E. Metode Penelitian -----	11
F. Sistematika Pembahasan -----	12
BAB II : SYEKH MUHAMMAD NAWAWÎ AL-BANTANI	
A. Kondisi Sosial Keagamaan Jazirah Arab -----	15
B. Latar Belakang Intelektual Syekh Muḥammad Nawawî	
1. Wilayah Jawa -----	24
2. Wilayah Arab Saudi	

	a. Guru-Gurunya -----	26
	b. Karya-Karyanya-----	26
	c. Murid-Muridnya -----	31
BAB III	: KITAB TAFSIR MARÂH LABÎD	
	A. Latar Belakang Penulisan -----	34
	B. Karakteristik Tafsir Marâh Labîd-----	42
	1. Metode Penafsiran-----	44
	2. Teknik Penafsiran -----	45
	3. Corak Penafsiran -----	51
BAB IV	: APLIKASI METODE TAFSIR SYEKH MUHAMMAD	
	NAWAWÎ DALAM SURAT AL-FÂTIHAH	
	A. Penafsiran Syekh Nawawi-----	57
	B. Metode dan Kedudukan Tafsir Surat Al-Fâtiḥah dalam	
	Wacana Tafsir Klasik -----	63
BAB V	: PENUTUP	
	A. Kesimpulan-----	82
	B. Saran-----	82
	DAFTAR PUSTAKA -----	83
	CURRICULUM VITAE-----	86

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Pada abad 19, di kawasan Mesir muncul tokoh-tokoh pembaharu tafsir al-Qur'an semisal Muhammad 'Abduh (1849-1905), Rasyid Ridhâ (1865-1935) dan para koleganya.¹ Sementara di kawasan lain yaitu jazirah Arab – Mekkah -, muncul sebuah kitab tafsir yang merupakan representasi kondisi intelektual keagamaan yang sedang berkembang di sana.² Kitab tafsir tersebut dikenal dengan nama *Marâh Labîd* karya Syekh Muhammad Nawawi³ al-Bantani (1813-1897), seorang peminat berbagai cabang keilmuan.⁴

¹ Gambaran sekilas tentang gerakan pembaharuan ini diberikan oleh J.J.G. Jansen, *Diskursus Tafsir Al-Qur'an Modern*, terj. Hairussalim dan Syarif Hidayatullah (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997), hlm. 1-26. Menarik untuk disimak bahwa menurut Jansen tafsir al-Qur'an Mesir modern sebagian besar masih tradisional. Tafsir-tafsir tersebut masih merupakan bagian tradisi besar dari tafsir klasik, karena memang sangat besarnya masalah-masalah yang sudah diajukan. Inovasi yang benar-benar murni hanya diperkenalkan oleh Muhammad 'Abduh (w. 1905) dan Amin al-Khuli (w. 1967). Pernyataan Jansen ini dikutip dan diurai sekilas oleh Karel A. Steenbrink, *Beberapa Aspek Tentang Islam Di Indonesia Abad Ke-19* (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), hlm. 125.

² Saifullah, "Tafsir al-Munir dan al-Manar (Studi Tentang Metodologi Tafsir Ayat Ahkam)" (Tesis tidak diterbitkan: IAIN Sunan Kalijaga, 1998), hlm. 102.

³ Ada dua nama tokoh yang memakai kata *Nawawi*. Nama tokoh yang bukan dibahas pada penelitian ini adalah Muhyiddin Abû Zakariyya Yahya al-Nawawi. Seorang ahli hadis dan fiqh yang lahir pada bulan Muharram 631 / Oktober 1233 di Nawa selatan Damaskus. Reputasinya dalam bidang fiqh sangat besar, terutama di kalangan madzhab Syafi'i. Dia menulis *Minhaj al-Thalibin*. Lebih lanjut lihat: C.E. Bosworth, E. Van Donzel, W.P. Heinrich, Ch. Pellat, *Encyclopaedia of Islam – New Edition* (Leiden – New York: E.J. Brill, 1993), vol. vii, hlm. 1041-1042. untuk selanjutnya, tokoh yang dibahas pada penelitian ini disingkat Syekh Nawawi.

⁴ Alex Soesilo Wijoyo mencatat 40 buah karya Syekh Nawawi dari berbagai cabang ilmu, yang ia rangkum dari Y.E. Sarkis, *Mu'jam al-Mathbu'at al-'Arabiyyah wa al-Mu'arraba* (Cairo: Sarkis, 1928), hlm. 1879-1883; A.G. Ellis, *Catalogue At Arabic Books In The British Museum* (London: The Trustees Of The British Museum, 1967), hlm. 354-356; Carl Brockelmann's, *Geschichte Der Arabischen Literature (And Supplements)* (Leiden: Brill, 1943-1949), vol. II, hlm. 651-652, 813-814. Lebih mendalam tentang daftar lengkap karya Syekh Nawawi dan karya-karya terpenting beliau lihat: Alex Soesilo Wijoyo, "Syakh Nawawi of Banten: Texts, Authority, and The Gloss Tradition" (Disertasi tidak diterbitkan: Columbia University, 1997), hlm. 92-117. Perbedaan tentang jumlah karya Syekh Nawawi disajikan pada bab berikutnya dan disertakan juga beberapa karya beliau.

Dua kekuatan intelektual besar –Mesir dan Mekkah- merupakan kekayaan khazanah Islam yang tak terkirakan. Masing-masing menggambarkan perkembangan intelektual para tokohnya dalam mensikapi khazanah keilmuan Islam klasik dan modernitas. Dari sudut pandang hermeneutik, latar belakang pendidikan pengarang, lingkungan kerja serta konteks penulisannya akan membedakan kerja yang dihasilkannya.⁵

Dari sudut pandang perkembangan tafsir di Indonesia, menarik apa yang dikatakan oleh Deliar Noer bahwa sampai akhir abad 19 M dan bahkan sampai permulaan abad 20, Timur Tengah, khususnya Mekkah Saudi Arabia, mempunyai peranan penting bagi kehidupan dan perkembangan Islam di Indonesia. Menurut Snouck Hurgronje, sebagaimana dikutip Deliar Noer, pengaruh Mekkah di Indonesia berawal dari abad ke 18 M, sedangkan sebelumnya Islam di daerah kepulauan ini mendapat inspirasi-inspirasi ajarannya dari India.⁶

Gambaran di atas menunjukkan bahwa Syekh Nawawi merupakan salah satu ulama berpengaruh, baik dilihat dari sudut pandang dua kekuatan intelektual besar dalam dunia Islam Mesir dan Mekkah, maupun ditinjau dari perkembangan tafsir di Indonesia.⁷ Karya-karyanya dikenal luas di pesantren-

⁵ Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama – Sebuah Kajian Hermeneutik* (Jakarta: Paramadina, 1996), hlm. 194. Perbandingan antara keduanya dalam bidang tafsir dibahas oleh Saifullah, *ibid*.

⁶ Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam Di Indonesia 1900-1942* (Jakarta: LP3ES, 1990), hlm. 34.

⁷ Zamakhsyari Dhofier mengungkapkan betapa karya ini telah mengangkat nama Syekh Nawawi di kalangan ulama Mesir, sehingga beliau diberi gelar *Sayyid 'Ulamā' al-Hijaz*. Lihat: Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi Tentang Pandangan Hidup Kyai* (Jakarta: LP3ES, 1982), hlm. 72.

pesantren dan sejak lama telah menjadi kajian rutin para santri.⁸ Salah satu karya Syekh Nawawi yang menjadikannya dikenal dan diakui integritasnya dalam keilmuan Islam adalah tafsir *Marâh Labîd*.

Dalam muqaddimah tafsirnya tersebut, terdapat tiga poin penting yang dikemukakan oleh Syekh Nawawi sebagai berikut: Pertama, dalam menyusun tafsir *Marâh Labîd*, lima kitab tafsir klasik menjadi rujukannya yaitu: (a) Abû Thâhir Muḥammad Ibn Ya'qûb, *Tanwîr al-Miqbâs Min Tafṣîr Ibn 'Abbâs*, (b) Abû al-Su'ûd Ibn Muḥammad al-'Imâdî al-Ḥanafî, *Irsyâd al-'Aql al-Salîm Ilâ Mazâyâ al-Kitâb al-Karîm*, (c) Al-Khathîb al-Syarbînî, *Al-Sirâj al-Munîr*, (d) Muḥammad al-Râzî Fakhr al-Dîn, *Tafṣîr al-Fakhr al-Râzî*, dikenal dengan sebutan *al-Tafṣîr al-Kabîr* atau *Mafâtih al-Ghayb*, (e) Sulaymân Ibn 'Umar, *Al-Futûḥât al-Ilâhiyyah*. Kedua, beliau mengutip dua buah hadis yang kerap dijadikan *hujjah* untuk menolak penafsiran al-Qur'an berdasarkan *ra'y* semata:

من قال في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ (رواه الترمذي)

Barang siapa yang berbicara tentang al-Qur'an atas dasar pendapatnya semata, maka meski ia benar ia telah berbuat salah.

من قال في القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار (رواه الترمذي)

⁸ Alex Soesilo Wijoyo, "Syakh Nawawi of Banten:.....", hlm. 105.

Barang siapa yang berbicara tentang al-Qur'an atas dasar pendapatnya sendiri, hendaklah ia menyiapkan tempat duduknya di neraka. Ketiga, tentang orientasinya, beliau menyatakan:

لكل زمان تجديد

Setiap jaman mempunyai pembaharuan.⁹

Preferensi setiap penafsir dalam mengambil sebuah kitab tafsir menjadi rujukannya adalah sebuah kebebasan yang diakui. Demikian pula yang terjadi pada kasus Syekh Nawawi. Beliau mengambil lima kitab tafsir klasik tersebut di atas sebagai acuannya. Sekaligus hal ini menjelaskan metode Syekh Nawawi dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an, yaitu menafsirkan ayat berdasarkan perkataan para ulama *salafiy* yang terhimpun dalam sebuah kitab tafsir. Namun dalam hal ini ada yang menarik untuk diamati, beliau mencantumkan dua buah hadis yang dipahami sebagian ulama sebagai larangan tafsir *bi al-ra'y*.¹⁰ Dari kelima kitab tafsir yang menjadi rujukannya, hanya tafsir *Tanwîr al-Miqbâs* yang bisa dimasukkan dalam kategori tafsir *bi al-ma'tsûr*. Keempat kitab tafsir yang lain dikategorikan sebagai tafsir *bi al-ra'y*,¹¹ sehingga dapat dinyatakan beliau merujuk pada kitab tafsir yang sebagian besar adalah *bi al-ra'y*.

Lebih jauh lagi bila melihat poin ketiga yang sekaligus menjelaskan metode Syekh Nawawi berikutnya bahwa setiap jaman mempunyai pembaharuan, maka Tampaklah historisitas pernyataan Syekh Nawawi tersebut, karena situasi sosial keagamaan sedang mengalami perubahan yang

⁹ Muḥammad Nawawî, *Marâh Labid – Tafsîr al-Nawawî* (Semarang: Toha Putra, t.t.), hlm. 2.

¹⁰ Lihat keterangan lebih lanjut dalam Muḥammad Husayn al-Dzahabî, *Al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn* (Beirut: Dâr al-Fîkr, 1976), Juz I, hlm. 258. Muḥammad 'Abd al-'Azhîm al-Zarqânî, *Manâhil al-'Irfân fi 'Ulûm al-Qur'ân* (Beirut: 'Isâ al-Bâbî al-Ḥalabî, t.t.), juz II, hlm. 55. Ibn Taymiyyah, *Muqaddimah fi Ushûl al-Tafsîr* (Kuwayt: Dâr al-Qur'ân al-Karîm, t.t.), hlm. 105-106.

¹¹ Al-Dzahabî, *Ibid*, Juz I, hlm. 289 dan Juz II, hlm. 630.; Al-Zarqânî, *Ibid*, Juz II, hlm. 66.

disebabkan gerakan pembaharuan yang dilancarkan oleh paham Wahabisme¹² dan masuknya pengaruh pemikiran Muhammad ‘Abduh di Mesir dalam dunia Islam. Pertanyaan yang muncul kemudian, adakah hal baru yang diajukan oleh Syekh Nawawi dalam tafsirnya? Adakah sesuatu yang baru yang tidak terdapat dalam kitab-kitab tafsir klasik yang dijadikan rujukan? Konsistenkah Syekh Nawawi dengan metode penafsirannya yang dibangunnya ini?

Acuan dalam melihat konsistensi aplikasi metodis dalam tafsir *Marâh Labîd* adalah dengan melihat penafsiran beliau terhadap ayat tertentu, kemudian dilihat dalam wacana lima kitab tafsir klasik. Diharapkan dengan langkah tersebut akan diketemukan hal-hal baru yang disampaikan oleh Syekh Nawawi yang belum dan tidak tersebut pada kitab-kitab tafsir klasik yang dirujuknya.

Surat al-Fâtihah sebagai pembuka al-Qur’an dijadikan obyek kajian dalam penelitian ini, karena surat tersebut adalah - meminjam istilah M. Dawam Rahardjo - al-Qur’an *in a nutshell*. Maksudnya bahwa isi seluruh al-Qur’an telah terwakili dalam surat al-Fâtihah. Hipotesis yang bisa diajukan adalah sebagai berikut: (1) Tujuh ayat dalam surat al-Fâtihah itu dijelaskan secara berulang-ulang dalam seluruh isi al-Qur’an, karena itu (2) al-Qur’an sebenarnya berintikan atau intisarinya tercakup dalam al-Fâtihah, atau sebaliknya dapat dikatakan bahwa (3) isi al-Qur’an itu seluruhnya menjelaskan tujuh ayat dalam al-Fâtihah, sehingga (4) tujuh ayat dalam al-Fâtihah itu, membagi habis kandungan al-Qur’an, atau seluruh kandungan al-

¹² Sebuah aliran yang dirujuk pada Muhammad Abd al-Wahhab (1703-1787). Lihat: Harun Nasution, *Pembaharuan Dalam Islam – Sejarah Pemikiran dan Gerakan* (Jakarta: Bulan Bintang, 1973), hlm. 23.

Qur'an dibagi habis oleh tujuh ayat al-Fâtiḥah, karena itu (5) al-Fâtiḥah disebut Qur'an yang agung, karena al-Fâtiḥah adalah al-Qur'an *in a nutshell* – al-Qur'an dalam esensi.¹³

Penafsiran Syekh Nawawi terhadap surat al-Fâtiḥah dianalisa dengan melihat pada penafsiran kitab-kitab tafsir klasik. Diharapkan konsistensi aplikasi metode penafsiran Syekh Nawawi dapat ditelaah dan ditelusuri.

B. Rumusan Masalah

1. Bagaimanakah metode penafsiran Syekh Nawawi dalam tafsir *Marâḥ Labîd*?
2. Bagaimanakah konsistensi aplikasi metode penafsiran Syekh Nawawi pada surat al-Fâtiḥah?

C. Tujuan dan Kegunaan

1. Tujuan:
 - a. Mengkaji metode penafsiran Syekh Nawawi dalam tafsir *Marâḥ Labîd*.
 - b. Menelaah konsistensi aplikasi metode penafsiran Syekh Nawawi dalam penafsiran surat al-Fâtiḥah.

¹³ M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi Al-Qur'an – Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-Konsep Kunci* (Jakarta: Paramadina, 1996), hlm. 23.

2. Kegunaan:

- a. Memahami pembaharuan Syekh Nawawi dalam menyusun tafsirnya.
- b. Sebagai pijakan informasi penelitian-penelitian lanjutan yang masih terkait.

D. Telaah Pustaka

Ada beberapa karya ilmiah yang secara khusus mengkaji tokoh ini. Di antaranya sebuah skripsi yang ditulis oleh Happy Azizah berjudul *Konsep Iman Menurut An-Nawawi Dalam Kitab Tafsirnya al-Munir*. Dari karya tersebut didapat informasi bahwa menurut Syekh Nawawi iman mempunyai lima tingkatan. Tingkatan yang tertinggi adalah iman *haqiqah*, yaitu taraf keimanan seseorang yang telah mencapai maqam *fana'*. Dan dengan demikian berarti seseorang telah mencapai suatu derajat taqwa. Konsep iman Syekh Nawawi itu bersifat sufistik karena banyak ungkapan-ungkapan yang dipakai seperti berikut: iman adalah ma'rifat, iman adalah tahu berterima kasih pada Tuhan dan sebagainya. Konsep iman Syekh Nawawi mencakup pemikiran baik dari golongan Mu'tazilah maupun Asy'ariah.¹⁴

Selanjutnya bisa disebutkan tiga buah tesis Program Pasca sarjana IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. *Pemikiran Teologi Syekh Nawawi Al-Bantani* oleh Ahmad. Dalam tesis ini disimpulkan bahwa Syekh Nawawi menganut *Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah* dalam pemikiran kalam atau teologi,

¹⁴ Happy Azizah, "Konsep Iman Menurut An-Nawawi Dalam Kitab Tafsirnya Al-Munir" (Skripsi tidak diterbitkan: IAIN Sunan Kalijaga, 1994), hlm. 83.

dan menganut madzhab Syafi'i dalam bidang fiqh, dan menganut tarekat Qadiriyyah dalam bidang tasawuf (tarekat).¹⁵

Topik serupa dibahas oleh Yasin, *Syaikh Muhammad Nawawi dan Tafsir Marah Labid Li Kasyf Ma'na Qur'an Majid (Telaah Metodologi dan Pemikiran Teologi)*, mengupas sistem teologi Syekh Nawawi menurut katagorisasi Harun Nasution dan memakai teori Farmawi dalam melihat metode tafsir. Kesimpulan yang diperoleh menunjukkan kondisi intelektual Syekh Nawawi, bahwa dalam bidang teologi pemikiran Nawawi tidaklah orisinal. Ia mengambil atau mengikuti para mufassir sebelumnya, kecuali penilaiannya terhadap orang yang tidak menggunakan akalnyanya sedang ia belum menerima keterangan (da'wah) dari orang lain (zaman *fathrah*). Pemikiran dalam hal ini tidak ditemukan dalam referensi yang dirujuknya.¹⁶

Selanjutnya ia juga menyimpulkan bahwa kekurangberanian melontarkan pembaharuan dalam memahami ayat-ayat Qur'an ini tidak sesuai dengan motivasi penulisan tafsirnya sendiri. Sebagaimana yang ditulisnya dalam muqaddimah tafsirnya, Nawawi berharap akan muncul penafsiran-penafsiran baru, karena setiap kurun pasti terjadi pembaharuan. Tetapi hal ini tidak terealisasi.¹⁷

Saifullah menulis tesis berjudul *Tafsir al-Munir dan al-Manar (Studi Tentang Metodologi Tafsir Ayat Ahkam)*. Komparasi yang dilakukan

¹⁵ Ahmad, "Pemikiran Teologi Syekh Nawawi Al-Bantani" (Tesis tidak diterbitkan: IAIN Sunan Kalijaga, 1992), hlm. 149.

¹⁶ Yasin, "Syaikh Muhammad Nawawi dan Tafsir Marah Labid li Kasyf Ma'na Qur'an Majid (Telaah Metodologi dan Pemikiran Teologi)" (Tesis tidak diterbitkan: IAIN Sunan Kalijaga, 1995), hlm. 165.

¹⁷ *Ibid.*

membantu memetakan gerakan intelektual abad 19 di kawasan jazirah Arab dan Mesir. Selanjutnya dalam bidang hukum Islam Syekh Nawawi karena terkait dengan kondisi masyarakat maka masih melihat perlunya *taqlid* kepada salah satu madzhab fiqh, sedangkan Muhammad ‘Abduh sangat menekankan perlunya melepaskan diri dari belenggu madzhab. Baginya *taqlid* adalah tindakan yang tercela dan pintu ijtihad tetap terbuka.¹⁸

Chaidar menulis buku berjudul *Sejarah Pujangga Islam Syekh Nawawi Albanteni Indonesia* (Jakarta : Sarana Utama, 1978). Buku ini, sebagaimana terlihat pada judulnya, menjelaskan biografi Syekh Nawawi sejak masih di Indonesia sampai dengan menetap di Mekkah. Dilengkapi foto yang menambah nilai lebih keakuratan penelitian yang dilakukan. Chaidar menjelaskan kebesaran Syekh Nawawi di tingkat internasional, bahwa hanya beliaulah satu-satunya ulama putra Indonesia yang namanya termaktub dalam kitab *Al-Munjid*, di samping nama Sukarno sebagai seorang pejuang kemerdekaan bangsa-bangsa Asia.¹⁹

Karya ilmiah lain ditulis oleh Alex Soesilo Wijoyo, *Shaykh Nawawi Of Banten : Texts, Authority, And the Gloss Tradition*, adalah disertasi yang ditulisnya di Columbia University tahun 1997. Disertasi ini meneliti tentang peranan kitab-kitab yang berisi komentar terhadap literatur Islam klasik (*gloss tradition*), dan menjadikan karya Syekh Nawawi sebagai obyek kajian.

¹⁸ Saifullah, “Tafsir al-Munir dan al-Manar (Studi Tentang Metodologi Tafsir Ayat Ahkam)” (Tesis tidak diterbitkan: IAIN Sunan Kalijaga, 1998), hlm. 157.

¹⁹ Chaidar, *Sejarah Pujangga Islam Syekh Nawawi Albanteni Indonesia* (Jakarta: Sarana Utama, 1978), hlm. 36.

Menurut Alex, teknologi cetak telah mengubah peranan kitab-kitab semacam ini.²⁰

Gloss tradition pada masa dulu masih berupa tulisan tangan dalam naskah-naskah (manuskrip), yang diriwayatkan dari generasi satu ke generasi selanjutnya secara lisan dan saling berhadapan. Ia memainkan peranan penting dalam pendidikan Islam tradisional, namun tuntutan kemodernan berupa pikiran-pikiran kreatif dan orisinalitas, menjadikan kitab-kitab semacam ini diabaikan. *Gloss tradition* juga memiliki peranan penting dalam pembentukan sosial dan kebudayaan masyarakat Islam, dimana antara teks dan penyusunnya tidak dapat dipisahkan. Munculnya teknologi cetak mengubah situasi ini dan kewenangan sepenuhnya ada pada teks. Dengan demikian teknologi cetak atas kitab-kitab semacam ini di samping puncak kejayaan juga sekaligus kematiannya.²¹

Belum ada peneliti yang membahas secara khusus tiga poin penting yang dinyatakan oleh Syekh Nawawi dalam kitab tafsirnya *Marâh Labîd*, yakni: Pertama, dalam menyusun tafsir *Marâh Labîd*, lima kitab tafsir klasik menjadi rujukannya. Kedua, beliau mengutip dua buah hadis yang kerap dijadikan *hujjah* menolak tafsir *bi al-ra'y*. Ketiga, tentang orientasinya, beliau menyatakan bahwa setiap jaman mempunyai pembaharuan. Para peneliti tokoh ini kebanyakan hanya mengacu pada produk tafsir *Marâh Labîd* tanpa melihat lebih dalam proses penulisannya dan metode yang digunakan oleh Syekh Nawawi dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an.

²⁰ Alex Soesilo Wijoyo, "Syakh Nawawi of Banten:.....", hlm. 15.

²¹ *Ibid*, hlm. 324.

E. Metode Penelitian

Menurut Koentjaraningrat, metodologi adalah pengetahuan tentang berbagai cara kerja yang disesuaikan dengan obyek studi ilmu-ilmu yang bersangkutan, sedangkan metode artinya cara kerja di dalam mengadakan suatu penelitian, agar dapat memahami obyek yang menjadi sasaran ilmu yang bersangkutan.²²

Penelitian ini memusatkan perhatian pada penelitian kepustakaan yaitu mengkaji buku (kitab) yang ada di perpustakaan yang ada hubungannya dengan pokok masalah yang dibahas.²³ Sumber primer penelitian ialah kitab tafsir *Marâh Labîd*, sedangkan sumber sekunder adalah kitab-kitab tafsir, buku-buku dan artikel lain yang berkaitan dengan topik yang sedang dibahas.

Metode yang digunakan adalah sebagai berikut: Pertama, *Interpretasi*. Isi kitab diselami untuk dapat setepat mungkin menangkap arti dan nuansa uraian yang disajikannya. Kedua, *Induksi* dan *deduksi*. Kitab tersebut dipelajari dengan menganalisis semua bagian dan semua konsep pokok satu persatu dan dalam hubungannya satu sama lain (induksi), agar dari mereka dapat dibangun suatu pemahaman sintetis. Juga jalan yang terbalik dipakai (deduksi): dari visi dan gaya menyeluruh yang mendominasi dalam buku itu, dipahami dengan lebih baik semua detail-detail uraiannya. Ketiga, *Koherensi Intern*. Di dalam hakikat manusia yang “transendental” itu ditemukan banyak unsur-unsur. Mengenai hakikat manusia baru muncul pemahaman kalau dilihat hubungan antara kebebasan, pemahaman, nafsu dan pengaruh lingkungan dan khususnya orang lain. Metode ini dipakai agar dapat memberikan interpretasi tepat mengenai isi buku, semua konsep-konsep dan aspek-aspek dilihat menurut keselarasannya satu sama lain. Keempat,

²² Koentjaraningrat, *Metode-metode Penelitian Masyarakat* (Jakarta: Gramedia, 1983), hlm. 7-8.

²³ Masri Singarimbun, *Methodes Penelitian Survery* (Jakarta: LP3ES, 1982), hlm. 45.

Kesinambungan Historis. Dilihat kedudukan kitab dengan konsepsinya dalam pengembangan pikiran tokoh yang bersangkutan, baik berhubungan dengan lingkungan historis dan pengaruh-pengaruh yang dialaminya, maupun dalam perjalanan hidupnya sendiri. Sebagai latar belakang eksternal diselidiki keadaan khusus zaman yang dialami tokoh, dengan segi sosio-budaya. Bagi latar belakang internal diperiksa riwayat hidup tokoh, pendidikannya, pengaruh yang diterimanya dan relasi dengan tokoh-tokoh sejaman. Kelima, *Komparasi*. isi kitab dibanding dengan kitab-kitab lain tentang hal yang sama, yaitu lima kitab tafsir klasik yang dijadikan rujukan. Metode ini dipakai untuk mengetahui konsistensi metode yang diterapkan Syekh Nawawi sebagaimana tertera pada muqaddimah tafsirnya. Keenam, *Deskripsi*. Seluruh hasil penelitian diuraikan dengan redaksi yang diharapkan dapat merepresentasikan kesatuan bahasa dan pikiran.²⁴

F. Sistematika Pembahasan

Penelitian ini dibagi dalam lima bab. Bab I berupa pendahuluan yang menjelaskan latar belakang masalah, rumusan masalah, tujuan dan kegunaan, telaah pustaka, metode penelitian dan sistematika pembahasan.

Biografi Syekh Muhammad Nawâwî al-Bantani dijabarkan pada bab II. Pemaparan biografi Syekh Nawawi mengambil pola penulisan kerucut terbalik yaitu mendahulukan pemaparan sesuatu yang lebih luas. Dengan demikian bagian pertama membahas kondisi sosial keagamaan jazirah Arab, terutama gerakan pembaharuan yang dibangun paham Wahabisme. Hal ini dipandang perlu mengingat secara hermeneutik seseorang dikondisikan oleh

²⁴ Anton Bakker dan Achmad Charris Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1990), hlm. 67-71.

situasi di sekitarnya. Di samping gerakan Wahabisme, pembaharuan yang digalang oleh Muḥammad ‘Abduh di Mesir juga disinggung. Bagian kedua memaparkan latar belakang intelektual Syekh Muḥammad Nawâwî, dari masa kecilnya di Banten sampai dengan menjadi seorang ulama besar di Mekkah.

Bab III berisi seputar kitab tafsir *Marâḥ Labîd* yang membicarakan tentang latar belakang kemunculannya, dilanjutkan dengan pemaparan karakteristik tafsir *Marâḥ Labîd* yang terdiri atas tiga hal, yakni metode penafsiran, teknik penafsiran dan corak pemikiran penafsiran.

Analisa terhadap aplikasi metode tafsir Syekh Nawawi pada surat al-Fâtihah dipaparkan dalam bab IV yang dibagi menjadi dua pembahasan, yaitu penafsiran Syekh Nawawi terhadap surat al-Fâtihah dan penafsiran tersebut diletakkan dalam wacana lima kitab tafsir klasik yang dirujuknya, sehingga tampak konsisten tidaknya aplikasi metode Syekh Nawawi.

Bab V yang merupakan bab terakhir, berisi kesimpulan dan saran.

BAB II

SYEKH MUHAMMAD NAWAWI AL-BANTANI

Untuk menggali lebih dalam historisitas penafsiran Syekh Nawawi, perlu dipaparkan latar belakang intelektual dan sosial yang mengitari kehidupan Syekh Nawawi. Hal demikian adalah suatu keniscayaan, sebab seseorang tidak mungkin terlepas dari realitas kemanusiaan dalam usaha kreativitasnya. Menarik untuk ditelusuri bahwa Syekh Nawawi ternyata hidup dan berkreasi dalam suasana tarik ulur kekuatan pemikiran keagamaan antara kaum pembaharu dan tradisional. Maka pembacaan karya-karya Syekh Nawawi sepatutnya diletakkan dalam wacana ini. Sebagian peneliti karya Syekh Nawawi, sejauh pengetahuan penulis, lebih banyak memotret perjalanan intelektual Syekh Nawawi. Kalaupun menghadirkan konteks sosial, hanya sekitar perkumpulan orang-orang Jawa yang terbentuk di Mekkah, tidak sampai menginformasikan adanya gerakan pembaharuan yang sedang melanda dunia Arab.¹

Kehidupan Syekh Nawawi yang mempertemukan dua wilayah yang secara geografis sangat jauh dan secara sistem perpolitikan sangat berbeda, yaitu Jawa, khususnya Jawa Barat dan Mekkah Saudi Arabia, menarik untuk ditelusuri. Beliau adalah salah satu tokoh Indonesia yang belajar di Saudi Arabia dan memutuskan untuk menetap di sana. Sebagian pelajar Indonesia menuntut ilmu di

¹ Ahmad, "Pemikiran Teologi Syekh Nawawi Al-Bantani" (Tesis tidak diterbitkan: IAIN Sunan Kalijaga, 1992), hlm. 19-23. Yasin, "Syaiikh Muhammad Nawawi dan Tafsir Marah Labid li Kasyf Ma'na Qur'an Majid (Telaah Metodologi dan Pemikiran Teologi)" (Tesis tidak diterbitkan: IAIN Sunan kalijaga, 1995), hlm. 25-31. Alex Soesilo Wijoyo, "Syakh Nawawi of Banten: Texts, Authority, and The Gloss Tradition" (Disertasi tidak diterbitkan: Columbia University, 1997), hlm. 22-27.

luar negeri adalah demi menimba ilmu dan mengamalkannya di negeri sendiri. Namun Syekh Nawawi matang dalam berilmu serta aktif dalam berkarya di negeri orang, yaitu Saudi Arabia.

A. Kondisi Sosial Keagamaan Jazirah Arab

Berbicara tentang gerakan pembaharuan di kawasan ini tidak bisa lepas dari dua tokoh yang hidup di penggal waktu yang berbeda, yaitu Ibn Taymiyyah (1263-1378) dan Muḥammad Ibn Abdul Wahhâb (1703-1791). Pokok-pokok pikiran tokoh yang tersebut terakhir serupa dengan tokoh pertama bahkan bisa dikatakan Muḥammad Ibn Abdul Wahhâb melanjutkan ide-ide pembaharuan Ibn Taymiyyah.² Gerakan yang mereka ambil dapat digolongkan pada gerakan purifikasi atau pemurnian. Meski hidup pada dua penggal sejarah yang berbeda, namun keadaan sosial yang hampir serupa mengilhami kesamaan gerakan pembaharuan mereka yaitu rusaknya tauhid umat Islam.

Perhatian penuh pada masalah tauhid inilah yang melatarbelakangi Muḥammad Ibn Abdul Wahhâb dan pengikut-pengikutnya menamakan diri *al-Muwahhidûn* (orang-orang yang mengesakan Tuhan). Adapun nama Wahabi sebenarnya adalah nama yang diberikan oleh musuh-musuh mereka, lalu dipergunakan para orientalis dan menjadi meratalah nama itu.³

² A. Mukti Ali, *Alam Pikiran Islam Modern di Timur Tengah* (Jakarta: Djambatan, 1995), hlm. 46. Mukti Ali menambahkan bahwa rupa-rupanya Muḥammad Ibn Abdul Wahhâb mengenal Ibn Taymiyyah dari kitab-kitab aliran Ḥanbali. Ia tertarik terhadap pendapatnya dan ia tekun mempelajari kitab-kitabnya. Beberapa kitabnya disalin dengan tulisan tangan dan dipelajarinya. Di museum Inggris terdapat beberapa risalah Ibn Taymiyyah yang ditulis dengan tangan Muḥammad Ibn Abdul Wahhâb.

³ *Ibid*, hlm. 43.

Dakwah Muhammad Ibn Abdul Wahhâb merupakan maklumat perang terhadap apa yang ditambah-tambahkan setelah Islam periode pertama, yang berupa adat kebiasaan dan upacara-upacara. Sebenarnya Muhammad Ibn Abdul Wahhâb dan pengikut-pengikutnya melihat bahwa kelemahan umat Islam dan kejatuhan martabatnya dewasa ini tidak lain disebabkan karena aqidahnya. Pada mulanya aqidah Islam bersih dari campuran syirik dan arti *Lâ Ilâha Illallâh* (tidak ada Tuhan yang patut disembah kecuali Allah) mengangkat diri lebih tinggi dari batu dan patung dan orang yang dianggap besar. Orang menjadi tidak takut mati dalam menjalankan sesuatu yang hak dan tidak takut membenci sesuatu yang mungkar dan mengajak sesuatu yang ma'ruf, sekalipun menghadapi tantangan dan rintangan. Mereka merasa bahwa hidup ini tidak ada artinya, kecuali harus dipergunakan untuk menegakkan kebenaran dan menolak kezaliman. Itulah satu-satunya perbedaan antara orang Arab Jahiliyyah dan orang Arab dalam Islam. Hanya dengan akidah itulah mereka meluaskan daerah, membuka dan menguasai daerah-daerah itu.⁴

Keadaan sosial keagamaan jazirah Arab saat Muhammad Ibn Abdul Wahhâb hidup jauh dari gambaran di atas. Di tiap negara Islam yang dikunjunginya Muhammad Ibn Abdul Wahhâb melihat kuburan-kuburan syekh tarekat bertebaran. Tiap kota, bahkan juga kampung-kampung, mempunyai kuburan syekh atau wali masing-masing. Ke kuburan-kuburan itu umat Islam pergi naik haji dan meminta pertolongan dari syekh atau wali yang dikuburkan di dalamnya, untuk menyelesaikan problema hidup mereka sehari-hari. Ada yang meminta supaya diberi anak, ada pula yang meminta supaya diberi jodoh, ada lagi yang meminta supaya disembuhkan dari penyakit yang dideritanya dan ada pula yang meminta supaya diberi kekayaan. Syekh atau

⁴ *Ibid*, hlm. 48-49.

wali yang telah meninggal dunia itu dipandang sebagai orang yang berkuasa untuk menyelesaikan segala persoalan yang dihadapi manusia di alam ini.⁵

Kemurnian faham tauhid mereka telah dirusak oleh ajaran-ajaran tarekat yang semenjak abad ketiga belas memang tersebar luas di dunia Islam. Karena pengaruh tarekat ini, permohonan dan do'a tidak lagi langsung dipanjatkan kepada Tuhan, tetapi melalui syafa'at syekh atau wali tarekat, yang dipandang sebagai orang yang dapat mendekati Tuhan dan dapat memperoleh rahmat-Nya. Menurut keyakinan orang-orang yang berziarah ke kuburan syekh dan wali tarekat, seperti tersebut di atas, Tuhan tidak dapat didekati kecuali melalui perantara.⁶

Menurut Muḥammad Ibn Abdul Wahhâb, kemurnian tauhid dirusak bukan hanya oleh pujaan pada syekh dan wali. Faham animisme masih mempengaruhi keyakinan umat Islam. Di satu tempat ia melihat orang berziarah ke sebatang pohon korma, karena pohon itu diyakini mempunyai kekuatan gaib. Di tempat lain ia melihat batu besar pula yang dipuja. Kaum muslimin pergi ke tempat-tempat serupa itu untuk meminta pertolongan dalam mengatasi persoalan-persoalan hidup mereka. Tuhan, yang kepada-Nya-lah seharusnya dipanjatkan do'a dan permohonan, telah dilupakan. Keyakinan serupa itu, menurut faham Muḥammad Ibn Abdul Wahhâb telah merupakan syirik atau politeisme dan syirik adalah dosa terbesar dalam Islam, dosa yang tak dapat diampuni Tuhan.⁷

⁵ Harun Nasution, *Pembaharuan Dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan* (Jakarta: Bulan Bintang, 1991), hlm. 23-24.

⁶ *Ibid*, hlm. 24.

⁷ *Ibid*.

Soal tauhid memang merupakan ajaran yang paling dasar dalam Islam, oleh karena itu tidak mengherankan kalau Muḥammad Ibn Abdul Wahhâb memusatkan perhatian pada soal ini. Ia berpendapat sebagai berikut:

1. Yang boleh dan harus disembah hanyalah Tuhan dan orang yang menyembah selain dari Tuhan telah menjadi musyrik dan boleh dibunuh.
2. Kebanyakan orang Islam bukan lagi penganut faham tauhid yang sebenarnya karena mereka meminta pertolongan bukan lagi dari Tuhan, tetapi dari syekh atau wali dan dari kekuatan gaib. Orang Islam demikian juga telah menjadi musyrik.
3. Menyebut nama Nabi, syekh atau malaikat sebagai perantara dalam do'a juga merupakan syirik.
4. Meminta syafa'at kepada selain Tuhan adalah juga syirik.
5. Bernazar kepada selain dari Tuhan juga syirik.
6. Memperoleh pengetahuan selain dari Al-Qur'an, hadis dan *qiyas* (analogi) merupakan kekufuran.
7. Tidak percaya kepada *qadhâ* dan *qadar* Tuhan juga merupakan kekufuran.
8. Demikian pula menafsirkan Al-Qur'an dengan *ta'wil* (interpretasi bebas) adalah kufur.⁸

Gerakan Muḥammad Ibn Abdul Wahhâb pada mulanya bukan bergerak di lapangan politik, tetapi di bidang keagamaan. Baru setelah adanya kesepakatan antara Muḥammad Ibn Abdul Wahhâb dengan Muḥammab Ibn

⁸ *Ibid*, hlm. 24-25.

Sa'ūd tahun 1744, maka gerakannya berubah menjadi gerakan politik, tanpa meninggalkan misi asalnya yakni dakwah pemurnian Islam.⁹

Inilah faktor paling penting dalam penyebaran paham Wahabiyah ke seluruh negeri Arab selanjutnya. Muḥammad Ibn Sa'ūd adalah seorang Amir di Dar'iyah. Dua tokoh agama dan politik ini mengikat perjanjian untuk mempertahankan agama yang benar dan menentang segala macam bid'ah dan menyiarkan ajaran itu ke seluruh jazirah Arab dengan lisan bagi mereka yang mau menerimanya dan dengan pedang bagi mereka yang tidak mau menerimanya. Dengan itu dakwahnya memasuki saat-saat yang kritis, yaitu berkumpulnya pedang dengan lisan. Dakwahnya memperoleh sukses sedikit demi sedikit. Orang mulai banyak menerimanya dan beberapa amir menerima pula, karena mungkin takut terhadap ancaman. Setiap kali memasuki suatu daerah mereka berusaha menghilangkan bid'ah, hingga gerakan itu menggoncangkan jazirah Arab. Pada waktu amir Muḥammad Ibn Sa'ūd dan Muḥammad Ibn Abdul Wahhâb meninggal dunia, keturunan kedua orang tua itu berjanji untuk meneruskan usaha dakwah yang dilakukan oleh kedua orang tua mereka. Usaha itu dilaksanakan hingga akhirnya mereka menguasai kota Mekkah dan Madinah.¹⁰

Ajaran tauhid yang dibangun oleh Muḥammad Ibn Abdul Wahhâb yang semula hanya di Najd Arabia Tengah (tempat kelahirannya), dengan Dar'iyah sebagai pusatnya, menyebar ke seluruh jazirah Arabia, kemudian ke luar Arabia, seperti ke Mesir, Afrika, India bahkan sampai juga ke Indonesia yang mempengaruhi perang Padri di Sumatra Barat pada abad kesembilan

⁹ Ali Mufrodi, *Islam di Kawasan Kebudayaan Arab* (Jakarta: Logos, 1997), hlm. 151.

¹⁰ A. Mukti Ali, *Alam Pikiran Islam.....*, hlm. 54.

belas. Ajaran tersebut dibawa oleh para jama'ah haji yang datang ke Mekkah. Mereka menyebarkan ajaran itu setelah berkenalan dengan ajaran tauhid tersebut di Mekkah.¹¹

Penyebaran paham Wahabi di atas, meskipun banyak juga yang menentang gerakan ini,¹² menunjukkan diterimanya ide-ide pembaharuan Muḥammad Ibn Abdul Wahhâb di kalangan umat Islam. Tidak ketinggalan Muḥammad 'Abduh (1849-1905) membawa gerakan tokoh ini ke Mesir. Cita-citanya yang pokok supaya umat Islam selalu mengerjakan amal saleh, dan ia melaksanakan ijtihad dan penelitiannya pada dua masalah yang ditegakkan oleh Muḥammad Ibn Abdul Wahhâb, yaitu:

1. Memerangi *bid'ah* dan apa yang merusak aqidah Islam yang berupa menyekutukan Allah dengan wali, kuburan dan lain-lain.
2. Membuka pintu ijtihad yang ditutup oleh orang-orang yang senang *taqlid* yang lemah akalnya.¹³

Ketika Rahman membagi dialektika perkembangan pembaharuan yang muncul di dunia Islam ke dalam empat gerakan, ia memasukkan gerakan Wahabiah ini ke dalam gerakan pertama yang disebut Revivalis Pramodernis yang muncul pada abad ke 18 dan 19 di Arabia, India dan Afrika.¹⁴Rahman

¹¹ Ali Mufrodi, *Islam di Kawasan... ..*, hlm. 154.

¹² Pada umumnya para penentang gerakan Wahabi mengambil dua pola, yaitu politik dan agama. Dalam bidang politik, misalnya, kerajaan Arab Saudi itu mengalami pasang dan surut, terutama ketika dilindas oleh kekuatan Turki Usmani yang diwakili oleh gubernurnya di Mesir, Muḥammad 'Alī Pasya tahun 1818. Lihat: *Ibid*, hlm. 155. Dalam bidang agama, Sultan Maḥmūd dari Istanbul mengirinkan da'i-da'i ke seluruh dunai Islam agar tidak menerima Wahabiyah dan mengkafirkan oarng-orang yang mengikutinya. Ulama-ulama Islam didorong menulis kitab-kitab yang mendustakan gerakan Wahabiyah di samping menakut-nakuti dan menjelek-jelekkkan. Lihat: A. Mukti Ali, *Alam Pikiran Islam.....*, hlm. 54.

¹³ *Ibid*, hlm. 59.

¹⁴ Di India dikumandangkan oleh Syah Wali Allah dan di Afrika oleh gerakan Samsiah serta Fulaniah. Sedang tiga gerakan lain yang dimaksud Rahman adalah modernisme klasik, neorevivalis atau revivalisme pasca modernis dan neomodernisme di mana Rahman menganggap dirinya sebagai juru bicara gerakan baru ini. Lihat: Fazlur Rahman, *Metode dan Alternatif Neomodernisme Islam*, Penyunting Taufik Adnan Amal (Bandung: Mizan, 1993), hlm. 17-19.

menjelaskan bahwa gerakan yang tidak terkena sentuhan Barat ini memperlihatkan ciri-ciri umum:

1. Keprihatinan yang mendalam terhadap degenerasi sosio-moral umat Islam dan usaha untuk mengubahnya.
2. Imbauan untuk kembali kepada Islam sejati dan mengenyahkan takhyul-takhyul yang ditanamkan oleh bentuk-bentuk sufisme populer, meninggalkan gagasan tentang kemapanan dan finalitas madzhab-madzhab hukum serta berusaha untuk melaksanakan ijtihad.
3. Imbauan untuk mengenyahkan corak predeterministik, dan
4. Imbauan untuk melaksanakan pembaruan ini lewat kekuatan bersenjata (*jihād*) jika perlu.¹⁵

Demikian gambaran sekilas keadaan sosial keagamaan jazirah Arab saat Syekh Nawawi berada di Mekkah antara tahun 1828-1897. Meski berusaha konsisten dengan hanya menghadirkan keadaan sosial keagamaan jazirah Arab demi mengetahui lebih jauh historisitas penafsiran Syekh Nawawi, namun gerakan Wahabi yang mesti bersentuhan dengan sisi politik demi meraih kesuksesannya dipaparkan juga, demi obyektifitas data yang harus diketengahkan. Namun yang terpenting dari semua itu adalah informasi bahwa Syekh Nawawi ketika berkarya, telah dikelilingi oleh ide-ide pembaharuan baik dari wilayah Arab Saudi maupun dari Mesir.¹⁶

Beberapa hal yang dapat dikemukakan guna mendukung pandangan tersebut adalah:

¹⁵ *Ibid*, hlm. 18.

¹⁶ Zamakhsyari Dhofier juga menjelaskan betapa pengaruh Muhammad 'Abduh di Mesir telah mempesona sebagian pelajar Indonesia di Arab Saudi, sehingga diantara mereka ada yang pindah belajar ke Mesir. Lihat: Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi Tentang Pandangan Hidup Kyai* (Jakarta: LP3ES, 1982), hlm. 93-94.

1. Penerbitan tafsir *Marâh Labîd* di Mesir pada tahun 1887 adalah bertepatan dengan gencarnya gerakan pembaharuan yang terjadi di wilayah tersebut, yaitu gerakan yang dibangun oleh Muhammad ‘Abduh.¹⁷
2. Syekh Nawawi diberi julukan oleh ulama Mesir “*Sayyid ‘Ulamâ’ al-Hijaz*”, yang artinya: Pemimpin para ulama Hijaz. Gelar ini dianugerahkan pada beliau, ketika karya tafsirnya *Marâh Labîd* naik cetak, sedang tafsir ini adalah hasil diskusi dan perdebatannya dengan ulama al-Azhar, sehingga dapat dipastikan beliau mengikuti perkembangan pemikiran di Mesir.¹⁸
3. Beliau berguru pada sebagian ulama Mesir.¹⁹

B. Latar Belakang Intelektual Syekh Muhammad Nawawî

Dalam hal ini dua wilayah yang berbeda antara Jawa dan Mekkah lebih disoroti terutama hubungan intelektual keagamaan sebab Syekh Nawawi hidup dan menimba ilmu di dua tempat tersebut.²⁰ Dia menjadi salah satu ulama yang meski tinggal di Mekkah, telah memberikan sumbangsih yang sangat besar bagi pelestarian dan perkembangan Islam di Jawa.²¹

¹⁷ *Ibid*, hlm. 88. Bandingkan dengan J.J.G. Jansen, *Diskursus Tafsir Al-Qur'an Modern*, terj. Hairussalim dan Syarif Hidayatullah (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997), hlm. 27-28.

¹⁸ Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren:.....*, hlm. 89

¹⁹ Lihat keterangan lebih lengkap pada sub-bab tentang guru-guru Syekh Nawawi. Lihat juga: Didin Hafiduddin, “Tinjauan Atas “Tafsir Al-Munir” Karya Imam Muhammad Nawawi Tanara”, dalam *Warisan Intelektual Islam Indonesia – Telaah Atas Karya-karya Klasik* (Bandung: Mizan, 1992), hlm. 41.

²⁰ Zamakhsyari Dhofier menyebut peristiwa ini sebagai salah satu elemen penting dalam sejarah perkembangan Islam di Jawa, di mana pada akhir abad ke-19 dikenal sebagai munculnya semangat baru dalam kehidupan keagamaan (*religious revivalism*). Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren:.....*, hlm. 36-37.

²¹ Zamakhsyari Dhofier menyebut 5 ulama lain di samping Syekh Nawawi yang berperan dalam perkembangan Islam di Indoensia, yaitu Syekh Ahmad Khatib Sambas (w. 1875), Syekh Abdul Karîm, Syekh Mahfûzh al-Tarmîsî (w. 1918), Kyai Khalil Bangkalan (w. 1923) dan Hadhrat al-Syaykh Hasyim Asy’ari. *Ibid*, hlm. 85-96.

Syekh Nawawi lahir di Desa Tanara, Kecamatan Tirtayasa, Kabupaten Serang Banten pada tahun 1230/1813. Ayahnya adalah seorang ulama setempat bernama KH. 'Umar Ibn 'Arabî. Merupakan anak tertua dan mempunyai empat saudara laki-laki yaitu Ahmad, Sa'id, Tamim dan Abdullah serta dua saudara perempuan, yaitu Syakila dan Syahriyya.²⁰

Syekh Nawawi tinggal di Syi'ib Ali, sekitar 500 meter dari Masjid Suci. Tampaknya orang Banten dan Batavia hidup bersama di daerah ini, karena menurut peta Chaidar, Syekh Nawawi tinggal di depan rumah Syekh Arsyad Batavia dan Syekh Syukur Alwan.²¹

Syekh Nawawi mempunyai dua istri. Dari keduanya beliau tidak mendapatkan seorang pun anak laki-laki. Dari istri pertama, Nasimah, beliau mempunyai tiga putri, yaitu Maryam, Nafisah dan Ruqayyah. Kemudian dari istri kedua, Hamdanah, mendapatkan seorang putri bernama Zubro. Dari Zubro inilah Syekh Nawawi mendapat cucu laki-laki yang meneruskan perjuangannya.²²

Beliau wafat pada usia 84 tahun di tempat kediamannya yang terakhir, kampung Syi'ib Ali, Mekkah. Jenazahnya dikuburkan di pekuburan Ma'la, Mekkah, berdekatan dengan kuburan Ibn Hajar dan siti Asma bint Abû Bakr al-Shiddîq. Beliau wafat pada saat sedang menyusun sebuah tulisan yang menguraikan dan menjelaskan *Minhâj al-Thâlibîn* karya Imâm Yahya ibn

²⁰ Chaidar, *Sejarah Pujangga Syekh Nawawi Albanteni Indonesia* (Jakarta: Sarana Utama, 1978), hlm. 10.

²¹ *Ibid*, hlm. 48-49.

²² Seperti KH. Ahmad Abdul Muhit yang menjadi Imam Masjid Ampel Surabaya pada tahun 1975-an. Lihat: *Ibid*, hlm. 6.

Syaraf bin Mûsâ ibn Hasan ibn Husayn ibn Muhammad ibn Jam'ah ibn Hujam al-Nawâwî.²³

1. Wilayah Jawa

Chaidar menyebutkan bahwa sejak usia lima tahun, Syekh Nawawi belajar pada ayahnya sendiri selama tiga tahun. Snouck menambahkan, di samping dibimbing oleh ayahnya sendiri, ia juga dibimbing oleh H. Sahal, seorang ulama yang masyhur di daerah Banten saat itu.²⁴

Menginjak usia delapan tahun, Syekh Nawawi berangkat ke daerah Jawa Timur untuk memperdalam pengetahuannya tentang agama Islam selama tiga tahun.²⁵ Sukadri menyebutkan bahwa sudah menjadi tradisi waktu itu bahwa para santri di Jawa Barat melawat ke Jawa Timur untuk memperdalam ilmunya. Di sana ada pesantren Termas Pacitan, Pesantren Bangkalan Madura, Pesantren Tebuireng Jombang dan lain-lain.²⁶ Namun tidak ada informasi yang akurat, di daerah mana Syekh Nawawi belajar di wilayah Jawa Timur ini. Selanjutnya bersama dua sahabat karibnya pindah ke pondok pesantren di daerah Cikampek Jawa Barat untuk waktu yang tidak terlalu lama dalam rangka belajar bahasa dan dari sini ia langsung pulang kembali ke kampung halamannya Banten.²⁷

²³ Didin Hafiduddin, "Tinjauan Atas", hlm. 39.

²⁴ Snouck Hurgronje, *Mekka: In The Latter Part Of The 19th Century* (Leiden: Brill, 1931), hlm. 268; Karel A. Steenbrink, *Beberapa Aspek Tentang Islam Di Indonesia Abad Ke-19* (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), hlm. 117.

²⁵ Chaidar, *Sejarah Pujangga.....*, hlm. 29.

²⁶ Heru Sukadri, *Kiai Haji Hasyim Asy'ari: Riwayat Hidup Dan Pengabdianya* (Jakarta: Depdikbud RI, 1985), hlm. 23.

²⁷ Chaidar, *Sejarah Pujangga.....*, hlm. 29.

Informasi Chaidar ini berbeda dengan yang diberikan oleh Snouck Hurgronje, bahwa setelah diasuh di bawah bimbingan H. Sahal Banten, Syekh Nawawi bersama dua saudara laki-lakinya Tamim dan Ahmad pergi ke Purwakarta Karawang, di mana Reden Haji Yusuf menarik banyak murid dari seluruh Jawa, khususnya Jawa Tengah.²⁸

Ayahnya meninggal dunia dua tahun sebelum keberangkatannya ke Mekkah pada usia lima belas tahun, dan tidak pernah kembali lagi ke tanah air.²⁹ Sekali lagi, informasi berbeda diberikan oleh Snouck. Namun pernyataannya yang tidak menyebutkan tahun keberangkatan maupun usia Syekh Nawawi saat berangkat ke Mekkah menimbulkan spekulasi-spekulasi yang belum bisa dipertanggung jawabkan keakuratannya.³⁰ Informasi Snouck bahwa pada usia yang masih agak muda, tiga saudara ini (Syekh Nawawi, Tamim dan Ahmad) naik haji dan kemudian Syekh Nawawi bermukim selama tiga tahun di Mekkah. Saat pulang dengan membawa khazanah ilmu yang luas, Nawawi mempunyai rencana untuk menetap di bawah lindungan *Bayt Allah* dan rencana ini dapat dilaksanakan.³¹ Pernyataan ini menunjukkan bahwa Syekh Nawawi pergi

²⁸ Snouck Hurgronje, *Mekka: In the Latter.....*, hlm. 268; Karel A. Steenbrink, *Beberapa Aspek Tentang.....*, hlm. 117-118.

²⁹ Chaidar, *Sejarah Pujangga.....*, hlm. 31.

³⁰ Hal ini terlihat pada tulisan para peneliti biografi Syekh Nawawi. Saifullah dalam karya ilmiah tesisnya menulis bahwa informasi Chaidar yang menyebutkan pada umur 15 tahun Syekh Nawawi pergi ke Mekkah untuk selamanya merupakan keberangkatannya yang kedua berdasarkan informasi Snouck Hurgronje. Lihat: Saifullah, "Tafsir al-Munir dan al-Manar (Studi Tentang Metodologi Tafsir Ayat Ahkam)" (Tesis tidak diterbitkan: IAIN sunan Kalijaga, 1998), hlm. 50. Namun Zamakhsyari Dhofier berpendapat bahwa keberangkatan Syekh Nawawi pada umur 15 tahun itu adalah kepergiannya yang pertama, di mana setelah tiga tahun bermukim di Mekkah kembali ke Banten dan dalam tempo yang tidak terlalu lama, beliau kembali lagi ke Mekkah sampai meninggalnya. Lihat: Zamakhsyari dhofier, *Tradisi Pesantren:.....*, hlm. 87-88. Sementara Alex Soesilo tidak mencantumkan polemik ini dalam karya disertasinya. Lihat: Alex Soesilo, "Syakh Nawawi of Banten:.....", hlm. 72.

³¹ Snouck Hurgronje, *Mekka: In the Latter.....*, hlm. 268; Karel A. Steenbrink, *Beberapa Aspek Tentang.....*, hlm. 118.

ke Mekkah sebanyak dua kali. Kepergiannya yang kedua adalah untuk menetap di Mekkah dan tidak kembali ke tanah air selamanya.

2. Wilayah Arab Saudi

a. Guru-Gurunya

Satu hal yang sangat menarik adalah bahwa para pelajar dari Jawa yang melanjutkan pelajarannya di Saudi Arabia mengelompok sedemikian rupa dan memilih guru besar di Mekkah dan Madinah yang berasal dari Jawa.³² Demikian pula yang dialami oleh Syekh Nawawi. Begitu sampai di Makkah, beliau belajar di bawah bimbingan Syekh Ahmad Khatib asal Sambas dan Syekh Abd al-Ghâni asal Bima.³³ Namun guru yang sebenarnya adalah orang Mesir, yaitu Yûsuf Sumulaweni, Nahrawî dan Abd al-Hamîd Daghastani.³⁴ Selanjutnya ia berguru pada Sayyid Ahmad Dimiyati dan Sayyid Ahmad Zayni Dahlan.³⁵

b. Karya-Karyanya

Yousuf Alian Sarkis, sebagaimana dikutip oleh Chaidar dan Zamakhsyari Dhofier, dalam bukunya *Dictionary of Arabic Printed Books From The Beginning Of Arabic Printing Until The End Of 1339 AH - 1919 AD* (Cairo, 1928), h. 1879-1884 menyebutkan 38 karya Syekh Nawawi dari berbagai disiplin ilmu.³⁶ Alex Soesilo menyebutkan

³² Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren:.....*, hlm. 85.

³³ Snouck Hurgronje, *Mekka: In the Latter.....*, hlm. 268; Karel A. Steenbrink, *Beberapa Aspek Tentang.....*, hlm. 118.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ Chaidar, *Sejarah Pujangga.....*, hlm. 5.

³⁶ Chaidar, *Sejarah Pujangga.....*, hlm. 95-97; Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren:.....*, hlm. 88.

40 buah karya Syekh Nawawi.³⁹ Didin Hafiduddin Menyebutkan hampir 115 kitab dan dalam riwayat lain 99 kitab.⁴⁰

Karya-karya Syekh Muḥammad Nawâwî al-Bantani antara lain:

1. *Al-Tsimâr al-Yani'at*

Ulasan atas *Riyâdh al-Badî'at* karya Syekh Muḥammad Ḥasbullah. Kitab ini membahas masalah fikih.

2. *Tanqîh al-Qawl*

Ulasan atas *Lubâb al-Ḥadîts* karya Imâm Jalâluddîn Sayûthî. Kitab ini membahas empat puluh keutamaan, dimulai dengan keutamaan sabar.

3. *Al-Tausyih*

Ulasan atas *Fath al-Qarîb al-Mujîb al-Musammâ bi al-Taqrîb* karya Ibn Qâsim al-Ghâzî. Kitab ini membahas masalah fikih.

4. *Nûr al-Zhulâm*

Ulasan atas *al-Manzûmah bi Aqîdat al-'Awwâm* karya Syekh Sayyid Aḥmad Marzukî al-Malikî. Kitab ini membahas masalah tauhid.

5. *Al-Tafsîr al-Munîr li Ma'âlim al-Tanzîl*

Kitab ini membahas masalah tafsir al-Qur'an.

6. *Madârij al-Su'ûd*

Ulasan atas *Mawlid al-Nabawî al-Syahîr bi al-Barzanjî* karya Imâm Sayyid Ja'far. Kitab ini membahas hal-hal yang berkaitan dengan sejarah kelahiran Nabi.

7. *Fath al-Mujîd*

Ulasan atas *al-Dâr al-Farîd al-Tawḥîd* karya Imâm Aḥmad Nawâwî. Kitab ini membahas masalah tauhid.

³⁹ Lihat footnote no. 4 pada bab I.

⁴⁰ Didin Hafiduddin, "Tinjauan Atas", hlm. 42.

8. *Fath al-Shamad*

Ulasan atas *Mawlid al-Nabawî al-Syahîr bi al-Barzanjî* karya Ahmad Qâsim al-Malikî. Kitab ini membahas segala sesuatu yang berhubungan dengan kelahiran Nabi.

9. *Nihâyat al-Zayn*

Ulasan atas *Qurrat al-'Ayn bi Muhimmat al-Dîn* karya Syekh Zaynuddîn Abdul Azîz al-Malibari. Kitab ini membahas masalah fikih.

10. *Sulâm al-Fudhalâ'*

Ulasan atas *Manzûmat al-Azkiya* karya Syekh Imâm Fâdhil Zaynuddîn. Kitab ini membahas masalah akhlak dan tasawuf.

11. *Murâqi al-'Ubûdiyyah*

Ulasan atas *Matn Bidâyat al-Hidâyah* karya Hujjat al-Islâm Abî Hamîd al-Ghazâlî. Kitab ini membahas masalah akhlak dan tasawuf.

12. *Nashâih al-'Ibâd*

Ulasan atas *al-Munbihât 'Alâ al-Isti'dâd li Yawm al-Ma'âd* karya Syekh Syihâbuddîn Ahmad ibn Ahmad al-'Atsqalanî. Kitab ini merupakan nasehat kepada manusia tentang persiapan menghadapi hari akhir.

13. *Sulâm al-Munâjah*

Ulasan atas *Safinat Al-Shalât* karya Sayyid Abdullâh ibn 'Umar al-Hadhramî. Kitab ini membahas masalah fikih.

14. *Al-'Aqdu al-Tsamîn*

Ulasan atas *Manzûmat al-Sittîn Mas'alatan al-Musammâ bi al-Fath al-Mubîn* karya Syekh Mushthafâ ibn 'Utsmân al-Jâwî al-Qarufî. Kitab ini membahas enam puluh masalah yang berkaitan dengan tauhid dan fikih.

15. *Bahjat al-Wasâil*

Ulasan atas *al-Risâlah al-Jâmi'ah bayn Ushûl al-Dîn wa al-Fiqh wa al-Tashawwuf* karya Syekh Ahmad ibn Zayni al-Habsyî. Kitab ini membahas masalah tauhid, fikih dan tasawuf.

16. *Targhib al-Musytaqîn*

Ulasan atas *Manzûmat al-Sayyid al-Barzanjî Zayn al-'Âbidîn fi Mawlid* karya Sayyid al-Awwalîn. Kitab ini membahas masalah kelahiran Nabi Muhammad saw.

17. *Tijan al-Dharariy*

Ulasan atas *al-'Âlim al-'Allâmah Syaykh Ibrâhim al-Bajurî fi al-Tawhîd*. Kitab ini membahas masalah tauhid.

18. *Fath al-Mujîb*

Ulasan ringkas atas *Khathîb al-Syarbanî fi 'ilm al-Manâsik*. Kitab ini membahas masalah manasik haji.

19. *Mirqat Su'ûd al-Tashdîq*

Ulasan atas *Sullam al-Taufîq* karya Syekh Abdullâh ibn Husayn ibn Thâhir ibn Muḥammad ibn Hâsyim 'Alwî. Kitab ini membahas masalah tauhid, fikih dan akhlak.

20. *Kasyîfat al-Syajâ*

Ulasan atas *Safinat al-Najâ* karya Syekh Salîm ibn Samîr al-Hadhramî. Kitab ini membahas masalah tauhid dan fikih.

21. *Qami' al-Thughyân*

Ulasan atas *Manzûmat Syu'b al-îmân* karya Imam Syekh Zaynuddîn ibn Alî ibn Aḥmad al-Syâfi'î al-Kausyani al-Malibari. Kitab ini membahas hal-hal yang berkaitan dengan masalah iman.

22. *Al-Futûḥat al-Madaniyyah*

Ulasan atas *Syu'b al-îmâniyyah*

23. *'Uqûd al-Lujayn fi Bayân Huqûq al-Zawjayn*

Membahas hak dan kewajiban suami istri.

24. *Fath Ghafir al-Khaththiyyah*

Ulasan atas *Nuzhûm al-Jurûmiyyah al-Musammâ bi al-Kawkab al-Jâliyah* karya Imâm Abdus Salâm ibn Mujâhid al-Nabrawî. Kitab ini membahas masalah ilmu nahwu (tata bahasa).

25. *Qathr al-Ghâyts*

Ulasan atas *Masâil Abî Layts* karya Imâm Abî Layts dan Mufasssir ibn Muḥammad ibn al-Ḥanafî.

26. *Al-Fushûsh al-Yaqûthiyyah 'alâ Rawdhat al-Mâhiyah fi al-Abwâb al-Tashrîfiyyah*

Kitab ini membahas ilmu sharaf (morfologi). Juga membahas tentang masalah tawasul dengan mempergunakan *asmâ' al-husnâ* (Nama-

nama Allah yang agung), dengan Nabi saw serta ulama-ulama pilihan lainnya.

Dari karya-karya tulis Syekh Nawawi di atas, dapat diketahui bahwa cakupan disiplin ilmunya sangat beragam dan luas sekali, mulai dari ilmu tafsir, ilmu hadis, ilmu sejarah, ilmu fikih, ilmu tauhid, ilmu akhlak, ilmu tasawuf dan ilmu bahasa. Hampir seluruh kitab tersebut kini dipelajari di pondok-pondok pesantren salafi maupun majlis-majlis ta'lim, bahkan sering dijadikan sebagai kitab pegangan utama, misalnya kitab-kitab fikih dan tauhid.⁴¹ Martin Van Bruinessen menegaskan bahwa Syekh Nawawi adalah pengarang paling produktif yang berbeda dengan pengarang Indonesia sebelumnya yakni beliau menulis karya-karyanya dalam bahasa arab.⁴²

d. Murid-Muridnya

Kebanyakan muridnya adalah orang Jawa, khususnya Jawa Barat dan lebih khusus lagi Banten. Hal ini adalah sesuatu yang biasa pada waktu itu, sebagaimana penulis tegaskan di awal tulisan ini. Sebagaimana juga orang Minangkabau belajar pada Syekh Ahmad Khathîb dari Minangkabau.

Hal tersebut di atas merupakan kecenderungan yang sedang berkembang waktu itu bahwa para pelajar dari berbagai daerah di Jawa yang melanjutkan studinya di Mekkah biasanya baru dianggap dapat menyempurnakan pelajaran mereka setelah memperoleh bimbingan terakhir dari ulama kenamaan kelahiran Jawa. Hal ini menyumbang kepada proses homogenitas kitab-kitab yang dipakai di pesantren-

⁴¹ *Ibid*, hlm. 42-43. Lihat juga: Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren:.....*, hlm. 89.

⁴² Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarikat: Tradisi-Tradisi Islam di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1999), hlm. 37-38 dan 128.

pesantren di Jawa dan dengan demikian proses homogenitas faham keagamaan dan kehidupan kultural para Kyai di Jawa.⁴³

Murid Syekh Nawawi yang kemudian dikenal oleh umat Islam Indonesia sebagai ulama kenamaan adalah:

1. K.H. Hasyim Asy'ari, Tebuireng, Jombang, Jawa Timur.
2. K.H. Khalil, Bangkalan, Madura, Jawa Timur.
3. K.H. Asy'ari, Bawaian, yang kemudian diambil mantu oleh Imam Nawawi, dinikahkan dengan putrinya yang bernama Nyi Maryam binti Syekh Nawawi.
4. K.H. Nahjun, Kampung Gunung Mauk, Tangerang, yang juga dijadikan mantunya (cucu), dinikahkan dengan Nyi Salmah binti Ruqayyah binti Syekh Nawawi. K.H. Nahjun juga bertindak selaku penulis karangan Syekh Nawawi, terutama ketika beliau menulis *Qathr al-Ghayts*.
5. K.H. Asnawi, Caringin, Labuan, Kabupaten Pandeglang, Kabupaten Serang, Banten.
6. K.H. Ilyas, kampung Teras, Tanjung, Kecamatan Karagilan, Kabupaten Serang, Banten.
7. K.H. Abdul Ghaffar, kampung Lampung, kecamatan Tirtayasa, kabupaten Serang, Banten.
8. K.H. Tubagus Bakri, Sempur, Purwakarta.⁴⁴

⁴³ Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren:.....*, hlm. 37-38.

⁴⁴ Didin Hafiduddin, "Tinjauan Atas", hlm. 41. Sebagian dari ulama ini disebutkan juga oleh Chaidar. Lihat: Chaidar, *Sejarah Pujangga.....*, hlm. 6.

Di samping belajar dengan Syekh Nawawi, mereka juga belajar pada guru lainnya. Maka pengaruh Syekh Nawawi pada mereka tidaklah langsung.

BAB III

KITAB TAFSIR MARÂH LABÎD

A. Latar Belakang Penulisan

Pembacaan terhadap sebuah karya (teks) seyogyanya tidak terlepas dari pembacaan terhadap pengarang teks tersebut. Hal ini perlu dilakukan, agar pembaca dapat menggali lebih dalam apa yang ada di balik teks. Inilah yang dituju oleh hermeneutik.¹ Pembacaan terhadap situasi pengarang ketika mengajukan gagasan-gagasannya melalui tulisan, dihadirkan apa adanya, dengan demikian diharapkan pembacaan terhadap pengarang akan lebih obyektif.

Sebagaimana dijelaskan pada bab sebelumnya, bahwa dalam skala makro Syekh Nawawi menulis karya tafsirnya pada situasi pergolakan pemikiran Islam baik yang terjadi di Arab Saudi maupun di Mesir. Dalam skala mikro, beliau hidup di perkampungan orang Jawa yang sedikit banyak mempengaruhi pemikiran-pemikirannya. Dengan demikian, kemunculan tafsir *Marâh Labîd* sedapat mungkin dibaca dalam situasi tersebut.

Dalam muqaddimah tafsir *Marâh Labîd*, tersirat hal ikhwal pemunculannya. Disebutkan bahwa beberapa teman Syekh Nawawi telah meminta beliau untuk menulis sebuah kitab tafsir al-Qur'an dan beliau ragu melakukan hal tersebut. Keragu-raguan Syekh Nawawi ini berlangsung dalam kurun waktu yang panjang. Tidak disebutkan secara jelas berapa waktu yang beliau habiskan dalam merenungkan desakan teman-temannya tersebut. Juga

¹ Tiga variabel yang mengikat sebuah teks adalah *the world of the text, the world of the author, dan the world of the reader*. Lihat: Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama – Sebuah Kajian Hermeneutik* (Jakarta: Paramadina, 1996), hlm. 3. Ditegaskan lagi bahwa tanpa memperhatikan sisi psikologis dan status sosial pengarangnya, sangat mungkin pembaca salah paham. Lihat: *Ibid*, hlm. 133.

tidak disebutkan waktu yang pasti mulai kapan teman-teman Syekh Nawawi meminta beliau menulis sebuah kitab tafsir.²

Dari kasus di atas, bisa ditarik lebih jauh pada karya-karya Syekh Nawawi yang lain. Seperti tampak pada contoh karya-karya beliau sebagaimana dipaparkan pada bab sebelumnya, bahwa hampir semuanya merupakan pembahasan lebih jauh atas karya pengarang-pengarang besar yang mendahuluinya, atau - meminjam istilah Alex Soesilo - *gloss tradition* (tradisi komentar). Setidaknya ada faktor internal dan eksternal yang mempengaruhi Syekh Nawawi, sampai beliau berkreatifitas sedemikian rupa.

Faktor internal, di antaranya adalah keahlian dan kemampuan Syekh Nawawi dalam menerangkan kata-kata dan kalimat-kalimat arab yang artinya tidak jelas atau sulit dimengerti yang tertulis dalam syair terkenal yang bernafaskan keagamaan.³ Di samping hal tersebut, tampaknya yang mendominasi adalah madzhab dan aliran teologi yang beliau anut. Didin Hafiduddin menjelaskan bahwa semua kitab fikih karya Syekh Nawawi menunjuk kepada madzhab fikih Syafi'i, karena memang beliau bermadzhab Syafi'i. Salah satu faktor kuatnya pengaruh madzhab fikih yang empat adalah ulama-ulama yang dalam dan luas ilmunya, menjadi murid imam madzhab yang kemudian menyebarluaskan pendapat-pendapat imam mereka.⁴

² Muḥammad Nawawī, *Marāḥ Labid – Tafsīr al-Nawawī* – (Semarang: Toha Putra, t.t.), hlm. 2.

³ Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi Tentang Pandangan Hidup Kyai* (Jakarta: LP3ES, 1982), hlm. 89.

⁴ Didin Hafiduddin, "Tinjauan Atas "Tafsir Al-Munir" Karya Imam Muhammad Nawawi Tanara", dalam *Warisan Intelektual Islam Indonesia – Telaah Atas Karya-karya Klasik* (Bandung: Mizan, 1992), hlm. 44.

Sudah menjadi rahasia umum, bahwa di kalangan Sunni (demikian mereka menyebut dirinya), sangat jarang muncul karya-karya orisinal, yang ada hanyalah komentar dan ulasan atas karya-karya ulama sebelumnya. Tentunya hal ini berbeda dengan apa yang berkembang di kalangan Syiah.⁵ Perkenalan dan pergumulan intelektual Syekh Nawawi dengan aliran Asy'ariah terjadi sebelum beliau berangkat ke Mekkah. Selama perantauannya ke daerah Jawa Timur, Syekh Nawawi telah mengenal tasawuf al-Ghazali, fiqh Syafi'i dan teologi Asy'ariah.⁶

Faktor eksternal adalah ketika beliau berada di Mekkah, Syekh Nawawi tidak langsung berbenturan dengan pembaharuan yang terjadi di kawasan tersebut, namun berada di tengah-tengah perkumpulan orang-orang Jawa yang tentunya sehaluan dengan beliau,⁷ sehingga dapat dimengerti betapa meskipun beliau berada di kawasan lahirnya pembaharuan pemikiran Islam, namun terpola oleh lingkungan mikronya tersebut untuk mempertahankan apa yang telah dipelajari di daerah Jawa.

Kiranya kedua faktor tersebut di samping dapat diajukan dalam mengkaji karya-karya beliau yang kebanyakan adalah berupa ulasan lanjutan, juga dapat diajukan dalam melihat keragu-raguan beliau untuk menulis sebuah kitab tafsir. Meskipun Syekh Nawawi sendiri secara pasti menyebutkan penyebab keragu-raguan tersebut.

Syekh Nawawi menyebutkan apa yang sesungguhnya beliau pertimbangkan sebelum menulis sebuah kitab tafsir. Dua buah hadis Nabi tentang ancaman bagi yang menulis sebuah kitab tafsir al-Qur'an hanya dengan dasar *ra'y* (akal) saja mengusik hati beliau, karena Syekh Nawawi

⁵ Jalaluddin Rahmat, "Hikmah Muta'aliyah: Filsafat Islam Pasca Ibn Rusyd" dalam Mulla Sadra, *Kearifan Puncak*, terj. Dimitri Mahayana dan Dedi Djuniardi (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), hlm. vii.

⁶ Heru Sukadri, *Kiai Haji Hasyim Asy'ari: Riwayat Hidup Dan Pengabdiannya* (Jakarta: Depdikbud RI, 1985), hlm. 23.

⁷ Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren:.....*, hlm. 85.

takut termasuk dalam golongan orang-orang yang disebutkan Rasulullah tersebut.

Dua buah hadis yang dimaksud adalah:

من قال فى القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ (رواه الترمذى)⁸

Barang siapa yang berbicara tentang al-qur'an atas dasar pendapatnya semata, maka meski ia benar ia telah berbuat salah.

من قال فى القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار (رواه الترمذى)⁹

Barang siapa yang berbicara tentang al-qur'an atas dasar pendapatnya sendiri. Hendaklah ia menyiapkan tempat duduknya di neraka.

Penyebutan dua buah hadis ini mengisyaratkan adanya pergolakan pemikiran dalam diri Syekh Nawawi, Muḥammad Ḥusayn al-Dzahabî dalam karyanya mencantumkan perdebatan antar ulama tentang boleh tidaknya *tafsir bi al-ra'y*, dengan adanya dua buah hadis ini. Sehingga beliau membagi kitab-kitab *tafsir bi al-ra'y* menjadi dua, yaitu *tafsir bi al-ra'y* yang dibolehkan (*maḥmûd*) dan *tafsir bi al-ra'y* yang dilarang (*madzmûm*).¹⁰ Al-Zarqânî menjelaskan bahwa agar *tafsir bi al-ra'y* termasuk ke dalam *ra'y* yang benar, para ulama menetapkan suatu metode tertentu yang pada dasarnya terdiri atas dua hal.¹¹

⁸ Abû 'Isâ Muḥammad Ibn 'Isâ Ibn Sawrah, *Al-Jâmi' al-Shahîḥ wa ḥwâ Sunan Al-Tirmidziy* (Beirut: Dâr al-Kutûb al-'Ilmiyyah, 1987), juz V, hlm. 184.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ Muḥammad Ḥusayn al-Dzahabî, *Al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1976), Juz I, hlm. 258. Lihat juga: Muḥammad Abd al-'Adzîm al-Zarqânî, *Manâhil al-'Irfân fî 'Ulûm al-Qur'ân* (Kairo: 'Isâ al-Bâbî al-Ḥalabî, t.t.), Juz II, hlm. 33-34.

¹¹ Al-Zarqânî, *Ibid.*, hlm. 59-60. Lihat juga: Didin Hafiduddin, "Tinjauan Atas", hlm. 46-47. Bandingkan: Muḥammad Ḥusayn al-Dzahabî, *Ibid.*, hlm. 255-259.

1. Makna sesuatu ayat al-Qur'an dicari dari al-Qur'an itu sendiri. Apabila tidak terdapat di dalamnya, maka dicari di dalam sunnah, karena ia merupakan pengulas al-Qur'an. Apabila juga tidak terdapat, maka dicari bagaimana pendapat para sahabat tentang masalah tersebut, karena mereka dianggap mengetahui situasi, tempat dan sebab ayat tersebut diturunkan.
2. Apabila masih juga tidak terdapat pada hal-hal tersebut di atas (al-Qur'an, sunnah dan sahabat), para mufassir hendaknya mengerahkan segala kemampuan untuk melakukan langkah-langkah sebagai berikut:
 - a) Memperhatikan segala sesuatu yang berhubungan dengan kalimat tersebut, baik dilihat dari segi sudut bahasa, sharaf (morfologi) maupun ilmu nahwunya (sintaksis), sambil dibandingkan dengan penggunaannya pada waktu turun ayat tersebut.
 - b) Memperhatikan kalimat tersebut dari segi *i'râb* dan *balâghah*-nya, agar bisa dirasakan kedalaman maknanya.
 - c) Mendahulukan makna hakikat (sesungguhnya, sesuatu dengan arti harfiahnya) dari makna *majâz* (kiasan).
 - d) Memperhatikan peristiwa-peristiwa yang melatarbelakangi ayat tersebut (*asbâb al-nuzûl*).
 - e) Memperhatikan pertalian ayat-ayat tersebut dengan ayat sesudah ataupun sebelumnya.
 - f) Memperhatikan rangkaian ayat itu secara keseluruhan (*siyâq al-kalâm*).
 - g) Kesesuaian antara tafsir dengan yang ditafsirkan tanpa mengurangi atau menambahnya.

- h) Kesesuaian tafsir dengan ilmu-ilmu lain, seperti ilmu-ilmu kealaman (*natural sciences*), kesesuaiannya dengan *sunnatullâh* pada kehidupan manusia, kesesuaiannya dengan sejarah kehidupan umat manusia secara umum, dan khususnya sejarah bangsa Arab ketika ayat tersebut diturunkan.
- i) Harus diambil kesimpulan, baik dilihat dari segi maknanya maupun hukum-hukum yang bisa disimpulkan darinya.
- j) Memperhatikan kaidah-kaidah pen-*tarjih*-an, manakala ayat-ayat tersebut mengandung berbagai kemungkinan arti dan maksud.

Kutipannya terhadap dua buah hadis Nabi tersebut di atas bukan berarti bahwa tafsir yang beliau tulis adalah kitab tafsir yang dapat dikelompokkan ke dalam tafsir *bi al-ma'tsûr*. Agaknya, Syekh Nawawi memahami larangan dalam hadis barangkali supaya tidak terjerumus pada tafsir *bi al-ra'y* yang dilarang. Hal ini bisa dibuktikan bahwa dari kelima kitab tafsir klasik yang dirujuknya, empat tafsir klasik merupakan kitab tafsir *bi al-ra'y* yang dibolehkan, yaitu *tafsir Sirâj al-Munîr*, *tafsir Abî Su'ud*, *Futûhât al-Ilâhiyyah* dan *Mafâtih al-Ghayb*.¹²

Perspektif lain dapat diajukan, bahwa Syekh Nawawi mencantumkan kedua hadis tersebut dengan maksud mengingatkan tegasnya larangan menafsirkan al-Qur'an berdasarkan pendapat semata. Pembagian tafsir menjadi kategori *bi al-ma'tshûr* dan *bi al-ra'y* bukanlah dalam pengertian totalitas, bahwa tafsir *bi al-ma'tshûr* hanya berdasarkan *atsar* semata tanpa melibatkan *ra'y* penafsir sedang tafsir *bi al-ra'y* hanya berdasarkan *ra'y* semata tanpa melibatkan *atsar*. Kedua jenis tafsir tersebut sama-sama menggunakan *atsar* dan *ra'y*. Pembagian kitab-kitab tafsir menjadi *bi al-*

¹² Al-Dzahabî, *Ibid*, Juz I, hlm. 289 dan Juz II, hlm. 630.; Al-Zarqânî, *Ibid*, Juz II, hlm. 66.

ma'tsûr dan *bi al-ra'y* dapat ditinjau dari dua sisi, yaitu kuantitas dan kualitas. Sisi kuantitas menyebutkan bahwa prosentase penggunaan *atsar* dan *ra'y* mempengaruhi kedudukan sebuah kitab tafsir dalam kategorisasi ini. Sebuah kitab tafsir yang lebih banyak menggunakan *atsar* dari pada *ra'y* dimasukkan dalam golongan tafsir *bi al-ma'tsûr*, begitu juga sebaliknya. Sisi kualitas menyebutkan bahwa kualitas *ra'y* lebih dinilai meski persentasenya dalam keseluruhan penafsiran kecil, sehingga sebuah kitab tafsir dapat dimasukkan ke dalam golongan tafsir *bi al-ra'y* meski secara kuantitas penggunaan *ra'y* lebih sedikit dibandingkan dengan penggunaan *atsar* jika *ra'y* yang diajukan berkualitas.

Akhirnya keputusan yang beliau ambil adalah mengikuti desakan teman-temannya untuk menulis sebuah kitab tafsir, dengan pertimbangan bahwa para ulama terdahulu (*salafi*) juga banyak yang menulis kitab tafsir, dan setiap jaman mempunyai pembaharuan. Desakan teman-teman Syekh Nawawi ini secara tidak langsung adalah sebuah pengakuan terhadap intelektualitas beliau. Dua alasan itulah yang akhirnya membuat Syekh Nawawi memberanikan diri menulis sebuah kitab tafsir.¹³

Kemasyhuran Syekh Nawawi dikenal secara luas di hampir seluruh dunia Arab. Karya-karyanya banyak beredar terutama di negara-negara yang menganut paham Syafi'iyah. Di Kairo beliau sangat terkenal. Karya Syekh Nawawi ini muncul di Mesir pada tahun 1887.¹⁴ Kitab tafsir ini diakui mutunya dan memuat persoalan-persoalan penting sebagai hasil diskusi dan perdebatannya dengan ulama Al-Azhar. Demikian terkenalnya nama Syekh Nawawi sehingga dalam cetakan tafsir tersebut beliau diberi julukan "Sayyid 'Ulamâ' al-Hijaz" yang artinya "Pemimpin Ulama Hijaz".¹⁵ Perlu ditegaskan

¹³ Muḥammad Nawawî, *Marâḥ Labîd*, Juz I, hlm. 2

¹⁴ Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren*:, hlm. 88.

¹⁵ *Ibid*, hlm. 89.

sekali lagi, bahwa ketika tafsir *Marâh Labîd* ini muncul di Mesir, di kawasan tersebut sedang bergejolak pembaharuan pemikiran yang dilancarkan oleh Muhammad ‘Abduh dan para koleganya.¹⁶

Menyangkut variasi nama dari kitab tafsir ini dapat disebutkan sebagai berikut: sebagian peneliti menyebut kitab tafsir karya Syekh Nawawi ini *al-Tafsîr al-Munîr liMa’âlim al-Tanzîl* yang kadang kala disingkat *al-Tafsîr al-Munîr*. Sebagian lagi menyebutnya *Marâh Labîd li Kasyf Ma’nâ Qur’ân Majîd* yang sering disingkat *Marâh Labîd*. Tidak ada keterangan yang dapat menegaskan bahwa Syekh Nawawi menggunakan salah satu dari kedua nama tersebut sebagai judul kitab tafsirnya. Yang pasti adalah Syekh Nawawi menyebutkan kedua kalimat tersebut sebagai keterangan awal dari kitab tafsirnya, sehingga dengan demikian variasi nama yang muncul saat ini dalam penyebutan kitab tafsir karya Syekh Nawawi berasal dari pembaca, baik dari kalangan peneliti maupun penerbit. Sebagai contoh, penerbit Maktab Dar al-Ihya’ al-Kutub al-‘Arabiyyah Indonesia menerbitkan karya tafsir syekh Nawawi dengan judul *al-Munîr*.¹⁷ Penerbit Toha Putra Semarang menerbitkan kitab tafsir ini dengan memakai nama *Marâh Labîd*.¹⁸ Zamakhsyari Dhofier memakai nama yang tersebut terakhir untuk menyebutkan kitab tafsir Syekh Nawawi, namun dengan pelafalan yang berbeda, yaitu *Murâh Labîd*.¹⁹

¹⁶ Gambaran sekilas telah dipaparkan pada bab sebelumnya.

¹⁷ Didin Hafiduddin, "Tinjauan Atas", hlm. 48.

¹⁸ Muhammad Nawawî, *Marâh Labîd*

¹⁹ Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren:*, hlm. 88.

B. Karakteristik Tafsir Marâh Labîd

Karakteristik mengandung maksud sifat khas. Ia mengungkap sifat-sifat yang khas dari sesuatu. Maka bila disebutkan karakteristik tafsir *Marâh Labîd*, yang dimaksud adalah sifat-sifat khas apa saja yang bisa dilihat dalam upaya penulisan tafsir tersebut.

Dalam *'ulûm al-tafsîr*, karakteristik diidentifikasi lewat metode penafsiran, teknik penafsiran dan corak penafsiran.²⁰

Kata “metode” berasal dari bahasa Yunani *methodos*, yang berarti cara atau jalan. Dalam bahasa Inggris, kata ini ditulis *method*, dan bangsa Arab menerjemahkannya dengan *tharîqah* dan *manhaj*. Dalam bahasa Indonesia kata tersebut mengandung arti: cara yang teratur dan terpikir baik-baik untuk mencapai maksud (dalam ilmu pengetahuan dan sebagainya); cara kerja yang sistematis untuk memudahkan pelaksanaan suatu kegiatan guna mencapai suatu yang ditentukan. Definisi itu memberikan gambaran bahwa metode tafsir al-Qur'an berisi seperangkat kaidah dan aturan yang harus diindahkan ketika menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an.²¹

Teknik penafsiran lebih menekankan prosedur penafsiran yang dilalui. Terdapat bermacam-macam prosedur yang pernah ada dalam sejarah penulisan tafsir. Ada prosedur penafsiran yang dimulai dari makna *mufradat* (kosa kata), lalu memberikan makna *ijmâliy* (global) dan akhirnya memberikan makna *tafshîliy* (terperinci). Ada pula yang langsung

²⁰ M. Yunan Yusuf, “Karakteristik Tafsir al-Qur'an Di Indonesia Abad Keduapuluh”, dalam *Jurnal Ulumul Qur'an* III (4), 1992, hlm. 50.

²¹ Nashruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran al-Qur'an* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998), hlm. 1-2.

memberikan makna terperinci taupa melalui arti kata dan makna global, dan yang memberikan penafsiran dalam bentuk catatan kaki.²²

Adapun corak penafsiran di sini dimaksudkan, kecenderungan aliran yang dianut oleh penafsir al-Qur'an. Istilah "corak" adalah apa yang diistilahkan dalam bahasa arab sebagai *ittijâh* atau *al-lawn*.²³ Para ulama saling silang pendapat tentang maksud dari "corak".²⁴ Ahsin Muhammad menggunakan istilah ini untuk membagi tafsir menjadi *ittijâh atsari* (corak penafsiran dengan melibatkan riwayat-riwayat, baik dari Nabi, sahabat atau tabi'in) dan *ittijâh 'Aql* (corak penafsiran yang banyak melibatkan ijtihad mufassir). Kedua kategori tersebut sering disebut sebagai *bi al-ma'tshûr* dan *bi al-ra'y*. Kedua, beliau memakai istilah ini untuk membagi kecenderungan ulama dalam *ittijâh 'Aql*. Di sana adalah *ittijâh* bahasa, sosial kemasyarakatan, teologi (Syi'ah, Mu'tazilah, Khawarij dan lain-lain), sufi, falsafi, hukum, ilmu pengetahuan dan kejiwaan.²⁵ Ulama lain memberikan istilah yang berbeda untuk pembagian tafsir menjadi *bi al-ma'tshûr* dan *bi al-ra'y*, yaitu aliran²⁶ dan bentuk.²⁷ Namun untuk pengertian istilah "corak" sebagai kecenderungan penafsir dalam menafsirkan al-Qur'an (corak falsafi, hukum, sosial kemasyarakatan, teologi dan lain-lain), tidak ada perbedaan pendapat.²⁸

²² M. Yunan Yusuf, "Karakteristik.....", hlm. 51. Contoh dari prosedur pemberian penafsiran dalam bentuk catatan kaki adalah tafsir Departemen Agama Republik Indonesia, *Al-Qur'an dan Terjemahnya* (Semarang: Toha Putra, 1989).

²³ Ahsin Muhammad Asyrafuddin, "Corak dan Metode Tafsir yang Perlu Dikembangkan" dalam IAIN Syarif Hidayatullah, *Pengembangan dan Pengajaran Tafsir di Perguruan Tinggi Agama* (Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah, 1992), hlm. 30-31.

²⁴ Sebagaimana ditunjukkan oleh Malik Hamdani, "Tanggapan Terhadap Makalah DR. Ahsin Muhammad", dalam *Ibid*, hlm. 51-53.

²⁵ Ahsin Muhammad Asyrafuddin, "Corak dan.....", hlm. 32.

²⁶ Malik Hamdani, "Tanggapan", hlm. 52.

²⁷ Nasruddin Baidan, *Metodologi.....*, hlm. 9.

²⁸ Ahsin Muhammad Asyrafuddin, "Corak dan.....", hlm. 32; Malik Hamdani, "Tanggapan", hlm. 52; Nasruddin Baidan, *Metodologi.....*, hlm. 9.

1. Metode Penafsiran

Sebagaimana dijelaskan di muka, bahwa dalam bagian ini dibahas tentang cara Syekh Nawawi memberikan tafsirannya terhadap ayat-ayat al-Qur'an atau dalam bahasa ilmiah berarti metode yang berarti cara yang teratur dan terpikir baik-baik untuk mencapai maksud (dalam ilmu pengetahuan dan sebagainya); cara kerja yang bersistem untuk memudahkan pelaksanaan suatu kegiatan guna mencapai suatu yang ditentukan. Definisi itu memberikan gambaran bahwa metode tafsir al-Qur'an berisi seperangkat kaidah dan aturan yang harus diindahkan ketika menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an. Tersebut dalam muqaddimah tafsir *Marâhî Labîd* metode yang digunakan oleh Syekh Nawawi dalam menyusun kitab tafsir. Setidaknya ada dua metode yang digunakan oleh Syekh Nawawi dalam merefleksikan pemikirannya ketika berhadapan dengan ayat-ayat al-Qur'an. Metode pertama secara tegas disebutkan bahwa dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an, keterangan dan penjelasan dari kitab-kitab tafsir klasik adalah rujukan atau tempat Syekh Nawawi mengacu. Pernyataan ini mengandaikan dalil-dalil yang digunakan baik dari al-Qur'an, hadis, bahasa maupun kisah Israiliyyat diambil dari kitab-kitab tafsir klasik tersebut.

Kitab tafsir klasik yang dimaksud adalah sebagai berikut:

1. Abû Thâhir Muḥammad Ibn Ya‘qûb, *Tanwîr al-Miqbâs Min Tafsîr Ibn ‘Abbâs*.
2. Abû al-Su‘ûd Ibn Muḥammad al-‘Imâdî al-Ḥanafî, *Irsyâd al-‘Aql al-Salîm Ilâ Mazâyâ al-Kitâb al-Karîm*.
3. Al-Khathîb al-Syarbînî, *Al-Sirâj al-Munîr*.
4. Muḥammad al-Râzî Fakhr al-Dîn, *Tafsîr al-Fakhr al-Râzî*, dikenal dengan sebutan *al-Tafsîr al-Kabîr* atau *Mafâtih al-Ghayb*.
5. Sulaymân Ibn ‘Umar, *Al-Futûḥât al-Ilâhiyyah*.²⁹

Meski beliau secara jelas menyebutkan sumber penafsirannya ini, Syekh Nawawi dalam tafsirnya tidak mencantumkan tafsir apa saja yang dirujuknya ketika menafsirkan sebuah ayat, sehingga bila dilakukan penelusuran, harus melihat kelima tafsir klasik tersebut guna mendapatkan kepastian tafsir apa yang dirujuknya dalam penafsiran sebuah ayat. Hal inilah yang dilakukan penulis dalam penelitian ini.

Selanjutnya, beliau mengisyaratkan adanya semangat pembaharuan sekaligus penafsiran yang baru ketika menyatakan bahwa setiap jaman mempunyai pembaharuan. Inilah metode penafsiran kedua Syekh Nawawi. Isyarat bahwa Syekh Nawawi juga menggunakan *ra’y* ketika menafsirkan al-Qur’an inilah yang penulis bahas pada bab berikutnya tentang tafsir surat al-Fâtihah. Dilanjutkan dengan analisa terhadap aplikasi metode Syekh Nawawi dalam surat tersebut.

2. Teknik Penafsiran

Tafsir *Marâḥ Labîd* termasuk dalam kategori tafsir lengkap, yaitu tafsir yang ditujukan pada semua ayat al-Qur’an, mulai surat al-Fâtihah

²⁹ Muḥammad Nawâwî, *Marâḥ Labîd*, Juz I, hlm. 2

sampai dengan surat al-Nâs,³⁰ yang hanya terdiri dari dua jilid ukuran sedang. Secara sekilas dapat terlihat teknik penafsiran yang diambil oleh Syekh Nawawi dalam menyusun tafsirnya, yaitu tidak bertele-tele dan singkat.

Sebelum memberikan tafsirnya pada setiap surat, Syekh Nawawi menjelaskan nama lain dari surat tersebut. Misal, surat *al-Mâ'ûn* disebut juga surat *al-Dîn* dan surat *A Ra'ayta*.³¹ Namun tidak semua surat diberikan nama lain, sebagaimana pada surat al-Fâtihah, padahal menurut Bey Arifin, sebagaimana yang dikutipnya dari kitab *Khazînatul Asrâr* karangan Muḥammad Ḥaqqî an-Nâziliy, surat al-Fâtihah ini mempunyai kurang lebih 35 nama. Nama-nama itu ada yang diambil dari berbagai hadis Nabi mengenai al-Fâtihah dan ada pula nama yang ditetapkan oleh para sahabat dan tabi'in. Nama-nama tersebut adalah:

1. *al-Fâtihah* atau *Fâtihat al-Kitâb*

Artinya: Pembuka atau pembuka Kitab.

2. *Umm al-Kitâb*

Artinya: Induk Kitab. *Umm al-Kitâb* diartikan bahwa surat al-Fâtihah mengandung semua persoalan yang terdapat di dalam al-Qur'an, yaitu ketuhanan, alam, akhirat, ibadah dan sejarah-sejarah.

3. *Umm al-Qur'an*

Artinya: Induk al-Qur'an. Banyak pendapat mengenai nama ini, di antaranya adalah karena al-Fâtihah ini isinya dianggap sebagai ringkasan dari isi seluruh al-Qur'an.

³⁰ Dengan demikian memakai sistematika *ala tartib al-mushhafiy*, yaitu penafsiran ayat-ayat sesuai urutan-urutannya dalam *mushhaf*. Ada dua sistematika lain yang dikenal dalam *ulum al-tafsir* yaitu *ala tartib al-muzuliy* (kronologis) dan sistematika mawdu'iy. Pembahasan lebih lanjut lihat: Malik Hamdani, "Tanggapan.....", hlm. 51-52.

³¹ *Ibid*, Juz II, hlm. 466.

4. *Al-Qur'ân al-'Adzîm*

Artinya: Bacaan agung. Dinamakan bacaan agung karena isi al-Fâtihah ini semuanya mengenai masalah-masalah yang amat besar atau agung.

5. *al-Sab' al-Matsânî*

Artinya: Tujuh yang berulang-ulang. Dinamakan tujuh, karena memang terdiri atas tujuh ayat, dan dikatakan berulang-ulang karena memang banyak ayat-ayatnya dibaca berulang-ulang, baik di dalam ayat-ayat al-Qur'an lainnya atau dalam shalat atau di luar shalat. Ada juga yang mengartikan kata-kata *Matsânî* itu berarti dua bagian. Satu bagian untuk Tuhan dan satu bagian lagi untuk manusia. Dan ada pula yang mengartikan kata-kata *Matsânî* itu berarti sanjungan, karena setiap ayat dari al-Fâtihah ini berisi sanjungan atau pujian terhadap Allah.

6. *al-Wâfiyah*

Artinya: Mencakup. Karena isinya mencakup seluruh isi al-Qur'an dan meliputi keterangan-keterangan tentang Tuhan dan keterangan tentang manusia.

7. *al-Wâqi'ah*

Artinya: Tameng. Karena al-Fâtihah ini dapat menamengi (menjaga) orang-orang yang membacanya dari berbagai bahaya dan penyakit.

8. *al-Kanzu*

Artinya: Perbendaharaan, atau tempat yang penuh dengan barang-barang berharga. Karena al-Fâtiḥah adalah ibarat barang-barang, sangat mahal harganya.

9. *al-Kâfiyah*

Artinya: Memadai. Karena al-Fâtiḥah ini mencakup semua ayat-ayat dalam al-Qur'an, dan ayat-ayat lain tidak mencakup akan isi al-Fâtiḥah ini.

10. *al-Asas*

Artinya: Sendi atau Dasar. Karena al-Fâtiḥah dianggap dasar dari al-Qur'an.

11. *Fâtiḥat al-Qur'ân*

Artinya: Pembuka al-Qur'an. Karena letaknya di permulaan al-Qur'an, atau boleh juga diartikan sebagai pintu masuk ke al-Qur'an.

12. *Sûrat al-Nûr*

Artinya: Surat Cahaya. Karena surat ini banyak membawa penerangan kepada manusia.

13. *Sûrat al-Ḥamd*

Artinya: Surat Pujian. Karena isinya penuh dengan pujian kepada Tuhan.

14. *Sûrat al-Syukr*

Artinya: Surat Syukur. Karena isinya penuh dengan syukur kepada Tuhan.

15. *Sûrat al-Hamd al-ûlâ*

Artinya: Surat pujian pertama.

16. *Sûrat al-Hamd Qashwâ*

Artinya: Surat pujian terakhir.

17. *Sûrat al-Ruqyah*

Artinya: Surat Mantera atau Obat. Karena dengan surat ini dapat menyembuhkan berbagai penyakit.

18. *Sûrat al-Syifâ'*

Artinya: Surat yang mengandung kesembuhan (obat).

19. *Surat al-Syâfiyah*

Artinya: Surat yang menyembuhkan.

20. *Sûrat al-Shalâh*

Artinya: Surat yang dibaca tiap shalat.

21. *Surat al-Du'â'*

Artinya: Surat yang berisi do'a. Tiap kita membaca surat ini berarti kita berdo'a.

22. *Sûrat al-Thalâb*

Artinya: Surat berisi tuntutan (permintaan).

23. *Sûrat al-Su'âl*

Artinya: Surat yang berisi permintaan.

24. *Sûrat al-Ta'lim al-Masâlah*

Artinya: Surat yang mengajarkan cara berdo'a, yaitu dimulai dengan memuji dan mengenangkan kebesaran Tuhan.

25. *Sûrat al-Munâjah*

Artinya: Surat yang berisi bisikan terhadap Tuhan.

26. *Sûrat al-Tafwîdh*

Artinya: Surat yang berisi penyerahan diri kepada Tuhan.

27. *Sûrat al-Mukâfaah*

Artinya: Surah Imbangan, yang diturunkan kepada Nabi Muhammad saw sebagai imbangan terhadap harta benda orang lain.

28. *afdh al-Suwâr al-Qur'ân*

Artinya: Surat yang terbaik dalam al-Qur'an.

29. *Akhîr al-Suwâr al-Qur'ân*

Artinya: Surat penutup dari al-Qur'an.

30. *A'zham al-Suwâr al-Qur'ân*

Artinya: Surat terbesar dalam al-Qur'an.

31. *Sûrat al-Minnah*

Artinya: Surat yang mengandung cita-cita.

32. *Sûrat al-Mujziyah*

Artinya: Surat yang memberi balasan.

33. *Sûrat al-Munjiyah*

Artinya: Surat yang dapat membebaskan manusia dari berbagai kesulitan.

34. *Sûrat al-Tsaqalayn*

Artinya: Surat jin dan manusia.

35. *Sûrat Majmâ'il Asmâ'*

Artinya: Surat yang mengandung nama-nama Tuhan.³²

³² Bey Arifin, *Samudera al-Fatihah* (Surabaya: PT Bina Ilmu, 1994), hlm. 13-16. Sebagian dari nama-nama ini juga disebutkan dalam tafsir *Abi Su'ûd*, *Sirâj al-Munîr* dan *Mafâtih Ghayb*. Lihat: Abû al-Su'ûd ibn Muḥammad al-'Imâdî al-Hanafî, *Irsyâd al-'Aql al-Salîm Ilâ Mazâyâ al-Kitâb al-Karîm* (Riyâdh: al-Riyâdh al-Hadîtsah, t.t.), Juz I, hlm. 8-9.; Al-Khathîb al-Syarbînî, *Al-Sirâj al-Munîr* (t.t.k: t.t.p., t.t.), Juz I, hlm 3-4; Muḥammad al-Râzî Fakhr al-Dîn, *Tafsîr al-Fakhr al-Râzî (Tafsîr al-Kabîr, Mafâtih al-Ghayb)* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1993), Juz I, hlm. 179-183.

Tempat turunnya surat diinformasikan oleh Syekh Nawawi setelah penyebutan nama-nama surat, apakah di Madinah – dalam studi ulum al-Qur’an disebut *Madaniyyah* -, atukah di Makkah – dalam studi ulum al-Qur’an disebut *Makkiyyah* -. Selanjutnya beliau memberikan informasi tentang jumlah ayat dalam surat tersebut serta jumlah kalimat dan huruf dalam surat yang akan ditafsirkan. Contoh dalam surat al-Baqarah, Syekh Nawawi menyebutkan bahwa surat ini terdiri atas 287 ayat, 3.100 kalimat dan 25.500 huruf.³²

Syekh Nawawi membagi penafsirannya menjadi dua bagian, yaitu tafsir global dan terperinci. Secara teknis tata letak halaman dapat disebutkan bahwa tafsir secara global diletakkan di bagian pinggir halaman, sedang tafsir secara terperinci terletak di tengah halaman. Sebenarnya penafsiran secara global dan terperinci tafsir ini tidak terlihat mencolok, karena adakalanya terdapat persamaan porsi kalimat ketika Syekh Nawawi menafsirkan secara global maupun terperinci.

Syekh Nawawi tidak memberikan makna *mufradat* (kosa kata), tetapi justru lebih tertarik pada penafsiran per-huruf, sebagaimana yang beliau lakukan saat menafsirkan al-basmalah.³³

3. Corak Penafsiran

Analisa tentang corak penafsiran tafsir *Marâh Labîd* dalam hal ini adalah dengan melihat penafsiran Syekh Nawawi terhadap surat al-Fâtihah.³⁴ Melihat penafsiran Syekh Nawawi terhadap ayat-ayat dalam surat al-Fâtihah, dapat

³² Muḥammad Nawawî, *Marâh Labîd*, Juz I, hlm. 3.

³³ Tafsir al-Basmalah ini akan dibahas pada bab berikutnya.

³⁴ Pemaparan tentang penafsiran surat al-Fâtihah oleh Syekh Nawawi tersebut dalam bab berikutnya.

disimpulkan bahwa corak penafsiran Syekh Nawawi adalah *lughawiy* (corak bahasa).³⁵ Hafiduddin menambahkan bahwa uraian dalam kitab tafsir *Marâh Labîd* hampir mirip dengan tafsir *Jalâlayn*. Meski bercorak bahasa namun tidak terlepas dari sumbernya yaitu al-Qur'au dan hadis, artinya sumber setiap pengertian bahasa terletak dalam al-Qur'an dan hadis. Misalkan dalam penafsiran *al-Rahmân* sejalan dengan firman Allah dalam surat al-Baqarah ayat 126. *Al-Rahîm* sejalan dengan surat al-Ahzab ayat 43. *Shirâth alladzîna an'amta 'alayhim* sejalan dengan surat al-Nisa' ayat 69. Maka kemampuan berbahasa arab dan pemahaman akan kaidah-kaidah bahasa tersebut tampaknya menjadi syarat bagi konsumen kitab tafsir ini, dan sulit bagi mereka yang belum memahami kaidah-kaidah bahasa arab untuk memahami kitab ini.³⁶

Di samping hal tersebut di atas, akan dijelaskan juga corak pemikiran penafsiran, yaitu kecenderungan aqidah atau teologi yang dianut oleh penafsir al-Qur'an, apakah kecenderungan teologinya berwarna liberal atau tradisional.³⁷ Perspektif ini dipakai karena berbicara tentang dasar-dasar agama (*ushûl al-dîn*) yang mempunyai peranan dalam mempengaruhi seseorang berfikir dan bertindak.³⁸

Semua aliran teologi dalam Islam, baik Asy'ariah, Maturidiah apalagi Mu'tazilah sama-sama mempergunakan akal dalam menyelesaikan persoalan-persoalan teologi yang timbul di kalangan umat Islam. Perbedaan yang terdapat antara aliran-aliran itu ialah perbedaan dalam derajat kekuatan

³⁵ Didin Hafiduddin, "Tinjauan Atas.....", hlm. 48,54.

³⁶ *Ibid*, hlm. 54-56.

³⁷ M. Yunan Yusuf, "Karakteristik.....", hlm. 51.

³⁸ Komaruddin Hidayat menambahkan hal-hal lain yang dapat mempengaruhi seseorang berfikir dan bertindak selain pemahaman keagamaan, diantaranya lingkungan sosial, alam bawah sadar dan lain-lain. Lihat: Komaruddin Hidayat, "Menimbang Harga Diri Bangsa", dalam *Harian Kompas*, 6 Maret 2001.

yang diberikan kepada akal. Kalau Mu'tazilah berpendapat bahwa akal mempunyai daya yang kuat, Asy'ariah sebaliknya berpendapat bahwa akal mempunyai daya yang lemah.

Semua aliran juga berpegang kepada wahyu. Dalam hal ini perbedaan yang terdapat antara aliran-aliran itu hanyalah perbedaan dalam interpretasi mengenai teks ayat-ayat al-Qur'an dan hadis. Perbedaan dalam interpretasi inilah sebenarnya yang menimbulkan aliran-aliran yang berlainan itu.

Teolog-teolog yang berpendapat bahwa akal mempunyai daya yang kuat memberi interpretasi yang liberal tentang teks ayat-ayat al-Qur'an dan hadis. Dengan demikian timbullah teologi liberal seperti yang terdapat dalam aliran Mu'tazilah. Teolog-teolog yang berpendapat bahwa akal mempunyai daya yang lemah memberikan interpretasi *harfiy* atau dekat dengan arti *harfiy* dari teks al-Qur'an dan hadis. Sikap demikian menimbulkan teologi tradisional sebagaimana yang ada dalam aliran Asy'ariah.³⁹

Untuk melihat corak pemikiran penafsiran Syekh Nawawi, akan dibahas penafsiran beliau terhadap ayat mutasyâbihat, yaitu surat al-Fath ayat 10 yang berbunyi:

يد الله فوق ايديهم

*Tangan Allah di atas tangan mereka.*⁴⁰

Syekh Nawawi tidak menafsirkan ayat ini secara lepas dari ayat-ayat sebelum dan sesudahnya. Surat al-Fath ayat 10 menerangkan tentang baiat (berjanji setia atau patuh). Dalam ayat ini, Syekh Nawawi tidak menafsirkan secara harfiah, bahwa *yad* diartikan tangan, namun ditafsirkan sebagai nikmat

³⁹ Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan* (Jakarta: UI Press, 1986), hlm. 150.

⁴⁰ DEPAG RI, *Al-Qur'an dan... ..*, hlm. 838.

dan pertolongan, sehingga secara keseluruhan dapat dipaparkan penafsiran Syekh Nawawi sebagai berikut: Nikmat Allah kepada mereka berupa hidayah lebih baik dari kebaikan mereka kepada Allah yang berupa baiat, atau pertolongan Allah kepada mereka lebih tinggi dari pertolongan mereka kepada-Nya.⁴¹

Dengan penafsiran metaforis ini, menempatkan tafsir *Marâh Labîd* pada corak teologi liberal, sedang corak tradisional akan memberikan penafsiran harfiah terhadap ayat mutasyâbihat. Penggambaran sifat Tuhan yang anthropomorphis selalu diselesaikan dengan pernyataan bahwa tiada sesuatupun yang menyerupai-Nya.⁴²

Penelusuran lebih lanjut menunjukkan bahwa Syekh Nawawi mengemukakan pemikiran sintetis. Pada surat al-Shaffât ayat 96:

وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ

“Padahal Allah-lah yang menciptakan kamu dan apa yang kamu perbuat.”⁴³

Syekh Nawawi menafsirkan bahwa Allah menciptakan kamu dan semua amal perbuatan kamu.⁴⁴ Penafsiran semacam ini terdapat pada corak teologi tradisional yang lebih mendukung paham jabariyyah.

Namun pada surat Ali Imrân ayat 165:

اَوَلَمَّا اَصَابَتْكُمْ مُّصِيبَةٌ قَدْ اَصَبْتُمْ مِثْلَيْهَا قُلْتُمْ اِنّٰى هٰذَا قُلْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اَنْفُسِكُمْ اِنَّ اللّٰهَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ

⁴¹ Muḥammad Nawawî, *Marâh Labîd*, Juz II, hlm. 305.

⁴² Sebagaimana penafsiran Departemen Agama. Lihat: DEPAG RI, *Al-Qur'an dan...*, hlm. 838-839.

⁴³ *Ibid*, hlm. 724.

⁴⁴ Muḥammad Nawawî, *Marâh Labîd*, Juz II, hlm. 221.

“Dan mengapa ketika ditimpa musibah (pada peperangan Uhud), padahal kamu telah menimpakan kekalahan dua kali lipat kepada musuh-musuhmu (pada peperangan Badar), kamu berkata: Dari mana datangnya (kekalahan) itu? Katakanlah: Itu dari (kesalahan) dirimu sendiri. Sesungguhnya Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu.”⁴⁵ Syekh Nawawi menafsirkan bahwa kekalahan kaum muslimin pada perang uhud adalah karena kesalahan kaum muslimin sendiri, bahwa mereka meninggalkan benteng dan saling berebut harta rampasan. Bahkan pada ayat *ان الله على كل شئ قدير* Syekh Nawawi menegaskan bahwa pertolongan Allah tergantung dari perbuatan manusia sendiri, apakah mereka taat kepada Nabi ataukah tidak.⁴⁶

Dapat diambil kesimpulan bahwa Syekh Nawawi pada beberapa ayat lebih condong kepada teologi liberal, tetapi pada ayat lain pada teologi tradisional.

⁴⁵ DEPAG RI, *Al-Qur'an dan ...*, hlm. 104.

⁴⁶ Muhammad Nawawî, *Marâh Labid*, Juz I, hlm. 128.

BAB IV

APLIKASI METODE TAFSIR SYEKH MUHAMMAD NAWAWĪ

DALAM SURAT AL-FĀTIHAH

Secara lengkap surat al-Fâtihah adalah sebagai berikut:

١ - بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

٢ - الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ

٣ - الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

٤ - مٰلِكِ یَوْمِ الدِّیْنِ

٥ - اِیَّاكَ نَعْبُدُ وَاِیَّاكَ نَسْتَعِیْنُ

٦ - اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِیْمَ

٧ - صِرَاطَ الَّذِیْنَ اَنْعَمْتَ عَلَیْهِمْ غَیْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَیْهِمْ وَلَا الضَّالِّیْنَ

Artinya:

1. Dengan menyebut nama Allah Yang Maha Pemurah lagi Maha Penyayang.
2. Segala puji bagi Allah, Tuhan semesta alam.
3. Maha Pemurah lagi Maha Penyayang.
4. Yang menguasai hari pembalasan.
5. Hanya Engkaulah yang kami sembah dan hanya kepada Engkaulah kami mohon pertolongan.
6. Tunjukilah kami jalan yang lurus.
7. (Yaitu) jalan orang-orang yang telah Engkau anugerahkan nikmat kepada mereka; bukan (jalan) mereka yang dimurkai dan bukan (pula jalan) mereka yang sesat.¹

¹ Departemen Agama Republik Indonesia, *Al-Qur'an dan Terjemahnya* (Semarang: Toha Putra, 1989), hlm. 5-6.

A. Penafsiran Syekh Nawawi

Hal pertama yang dipaparkan oleh Syekh Nawawi adalah tempat turunnya surat al-Fâtiḥah ini. Beliau menyebutkan bahwa surat al-Fâtiḥah adalah *Madaniyyah* atau *Makkiyyah*, maksudnya turun di Madinah atau di Mekkah. Kontroversi ini hanya sebatas informasi, tanpa penyebutan argumentasi dari masing-masing.²

Selanjutnya beliau menyebutkan jumlah ayatnya, yaitu sebanyak tujuh ayat. Syekh Nawawi menghindari polemik tentang Basmalah, sehingga tidak masalah baginya apakah bacaan Basmalah termasuk al-Fâtiḥah atau tidak, yang terpenting bagi beliau adalah bahwa al-Fâtiḥah terdiri atas tujuh ayat.

Bila bacaan basmalah termasuk surat al-Fâtiḥah, maka ayat ketujuh adalah *shirâth alladzîna an'amta 'alayhim*. Bila tidak termasuk al-Fâtiḥah, maka ayat ketujuh adalah *ghayr al-maghdhûb 'alayhim wa lâ al-dhâllîn*.³ Meski Syekh Nawawi tidak menjelaskan posisinya dalam masalah ini, namun beliau dalam memulai setiap surat dalam tafsirnya, kecuali surat taubat,⁴ selalu memulai dengan bacaan Basmalah, sehingga dapat dinyatakan bahwa Syekh Nawawi berpandangan bacaan Basmalah termasuk dalam surat al-Fâtiḥah dan dalam surat-surat lain dalam al-Qur'an.

Selanjutnya Syekh Nawawi mengemukakan empat cabang ilmu yang terkandung dalam surat al-Fâtiḥah, yaitu sebagai berikut:

² Muhammad Nawawî, *Marâh Labîd – Tafsîr al-Nawawî* (Semarang: Toha Putra, t.t.), Juz I, hlm. 2.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, hlm. 330.

1. Ilmu Ushul (*ushûl al-dîn*)

Terkumpul sifat-sifat ketuhanan dalam *al-hamd lillâh rabb al-‘âlamîn* dan sifat-sifat kenabian dalam *an‘amta ‘alayhim*, dan hari akhirat dalam *mâlik yawm al-dîn*.

2. Ilmu Furu’.

Sebagian besar membicarakan masalah ibadah. Ibadah terbagi menjadi dua macam: ibadah dengan harta (*‘ibâdah mâliyah*) dan ibadah dengan badan (*‘ibâdah badaniyyah*). Kedua jenis ibadah ini membutuhkan segala sesuatu yang berhubungan dengan masalah kehidupan lain, seperti *mu‘âmalât* dan *munâkahât*. Ibadah ini membutuhkan hukum-hukum yang menetapkan adanya perintah dan larangan.

3. Ilmu yang bertujuan menyempurnakan perilaku, yaitu ilmu akhlak.

Salah satunya adalah konsisten, teguh pendirian di jalan Allah (*istiqâmah*), sebagaimana diisyaratkan oleh firman-Nya: *wa iyyâka nasta‘în*. Semua aturan kehidupan menurut ajaran Islam (syari‘at) tersimpul di dalam ayat *shirâth al-mustaqîm*.

4. Ilmu tentang kisah dan sejarah umat terdahulu.

Baik kisah umat yang mendapat kebahagiaan, seperti para nabi maupun para pengikut mereka, sebagaimana tersimpul dalam ayat *an‘amta ‘alayhim*; dan kisah umat yang mendapat kerugian dan kesengsaraan, seperti orang-orang kafir, sebagaimana tersimpul dalam ayat *ghayr al-maghdlûb ‘alayhim wa lâ al-dhâllîn*.⁵

⁵ *Ibid*, hlm. 2-3.

Pada ayat *bismillâh al-rahmân al-rahîm*, Syekh Nawawi tidak menafsirkan panjang lebar. Beliau menyebutkan bahwa kaum muslimin seyogyanya memulai dan membuka seluruh perbuatan mereka dengan memuji kepada Allah terlebih dahulu. Kata “Allah” menghimpun seluruh nama-namanya dan dikatakan maknanya adalah yang wajib disembah. *Al-Râhman al-Rahîm* adalah dua sifat Allah yang makna keduanya adalah yang mempunyai rahmat, yaitu iradah Allah akan kebaikan dan tidak ada perbedaan antara keduanya.

Selanjutnya beliau menafsirkan bacaan Basmalah ini per-huruf, sebagai berikut:

Ba' : *Bahâullâh*: Keagungan Allah

Sin : *sanâuhu*: Ketinggian Allah dan tidak ada sesuatupun yang menyamai ketinggian-Nya.

Mim: *Mulkuhu*: Kekuasaan-Nya dan Dia berkuasa atas segala sesuatu.

Di samping hal tersebut di atas, Syekh Nawawi memberikan penafsiran per-huruf sebagai huruf awal dari nama-nama Allah sebagai berikut:

Ba' : *Bâriun Bashîrun* : Maha pencipta dan Maha melihat.

Sin : *Samî'un* : Maha mendengar.

Mim: *Majîd Malîk* : Maha agung dan Maha menguasai.

Alif : *Allâh*

Lam: *Lathîf* : Maha lembut.

Ha' : *Hâdî* : Maha pemberi petunjuk.

Ru' : *Razzâq* : Maha pemberi rejeki.

Ha' : *Halîm* : Maha pemurah.

Nun : *Nâfi' Nûr* : Maha pemberi manfaat dan Maha pemberi cahaya.⁶

Pada ayat selanjutnya yaitu *al-hamd lillâh rabb al-'âlamîn*, Syekh Nawawi membagi penafsirannya menjadi dua bagian. Frase pertama yaitu *al-hamd lillâh* ditafsirkan sebagai pujian hanyalah bagi Allah, karenanya puji syukur kehadiran Allah atas nikmat-Nya yang tiada tara kepada hamba-hamba-Nya yang Allah telah memberikan petunjuk kepada mereka menuju keimanan. Frase kedua *rabb al-'âlamîn* ditafsirkan sebagai pencipta makhluk seluruhnya dan memberikan rejeki kepada mereka dan membolak-balik mereka dari satu keadaan ke keadaan yang lain.⁷

Pada ayat selanjutnya *al-Rahmân al-Rahîm*, Syekh Nawawi menafsirkan sebagai berikut: *al-Rahmân* ditafsirkan sebagai Maha pengasih bagi orang-orang yang taat dan mecurahkan rejeki kepada mereka dan mencegah malapetaka bagi mereka. *al-Rahîm* ditafsirkan yang menghilangkan dosa mereka di dunia dan merahmati mereka di akhirat dan memasukkan mereka ke surga.⁸

Pada ayat *mâlik yawm al-dîn*, Syekh Nawawi menafsirkan sebagai hakim pada hari pembalasan dan hari perhitungan, karena Allah sendirilah yang menguasai hari tersebut dengan hukum-Nya. Selanjutnya beliau menghadirkan polemik diantara para ulama tentang ditetapkannya *alif* pada kata *Mâlik*. Bagi Imam 'Âshim, Imam Kisâ'i dan Imam Ya'qûb ditetapkan *alif*,

⁶ *Ibid*, hlm. 3.

⁷ *Ibid*.

⁸ *Ibid*.

yang akhirnya mempunyai arti menangani setiap persoalan di hari kiamat sebagaimana firman:

يوم لا تملك نفس لنفس شيئاً والامر يومئذ لله

(Yaitu) hari (ketika) seseorang tidak berdaya sedikitpun untuk menolong orang lain. Dan segala urusan pada hari itu dalam kekuasaan Allah. (al-Infithâr: 19)⁹

Bagi yang lain, dengan menghilangkan *alif* berarti Allah menangani urusan kiamat dengan perintah dan larangan.¹⁰

Ayat berikutnya *iyyâka na'budu wa iyyâka nasta'in*, Syekh Nawawi membagi penafsirannya menjadi dua bagian. Frase pertama *iyyâka na'budu* ditafsirkan kami tidak menyembah siapapun kecuali Engkau dan kami menuju kepada-Mu dengan ibadah, yaitu taat dengan penuh ketundukan. Frase kedua *wa iyyâka nasta'in* ditafsirkan kepada-Mu kami meminta pertolongan dalam beribadah kepadamu. Tiada kuasa atas maksiat kecuali dengan pencegahan dari-Mu dan tiada kekuatan atas taat kecuali dengan bimbingan dan taufiq-Mu.¹¹

Ayat berikutnya *ihdinâ al-shirâth al-mustaqîm* ditafsirkan: tambahkanlah kepada kami petunjuk kepada agama Islam, atau tetapkanlah kami termasuk dalam orang-orang yang mendapat petunjuk padanya (agama Islam).¹²

Ayat berikutnya *shirâth alladzîna an-'amta 'alayhim* ditafsirkan sebagai berikut: agama orang-orang yang Engkau anugerahi pada mereka agama para Nabi, orang-orang yang benar, para syuhada' dan orang-orang yang saleh. Syekh Nawawi menambahkan bahwa mereka itu adalah kaum

⁹ DEPAG RI, *Al-Qur'an dan*....., hlm. 1033.

¹⁰ Muhammad Nawawi, *Marâh Labid*....., hlm. 3.

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*

Musa dan Isa sebelum berubah arah yaitu orang-orang yang disebutkan oleh Allah dalam firman-Nya:

فَأُولَٰئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ

Mereka itu akan bersama-sama dengan orang-orang yang dianugerahi nikmat oleh Allah, yaitu: Nabi-nabi, para shiddiqin (orang-orang yang amat teguh kepercayaannya kepada kebenaran Rasul), orang-orang yang mati syahid dan orang-orang saleh. (al-Nisâ': 69)¹³

Ayat terakhir *ghayr al-maghdhûb 'alayhim wa lâ al-dhâllîn* dibagi menjadi dua dalam penafsirannya. Frase *ghayr al-maghdhûb 'alayhim* ditafsirkan selain agama Yahudi di mana Allah marah kepada mereka, sedang makna kemarahan dari Allah adalah kehendak-Nya untuk memberi hukuman. Frase *wa la al-dhâllîn* ditafsirkan selain agama Nasrani di mana mereka menyimpang dari Islam. Syekh Nawawi memberikan penafsiran tambahan sebagai berikut: *al-maghdhûb 'alayhim* yaitu orang-orang kafir dan *al-dhâllîn* yang orang-orang munafik. Ditafsirkan demikian karena Allah menyebut orang-orang beriman di awal surat al-Baqarah dalam empat ayat, selanjutnya berbelok dengan menyebut orang-orang kafir dalam dua ayat, kemudian melipatgandakan dengan menyebutkan orang-orang munafik dalam tiga belas ayat.

Dengan demikian Syekh Nawawi memberikan dua penafsiran berbeda untuk masing-masing kata. *Al-Maghdhûb* selain ditafsirkan sebagai agama

¹³ DEPAG RI, *Al-Qur'an dan...*, hlm. 130; Muḥammad Nawāwī, *Marāḥ Labīd...*, hlm. 3.

Yahudi, juga ditujukan pada orang-orang kafir. *Al-Dhâllin*, selain ditujukan kepada agama Nasrani, juga kepada orang-orang munafik, sehingga seakan-akan kaum muslimin memohon kepada Allah untuk diberi petunjuk berupa jalan orang-orang yang telah diberi nikmat oleh Allah dan tidak marah pada mereka sebagaimana Allah marah kepada umat Yahudi dan bukannya orang-orang yang menyimpang dari kebenaran sebagaimana tersesatnya umat Nasrani.¹⁴

Syekh Nawawi menambahkan, disunnahkan bagi setiap orang yang membaca surat al-Fâtihah ini untuk mengucapkan *Amîn* setelahnya. *Amîn* adalah *ism* dalam arti *fi'il amr* (kata kerja perintah) yang berarti kabulkanlah.¹⁵

Demikian penafsiran Syekh Nawawi secara lengkap terhadap surat al-Fâtihah. Selanjutnya akan dibahas tentang metode dan kedudukan penafsiran surat ini dalam wacana lima kitab tafsir klasik, untuk mengetahui lebih lanjut konsistensi metode yang ditetapkan Syekh Nawawi dalam menyusun tafsir *Marâh Labîd*.

B. Metode dan Kedudukan Tafsir Surat Al-Fâtihah dalam Wacana Tafsir Klasik

Kitab tafsir klasik yang dimaksud adalah sebagai berikut:

1. Abû Thâhir Muḥammad Ibn Ya'qûb, *Tanwîr al-Miqbâs Min Tafsîr Ibn 'Abbâs*.

¹⁴ Muḥammad Nawâwî, *Marâh Labîd*...., hlm. 3.

¹⁵ *Ibid*.

2. Abû al-Su'ûd Ibn Muḥammad al-'Imâdî al-Ḥanafî, *Irsyâd al-'Aql al-Salîm Ilâ Mazâyâ al-Kitâb al-Karîm*.
3. Al-Khathîb al-Syarbînî, *Al-Sirâj al-Munîr*.
4. Muḥammad al-Râzî Fakhr al-Dîn, *Tafsîr al-Fakhr al-Râzî*, dikenal dengan sebutan *al-Tafsîr al-Kabîr* atau *Mafâtiḥ al-Ghayb*.
5. Sulaymân Ibn 'Umar, *Al-Futūḥât al-Ilâhiyyah*.

Secara teknis, akan dibahas per-bagian yang diutarakan oleh Syekh Nawawi, setidaknya ada dua belas bagian. Bagian-bagian tersebut ditelusuri pada lima tafsir klasik yang dijadikan rujukan oleh beliau dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an. Konsisten dan tidaknya metode beliau akan terlihat dalam bahasan berikut ini.

Hal pertama yang diutarakan oleh Syekh Nawawi dalam tafsir *Marâḥ Labîd* adalah mengenai tempat turunnya surat al-Fâtiḥah. Syekh Nawawi menganut paham sebagaimana Ibn 'Abbâs, yaitu tidak berpolemik dalam persoalan ini.¹⁶

Dalam keempat tafsir klasik yang lain disebutkan polemik sebagai berikut: Sebagian ulama berpendapat bahwa surat al-Fâtiḥah sekali waktu diturunkan di Makkah, dan di lain waktu diturunkan di Madinah. Karena perulangan turunnya inilah al-Fâtiḥah disebut *sab' al-matsâni* (tujuh ayat yang berulang-ulang). Turun di Makkah ketika diwajibkan sholat, dan turun di Madinah ketika ada perubahan kiblat. Namun Makkiah adalah lebih tepat untuk al-Fâtiḥah berdasarkan firman:

وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي

¹⁶ Abû Thâhir Muḥammad ibn Ya'qub, *Tanwîr al-Miqbâs min Tafsîr Ibn 'Abbâs* (Mesir: Mushthafâ al-Bâbî al-Halabî wa Awlâdih, 1951), hlm. 2.

“Dan sesungguhnya Kami telah berikan kepadamu tujuh ayat yang (dibaca) berulang-ulang.”¹⁷ Ayat ini ada dalam surat al-Hijr ayat 87 yang termasuk dalam surat Makkiyah.¹⁸

Begitu juga hal ini dimuat dalam tafsir *Sirāj al-Munir* dengan menyebutkan ulama yang mendukung masing-masing pernyataan. Mujāhidlah yang berpendapat al-Fâtihah adalah Madaniyyah, namun sebagian besar ulama menyatakan Makkiyah, diantaranya al-Baydhâwî dan al-Baghawî.¹⁹

Selanjutnya yang diutarakan oleh Syekh Nawawi adalah persoalan al-Fâtihah terdiri atas tujuh ayat, serta persoalan di sekitar bacaan Basmalah, apakah ia termasuk salah satu ayat al-Fâtihah ataukah tidak.

Penelusuran yang dilakukan, empat tafsir klasik yang membicarakan tentang apakah Basmalah termasuk al-Fâtihah ataukah tidak, yaitu tafsir *Abi Su'ūd*, *Sirāj al-Munir*, *Futūḥāt al-Ilāhiyyah* dan *Mafātih al-Ghayb*.

Dalam tafsir *Abi Su'ūd*, permasalahan ini dibahas dengan menyebutkan madzhab dan nama-nama ulama yang menyatakan bacaan basmalah termasuk al-Fâtihah ataupun yang tidak setuju dengan hal tersebut. Lebih jauh disebutkan nama-nama ulama yang berpolemik beserta alasan dan argumentasi masing-masing. Dapat disebutkan di sini, beberapa ulama yang menyatakan bacaan Basmalah tidak termasuk ayat al-Fâtihah adalah Ibn Mas'ūd, Madzhab Mālik, Madzhab Ḥanafī, penduduk Madinah, Basrah, Syam dan para ulama'nya. Para ulama ini berargumentasi bahwa bacaan Basmalah adalah ayat tersendiri dari al-Qur'an yang diturunkan secara terpisah, sedangkan yang menyatakan sebaliknya diantaranya Ibn 'Abbās (namun tidak terdapat di dalam tafsirnya *Tanwīr al-Miqbās*), Ibn 'Umar, Madzhab Sa'īd ibn

¹⁷ DEPAG RI, *Al-Qur'an dan....*, hlm. 398.

¹⁸ Abū al-Su'ūd ibn Muḥammad al-'Imādī al-Ḥanafī, *Irsyād al-'Aql al-Salīm Ilā Mazāyā al-Kitāb al-Karīm* (Riyādh: al-Riyādh al-Ḥadītsah, t.t.), Juz I, hlm. 9.; Muḥammad al-Rāzī Fakhr al-Dīn, *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī (Tafsīr al-Kabīr, Mafātih al-Ghayb)* (Beirut: Dār al-Fikr, 1993), Juz I, hlm. 182 dan 184.; Sulaymān ibn 'Umar, *Al-Futūḥāt al-Ilāhiyyah* (Beirut: Dār al-Kutūb al-'Ilmiyyah, 1996), Juz I, hlm. 5.

¹⁹ Al-Khathīb al-Syarbīnī, *Al-Sirāj al-Munir* (t.t.k: t.t.p., t.t.), Juz I, hlm. 4. Bandingkan dengan Muḥammad al-Rāzī, *Ibid*, hlm. 183-184.

Jubayr, Zuhriy, ‘Athâ’, Abdullâh ibn al-Mubâarak, penduduk Mekkah, Kufah dan para ulama’nya, dan juga pendapat Syâfi’î. Mereka berargumentasi bahwa bacaan Basmalah diturunkan bersamaan dengan setiap surat. Pernyataan ini adalah pernyataan Ibn ‘Umar r.a.²⁰ Dalam *Sirâj al-Munîr* dan *Futûhât al-Ilâhiyyah* juga disebutkan polemik antar ulama ini.²¹ Begitu juga dalam *Mafâtiḥ al-Ghayb*, bahkan setidaknya ada tujuh belas alasan bagi yang mendukung bacaan Basmalah termasuk al-Fâtiḥah dan 3 alasan bagi yang menolaknya.²²

Tafsir *Abî Su’ûd* dan *Futûhât al-Ilâhiyyah* tidak menyebutkan ayat ke tujuh bila bacaan Basmalah masuk ataupun tidak. Sedang dalam *Sirâj al-Munîr* dan *Mafâtiḥ al-Ghayb* terdapat keterangan tentang hal ini. Para ulama yang menganggap bacaan basmalah termasuk al-Fâtiḥah berpendapat bahwa ayat ke tujuh adalah *shirâth alladzîna an’amta ‘alayhim*, sedang yang menolaknya berpendapat bahwa ayat ke tujuh adalah *ghayr al-maghdhûb ‘alaihim wa lâ al-dhâllîn*.²³ Bisa dipastikan, Syekh Nawawi merujuk pada kedua tafsir ini dalam masalah tersebut. Meski demikian, Syekh Nawawi tidak menyebutkan alasan terdirinya al-Fâtiḥah atas tujuh ayat yang sebenarnya terdapat dalam tafsir *Sirâj al-Munîr*,²⁴ tafsir *Abî Su’ûd*²⁵ dan tafsir *Mafâtiḥ al-Ghayb*,²⁶ yaitu frase *sab’ al-matsânî* dalam surat al-Hijr ayat 87.

Pada surat dan ayat tersebut yang berbunyi:

وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي

²⁰ Abû al-Su’ûd, *Irsyâd al-‘Aql*....., hlm. 9-10.

²¹ Al-Khathîb al-Syarbînî, *Al-Sirâj*....., hlm. 4.; Sulaymân ibn ‘Umar, *Al-Futûhât*....., hlm. 14.

²² Muḥammad al-Râzî, *Tafsîr al-Fakhr*....., hlm. 200-207.

²³ Al-Khathîb al-Syarbînî, *Al-Sirâj*....., hlm. 4.; Muḥammad al-Râzî, *Ibid*, hlm. 207.

²⁴ Al-Khathîb al-Syarbînî, *Ibid*.

²⁵ Abû al-Su’ûd, *Irsyâd al-‘Aql*....., hlm. 9.

²⁶ Muḥammad al-Râzî, *Tafsîr al-Fakhr*....., hlm. 181 dan 207.

“Dan sesungguhnya Kami telah berikan kepadamu tujuh ayat yang dibaca berulang-ulang dan al-Qur'an yang Agung.”²⁷ Syekh Nawawi menafsirkannya dengan al-Fâtihah yang terdiri atas tujuh ayat.²⁸ Dengan demikian argumentasi *sab' al-matsâni* yang berarti surat al-Fâtihah terdiri atas tujuh ayat juga dianut oleh Syekh Nawawi, namun penafsirannya ini tidak diletakkan pada surat al-Fâtihah.

Kandungan al-Fâtihah atas empat cabang ilmu yaitu ilmu ushul, ilmu furu', ilmu akhlak dan ilmu qiyas tidak terdapat dalam lima tafsir klasik yang dirujuknya. Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa Syekh Nawawi menggunakan ra'yunya dalam hal ini.

Penafsiran Syekh Nawawi terhadap bacaan Basmalah, *bismillâh al-rahmân al-rahîm*, mengikuti cara Ibn 'Abbâs, yaitu penafsiran per-huruf. Namun Syekh Nawawi menambah arti dari huruf-huruf tersebut sebagai awalan dari nama-nama Allah. Sedang arti dari huruf *ba'*, *sin*, *mim* persis sebagaimana yang ada dalam *Tanwîr al-Miqbâs*.²⁹

Penafsiran model demikian, tidak didapati pada empat tafsir klasik yang lain. Dapat disimpulkan, Syekh Nawawi menggunakan ra'yunya dalam penafsiran per-huruf dalam bacaan Basmalah sebagai awalan dari nama-nama Allah, sedang makna “Allah” menghimpun seluruh nama-nama-Nya dapat ditelusuri pada tafsir *Mafâtih al-Ghayb*. Dalam tafsir yang tersebut terakhir

²⁷ DEPAG RI, *Al-Qur'an dan.....*, hlm. 398.

²⁸ Muhammad Nawawî, *Marâh Labîd.....*, Juz I, hlm. 447.

²⁹ Abû Thâhir, *Tanwîr al-Miqbâs.....*, hlm. 2.

ditelusuri pada tafsir dicantumkan ayat al-Qur'an serta hadis yang menyatakan nama-nama Allah, sebagai berikut:

وَاللَّهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا

Allah mempunyai *asmâ' al-ḥusnâ* (nama-nama yang agung yang sesuai dengan sifat-sifat Allah), maka bermohonlah kepada-Nya dengan menyebut *asmâ' al-ḥusnâ* itu. (al-A'raf: 180)³⁰

ان لله تعالى تسعة وتسعين اسما

Dan bersabda Rasulullah saw: *Sesungguhnya Allah mempunyai sembilan puluh sembilan nama.*³¹

Penafsiran Syekh Nawawi terhadap ayat *al-hamd lillâh rabb al-'âlamîn* secara pasti bersumber pada tafsir *Tanwîr al-Miqbâs*. Namun, tidak semua kalimat diakomodir, hanya bagian tertentu saja. Ibn 'Abbâs menafsirkan sebagai berikut:

(الحمد لله) يقول الشكر لله وهو ان صنع الى خلقه فحمدوه ويقال الشكر لله بنعمه السوابغ على عباده الذين هداهم للايمان ويقال الشكر و الوجدانية والالهية لله الذي لا ولد له ولا شريك له ولا معين له ولا وزير له (رب العالمين) ويقال سيد الجن والانس ويقال خالق الخلق ورازقهم ومحوهم من حال الى حال

(Segala puji bagi Allah) yaitu puji syukur kehadiran Allah yang telah memelihara seluruh makhluk-Nya, maka mereka wajib memuji-Nya. Dan dikatakan: Puji syukur kehadiran Allah atas nikmat-Nya yang tiada tara kepada hamba-hamba-Nya yang Allah telah memberikan petunjuk kepada mereka menuju keimanan. Dan dikatakan: Segala puji syukur dan ketauhidan serta ketuhanan adalah milik Allah yang tidak beranak dan tidak ada sekutu bagi-Nya, dan tidak ada yang membatasi-Nya dan tidak ada yang membantu-Nya. (Rabb sekalian alam) dikatakan sebagai Tuan bagi jin dan manusia. Dan dikatakan Pencipta makhluk dan memberikan

³⁰ DEPAG RI, *Al-Qur'an dan*....., hlm. 252.

³¹ Muhammad al-Râzî, *Tafsîr al-Fakhr*....., hlm. 117.

rejeki kepada mereka dan membolak-balik mereka dari satu keadaan ke keadaan yang lain.³²

Kalimat yang hanya bergaris bawah inilah yang dikutip oleh Syekh Nawawi.³³

Demikian juga dalam tafsir ayat *al-rahmân al-rahîm*, Syekh Nawawi secara jelas mengambil dari tafsir *Tanwîr al-Miqbâs*. Yang membedakan adalah Syekh Nawawi mengambil penafsiran Ibn ‘Abbâs tentang *al-rahmân al-rahîm* dari penafsiran Ibn ‘Abbâs dalam bacaan Basmalah. Ibn ‘Abbâs menafsirkan sebagai berikut:

(الرحمن) العاطف على البرِّ والفاجر بالرزق لهم ودفع الآفات عنهم (الرحيم)
خاصة على المؤمنين بالمغفرة وادخالهم الجنة ومعناه الذي يستتر عليهم الذنوب
في الدنيا ويرحمهم في الآخرة فيدخلهم الجنة

(Maha Pemurah) Maha Pengasih bagi orang-orang yang saleh dan mencurahkan rejeki kepada mereka dan mencegah malapetaka bagi mereka. (Maha Penyayang) terkhusus bagi orang-orang yang beriman dengan penganugerahan ampunan dan memasukkan mereka ke dalam surga dan maknanya Yang menutup dosa mereka di dunia dan merahmati mereka di akhirat dan memasukkan mereka ke surga.³⁴

Kalimat yang bergaris bawah inilah yang dikutip oleh Syekh Nawawi,³⁵ sedang penafsiran Syekh Nawawi tentang *al-rahmân al-rahîm* dalam bacaan Basmalah tidak ada dalam tafsir klasik yang dirujuknya, yaitu penafsiran per-huruf. Di lain pihak, penafsiran Ibn ‘Abbâs tentang *al-rahmân al-rahîm* dalam ayat setelah bacaan *Hamdalah* tidak dikutip oleh Syekh

³² Abû Thâhir, *Tanwîr al-Miqbâs*....., hlm. 2.

³³ Muḥammad Nawawî, *Marâh Labid*...., hlm. 3.

³⁴ Abû Thâhir, *Tanwîr al-Miqbâs* , hlm. 2.

³⁵ Muḥammad Nawawî, *Marâh Labid*...., hlm. 3.

Nawawi. Nampak, Syekh Nawawi tidak membedakan arti *al-rahmân al-rahîm* dalam kedua ayat tersebut, karena penafsirannya bisa diletakkan di ayat manapun.

Dalam tafsir *Sirâj al-Munîr*,³⁶ tafsir *Abî Su'ûd*³⁷ dan tafsir *Mafâtiḥ al-Ghayb*³⁸ disebutkan faidah dari tersebutnya *al-rahmân al-rahîm* dua kali yaitu demi menyadari bahwa penjagaan atau perhatian Allah dengan rahmat-Nya adalah lebih besar daripada semua urusan. Tafsir *Abî Su'ûd* mencantumkan ayat:

ورحمتى وسعت كل شئ

*Dan rahmat-Ku meliputi segala sesuatu. (al-A'râf: 156)*³⁹

Penafsiran Syekh Nawawi terhadap ayat *mâlik yawm al-dîn* adalah gabungan dari beberapa tafsir klasik. Ibn 'Abbâs menafsirkan sebagai berikut:

(مالك يوم الدين) قاضى يوم الدين وهو يوم الحساب والقضاء فيه بين الخلائق

أى يوم يدان الناس بأعمالهم لا قاضى غيره

(Yang menguasai hari pembalasan) Hakim pada hari pembalasan yaitu hari perhitungan dan pengadilan di hari tersebut diantara semua makhluk atau hari dimana manusia dibalas atas perbuatan-perbuatan mereka yang tidak ada Hakim selain Dia.⁴⁰

Syekh Nawawi memodifikasi kalimat yang bergaris bawah, meski dengan arti yang tidak jauh berbeda, yaitu:

³⁶ Al-Khathîb al-Syarbînî, *Al-Sirâj*....., hlm. 9.

³⁷ Abû al-Su'ûd, *Irsyâd al-'Aql*....., hlm. 23.

³⁸ Muḥammad al-Râzî, *Tafsîr al-Fakhr*....., hlm. 174.

³⁹ DEPAG RI, *Al-Qur'an dan*....., hlm. 246.; Abû al-Su'ûd, *Irsyâd al-'Aql*....., hlm.

23.

⁴⁰ Abû Thâhir, *Tanwîr al-Miqbâs* , hlm. 3. Pengertian serupa terdapat pada tafsir *Abû al-Su'ûd* dan *Mafâtiḥ al-Ghayb*. Lihat: *Abû al-Su'ûd, Ibid*, hlm. 24.; *Muḥammad al-Râzî, Tafsîr al-Fakhr*....., hlm. 240.

(مالك يوم الدين) قاضى يوم الجزاء والحساب لانه منفرد فى ذلك اليوم بالحكم
 (Yang menguasai hari pembalasan) Hakim pada hari pembalasan dan hari
 perhitungan, karena Allah sendirilah yang menguasai hari tersebut dengan
 hukum-Nya.⁴¹

Perbedaan di antara ulama tentang penerapan *alif* pada kata *mâlik*
 disadur dari tafsir *Sirâj al-Munîr*⁴² dan *Mafâtiḥ al-Ghayb*.⁴³

Selanjutnya, Syekh Nawawi mengambil penafsiran atas ayat *iyyâka
 na'budu wa iyyâka nasta'in* dari *Mafâtiḥ al-Ghayb*. Namun tentunya tidak
 semua penafsiran Muḥammad al-Râzî disadur oleh Syekh Nawawi, karena
 begitu luas pembicaraan yang dibangun oleh al-Râzî dalam tafsirnya.
 Penafsiran al-Râzî yang diambil oleh Syekh Nawawi adalah:

واعلم أن قولك إياك نعبد معناه لا اعبد أحدا سواك

Dan ketahuilah sesungguhnya pernyataanmu "Hanya Engkaulah yang kami
 sembah" artinya saya tidak menyembah siapapun kecuali Engkau".⁴⁴

اعلم انه ثبت بالدلائل العقلية أنه لا حول عن معصية الله الا بعصمة الله ولا قوة
 على طاعة الله الا بتوفيق الله

Ketahuilah sesungguhnya ia (dan hanya kepada-Mu kami memohon
 pertolongan) ditetapkan dengan dalil aqliyyah bahwa tiada kuasa atas maksiat
 kepada Allah kecuali dengan pencegahan dari Allah, dan tiada kekuatan atas
 taat kepada Allah kecuali dengan taufiq dari Allah.⁴⁵

⁴¹ Muḥammad Nawawî, *Marâḥ Labid*...., hlm. 3.

⁴² Al-Khathîb al-Syarbînî, *Al-Sirâj*....., hlm. 9-10.

⁴³ Muḥammad al-Râzî, *Tafsîr al-Fakhr*....., hlm. 241.

⁴⁴ *Ibid*, hlm. 246.

⁴⁵ *Ibid*, hlm. 256.

Penafsiran serupa ditampilkan oleh Ibn ‘Abbâs,⁴⁶ yang dikutip oleh Abû Su‘ûd dalam tafsirnya.⁴⁷

Penafsiran ayat *ihdinâ al-shirâth al-mustaqîm* oleh Syekh Nawawi sebagaimana terdapat pada empat tafsir klasik, yaitu *Sirâj al-Munîr*, tafsir *Abî Su‘ûd*, *Tanwîr al-Miqbâs* dan *Mafâtih al-Ghayb*. Meski pengertiannya sama, namun memakai kalimat yang berbeda.

Dalam *Sirâj al-Munîr* ditafsirkan sebagai berikut:

(فان قيل) ما معنى طلب الهداية وهم مهتدون (أجيب) بأنهم طلبوا زيادة ما منحوه من الهدى والثبات عليه

(Jika ditanyakan) apa makna permohonan hidayah sedang mereka termasuk orang-orang yang diberi petunjuk? (saya menjawab) sesungguhnya mereka memohon tambahan atas apa yang telah dianugerahkan pada mereka yaitu hidayah dan mohon ditetapkan di dalamnya.

Lebih lengkap tafsir ini menyertakan ayat al-Qur’an lain yang menguatkan penafsiran tersebut di atas:

والذين اهتدوا زادهم هدى

Dan orang-orang yang mendapat petunjuk, Allah menambah petunjuk kepada mereka. (Muhammad: 17)⁴⁸

Dalam *Mafâtih al-Ghayb* tertera ayat:

ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا

Ya Tuhan kami, janganlah Engkau jadikan hati kami condong kepada kesesatan sesudah Engkau beri petunjuk kepada kami. (Ali ‘Imrân: 8)⁴⁹

⁴⁶ Abû Thâhir, *Tanwîr al-Miqbâs*, hlm. 3.

⁴⁷ Abû Su‘ûd, *Irsyâd al-‘Aql*....., hlm. 27.

Dalam tafsir *Abî Su'ûd* tercantum hadis yang diriwayatkan oleh Ali r.a.:

اهدنا ثببتنا

*Tunjukilah kami dan tetapkanlah kami.*⁵⁰

Tafsir *Sirâj al-Munîr* dan tafsir *Abî Su'ûd* tidak mencantumkan "Agama Islam" sebagai tujuan dari petunjuk sebagaimana yang disebut oleh Syekh Nawawi. Tampaknya beliau mengambilnya dari *Tanwîr al-Miqbâs* dan *Mafâtiḥ al-Ghayb*. Ibn 'Abbâs menafsirkan sebagai berikut:

(اهدنا الصراط المستقيم) أرشدنا للدين القائم الذي ترصاه وهو الإسلام ويقال ثبتنا عليه ويقال هو كتاب الله يقول أهدانا الى حلاله وحرامه وبيان ما فيه

*(Tunjukilah kami jalan yang lurus) bimbinglah kami kepada agama yang tegak lurus yang Engkau ridloi yaitu Islam. Dan dikatakan: Tetapkanlah kami atas agama Islam. Dan dikatakan: yaitu kitab Allah, ialah memberikan petunjuk kepada kami atas hukum-hukum halalnya, haramnya dan penjelasan segala sesuatu di dalamnya.*⁵¹

Penafsiran ayat *shirâth alladzîna an'amta 'alayhim* terdapat dalam empat tafsir klasik. Dalam tafsir *Abî Su'ûd* selain Nabi Musa, juga Nabi Isa serta ayat al-Qur'an yang dikutip oleh Syekh Nawawi:

⁴⁸ DEPAG RI, *Al-Qur'an dan...*, hlm. 832.; Al-Khathîb al-Syarbînî, *Al-Sirâj*....., hlm. 12.

⁴⁹ DEPAG RI, *Ibid*, hlm. 76.; Muḥammad al-Râzî, *Tafsîr al-Fakhr*....., hlm. 260.

⁵⁰ Abû Su'ûd, *Irsyâd al-'Aql*....., hlm. 29.

⁵¹ Abû Thâhir, *Tanwîr al-Miqbâs*....., hlm. 3.; Penafsiran bahwa jalan yang lurus adalah Islam dan al-Qur'an juga terdapat dalam *Mafâtiḥ al-Ghayb*, Lihat: Muḥammad al-Râzî, *Tafsîr al-Fakhr*....., hlm. 260.

وقيل: المراد بهم الأنبياء عليهم السلام وأنهم المذكورون في قوله عز قائلًا (فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين) بشهادة ما قبله من قوله تعالى (و لهديناهم صراطا مستقيما) وقيل: هم أصحاب موسى وعيسى عليهما (الصلاة) والسلام قبل النسخ والتحريف

Dan dikatakan: Maksudnya adalah golongan para Nabi dan mereka adalah yang tersebut dalam firman-Nya (Mereka itu akan bersama-sama dengan orang-orang yang dianugerahi nikmat oleh Allah, yaitu: Nabi-nabi, para shiddiqin {orang-orang yang amat teguh kepercayaannya kepada kebenaran Rasul}, orang-orang yang mati syahid dan orang-orang saleh) dengan sumpah firman Allah sebelumnya (Dan Kami beri petunjuk kepada mereka berupa jalan yang lurus) dan dikatakan: Mereka adalah kaum Musa dan Isa a.s. sebelum penghapusan dan pemutarbalikan.⁵²

Tentang ayat *ghayr al-maghdhûb 'alayhim wa lâ al-dhâllîn* hampir semua tafsir klasik mengartikannya sebagai Yahudi dan Nasrani.⁵³ Dalam *Sirâj al-Munîr* dan *Mafâtih al-Ghayb* didukung ayat sebagai berikut:

Ayat yang menjelaskan orang-orang Yahudi adalah:

من لعنه الله و غضب عليه

(Yaitu) orang-orang yang dikutuki dan dimurkai Allah. (al-Mâidah: 60)⁵⁴

Ayat yang menjelaskan orang-orang Nasrani adalah:

قوم قد ضلوا من قبل و اضلوا كثيرا و ضلوا عن سواء السبيل

⁵² Abû Su'ûd, *Irsyâd al-'Aql*....., hlm. 30. Penafsiran serupa terdapat dalam *Sirâj al-Munîr*. Lihat: Al-Khathîb al-Syarbînî, *Al-Sirâj*....., hlm. 12. Dalam *Tanwîr al-Miqbâs* hanya tersebut kaum Musa. Lihat: Abû Thâhir, *Tanwîr al-Miqbâs*....., hlm. 2. Dalam *Mafâtih al-Ghayb* tidak tersebut Nabi Musa dan Isa, namun tercantum ayat yang dijadikan rujukan dalam penafsiran ayat ke tujuh dari al-Fâtihah ini. Lihat: Muḥammad al-Râzî, *Ibid*, hlm. 263.

⁵³ Abû Thâhir, *Ibid*, hlm. 3.; Abû Su'ûd, *Ibid*, hlm. 31.; Al-Khathîb al-Syarbînî, *ibid*, hlm. 12.; Muḥammad al-Râzî, *Ibid*, hlm.264.

⁵⁴ DEPAG RI, *Al-Qur'an dan*....., hlm. 170.

Orang-orang yang telah sesat dahulunya (sebelum kedatangan Muhammad) dan mereka telah menyesatkan kebanyakan (manusia), dan mereka tersesat dari jalan yang lurus. (al-Mâidah: 77)⁵⁵

Di samping didukung dua ayat tersebut, tafsir *Sirâj al-Munîr* menambahkan hadis riwayat Ibn Hîbbân sebagai berikut:

وقال صلى الله عليه وسلم ان المغضوب عليهم اليهود وان الضالين النصارى
(رواه ابن حبان)

Bersabda Rasulullah saw: Sesungguhnya orang-orang yang dimurkai adalah kaum Yahudi dan sesungguhnya orang-orang yang tersesat adalah kaum Nasrani. (H.R. Ibn Hîbbân).

Di samping hal tersebut, dalam tafsir *Sirâj al-Munîr* juga disebutkan penafsiran tentang *al-maghdhûb* sebagai orang-orang kafir dan *al-dhâllîn* sebagai orang-orang munafik, sebagaimana dikutip oleh Syekh Nawawi, beserta alasan-alasan yang menyertainya, yaitu penyebutan orang-orang beriman di awal surat al-Baqarah, yang diikuti dengan penyebutan orang-orang kafir dan orang-orang munafik.⁵⁶ Kemudian kemurkaan Allah sebagai iradahnya untuk memberi hukuman juga dikutipnya dari tafsir ini dan tafsir *Abî Su'ûd*.⁵⁷

Selanjutnya tiga tafsir klasik yaitu *Tanwîr al-Miqbâs*, *Abî Su'ûd* dan *Sirâj al-Munîr* memaknai serupa dalam penafsiran kata *amîn*, yaitu kabulkanlah.⁵⁸ Namun beberapa hadis yang terdapat dalam tafsir *Abî Su'ûd* dan *Sirâj al-Munîr* tidak dikutip oleh Syekh Nawawi. Salah satu hadis yang mendukung penafsiran tersebut adalah:

⁵⁵ *Ibid*, hlm. 174.

⁵⁶ Al-Khathîb al-Syarbînî, *Al-Sirâj*....., hlm. 12.

⁵⁷ *Ibid*, hlm. 13.; Abû Su'ûd, *Irsyâd al-'Aql*....., hlm. 32.

⁵⁸ Abû Thâhir, *Tanwîr al-Miqbâs* , hlm. 3.; Abû Su'ûd, *Ibid*, hlm. 33.; Al-Khathîb al-Syarbînî, *Ibid*, hlm. 14.

روى عن وائل ابن حجر أنه عليه الصلاة والسلام كان إذا قرأ ولا الضالين قال
أمين و رفع بها صوته

Wâil Ibn Hajar meriwayatkan sesungguhnya Nabi saw bila selesai membaca wa lâ al-dhâllîn, beliau membaca amîn dan dalam hal tersebut meninggikan suaranya. (H.R. al-Tirmidzî)⁵⁹

Dengan melihat dan memperhatikan hasil kajian atas penafsiran surat al-Fâtiḥah oleh Syekh Nawawi serta setelah dilakukan penelusuran sumber penafsiran tersebut atas tafsir-tafsir klasik, maka penulis dapat menganalisa lebih dalam konsistensi metode sebagaimana tertera di muqaddimah tafsir *Marâḥ Labîd*.

Dalam mengambil penafsiran tafsir klasik atas surat al-Fâtiḥah, Syekh Nawawi mempunyai beberapa cara. Diantaranya adalah tidak berpolemik dalam suatu masalah yang masih diperdebatkan diantara para ulama. Hal ini terlihat dari pernyataan beliau tentang tempat turunnya surat al-Fâtiḥah. Kajian terhadap tafsir klasik menunjukkan, setidaknya hanya tafsir *Tanwîr al-Miqbâs* saja yang tidak mencantumkan polemik tentang *Makkiyyah* atau *Madaniyyah*-nya surat al-Fâtiḥah. Dalam empat tafsir yang lain disebutkan bukan hanya nama-nama ulama, namun juga argumentasi masing-masing. Namun meski demikian, Syekh Nawawi tidak mencantumkan hal ini dalam tafsirnya.

Hal yang sama dilakukan Syekh Nawawi dalam melihat persoalan bacaan Basmalah, beliau tidak mencantumkan polemik diantara para ulama tentang masalah ini. Sebagaimana kasus tempat turunnya surat al-Fâtiḥah, beliau menyadur kedua pendapat tanpa menjatuhkan pilihan pada salah satu yang menurut beliau, setidaknya, mendekati kebenaran. Padahal keempat tafsir

⁵⁹ Abû 'Isâ Muḥammad Ibn 'Isâ Ibn Sawrah, *Al-Jâmi' al-Shaḥîḥ wa huwa Sunan Al-Tirmidziy* (Beirut: Dâr al-Kutûb al-'Ilmiyyah, 1987), juz 2, hlm. 27; Abû Su'ûd, *Ibid.*; Al-Khathîb al-Syarbînî, *Ibid.*

klasik, selain *Tanwîr al-Miqbâs*, mencantumkan perdebatan antar ulama tersebut.

Cara yang lebih umum, yaitu mengambil secara persis penafsiran dari kitab tafsir klasik serta memodifikasi kalimat dengan memakai kalimatnya sendiri dengan pengertian yang tidak jauh berbeda dari kitab yang dirujuk, juga dilakukan oleh Syekh Nawawi. Dan cara seperti ini adalah sah dalam studi ilmiah. Namun, dalam pandangan penulis, tradisilah yang membedakan aturan penulisan sebuah naskah ilmiah. Tentunya Syekh Nawawi mengikuti tradisi yang berlaku pada masanya, yaitu tidak mencantumkan letak rujukan dalam mengungkapkan suatu pernyataan. Pengambilan pendapat orang lain kadang kala langsung disebutkan di tengah-tengah pernyataannya sendiri, dan kadang kala tidak dicantumkan sama sekali.

Demikian pula yang dilakukan oleh Syekh Nawawi, ketika mengambil secara persis penafsiran dari salah satu kitab tafsir klasik, beliau tidak menunjuk secara pasti kitab tafsir yang dirujuknya. Hal ini bisa dilihat dari penafsiran beliau terhadap ayat *bismillâh al-rahmân al-rahîm, al-hamd lillâh rabb al-‘alamîn, al-rahmân al-rahîm*, dan *iyyâka na‘budu wa iyyâka nasta‘în*.

Tiga ayat yang tersebut lebih awal, diambil dari tafsir *Tanwîr al-Miqbâs*, sedang ayat yang tersebut terakhir diambil dari tafsir *Mafâtih al-Ghayb*. Meski hanya sekedar menyadur, kadang kala Syekh Nawawi membatasi diri dalam mengambil seluruh kalimat menjadi bagian dari penafsirannya. Hal ini terlihat dari penafsiran tiga ayat yang tersebut terakhir. Hanya bagian-bagian tertentu yang menurut beliau terpenting saja yang

diambil oleh Syekh Nawawi. Nampak, keringkasan dan tidak berpanjang-panjang dalam kalimat menjadi ciri khas tafsir *Marâh Labîd*.

Cara yang paling sering dipakai oleh Syekh Nawawi adalah memakai kalimatnya sendiri meski pengertiannya serupa dengan kitab-kitab tafsir klasik yang dirujuknya. Hal demikian wajar adanya, karena memang demikianlah cara yang harus ditempuh ketika merujuk pada lebih dari satu kitab dalam menghadapi satu masalah yang sama. Cara sedemikian rupa dapat dilihat dari penafsiran Syekh Nawawi terhadap ayat *mâlik yawm al-dîn, ihdinâ al-shirâth al-mustaqîm, shirâth alladzîna an'amta 'alayhim ghayr al-maghdhûb 'alayhim wa lâ al-dhâllîn*, dan kata *amîn*.

Alasan keringkasan, sebagaimana telah dijelaskan di atas, kiranya dapat diajukan kembali ketika melihat penafsiran Syekh Nawawi yang jarang menyertakan sandaran dari suatu penafsiran sebuah ayat. Padahal dasar dan sandaran tersebut telah tercantum dan tertera dalam kitab-kitab tafsir klasik yang dirujuknya, baik dari ayat al-Qur'an (memakai *cross referential method*) maupun dari hadis.

Bisa diambil contoh satu buah ayat, yaitu *ghayr al-maghdhûb 'alayhim wa lâ al-dhâllîn*. Dalam *Sirâj al-Munîr* dan *Mafâtiḥ al-Ghayb* disebutkan ayat al-Qur'an yang mendukung penafsiran bahwa *al-maghdhûb* adalah Yahudi dan *al-dhâllîn* adalah Nasrani, yaitu:

Ayat yang menjelaskan orang-orang Yahudi adalah:

من لعنه الله و غضب عليه

(Yaitu) orang-orang yang dikutuki dan dimurkai Allah. (al-Mâidah: 60)⁶⁰

Ayat yang menjelaskan orang-orang Nasrani adalah:

قوم قد ضلوا من قبل واطلوا كثيرا و ضلوا عن سواء السبيل

Orang-orang yang telah sesat dahulunya (sebelum kedatangan Muhammad) dan mereka telah menyesatkan kebanyakan (manusia), dan mereka tersesat dari jalan yang lurus. (al-Mâidah: 77)⁶¹

Didukung hadis Nabi:

وقال صلى الله عليه وسلم ان المغضوب عليهم اليهود وان الضالين النصارى
(رواه ابن حبان)

Bersabda Rasulullah saw: *Sesungguhnya orang-orang yang dimurkai adalah kaum Yahudi dan sesungguhnya orang-orang yang tersesat adalah kaum Nasrani.* (H.R. Ibn Hibbân).

Namun Syekh Nawawi tidak mencantumkan sandaran penafsiran ini. Beliau hanya mengambil kesimpulannya saja. Meski, tentunya, tidak semua ayat ditafsirkan tanpa sandaran. Tapi prosentasenya lebih kecil bila dibandingkan dengan penafsiran tanpa pencantuman sandaran baik dari al-Qur'an maupun hadis.

Dari pemaparan di atas, terlihat konsistensi metode yang dipakai oleh Syekh Nawawi, yaitu merujuk pada limat kitab tafsir klasik dengan berbagai cara yang bervariasi dalam pengambilannya. Metode selanjutnya tergambar dari pernyataan beliau:

لكل زمان تجديد

⁶⁰ DEPAG RI, *Al-Qur'an dan.....*, hlm. 170.

⁶¹ *Ibid*, hlm. 174.

Setiap jaman mempunyai pembaharuan. Pernyataan ini mengisyaratkan bahwa Syekh Nawawi juga menggunakan *ra'y* dalam menafsirkan al-Qur'an. Di sinilah sebagian penulis tentang Syekh Nawawi menilai negatif terhadap Syekh Nawawi dalam pencatatan pemikiran. Ada yang menilai bahwa Syekh Nawawi gagal dalam memenuhi tuntutan dari dirinya atau motivasi yang muncul bahwa beliau berharap akan muncul penafsiran-penafsiran baru, karena setiap kurun pasti terjadi pembaharuan, namun hal ini tidak terealisasi.⁶²

Dalam pandangan penulis, ketika Syekh Nawawi menafsirkan sebuah ayat dengan menggunakan pemikiran yang lahir dari refleksi pribadinya dan tidak terdapat pada lima kitab tafsir klasik yang dirujuknya, maka hal tersebut telah menunjukkan hal baru yang ingin disampaikan oleh penulisnya. Karena setiap manusia, tentunya selain manusia pertama, tidak mungkin hidup lepas dari peradaban-peradaban sebelumnya. Bahkan dengan mempelajari serta mengkaji hasil peradaban pada kurun waktu sebelum ia lahir, akan menambah wawasan dan khazanah pengetahuan dalam rangka membangun peradaban pada masanya.

Dalam lapangan ilmu tafsir, Jansen memberikan contoh, bahwa tafsir al-Qur'an Mesir modern, sebagian besar masih tradisional. Tafsir-tafsir tersebut masih merupakan bagian tradisi besar dari tafsir klasik, karena memang sangat besarnya masalah-masalah yang sudah diajukan.⁶³ Demikian pula kiranya pendapat penulis terhadap tafsir *Marâh Labîd*. Meski secara pasti beliau mengambil penafsiran dari kitab-kitab tafsir klasik, namun beberapa pemikiran baru dimunculkan oleh Syekh Nawawi. Dari penafsiran beliau

⁶² Lihat: Yasin, "Syekh Muhammad Nawawi dan Tafsir Marah Labid Li Kasyf Ma'na Qur'an Majid (Telaah Metodologi dan Pemikiran Teologi)" (Tesis tidak diterbitkan: IAIN Suka, 1995), hlm. 165.

⁶³ J.J.G. Jansen, *Diskursus Tafsir al-Qur'an Modern*, terj. Hairussalim dan Syarif Hidayatullah (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997), hlm. 26.

terhadap surat al-Fâtiḥah, setidaknya ada dua masalah yang tidak terdapat pada lima kitab tafsir klasik rujukannya, yaitu empat cabang ilmu yang terkandung dalam surat al-Fâtiḥah (ilmu ushul, ilmu furu', ilmu akhlak, dan ilmu qiyas), serta penafsiran beliau terhadap huruf-huruf dalam bacaan basmalah sebagai awal dari nama-nama Ilahi. Dengan demikian, bisa dikatakan bahwa Syekh Nawawi menggunakan pemikirannya sendiri (*ra'y*) dalam mengungkapkan hal-hal tersebut di atas.

Akhirnya dapat disimpulkan, bahwa Syekh Nawawi konsisten terhadap metode yang dibangunnya. Tidak ada inkonsistensi antara apa yang dinyatakannya di muqaddimah tafsirnya serta apa yang ditulisnya dalam merefleksikan sebuah ayat al-Qur'an.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Metode Penafsiran Syekh Nawawi dalam kitab tafsir *Marâh Labîd* adalah menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an berdasarkan keterangan serta penjelasan dari kitab-kitab tafsir klasik dan menggunakan ra'y.

Menyimak aplikasi metode yang diterapkan oleh Syekh Nawawi dalam surat al-Fatihah, penelitian menunjukkan bahwa beliau konsisten dengan metode yang dibangunnya. Di ayat-ayat tertentu Syekh Nawawi merujuk pada lima kitab tafsir klasik (dengan berbagai cara pengambilan penafsiran yang bervariasi), di ayat lain beliau juga mengungkapkan pemikirannya yang orisinal yang tidak terdapat pada kitab rujukannya. Tidak ada inkonsistensi dalam aplikasi metode oleh Syekh Nawawi.

B. Saran

Masih banyak sisi tokoh Syekh Nawawi yang belum terungkap dalam skripsi ini, maka peneliti-peneliti lain dapat melanjutkan usaha tersebut. Meski karya-karya Syekh Nawawi kebanyakan adalah berupa ulasan terhadap karya lain (*gloss tradition*) namun secara riil karya-karya beliau banyak dikaji dan dijadikan rujukan utama oleh pondok pesantren-pondok pesantren di Indonesia. Maka penelitian lebih mendalam terhadap tokoh ini tetap relevan.

DAFTAR PUSTAKA

- Agama, Departemen, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, Semarang: Toha Putra, 1989.
- Ali, A. Mukti, *Alam Pikiran Islam Modern di Timur Tengah*, Jakarta: Djambatan, 1995.
- Asyrafuddin, Ahsin Muhammad, "Corak dan Metode Tafsir yang Perlu Dikembangkan" dalam IAIN Syarif Hidayatullah, *Pengembangan dan Pengajaran Tafsir di Perguruan Tinggi Agama*, Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah, 1992.
- Baidan, Nashruddin, *Metodologi Penafsiran Al-Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998.
- Bekker, Anton, dan Achmad Charris Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat*, Yogyakarta: Kanisius, 1990.
- Bisri, Cik Hasan, *Penuntun Penyusunan Rencana Penelitian dan Penulisan Skripsi*, Jakarta: Logos, 1991.
- Bosworth, C.E., E. Van Donzel, W.P. Heinrich, Ch. Pellat, *Encyclopaedia of Islam – New Edition*, Leide – New York: E.J. Brill, 1993.
- Bruinessen, Martin Van, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarikat: Tradisi-Tradisi Islam di Indonesia*, Bandung: Mizan, 1999.
- Chaidar, *Sejarah Pujangga Islam Syech Nawawi Albanten Indonesia*, Jakarta: Sarana Utama, 1978.
- Dhofier, Zamakhsyari, *Tradisi Pesantren: Studi Tentang Pandangan Hidup Kyai*, Jakarta: LP3ES, 1990.
- Fakhr al-Dîn, Muhammad al-Râzî, *Tafsîr al-Fakhr al-Râzî (Tafsîr al-Kabîr, Mafâtiḥ al-Ghayb)*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1993.
- al-Dzahabî, Muhammad Husayn, *Al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1976.
- Hafiduddin, Didin, "Tinjauan Atas Tafsir Al-Munir Karya Imam Muhammad Nawawi Tanara", dalam *Warisan Intelektual Islam Indonesia – Telaah Atas Karya-karya Klasik*, Bandung: Mizan, 1992.
- Hamdani, Malik, "Tanggapan Terhadap Makalah DR. Ahsin Muhammad" dalam IAIN Syarif Hidayatullah, *Pengembangan dan Pengajaran Tafsir di Perguruan Tinggi Agama*, Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah, 1992.

- al-Hanafi, Abû al-Su'ûd ibn Muḥammad al-'Imâdî, *Irsyâd al-'Aql al-Salîm Ilâ Mazâyâ al-Kitâb al-Karîm*, Riyâdh: al-Riyâdh al-Hadîtsah, t.t.
- Hariyanto, Muchsin, "Pemikiran Teologis al-Baydlawi – Telaah Kritis Terhadap Tafsir al-Baydlawi", Tesis tidak diterbitkan: IAIN Sunan Kalijaga, 1996.
- Hidayat, Komaruddin, *Memahami Bahasa Agama – Sebuah Kajian Hermeneutik*, Jakarta: Paramadina, 1996.
-, "Menimbang Harga Diri Bangsa" dalam *Harian Kompas*, 6 Maret 2001.
- Hurgonje, Snouck, *Mekka: In The Latter Part of The 19th Century*, Leiden: Brill, 1931.
- Jansen, J.J.G., *Diskursus Tafsir al-Qur'an Modern*, terj. Hairussalim dan Syarif Hidayatullah, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997.
- Koentjaraningrat, *Metode-Metode Penelitian Masyarakat*, Jakarta: Gramedia, 1997.
- Mufrodi, Ali, *Islam di Kawasan Kebudayaan Arab*, Jakarta: Logos, 1997.
- Nasution, Harun, *Pembaharuan Dalam Islam – Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, Jakarta: Bulan Bintang, 1973.
- , *Teologi Islam: Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, Jakarta: UI Press, 1986.
- Nawawî, Muḥammad, *Marâh Labîd – Tafsir at-Nawâwî*, Semarang: Toha Putra, t.t.
- Noer, Deliar, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*, Jakarta: LP3ES, 1990.
- Rahardjo, M. Dawam, *Ensiklopedi Al-Qur'an – Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-Konsep Kunci*, Jakarta: Paramadina, 1996.
- Rahman, Fazlur, *Metode dan Alternatif Neomodernisme Islam*, Penyunting. Taufik Andan Amal, Bandung: Mizan, 1993.
- Rakhmat, Jalaluddin, "Hikmah Muta'aliyah: Filsafat Islam Pasca Ibn Rusyd" dalam Mulla Shadra, *Kearifan Puncak*, terj. Dimitri Mahayana dan Dedi Djuniardi, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001.
- Saifullah, "Tafsir al-Munir dan al-Manar (Studi Tentang Metodologi Tafsir Ayat Ahkam)", Tesis tidak diterbitkan: IAIN Sunan Kalijaga, 1998.

- Sawrah, Abû 'Isâ Muḥammad Ibn 'Isâ Ibn, *Al-Jâmi' al-Shahih wa huwa sunan al-Tirmidiy*, Beirut: Dâr al-Kutûb al-'Ilmiyyah, 1987.
- Singarimbun, Masri, *Methodo Penelitian Survey*, Jakarta: LP3ES, 1982.
- Steenbrink, Karel A., *Beberapa Aspek Tentang Islam Di Indonesia Abad Ke-19*, Jakarta: Bulan Bintang, 1984.
- Šukadri, Heru, *Kiai Haji Hasyim Asy'ari: Riwayat Hidup dan Pengabdiannya*, Jakarta: Depdikbud RI, 1985.
- Al-Syarbînî, Al-Khathîb, *Al-Sirâj al-Munîr*, t.t.k: t.t.p., t.t.
- Taymiyyah, Ibn, *Muqaddimah fi Ushûl al-Tafsîr* (Kuwayt: Dâr al-Qur'ân al-Karîm, t.t.
- 'Umar, Sulaymân ibn, *Al-Futûḥât al-Ilâhiyyah*, Beirut: Dâr al-Kutûb al-'Ilmiyyah, 1996.
- Wijoyo, Alex Soesilo, "Shaykh Nawawi of Banten: Texts, Authority, and The Gloss Tradition", Disertasi tidak diterbitkan: Columbia University, 1997.
- Ya'qûb, Abû Thâhir Muḥammad ibn, *Tanwîr al-Miqbâs min Tafsîr Ibn Abbâs*, Mesir: Mushthafâ al-Bâbî al-Ḥalabî wa Awlâdih, 1951.
- Yasin, "Syaiikh Muhammad Nawawi dan Tafsir Marah Labid li Kasyf Ma'na Qur'an Majid (Telaah Metodologi dan Pemikiran Teologi)", Tesis tidak diterbitkan: IAIN Sunan Kalijaga, 1995.
- Yusuf, M. Yunan, "Karakteristik Tafsir al-Qur'an Di Indonesia Abad Keduapuluh", dalam *Jurnal Ulumul Qur'an* III (4), 1992.
- Al-Zarqânî, Muḥammad 'Abd al-'Azhîm, *Manâhil al-'Irfân fi 'Ulûm al-Qur'ân*, Beirut: 'Isâ al-Bâbî al-Ḥalabî, t.t.

CURRICULUM VITAE

Nama : Abdulloh Fuadi
Tempat & Tanggal Lahir : Malang, 29 Oktober 1976
Alamat : Jl. Brigjen Abdul Manan 216 Rt: 08/V Pujon
Malang Jawa Timur 65391 (0341) 524125

Riwayat Pendidikan :

1. SD : SD Pujon Lor III, Pujon, Malang.
(Lulus tahun 1989)
2. SLTP : Mts. Wali Songo Putera, Ngabar, Ponorogo.
(Lulus tahun 1992)
3. SLTA : MA. Wali Songo Putera, Ngabar, Ponorogo.
(Lulus tahun 1995)
4. Perguruan Tinggi : Fakultas Ushuluddin, Jurusan Tasir Hadis
IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
(Masuk tahun 1996)