Al-Dhikra: Jurnal Studi Quran dan Hadis
Vol. 2 No. 2, 2020; Hlm. 157-168
P-ISSN: 2503-2232

TAFSIR SUFISTIK SYAIKH NAWAWI AL-BANTANI

Achmad Zubairin
STAI Asy-Syukriyah
Alzuber82@gmail.com

Abstrak

Artikel ini bertujuan melakukan penelusuran terkait corak sufistik dalam Tafsir karya sheikh Nawawi al-Bantani. Corak sufistik dalam tafsir ini dikarenakan pembacaan terhadap Al-Quṛan oleh seseorang sangat terkait erat dengan "kacamata" keilmuan yang dimilikinya dan juga latarbelakang individu tersebut. Riset ini menggunakan metode konten analisis dengan pendekatan asumsi intuitif sebagai cara pembuktian ilmiah dalam Islam versi Mulyadi Kartanegara. Adapun untuk menganalisa corak tasawuf dalam penafsiran, penulis menggunakan pendekatan tasawuf versi Ibnu Taimiyah dan ibnu Qayyim. Artikel ini berkesimpulan bahwa corak tasawuf dalam tafsir *Marāḥ Labīd* lebih mendekati kriteria *syar'iyyah*, yang lebih mengedapankan perbaikan nilai-nilai moral dan pemahaman fikih. Artikel ini menguatkan pendapat Azra terkait tren jejering ulama Nusantara terhadap praktik neo-sufisme.

Kata kunci: *Tasawuf ;Tafsir Tasawuf, neo-sufisme*

Abstract

This article aims to conduct a search related to the Sufistic dimension in *Marah Labid* written by Sheikh Nawawi al-Bantani. The Sufistic extent means that many people reading the Qur'an are closely associated with their background and insight. This research uses a content analysis method with an intuitive assumption approach for scientific proof in Mulyadi Kartanegara's version of Islam. As for analyzing the style of Sufism in interpretation, the author uses the Sufism approach of Ibn Taimiyah and Ibn Qayyim's version. This article concludes that the kind of Sufism in *Marah Labid* interpretation is closer to the *syar'iyyah* criteria, prioritizing the improvement of moral values and understanding of fiqh. This article corroborates Azra's opinion regarding the trend of networking among Nusantara scholars towards the practice of neo-Sufism.

Pendahuluan

Distingsi antara disiplin ilmu tafsir dan ilmu tasawuf salah satunya dari sisi periodesasi pembentukannya, ilmu tafsir sedikit lebih dahulu kemunculannya dibanding ilmu tasawuf, namun antologi kedua disiplin ilmu ini saling berdekatan. Tak heran jika kemudian dua disiplin ilmu berkolaboratif menjadi tafsir tasawuf. Tulisan ini berupaya mengeksplorasi langkah-langkah dalam tafsir tasawuf yang bersumber dari intuisi.

Tulisan ini mempertemukan dua pendapat berbeda tentang keabsahan metode intuitif sebagai metode ilmiah. Pendapat pertama berasal dari Mulyadi Kertanegara dalam karyanya *Integrasi Ilmu* (2005) menjelaskan tentang metode ilmiah dalam Islam: 1.Tajriba (eksperimen/indrawi), 2.Burhani (logika), 3.Irfani (intuitif), 4.Bayani (penjelasan al-Quṛan). Pendapat ini mengakui bahwa intuitif adalah sah digunakan dalam metode ilmiah. Pendapat kedua berasal dari Fritjob Capra dalam karyanya *The Tao of Physics* (1975) dan Hidden Connections (2002) yang menjelaskan pandangannya bahwa dalam sains modern, kepercayaan mistik dalam pengetahuan, ilmu pengetahuan dan tekhnologi dapat dimentahkan dan didekonstruksi. Fritjob menolak intuitif sebagai metode ilmiah. Sedangkan Al-Ghazali dalam karyanya *Kimiạu Sa'adah* (2010) menjelaskan bahwa kebahagiaan spiritual seseorang dapat dirasakan melalui indikator yang bersifat sains. Walaupun pendekatan sains ini memiliki kemiripan dengan pendapat kedua, namun Al-Ghazali nampaknya lebih kepada upaya melogikakan metode intuitif sehingga dapat dianggap sebagai suatu metode ilmiah.

Memaknai Hakikat Ilmu Tasawuf

Seorang Penafsir adalah juga seorang sufi, sebagaimana yang terlihat pada diri Hasan Al-Bashri, seorang penafsir dari kalangan tabi'iin yang juga seorang sufi, bahkan perkataan-perkataannya yang bijak (hikmah) banyak dikutip oleh kalangan tasawuf zaman sekarang ketimbang tafsirnya.[1] Secara genuine, ilmu tasawuf adalah berasal dari tradisi agama islam bukan dari luar agama islam.[2] Hal ini terlihat dari aktifitas beberapa sahabat Nabi SAW yang sudah mempraktekan tasawuf itu sendiri dengan memfokuskan diri dengan zikir di pelataran Masjid Nabi SAW, yang kemudian dikenal dengan sufi (*ahlu ṣuffah*).

Secara bahasa, ada beberapa definisi tasawuf menurut para ulama, Pertama : diambil dari kata ahlu suffah yaitu orang-orang yang selalu berzikir di pelataran Masjid Nabi SAW. Kedua: sufi yaitu orang-orang yang selalu memakai baju yang terbuat dari bahan wol kasar untuk menunjukan kesederhanaan dalam hidup.[3]

Dalam perjalanannya, Tasawuf kemudian mengalami transformasi, dimana para ahli tasawuf berkumpul dengan gurunya lalu berinisiatif membentuk ordo-ordo (kelompok-kelompok) kecil yang lebih terorganisir yang kemudian dikenal dengan Tarekat. Hal ini banyak terlihat pada aliran-aliran tasawuf di periode dinasti safawi di Persia (Iran), juga terlihat pada periode dinasti Turki Usmani.[4] Tasawuf juga tidak luput dari dinamika social, sehingga lagi-lagi bertransformasi menjadi sebuah pendekatan beragama yang lebih puritan terhadap beberapa ritual yang tidak berdasar. Adalah Ibnu Taimiyyah dan muridnya Ibnu Qayyim al-Jauziyyah yang mencoba mengarahkan tasawuf yang sudah ada untuk bertransformasi menjadi apa yang dikenal dengan neo-sufisme.[5] Tidak

---

[1] Muhammad Husain Adz-Dzahabi, *At-Tafsīr wal Mufassirūn* (Cairo: Maktabah Wahbah, 2003), hal. 93.

[2] Istilah Tasawuf pertamakali dipopulerkan oleh Ma'ruf Al-Karkhi (w.200 H.)

[3] Ibnu Ajibah, *Iiqazul Himam Fī Syarḥil Ḥikam*, hal.6.

[4] Abul Wafạ Al-Ghanimiy, *Madkhal ilā Tasawwuf Islami,* Cairo: Dar Tsaqafah 1979, hal.267.

[5] Menurut Fazlurrahman, neo sufisme adalah tasawuf yang telah diperbarui, yang terutama dilucuti dari ciri dan kandungan ecstatic dan metafisikanya, dan digantikan dengan kandungan yang tidak lain dari dalil-dalil ortodoksi Islam. Tasawuf model baru ini melakukan pendekatan antara syariat dan tasawuf (sufisme), menekankan dan memperbarui faktor-faktor

ada bukti, para ulama Hanbali yang begitu terkemuka seperti 'Ibn Taymiyah (w. 728/1328) dan 'Ibn al-Qayyim al-Jawziyah menentang segala jenis tasawuf; yang dengan gigih mereka serang adalah tasawuf ecstatic dan antinomian yang menyimpang. Karena alasan ini, Fazlur Rahman menganggap mereka sebagai para perintis neo-sufisme.[6] Arah baru tasawuf atau neo-sufisme ini lah yang menurut sebagian kalangan banyak diikuti, termasuk di Indonesia pada awalnya. Bahkan Azra menegaskan bahwa sepanjang menyangkut perkembang an Islam, khususnya di abad XVII M, neo-sufisme merupakan wacana dominan dalam jaringan ulama Nusantara dengan Timur Tengah. Sejak awal abad XVII, Timur Tengah, khususnya Makkah dan Madinah, menyaksikan berkembangnya pemikiran Islam aliran neo sufisme. Sehingga, sebagai wilayah yang terlibat dalam proses transmisi keilmuan Islam dari Timur Tengah tersebut, Nusantara juga memperlihatkan kecenderungan Islamnya yang neo-sufis tersebut.[7]

Para tasawuf mengalami beragam pengalaman spiritual yang berbeda satu dengan yang lainnya, Ibnu Arabi (1165- 1240 M.) memiliki doktrin wihdatul wujud (Panteistik), semisal dengan Ibnu Arabiy yaitu Al-Hallaj (866-932 M.) dengan ajaran al-huluul, Al-Shirhindi (1564- 1624 M.) dengan wihdatu Syuhud, Al-Busthami dengan doktrin Al-Ittihad, Al-Jilliy (1355- 1421 M.) dengan doktrinnya Insan Kamil.[8]

Al-Ghazali sendiri mengembangkan filosofi-teologi (teosofis) nya Al-Junayd, bedanya adalah bahwa penjelasan Al-Junayd masih sulit difahami, hal ini dikarenakan saat itu pendapat-pendapat tasawuf bertentangan dengan pendapat mayoritas ulama, adapun Al-Ghazali menggunakan bahasa yang mudah dicerna oleh masyarakat, hal ini dikarenakan di abad ke-5 Hijriyah Ilmu Tasawuf adalah Ilmu yang diterima di kalangan umat islam. Di Abad ke-5 Hijriyah ini dimana pemikiran filsafat dari Barat (Yunani) dan dari Timur (Persia) diterima umat islam ketika itu, namun masih menyisakan pemisahan dua disiplin ilmu, yaitu Ilmu kalam dan Ilmu Tasawuf, yang pertama berdasarkan rasionalitas, yang kedua berdasarkan intuitif.[9]

Di Indonesia, Gus dur mengembangkan Tasawuf Teo-Antroposentris, yaitu paradigma pemikiran tasawuf yang berporos pada pemuliaan dan pembebasan manusia dan kemanusiaan yang mengantarkannya kepada "kebenaran sejati" yang diidam-idamkan oleh para pencari Tuhan.[10]

Melacak Sejarah Tafsir Tasawuf di Indonesia

Menafsirkan al-quṛan dengan pendekatan tasawuf (intuitif), sudah banyak dilakukan para penafsir yang juga sufi, seperti yang dilakukan Al-Ghazali dengan tafsirnya Misykatul Anwar wa Mishfatul Asraar, walaupun Al-Ghazali hanya menafsirkan satu surah saja yaitu surah An-Nuur. Dalam Tafsirnya Al-Ghazali menjelaskan surah An-Nuur dengan pendekatan Tasawuf-falsafi.[11] Begitu juga Abdul Qadir Al-Jailaini pun menghasilkan Tafsir yang bercorak tasawuf yang dikenal dengan Tafsir Al-Jailani. Al-Jailani mandiri dalam menuangkan ide-ide tasawuf nya, tidak taklid kepada siapa pun. Beliau sangat piawai menentukan sisi-sisi/nilai tasawuf pada setiap ayat. Tafsir ini jika dibandingkan dengan tafsir al-Alusi-termasuk tafsir isyari yang sangat sederhana. Bahasa

moral asli dan kontrol diri yang puritan dalam tasawuf dengan mengorbankan ciri-ciri berlebihan dari tasawuf populer yang menyimpang (unorthodox sufism).

[6]Azyumardi Azra, *Jaringan ulama timur tengah dan kepulauan nusantara abd XVII dan XVIII.* Jakarta:Kencana 2013, hal.127.

[7] Sulayman al-Kumayi, "Gerakan Pembaharuan Tasawuf di Indonesia," dalam *Jurnal TEOLOGIA* Volume 23 Nomor 2 Desember 2013.

[8] Muhyiddin Ibnu Arabi, *Fuṣuṣul Ḥikam,* (Berut:Darul Kutub Arabiy, t.th) hal.35.

[9] Said Aqil Siraj, "Shilatullah bil kauni fii Tasawwuf Falsafi" *Disertasi* (Makkah: Universitas Ummul Qura Mekah, 1414 H). hal.173.

[10] M. Nur Fauzi, "Paradigma Pemikiran Tasawuf Teo-Antroposentris Abdurrahman Wahid dan Relevansinya dalam Konteks Kekinian*", Jurnal KACA*, Vol. 9, No. 1,(Februari 2019), hal.41.

[11] Istilah Tasawuf Falsafi dipopulerkan oleh Shihabudin Al-Sahrowardi Al-Maqtul (w.587 H./1191 M.)

yang digunakan nya pun masih bisa dikonsumsi oleh para santri dan akademisi, asal mereka sudah pernah bergaul dengan istilah-istilah tasawuf.[12] Lalu Al-Qusyairi juga menghasilkan Tafsir Lathaiful Isyaarat, Mutawalli Asy-Sya'rawi pun dikenal dengan Tafsirnya Khawatirii Ma'al Quran, dan Al-Aluusi dengan Ruuhul Ma'aani.

Namun metode intuitif ini sangatlah subjektif, dimana pengalaman spiritual seseorang ketika dinarasikan di ruang public akan timbul banyak pertanyaan seputar rasionalitasnya, yang jika tidak argumentative maka akan terjadi penolakan.[13] Pendekatan intuitif ini dilengkapi dengan langkah-langkah dalam penafsirannya, diantaranya Al-Mustanbathah yaitu mengkongklusi dari suatu ayat atau hadis berdasarkan makna zhahirnya maupun makna batin dan mengaplikasikan makna zhahirnya maupun makna batin tersebut.[14]

Dalam kontek Tafsir di Indonesia sebelum abad ke-20, keberadaannya sangat minim sekali, tidak heran jika Federspiel hanya mampu melacak Tafsir di Indonesia setelah abad ke-20, ia membagi tiga fase Tafsir di Indonesia setelah abad ke-20: Generasi pertama, kira-kira dari permulaan abad ke-20 sampai awal 1960-an, yang ditandai dengan adanya penerjemahan dan penafsiran yang masih terpisah-pisah. Tafsir generasi kedua, ditandai dengan Penerjemahan lengkap, yang muncul pada pertengahan 1960-an, biasanya memiliki beberapa catatan, catatan kaki, terjemahan kata per kata, dan, kadang-kadang, disertai dengan suatu indeks yang sederhana. Tafsir generasi ketiga, yang mulai muncul pada 1970-an, merupakan penafsiran yang lengkap. Penafsiran-penafsiran pada generasi ini seringkali memberikan komentar-komentar yang luas terhadap teks bersamaan dengan terjemahannya. Tafsir-tafsir pada generasi ini memiliki bagian pengantar dan indeks yang tanpa diragukan lagi memperluas isinya, tema-temanya, atau latar belakang (turunnya) Al-Quran.[15]

Sedikit kembali ke sejarah masuknya Islam di Indonesia, penulis memulai dari pendapatnya Marco Polo dan Ibnu Battuta, sebagaimana dari uraian Pijnappel, terdapat kesimpulan bahwa Islam masuk ke Indonesia melalui jalur perdagangan dari Teluk Persia, pantai barat India, seperti Broach (sekarang Amod), Surat, dan Kulam. Artinya, Islam dibawa oleh orang Arab dari Persia dan India, tidak secara langsung dari Arab-pantai barat India Gujarat dan Malabar dan pantai timur Kora mandel. Akibatnya, tentu saja, sedikit banyak terdapat pengaruh dari dua budaya tersebut. Daerah Gujarat dan Malabar merupakan wilayah penganut dan pengamal setia mazhab Syafi'i. Hal ini dapat menjelaskan kenapa aliran agama di Nusantara adalah bermazhab Syafi'i. Dalam bahasa Arab, Ma'bar (terusan, koridor) artinya daratan antara benua India dan Sri Lanka.[16]

Jika kita ingin kembali melihat perkembangan islam di Indonesia sebelum abad ke-20, kita bisa membaca apa yang disampaikan Deliar Noer bahwa pembaruan Islam di Indonesia baru dimulai pada awal abad ke-20. Noer tanpa ragu-ragu menyimpulkan bahwa Islam Indonesia sebelum abad ke-20 didominasi oleh tasawuf yang menurut dia, tidak lebih dari cangkokan mistisisme Islam dengan sisa-sisa kepercayaan Hindu-Buddha setempat. Dia memang menyebutkan pengaruh-pengaruh yang telah datang dari Mekkah sejak abad ke-18, tetapi dengan menggunakan kerangka Snouck Hurgronje, Noer memandang pengaruh ini terutama dalam pengertian politik, atau lebih tepatnya sebagai pan-Islamisme.[17]

[12] Ahsin Sakho Muhammad, *Membumikan Ulumul Quran* (Jakarta: Qaf Media Kreativa, 2019). hal.192.

[13] Oliver Leaman, *Islamic Philosophy An Introduction*, (UK:Polity Press 2009) hal. 65.

[14] Abu Nashr As-Sarraj At-Thuusi, *Al-Luma',* (Mesir: Darul Kutub Haditsah,1960), hal.147.

[15] Howard M.Federspiel, *Kajian Al-Quran di Indonesia* terj. (Bandung:Mizan 1996), hal.129.

[16] Saifullah, *Sejaran Kebudayaan Islam di Asia Tenggara*, (Yogyakarta:Pustaka Pelajar, 2010) hal.13

[17] Azyumardi Azra, *Jaringan ulama timur tengah dan kepulauan nusantara abd XVII dan XVII*I, hal. 126.

Namun menurut Azyumardi Azra tidak ada bukti pada abad ke-18, baik di kalangan para ulama di pusat-pusat Haramayn maupun di kalangan para ulama Melayu-Indonesia, yang menunjukkan adanya usaha untuk memupuk perasaan pan-Islamisme di Nusantara. Yang mereka sebarkan di bagian dunia Islam ini adalah terutama gagasan-gagasan pembaruan yang bersifat religius dan bukan politis.[18]

Lebih jauh lagi Oman Fathurrahman menjelaskan bagaimana al-Kūrāni dapat dianggap mewakili ulama Kurdi yang sangat kuat mempengaruhi perkembangan tradisi intelektual Islam di belahan lain dunia Islam, termasuk Melayu-Nusantara. Meminjam penjelasan Martin van Bruinessen (1998: 103-105), setidaknya ada dua penjelasan mengapa ulama Kurdi dianggap menarik bagi sebagian besar ulama Melayu-Nusantara abad ke-17: pertama, karena adanya kesamaan mazhab yang dianut, yakni Shafi'i, kedua, karena Muslim Melayu-Nusantara dan Muslim Kurdi memiliki ketertarikan yang sama terhadap ajaran-ajaran tasawuf falsafi.[19]

Setidaknya ada salah satu Tafsir yang ditulis di Indonesia sebelum abad ke-20. Yaitu Tafsir Turjuman Al-Mustafid karya Abdurrauf As-Singkiliy (1615- 1693 M.) Menurut A.Jhons (1975:49) ia adalah pensyarah terpenting karya-karya al-Jilli. Adapun Salman Harun berpendapat bahwa Abdurrauf ketika menafsirkan Ayat-ayat Tasawuf, seperti Surah Al-Baqarah(2):186, Ia meninggalkan tafsiran penting al-Jalalain bahwa Tuhan dekat dengan makhluk dengan ilmu-Nya, bukan dengan Zat-Nya.[20] Pandangan ini lah yang membuat dirinya berkesimpulan bahwa Tafsir ini bukanlah terjemahan dari Tafsir al-Baidhawi melainkan terjemahan Tafsir al-Jalalain.

Analisa *Tafsīr Al-Munīr Maraḥ Labīd* Karya An-Nawawi Al-Bantani (1230-1315 H.)[21]

Tafsir Al-Munir Marah Labid diterbitkan di Mesir tahun 1887 M, isinya kebanyakan berupa penjelasan dan komentar dari pendapat para ulama terkemuka. Sosok An-Nawawi sendiri dikenal sangat piawai menjelaskan makna dari suatu kosa kata ayat Al-Quṛan yang sulit sekalipun. Dibeberapa karangan lainnya terlihat ia mempertahankan pendapat Mazhabnya yaitu Mazhab Syafi'i. Bakat intelektualnya sangat terkenal di Cairo, bahkan melalui karya Tafsir nya ini ia diberi gelar Sayyid Ulama Hijaz (pemimpin ulama Hijaz). Dengan karyanya ini, sehingga menjadikan dirinya tidak disangsikan lagi keilmuanya, sampai-sampai selalu menjadi topic diskusi oleh Syaikh Al-Azhar. Karya Tafsir Al-Munir Marah Labid ini awalnya hanya dikenal di dunia arab, khususnya yang bermazhab Syafi'I saja, lalu pasca Proklamasi Republik Indonesia, karya-karyanya banyak dipublikasikan di tanah air, seperti di Jakarta, Cirebon, Bandung, Surabaya, dan Banten.[22]

Sekilas ketika melihat cara penafsiran dan bentuk penulisan kitabnya, tafsir Marah Labid ini hampir mirip dengan kitab Tafsir Jalalain karya Imam Jalaluddin al-Mahally dan

[18]Azyumardi Azra, *Jaringan ulama timur tengah dan kepulauan nusantara abd XVII dan XVIII* hal.127.

[19]Oman Fathurrahman, *Ithaf Dzaki Tafsir Wahdatul Wujud bagi Muslim Nusantara*.Jakarta:Mizan 2012, hal.12.

[20] Salman Harun, *Hakekat Tarjuman al-Mustafid karya Abdurrauf Singkel*, Disertasi SPS UIN tahun.1992, h.189.

[21] Nama lengkapnya adalah Muhammad Nawawi ibn Umar ibn Arbi al-Bantani al-Jawi. Lahir tahun 1230 H-1813 M di Tanara Serang Banten. Ayahnya, KH. Umar ibn Arbi, adalah salah seorang ulama terkemuka di daerah Tanara. Dari garis keturunannya, Syekh Nawawi adalah yang ke-12 dari Maulana Syarif Hidayatullah, atau yang lebih dikenal Sunan Gunung Jati Cirebon. Dengan demikian dari silsilah ayahnya, garis keturunan beliau sampai kepada nabi Muhammad. Sedangkan ibunya bernama Zubaidah, berasal dari garis keturunan Muhammad Singaraja. Tahun 1855 M belajar di Mekah, di satu tempat yang dikenal dengan Kampung Jawa, Syekh Nawawi belajar kepada beberapa ulama besar yang berasal dari Indonesia. Di antaranya; Syekh Khatib Sambas (berasal dari Kalimantan Barat) dan Syekh Abd al-Ghani (berasal dari Bima NTB). Tentunya beliau juga belajar kepada para ulama besar Mekah di masanya, seperti; Syekh Ahmad Zaini Dahlan (Mufti Madzhab syafi'i di Mekah), Syekh Ahmad Dimyathi, Syekh Abd al-Hamid al Daghestani, Syekh Nahrawi dan lainnya.

[22] Anthony H.Johns, *Islami in Asia*, Jerusalem:The Magnes Press 1984, p.131.

Imam Jalaluddin al-Suyuthi, akan tetapi tafsir yang juga banyak dipelajari di pesantren ini mempunyai keistimewaan tersendiri. Kekhasan dari tafsir ini adalah penyebutan makna surah dan nama-namanya, serta menjelaskan tema-temanya. Misalnya ketika menyebut Surah al-Kafirun, Syaikh Nawawi berkata: "disebut juga dengan surah al-Munabadzah, atau al-Mu'abadah", dan ketika menyebut Surah al-Ikhlas, "maksudnya adalah ikhlas beribadah, dan surah itu disebut juga surah al-Muqasyqasyah, yang artinya terbebas dari kemunafikan", seperti keterangan Ali (1414 H.:641). Secara keseluruhan, Ali Iyazi menilai tafsir ini sebagai tafsir yang pantas dijadikan referensi karena tafsir ini adalah kitab tafsir yang berkualitas.[23]

Melalui karya Tafsirnya ini yang menarik perhatian dan memiliki reputasi tinggi, bersamaan dengan periode reformis Muhammad Abduh, muncul pertanyaan: Apakah An-Nawawi terpengaruh pemikiran Muhammad Abduh? Atau apakah pemikiran Abduh terefleksikan dalam Tafsir Al-Munir? Dari pertanyaan diatas, tepat kiranya jika kita uraikan beberapa Metode dan Pendekatan dalam penafsiran lalu kita kaitkan dengan konteks dimana Penafsir (Muhammad Abduh dan An-Nawawi Al-Bantani) hidup.

Ada dua pendekatan penelitian Al-Quṛan menurut Nasarudin Umar: Pertama Proses Induksi, dalam proses ini tinggal menghubungkan penemuan-penemuan iptek atau teori-teori sosial dengan ayat-ayat Al-Quṛan yang pantas untuk menjadi lambangnya. Jawabannya sudah ada, selanjutnya yang dicari adalah pertanyaannya yaitu pertanyaan lambang yang cocok di antara sederetan pertanyaan yang telah tersedia. Sedangkan pendekatan deduktif, yang secara harfiah, berarti mencuplik dari sejumlah keseluruhan kemudian mengembangkannya. Dalam metodologi penelitian, cara deduktif ini mengandung pengertian dari suatu teori yang bersifat umum, diversifikasi, kemudian dilakukan pada beberapa kasus khusus (partikular). Pada pendekatan deduktif terhadap Alquran, dilakukan penelitian dan penafsiran terhadap ayat Al-Quṛan kemudian dikembangkan secara ilmiah untuk memperoleh pemahaman keberlakuannya pada suatu disiplin ilmu tertentu (juziyyaat).[24]

Sedangkan Metode yang dipakai oleh penafsir yang bercorak tasawuf-falsafi, menurut penulis lebih kearah Tạwil, alasannya ialah bahwa diantara langkah-langkah dalam mentạwil suatu ayat ialah Al-Mustanbathah yaitu memaknai suatu ayat secara makna zhahir dan batin. Namun takwil itu sendiri masih diperdebatkan keabsahannya. Pengertian takwil akhirnya bergantung pada dualisme teks, muhkamat dan mutasyabihat. Yang ditakwil adalah teks mutasyabihat. Tanpa menegasikan tujuan dan konsep yang diajukan pemikir lainnya, tujuan dan konsep yang paling populer dan mungkin masih bertahan hingga sekarang tentang takwil adalah untuk menghindari penyerupaan Tuhan dengan makhluk sehingga diperlukan pemalingan makna suatu teks ayat melalui penakwilan. Karena itu, konsep tasybih berhubungan erat dengan tanzih. Dalam arti, masing-masing aliran di atas bermaksud untuk menyucikan Tuhan dari penyerupaan dengan makhluk. Pasalnya, Dia adalah Dzat yang tidak ada sesuatu apa pun di alam ini yang menyamai-Nya. Takwil yang dimaksud adalah pemalingan suatu makna dari makna hakiki kepada makna majazi karena adanya suatu qorinah yang menghendaki pemalingan tersebut.

Sementara, aliran yang menolak penggunaan takwil, yang diwakili aliran Ahlussunnah wal Jamaah, yang menduduki posisi dominan dalam sejarah pemikiran Islam, memopulerkan tafsir guna menemukan makna yang dimaksud Tuhan di dalam Mushaf Utsmani. Berbeda dengan takwil dalam pengertian ini, tafsir adalah suatu tindak pembacaan atas Mushaf Utsmani, utamanya

[23] Masnida, *Karakteristik dan Manhaj Tafsir Marah Labid Karya Syekh Nawawi Al-Bantani*, dalam Jurnal DARUSSALAM volume VIII no.1 September 2016, hal.199.

[24] Andi Rosadisastra, *Metode Tafsir Ayat-ayat Sains dan social*, (Jakarta:Amzah 2016), hal.X.

ayat-ayat muhkamat. Para ahli tafsir meyakini bahwa pesan asasi Tuhan terletak di dalam Mushaf Utsmani, tetapi manusia hanya diperkenankan untuk mengungkap pesan yang tersimpan dalam ayat-ayat muhkamat sehingga tugas pembaca hanyalah mengungkap apa yang sudah ada melalui perangkat indikasi teks bahasa. Dengan pola ini, tafsir bertugas mereproduksi bukan memproduksi makna bahasa. Hasil dari reproduksi ini kemudian dibawa ke dalam konteks realitas untuk kemudian diberlakukan sebagai kaidah-kaidah realitas, baik yang terkait dengan tata nilai, tata wacana maupun tata perilaku. Realitas luar teks tidak boleh melenceng dari kaidah-kaidah ini karena ia adalah kreasi legislasi Tuhan.[25]

Konteks penafsir hidup yaitu zaman pra kemerdekaan Indonesia, dan ini terlihat dari nasionalisme dirinya ketika menafsirkan QS.Al-Hujuurat:13. Nawawi al-Bantani menjelaskan bahwa dalam konsep al-Syu'ub harus di dasari dengan kedamaian dan harus adanya seorang yang dijadikan sebagai seorang pemimpin, Nawawi al-bantani juga memaparkan dalam pemilihan seorang pemimpin al-Syu'ub tidak harus mengutamakan unsur agama, karena menurut beliau pemimpin al-Syu'üb bukan seorang pemimpin agama, tetapi kebebasanya dalam menentukan kebijakan melebihi dari seorang mufti. Sifat nasionalisme ini nampaknya yang banyak terpengaruh pemikiran Muhammad Abduh.

Berikut beberapa penfasiran An-Nawawi berkaitan dengan perkara yang seringkali menjadi isu sentral dalam kajian tasawuf seperti Ittihad, Huluul, Kematian, Ruh, Zuhud, Wara', dll.:

1. Bagaimana sikap fundamental An-Nawawi dalam memegang teguh keyakinan mayoritas umat Islam (Jumhur al-Ummah) tentang bahwa Allah ada tanpa tempat dan tanpa arah. Ini tentunya bertentangan dengan konsep Hulül dan Ittihad. Bahkan justeru, Syekh Nawawi menentang keras dua keyakinan ini, sebagaimana ini akan kita rasakan dalam tulisan beliau dalam Salalim al-Fudlala.[26] Dalam QS. al-A'raf: 54, pada ayat *"tsumma istawa 'ala al-arsy"*, An-Nawawi menulis : Yang harus kita yakini ialah bahwa Allah tidak menempati ruang dan arah.
2. Unsur tasawuf dalam *Marah Labid* kemungkinan lebih terasa dalam pembahasan al-Faqr. Walaupun penafsiran ini juga tidak lebih hanya sekedar untuk memahamkan makna ayat. Yaitu pada QS. al-Baqarah: 274: An-Nawawi menceritakan orang-orang fakir dari kaum Muhajirin.

> "Di saat itu kewajiban jihad berlaku atas siapapun, baik orang kaya maupun miskin. Orang-orang faqir dari kaum Quraisy yang berjumlah sekitar empat ratus orang tersebut, mewaqafkan jiwa-jiwa mereka untuk berperang di jalan Allah. Mereka dikenal dengan Ashab al-Shuffah, kaum yang tidak memiliki tempat tinggal dan sanak famili. Hidup mereka tidak jauh dari masjid Nabawi."

3. An-Nawawi mengklasifikasi alam kepada dua; Alam Amri (kekal) dan Alam Khalq (fanạ), disini An-Nawawi menggunakan istilah yang baru dalam penafsirannya, istilah baru ini sejalan apa yang dijelaskan para sufi, seperti Ibnu Arabi dalam Tafsirnya.[27] Ini menunjukan bahwa corak tasawuf sangat kental dalam Tafsir ini, dalam QS. al-Isra: 85 ia menjelaskan:

> "Maka firman-Nya, "Ruh itu termasuk urusan Tuhanku", bahwa ruh itu berasal dari alamul amri dan kekal bukan dari alamul khalq dan fana. Oleh karena itu, tidak mungkin dibuatkan definisi tentang ruh melalui pendahuluannya dan eksistensi ruh tidak dapat diliputi oleh jangkauan penemuan manusia, selain sebatas globalnya saja. Untuk itulah Allah menyebutkan dalam firman-Nya: وما أوتيتم من العلم إلا قليلا Dan

[25] Aksin Wijaya, *Arah baru Studi Ulumul Quṛan*, (Yogyakarta: Diva Press, 2020), hal.152.

[26] Khalilurrahman, *Sufisme dalam Tafsir Nawawi*, hal. 84

[27] Dalam menafsirkan QS.Al-Baqarah:29, Ibnu Arabiy menggunakan istilah Alam Khalq (fanạ).

tidaklah kamu diberi pengetahuan selain sedikit. (Al-Isra': 85) yakni tidaklah kamu diberi pengetahuan mengenai apa yang ada di sisi Allah selain sedikit ilmu yang kamu hasilkan melalui jalan inderamu.[28]

4. Lalu bagaimana An-Nawawi menjelaskan secara filosofis tentang proses dibangkitkannya kembali manusia setelah mereka mati dengan mengutip dari suatu riwayat tentang kebangkitan Manusia setelah kematian, dalam QS.Yaasin: 12:

"(Sungguh, Kamilah yang menghidupkan orang-orang mati) yakni Kami bangkitkan mereka sesudah mereka mati. Diriwayatkan dari Al-Hasan, bahwa sesungguhnya Kami mengeluarkan mereka dari kemusyrikan kepada iman.(dan Kami mencatat) di dalam buku catatan malaikat pencatat amal-(segala hal yang telah mereka kerjakan) yakni amal-amal saleh maupun amal-amal yang tidak saleh yang telah mereka kerjakan-(dan bekas-bekas yang mereka tinggalkan) yakni karya-karya mereka yang kekal seperti kitab-kitab yang mereka tulis, jembatan-jembatan yang mereka bangun, dan mesjid-mesjid serta pos-pos penjagaan di perbatasan dan sebagainya; dan karya-karya buruk seperti tugas-tugas berat yang dibebankan oleh penguasa zalim kepada kaum muslim, pembangunan sarana-sarana umum yang merugikan kaum muslim, alat-alat musik, dan perabot-perabot terlarang yang pemakaiannya permanen.[29]

5. Berkenaan dengan ayat Taubat, An-Nawawi nampaknya sependapat dengan Al-Ghazali yang mengklasifikasikan tingkatan taubat kepada *Taubat Awwam, Khash dan Khashul Khawash*: [30]

Pernyataan itu diungkap ketika menafsirkan surah An-Nuur ayat 31:

"Dan bertaubatlah kamu semua kepada pada Allah, wahai orang orang yang beriman, agar kamu beruntung, yakni bertobatlah kamu dari perbuatan yang berlebihan dalam menunaikan kewajiban hukum taklif. Ibnu Abbas telah mengatakan sehubungan dengan makna ayat ini bahwa bertobatlah kalian dari kebiasaan yang kalian lakukan pada masa jahiliah mudah-mudahan kamu akan bahagia di dunia dan akhirat Dengan kata lain dapat disebutkan bahwa sesungguhnya sekalipun hal itu wajib dalam masa Islam, akan tetapi diharuskan menyesalinya dan bertekad untuk meninggalkannya manakala ia teringat akan hal yang pernah dilakukannya. Sebagaimana yang dikatakan oleh sebagian ulama, bahwa barang siapa yang melakukan suatu dosa kemudian bertobat, maka setiap kali ingat akan dosanya ia harus mengulangi atau memperbarui tobatnya. Karena sikap ini menguatkannya untuk tetap dalam penyesalannya hingga dia menjumpai Tuhannya. [31]

6. Pada ayat yang berbicara tentang Wara', An-Nawawi tidak perlu memunculkan makna bathin dari ayat tersebut, karena konteks ayat itu dengan sendirinya berwarna tasawuf, sebagaimana penjelasannya dalam Q.S.Al-Mu̱minun : 51 :

"(Wahai para rasul) khitab ini diserukan kepada setiap rasul di masanya masing-masing, agar lawan bicara atau pendengar meyakini bahwa perintah yang ditujukan kepada semua rasul itu adalah benar untuk diamalkan. Makna yang dimaksud adalah Kami memberitahukan kepadamu, wahai Muhammad bahwa Kami telah memerintahkan kepada para rasul terdahulu dan Kami katakan kepada mereka, dan seterusnya. Hal ini menunjukkan kebatilan dari apa yang dianut oleh para rahib yaitu

[28] Muhammad Nawawi, *Tafsīr Al-Munīr Maraḥ Labīd*, (Bandung: Sinar Baru Algensindo, 2017) Jilid. 3, hal.559.

[29] Muhammad Nawawi, *Tafsīr Al-Munīr Maraḥ Labīd*, Jilid. 3, hal. 230

[30] Abu Hamid Al-Ghazali, *Iḥya 'Ulumuddīn,* (Beirut:Dar Ibn Hazm, 2005), hal.1380

[31] Muhammad Nawawi, *Tafsīr Al-Munīr Maraḥ Labīd*, hal. 603

menolak hal-hal yang baik-baik dan enak-enak. Yakni, Kami katakan kepada setiap rasul-(makanlah dari makanan yang baik-baik) yakni yang halal-halal, baik yang enak maupun yang tidak enak- (dan kerjakanlah amal yang saleh) yakni amal yang fardu dan amal yang sunah, dan makan itu apabila ada suatu perintah dari syariat yang menganjurkannya bukan karena keinginan sendiri sehingga termasuk amal yang saleh bila dikerjakan.(Sungguh, Aku terhadap apa yang kamu kerjakan) dari amal-amal yang lahir dan yang batin-(Maha Mengetahui) sehingga Aku akan memberikan balasannya kepadamu. Ungkapan ini mengandung peringatan dari Allah terhadap mereka agar janganlah mereka menentang apa yang diperintahkan oleh Allah kepada mereka. [32]

7. Dalam menjelaskan QS. An-Nisa: 77 tentang Zuhud, An-Nawawi seakan-akan berpatokan kepada Ahmad bin Hanbal dalam karyanya Az-Zuhud yang mendeskripsikan sikap zuhud para Nabi dan para Sahabat Nabi SAW.:

"(Katakanlah) sebagai jawaban terhadap pertanyaan itu untuk menerangkan hikmah kewajiban berperang terhadap mereka tanpa ada celaan, karena pertanyaan diungkapkan bukan bertujuan menentang hukum Allah. Juga sebagai anjuran kepada mereka melalui sesuatu yang akan mereka peroleh dari peperangan itu yaitu kenikmatan yang kekal-("Kesenangan di dunia), jalan Allah-(lebih baik untuk orang-orang yang bertakwa) yakni manfaat di dunia ini-(hanya sebentar) yakni sedikit sebab cepat habis dan segera pudar jika kamu ditangguhkan sampai masa itu- (dan akhirat itu) yakni pahala di akhirat, apa lagi yang berkaitan dengan berperang di menghindarkan dirinya dari kekafiran dan perbuatan-perbuatan yang keji, sebab nikmat-nikmat ukhrawi itu banyak sekali, bersifat kekal, bersih dari hal-hal yang merisaukan hati dan meyakinkan. Berbeda dengan nikmat duniawi, karena sesungguhnya nikmat duniawi itu meragukan akhirnya dan dicampur dengan hal-hal yang tidak disukai pada hari berikutnya (dan kamu tidak akan dianiaya sedikit pun) Ibnu Kasir, Hamzah dan Al-Kisai membacanya dalam bentuk gaibah yakni Wala Yuzlamina, sedangkan ulama yang lain membacanya dengan bentuk khitab yakni La Tuzlamúna. Yakni, pahala amal perbuatanmu tidak akan dikurangi sekecil apapun atau sehelai serat yang terdapat pada biji kurma. Atau, makna yang dimaksud ialah pahala amal kebaikan mereka tidak akan dikurangi sedikit pun. [33]

8. Hal menarik juga dari tafsir ini adalah adanya nuansa sufistik. Di beberapa tempat terlihat sejumlah ayat yang ditafsirkan mirip dengan penafsiran yang dilakukan ahli tasawuf. Asmawi dalam penelitiannya mengungkapkan bahwa Syaikh Nawawi seperti keterangan dalam tafsir tersebut Juz 1 hal. 178 adalah termasuk pengikut tarikat Qadariyyah. Hal ini terlihat dalam penafsiran surah al-A'raf ayat 205 yang berisi tentang dzikir.

9. Berkaitan dengan tasawuf juga bisa dilihat dalam tafsir alif, laam, raa. Ia mencoba mengungkap rahasia di balik huruf di awal beberapa surah al Qur'an. Contohnya ketika menafsirkan lafadz Alif, Lam, Mim yang terdapat di awal pembukaan Surat al-Baqarah:

Imam Syu'bah berkata bahwa lafadz Alif, Lam, Mim dah huruf hija 'iyyah lainnya semisal: Tha Ha, Ya Sin. Nun dan lain-lain adalah bagian dari kemu'jizatan al-Qur'an yang hanya diketahui oleh Allah swt. Kita hanya mengimani secara dzahirnya saja, termasuk faidah dari membaca awal-awal surat itu adalah bertambahnya keimanan kita kepada Allah yang maha kuasa. Di dalam semua kitab terdapat rahasia. Abu Bakar berkata: Rahasia Allah yang terdapat dalam al-Qur'an adalah ayat aatau bacaan yang terdapat di awal-awal tiap surat. Akan tetapi tidak semua Mara h Labi d membiarkannya begitu saja huruf-huruf muqhata 'ah tidak

[32] Muhammad Nawawi, *Tafsīr Al-Munīr Maraḥ Labīd*, Jilid. 3, hal. 304

[33] Muhammad Nawawi, *Tafsīr Al-Munīr Maraḥ Labīd*, hal.603

ditafsirkan, ditempat yang berpisah dia juga menafsirkan huruf-huruf di awal surat dengan berpedoman pada pendapat ulama'.

10. Syaikh Nawawi adalah termasuk pengikut ahlu sunnah wa al-jama'ah. Berikut ini contoh penafsiran khas ahlu sunnah wa al-jama'ah dalam masalah keyakinan ilmu Kalam, yaitu ru yah, al-'arsy, dosa-dosa besar, paksaan (al-jabr), ikhtiyar, dll.

Dalam permasalahan terkait rụyah surah al-An'am: 102, beliau berkata:

لاتدركه الأبصار) أي لاتراه الأبصار في الدنيا، وهو تعالى يراه المؤمنون في الأخرة، لقوله صلى الله عليه وسلم: (سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر ولا تصامون في رؤايته). فالتشبيه واقع في تشبيه الرؤية بالرؤية في الوضوح، لا في تشبيه المرئي بالمرئي ... وروي أن الصحابة اختلفوا في أن النبي صلى الله عليه وسلم: (هل رأى الله تعالى ليلة المعراج أو لا" ولم يكفر عضهم بعضا هذا السبب، وما نسبه إلى الضلالة وهذا يدل على أنهم كانو مجمعين على أنه امتناع عقلا في رؤية الله تعالى.

Kesimpulan

Dalam sejarah perkembangan tasawuf, terdapat dua aliran besar didalamnya, Pertama: aliran tasawuf yang memilih untuk tidak terlalu mendeskripsikan pembahasan seputar filsafat dan teologi atau yang sering dikenal tasawuf syar'iyyah, namun lebih memilih untuk focus memperbaiki sisi fikih syariah dan akhlak. Tokoh central aliran ini ialah Ibnu Taimiyah dan Ibnu Qayyim Al-Jauziyah di jazirah Arab, dan Nuurudin Ar-Raniry beserta Abdurrauf Al-Singkiliy di kawasan Nusantara. Kedua: aliran tasawuf yang selalu mengkolaborasikan nilai-nilai tasawuf menjadi diskursus filsafat sehingga dapat diterima logika masyarakat atau yang dikenal sebagai tasawuf falsafi (teosofis). Adalah Al-Ghazali yang merupakan tokoh aliran ini. Sedangkan An-Nawawi Al-Bantani, menurut penulis lebih condong kepada aliran tasawuf syar'iyyah. Hal ini sebagaimana terlihat dari penafsiran yang An-Nawawi lakukan, Tafsir yang isinya didominasi dengan nilai-nilai akhlak, etika dan spiritual ketimbang nilai-nilai filsafatnya.

Daftar Pustaka

Adz-Dzahabi, Muhammad Husain, At-Tafsīr wal Mufassirun̄, Kairo: Maktabah Wahbah 2003.

Ajibah, Ibnu, *Iiqazhul Himam Fī Syarḥil Ḥikam*.

Al-Ghanimiy, Abul Wafạ. *Madkhal ilā Tasawwuf Islami*, Cairo: Dar Tsaqafah 1979.

Al-Ghazali, Abu Hamid, *Iḥya Ulumudin*, Beirut:Dar Ibn Hazm, 2005.

Al-Kumayi, Sulayman, "Gerakan Pembaharuan Tasawuf di Indonesia," *Jurnal TEOLOGIA* Volume 23 Nomor 2 Desember 2013.

At-Thuusi, Abu Nashr As-Sarraj, *Al-Luma'*, Mesir: Darul Kutub Haditsah.1960.

Azra, Azyumardi, *Jaringan ulama timur tengah dan kepulauan nusantara abd XVII dan XVIII*. Jakarta:Kencana 2013.

Fathurrahman, Oman, *Itḥaf Zaki Tafsir Wahdatul Wujud bagi Muslim Nusantara*, Jakarta:Mizan 2012.

Fauzi, M.Nur, *Paradigma Pemikiran Tasawuf Teo-Antroposentris Abdurrahman Wahid dan Relevansinya dalam Konteks Kekinian,* dalam Jurnal KACA, Volume 9, nomor 1 Februari 2019.

H.Johns, Anthony, *Islam in Asia*, Jerusalem:The Magnes Press 1984.

Harun, Salman, *Hakekat Tarjuman al-Mustafid karya Abdurrauf Singkel*, Disertasi SPS UIN tahun.1992.

Ibnu Arabi, Muhyiddin, *Fuṣuṣul Ḥikam*, Berut:Darul Kutub Arabiy.

Khalilurrahman, *Sufisme dalam Tafsir Nawawi,* Tangerang: Nurul Hikmah Press.

Leaman, Oliver, *Islamic Philosophy An Introduction*, UK:Polity Press 2009.

M.Federspiel, Howard, *Kajian Al-Quṛan di Indonesia* terj., Bandung:Mizan 1996.

Masnida, "Karakteristik dan Manhaj Tafsir Marah Labid Karya Syekh Nawawi Al-Bantani," dalam *Jurnal DARUSSALAM* volume VIII no.1 September 2016.

Muhammad, Ahsin Sakho, *Membumikan Ulumul Quṛan*. Jakarta: Qaf Media Kreativa, 2019.

Nawawi, Muhammad, *Tafsīr Al-Munīr Maraḥ Labīd*, jilid 3, Bandung: Sinar Baru Algensindo. 2017.

Rosadisastra, Andi, *Metode Tafsir Ayat-ayat Sains dan social*, Jakarta:Amzah 2016.

Saifullah, *Sejarah Kebudayaan Islam di Asia Tenggara*,Yogyakarta:Pustaka Pelajar, 2010.

Siraj, Said Aqil, *Shilatullah bil kauni fii Tasawwuf Falsafi* Disertasi di Universitas Ummul Qura Mekah tahun 1414 H.

Wijaya, Aksin, *Arah baru Studi Ulumul Quṛan*,Yogyakarta: Diva Press. 2020.