

TAFSIR *MARĀḤ LABĪD* DALAM DISKURSUS *TAJDĪD* ABAD KE-19

Muhammad Hasani Mubarak
Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta
hasaniemb.88@gmail.com

Ahmad Fauzi
Institut Agama Islam Negeri Pontianak
arafah98@gmail.com

Abstract: This paper attempts to elaborate the *Marāḥ Labīd* of Nawawī al-Bantānī in the context of Islamic reform of the 19th century. The study examines the context behind the emergence of *Marāḥ Labīd* and its intersection with the narrative of renewal which evolved in Egypt, where Nawawī's exegesis was firstly published. It then tries to carry out a historical reconstruction by paying attention to how the interpretation is structured, the background and purpose of the exegete in alluding the term of *tajdīd* in the opening section of exegesis. In addition, the method and approach of interpretation are also analyzed, as both were the strategies to engage with the discourse of *tajdīd*. This study argues that one of the hallmarks of *Marāḥ Labīd* lies on its ability to associate the modern traits of interpretation, while at the same time leaning on the episteme of classical interpretation with a concise, solid and clear explanation. It would not be an exaggeration if this interpretation is a brief blend of two currents of interpretation, namely *ra'yī* and *naqlī*. It was from this point that Nawawī's efforts to get involved in the discourse of *tajdīd* could be understood.

Keywords: Nawawī al-Bantānī, *Marāḥ Labīd*, *tajdīd*.

Abstrak: Tulisan ini berusaha untuk membaca *Tafsir Marāḥ Labīd* karya Shaykh Nawawī al-Bantānī dalam konteks *tajdīd* (*pembaruan*) Islam yang berkembang di abad ke-19 M. Kajian ini berusaha untuk mencermati konteks kelahiran *Tafsir Marāḥ Labīd* dan persinggungannya dengan narasi pembaruan yang berkembang di Mesir, karena di sanalah pertama kali *Tafsir al-Nawawī* diterbitkan. Dalam upaya melakukan analisis ini, penulis mencoba untuk melakukan rekonstruksi historis dengan memperhatikan bagaimana tafsir tersebut disusun, latar belakang dan tujuan sang penulis mencantumkan istilah *tajdīd* di bagian pembukaannya. Di samping itu, metode serta pendekatan penafsiran al-Bantānī juga dianalisis, karena sistem penyajian tafsir yang digunakan merupakan salah satu upayanya untuk dapat masuk dan terlibat dalam wacana *tajdīd*. Penelitian ini berargumen bahwa salah satu ciri khas *Tafsir Marāḥ Labīd* adalah kemampuannya untuk meramu ciri khas tafsir modern dengan

tetap berpijak pada epistemologi tafsir klasik serta mengemasnya ke dalam narasi yang ringkas, padat dan jelas. Tidak berlebihan kiranya bila tafsir ini merupakan paduan secara ringkas antara dua arus penafsiran yang berkembang sejak lama, yakni *ra'yī* dan *naqlī*. Dari titik inilah upaya al-Bantanī untuk bisa terlibat dan turut serta mengisi diskursus *tajdīd* yang berkembang saat itu dapat dipahami.

Kata kunci: Nawawī al-Bantanī, *Marāḥ Labīd*, *tajdīd*.

Pendahuluan

Nama besar Nawawī al-Bantanī sangatlah familiar dalam keserjanaan Islam, khususnya di kalangan masyarakat pesantren salafiyah di Indonesia dan di beberapa sekolah keislaman di Timur Tengah. Dia dikenal sebagai salah seorang ulama yang secara setia berada dalam garis Mazhab Imam al-Shāfi'ī. Karya-karya al-Nawawī banyak dikaji di pesantren di Indonesia, utamanya yang berkaitan dengan fikih, sebagai salah satu dari sekian sumber rujukan otoritatif dalam fikih al-Shāfi'ī. Sebagian besar pesantren-pesantren yang melestarikan karya-karya intelektual Nawawī ini adalah pesantren dengan *background* Nahdlatul Ulama yang kental dengan nuansa tradisional.¹

Nawawī al-Bantanī mempunyai nama asli Abū 'Abd al-Mu'ī Muḥammad Nawawī b. 'Umar b. 'Arabī al-Bantanī al-Shāfi'ī. Ia lahir di desa Tanara, Tirtayasa, Serang, Banten (sekarang merupakan provinsi yang mekar dari Jawa Barat) pada tahun 1230 H/1897 M. Beliau wafat pada hari Kamis 25 Syawal 1314 H/1897 M di Shi'ib 'Ali, Makkah dalam usia 84 tahun.² Ia dimakamkan di kompleks pemakaman Ma'la, berdekatan dengan beberapa makam ulama besar Makkah pada masanya, seperti Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, seorang pakar hadis abad 9 Hijriyah, dan Sayyidah Asmā' b. Abū Bakar al-Ṣiddīq. Nawawī adalah putra pertama dari seorang penghulu sekaligus ulama yang berasal dari Tanara. Ibunya bernama Jubaidah, penduduk asli Tanara yang silsilah nasabnya masih bersambung dengan ayahnya. Lebih lanjut, Nawawī disinyalir sebagai keturunan Maulana Hasanuddin yang merintis dan membuka kerajaan Islam di Banten

¹ Ahmad Sanusi, "The Contributions of Nawawī al-Bantanī In the Development of National Law of Indonesia," *AL-ADALAH* Vol. 15 No. 2 (2018), 416.

² Ghafur, M.H.A, "Majalah Hikayah," September 2003, 119.

atas perintah ayahnya, Shaykh Syarif Hidayatullah atau lebih dikenal dengan nama Sunan Gunung Djati Cirebon.³

Jika dirunut lebih detail dan jauh, Nawawī masih tersambung secara genealogi keturunan kepada Nabi Muhammad lewat jalur Ḥusayn b. ‘Alī. Berikut nasab lengkapnya: Nawawī b. ‘Umar b. ‘Arabī b. ‘Alī b. Jamād b. Jantā b. Masbūqīl b. Masqūn b. Maswī b. Tāj al-‘Arsh (Pangeran Suryararas) b. Maulana Ḥasanuddin b. Maulana Syarif Hidayatullah (Sunan Gunung Djati Cirebon) b. Amīr al-Dīn ‘Abd Allāh b. ‘Alī Nūr al-Dīn b. Maulana Jamāl al-Dīn Akbar Ḥusayn b. Aḥmad Shah Jalāl b. ‘Abd Allāh Adzmah Khān b. Amīr ‘Abd Allāh Mālīk b. ‘Alwī b. Muḥammad Ṣāḥib Mirbāt b. ‘Alī Khālī‘ Qasam b. ‘Alī b. ‘Ubayd Allāh b. Aḥmad al-Muhājir Ilā Allāh b. ‘Isā al-Naqīb b. Muḥammad al-Bāqir b. ‘Alī Zayn al-‘Ābidīn b. Ḥusayn b. Fāṭimah al-Zahrā b. Muḥammad.⁴

Nawawī hidup dan besar di lingkungan keluarga ulama terpendang saat itu. Ayahnya ‘Umar b. ‘Arabī adalah seorang ulama besar di Tanara. Dia mengajarkan ketiga anaknya (Nawawī, Tamīm dan Ahmad) secara langsung. Dari ayahnya, Nawawī belajar beberapa ilmu-ilmu elementer keislaman mulai dari bahasa Arab, fikih dan juga tafsir. Selanjutnya, Nawawī melanjutkan belajar kepada Kiai Haji Sahal, seorang kiai terkenal di Banten. Dari Kiai Haji Sahal, dia melanjutkan belajar kepada Raden Haji Yusuf, seorang ulama terkenal di Purwakarta yang dekat dengan Karawang. Kemudian, dia melanjutkan belajarnya ke sebuah pesantren di Cikampek untuk memperdalam bahasa Arab. Setelah itu, dia pulang ke kampung halamannya untuk membantu ayahnya dalam mengajarkan ilmu agama di pesantren miliknya. Nawawī dianugerahi kecerdasan sejak kecil, dia bahkan telah hafal seluruh Al-Qura’n pada usia 18 tahun.⁵

Dalam usia 15 tahun, Nawawī meninggalkan tanah air menuju Makkah.⁶ Di sana ia belajar secara intensif ilmu-ilmu keislaman kepada beberapa guru terkemuka saat itu, seperti Aḥmad Naḥrāwī, Aḥmad Dimyāṭī, Aḥmad Zainī Dahlān, yang semuanya itu berada di

³ Ansor Bahary, “Tafsir Nusantara: Studi Kritis Terhadap Marah Labid Nawawi al-Bantani,” *ULUL ALBAB: Jurnal Studi Islam*, Vol. 16 No. 2 (2015), 116.

⁴ Sanusi, “The Contributions of Nawawi,” 419.

⁵ Yuyun Rodiana, “Syekh Nawawi Al-Bantani Riwayat Hidup Dan Sumbangannya Terhadap Islam” (Skripsi, Universitas Indonesia, 1990), 18.

⁶ Abd al Rahman, “Nawawi al Bantani: an Intellectual Master of The Pesantren’s Tradition,” *Jurnal Studi Islamika*, Vol. III, No. 3 (1996), 23-24.

Makkah dan menjadi para guru di Masjidilharam.⁷ Ia juga belajar kepada Muḥammad Khaṭīb al-Ḥanbalī, seorang ulama yang bermukim di Madinah. Nawawī kemudian juga melanjutkan belajar ke Syam (sekarang Syria) dan Mesir. Dari sekian ilmu yang diperoleh dari para guru-guru besar tersebut, Nawawī kemudian menjadi seorang cendekiawan yang mampu menghasilkan karya-karya berkualitas, tidak hanya dalam satu disiplin, melainkan berbagai disiplin, seperti fikih, tauhid, tasawuf, tafsir dan bahkan juga hadis.

Setelah tiga puluh tahun di negeri Arab, Nawawī pulang ke Tanara, Banten, atas restu guru-gurunya, tepatnya pada tahun 1833 M. Sesampainya di kampung halaman, ia menyebarkan ilmunya kepada santri-santri pesantren orang tuanya dengan harapan agar mereka mendapatkan pengetahuan Islam. Selain mengajar para santri, dia juga memberikan ceramah-ceramah umum di lingkungan masyarakat sekitarnya. Ceramah-ceramahnya ternyata mampu menarik perhatian masyarakat dan menggairahkan kesadaran mereka untuk bangkit melawan kolonialisme Belanda yang mencengkeram bumi Nusantara saat itu. Tetapi, tentu saja para kolonial tidak tinggal diam. Mereka selalu melakukan pengawasan terhadap setiap kegiatan keagamaan, tanpa terkecuali kegiatan-kegiatan Nawawī. Kemampuannya dalam memobilisasi massa semakin membuat pihak Belanda merasa khawatir. Oleh karenanya, Belanda merasa perlu untuk menghalangi keterhubungannya dengan masyarakat yang pada akhirnya ceramah-ceramahnya tersebut dapat dibekukan dan digagalkan oleh Belanda.⁸

Kondisi dan situasi tersebut membuat Nawawī merasa tidak leluasa. Hal ini dirasa sangat berat bagi Nawawī yang begitu gigih menyebarkan ilmunya. Untuk itu, pada tahun 1855, ia kembali ke Makkah dan menetap di sana hingga wafat. Meski demikian, Nawawī tetap memberi perhatian penuh terhadap kondisi dan berbagai persoalan yang dihadapi oleh bangsanya, melalui kontak dengan murid-muridnya yang berasal dari Nusantara,⁹ di samping dengan berbagai karyanya yang terus dilestarikan di berbagai pesantren di Indonesia.

⁷ Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam* (Jakarta: Ikhtiar Baru, 1997), 23–24.

⁸ Bahary, “Tafsir Nusantara,” 179.

⁹ Ibid.

Kemasyhuran Nawawī al-Bantani meluas di seluruh dunia, baik di Arab maupun di bumi Melayu pada saat itu. Karya-karyanya sebagian besar dikaji di negara-negara Islam yang menganut mazhab Shāfiʿi di bidang fikih. Karya tafsirnya, *Marāḥ Labīd*, yang terbit di Kairo itu, sangat terkenal dan diakui ketinggian mutunya karena memuat persoalan-persoalan penting yang merupakan hasil diskusi dan perdebatannya dengan ulama al-Azhar. Pada sampul tafsir *Marāḥ Labīd* yang cetakan Kairo itu pula, ia dijuluki sebagai *Sayyid ‘Ulamā’ Hijāz* yang berarti Pimpinan Ulama dari Hijāz, yang pada saat itu mencakup daerah-daerah utama di Arab Saudi, mulai Makkah, Ṭāʾif hingga Madinah.¹⁰

Potret *Tafsir Marāḥ Labīd*

Karya-karya Nawawī yang sampai hari ini masih terus dikaji dalam berbagai jenjang dan pembelajaran di pesantren mencakup berbagai bidang keilmuan Islam mulai dari fikih seperti *al-Thimār al-Yāniʿah Sharḥ al-Riyāḍ al-Badīʿah*, *Nihāyat al-Zayn Sharḥ Qurrat al-ʿAyn*, *Tawshīḥ Qūt al-Ḥabīb al-Gharīb Sharḥ Faṭḥ al-Qarīb*, *Sullam al-Munājāḥ Sharḥ Safīnat al-Ṣalāḥ*, *Kāshifāt al-Sajā Sharḥ Safīnat al-Najā*, dan lain-lain. Adapun dalam bidang tasawuf terdapat beberapa judul kitab, di antaranya *Sullam al-Fuḍalāʾ Sharḥ Manẓūmat al-Adhkiyāʾ*, *Mirqāt Ṣuʿūd al-Taṣdīq Sharḥ Sullam al-Tanfīq*, *Sharḥ al-Nahj al-Atam fī Tabwīb al-Ḥikam*, dan beberapa karya lainnya dalam bidang yang sama. Dalam bidang teologi, Nawawī menulis beberapa karya *sharah* (komentar) yang penting, semisal *Nūr al-Zalām Sharḥ Manẓūmat ʿAqīdat al-ʿAwām*, *Faṭḥ al-Majīd Sharḥ al-Durr al-Farīd fī al-Tawḥīd*, *al-ʿAqd al-Thamīn Sharḥ ʿalā Manẓūmat al-Sittīn Masʿalah al-Musammā bi al-Faṭḥ al-Mubīn*, *Bahjat al-Wasāʾil Sharḥ ʿalā al-Risālah al-Jāmiʿah Bayn Uṣūl al-Dīn wa al-Fiqh wa al-Taṣawwuf*. Dalam bidang yang lain seperti sejarah, gramatika dan juga bidang al-Qurʾan dan hadis, Nawawī juga telah menulis berbagai karya. Dalam bidang sejarah, dia menulis misalnya, *Madārīj al-Ṣuʿūd Sharḥ ʿalā Mawlid al-Nabī li al-Barzanjī*, *Bughyat al-Anām fī Sharḥ Mawlid*

¹⁰ Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi Pandangan Hidup Kyai Dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia* (Jakarta: LP3ES, 2015), 31.

Sayyid al-Anām, Sharḥ al-Burḍah, al-Durar al-Bahīyyah fī Sharḥ al-Khaṣā'is al-Nabawīyyah.¹¹

Dan yang paling masyhur, dari sekian karyanya dalam bidang yang berkaitan dengan al-Qur'an dan tafsir adalah *Tafsir Marāḥ Labīd*, atau yang biasa dikenal dengan nama *Tafsir al-Nawawī*. Tafsir sebanyak dua jilid ini merupakan sebuah karya tafsir yang menuai banyak pujian oleh karena kemampuan al-Bantani menyajikan sebuah pemahaman atas ayat-ayat al-Qur'an secara ringkas, namun sangat substansial. Tidak heran bila tafsir ini dikaji dalam berbagai level pendidikan, tidak hanya di pesantren di Indonesia, tapi juga sampai ke berbagai perguruan tinggi di dunia internasional.

Sistematika penulisan *Tafsir Marāḥ Labīd* ditulis oleh Nawawī al-Bantani sesuai dengan urutan Mushaf 'Uthmānī, yaitu dari surah al-Fātiḥah sampai surah al-Nās. Secara lengkap, tafsir ini diberi judul *Marāḥ Labīd li Kashf Ma'na al-Qur'ān al-Majīd*. Selain itu, tafsir ini juga kerap dikenal dengan nama *al-Tafsīr al-Munīr li Ma'ālim al-Tanzīl al-Musaffir 'an Wujūh Maḥāsini al-Ta'wīl*. Tafsir ini telah dipublikasikan oleh banyak penerbit, baik dalam skala nasional maupun internasional. Penulisanannya dirampungkan oleh Nawawī al-Bantani pada tahun 1886 M bertepatan dengan Rabiulakhir tahun 1305 H, pada hari Kamis.¹²

Melalui beberapa karyanya, termasuk tafsir *Marāḥ Labīd* ini, Nawawī merepresentasikan seorang ulama yang bukan dari kalangan penutur Arab tetapi mampu menyajikan karya-karyanya dalam bahasa Arab ke level internasional. Berbeda dengan Muḥammad 'Abduh (w. 1905 M), sebagai sesama sarjana Islam yang hidup pada abad ke-19 M, al-Bantani justru menegakkan tafsirnya dengan model "*new classical tradition*". Artinya, corak yang dikenalkan oleh Nawawī ini sebisa mungkin tetap menjadikan hasil kekayaan intelektual abad pertengahan sebagai rujukan otoritatif, tetapi pada saat yang bersamaan juga merespon kondisi modern yang sedang ia hadapi.

Ketika *Tafsir al-Manār* yang ditulis oleh Muḥammad 'Abduh sangat dipengaruhi oleh corak pemahaman Muktaẓilah, tafsir *Marāḥ Labīd* justru sangat kental dengan corak suni yang dominan. Selain itu,

¹¹ Robby Zidni Ilman, "Menjawab Kontroversi Tafsir Murah Labib ke-Nusantara: Analisis Kritis Kitab Magnumopus Syaikh Nawawi al-Bantani," *Kontemplasi: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin*, Vol. 7, No. 2 (2019), 306.

¹² Muḥammad Nawawī al-Bantani al-Jawī, *Marāḥ Labīd li Kashf Ma'na Qur'ān Majīd*, Vol. 2 (Surabaya: al-Hidāyah, t.th.), 475.

Nawawī juga merevitalisasi warisan-warisan khazanah tafsir abad pertengahan, baik yang bercorak *bi al-ma'thūr* (berbasis riwayat) yang direpresentasikan oleh Ibn Kathīr (w. 1373 M/774 H), maupun *bi al-ra'y* (berbasis akal) seperti Jalāl al-Dīn al-Maḥallī (w. 864 M/1460 H), Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī (w. 911 M/1505 H) dan Fakhr al-Dīn al-Rāzī (w. 1210 M/606 H). Sedangkan dari segi pola dan metode penafsirannya, Nawawī lebih banyak mengadopsi sumber-sumber klasik, mulai dari hadis Nabi, riwayat para sahabat dan warisan para salaf, berbeda dengan apa yang dilakukan oleh 'Abduh yang lebih menekankan pada analisis al-Qur'an itu sendiri serta hubungannya dengan realitas sosial.¹³

Sketsa Filosofis *Tafsir Marāḥ Labīd*

Salah satu jawaban dari pertanyaan mengapa tafsir *Marāḥ Labīd* begitu familier di pesantren-pesantren di Indonesia dan di Mesir adalah mungkin karena kemampuan yang dimiliki Nawawī dalam menulis tafsirnya itu sedemikian ringkas, namun begitu padat isinya. Kemampuan ini tentu sangat unik, mengingat banyak sekali mufasir yang mengalami kesulitan untuk menyederhanakan pemahamannya atas al-Qur'an kecuali setelah melakukan analisis dan uraian-uraian panjang.

Selain itu, Nawawī juga tetap menjadikan sumber-sumber klasik sebagai panduan dalam menyajikan al-Qur'an bagi masyarakat. Hal ini berkisar pada sumber-sumber *ma'thūr* seperti hadis, riwayat sahabat dan tabi'in, serta pandangan-pandangan para ulama klasik terkait pemahaman yang disiratkan oleh satu ayat. Menjadikan sumber-sumber klasik itu sebagai pedoman dalam penafsirannya, sangatlah sejalan dengan semangat yang sampai hari ini terus hidup di pesantren-pesantren, khususnya pesantren dengan *background* tradisional atau *salafīyah* yang melestarikan *turāth* sebagai sumber-sumber pengetahuan.

Berkenaan dengan latar belakang penulisan tafsir *Marāḥ Labīd* ini, Nawawī menjelaskan bahwa dirinya diminta oleh beberapa pihak yang disebutkan dengan *al-A'izzah* (para pemuka) untuk menulis tafsir al-Qur'an. Ia mengaku sempat mengalami keraguan dalam waktu yang lama, karena khawatir akan masuk ke dalam kelompok yang diancam

¹³ Abd Rachman, "Nawawī al-Bantānī: An Intellectual Master of the Pesantren Tradition," *Studia Islamika*, Vol. 3, No. 3 (1996), 95.

masuk neraka sebab menafsirkan al-Qur'an berdasarkan akal pikirannya belaka. Bahkan ia juga menyitir hadis yang mengancam, "*Barang siapa menafsirkan al-Qur'an dengan akalunya (ra'yih) kemudian benar, hal itu tetap salah*".¹⁴ Namun pada akhirnya ia mulai memberanikan diri untuk menulis tafsir ini, dengan menghadirkan semangat para ulama salaf yang tetap menulis tafsir guna mengkodifikasi keilmuannya agar tetap abadi bagi setiap generasi setelahnya. Meski demikian, Nawawī tetap saja mengatakan bahwa dalam penafsirannya ini, ia sama sekali tidak memiliki sumbangsih *ra'y* di dalamnya (*wa lays 'ala fi'li mazīd*). Motifasi utamanya tidak lain adalah fakta bahwa setiap zaman meniscayakan adanya pembaruan (*wa lākin li kull zaman tajdīd*), di samping harapan bahwa kelak tafsirnya dapat membantu siapapun yang mengalami keterbatasan dalam memahami al-Qur'an.¹⁵

Dari penjelasan di atas, bisa dipahami bahwa Nawawī mengalami keraguan akan *ra'y* yang bisa saja keluar dari dirinya manakala menulis tafsir ini. Keraguannya itu telah mengantarkan Nawawī untuk menulis tafsirnya sedemikian ringkas, namun begitu substansial dalam memotret pesan-pesan ayat al-Qur'an. Terkait hadis yang disitir oleh Nawawī sebagaimana disebutkan di atas, para sarjana muslim sebenarnya sudah mendiskusikannya sejak lama. Di antaranya adalah al-Māwardī, sebagaimana dikutip oleh al-Qāsimī dalam tafsirnya, yang menyatakan bahwa sebagian orang yang menjaga diri dari *shubhat* (keraguan) atau *mutawarri'ah* telah menafsirkan hadis tersebut dengan melihat *ẓāhir* teksnya saja. Mereka berusaha mencegah diri dari mengistinbat makna al-Qur'an dengan ijtihadnya, meskipun ada landasan-landasan di dalamnya dan tak menghalangi kejelasan nas. Padahal pemahaman seperti ini merupakan penyimpangan dari tugas seorang muslim yang dituntut untuk beribadah dengan mengetahui makna al-Qur'an dan menggali aspek-aspek hukumnya.¹⁶

Terkait posisi dan peran akal dalam menafsirkan al-Qur'an ini, ada dua pandangan ulama. Khālīd al-'Akk setelah menjelaskan dan meringkas pandangan para ulama yang melarang penggunaan akal dalam tafsir dan yang membolehkannya, memaparkan bahwa hakikat perbedaan mereka sebenarnya tidak secara hakiki, tapi hanya sekadar perbedaan secara lahiriah saja. Dalam artian, bahwa jika dianalisis

¹⁴ Al-Bantānī, *Marāḥ Labīd*, Vol. 1, 2.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Muḥammad Jamāl al-Dīn al-Qāsimī, *Tafsīr al-Qāsimī al-Musammā bi Maḥāsīn al-Ta'wīl*, Vol. 1 (Dār Ihya' al-Kutub al-'Arabīyah, 1957), 10.

lebih lanjut setiap pandangan ulama yang melarang penggunaan akal dalam penafsiran, maka akan ditemukan alasan masing-masing secara logis, yakni sebagai aksi pencegahan terhadap akal yang kerap kali lepas dari prinsip-prinsip tafsir.¹⁷

Pada intinya, larangan menggunakan akal itu bersandar pada adanya kemungkinan penggunaannya secara serampangan hingga mencederai prinsip-prinsip kebahasaan al-Qur'an yang memang dikenal cermat dan berkualitas tinggi. Menurut Ibn Taymīyah, yang dimaksud dengan “menafsirkan al-Qur'an dengan menggunakan *ra'y*”—sebagaimana diriwayatkan dalam Sunan al-Tirmidhī di atas—adalah akal murni (*al-ra'y al-mahd*). Tegasnya, yang tidak bersandarkan kepada ilmu inilah yang membuat sebuah tafsir kerap kali jatuh dalam kesalahan.¹⁸

Penggunaan akal murni ini bisa terjadi dalam dua keadaan. Pertama, meyakini terlebih dahulu beberapa makna, kemudian membawa lafal al-Qur'an ke dalam makna yang telah ditetapkan sebelumnya. Kedua, memahami makna bahasa Arab sebagaimana diucapkan oleh pengucapnya saja dengan meninggalkan sistem pengucapan al-Qur'an sebagai *kalām Allāh*, bahasa orang yang diberikan al-Qur'an (Muhammad) dan audiens yang diajak bicara oleh al-Qur'an saat ia diturunkan.¹⁹

Oleh karena itu, menurut al-Dhahabī, konsekuensi penggunaan akal ini ada dua kemungkinan. Pertama, jika ia berjalan sesuai dengan ketentuan dan prinsip-prinsip bahasa Arab dalam *kalām* dan ucapan, bersesuaian dengan kitab dan sunah, dan menjaga syarat-syarat sebuah penafsiran, maka jelas diperbolehkan. Namun jika sebaliknya, maka hal inilah yang dilarang secara mutlak dalam pandangan para ulama.²⁰

Dengan demikian, penggunaan akal dalam menafsirkan al-Qur'an itu diperbolehkan dengan syarat memenuhi beberapa kriteria yang wajib dipenuhi ketika berinteraksi dengan al-Qur'an. Hal ini dikarenakan kandungan bahasa al-Qur'an dan prinsip-prinsip umum yang berkaitan dengannya tak bisa diperoleh hanya bersandar pada

¹⁷ Khālīd 'Abd al-Rahmān al-'Ak, *Uṣūl al-Tafsīr wa Qawā'iduh* (Beirut: Dār al-Naf'is, 1986), 171.

¹⁸ Muḥammad Zayla'ī Hindī, *Ikhtiyārāt Ibn Taymīyah fī al-Tafsīr wa Manhajuh fī al-Tarjūh*, Vol. 1 (Maktabah al-Mazīnī, t.th.), 45.

¹⁹ Ibid.

²⁰ Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabī, *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Vol. 1 (Kairo: Maktabah Wahbah, t.th.), 118.

subjektifitas akal belaka, tapi perlu seperangkat keilmuan yang dapat menopang upaya penjelajahan aspek-aspek penting yang mengitari al-Qur'an.

Keraguan Nawawī atas peran akal yang diperbolehkan dalam konteks penafsiran al-Qur'an itulah yang membuatnya memilih merujuk kembali kepada para penafsir terdahulu pada abad pertengahan yang dianggapnya otoritatif sebagai sumber bagi *Marāḥ Labīd*. Sebagaimana penegasannya pada bagian mukadimah, setidaknya ada lima tafsir yang dijadikan rujukan sekaligus sumber utama bagi *Tafsir al-Nawawī* ini, yaitu *al-Futūḥāt al-Ilāhiyyah* (Sulaymān al-Jamal) *Mafātīḥ al-Ghayb* (Fakhr al-Dīn al-Rāzī), *al-Sirāj al-Munīr* (al-Kaṭīb al-Sharbīnī), *Tanwīr al-Miqbās* (al-Fayrūz Abādī) dan *Tafsir Abī al-Su'ūd* (Abī al-Su'ūd al-Imādī).²¹

Dalam pemilihan sumber di atas, dapat dilihat bahwa Nawawī sangat selektif dalam memilih referensi yang dia anggap bisa memenuhi beberapa bahasan yang ingin dituangkannya dalam tafsirnya ini. Untuk analisis kebahasaan misalnya, Nawawī memilih *Tafsir Abī al-Su'ūd* yang banyak menyediakan kajian kebahasaan yang baik. Sementara dari sudut riwayat, ia memilih *Tanwīr al-Miqbās* yang merupakan himpunan riwayat-riwayat tafsir yang dinisbatkan kepada Ibn 'Abbās yang dikumpulkan oleh al-Fayrūz Abādī. Lebih lanjut, keputusan Nawawī untuk menjadikan *Tafsir Mafātīḥ al-Ghayb* karya al-Rāzī yang kental dengan nuansa *ra'y* itu sebagai sumber rujukan, membuktikan bahwa dirinya tidaklah skeptis terhadap penggunaan akal dalam konteks penafsiran al-Qur'an. Keputusannya ini membuktikan bahwa sebenarnya ia hanya meragukan kemampuan dan keselamatan dirinya saat menggunakan akal. Dengan menjadikan *Mafātīḥ al-Ghayb* sebagai salah satu dari sumber penafsirannya, maka ia setidaknya memberikan afirmasi bahwa ada beberapa *ra'y* yang dapat diterima sebagai salah satu metode memahami dan menafsirkan al-Qur'an.

Paradigma Tafsir al-Qur'an Abad ke-19

Beberapa sejarawan membagi sejarah sosial Islam ke dalam tiga periode besar, yakni zaman klasik (650-1250 M), zaman pertengahan (1250-1800 M) dan zaman modern (1800 M-seterusnya).²² Dengan

²¹ Al-Bantani, *Marāḥ Labīd*, Vol. 1, 2.

²² Harun Nasution, *Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran* (Jakarta: LSAF, 1989), 112.

demikian, tafsir *Marāḥ Labīd* yang ditulis oleh Nawawī pada tahun 1886 M ini merupakan kelompok dari tafsir-tafsir al-Qur'an yang lahir pada periode modern dalam pemikiran Islam. Oleh karena itu, selanjutnya kita akan mendiskusikan tafsir *Marāḥ Labīd* ini dalam konteks dan persinggungannya dengan modernisme dan pembaruan Islam yang waktu itu menjadi diskursus utama dalam dunia Islam.

Menurut banyak pakar, abad ke-19 adalah titik bermulanya gerakan pembaruan. Hal ini terjadi ketika dunia Islam mengenal dan tertarik untuk mempelajari dan meraih apa yang telah dicapai oleh Barat dalam membangun peradabannya, seperti teleskop, mikroskop dan alat-alat percobaan kimiawi yang dibawa oleh Prancis ke Mesir sepanjang tahun 1798-1801 M. Selain itu, diperkenalkan pula ide-ide yang dihasilkan revolusi Prancis, seperti sistem pemerintahan Republik di mana kepala negara atau presiden dipilih dalam jangka waktu tertentu, dan ide tentang egalitarianisme yang memposisikan rakyat dan penguasa secara setara.²³

Salah satu dampak dari modernisme yang begitu besar pengaruhnya dalam Islam, termasuk dalam hal ini diskursus tafsir al-Qur'an adalah problem wahyu dan akal yang sekaligus memperhadapkan secara biner antara *ra'y* dan *naql*. Dengan kata lain, dalam kajian tafsir al-Qur'an lahirlah sebuah diskursus yang memperhadapkan antara metode *bi al-ra'y* dan *bi al-ma'thūr*, antara kelompok yang memegang teguh stabilitas teks (tekstualisme) dan yang berpandangan akan pluralitasnya (kontekstualisme).

Bila ditilik lebih jauh, dalam dunia tafsir, seruan modernisme sebenarnya dihembuskan lebih awal. Hal ini bisa dirujuk pada Shah Wali Allāh al-Dihlawī, seorang ulama sekaligus bangsawan dari India (w. 1176/1769 M). Ia adalah orang yang mula-mula gelisah karena jarak yang kian jauh antara al-Qur'an dan masyarakat Muslim saat itu. Al-Dihlawī juga menolak adanya *taqlīd* buta terhadap salaf serta terus menerus mendorong dilakukannya ijtihad dalam menafsirkan al-Qur'an. Selain itu, ia juga menolak beberapa riwayat tafsir para sahabat yang tidak begitu relevan dengan konteks hari ini. Baginya, ungkapan sahabat maupun tabi'in terkait al-Qur'an itu selalu didasarkan pada konteks spesifik pada masanya, sehingga boleh jadi

²³ Kastolani, *Islam Dan Modernitas: Sejarah Gerakan Pembaharuan Islam di Indonesia* (Yogyakarta: Trussmedia Grafika, 2019), 8.

sudah tidak lagi relevan dengan kondisi dan kebutuhan umat Islam saat ini.²⁴

Seiring dengan gagasan al-Dihlawī itu, pembaruan Islam di Mesir dimulai sejak invasi singkat Napoleon Bonaparte sepanjang tahun 1798-1801 M. Invasi tersebut memunculkan perdebatan di beberapa institusi Islam terkait keniscayaan adanya pembaruan. Ada yang menolak dengan sengit seperti institusi keilmuan Mesir yang paling bergengsi, yakni al-Azhar. Menurut sebagian ulama yang ada di sana, proses perubahan itu merupakan agenda terselubung yang ditujukan untuk mensubversi Islam. Meski demikian, pada akhir abad 19 di institusi yang sama, Muḥammad ‘Abduh mulai menyuarakan pandangannya yang berbeda. Dia banyak melakukan kritik terhadap penafsiran klasik yang terlalu kuat dengan nuansa filologis dan retorik dalam perkuliahan serta diktat penafsiran al-Qur’an yang dia sampaikan. Diktat inilah yang nantinya dikodifikasi oleh salah satu muridnya yang cemerlang, yakni Rashīd Riḍā (w. 1323 H/1935 M) dalam bentuk tafsir yang dinamai *al-Manār*.²⁵ Di bagian pengantar *Tafsir al-Manār*, Riḍā menulis:

Cukup disayangkan, bahwa dibalik tujuan-tujuan luhur al-Qur’an serta petunjuk-petunjuknya yang tinggi, sebagian malah disibukkan dengan pembahasan seputar sintaksis, gramatika, retorika dan *bayānī*. Sebagian lagi disibukkan dengan perdebatan *mutakallim*, deduksi hukum, *ta’wīl* para sufi serta fanatisme antar mazhab. Sebagian yang lain lagi justru sibuk memperbanyak riwayat hingga berkumpul di dalamnya riwayat-riwayat *isrā’īliyyāt*. Bahkan al-Rāzī telah mengalihkan al-Qur’an kepada beberapa ilmu seperti matematika, kedokteran dan astronomi Yunani yang sedang populer di zamannya. Bahkan sebagian mufasir belakangan juga menambahkan beberapa disiplin keilmuan yang semakin luas dan beragam. Di dalamnya mereka menafsirkan term-term al-Qur’an seperti langit (*al-samā’*) dan bumi (*al-arḍ*) dengan memasukkan ilmu-ilmu astronomi, botani dan zoologi dalam pembahasannya. Hal ini telah membuat manusia terhalang dari al-Qur’an yang diturunkan oleh Allah itu.²⁶

²⁴ Abdullah Saeed, *Interpreting The Quran Towards a Contemporary Approach* (New York: Routledge, 2006), 10–11.

²⁵ Ibid., 11.

²⁶ Muḥammad Rashīd Riḍā, *Tafsir al-Manār*, Vol. 1 (Kairo: Dār al-Manār, 1947), 7.

Kritik dari Muhammad ‘Abduh maupun Riḍā itu, nantinya akan menawarkan satu paradigma baru dalam penafsiran al-Qur’an yang kelak dikenal dengan istilah *al-ādāb wa al-ijtimā’ī*. Seruan ini pada akhirnya akan disambut oleh beberapa mufasir modern lainnya, mulai dari Hasan al-Bannā (w. 1949 M), al-Mawdūdī (w. 1979 M) hingga Muṣṭafa al-Marāghī (w. 1952 M) dan Sayyid Quṭb (w. 1966 M). Para mufasir modern ini berusaha menafsirkan al-Qur’an dengan tidak lagi berpusat pada riwayat-riwayat *al-ma’tbūr*, melainkan lebih mengedepankan rasionalitas. Kalau pun mereka mengutip hadis atau ucapan sahabat dalam tafsirnya, itu hanyalah untuk menguatkan satu perspektif atau sekadar memberikan gambaran bagaimana satu ayat dipahami oleh para muslim awal demi melakukan elaborasi terhadap signifikasi ayat tersebut dalam konteks hari ini.

Oleh karenanya, hemat penulis, ada beberapa ciri-ciri utama tafsir di era modern ini, khususnya bagi mereka yang proaktif dalam masalah pembaruan, yaitu: *pertama*, mengedepankan rasionalitas atau *ra’y* dalam menafsirkan al-Qur’an. *Kedua*, bersikap skeptis terhadap sumber-sumber riwayat kecuali yang memiliki signifikansinya sendiri. *Ketiga*, berorientasi pada konteks sosial historis yang menjadi kebutuhan umat Islam pada saat ini. Dalam tiga matra tafsir modern inilah, tulisan ini hendak membaca tafsir *Marāḥ Labīd* karya Nawawī al-Bantānī dan hubungannya dengan *tajdīd* (pembaruan) yang disinggunginya secara singkat di bagian pengantar tafsirnya.

***Marāḥ Labīd* dan Proyek *Tajdīd* dalam Diskursus Tafsir**

Motivasi Nawawī ketika memberanikan diri untuk menulis tafsirnya ini salah satunya adalah adanya keniscayaan *tajdīd* dalam tiap masa. Oleh karena itu, ia mengharapkan agar setiap orang yang terbatas dalam memahami al-Qur’an dapat terbantu dengan tafsirnya ini. Kata *tajdīd* yang disebutkan oleh Nawawī dalam mukadimah tafsirnya itu memang tidak bisa didiskusikan lebih luas, karena terbatasnya penjelasan yang diberikan oleh Nawawī dalam hal ini. Namun berdasarkan beberapa sumber yang relevan, diketahui bahwa istilah tersebut telah muncul dalam hadis Nabi. Abū Ṭayyib al-Abadi di dalam *sharāḥ*-nya atas *Sunan Abī Dāwūd* menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan *tajdīd* dalam hadis Nabi itu adalah upaya menghidupkan kembali apa yang telah hilang dan terhapus dalam

penerapan kandungan al-Quran dan al-Sunnah, serta perkara yang wajib dikerjakannya.²⁷

Jika berangkat dari definisi di atas, maka boleh jadi apa yang dimaksud dengan *tajdīd* oleh Nawawī adalah satu kondisi kongkret yang meliputi umat Islam pada satu masa yang mana mencerminkan tentang semakin jauhnya umat Islam dari tuntunan al-Qur'an dan hadis. Sebagaimana diketahui, kondisi dunia Islam pada abad ke-19 pada umumnya masih berada dalam masa kemunduran dan ketertinggalan dari Barat. Kolonialisme Barat atas negara-negara Islam yang membawa serta gerakan modernisasi telah menjadi problem mendasar negara-negara Islam. Oleh karena itu, pada abad ini pula gerakan-gerakan pembaruan Islam mulai dihembuskan, khususnya dari negara-negara di Timur Tengah hingga Asia Tenggara.

Gerakan pembaruan Islam yang secara diskursif mulai dibincangkan secara intensif ini secara genealogi bisa dirunut hingga awal abad ke-19. *Tajdīd* atau pembaruan ini ditujukan untuk mengentaskan berbagai problem yang waktu itu membelit umat Islam yang sedang berada di bawah cengkraman Barat dalam skema penjajahan. Berbagai macam pemikiran pun lahir, salah satunya adalah upaya *tajdīd* dalam masalah agama yang oleh kelompok salafisme diartikan sebagai upaya memurnikan kembali ajaran Islam dari berbagai bentuk *bid'ah* dan *khurāfāt* yang waktu itu banyak terjadi.

Sampai di sini, boleh jadi *tajdīd* yang dimaksud oleh Nawawī dalam pengantar tafsirnya di atas adalah se bentuk upaya yang dia lakukan untuk memperdekat kembali umat Islam dengan al-Qur'an yang merupakan pedoman utama kehidupan mereka. Upaya memperdekat ini setidaknya tampak dari cara Nawawī menyajikan tafsirnya yang ringkas, tapi begitu padat dari segi isinya. Tidak seperti beberapa tafsir-tafsir induk yang begitu tebal dan membutuhkan waktu yang lama untuk membaca dan mempelajarinya, tafsir *Marāḥ Labīd* ini lebih ringkas serta dikemas begitu sederhana sehingga mudah untuk dicerna.

Term *tajdīd* yang ada di dalam pengantar tafsir *Marāḥ Labīd* itu memang begitu sedikit. Namun, bila kita baca dalam konteks sosial historisnya, maka term ini boleh jadi akan memiliki signifikansi yang berbeda. Bahwa semangat *tajdīd* yang dimaksud oleh Nawawī

²⁷ Amal Fathullah Zarkasyi, "Tajdid dan Modernisasi Pemikiran Islam," *Tsaqafah: Jurnal Peradaban Islam*, Vol. 9, No. 2 (2013) 395.

manakala menulis tafsirnya besar kemungkinannya berhubungan dengan pembaruan Islam dalam berbagai aspeknya yang terjadi sejak permulaan abad ke-19 hingga abad ke-20. *Tajdīd* ini diposisikan oleh Nawawī dalam konteks keharusan adanya pembaruan nilai-nilai Islam dalam tiap masa. Meski tidak secara langsung, Nawawī sepertinya mengambil semangat *tajdīd* yang disebutkan di dalam salah satu hadis Nabi Muhammad yang diriwayatkan oleh Abū Dāwūd dalam *Sunan-nya* yang dikutip dari Abū Hurayrah bahwa Nabi bersabda, “*Sesungguhnya Allah mengutus untuk umat ini pada setiap penghujung seratus tahun, orang yang memperbarui agamanya.*” Dalam riwayat yang lain, “*Seorang yang memperbarui perkara ajaran agamanya.*”²⁸

Secara etimologi, *tajdīd* berasal dari bahasa Arab yaitu “*jaddada*” yang artinya memperbarui, dan “*tajaddada al-sha’*” yang artinya sesuatu itu menjadi baru. Sebagai contoh, kalimat “*jaddada al-wuḍū’*” yang artinya memperbarui wudu, dan “*jaddada al-‘ahda*” yang artinya memperbarui janji. Dari sini, makna *tajdīd* memberikan gambaran pada pikiran kita terkumpulnya tiga arti yang saling berkaitan dan tidak terpisahkan: 1) bahwa sesuatu yang diperbarui itu telah ada permulaannya dan dikenal oleh orang banyak, 2) bahwa sesuatu itu telah berlalu, beberapa waktu kemudian usang dan rusak, dan 3) sesuatu itu telah dikembalikan kepada keadaan semua sebelum usang dan rusak.²⁹

Menurut Abū Sahl al-Ṣa’lūqī, *tajdīd* adalah mengembalikan agama kepada keadaan semula sebagaimana pada masa salaf yang pertama. Oleh karena itu, istilah *tajdīd al-dīn* kurang tepat, sebab agama adalah wahyu Ilahi yang tidak boleh diubah dan diperbarui. Istilah yang tepat adalah *tajdīd al-fikr al-islāmī*, sebab yang diperbarui adalah pemahaman, pemikiran, metode pengajaran dan pengalaman ajaran agama tersebut. Penganut istilah *tajdīd al-dīn* berargumentasi bahwa yang diperbarui dalam masalah agama itu adalah sesuatu yang telah terhapus dari hukum-hukum dan ajaran sunah, serta sesuatu yang telah lenyap dari ilmu-ilmu agama yang bersifat lahiriah maupun batiniah.³⁰

²⁸ Abī Dāwūd Sulaymān b. al-Ash’ath al-Sijistānī, *Sunan Abī Dāwūd* (Riyadh: Bayt al-Afkār al-Dawliyah, t.th.), 469.

²⁹ Busthomi Muhammad Said, *Pembaharu Dan Pembaharuan Dalam Islam*, Terj. Mahsun Al-Mundzir (Ponorogo: PSIA ISID, 1991), 2–3.

³⁰ Zarkasyi, “Tajdid dan Modernisasi Pemikiran Islam,” 400.

Sebagaimana disebutkan di atas, tafsir *Marāḥ Labīd* ini selesai ditulis oleh Nawawī pada tahun 1305 H atau bertepatan dengan tahun 1885 M. Pada tahun ini, dikursus pembaruan Islam yang digulingkan oleh Muḥammad ‘Abduh mulai terus bergerak hingga ke bagian terjauh dari Mesir, tak terkecuali Indonesia. Hal ini karena pada tahun 1877 M, ‘Abduh menyelesaikan studinya dan mulai meniti karirnya sebagai dosen pada Universitas al-Azhar. Ia terus mengadakan perubahan-perubahan yang radikal sesuai dengan cita-citanya, yaitu memasukkan udara baru yang segar pada perguruan-perguruan tinggi Islam saat itu. Abduh juga berusaha membawa keilmuan Islam pada tuntutan zaman yang kian berubah dengan cepat dan dramatis. Hal-hal yang sejauh ini telah mapan, mulai dibaca kembali, dikritisi dan diintervensi dengan pendekatan yang baru agar terus kompatibel dengan kebutuhan umat Islam saat itu.³¹

Sepanjang ini pula, modernisasi yang merupakan tema sentral dalam pembaruan Islam terus bergulir. Maka istilah *tajdīd* yang disitir oleh Nawawī merupakan satu diskursus yang hangat diperbincangkan oleh banyak intelektual Muslim saat itu. Apalagi tafsir *Marāḥ Labīd* ini untuk pertama kalinya diterbitkan di Mesir pada tahun 1305 H, yang mana Mesir dengan al-Azhar sebagai pionernya menjadi titik di mana angin pembaruan Islam dihembuskan hingga mencapai negeri-negeri Islam terjauh, termasuk wilayah-wilayah Melayu. Kehadiran tafsirnya itupun sangat dihormati oleh para sarjana pada saat itu, khususnya di Makkah dan Mesir. Hal ini dibuktikan dengan julukan yang ia peroleh, *Sayyid ‘Ulamā’ Hijāz* atau Pimpinan Para Ulama Hijaz.

Kembali pada tema *tajdīd* yang diproyeksikan oleh Nawawī di atas, meskipun kita bisa berkesimpulan bahwa tema *tajdīd* yang dia singgung itu tidaklah bisa diperjelas batasan dan cakupannya, tapi paling tidak kita bisa menganggap cukup bahwa cakupan dan batasan yang dimaksud oleh Nawawī itu hanya seputar al-Qur’an dan cara memahaminya saja. Hal ini tampak berbeda dengan proyek-proyek pembaharuan yang dilakukan oleh ‘Abduh yang mencakup segala hal yang terkait dengan Islam, baik sebagai sebuah agama maupun sebagai sebuah institusi sosial.

Selain itu, background intelektual keislaman Nawawī yang murni berangkat dari pesantren tradisional di Jawa, yang kemudian

³¹ Komaruzaman Komaruzaman, “Studi Pemikiran Muhammad Abduh Dan Pengaruhnya Terhadap Pendidikan di Indonesia,” *Tarbawi: Jurnal Keilmuan Manajemen Pendidikan*, Vol. 3, No. 1 (2017), 90–101.

melanjutkan studinya ke Makkah yang berbasis tradisional pula, telah mewarnai proyek *tajdīd*-nya dalam tafsir. Manakala tren *tajdīd* yang digaungkan oleh ‘Abduh pada saat itu lebih banyak berporos pada pendayagunaan rasionalitas dalam membaca al-Qur’an, serta kemungkinan memahaminya dengan berbagai alat bantu keilmuan seperti sosiologi, filsafat dan antropologi, Nawawī justru lebih banyak bergerak dalam paradigma pemikiran Islam yang lebih skolastik. Upaya Nawawī untuk menafsirkan al-Qur’an dengan alat bantu riwayat *ma’tbūr* dan juga tafsir-tafsir otoritatif produk abad pertengahan Islam, mencerminkan upayanya untuk menghidupkan kembali tradisi Islam ketika diperhadapkan dengan modernitas pemikiran Islam.

Sebagaimana jamak kita ketahui, bahwa proyek pembaharuan pemikiran Islam selalu bergerak dalam dua kutub yang berbeda dan dialektis. Di Indonesia sendiri, upaya pembaharuan Islam selalu memperhadapkan dua pola gerakan berbeda: antara gerakan Islam yang berhaluan modernis dan Islam yang berhaluan tradisional. Jika yang pertama lebih banyak menekankan upaya menganulir tradisi-tradisi Islam yang telah usang, yang mana ini juga tercakup dalam kata *tajdīd*, yang kedua justru berupaya untuk menghidupkan kembali tradisi klasik seraya memberikan definisi baru yang lebih relevan dengan konteks hari ini. Dengan demikian, *tajdīd* atau pembaharuan pemikiran Islam sama-sama merupakan keniscayaan bagi dua kelompok pemikiran tersebut.

Tapi, dalam satu sisi kita tidak bisa mengasosiasikan Nawawī sebagai seorang mufasir yang lebih condong kepada tekstualisme sebagaimana banyak dikritik oleh para pegiat tafsir modern. Karena bagaimanapun, tafsir *Marāḥ Labīd* yang ditulisnya dengan jelas menjadikan tafsir *Mafātīḥ al-Ghayb* sebagai salah satu sumber otoritatif, dan sebagaimana diketahui, tafsir karya al-Rāzī ini merupakan sebuah karya tafsir yang besar dan sangat khas dengan pola penafsiran al-Qur’an yang rasional dan sarat dengan argumentasi logis. Ini sangat tampak misalnya manakala Nawawī menafsirkan surah al-Falaq. Setelah menguraikan beberapa pandangan ulama dan juga riwayat yang mengatakan bahwa *al-Falaq* maksudnya adalah “subuh” dan juga “lembah di neraka Jahanam”, Nawawī mengatakan bahwa bentuk *ta’wīl* yang paling dekat dengan kebenaran adalah *ta’wīl* yang dilakukan

al-Rāzī, bahwa yang dimaksud dengan *al-Falaq* adalah segala sesuatu yang mungkin bagi Allah untuk diciptakan maupun ditiadakan:³²

وأقرب التأويلات أن الفلق هو كل ما يفلقه الله تعالى كالارض من النبات
والجبال عن العيون والسحاب عن الأمطار والأرحام عن الأولاد والبيض عن الفرخ
والقلوب عن المعارف فكأن الله تعالى هو الذي فلق ظلمات العدم بأنوار الإيجاد
وكانه تعالى قال قل أعوذ برب جميع الممكنات وبمكّون المحدثات فيكون التعظيم
فيه أعظم .

“Penafsiran yang paling dekat adalah bahwa *al-falaq* adalah segala sesuatu yang Allah ciptakan, seperti tumbuh-tumbuhan dari tanah bumi, air dari pegunungan, hujan dari awan, anak-anak dari rahim, anak ayam dari cangkang telur, dan ilmu pengetahuan dari hati. Seolah-olah Allah Yang Maha Esa yang menyinari gelapnya kehampaan dengan cahaya-cahaya ciptaan, seolah-olah Allah berfirman, “Katakanlah, aku berlindung kepada Tuhan yang menciptakan segala kemungkinan dan yang menciptakan segala kebaruan, maka keagungan didalamnya itu lebih besar.”

Dari kutipan ini, kita bisa menarik kesimpulan, bahwa *tajdīd* yang diproyeksikan oleh Nawawī tetaplah berporos pada rasionalitas dalam memahami al-Qur’an. Tentu penulis tidak bisa menyajikan bagaimana pengaruh al-Rāzī dan berapa kali tafsir *Mafātīḥ al-Ghayb* diambil pendapatnya oleh Nawawī karena keterbatasan penelitian ini. Namun dari penglihatan sekilas, kita bisa mengasumsikan bahwa Nawawī berusaha untuk masuk dalam arus rasionalitas dalam tafsir yang berkembang pada saat itu, di mana revitalisasi *ra’y* digaungkan seiring dengan narasi *tajdīd* di abad modern.

Dalam matra kedua, yakni sikap terhadap riwayat-riwayat yang bersumber dari Nabi Muhammad maupun sahabat, Nawawī terlihat lebih adil, dalam artian, karena kehati-hatiannya, dia tetap menjadikan sumber-sumber riwayat *ma’tḥūr* sebagai salah satu asas bagi penafsiran yang ia sajikan. Sekalipun sebagaimana diketahui, al-Rāzī sendiri tidak terlalu memberikan porsi bagi riwayat *al-ma’tḥūr*, bahkan tak jarang kita temukan ia mengkritik riwayat-riwayat yang dibawa oleh para sahabat jika bertentangan dengan argumentasi-argumentasi logis rasional yang ia jadikan pedoman. Hal ini misalnya tampak manakala

³ Al-Bantānī, *Marāḥ Labīd*, Vol. 2, 473.

dia menolak riwayat yang mengatakan bahwa Nabi Ibrahim telah melakukan tiga bentuk kebohongan ketika hendak dilempar ke dalam api oleh Raja Namrūdh. Bahkan, al-Rāzī lebih berkenan menganggap bahwa pembawa riwayat tersebut yang berdusta, daripada Nabi Ibrahim yang diasumsikan demikian.³³

Berbeda dengan al-Rāzī, Nawawī lebih adil. Dia mengambil riwayat-riwayat, utamanya yang membantu upaya memahami al-Qur'an itu sendiri dan memberikan pengayaan wawasan bagi pembacanya. Dengan menjadikan *Tanwīr al-Miqbās* yang ditulis oleh al-Fayrūz Abādī sebagai salah satu rujukan, tentu menjadi alasan kuat bagi kita untuk mengasumsikan bahwa Nawawī tetap memberikan porsi bagi hadis sebagai salah satu sumber bagi penafsirannya.

Dalam matra ketiga, mungkin kita tidak menemukan intensi yang cukup ideal sebagai bentuk kritik atau upaya mentransformasi satu kecenderungan umat Islam yang dilakukan oleh Nawawī dalam tafsirnya tersebut. Hal ini karena corak tafsir Nawawī yang masih dinilai oleh sebagian besar peneliti sebagai tafsir yang mencoba menghidupkan kembali khazanah tafsir klasik serta metode-metodenya. Paling tidak, dari tafsir *Marāḥ Labīd* ini, kita bisa melihat perhatian Nawawī, meski secara tidak langsung, terhadap kondisi sosial historis yang mengelilinginya pada saat penulisan tafsir ini, yakni kondisi di mana dunia Islam mengalami defisit tafsir al-Qur'an di masa modern itu. Boleh jadi, tafsir-tafsir induk yang diwariskan oleh ulama pertengahan begitu sulit bahkan banyak yang terlalu panjang dan sebagian mengaburkan makna signifikan dari sebuah ayat, sehingga cara Nawawī untuk menyatukan tafsir-tafsir yang terfragmentasi itu ke dalam satu format tafsir yang lengkap dan ringkas, merupakan salah satu hal yang sangat dibutuhkan oleh masyarakat, bahkan hingga saat ini.

Kesimpulan

Tafsir *Marāḥ Labīd* sampai hari ini masih menjadi salah satu kitab tafsir otoritatif yang terus dikaji, baik di perguruan Islam tradisional seperti pesantren, maupun institusi Islam modern seperti Perguruan Tinggi. Hal ini karena kemampuan Nawawī dalam mengemas sebuah tafsir yang ringkas, namun begitu padat dari segi muatannya. Ia tidak

³³ Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*, Vol. 11 (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2020), 193.

banyak mengutip riwayat dan tidak pula masuk ke dalam perdebatan intensif seputar teologi dan fikih, sebagaimana kebanyakan mufasir abad pertengahan. Hal inilah yang menjadikan tafsir *Marāḥ Labīd* menjadi idola bagi masyarakat, khususnya pesantren hingga saat ini.

Sebagai sebuah tafsir yang lahir dari *locus* pembaruan Islam pada abad ke-19, upaya Nawawī menghadirkan tafsir dengan corak *new classical tradition of tafsir* merupakan satu bentuk upaya *tajdīd* atas bentuk-bentuk penafsiran yang berkembang di abad pertengahan. Hal ini dia lakukan bukan dengan menolak produk-produk tafsir abad pertengahan sebagaimana dilakukan oleh para revivalis yang sezaman dengannya, melainkan dengan mengemas ulang bentuknya hingga bisa dibaca dan dipahami oleh masyarakat modern saat itu. Oleh karenanya, tawaran Nawawī dalam dunia tafsir bukanlah pada level metodologi atau pendekatan dalam menafsirkan atau memahami al-Qur'an, melainkan pada upaya pengemasan dan penyampaian kepada masyarakat.

Daftar Pustaka

- ‘Akk (al), Khālīd ‘Abd al-Raḥmān. *Uṣūl al-Tafsīr wa Qawā’iduh*. Beirut: Dār al-Nafā’is, 1986.
- Saeed, Abdullah. *Intrepreting The Quran Towards A Contemporary Approach*. New York: Routledge, 2006.
- Bahary, Ansor. “Tafsir Nusantara: Studi Kritis Terhadap Marah Labid Nawawi al-Bantani.” *Ulul Albab: Jurnal Studi Islam*, Vol. 16, No. 2 (2015).
- Bantani (al), Muḥammad Nawawī al-Jāwī. *Marāḥ Labīd li Kashf Ma’nā al-Qur’ān al-Majīd*. Surabaya: al-Hidāyah, t.t.
- Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam. *Ensiklopedi Islam*. Jakarta: Ikhtiar Baru, 1997.
- Dhahabī (al), Muḥammad Ḥusayn. *Al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn*. Kairo: Maktabah Wahbah, t.th.
- Dhofier, Zamakhsyari. *Tradisi Pesantren: Studi Pandangan Hidup Kyai Dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia*. Jakarta: LP3ES, 2015.
- Ghafur, M.H.A. “Majalah Hikayah,” September 2003.
- Hindī, Muḥammad b. Zayla’ī. *Ikhtiyārāt Ibnī Taymīyah fī al-Tafsīr wa Manhajuhu fī al-Tarjīḥ*. t.tp: Maktabah al-Mazīnī, t.th.
- Ilman, Robby Zidni. “Menjawab Kontroversi Tafsir Murah Labib Ke-Nusantara; Analisis Kritis Kitab Magnumopus Syaikh Nawawi al-

- Bantani.” *Kontemplasi: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin*, Vol. 7, No. 2 (2019).
- Kastolani. *Islam Dan Modernitas: Sejarah Gerakan Pembaharuan Islam di Indonesia*. Yogyakarta: Trussmedia Grafika, 2019.
- Komaruzaman, Komaruzaman. “Studi Pemikiran Muhammad Abduh Dan Pengaruhnya Terhadap Pendidikan di Indonesia.” *Tarbawi: Jurnal Keilmuan Manajemen Pendidikan*, Vol. 3, No. 1 (2017).
- Nasution, Harun. *Islam Rasional: Gagasan Dan Pemikiran*. Jakarta: LSAF, 1989.
- Qāsimī (al), Muḥammad Jamāl al-Dīn. *Tafsīr al-Qāsimī al-Musammā bi Maḥasin al-Ta’wīl*. t.tp: Dār Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabīyah, 1957.
- Rachman, Abd. “Nawawi Al-Bantani; An Intellectual Master of the Pesantren Tradition.” *Studia Islamika*, Vol. 3, No. 3 (1996).
- Rāzī (al), Fakhr al-Dīn. *Al-Tafsīr al-Kabīr aw Mafātīḥ al-Ghayb*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2020.
- Riḍā, Muḥammad Rāshid. *Tafsīr al-Manār*. Kairo: Dār al-Manār, 1947.
- Said, Busthomi Muhammad. *Pembaharu Dan Pembaharuan Dalam Islam*. Diterjemahkan oleh Mahsun Al-Mundzir. Ponorogo: PSIA ISID, 1991.
- Sanusi, Ahmad. “The Contributions of Nawawi al-Bantani In the Development of National Law of Indonesia.” *AL-’ADALAH*, Vol. 15, No. 2 (2018).
- Sijistānī (al), Abī Dāwūd Sulaymān b. al-Ash‘ath. *Sunan Abī Dāwūd*. Riyadh: Bayt al-Afkār al-Dawliyah, t.th.
- Yuyun Rodiana, Author. “Syekh Nawawi Al-Bantani Riwayat Hidup Dan Sumbangannya Terhadap Islam.” Skripsi, Universitas Indonesia, 1990.
- Zarkasyi, Amal Fathullah. “Tajdid dan Modernisasi Pemikiran Islam.” *Tsaqafah: Jurnal Peradaban Islam*, Vol. 9, No. 2 (2013).