




# Yahudi & Nasrani dalam Al-Quran



“Melayani kita dengan baik cara mengemukakan apa yang kurang diketahui tentang Syaikh Nawawi Banten dan melakukan kontekstualisasi pemikirannya mengenai persoalan hubungan antariman yang bersumber dari Al-Quran.”

—Michael F. Laffan

*International Institute of Asian Studies*

Kata Pengantar  
Azyumardi Azra

Asep Muhamad Iqbal

HUBUNGAN ANTARAGAMA  
MENURUT SYAIKH NAWAWI BANTEN

# YAHUDI DAN NASRANI DALAM AL-QURAN

**Hubungan Antaragama Menurut  
Syaikh Nawawi Banten**

Asep Muhamad Iqbal

Pengantar: Prof. Dr. Azyumardi Azra



Seri Studi Al-Quran

**YAHUDI DAN NASRANI DALAM AL-QURAN**  
Hubungan Antaragama Menurut Syaikh Nawawi Banten

Penulis: Asep Muhamad Iqbal  
Editor: Idrus Al-Kaf

Copyright © 2004 Penerbit TERAJU  
All rights reserved

Diterbitkan oleh Penerbit TERAJU  
Cetakan I, Juni 2004

Penerbit TERAJU  
(PT. Mizan Publika)  
Kompleks Plaza Golden Blok G 15-16  
Jl. R.S. Fatmawati No. 16 Jakarta Selatan 12420  
Telp. (021) 7661724, Faks. (021) 75817609  
e-mail: [teraju@cbn.net.id](mailto:teraju@cbn.net.id)  
<http://www.mizan.com>

Desain sampul: Benny Syaperi  
Tataletak: Abu MAFS

Didistribusikan oleh Mizan Media Utama (MMU)  
Jl. Cinambo (Cisaranten Wetan) No. 146  
Ujung Berung, Bandung 40294  
Telp. (022) 7815500, Faks. (022) 7802288  
E-mail: [mizanmu@bdg.centrin.net.id](mailto:mizanmu@bdg.centrin.net.id)

Dapat juga diperoleh di  
[www.ekuator.com](http://www.ekuator.com)



## DAFTAR ISI

Ucapan Terima Kasih — vii  
Menemukan Kembali Kekayaan Warisan Islam Indonesia:  
    Kasus *Marâh Labîd* Karya Syaikh Nawawi Banten — ix  
Kata Pengantar — xv

Bab Satu  
PENDAHULUAN — 1

Bab Dua  
NUSANTARA DAN MAKKAH  
PADA ABAD SEMBILAN BELAS — 11  
A. Meningkatnya Jumlah Jamaah Haji — 12  
B. Pemukim Asal Nusantara di Makkah — 20  
C. Menuntut Ilmu di Makkah — 28  
D. Kesimpulan — 39

Bab Tiga  
SYAIKH NAWAWI BANTEN:  
SEBUAH BIOGRAFI SINGKAT — 49  
A. Sejarah Hidup dan Pengabdian — 49  
B. Karya-Karya — 60  
C. Karya-Karya yang  
    Dipergunakan di Lingkungan Pesantren — 67  
D. Kesimpulan — 71

Bab Empat

YAHUDI DAN KRISTEN DALAM

TAFSIR AL-QURAN SYAIKH NAWAWI BANTEN — 81

- A. Sekitar Tafsir Al-Quran Sebelum *Marâh Labîd* pada  
    Periode Awal Perkembangan Islam di Nusantara — 81
- B. *Marâh Labîd* Karya Syaikh Nawawi Banten — 88
- C. Pandangan Syaikh Nawawi Banten  
    tentang Yahudi dan Kristen  
    Sebagaimana Terefleksi dalam Tafsirnya — 93
- D. Kesimpulan — 138

Bab Lima

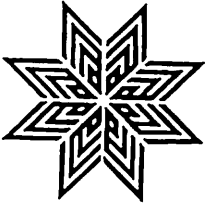
KESIMPULAN — 161

DAFTAR PUSTAKA — 173

INDEKS AYAT-AYAT AL-QURAN — 181

INDEKS — 183

TENTANG PENULIS — 195



## UCAPAN TERIMA KASIH

**P**enyelesaian buku ini dapat terwujud berkat upaya dan dorongan dari sejumlah orang dan institusi. Karena itu, sudah semestinya penulisan buku ini diakhiri dengan ungkapan terima kasih kepada semua pihak yang telah membantu terwujudnya buku ini. Pertama-tama, saya hendak mengungkapkan terima kasih kepada Indonesian Nederlands Cooperation in Islamic Studies (INIS) atas beasiswa yang diberikan sehingga saya memperoleh kesempatan berharga untuk mengikuti studi Masters Programme, dari tahun 2001-2003, dalam bidang Islamic Studies di Leiden University, Belanda.

Saya mengucapkan penghargaan yang tinggi kepada semua dosen dan profesor di Fakultas Sastra dan Fakultas Teologi yang telah memberikan kontribusi bagi pembentukan sikap intelektual saya dalam bidang Islamic Studies selama saya menempuh studi di Universitas Leiden. Terutama, terima kasih untuk Dr. Nico J. G. Kaptein dan Dr. Michael F. Laffan atas saran pemikiran dan masukan sumber rujukan sehingga mempertajam sudut pandang buku ini dan membuka jalan ke cakrawala sumber yang melimpah. Terima kasih yang tulus saya haturkan kepada semua kawan dan kolega di

Leiden selama studi di sana atas bantuan dan persahabatan sejati. Secara khusus, saya berterima kasih kepada Zulkifli atas ide-idenya yang penuh inspirasi dan komentar yang berharga dalam mempertajam beberapa poin draft buku ini dan dorongan yang tak henti dalam menyelesaikan draft buku ini.

Terima kasih saya sampaikan kepada semua kolega saya di Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Palangka Raya, Kalimantan Tengah atas dukungan yang tulus dan kebaikan yang diberikan. Secara khusus, saya berterima kasih kepada Ibu Rosemary Robson dan Judy Laffan di Leiden yang telah membantu merevisi karya ini dan meningkatkan tulisan akademik saya.

Dalam kesempatan ini, saya hendak menyampaikan terima kasih yang paling dalam kepada kedua orangtua saya yang dalam diam, dalam doa mereka dan cara mereka sendiri, telah memberi saya dukungan yang tiada henti dan cinta yang tiada putus. Terima kasih yang khusus tertuju kepada saudara-saudara saya untuk semua *support* yang diberikan. Untuk mereka semua, saya dedikasikan karya ini.

Akhirnya, terima kasih yang sebesar-besarnya saya sampaikan kepada Penerbit Teraju yang telah bersedia menerbitkan buku ini. Secara khusus, saya haturkan terima kasih dan penghargaan kepada Deden M. Ridwan dan M. Saleh Mude atas semua bantuan, dukungan, dan kerja sama dalam meretas jalan di dunia intelektual dan penerbitan di Indonesia.

Palangka Raya, 1 April 2004

Asep Muhamad Iqbal



## MENEMUKAN KEMBALI KEKAYAAN WARISAN ISLAM INDONESIA: KASUS *MARÂH LABÎD* KARYA SYAIKH NAWAWI BANTEN

**K**etika mantan murid saya, Asep Muhamad Iqbal, MA, meminta saya untuk menulis sebuah pengantar untuk buku ini, saya dengan serta merta menjawab bahwa saya bersedia dan sangat senang melakukannya. Sesungguhnya, merupakan suatu kebahagiaan bagi saya untuk menulis sebuah kata pengantar tersebut dengan beberapa alasan.

Alasan pertama ialah bahwa saya banyak terlibat dalam pembuatan buku ini. Karya ini asalnya ditulis sebagai sebuah tesis untuk memenuhi tugas akhir program MA dalam Islamic Studies di Leiden University, Belanda, yang diikuti oleh penulis buku ini dalam kerangka Kerjasama Indonesia-Belanda dalam Studi Islam (Indonesian-Netherlands Cooperation in Islamic Studies [INIS]). Penulis mengikuti program ini dari September 2001 sampai Mei 2003 dan lulus dengan memperoleh yudisium "cum laude," kualifikasi tertinggi yang diberikan oleh Leiden University. Selama masa studinya di Leiden University, saya memperoleh kehormatan



menjadi pembimbing dalam penulisan tesis MA-nya. Khususnya pada tahun terakhir penulis di Leiden, kami mempunyai banyak waktu untuk bekerja sama yang sangat menyenangkan dan efektif. Sebagai hasilnya, saya sangat bangga bahwa tesis ini, yang saya lihat perkembangannya sejak fase paling awal, sekarang hadir dalam bentuk sebuah buku bagi audiens yang lebih luas.

Alasan kedua mengapa saya begitu sangat ingin menulis kata pengantar ini adalah lebih bersifat akademik dan kesarjanaan. Topik buku ini sangat erat kaitannya dengan salah satu minat keilmuan saya, yaitu transmisi kesarjanaan Islam dari Timur Tengah ke Asia Tenggara. Sudah diketahui bahwa sebelum kebangkitan ide-ide modernis Islam pada awal abad ke-20, pusat-pusat paling penting dari kesarjanaan Islam bagi Islam Indonesia terletak di Timur Tengah. Peranan penting Makkah, pada tingkat tertentu juga Madinah, pada abad ke-17-dan 18 telah direkam oleh Azyumardi Azra,<sup>1</sup> sementara untuk abad ke-19 peneliti terkenal tentang Islam Indonesia, C. Snouck Hurgronje (1857-1936), menunjukkan bahwa Makkah telah menjadi pusat latihan yang paling penting bagi *'ulamâ'* Indonesia. Pada penghujung abad ke-19, Makkah merupakan rumah bagi sekelompok penting murid asal Indonesia dan guru mereka yang menetap secara permanen di sana dan membentuk apa yang disebut dengan koloni Jawa. Dalam kata-kata Snouck Hurgronje, koloni Jawa ini berfungsi sebagai "jantung kehidupan keagamaan bagi kepulauan Hindia-Timur."<sup>2</sup> Karena peranan Makkah yang menonjol dalam perkembangan Islam di kepulauan Indonesia pada saat itu, maka sangat penting untuk mempelajari produk intelektual para sarjana yang aktif di sana. Salah seorang sarjana terkenal asal koloni Jawa di Makkah, yang juga

memainkan peranan penting dalam proses transfer ilmu dari Timur Tengah ke Asia Tenggara, adalah Nawawi Banten, yang lahir di Tanara, Banten, pada tahun 1813 dan meninggal di Makkah pada tahun 1897 setelah menetap di sana sejak kira-kira tahun 1855. Nawawi adalah seorang sarjana *prolific* (yang menulis banyak karya) yang menguasai banyak bidang keilmuan tradisional Islam pada zamannya, seperti *ushûl al-dîn*, *fiqh*, *hadîts*, tata bahasa Arab, *tasawwuf*, retorika, [komentar atas] *devotional literature*, dan *tafsir*.

Buku yang sekarang ada di tangan pembaca ini membahas tentang tafsir Al-Quran karya Nawawi Banten, yang berjudul *Marâh Labîd li Kasyf Ma'nâ Qur'ân Majîd*. Tafsir ini merupakan sebuah *landmark* dalam sejarah tafsir Al-Quran di Indonesia karena ia merupakan tafsir kedua atas keseluruhan Al-Quran yang pernah ditulis oleh sarjana Indonesia, setelah yang pertama, *Tarjumân Al-Mustafîd*, yang ditulis oleh sarjana Aceh abad ke-17, Abdul Rauf Singkil. Dalam buku ini, Asep Muhamad Iqbal memfokuskan pembahasannya pada sebuah isu tertentu dalam tafsir ini, yakni bagaimana Nawawi membahas ayat-ayat yang berbicara tentang kaum Yahudi dan Kristen. Ia melakukan ini dengan cara mengumpulkan informasi yang relevan secara hati-hati dan detail dan mempersembahkannya secara cerdas dalam sebuah kerangka yang menarik, yang dikembangkan oleh penulis sendiri dengan terilhami oleh sarjana lain seperti Jane Dammen McAuliffe.<sup>3</sup> Tidak perlu lagi diragukan betapa relevan fokus pembahasan ini bagi situasi Indonesia sekarang mengingat belum adanya pemahaman antaragama yang memadai.

Pada masa sebelumnya, secara umum dipahami bahwa tulisan-tulisan dari Makkah pada penghujung abad ke-19,

seperti karya-karya *fiqh* dan tafsir Al-Quran, bukan merupakan topik-topik yang sangat menarik untuk dikaji karena karya-karya tersebut lebih berupa *derivative* dan pengulangan, dan melulu penulisan ulang dari produk-produk kesarjanaan Islam terdahulu karya sarjana-sarjana yang dianggap otoritatif. Meskipun pandangan ini mungkin benar pada batas tertentu, studi mutakhir menunjukkan bahwa karya-karya abad ke-19 secara meyakinkan berperan sebagai jejak-jejak kaki bagi situasi kesejarahan Islam Indonesia abad ke-19, dan khususnya dalam kasus Nawawi Banten telah terbukti bahwa, meskipun ia tinggal dan bekerja di Makkah, ia menulis karya-karyanya dengan memperhatikan audiens Indonesia.<sup>4</sup> Selain itu, sebaiknya tidak dilupakan bahwa karya-karya keislaman dari penghujung abad ke-19 berdiri pada permulaan reformasi besar yang mulai mengambil bentuk dalam Islam Indonesia sejak permulaan abad ke-20 dan dapat membantu menjelaskan wacana Islam dominan yang ada di Indonesia modern. Kesimpulannya, buku ini memberikan suatu sumbangan dan sambutan yang berharga bagi bidang kajian karya-karya kesarjanaan Islam abad ke-19 dan menunjukkan betapa pentingnya penelaahan produk-produk warisan Islam Indonesia.

Leiden, 5 Nopember 2003

Dr. Nico J.G. Kaptein,

*Leiden University, Belanda*

*Indonesian-Netherlands Cooperation  
in Islamic Studies (INIS)*


## CATATAN

- 1 Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, Bandung: Mizan, 1994.
- 2 C. Snouck Hurgronje, *Mekka in the Latter Part of the Nineteenth Century: Daily Life, Customs and Learning, the Muslims of the East-Indian Archipelago*, translated by J.H. Monahan, Leiden: Brill, 1970, h. 291, cf juga h. 254 (edisi cetak ulang dari terjemahan Inggris tahun 1931 volume kedua 1888-1889, aslinya berbahasa Jerman).
- 3 Lihat Jane Dammen McAuliffe, *Qur'anic Christians: An Analysis of Classical and Modern Exegesis*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- 4 Muhamad Solek, *Islamic Family Law in Indonesia: An Analysis of Nawawi Al-Bantani's Nihâyah Al-Zayn fi Irsyâd Al-Mubtadi'în on Bâb Al-Nikâh*, MA thesis, Leiden University, 1998; "On Qur'anic Exegetes and Exegesis: A Case Study in the Transmission of Islamic Learning" dalam Peter G. Riddell dan Tony Street (eds.), *Islam: Essays on Scriptures, Thought and Society*, Leiden, New York, Koln: Brill, 1997: 3-49.

Kata Pengantar

**DIALOG UMAT BERAGAMA MENURUT  
SYAIKH NAWAWI BANTEN**

Azyumardi Azra  
*Rektor dan Guru Besar Sejarah  
UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta*

 *Al-Yahûd* (Yahudi) dan *Al-Nashârâ* (Nasrani atau Kristen) merupakan dua kata yang banyak disebut dalam Al-Quran. Secara umum, kitab suci Islam ini menggunakan kata *Al-Yahûd* sebanyak delapan belas kali, dengan maksud sebagai kecaman atau gambaran negatif tentang mereka. Hal ini tampak jelas dalam beberapa ayat Allah yang menegaskan ketidakrelaan orang-orang Yahudi dan Nasrani terhadap kaum Muslim sebelum mengikuti jejak mereka (QS. Al-Baqarah, 2: 120), atau pengakuan mereka, bahwa orang Yahudi dan Nasrani adalah putra-putra dan kekasih Allah (QS. Al-Mâ'idah, 5: 18), atau pernyataan orang Yahudi bahwa "tangan Allah terbelenggu (kikir)" (QS. Al-Mâ'idah, 5: 64), atau adanya kebencian orang Yahudi terhadap kaum Muslim (QS. Al-Mâ'idah, 5: 82), dan lainnya.

Sedangkan kata *Al-Nashârâ* disebut sebanyak empat belas kali, yang digunakan dalam makna kecaman. Misalnya, dalam QS. Al-Baqarah, 2: 120, yang berbicara tentang ketidakrelaan mereka terhadap orang-orang Islam hingga mereka mengikutinya. Kadang, kata *Al-Nashârâ* digunakan juga dalam konteks positif dan pujian. Dalam QS. Al-Mâ'idah, 5: 82, misalnya, menjelaskan tentang orang-orang Nasrani yang paling akrab persahabatannya dengan orang-orang Islam. Dalam beberapa ayat lainnya, kata *Al-Nashârâ* mengandung makna yang bersifat netral: tidak kecaman dan tidak pujian. Yaitu, QS Al-Hajj, 22: 17, yang menjelaskan tentang putusan Tuhan yang adil terhadap orang Nasrani dan kelompok-kelompok lainnya kelak di hari kemudian. (Quraish Shibab, 1996: 438).

Kedua komunitas masyarakat ini (Yahudi dan Nasrani) dan beberapa kelompok lainnya sering disebut secara bersamaan dalam Al-Quran dengan istilah *ahl al-kitâb*. Ahli Kitab merupakan salah satu tema pokok yang diungkapkan Al-Quran, yang disebut sebanyak tiga puluh satu kali dalam berbagai ayat dan surat. Ahli Kitab adalah salah satu segi ajaran Islam yang sangat khas. Yaitu, konsep yang memberi pengakuan tertentu kepada para penganut agama lain yang memiliki kitab suci. (Nurcholish Madjid, 1995: 69). Pengakuan ini bukan berarti bahwa semua agama adalah sama—suatu hal yang mustahil, mengingat kenyataannya agama yang ada adalah berbeda-beda dalam banyak hal yang prinsipil, tetapi memberi pengakuan sebatas hak masing-masing untuk berada dengan kebebasan beragama, sesuai dengan doktrin Islam, bahwa tidak ada paksaan dalam beragama.

Selain sebagai komunitas, istilah Yahudi dan Nasrani sering diidentikkan sebagai agama yang tentu saja memiliki

rujukan kepada kitab suci. Kedua komunitas agama ini memiliki kitab suci yang jelas dan berbeda: Taurat sebagai kitab suci Yahudi dan Injil adalah kitab suci Nasrani. Dalam pandangan kaum Muslim, agama yang dianut kaum Yahudi dan Nasrani dianggap sebagai pendahulu agama mereka. Dan bahkan, kehadiran agama Islam bagi kaum Muslim sebagai kelanjutan, pembetulan, dan penyempurnaan bagi agama mereka. Hal ini dipertegas firman Allah yang menyebutkan, bahwa Al-Quran datang untuk memberikan membenaran dan sekaligus melakukan koreksi terhadap sebagian ajaran agama kaum Yahudi dan Nasrani (QS. Âli 'Imrân, 3: 3; QS. Al-Mâ'idah, 5: 48; dan QS. Al-An'âm, 6: 92).

Al-Quran juga menjelaskan, Nabi Isa sebagai nabi dan rasul-Nya, serta pembawa agama kaum Nasrani pernah mengajak kaum Yahudi untuk mengikuti ajaran-ajaran yang terkandung dalam Injil. Sebab mereka yakin, bahwa ajaran-ajaran dalam Injil merupakan kelanjutan dari ajaran Taurat yang dibawa Nabi Musa. Kaum Nasrani juga mengabarkan tentang datangnya seorang nabi, yaitu Nabi Muhammad, yang menyempurnakan agama kedua komunitas tersebut (QS. Al-Shâff, 61: 6). Dengan demikian tampak jelas, bahwa kehadiran agama-agama samawi (Yahudi, Nasrani, dan Islam) di tengah-tengah umat manusia berlangsung dan diterima secara berangsur-angsur.

Begitu pula dengan adanya penegasan yang otentik dari Al-Quran, bahwa Tuhan umat Islam dan Tuhan Ahli Kitab adalah tidak berbeda. Penegasan ini muncul setelah didahului dengan pesan, bahwa janganlah kaum Muslim berbantah dengan mereka, melainkan dengan cara yang lebih baik, kecuali terhadap mereka yang zalim (QS. Al-'Ankabût, 29:46) dan (QS. Al-Syûrâ, 42:15). Penjelasan Al-Quran ini

membuktikan, bahwa agama Ahli Kitab berkesinambungan akidah dan sumber yang sama dengan Islam. Nabi Musa dan Nabi Isa, beserta kitab-kitab sucinya pun dimasukkan sebagai bagian dari keimanan bagi umat Islam. Mengingkari keberadaan Musa dan Isa sebagai nabi dan rasul-Nya, serta Taurat dan Injil sebagai kitab-kitab suci-Nya, maka keimanan seseorang dapat dinyatakan tidak sempurna, dan bahkan dapat dikategorikan sebagai keluar dari Islam (*kufri*).

Islam bahkan memberikan keistimewaan khusus kepada agama Yahudi dan Nasrani. Kehormatan yang diberikan Islam kepada Yahudi dan Nasrani, para pendiri, kitab suci, dan para penganut keduanya, bukanlah sekadar basa-basi, tetapi merupakan suatu pengakuan terhadap keberadaan dan kebenaran kedua agama tersebut. Dan bahkan, kedudukan sah Yahudi dan Nasrani tidak hanya bersifat sosio-politis, kultural ataupun peradaban, tetapi juga bersifat keagamaan—seperti diakui sendiri oleh Al-Quran. Tegasnya, kedua agama ini menduduki posisi yang distingtif dalam ajaran Islam itu sendiri (Azra, 1999: 34). Dengan demikian jelas dan wajar bila Islam mengakui hak hidup orang-agama lain; dan membenarkan ajaran-ajaran agama masing-masing. Di sinilah letak dasar ajaran Islam mengenai toleransi (*tasâmuh*) beragama.

Dengan kata lain, pengakuan Islam terhadap kebenaran Yahudi dan Nasrani ini memang tampak unik dan berbeda dengan agama-agama lain. Sebab, dalam kenyataannya, tidak ada satu pun agama di dunia ini—selain Islam—yang menjadikan kepercayaan kepada kebenaran agama lain, yaitu Yahudi dan Nasrani, sebagai salah satu syarat yang perlu bagi keimanan agamanya sendiri. Dengan mempertimbangkan realitas ini, maka tidak aneh bila sebagian pemikir



Barat menyatakan, bahwa sebuah Wahyu (Islam) menyebut (wahyu-wahyu) lain sebagai absah merupakan peristiwa luar biasa dalam sejarah agama-agama. (Glasse, 1991: 27).

Pengakuan tersebut sangat berhubungan ajaran Islam yang secara eksplisit menyebutkan, bahwa fenomena kenabian merupakan suatu hal yang bersifat universal, dan bahwa semua nabi yang diutus Tuhan untuk menyampaikan hukum-hukum-Nya di dalam kitab suci, mempunyai satu esensi ajaran yang mengandung dua unsur: ajaran tauhid dan ajaran moralitas. Setiap nabi, baik yang diketahui maupun tidak, membawa wahyu atau ketentuan-ketentuan hukum yang berlaku bagi masyarakatnya masing-masing dan yang relevan dengan kondisi-kondisi sosial-historis mereka. Pandangan Islam tentang wahyu dan penyampaian hukum-hukum Tuhan ini menjadi salah satu faktor pemersatu manusia atas dasar kesamaan prinsip-prinsip agama dan moralitas (Al-Faruqi & Al-Faruqi, 1986: 193).

Selain pengakuan terhadap kebenaran agama-agama lain, Islam juga mengajarkan sikap tidak satu garis terhadap agama-agama lain, khususnya Yahudi dan Nasrani. Sikap lunak atau hormat dan sikap keras harus dilakukan sesuai dengan konteksnya, namun harus disertai dengan seruan,—tersirat ataupun tersurat—agar semua agama termasuk juga Yahudi dan Nasrani, untuk kembali ke jalan yang benar. Sikap keras Islam terhadap kaum Kristen terutama ditujukan kepada paham mempertuhankan Isa Al-Masih (QS. Al-Nisâ', 4:171:2). Tetapi, sikap lunak dan penuh simpatiknya sungguh sangat mengesankan. Di suatu tempat dalam Al-Quran disebutkan, bahwa Allah menanamkan dalam hati para pengikut Isa Al-Masih, rasa kasih dan sayang (QS. Al-Hadîd, 57:27).

Terlepas dari keharusan bersikap hormat, keras, dan netral, Islam sangat menekankan kepada para pengikutnya untuk mengembangkan *common platform*, yang dalam bahasa Al-Quran disebut *kalîmatun sawâ'*; dengan penganut agama-agama lainnya. *Kalîmatun sawâ'* itu seharusnya dibangun atas dasar keimanan yang benar, yaitu *tawhîd* (Keesaan Tuhan). Tanpa dasar keimanan ini, pengembangan *kalîmatun sawâ'* tak mungkin akan terlaksana dan terwujud. Padahal, dari dasar keimanan itulah selanjutnya dapat dikembangkan titik-titik temu dalam lapangan kehidupan. Dan dengan mengembangkan titik-titik temu—bukan perbedaan-perbedaan yang pasti ada di dalamnya, dapat diciptakan kehidupan bersama yang toleran, saling menghormati, dan saling mempercayai.

Pengembangan *kalîmatun sawâ'* seyogyanya tidak memasuki wilayah-wilayah atau aspek-aspek tertentu yang berkaitan dengan teologi atau doktrin, dan tentu saja ritual, karena akan menemukan jalan buntu; dan mungkin tidak perlu dilakukan. Sebab, hal itu dapat menjerus kepada "penyatuan" agama-agama—yang sebenarnya dilarang dalam Islam, dan juga sulit diterima oleh pihak-pihak agama mana pun. Untuk itu, *kalîmatun sawâ'* tersebut dapat dan seyogyanya bertitik tolak dari aspek etis agama-agama, tanpa harus menjadikan agama sebagai ajaran etis dan moral belaka, sehingga agama menjadi semacam humanisme univesal saja. Jelas, bahwa seluruh agama hampir sepenuhnya sepakat tentang yang baik dan yang buruk pada berbagai tingkat kehidupan manusia.

Pengalaman pengembangan *kalîmatun sawâ'* telah dimulai pada masa Nabi Muhammad ketika hijrah ke Madinah pada 622 M. Pembentukan negara-kota Madinah dan

penetapan *Mītsâq Al-Madīnah* (Piagam Madinah—juga sering disebut Konstitusi Madinah) oleh Rasulullah menjadi gambaran jelas tentang pengembangan *kalîmatun sawâ'* di dalam masyarakat yang berbeda agama. Dalam konstitusi itu, misalnya, disebutkan secara tegas hak-hak penganut agama Yahudi untuk hidup berdampingan secara damai dengan kaum Muslim. Kaum Yahudi menerima konstitusi itu secara suka rela. Mereka dapat menjalankan kehidupan mereka sesuai ajaran Taurat—meski kemudian orang-orang Yahudi mengkhianati apa yang disepakati dalam konstitusi tersebut.

Pengalaman yang sama juga dihadapi para penganut agama Nasrani. Tak lama setelah Nabi Muhammad dan kaum Muslimin melakukan “pembukaan” atau liberalisasi (*al-futûhât*) Makkah pada 8 H./630 M., sejumlah penganut Nasrani di Yaman mengirimkan utusan kepada Nabi Saw. di Madinah. Kedatangan mereka adalah untuk mengklarifikasikan kedudukan mereka *vis-à-vis* negara (Islam), atau sebaliknya kedudukan negara (Islam) *vis-à-vis* mereka. Utusan Nasrani ini menjadi tamu Nabi di rumahnya, dan bahkan Rasulullah menerima mereka di masjid. Nabi Saw. menjelaskan kepada mereka tentang Islam, dan dapat diduga, Nabi juga mengajak mereka masuk Islam. Sebagian mereka menerima ajakan Nabi, dan sebagian lainnya tetap setia menjadi pemeluk Nasrani di dalam cakupan entitas politik Islam. Nabi selanjutnya mengukuhkan eksistensi mereka sebagai *ummah* yang khas, seperti juga kaum Yahudi. (Azra, 1999: 36-37).

Masalah-masalah yang berkaitan dengan Yahudi dan Nasrani (Ahli Kitab)—seperti dipaparkan dan dijelaskan di atas, mendapat perhatian serius dari ulama terkemuka,

Muhammad Nawawi Abu Abd Al-Mu'ti ibn Umar ibn Arabi ibn Ali Al-Jawi Al-Bantani—lebih dikenal dengan Syaikh Nawawi Banten, dalam karyanya yang paling monumental *Tafsir Nûr Marâh Labîd*. Karya tafsir ini merepresentasikan pendekatan eksegesis yang sesuai dengan semangat pembaharuan Islam pada masa itu. (Peter Reddell, 2001: 192-7 dan Azra, 1999: 75-100).

Nawawi lahir di Tanara, Banten (kini Provinsi Banten), pada 1813, dan wafat di Makkah pada 1897. Ia menetap di Makkah sejak 1855; menghabiskan masa-masa hidup dan pengembaraan intelektualnya di kota suci umat Islam itu. Ia menjadi seorang ulama Jawi abad ke-19 yang paling terkenal di Haramain. Sebelum menjadi seorang *'âlim*, ia telah belajar kepada sejumlah ulama terkemuka di Haramain. Antara lain, ia belajar kepada Syaikh Ahmad Al-Nahrawi, Syaikh Sayyid Ahmad Al-Dimyati, Syaikh Sayyid Ahmad Dahlan, dan Syaikh Muhammad Khatib Al-Hanbali.

Kemasyhuran dan keulamaan Syaikh Nawawi menarik banyak orang Indonesia-Melayu untuk menimba ilmu kepadanya. Mayoritas dari mereka yang pernah berguru kepada Nawawi kemudian menjadi kyai-kyai di banyak pesantren yang tersebar di Pulau Jawa dan beberapa daerah di Nusantara. Mereka membawa *'isnâd-'isnâd* dan *silsilah-silsilah* ilmu dan tradisi agama pada masa peralihan dari tradisionalisme ke modernisme. Di antara murid-murid Nawawi yang terkenal adalah Kyai Haji (KH) Hasyim Asy'ari (pendiri organisasi Nahdlatul Ulama [NU] dan pesantren Tebuireng di Jawa Timur); KH Khalil dari Bangkalan, Madura; dan KH Asnawi dari Caringin, Jawa Barat. Ia menghasilkan tidak kurang dari 26 karya, beberapa di antaranya masih dipergunakan di pesantren-pesantren di Indonesia hingga

kini. (Azra, 2004: 379). Karya-karya Nawawi ini selaras dengan ide-ide dan bangkitnya pembaharuan Islam di Indonesia pada awal abad ke-20. (Anthony Johns, 1988: 257-87).

Produktivitas Nawawi di dunia intelektual dengan sejumlah karyanya itu tampak mendorong Asep Muhammad Iqbal untuk menggali dan mengungkap gagasan-gagasan ulama Jawi asal Banten ini lebih mendalam dan tajam. Asep Muhammad Iqbal tampaknya menitikfokuskan analisisnya terhadap karya tafsir Nawawi, *Tafsir Nûr Marâh Labîd*. Seperti diketahui, karya tafsir Nawawi ini terbit pertama kali di Makkah sekitar 1884 silam, dan merupakan tafsir berbahasa Arab pertama yang ditulis ulama Nusantara. Para ulama tafsir juga mengakui, bahwa tafsir Nawawi ini menempati posisi penting dalam sejarah tafsir Al-Quran di dunia Melayu-Indonesia setelah *Tarjumân Al-Mustafid* karya Abdul Rauf Al-Singkili, yang ditulis sekitar 1675.

Penelitian yang dilakukan Asep Muhammad Iqbal terhadap karya tafsir Nawawi itu didasarkan pada pendekatan tematik dan analisis filologis kesejarahan. Penelitian ini berhasil mengumpulkan dan mengklasifikasi ayat-ayat Al-Quran tentang Yahudi dan Nasrani (Ahli Kitab) yang dibahas Nawawi dalam karya tafsirnya sesuai dengan gagasan yang dikandungnya. Paling tidak, seperti diakui Asep Muhammad Iqbal, ada empat kelompok yang berhasil ditemukan penelitian ini tentang ayat-ayat Yahudi dan Nasrani. *Pertama*, ayat yang berbicara tentang pertentangan antara kaum Yahudi dan Nasrani dengan Nabi Muhammad dan umat Islam. *Kedua*, ayat-ayat yang merespons pertentangan tersebut dan langkah-langkah yang seharusnya dilakukan kaum Muslim. *Ketiga*, ayat-ayat yang mengritik kaum Yahudi dan Nasrani.

Dan *keempat*, ayat-ayat yang memuat pandangan-pandangan positif tentang Yahudi dan Nasrani.

Yang jelas, penelitian ini memperpanjang daftar hasil penelitian terhadap karya-karya dan pemikiran ulama Nusantara yang terlibat dalam jaringan global, khususnya ulama Nusantara di Makkah pada abad ke-17 sampai ke-20—dan lebih utama lagi pemikiran Syaikh Nawawi Banten. Penelitian yang memfokuskan pada karya tafsir Nawawi tentang ayat-ayat Yahudi dan Nasrani ini memberi kontribusi penting untuk merajut solidaritas, dialog, dan kerukunan antarumat beragama, khususnya di Indonesia, yang selama tampaknya terkoyak-koyak oleh ulah para pengikutnya sendiri. *Wallâhu a'lam bi al-shawâb.*

Kampus UIN Jakarta, 14 April 2004.

## BAHAN BACAAN

- Azra, Azyumardi, "The Transmission of Al-Manar to the Malay-Indonesian World: The Cases of Al-Imam and Al-Munir", *Studia Islamika*, 6, 3, 1999.
- Azra, Azyumardi, *Jaringan Ulama Timur Tengan dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII: Akar Pembaruan Islam Indonesia*, (Edisi Revisi), Jakarta: Prenada Media, 2004.
- Azra, Azyumardi, *Konteks Berteologi di Indonesia: Pengalaman Islam*, Jakarta: Paramadina, 1999, cet. ke-1.
- Faruqi, Ismail R. Al- & Lois Lamy Al-Faruqi, *The Cultural Atlas of Islam*, New York: Macmillan, 1986.
- Glasse, Cyril, *The Concise Encyclopedia of Islam*, San Francisco: Harper, 1991.
- Johns, Anthony H., "Quranic Exegenis in the Malay World: in Search of a Profile", dalam Andrew Rippin (ed.), *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an*, Oxford: Clarendon House, 1988.
- Madjid, Nurcholish, *Islam Agama Peradaban: Membangun Makna dan Relevansi Doktrin Islam dalam Sejarah*, Jakarta: Paramadina, 1995, cet. ke-1.
- Riddell, Peter, "Muhammad Al-Nawawi Al-Jawi (1813-1897)" dalam *Islam and the Malay-Indonesian World: Transmission and Responses*, London & Singapore: C. Hurst & Horizon Books, 2001.
- Shihab, M. Quraish, *Wawasan Al-Quran: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat*, Bandung: Mizan, 1996, cet. ke-1.



Bab Satu

## PENDAHULUAN

**P**ersoalan di seputar upaya untuk memahami agama-agama lain (*interreligious understanding*) terus menarik perhatian mereka yang berminat pada sejarah agama. Wacana ini berupaya untuk membahas bagaimana sebuah tradisi agama tertentu memandang tradisi agama lain. Upaya ini, pada satu sisi, bertujuan untuk mencapai adanya saling memahami antar tradisi agama yang berbeda yang didorong oleh semangat saling mendekat antar agama (*interreligious rapprochement*). Pada sisi lain, wacana ini berupaya untuk menjelaskan bagaimana sebuah tradisi agama mendefinisikan dirinya sendiri. Hal ini, pada gilirannya, menghasilkan upaya-upaya untuk membedakan dirinya dari tradisi-tradisi lain. Pada tahap ini, pemahaman terhadap agama lain berubah menjadi pengukuhan definisi-diri.

Buku ini membahas tentang persoalan bagaimana memahami agama-agama lain dalam konteks Islam. Secara khusus, buku ini menjelaskan pemahaman Muslim tentang



kaum Yahudi dan Kristen. Tak diragukan lagi bahwa sumber utama pembahasan ini adalah Al-Quran, kitab suci yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad. Upaya apapun untuk mengungkap pandangan Islam tentang Yahudi dan Kristen harus mulai dari kitab suci ini. Sejak awal kemunculannya, Islam, agama termuda dari tiga agama tradisi Ibrahim (*Abrahamic religions*), berkembang baik dalam suasana dialog maupun konfrontasi dengan tradisi Yahudi dan Kristen. Oleh karena itu, dalam Al-Quran dapat ditemukan ayat-ayat yang berbicara tentang dialog dengan kaum Yahudi dan Kristen, kritik dan ungkapan-ungkapan positif terhadap dua komunitas agama ini.

Fakta ini melahirkan sebuah pertanyaan penting: Bagaimana kaum Muslim memahami ayat-ayat Al-Quran yang mengandung baik kritikan maupun pujian terhadap kaum Yahudi dan Kristen? Jawaban yang komprehensif untuk pertanyaan ini dapat ditemukan dengan mengkaji literatur Muslim yang berisi penafsiran tentang ayat-ayat tersebut. Selama lebih dari tiga belas abad, kaum Muslim telah merasakan perlunya apresiasi yang memadai terhadap Al-Quran dan pentingnya pengungkapan makna-maknanya untuk menjadi petunjuk bagi hidup mereka. Hal ini telah menghasilkan perkembangan sebuah aktivitas keserjanaan khusus yang dikenal dengan *tafsîr Al-Qur'ân* (tafsir Al-Quran). Ribuan jilid karya tafsir telah ditulis untuk memenuhi kebutuhan ini dan mengembangkan disiplin utama ilmu keislaman ini. Karya-karya tersebut bukan hanya ditulis dalam bahasa Arab, melainkan juga dalam setiap bahasa utama pada kawasan di mana Islam telah mengakomodasikan dirinya. Semua ini menunjukkan peranan penting dan sentralitas dari tradisi tafsir dalam perkembangan keserjanaan Islam. Seperti diungkapkan oleh

Charles Adams, tafsir merupakan kunci paling penting dan sumber paling kaya untuk mengungkapkan pentingnya Al-Quran dalam kesadaran beragama kaum Muslim. Jacques Waardenburg secara khusus menyatakan bahwa Al-Quran dan karya-karya tafsir berfungsi sebagai sumber pertama untuk mengungkap informasi yang berkaitan dengan pemahaman Muslim terhadap tradisi agama-agama lain.<sup>1</sup>

Fokus pembahasan buku ini adalah pemahaman Muslim terhadap kaum Yahudi dan Kristen dengan rujukan khusus kepada tafsir Al-Quran karya Syaikh Nawawi Banten, *Marâh Labîd* (juga dikenal dengan nama lain, *Al-Tafsîr Al-Munîr*). Beberapa kajian sudah dilakukan untuk mengungkap pemikiran-pemikiran ulama asal Banten yang terkenal ini, yang mana ulama-ulama Saudi, Mesir, dan Syria menggelarinya Pemimpin Ulama Hijaz Abad Empat Belas/Sembilan Belas (*Sayyid Al-'Ulamâ' Al-Hijâz li Al-Qarn Al-Râbi' 'Asyr*).<sup>2</sup> Karya klasik dan penting tentang tokoh ini sudah tentu karya Snouck Hurgronje, *Mekka in the Latter Part of the 19<sup>th</sup> Century* (1931).<sup>3</sup> Dalam karya ini, Snouck memberikan informasi yang berharga tentang bagaimana Nawawi menuntut ilmu, karir mengajar, aktivitas mengarang dan peranan kuncinya dalam kehidupan komunitas Jawi (sebutan umum untuk Muslim dari Asia Tenggara ketika itu) di Makkah. Chaidar (1979) merekam sejarah hidup Nawawi dan mencatat anekdot-anekdot yang diperkaya dengan cerita seputar usahanya mencari informasi tentang tokoh terkenal ini. Berdasarkan pada gambaran Snouck dalam *Mekka*, Steenbrink (1984) menjelaskan secara singkat posisi penting Nawawi di kalangan Muslim yang berasal dari kepulauan Melayu-Indonesia. Ia juga menggambarkan karakteristik tertentu dari *Marâh Labîd* dengan membandingkan penafsiran *Marâh Labîd* mengenai surat 'Abasa (80:1-2) dengan

karya tafsir lain seperti *Anvâr Al-Tanzîl* karya Al-Baydâwî dan *Tafsîr Al-Nûr* karya Hasbi Al-Shiddieqy.<sup>1</sup>

Selain itu, Asnawi (1984), yang memfokuskan studinya pada persoalan teologi, menganalisa pandangan Nawawi tentang perbuatan manusia (*af'âl al-ibâd*). Hafidudin (1987) melakukan kajian awal tentang tafsir Nawawi yang berkaitan dengan karakteristik dasarnya.<sup>2</sup> Mulyati (1992) mengkaji pandangan Nawawi tentang tasawuf sebagaimana terefleksikan dalam *Salâlim Al-Fudhalâ*, sebuah karya komentar Nawawi terhadap *Hidâyah Al-Adzkiyâ ilâ Tharîq Al-Awliyâ* karya Zainuddin Al-Malibari. Ia menjelaskan sumbangan Nawawi dan kecenderungannya dalam esoterisme Islam.<sup>3</sup> Wijoyo (1997) mengkaji peranan Penting Nawawi dalam tradisi *gloss* (*syarh*; komentar) Islam. Menggunakan praktis *cultural habitus* sebagai kerangka konseptual, ia menganalisa karya-karya Nawawi sebagai alat untuk memahami peranan tersebut dalam proses transmisi ilmu keislaman di nusantara.<sup>4</sup> Mohamad Solek (1998), menggunakan pendekatan sejarah dan analisa tekstual, menganalisa pandangan Nawawi tentang hukum Islam. Secara khusus ia memusatkan perhatiannya pada analisa pandangan Nawawi tentang hukum keluarga Islam sebagaimana terefleksikan dalam *Bâb Al-Nikâh* dari *Nihâyah Al-Zayn fî Irsyâd Al-Mubtadi'în*, karya komentar Nawawi atas *Qurrat Al-'Ayn bi Muhimmât Al-Dîn fî Al-Fiqh 'alâ Madzhab Al-Imâm Al-Syâfi'î* karya Zainuddin Al-Malibari.<sup>5</sup>

Harus diakui bahwa studi-studi tersebut di atas menaruh sedikit perhatian pada ide-ide Nawawi yang terdapat pada karya tafsirnya, *Marâh Labîd*, padahal karya ini dipandang sebagai karya Nawawi yang paling prestisius. Anthony Johns mengisi kekurangan ini dengan studi pendahulunya yang berharga mengenai karya tafsir setebal dua jilid ini dalam

kerangka transmisi ilmu keislaman terutama tafsir Al-Quran di dunia Melayu-Indonesia.<sup>9</sup> Tetapi, sejauh ini belum ada perhatian yang cukup dicurahkan pada pandangan-pandangan Nawawi tentang komunitas agama-agama lain. Pentingnya studi tentang isu ini terletak pada kenyataan bahwa Nawawi dipandang sebagai seorang tokoh besar dalam perkembangan Islam di dunia Melayu-Indonesia modern. Studi apapun tentang ulama yang luar biasa ini bukan hanya akan memberikan sumbangan pada pemahaman lebih jauh tentang pemikiran-pemikirannya, melainkan juga akan mengungkap latar belakang sosial-kesejarahan di mana ia hidup dan menulis karya-karyanya. Studi tentang pandangannya mengenai agama-agama lain, di antaranya, akan membantu menjelaskan pandangan dominan tentang isu ini yang dipegang oleh kebanyakan Muslim di nusantara.

Dalam upaya mengungkap pandangan Nawawi tentang komunitas agama-agama lain, pertanyaan-pertanyaan berikut ini perlu diajukan: Prosedur penafsiran apa yang digunakan Nawawi untuk menafsirkan ayat-ayat yang berkaitan dengan kaum Yahudi dan Kristen? Bagaimana ia memandang baik kritikan maupun pujian Al-Quran terhadap kedua komunitas agama ini? Berhubung Nawawi juga memiliki kesadaran politik dan bersikap anti-kolonial,<sup>10</sup> pertanyaan-pertanyaan berikut juga patut dikemukakan: Apakah situasi sosial-politik baik di tanah airnya maupun di Makkah ketika itu mempengaruhi penafsirannya tentang ayat-ayat Yahudi dan Kristen? Lebih spesifik, apakah sikap anti-kolonialnya menentukan pemahamannya tentang ayat-ayat ini mengingat secara faktual pemerintah kolonial Belanda adalah kaum Kristen?

Untuk menjawab semua pertanyaan ini, metode berikut digunakan. Metode ini melibatkan penggunaan indeks ayat

Al-Quran (*concordance*), pembacaan yang teliti atas teks ayat dan pengkajian penafsiran Nawawi atas ayat-ayat yang berkaitan. Pertama, kita merujuk pada indeks ayat Al-Quran untuk mendapatkan semua rujukan dan penunjukan yang mungkin kepada kaum Yahudi dan Kristen sebagai komunitas keagamaan. Dalam hal ini, kita menggunakan indeks Al-Quran yang terbaik sejauh ini, *Mu'jam Al-Mufahras li Alfāzh Al-Qur'ān Al-Karīm* karya Muhammad Fuad 'Abd Al-Baqi<sup>11</sup> dan indeks Al-Quran berbahasa Indonesia, *Konkordansi Quran* karya Ali Audah, yang disusun berdasarkan pada *Mu'jam*.<sup>12</sup> Beberapa ayat bisa dikumpulkan relatif mudah dengan merujuk pada frase-frase yang menunjuk secara langsung kepada kaum Yahudi dan Kristen seperti *al-yahūd*, *hūdā*, *alladzīna hādū*, dan *ahl al-taurāt* untuk kaum Yahudi dan *al-nasârā*, *nashrânî*, dan *ahl al-injil* untuk kaum Kristen. Tetapi, kebanyakan ayat dikumpulkan dengan merujuk pada frase-frase yang tidak secara langsung menunjuk pada dua komunitas ini, yakni frase-frase yang menunjuk pada mereka yang diberi kitab suci seperti *ahl al-kitāb* (kaum pemilik Kitab), *alladzīna ūtū al-kitāb* (mereka yang diberi Kitab), *alladzīna ātaynāhum al-kitāb* (mereka yang Kami beri Kitab) dan *alladzīna ūtū nashīb min al-kitāb* (mereka yang diberi bagian dari Kitab).

Setelah dikumpulkan, ayat-ayat yang berkaitan diklasifikasikan ke dalam beberapa kelompok sesuai dengan gagasan yang dikandungnya. Kelompok pertama terdiri dari ayat-ayat yang berbicara tentang pertentangan antara kaum Yahudi dan Kristen dengan Nabi Muhammad dan kaum Muslim pengikutnya. Kelompok kedua merupakan ayat-ayat yang berisi respon Al-Quran terhadap pertentangan tersebut dan tindakan-tindakan yang seharusnya dilakukan oleh kaum

Muslim dalam menghadapi oposisi kaum Yahudi dan Kristen. Ayat-ayat yang mengkritik kaum Yahudi dan Kristen menempati kelompok ketiga. Kelompok yang terakhir terdiri dari ayat-ayat yang memuat pernyataan-pernyataan positif tentang kedua komunitas keagamaan tersebut.<sup>13</sup>

Langkah selanjutnya adalah menemukan ayat-ayat tersebut dalam tafsir Nawawi, *Marâh Labîd*, dan menganalisa bagaimana Nawawi menafsirkannya. Tugas ini menuntut pembacaan yang seksama dan kesabaran karena tafsir Nawawi tidak menunjukkan pada kita nomor ayat pada seluruh surat Al-Quran. Kita hanya mendapati tanda permulaan sebuah surat.

Pembahasan dalam buku ini dibagi menjadi lima bab. Bab pertama berupa pendahuluan; berisi penjelasan tentang topik pembahasan, fokus permasalahan dan metode yang digunakan untuk mengkaji permasalahan. Bab dua menggambarkan hubungan sosial-keagamaan antara nusantara dan Makkah pada abad sembilan belas. Penjelasan tentang ini akan memberikan kepada pembaca latar belakang sejarah di mana tokoh kita, Nawawi Banten, hidup dan menulis karya-karyanya. Bab ini mulai dengan pembahasan tentang fenomena meningkatnya jumlah jemaah haji dari nusantara meskipun adanya pengawasan dan pembatasan yang dilakukan oleh pemerintah kolonial Belanda. Kemudian, bagian ini menjelaskan tumbuhnya sebuah komunitas pemukim asal nusantara sebagai konsekuensi dari meningkatnya jemaah haji. Bab ini juga menggambarkan tradisi pembelajaran di Makkah terutama di Masjid Al-Harâm, satu-satunya lembaga pendidikan tinggi di Hijaz ketika itu. Bab ini diakhiri dengan sebuah kesimpulan.

Bab tiga menjelaskan biografi Syaikh Nawawi Banten. Bagian ini memberikan gambaran tentang usaha Nawawi dalam

menuntut ilmu, karir mengajarnya dan murid-muridnya yang terlibat dalam jaringan penyebaran pandangan sosio-politiknya di tanah kelahiran mereka. Sedikit informasi tentang keluarga Nawawi juga disinggung di sini. Lalu, bab ini menjelaskan tentang jumlah karya-karya Nawawi, karya yang diterbitkan dan karya yang dipergunakan dalam kurikulum pesantren di Indonesia. Bab ini ditutup dengan sebuah kesimpulan.

Pandangan-pandangan Nawawi tentang kaum Yahudi dan Kristen sebagaimana terrefleksikan dalam tafsirnya akan dibahas pada bab empat. Bagian ini mulai dengan penjelasan mengenai karya-karya tafsir periode awal di dunia Melayu-Indonesia sebelum kemunculan *Marâh Labîd* karya Nawawi. Bagian ini juga menjelaskan karakteristik umum dari *Marâh Labîd* dan popularitasnya di lingkungan pesantren. Selanjutnya, bagian ini membahas tentang pemahaman Nawawi terhadap kaum Yahudi dan Kristen berdasarkan penafsirannya atas ayat-ayat Al-Quran yang berkaitan dengan dua komunitas agama ini. Topik yang dibahas meliputi oposisi kaum Yahudi dan Kristen terhadap agama baru, respons Al-Quran atas oposisi tersebut, kritik Al-Quran atas kaum Yahudi dan Kristen, dan sikap dan pernyataan positif terhadap kedua komunitas agama ini. Bab ini, seperti biasa, diakhiri dengan sebuah kesimpulan.

Bab terakhir dimaksudkan untuk memberikan kepada pembaca sebuah kesimpulan umum dari keseluruhan pembahasan buku ini.<sup>141</sup>

## CATATAN

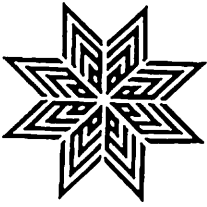
- 1 Charles J. Adams, "Islamic Religious Traditions," dalam Leonard Binder (ed.), *The Study of the Middle East: Research and Scholarship in the Humanities and Social Issues*, New York: John Wiley, 1976, 65; Jacques Waardenburg, "Types of Judgement in Islam about Other Religions," dalam Graciela de la Lama (ed.), *Middle East: 30th International Congress of Human Sciences in Asia and North Africa, Mexico City 1976*, Mexico City: El Colegio de Mexico, 1982, 137-8, sebagaimana dikutip dalam Jane McAuliffe, *Quranic Christians: An Analysis of Classical and Modern Exegesis*, Cambridge: University Press, 1991, 8.
- 2 *Ensiklopedi Islam*, 4, Jakarta: Ikhtiar Baru Van Hoeve, 1993, 23; Abd Rachman, "Nawawî Al-Bantânî: An Intellectual Master of the Pesantren Tradition," *Studia Islamika*, Vol. 3, No. 3, 1996, 95; dan Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*, Jakarta: LP3ES, 1985, 89.
- 3 Snouck Hurgronje, *Mekka in the Latter Part of the 19th Century*, terjemahan Inggris oleh J.H. Monahan, Leiden: Late E.J. Brill; London: Luzac & Co., 1931.
- 4 Karel A. Steenbrink, *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia Abad 19*, Jakarta: Bulan Bintang, 1984, 117-27.
- 5 Didin Hafiduddin, "Tinjauan atas Tafsir Al-Munir Karya Imam Muhammad Nawawi Tanara," dalam Ahmad Rifai Hasan (ed.), *Warisan Intelektual Islam Indonesia Telaah Atas Karya-karya Klasik*, Bandung: LSAF-Mizan, 1987, 39-55.
- 6 Sri Mulyati, *Sufism in Indonesia: An Analysis of Nawawî Al-Bantani's Salâlim Al-Fudalâ'*, MA thesis, The Institute of Islamic Studies, McGill University, 1992.
- 7 Alex Susilo Wijoyo, *Shaykh Nawawî of Banten: Texts, Authority, and the Gloss Tradition*, PhD dissertation, Columbia University, 1997.
- 8 Mohamad Solek, *Islamic Family Law in Indonesia: An Analysis of*



## CATATAN

- 1 Charles J. Adams, "Islamic Religious Traditions," dalam Leonard Binder (ed.), *The Study of the Middle East: Research and Scholarship in the Humanities and Social Issues*, New York: John Wiley, 1976, 65; Jacques Waardenburg, "Types of Judgement in Islam about Other Religions," dalam Graciela de la Lama (ed.), *Middle East: 30th International Congress of Human Sciences in Asia and North Africa, Mexico City 1976*, Mexico City: El Colegio de Mexico, 1982, 137-8, sebagaimana dikutip dalam Jane McAuliffe, *Quranic Christians: An Analysis of Classical and Modern Exegesis*, Cambridge: University Press, 1991, 8.
- 2 *Ensiklopedi Islam*, 4, Jakarta: Ikhtiar Baru Van Hoeve, 1993, 23; Abd Rachman, "Nawawî Al-Bantânî: An Intellectual Master of the Pesantren Tradition," *Studia Islamika*, Vol. 3, No. 3, 1996, 95; dan Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*, Jakarta: LP3ES, 1985, 89.
- 3 Snouck Hurgronje, *Mekka in the Latter Part of the 19th Century*, terjemahan Inggris oleh J.H. Monahan, Leiden: Late E.J. Brill; London: Luzac & Co., 1931.
- 4 Karel A. Steenbrink, *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia Abad 19*, Jakarta: Bulan Bintang, 1984, 117-27.
- 5 Didlin Hafiduddin, "Tinjauan atas Tafsir Al-Munir Karya Imam Muhammad Nawawi Tanara," dalam Ahmad Rifai Hasan (ed.), *Warisan Intelektual Islam Indonesia Telaah Atas Karya-karya Klasik*, Bandung: LSAF-Mizan, 1987, 39-55.
- 6 Sri Mulyati, *Sufism in Indonesia: An Analysis of Nawawi Al-Bantani's Salâlim Al-Fudalâ'*, MA thesis, The Institute of Islamic Studies, McGill University, 1992.
- 7 Alex Susilo Wijoyo, *Shaykh Nawawi of Banten: Texts, Authority, and the Gloss Tradition*, PhD dissertation, Columbia University, 1997.
- 8 Mohamad Solek, *Islamic Family Law in Indonesia: An Analysis of*

- Nawawi Al-Bantani's Nihâyah Al-Zayn fi Irsyâd Al-Muhtadi'în on Bâb Al-Nikâh*, MA thesis, Faculty of Letters and Faculty of Theology, Leiden University, 1998.
- 9 Lihat A.H. Johns, "Islam in the Malay-Indonesian World: An Exploratory Survey with Some References to Quranic Exegesis," dalam Raphael Israeli & Anthony H. Johns (eds.), *Islam in Asia Vol. II Southeast and East Asia*, Jerusalem: Hebrew University, 1984: 115-61; A.H. Johns, "Quranic Exegesis in the Malay World: In Search of a Profile," dalam Andrew Rippin (ed.), *Approaches to the History of the Interpretation of the Quran*, Oxford: Clarendon House, 1988, 257-87; dan A.H. Johns, "On Quranic Exegetes and Exegesis A Case Study in the Transmission of Islamic Learning," dalam Peter G. Riddell dan Tony Street (eds.), *Islam: Essays on Scripture, Thought and Society A Festschrift in Honour of Anthony H. Johns*, Leiden, New York, Koln: Brill, 1997, 3-49.
  - 10 Tentang sikap politik Nawawi, lihat Snouck Hurgronje, *Mekka*, 270; Johns, "On Quranic Exegetes," 7, 46-7; dan Peter Riddell, *Islam and the Malay-Indonesian World*, London: Hurst & Company, 2001, 193-4.
  - 11 Muhammad Fuad 'Abd Al-Baqi, *Mu'jam Al-Mufahras li Alfâz Al-Qur'ân Al-Karîm*, Beirut: Dâr Al-Ihyâ' Al-Turâts Al-'Arabî, t.t.
  - 12 Ali Audah, *Konkordansi Quran Panduan Kata Dalam Mencari Ayat Quran*, Jakarta: Litera Antar Nusa, 1991.
  - 13 Berkaitan dengan kategorisasi ayat-ayat dan susunan pembahasan buku ini, penulis diilhami oleh klasifikasi ayat-ayat tentang kaum Kristen yang dilakukan oleh Jane MacAuliffe seperti ditulis dalam pengantar untuk bukunya, *Quranic Christians: An Analysis of Classical and Modern Exegesis*, Cambridge: University Press (1991).



Bab Dua

## NUSANTARA DAN MAKKAH PADA ABAD SEMBILAN BELAS

**S**yaikh Nawawi Banten, tokoh yang menghabiskan sebagian besar masa hidupnya di Makkah, dikenal sebagai salah satu ulama yang berpengaruh besar dalam perkembangan Islam di kepulauan Melayu-Indonesia. Ketokohnya terletak, antara lain, pada fakta bahwa ia memberikan sumbangan yang luar biasa bagi pembentukan Islam dengan corak tertentu di nusantara. Banyak ulama Indonesia di akhir abad sembilan belas dan awal abad dua puluh menjadi murid Nawawi Banten selama mereka menuntut ilmu keislaman di Makkah atau setidaknya terpengaruh olehnya melalui pembacaan karya-karyanya. Karya-karya Nawawi yang luas dipergunakan di kurikulum pesantren dewasa ini menjadi bukti lain atas peranan pentingnya dalam kesarjanaan agama di nusantara.<sup>1</sup>

Nawawi Banten adalah ulama-guru yang mewakili suatu kelompok tertentu dari Muslim Indonesia yang tumbuh pesat

pada abad sembilan belas. Mereka adalah Muslim yang menempuh perjalanan penuh risiko ke Makkah untuk menunaikan haji meskipun banyak upaya pembatasan yang dilakukan oleh pemerintah kolonial Belanda ketika itu. Setelah menunaikan haji, mereka tinggal lebih lama di tanah Hijaz untuk meningkatkan pengetahuan agama mereka dan, dalam beberapa kasus, menjadi pemukim tetap di Makkah. Sudah pasti bahwa pengetahuan tentang Makkah dalam hubungannya dengan Muslim dari kepulauan nusantara pada abad sembilan belas sangat berharga dalam konteks ini. Latar belakang sejarah ini penting dalam hal bahwa informasi ini akan memberikan gambaran tentang situasi sosial-historis di mana Nawawi memainkan peranan pentingnya dalam keserjanaan Islam dan bagaimana karya-karyanya mesti dibaca dan dipahami.

Pada bagian ini, kita akan menjelaskan latar belakang sejarah dalam konteks dua wilayah di abad sembilan belas yang secara geografis dan politik berbeda, tetapi dari sudut keagamaan saling terkait erat. Yang pertama adalah kepulauan nusantara di mana kaum Muslimnya merupakan jumlah terbanyak dari jumlah jemaah haji internasional. Yang kedua adalah Hijaz di mana Muslim nusantara menunaikan haji, menuntut ilmu, dan, dalam beberapa kasus, bermukim. Yang signifikan bagi kita di sini adalah menjelaskan pesatnya pertumbuhan jumlah jemaah haji nusantara, peningkatan jumlah pemukim nusantara di Makkah, dan kehidupan sosio-keagamaan di Makkah pada abad sembilan belas.

### A. Meningkatnya Jumlah Jemaah Haji

Sejak dulu sampai sekarang, Muslim nusantara memiliki minat yang luar biasa untuk menunaikan haji. Dalam kos-

mologi Jawa dan wilayah lain di Asia Tenggara, apa yang disebut dengan pusat kosmos (*centre of cosmos*), titik temu antara yang profan dan yang sakral, memainkan peranan penting dalam kehidupan masyarakat. Orang suka mengunjungi kuburan orang-orang yang dihormati, leluhur, gunung suci, dan tempat lain yang dipercaya sakral, bukan hanya untuk tujuan ibadah dan persembahan, tetapi juga untuk memperoleh ilmu sakral dan legitimasi politik.<sup>2</sup>

Ketika terjadi islamisasi di nusantara, Makkah beralih menjadi pusat kosmos menggantikan tempat-tempat yang sebelumnya memegang posisi ini. Perubahan fokus ini logis karena Makkah bagi Muslim dipandang sebagai pusat semesta (*centre of universe*); Makkah adalah tempat di mana wahyu diturunkan; arah ke mana Muslim sedunia menghadap dalam shalat; dan salah satu pusat di mana Muslim menuntut ilmu keagamaan. Pandangan ini, di samping faktor-faktor lain yang akan dijelaskan nanti, membantu menjelaskan fenomena tingginya minat Muslim nusantara untuk naik haji ke Makkah.

Meskipun tidak ada data statistik, catatan sejarah memperlihatkan bahwa sejumlah Muslim nusantara sudah melaksanakan ibadah haji pada abad tujuh belas dan delapan belas. Hubungan antara kepulauan Melayu-Indonesia dan Hijaz sangat erat dalam hal banyak Muslim dari kawasan ini selama berabad-abad menganggap Makkah sebagai kawasan yang sangat penting dalam kehidupan sosio-keagamaan dan politik Muslim Melayu-Indonesia.

Kita sedikit sekali mengetahui nama-nama Muslim nusantara yang pergi haji sebelum abad sembilan belas. Meskipun demikian, beberapa sumber sastra menyebutkan sejumlah Muslim yang mengadakan perjalanan ke Makkah seperti penyair besar abad tujuh belas, Hamzah Fansuri, yang

menyebarkan gagasan *wahdat al-wujūd* (kesatuan wujud) setelah ia menunaikan haji dan menuntut ilmu di Makkah dan Yerusalem.<sup>3</sup> Syaikh Yusuf Makassar berkelana ke Arabia pada tahun 1644 dan kembali ke nusantara sekitar tahun 1670. Setelah menunaikan haji, ia memperpanjang masa tinggalnya untuk belajar bersama ulama-ulama tradisi sufi terkemuka seperti Ibrahim Al-Kurani di Madinah. Sekembalinya ke tanah air, ia tidak hanya menyebarkan gagasan-gagasan tarekat sufi Khalwatiya, tetapi juga memegang posisi penting sebagai penasihat Sultan Ageng Tirtayasa di Kesultanan Banten. Ketika *Vereenigde Oost-Indies Compagnie* (VOC; Perusahaan Dagang Hindia Timur, didirikan tahun 1602 dan bubar tahun 1799) mendukung Sultan Haji untuk mengusir Sultan Ageng, ayahnya sendiri, Syaikh Yusuf bersama dengan para pengikutnya memimpin oposisi melawan perusahaan dagang Belanda itu. Setelah perlawanan selama dua tahun, ia tertangkap dan diasingkan ke Srilangka.<sup>4</sup>

Tokoh Muslim lain yang pergi ke Makkah dan kota lainnya di Hijaz adalah Abdul Rauf Singkil yang kemudian menempati posisi penting di Kesultanan Aceh. Ia dianggap sebagai pendiri tarekat sufi Syattariyah di kepulauan Melayu-Indonesia dan penulis *Tarjumân Al-Mustafid*, tafsir lengkap Al-Quran pertama dalam bahasa Melayu.<sup>5</sup> Karena kurangnya data historis, sangat mungkin di samping ketiga tokoh di atas, masih banyak orang nusantara yang tidak tercatat namanya pergi haji dan bermukim di Makkah dan Madinah. Cukuplah dikatakan bahwa sejak kedatangan Islam ke kepulauan Melayu-Indonesia, Muslim dari kawasan ini telah memberikan perhatian yang besar terhadap ibadah haji sebagai wujud dari kesalehan, ketaatan terhadap agama dan kebanggaan kultural (*cultural prestige*).

Barulah pada paruh kedua abad sembilan belas kita memperoleh data statistik mengenai haji dari nusantara. Vredenburg mencatat bahwa jemaah haji nusantara mencapai antara 10-12 persen dari jumlah keseluruhan jemaah haji internasional. Sebuah studi yang dilakukan pada pertengahan abad sembilan belas menunjukkan bahwa jumlah jemaah haji nusantara berjumlah sekitar 2000 orang setiap tahunnya. Jumlah aktualnya mungkin melebihi catatan ini karena studi ini hanya mencatat jemaah haji yang mengajukan permohonan paspor yang diwajibkan oleh pemerintah kolonial Belanda.<sup>6</sup>

### 1. Upaya-Upaya Pembatasan Haji

Pada kenyataannya, pesatnya jumlah jemaah haji nusantara membuat VOC, dan kemudian pemerintah kolonial Belanda, merasa khawatir. Kekhawatiran ini erat kaitannya dengan sikap mereka terhadap Islam yang dipengaruhi oleh, dalam tingkat tertentu, kepentingan dagang dan politik mereka. Mereka menganggap haji secara politik berbahaya. Seiring meningkatnya jumlah Muslim nusantara yang pergi haji ke Makkah, VOC, dan kemudian pemerintah kolonial Belanda, membuat suatu kebijakan tentang haji yang disebut dengan *hajji-policy*. Karena pengetahuan mereka tentang Islam terbatas, mereka memandang orang yang pergi haji seperti pendeta dalam agama Kristen. Mereka menganggap orang yang pergi haji mendapat penghormatan besar dari masyarakat dan dalam kasus tertentu, memiliki kekuatan supernatural. Para haji bisa dengan mudah menyebarkan perasaan tidak puas di kalangan masyarakat dan mendorong mereka untuk melawan VOC dan, nantinya, kekuasaan pemerintah kolonial Belanda. Oleh karena itu, VOC dan, kemudian, pemerintah kolonial membuat berbagai peraturan

yang dimaksudkan untuk membatasi pertumbuhan jemaah haji nusantara, mempertahankan kekuasaan mereka atas wilayah nusantara, dan akhirnya mengamankan berbagai kepentingan dagang mereka.

Vredenburg: memberikan informasi berharga tentang upaya pembatasan ini. Pada tahun 1664, VOC tidak mengizinkan tiga orang haji asal Bugis yang baru datang dari Makkah untuk mendarat di Batavia dan memutuskan untuk mengasingkan mereka ke Cape dengan alasan kedatangan mereka akan menimbulkan berbagai dampak serius di tengah penduduk setempat. Tetapi, pada kesempatan lain, atas permintaan seorang pangeran dari Banten, VOC mengizinkan beberapa Muslim nusantara untuk pergi haji. Pada tahun 1683, ada peraturan yang mengharuskan memperlakukan ulama-ulama di daerah dengan berbagai pertimbangan khusus. Sebuah dekret tentang larangan jemaah haji kembali ke tanah air dengan kapal VOC dibuat pada tahun 1716. Pada tahun yang sama, sepuluh orang haji diizinkan mendarat meski dengan pengawasan ketat.<sup>7</sup>

Upaya-upaya pembatasan tersebut menunjukkan bahwa sikap VOC terhadap haji berubah-ubah. Hal ini dimungkinkan karena mereka menafsirkan peraturan-peraturan tentang haji sejauh tidak menghalangi haji sebagai ekspresi kesalehan agama. Mereka mengatur haji sejauh memberikan keuntungan dalam bentuk sistem monopoli, yakni ambisi mereka untuk mengontrol semua pelayaran.<sup>8</sup>

Setelah VOC kolaps, pemerintah kolonial Belanda memegang kendali kekuasaan. Pada tahun 1810 Daendels mengeluarkan sebuah peraturan yang memerintahkan "Pendeta Islam" (*Mohammedan Priests*) untuk melengkapi diri mereka dengan paspor kalau ingin bepergian dari suatu tempat ke



tempat lainnya di Jawa dengan maksud menghindari terjadinya kekacauan. Pemerintah Inggris pada tahun 1811 mengeluarkan sebuah surat edaran yang berisi peringatan kepada masyarakat akan bahaya '*saiids*' (sayyid) dan '*native priests*' (pendeta lokal) yang disebutnya sebagai 'pengacau'.<sup>9</sup>

Pada paruh pertama abad sembilan belas, pemerintah kolonial Belanda menerbitkan dua resolusi yang memerintahkan pembatasan yang lebih ketat terhadap haji. Resolusi 1825 dan 1831 dibuat untuk mengurangi jemaah haji sebanyak mungkin dengan cara mewajibkan calon haji membayar paspor haji yang sangat mahal. Menurut resolusi 1825, denda yang mahal akan dikenakan kepada haji yang tidak membeli paspor ini. Selain itu, residen (pejabat tinggi pemerintah kolonial) diperintahkan melalui surat rahasia untuk mengecilkan minat orang membeli paspor haji dan para bupati harus menggunakan pengaruh mereka untuk membatasi masyarakat menunaikan haji. Pada tahun 1852, sebuah resolusi dikeluarkan untuk menggantikan dua resolusi tersebut yang menyatakan bahwa paspor haji masih wajib, tetapi pajak atas haji dihapuskan.<sup>10</sup>

Pada paruh kedua abad sembilan belas, pemerintah kolonial menerapkan tindakan yang lebih ketat dalam *hajji-policy*-nya. Seperti dijelaskan oleh Vredendregt, pada tahun 1859 sebuah resolusi haji dikeluarkan dengan ketentuan sebagai berikut: (1) Calon haji harus memiliki sertifikat yang dikeluarkan oleh bupati yang menyatakan bahwa ia mempunyai dukungan keuangan yang cukup buat biaya perjalanan haji dan keluarga yang ditinggalkannya; (2) Sekembalinya dari Makkah, seorang haji diwajibkan menjalani apa yang disebut dengan ujian haji untuk membuktikan bahwa ia benar-benar telah mengunjungi Makkah; (3) Ia diperbolehkan

menggunakan gelar haji dan memakai pakaian khusus seorang haji jika ia lulus ujian haji tersebut.<sup>11</sup>

Snouck Hurgronje, Islamolog Belanda terkemuka yang bekerja untuk pemerintah kolonial, mengkritik peraturan ini. Ia berpendapat bahwa pemerintah kolonial tidak perlu mengatur secara resmi soal gelar dan pakaian haji. Upaya pembatasan haji justru akan menghalangi apa yang pemerintah kolonial ingin capai. Mayoritas haji hanya layak mendapat perhatian dari segi data statistik; mereka secara politik tidak berbahaya dan tidak perlu ditakutkan. Alih-alih, Snouck menyatakan, bahaya lebih besar ada di kalangan *muqîmîn*, haji yang memperpanjang masa tinggal mereka setelah melaksanakan haji dan menetap di Makkah. Ia merekomendasikan suatu *Islamic Policy* berkaitan dengan *muqîmîn* dan haji ini. *Policy* ini dibuat berdasarkan ide penyekatan (*compartmentalization*) di mana Islam dipisahkan ke dalam dua entitas: entitas keagamaan murni, di mana Snouck menyarankan netralitas pemerintah, dan gerakan politik, di mana ia merekomendasikan pengawasan dan ikut campur pemerintah demi terpeliharanya kekuasaan dan otoritasnya. Jadi, pada tahun 1889, di bawah kepenasehatan Snouck Hurgronje, pemerintah kolonial Belanda mulai menjalankan *Islamic Policy*-nya.<sup>12</sup> Sebagai konsekuensi dari kebijakan ini, tindakan yang keras terhadap haji mulai dikurangi.

## 2. Minat Pergi Haji Terus Meningkat

Meskipun banyak peraturan dikeluarkan pemerintah kolonial Belanda pada abad sembilan belas untuk membatasi jemaah haji, jumlah orang yang pergi haji justru meningkat luar biasa. Minat ini bukan hanya luar biasa dari segi data statistik, tetapi juga dari segi jumlah keseluruhan jumlah

jemaah haji internasional.<sup>13</sup> Semua ini menunjukkan bahwa tindakan apapun yang dilakukan pemerintah kolonial Belanda untuk menahan gelombang haji ke Makkah tidaklah mampu menghalangi minat Muslim nusantara untuk pergi haji. Hal-hal berikut bisa membantu menjelaskan fenomena dua wilayah yang secara geografis terpisah.

Setelah dihapuskannya *Cultuurstelsel*, kontrak yang dibuat antara wakil pemerintah kolonial dan kepala desa yang mengikat penduduk desa pada kerja kontrak tertentu, penduduk desa mulai menanam tanaman komersial dan akibatnya uang melimpah di pedesaan. Ini bertepatan dengan produksi bahan-bahan mentah oleh perusahaan-perusahaan Barat yang membuat kehidupan ekonomi pedesaan lebih dinamis.<sup>14</sup>

Perubahan struktur ekonomi ini mengakibatkan munculnya kelas baru di kalangan pedagang dan petani yang memainkan peranan penting dalam kehidupan ekonomi pedesaan. Harus dicatat bahwa fenomena ini utamanya terjadi di Jawa pada dekade-dekade akhir abad sembilan belas, kemudian menyebar ke pulau-pulau di luar Jawa pada awal abad dua puluh.<sup>15</sup> Menarik dicatat bahwa kelas baru ini memiliki spirit islami meskipun muncul dalam bayang-bayang masyarakat kapitalis Barat. Bagi mereka dan orang Indonesia umumnya, manifestasi dari meningkatnya kesejahteraan mereka adalah melaksanakan ibadah haji.

Terdapat perubahan lain yang memberikan kontribusi bagi meningkatnya haji nusantara pada abad sembilan belas. Yakni, pertumbuhan penduduk, penyebaran Islam ke wilayah-wilayah yang sebelumnya tidak mengalami islamisasi, meningkatnya komunikasi dan transportasi antara nusantara dan Hijaz yang membuat pelayaran menjadi lebih singkat

dan nyaman, dengan digantikannya kapal layar dengan kapal uap dan dibukanya Terusan Suez pada Nopember 1869, pembangunan rel kereta api dan pelayaran antar pulau nusantara, meningkatnya pelayanan kesehatan dan keamanan selama di perjalanan, dan faktor non-manusia seperti tahun-tahun haji akbar.<sup>16</sup>

Sejak abad sembilan belas, haji dari dunia Melayu-Indonesia menempati proporsi tertinggi dari seluruh jemaah haji. Jumlah tersebut sangat luar biasa mengingat jarak yang jauh, pembatasan secara politik, kesulitan dan biaya tinggi. Seperti dinyatakan oleh William Roff, pergi haji bagi Muslim Asia Tenggara bermakna "sebagai *rite of passage*, yang menandai transisi dari satu keadaan ke keadaan lainnya, dan sebagai *ritual of affliction*, upaya untuk mengatasi atau menghindari nasib buruk yang sudah terjadi atau dikhawatirkan terjadi."<sup>17</sup> Penjelasan apapun yang diberikan untuk menjelaskan fenomena luar biasa ini menunjukkan bahwa secara menakjubkan pergi haji telah menarik minat dan perhatian Muslim dunia Melayu-Indonesia.

## B. Pemukim Asal Nusantara di Makkah

Menurut Nico Kaptein, Muslim nusantara di Makkah terbagi ke dalam dua kategori: pertama, kelompok haji, dan kedua, pemukim yang tinggal secara permanen di Makkah.<sup>18</sup> Dalam konteks pembahasan ini, kita akan menjelaskan lebih jauh kategori yang kedua.

Data statistik menunjukkan bahwa jumlah mereka yang berangkat ke Makkah untuk berhaji ternyata lebih besar dibanding mereka yang kembali ke tanah air mereka. Pada periode antara tahun 1853-1858, misalnya, jumlah haji yang kembali dari Makkah kurang dari setengah jumlah mereka

yang berangkat haji. Sejumlah alasan bisa menjelaskan data ini seperti banyaknya jemaah yang meninggal di perjalanan atau dijual menjadi budak. Meskipun demikian, penjelasan terbaik yang bisa diberikan untuk perbedaan ini adalah bahwa dalam jumlah yang signifikan banyak haji memperpanjang masa tinggal mereka di Kota Suci dan banyak dari mereka menetap secara permanen di sana.<sup>19</sup>

Jumlah pemukim dari kepulauan Melayu-Indonesia telah meningkat sejak pertengahan abad sembilan belas. Mereka membentuk sebuah grup yang disebut dengan komunitas Jawi, berasal dari kata Arab *Jāwāh* yang digunakan oleh orang Arab untuk merujuk pada seluruh kepulauan di Asia Tenggara. Dalam bahasa Arab, para pemukim ini disebut *muqīmīn*. Mereka menghabiskan sisa atau sebagian besar masa hidup mereka di Makkah utamanya untuk tujuan ibadah dan menuntut ilmu keagamaan.<sup>20</sup>

Snouck Hurgronje, yang pernah tinggal di Makkah selama lima bulan pada tahun 1885 setelah secara formal masuk Islam, memberi kita gambaran yang bagus mengenai para pemukim ini melalui observasinya tentang Makkah di dekade-dekade akhir abad sembilan belas dalam bukunya *Mekka in the Latter Part of the 19<sup>th</sup> Century*. Tidak diragukan lagi, karya ini merupakan sumber terbaik mengenai pemukim Jawi di Makkah pada abad sembilan belas.

Mengenai jumlah pemukim Jawi, Snouck Hurgronje tidak memberi informasi tentang berapa banyak Jawi yang menetap di Makkah pada periode ia berada di sana. Meskipun demikian, kita memperoleh informasi, seperti dicatat Kaptein, bahwa pada penghujung abad sembilan belas jumlah mereka sekitar 5600 dari 125.000 total penduduk Makkah termasuk mereka yang lahir di Makkah dari ayah keturunan Jawi, tetapi tidak

termasuk anak-anak di bawah umur 10-12 tahun.<sup>21</sup> Pada perempat kedua abad dua puluh, menurut laporan van der Plas yang menjabat konsul Belanda di Jeddah ketika itu, pemukim Jawi berjumlah sekitar 100.000 orang.<sup>22</sup>

### 1. Inti Pemukim Jawi

Komunitas pemukim Melayu-Indonesia terdiri dari berbagai kelompok profesional seperti agen haji yang merekrut calon haji dari daerah asalnya, pedagang, dan pelayan yang bekerja untuk Muslim nusantara atau orang Arab Makkah. Mereka terbagi berdasarkan wilayah asal mereka di nusantara.<sup>23</sup> Tetapi, inti dari komunitas Jawi adalah kelompok guru dan murid. Tak seorang pun berani datang ke Makkah kecuali sebagai murid meskipun ia sudah memiliki ilmu keagamaan yang cukup ketika di tanah air. Disebabkan adanya pembedaan berdasarkan daerah asal ketika itu, murid Jawi pertama-tama belajar bersama guru yang berasal dari daerah yang sama dengannya. Kemudian, ia melanjutkan studinya kepada ulama Makkah dan guru Jawi yang telah memperoleh pengakuan sebagai guru besar baik di Masjid Al-Haram maupun di komunitas Jawi. Dalam kasus di mana seorang murid belum bisa belajar teks Arab karena bahasa Arabnya belum memadai, ia belajar terlebih dahulu dengan guru Jawi yang menggunakan bahasa Melayu sebagai bahasa pengantar. Bahasa Melayu ketika itu merupakan *lingua franca* bagi kalangan pedagang dan kaum terpelajar komunitas Jawi.<sup>24</sup>

Jawa Barat mewakili kelompok utama guru dan murid pada setiap tingkatan umur. Di antara tokoh utama dari wilayah Pasundan ini, Muhammad Garut dan Hasan Mustafa dipandang sebagai guru-sarjana terkemuka. Dari wilayah Banten, di mana penduduknya terwakili pada setiap

kelompok komunitas Jawi, Syaikh Nawawi Banten, obyek pembahasan buku ini, merupakan tokoh ulama yang paling dihormati. Menurut Snouck Hurgronje, Nawawi Banten adalah guru-sarjana yang terkemuka di kalangan komunitas Jawi pada masa itu dan banyak murid yang belajar bersamanya. Karya-karyanya yang meliputi berbagai bidang keilmuan agama Islam dan diterbitkan di Makkah dan Kairo begitu populer di dunia Melayu-Indonesia dan terus digunakan sebagai kurikulum di pesantren sampai sekarang.<sup>25</sup>

Syaikh Abdul Karim Banten dan murid terdekatnya, Idrus Caringin, menempati posisi penting di kalangan tarekat Qadiriyyah. Abdul Karim memperoleh ijazah dari Ahmad Khatib Sambas, pendiri tarekat Qadiriyyah-Naqsabandiyah, untuk mengajarkan tarekat kepada masyarakatnya. Dikatakan bahwa pengaruhnya terhadap sebagian besar pemukim nusantara dan bahkan orang Arab lebih besar daripada tokoh-tokoh yang disebutkan di atas.<sup>26</sup>

Abdul Sukur dari Surabaya juga dipandang sebagai salah satu guru terkemuka di antara orang Jawa. Ia belajar bersama Sayyid Maulana Shatta, ayah Sayyid Bakri, penulis *I'ānat Al-Tālibīn*, sebuah komentar atas *Qur'at Al-'Ayn* karya Zainuddin Al-Malibari. Ia menarik banyak murid dari semua golongan komunitas Jawi, yang jumlahnya tidak kurang dari jumlah murid Nawawi.<sup>27</sup>

Pulau Sumbawa, Nusa Tenggara Barat, juga mempunyai reputasi baik dalam penyediaan ulama bagi pemukim Melayu-Indonesia. Abdulgani Bima merupakan ulama terkenal dari generasi sebelumnya. Di antara guru yang lebih muda, Zainuddin Sumbawa memegang posisi penting. Ia belajar dengan guru-guru yang sama dengan Nawawi Banten, khususnya Ahmad Zayni Dahlan dan Abdl Hamid Daghestani. Snouck Hurgronje menyebutkan bahwa sebuah

kumpulan doa dan ibadah berbahasa Melayu karya Zainuddin dalam edisi litograf terbit pada tahun 1876, jauh sebelum didirikannya kantor penerbitan milik pemerintah di Makkah. Pada tahun 1885-6, dua dari karyanya yang berbahasa Melayu terbit: *Sirâj Al-Hudâ*, komentar atas *Umm Al-Barâhin* karya Sanûsî, dan *Minhâj Al-Salâm*, keduanya karya tentang doktrin Islam.<sup>28</sup>

Sumatra menyediakan pemukim Jawi dengan murid dalam jumlah yang signifikan, tetapi guru dari pulau ini hanya menempati urutan kedua. Kebanyakan pemukim asal Sumatra ini masuk dalam tarekat, utamanya Qadiriyah atau Naqshabandiyah di bawah bimbingan Sulaiman Effendi asal Turki, Khalil Pasha, Khalil Efendi, dan Syaikh Abdul Karim asal Banten. Snouck Hurgronje hanya menyebutkan satu guru asal Riau, Syaikh Zein, yang memberikan kuliah kepada sekitar enam puluh murid di sebuah ruangan di rumahnya.<sup>29</sup> Situasi pada periode ini berbeda dari periode sebelumnya di mana banyak ulama terkenal seperti Abdul Rauf Singkil dan Abdul Samad Palembang menetap di Makkah dan memainkan peranan kunci dalam penyediaan guru-sarjana bagi Muslim dari dunia Melayu-Indonesia. Sejak separuh kedua abad sembilan belas, ulama asal Banten, Garut, dan Surabaya memegang posisi penting dalam kehidupan intelektual Makkah seperti ulama asal Aceh, Palembang, Bima, Sambas, Batavia, dan Banjarmasin memainkan peranan yang sama pada periode-periode sebelumnya.

## 2. Peranan Komunitas Jawi

Sudah pasti haji memainkan peranan penting dalam proses transmisi ide-ide keagamaan dan politik dari Makkah ke dunia Melayu-Indonesia. Tetapi, menurut Snouck



Hurgronje, transmisi tersebut lebih banyak dilakukan oleh pemukim Jawi yang mengkomunikasikan ide-ide tersebut antara Makkah dan daerah asal mereka. Guru dan murid, kelompok inti komunitas Jawi, memainkan peranan tersebut bagi masyarakat dan tanah air mereka. Guru secara khusus merupakan kelompok yang paling dihormati dan mendapat penghargaan yang tinggi dari Muslim asal daerah mereka.<sup>30</sup>

Komunitas Jawi berperan bagi nusantara sebagai agen transmisi ide-ide yang sedang muncul di dunia Islam. Mereka memberikan pengaruh atas tanah air mereka sebagai perantara ide-ide keagamaan dan pengayaan spritual. Setelah beberapa tahun belajar di Makkah, banyak Jawi kembali ke negeri asal mereka dan memegang posisi sebagai guru di sekolah keagamaan, pendiri lembaga pendidikan Islam, penghulu, pemimpin, dan pengurus mesjid.<sup>31</sup> Banyak pemimpin keagamaan pada abad sembilan belas dan dua puluh pernah menjadi bagian dari pemukim Jawi. Mereka menetap lebih lama di Makkah setelah melaksanakan haji untuk tujuan ibadah dan menuntut ilmu.<sup>32</sup>

Pengaruh ini bisa juga dilihat dalam buku-buku rujukan yang digunakan di pesantren di nusantara. Di antara barang dagangan yang dibawa dari Makkah adalah buku-buku karya penulis Jawi yang menetap di Makkah atau ulama Makkah yang dihormati oleh komunitas Jawi. Buku baru yang dibawa dari Makkah segera menjadi bahan pelajaran di sekolah-sekolah Islam.<sup>33</sup> Selain itu, permintaan fatwa kepada mufti Syafi'iyah di Makkah terus datang dari Muslim nusantara. Berbagai kasus dikirimkan untuk dimintakan fatwanya kepada dua ulama otoritatif, Syaikh Nawawi Banten, dan, kemudian, mufti Ahmad Zayni Dahlan, ketika konsensus tidak tercapai di majlis fatwa di nusantara. Ini jelas terlihat dalam *Muhimmât*

*Al-Nafā'is*, sebuah kumpulan fatwa berbahasa Melayu dan Arab untuk Muslim nusantara bertanggal akhir abad sembilan belas.<sup>31</sup>

Sejumlah buku berbahasa Melayu dalam jumlah signifikan yang diterbitkan di Timur Tengah pada seperempat akhir abad sembilan belas menjadi saksi atas pentingnya peranan pemukim Jawi di Makkah. Misalnya, kita bisa menyebutkan karya Nawawi Banten, *Marāh Labīd*, tafsir Al-Quran setebal dua jilid, diterbitkan oleh sebuah penerbitan di Makkah yang disponsori pemerintahan Usmani. Selain itu, ada karya lain Nawawi yang diterbitkan di Kairo: *Lubāb Al-Bayān*, buku tentang Balaghah, *Dzari'ah Al-Yaqīn*, karya tentang doktrin Islam, dan *Fath Al-Mujīb*, komentar atas *Al-Durr Al-Farīd* karya Al-Nahrawi, guru Nawawi.<sup>32</sup> Karya-karya Daud bin Abdullah Patani juga diterbitkan oleh kantor penerbitan pemerintah di Makkah seperti *Furū' Al-Masā'il*, karya tentang hukum dan dogma yang banyak digunakan di nusantara, *Al-Durr Al-Thamīn*, buku panduan tentang dogma, *Kasyf Al-Ghumma*, karya penting tentang akhirat, dan *Jam'Al-Fawā'id*, kumpulan cerita-cerita sufi dan berbagai peringatan. *Bidāyah Al-Hidāyah*, komentar atas *Umm Al-Barāhin* karya Al-Sanusi, karya Muhammad Zein dari Aceh, terbit di Makkah pada tahun 1885, dan *Al-Durr Al-Nafīs*, sebuah karya tentang dogma yang ditulis oleh Muhammad Nafīs dari Banjarmasin, terbit pada tahun 1786 di Kairo.<sup>33</sup> Semua ini menunjukkan bahwa karya-karya penulis Melayu-Indonesia mendapat tempat yang terhormat di kalangan penerbit Timur Tengah dan tokoh-tokoh intelektual Arab dan Turki.

Selain terlibat dalam transmisi keagamaan dan spiritual, pemukim Jawi mempunyai pengaruh politik terhadap para haji dan tanah kelahiran mereka. Muslim dari negara lain datang ke Makkah dengan membawa berbagai ide politik

dan keagamaan yang sedang hangat di negara mereka. Selain itu, Makkah pada abad sembilan belas berada dalam kekuasaan kekhalifahan Usmani. Karena itu, pemukim Jawi bukan hanya dihadapkan pada kekayaan ide-ide keagamaan, melainkan juga terlibat dalam pertukaran ide-ide politik. Komunikasi ini pada gilirannya membuat mereka sadar akan keberadaan mereka sebagai bagian dari dunia Islam dan akan situasi politik yang terjadi di tanah kelahiran mereka. Komunitas Jawi menyampaikan isu-isu internasional tersebut kepada sesama Muslim sederaah asal dan murid yang kembali ke tanah air setelah bertahun-tahun belajar di Makkah. Pada batas tertentu, para haji yang datang setiap tahun ke Makkah membawa ide-ide ini ke daerah asal mereka.

Pan-Islamisme, ideologi yang marak pada tahun 1870-an dan bertujuan untuk menyatukan seluruh kaum Muslim di dunia di bawah kepemimpinan kekhalifahan Turki Usmani, menarik banyak perhatian Muslim di dunia Melayu-Indo-nesia.<sup>37</sup> Adanya kontak dengan Muslim dari negara lain membuat mereka sadar bahwa banyak negara Muslim berada di bawah kekuasaan pemerintahan kafir seperti India Islam di bawah pemerintahan Inggris dan tanah air mereka di bawah kekuasaan Belanda. Ini menyebabkan munculnya kesadaran bahwa tanah air mereka berada di bawah kekuasaan kafir. Karena itu, muncullah ide-ide anti-kolonial seperti ide persatuan Muslim nusantara, ide pengusiran kolonialis Belanda dan pandangan bahwa membiarkan sebuah negara Muslim berada di bawah kekuasaan kafir tanpa perlawanan adalah sikap yang bertentangan dengan perintah Tuhan.<sup>38</sup>

Sikap anti-kolonial tersebut dan wacana politik lainnya mempengaruhi guru dan murid Jawi yang nantinya kembali ke daerah asal mereka di mana mereka terlibat dalam

transmisi ide-ide tersebut kepada masyarakat mereka.<sup>39</sup> Mungkin gerakan-gerakan anti-kolonial di Indonesia pada abad sembilan belas dan dua puluh terinspirasi oleh kontak antara pemukim Jawi dan sesama Muslim di daerah asal mereka. Akibatnya, pemerintah kolonial Belanda merasa ketakutan. Mereka menganggap haji dan pemukim Jawi di Makkah sebagai ancaman serius terhadap kekuasaan mereka.

Jadi, dari sudut pandang keagamaan, komunitas pemukim Jawi bertindak sebagai agen yang terus-menerus memelihara, menjaga dan menguatkan kehidupan keagamaan sesama Muslim di daerah asal mereka. Jauh sebelum bangkitnya gerakan nasionalis pada awal abad dua puluh, mereka sudah terlibat dalam gerakan anti Belanda dengan cara mengkomunikasikan wacana politik dalam sebuah kerangka keagamaan di kalangan Muslim sedaerah. Pengaruh besar yang dimiliki oleh pemukim Jawi ini mendorong Snouck Hurgronje untuk menyebut mereka sebagai "jantung kehidupan keagamaan di kepulauan nusantara dan nadi yang memompa darah segar dengan cepat ke seluruh tubuh penduduk Muslim di Indonesia."<sup>40</sup> Patut dicatat bahwa karena pengaruh besar mereka inilah, Snouck Hurgronje dengan *Islamic Policy*-nya membuat perubahan yang menentukan dalam kebijakan haji pemerintah kolonial Belanda. Menurutnya, bukanlah haji tetapi pemukim nusantara yang harus diawasi, dibatasi dan diintervensi oleh pemerintah Belanda untuk menjaga kekuasaannya atas nusantara.

### C. Menuntut Ilmu di Makkah

Makkah tidak hanya menarik Muslim dari seluruh dunia untuk menunaikan kewajiban-kewajiban agama, tetapi juga untuk menuntut ilmu suci di bawah bayangan Ka'bah. Muslim

biasa dan terpelajar datang ke Makkah untuk melaksanakan haji, belajar ilmu agama dan kemudian mentransmisikannya kepada sesama Muslim di negara mereka. Di sini, kita akan menjelaskan tradisi menuntut ilmu di Makkah pada abad sembilan belas. Ini akan memberikan gambaran tentang latar belakang di mana Muslim dari kepulauan Melayu-Indonesia, baik para haji yang tinggal untuk beberapa bulan maupun para pemukim yang menetap permanen, menuntut ilmu di Tanah Suci. Kita akan mulai dengan gambaran Burckhardt tentang belajar di Makkah ketika ia mengunjungi kota itu pada awal abad sembilan belas:

Pembelajaran dan ilmu pengetahuan tidak bisa diharapkan berkembang di tempat di mana setiap pikiran dipenuhi oleh keinginan mencari kekayaan atau surga; saya kira saya punya alasan yang cukup untuk mengatakan bahwa Makkah pada saat ini berada di jauh di bawah kota-kota lain dengan populasi yang sama di Syria dan Mesir termasuk dalam bidang ilmu-ilmu keislaman. Mungkin tidak seperti ini pada periode sebelumnya ketika sekolah negeri dan madrasah dibangun, yang sekarang sudah beralih menjadi penginapan jemaah haji milik masyarakat. Al-Fasi mengatakan bahwa pada masanya terdapat sebelas madrasah di samping sejumlah pondok sufi, atau sekolah wakaf yang tidak terlalu kaya yang juga menyediakan penginapan bagi jemaah haji miskin. Pondok yang terdapat di mesjid banyak yang masih berdiri, tetapi sekarang hanya digunakan sebagai penginapan. Tidak ada satupun sekolah umum di kota ini di mana banyak kuliah diberikan... dan Masjid Al-Haram adalah satu-satunya tempat di mana guru ilmu ketimuran bisa ditemukan... Mata kuliah di Makkah (yakni di berbagai tempat seputar Masjid Al-Haram) adalah, seperti biasa, hukum Islam, tafsir Al-Quran, dan hadis Nabi.<sup>41</sup>

Gambaran ini mungkin benar pada saat Burckhardt melakukan observasinya di Makkah pada seperempat pertama abad sembilan belas ketika kehidupan akademik dalam kondisi yang menyedihkan dan mandek. Perubahan terjadi, setidaknya, ketika Snouck Hurgronje tinggal selama beberapa bulan di Makkah pada tahun 1885, lima puluh tahun lebih setelah observasi Burckhardt. Mungkin juga Burckhardt hanya melihat manifestasi populer dari tradisi keilmuan di Makkah dan teridealisasikan oleh model pendidikan Eropa. Tetapi, ia mungkin melewatkan realitas terdalam dari pendidikan agama di tanah suci. Terlebih lagi, Makkah dan Madinah pada abad-abad sebelumnya telah memainkan peranan yang penting dalam mengkomunikasikan dan mentransmisikan ide-ide baru keagamaan kepada dunia Islam termasuk kepulauan Melayu-Indonesia.<sup>42</sup>

Secara umum, model pembelajaran di Makkah pada abad sembilan belas masih tetap seperti pada abad-abad sebelumnya. Nilai-nilai budaya dan hukum di Hijaz berputar di sekitar agama. Tokoh agama memegang tugas pemeliharaan, peningkatan dan penyebaran nilai-nilai ini. Hal yang sama terjadi pada tradisi keilmuan dan pendidikan di masyarakat Makkah.<sup>43</sup>

Berkaitan dengan lembaga keilmuan, Makkah memiliki lembaga pembelajaran keagamaan dasar (*al-ta'lim al-awwalî*) yang dilaksanakan di *kuttâb* (jamak: *katâtib*). Di situlah semua aktivitas belajar dilaksanakan. *Kuttâb* bisa bertempat di sebuah mesjid atau rumah milik seorang terpelajar yang utamanya mengajar ilmu keagamaan demi Allah.<sup>44</sup> Secara umum, sistem pembelajaran *kuttâb* tidak mengalami perubahan sejak kemunculannya pada masa Dinasti Umayyah. Belajar di *kuttâb* berlangsung selama lima tahun. Ilmu yang diajarkan kepada

murid meliputi keahlian dasar seperti membaca, menulis, matematik, dan aturan ibadah dasar. Membaca Al-Quran adalah di antara pelajaran pokok yang dipelajari di *kuttâb*. Pengetahuan keagamaan dipelajari dengan cara menghafal, terutama ayat atau surat yang penting untuk keperluan ibadah. Di *kuttâb* tertentu, khususnya yang besar, hadis Nabi, tafsir Al-Quran, fiqh, tata bahasa, dan sastra Arab juga dipelajari. Karena kurangnya dukungan keuangan dari pemerintah, kebanyakan *kuttâb* didanai dari uang masyarakat dan sumber publik lainnya.<sup>45</sup>

Jika rajin, ulet, dan punya dukungan keuangan, setelah lulus dari *kuttâb* seorang murid bisa meneruskan ke *rushdiye*, sekolah yang didanai oleh Pemerintah Turki Usmani, atau *madrrasah*,<sup>46</sup> sekolah yang didanai masyarakat, untuk menuntut pendidikan yang lebih tinggi dan spesialisasi ilmu keagamaan.

Ilmu yang dipelajari di *rushdiye* pada umumnya berbasiskan agama dan keahlian bahasa, yang berbeda sesuai dengan umur dan kemampuan murid. Di *rushdiye* Jeddah pada tahun 1885, misalnya, agama diajarkan pada tahun pertama; pada tahun kedua seorang murid belajar bahasa Persia dan Turki; dan pada tahun ketiga, ia belajar aritmetika, geografi, sejarah, dan penulisan surat. Ini bisa dibandingkan dengan kurikulum pada masa awal abad dua puluh ketika ilmu yang diajarkan kepada murid lebih intensif pada setiap tahunnya termasuk bahasa Prancis, geografi, dan arsitektur.<sup>47</sup>

Kebanyakan penduduk Hijaz tidak mengirimkan anak-anak mereka ke *rushdiye*. Meskipun ilmu keagamaan bagian dari kurikulumnya, *rushdiye* dipandang sebagai sekolah sekular yang cenderung mengikis otoritas ulama dan, pada saat yang sama, membawa murid ke arah sekularisasi. Orang Hijaz menganggap *rushdiye* sebagai sarana pengturkian anak-

anak mereka dan akhirnya menarik mereka ke pemerintahan dan dinas militer. Hal ini mengakibatkan didirikannya *madrasa*, sekolah swasta, sebagai alternatif bagi sekolah pemerintah *rushdiyye*. Pendirian *madrrasah* ini merupakan inisiatif para pedagang kaya yang saleh, suatu kelompok yang muncul di Jeddah dan Makkah sebagai akibat tumbuhnya perdagangan di paruh kedua abad sembilan belas, dan para dermawan dari negara Islam lainnya.<sup>48</sup>

Sebagai informasi, beberapa *madrrasah* bisa disebutkan di sini. Madrasah Al-Saulatiyah yang terkenal didirikan tahun 1875 oleh Muhammad Khalil Rahmat Allah (1818-1890), ulama dari India. Dengan dukungan keuangan dari Saulat Al-Nisâ', seorang perempuan Muslim yang hidup di Kalkuta yang namanya diabadikan sebagai nama sekolah itu, Rahmat Allâh membuka sekolah itu dengan tujuan menyediakan pendidikan agama dan ilmiah bagi anak-anak penduduk asing yang tinggal di Makkah. Muslim India lainnya, Abdul Haq Qari, membuka sebuah *madrrasah*, Al-Fakhriyyah, pada tahun 1879 dengan bantuan keuangan dari para haji, orangtua murid dan khedive Mesir. Di Jeddah, dua orang Mesir dan tiga orang Jeddah membangun sekolah dasar agama Al-Najah.<sup>49</sup>

Sejauh hubungannya dengan sistem pendidikan, bisa dikatakan bahwa kurikulum yang diajarkan kepada murid dan model pembelajaran yang digunakan di *madrrasah* tidak berbeda dengan kurikulum dan model di *rushdiyye*. Tetapi, bahasa Turki tidak lagi menjadi bahasa pengantar, digantikan dengan bahasa Arab. Sekolah model ini lebih banyak terjangkau oleh semua masyarakat. Sistem *madrrasah* tampaknya dirancang untuk memenuhi tantangan sekolah modern dan kebutuhan keagamaan. Selain itu, sejalan dengan reformasi pendidikan, beberapa *madrrasah* dibuka untuk perempuan,



seperti Madrasah Al-Hazaziyah, Madrasah Al-Falah, Madrasah Raudat Al-Atfal, dan Madrasa Asyih. Ilmu yang dipelajari meliputi pengetahuan agama, keahlian bahasa, menulis, membaca, dan keahlian merawat rumah.<sup>50</sup>

Perubahan ini barangkali dipengaruhi oleh reformasi pendidikan yang terjadi di Mesir dan India pada separuh kedua abad sembilan belas. Fakta bahwa kebanyakan pendiri dan guru *madrasah* datang dari dua negeri tersebut membantu menjelaskan perubahan penting di bidang pendidikan ini. Fenomena ini terjadi akibat adanya kontak antara penduduk Makkah dengan para haji dari seluruh dunia. Di Makkah, para haji kemudian menyampaikan ide-ide dan peristiwa-persitiwa yang terjadi di negeri mereka kepada ulama Makkah dan sesama Muslim dari negara lain.

Selain *rushdiye* dan *madrasah*, Al-Masjid Al-Haram di Makkah dan Masjid Al-Nabawi di Madinah memberi kesempatan bagi murid yang sudah menyelesaikan pendidikan *kuttâb*-nya untuk menempuh studi agama yang lebih tinggi. Pada abad sembilan belas, seperti pada waktu-waktu sebelumnya, Al-Masjid Al-Haram, meminjam istilah yang digunakan Snouck Hurgronje, adalah "satu-satunya gedung universitas di Makkah."<sup>51</sup> Ahmad Zayni Dahlan (w. 1886), yang memegang jabatan *Shaykh Al-'Ulamâ'* ketika Snouck Hurgronje mengunjungi Makkah pada tahun 1885, mengatur jalannya pengajaran seperti seorang rektor universitas.<sup>52</sup>

Sekali lagi, Snouck Hurgronje memberi kita gambaran yang berharga tentang pembelajaran di universitas Masjid Al-Haram. Kegiatan belajar-mengajar dilaksanakan di *halaqah* (lingkaran murid). Para murid mempunyai kebebasan untuk memilih *halqa* sesuai dengan minat dan ilmu yang ingin dipelajarinya. Para murid tersebut, yang umurnya berkisar

antara enam belas dan empat puluh tahun, membentuk sebuah lingkaran yang terdiri dari sepuluh sampai enam puluh mengelilingi seorang profesor. Kuliah benar-benar terbuka dan gratis. Tidak ada pendaftaran. Siapapun boleh menghadiri kuliah sebagai peserta tetap, sekedar ingin tahu atau mencari *barakah* (berkah). Menurut Yatim, ada sekitar dua puluh lima *halaqah* di Masjid Al-Haram pada abad sembilan belas.<sup>53</sup>

Mayoritas murid datang dari negara lain karena pada umumnya penduduk asli Makkah memiliki semangat menuntut ilmu yang rendah. Jika bahasa ibu mereka bukan bahasa Arab, mereka harus mengikuti pelajaran-pelajaran dasar bahasa Arab sebelum memasuki ruang kuliah yang besar di Masjid Al-Haram. Beberapa murid sudah memiliki kemampuan bahasa Arab yang memadai sewaktu di negara asal mereka untuk menghadiri kuliah di Al-Masjid Al-Haram. Tetapi, kebanyakan dari mereka tidak siap untuk mengikuti pelajaran di Al-Haram. Oleh karena itu, murid-murid dari kepulauan Melayu-Indonesia, Malabar, dan negara non-Arab lainnya menghabiskan beberapa tahun di *kuttâb* bersama guru yang berasal dari negara yang sama, belajar buku-buku dasar bahasa Arab dalam bahasa ibu mereka. Setelah berhasil mengatasi hambatan ini, mereka bisa saja, untuk beberapa tahun lagi, meneruskan belajar bersama guru yang sama atau mengikuti kuliah di Al-Haram, tujuan utama setiap murid.<sup>54</sup>

Profesor di Al-Haram berasal dari berbagai negara dan mazhab pemikiran. Semua mufti dari keempat mazhab fiqh menjadi pengajar di sana. Karena mayoritas penduduk Makkah bermazhab Syafi'iyah ketika itu, jumlah profesor mazhab Syafi'iyah mencapai dua puluh atau tiga puluh dari total lima puluh atau enam puluh pengajar. Posisi *Syaykh Al-'Ulamâ'*, serupa jabatan rektor universitas Masjid Al-Haram, dipegang

oleh mufti besar Syafi'iyah. *Halaqah* Syafi'iyah, menurut Snouck Hurgronje, terlihat sebagai model paling menarik dari kehidupan akademik di Makkah. Banyak profesor mazhab ini penduduk asli Makkah seperti *Shaykh Al-'Ulama'* Ahmad Zayni Dahlan, Abdullah Zawawi, dan Sayyid Abu Bakr Shatta.<sup>55</sup>

Profesor mazhab Syafi'iyah banyak juga berasal dari Mesir. Mereka lulusan dari Masjid Al-Azhar, pusat keilmuan Syafi'iyah di Kairo ketika itu. Mereka termasuk Muhammad Basyuni, Omar Shami, Mustafa Afifi, dan Muhammad Menshawi. Banyak yang menganggap Makkah sebagai tempat Islam sejati sejak Ismail Pasha melakukan eropanisasi Mesir dan Inggris menguasai negeri tersebut.<sup>56</sup> Para profesor juga datang dari Hadramawt. Yang terkemuka keilmuannya di antara mereka adalah Muhammad Sa'id Ba Besçl, yang juga dikenal sebagai *Amîn Al-Fatwâ'* *Shaykh Al-'Ulama'* Ahmad Zayni Dahlan dan *muqri'*, yang tugasnya mengulang penjelasan Dahlan sehingga para murid bisa mendengar dan memahami kuliahnya dengan baik.<sup>57</sup>

Di antara profesor asal Daghestani, Abdul Hamid Al-Daghestani dianggap sebagai tokoh yang paling dihormati dan putranya, Muhammad, dikenal sebagai salah satu pembaca Quran terbaik di Makkah. Terdapat sedikit profesor asal kepulauan Melayu-Indonesia, salah satunya adalah Zainuddin Sumbawa. Ini mungkin disebabkan watak sederhana dan rendah hati komunitas Jawi meskipun banyak Jawi yang memiliki pengetahuan yang luas tentang ilmu keislaman dan banyak pula yang menulis karya tentang ilmu keislaman, seperti Nawawi Banten yang akan kita diskusikan pada bab selanjutnya.<sup>58</sup>

Tampaknya setiap orang bisa memberikan kuliah di halaman atau ruang Masjid Al-Haram asal ia bisa menarik orang untuk mendengarkan kuliahnya. Tetapi, sebenarnya tidak demikian. Selain kesederhanaan dan perasaan inferior kesukuan terhadap ulama Arab, keterbatasan ruangan menghalangi profesor yang baik untuk mengajar di Al-Haram. Dalam hal ini, mereka lebih suka membagi ilmu mereka dengan muslim sederhana di rumah atau tempat lain. Untuk bisa diterima menjadi profesor di Al-Haram, seseorang harus menjalani ujian yang dipimpin oleh *Shaykh 'Ulama'*, sang rektor universitas Al-Haram. Setelah lulus, ia mendapat sertifikat mengajar di Al-Haram.<sup>59</sup>

Seorang profesor biasanya menggunakan satu dari tiga metode mengajar berikut: 1) membacakan kepada murid komentar atau penjelasan (*syarh* dan *hâshiya*) ulama terdahulu mengenai teks yang sedang dibahas; 2) membaca komentar disertai penjelasan lisan yang diambil dari komentar terbaik supaya lebih bisa dipahami; dan 3) menerbitkan sebuah kumpulan berisi komentar-komentar tersebut. Kebanyakan profesor mengikuti metode pertama karena itu yang paling mudah dan sebagai bukti kerendahhatian dan penghormatan mereka terhadap ulama-ulama terdahulu.<sup>60</sup>

Pada umumnya, kuliah diadakan setiap hari setelah shalat lima waktu. Setelah shalat subuh, kuliah hampir seluruhnya berkaitan dengan hukum Islam (*fiqh*), yang dirancang sesuai dengan mazhab murid yang mengikutinya.<sup>61</sup> Tidak ada perkuliahan dari selesainya kuliah pagi sampai waktu setelah shalat zuhur. Tetapi, biasa juga di interval tersebut seorang profesor memberikan kuliah dan murid yang sudah maju membagikan ilmunya kepada murid yang belum mampu. Selain itu, beberapa profesor memanfaatkan waktu luang ini

untuk mengajar pelajaran yang jarang dipelajari dan tidak mempunyai jadwal tetap, seperti *hadīts* dan *ushûl al-fiqh*. Dalam pelajaran ini, para murid lebih memiliki kebebasan untuk memilih profesor mana yang disukainya. Beberapa karya cetakan digunakan dalam kuliah-kuliah ini seperti komentar panjang Qastalani atas *Shahîh Bukhârî* atau komentar Abu Zakariya Al-Nawawi atas *Shahîh Muslim*.<sup>62</sup>

Segera setelah shalat zuhur berakhir, kuliah tentang apa yang disebut dengan ilmu-ilmu alat (*instrumental sciences*) dan teologi Islam dimulai. Kuliah bidang ini hanya dihadiri oleh murid pemula sebelum mereka mengikuti kuliah bidang hukum Islam dan ilmu lanjutan lainnya. Kuliah ilmu alat ini meliputi *sarf* (sejenis morfologi bahasa Arab) dan *nahw* (ilmu tentang kata; tata bahasa Arab tinggi). *Al-Ajurumiyah* karya Ibn Ajurum dan *Alfiyah* karya Ibn Malik, dua karya yang dianggap sebagai buku pegangan otoritatif dalam tata bahasa Arab, digunakan dalam kuliah tersebut. Ilmu alat lainnya adalah *'ilm al-balâghah* (gaya bahasa, puisi, dan retorika) dan *'ilm al-manthiq* (logika Aristotelian), yang diajarkan oleh *Shaykh Al-'Ulamâ'* pada sore hari ketika Snouck Hurgronje tinggal di Makkah.<sup>63</sup> Dasar-dasar dogma Islam, *ushûl al-dîn*, atau *'ilm al-tawhîd* biasanya diajarkan kepada murid sebelum menyelesaikan pelajaran hukum. Secara umum, doktrin-doktrin Islam yang dipelajari hampir semuanya bercirikan aliran teologi Asy'ariyah.<sup>64</sup>

Jam-jam setelah shalat 'asar diisi lagi dengan kuliah hukum Islam seperti di sesi pagi dan ilmu alat seperti kuliah setelah shalat zuhur. Kuliah ilmu keagamaan tinggi seperti tafsir Al-Qur'an juga diberikan pada sesi ini. Kuliah tafsir menuntut persyaratan-persyaratan yang berat. Kebanyakan mereka yang mengambil kuliah ini adalah murid-murid tingkat atas, yang

sudah beberapa kali menamatkan Al-Quran sesuai dengan aturan tajwidnya atau bahkan hafal di luar kepala. Karya Al-Baydawi, *Anwâr Al-Tanzîl wa Asrâr Al-Ta'wîl*, dan karya dua Jalal (Jalâlayn; Jalaluddin Al-Suyuthi dan Jalaluddin Al-Mahalli), dikenal dengan *Tafsîr Al-Jalâlayn*, merupakan bacaan utama di kuliah ini.<sup>65</sup>

Setelah shalat magrib, waktu digunakan untuk kuliah hukum Islam, seperti di pagi hari, dan metodologi hukum, *ushûl Al-fiqh*.<sup>66</sup> Kuliah mulai lagi di Masjid Al-Haram segera setelah shalat 'isya. Kuliah di waktu ini, biasanya diberikan oleh profesor muda, berisi tentang ilmu alat dan dogma seperti di sesi sore. Berangsur-angsur ruangan di Al-Haram menjadi kosong setelah kuliah ini. Banyak orang merebahkan diri di lantai dan tidur di sajadah mereka dan beberapa di antaranya melaksanakan shalat malam.<sup>67</sup>

Meskipun kehidupan universitas pada umumnya berhenti pada hari Selasa dan Jumat, ada beberapa kuliah ilmu tertentu untuk audiens yang terbatas pada hari-hari ini. Tetapi, kuliah-kuliah ini berbeda dari kuliah-kuliah hari lainnya; sedikit mahasiswa mengikutinya dan yang dipelajari adalah khusus ilmu yang tidak memiliki jadwal tetap, seperti ilmu alat tingkat tinggi (tata bahasa Arab, puisi, retorika, logika, dan aritmetika), tafsir Al-Quran, hadis Nabi, dan tasawuf.

Buku-buku tasawuf yang digunakan biasanya berupa ringkasan atau kumpulan karya-karya Al-Ghazali. Rektor universitas Al-Haram, Syaikh Ahmad Zayni Dahlan, membacakan karya terbesar Al-Ghazali, *Ihyâ' 'Ulûm Al-Dîn*, setelah shalat Jumat dan karya kumpulannya sendiri pada hari lainnya. Karya sufi terkenal lainnya seperti Ibn 'Arabi dan Sya'rani mendapat apresiasi tinggi, tetapi jarang dijadikan bahan kuliah dibanding *Ihyâ' Al-Ghazali*.<sup>68</sup> Secara

umum, tasawuf yang berkembang di Makkah dan diajarkan kepada murid di Al-Haram berada dalam bimbingan ortodoksi, penerapan hukum yang ketat, dan kualitas moral. Semua ini menunjukkan bahwa Al-Ghazali memainkan peranan penting dalam pemurnian dimensi mistik Islam dari campuran non ortodoksi dengan mengarahkannya ke arah ortodoksi dan hukum. Ia memberikan kontribusi bagi dominannya tiga cabang utama ilmu keislaman, yakni: Hukum, Dogma, dan Tasawuf, yang tidak terpisahkan satu dari yang lainnya dalam kehidupan kesarjanaan Muslim.

#### D. Kesimpulan

Bukti-bukti menunjukkan bahwa Muslim dari kepulauan Melayu-Indonesia sudah melaksanakan haji sejak abad tujuh belas. Hamzah Fansuri dari Aceh, misalnya, mewakili gelombang haji pertama asal nusantara pada separuh kedua abad tujuh belas. Tetapi tidak ada data statistik yang menunjukkan jumlah jemaah haji pada periode ini. Baru dua abad kemudian kita memperoleh informasi berkaitan dengan meningkatnya jumlah jemaah haji ke Makkah. Jumlah ini utamanya berasal dari data statistik yang dibuat untuk kepentingan pemerintah kolonial Belanda. Data menunjukkan bahwa meskipun pemerintah kolonial berupaya untuk menakuti, membatasi, dan mencegah orang pergi haji ke Makkah, jumlah jemaah haji justru meningkat luar biasa pada abad sembilan belas. Meningkatnya kemakmuran masyarakat memberikan kontribusi bagi peningkatan ini. Alasan terbaik yang bisa menjelaskan fenomena adalah persepsi bahwa pergi haji merefleksikan kesalehan seseorang dan memberikan prestise kultural dan—dalam batas tertentu—keuntungan politik.

Muslim yang pergi ke Makkah pada waktu itu terbagi ke dalam dua kategori: peziarah dan pemukim tetap. Para peziarah meninggalkan tanah air dan keluarga mereka dengan tujuan menunaikan haji. Mereka tinggal beberapa bulan di Kota Suci sampai menyelesaikan ritual haji. Tidak semua dari mereka kembali ke tanah air setelah menunaikan haji. Banyak peziarah memperpanjang tinggal mereka di Makkah atau menetap secara permanen di sana dengan tujuan menuntut ilmu keislaman. Orang-orang ini pada gilirannya membentuk kategori kedua Muslim nusantara, yakni para pemukim, yang dikenal di kalangan Arab dengan sebutan Jawi, sebuah istilah yang menunjuk secara inklusif semua orang dari kepulauan Melayu-Indonesia.

Komunitas Jawi terdiri dari bermacam kelompok, dari profesor di Al-Haram sampai pelayan, baik di rumah orang Jawi maupun di rumah penduduk Makkah. Tetapi, guru dan murid merupakan kelompok inti komunitas Jawi. Mereka memainkan peranan penting dalam transfer ilmu keagamaan dari Makkah—pusat keilmuan ketika itu—ke kepulauan Melayu-Indonesia, kawasan periferal dunia Islam. Mereka memberikan kontribusi bagi terbentuknya ortodoksi di nusantara. Selain itu, mereka diduga teribat dalam transmisi ide-ide politik tertentu dari Makkah ke tanah air mereka karena mereka ambil bagian dalam wacana politik dengan Muslim dari negara lain. Perasaan anti-kolonial tentu saja termasuk di antara ide-ide yang mereka sampaikan kepada Muslim sederaah baik di Makkah maupun di nusantara. Dengan mempertimbangkan latar belakang inilah pemerintah kolonial Belanda menganggap komunitas Jawi sebagai ancaman bagi kekuasaan mereka. Akibatnya, mereka berupaya mengawasi para haji dan komunitas Jawi dan melakukan intervensi dengan



mengeluarkan berbagai peraturan yang dimaksudkan untuk menghentikan gelombang haji dan pengaruh mereka di tanah air.

Bisa dikatakan bahwa di Makkah, komunitas Jawi tidak belajar di *madrasah* milik penduduk Makkah atau *rushdiye* milik pemerintah Turki Usmani untuk tingkat pendidikan dasar dan menengah. Mereka belajar pertama kali dengan guru-guru dari nusantara. Karena adanya perasaan keterikatan daerah dan demi kenyamanan. Seorang Jawi biasanya belajar bersama guru yang berasal dari daerah yang sama dengannya. Para murid pertama kali belajar ilmu-ilmu alat, seperti tata bahasa Arab, retorika, logika, pengetahuan dasar hukum Islam (*fiqh*), dan teologi Islam (*tawhîd*). Setelah memperoleh keahlian yang diperlukan, mereka melanjutkan ke jenjang studi yang lebih tinggi, baik dengan guru yang sama atau dengan profesor lain, Jawi atau dari negara lain, di Masjid Al-Haram, satu-satunya tempat pendidikan tinggi pada masa itu. Mereka bisa mempelajari level tinggi dari ilmu yang pernah mereka pelajari sebelumnya atau meneruskan belajar kurikulum yang lebih kompleks. Pada level ini, ilmu yang diajarkan kepada murid termasuk tafsir Al-Quran, hadis Nabi, dan tasawuf. Jelas bahwa Al-Haram merupakan pusat belajar di mana setiap murid dari nusantara memimpikan menuntut ilmu keagamaan di sana.

Dalam latar belakang demikianlah Nawawi Banten menuntut ilmu keislaman level tinggi, mengajar murid-muridnya dan menulis karya-karyanya. Ia mewakili kelompok Muslim asal kepulauan Melayu-Indonesia pada abad sembilan belas, yang menempuh perjalanan penuh risiko ke Makkah untuk menunaikan haji dan menuntut ilmu keislaman meskipun adanya tekanan dan pembatasan dari pemerintah kolonial Belanda. Ia mewakili komunitas Jawi yang terlibat dalam per-

cepatan transmisi ide-ide keagamaan dan komunikasi pandangan politik dari pusat dunia Islam ke wilayah periferal dunia Islam, yakni dunia Melayu-Indonesia. Nawawi adalah contoh Jawi yang mengabdikan hidupnya untuk melayani kebutuhan orang-orang setanah airnya. Aktivitas mengajar dan menulis Nawawi menjadi bukti terbaik atas dedikasinya kepada ilmu pengetahuan dan Muslim nusantara.<sup>[4]</sup>

## CATATAN

- 1 Lihat, misalnya, Abd Rachman, *The Pesantren Architects and Their Socio-Religious Teachings (1850-1950)*, Ph.D. disertasion, University of California, 1997, bab empat dan lima, dan Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*, Bandung: Mizan, 1995, 37-8.
- 2 Pada tahun 1630-an, raja dari dua kerajaan yang bersaing, Kesultanan Banten dan Kesultanan Mataram, mengirim utusan ke Makkah untuk memohon pengakuan sebagai sultan dari Sharif Makkah. Meskipun tidak ada lembaga di Makkah yang memberi gelar demikian, mereka percaya bahwa gelar yang datang dari pusat dunia Islam itu akan memberi mereka kekuatan ilahi untuk mempertahankan kekuasaan mereka. Pencarian legitimasi politik ini juga terjadi pada Kesultanan Makasar. Lihat, Martin van Bruinessen, "Mencari Ilmu dan Pahala di Tanah Suci: Orang Nusantara Naik Haji," dalam Dick Douwes & Nico Kaptein, *Indonesia dan Haji*, Jakarta: INIS, 1997, 122-3.
- 3 Tentang Hamzah Fansuri, lihat, misalnya, Peter G. Riddell, *Islam and the Malay-Indonesian World*, London: Hurst & Company, 2001, 104-110; Van Bruinessen, "Mencari Ilmu," 124-5; S.M.N. Al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri*, Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1970; dan G.W.J. Drewes & L.F. Brakel, *The Poems of Hamzah Fansuri*, Dordrecht-Holland: Foris, 1986.
- 4 Tentang Yusuf Makassar, lihat, misalnya, Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, Bandung: Mizan, 1994, 211-32; Abu Hamid, *Syekh Yusuf Seorang Ulama, Sufi dan Pejuang*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1994; dan Tujimah, *Syekh Yusuf Makassar*, Jakarta: Universitas Indonesia Press, 1997.
- 5 Tentang Abdul Rauf Singkil, lihat, misalnya, Riddell, *Islam and the Malay-Indonesian World*, 125-35; Peter Riddell, *Transeferring*

- A Tradition: 'Abd Al-Ra'ûf Al-Singkili's Rendering into Malay of the Jalalayn Commentary*, Berkeley, CA: Center for South and Southeast Asian Studies, University of California, 1990; Riddell, "The Sources of 'Abd Al-Ra'ûf's *Tarjumân Al-Mustafîd*," *JMBRAS*, LVII (2), 113-18; dan A.H. Johns, "Friends in Grace: Ibrahim Al-Kûranî and 'Abd Al-Ra'ûf Al-Singkili," dalam S.Udin (ed), *Spectrum: Essays Presented to Sultan Takdir Alisjahbana*, Jakarta: Dian Rakyat, 1978.
- 6 Jacob Vredendregt, "The Hadjdj Some of Its Features and Functions in Indonesia," *Bijdragen tot Taal, Land, en Volkenkunde*, 118 (1962), 93.
  - 7 Vredendregt, "The Hadjdj," 95-6.
  - 8 Vredendregt, "The Hadjdj," 96.
  - 9 Vredendregt, "The Hadjdj," 97.
  - 10 Vredendregt, "The Hadjdj," 98-9.
  - 11 Vredendregt, "The Hadjdj," 100.
  - 12 Vredendregt, "The Hadjdj," 100-4. Tentang *Islamic policy* Snouck Hurgronje, lihat Harry J. Benda, "Christiaan Snouck Hurgronje and the Foundations of Dutch Islamic Policy in Indonesia," dalam Adrienne Suddard (ed.), *Continuity and Change in Southeast Asia Collected Journal of Harry J. Benda*. New Haven: Yale University Southeast Asian Studies, Monograph Series No. 18, 1972; dan Benda, *The Crescent and the Rising Sun Indonesian Islam under the Japanese Occupation, 1942-1945*. Den Haag: Uitgeverij W. van Hoeve, 1958, Part One.
  - 13 Data berasal dari Vredendregt, "The Hadjdj," Appendix II, 149.
  - 14 Vredendregt, "The Hadjdj," 114.
  - 15 Vredendregt, "The Hadjdj," 119.
  - 16 Vredendregt, "The Hadjdj," 121-2.
  - 17 William R. Roff, "The Meccan Pilgrimage Its Meaning for Southeast Asian Islam," dalam Raphael Israeli & A.H. Johns (eds.), *Islam in Asia Vol. II Southeast and East Asia*, Jerusalem: The Magnes Press

- &The Hebrew University, 1992, 239-40.
- 18 Nico Kaptein, *The Muḥimmât Al-Nafâ'is, A Bilingual Meccan Fatwa Collection for Indonesian Muslim from the End of the Nineteenth Century*, Jakarta: INIS, 1997, 6-7.
  - 19 Van Bruinessen, *Kitab Kuning*, 49-50.
  - 20 Bagi orang-orang Arab ketika itu, istilah *bilâd al-jawah* menunjuk secara inklusif kepada semua tanah yang dihuni oleh orang-orang Melayu-Indonesia di Asia Tenggara. *Jâwah* (jamak: *jâwâd*) atau *jâwî* (jamak: *jâwîyyîn*) menunjuk kepada perse-orangan, lihat C.C. Berg, "Djawi," *The Encyclopedia of Islam*, CD Edition, New Edition, 2002.
  - 21 Kaptein, *The Muḥimmât Al-Nafâ'is*, 8.
  - 22 Ch. O. van der Plas, "Les relations entre les Pays-Bas et le Hidjaz," in *Grotius, Annuaire pour l'Annee 1931*, La Haye: 1931, 124, sebagaimana dikutip dalam van Bruinessen, *Kitab Kuning*, 50.
  - 23 C. Snouck Hurgronje, *Mekka in the Latter Part of the 19th Century Daily Life, Customs and Learning, the Muslims of the East-Indian Archipelago*, terjemahan Inggris oleh J.H. Monahan, Leyden & London: Late E.J. Brill & Luzac, 1931, 232.
  - 24 Snouck Hurgronje, *Mekka*, 254.
  - 25 Snouck Hurgronje, *Mekka*, 264-71.
  - 26 Snouck Hurgronje, *Mekka*, 276-81.
  - 27 Snouck Hurgronje, *Mekka*, 283-5.
  - 28 Snouck Hurgronje, *Mekka*, 285-6.
  - 29 Snouck Hurgronje, *Mekka*, 289.
  - 30 Snouck Hurgronje, *Mekka*, 254; Kaptein, *The Muḥimmât Al-Nafâ'is*, 8.
  - 31 Snouck Hurgronje, *Mekka*, 256-8.
  - 32 Nawawi Banten, misalnya, mempunyai pengaruh besar atas murid-muridnya yang kemudian menjadi pemimpin-pemimpin agama di daerah asal mereka. Mereka termasuk Hasyim Asy'ari,

pendiri Nahdhatul Ulama (NU), salah satu organisasi agama terbesar di Indonesia, Khalil Bangkalan, Ilyas Serang, dan Asnawi Caringin Banten. Peranan penting Nawawi akan dibahas pada Bab Tiga buku ini.

- 33 Snouck Hurgronje, *Mekka*, 258
- 34 Kaptein, *The Muhimmât Al-Nafâ'is*, 9.
- 35 Snouck Hurgronje, *Mekka*, 271. Lebih lengkap tentang karya Nawawi Banten akan dibahas pada Bab Tiga.
- 36 Snouck Hurgronje, *Mekka*, 287.
- 37 Snouck Hurgronje, *Mekka*, 260. Tentang Pan-Islamisme, Muslim kepulauan Indonesia dan Belanda, lihat Jan Schmidt, *Through the Legation Window 1876-1926, Four Essays on Dutch, Dutch-Indian and Ottoman History*, Istanbul: Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut, 1992.
- 38 Snouck Hurgronje, *Mekka*, 260-1.
- 39 Van Bruinessen, *Kitab Kuning*, 51-2.
- 40 Snouck Hurgronje, *Mekka*, 254, 291.
- 41 John Lewis Burckhardt, *Travels in Arabia*, London: John Murray, 1829, reprint New York: Frank Cass, 1968, 211.
- 42 Lihat, misalnya, John Voll, "Hadith Scholars and Tariqah: An Ulama Group in the 18th Century, Haramayn and Their Impact in the Islamic World," *Journal of Asian and African Studies* 15 (1980), 264-273; dan Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, Bandung: Mizan, 1994.
- 43 William Ochsenwald, *Religion, Society and The State in Arabia The Hijaz under Ottoman Control, 1840-1908*, Columbus: Ohio State University Press, 1984, 74.
- 44 Lebih detail tentang *kuttâb*, lihat J.M. Landau, "Kuttâb," *The Encyclopaedia of Islam*, CD ROM Edition, New Edition, 2002.
- 45 Ochsenwald, *Religion*, 74-5; Badri Yatim, *Sejarah Sosial*

*Keagamaan Tanah Suci Hijaz (Makkah dan Medinah) 1800-1925*, Jakarta: Logos, 1999, 205-6.

- 46 Tentang madrasah, lihat J. Pedersen-G. Makdisi, "Madrasa," *The Encyclopaedia of Islam*, CD ROM Edition, New Edition, 2002; dan A.L. Tibawi, "Origin and Character of Al-Madrasa," *BSOAS*, XXX, 1962, 225-238.
- 47 Ochsenwald, *Religion*, 77.
- 48 Yatim, *Sejarah Sosial*, 217-8; dan Ochsenwald, *Religion*, 780-9.
- 49 Ochsenwald, *Religion*, 75; Muhammad Abdul Rahman Al-Shamikh, *Al-Ta'lim fi Al-Makka wa Al-Madīna*, Riyadh: tanpa peenbrit, 1393/1973, 39-65; dan Yatim, *Sejarah Sosial*, 221.
- 50 Yatim, *Sejarah Sosial*, 218, 224.
- 51 Snouck Hurgronje, *Mekka*, 173.
- 52 Snouck Hurgronje, teman akrab Ahmad Zayni Dahlan, menyebut Dahlan rektor Universitas Makkah. Lebih lengkap tentang sang rektor, lihat, Snouck Hurgronje, "Seorang Rektor Universitas Makkah (Dengan Tambahan) 1887," *Kumpulan Karangan Snouck Hurgronje V*, Jakarta: INIS, 1996, 57-108.
- 53 Yatim, *Sejarah Sosial*, 207-8.
- 54 Snouck Hurgronje, *Mekka*, 187.
- 55 Snouck Hurgronje, *Mekka*, 184.
- 56 Snouck Hurgronje, *Mekka*, 185.
- 57 Snouck Hurgronje, *Mekka*, 185-6.
- 58 Snouck Hurgronje, *Mekka*, 186.
- 59 Snouck Hurgronje, *Mekka*, 175.
- 60 Snouck Hurgronje, *Mekka*, 188.
- 61 Snouck Hurgronje, *Mekka*, 191.
- 62 Snouck Hurgronje, *Mekka*, 191-2.
- 63 Snouck Hurgronje, *Mekka*, 192.
- 64 Snouck Hurgronje, *Mekka*, 192-6.

| Yahudi dan Nasrani dalam Al-Quran

- 65 Snouck Hurgronje, *Mekka*, 197.
- 66 Snouck Hurgronje, *Mekka*, 199.
- 67 Snouck Hurgronje, *Mekka*, 199-200.
- 68 Snouck Hurgronje, *Mekka*, 200-3.





Bab Tiga

## SYAIKH NAWAWI BANTEN: SEBUAH BIOGRAFI SINGKAT

### A. Sejarah Hidup dan Pengabdian

**M**uhammad Nawawi Abu Abd Al-Mu'ti bin 'Umar bin 'Arabi bin 'Ali Al-Jawi Al-Bantani, lebih dikenal di kalangan Muslim nusantara sebagai Syaikh Nawawi Banten, lahir pada tahun 1230/1813 di Tanara, kecamatan Tirtayasa, kabupaten Serang, Banten. Nawawi meninggal dunia di Makkah pada tahun 1314/1897.<sup>1</sup> Kuburannya terletak di pemakaman Ma`la, di seberang kuburan Khaclijah, istri Nabi Muhammad, dekat dengan kuburan Asma', putri Khalifah Abu Bakr, dan Abdullah bin Zubair, sahabat Nabi.<sup>2</sup>

Ayah Nawawi adalah Haji 'Umar bin 'Arabi, seorang guru agama di Tanara dan seorang penghulu, pemimpin agama yang diangkat secara resmi oleh bupati di bawah perintah pemerintah kolonial Belanda. Ibunya adalah Jubaidah, asal Tanara.<sup>3</sup> Ia anak tertua dari empat saudara laki-laki, Ahmad,

Said, Tamim, Abdullah, dan dua saudara perempuan, Syakila dan Syahriya.<sup>5</sup> Melihat silsilah keluarganya, Nawawi dipandang sebagai keturunan Maulana Hasanudin, Sultan Banten dan putra Syarif Hidayatullah, satu dari sembilan ulama (dikenal sebagai walisongo) yang menyebarkan Islam di Jawa.<sup>5</sup>

Dalam hal keluarganya, tidak ada laporan tentang keluarga Nawawi ketika ia berada di Banten. Tetapi, kita mempunyai keterangan cukup mengenai keluarganya waktu ia menetap di Makkah. Selama mukim di Makkah, Nawawi tinggal di lingkungan *Shi'ib* Ali, di mana banyak orang setanah airnya menetap. Pemukiman ini terletak kira-kira 500 meter dari Masjid Al-Haram. Rumahnya bersebelahan dengan rumah Syaikh Arsyad dari Batavia dan Syaikh Syukur 'Alwan.<sup>6</sup>

Nawawi dikatakan mempunyai dua istri. Yang pertama adalah Nasima, seorang Jawa, dan Hamdana.<sup>7</sup> Snouck Hurgronje melaporkan bahwa Nasima berhasil menentang niat Nawawi untuk mengambil istri kedua.<sup>8</sup> Barangkali, Nawawi menikah kedua kalinya di saat usianya hampir senja, pada tahun-tahun setelah observasi Snouck Hurgronje di Makkah pada tahun 1885. Argumen ini bisa didukung oleh fakta bahwa ketika Chaidar menulis biografi Nawawi, keturunan Nawawi dari istri pertama lebih tua satu generasi dari keturunannya dari istri kedua.<sup>9</sup>

Nawawi mempunyai tiga anak perempuan dari istri pertamanya. Mereka adalah Ruqayyah, Nafisah dan Maryam. Dari istri keduanya, Hamdana, ia mempunyai satu lagi anak perempuan, Zahro. Tidak diketahui kalau Nawawi mempunyai anak laki-laki dari kedua istrinya. Beberapa anaknya sekarang tinggal di Makkah dan yang lainnya di Indonesia.<sup>10</sup>

## 1. Menuntut Ilmu

Pada umur lima tahun, Nawawi mulai belajar kepada ayahnya. Bersama saudara-saudaranya, ia belajar bahasa Arab, dogma Islam (*ilm al-kalâm*), jurisprudensi Islam (*fiqh*), dan tafsir Al-Quran. Ia juga belajar ilmu keislaman kepada Haji Sahal, seorang guru yang dihormati di Banten pada masa itu. Dengan niat menuntut ilmu yang lebih tinggi, Nawawi pergi ke Karawang di mana ia berguru kepada Haji Yusuf.<sup>11</sup> Di samping itu, Chaidar menyebutkan bahwa pada umur delapan tahun, Nawawi pergi ke Jawa Timur bersama dengan beberapa kawannya untuk menuntut ilmu.<sup>12</sup> Sayangnya, Chaidar tidak memberikan informasi tentang tempat-tempat yang dikunjungi Nawawi dan guru-guru yang ia pernah belajar kepada mereka.

Belajar selama lima tahun di pusat-pusat keilmuan di Jawa menjadikan Nawawi seorang yang memiliki ilmu yang memadai untuk mengajar di Banten. Tetapi, ia adalah pribadi yang tidak pernah puas dengan ilmu yang sudah diperolehnya. Ketika itu diyakini bahwa keunggulan dalam ilmu agama hanya bisa didapat di Makkah, pusat dunia Islam. Karena itu pada tahun 1828, pada umur lima belas tahun, ia berangkat ke Makkah untuk belajar ilmu agama yang lebih tinggi dan menunaikan haji.<sup>13</sup>

Menurut Snouck Hurgronje yang mengenal Nawawi secara pribadi selama ia tinggal di Makkah tahun 1885, Nawawi pergi haji ke Makkah bersama saudara-saudaranya di usia sangat muda. Setelah menunaikan ibadah haji, ia tidak kembali ke tanah airnya. Ia memperpanjang masa tinggalnya di Makkah selama tiga tahun untuk menuntut ilmu di pusat dunia Islam itu.<sup>14</sup>

Seperti Muslim lain dari kepulauan Melayu-Indonesia yang datang ke Makkah untuk belajar pada masa itu, Nawawi

pertama kali belajar kepada guru sarjana Jawi yang sudah menetap di Makkah. Pertama kali, ia belajar kepada Abdul Gani dari Bima (Nusa Tenggara Barat), Ahmad Khatib dari Sambas (Kalimantan Barat), dan Ahmad bin Zaid, Syaikh agen haji asal Solo, Jawa Tengah.<sup>15</sup>

Kemudian, Nawawi berguru kepada Ahmad Al-Dimyati (w.1270/1853) dan Ahmad bin 'Abd Al-Rahman Al-Nahrawi. Lalu ia belajar kepada Ahmad Zayni Dahlan (w. 1304/1886), mufti Syafi'iyah Makkah yang disebut oleh Snouck Hurgronje sebagai rektor universitas Al-Haram.<sup>16</sup>

Nawawi juga dilaporkan pernah berkunjung ke kota lain untuk memperdalam pengetahuannya. Salah satu murid terkenal Nawawi, Abdul Sattar Al-Dihlawi (1286/1869-1355/1936), menulis bahwa Nawawi pergi ke Madinah untuk belajar hadis kepada Muhammad Khatib Duma Al-Hanbali, yang darinya Nawawi dilaporkan memperoleh *ijāzah* (semacam *license* untuk mengajarkan hadis).<sup>17</sup> Chaidar dan Ramli menyebutkan bahwa Nawawi pergi ke Syria dan Mesir, tetapi keduanya tidak memberikan keterangan rinci tentang guru-guru Nawawi di kedua kota tersebut.<sup>18</sup> Nawawi sendiri dalam karyanya *Nashâ'ih Al-'Ibâd* menyebutkan bahwa ia juga mendapat *ijāzah* dari guru lain, Sayyid Ahmad Al-Marsafi Al-Masri, yang dari namanya bisa diketahui dengan jelas berasal dari Mesir.<sup>19</sup> Sayangnya, kita tidak bisa sampai pada keyakinan apakah Nawawi bertemu Al-Marsafi di Mesir atau Al-Marsafi mengajarnya di Makkah atau kota lain di Hijaz. Meskipun demikian, tampaknya Nawawi memang pernah mengadakan perjalanan ke Mesir. Disebutkan bahwa ia pergi ke Kairo untuk menghadiri sebuah pertemuan di mana ia diminta untuk memberikan ceramah di depan para ulama Mesir dan mencari penerbit yang berminat menerbitkan beberapa karyanya.<sup>20</sup>

Menurut Snouck Hurgronje, guru-guru Nawawi yang sebenarnya adalah seorang ulama Mesir, Yusuf Al-Sunbulawayni (w. sekitar tahun 1867), yang terkenal Abdul Hamid Al-Daghistani (w. 1884), dan Ahmad Al-Nahrawi (w. 1346/1927). Dilaporkan bahwa Nawawi berguru kepada Al-Sunbulawayni selama bertahun-tahun sambil juga menghadiri kuliah-kuliah Al-Nahrawi. Kepada Al-Daghistani, ia belajar *fiqh* bersama sarjana-sarjana terkenal ketika itu seperti Abdullah Zawawi (w. 1343/1924).<sup>21</sup>

## 2. Aktivitas Mengajar

Nawawi mulai mengajar sepulangnya dari menuntut ilmu di Karawang, Jawa Barat, dan kota-kota lainnya di Jawa Timur. Kepulangan Nawawi dari pusat-pusat keilmuan Islam di Jawa menarik banyak murid untuk belajar dengannya. Pertama kali, ia memberikan pelajaran di pesantren milik ayahnya. Kemudian, karena jumlah muridnya terus berkembang, Nawawi memutuskan untuk membangun pesantrennya sendiri di Tanara Pesisir, kawasan pantai Tanara. Ia mengajar di desanya itu selama tiga tahun sebelum ia pergi ke Makkah untuk menunaikan ibadah haji dan memperdalam ilmu keagamaan.<sup>22</sup>

Sekembalinya dari Makkah, kira-kira pada tahun 1833, Nawawi melanjutkan kegiatan mengajarnya di Tanara. Sekali lagi, kedatangannya dari pusat dunia Islam dengan membawa ilmu keagamaan yang luas menjadi daya tarik bagi pemuda di desanya untuk belajar di pesantrennya. Namun, karena popularitas dan jumlah murid yang terus meningkat, pemerintah kolonial Belanda menganggap Nawawi sebagai ancaman bagi kekuasaannya dan, karena itu, mengawasi aktivitas mengajarnya. Akibatnya, Nawawi merasa tidak betah.<sup>23</sup> Kemudian, sekitar tahun 1855, ia

memutuskan untuk meninggalkan negara dan orang tuanya ke Makkah dan menetap di sana secara permanen, tidak pernah kembali ke tanah airnya.<sup>24</sup>

Ada beberapa alasan yang dapat menjelaskan menetapnya Nawawi di Makkah. *Pertama*, adalah biasa bagi orang seperti Nawawi untuk pergi ke Makkah dengan tujuan ibadah haji dan menuntut ilmu keagamaan; kemudian ia menikah dan menetap di sana. *Kedua*, berkaitan dengan tekanan pemerintah kolonial Belanda. Nawawi memerlukan ruang luas dan kebebasan untuk meningkatkan aktivitas kesariaannya dan menemukan Makkah tempat sempurna untuk mewujudkan tujuannya. *Ketiga*, ia ingin menjaga sebuah tradisi panjang yang dimulai sejak periode Abdul Samad Palembang; ia ingin mendedikasikan hidupnya untuk mengajar komunitas Jawi, yang dari tahun ke tahun jumlahnya terus bertambah, yang hendak menuntut ilmu bersamanya.<sup>25</sup>

Menurut Chaidar, selama menetap di Makkah, Nawawi mengajar di Masjid Al-Haram di mana sekitar dua ratus murid menghadiri kuliah-kuliahnya.<sup>26</sup> Tetapi, sebuah pertanyaan muncul di sini: apakah benar ia memberikan kuliah di universitas Al-Haram? Keterangan Chaidar tentang ini bertentangan dengan dua sumber tepercaya tentang Nawawi.

Pertama, dalam observasinya, Snouck Hurgronje pernah bertanya kepada Nawawi kenapa ia tidak pernah memberikan kuliah di Al-Haram. Nawawi menjawab "pakaian dan penampilannya yang buruk tidak sesuai dengan penampilan profesor-profesor Arab yang terhormat". Lalu, ketika Snouck Hurgronje menyebutkan bahwa ada beberapa Jawi yang kurang terpelajar darinya menjadi profesor dan mengajar di Al-Haram, Nawawi menjawab, "Jika mereka memperoleh

kehormatan tinggi tersebut, pastilah mereka memang layak mendapatkannya."<sup>27</sup>

Snouck Hurgronje lebih jauh menyatakan bahwa Nawawi sebenarnya mengajar ilmu-ilmu keagamaan di sebuah ruangan besar di lantai dasar rumahnya. Ia memberikan sekitar tiga kuliah setiap pagi, antara jam 7.30 dan 12 siang. Ia mengajar pelajar pemula, yang belajar tata bahasa Arab, dan pelajar tingkat lanjut yang membantunya mengajar ilmu keagamaan dasar di kediaman mereka kepada para pemula.<sup>28</sup>

Kedua, Abu Bakar Djajadiningrat (1854-1912), pegawai konsulat Belanda di Jeddah dan juga informan Snouck Hurgronje, menyatakan bahwa Nawawi "memberikan kuliah kepada mereka yang datang ke rumahnya, kepada sekelompok murid dan ulama Jawi."<sup>29</sup> Abdul Sattar Al-Dihlawi, salah satu murid Nawawi, memberikan kesaksian bahwa, "Saya mengunjungi beliau di kediamannya yang dipenuhi oleh sekitar dua ratus orang murid."<sup>30</sup>

Jadi, berdasarkan saksi-saksi di atas, kita bisa menyimpulkan bahwa Nawawi tidak mengajar di Al-Haram. Meskipun demikian, bukti-bukti tersebut tidak mengenyampingkan kemungkinan Nawawi mengajar di Al-Haram. Sebagai ulama yang sangat dihormati, ia mungkin memberikan kuliah di Al-Haram di tahun-tahun terakhir masa hidupnya, yakni setelah tahun 1885 saat Snouck Hurgronje melakukan observasinya dan setelah tahun 1886 ketika Abu Bakar menulis laporannya kepada orientalis Belanda tersebut.

Pertanyaan Snouck Hurgronje di atas menunjukkan adanya beberapa ulama Jawi yang mengajar di Masjid Al-Haram, satu-satunya universitas di Makkah ketika itu. Yang paling terkenal di antara mereka, seperti disebutkan oleh

Abu Bakar, adalah Syaikh Zainuddin Sumbawa.<sup>31</sup> Untuk menjadi profesor di Al-Haram, seseorang harus lulus ujian yang diadakan oleh komite dibawah pimpinan *Syaikh Al-Islâm* sebagai rektor universitas Al-Haram.<sup>32</sup> Seandainya Nawawi berminat, sebagai seorang ulama terkemuka ia akan dengan mudah lulus ujian tersebut tanpa hambatan serius dan bisa memberikan kuliah di Al-Haram. Tetapi, alasan sebenarnya bagi sedikitnya profesor Jawi di Al-Haram adalah, seperti dikatakan oleh Snouck Hurgronje, "di antaranya kesederhanaan dan rasa segan mereka di samping konsekuensi alami dari kebutuhan tertentu murid-murid Jawi".<sup>33</sup>

Lebih jauh, keterangan Snouck Hurgronje mengenai keengganan Nawawi mengajar di Al-Haram menunjukkan kepribadiannya yang sederhana. Nawawi adalah seorang yang rendah hati (*mutawâdi*), asketik (*zâhid*), dan mau membantu orang lain.<sup>34</sup> Ia juga dikenal sebagai guru yang lembut dan penyayang. Fakta bahwa banyak murid belajar kepadanya, pada situasi di mana setiap murid mempunyai kebebasan penuh untuk belajar kepada guru yang dikehendaknya, mendukung pandangan ini mengenai kepribadiannya.

Snouck Hurgronje menginformasikan bahwa Nawawi tampaknya tidak memperhatikan penampilannya. Pakaianya dalam pandangan orang-orang Makkah tidak sesuai dengan kemuliaan posisi sosial yang disandangnya. Ia berjalan dengan cara seolah-olah seluruh bumi ini adalah sebuah buku besar di kakinya yang sedang ia baca. Ia menggambarkan dirinya sebagai "debu di kaki mereka yang berjuang menuntut ilmu". Dikatakan ia menerima cium tangan para Jawi sebagai penghormatan atas ilmu. Selain itu, ia ikut serta dalam sebuah diskusi hanya jika ia diminta. Ia lebih suka berpartisipasi dalam sebuah percakapan daripada mendominasinya. Se-



orang warga Makkah bisa melewati sepanjang malam bersamanya tanpa menyadari bahwa ia penulis banyak karya kesarjanaan dalam bahasa Arab.<sup>35</sup>

Nawawi jelas mempunyai pandangan politik yang keras. Ia sama sekali tidak setuju dengan beberapa Jawi—terutama pensiunan pegawai pemerintah kolonial Belanda—yang ber-pendapat bahwa sudah semestinya orang-orang Eropa memerintah negeri mereka. Sebaliknya, ia akan dengan senang menyetujui kebangkitan kembali Kesultanan Banten atau sebuah negara Islam merdeka. Meskipun demikian, ia tidak pernah terlibat dalam gerakan politik apa pun atau mendo-rong orang lain melakukan hal demikian. Ia akan lebih suka menetap di Makkah ketimbang menggantikan jabatan ayahnya. Ia tidak akan pernah melayani pemerintah kolonial Belanda sebagai penghulu seperti ayahnya dan kemudian salah satu saudaranya.<sup>36</sup>

### 3. Murid-Murid Nawawi

Reputasi Nawawi menarik banyak Muslim Jawi untuk belajar kepadanya di Makkah. Murid-murid Nawawi datang dari berbagai wilayah di kepulauan Melayu-Indonesia. Tetapi, kebanyakan muridnya berasal dari Jawa, terutama Jawa Barat dan Banten. Hal ini berkaitan dengan ikatan kedaerahan pada masa itu yang cukup kuat di antara Muslim asal nusantara. Pada masa itu, seorang murid biasanya cenderung untuk belajar kepada guru yang berasal dari daerah yang sama dengannya.<sup>37</sup>

Nawawi mempunyai pengaruh yang besar atas murid-muridnya. Setelah belajar dengannya, banyak dari murid-muridnya kembali ke negeri mereka dan kemudian menjadi guru-guru atau pemimpin agama terkemuka. Banyak dari

mereka mendirikan pesantren sendiri. Mereka mengajar sesama Muslim di negeri mereka dengan kompetensi yang tinggi karena mereka telah memperoleh ilmu yang tinggi dengan belajar kepada Nawawi.

Ajaran-ajaran Nawawi, pada batas tertentu, memberikan inspirasi bagi munculnya gerakan-gerakan oposisi melawan pemerintah kolonial Belanda. Dilaporkan bahwa sejawat Nawawi asal Banten yang pernah belajar dengannya di Makkah tidak diragukan lagi terlibat dalam pemberontakan petani di Cilegon, Banten, pada tahun 1888.<sup>38</sup> Karena itu, pemerintah kolonial Belanda menganggapnya sebagai bahaya dalam hal ia mempengaruhi para haji dan pemukim dan mendorong mereka untuk memberontak melawan kekuasaan kolonial.<sup>39</sup>

Alex Susilo Wijoyo memberi kita informasi cukup lengkap perihal murid-murid Nawawi yang disusun berdasarkan daerah asal mereka. Untuk kepentingan pembahasan kita di sini, beberapa murid penting disebutkan di bawah ini berdasarkan pada daftar Wijoyo tersebut.<sup>40</sup>

*Banten.* Murid terkemuka dari wilayah ini adalah Haji Marzuki, kerabat Nawawi yang juga asal Tanara; Haji Arsyad bin Alwan, juga dari Tanara; Haji Arsyad, anak Imam As'ad Banten, yang menjadi pembimbing haji di saat musim haji tiba; Haji Tubagus Muhammad Asnawi Caringin; Haji Idrus Caringin, yang ahli hadis dan pengikut tarekat Qadiriyyah atas bimbingan Syaikh Abdul Karim Banten; dan Abdullah, saudara Nawawi yang mengajar murid pemula sehingga Nawawi bisa memberikan perhatian kepada murid tingkat lanjut dan mencurahkan waktunya untuk menulis.

*Jawa Barat.* Murid yang datang dari wilayah Jawa Barat dan Banten merupakan mayoritas murid Nawawi. Mereka termasuk Kyai Haji Hasan Mustafa dari Garut, penulis Sunda

terkemuka pada awal abad dua puluh dan Penghulu Kepala di Kutaraja, Aceh, dan kemudian di Bandung, yang mempunyai hubungan dekat dengan Snouck Hurgronje;<sup>41</sup> Haji Arsyad bin Kyai Condong dari Sindang Kasih, Tasikmalaya; saudaranya, Haji Muhammad Husain yang belajar pertama kali kepada Hasan Mustafa di Jajawae dan kemudian kepada Abdullah Zawawi di Makkah; Haji Muhammad Salih dari Awipari, Manonjaya, Tasikmalaya, yang dikenal sebagai *khalifa*-nya Muhammad Garut dalam persaudaraan sufi; Haji Hasan Alami dari Sukapakir, Bandung; Haji Zakaria dari Jembrung, Cipaganti; Haji Khalil dari Kampung Lembur Tengah, Cianjur; Haji Anwar bin Kyai Gandaria dari Jangarang, Cianjur; Haji Muhammad Salih bin Ithhar dari Cimahi, Sukabumi; Yahya, saudara Muhammad Salih dari Cimahi; Kyai Tubagus Muhammad Falak, pendiri Pesantren Al-Falak di Pagentongan, Ciomas, Bogor, ahli dalam ilmu astronomi (*ilm al-falak*) sehingga ia dipanggil Muhammad Falak atau Abah Falak dan dengannya pesantrennya diberi nama; dan Haji Zainal Muttaqin bin Kyai Kadu Gede, yang mengasuh pesantrennya setelah ayahnya meninggal.

*Jawa Tengah.* Murid paling penting dari wilayah ini adalah Kyai Haji Raden Asnawi dari Kudus. Ia adalah pendiri Pesantren Qudsiyah di Kudus, yang didirikan pada sekitar tahun 1900.

*Jawa Timur.* Barangkali, murid yang paling terkemuka dari wilayah ini adalah Kyai Haji Hasyim Asy'ari (1871-1947). Ia belajar *fiqh* kepada Nawawi di samping ilmu-ilmu keislaman lainnya. Sekembalinya ke negerinya, ia membangun Pesantren Tebuireng yang terkenal pada tahun 1899 dan kemudian dikenal sebagai salah satu pendiri Nahdhatul Ulama (didirikan tahun 1926), organisasi tradisional Islam terbesar di Indonesia. Murid penting lainnya adalah Kyai Haji Khalil

Bangkalan, pendiri sebuah pesantren di Demangan, Bangkalan (Madura), yang menarik banyak santri dari Jawa Barat. Ia dikenal atas keahliannya dalam tata bahasa Arab. Ia menyalin dan menerjemahkan ke dalam bahasa Jawa *ʿAwâmil* karya Jurjani, sebuah kitab tata bahasa Arab yang populer di kehidupan kesarjanaan pesantren.

## B. Karya-Karya

Nawawi tidak mempunyai pengganti dan penerus. Tak seorangpun dari keturunan dan kerabatnya menjadi penerus tradisi intelektualnya yang tinggi. Di Banten, Nawawi tidak memiliki pesantren, kecuali sebuah pesantren yang ditinggalkannya ketika ia pergi ke Makkah untuk menuntut ilmu dan menemukan kebebasan dari tekanan pemerintah kolonial Belanda. Upacara ritual untuk mengenang Nawawi—dengan hadirin dalam jumlah besar—dilaksanakan setiap Kamis terakhir bulan Syawal di kampung kelahirannya, Tanara.<sup>12</sup> Meskipun demikian, ia sebenarnya mempunyai penerus yang abadi, yang menjaga dan meneruskan tradisi kesarjanaannya; ia adalah karya-karyanya.

Nawawi Banten bisa dikatakan sebagai salah satu penulis Muslim prolifik pada abad sembilan belas. Menurut Wijoyo, sekitar sembilan puluh persen karya Nawawi dipublikasikan semasa hidupnya oleh berbagai penerbit di Kairo dan Makkah. Yang pertama kali menerbitkan tulisan-tulisannya adalah beberapa perusahaan penerbitan di Kairo. Yang terkemuka di antaranya adalah *Bûlâq Press* dan *Wahhâbiyyah Press*. Kemudian, penerbit lain menyusul, seperti *Dâr Al-Ihyâ' Al-Kutub Al-Arabiyyah*, *Wâdi Al-Nîl*, *Al-Sharafiyyah*, *Al-Maymûniyyah*, *Al-Azhariyyah*, *Al-Hamîdiyyah*, *Muhammad*

*Mustafâ, Al-Muhammadiyah, 'Utsmân 'Abd Al-Razzâq, dan Al-'Utsmâniyyah.* Di penghujung abad sembilan belas, kantor penerbitan milik pemerintah Makkah, *Al-Mîriyyah*, juga menerbitkan karya-karya Nawawi. Pada abad dua puluh, penerbit-penerbit lain ikut serta termasuk *Al-Taqaddum Al-'Ilmiyyah, Al-Jamâliyyah, Sabîh, Al-Kutub Al-Hadîtsah, Al-Khayriyyah, Dâr Al-Kutub Al-Misriyyah, Mustafâ Al-Bâbî Al-Halabî,* dan *'Îsâ Al-Bâbî Al-Halabî*.<sup>43</sup>

Fakta bahwa berbagai penerbit mencetak karya-karya Nawawi menunjukkan bahwa hak cipta bukan persoalan yang penting di kalangan penulis Muslim dan penerbit pada abad sembilan belas dan separuh kedua abad dua puluh. Pada tahun 1970an, dua penerbit *Halabî, Mustafâ Al-Bâbî Al-Halabî* dan *'Îsâ Al-Bâbî Al-Halabî*, hampir secara eksklusif menerbitkan karya-karya Nawawi. Penerbit-penerbit Indonesia yang mengkhususkan pada buku-buku berbahasa Arab juga menerbitkan beberapa tulisan Nawawi. Edisi Indonesia karya Nawawi kebanyakannya berupa reproduksi dari edisi Halabî. Semua ini menunjukkan bahwa menjelang akhir hayatnya, Nawawi sudah mendapat tempat terhormat di kalangan sarjana-sarjana Muslim abad sembilan belas dan menempati posisi penting di kalangan penerbit Mesir dan Indonesia.<sup>44</sup>

Sejauh kaitannya dengan jumlah karya Nawawi, beberapa sumber menyediakan informasi tentang daftar karya-karyanya. Mereka adalah Katalog Sarkis tentang buku-buku berbahasa Arab, *Geschichte der Arabischen Litteratur* (GAL) dan *Supplement* karya Brockelmann, Perpustakaan Universitas Leiden Belanda, dan Katalog Nusayr tentang buku-buku yang diterbitkan di Mesir. Namun, tak ada satu sumber pun yang memiliki koleksi lengkap karya Nawawi karena masing-masing mempunyai daftar yang berbeda.

Katalog Sarkis mencatat tiga puluh delapan tulisan Nawawi. Empat buku diketahui mempunyai judul berbeda dan satu buku diidentifikasi bukan karya Nawawi. Jadi, Katalog Sarkis menyimpan tiga puluh tiga karya Nawawi.<sup>45</sup>

Berdasarkan Katalog Sarkis dan informasi tambahan dari *Mekka* karya Snouck Hurgronje, Brockelmann mendaftarkan empat puluh karya Nawawi. Menurut Wijoyo, tiga di antaranya bukan karya Nawawi, melainkan karya Ahmad Zayni Dahlan, sejawat Nawawi yang dikenal sebagai mufti Makkah dan "rektor universitas Al-Haram."<sup>46</sup> Jadi, daftar Brockelmann mencatat tiga puluh tujuh buku Nawawi.

Perpustakaan Universits Leiden menyimpan tiga puluh tiga karya Nawawi. Dari daftar tersebut, hanya dua puluh enam karya terdaftar di Katalog Sarkis.<sup>47</sup> Terakhir, Katalog Nusayr memberikan tiga tambahan karya Nawawi yang tidak terdaftar di katalog-katalog lainnya.<sup>48</sup> Tetapi satu karya, *Syarh 'alâ Shahih Muslim*, dinisbahkan secara keliru kepada Nawawi. Itu sebenarnya karya Nawawi lain, yakni Abu Zakariya Yahya bin Sharaf Al-Nawawi (1233-1278). Secara keseluruhan, berdasarkan pada katalog-katalog di atas karya Nawawi berjumlah tiga puluh sembilan buah.

Menurut Brockelmann, karya Nawawi meliputi tujuh cabang utama ilmu keislaman, yakni, *tafsîr* (tafsir Al-Quran), *fiqh* (jurisprudensi Islam), *ushûl al-dîn* (dogma Islam), *tasawwuf* (misticisme Islam), biografi Nabi, tata bahasa Arab, dan retorika.<sup>49</sup> Berikut ini adalah daftar karya Nawawi yang disusun berdasarkan daftar Wijoyo dan klasifikasi Brockelmann. Angka setelah judul menunjukkan tahun pertama penerbitan, diikuti oleh tempat dan nama penerbit dan keterangan singkat.

- I. *Uhsûl Al-Dîn* (Dogma Islam)
1. *Bahjat Al-Wasâ'il bi Syarh Al-Masâ'il*, 1289/1872-3, penerbit tak diketahui, komentar atas *Al-Risâlat Al-Jâmi'ah* karya Sayyid Ahmad bin Zain Al-Habashi;
2. *Fath Al-Majîd*, 1298/1880, penerbit tak diketahui, komentar atas *Al-Durr Al-Farîd* karya guru Nawawi, Ahmad Al-Nahrawi;
3. *Hilyat Al-Sibyân*, 1298/1880, Sharaf, komentar atas *Fath Al-Rahmân* karya pengarang anonim;
4. *Qatr Al-Ghayts*, 1301/1883, Muhammad Affandi Mustafa, komentar atas *Al-Masâ'il* karya Abu Al-Laits;
5. *Al-Tijân Al-Dharârî*, 1301/1883, penerbit tak diketahui, anotasi atas *Risâlat fi 'Ilm Al-Tawhîd* karya Ibrahim Al-Bajuri;
6. *Dharî'at Al-Yaqîn*, 1303/1885, penerbit tak diketahui, anotasi atas *Umm Al-Barâhîn* karya Al-Sanusi;
7. *Al-Tsimâr Al-Yanî'ah*, 1299/1881, penerbit tak diketahui, komentar atas *Al-Riyâdh Al-Badî'ah fî Ushûl Al-Dîn wa Ba'd Furû' Al-Syarî'ah* karya Muhammad bin Sulayman Hasb Allah;
8. *Nûr Al-Zhalâm*, 1303/1885, penerbit tak diketahui, komentar atas *Al-'Aqîdat Al-'Awwâm* karya Ahmad Al-Marzuqi;
9. *Al-Nahjat Al-Jayyidah*, 1303/1885, Utsman 'Abd Al-Razzâq;
10. *Al-Futûhât Al-Madaniyyah*, 1312/1894, Makkah: Al-Miriyyah, komentar tentang cabang-cabang iman (*shu'ûb al-îmân*) diambil dari *Al-Nuqâyah* karya Al-Suyuthi dan *Futûhât Al-Makkiyyah* karya Ibn 'Arabi;

## II. Tafsir Al-Quran

1. *Al-Tafsîr Al-Munîr li Ma'âlim Al-Tanzîl Al-Musfir 'an Wujûh Mahâsin Al-Ta'wîl*, juga dikenal sebagai *Marâh Labîd li Kashf Ma'nâ Qur'ân Majîd*.

## III. Hadis Nabi

1. *Tanqîh Al-Qawl Al-Hathîth*, 1348/1929-30, Mustafa Al-Babi Al-Halabi, komentar atas *Lubâb Al-Hadîts* karya Jalaluddin Al-Suyuthi.

## IV. Fiqh

1. *Fath Al-Mujîb*, 1276/1859, Bûlâq, komentar atas *Al-Manâqîb Al-Hajj* karya Muhammad bin Muhammad Al-Shirbini Al-Khatib;
2. *Marâqî Al-'Ubûdiyyah*, 1287/1873, Dâr Al-Ihyâ' Al-Kutub Al-'Arabiyya, komentar atas *Bidlâyat Al-Hiclâyah* karya Al-Ghazali;
3. *Kâsyifat Al-Shijâ'*, 1292/1875, penerbit tak dikenal, komentar atas *Al-Safînat Al-Najâ* karya seorang Hadhrami, Salim bin Samir dari Shihri;
4. *Mirqat Su'ûd Al-Tashdîq*, 1292/1875, penerbit tak diketahui, komentar atas *Sullâm Al-Tawfîq ilâ Mahabbat Allâh 'alâ Al-Tahqîq* karya Abdullâh Al-Ba'lawi;
5. *Al-'Iqd Al-Thamîn*, 1296/1878, Al-Wahhâbiyyah, sebuah penjelasan atas 601 pertanyaan karya Ahmad bin Muhammad Al-Zahid (w. 819/1416), yang diubah dalam bentuk sajak oleh sejawatnya, Mustafa bin Utsman Al-Jawi Al-Qaruti dengan judul *Al-Fath Al-Mubîn*;



6. *‘Uqûd Al-Lujayn fi Bayân Al-Huqûq Al-Zawjayn*, 1296/1878, Kairo: Al-Wahhâbiyyah, komentar atas kitab singkat tentang kewajiban suami-istri;
7. *Nihâyat Al-Zayn*, 1297/1897, Al-Wahhâbiyyah, anotasi atas *Qurrat Al-‘Ayn bi Muhimmât Al-Dîn* karya Zainuddin Abd Al-‘Aziz Al-Malibari;
8. *Sullâm Al-Munâjat*, 1297/1897, Bûlâq, komentar atas *Al-Safînat Al-Salâ* karangan Abdullah bin Yahya Al-Hadhrami;
9. *Sulûk Al-Jadida*, 1300/1882, Al-Wahhâbiyyah;
10. *Qut‘Al-Ḥabîb Al-Gharîb*, judul lain bagi *Al-Tawsîh*, 1301/1883, penerbit tak diketahui, anotasi atas *Fath Al-Qarîb* karya Muhammad bin Qasim Al-Ghazzi (w. 918/1512), karya komentar atas *Al-Taqrîb* karangan Abu Shuja‘ Al-Isfahani.

## V. Tata Bahasa Arab

1. *Al-Fusûs Al-Yaqûtiyyah*, 1297/1879, penerbit tak dikenal, karya komentar atas *Al-Rawdat Al-Bâhiyyah fî Abwâb Al-Tasrîfiyyah* susunan Abdul Mun‘im ‘Iwad Al-Jirjawi;
2. *Kasyf Al-Murûtiyyah*, 1298/1880, penerbit tak diketahui, anotasi atas *Al-Ajurrûmiyyah* karya Abu Abdullah Muhammad bin Muhammad bin Dawud Al-Sanhaji;
3. *Fath Al-Ghâfir Al-Khattiyyah ‘alâ Al-Kawâkib Al-Jâliyyah fî Nazm Al-Ajurrûmiyyah*, 1298/1880, Bûlâq, komentar atas *Al-Ajurrûmiyyah* versi sajak karya Al-Sanhâjî;
4. *Al-Riyâd Al-Fûliyyah*, 1299/1881, penerbit tak dikenal, komposisi Nawawi sendiri tentang morfologi bahasa Arab (*sarf*).

## VI. Tasawuf

1. *Qâmi' Al-Tughyân*, 1296/1878, Al-Wahhâbiyyah, anotasi atas *Manzhûmah fî Syu'âb Al-Îmân* karya Zainuddin Al-Malibari (w. 928/1522);
2. *Salâlim Al-Fudhalâ'*, 1301/1883, Kairo, penerbit tak diketahui, komentar atas *Manzhûmat Hidâyat Al-Adzkiyâ ilâ Tharîq Al-Awliyâ'* susunan Al-Malibari;
3. *Mishbâh Al-Zulâm*, 1314/1896-7, Makkah, Al-Miriyyah, komentar atas karya 'Ali bin Husam Al-Din Al-Hindi (w.975/1567), *Al-Manhâj Al-Atamm fî Tabwîb Al-Hukm*;
4. Ulasan singkat Nawawi atas *Al-Nashîhat Al-Anîqa li Al-Mutalabbisîn bi Al-Tharîqah* karangan Sayyid 'Utsman, sekitar tahun 1886, Batavia, penerbit tak diketahui.
5. *Nashâ'ih Al-'Ibâd*, 1312/1894, Makkah, Al-Miriyyah, komentar Syaikh Syihabuddin Ahmad bin Ahmad Al-'Asqalani.

## VI. Retorika

1. *Lubâb Al-Bayân*, 1301/1883, Muhammad Mustafa, komentar atas *Al-Risâlat Al-Isti'ârat* karya Husain Al-Nawawi Al-Maliki.

## VII. Biografi Nabi

1. *Fath Al-Samad Al-Âlim 'alâ Mawlid Al-Shaykh Ahmad ibn Al-Qâsim wa Bulûgh Al-Fawzi li Bayân Alfâz Mawlid ibn Al-Jawzî*, juga dicetak dengan judul lain, *Bughyat Al-'Awwâm fî Syarh Mawlid Sayyid Al-Anâm li ibn Al-Jawzî*, 1292/1875, Bûlâq, komentar atas *mawlid al-nabî* berjudul *Al-'Arûs* yang dinisbahkan oleh sebagian sebagai karya Ibn Al-Jawzi dan oleh sebagian lain sebagai karya Ahmad bin Qasim Al-Hariri;

2. *Targhîb Al-Mushtaqîn*, 1292/1875, Bûlâq, juga terbit dengan judul *Madârij Al-Su'ûd*, 1296/1878, anotasi atas *Mawlid* karya Ja'far Al-Barzanji (w.1179/1765);
3. *Al-Durar Al-Bâhiyyah*, 1298/1881, Sharaf, komentar atas *Al-Khasâ'is Al-Nabawiyyah* karya Al-Barzanji;
4. *Al-Ibrîz Al-Dâni fî Mawlid Sayyidina Muhammad Al-Sayyid Al-Adnânî*, 1299/1881, Kairo, penerbit tak diketahui, edisi litograf, ringkasan dari *Mawlid* karya Al-Qastalani (w. 923/1517);
5. *Syarh 'alâ Manzhûmah fî Al-Tawassul bi Al-Asmâ' Al-Husnâ*, 1302/1885, Kairo, Utsman 'Abd Al-Razzaq;
6. *Al-Lumâ' Al-Nûraniyyah*, tidak ada keterangan mengenai penerbitannya;
7. *Al-Nafâhât*, tidak catatan tentang penerbitannya.

### C. Karya-Karya yang Dipergunakan di Lingkungan Pesantren

Banyak karya Nawawi yang sudah lama tidak dicetak lagi dan sementara yang lainnya masih dicetak ulang dan dipergunakan di kurikulum pesantren dewasa ini di Indonesia. Sebuah studi tentang karya-karya Nawawi oleh Alex Susilo Wijoyo menunjukkan bahwa dari tiga puluh sembilan karya Nawawi, delapan karya dicetak hanya sekali selama periode 1859-1900.<sup>50</sup> Yaitu, *Mishbâh Al-Zulâm*, *Lubâb Al-Bayân*, *Fath Al-Ghâfir Al-Khattiyyah*, *Al-Riyâd Al-Fûliyyah*, *Al-Nahjat Al-Jayyidah*, *Al-Ibrîz Al-Dâni*, *Al-Futûhât Al-Madaniyyah*, dan *Al-Durar Al-Bâhiyyah*. Lima karya, yaitu, *Sulûk Al-Jadcki*, *Syarh 'alâ Manzhûmah fî Al-Tawassul bi Al-Asmâ' Al-Husnâ*, *Kasyf Al-Murûtiyyah*, *Hilyat Al-Sibyân*, dan *Dzarî'at Al-Yaqîn*, dicetak dua kali selama periode tersebut. Satu karya, *Al-Fusûs Al-Yaqûtiyyah*, sebuah pengantar tata bahasa

Arab, terbit tiga kali pada periode itu. Karya-karya ini tidak mengalami cetak ulang setelah setelah tahun 1900 dan barangkali tidak pernah sampai ke Indonesia. Hanya dua karya, *Al-Nafâhât* dan *Al-Lumâ' Al-Nûrâniyyah*, yang dicetak pada tahun 1970-an (lihat Tabel 1). Karena itu, dapat dipahami bahwa tujuh belas karya Nawawi ini relatif tidak dikenal di tradisi pesantren.

Studi Wijoyo juga mengungkapkan bahwa lima karya Nawawi naik popularitasnya, khususnya di kalangan penerbit. Mereka adalah *Nûr Al-Zhalâm* (karya tentang dogma Islam), *Marâh Labîd* (tafsir Al-Quran setebal dua jilid), *Qâmi' Al-Thughyân* (karya tentang sufisme), *Nashâ'ih Al-'Ibâd* (karya tentang doktrin Islam), dan *Tanqîh Al-Qawl Al-Hathîth* (buku tentang hadis Nabi). Lima karya ini mengalami cetak ulang beberapa kali antara tahun 1856-1983.

Lebih jauh, seperti ditunjukkan pada Tabel 1, studi Wijoyo memberikan keterangan tentang karya-karya yang masih diproduksi ulang dan digunakan di lingkungan pesantren. Selain lima karya di atas, karya-karya tersebut adalah *Marâqî' Al-'Ubûdiyya* (buku tentang fiqh), *Mirqat Al-Su'ûd Al-Tashliq* (karya tentang fiqh), *Kâsyifât Al-Shijâ* (karya tentang fiqh), *Qut' Al-Habîb Al-Gharîb* (karya tentang fiqh), *Qatr Al-Ghâts* (karya tentang dogma), *Sullâm Al-Munâjah* (karya tentang fiqh), *'Uqtûd Al-Lujayn* (karya tentang fiqh), *Fath Al-Majîd* (karya tentang dogma), *Maclârij Al-Su'ûd* (karya tentang biografi Nabi), dan *Bahjat Al-Musâ'il* (karya tentang dogma). Secara keseluruhan, tujuh belas karya Nawawi masih dicetak ulang di Indonesia.

Berkaitan dengan karya Nawawi di lingkungan pesantren, Martin van Bruinessen dalam studinya tentang penggunaan

buku-buku bertulisan Arab di pesantren di Sumatra, Jawa dan Kalimantan Selatan, memberi kita informasi mengenai penggunaan karya-karya Nawawi pada kurikulum pesantren. Di antara pengarang-pengarang yang karyanya luas digunakan dan diterima pada kurikulum pesantren, Nawawi Banten paling menonjol; karya-karyanya paling sering muncul dalam daftar kitab kuning (istilah yang merujuk pada buku bertulisan Arab apapun bahasanya) yang banyak digunakan di pesantren. Sekitar sepuluh karyanya muncul dalam daftar tersebut yang meliputi bidang-bidang utama keilmuan tradisional Islam. Mereka adalah *Al-Tijân Al-Darâri*, *Marâh Labîd*, *Fath Al-Majîd*, *Nashâ'ih Al-'Ibâd*, *Tanqîh Al-Qawî*, *Al-Hathîth*, *Sullâm Al-Munâjat*, *Kâsyifat Al-Shijâ*, *'Uqûd Al-Lujayn*, *Nûr Al-Zhalâm*, dan *Marâqî' Al-'Ubûdiyyah* (Tabel 2).

Selain itu, data yang dikumpulkan dari direktori yang berisi daftar 255 pesantren di Sumatra, Jawa, Bali, Sulawesi, dan Lombok menunjukkan bahwa sekitar lima belas karya Nawawi terdapat dalam daftar. Dari sepuluh karya Nawawi yang disebutkan oleh van Bruinessen, sembilan karya muncul dalam daftar pada direktori tersebut. Enam karya lainnya yang terdapat pada direktori adalah *Nihâyat Al-Zayn*, *Qatr Al-Ghairs*, *Qâmî' Al-Tughyân*, *Mirqat Al-Su'ûd Al-Tasdiq*, *Madârij Al-Su'ûd*, dan *Bahjat Al-Wasâ'il*. Membandingkan dua daftar di atas, kita mendapati bahwa *Tijân Al-Darâri*, buku mengenai doktrin Islam, dan *Marâh Labîd*, karya ten-tang tafsir Al-Quran, menempati urutan teratas. Jadi, ada enam belas karya Nawawi yang dilaporkan dipergunakan pada kurikulum pesantren. Berikut ini adalah daftar karya Nawawi yang dipergunakan di pesantren disusun berdasar-kan bidang keilmuan Islam.

A. *Uhsûl Al-Dîn* dan *Tawhîd* (Doktrin Islam)

1. *Tijân Al-Darâri* (level: tsânawî [intermediate]); 2. *Qatr Al-Ghâits* (tsânawî); 3. *Fath Al-Majîd* (khawâs [higher, khusus]); 4. *Nûr Al-Zhalâm* (tsânawî); 5. *Bahjat Al-Wasâ'il*.

B. *Fiqh* (Jurisprudensi Islam)

6. *Uqûd Al-Lujayn* (tsânawî); 7. *Nihâyat Al-Zayn* ('âlî [advanced]); 8. *Sullâm Al-Munâjat* (tsânawî); 9. *Mirqat Al-Su'ûd Al-Tashdiq* (tsânawî); 10. *Kâsyifat Al-Shijâ'* (tsânawî).

C. *Tafsir*

11. *Al-Tafsîr Al-Munîr* atau *Marâh Labîd* ('âlî)

D. *Hadis Nabi*

12. *Tanqîh Al-Qawl Al-Hathîth* (tsânawî)

E. *Tasawuf* dan *Akhlaq*

13. *Nashâ'ih Al-'Ibâd* ('âlî); 14. *Marâqî' Al-'Ubûdiyyah*;  
15. *Qâmi' Al-Tughyân*.

F. *Mawlid Al-Nabî* (Biografi Nabi)

16. *Madârij Al-Su'ûd* atau *Targhîb Al-Mushtaqîn*.

Data di atas menunjukkan bahwa Nawawi Banten, mengutip van Bruinessen, adalah "*the most ubiquitous author*" yang karya-karyanya begitu populer dan banyak dibaca di Indonesia, khususnya di dunia pesantren. Namun, mungkin saja tingkat penggunaannya lebih tinggi karena data di atas hanya menunjukkan tingkat penggunaan karya Nawawi yang dilaporkan dipakai pada kurikulum pesantren di wilayah tertentu nusantara.

#### D. Kesimpulan

Dibesarkan di sebuah keluarga terhormat dan religius, Nawawi mempunyai banyak kesempatan untuk memperdalam ilmu keislaman baik di tanah kelahirannya maupun di wilayah lain di Jawa. Semangat belajarnya mencapai puncaknya ketika ia pergi ke Makkah, pusat ilmu keislaman pada masa itu, dan kota-kota lainnya di Timur Tengah. Sekembalinya ke Banten, ia mengabdikan hidupnya untuk mengajar orang-orang sekampungnya tentang ilmu-ilmu keagamaan. Reputasinya menarik banyak orang dari Banten dan daerah lainnya di Jawa Barat untuk belajar kepadanya. Tetapi, Nawawi tidak lama menikmati popularitasnya di negeri sendiri. Ia merasa tidak betah karena pemerintah kolonial Belanda, yang merasa takut pengaruhnya akan membahayakan kekuasaannya, mengawasi dan memata-matai aktivitas keagamaannya. Nawawi membuat keputusan krusial dengan meninggalkan tanah airnya menuju Makkah dan kemudian menetap di sana. Ia adalah seseorang yang lebih menyukai mengabdikan hidupnya untuk kebebasan daripada hidup di bawah tekanan pemerintah kolonial atau bayang-bayang orang lain, termasuk ayahnya sendiri.

Di Makkah, Nawawi menemukan ruang kebebasan untuk memenuhi dahaganya akan ilmu dan mencurahkan hidupnya kepada aktivitas mengajar. Sekali lagi, kemasyhurannya menarik banyak murid untuk belajar dengannya yang kebanyakannya berasal dari kepulauan Melayu-Indonesia. Ia melayani kebutuhan Muslim setanah airnya yang datang ke Makkah untuk menuntut ilmu keislaman selain untuk menunaikan indah haji. Di samping itu, pada periode ini, Nawawi mengabdikan hidupnya kepada aktivitas menulis karya-karya keserjanaan. Ia adalah seorang penulis prolifik, menulis

sekitar tiga puluh sembilan buku berkaitan dengan semua cabang utama ilmu keislaman. Kebanyakan karyanya bersifat pengetahuan dasar dan komentar (*syarh*) atas karya ulama-ulama lain. Nawawi adalah tipe seorang guru yang melayani kebutuhan murid-muridnya. Ia barangkali menyiapkan karya-karyanya sebagai perangkat dasar yang akan memberi murid-muridnya keahlian yang diperlukan untuk mempelajari karya-karya yang lebih tinggi.

Siapa pun tak bisa mengabaikan pengaruh Nawawi dalam perkembangan Islam di Indonesia sejak seperempat akhir abad sembilan belas. Nawawi memainkan sebuah peranan penting dalam terbentuknya teologi aliran Asy'ariyah, fiqh mazhab Syafi'iyah, dan tasawuf aliran Ghazali. Murid-muridnya yang kembali ke tanah air mereka setelah belajar dengannya, memberikan kontribusi bagi penyebaran ortodoksi ini di nusantara. Tetapi yang lebih penting lagi adalah fakta bahwa banyak karya-karya penting Nawawi kini dipergunakan secara meluas pada kurikulum pesantren, pusat ortodoksi Islam Indonesia modern. Karya-karyanya pada kenyataannya telah membentuk pengaruh keserjanaan Nawawi sekaligus ortodoksi dalam kehidupan keberagamaan di Indonesia.

Selain itu, tak seorang pun dapat menganggap kecil pengaruh politik Nawawi terhadap masyarakatnya. Nawawi bukanlah tipe pribadi yang mengejar posisi politik atau melibatkan diri dalam aktivitas politik. Tak satu pun karyanya membahas tentang politik atau pandangan politiknya. Meskipun demikian, jelas bahwa Nawawi memiliki kesadaran politik. Ia mempunyai sikap politik yang keras, meskipun tidak utuh, terlihat dalam sikap dan bagian tertentu dari karya-karyanya. Keputusannya untuk meninggalkan



tanah airnya ke Makkah demi mendapatkan kebebasan dan menetapnya secara permanent di sana sampai meninggalnya dapat menunjukkan sikap anti-kolonialnya. Sikap politiknya juga secara tidak langsung diekspresikan dalam mengajar dan kehidupan sehari-harinya bersama Muslim setanah air. Dalam hal ini, tampaknya murid-murid Nawawi memainkan peranan kunci dalam penyebaran sikap anti-kolonialnya di tanah air mereka. Pemberontakan petani Cilegon tahun 1888, di mana mungkin banyak murid-muridnya terlibat, menjadi bukti bahwa pengaruh politik Nawawi atas masyarakatnya tidak dapat diabaikan.<sup>141</sup>

Table 1  
Karya-karya Syaikh Nawawi Banten yang Terbit dan Cetak Ulang

	Judul	1859-1900	1901-1956	1972-1983	Ker
1	Marâq'î Al-'Ubûdiyyah	16	2	6	•
2	Mirqât Su'ûd Al-Tashdiq	15	1	7	•
3	Kâshifat Al-Shi'â	8	2	5	•
4	Fath Al-Mujîb	8	2	3	
5	Qur' Al-Habîb Al-Gharîb	8	1	5	•
6	Qaṭr Al-Ghâits	6	4	7	•
7	Sulâm Al-Munâjât	5	2	6	•
8	'Uqûd Al-Lujayn	5	2	5	•
9	Al-Thimâr Al-Yâni'ah	4	2	4	
10	Fath Al-Majîd	4	1	3	•
11	Madârij Al-Su'ûd	4	0	6	•
12	Tijân Al-Darî	3	3	5	•
13	Salâlim Al-Fudalâ'	3	2	0	
14	Nihâyat Al-Zayn	3	1	2	•
15	Al-Fusûs Al-Yaḡûṭivah	3	0	0	
16	Nûr Al-Zalâm	2	6	8	•
17	Fath Al-Samad	2	2	3	
18	Bahjat Al-Wasâ'il	2	2	3	•
19	Marâh Labîd	2	1	5	•
20	Al-'Iqd Al-Thamîn	2	1	4	
21	Sulûk Al-Jadda	2	0	0	
22	Al-Asmâ' Al-Husnâ'	2	0	0	
23	Kasyf Al-Marûṭivah	2	0	0	
24	Hilyat Al-Sibyân	2	0	0	
25	Dharî'at Al-Yaqîn	2	0	0	
26	Qâmi' Al-Thugvân	1	3	7	•
27	Nashâ'ih Al-'Ibâd	1	1	7	•
28	Mishâh Al-Zalâm	1	0	0	
29	Lubâb Al-Bayân	1	0	0	
30	Fath Al-Ghâfir Al-Khattiyyah	1	0	0	
31	Al-Rivâd Al-Fûliyyah	1	0	0	
32	Al-Nahjat Al-Jayyidah	1	0	0	
33	Al-Ibrîz Al-Dâni	1	0	0	
34	Al-Futûhat Al-Madaniyyah	1	0	0	
35	Al-Durar Al-Bâhiyah	1	0	0	
36	Tanqîh Al-Qawl Al-Hathîth	0	2	4	•
38	Al-Nafâhât	0	0	2	
39	Al-Lumâ' Al-Nûrâniyyah	0	0	2	

\*Karya-karya yang masih diproduksi dan digunakan di Indonesia

Sumber: Alex Susilo Wijoyo, *Shaikh Nawawi of Banten, Text, Authority, and the Gloss Tradition*, PhD Dissertation, Columbia University, 1997.

Table 2  
Karya-karya Syaikh Nawawi Banten yang Dipergunakan di Kurikulum Pesantren

	JUDUL	SUMATRA	KAL. SEL.	JAWA			TOTAL	LEVEL
				BARAT	TENGGAH	TIMUR		
1	Tijān Al-Darānī	1	0	5	2	3	11	Thanawi
2	Marāh Labīd	0	1	3	2	5	11	'Ali
3	Fath Al-Majīd	2	1	1	2	2	8	Khawats
4	Nasā'ih Al-'Ibād	0	0	2	0	4	6	'Ali
5	Tanqīh Al-Qawl	0	1	2	1	1	5	'Ali
6	S. Al-Munājāt	0	0	2	1	2	5	Thanawi
7	Kāshifāt Al-Shijā	0	0	1	0	3	4	Thanawi
8	'Uqūd Al-Lujayn	0	0	1	1	2	4	Thanawi
9	Nūr Al-Zalām	0	1	1	0	1	3	Thanawi
10	M. Al-'Ubdūyyah	0	1	0	0	1	2	Thanawi
11	Nihāyat Al-Zayn	0	0	3	1	2	6	-
12	Qaṭr Al-Ghāits	0	0	4	2	0	6	-
13	Q. Al-Thughyān	0	0	2	3	0	5	-
14	Mirqāt Su'ūd	0	0	0	1	1	2	-
15	Madārij Al-Su'ūd	0	0	0	1	0	1	-
16	Bahjat Al-Wasā'il	0	0	0	1	0	1	-

Sumber: Martin van Bruinessen, "Kitab Kuning: Books in Arabic Script Used in the Pesantren Milieu," *BKI*, NO. 146, 1990; *Direktori Pesantren I*, Jakarta: Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat, 1986; and Alex Susilo Wijoyo, *Syaikh Nawawi of Banten, Text Authority, and the Gloss Tradition*, PhD Dissertation, Columbia University, 1997.

CATATAN

- 1 Chaidar, *Sejarah Pujangga Islam Syech Nawawi Albantani Indonesia*, Jakarta: Sarana Utama, 1978, 5; C. Brockelmann, "Al-Nawâwî, Muhammad b. `Umar b. `Arabi Al-Jawi," *The encyclopedia of Islam*, New Edition, Vol. VII, Leiden, New York: E.J. Brill, 1993, 1040; Abd Rachman, "Nawawi Al-Bantani: An Intellectual Master of the Pesantren Tradition," *Studia Islamika*, Vol. 3, 1996, 86; dan Alex Susilo Wijoyo, *Syaikh Nawawi of Banten: Text, Authority, and Gloss Tradition*, PhD dissertation, Columbia University, 1997, 69.
- 2 Chaidar, *Sejarah*, 5; Rachman, "Nawawi Al-Bantani," 86; dan Wijoyo, *Syaikh Nawawi*, 90.
- 3 Brockelmann, "Al-Nawâwî," 1040; Chaidar, *Sejarah*, 5; Rachman, "Nawawi Al-Bantani," 90.
- 4 C. Snouck Hurgronje, *Mekka in the Latter Part of the 19th Century Daily Life, Customs and Learning, the Muslims of the East-Indian Archipelago*, terjemahan Inggris oleh J.H. Monahan, Leiden & London: Late E.J. Brill & Luzac, 1931, 268; Chaidar, *Sejarah*, 8; dan Wijoyo, *Syaikh Nawawi*, 70.
- 5 Chaidar, *Sejarah*, 43; dan Sri Mulyati, *Sufism in Indonesia: An Analysis of Nawawi Al-Bantani's on Salâlim Al-Fudalâ'*, MA thesis, Institut of Islamic Studies, McGill University, 1992, 40.
- 6 Chaidar, *Sejarah*, 5, 49; dan C. Snouck Hurgronje, *Mekka*, 275.
- 7 Chaidar, *Sejarah*, 5. Sejauh ini, tidak ada laporan yang berisi keterangan lengkap tentang dua istri Nawawi.
- 8 Snouck Hurgronje, *Mekka*, 269.
- 9 Chaidar, *Sejarah*, 32.
- 10 Chaidar, *Sejarah*, 32.
- 11 Chaidar, *Sejarah*, 29; Rachman, "Nawawi Al-Bantani," 86.
- 12 Menurut Chaidar, Nawawi berkelana mencari ilmu agama dengan rute berikut: Tanara-Jawa Timur-Karawang-Tanara-Makkah. Lihat Chaidar, *Sejarah*, 29-31. Wijoyo, yang berasumsi bahwa bepergian

- ke Jawa Timur untuk menuntut ilmu adalah pola umum para murid asal Jawa Barat pada abad sembilan belas, mendukung Chaidar. Ia menulis, "Nawawi muda juga belajar di Surabaya dan Madura, mungkin juga Madiun." Lihat, Wijoyo, *Syaikh Nawawi*, 71. Tetapi, beberapa sumber tidak menyebutkan perjalanan Nawawi ke Jawa Timur. Rute Nawawi menuntut ilmu adalah Tanara-Karawang-Tanara-Makkah. Lihat, Snouck Hurgronje, *Mekka*, 268; "Nawawi Al-Jawi," *Ensiklopedi Islam*, Vol. 4, Jakarta: Ihtiar Baru Van Hoeve, 1993, 23; Rachman, "Nawawi Al-Bantani," 86; Abd Rachman, *The Pesantren Architects and Their Socio-Religious Teachings (1850-1950)*, PhD dissertation, Los Angeles: University of California, 1997, 98; dan Mulyati, *Sufism in Indonesia*, 27.
- 13 Chaidar, *Sejarah*, 5; dan Wijoyo, *Syaikh Nawawi*, 72.
  - 14 Snouck Hurgronje, *Mekka*, 268.
  - 15 Snouck Hurgronje, *Mekka*, 268; dan Wijoyo, *Syaikh Nawawi*, 72-3.
  - 16 Chaidar, *Sejarah*, 5; dan Wijoyo, *Shaykh Nawawi*, 74.
  - 17 'Umar 'Abd Al-Jabbâr, *Siyar wa Tarâjim Ba'd 'Ulamâ'ina fî Al-Qarn Al-Râb' 'Ashar li Al-Hijra*, Jeddah: Tihama, 1982, 288.
  - 18 Chaidar, *Sejarah*, 5; Rafiuddin Ramli, *Sejarah Hidup dan Keturunan Syekh Kyai Muhammad Nawawi*, Tanara: Yayasan Al-Nawawi, 1399 AH, seperti dikutip oleh Didin Hafiduddin, "Tinjauan Atas Tafsir Al-Munir Karya Imam Muhammad Nawawi Tanara," dalam Ahmad Rifai Hasan (ed.), *Warisan Intelektual Islam Indonesia Telaah Atas Karya-karya Klasik*, Bandung: Mizan-LSAF, 1987, 41.
  - 19 Nawawi, *Nashâ'ih Al-'Ibâd*, 3.
  - 20 Chaidar, *Sejarah*, 79-81, 85-88; dan Rachman, *The Pesantren Architects*, 104-106.
  - 21 Snouck Hurgronje, *Mekka*, 269-70; dan Wijoyo, *Syaikh Nawawi*, 73.

- 22 Chaidar, *Sejarah*, 30.
- 23 Chaidar, *Sejarah*, 30-1.
- 24 Brockelmann, "Al-Nawâwî," 1040.
- 25 Chaidar, *Sejarah*, 40-1; dan Wijoyo, *Syaikh Nawawi*, 88-90.
- 26 Chaidar, *Sejarah*, 6.
- 27 Snouck Hurgronje, *Mekka*, 270.
- 28 Snouck Hurgronje, *Mekka*, 269.
- 29 Raden Abu Bakar Djajadiningrat, *Tarâjîm 'Ulamâ' Al-Jâwa*, Leiden: Oriental Manuscript Library, Ms.Cod. Or. 7111 seperti dikutip dalam Wijoyo, *Syaikh Nawawi*, 78. Untuk informasi tentang Raden Abu Bakar, lihat Michael Laffan, "Raden Aboe Bakar An Introductory Note Concerning Snouck Hurgronje's Informant in *Jeddah* (1884-1912)," *Bijdragen tot Taal, Land, en Volkenkunde*, 155-4, 1999, 517-42.
- 30 Wijoyo, *Syaikh Nawawi*, 78.
- 31 Wijoyo, *Syaikh Nawawi*, 79.
- 32 Lihat Snouck Hurgronje, *Mekka*, 174-5.
- 33 Snouck Hurgronje, *Mekka*, 186.
- 34 Chaidar menyebutkan sepuluh cerita yang mengilustrasikan kepribadian Nawawi. Chaidar, *Sejarah*, 60-91.
- 35 Snouck Hurgronje, *Mekka*, 269-70.
- 36 Snouck Hurgronje, *Mekka*, 270-1; A.H. Johns, "On Qur'anic Exegetes and Exegesis A Case Study in the Transmission of Islamic Learning," Peter G. Riddell and Tony Street (eds.), *Islam: Essays on Scripture, Thought and Society A Festschrift in Honour of Anthony H. Johns*, Leiden, New York, Koln: Brill, 1997, 7, 46-7; dan Peter G. Riddell, *Islam and the Malay-Indonesian World*, London: Hurst & Company, 2001, 193-4.
- 37 Snouck Hurgronje, *Mekka*, 259-89.
- 38 Keterangan lebih lengkap tentang pemberontakan tersebut, lihat Sartono Kartodirdjo, *The Peasants' Revolt of Banten in 1888: Its*

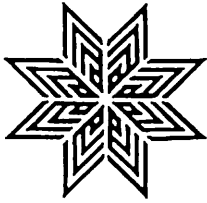
*Conditions, Course and Sequel, A Case Study of Social Movements in Indonesia*, The Hague: Netherlandsche Boek en Steendrukkerij v/h Smith, 1966.

- 39 Rachman, "Nawawi Al-Bantani," 94.
- 40 Wijoyo, *Shaykh Nawawi*, 80-88.
- 41 Informasi lebih lengkap mengenai Haji Hasan Mustafa, lihat Ajip Rosidi, *Hadji Hasan Mustafa djeung Karya-karyana*, Bandung: Pustaka, 1985; Jajang Jahroni, *The Life and Mystical Thought of Haji Hasan Mustafa (1852-1930)*, MA thesis, Leiden University, 1999.
- 42 Rachman, "Nawawi Al-Bantani," 86.
- 43 Wijoyo, *Shaykh Nawawi*, 102-4.
- 44 Wijoyo, *Shaykh Nawawi*, 102-3.
- 45 *Al-Tafsîr al-Munîr* adalah judul lain untuk *Marâh Labîd*; *Al-Tawshîh 'alâ Sharh Ibn Qâsim Al-Ghazzî* adalah nama lain untuk *Qut' Al-Habîb Al-Gharîb*; *Syarh 'alâ Akhass Manâsik Al-'Allâmat Al-Khatûb* adalah judul lain untuk *Fath Al-Mujîb*; dan *Bughyat Al-'Awwâm fi Syarh Mawlid Sayyid Al-Anâm* dicetak ulang dengan judul *Fath Al-Samad*, yang juga mempunyai judul lain, *Al-Bulûgh Al-Fawzi fi Bayân Alfâzh Mawlid Ibn Al-Jawzî. Al-Risâlat Al-Jâmi'ah* secara salah dinisbatkan kepada Nawawi; itu adalah karya Sayyid Ahmad bin Zain Al-Habashi yang mana Nawawi menulis komentarnya, *Al-Bahjat Al-Wasâ'il*. Lihat Wijoyo, *Shaykh Nawawi*, 93.
- 46 Mereka adalah *Târîkh Al-Duwal Al-Islâmiyyah bi Al-Jadâwil Al-Mardiyah*, *Risâlat fi Jawâz Al-Tawassul*, dan *Risâlat fi Kayfiyyat Al-Munâzara ma'a Al-Shi'a wa Al-Radd 'Alayhim* (GAL II: 814/20-22).
- 47 Empat karya tidak terdaftar dalam Katalog Sarkis: *Tanqîh Al-Qawl Al-Hathîth*, *Nashâ'ih Al-'Ibâd*, *Al-Futûhat Al-Madaniyyah* yang dicetak pada margin *Nasâ'ih Al-'Ibâd*, dan ulasan Nawawi tentang *Al-Nasîhat Al-Anîqa li Al-Mutalabbisîn bi Al-Tharîqah* karangan Sayyid 'Utsman bin Yahya.

## Yahudi dan Nasrani dalam Al-Quran

- 48 Yakni *Syarah 'alā Shahīh Muslim, Al-Luma' Al-Nūrâniyyah*, dan *Al-Nafâhât*.
- 49 Carl Brockelmann, "Al-Nawâwî," 1040-1.
- 50 Wijoyo, *Shaykh Wijoyo*, 113-6.





Bab Empat

## YAHUDI DAN KRISTEN DALAM TAFSIR AL-QURAN SYAIKH NAWAWI BANTEN

### A. Tafsir Al-Quran di Indonesia Sebelum *Marâh Labîd* pada Periode Awal Perkembangan Islam di Nusantara

**S**tudi mengenai tafsir Al-Quran di kepulauan Melayu-Indonesia mengalami kekurangan data-data historis. Beberapa studi sudah dilakukan untuk mengisi kurangnya pengetahuan kita mengenai aktivitas penafsiran Al-Quran di nusantara.<sup>1</sup> Untuk memper-oleh pengetahuan yang memadai tentang isu ini, kita sebaiknya memberikan perhatian terlebih dahulu pada proses awal islamisasi di dunia Melayu-Indonesia.

Kebanyakan para sarjana setuju bahwa akhir abad tiga belas menandai awal islamisasi di kepulauan nusantara. Kota pelabuhan Samudra Pasai di ujung utara pulau Sumatra dianggap sebagai pusat penyebaran Islam di nusantara pada masa itu. Kesimpulan mereka utamanya didasarkan pada bukti-bukti yang bisa mereka dapat,

meskipun terserak. seperti catatan kekaisaran Cina tahun 1282 yang menyatakan adanya utusan dari Samudra Pasai yang memakai nama Muslim. Marco Polo, yang tiba di Sumatra Utara dalam perjalanannya sekitar sepuluh tahun kemudian, mencatat bahwa orang-orang Perlak telah memeluk Islam.<sup>2</sup> Bukti lebih jauh dari teori ini berkaitan dengan karya sastra Melayu, yang didukung oleh tanggal epigrafik, yang menunjukkan bahwa raja Samudra Pasai meninggal sebagai seorang Muslim pada tahun 1297.<sup>3</sup>

Islamisasi wilayah nusantara tampaknya bersifat gradual dan melalui kontak damai dengan pedagang Muslim dari kawasan selatan India dan kawasan Muslim lainnya, yang menikah dengan penduduk setempat. Tetapi, konversi kepada agama baru ini (Islam) lebih sering terjadi melalui pengajaran lisan dan penyebaran karya-karya tertulis. Aktivitas sastra ditandai, di antaranya, dengan penyebaran karya tafsir Al-Quran berbahasa Arab atau terjemahannya dalam bahasa lokal. Jika kita menerima akhir abad tiga belas sebagai permulaan islamisasi di nusantara, maka ada jarak waktu sekitar 300 tahun sebelum nusantara memberikan kita bukti yang kuat mengenai aktivitas penafsiran Al-Quran.

Tokoh pertama yang harus kita sebutkan di sini adalah Hamzah Fansuri, seorang Aceh, yang hidup pada periode kebangkitan Aceh sebagai kekuatan utama di pertengahan abad enam belas. Sedikit fakta diketahui tentang kehidupannya. Ia dilaporkan mengadakan perjalanan ke Thailand dan Jawa, dan menunaikan ibadah haji ke Makkah. Fakta bahwa beberapa tulisan dinisbahkan sebagai karyanya merupakan bukti penting atas aktivitas kesariaannya. Karya-karya itu termasuk sejumlah sajak yang dipersem-

bahkan kepada tradisi tasawuf Ibn 'Arabi dan berbagai karya prosa dalam bahasa Melayu tentang tasawuf falsafi. Sejauh ini, tak ada satupun karya tafsir Al-Quran yang bisa dinisbahkan kepadanya. Meskipun demikian, baik dalam sajak maupun prosanya kita mendapati banyak terjemahan ayat-ayat Al-Quran ke dalam bahasa Melayu, khususnya ayat-ayat yang favorit di kalangan para mistikus, yang ia tafsirkan secara mistikal. Menurut Johns, karya-karya Hamzah menunjukkan kemampuannya yang luar biasa yang dengannya ia menyatukan ayat-ayat Al-Quran ke dalam bait-bait puisi dan menggabungkan kata-kata bahasa Arab dengan kata-kata Melayu, dua bahasa yang sama sekali tidak berkaitan.<sup>4</sup> Cara Hamzah memperlakukan *surat Al-Ikhlâs* (112), misalnya, menunjukkan cara penafsirannya:

Laut itulah yang bernama *ahad*  
Terlalu lengkap pada *asy'us-samad*  
Olehnya itulah *lam yalid walam yûlad*  
*Wa lam yakun lahu kufuwan ahad.*<sup>5</sup>

Meskipun secara tradisional tidak ditulis sebagai karya tafsir, karya-karya Hamzah merupakan bukti adanya tradisi penafsiran Al-Quran di lingkungannya. Karya seperti ini adalah sebagian di antara karya-karya Hamzah yang selamat ketika pertarungan merebut kekuasaan terjadi di kesultanan Aceh pada tahun 1636 antara perwakilan dua mazhab yang bersaing setelah kematian Sultan Iskandar Muda. Perebutan tersebut, dipimpin oleh Nuruddin Al-Raniri, seorang penentang mazhab Ibn 'Arabi, mengakibatkan terjadinya eksekusi kelompok rivalnya dan pembakaran karya-karya mereka yang berlangsung sampai tahun 1642. Sudah tentu karya-karya Hamzah ada di antara

karya-karya yang dibakar dengan kemungkinan besar termasuk karya tafsirnya.<sup>6</sup> Hamzah menarik minat banyak murid untuk belajar kepadanya tentang tradisi teosofi. Di antara mereka adalah Syamsuddin Sumatra, yang kemudian menjadi ulama terkemuka di istana Sultan Iskandar Muda, penguasa kesultanan Aceh dari 1605 sampai 1636. Ia dikenal sebagai *Shaykh Al-Islam* yang berperan sebagai ulama, menteri luar negeri dan penasihat sultan. Karya-karyanya membahas topik teosofis karena ia pengikut mazhab Ibn 'Arabi. Karya utamanya, *Jawhar Al-Haqâ'iq*, menjadikan Syamsuddin penulis Melayu pertama yang diketahui menulis dalam bahasa Arab. Tak satu pun karyanya yang masih ada membahas tafsir Al-Quran. Tetapi, seperti Hamzah, terjemahannya atas ayat-ayat dan frase Al-Quran tertentu dengan pendekatan mistik menunjukkan aktivitasnya dalam penafsiran Al-Quran. Barangkali, seperti karya-karya Hamzah, karya tafsirnya yang signifikan termasuk ke dalam buku-buku yang dibakar oleh rivalnya pimpinan Nuruddin.<sup>7</sup>

Bukti lebih jauh ditunjukkan oleh sebuah manuskrip yang tidak banyak diketahui orang yang menjadi koleksi perpustakaan Universitas Cambridge dengan kode MS li.6.45. Manuskrip ini asalnya diperoleh di Aceh pada permulaan abad tujuh belas dan menjadi koleksi pribadi seorang ahli bahasa Arab asal Belanda, Erpenius (meninggal tahun 1624). Karena itu, bisa dikatakan bahwa manuskrip ini ditulis sekitar tahun 1600, periode di mana Syamsuddin dan mungkin juga Hamzah hidup. Fakta bahwa ini satu-satunya manuskrip yang ada menunjukkan bahwa manuskrip ini selamat dari pembakaran Nuruddin yang mungkin telah menghancurkan manuskrip lain dari karya

yang sama dan karya tafsir lainnya. Karya ini sangat bernilai bagi pembahasan kita dalam hal bahwa itu bukan saja merupakan karya tafsir tertua yang sampai kepada kita, tetapi juga mewakili salah satu manuskrip tertua yang pernah ada di nusantara.<sup>8</sup>

Tidak ada keterangan mengenai penulis dalam manuskrip ini. Manuskrip ini merupakan terjemahan ke dalam bahasa Melayu dari tafsir Al-Quran *sûrat Al-Kahf* (18). Johns mengatakan bahwa manuskrip ini mewakili sebuah tradisi kajian Al-Quran yang sudah terbangun dengan mapan dan mencapai standar tinggi dalam hal bahwa "bahasa yang digunakan baik, idiomatik dan lebih dari sekedar terjemahan kaku".<sup>9</sup> Menurut Riddell, tafsir dalam Melayu tersebut ditulis dengan rujukan kepada *Ma'âlim Al-Tanzîl* karya Al-Baghawi (w.1122), *Lubâb Al-Ta'wîl fî Ma'âni Al-Tanzîl* karya Al-Khazin (w.1340), dan *Anwâr Al-Tanzîl wa Asrâr Al-Ta'wîl* karya Al-Baydawi (w.1286). Dalam menafsirkan kandungan ayat, pengarang tidak mengutamakan sebuah sumber daripada sumber yang lainnya. Pengarang tam-paknya memiliki kebebasan karena penjelasan intra-ayat bersifat eklektik dan keputusan untuk mengutamakan penafsiran tertentu lebih merupakan pilihan pengarang sendiri. *Tafsir* karya Al-Khazin lebih sering dirujuk untuk penafsiran antar ayat dibanding tafsir karya Al-Baydawi. Karena itu, kita mendapati penjelasan panjang yang menyita banyak tempat dibanding ayat itu sendiri dan penjelasan intra-ayatnya.<sup>10</sup>

Sumber-sumber rujukan ini merupakan kitab tafsir standar berbahasa Arab yang menjelaskan kata-kata Arab disertai dengan narasi (riwayat) dan *ashbâb al-nuzûl* (sebab-sebab pewahyuan). Manuskrip ini, menurut Johns, menun-

jukkan corak lain dalam penafsiran Al-Quran, yang berbeda dari corak penafsiran Hamzah dan Syamsuddin. Mungkin manuskrip ini ditulis untuk memenuhi kebutuhan murid yang mempunyai tingkat pemahaman yang berbeda, rujukan dan mazhab yang beragam.<sup>11</sup> Dari segi gaya bahasa, tafsir ini tampaknya dipersiapkan untuk tujuan pendidikan dan khalayak pembaca yang luas. Karena bahasanya lugas dan jelas, penjelasan tafsirnya tampaknya ditujukan kepada Muslim awam ketimbang Muslim terpelajar.<sup>12</sup> Selain itu, manuskrip ini menjadi bukti bagi kita atas popularitas tiga tafsir di atas, di antara kitab-kitab tafsir lainnya, di nusantara pada abad tujuh belas.<sup>13</sup>

Baru pada seperempat akhir abad tujuh belas kita mendapati tafsir terhadap Al-Quran secara keseluruhan di nusantara, yaitu tafsir berbahasa Melayu yang dikenal dengan nama *Tarjumân Al-Mustafîd* karya Abdul Rauf Singkil. Manuskrip tertua yang ada dari tafsir ini memberikan informasi bahwa karya ini ditulis sekitar tahun 1675. Tafsir ini diterbitkan pertama kali di Istanbul pada tahun 1880-an dan terus mengalami cetak ulang dan digunakan secara luas dalam pengajaran dasar Al-Quran, khususnya di Malaysia.

Abdul Rauf lahir sekitar tahun 1615 di Singkil, sebuah kota kecil di pantai barat provinsi Aceh. Sekitar tahun 1640, ia pergi ke Arabia di mana ia menghabiskan sekitar dua puluh tahun belajar tafsir, fiqh, dan ilmu agama lainnya. Ia kembali ke negerinya pada tahun 1661 dengan *ijâzah* (licence) untuk menyebarkan tarekat Syattariyyah di Aceh. Ia dilaporkan bersahabat dengan penguasa Aceh ketika itu, Sultana Safiya Al-Din Taj Al-'Alam (naik tahta 1641-1675).<sup>14</sup>

*Tarjumân* secara tradisional dianggap sebagai karya terjemahan dari *Anwâr Al-Tanzîl* karya Al-Baydawi (w.685/1286) ke dalam bahasa Melayu. Penisbatan ini didasarkan pada pengesahan tiga ulama Makkah, seperti ditulis Johns, bahwa "karya terjemahan ini tidak menambah dan tidak mengurangi, juga tidak merubah apapun dari teks Al-Baydawi." Snouck Hurgronje juga mengidentifikasinya sebagai terjemahan *Anwâr Al-Tanzîl*.<sup>15</sup> Tetapi, sebuah studi oleh Riddell membuktikan bahwa penisbatan ini keliru. Faktanya, tafsir-tafsir karya Al-Jalâlayn, Al-Baydawi dan Al-Khazin menjadi sumber acuan dalam penyusunan karya ini. Tetapi, tafsir Al-Jalâlayn menempati porsi paling besar dalam penafsiran ayat-ayatnya. Bukti menunjukkan bahwa *Tarjumân* asalnya sebuah terjemahan dari tafsir Al-Jalâlayn, tetapi salah satu muridnya, diketahui bernama Daud Rumi, memberi penjelasan tambahan yang diambil dari tafsir-tafsir karya Al-Baydawi dan Al-Khazin.<sup>16</sup> *Tarjumân* mewakili contoh paling awal dari terjemahan interlinear Al-Quran. Cara penerjemahan ini, meskipun tidak selalu mudah untuk dipahami ketika dalam bentuk cetakan, dalam banyak kasus membuat kata-kata atau frase yang sulit menjadi jelas karena penjelasan diikuti dengan penjelasan atas penjelasan dan disertai dengan sinonim. Karena itu, tafsir ini menjadi panduan yang handal bagi penutur Melayu menuju tafsir berbahasa Arab, khususnya tafsir Al-Jalâlayn. Sebagai seorang guru yang penuh pengabdian, Abdul Rauf barangkali mempersiapkan tafsirnya, seperti Manuskrip Cambridge li.6.45, untuk menjadi alat pendidikan bagi non-spesialis. Ia mengikuti sebuah tradisi yang sudah lama terbangun, yakni menulis tafsir dalam kerangka pendidikan dan dirancang untuk pembaca luas.<sup>17</sup> Jika kita menerima abad

tiga belas sebagai periode permulaan penyebaran Islam di dunia Melayu-Indonesia, maka untuk sekitar 400 tahun (sampai abad tujuh belas di mana *Tarjumân* ditulis) *Tarjumân* merupakan tafsir pertama Al-Quran keseluruhan yang kita ketahui sampai sekarang. Mungkin banyak manuskrip lain tentang tafsir Al-Quran yang tidak kita ketahui. Iklim tropik dan sistem pemeliharaan yang buruk memberikan andil bagi adanya kenyataan bahwa kebanyakan manuskrip memiliki masa hidup yang terbatas yang menyebabkan mereka tidak sampai kepada kita.

### B. *Marâh Labîd* Karya Syaikh Nawawi Banten

Dunia Melayu-Indonesia harus menunggu sekitar dua ratus tahun untuk dapat memiliki tafsir Al-Quran yang sama pentingnya dengan *Tarjumân Al-Mustafîd* karya Abdul Rauf. Adalah pada seperempat akhir abad sembilan belas kita menemukan bukti lain atas karya tafsir Al-Quran keseluruhan. Karya ini merupakan tafsir setebal dua jilid yang ditulis oleh Syaikh Nawawi Banten yang menghabiskan sebagian masa hidupnya di Makkah sampai meninggalnya pada tahun 1897. Nawawi menamakan tafsirnya *Marâh Labîd li Kasyf Ma'nâ Qur'ân Majîd*.<sup>18</sup> Karya ini juga dikenal dengan nama lain, *Al-Tafsîr Al-Munîr li Ma'âlim Al-Tanzîl*. Snouck Hurgronje menyatakan bahwa ketika ia bertemu Nawawi di Makkah pada tahun 1885, tafsir Nawawi baru saja diterbitkan oleh sebuah penerbit di Makkah yang baru didirikan.<sup>19</sup> Selanjutnya, tafsir ini dicetak ulang oleh Halabi Press di Kairo bersamaan dengan tafsir karya Al-Wahidi (w.468/1076) dan terus dicetak di Indonesia dan Malaysia sampai sekarang.<sup>20</sup>



Dibandingkan dengan *Tarjumân*, karya ini sangat penting dan khusus karena merupakan tafsir pertama berbahasa Arab yang ditulis oleh seorang Indonesia dan diterbitkan di Timur Tengah. Lebih penting lagi adalah fakta bahwa tafsir ini menjadi karya dasar yang memberikan fondasi bagi studi karya tafsir yang lebih kompleks. Tafsir ini merupakan kelanjutan dan pengayaan dari tafsir model Al-Jalâlayn, salah satu tafsir ortodoks yang paling populer di kepulauan Melayu-Indonesia.<sup>21</sup> Di samping itu, ia mendapat khalayak pembaca yang luas di kepulauan nusantara. Sebuah studi oleh Van Bruinessen mengungkap bahwa *Marâh Labîd* menduduki tempat teratas dalam daftar karya Nawawi yang dipakai pada kurikulum pesantren, yakni pada urutan kedua setelah *Tijân Al-Darâri*, karya lain Nawawi tentang doktrin Islam. Pada situasi di mana tafsir belum dianggap sebagai subjek yang penting pada kurikulum pesantren, *Marâh Labîd* muncul pada urutan kedua pada daftar tafsir Al-Quran yang banyak digunakan, di bawah tafsir karya Al-Jalâlayn dan di atas tafsir karya Ibn Katsir.<sup>22</sup>

Dalam kata pengantar untuk tafsirnya, Nawawi mengatakan bahwa beberapa kawannya mendorongnya untuk menulis sebuah tafsir, sebuah alasan yang umum di kalangan penulis Muslim. Awalnya, ia ragu dan khawatir, sebagaimana bunyi sebuah hadis, menjadi orang yang menafsirkan Al-Quran menurut opini pribadinya. Ia akhirnya sampai pada keputusan untuk memulai menulis tafsirnya dengan alasan mengikuti tradisi menulis yang sudah berlangsung lama di kalangan Muslim untuk memelihara ilmu bagi generasi mendatang. Menurutnya, setiap zaman memerlukan pembaharuan dalam ilmu. Nawawi

menegaskan bahwa ia hanya melakukan cara baru dalam menyampaikan ilmu dan tidak menambah apapun kepadanya. Ia berharap bahwa, "semoga karya ini menjadi penolong bagi dirinya dan mereka yang lemah seperti dirinya."<sup>24</sup>

*Marâh Labîd* merupakan model *al-tafsîr al-tahlîlî*. Seperti kitab tafsir standar lainnya, ia ditulis untuk menjelaskan makna Al-Quran menurut susunan baku ayat dan surat, dari *Al-Fâtihah* sampai *Al-Nâs*. Penjelasan ayat didukung dengan analisis gramatik, ucapan Nabi, *asbâb al-nuzûl* dan pendapat sahabat Nabi dan penafsir terdahulu. Dalam menafsirkan ayat, Nawawi biasanya menggunakan teknik eksegetik berikut: penjelasan kata atau frase (*gloss*), identifikasi dan perifrasi. Ia menggunakan pendekatan ini bukan saja untuk menjelaskan makna ayat dan menekankan pelajaran yang dikandungnya, tetapi juga untuk mengungkap koherensi esensial ayat Al-Quran (*nazm al-âyât*) dan memastikan "setiap kekosongan potensial diisi dengan makna implisit."<sup>25</sup>

Berkenaan dengan sumber-sumber yang jadi rujukan tafsirnya, Nawawi menyebutkan lima kitab tafsir. Mereka adalah *Futûhât Al-Ilâhiyyah* karya Sulaiman bin 'Umar Al-'Ujayli Al-Azhari (w. 1205/1790), *Mafâtiḥ Al-Ghayb* karya Fakhruddin Al-Razi (w. 606/1209), *Al-Sirâj Al-Munîr* karya Muhammad bin Muhammad Al-Khathib Al-Shirbini (w. 977/1570), *Tanwîr al-Miqbâs* karya Abdullah bin 'Abbas (w. 68/687), dan *Tafsîr* karya Abu Al-Su'ud Muhammad bin Muhammad Al-Amadi (898/1492-982/1574).<sup>25</sup>

Tampaknya *Marâh Labîd* merupakan sebuah mosaik penafsiran yang dipilih dari tafsir-tafsir ini. Dari sumber-

sumber ini, Nawawi mengutip, terkadang ia menyebutkan nama yang dikutip, sinonim, penjelasan kata dan frase, dan penjelasan tafsir ayat. Hanya dengan membaca tafsir-tafsir ini dengan seksama bersamaan dengan *Marâh Labîd*, kita dapat menemukan metode Nawawi dalam memilih dan mengkombinasikan sumber-sumbernya dan mengetahui penjelasan tafsir mana yang berasal dari tafsir rujukannya.

Kajian yang dilakukan oleh Johns menunjukkan bahwa, setidaknya dalam *sûrat* Al-Quran yang ia kaji, Nawawi mendasarkan karya tafsirnya pada *Mafâtiḥ Al-Ghayb* karya Al-Razi. Johns memperkirakan sekitar tujuh puluh persen penjelasan tafsir Nawawi dalam *Marâh Labîd* diambil dari *Mafâtiḥ* dan barangkali sekitar sepuluh persen berasal dari penjelasan Nawawi sendiri.<sup>26</sup> Nawawi merujuk kepada *Futûḥât Al-Ilahiyyah* dan *Tafsîr* Abu Al-Su'ud untuk mendapatkan penjelasan gramatikal dan sinonim kata-kata Al-Quran. Ia mengutip *Sirâj Al-Munîr* untuk memberikan penjelasan tambahan tentang sinonim dan deskripsi kata-kata dan frase. Dalam hal perbedaan bacaan (*qirâat*), narasi sejarah, dan penjelasan tafsiri, ia menggunakan *Tanwîr Al-Miqbâs* dan *Mafâtiḥ Al-Ghayb*. Meskipun demikian, dalam hal ini tampak jelas bahwa Nawawi lebih banyak mendasarkan tafsirnya pada *Mafâtiḥ* di mana ia mengutip dan menyalin tafsir ini secara langsung.<sup>27</sup>

Karena itu, penjelasan rasional dan kesadaran akan konteks ayat adalah bukanlah hal asing dalam *Marâh Labîd*. Sebagai contoh, cukuplah melihat penekanan ini pada penafsiran *sûrat Al-Tîn* (95):1, yang juga terdapat pada Al-Razi. Nawawi menulis:

*Wa al-tîn wa al-zaytûn.* Mereka adalah buah-buahan yang sangat terkenal dan Tuhan bersumpah dengan mereka karena manfaat dan kegunaannya. Buah tin adalah buah yang utuh yang tak berbiji. Ia adalah makanan yang ringan, mudah dicerna, dan obat dengan banyak kegunaannya; ia membantu pencernaan, melancarkan tenggorokan, menam-bah berat badan, membuka sumbatan pada liver dan em-pedu, dan mencegah pembengkakan pembuluh darah di sekitar anus. Zaytun adalah sejenis buah yang bisa dimakan dengan roti, dan juga obat.<sup>28</sup>

Meskipun demikian, Nawawi tidak mengambil seluruh ide dan argumen Al-Razi untuk penjelasan tafsir dalam *Marâh Labîd*. Ia mempunyai concern dan agenda sendiri. Ia mempersiapkan tafsirnya sebagai karya pendahuluan yang memberi Muslim nusantara keahlian dasar untuk mempelajari tafsir yang lebih tinggi. Karena itu, penjelasan Nawawi jelas dan mudah dipahami, tidak bersifat spekulatif atau filosofis. Nawawi adalah seorang guru yang mengabdikan hidupnya untuk kepentingan dan kebutuhan Muslim nusantara yang datang ke Makkah untuk belajar kepadanya. Karenanya, ia menulis tafsirnya, dan kebanyakan karya-karyanya yang lain untuk menjadi perangkat dasar yang membekali murid-muridnya mencapai kemampuan dan rasa percaya diri yang diperlukan untuk mempelajari tafsir yang lebih tinggi karya *mufasssir* yang menjadi rujukannya.

Secara umum, *Marâh Labîd* mewakili model dari transmisi tafsir dan tradisi diglossia di dunia Melayu-Indonesia di mana *mufasssir* belajar dan saling berhubungan. Ia ditulis utamanya berdasarkan pada Al-Razi, salah satu penulis dan pemikir individual Muslim terbesar di dunia Islam, dan

menjadikan penafsir lain sebagai pemeran pendukung dalam penyediaan penjelasan ayat dan frase Al-Quran. Seperti pendahulunya, manuskrip Cambridge dan *Tarjumân Al-Mustafid*, *Marâh Labîd* memberikan kontribusi bagi keruntuhan penafsiran dengan tradisi Ibn 'Arabi dalam konteks Indonesia. Meskipun secara umum dianggap sebagai tafsir tradisional, pendekatan *Marâh Labîd*, sebagaimana dikatakan Johns, sejalan dengan ide-ide reformasi dan barangkali meretas jalan bagi munculnya reformasi di Indonesia pada abad dua puluh.<sup>29</sup>

### C. Pandangan Nawawi Banten tentang Yahudi dan Kristen Sebagaimana Terefleksi dalam Tafsirnya

Diketahui bahwa Al-Quran menggunakan, baik secara terpisah maupun dalam bentuk gabungan, frase-frase dan istilah-istilah tertentu untuk menyebutkan kaum Yahudi dan Kristen. Yang paling jelas adalah *al-yahûd*, sebutan umum untuk kaum Yahudi, di samping juga istilah *hûda*.<sup>30</sup> Selain itu, komunitas Yahudi dirujuk dengan frase *alladhîna hâdû* (mereka yang telah menjadi Yahudi).<sup>31</sup> Panggilan yang umum untuk kaum Kristen adalah *al-nasârâ* dan *nasrânî*.<sup>32</sup> Frase *ahl al-injîl* (kaum pemilik Injil), yang disebut sekali, juga menunjuk pada komunitas Kristen.<sup>33</sup>

Lebih jauh, kita pun menemukan beberapa term Al-Quran yang menunjuk pada warisan skriptural agama-agama tradisi Ibrahim yang ditujukan kepada kaum Yahudi dan Kristen. Frase yang paling umum bagi penunjukkan ini adalah *ahl al-kitâb* (*People of the Book*) yang secara umum menunjuk secara bersamaan kepada komunitas Yahudi dan Kristen.<sup>34</sup> Frase-frase lain yang serupa adalah *alladzîna ûtû al-kitâb* (mereka yang diberi Kitab),<sup>35</sup>

*alladhîna âtaynâhum al-kitâb* (mereka yang Kami beri Kitab),<sup>36</sup> *alladzîna ittaba'ûka* (mereka yang mengikuti mereka),<sup>37</sup> *alladzîna ittaba'ûhu* (mereka yang mengikutinya), *ummat qâ'imah* (orang-orang yang menegakkan kebenaran),<sup>38</sup> dan *ummat muqtasid* (orang-orang yang moderat).<sup>39</sup>

Setelah mengumpulkan ayat-ayat yang merujuk kepada Yahudi dan Kristen dan membaca dengan seksama penafsiran Nawawi dalam *Marâh Labîd*, kita akan membahas pandangan-pandangan Nawawi tentang ayat-ayat yang berbicara mengenai oposisi Yahudi dan Kristen terhadap Nabi, Al-Quran, dan kaum Muslim. Lalu pandangannya mengenai respons Al-Quran terhadap oposisi tersebut akan dianalisa, diikuti dengan pembahasan mengenai pandangannya tentang kritik Al-Quran terhadap Yahudi dan Kristen. Kemudian kita akan menganalisa pandangannya tentang pernyataan positif Al-Quran mengenai Yahudi dan Kristen, dan terakhir mengemukakan beberapa kesimpulan.

### 1. Oposisi Yahudi dan Kristen

Diketahui bahwa Al-Quran menggunakan frase-frase tertentu untuk menyebut mereka yang menentang Nabi dan Muslim awal. Frase-frase tersebut adalah *farîq min alladzîna ûtû al-kitâb* (golongan dari mereka yang diberi Kitab),<sup>40</sup> *alladzîna kafarû min ahl al-kitâb* (mereka yang ingkar dari kaum yang memiliki Kitab),<sup>41</sup> *kathîr min ahl al-kitâb* (sejumlah orang dari kaum yang memiliki Kitab),<sup>42</sup> *thâ'ifat min ahl al-kitâb* (suatu kelompok dari mereka yang memiliki Kitab).<sup>43</sup> Terhadap mereka yang diberi kitab suci, Al-Quran menyebut mereka dengan term umum *ahl al-kitâb*<sup>44</sup> dan *alladzîna ûtû al-kitâb*,<sup>45</sup> dan term khusus yang

merujuk kepada Yahudi dan Kristen, *al-yahûd* dan *al-nashârâ*.<sup>46</sup>

Nawawi umumnya mengidentifikasi frase-frase dan term-term ini sebagai Yahudi dan Kristen Madinah secara keseluruhan atau sebagian dari mereka. Tetapi ia kadang-kadang menyebutkan individu-individu, kelompok atau klan Yahudi dan Kristen sebagai pihak yang memperlihatkan sikap permusuhan terhadap Nabi. Dalam menafsirkan Al-Baqarah (2): 101, Nawawi menulis bahwa sekelompok kaum Yahudi di Madinah menolak *utusan Allah*, yang ditafsirkan sebagai Muhammad yang membenarkan Taurat yang telah diwahyukan kepada mereka ketika ia menyeru mereka untuk menerima Islam. Nawawi juga menceritakan sebuah riwayat dari Al-Suddî (w.127/745)<sup>47</sup> di mana Nabi mendekati sekelompok Yahudi untuk menyampaikan wahyu yang diterimanya. Mereka menolaknya dengan menunjukkan Taurat mereka. Tetapi, mereka mendapati Taurat ternyata bersesuaian dengan Al-Quran. Alih-alih mempercayai Al-Quran sebagai wahyu Tuhan, mereka meninggalkan Taurat dan berpaling kepada kitab suci yang sudah mengalami penyimpangan dan ilmu hitam.<sup>48</sup>

Nawawi mengatakan bahwa karena kecemburuan mereka, orang Yahudi Makkah seperti Ka'b Al-Ashraf<sup>49</sup> dan Finhas bin 'Adhwara,<sup>50</sup> bersama dengan orang Arab penyembah berhala seperti Abu Jahal, merasa tidak senang dengan diturunkannya wahyu kepada Muhammad dan kaum Muslim. Ia menafsirkan frase *min khayr min rabbi-kum* (kebaikan yang berasal dari Tuhan kalian) sebagai wahyu yang diturunkan kepada Muhammad.<sup>51</sup> Juga ketika mengomentari Al-Nisa' (4): 153, Nawawi menceritakan sebuah hadis bahwa sebagai ungkapan permusuhan mereka,

Yahudi Makkah meminta Nabi untuk menurunkan sebuah kitab suci kepada mereka seperti yang diturunkan kepada Musa.<sup>52</sup>

Nawawi mengidentifikasi *mereka yang diberi Kitab* sebagai orang-orang Yahudi dan Kristen yang bertengkar soal Muhammad setelah mereka menemukan kitab suci mereka membenarkan kenabiannya. Namun kedua kelompok ini berpura-pura tidak mengetahui kenabian Muhammad meskipun kitab suci mereka meramalkan kebangkitannya sebagai nabi.<sup>53</sup> Mereka mengklaim bahwa mereka umat pemilik kitab suci (*ahl al-kitâb*) yang lebih berhak memperoleh wahyu daripada orang Quraisy, suku asal Muhammad, yang buta huruf. Adalah sikap cemburu mereka terhadap Muhammad dan kepentingan politik mereka, bukan persoalan tidak validnya Al-Quran, yang mendorong sikap permusuhan kepada Nabi dan wahyu yang diturunkan kepadanya.<sup>54</sup>

Selain itu, *ahl al-kitâb* berusaha untuk memalingkan kaum beriman kembali kepada kekafiran atau masuk agama Yahudi atau Kristen.<sup>55</sup> Dalam mengidentifikasi orang-orang seperti ini, Nawawi lebih sering merujuk kepada kaum Yahudi atau satu kelompok Yahudi, daripada kepada kaum Kristen. Ketika menafsirkan Al-Baqarah (2): 109, Nawawi menyebutkan rabbi Yahudi seperti Ka'b bin Al-Ashraf, Huyayy bin Akhtab, dan Abu Yasir bin Akhtab sebagai bagian dari orang-orang yang mengemukakan permusuhan terhadap kaum beriman.<sup>56</sup> Ia meriwayatkan sebuah peristiwa yang melatarbelakangi munculnya hadis (*ashbâb al-wurûd*) yang menunjuk kepada kelompok Yahudi yang lain. Diceritakan bahwa Finhas bin 'Adhwara, Zaid bin Qais, dan tokoh Yahudi lain mengajak Hudhaifa dan



'Ammar bin Yasir, dua sahabat Nabi, untuk kembali kepada keyakinan Yahudi setelah kekalahan kaum Muslim pada perang Uhud. Mereka gagal mengembalikan mereka kepada kekafiran. Ketika sahabat menyampaikan kejadian ini kepada Nabi, Nabi memuji mereka atas keteguhan sikap mereka.<sup>57</sup>

Dalam hal ini, Nawawi juga menyebutkan suatu peristiwa sejarah dalam tafsirannya atas Ali 'Imran (3): 72. Ketika kaum beriman diperintahkan untuk merubah arah shalat dari *bayt al-maqdis* (Jerusalem) ke Ka'bah di Makkah, kaum Yahudi merasa kecewa. Dua belas rabbi Yahudi Khaibar menyuruh kaum beriman untuk menghadap Ka'bah pada shalat pagi hari dan kembali menghadap Jerusalem pada shalat sore harinya. Dengan kata lain, mereka menginginkan kaum beriman hanya mentaati sebagian ajaran Nabi. Seperti identifikasi Nawawi, mereka termasuk Abd ullah bin Al-Sayf, 'Addi bin Zaid,<sup>58</sup> Ka'b bin Al-Ashraf, Shas bin Qays, 'Amr bin Qays, Aws bin Qibti, dan Jabbar bin Sahr.<sup>59</sup>

Tidak hanya orang Yahudi, tetapi juga orang Kristen mengharapkan kaum Muslim kembali kepada kekafiran. "Mereka berkata: 'Jadilah pengikut Yahudi atau Kristen jika kalian ingin mendapat petunjuk.' Katakan: 'Tidak, aku lebih menghendaki agama Ibrahim, yang benar dan tidak mensekutukan Allah dengan tuhan-tuhan lain'" (Al-Baqarah [2]: 135). Dalam konteks ini, Nawawi merujuk kepada orang Kristen Najran.<sup>60</sup> Ia tidak menyebutkan nama-nama tokoh Kristen yang menyeru kaum Muslim kepada agama mereka dan tidak juga kaum Muslim yang digoda untuk meninggalkan iman mereka. Ia cuma berkomentar bahwa kaum

Kristen Najran berkata kepada kaum Muslim: "Jadilah Kristen dan ikutilah agama Kristen!"<sup>91</sup>

Dalam komentarnya atas Al-Baqarah (2): 120, "Tidaklah orang Yahudi atau Kristen akan merasa senang kepadamu sampai kamu mengikuti agama mereka. Katakanlah: 'Petunjuk Allah adalah satu-satunya yang benar-benar petunjuk...'" Nawawi menyatakan bahwa orang Yahudi Madinah dan Kristen Najran tidak akan pernah merasa senang kepada Nabi dan kaum beriman kecuali mereka mengikuti agama dan *qibla* mereka. Menurutnya, ini ditujukan kepada kaum politeis Makkah dan orang Yahudi yang dianggap sebagai "kaum yang paling keras memusuhi" terhadap kaum Muslim. Ajaran keagamaan mereka, tulis Nawawi, mengizinkan mereka untuk menentang siapa pun yang memiliki keyakinan berbeda dengan mereka; mereka diizinkan melakukan apa pun yang mendukung tujuan mereka, bahkan termasuk membunuh dan mengambil kekayaan orang lain secara ilegal. Sebaliknya, meskipun orang Kristen juga menentang Nabi, mereka secara umum dipuji sebagai "kaum yang paling mencintai kaum Muslim" karena di antara mereka terdapat pendeta-pendeta dan kaum terpelajar yang menunjukkan sikap positif terhadap Nabi dan kaum Muslim. Kita akan membahas isu ini lebih luas pada bagian empat tentang pernyataan positif Al-Quran terhadap kaum Kristen.<sup>92</sup>

Singkatnya, dalam memperlakukan ayat-ayat yang berkaitan dengan oposisi orang Yahudi dan Kristen, Nawawi menggunakan teknik penafsiran *gloss* (penjelasan kata dan frase), identifikasi, dan perifrasi yang didukung dengan cerita-cerita sejarah. Dalam mengidentifikasi mereka yang menyatakan permusuhan terhadap Nabi, Nawawi lebih

banyak merujuk kepada suku-suku Yahudi di Madinah dan Khaibar ketimbang orang Kristen. Ia sering memberikan informasi detail seperti nama-nama tokoh Yahudi. Menurutnya, meskipun kitab suci mereka mengumumkan kenabian Muhammad, mereka tidak mengakui baik Muhammad sebagai rasul maupun wahyu yang disampaikan kepadanya. Lebih jauh, mereka berupaya membawa kaum Muslim kembali kepada kekafiran atau berpindah kepada agama mereka. Permusuhan mereka utamanya diakibatkan oleh kecemburuan mereka kepada Muhammad dan pengikutnya dan klaim bahwa wahyu eksklusif bagi orang Yahudi.

Tentang orang Kristen, Nawawi menggambarkan mereka sebagai kurang bermusuhan terhadap Nabi dan kaum beriman. Ia tidak menyebutkan satu pun tokoh Kristen yang memperlihatkan sikap permusuhan terhadap agama baru (baca: Islam). Sebaliknya ia sering merujuk kepada orang Kristen sebagai sebuah komunitas, yakni Kristen Najran. Meskipun demikian, secara umum Nawawi memandang kedua komunitas agama ini sebagai pihak dirujuk Al-Quran, yang menentang Nabi dan kaum beriman.

## 2. Dari Seruan Kepada Titik Temu Sampai Pengusiran dari Madinah

Dalam menafsirkan ayat-ayat yang berbicara tentang respons Al-Quran terhadap permusuhan Yahudi dan Kristen, Nawawi menunjuk semua term dan frase, yang menyebutkan mereka yang diseru kepada titik temu, kepada kaum Yahudi dan Kristen Madinah baik secara terpisah maupun bersamaan.<sup>63</sup> Tentang Al-Ankabût (29): 46, berdasarkan urutan waktu pewahyuannya barangkali ayat pertama tentang

respons Al-Quran terhadap musuh-musuh Nabi,<sup>64</sup> Nawawi menyatakan bahwa dalam berhadapan dengan musuh-musuh Yahudi dan Kristen, kaum Muslim diperintahkan untuk tidak berselisih dengan mereka kecuali dengan cara yang lebih baik daripada sekedar pertengkaran, yakni dengan cara yang tidak merendahkan pandangan mereka dan tanpa melibatkan leluhur mereka yang mungkin saja sudah melakukan kebajikan dan tidak mengetahui tentang Nabi. Sikap positif ini disebabkan oleh kenyataan bahwa mereka mengimani kitab-kitab suci yang diwahyukan kepada nabi-nabi sebelum Muhammad dan Hari Pengadilan. Namun, sikap ini tidak berlaku bagi orang-orang di antara mereka yang percaya bahwa Tuhan mempunyai anak dan Dia adalah satu oknum dari Trinitas. Mereka dipandang sebagai kaum musyrik (*polytheists*) yang layak mendapat balasan yang keras atas kekeliruan kepercayaan mereka dan kebodohan mereka yang begitu jelas.<sup>65</sup>

Dalam penjelasannya tentang frase-frase pada bagian akhir ayat ini yang berisi pengakuan Al-Quran atas kesatuan kitab suci, Nawawi menulis bahwa daripada bertengkar dengan orang Yahudi dan Kristen, kaum Muslim diminta mendeklarasikan bahwa mereka beriman kepada satu Tuhan dan kitab-kitab suci-Nya, yaitu Al-Quran dan kitab-kitab suci mereka, Taurat dan Injil. Ia menginformasikan bahwa kaum Yahudi dan Kristen Madinah membaca kitab suci mereka dalam bahasa mereka sendiri (bahasa Ibrani) dan mengalihbahasakannya ke dalam bahasa Arab untuk kaum Muslim. Nabi, kemudian, menyuruh kaum Muslim untuk tidak membenarkan dan juga tidak mendustakan apa yang mereka katakan, tetapi hendaknya mengucapkan, "Kami beriman kepada kitab-kitab-Nya yang

diwahyukan kepada kami dan kalian semua dan para nabi-Nya.”<sup>66</sup>

Sikap positif demikian diikuti dengan seruan bagi kaum pemilik kitab suci (*ahl al-kitâb*) kepada gagasan bersama semua kitab wahyu: “Katakan, ‘wahai *ahl al-kitâb*! Marilah kita menuju kepada *kalimah sawa* (*common term*) antara kami dan kalian: bahwa kita hanya menyembah Allah; bahwa kita tidak menyekutukan-Nya dengan yang lain; bahwa kita tidak menjadikan di antara kita sebagai tuhan-tuhan dan sekutu selain Allah’. Jika mereka berpaling, kata-kan, ‘Saksikanlah bahwa kami adalah Muslim (yang tunduk kepada kehendak Allah)’” (Âli ‘Imrân [3]: 64). Nawawi meriwayatkan tiga cerita sebagai *asbâb al-nuzûl* di mana ia menyebutkan nama-nama tokoh-tokoh Yahudi dan Kristen.

Nawawi menulis riwayat pertama dari Ibn ‘Abbas. Di situ disebutkan bahwa Kristen Najran menolak ajaran Al-Quran tentang Isa (Yesus) ketika Nabi menyeru mereka untuk menerima iman baru, Islam. Lalu Nabi mengajukan *mubâhalah*, dua pihak yang bertikai berdoa dengan sumpah bahwa kutukan Tuhan akan menimpa pihak yang berbohong, mengenai kemanusiaan dan ketuhanan Isa. Pihak Kristen memutuskan menarik diri dari tantangan ini dan lebih senang membayar *jizyah* (sejenis pajak) dengan menjadi *ahl al-dzimma*, orang-rang yang berada dalam perlindungan otoritas Muslim.<sup>67</sup>

Tanpa menjelaskan secara detail, Nawawi melaporkan riwayat kedua yang menyebutkan bahwa ayat di atas diwahyukan sebagai respons terhadap kaum Yahudi Madinah. Dalam riwayat ketiga, ia menyebutkan bahwa sejumlah Kristen Najran bertikai dengan Yahudi Madinah tentang Ibrahim. Masing-masing mengklaim bahwa Ibrahim

berasal dari komunitas mereka dan mereka adalah pengikut Ibrahim yang terbaik. Nabi juga terlibat dalam pertikaian ini. Ia mengatakan bahwa Ibrahim bukan seorang Yahudi dan bukan pula seorang Kristen, tetapi seorang yang *hanif* (yang beriman dengan sebenarnya)<sup>68</sup> dan *muslim* (yang berserah diri kepada Tuhan).<sup>69</sup> Orang Yahudi menjawab bahwa Muhammad cuma ingin mereka menjadikannya sebagai Tuhan seperti orang Kristen mengangkat Isa sebagai Tuhan. Orang Kristen menuduh Muhammad ingin diakui sebagai Tuhan seperti orang Yahudi menganggap 'Uzair sebagai anak Tuhan. Ayat tersebut diwahyukan untuk menunjukkan kepada Nabi cara yang benar dalam menghadapi *ahl al-kitâb*, yakni dengan cara menyatakan seruan damai kepada pesan-pesan universal iman Ibrahim: pengakuan adanya satu Tuhan (*tawhîd*) dan penyerahan yang sejati kepada-Nya (*al-islâm*).<sup>70</sup>

Nawawi memandang ajaran *taqwa* sebagai titik kesamaan lain di antara *ahl al-kitâb*, seperti disebutkan dalam Al-Nisâ' (4): 131, "Dan sungguh kami telah memerintahkan kepada orang-orang yang diberi kitab sebelum kalian dan juga kepada kalian untuk bertakwa kepada Allah." Nawawi mengartikan frase *untuk bertakwa kepada Allah* (*an ittaqû Allâh*) sebagai "mentaati Allah." Seperti tertulis dalam kitab suci mereka, Tuhan telah memerintahkan orang Yahudi, Kristen dan Muslim melaksanakan kewajiban mereka kepada-Nya. Ini merupakan pesan universal para nabi kepada umat manusia yang tidak pernah dihapus.<sup>71</sup>

Sebagai konsekuensi logis dari pengakuan pesan-pesan universal para nabi, Al-Quran mengajak kaum Yahudi dan Kristen untuk mempercayai semua kitab wahyu termasuk

Al-Quran.<sup>72</sup> Dalam komentarnya atas Al-Nisâ' (4): 47, Nawawi menulis bahwa kaum Yahudi harus mempercayai Al-Quran sebagai kitab wahyu sebab ia membenarkan ajaran-ajaran Taurat seperti *qishâsh*, pahala dan siksaan, seruan kepada monoteisme, dan keadilan bagi semua manusia.<sup>73</sup> Orang Kristen harus menaati Injil yang secara jelas membenarkan kenabian Muhammad dan hukum-hukum yang tidak dihapus oleh Al-Quran.<sup>74</sup> Al-Muddatstsir (74): 31 secara khusus menyebutkan gambaran Al-Quran tentang Neraka, yang sesuai dengan gambaran Taurat dan Injil, yang membenarkan kesejatian Al-Quran yang harus diya-kini oleh kaum Yahudi dan Kristen.<sup>75</sup>

Oposisi kaum Yahudi dan Kristen menyebabkan adanya perintah kepada kaum beriman untuk tidak meniru sikap mereka sebab mereka telah menolak kebenaran dan hati mereka menjadi keras.<sup>76</sup> Selain itu, kaum Muslim dilarang menjadikan orang yang ingkar dari *ahl al-kitâb* sebagai kawan dan pelindung.<sup>77</sup> Menurut Nawawi, kaum Muslim juga dilarang mencari perlindungan dari kaum Yahudi dan Kristen dan bergaul secara berlebihan dengan mereka. Mengutip Al-Suddi, Nawawi menyebutkan sebuah sebab pewahyuan berkaitan dengan larangan ini. Setelah perang Uhud, sekelompok Muslim dari Madinah merasa khawatir atas balas dendam kafir Arab Makkah yang dikalahkan di perang Uhud. Beberapa di antara mereka mencari perlindungan kepada orang Yahudi Madinah dan yang lainnya kepada orang Kristen Syria. Ayat di atas diwahyukan untuk memperingatkan kaum Muslim untuk tidak mengangkat orang Yahudi dan Kristen sebagai pelindung dan sekutu mereka sebab kebanyakan mereka menentang Nabi dan pengikutnya. Mereka saling tolong di antara mereka, tapi tidak akan pernah menolong

kaum Muslim. Nawawi juga meriwayatkan sebuah cerita bahwa Abu Musa Al-Asy'ari, gubernur Basrah, berkata kepada 'Umar bin Khattab bahwa ia memiliki seorang sekretaris Kristen. 'Umar menyuruh Abu Musa untuk tidak memakai jasanya karena Tuhan telah menghinakan orang Kristen. Abu Musa bersikukuh bahwa ia sangat membutuhkan jasanya untuk kepentingan rakyat Basrah. Umar berkata: "Orang Kristen itu sudah mati!" Terhadap ungkapan ini, Nawawi berkomentar: "Anggaplah ia sebagai orang yang sudah mati yang tidak bisa lagi anda mempekerjakannya; carilah orang lain!"<sup>78</sup>

Reaksi keras ditemukan dalam Al-Hasyr (59): 2 dan Al-Ahzâb (33): 26. Keduanya menginformasikan tentang pengepungan benteng-benteng Yahudi dan pengusiran orang Yahudi dari Madinah. Menurut Nawawi, ayat pertama merujuk kepada Banu Al-Nadir, suku Yahudi pertama yang diusir dari Madinah ke Syria.<sup>79</sup> Sayangnya, ia memberikan sedikit keterangan tentang mengapa mereka dikepung dan bagaimana mereka terusir. Namun, ia menekankan bahwa hal itu merupakan kemenangan besar bagi kaum beriman karena benteng-benteng Banu Al-Nadir dikenal sangat kuat. Karena takut kepada Nabi dan kaum beriman, Banu Al-Nadir menghancurkan sendiri rumah mereka supaya tidak jatuh ke tangan kaum Beriman. Setelah satu setengah bulan dalam pengepungan dan pemimpin mereka, Ka'b bin Al-Ashraf, terbunuh, mereka menyerahkan diri dan kemudian diusir dari Madinah ke Syria.<sup>80</sup>

Dalam komentarnya atas Al-Ahzâb (33): 26, Nawawi merujuk kepada kekalahan Banu Al-Nadir dan Banu Al-Qurayzah dan pemimpin keduanya, Ka'b bin Al-Ashraf dan Huyayy bin Akhtab.<sup>81</sup> Berkaitan dengan tindakan lahiriah,



Banu Al-Qurayzah mungkin menjaga sikap netral selama pengepungan Madinah (7 Muharram/Mei-June 620). Tetapi, karena mereka dilaporkan telah terlibat dalam negosiasi dengan pihak musuh, Nabi menyerang dan mengepung mereka di benteng mereka. Setelah sekitar dua puluh lima hari dalam pengepungan, mereka menyerah. Dilaporkan sekitar enam ratus orang terbunuh dan tujuh ratus perempuan dan anak-anak ditawan.<sup>82</sup>

Secara umum, Nawawi memandang orang Yahudi dan Kristen sebagai *ahl al-kitâb*, kaum yang diberi kitab suci dan percaya akan kesatuan kitab-kitab suci dan kenabian. Taurat yang ada pada orang Yahudi dan Injil pada orang Kristen membenarkan "*membership*" mereka dalam komunitas *ahl al-kitâb*. Karena itu, kaum Muslim diperintahkan menghadapi dengan cara yang lebih baik dari sekedar perselisihan. Untuk menguji dan membuktikan kebenaran Muhammad dan Al-Quran, mereka diperintah menyeru kedua komunitas agama ini kepada *common terms* semua kitab suci dan nabi.

Bagi Nawawi, Al-Quran dan Muhammad membawa pesan-pesan universal berupa kesatuan ilahi dan penyerahan kepada Tuhan. Sebagai konsekuensinya, orang Yahudi dan Kristen secara teologis tidak punya alasan untuk menolak Muhammad sebagai nabi sejati dan Al-Quran sebagai kitab wahyu. Karena itu, kaum Muslim dilarang untuk menjadikan mereka sebagai sekutu atau pelindung ketika orang Yahudi Madinah dan Kristen Najran memusuhi iman baru yang dibawa Muhammad. Respons yang paling keras yang didasarkan pada alasan-alasan politik-keaga-maan terlihat pada pengusiran tiga suku utama Yahudi Madinah ke Khaibar dan Syria.

### 3. Kritik terhadap Orang Yahudi dan Kristen

#### a. Menyembunyikan gambaran Muhammad (*na't Muhammad*)

Sebagaimana diketahui, Al-Quran sering mengkritik orang Yahudi dan Kristen karena sikap permusuhan mereka terhadap Al-Quran, Muhammad dan kaum beriman. Salah satu kritikan ini adalah bahwa *ahl al-kitâb* menyembunyikan gambaran Muhammad dari sesama mereka yang tidak terpelajar meskipun hal itu tertulis dalam kitab suci mereka.<sup>85</sup> Âli 'Imrân (3): 70 mengindikasikan kritik tersebut: "Wahai *ahl al-kitâb*! Mengapa kalian menolak tanda-tanda Allah yang kalian sendiri bersaksi atasnya?"

Dalam menafsirkan ayat-ayat tentang tuduhan menyembunyikan gambaran Muhammad, Nawawi biasanya mengidentifikasi semua frase yang menunjuk pada mereka yang menyembunyikan gambaran Muhammad sebagai kaum Yahudi dan Kristen. Orang-orang ini dituduh menyembunyikan *âyat Allâh* (tanda-tanda Allah) yang diturunkan kepada mereka. Nawawi mengartikan frase ini sebagai gambaran Muhammad dan ramalan kenabiannya. Dalam komentarnya atas Âli 'Imrân (3): 70, Nawawi menulis bahwa mereka yang diberi Taurat dan Injil menyembunyikan tanda-tanda Allah, yakni "ramalan kenabian Muhammad Saw. yang disebutkan dalam Taurat dan Injil dan pesan bahwa agama yang benar adalah Islam dan Ibrahim adalah seorang *hanîf* dan *muslim*."<sup>86</sup> Ia melanjutkan penjelasannya dengan berargumen bahwa meskipun orang Yahudi dan Kristen menyaksikan keotentikan kenabian Muhammad, mereka merahasiakannya dari sesama mereka dan membantahnya di hadapan orang awam dan kaum beriman. Hal ini me-

nyebabkan penolakan mereka atas Al-Quran. Ia mengajukan sebuah pertanyaan: "Mengapa kalian menolak Al-Quran dan kemukjizatannya di depan orang awam di antara kalian padahal hati dan pikiran kalian menyaksikan bahwa Al-Quran adalah mukjizat?"<sup>85</sup>

Kemudian, ayat 98 dan 99 pada sûrat yang sama berbicara tentang hal yang sama: "Katakan, 'wahai *ahl al-kitâb!* Mengapa kalian menolak tanda-tanda Allah padahal Allah Maha menyaksikan apa yang kalian kerjakan?'" Katakan, 'wahai *ahl al-kitâb!* Mengapa kalian menghalangi dari jalan Allah orang-orang yang beriman, kalian menghendaknya menjadi bengkok padahal kalian menyaksikan Allah sekali-kali tidak lalai dari apa yang kamu kerjakan."

Penekanan Nawawi pada disembunyikannya informasi kenabian Muhammad juga ditemukan pada komentarnya atas dua ayat ini. Ia menjelaskan ungkapan *mengapa kalian menolak tanda-tanda Allah padahal Allah Maha menyaksikan apa yang kalian kerjakan* sebagai "Mengapa kalian (Yahudi dan Kristen) mengingkari tanda-tanda Allah yang menunjukkan kepada kalian kebenaran Muhammad sebagai Nabi?" Dalam konteks ini, ia berpendapat bahwa haji, sebagaimana disebut pada ayat sebelumnya (ayat 97), menjadi tanda bagi kenabian Muhammad, yang diwajibkan pada semua agama monoteistik. Perintah haji menjadi pembenaran Islam sebagai agama yang sejati. Karena itu, ketika menjelaskan pertanyaan pada ayat 99, *mengapa kalian menghalangi kaum beriman dari jalan Allah*, Nawawi menulis: "Mengapa kalian (orang Yahudi) berupaya memalingkan kaum beriman dari agama yang benar, *viz.* Islam, yang membawamu kepada kebahagiaan abadi padahal kalian tahu bahwa agama di sisi Allah hanyalah Islam?"

Dalam penafsiran ini, Nawawi menekankan pada orang Yahudi yang mencoba menggoda kaum beriman kembali kepada kekafiran sebagaimana dijelaskan pada bagian sebelumnya.<sup>86</sup>

Nawawi mengidentifikasi term *utusan kami* dan term *cahaya* dalam Al-Mâ'idah (5): 15 sebagai Muhammad, ciptaan terbaik, yang diberi *kitâb mubîn* (kitab yang jelas), yakni Al-Quran. Ia menyatakan bahwa salah satu misi Muhammad adalah mengabarkan kenabiannya dan ayat *rajm* (hukuman dengan lemparan batu bagi yang menikah yang melakukan perzinahan) yang disembunyikan oleh kaum Yahudi dan Kristen dari sesama mereka yang awam.<sup>87</sup>

Nawawi menekankan hal ini lebih jauh dalam penjelasannya atas Âli 'Imrân (3): 187:

Dan ingatlah ketika Allah mengambil janji dari dari *ahl al-kitâb*: "Hendaklah kalian menerangkan isi kitab itu kepada manusia dan jangan kamu menyembunyikannya." Tetapi mereka melemparkan janji itu dan menukarnya dengan harga yang sedikit. Amatlah buruk tukaran yang mereka terima!

Menurut Nawawi, Tuhan mengambil janji orang-orang terpelajar dari kaum Yahudi dan Kristen untuk mengingatkan akan tanda-tanda yang digambarkan dalam Taurat dan Injil yang membuktikan kenabian Muhammad dan untuk tidak menyembunyikannya dari orang awam di antara mereka. Mereka juga diingatkan akan salah penafsiran atas tanda-tanda itu sesuai dengan kepentingan mereka. Tetapi, mereka melanggar perjanjian tersebut dengan menyembunyikan gambaran Muhammad dari sesama mereka demi memperoleh keuntungan duniawi.<sup>88</sup>

Dalam menafsirkan Âli 'Imrân (3): 71, Nawawi hanya merujuk kepada orang Yahudi, khususnya orang terpelajar mereka, sebagai orang yang dikatakan telah menutupi kebenaran dengan kepalsuan dan menyembunyikan kebenaran padahal mereka mengetahuinya. Dengan mengutip Hasan dan Ibn Zain, Nawawi mengomentari frase *mengapa kalian menutupi kebenaran dengan kebatilan* dengan pertanyaan "Mengapa kalian (orang Yahudi) mencampurkan Taurat yang asli dengan sesuatu yang telah kalian rubah?" Ia juga mengutip keterangan yang berbeda dari Ibn Abbas dan Qatadah: "Mengapa kalian (orang Yahudi) membuat orang ragu tentang kebenaran Islam dengan cara menunjukkan kepada mereka persetujuan kalian atas Islam di pagi hari dan penolakan kalian di sore hari?" Mereka menyembunyikan gambaran Taurat tentang Muhammad karena mereka iri terhadap Muhammad dan kaum beriman padahal mereka mengetahui hukuman yang berat atas tindakan demikian.<sup>89</sup>

Selain itu, dalam mengomentari Al-Baqarah (2): 42 di mana ia juga mengartikan kata *al-haq* sebagai gambaran Muhammad, Nawawi lebih jauh berkomentar bahwa tidaklah mudah menemukan gambaran Muhammad dalam Taurat dan Injil karena teksnya tersembunyi. Teks tersebut memerlukan penalaran dan pendalaman untuk mengungkap makna sebenarnya. Karena itu, orang Yahudi dan Kristen berselisih soal gambaran Muhammad dan membingungkan orang dengan interpretasi yang kabur atas teks tentang Muhammad tersebut.<sup>90</sup>

Diketahui bahwa Al-Quran mengklaim bahwa orang Yahudi dan Kristen mengetahui apa yang disebutkan dalam kitab suci mereka tentang Muhammad sebagai kebenaran

dari Tuhan yang jelas seperti mereka mengenal anak-anak mereka.<sup>91</sup> Menurut Nawawi, mereka yang diberi Taurat bisa membedakan Muhammad dari yang lainnya karena ia dengan jelas digambarkan dan diramalkan kedatangan-annya dalam kitab suci mereka seperti mereka bisa dengan mudah membedakan anak mereka sendiri dari anak orang lain. Untuk mendukung argumennya, Nawawi meriwayatkan sebuah hadis bahwa 'Umar bin Khattab bertanya kepada Abdullah bin Salam,<sup>92</sup> seorang Yahudi yang masuk Islam, tentang bagaimana Muhammad dikenal di kalangan *ahl al-kitāb*. Abdullah bin Salam menjawab, "Saya sudah mengenalnya (Muhammad) sejak saya melihatnya (pertama kali) seperti saya mengenal anak saya. Bahkan, saya mengenalnya lebih daripada saya mengenal anak saya. Saya bersaksi bahwa Muhammad adalah utusan Tuhan yang Dia sebutkan sifat-sifatnya dalam kitab suci kami."<sup>93</sup> Nawawi menafsirkan Al-An'ām (6): 20 dengan cara yang sama kecuali dalam mengidentifikasi frase *mereka yang telah Kami beri kitab*; tentang frase ini, Nawawi tidak hanya merujuk kepada orang Yahudi tetapi juga orang Kristen pada zaman Nabi.<sup>94</sup>

Menarik untuk dicatat bahwa ketika mendiskusikan Al-Baqarah (2): 144, Nawawi memberikan informasi tambahan yang menyatakan bahwa rabi Yahudi dan kelompok terpelajar kaum Kristen menolak perubahan *qibla* (kiblat) dari *masjid al-aqsā* di Jerusalem ke *ka'bah* di Makkah. Penolakan ini ditekankan pada ayat 145 surat Al-Baqarah, "Jika kamu membawa kepada orang-orang yang diberi Kitab semua tanda, mereka tidak akan mengikuti kiblatmu dan kamu pun tidak akan mengikuti kiblat mereka dan sebagian dari mereka pun tidak akan mengikuti kiblat sebagian lain

dari mereka.” Mereka sesungguhnya mengetahui bahwa berubah kiblat ke *ka'bah* tertulis dalam kitab suci mereka, tetapi mereka menyembunyikannya.

Kesimpulannya, selain dituduh menutupi ramalan kenabian Muhammad, orang Yahudi dan Kristen dikritik menyembunyikan penjelasan bahwa nabi yang diramalkan itu (Muhammad) akan menghadap dua kiblat dalam shalatnya, yakni *masjid al-aqsâ* di Jerusalem dan *ka'bah* di Makkah.<sup>95</sup> Teks yang samar tentang nabi yang diramalkan menyebabkan orang Yahudi memiliki peluang untuk menyembunyikannya atau menginterpretasikannya sesuai dengan pendapat dan kepentingan mereka.

#### *b. Mengubah kitab suci (tahrîf)*

Beberapa ayat Al-Quran berbicara tentang orang-orang yang diberi Kitab, khususnya orang Yahudi, yang mengubah kitab suci mereka demi tujuan sendiri. Mereka mengubah kata-kata tertentu dari wahyu Tuhan setelah mereka memahaminya dengan baik.<sup>96</sup> Komentar Nawawi atas ayat-ayat ini terfokus pada perubahan kata-kata yang diperkirakan mengabarkan Muhammad sebagai nabi yang diramalkan akan datang. Dalam menafsirkan Al-Baqarah (2): 75, “Apakah kalian (orang beriman) mengharapakan mereka akan percaya kepada kalian padahal segolongan dari mereka mendengar firman Allah, lalu mereka mengubahnya setelah mereka memahaminya, sedangkan mereka mengetahui,” Nawawi menulis bahwa tidak mungkin bagi Nabi dan kaum Beriman mengharapakan orang Yahudi untuk mempercayai Muhammad sebagai utusan Allah karena rabi mereka telah mengubah kata-kata Tuhan dalam Taurat yang menceritakan ramalan kenabiannya demi ke-

pentingan mereka sendiri setelah mereka memahami pesan tersebut dengan baik. Ia menyebutkan komentar Ibn Abbas, "Wahai manusia yang paling mulia (Muhammad), apakah kamu menghendaki orang Yahudi mempercayai kamu? (Mereka tidak akan mempercayaimu) karena nenek mo-yang mereka, tujuh puluh orang terpilih dari mereka, yang bersama Musa mendengarkan kata-kata Tuhan secara langsung, telah merubah kata-kata Taurat setelah mereka memahaminya dengan baik. Mereka mengetahui apa yang sudah mereka kerjakan. Mereka berdalih bahwa mereka mendengar Tuhan berkata di ujung firman-Nya, Jika kalian mampu melakukan itu, lakukanlah! Tetapi jika kalian tidak hendak mengerjakannya, itu tidak jadi masalah." 97

Ketika menafsirkan Âli 'Imrân (3): 78, ayat lain tentang *tahrif*, Nawawi menulis tentang tokoh-tokoh Yahudi yang merubah kitab suci mereka. Ia mengidentifikasi frase *sekelompok dari mereka yang memutar-mutar lidah mereka ketika membaca Kitab* sebagai Ka'b bin Al-Ashraf, Malik bin Al-Sayf,<sup>98</sup> Huyayy bin Akhtab dan saudaranya, Abu Yasir, dan Shu'ba bin Amir.<sup>99</sup> Dengan mengutip Ibn Abbas, Nawawi menyebutkan bahwa mereka datang ke Ka'b bin Al-Ashraf, kemudian merubah Kitab mereka dan menulis yang baru di mana mereka telah merubah kata-kata yang menyatakan Muhammad sebagai utusan yang diramalkan. Tanpa menjelaskan lebih detail, ia juga merujuk kepada Banu Al-Qurayzah yang menulis sebuah kitab dan mencampurnya dengan kitab mereka sendiri.<sup>100</sup>

Mengenai persoalan ayat-ayat tentang kitab suci yang dirubah, Nawawi memfokuskan penafsirannya pada dua masalah: gambaran Muhammad dan *rajm*. Orang Yahudi dianggap telah merubah kata-kata dan *harkat al-i'râb* Taurat



yang mengakibatkan perubahan makna. Mereka mengganti gambaran fisik Muhammad dalam Taurat, yang aslinya digambarkan berfostur sedang dengan kelopak mata hitam, rambut hitam, dan wajah yang rupawan, menjadi pria dengan fostur tinggi dengan kelopak mata biru dan rambut lurus, sebuah gambaran yang tidak sesuai dengan Muhammad.<sup>101</sup>

Selain itu, Nawawi menyatakan bahwa orang Yahudi bukan hanya merubah gambaran Muhammad, tetapi juga ayat tentang *rajm*. Orang Yahudi mengganti teks Taurat tentang *rajm* dengan teks berisi hukuman jemur di terik matahari atau dihitamkan muka demi memperoleh keuntungan duniawi.<sup>102</sup>

Nawawi menceritakan sebuah riwayat tentang orang Yahudi yang mengganti hukuman *rajm* dengan hukuman yang lebih ringan:

Seorang pria yang sudah menikah dan seorang wanita Yahudi Khaybar melakukan perzinahan. Sebagaimana disebutkan dalam Taurat, hukuman bagi perzinahan adalah *rajm*. Tetapi orang Yahudi tidak mau menghukum mereka dengan *rajm* karena keduanya berasal dari kalangan permukaan Yahudi. Orang Yahudi Khaibar mengirim mereka kepada orang Yahudi Qurayza di Madinah untuk berkonsultasi kepada Nabi bagaimana mengadili kasus ini. Yahudi Khaibar berkata: "Terimalah (keputusan Nabi) jika ia menyuruh kalian memukul keduanya dan menghitamkan muka mereka (sebagai hukuman bagi pelaku zina)! Tetapi tolaklah jika ia memutuskan dengan hukum *rajm*. Ketika mereka berkonsultasi dengan Nabi, malaikat Jibril turun membawa perintah *rajm*. Orang Yahudi menolak melaksanakan hukuman ini. Jibril berkata kepada Nabi, "Angkatlah (Abdullah) bin Suriya (sebagai hakim) antara kamu dan

mereka!" Nabi berkata, "Apakah kalian tahu seorang pemuda yang tak berjenggot, berkulit putih, dan bermata satu di antara kalian yang bernama (Abdullah) bin Suriya? Mereka menjawab, "Ya." Nabi berkata, "Orang seperti apa dia?" Mereka menjawab, "Dia orang Yahudi paling mengerti tentang Taurat di dunia." Nabi berkata, "Bawalah (pelaku zina) itu kepadanya." Lalu Nabi datang kepadanya dan berkata, "Apakah anda (Abdullah) bin Suriya?"<sup>103</sup> Ia menjawab, "Ya." Nabi berkata, "Apakah anda orang yang paling terpelajar di kalangan Yahudi?" Ia menjawab, "Orang berpikir demikian." Nabi bertanya kepada orang Yahudi, "Apakah kalian akan senang dengan putusannya?" Mereka menjawab, "Ya." Lalu Nabi berkata kepada pemuda itu, "Saya meminta anda mengatakan kebenaran demi Allah yang tiada Tuhan selain Dia, yang meninggikan gunung, menyelamatkan kamu, meneggelamkan Fir'aun, dan menurunkan kepada anda Kitab berisi perintah dan larangan, apakah anda menemukan dalam Kitab itu *rajm* bagi pelaku zina yang sudah menikah?" Ibn Sûriya menjawab, "Ya." Orang-orang bergegas menuju kepadanya. Ia berkata, "Saya takut hukuman akan menimpa kami jika saya berbohong." Nabi bertanya kepadanya tentang tanda-tanda kenabiannya. Ibn Suriya menjawab, "Saya bersaksi bahwa tidak ada Tuhan selain Allah dan anda adalah utusan-Nya, nabi dari bangsa Arab yang buta huruf yang telah diumumkan kedatangannya oleh nabi-nabi sebelumnya." Nabi akhirnya menghukum pelaku zina itu dengan *rajm* dekat gerbang masjid.<sup>104</sup>

Jadi, penafsiran Nawawi terfokus pada kritik terhadap keotentikan kitab suci *ahl al-kitâb*. Baik orang Yahudi maupun Kristen pada masa Nabi terlibat dalam upaya pendistorsian kitab suci mereka. Meskipun demikian, Nawawi tampaknya lebih banyak menyebutkan orang Yahudi ketimbang orang Kristen sebagai kaum yang melala-

kukan tindakan demikian dengan menyebutkan beberapa nama tokoh dan suku Yahudi. Ini disebabkan oleh tuduhan bahwa orang Yahudi lebih banyak melakukan distorsi atas kitab suci mereka dibandingkan orang Kristen.

c. *Tentang Ibrahim*

Isu lain yang dikritik Al-Quran adalah pandangan orang Yahudi dan Kristen tentang Ibrahim. Kedua komunitas agama ini mempunyai pandangan berbeda tentang Ibrahim. Yang pertama mengklaim bahwa Ibrahim adalah seorang Yahudi dan, sebaliknya, yang kedua menyatakan ia adalah seorang Kristen. Klaim ini, di antara hal lainnya, merupakan bagian dari oposisi mereka terhadap Nabi dan kaum beriman.<sup>105</sup>

Pertama, Nawawi mengidentifikasi *ahl al-kitāb* yang disebut dalam ayat-ayat tentang Ibrahim sebagai orang Yahudi dan Kristen tanpa memberi kita informasi detail tentang figur-figur Yahudi dan Kristen yang dimaksud.<sup>106</sup> Ia lebih jauh berkomentar:

Mengapa kalian (Yahudi dan Yahudi) berselisih tentang agama Ibrahim dan mengapa masing-masing kalian mengklaim Ibrahim berasal dari komunitas kalian? Taurat tidak diwahyukan kepada Musa kecuali setelah zaman yang panjang setelah Ibrahim. Begitu juga dengan Injil kepada Isa. Periode antara Ibrahim dan Musa berlangsung sekitar seribu tahun dan antara Musa dan Isa sekitar seribu tahun juga. Selain itu, agama Yahudi (Judaisme) muncul setelah Taurat diwahyukan dan agama Kristen (Kristianitas) lahir setelah Injil diturunkan. Jadi, bagaimana kalian bisa mengklaim bahwa Ibrahim bagian dari kalian; apakah kalian tidak tahu tentang kerancuan pandangan kalian sendiri? Orang

Yahudi dan Kristen berselisih tentang suatu masalah yang sebenarnya mereka sendiri mengerti persoalannya; kitab-kitab suci mereka menyatakan bahwa Ibrahim bukanlah seorang Yahudi dan bukan pula seorang Kristen dan Muhammad adalah nabi Tuhan yang gambarannya disebutkan dalam kitab-kitab suci mereka.<sup>107</sup>

Kemudian, Nawawi membahas tentang argumen Al-Quran dalam mengkritik pandangan orang Yahudi dan Kristen tersebut. Tentang ayat 67 sûrat Âli 'Imrân, *Ibrahim bukanlah seorang Yahudi dan bukan pula seorang Kristen, melainkan seorang yang benar dalam keimanan (hanîf) dan menyerahkan kehendaknya kepada Allah (muslim) dan tidak mensekutukan Allah dengan lainnya*, Nawawi berkomentar bahwa Ibrahim bukanlah berasal dari Yahudi ataupun Kristen, tetapi ia seorang *hanîf*, seorang yang berpaling dari semua agama yang menyimpang, dan seorang *muslim*, seorang yang mengikuti agama tauhid. Tentang Âli 'Imrân (3): 135, ayat senada tentang Ibrahim, Nawawi menjelaskan *hanîf* sebagai "seorang yang lurus; berbeda dan menyimpang dari agama orang Yahudi dan Kristen."<sup>108</sup>

Menarik untuk dicatat di sini bahwa Nawawi menyatakan bahwa Ibrahim seorang nabi yang menganut iman tauhid awal, bukan Islam sebagai agama yang diturunkan kepada Muhammad. Ibrahim bukan seorang *musyrik* yang menyekutukan Tuhan dengan yang lainnya karena ia seorang monoteis sejati. Semua ini menolak klaim orang Yahudi, Kristen, dan kaum pagan bahwa Ibrahim salah satu dari mereka karena sikap mereka tidak sesuai dengan agama monoteis Ibrahim; karena orang Yahudi mengang-gap Ezra ('Uzair) putra Allah dan orang Kristen mengklaim Isa sebagai putra Allah juga.<sup>109</sup>

Menurut Nawawi, orang yang paling mendekati agama Ibrahim adalah mereka yang mengikutinya pada zamannya, Nabi Muhammad, dan kaum beriman yang mengikuti Muhammad. Ia berargumen bahwa Hukum Islam sesuai dengan Hukum Ibrahim. Jadi, pengikut sejati Ibrahim adalah para pengikut pada zamannya, Muhammad, orang mukmin dan sahabat-sahabatnya.<sup>110</sup>

Orang Yahudi dan Kristen tidak hanya menganggap Ibrahim sebagai bagian dari mereka masing-masing, tetapi juga figur lain seperti Isma'il, Ishak, Yakub dan anak-anaknya. "Ataukah kalian (wahai orang Yahudi dan Kristen) mengatakan bahwa Ibrahim, Isma'il, Ishaq, Yaqub dan anak-cucunya adalah penganut agama Yahudi dan Nasrani? Katakanlah: 'Apakah kalian yang lebih mengetahui ataukah Allah dan siapakah yang lebih zalim daripada orang yang menyembunyikan persaksian Allah yang ada padanya?' Dan Allah sekali-kali tidak lengah atas apa yang kalian ker-jakan." Nawawi berkomentar bahwa dilaporkan dalam Taurat, Injil, dan Al-Quran bahwa figur-figur ini adalah mereka yang benar-benar menyerahkan diri kepada Tuhan (*muslimin*) dan tidak ada kaitannya dengan agama Yahudi dan Kristen. Ia juga secara khusus merujuk frase *orang yang menyembunyikan persaksian dari Allah yang padanya* kepada orang Yahudi yang menutupi persaksian bahwa Ibrahim adalah pengikut agama penyerahan diri yang sejati kepada Tuhan (*al-Islâm*) dan bahwa ia tidak ada hubungannya dengan Judaisme dan Kristianitas.<sup>111</sup>

Jadi, bagi Nawawi, orang Yahudi dan Kristen berselisih tentang suatu isu yang sebenarnya mereka ketahui persoalannya, tetapi menyembunyikannya dari kaum seagama mereka. Klaim mereka bahwa Ibrahim adalah penganut

Yahudi atau Kristianitas bertentangan dengan pesan-pesan universal Ibrahim sendiri. Ia adalah *hanif*, seorang pengikut sejati agama monoteistik (*tawhîd*) dan *muslim* (dalam makna generiknya), seorang yang sepenuhnya menyerahkan dirinya kepada Tuhan. Keyakinan mereka akan ketuhanan Isa dan 'Uzair menyangkal ajaran Ibrahim yang paling mendasar ini. Judaisme dan Kristianitas, dalam pengertian sistem iman yang terorganisir, tidak muncul kecuali jauh setelah masa Ibrahim. Judaisme terbentuk jauh setelah Taurat diwahyukan dan Kristianitas menyebar jauh setelah Injil diturunkan. Dengan kata lain, baik Judaisme dan Kristianitas tidak mempunyai hubungan apa pun dengan Ibrahim dan ajaran sejati Taurat dan Injil. Keduanya adalah kepercayaan keagamaan yang diciptakan di kemudian hari oleh orang-orang terpelajar Yahudi dan Kristen.

d. *Tentang 'Uzair dan Isa*

Kritikan lain yang diungkap dalam Al-Quran adalah kepercayaan bahwa orang Yahudi menganggap 'Uzair sebagai putra Tuhan dan klaim orang Kristen bahwa Isa juga putra Tuhan. Al-Quran menyebut sikap demikian melampaui garis-garis agama (*al-ghuluw fi al-dîn*). Dalam hal ini, orang Kristen dikritik lebih keras daripada orang Yahudi. Karena itu dalam tafsirnya, Nawawi lebih menekankan pada sikap orang Kristen yang melampaui "batas-batas agama mereka."

Kritik terhadap sikap Yahudi tentang 'Uzair ditemukan pada Al-Taubah (9): 39. "Orang-orang Yahudi berkata: "Uzair itu putra Allah" dan orang Nasrani berkata: "Al-Masih itu putra Allah." Itu ucapan dari mulut mereka; mereka meniru

perkataan orang kafir terdahulu. Laknat Allah bagi mereka; bagaimana mereka bisa berpaling dari kebenaran?" Dalam mendiskusikan ayat ini, Nawawi pertama mengidentifikasi term *Orang-orang Yahudi* sebagai sekelompok orang Yahudi termasuk Sallam bin Mashkam,<sup>112</sup> Nu'man bin Awfa, Shas bin Qays, Malik bin Al-Sayf, dan Finhas bin 'Adhwara.<sup>113</sup> Barangkali ia merujuk kepada Saduqiyya, sebuah sekte Yahudi yang pernah hidup di wilayah Yaman. Ciri paling menonjol yang membedakan sekte ini dari lainnya adalah ajaran mereka bahwa 'Uzair adalah putra Tuhan.<sup>114</sup> Nawawi melanjutkan tafsirnya dengan menerangkan kisah bagaimana 'Uzair dipandang putra Tuhan oleh kaum Yahudi:

Orang Yahudi membunuh nabi-nabi setelah Musa, yang diutus kepada mereka. Karena itu, mereka kehilangan Taurat dan tersesat. Tuhan mencabut dari mereka Tabut yang di sana tersimpan Taurat, membuat mereka lupa Taurat dan menghapusnya dari hati mereka. 'Uzair berdoa kepada Tuhan memohon kepada-Nya dikembalikan Taurat. Ketika ia sedang berdoa kepada Tuhan, sebuah cahaya dari langit masuk ke dalam mulutnya; Taurat telah kembali padanya. Lalu, ia menyampaikan kepada masyarakatnya: "Wahai umatku! Tuhan telah mengirim kembali Taurat kepadaku." Mereka mempelajari Taurat kepadanya. Setelah itu, Tabut divahyukan lagi setelah menghilang dari mereka. Mereka mendapati apa yang diajarkan 'Uzair kepada mereka sama dengan apa yang tertulis pada Tabut. Mereka berseru, "Tuhan tidak akan mengirim Taurat kepada 'Uzair, yang masih kanak-kanak, kecuali ia adalah putra-Nya."<sup>115</sup>

Nawawi juga berpendapat bahwa orang Kristen telah melewati batas-batas iman mereka dengan terlalu mengagungkan Isa. Ini bisa dilihat dalam komentarnya atas surat Al-Nisâ' (4): 171:

Wahai *ahl al-kitāb*! Janganlah kalian melampaui batas dalam agamamu dan janganlah kalian mengatakan tentang Allah kecuali yang benar. Sesungguhnya Al-Masih, Isa putra Maryam, itu utusan Allah dan *kalimah*-Nya, yang disam-paikan kepada Maryam, dan ruh yang berasal dari-Nya. Maka berimanlah kalian kepada Allah dan rasul-rasul-Nya dan janganlah berkata: "(Tuhan itu) tiga," berhentilah dari ucapan demikian. Itu lebih baik bagimu. Sesungguhnya Allah Tuhan Yang Maha Esa. Maha Suci Allah dari mempu-nyai anak. Segala yang di langit kepunyaan-Nya. Cukuplah Allah sebagai Pemelihara.

Tanpa menyebutkan secara detail grup atau sekte Kristen yang mana, Nawawi menulis bahwa term *ahl al-kitāb* menunjuk kepada Kaum Injil di kalangan Kristen secara umum. Dalam komentarnya atas kalimat *Janganlah kalian melampaui batas dalam agamamu*, ia menyatakan: "Wahai Kaum Injil! Janganlah berlebihan dalam mengagungkan Isa seperti orang Yahudi berlebihan dalam merendahkan Isa dengan mengatakan bahwa ia adalah anak pezina. Kedua sikap tersebut salah dan tercela."<sup>116</sup>

Dalam menafsirkan frase *Jangan katakan tentang Allah kecuali kebenaran*, Nawawi menulis, "(Wahai orang Kristen!) Jangan mensifati-Nya dengan sifat yang mustahil bagi-Nya seperti menyatu-Nya dengan tubuh dan jiwa manusia, mempunyai istri atau anak. Bebaskan Dia dari sifat-sifat dan keadaan-keadaan demikian!" Ia terus me-nyebutkan empat sekte Kristen Najran yang perilakunya melewati batas-batas iman. Mereka adalah Mulhaniyyah yang berpendapat bahwa Tuhan dan Isa adalah *co-partner*; Marqusiyyah yang mengatakan bahwa Isa adalah salah satu dari tiga tuhan; Ya`qubiyyah yang memandang Isa sebagai



Tuhan; dan Nasturiyyah yang mengklaim bahwa Isa adalah Putra Tuhan. Dalam tafsirannya atas ayat 30 sūrat Al-Taubah (9) yang menginformasikan kritikan yang sama terhadap orang Kristen, Nawawi meriwayatkan sebuah kisah bahwa para pengikut awal Isa tetap melaksanakan agama yang benar meskipun Isa telah diangkat ke surga. Mereka menghadap *qiblah* dalam shalat mereka dan melaksanakan puasa Ramadhan sampai perang pecah antara mereka dengan orang Yahudi. Tetapi, delapan puluh tahun kemudian, seorang Yahudi bernama Būlis mengajari empat orang dari mereka ajaran-ajaran yang berbeda-beda tentang ketuhanan Isa. Setelah itu orang Kristen terpecah ke dalam empat sekte di atas. Nawawi menyamakan kepercayaan mereka tentang ketuhanan Isa dengan kepercayaan kaum pagan (penyembah berhala) Makkah yang percaya bahwa para malaikat dan patung-patung yang mereka sembah adalah anak-anak perempuan Tuhan.<sup>117</sup>

Seperti kaum Muslim ortodoks, Nawawi percaya bahwa Isa adalah salah satu utusan Tuhan tanpa menempatkannya pada posisi putra Tuhan; Isa adalah putra Sang Perawan Maryam. Meskipun demikian, Isa berbeda dari utusan-utusan Tuhan lain dalam hal bahwa ia *kalimatuh* (*God's Word*): ia diciptakan melalui perintah Tuhan, tanpa perantara manusia, yang dianugerahkan kepada Maryam oleh malaikat Jibril. Nawawi juga menyatakan bahwa Isa adalah spirit yang berasal dari Tuhan (*ruh minh*) yang tidak memerlukan seorang ayah untuk menciptakannya. Spirit (*ruh*) menandakan kesucian dan kebersihan. Singkatnya, kebalikan dari keyakinan orang Kristen, Nawawi berpendapat bahwa Isa berasal dari Tuhan, tetapi bukan suatu bagian dari-Nya.<sup>118</sup>

Kemudian Nawawi menekankan bahwa orang Kristen harus percaya pada satu Tuhan dan kesatuan para rasul-Nya tanpa memberikan mereka atribut ketuhanan, termasuk nabi mereka, Isa. Mereka harus berhenti mempercayai Trinitas karena Dia adalah satu-satunya Tuhan di alam semesta. Karena Dia satu-satunya penguasa langit dan bumi, maka Isa dan Maryam adalah hamba-hamba-Nya (*'abd*: jamak: *'ibad*) dan mustahil mereka menjadi Tuhan. Mustahil Tuhan menganggap Maryam sebagai istri-Nya dan Isa sebagai putra-Nya karena Dia-lah yang menciptakan mereka.<sup>119</sup> Isa akan bersaksi pada Hari Pengadilan bahwa orang Kristen telah menciptakan kebohongan tentang ketuhanan dirinya dan menyekutukannya dengan Tuhan dan orang Yahudi telah menghinanya karena mereka menyebutnya putra Maryam Sang Pezina.<sup>120</sup>

Pada pokoknya, dalam pandangan Nawawi, keyakinan orang Yahudi tentang 'Uzair sebagai putra Tuhan lebih merupakan berupa imajinasi mereka daripada sesuatu yang pada aslinya memang tertulis dalam kitab suci mereka. Nawawi mengidentifikasi suatu kelompok Yahudi terpelajar sebagai pihak yang menyebarkan kepercayaan ini pada masa Nabi. Sayangnya, ia tidak memberikan penjelasan lebih jauh tentang ajaran-ajaran kelompok Yahudi ini. Orang Kristen dipandang telah melampaui batas-batas agama mereka dengan keyakinan mereka bahwa Isa adalah Putra Tuhan dan Tuhan adalah satu dari Trinitas dan dengan menyifati Tuhan dengan sifat yang tak layak bagi-Nya. Dalam hal ini, Nawawi menganggap orang Kristen sama dengan kaum *musyrikun*. Sebenarnya orang Kristen pada mulanya mengikuti ajaran Isa yang benar, tetapi intervensi Yahudi menggiring mereka kepada ajaran-ajaran yang

menyimpang. Nawawi menolak ketuhanan Isa dan sebaliknya menekankan kemanusiannya. Isa adalah utusan Tuhan, dan pada saat yang sama, hamba-Nya yang akan bersaksi di Hari Pengadilan tentang kebohongan orang Kristen mengenai dirinya.

e. *Anak-Anak Tuhan*

Klaim orang Yahudi bahwa 'Uzair adalah Putra Tuhan menimbulkan persepsi bahwa mereka juga adalah anak-anak Tuhan karena 'Uzair seorang Yahudi. Hal yang sama terjadi juga pada orang Kristen. Al-Mâ'idah (5): 18 berbicara tentang klaim ini dan kritikan terhadapnya,

Orang-orang Yahudi dan Nasrani berkata: "Kami adalah anak-anak Allah dan kekasih-kekasih-Nya." Katakankah, "Mengapa Allah menyiksa kalian karena dosa-dosa kalian?" Kalian adalah manusia di antara orang-orang yang Ia ciptakan. Ia mengampuni siapa yang dikehendaki-Nya dan menyiksa siapa yang dikehendaki-Nya. Dan kepunyaan Allah kerajaan langit dan bumi serta apa yang ada di antar keduanya; dan kepada Allah kembali (segala urusan)."

Dalam menjelaskan ayat ini, Nawawi mengidentifikasi term *orang-orang Yahudi* sebagai orang-orang Yahudi Madinah dan term *orang-orang Kristen* sebagai orang-orang Kristen Najran. Ketika mengomentari *Kami adalah anak-anak Allah dan kekasih-kekasih-Nya*, Nawawi menulis bahwa setelah orang Yahudi mengklaim 'Uzair sebagai Putra Tuhan, mereka menyatakan bahwa diri mereka pun anak-anak Tuhan karena 'Uzair salah satu dari mereka. Orang Kristen juga menyatakan bahwa mereka anak-anak Tuhan karena Isa berasal dari pengikut Kristen. Nawawi menceritakan sebuah riwayat dari Ibn 'Abbas: "Nabi

Muhammad mengajak sekelompok Yahudi untuk menerima Islam dan memperingatkan mereka akan hukuman Tuhan. Mereka berkata: "Bagaimana anda bisa menakuti kami dengan hukuman Tuhan padahal kami putra-putra-Nya dan para kekasih-Nya?" Nawawi di sini membatasi komentarnya pada orang Yahudi karena ia menyebutkan orang Yahudi yang disebutkan pada ayat di atas sebagai sekelompok tokoh-tokoh Yahudi seperti Nu'man bin Awfa', Yahra, dan Shas bin Qays.<sup>121</sup>

Menurut Nawawi, jika orang Yahudi memang putra-putra Tuhan, mereka niscaya tidak akan dihukum, dibunuh, atau dijadikan tawanan dalam peperangan mereka. Lebih jauh, mereka mengakui bahwa mereka hanya akan dihukum pada Hari Pengadilan untuk beberapa hari saja sesuai dengan hari di mana mereka pernah menyembah Anak Sapi Emas.<sup>122</sup> Semua ini menunjukkan, menurut Nawawi, bahwa klaim mereka itu dusta karena seorang ayah tidak pernah menghukum anaknya dan seorang kekasih tidak akan pernah menyiksa orang yang dikasihinya. Tuhan menciptakan orang Yahudi seperti manusia lainnya tanpa superioritas atau *privilege* apa pun. Tuhan mengampuni siapa pun yang Ia kehendaki, seperti orang-orang yang beriman kepada-Nya dan rasul-rasul-Nya dan mereka yang meninggalkan Judaisme dan Kristianitas. Ia juga menghukum orang-orang yang mengingkari-Nya dan rasul-rasul-Nya dan yang mati dalam Judaisme dan Kristianitas.<sup>123</sup>

Klaim memiliki *privilege* karena sebagai putra-putra Tuhan mengakibatkan suatu sikap bahwa kenabian hanya diberikan kepada orang-orang Yahudi. Komunitas lain tidak berhak akan wahyu Tuhan. Klaim ini membantu menjelaskan permusuhan orang Yahudi terhadap Nabi dan kaum

beriman karena yang terakhir adalah bangsa Arab dan tuduhan bahwa Al-Quran adalah kitab suci palsu. Al-Hadîd (57):29 menunjukkan penolakan Al-Quran atas sikap demikian: "(Kami terangkan yang demikian itu) supaya *ahl al-kitâb* mengetahui bahwa mereka tidak mempunyai kekuatan akan karunia Allah, dan bahwa karunia itu sepenuhnya di tangan Allah. Dia berikan karunia itu kepada siapa yang dikehendaki-Nya. Dan Allah mempunyai karunia yang besar."

Mengomentari ayat ini, Nawawi memberikan dua penjelasan. *Pertama*, orang Yahudi tidak punya otoritas untuk membatasi kenabian (dalam ayat disebut *fadl Allâh*, karunia Allah) hanya kepada orang-orang mereka. Adalah otoritas Tuhan menurunkan wahyu kepada siapa saja yang Ia kehendaki; tak seorang pun dapat membatasi karunia-Nya termasuk kaum Yahudi. *Kedua*, ayat ini dimaksudkan untuk menentang sikap Yahudi bahwa Muhammad dan pengikutnya tidak bisa memperoleh karunia Tuhan seperti kenabian dan kebahagiaan abadi di dunia dan akhirat. Kedua penjelasan ini menerangkan bahwa ayat ini diturunkan untuk mengkritik sikap Yahudi bahwa kenabian tidak dianugerahkan kepada manusia kecuali kepada Anak-anak Israel.<sup>124</sup>

Selain itu, orang Yahudi dan Kristen mengira bahwa surga khusus diperuntukkan bagi mereka karena klaim mereka sebagai Anak-anak Tuhan.<sup>125</sup> Menurut Nawawi, ketika orang Yahudi Madinah berselisih dengan Nabi, mereka mengatakan bahwa tak seorang pun masuk surga kecuali orang Yahudi dan tak ada satu pun agama yang benar kecuali agama Yahudi. Demikian juga dengan orang Kristen Najran; mereka mengatakan bahwa hanya merekalah yang masuk surga dan agama Kristen adalah satu-

satunya agama yang benar. Tetapi, asumsi palsu hanyalah imajinasi mereka dan tidak tertulis dalam kitab suci mereka.<sup>126</sup> Kepercayaan mereka ini disebabkan karena mereka tidak mengharapkan karunia Tuhan (kenabian dan wahyu) diturunkan kepada kaum beriman, yang jelas bukan berasal dari kaum Yahudi dan Kristen. Nabi, kemudian, menantang mereka untuk menunjukkan bukti dari kitab suci atas klaim mereka itu.<sup>127</sup>

Ayat 112 surat Al-Baqarah mengkritik sikap eksklusif keagamaan dan ras tersebut: "Tidaklah demikian, siapa pun yang menyerahkan dirinya kepada Allah dan melakukan kebajikan, maka ia akan memperoleh pahala dari Tuhan-Nya; tidak akan ada ketakutan pada diri mereka dan tidak pula mereka bersedih hati." Nawawi menekankan bahwa terlepas dari asal-usul etnis, seseorang dapat masuk surga jika ia menyerahkan dirinya secara total kepada Tuhan tanpa menyekutukan-Nya dengan sesuatu apa pun dan melakukan kebajikan dalam hidupnya. Ia akan diberikan pahala yang dijanjikan Tuhan, yakni surga dan kebahagiaan di dunia dan akhirat.<sup>128</sup> Sebaliknya, siapa pun yang berbuat keburukan, baik ia orang mukmin ataupun bukan, Yahudi atau non-Yahudi, akan dihukum sesuai dengan keburukan yang dilakukannya: "Siapa pun yang melakukan perbuatan jahat, ia akan diberi pembalasan sesuai dengan kejahatannya itu; dan ia tidak akan mendapat pelindung dan penolong selain Allah."<sup>129</sup> Akhirnya, Al-Quran menantang mereka untuk berdoa kepada Tuhan agar memamatkan mereka dan memasukkan ke dalam "rumah keagungan" karena sesuai anggapan mereka, ia dapat melakukan demikian bagi yang dicintai-Nya di antara makhluk-makhluk-Nya.<sup>130</sup>

Kesimpulannya, klaim bahwa 'Uzair adalah Putra Tuhan pada gilirannya mengakibatkan adanya suatu kepercayaan bahwa orang Yahudi juga Anak-anak Tuhan karena 'Uzair adalah seorang Yahudi. Hal yang sama terjadi pada orang Kristen. Di samping itu, kedua komunitas aga-ma ini mengklaim bahwa surga hanya disediakan buat mereka masing-masing. Bahkan orang Yahudi menganggap bahwa wahyu Tuhan eksklusif buat Anak-anak Israel; bangsa lain tidak berhak atas wahyu-Nya. Bagi Nawawi, kepercayaan demikian tidak ada artinya, dan murni imajinasi mereka. Ia berargumen, jika mereka anak-anak-Nya, Tuhan tidak akan menghukum mereka atau membiarkan mereka terbunuh atau ditawan. Orang Yahudi seperti bangsa lain-nya, tidak punya kekuasaan untuk membatasi wahyu Tuhan kepada bangsa tertentu termasuk diri mereka sen-diri. Adalah kekuasaan Tuhan untuk menganugerahkan seseorang yang Ia kehendaki dengan wahyu dan kenabian. Selain itu, Nawawi menyatakan bahwa terlepas dari agama dan suku mereka, siapa pun yang melakukan perbuatan baik akan diberi pahala Tuhan dan masuk surga. Sebaliknya, siapa pun yang berbuat kejahatan akan diberi hukuman sesuai dengan kejahatan yang diperbuatnya. Semua ini menunjukkan argumen rasional Nawawi dalam polemik masalah teologis yang diperdebatkan.

#### 4. Pernyataan Positif tentang Orang-Orang Yahudi dan Kristen

Di samping kritikan terhadap orang-orang Yahudi dan Kristen, kita pun menemukan banyak ayat yang berbicara tentang pernyataan positif terhadap *ahl al-kitâb*. Dalam ayat-ayat tersebut, orang Yahudi dan Kristen, baik disebut-

kan terpisah atau bersama dengan komunitas agama-agama lain, digambarkan dengan cara positif. Ayat berikut, misalnya, memotret pernyataan positif tersebut:

Orang-orang yang beriman, orang-orang Yahudi, Kristen, dan Sabian, siapa pun yang percaya kepada Allah dan Hari Akhir dan melakukan kebaikan akan memperoleh pahala dari Tuhan mereka; tidak ada rasa takut pada diri mereka, tidak juga mereka bersedih hati (*Al-Baqarah* [2]: 62)<sup>131</sup>

Seperti terlihat dalam ayat-ayat tersebut, empat grup komunitas keagamaan—kaum beriman, orang Yahudi, Kristen, dan Sabian—disebut dalam *Al-Baqarah* (2): 62, *Al-Mâ'idah* (5): 69, *Al-Hajj* (22): 17, sementara kaum Magian dan Politeis hanya disebutkan pada *Al-Hajj* (22): 17. Dalam menafsirkan ayat-ayat ini, Nawawi sedikit memberi kita informasi tentang komunitas-komunitas keagamaan ini. Ia mengidentifikasi *orang-orang yang beriman* sebagai kaum yang mempercayai secara sungguh-sungguh semua kitab suci Tuhan, Musa, Isa, dan rasul lainnya sebelum Muhammad.<sup>132</sup> Dengan mengutip Sufyan Al-Tsawri, Nawawi juga menjelaskan frase ini sebagai kaum munafik (*hypocrites*) yang menjadi kaum beriman sejati.<sup>133</sup> Tentang frase *orang-orang Yahudi dan Kristen*, ia cuma merujuk kepada orang-orang yang memeluk dan masuk ajaran Judaisme dan Kristianitas. Sehubungan dengan *orang-orang Sabian*, Nawawi menginformasikan beberapa karakteristik mereka. Mereka dipandang sebagai bangsa yang sebelumnya memeluk agama lain; mereka bisa sebagai anggota sebuah sebuah sekte Yahudi atau Kristen. Mereka mencukur rambut mereka, membaca *Zâbûr (Psalm)*, dan menyembah malaikat, tetapi mengikuti hawa nafsu sendiri



dalam melaksanakan keyakinan mereka. Nama Sabian sendiri berasal dari kata Sabi', paman Nabi Nuh.<sup>134</sup> Mengenai kaum Magian, Nawawi merujuk kepada orang-orang yang menyembah matahari dan api. Ia mengidentifikasi *kaum Mushrik* (politeis) sebagai penyembah berhala.<sup>135</sup>

Lebih jauh Nawawi berkomentar bahwa orang-orang yang mempercayai Isa sebelum kebangkitan Islam,<sup>136</sup> orang Yahudi, orang Kristen, dan kaum Sabian akan masuk surga, diberi pahala Tuhan, dan tidak merasa takut dan bersedih hati. Jika mereka meyakini kenabian Muhammad, Allah, dan Hari Akhir, berbuat kebajikan dan bertobat dari ajaran Judaisme, Kristianitas, dan Sabianisme, maka mereka tidak seperti kaum tak beriman, tidak akan takut kepada hukuman atau kehilangan pahala Tuhan.<sup>137</sup>

Menurut Nawawi, sejauh kaitannya dengan persoalan para nabi Tuhan, komunitas keagamaan terbagi ke dalam dua kategori. *Pertama*, mereka yang mengakui dan mempercayai keberadaan para nabi. Kelompok ini termasuk kaum Muslim, kaum Yahudi, kaum Kristen, kaum Sabian, dan kaum Magian. Hanya saja, kaum Yahudi menolak kenabian Muhammad dan kenabian Isa, sementara orang Kristen menolak kenabian Muhammad. Nawawi membagi kaum Sabian ke dalam dua subgrup: pertama, mereka yang memiliki ajaran yang sama dengan orang Kristen; dan *kedua*, mereka yang ajaran-ajarannya berbeda dari Kristianitas. Subgrup kedua menyembah bintang-bintang dan menyangkal eksistensi pencipta. Tentang Magian, Nawawi cukup menganggap mereka sebagai kaum yang mengikuti seseorang yang mengaku dirinya sebagai nabi.<sup>138</sup>

*Kedua*, kaum yang menolak eksistensi para nabi Tuhan. Kategori ini termasuk kaum penyembah berhala (*polytheists*) seperti kaum Brahmana Hindu. Mengutip Qatadah dan Muqatil bin Sulaiman, Nawawi menyatakan bahwa agama itu ada enam: hanya satu, yakni Islam, untuk Tuhan, dan yang lainnya untuk setan.<sup>139</sup> Melalui kategorisasi ini, Nawawi sampai kepada suatu konsekuensi legal: kaum Muslim diperbolehkan untuk menikahi perempuan di antara kaum Yahudi dan Kristen dan subgrup kedua dari kaum Sabian, yang ajaran-ajarannya sama dengan Kristianitas. Sebaliknya, kaum Muslim dilarang menikahi perempuan dari subgrup kedua kaum Sabian, kaum Magian, dan politeis.<sup>140</sup>

Bagi Nawawi, jika orang Yahudi dan Kristen beriman seperti kaum beriman, mereka akan dianugerahi karunia Tuhan dalam hidup mereka dan dibalas dengan pahala-Nya kelak di kehidupan akhirat. Dosa-dosa mereka akan diampuni dan mereka akan masuk surga jika mereka mengimani Muhammad sebagai Nabi Tuhan, menjauhkan diri mereka dari kitab suci yang sudah dirubah, dan memeluk Islam.<sup>141</sup>

Dalam komentarnya atas Al-Mâ'idah (5): 66 dan 68, yang juga berisi pujian terhadap *ahl al-kitâb*, Nawawi berpendapat bahwa jika kaum-kaum ini melaksanakan hukum Taurat, Injil, dan kitab suci lainnya, mereka akan dianugerahi kekayaan dan rezeki dari Tuhan. Menurutnya, ungkapan *mereka akan makan rezeki dari atas dan dari bawah kaki mereka (la'akalu min fawqihim wamin taht arjulihim)* menunjuk kepada kekayaan dan kemakmuran. Jadi, tambah Nawawi, mereka akan diberi hujan untuk menyuburkan tanah, kebun buah-buahan dan panen yang berhasil.<sup>142</sup>

Ia menjelaskan frase *dan apa yang diturunkan kepada mereka dari Tuhan mereka (wamâ unzila ilayhim min rabbihim)* sebagai kitab-kitab suci yang mana orang Yahudi dan Kristen dituntut untuk mengimaninya. Ia menginformasikan kepada kita kitab-kitab suci yang telah diwahyukan kepada orang Yahudi seperti *Kitâb Sha'yâ'*, *Kitâb Hayqûq*, *Kitâb Dâniyâl* (Daniel), *Kitâb Aramiyâ'*, *Zâbûr* Nabi Daud (David),<sup>143</sup> dan kitab-kitab lain yang diturunkan kepada bangsa lain seperti Al-Quran. Jika orang Yahudi dan Kristen melaksanakan secara utuh Kitab-kitab mereka termasuk menjaga deskripsi Muhammad dan ramalan kenabiannya, mereka akan dianugerahi kekayaan dan rezeki dari Tuhan.<sup>144</sup>

Lebih jauh, Al-Quran menyatakan bahwa tidak semua orang Yahudi dan Kristen menentang Nabi dan kaum beriman. Di antara mereka terdapat orang-orang yang beriman dan berbuat kabajikan.

Mereka itu tidak sama; di antara Ahli Kitab (*ahl al-kitâb*) ada golongan yang berlaku lurus; mereka membaca ayat-ayat Allah pada beberapa waktu di malam hari, dan mereka juga bersujud. Mereka beriman kepada Allah dan Hari Akhir; mereka menyuruh kepada yang ma'ruf, dan mencegah dari yang mungkar, dan bersegera mengerjakan kebajikan; mereka itu termasuk orang-orang yang saleh (Âli 'Imrân {3}: 113-115).<sup>145</sup>

Nawawi berpendapat bahwa Ahli Kitab tidak semua sama dalam sikap mereka terhadap Nabi; di antara mereka ada orang-orang yang beriman. Berdasarkan pada riwayat dari Ibn 'Abbas, Nawawi merujuk kepada sekelompok pemeluk Islam awal dari kaum Yahudi dan Kristen yang

mengakui kenabian Muhammad. Nawawi menyebut nama Abdullah bin Salam dan saudaranya, Tsa'labah, Usaid bin Sa'ya, dan Asad bin Ubaidah dari kaum Yahudi;<sup>146</sup> Najasyi, sebutan orang Arab bagi Negus (raja) Abyssinia, yang namanya adalah Ashama, dan rakyatnya dari komunitas Kristen. Nawawi menyebutkan sebuah hadis dari riwayat Ibn 'Abbas, Jabir dan Qatadah bahwa ketika berita kematian Ashama sampai kepada Nabi, ia menyuruh para sahabat melaksanakan shalat "bagi saudara kalian yang meninggal di negeri lain." Nabi kemudian memimpin shalat jenazah di Baqi, sebuah pemakaman di bagian selatan kota Madinah. Nawawi menganggap riwayat ini sebagai sebab diwahyukannya (*sabâb al-nuzûl*) Âli 'Imrân (3): 199.<sup>147</sup> Tanpa menjelaskan detailnya, ia juga menyebutkan sekitar delapan puluh orang Kristen—empat puluh dari Kristen Najran, delapan dari Kristen Yaman,<sup>148</sup> dan tiga puluh dua dari Abyssinia (Etiopia)—sebagai Ahli Kitab yang mendukung Muhammad. Ia juga memasukkan pendeta Bahîrâ dan Salman Al-Farisi<sup>149</sup> dalam daftar kaum beriman dari Ahli Kitab.<sup>150</sup>

Al-Quran menyebut orang-orang ini *ummat qâ'imah* (kaum yang berdiri tegak) dan *ummat muqtasid* (kaum yang moderat) karena mereka *membaca ayat-ayat Allah sepanjang malam, bersujud, beriman kepada Allah dan Hari Akhir, menyuruh kepada kebajikan dan melarang keburukan; mereka bersegera melakukan kebajikan dan mereka termasuk di antara orang-orang yang saleh*. Menurut Nawawi, mereka adalah kaum yang terhormat dari Ahli Kitab yang berpegang teguh pada ajaran kesatuan Tuhan (*tawhîd Allâh*), membaca Al-Quran pada malam hari, melaksanakan shalat malam (*tahajjud*), beriman kepada

Allah dan Hari Akhir, menyuruh kepada kebaikan dan melarang keburukan, dan berlomba dalam perbuatan baik yang wajib dan sunah. Orang-orang ini berada *dalam derajat orang-orang saleh*; mereka adalah orang-orang yang saleh dan berhak atas ridha dan pujian Allah.<sup>151</sup>

Nawawi menambahkan bahwa ungkapan *mereka membaca ayat-ayat Allah sepanjang malam dan bersujud* menunjukkan perbuatan baik dan kesalehan mereka. Mereka membaca Kitab sebagaimana yang diwahyukan, seperti gambaran Muhammad, tidak merubahnya, dan merenungkan makna-maknanya. Selain itu, mereka beriman kepada kitab-kitab Tuhan yang diwahyukan sebelum dan sesudah mereka. Pujian bahwa *mereka beriman kepada Allah dan Hari Akhir* menandakan pengetahuan mereka yang sempurna yang berasal dari hati mereka. Semua ini membuktikan kesempurnaan dimensi dalam dan luar hidup mereka.<sup>152</sup>

Dalam menafsirkan Al-Qashâsh (28): 52-54, Al-Ra'd (13): 36, Al-An'âm (6): 114, Al-'Ankabût (29): 47, dan Âli 'Imrân (3): 199 yang berbicara tentang sekelompok Ahli Kitab yang mengakui, bahkan sangat gembira, Al-Quran sebagai wahyu Tuhan, Nawawi berkomentar bahwa kaum beriman dari Ahli Kitab menerima Al-Quran sebagai kebenaran dari Tuhan ketika Al-Quran dibacakan kepada mereka. Mereka juga menyatakan bahwa mereka adalah orang yang menye-rahkan diri sepenuhnya kepada Tuhan, monoteis sejati, dan Muhammad adalah Rasul Tuhan. Nawawi mengidentifikasi mereka sebagai para nabi terdahulu yang telah diberi Kitab dan pemeluk Islam awal di antara Ahli Kitab yang disebutkan di atas.<sup>153</sup>

Berhubung fakta bahwa yang dominan dari kaum beriman tersebut adalah orang Kristen, kaum Kristen lebih banyak mendapat pujian ketimbang kaum Yahudi. Al-Quran menyebut mereka "yang paling dekat cinta mereka kepada kaum beriman" (*aqrabahum mawadda lilladhîna 'amanû*) karena di antara mereka ada *Qissîsîn* dan *Ruhbân*.<sup>154</sup> Menurut Nawawi term *Qissîsîn* menunjuk kepada orang Kristen yang mengabdikan seluruh hidupnya melayani Tuhan (*'ubhâd*) dan hidup di tempat tertentu. Mereka senang menerima kebenaran kapan pun mereka anggap itu adalah kebenaran. Mata mereka bersimbah air mata ketika mereka mendengar Al-Quran sebab mereka menemukan kebenaran di sana seperti yang digambarkan dalam kitab suci mereka. Hati mereka dipenuhi "cinta dan kasih sayang" yang dengannya mereka hidup dalam kedamaian dan cinta.<sup>155</sup> Lebih jauh mereka mengakui kenabian Muhammad sebagaimana dijelaskan dalam kitab suci mereka. Mereka percaya pada apa yang diwahyukan kepada Muhammad sebagai kebenaran dari Tuhan dan memohon kepada Tuhan agar membawa mereka kepada kaum yang saleh, umat Muhammad. Nawawi mengidentifikasi mereka sebagai enam puluh dua Kristen Abyssinia, delapan pendeta termasuk Bahîrâ, dan pengikut-pengikut Najashi.<sup>156</sup>

Kaum beriman dari Ahli Kitab yang disebutkan di atas akan mendapat pahala dari Tuhan atas kebaikan yang mereka lakukan. Perbuatan baik yang mereka kerjakan tidak ditolak atau dilupakan. Bagi mereka *pahala dari Tuhan mereka*, yang Nawawi jelaskan sebagai surga "yang di bawahnya sungai-sungai mengalir, mereka kekal di sana" sebagaimana digambarkan dalam Al-Mâ'idah (5): 85.<sup>157</sup> Selain

itu, Tuhan akan menjadikan orang yang mengikuti Isa dengan sesungguhnya lebih unggul dibanding orang yang menolaknya, seperti orang Yahudi, sampai Hari Kebangkitan. Nawawi menyatakan bahwa kerajaan Kristen akan berlangsung lama, lebih besar dan lebih kuat dibanding kerajaan Yahudi sampai Hari Akhir. Sebaliknya, orang Yahudi akan selalu mengalami kesengsaraan di mana pun mereka berada dan negeri mereka akan selalu berada di bawah kekuasaan negeri-negeri yang superior.<sup>158</sup> Semua ini menyangkal persepsi, khususnya di kalangan Yahudi Madinah yang mengolok-olok Abdullah bin Salam dan teman-teman seagamanya, bahwa orang-orang di antara Ahli Kitab yang mengimani Muhammad atau memeluk Islam akan merugi dalam hidup mereka.<sup>159</sup>

Al-Quran tidak hanya memberikan pernyataan-pernyataan positif kepada orang beriman dari Ahli Kitab, tetapi juga memuji kitab-kitab suci mereka, Taurat dan Injil. Tentang Taurat, kita menemukan pernyataan berikut: "Sesungguhnya Kami telah menurunkan Kitab Taurat, di dalamnya terdapat petunjuk dan cahaya yang dengannya para nabi yang berserah diri kepada Allah, orang-orang terpelajar dan para rahib memutuskan perkara orang-orang Yahudi" (Al-Ma'idah [5]: 44). Nawawi berkomentar bahwa Taurat adalah petunjuk (*hûdan*) dalam arti ia mengandung penjelasan hukum, aturan, dan kewajiban bagi orang Yahudi. Taurat adalah cahaya (*nûr*) karena ia berisi ajaran-ajaran *tawhîd*, kenabian, pahala dan hukuman. Para nabi setelah Musa yang tidak diberi hukum, para rabi, dan kaum terpelajar di antara orang Yahudi menghakimi bangsa mereka berdasarkan pada Taurat. Mereka menyaksikan bahwa Taurat adalah kebenaran dari Tuhan, di mana mere-

ka wajib menjauhkan diri mereka dari merubah apa yang sudah tertulis padanya.<sup>160</sup>

Dalam hal Injil yang yang dipuji dalam Al-Mâ'idah (5): 46, Nawawi menyatakan bahwa Injil adalah petunjuk sebab berisi bukti-bukti yang menunjukkan kesatuan Tuhan, bahwa Tuhan adalah mutlak bebas dari seorang istri, anak, dan sekutu, dan mengungkapkan eksistensi nabi-nabi-Nya, pahala dan hukuman-Nya. Injil berfungsi sebagai cahaya (*nûr*) karena ia menunjukkan kaum Kristen hukum dan aturan hidup. Selain itu, Injil mengkonfirmasi hukum-hukum Taurat, prinsip-prinsipnya, dan kebangkitan Muhammad sebagai nabi. Injil juga dipandang sebagai nasehat (*maw'izhah*) karena memberi kaum Kristen nasehat spiritual dan ajaran moral bagi mereka yang bertakwa kepada Tuhan.<sup>161</sup>

Selain pujian atas sikap positif mereka terhadap Al-Quran, Nabi, dan kaum beriman. Ahli Kitab juga dihormati dalam hal bahwa makanan mereka halal bagi kaum beriman dan makanan kaum beriman halal bagi mereka. Lebih jauh, kaum beriman diizinkan menikahi perempuan di antara mereka.<sup>162</sup> Dalam hal ini, Nawawi membatasi pada makanan orang Yahudi dan Kristen yang melaksanakan ajaran sejati agama mereka, terutama keyakinan pada kesatuan Tuhan. Jadi, kaum Muslim tidak diperbolehkan memakan daging hewan milik Yahudi dan Kristen, yang tidak disembelih atas nama Allah, seperti atas nama Isa.

Nawawi menyebutkan dua pendapat ulama yang membuat aturan pernikahan antara perempuan dari Ahli Kitab dan lelaki Muslim. *Pertama*, pendapat mazhab Syafi'iyah yang mengatakan bahwa lelaki Muslim hanya diperbolehkan menikahi perempuan Ahli Kitab yang hidup



sebelum Al-Quran diwahyukan kepada Muhammad dan melaksana-kan dengan benar Taurat dan Injil. Dilarang menikahi perempuan mereka setelah pewahyuan Al-Quran terlepas dari fakta ia melaksanakan Taurat dan Injil. *Kedua*, tiga mazhab hukum lainnya: Hanafiyah, Hanbaliyah, dan Malikiyah, tidak membuat pembedaan demikian. Mereka berpendapat bahwa pria Muslim boleh menikahi perempuan Ahli Kitab yang melaksanakan kitab suci mereka baik pada masa sebelum ataupun sesudah diwahyukannya Al-Quran. Penting untuk dicatat di sini bahwa meskipun Nawawi dikenal sebagai pengikut dan *populariser* hukum mazhab Syafi'iyah, ia lebih cenderung menyukai pendapat yang kedua.<sup>163</sup>

Kesimpulannya, seperti Muslim kebanyakan, Nawawi menyatakan bahwa orang Yahudi, Kristen, dan komunitas agama lainnya dapat memperoleh karunia dan pahala Tuhan, dosa-dosa mereka diampuni, dan masuk surga jika mereka mengimani kesatuan Tuhan, Hari Akhir, kesatuan kitab suci Tuhan, kesatuan kenabian, melakukan perbuatan baik, dan bertobat dari keyakinan yang sudah menyimpang. Jika orang Yahudi benar-benar melaksanakan Taurat dan orang Kristen secara benar mengikuti Injil, maka mereka akan dianugerahi rezeki Tuhan, kekayaan, dan kemakmuran.

Tidak semua orang Yahudi dan Kristen memusuhi Nabi dan kaum beriman. Di antara mereka ada sekelompok orang terhormat yang mengakui kenabiannya dan Al-Quran sebagai kitab wahyu, berbuat kebajikan, dan melaksanakan kitab suci mereka dengan benar. Dalam hal ini, Nawawi mengidentifikasi mereka sebagai pemeluk Islam awal dari komunitas Yahudi dan Kristen pada masa Nabi. Orang-orang

saleh ini layak mendapat pahala Tuhan dan perbuatan baik mereka tidak akan dilupakan. Orang-orang Kristen lebih dipuji pada batas tertentu dibanding kaum Yahudi dan mereka diberi label "orang yang paling dekat cintanya kepada kaum Muslim." Di antara mereka adalah para pendeta dan orang terpelajar yang menunjukkan cara keberagamaan yang inklusif dan mengakui kenabian Muhammad.

Pujian ini juga terefleksikan dalam pengakuan Taurat dan Injil sebagai Petunjuk Tuhan dan Kebenaran, dan diperbolehkannya bagi Muslim memakan makanan mereka. Namun, Nawawi hanya mengakui kehalalan daging binatang yang disembelih atas nama Allah. Di samping itu, lelaki Muslim diizinkan menikahi perempuan dari kalangan Ahli Kitab. Dalam hal ini, Nawawi sependapat dengan mayoritas mazhab hukum, yang mengatakan bahwa terlepas dari waktu dan zaman mereka hidup, baik sebelum ataupun sesudah masa Nabi, perempuan Ahli Kitab diperbolehkan untuk dinikahi oleh pria Muslim.

#### D. Kesimpulan

*Marâh Labîd* karya Nawawi merupakan tafsir yang mewakili salah satu saksi yang paling signifikan dalam aktivitas keserjanaan tafsir di dunia Melayu-Indonesia. Keunggulan tafsir ini terletak pada fakta bahwa ia muncul di tengah kelangkaan karya keserjanaan tafsir dan di saat tafsir belum dipandang sebagai salah satu subjek penting dalam wacana keagamaan di nusantara. Lebih lagi, ia merupakan sebuah model pemeliharaan ilmu dalam sejarah Islam dan model transmisi tafsir Al-Quran dari pusat dunia Islam ke wilayah Islam *peripheral*. Berbeda dari karya-

karya Nawawi yang lain, yang kebanyakannya berupa komentar atas karya-karya ulama-ulama lain, *Marâh Labîd* barangkali mewakili karya yang ia tulis sendiri berdasarkan pada pilihan dan pertimbangannya sendiri.

Metode-metode yang diikuti Nawawi dalam tafsirnya, terutama dalam ayat-ayat yang berkaitan dengan kaum Yahudi dan Kristen, didasarkan pada teknik *gloss* (syarh), identifikasi, dan perifrasi. Tanpa terlalu memperhatikan soal tingkat kesahihan dan kebenaran *matn* (teks) dan *isnâd* (rangkaiannya periwayat), Nawawi mendukung tafsirnya dengan berbagai laporan sejarah, riwayat, dan hadis yang berkaitan dengan ayat-ayat yang signifikan. Ini tidak dapat dihindarkan karena ia mengikuti contoh para pendahulunya, dan *concern*-nya adalah memelihara ilmu, bukan menambahkan sesuatu padanya. Nawawi tampaknya mempersiapkan tafsirnya sebagai karya pendahuluan (*basic tool*) untuk mempelajari karya yang lebih tinggi.

Sejauh kaitannya dengan ayat-ayat tentang permusuhan terhadap Islam, Nawawi pada umumnya mengidentifikasi kaum Yahudi dan Kristen pada zaman Nabi sebagai kelompok-kelompok keagamaan yang mendeklarasikan sikap oposisi terhadap Muhammad dan pengikutnya. Namun, ia lebih sering merujuk kepada suku-suku Yahudi di Madinah dan Khaibar sebagai kelompok yang secara khusus mendemonstrasikan permusuhan mereka terhadap "iman baru" (Islam). Ia menjelaskan penolakan keras mereka atas kenabian Muhammad dan wahyu yang diterimanya meskipun ia dikabarkan sebagai nabi yang diramalkan akan datang dalam kitab suci mereka. Selain itu, mereka mencoba memalingkan kaum Muslim dari Islam dan membawa ke dalam agama mereka. Permusuhan mereka disebabkan

oleh klaim mereka bahwa kenabian diberikan khusus bagi bangsa Yahudi dan perasaan iri hati terhadap Muhammad dan kaum beriman. Tanpa memberi kita informasi detail, Nawawi menggambarkan kaum Kristen sebagai kurang bermusuhan atau bahkan menunjukkan sikap simpati kepada Nabi dan kaum beriman.

Menarik untuk dicatat bahwa respons pertama Al-Quran terhadap oposisi ini adalah berupa seruan kepada orang Yahudi dan Kristen untuk menuju identitas bersama (*common platforms*) seluruh bangsa yang diberi kitab suci. Dalam hal ini, Nawawi menganggap orang Yahudi dan Kristen sebagai kaum yang termasuk Ahli Kitab, yaitu bangsa yang diberi kitab suci dan secara esensial mengimani *tawhîd* (kesatuan ilahi) dan berserah diri sepenuhnya kepada Tuhan (*muslim*). Taurat yang ada pada orang Yahudi dan Injil pada orang Kristen menunjukkan "keanggotaan" mereka dalam Ahli Kitab. Karena itu, kaum Muslim diperintahkan untuk mengajak kaum Yahudi dan Kristen kepada titik temu semua kitab suci dan nabi Tuhan, ketika kedua komunitas agama ini menunjukkan permusuhan mereka kepada Nabi dan kaum beriman. Oposisi mereka secara teologis tidak berdasar, sebab menurut Nawawi, sudah jelas bahwa Al-Quran dan Muhammad membawa pesan-pesan universal tersebut, berupa *tawhîd* dan penyerahan diri yang total kepada Tuhan.

Respons lainnya tampak pada larangan bagi Muslim untuk menjadikan orang Yahudi dan Kristen sebagai sekutu atau pelindung, dan pada pengusiran tiga suku utama Yahudi dari Madinah ke Khaibar dan Syria. Respons-respons ini lebih bersifat politik ketimbang keagamaan. Tetapi pandangan Nawawi tentang serangan militer terhadap kaum

Yahudi tidak didukung data historis yang cukup. Ia tidak mensuplai komentarnya dengan detail yang memadai mengenai latar belakang politik pengepungan kaum Yahudi dan proses pengusiran mereka dari Madinah.

Berkaitan dengan kritikan Al-Quran terhadap orang Yahudi dan Kristen, Nawawi menekankan komentarnya pada keotentikan dan perubahan kitab suci Yahudi dan Kristen. Menurutnya, sebagai ungkapan sikap permusuhan terhadap iman baru, orang Yahudi dan Kristen menyembunyikan berita kenabian Muhammad meskipun hal itu tertulis dalam kitab suci mereka. Lebih lagi, mereka mengganti gambaran Muhammad dengan teks buatan mereka dan merubah hukuman rajm dengan hukuman yang lebih ringan. Tidak diragukan lagi, perubahan teks-teks ini mengakibatkan perubahan makna. Dalam hal ini, ia merujuk kepada kaum pemilik Taurat dan kaum pemilik Injil pada masa Muhammad. Namun, dengan banyak merujuk kepada tokoh-tokoh Yahudi tampaknya Nawawi telah menggambarkan kaum Yahudi sebagai suatu kelompok keagamaan yang lebih banyak menyimpangkan kitab suci mereka dibanding kelompok keagamaan lain. Ramalan tentang kenabian Muhammad terdapat dalam teks yang tersembunyi yang memerlukan penalaran dan pembuktian, sehingga menyebabkan para rabi Yahudi dan pendeta Kristen berselisih paham dalam menafsirkan teks tersebut.

Selain itu, Nawawi menyatakan bahwa rabi Yahudi dan pendeta Kristen menyembunyikan kebenaran tentang Ibrahim dari teman seagama yang awam. Kedua komunitas ini bertengkar tentang Ibrahim, sebuah isu yang mereka sendiri sebenarnya mengetahui hakekatnya. Masing-masing

mengklaim bahwa Ibrahim berasal dari kelompoknya. Seperti disebutkan dalam kitab suci mereka, adalah jelas bahwa Ibrahim bukan seorang Yahudi atau Kristen; ia adalah seorang yang memeluk agama *tawhîd (hanîf)* dan secara benar berserah diri kepada Tuhan (*muslim*). Menurutnya, Judaisme dan Kristianitas tidak ada kaitannya dengan Ibrahim dan ajaran sejati Taurat dan Injil. Kedua teks kitab suci mereka mengandung kepercayaan keagamaan yang diciptakan oleh kaum terpelajar mereka di kemudian hari. Judaisme dan Kristianitas, sebagai kepercayaan keagamaan, tidak muncul kecuali setelah masa Ibrahim. Judaisme berkembang menjadi sebuah sistem iman jauh setelah Taurat diwahyukan dan Kristianitas menyebar sebagai sistem kepercayaan jauh setelah Injil diturunkan.

Keyakinan Yahudi dan Kristen terhadap ketuhanan 'Uzair dan Isa memberikan bukti lebih jauh tentang klaim palsu mereka tentang Ibrahim. Keyakinan demikian hanyalah khayalan mereka dan tidak terdapat dalam kitab suci mereka. Keyakinan mereka ini jelas bertentangan dengan ajaran utama Ibrahim tentang monoteisme dan penyerahan total kepada Tuhan. Orang Kristen dianggap telah menyimpang dari ajaran murni agama mereka, sebab mereka percaya pada Trinitas dan memberi Tuhan atribut-atribut yang tidak pantas bagi-Nya. Dalam hal ini, Nawawi memandang kaum Kristen sama dengan kaum musyrik.

Sebenarnya, kaum Kristen pada mulanya mengikuti ajaran-ajaran murni Isa. Tetapi intervensi Yahudi membawa mereka kepada ajaran-ajaran yang menyimpang. Nawawi berpendapat bahwa Isa adalah salah satu utusan Tuhan, yang misinya adalah menyeru manusia kepada kesatuan ilahi dan penyerahan total kepada Tuhan. Isa adalah anak

Perawan Maryam (*Mary*), tetapi ia mewakili kesucian dalam hal ia diciptakan dengan perintah Tuhan (*kalimatuh*) dan ruh yang berasal dari-Nya (*rûh minh*). Ia berasal dari Tuhan, tapi bukan bagian dari-Nya dan bukan pula Tuhan bagian darinya. Nawawi menolak ketuhanan Isa dan sebaliknya menekankan pada kemanusiannya. Meyakini Isa sebagai nabi Tuhan tidak mesti mengangkatnya ke status ilahiah. Isa adalah seorang utusan Tuhan, dan pada saat yang sama, seorang manusia dan hamba-Nya yang akan bersaksi di Hari Pengadilan bahwa kaum Kristen telah menyimpang-kan ajaran-ajarannya.

Klaim kaum Yahudi Madinah bahwa 'Uzair Putra Tuhan menimbulkan adanya suatu keyakinan bahwa mereka pun anak-anak Tuhan sebab 'Uzair adalah seorang Yahudi. Hal yang sama juga terjadi pada kaum Kristen Najran. Dalam kritiknya terhadap kepercayaan ini, Nawawi menyatakan bahwa jika memang demikian niscaya Tuhan tidak akan menghukum mereka atau membiarkan mereka terbunuh atau ditawan musuh, karena seorang ayah tidak pernah menghukum anak-anaknya dan seorang kekasih tidak pernah membiarkan yang dicintainya dalam keseng-saraan. Kedua komunitas keagamaan ini juga mengklaim bahwa surga eksklusif buat mereka. Bahkan, orang Yahudi menganggap wahyu Tuhan hanya diperuntukkan buat Anak-anak Israel. Bagi Nawawi, adalah *privilege* Tuhan untuk memberi seseorang yang Ia sukai wahyu dan posisi kenabian. Seperti bangsa lain, kaum Yahudi tidak punya otoritas untuk membatasi wahyu Tuhan kepada bangsa tertentu, seperti diri mereka. Lebih lagi, ia menyatakan bahwa terlepas dari agama dan suku mereka, orang yang berbuat kebajikan akan masuk surga yang dijanjikan dan

diberi pahala dari Tuhan. Sebaliknya, mereka yang melakukan perbuatan jahat akan dihukum sesuai dengan kejahatan yang diperbuatnya.

Kaum Yahudi dan Kristen tidak selalu digambarkan sebagai kaum yang menentang Nabi dan kaum beriman. Sejumlah ayat-ayat Al-Quran ternyata membuat pernyataan positif tentang kedua komunitas ini. Dalam menafsirkan ayat-ayat ini, Nawawi menulis bahwa orang Yahudi dan Kristen dan komunitas keagamaan lainnya dapat memperoleh karunia dan pahala Tuhan, diampuni dosa-dosa, dan masuk surga jika mereka meyakini *tawhîd*, Hari Akhir, kesatuan seluruh kitab suci dan para Nabi, mengerjakan kebajikan dan meninggalkan kepercayaan-kepercayaan yang menyimpang. Jika orang Yahudi melaksanakan Taurat dan orang Kristen mengikuti Injil secara benar, maka mereka dianugerahi rezeki Tuhan, kekayaan dan kemakmuran.

Tidak semua orang Yahudi dan Kristen menentang Nabi dan kaum beriman. Di antara mereka ada sekelompok orang terhormat yang mengakui kenabian Muhammad dan Al-Quran sebagai kitab wahyu, melakukan kebajikan, dan mengamalkan kitab suci mereka dengan penuh ketaatan. Nawawi mengidentifikasi mereka sebagai pemeluk Islam awal dari Yahudi dan Kristen pada masa Nabi. Orang-orang saleh ini berhak mendapat pahala Tuhan dan perbuatan baik mereka tidak akan dilupakan. Dalam hal ini, orang Kristen lebih dipuji daripada orang Yahudi dan disebut sebagai "orang yang paling dekat cintanya kepada kaum Muslim." Di antara mereka ada pendeta-pendeta dan kaum terpelajar yang memiliki sikap keberagamaan inklusif dan mengakui kenabian Muhammad.



Pengakuan terhadap Taurat dan Injil sebagai petunjuk dan kebenaran dari Tuhan merupakan bukti lain atas sikap positif ini. Hal yang sama terjadi pada hukum yang membolehkan Muslim memakan makanan Ahli Kitab. Dalam hal daging, Nawawi melihat bahwa Muslim hanya diperbolehkan memakan daging dari hewan milik Ahli Kitab yang disembelih atas nama Allah. Ia juga mendukung pendapat diizinkan pria Muslim menikahi perempuan Ahli Kitab, baik mereka yang hidup pada masa Nabi atau sesudahnya. Dalam hal ini, ia berbeda dari mazhab Syafi'iyah dan mendukung pendapat tiga mazhab hukum lainnya. Hal ini menarik untuk dicatat sehubungan dengan fakta bahwa Nawawi dikenal memiliki kontribusi yang besar dalam penyebaran mazhab Syafi'iyah di kepulauan Indonesia.

Secara umum, tafsiran Nawawi menimbulkan kesan bahwa orang Yahudi lebih bermusuhan terhadap Nabi dan kaum beriman dan karenanya kitab suci mereka dikritik lebih keras. Meskipun orang Kristen juga mendapat kritikan, khususnya dalam keyakinan mereka tentang ketuhanan Isa, mereka secara umum digambarkan sebagai lebih menunjukkan kecintaan terhadap kaum Muslim. Sebagai konsekuensinya, orang Kristen lebih mendapat pujian baik dalam Al-Quran maupun dalam tafsir Nawawi sehubungan dengan fakta bahwa banyak dari kalangan Kristen mengakui kenabian Muhammad atau bahkan memeluk Islam.

## CATATAN

- 1 Lihat studi-studi yang dilakukan oleh Anthony H. Johns, "Islam in the Malay World, An Explanatory Survey with Reference to Qur'anic Exegesis," dalam Raphael Israeli dan Anthony H. Johns "Qur'anic Exegesis in the Malay World: In Search of a Profile," dalam Andrew Rippin (ed.), *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an*, Oxford: Clarendon House, 1988, 256-87; "On Qur'anic Exegetes and Exegesis, A Case Study in the Transmission of Islamic Learning," dalam Peter G. Riddell and Tony Street (eds.), *Islam: Essays on Scriptures, Thought and Society*, Leiden, New York, Koln: Brill, 1997, 3-49; Peter Riddell, "Earliest Quranic Exegetical Activity in the Malay-Speaking States," *Archipel* 1989 (38), 107-24; "The Use of Arabic Commentaries on the Qur'an in the Early Islamic Period in Southeast Asia: Report on Work in Progress," *Indonesia Circle*, No. 51, 1990, 3-19; dan R. Michael Freener, "Note towards the History of Qur'anic Exegesis in Southeast Asia," *Studia Islamika*, Vol. 5, No. 3, 1998, 47-76.
- 2 G.W.J. Drewes, "New Light on the Coming of Islam to Indonesia?" *Bijdragen tot Taal, Land, en Volkenkunde*, 124 (1968), 447, seperti dikutip dalam P. Riddell, "Earliest Quranic Exegetical," 107.
- 3 G. F. Marrison, "The Coming of Islam to the East Indies," *Journal of Malaysian Branch of Royal Asiatic Society*, 24 (1951), 29, seperti dikutip dalam Riddell, "Earliest Quranic Exegetical," 107.
- 4 Johns, "Quranic Exegesis," 260.
- 5 Terjemahan Inggris oleh Johns sebagai berikut:  
It is that ocean of being that is called *ahad*  
The One besought of all is present in all things  
This is why He neither begets nor is begotten  
And nothing is equal to Him.

- J. Doorenbos, *De Geschriften van Hamzah Fansuri*, Leiden: 1933, 94, sebagaimana dikutip dalam Johns, "Quranic Exegesis," 260.
- 6 Johns, "Quranic Exegesis," 263.
  - 7 Johns, "Quranic Exegesis," 262-3.
  - 8 P. Riddell, "The Use of Arabic Commentaries, 10-11; dan Riddell, "Earliest Quranic Exegetical," 112-4.
  - 9 Johns, "Quranic Exegesis," 261.
  - 10 Riddell, "Earliest Quranic Exegesis," 120.
  - 11 Johns, "Quranic Exegesis," 262, dan Riddell, "Earliest Quranic Exegetical," 122.
  - 12 Riddell, "Earliest Quranic Exegetical," 122.
  - 13 Informasi lebih jauh tentang tafsir Al-Quran pada masa awal Islam di dunia Melayu-Indonesia, lihat Riddell, "The Use of Arabic Commentary," *Indonesia Circle*, 1990 (51).
  - 14 Johns, "Quranic Exegesis," 263; dan Riddell, "Earliest Quranic Exegetical," 108, 119.
  - 15 Johns, "Quranic Exegesis," 263-5.
  - 16 Riddell, "Earliest Quranic Exegetical," 119; dan Riddell, "The Sources of 'Abd Al-Rauf's Tarjuman Al-Mustafid," *Journal of Malaysian Branch of Royal Asiatic Society*, Vol. 57, 1984.
  - 17 Riddell, "Earliest Quranic Exegetical," 122; dan Johns, "Quranic Exegesis," 265-6.
  - 18 Syaikh Muhammad Nawawi Al-Jawi Al-Bantani, *Al-Tafsîr Al-Munîr li Ma'alîm Al-Tanzîl Al-Musammâ Marâh Labîd li Kashf Ma'nâ Qur'ân Majîd*, Surabaya: Syaikh Salim bin Sa'd bin Nabhan wa Akhîh Ahmad, 1355/1936, Vol. I, 2.
  - 19 Snouck Hurgronje, *Mekka in the Latter Part of the 19th Century*, translated by J.H. Monahan, Leiden and London: E. J. Brill and Luzac & Co, 1931, 271.

- 20 See Alex S. Wijoyo, *Shaykh Nawawi of Banten: Texts, Authority, and the Gloss Tradition*, PhD. Dissertation, Columbia University, 1997, Table I, 105.
- 21 Johns, "Quranic Exegesis," 267.
- 22 Martin van Bruinessen, "Kitab Kuning: Books in Arabic Script Used in the Pesantren Milieu," *Bijdragen tot Taal, Land, en Volkenkunde*, No. 146, 1990, 253, 265; and Wijoyo, *Shaykh Nawawi Banten*, 109.
- 23 *Marāh Labīd*, 1, 2.
- 24 Johns, "On Qur'anic Exegesis," 27.
- 25 *Marāh Labīd*, 1, 2.
- 26 Johns, "On Qur'anic Exegesis," 9
- 27 Johns, "On Quranic Exegesis," 270-1.
- 28 Sebagaimara dikutip dalam Johns, "Quranic Exegesis," 270-1.
- 29 Johns, "Quranic Exegesis," 273.
- 30 Term *al-yahūd* ditemukan sembilan kali dalam Al-Quran—delapan kali dalam kombinasi dengan kaum Kristen (*al-nasārā*) dan sekali disebut secara terpisah: Al-Baqarah (2): 113, 120; Al-Mâ'idah (5): 18, 51, 64, 82; Al-Taubah (9): 30; dan Âli 'Imrân (3): 67. Term *hūdlā* terulang tiga kali dalam Al-Baqarah (2): 111, 135, dan 140.
- 31 Frase *alladzīna hādū* ditemukan pada sepuluh tempat, tiga di antaranya Yahudi disebut bersamaan dengan *al-nasārā* (Kristen)—Al-Baqarah (2): 62; Al-Nisâ' (4): 46, 160; Al-Mâ'idah (5): 41, 44, 69; Al-An'âm (6): 146; Al-Nahl (16): 118; Al-Ḥajj (22): 17; dan Al-Jumu'ah (62): 6.
- 32 Term *al-nasārā* disebutkan dua belas kali dalam kombinasi dengan Yahudi dan dua kali secara tersendiri—Al-Baqarah (2): 22, 111, 113, 120, 135, 140; Al-Mâ'idah (5): 14, 18, 51, 69, 82; Al-Taubah (9): 30; Al-Ḥajj (22): 17. Term *nasrânî* digunakan sekali dengan merujuk baik kepada Yahudi dan Kristen—Âli 'Imrân (3): 67.

- 33 Al-Mâ'idah (5): 47.
- 34 Frase *ahl al-kitâb* ditemukan tiga puluh satu kali—Al-Baqarah (2): 105, 109; Âli 'Imrân (3): 64, 65, 69, 70, 71, 72, 75, 98, 99, 110, 113, 199; Al-Nisâ' (4): 123, 153, 159, 171; Al-Mâ'idah (5): 15, 19, 59, 65, 68, 77; Al-'Ankabût (29): 46; Al-Aḥzâb (33): 26; Al-Ḥadîd (57): 29; Al-Ḥasyr (59): 2, 7; dan Al-Bayyinah (98): 1, 6.
- 35 Frase *alladhîna ûtû al-kitâb* menunjuk komunitas Yahudi dan Kristen sebanyak dua puluh dua kali—Al-Baqarah (2): 101, 144, 145; Âli 'Imrân (3): 19, 20, 23, 100, 186, 187; Al-Nisâ' (4): 44, 47, 51, 131; Al-Mâ'idah (5): 5, 57; Al-An'âm (6): 44; Al-Taubah (9): 29; Al-Muddatstsir (74): 31; dan Al-Bayyinah (98): 4.
- 36 Frase ini ditemukan sembilan kali dalam Al-Quran—Al-An'âm (6): 20, 89, 114; Al-Ra'd (13): 36; Al-Qashash (28): 52; Al-'Ankabût (29): 47; Saba' (34): 44; Fâthir (35): 40; dan Al-Zukhruf (43): 21.
- 37 Ungkapan ini disebutkan dua kali—Âli 'Imrân (3): 55; dan Al-Taubah (9): 42.
- 38 Frase ini terulang tiga kali—Âli 'Imrân (3): 68; Al-Taubah (9): 117; dan Al-Ḥadîd (57): 27.
- 39 Term *ummat qâimah* dan *ummat muqtasid* ditemukan masing-masing sekali—Âli 'Imrân (3): 113 dan Al-Mâ'idah (5): 66.
- 40 Al-Baqarah (2): 101; Âli 'Imrân (3): 100.
- 41 Al-Baqarah (2): 105.
- 42 Al-Baqarah (2): 109.
- 43 Âli 'Imrân (3): 69, 72.
- 44 Al-Nisâ' (4): 153.
- 45 Âli 'Imrân (3): 19; Al-Bayyinah (98): 4.
- 46 Al-Baqarah (2): 120; Al-Mâ'idah (5): 82.

- 47 Isma'il bin 'Abd Al-Rahman Al-Suddi dikenal sebagai seorang pendakwah di Kufah. Ia memperoleh sebutan Al-Suddi karena ia pernah duduk di pijakan kaki atau tangga (*al-sudda*) masjid raya di mana orang-orang berkumpul di sekitarnya. Dalam hal reputasinya sebagai periwayat hadis, para ahli hadis berbeda pendapat, dari yang mengatakan *sâlih* (baik) dan *lâ ba's* (netral) sampai *kadzdzâb* (pendusta). Selain itu, keahliannya di bidang tafsir Al-Quran menjadi masalah kontroversial. Di samping Nawawi, mufassir besar Al-Thabari mengutip penafsiran Al-Suddi. Lihat G.H.A. Juynboll, "Al-Suddi," *The Encyclopedia of Islam*, CD ROM Edition, 2002.
- 48 *Marâh Labîd*, I, 26.
- 49 Watt mengatakan tentang silsilah keturunan Ka'b; ia adalah anak seorang Arab dari suku Tayyib dan ibu dari suku Nadir. Tetapi, ia bersikap seolah-olah berasal dari suku ibunya. Ia dikatakan pernah pergi ke Makkah dan menyebarkan syair-syair anti-Islam. Karena provokasi seorang penyair Muslim, Al-Hasan bin Thabit, orang-orang Makkah mengusirnya kembali ke Madinah di mana ia meneruskan propaganda anti-Islam. Ia dibunuh oleh lima pria yang berasal dari suku 'Abd Al-Ash'al yang bergabung dengan suku Nadir. Lihat W.M. Watt, *Muhammad at Medina*, Oxford: the Clarendon House, 1956, 210-1.
- 50 Finhâs adalah seorang Yahudi asal suku Banu Qaynuqâ, yang dilaporkan pernah bertengkar dengan Abu Bakar yang berkata: "Jika bukan demi (menjaga) perjanjian antara kita, saya akan potong kepalamu." Watt, *Muhammad at Medina*, 197.
- 51 *Marâh Labîd*, I, 28.
- 52 *Marâh Labîd*, I, 182-3.
- 53 Di kalangan Muslim diyakini bahwa Yahudi dan Kristen merubah penjelasan sifat-sifat Muhammad (*na't Muhammad*) yang tertulis dalam kitab suci mereka atau menyembunyi-kannya dari kaum seagama mereka. Tindakan ini telah me-ndorong kaum Muslim

meragukan keaslian kitab suci Yahudi dan Kristen dan memicu polemik yang berkepanjangan antara Muslim-Yahudi-Kristen. Kita akan mendiskusikan penafsiran Nawawi tentang isu ini pada bagian tiga bab ini. Tentang pandangan Muslim mengenai gambaran Muhammad dalam kitab suci Yahudi dan Kristen, lihat Camilla Adang, *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bibles, From Ibn Rabhan to Ibn Hazm*, Leiden, New York, Koln: E. J. Brill, 1996, khususnya bab lima dan enam.

- 54 *Marâh Labîd*, I, 91; II, 458.
- 55 Al-Baqarah (2): 109, 120, 135; Âli 'Imrân (3): 69, 72, 100; dan Al-Mâ'idah (5): 82.
- 56 Di kalangan Yahudi, Huyayy bin Akhtab, bersama dengan saudaranya, Abu Yasir, adalah seorang Yahudi yang sangat memusuhi Nabi. Ia disebutkan termasuk di antara orang-orang yang membentuk konfederasi besar selama pengepungan Madinah tahun 5 H; ia mempengaruhi Ka'b bin Asad, pemimpin Yahudi Madinah, untuk melanggar perjanjian yang dibuat dengan Nabi. Ia disebut sebagai orang yang termasuk menyebabkan dikepungnya Banû Al-Nadîr oleh Nabi. Ia dibunuh setelah peristiwa pengepungan Banû Qurayza, yang mengakibatkan pengusiran mereka dari Makkah. Nabi mengambil anak perempuan Huyayy, Safiyya, sebagai istrinya setelah penyerahan diri Yahudi Banû Al-Nadîr. Lihat Arent Jan Wensinck, *Muhammad and the Jews of Medina*, diterjemahkan ke bahasa Inggris dan diedit oleh Wolfgang Behn, Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1975, 36, 42, 113, 118-123; V. Vacca & Ruth Roded, "Safiyya bt. Huyayy b. Akhtab," *The Encyclopedia of Islam*, CD ROM Edition, 2002.
- 57 *Marâh Labîd*, I, 29.
- 58 'Addi bin Zaid berasal dari suku Yahudi Banu Qaynuqa. Ia salah satu rabi Yahudi yang menyatakan permusuhan terhadap Islam. Lebih jauh tentang rabi Yahudi, lihat Ibn Katsir, *The Life of the Prophet Muhammad (Al-Sîrah Al-Nabawiyah)*,

- terjemahan Dr. Trevor Le Gassick, II, South Street, UK: Garnet Publishing, 1998, 227.
- 59 *Marâh Labîd*, I, 104, 111.
- 60 Terletak di bagian utara Yaman, Najran adalah kota urban utama di semenanjung Arabia pada zaman kuno. Najran merupakan pusat perdagangan, industri dan pertanian. Dilaporkan bahwa penduduk Kristen awal datang dari Hira pada abad ketiga Masehi; misionaris Kristen yang mendirikan kongregasi di Najrân berasal dari Byzantium Syria dan Etiopia. Berbagai denominasi hidup berdampingan; Monofisitisme merupakan denominasi yang terkemuka di antara mereka. Semua ini menjadikan Najrân pusat Kristen di Arabia Selatan. Najrân dianggap sebagai kota suci orang Kristen Arab pada masa itu di samping Edessa di Mesopotamia, Etchmiadin di Armenia dan Axum di Etiopia, salah satu kota suci di Kristen Timur. Tokoh yang terkenal dari komunitas ini adalah Al-Harits bin Ka'b, pemimpin kota Najran dan suku-suku Arab.
- 61 *Marâh Labîd*, I, 36.
- 62 *Marâh Labîd*, I, 36.
- 63 Lihat Al-'Ankabût (29): 46; Âli 'Imrân (3): 20, 64.
- 64 Tentang penanggalan ayat-ayat Al-Quran, lihat, misalnya, W. Montgomery Watt, *Richard Bell: Pengantar Quran*, terjemahan Lilian Tedjasudana, Jakarta: INIS, Seri INIS XXXIII, 1998, bab tujuh dan tabel *surah*.
- 65 *Marâh Labîd*, II, 158-9.
- 66 *Marâh Labîd*, II, 189.
- 67 *Marâh Labîd*, I, 101. Informasi lebih lanjut tentang *mubâhalah* ini, lihat, misalnya, Shahid, "Nadjran," *The Encyclopedia of Islam*, CD ROM Edition, 2002.
- 68 *Hanîf* adalah seorang yang mengikuti agama monoteistik yang asli dan sejati. Lihat, misalnya, W.M. Watt, "Hanîf," *The Encyclopedia of Islam*, CD ROM Edition, 2002.



- 69 Mengenai makna term *muslim*, lihat, misalnya, A.J. Wensinck, "Muslim," *The Encyclopedia of Islam*, CD ROM Edition, 2002.
- 70 *Marâh Labîd*, I, 101-2. Lihat Al-Bayyinah (98): 5, dan penjelasan Nawawi, *Marah Labid*, II, 458.
- 71 *Marâh Labîd*, I, 178.
- 72 Lihat Al-Nisâ' (4): 47; Al-Mâ'idah (5): 47; dan Al-Muddatstsir (74): 31.
- 73 *Marâh Labîd*, I, 153.
- 74 *Marâh Labîd*, I, 206.
- 75 *Marâh Labîd*, II, 412-3.
- 76 Al-Hadîd (57): 16, *Marâh Labîd*, II, 353.
- 77 Al-Mâ'idah (5): 51, 57.
- 78 *Marâh Labîd*, I, 208.
- 79 Dalam hal ini, keterangan Nawawi bertentangan dengan sumber yang lebih *reliable*. Dilaporkan bahwa Banu Qurayzah, satu dari tiga suku Yahudi utama di Madinah, adalah suku pertama yang dikepung di benteng-benteng mereka yang terletak di bagian barat daya kota Madinah. Pengepungan berlangsung selama empat belas hari pada Syawal 2/April 624. Akhirnya mereka menyerah, lalu diusir dari Madinah. Mereka menuju koloni Yahudi lain di *Wâdi Al-Qurra*, kemudian ke Adhri'at di Syria. Karena kesulitan dalam mengumpulkan *jizyah* (*poll tax*) dari Banu Al-Nadir, Nabi mengepung mereka di benteng mereka selama dua pekan pada tanggal 4 Rabi' Al-Awwal. Terusir dari kota Madinah, beberapa di antara mereka pergi ke Khaibar, sebuah oase di mana suku-suku Yahudi lain tinggal, dan yang lainnya ke Syria. Mereka yang tinggal di Khaibar, bersama dengan suku Yahudi dan Arab lainnya, berencana membalas dendam kepada Muhammad. Karenanya, Nabi menyerang Khaibar. Setelah satu setengah bulan dalam pengepungan, mereka menawarkan suatu pakta damai. Mereka menerimanya dan menyerah tanpa syarat. Mereka diizinkan untuk tetap berada di oase dan mengggarapnya, tetapi setengah dari hasilnya harus

diberikan kepada kaum Muslim. Lihat A.J. Wensinck-R. Parret, "Kaynuka," *The Encyclopedia of Islam*, IV, 824; V. Vacca, "Nadir," 852; dan Wensinck, *Muhammad and the Jews*, 25-9.

80 *Marâh Labîd*, II, 363.

81 Bersama dengan Banû Qaynuqa, Banû Qurayza dan Banû Al-Nadîr membentuk suku-suku utama pada komunitas Yahudi Madinah. Setelah menetap di Madinah, mereka mengembangkan pertanian dan secara politik mendo-minasi penduduk Arab. Namun, mereka kehilangan posisi dominan mereka setelah kedatangan suku Aus dan Khazraj meskipun mereka masih memiliki kebebasan. Kedua suku ini mendukung Al-Aws dalam perang Bu'ath. Pada masa Nabi, dua tokoh Qurayza yang paling penting adalah Al-Zabir bin Bata dan Ka'b bin Asad. Dari Al-Nadîr, Huyayy bin Akhtab, yang anak perempuannya dijadikan istri oleh Nabi pada tahun 7 AH, adalah tokoh terpenting mereka. Mereka ini dan yang lainnya disebut sebagai musuh-musuh Nabi. Lihat, W.M. Watt, *Muhammad at Medina*. Oxford: The Clarendon Press, 1956, 193-8; W.M. Watt, "Kurayza," *The Encyclopedia of Islam*, V, 436; dan Vacca, "Nadir," 852-3.

82 *Marâh Labîd*, II, 181. Tentang Banû Qurayza, lihat, misalnya, W.M. Watt, "Banû Kurayza," *The Encyclopedia of Islam*, CD ROM edition, 2002; dan Wensinck, *Muhammad and the Jews*, 27-9.

83 Ayat-ayat tentang tuduhan menyembunyikan gambaran Muhammad adalah Âli 'Imrân (3): 70, 71, 98, 99, 187; Al-Mâ'idah (5): 15; dan Al-Baqarah (2): 42.

84 *Marâh Labîd*, I, 104.

85 *Marâh Labîd*, I, 104.

86 *Marâh Labîd*, I, 111.

87 *Marâh Labîd*, I, 196.

88 *Marâh Labîd*, I, 134.

- 89 *Marâh Labîd*, I, 104.
- 90 *Marâh Labîd*, I, 12.
- 91 Lihat Al-Baqarah (2): 44, 146; and Al-An'âm (6): 20.
- 92 Abdullah bin Salam, seorang rabi Banû Qaynuqa, adalah di antara orang Yahudi yang paling awal dan penting yang masuk Islam. Nama aslinya Al-Husain, tetapi Nabi kemudian memberinya nama Abdullah ketika ia memeluk Islam. Dilaporkan bahwa ia masuk Islam pada saat kedatangan Nabi di Madinah, atau bahkan, ketika ia masih di Makkah. Abdullah bin Salam mewakili kelompok Yahudi terpelajar yang mengakui Muhammad sebagai nabi yang diramalkan dalam Taurat dan melindunginya dari permusuhan orang Yahudi lainnya. Ia meninggal pada 43/663-4. Lihat J. Horovits, "Abd Allah b. Salam," *The Encyclopedia of Islam*, CD ROM edition, 2002, dan Wensinck, *Muhammad and the Jews*, 36, 43-4.
- 93 *Marâh Labîd*, I, 39.
- 94 *Marâh Labîd*, I, 234.
- 95 *Marâh Labîd*, I, 39.
- 96 Lihat Al-Baqarah (2): 75; Âli 'Imrân (3): 78; Al-Mâ'idah (5): 13.
- 97 *Marâh Labîd*, I, 20.
- 98 Malik bin Al-Saif adalah rabi Yahudi Banû Qurayza, yang bersama dengan 'Adi bin Zaid, Shas bin 'Adi, dan Nu'man bin Abu Awfa, mendeklarasikan permusuhan mereka terhadap Nabi. Lihat Ibn Katsir, *The Life of the Prophet*, Vol. II, 227.
- 99 *Marâh Labîd*, I, 106.
- 100 *Marâh Labîd*, I, 106.
- 101 *Marâh Labîd*, I, 20, 106, 153.
- 102 *Marâh Labîd*, I, 21, 190.

- 103 Abdullah bin Suriya berasal dari Banu Tsa'labah bin Al-Fityawn; ia dianggap orang yang paling mengerti soal Taurat di antara Yahudi Madinah. Lihat Ibn Katsir, *The Life of Prophet*, I, 234; II, 227.
- 104 *Marâh Labîd*, I, 203-4.
- 105 Lihat Âli 'Imrân (3): 65-8, 135 dan Al-Baqarah (2): 140.
- 106 *Marâh Labîd*, I, 103.
- 107 *Marâh Labîd*, I, 103
- 108 *Marâh Labîd*, I, 36.
- 109 *Marâh Labîd*, I, 103.
- 110 *Marâh Labîd*, I, 103-4.
- 111 *Marâh Labîd*, I, 37.
- 112 Sallam bin Mishkam adalah orang yang dihormati di kalangan Yahudi Banu Nadir karena posisinya sebagai bendaharawan suku. Ia dilaporkan pernah menjadi suami Safiyya binti Huyayy bin Akhtab sebelum Nabi menjadi-kannya sebagai istrinya. Ia digambarkan sebagai sosok kebalikan dari Huyayy bin Akhtab; ia menentang rencana Huyayy membunuh Nabi dan bertahan di benteng mereka akibat rayuan Abdullah bin Ubay selama pengepungan Banû Al-Nadir. Lihat Wensinck, *Muhammad and the Jews*, 36, 119-20, dan Vacca, "Safiyya bt. Huyayy b. Akhtab."
- 113 *Marâh Labîd*, I, 336-7.
- 114 Informasi lebih lanjut tentang sekte-sekte Yahudi, lihat Adang, *Muslim Writers on Judaism*, 94-109.
- 115 *Marâh Labîd*, I, 334. Keterangan lebih lengkap tentang 'Uzair, lihat, misalnya, Hava Lazarus-Yafeh, "'Uzayr," *The Encyclopedia of Islam*, X, 960.
- 116 *Marâh Labîd*, I, 186.
- 117 *Marâh Labîd*, I, 337.

- 118 *Marâh Labîd*, I, 187.
- 119 *Marâh Labîd*, I, 187.
- 120 Al-Nisâ' (4): 159; dan *Marâh Labîd*, I, 184.
- 121 *Marâh Labîd*, I, 198.
- 122 Seperti disebutkan dalam Thâ Hâ (20): 83-98, seorang pria bernama Al-Samiri menggoda orang Israel untuk me-nyembah Anak Sapi Emas. Ia meminta mereka melemparkan perhiasan-perhiasan mereka ke dalam api dan darinya ia kemudian membuat seekor patung sapi. Orang Israel menyembahnya meskipun Harun (Aaron) melarang mereka. Musa menghukum Harun dengan mengatakan, "Selama kamu hidup, kamu akan berteriak, 'Jangan sentuh aku' (*lâ misâsa*)." Lihat B. Heller-[A. Rippin], "Al-Samiri," *The Encyclopedia of Islam*, New Edition, CD ROM Edition, 2002; VIII, 1046.
- 123 *Marâh Labîd*, I, 198.
- 124 *Marâh Labîd*, II, 356.
- 125 Al-Baqarah (2): 111 mengindikasikan asumsi demikian: "Dan mereka (Yahudi dan Nasrani) berkata: "Tidak akan masuk surga kecuali orang-orang Yahudi dan Nasrani." Demikian itu hanyalah angan-angan mereka yang kosong belaka. Katakanlah: "Tunjukkanlah bukti jika kalian benar."
- 126 Bukan angan-angan kalian, juga bukan angan-angan *ahl al-kitâb* (yang akan menang)" (QS Al-Nisâ' [4]: 123).
- 127 *Marâh Labîd*, I, 30, 175.
- 128 *Marâh Labîd*, I, 30.
- 129 Al-Nisâ' (4): 123; dan *Marâh Labîd*, I, 175.
- 130 *Marâh Labîd*, II, 376.
- 131 Kita mendapati dua ayat yang parallel tetapi dengan sedikit perbedaan susunan grup keagamaan: Al-Mâ'idah (5): 65, 69; Al-Hajj (22): 17; Âli 'Imrân (3): 110.
- 132 *Marâh Labîd*, I, 17, 214; II, 50.

- 133 *Marâh Labîd*, I, 17, 214.
- 134 *Marâh Labîd*, I, 17, 214; II, 50. Tentang kaum Sabian, lihat misalnya, J.D. McAuliffe, "Exegetical Identification of the Sâbi'ûn," *The Muslim World* 72 (1982): 95-106 and Christopher Buck, "The Identity of the Sâbi'ûn: A Historical Quest," *The Muslim World* 74 (1984): 172-86.
- 135 *Marâh Labîd*, II, 50.
- 136 Mereka termasuk Qis bin Sa'ida, Pendeta Bahira, Zaid bin 'Amr bin Nufail, Waraqah bin Naufal, Salman Al-Farisi, Abu Dzarr Al-Ghiffari, dan delegasi Najashi Raja Etiopia, *Marâh Labîd*, I, 17.
- 137 *Marâh Labîd*, I, 17, 214.
- 138 *Marâh Labîd*, II, 50-1.
- 139 *Marâh Labîd*, I, 51.
- 140 *Marâh Labîd*, II, 50-1.
- 141 *Marâh Labîd*, I, 113, 213.
- 142 *Marâh Labîd*, I, 213-4.
- 143 Al-Mas'udi dalam *Murûj Al-Dzahab wa Ma'âdin Al-Jawhar* menyebutkan jumlah keseluruhan kitab suci orang Yahudi sebanyak dua puluh empat. Jumlah ini, menurut Adang, sesuai dengan jumlah kitab yang terdapat dalam *canon* Yahudi: lima Kitab Taurat, delapan Kitab Para Nabi (Joshua, Judges, Samuel, Kings, Isaiah, Jeremiah, Ezekiel, dan Dua Belas Nabi lainnya), dan sebelas Kitab Hagiografi (Psalm, Proverbs, Job, Song of Songs, Ruth, Lamentations, Ecclesiastes, Esther, Daniel, Ezra-Nehemiah dan Chronicles). Lihat Adang, *Muslim Writers*, 125.
- 144 *Marâh Labîd*, I, 213-4.
- 145 Al-Baqarah (2): 121 juga berbicara tentang gagasan yang sama: "Orang-orang yang telah kami beri Kitab membacanya dengan bacaan yang sebenarnya dan mempercayainya. Dan barang

siapa ingkar kepadanya, maka mereka itu orang-orang yang merugi."

- 146 Mereka berasal dari Yahudi Banû Haḍl (Hadal) yang tinggal di wilayah yang sama dengan Banû Qurayza, yaitu Wâḍī Mahzur, di samping Wâḍī Buthan, Ranuna, dan Mudzaynib, yang terletak di selatan kota dan daerah yang paling subur di Madinah. Lihat Wensinck, *Muhammad*, 25-7.
- 147 *Marâh Labîd*, I, 137, 258; II, 159.
- 148 Pada kesempatan lain, Nawawi menyebutkan delapan orang Kristen dari Byzantium (Rûm), *Marâh Labîd*, I, 137.
- 149 Salman Al-Farisi (orang Persi) dikenal sebagai sahabat Nabi yang mengusulkan penggalian parit (*khandaq*), sebuah strategi perang yang tidak dikenal oleh orang Arab, selama pengepungan kota Madinah oleh konfederasi kafir yang berlangsung selama dua pekan dari 8 Dzulhijjah 5/31 Maret 627. Pernah ditawan di Mesopotamia, Salman memahami berbagai strategi perang yang digunakan di sana. Lihat Sir Wm, Muir, K.C. S. I., *The Life of Mohammad*, Edinburgh: John Grant, 1912, 307.
- 150 *Marâh Labîd*, I, 114, 430.
- 151 *Marâh Labîd*, I, 114.
- 152 *Marâh Labîd*, I, 22-3, 115.
- 153 *Marâh Labîd*, I, 430; II, 145.
- 154 *Marâh Labîd*, I, 217-9, Al-Mâ'idah (5): 82-5.
- 155 *Marâh Labîd*, II, 355, Al-Ḥadîd (57): 27.
- 156 *Marâh Labîd*, I, 217-9.
- 157 *Marâh Labîd*, I, 219.
- 158 *Marâh Labîd*, I, 100-1, Âli 'Imrân (3): 55.
- 159 *Marâh Labîd*, I, 137, 258; II, 159.

Yahudi dan Nasrani dalam Al-Quran

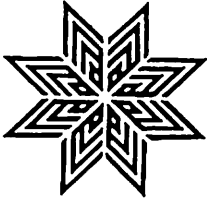
160 *Marâh Labîd*, I, 204-5.

161 *Marâh Labîd*, I, 206.

162 Al-Mâ'idah (5): 5 menyatakan: "Makanan Ahli Kitab halal bagi kalian dan makanan kalian halal buat mereka."

163 *Marâh Labîd*, II, 50-1.





## Bab Lima

# KESIMPULAN

**H**ubungan antara dunia Melayu-Indonesia dan Hijaz pada abad sembilan belas dapat dilihat, di antara fenomena lainnya, pada jumlah kaum Muslim nusantara yang terus meningkat yang pergi ke Makkah untuk menunaikan ibadah haji di samping menuntut ilmu keislaman di bawah bayang-bayang Ka'bah. Pe-ningkatan gelombang haji ini pada gilirannya memberi jalan pada kemunculan komunitas Jawi, istilah yang digunakan orang Arab untuk menunjuk haji dan pemukim dari ke-pulauan Melayu-Indonesia. Syaikh Nawawi Banten adalah sosok yang mewakili arus haji dari nusantara pada masa itu yang mengadakan perjalanan penuh risiko ke Makkah, meskipun adanya tindakan-tindakan keras yang dilakukan pemerintah kolonial Belanda untuk mengontrol jemaah haji dan potensi pengaruh politiknya terhadap masyarakat. Ia merupakan model dari komunitas Jawi yang memainkan peranan kunci dalam proses transmisi ortodoksi Islam dan wacana politik antara dua wilayah yang secara geografis dan

politik berbeda, tetapi secara spiritual saling terkait satu sama lain.

Selama periode paruh kedua abad sembilan belas, Nawawi memegang posisi paling berpengaruh dalam komunitas Jawi. Banyaknya murid yang belajar kepadanya dan tiga puluh sembilan karya yang ia tulis menjadi bukti atas peranan pentingnya dalam kehidupan kesarjanaan dan keagamaan di nusantara. Banyak pemimpin keagamaan terkemuka di Indonesia pada akhir abad sembilan belas dan paruh pertama abad dua puluh belajar kepadanya selama mereka menuntut ilmu agama di Makkah. Sejak usia muda di daerah asalnya, Banten, Nawawi sudah menunjukkan sikap haus akan ilmu dan pengabdian kepada pemeliharaan dan pengembangan ilmu. Hal ini memberikan kontribusi bagi keputusannya yang krusial untuk meninggalkan tanah kelahirannya menuju Makkah pada tahun 1855. Ia kemudian lebih memilih menetap di sana secara permanen daripada kehilangan kebebasan dan dipaksa hidup di bawah pengawasan pemerintah kolonial Belanda. Di Makkah, di mana ia menghabiskan sebagian besar masa hidupnya dan meninggal pada tahun 1897, Nawawi mengabdikan hidupnya untuk aktivitas belajar, mengajar, dan menulis. Ia melayani kebutuhan Muslim setanah air yang datang ke Makkah untuk belajar ilmu ke-agamaan dengannya di samping untuk melaksanakan ibadah haji.

*Concern* and agenda Nawawi yang disebutkan di atas dapat dilihat pada karya-karyanya; ia mempersiapkan karya-karyanya sebagai pengantar yang akan membekali Muslim setanah air dengan keahlian yang diperlukan untuk mempelajari karya-karya yang lebih kompleks. Hal ini

juga berlaku bagi karya monumentalnya dalam bidang tafsir Al-Quran, *Marâh Labîd*. Dalam perspektif yang lebih luas, *Marâh Labîd* merupakan model dari proses transmisi ilmu dalam tradisi kesarjanaan Islam. Ia mewakili sebuah tradisi di mana seorang mufassir memelihara ilmu dan mentransfernya kepada generasi kemudian. Selain itu, *Marâh Labîd* bercirikan sebuah tafsir yang ditulis berdasarkan pada karya-karya tafsir terkemuka sebelumnya. Nawawi sebagai seorang penafsir, lebih tepat sebagai seorang pemelihara, mendasarkan tafsirnya pada lima karya tafsir dan hampir tidak menambahkan apa pun terhadapnya. Meskipun demikian, tak ada satu pun aktivitas penafsiran yang benar-benar lepas dari pandangan dan pilihan penafsir. Walaupun kebanyakan informasi penafsiran *Marâh Labîd* diambil dari *Mafâtiḥ Al-Ghayb* karya Fakhruddin Al-Razi dan tafsir lainnya, Nawawi, dalam estimasi A.H. Johns, masih menyisakan sekitar sepuluh persen dari tafsirnya untuk penjelasan yang berasal dari dirinya sendiri. Relevan dengan ini adalah Nawawi tidak menulis tafsirnya dalam kevakuman. Dapat dikatakan bahwa ia mempersiapkan tafsirnya untuk memenuhi kebutuhan teman-teman setanah air yang datang ke Makkah untuk belajar bersamanya. *Marâh Labîd* jadinya adalah karya yang memberi mereka keahlian dasar yang penting untuk mengkaji karya tafsir lain yang lebih tinggi levelnya. Fakta bahwa tafsir ini masih luas digunakan pada kurikulum menengah dan tinggi di lembaga-lembaga keagamaan di dunia Melayu-Indonesia membenarkan asumsi ini.

Setelah mengkaji penafsiran Nawawi terhadap ayat-ayat yang berhubungan dengan kaum Yahudi dan Kristen,

kita dapat melihat pola-pola yang konstan yang dipakai Nawawi dan pandangan-pandangannya yang relevan bagi kajian ini. Yang menonjol dari pola-pola tersebut adalah metode penafsiran yang ia gunakan dalam memperlakukan ayat Al-Quran. Wansbrough mendaftar dua belas prosedur yang mungkin dipakai sorang mufassir dalam menjelaskan makna ayat-ayat Al-Quran. Mereka termasuk penggunaan variasi bacaan (*qirâ'ah*), penjelasan sastra, kosa kata, tata bahasa dan retorika, perifrasi, analogi, penghapusan ayat dengan ayat lainnya (*nâsikh* dan *mansûkh*), sebab-sebab pewahyuan (*asbâb al-nuzûl*), identifikasi, hadis Nabi, dan anekdot.<sup>1</sup> Nawawi, setidaknya dalam penafsirannya atas ayat-ayat tentang Yahudi dan Kristen, secara umum menggunakan metode-metode penjelasan kosa kata, perifrasi, dan identifikasi. Ia terkadang menyuplai penafsirannya dengan riwayat tentang situasi dan sebab pewahyuan dan riwayat lainnya.

Karena *Marâh Labîd* merupakan sebuah model tafsir standar, langkah utama penafsiran Nawawi tampak terlihat pada caranya mengikuti teks Al-Quran sesuai dengan susunan baku surat dan ayat. Ia mulai dengan identifikasi term dan frase Al-Quran yang menunjuk kepada kaum Yahudi dan Kristen. Dalam hal ini, ia sering merujuk kepada tokoh-tokoh yang terlibat peristiwa *asbâb al-nuzûl* atau disebutkan dalam riwayat yang dikutip dari kitab tafsir sebelumnya yang menjadi sumber penjelasan bagi tafsirnya. Tampaknya Nawawi tidak terlalu memberikan perhatian pada derajat kesahihan baik teks atau rangkaian periwayat hadis yang ia rujuk. Alasan yang dapat membantu menjelaskan ini adalah bahwa ia cukup puas dengan mengikuti contoh-contoh masa lalu karena perhatian uta-

manya adalah memelihara dan menyampaikan ilmu, bukan menambah atau merubahnya.

Nawawi menggunakan teknik *gloss* untuk menjelaskan makna suatu kata atau frase. Dalam hal ini, ia sering menggunakan sinonim dan penjelasan leksikal. Ia jarang memberikan penjelasan tata bahasa karena barangkali tujuannya adalah mengungkap pelajaran yang terkandung dalam sebuah ayat atau kumpulan ayat. Perhatiannya utamanya bukanlah terletak pada analisis bahasa.

Harus ditekankan di sini bahwa setiap rujukan kepada kaum Yahudi dan Kristen dalam tafsir Nawawi, seperti juga dalam tafsir standar lainnya, mulai dan berakhir dengan Al-Quran. Adalah Al-Quran, lebih tepat Al-Quran sebagaimana ditafsirkan menurut opini dan kecenderungan penafsirnya, yang berfungsi sebagai satu-satunya alat ukur untuk menilai sikap dan keyakinan kaum Yahudi dan Kristen. Karena itu, tidak bisa dihindarkan jika Nawawi tidak memberikan penjelasan detail tentang konsep dan ajaran Yahudi dan Kristen, dan tidak juga mengutip langsung dari kitab suci Yahudi atau Kristen.

Dalam menafsirkan ayat-ayat tentang oposisi terhadap Nabi, Nawawi menyatakan bahwa orang Yahudi dan Kristen pada masa Nabi tidak menyembunyikan permusuhan mereka terhadap Nabi dan pengikutnya. Mengenai musuh yang gigih ini, Nawawi secara khusus mengidentifikasi mereka suku-suku Yahudi di Madinah dan Khaybar, sebuah pemukiman Yahudi di luar Madinah. Ia menekankan bahwa permusuhan mereka disebabkan keyakinan mereka tentang wahyu dan kenabian yang milik eksklusif Anak-anak Israel. Karena itu, mereka menolak deklarasi kenabian Muhammad dan wahyu yang diteri-

manya, Al-Quran. Dalam kasus orang Kristen, Nawawi memberikan sedikit informasi tentang keterlibatan mereka dalam permusuhan melawan iman baru (Islam).

Berkaitan dengan preskripsi Al-Quran tentang tindakan-tindakan yang harus diambil kaum Muslim menghadapi permusuhan tersebut, Nawawi menyatakan bahwa kaum Muslim hendaknya menghindari konfrontasi dengan kaum Yahudi dan Kristen. Lebih jauh, mereka harus menyeru kedua komunitas tersebut kepada *common platform* dari semua kaum yang telah diberi kitab suci. Orang Yahudi, Kristen dan Muslim yang sejati memiliki ciri bersama sebagai kaum pemilik kitab suci (*ahl al-kitâb*; Ahli Kitab; *the People of the Book*), yakni keyakinan pada kesatuan ilahiah (*tawhîd*) dan penyerahan diri yang sejati kepada Tuhan (*al-islâm*). Jelas bahwa sejak awal kemunculan mereka sebagai komunitas tersendiri, Muhammad dan kaum Muslim mengusung pesan-pesan universal ini. Orang Yahudi dan Kristen memiliki hak yang sama untuk diklasifikasikan sebagai Ahli Kitab karena mereka telah diberi kitab suci, Taurat dan Injil, yang mengajarkan titik temu tersebut. Karena itu, dapat dikatakan bahwa permusuhan mereka secara teologis tidak berdasar. Jika demikian, pasti ada alasan-alasan nonteologis yang mendorong mereka menentang Muhammad dan kaum Muslim, seperti kepentingan-kepentingan mereka. Ini menjelaskan adanya perintah Al-Quran bahwa kaum Muslim dilarang mengangkat mereka sebagai sekutu dan pelindung. Pengusiran tiga suku Yahudi dari Madinah adalah bukti lain dari adanya konflik politik, bukan perselisihan keagamaan, antara tiga komunitas keagamaan.

Dalam menafsirkan kritikan Al-Quran terhadap kaum Yahudi dan Kristen, Nawawi berargumen bahwa mereka tidak hanya menyembunyikan ramalan Taurat dan Injil tentang kenabian Muhammad dari orang-orang yang seagama, tetapi juga mengganti gambaran Muhammad dan *rajm* dengan teks-teks yang menyimpang demi mencapai tujuan mereka sendiri. Di samping itu, mereka merubah kandungan teks-teks yang berkaitan dengan Muhammad dengan cara memberi penafsiran yang disimpangkan. Dalam hal ini, Nawawi lebih sering merujuk mereka yang melakukan hal demikian kepada kaum Yahudi Madinah, khususnya rabi mereka, dibanding kaum Kristen.

Berkaitan dengan itu, kaum Yahudi dan Kristen menyembunyikan kebenaran tentang Ibrahim. Kaum Yahudi mengaku bahwa Ibrahim adalah seorang Yahudi dan kaum Kristen juga mengklaim bahwa ia adalah seorang Kristen. Nawawi berpandangan bahwa Ibrahim tidak memiliki hubungan dengan kedua komunitas agama tersebut. Dikatakan dalam kitab suci mereka, tetapi mereka menyembunyikannya dari kaum seagama mereka, bahwa Ibrahim bukanlah seorang Yahudi dan bukan pula seorang Kristen; ia adalah seorang yang sepenuhnya memeluk keyakinan akan kesatuan ilahi (*hanif*) dan berserah diri sepenuhnya kepada Tuhan (*muslim*). Ini jelas bertentangan dengan klaim mereka tentang Ibrahim. Nawawi berargumen bahwa Judaisme dan Kristianitas lahir jauh setelah masa Ibrahim, bahkan jauh sesudah Taurat dan Injil diwahyukan. Kedua keyakinan itu berkembang menjadi tradisi keagamaan yang mapan, yang diciptakan kemudian hari oleh orang-orang terpelajar di antara mereka. Selain itu, kedua kaum itu melanggar ajaran murni Ibrahim tentang monoteisme sebab

kaum Yahudi meyakini ketuhanan 'Uzair dan kaum Kristen mempercayai ketuhanan Isa.

Tentang ketuhanan Isa, sebuah isu yang telah memicu polemik teologis panjang antara kaum Kristen dan Muslim, Nawawi, seperti mayoritas Muslim, berpandangan bahwa kaum Kristen telah mendistorsi ajaran-ajaran Isa yang murni. Ia percaya bahwa Isa adalah seorang nabi Tuhan, yang misi utamanya adalah mengajak manusia untuk memeluk keyakinan akan kesatuan ilahi dan penyerahan diri yang total kepada Tuhan Yang Satu. Fakta bahwa Isa lahir tanpa ayah biologis tidaklah mesti mengangkatnya ke status ketuhanan. Dalam hal ini, Nawawi menolak ketuhanan Isa dan mengakui sisi kemanusiaannya. Meskipun demikian, Isa bukan manusia biasa karena ia tercipta oleh perintah Tuhan dengan ruh yang berasal dari-Nya, yang mewakili kesucian. Sebagai seorang makhluk, Isa berasal dari Tuhan, tapi bukan bagian dari Tuhan dan bukan pula Tuhan bagian darinya. Ia adalah seorang manusia, putra Maryam (Mary) dan utusan Tuhan yang akan bersaksi di Hari Pengadilan bahwa kaum Kristen telah berbohong tentang dirinya. Beralih ke kepercayaan Yahudi tentang ketuhanan 'Uzair, Nawawi tidak mengelaborasi argumen penolakannya atas keyakinan ini. Kesimpulannya adalah bahwa, sehubungan dengan keyakinan mereka terhadap ketuhanan Isa dan 'Uzair, kaum Yahudi dan Kristen dengan jelas dipandang sebagai kaum musyrik (*polytheists*).

Nawawi juga terlibat dalam diskusi tentang sikap eksklusif kaum Yahudi dan Kristen dalam keberagamaan mereka, yang diakibatkan oleh keyakinan mereka akan ketuhanan 'Uzair dan dan Isa. Kaum Yahudi menganggap diri mereka sebagai Anak-anak Tuhan karena 'Uzair berasal



dari kaum mereka; demikian pula dengan kaum Kristen karena Isa adalah dianggap sebagai seorang Kristen. Sebagai akibatnya, kedua komunitas mengklaim bahwa surga hanya disediakan bagi mereka. Lebih jauh, kaum Yahudi mengira bahwa wahyu Tuhan telah diberikan eksklusif bagi mereka, Anak-anak Israel. Merujuk kepada klaim-klaim ini, Nawawi menyatakan bahwa jika mereka benar-benar Anak-anak Tuhan, mereka tidak akan dihukum atau terbunuh atau ditawan sebab seorang ayah tidak akan pernah menghukum anaknya dan seorang kekasih tidak akan membiarkan yang dikasihinya dalam kesengsaraan. Adalah kebaikan seseorang, bukan etnis atau agama, yang akan membawa mereka ke surga Tuhan. Terlepas dari apa agamanya, orang yang melakukan perbuatan baik akan diberi akses kepada surga Tuhan dan pahala-Nya; sementara orang yang berbuat kejahatan akan dihukum karena kejahatan yang dikerjakannya. Seiring dengan ini, tak satu pun dapat menyebabkan Tuhan menganugerahkan wahyu-Nya hanya kepada bangsa tertentu. Seperti makhluk Tuhan lainnya, kaum Yahudi sama sekali tidak punya kekuasaan untuk membatasi rahmat Tuhan bagi bangsa tertentu seperti bangsa mereka. Adalah *privilege* Tuhan untuk memberi siapa pun yang dikehendaki-Nya karunia dan wahyu-Nya.

Sejauh menyangkut pernyataan positif Al-Quran terhadap kaum Yahudi dan Kristen, Nawawi menyatakan bahwa kaum Yahudi dan Kristen dan komunitas keagamaan lainnya dapat masuk surga yang dijanjikan, memperoleh pahala dan karunia Tuhan, dan dimaafkan dosa mereka jika mereka meyakini kesatuan ilahi (*tawhîd*), Hari Akhir, kesatuan kenabian, dan bertobat dari keyakinan dan

praktik yang menyimpang. Di mata Nawawi, kaum Yahudi dan Kristen sejati adalah mereka yang benar-benar meng-ikuti agama nabi mereka, Musa dan Isa, menjaga kemurnian kitab suci mereka, dan mengantisipasi nabi yang diramal-kan. Mereka berserah diri kepada Tuhan, melaksanakan apa yang telah diwahyukan, mengakui dan berbuat kebe-naran secara konsisten.

Tampaknya sikap-sikap positif ini hanya tinggal sebuah idealisasi konseptual yang sedikit kaitannya dengan komunitas, baik masa lalu maupun sekarang, dari bangsa yang menyebut diri mereka Yahudi dan Kristen. Meskipun demikian, gagasan tentang pemeluk Yahudi dan Kristen yang sejati sama sekali tidak bisa dilepaskan dari faktor waktu dan tempat. Gagasan ini merupakan sebuah pe-nunjukan kepada suatu kaum yang saleh, sebuah ko-munitas kecil, yang dipuji karena kemantapan sikap mereka dalam mengakui kebenaran di hadapan perlakuan buruk dari orang-orang bekas seagama mereka, melakukan perbuatan baik dan melaksanakan wahyu mereka dengan sepenuhnya. Pada masa Muhammad, mereka adalah orang-orang yang mengakui kenabiannya dan otoritas wahyu yang diterimanya. Mereka berhak akan pahala dari Tuhan dan kebajikan yang mereka lakukan sebelum kedatangan Muhammad tidak akan dilupakan. Nawawi secara jelas mengidentifikasi mereka sebagai pemeluk Islam awal dari komunitas Yahudi dan Kristen.

Taurat kaum Yahudi dan Injil kaum Kristen diakui sebagai Petunjuk dan Kebenaran yang datang dari Tuhan. Tetapi, keduanya merupakan *intermediate stages* dalam perjalanan menuju wahyu yang final, Al-Quran. Mereka yang secara tulus mengikuti kitab-kitab suci terdahulu

niscaya akan menerima kitab suci yang kemudian. Hal ini didasarkan pada gagasan tentang arus konsisten dari wahyu Tuhan yang mana Al-Quran merupakan manifestasi finalnya dan pemenuhan akhir dari kebenaran keagamaan. Dalam hal ini, kaum Kristen lebih mendapat penghargaan dibanding kaum Yahudi dalam arti bahwa yang pertama digambarkan sebagai lebih saleh dan konsekuensinya diberi label "orang yang paling dekat cintanya kepada kaum Muslim." Sementara yang terakhir dikatakan sebagai "orang yang paling keras permusuhannya kepada kaum Muslim."

Dari karyanya ini, *Marâh Labîd*, tampak bahwa dalam pandangan Nawawi, manifestasi aktual dari sikap positif tersebut adalah izin yang diberikan kepada kaum Muslim untuk menikahi perempuan Yahudi dan Kristen, terlepas dari waktu di mana mereka hidup, baik pada masa Nabi atau sesudahnya. Dihalalkannya makanan mereka menjadi bukti positif lainnya dari sikap positif terhadap Ahli Kitab. Dalam hal daging hewan, Nawawi hanya menerima daging hewan yang disembelih atas nama Allah.

Membaca pandangan-pandangan Nawawi tentang kaum Yahudi dan Kristen dalam *Marâh Labîd* melahirkan pertanyaan mengenai latar belakang yang mungkin mempengaruhi penafsirannya. Karena *Marâh Labîd* dirancang untuk memelihara ilmu tafsir yang telah dikembangkan oleh para mufassir sebelum Nawawi, dapat dikatakan bahwa Nawawi hampir sepenuhnya mengikuti cara penafsiran para mufassir rujukannya. Tampaknya situasi sosio-politik, baik di tanah airnya maupun di Makkah, bukanlah faktor yang menentukan penafsirannya atas ayat-ayat tentang Yahudi dan Kristen. Lebih khusus, sikap anti

kolonialnya yang terlihat pada saat mengajar dan perilakunya tidak banyak mempengaruhi pandangannya tentang Yahudi dan Kristen. Fakta bahwa ia mendedikasikan karyanya untuk memelihara dan mentransmisikan ilmu bagi kepentingan generasi setelahnya, membantu menjelaskan pandangan-pandangannya tentang dua komunitas keagamaan tersebut. Iri bersesuaian dengan fakta lain bahwa sumber-sumber tafsirnya adalah karya tafsir standar yang nyaris tidak merujuk kepada persoalan sosio-politik dalam tafsir mereka. Nawawi tampak berhasil memisahkan permasalahan murni keagamaan dari situasi sosio-politik. Satu-satunya seting sosio-politik yang mungkin memainkan peranan dalam penyusunan tafsirnya adalah kebutuhan Muslim setanah air terhadap karya tafsir yang bersifat pendahuluan yang akan membekali mereka dengan keahlian dasar yang diperlukan untuk mempelajari karya-karya tafsir yang lebih tinggi.

#### CATATAN

- 1 John Wansbrough. *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Oxford, 1977, 119-21.



## DAFTAR PUSTAKA

- 'Abd Al-Baqi, Muhammad Fu'ad. *Mu'jam Al-Mufahras li Alfâz Al-Qur'ân Al-Karîm*. Beirut: Dâr Al-Ihyâ' Al-Turâth Al-'Arabî, n.d.
- 'Abd Al-Jabbar, 'Umar. *Siyar wa Tarâjim Ba'd 'Ulamâ'ina fi Al-Qarn Al-Râbi' Asyar li Al- Hijrah*. Jidrah: Tihama, 1982.
- Adang, Camilla. *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bibles From Ibn Rabbân to Ibn Hazm*. Leiden, New York, Koln: E.J. Brill, 1996.
- 'Ali, 'Abdullah Yusuf. *The Meaning of the Holy Qur'ân*. New edition with revised translation and commentary. Maryland, USA: Amana Corporation, 1411/1991.
- Al-Attas, S.M.N. *The Mysticism of Hamzah Fansuri*. Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1970.
- Audah, Ali. *Konkordansi Qur'an Panduan Kata Dalam Mencari Ayat Qur'an*. Jakarta: Litera Antarnusa, 1991.
- Azra, Azyumardi. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*. Bandung: Mizan, 1994.

- Benda, Harry J. *The Crescent and the Rising: Indonesian Islam under the Japanese Occupation, 1942-1945*. Den Haag: Uitgeverij W. van Hoeve, 1958.
- , "Christiaan Snouck Hurgronje and the Foundations of Dutch Islamic Policy in Indonesia." Dalam Adrienne Suddard (ed.), *Continuity and Change in Southeast Asia Collected Journal of Harry J. Benda*, New Haven: Yale University Southeast Asian Studies, Monograph Series No. 18, 1972.
- Berg, C.C. "Djawi." Dalam *The Encyclopedia of Islam*, New Edition, CD ROM Edition, 2002.
- Brockelmann, C. *Geschihte der Arabischen Litteratur* (and Supplements). 5 vols. Leiden: Brill, 1943-49.
- , "Al-Nawāwī, Muhammad b. 'Umar b. 'Arabī Al-Jāwī." Dalam *The Encyclopedia of Islam*, CD ROM Edition, New Edition, 2002.
- Van Bruinessen, Martin. "Kitab Kuning: Books in Arabic Script Used in the Pesantren Milieu." *Bijdragen tot Taal, Land, en Volkenkunde (BKD)*, 146, 1990, 229-69.
- , *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*. Bandung: Mizan, 1995.
- , "Mencari Ilmu dan Pahala di Tanah Suci: Orang Nusantara Naik Haji." Dalam Dick Douwes & Nico Kaptein (eds.). *Indonesia dan Haji*. Jakarta: INIS, 1997, 121-133.
- Buck, Christopher. "The Identity of the Sâbi'ûn: A Historical Quest." *The Muslim World* 74, 1984: 172-86.
- Burckhardt, John Lewis. *Travels in Arabia*. London: John Murray, 1829. reprint New York: Frank Cass, 1968.

- Chaidar. *Sejarah Pujangga Islam Syech Nawawi Albantani Indonesia*. Jakarta: Sarana Utama, 1978.
- Charfi, Abdelmajid. "Christianity in the Qur'an Commentary of Tabari." *Islamochristiana* 6, 1980: 105-48. Translated from Arabic by Penelope C. Johnstone from *Revue Tunisienne des Sciences Sociales* 58/59, 1979: 53-96.
- Drewes, G.W.J. & Brakel, L.F. *The Poems of Hamzah Fansuri*. Dordrecht-Holland: Foris, 1986.
- Ensiklopedi Islam*. "Nawawi Al-Jawi, Syaikh." Vol. IV. Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Hoeve, 1993, 23-25.
- Hafiduddin, Didin. "Tinjauan Atas Tafsir Al-Munir Karya Muhammad Nawawi Tanara." Dalam Ahmad Rifai Hassan (ed.). *Warisan Intelektual Islam Indonesia Telaah Atas Karya-Karya Klasik*. Bandung: Mizan-LSAF, 1987, 39-56.
- Hamid, Abu. *Syaikh Yusuf Seorang Ulama, Sufi dan Pejuang*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1994.
- Heller, B.—[A. Ripplin]. "Al-Sâmirî." Dalam *The Encyclopedia of Islam*, CD ROM Edition, New Edition, 2002; VIII, 1046.
- Horovits, J. "'Abd Allâh b. Salâm." Dalam *The Encyclopedia of Islam*, CD ROM Edition, New Edition, 2002.
- Ibn Katsir, *The Life of the Prophet of Muhammad (Al-Sîrah Al-Nabawiyah)*. Translated by Dr. Trevor Le Gassick, 4 volumes. South Street, UK: Garnet Publishing, 1998.
- Jahroni, Jajang. *The Life and Mystical Thought of Haji Hasan Mustafa (1852-1930)*. MA thesis, Leiden University, 1999.
- Johns, A.H. "Friends in Grace: Ibrahîm Al-Kûrânî and 'Abd Al-Ra'uf Al-Singkili." Dalam S. Udin (ed.). *Spectrum: Essays Presented to Sutan Takdir Alisyahbana*. Jakarta: Dian Rakyat, 1978: 469-85.

- , "Islam in the Malay World: An Exploratory Survey with Reference to Quranic Exegesis." Dalam Raphael Israeli and Anthony H. Johns (eds.). *Islam in Asia vol. II: Southeast and East Asia*. Jerusalem: Hebrew University, 1984: 115-61.
- , "Quranic Exegesis in the Malay World: In Search of a Profile." Dalam Andrew Rippin (ed.). *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an*. Oxford: Clarendon House, 1988: 257-87.
- , "On Qur'anic Exegetes and Exegesis: A Case Study in the Transmission of Islamic Learning." Dalam Peter G. Riddell and Tony Street (eds.). *Islam: Essays on Scriptures, Thought and Society*. Leiden, New York, Koln: Brill, 1997: 3-49.
- Juynboll, G.H.A. "Al-Suddî." Dalam *The Encyclopedia of Islam*, CD ROM Edition, New Edition, 2002; IX, 762.
- Kaptein, Nico. *The Muhimmât Al-Nafâ'is: A Bilingual Meccan Fatwa Collection for Indonesian Muslims from the End of the Nineteenth Century*. Jakarta: INIS, 1997.
- Kartodirdjo, Sartono. *The Peasants' Revolt of Banten in 1888: Its Conditions, Course and Sequel, A Case Study of Social Movements in Indonesia*. The Hague: Nederlandsche Boek- en Steendrukkerij v/h Smith, 1966.
- Lazarus-Yafeh, Hava. "Uzair." Dalam *The Encyclopedia of Islam*. CD ROM Edition, New Edition 2002; X, 960.
- Landau, J.M. "Kuttâb." Dalam *The Encyclopedia of Islam*, CD ROM Edition, New Edition, 2002.
- Laffan, Michael. "Raden Aboe Bakar: An Introductory Note Concerning Snouck Hurgroje's Informant on Jeddah (1884-1912)." *Bijdragen tot Taal, Land, en Volkenkunde (BKD)*, 155-4, 1999: 517-42.



- , *Islamic Nationhood and Colonial Indonesia*. London: Routledge-Curzon, 2003.
- Makdisi, J. Pederson-G. "Madrasa." Dalam *The Encyclopedia of Islam*, CD ROM Edition, New Edition. 2002.
- McAuliffe, Jane Dammen. *Qur'anic Christians: An Analysis of Classical and Modern Exegesis*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- , "Exegetical Identification of the Sâbi'ûn." *The Muslim World* 72.1982: 95-106.
- Muir, K.C. S. I., Sir Wm, K.C.S.I. *The Life of Mohammad*, Edinburgh: John Grant, 1912.
- Mulyati, Sri. *Sufism in Indonesia: An Analysis of Nawawi Al-Bantani's Salâlim Al-Fudalâ*. MA thesis, Institute of Islamic Studies, McGill University, 1992.
- Al-Nawawi, Syaikh Muhammad, Al-Jawi Al-Bantani. *Al-Tafsîr Al-Munîr li Ma'alîm Al-Tanzîl Al-Musammâ Marâh Labîd li Kashf Ma'nâ Qur'ân Majîd*. 2 volumes. Surabaya: Syaikh Sâlim bin Sa'd bin Nabhân wa Akhîh Ahmad, 1355 AH/1936 AD.
- , *Nihâyat Al-Zain fî Irsyâd Al-Mubtadi'în: Syarh 'alâ Qurrat Al-'Ain*. Surabaya: Bungkul Indah, n.d.
- Ochsenwald, William. *Religion, Society and the State in Arabia: The Hijaz Under Ottoman Control, 1840-1908*. Columbus: Ohio State University Press, 1984.
- Rahman, Abd. "Nawawi Al-Bantani: An Intellectual Master of the Pesantren Tradition." *Studia Islamika*, Vol. 3, No. 3, 1996, 81-114.
- , *The Pesantren Architects and their Socio-Religious Teachings (1850-1950)*. PhD dissertation, University of California, 1997.

- Riddell, Peter. "The Sources of 'Abd Al-Ra'ûf's *Tarjumân Al-Mustafid*." *Journal of Malaysian Branch of Royal Asiatic Society*, LVII (2), 1984: 113-18.
- , "Earliest Quranic Exegetical Activity in the Malay-Speaking States." *Archipel*, 38, 1989:107-24.
- , *Transferring a Tradition: 'Abd Al-Ra'ûf Al-Singkili's Rendering into Malay of the Jalalayn Commentary*. Berkeley, CA: Center for South and Southeast Asian Studies, University of California, 1990.
- , "The Use of Arabic Commentaries on the Qur'an in the Early Islamic Period in Southeast Asia: Report on Work in Progress." *Indonesia Circle*, No. 51, 1990:3-19.
- , *Islam and the Malay-Indonesian World*. London: Hurst & Company, 2001.
- Roff, William R. "The Meccan Pilgrimage: Its Meaning for Southeast Asian Islam." Dalam Raphael Israeli & A.H. Johns (eds.). *Islam in Asia Volume II Southeast and East Asia*. Jerusalem: The Magnes Press & The Hebrew University, 1992: 238-45.
- Rosidi, Ajip. *Hadji Hasan Mustafa Jeung Karya-karyanya*. Bandung: Pustaka, 1985.
- Schmidt, Jan. *Through The Legation Window 1876-1926: Four Essays on Dutch, Dutch-Indian and Ottoman History*. Istanbul: Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut, 1992.
- Shahid, Irfan. "Nadjrân." Dalam *The Encyclopaedia of Islam*. CD ROM Edition, New Edition, 2002.
- Al-Shâmikh, Muhammad 'Abd Al-Rahmân. *Al-Ta'lim fi Al-Makka wa Al-Madîna*. Riyadh: no publisher, 1393/1973.

- Snouck Hurgronje, C. *Mekka in the Latter Part of the Nineteenth Century: Daily Life, Customs and Learning, the Muslims of the East-Indian Archipelago*. Translated by J.H. Monahan. Leiden & London: Late E. J. Brill & Luzac, 1931.
- , "Seorang Rektor Universitas Mekah (Dengan Tambahan) 1887." Dalam *Kumpulan Karangan Snouck Hurgronje V*. Jakarta: INIS, 1996.
- Solek, Muhammad. *Islamic Family Law in Indonesia: An Analysis of Nawawi Al-Bantani's Nihâyat Al-Zain fi Irsyâd Al-Mubtadi'in on Bâb Al-Nikâh*. MA thesis, Faculty of Letters and Faculty of Theology, Leiden University, 1998.
- Steenbrink, Karel A. *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia Abad 19*. Jakarta: Bulan Bintang, 1984.
- Tibawi, A.L. "Origin and Character of Al-Madrasah." *Bulletin of School of Asian and African Studies*, XXX, 1962: 225-38.
- Tudjimah. *Syaikh Yusuf Makassar*. Jakarta: Universitas Indonesia Press, 1997.
- Vacca, Vacca & Roded, Ruth. "Safiyya bt. Huyayy b. Akhtab." Dalam *The Encyclopedia of Islam*, CD ROM Edition, New Edition, 2002.
- Voll, John. "Hadith Scholars and Tariqah: An Ulama Group in the 18<sup>th</sup> Century Haramayn and Their Impact in the Islamic World." *Journal of Asian and African Studies* 15, 1980.
- Vredenbergt, Jacob. "The Haddj: Some of Its Features and Functions in Indonesia." *Bijdragen tot Taal, Land, en Volkenkunde (BKD)*, 118, 1962: 91-154.
- Wansbrough, John. *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Oxford, 1977.

- Watt, W.M. *Muhammad at Medina*. Oxford: the Clarendon Press, 1956.
- , *Richard Bell: Pengantar Quran*. Terjemahan oleh Lillian D. Tedjasudana. Jakarta: INIS, Seri INIS XXXIII, 1998.
- , "Hanîf." Dalam *The Encyclopedia of Islam*, CD ROM Edition, New Edition, 2002.
- Wensinck, Arent Jan. *Muhammad and the Jews of Medina*. Translated and edited by Wolfgang Behn. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1975.
- , -(Parret, R.) "Kaynukâ'." Dalam *The Encyclopedia of Islam*, CD ROM Edition, New Edition, 2002; IV, 824
- Wijoyo, Alex Susilo. *Syaikh Nawawi of Banten: Texts, Authority and The Gloss Tradition*. PhD dissertation, Columbia University, 1997.
- Yatim, Badri. *Sejarah Sosial Keagamaan Tanah Suci Hijaz (Mekah dan Medinah) 1800-1925*. Jakarta: Logos, 1999.

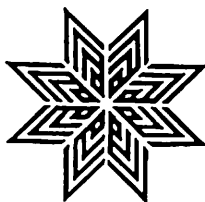


## INDEKS AYAT-AYAT AL-QURAN

Surat Al-Baqarah			
2:22,	59, 75	3:72,	62
2:42,	70	3:75,	69
2:62,	59, 81	3:78,	72
2:75,	71	3:97,	69
2:101,	60	3:98,	69
2:105,	59	3:99,	69
2:109,	61	3:100,	59
2:111,	59	3:110,	59
2:112,	80	3:113-115,	83
2:113,	59	3:135,	74
2:120,	59, 63	3:187,	69
2:135,	59, 62	3:189,	
2:140,	59, 75	3:199,	84
2:144,	71		
2:145,	59	Surat Al-Nisâ'	
		4:44,	59
Surat Âli 'Imrân		4:46,	59
3:19,	59	4:47,	66
3:20,	59	4:51,	59
3:23,	59	4:123,	59
3:55,	59	4:131,	65
3:64,	65	4:153,	61
3:65,	59	4:159,	59
3:67,	59, 74	4:160,	59
3:68,	59	4:171,	76
3:69,	59		
3:70,	68	Surat Al-Mâ'idah	
3:71,	70	5:5,	59
		5:14,	59

## Yahudi dan Nasrani dalam Al-Quran

5:15,	69	Surat Al-Qashash	
5:18,	59, 78	28:52-54,	85
5:19	59		
5:41,	59	Surat Al-'Ankabût	
5:44,	59, 86	29:46,	64
5:46,	86		
5:47,	59	Surat Al-Aḥzâb	
5:51,	59	33:26,	66
5:57,	59		
5:59,	59	Surat Saba'	
5:64,	59	34:44	59
5:65,	59		
5:66,	83	Surat Fâthir	
5:68,	83	35:40,	59
5:69,	59, 81		
5:77,	59	Surat Al-Zukhruf	
5:82,	59, 86	43:21	59
Surat Al-An'âm		Surat Al-Ḥadîd	
6:20,	71	57:29	79
6:44,	59		
6:89,	59	Surat Al-Ḥasyr	
6:114,	59	59:2, 7	67
6:146,	59		
Surat Al-Taubah		Surat Al-Ikhlâsh	
9:29,	59	112: 1-4	52
9:30,	59, 76, 77	Surat Al-Jumu'ah	
9:117,	59	62:6,	59
Surat Al-Ra'd		Surat Al-Muddatstsir	
13:36,	85	74:31,	66
Surat Al-Nahl		Surat Al-Tin	
16:118,	59	95:1	58
Surat Al-Ḥajj		Surat Al-Bayyinah	
22:17,	59, 81	98:1, 4, 6,	59



## INDEKS

- A
- Abdul Gani, 52
- Abdul Hamid Al-Daghestani, 23, 35, 53
- Abdul Haq Qari, 32
- Abdul Mun'im 'Iwad Al-Jirjawi, 65
- Abdul Rauf Singkil, xiii, 14, 24, 86, 87
- Abdul Samad Palembang, 24, 54
- Abdul Sattar Al-Dihlawi, 52, 55
- Abdul Syukur, 23
- Abdulghani Bima, 23
- Abdullah Al-Ba'lawi, 64
- Abdullah bin 'Abbas, 90
- Abdullah bin Al-Sayf, 97
- Abdullah bin Salam, 110, 132, 135
- Abdullah bin Suriya, 113, 114
- Abdullah bin Yahya Al-Hadhrami, 65
- Abdullah bin Zubair, 49
- Abdullah Muhammad bin Muhammad bi Dawud Al-Sanhaji, 65
- Abdullah Zawawi, 35, 53, 59
- Abdullah, 50, 58
- Abu Al-Su'ud Muhammad bin Muhammad Al-Amadi, 90, 91
- Abu Bakar Djajadiningrat, 55
- Abu Bakr, 49
- Abu Jahal, 95
- Abu Laits, 63
- Abu Musa Al-Asy'ari, 104
- Abu Suja' Al-Isfahani, 65
- Abu Yasir bin Akhtab, 96, 112
- Abu Zakariyya Yahya bin Sharaf Al-Nawawi, 37, 62
- Abyssinia, 132
- Aceh, 24, 26, 39, 59, 82, 83, 84, 86
- Adams, Charles, 3
- Addi bin Zaid, 97
- Agama monoteistik, 107, 118
- Agen transmisi, 25
- ahl al-dzimmah*, 101
- ahl al-injil*, 93
- ahl al-kitab*, 93, 96, 102, 103, 105, 106, 107, 110, 114, 115, 120, 127, 130, 131
- Ahmad Al-Dimyati, 52
- Ahmad Al-Marzuqi, 63
- Ahmad bin 'Abd Al-Rahman Al-Nahrawi, 52, 53, 63
- Ahmad bin Muhammad Al-Zahid, 64

- Ahmad bin Qasim Al-Hariri, 66  
 Ahmad bin Zaid, 52  
 Ahmad Khatib Sambas, 23, 52  
 Ahmad Said, 49  
 Ahmad Zayni Dahlan, 23, 25, 33, 35, 38, 52, 62  
*Al-Ajurrūmiyyah*, 37, 65  
*Al-Azhariyyah*, 60  
 Alex Susilo Wijoyo, 58, 67  
*Alliyyah*, 37  
 Ali Audah, 6  
 Ali bin Husam Al-Din Al-Hindi, 66  
 Aliran Asy'ariyah, 72  
 Aliran Ghazali, 72  
*Amīn Al-Fatwā*, 35  
 Ammar bin Yasir, 97  
 Amr bin Qays, 97  
 Analisis gramatik, 90  
 anti-kolonial, 5, 40, 73  
*Anwār Al-Tanzīl wa Asrār Al-Ta'wīl*, 4, 38, 85, 87  
*Aqīdat Al-Awwām*, 63  
 Arab Makkah, 22  
 Arab, 21, 26, 40, 54, 61, 69, 95  
 Arabia, 14  
*Al-Arūs, Al-*, 66  
 Asad bin Ubaidah, 132  
*asbāb al-nuzūl*, 85, 90, 101, 164  
*asbāb al-wurūd*, 96  
 Ashama, 132  
 Asia Tenggara, xii, xiii, 3, 13, 20, 21  
 Asma, 49  
 Asnawi, 4  
*Awāmīl*, 60  
 Awipari, 59  
 Aws bin Qilbi, 97  
 Al-Baghawi, 85
- B**  
 Bahasa Arab, 2, 21, 26, 32, 34, 51, 57, 60, 62, 82, 83, 84, 85, 87, 89  
 Bahasa Jawa, 60  
 Bahasa Melayu, 14, 22, 24, 26, 83, 85, 86, 87  
 Bahasa Persia, 31  
 Bahasa Prancis, 31  
 Bahasa Turki, 31  
 Bahira, 132, 134  
*Bahjat Al-Masā'il*, 68  
*Bahjat Al-Wasā'il bi Syarh Al-Masā'il*, 63  
*Bahjat Al-Wasā'il*, 69, 70  
 Balaghah, 26  
 Bali, 69  
 Bandung, 59  
 Bangkalan, 60  
 Bangsa Arab, 125  
 Banjarmasin, 24, 26  
 Banū Al-Nadīr, 104  
 Banū Al-Qurayza, 104, 112  
 Baqi, 132  
 Basrah, 104  
 Batavia, 16, 24, 50, 66  
 Al-Baydawi, 4, 38, 85, 87  
 Belanda, xi, 14, 27, 84  
*Bichiyat Al-Hidkiyah*, 26, 64  
 Bima, 24, 52  
 Bogor, 59  
 Brockelmann, 61, 62  
*Bughyat Al-Awwām fī Syarh Mawlid Sayyid Al-Anām li ibn Al-Jawhī*, 66  
 Bugis, 16  
*Būluq Press*, 60, 64  
 Bulis, 121



Bupati, 17  
 Burckhardt, 29, 30

## C

Cape, 16  
 Chaickar, 3, 50, 51, 52, 54  
 Cianjur, 59  
 Cilegon, 73  
 Cimahi, 59  
 Cina, 82  
 Ciomas, 59  
 Cipaganti, 59  
*common platform*, 166  
*common term*, 101, 105  
*cultural habitus*, 4  
*cultural prestige*, 14  
*Cultuurstelsel*, 19

## D

Daendels, 16  
 Daghestan, 35  
*Dâr Al-Ihyâ' Al-Kutub Al-'Arabiyyah*, 60, 64  
*Dâr Al-Kutub Al-Misriyyah*, 61  
 Daud bin Abdullah Patani, 26  
 Daud Rumi, 87  
 Demangan, 60  
 Dinasti Umayyah, 30  
 Dogma Islam, 37, 51, 62, 63, 68  
 Doktrin Islam, 24, 26, 37, 68, 69, 89  
*Al-Durar Al-Bâhiyyah*, 67  
*Al-Durr Al-Farîd*, 26, 63  
*Al-Durr Al-Nafis*, 26  
*Al-Durr Al-Thamîn*, 26  
*Dzari'at Al-Yaqîn*, 26, 63, 67

## E

Ekonomi pedesaan, 19  
 Eksistensi, 136  
 Epigrafik, 82  
 Eropa, 57  
 Eropanisasi, 35  
 Erpenius, 84  
 Esoterisme Islam, 4  
 Etnis, 169  
 Ezra, 116

## F

Al-Fakhriyyah, 32  
 Fakhruddin Al-Razi, 90, 163  
 Fasi, Al-, 29  
 Fath Al-Ghafîr Al-Khattiyyah 'alâ  
     Al-Kawâkib Al-Jâliyyah fî  
     Nazm Al-Ajurrûmiyyah, 65  
*Fath Al-Ghafîr Al-Khattiyyah*, 67  
*Fath Al-Majîd*, 63, 68, 69, 70  
*Al-Fath Al-Mubîn*, 64  
*Fath Al-Mujîb*, 26, 64  
*Fath Al-Qarîb*, 65  
*Fath Al-Rahmân*, 63  
*Fath Al-Samad Al-'Âlim 'alâ  
     Mawlid Al-Shaykh Ahmad ibn  
     Al-Qâsim wa Bulûgh Al-Fawzi  
     li Bayân Alfâz Mawlid ibn Al-  
     Jawzî*, 66  
 Finhas bin 'Adhwara, 95, 96, 119  
*fiqh*, xiii, xiv, 31, 59  
*Furû' Al-Masâ'il*, 26  
*Al-Fusûs Al-Yaqûtiyyah*, 65, 67  
*Futûhât Al-Ilahiyyah*, 90, 91  
*Futûhât Al-Madaniyyah*, 63, 67  
*Futûhât Al-Makkiyyah*, 63

G

Garut, 24, 58  
*Geschichte der Arabischen* (GAL),  
 61  
 Al-Ghazali, 38, 39, 64  
*gloss.* 4, 98, 139

H

Hadis, 89, 110, 139, 164  
*hadīts.* 37  
 Hadramawt, 35  
 Hafidudin, 4  
 Haji 'Umar bin 'Arabi, 49  
 Haji Anwar bin Kyai Gandaria,  
 59  
 Haji Arsyad bin Alwan, 58  
 Haji Arsyad bin Kyai Condong,  
 59  
 Haji Hasan Alami, 59  
 Haji Idrus Caringin, 58  
 Haji Khalil, 59  
 Haji Marzuki, 58  
 Haji Muhammad Husain, 59  
 Haji Muhammad Salih bin Ithhar,  
 59  
 Haji Sahal, 51  
 Haji Tubagus Muhammad Asnawi  
 Caringin, 58  
 Haji Zainal Muttaqin bin Kyai  
 kadu Gede, 59  
 Haji Zakaria, 59  
*haji-policy.* 15, 17  
 Halabi Press, 88  
 Halaqah Syafi'iyah, 35  
*halaqah.* 33, 34, 35  
 Hamdana, 50  
*Al-Hamidiyyah.* 60

Hamzah Fansuri, 13, 39, 82, 83,  
 84, 86  
 Hanafiyah, 137  
 Hanbaliyah, 137  
*al-haq.* 109  
 Hari Akhir, 133, 135, 137, 169  
 Hari Kebangkitan, 135  
 Hari Pengadilan, 100, 122  
*ḥarkat al-r'āb.* 112  
 Hasan Mustafa, 22, 59  
 Hasan, 109  
 Hasbi Al-Shiddieqy, 4  
*Hidāyah Al-Adzkiyā' ilā Tharīq  
 Al-Awliyā'.* 4  
 Hijaz, 3, 7, 12, 13, 14, 19, 30, 31,  
 52, 161  
*Hilyat Al-Sibyān.* 63, 67  
 Hindia-Timur, xii  
 Hudhaifa, 96  
 Hukum Ibrahim, 117  
 Hukum Islam, 4, 36, 38, 41, 117  
 Hurgronje, C. Snouck, xii, 3, 18,  
 21, 23, 24, 25, 28, 30, 33, 35,  
 37, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56,  
 59, 62, 87, 88  
 Husain Al-Nawawi Al-Maliki, 66  
 Huyayy bin Akhtab, 96, 104, 112  
*hypocrites.* 128

I

*I'ānat Al-Thālibīn.* 23  
 Ibn 'Abbas, 101, 109, 112, 123,  
 131, 132  
 Ibn 'Arabi, 38, 63, 83, 84, 93  
 Ibn Ajurum, 37  
 Ibn Al-Jawji, 66  
 Ibn Katsir, 89

- Ibn Malik, 37  
 Ibn Zain, 109  
 Ibrahim Al-Bajuri, 63  
 Ibrahim Al-Kurani, 14  
 Ibrahim, 2, 93, 101, 102, 106, 115,  
 116, 117, 118, 140, 141, 167  
*Al-Ibrîz Al-Dânî fi Mawlid  
 Sayyidina Muhammad Al-  
 Sayyid Al-Adnânî*, 67  
 Identifikasi, 139, 164  
 Idrus Caringin, 23  
*Ihyâ' 'Ulûm Al-Dîn*, 38  
*ijâzah*, 52  
*ilm al-balâqah*, 37  
*ilm al-kalâm*, 51  
*ilm al-manthiq*, 37  
*ilm al-tawhîd*, 37  
 Ilmu astronomi, 59  
 Ilmu sakral, 13  
 Imam As'ad Banten, 58  
 India, 33, 82  
 Indonesia, xii, xiii, xiv, 11, 28, 50,  
 59, 61, 88, 89, 93, 145, 162;  
 orang —, 19  
 Inggris, 35  
 INIS, xi  
 Injil, 1031, 105, 106, 1081, 109,  
 115, 117, 130, 136, 137, 138,  
 142, 144, 145, 166, 167, 170  
*instrumental sciences*, 37  
*intermediate stages*, 170  
*interreligious rapprochement*, 1  
*interreligious understanding*, 1  
*Al-'Iql Al-Thamîn*, 64  
*Isâ Al-Bâbi Al-Halabî*, 61  
 Isa, 101, 115, 118, 120, 121, 123,  
 128, 129, 136, 142, 143, 168,  
 169, 170  
 Ishak, 117  
 Islam, xii, xiv; keilmuan  
 tradisional —, xiii  
*Islamic Policy*, 18, 28  
 Islamisasi, 13, 82  
 Islamolog Belanda, 18  
 Isma'il, 117  
*isnâd*, 139  
 Israel, 125, 127, 143, 165, 169  
 Istanbul, 86
- J**
- Ja'far Al-Barzanji, 67  
 Jabbar bin Sahr, 97  
 Jabir, 132  
 Jajawae, 59  
 Al-Jalalayn, 87, 89  
 Jalaluddin Al-Mahalli, 38  
 Jalaluddin Al-Suyuthi, 38, 64  
*Jam' Al-Fawâ'id*, 26  
*Al-Jamâliyyah*, 61  
 Jangarang, 59  
 Jawa, xii, 17, 19, 50, 69, 71, 82;  
 — Barat, 53, 57, 58, 60; —  
 Tengah, 52, 59; —Timur, 51,  
 53, 59  
*Jâwah*, 21  
*Jawhar Al-Haqâ'iq*, 84  
 Jeddah, 22, 31, 32, 55  
 Jemaah haji, 7, 15, 16, 20, 29, 161;  
 — internasional, 12, 19  
 Jerusalem, 97, 110, 111  
*jizyah*, 101  
 Johns, A.H., 83, 85, 87, 91, 93,  
 163, 4  
 Jubaidah, 49  
 Judaisme, 115, 117, 118, 124, 128,  
 129, 141, 167

Jumbrung, 59  
 Jurisprudensi Islam, 51, 62, 70  
 Jurjani, 60

K

Ka'b Al-Ashraf, 95, 96, 97, 104,  
 112, 97  
 Ka'bah, 29, 97, 110, 111, 161  
 Kabupaten Serang, 49  
 Kairo, 23, 26, 52, 60, 65, 66, 67,  
 88  
 Kalimantan Barat, 52  
 Kalimantan Selatan, 69  
 Kampung Lembur Tengah, 59  
 Kapal layar, 20  
 Kapal uap, 20  
 Kaptein, Nico, 20  
 Karawang, 51, 53  
*Kasyf Al-Ghumma*, 26  
*Kasyf Al-Murūūyyah*, 65, 67  
*Kāsyifāt Al-Shijā*, 64, 68, 69, 70  
 Katalog Nusayr, 61, 62  
 Katalog Sarkis, 62  
 Kaum Brahmana Hindu, 130  
 Kaum Magian, 128, 129, 130  
 Kaum Musyrik, 142, 168  
 Kaum Pagan, 116  
 Kaum Politeis Makkah, 98  
 Kaum Sabian, 130  
 Kecamatan Tirtayasa, 49  
 Kesatuan ilahi, 167  
 Kesultanan Aceh, 14  
 Kesultanan Banten, 14  
 Khadijah, 49  
 Khaibar, 97, 99, 105, 113, 139,  
 140, 165  
*Al-Khairiyyah*, 61

Khalil Effendi, 24  
 Khalil Pasha, 24  
*Al-Khasā'is Al-Nabawīyyah*, 67  
 Al-Khazin, 85, 87  
 Khedive Mesir, 32  
 Kiblat, 111  
*Kitāb Aramiyā'*, 131  
*Kitāb Dāniyāl*, 131  
*Kitāb Haqūq*, 131  
*kitāb Mubīn*, 108  
*Kitāb Shā'yī'*, 131  
 Koherensi esensial, 90  
 Komunitas Jawi, 3, 21, 22, 23, 25,  
 35, 40, 41, 161, 162  
*Konkordansi Quran*, 6  
 Konsensus, 25  
 Konsul Belanda, 22  
 Konsulat Belanda, 55  
 Kosmologi Jawa, 13  
 Kota Suci, 21  
 Kristen Abyssinia, 134  
 Kristen Najran, 97, 98, 101, 105,  
 120, 123, 125, 132, 143  
 Kristen Syria, 103  
 Kristen Yaman, 132  
 Kristianitas, 115, 117, 118, 124,  
 128, 129, 130, 142, 167  
 Kudus, 59  
 Kurikulum, 23, 31  
 Kutaraja, 59  
*kutāb*, 30, 31, 33  
*Al-Kutub Al-Hādītsah*, 61  
 Kyai Haji Hasan Mustafa, 58  
 Kyai Haji Hasyim Asy'ari, 59  
 Kyai Haji Khalil Bangkalan, 59  
 Kyai Haji Raden Asnawi, 59  
 Kyai Tubagus Muhammad Falak,  
 59

## L

- Legitimasi politik, 13  
 Leiden University, xi  
*lingua franca*, 22  
 Litograf, 24, 67  
 Logika Aristotelian, 37  
 Lombok, 69  
*Lubāb Al-Bayān*, 26, 66, 67  
*Lubāb Al-Hadīts*, 64  
*Lubāb Al-Ta'wīl fī Ma'ānī Al-Tanzīl*, 85  
*Al-Lumā' Al-Nūranīyyah*, 67, 68

## M

- Ma'ālim Al-Tanzīl*, 85  
 Ma'la, 49  
*Maḍārij Al-Su'ūd*, 67, 68, 69, 70  
 Madinah, xii, 14, 30, 33, 52, 95, 99, 100, 101, 103, 104, 105, 113, 139, 140, 165, 166, 167  
 Madrasah Al-Falah, 33  
 Madrasah Al-Hazaziyah, 33  
 Madrasah Al-Saulatīyah, 32  
 Madrasah Asyih, 33  
 Madrasah Raudat Al-Atfal, 33  
*madrasah*, 31, 32, 41  
 Madura, 60  
*Maḥāṭib Al-Ghayb*, 90, 91, 163  
 Makkah, xii, xiii, xiv, 3, 7, 11, 12, 13, 14, 15, 17, 18, 19, 20, 21, 23, 24, 25, 26, 29, 30, 32, 33, 34, 35, 37, 39, 40, 41, 49, 50, 51, 54, 55, 57, 58, 59, 60, 61, 63, 66, 71, 73, 82, 87, 88, 92, 95, 96, 97, 103, 110, 111, 121, 161, 162, 163, 171  
 Makna implisit, 90  
 Malabar, 34  
 Malaikat Jibril, 113, 121  
 Malaysia, 86, 88  
 Malik bin Al-Sayf, 112, 119  
 Malikiyah, 137  
*Manāqib Al-Hajj*, 64  
*Al-Manhāj Al-Atamm fī Tabwīb Al-Hukm*, 66  
 Manonjaya, 59  
 Manuskrip Cambridge, 87, 93  
 Manuskrip, 84, 85, 88  
*Manzhūmah fī Syu'āb Al-Īmān*, 66  
*Manzhūmat Hidāyat Al-Adzkiyā ilā Tharīq Al-Awliyā'*, 66  
*Marāqī Al-'Ubūdiyyah*, 64, 68, 69  
 Marqasiyyah, 120  
 Maryam, 50, 120, 121, 122, 143, 168  
*Al-Masā'il*, 63  
 Al-Masih, 118  
 Masjid Al-Aqsa, 111  
 Masjid Al-Azhar, 35  
 Masjid Al-Haram, 7, 22, 29, 33, 34, 36, 38, 41, 50, 54  
 Masjid Al-Nabawi, 33  
 Masyarakat kapitalis Barat, 19  
*matn*, 139  
 Maulana Hasanuddin, 50  
*Al-Maymūniyyah*, 60  
 Mazhab fiqh, 34  
 Mazhab Syafi'iyah, 35, 72, 136, 137, 145  
 McAuliffe, Jane Dammen, xiii  
*Mekka in the Latter Part of the 19<sup>th</sup> Century*, 3, 21, 62  
 Melayu, 84, 87  
 Melayu-Indonesia, 3, 5, 7, 11, 13, 14, 20, 23, 25, 26, 27, 29, 30,

- 34, 35, 39, 41, 42, 51, 57, 71,  
81, 88, 89, 92, 138, 161, 163  
Mesir, 3, 29, 33, 35, 52, 53, 61  
Metodologi hukum, 38  
*Minhāj Al-Salām*, 24  
*Al-Miriyyah*, 61, 63, 66  
*Mirqat Al-Su'ūd Al-Tashdiq*, 64,  
68, 69, 70  
*Mishbāh Al-Zulām*, 66, 67  
Mistik Islam, 39  
Mistisisme Islam, 62  
Model pendidikan Eropa, 30  
Model transmisi, 138  
Mohamad Solek, 4  
*Mohammedan Priests*, 16  
Monoteis, 116, 133  
Monoteisme, 167  
Morfologi bahasa Arab, 65  
Mosaik, 90  
*Mu'jam Al-Mufāhras fī Alfāz Al-  
Qur'ān Al-Karīm*, 6  
Mufti Syafi'iyah, 25, 52  
*muhābahah*, 101  
Muhammad Affandi Mustafa, 63  
Muhammad Basyuni, 35  
Muhammad bin Muhammad Al-  
Khatib Al-Shirbini, 90  
Muhammad bin Muhammad Al-  
Shirbini Al-Khatib, 64  
Muhammad bin Qasim Al-  
Ghazzi, 65  
Muhammad bin Sulayman Hasb  
Allah, 63  
Muhammad Fuad 'Abd Al-Baqi,  
6  
Muhammad Garut, 22, 59  
Muhammad Khalil Rahmat Allah,  
32  
Muhammad Khatib Duma Al-  
Hanbali, 52  
Muhammad Menshawwi, 35  
Muhammad Mustafa, 61, 66  
Muhammad Nafis, 26  
Muhammad Sa'id Ba Bescl, 35  
Muhammad Zein, 26  
Muhammad, 95, 96, 99, 100, 102,  
103, 105, 106, 107, 108, 109,  
110, 111, 112, 113, 116, 117,  
124, 125, 128, 129, 131, 132,  
133, 134, 135, 136, 137, 138,  
139, 140, 144, 145, 165, 166,  
167, 170  
*Al-Muhammadiyah*, 61  
*Muhimmāt Al-Nafā'is*, 26  
Mulyati, 4  
Muqatil bin Sulaiman, 130  
*muqīmīn*, 21  
Musa, 112, 115, 119, 128, 135, 170  
Muslim India, 32  
Muslim Nusantara, 12, 40, 42  
Muslim Nusantara, 22  
Muslim prolifrik, 60  
Mustafa Afifi, 35  
Mustafa Al-Babi Al-Halabi, 61, 64  
Mustafa bin 'Utsman Al-Jawi Al-  
Garuti, 64  
  
N  
Nabi Daud, 131  
Nabi Muhammad, 2, 6, 49  
Nabi Nuh, 129  
*Al-Nafāhāt*, 67, 68  
Nafisa, 50  
Nahdhatul Ulama, 59  
*Al-Nahjāt Al-Jayyidah*, 63, 67  
Al-Nahrawi, 26

*Nahw*, 37  
 Al-Najah, 32  
 Najasyi, 132, 134  
 Naqsabandiyah, 24  
 Narasi sejarah, 91  
 Narasi, 85  
*al-nasārā*, 93, 95  
*Nashā'ih Al-'Ibad*, 52, 66, 68, 69,  
 70  
*Al-Nashīhat Al-Anīqa li Al-  
 Mutalabbisīn bi Al-Tharīqah*,  
 66  
 Nasima, 50  
 Nasturiyyah, 121  
*native priests*, 17  
 Negara Islam, 32; — Merdeka, 57  
 Negus, 132  
*Nihāyah Al-Zayn fi Irsyad Al-  
 Muṭtadi'īn*, 4, 65, 69, 70  
 non-Arab, 34  
 Nu'man bin Awfa, 119, 124  
*Al-Nuqāyah*, 63  
*Nūr Al-Zhalām*, 63, 68, 69, 70  
 Nuruddin Al-Raniri, 83, 84  
 Nusa Tenggara Barat, 23, 52  
 Nusantara, 4, 5, 7, 11, 13, 14, 15,  
 16, 19, 25, 26, 28, 40, 57, 70,  
 81, 82, 85, 86, 89, 92, 138, 161,  
 162

## O

Omar Shami, 35  
 Orang Arab, 21, 23, 132, 161  
 Orientalis Belanda, 55  
 Ortodoksi, 39, 40, 72; — Islam,  
 161  
 Otoritas, 125; — Muslim, 101; —  
 ulama, 31; — wahyu, 170

## P

Pagentongan, 59  
 Palembang, 24  
 Pasundan, 22  
 Pemerintah Inggris, 17  
 Pemerintah kolonial Belanda, 5,  
 7, 12, 15, 16, 17, 18, 19, 28,  
 40, 41, 49, 53, 54, 57, 58, 60,  
 71, 161, 162  
 Pemerintah Turki Usmani, 31  
 Pemerintahan Usmani, 26  
*People of the Book*, 93  
 Perang Uhud, 97, 103  
 Perifrase, 90, 98, 139, 164  
 Perlak, 82  
 Pesantren Al-Falak, 59  
 Pesantren Tebuireng, 59  
 Politeis, 128, 130  
 Politik, 162  
 Polo, Marco, 82  
*polytheists*, 130  
*populariser*, 137  
*privilege*, 124, 143, 169  
 Prolifik, 71  
 Prosa, 83  
 Pusat kosmos, 13  
 Pusat semesta, 13

## Q

Qadiriyyah, 24  
*Qāmi' Al-Tughyān*, 66, 68, 69  
 Qastalani, 37  
 Qatadah, 109, 130, 132  
*Qatr Al-Ghails*, 63, 68, 69, 70  
*qiblah*, 121  
*qishās*, 103  
*Qissīsīn*, 134  
 Qudsiyyah, 59

- Quraisy, 96  
 Qurayza, 113  
*Qurrat Al-Ayn bi Muhiimmat Al-Dîn fi Al-Fiqh 'alâ Madzhab Al-Imâm Al-Syâfi'*, 4, 23, 65  
*Qut' Al-Habîb Al-Gharîb*, 65, 68
- R**
- rajm*, 108, 112, 113, 114  
 Ramli, 52  
*Al-Rawdat Al-Bâhiyyah fî Abwâib Al-Tasrîfiyyah*, 65  
 Al-Razi, 91, 92  
 Reformasi, 93  
 Residen, 17  
 Resolusi, 17  
 Retorika, xiii, 62  
 Riau, 24  
 Riddel, 85  
*Al-Risâlat Al-Isti'ârat*, 66  
*Al-Risâlat Al-Jâmi'ah*, 63  
*Risâlat fî 'Ilm Al-Tawhîd*, 63  
*rite of passage*, 20  
*ritual of affliction*, 20  
*Al-Riyâ'at Al-Fûliyyah*, 65, 67  
*Riyâ'at Al-Badî'ah fî Ushûl Al-Dîn wa Ba'd Furu' Al-Syarî'ah*, 63  
 Roff, William, 20  
 Ruh, 143  
*Ruhbân*, 134  
 Ruqayyah, 50  
*rushdiye*, 31, 32, 33, 41
- S**
- Sabian, 128, 129  
 Sabianisme, 129  
*Sabîh*, 61  
 Saduqiyyah, 119  
*Al-Salînat Al-Najîh*, 64  
*Al-Salînat Al-Salâ*, 65  
*sauks*, 17  
*Sakîlim Al-Fudhalâ*, 4, 66  
 Salim bin Samir, 64  
 Sallam bin Mashkam, 119  
 Salman Al-Farisi, 132  
 Sambas, 24, 52  
 Samudra Pasai, 81, 82  
 Sarusi, Al-, 24, 26, 63  
*Sarf*, 37  
 Sastra Arab, 31  
 Sastra Melayu, 82  
 Saudi, 3  
 Saulat Al-Nisâ', 32  
 Sayyid 'Utsman, 66  
 Sayyid Abu Bakr Shatta, 35  
 Sayyid Ahmad Al-Marsafi Al-Masri, 52  
 Sayyid Bakri, 23  
 Sayyid Maulana Shatta, 23  
 Sekularisasi, 31  
 Sentralitas, 2  
*Shahîh Bukhârî*, 37  
*Shahîh Muslim*, 37  
*Al-Sharafiyyah*, 60  
 Shas bin Qays, 97, 119, 124  
*Shaykh Al-'Ulamâ'*, 33, 34  
 Shi'ib Ali, 50  
 Shihr, 64  
 Shu'ba bin Amir, 112  
 Sindang Kasih, 59  
 Singkil, 86  
 Sinonim, 165  
*Sirâj Al-Hudâ*, 24  
*Al-Sirâj Al-Munîr*, 90, 91  
 Sistem monopoli, 16  
 Solo, 52  
 Srilanka, 14  
 Status ketuhanan, 168



Steenbrink, 3  
 Al-Suddi, 95, 103  
 Sufisme, 68  
 Sufyan Al-Tsawri, 128  
 Sukabumi, 59  
 Sukapakir, 59  
 Sulaiman bin 'Umar Al-'Ujayli Al-Azhari, 90  
 Sulaiman Effendi, 24  
 Sulawesi, 69  
*Sulūk Al-Munājāt*, 65, 68, 69, 70  
*Sulūk Al-Tawfiq ilā Mahabbat Allāh 'alā Al-Tahqīq*, 64  
 Sultan Ageng Tirtayasa, 14  
 Sultan Haji, 14  
 Sultan Iskandar Muda, 83, 84  
 Sultana Safiya Al-Din Taj Al-'Alam, 86  
*Sulūk Al-Jadida*, 65, 67  
 Sumatra, 24, 69, 81; — Utara, 82  
 Sumbawa, 23  
 Sunda, 58  
*Supplement*, 61  
 Surabaya, 23, 24  
 Al-Suyuthi, 63  
 Sya'rani, 38  
 Sya'riyah, 34, 35  
 Syahriya, 50  
 Syaikh Abdul Karim, 23, 24, 58  
 Syaikh Arsyad, 50  
 Syaikh Syihabuddin Ahmad bin Ahmad Al-'Asqalani, 66  
 Syaikh Syukur 'Alwan, 50  
 Syaikh Yusuf Makassar, 14  
 Syaikh Zainuddin Sumbawa, 56  
 Syaikh Zein, 24  
 Syakila, 50  
 Syamsuddin Sumatra, 84  
 Syamsuddin, 86

*Syarh 'alā Manzhūmah fī Al-Tawassul bi Al-Asmā' Al-Husnā*, 67  
*Syarh 'alā Shaḥīḥ Muslim*, 62  
 Syarif Hidayatullah, 50  
 Syria, 3, 29, 52, 104, 105, 140

## T

*al-ta'lim al-awwal*, 30  
 Tabut, 119  
*Tafsīr Al-Jalālayn*, 38  
*Al-Tafsīr Al-Munīr li Ma'ālim Al-Tanzīl Al-Musfir 'an Wujūh Mahāsini Al-Ta'wīl*, 3, 64  
*Tafsīr Al-Nūr*, 4  
*al-tafsīr al-tahlīlī*, 90  
*Tafsīr*, 90, 91  
 Tamim, 50  
 Tanah Suci, 29  
 Tanara, 49, 53, 58, 60  
*Tanqīh Al-Qawī Al-Hathīth*, 64, 68, 69, 70  
*Tanwīr Al-Miqbās*, 90, 91  
*Al-Taqaḍdum Al-'Ilmiyyah*, 61  
*Al-Taqrīb*, 65  
 Tarekat Qadiriyah, 23, 58  
 Tarekat Qadiriyah-Naqsabandiyah, 23  
 Tarekat Syattariyyah, 14, 86  
*Targhīb Al-Mushṭaqīn*, 67  
*Tarjumān Al-Mustafīd*, xiii, 14, 86, 87, 88, 89, 93  
 Tasawuf, 4; — Falsafi, 83  
*tasawwuf*, xiii  
 Tasikmalaya, 59  
 Tata bahasa, 31; — Arab, 38, 68  
 Taurat, 95, 103, 105, 106, 108, 109, 110, 112, 113, 115, 117, 119, 130, 135, 136, 137, 138.

- 145, 166, 167, 170  
*tawhîd*, 140, 142, 144  
*Al-Tawsih*, 65  
 Teknik eksegetik, 90  
 Teknik *gloss*, 165  
 Teologi, 4; — Asy'ariyah, 37;  
 Islam, 37, 41  
 Teosofi, 84  
 Terusan Suez, 20  
 Thailand, 82  
*the most ubiquitous author*, 70  
*Al-Tijân Al-Darîri*, 63, 69, 70, 89  
 Timur Tengah, xii, xiii, 26, 71, 89  
 Tradisi diglossia, 92  
 Trinitas, 100, 122, 142  
 Tsa'laba, 132  
*Al-Tsimâr Al-Yaqîn*, 63  
 Turki Usmani, 27, 41  
 Turki, 24, 26
- U**
- Ulama Arab, 36  
 Umar bin Khattab, 104, 110  
*Umm Al-Barâhin*, 24, 26, 63  
 Universitas Al-Haram, 54, 56, 62  
 Universitas Canbridge, 84  
 Universitas Leiden, 61  
*'Uqûd Al-Lujayn Al-Huqûq Al-Zawjâyn*, 65, 68, 69, 70  
 Usaid bin Sa'ya, 132  
*ushûl al-dîn*, xii, 37  
*ushûl fiqh*, 37, 38  
 Utsman 'Abd Al-Razzaq, 61, 67  
 Uzair, 102, 118, 119, 122, 123,  
 127, 142, 143, 168
- V**
- van Bruinessen, Martin, 68, 69,  
 70, 89
- VOC, 14, 15, 16  
 Vredenbregt, 15, 17
- W**
- Waardenburg, Jacques, 3  
*Wâdi Al-Nîl*, 60  
*wahdat al-wujûd*, 14  
*Wahhâbiyyah Press*, 60  
 Al-Wahhâbiyyah, 64, 65, 66  
 Al-Wahidi, 88  
 Walisongo, 50  
 Warisan skriptual, 93  
 Wijoyo, 4, 60, 68  
 Wilayah Islam *peripheral*, 138
- Y**
- Ya'qubiyyah, 120  
 Yahra, 124  
*al-yahûd*, 93, 95  
 Yahudi Madinah, 125, 135  
 Yahya, 59  
 Yakub, 117  
 Yaman, 119  
 Yatim, 34  
 Yerusalem, 14  
 Yesus, 101  
 Yusuf Al-Sunbulawayni, 53
- Z**
- Zâbûr*, 128, 131  
 Zahro, 50  
 Zaid bin Qays, 96  
 Zainuddin 'Abd Al-'Aziz Al-Malibari, 4, 23, 65, 66  
 Zainuddin Sumbawa, 23, 35



## TENTANG PENULIS

ASEP MUHAMAD IQBAL, lahir di Sukabumi pada 15 Desember 1973, adalah dosen pada Sekolah Tinggi Agama Islam (STAIN) Palangka Raya, Kalimantan Tengah, sejak 1999. Ia menyelesaikan Madrasah Ibtidaiyah pada tahun 1986 dan Madrasah Tsanawiyah pada tahun 1989 di tanah kelahirannya. Kemudian, ia melanjutkan pendidikannya ke Madrasah Aliyah Negeri Program Khusus (MAN PK) di Ciamis dan lulus pada tahun 1992. Pada tahun yang sama, melanjutkan pendidikan tingginya di Institut Agama Islam Negeri (IAIN; sekarang Universitas Islam Negeri [UIN] Syarif Hidayatullah Jakarta, jurusan Tafsir-Hadis, fakultas Ushuluddin. Pada tahun 1997, ia lulus dengan yudisium *cum laude* dengan skripsi berjudul *Ahl Al-Kitab dalam Perspektif Al-Qur'an*.

Setelah tamat dari IAIN Jakarta, ia terpilih menjadi peserta Program Pembibitan Calon Dosen IAIN se-Indonesia Angkatan XI, yang diselenggarakan oleh Departemen Agama di Jakarta sejak Agustus 1998 sampai Januari 1999. Pada tahun 2001, ia mendapat beasiswa dari

*Indonesian-Netherlands Cooperation in Islamic Studies* (INIS) untuk menempuh masters program (S2) di fakultas Teologi dan fakultas Sastra Universitas Leiden, Belanda. Ia lulus pada Mei 2003 dengan yudisium *cum laude* dengan tesis berjudul *Understanding Jews and Christians in the Qur'anic Commentary of Syaikh Nawawi Banten (1813-1897)* di bawah bimbingan Dr. Nico Kaptein.

Di bidang akademik, *research interest*-nya meliputi Qur'anic Studies, hermeneutika Islam, pluralisme keagamaan, *women studies* dan Islam lokal. Selain aktivitas mengajar, ia kini *program coordinator* pada Pusat Kajian Agama dan Masyarakat (*the Research Centre in Religion and Society*) yang berbasis di Palangka Raya dan memfokuskan kegiatannya pada Islam lokal di Kalimantan Tengah dan wilayah Indonesia lainnya.

# Yahudi & Nasrani dalam Al-Quran

Buku ini membahas pemikiran, Syaikh Nawawi Banten, seorang ulama terkemuka keturunan Indonesia yang mempunyai reputasi Internasional, khususnya di Timur Tengah dan kawasan Asia Tenggara, pada masanya. Karya Nawawi Banten, *Marah Labid*, banyak disebut-sebut sebagai *landmark* dalam sejarah tafsir Indonesia karena merupakan salah satu karya tafsir pertama yang membahas keseluruhan Al-Quran. Buku ini penting karena penulisnya menfokuskan diri pada salah satu sisi paling maju *Marah Labid*. Kenyataannya, jauh-jauh hari sebelum dialog lintas agama marak belakangan ini, Nawawi Banten telah memetakan hubungan antarumat beragama dengan interpretasinya terhadap ayat-ayat yang berbicara tentang Yahudi dan Kristen dalam Al-Quran. Penulisnya juga memberi kita konteks historis tafsir tersebut dengan melacaknya pada "jaringan ulama" yang merupakan akar intelektual dari perkembangan pemikiran Islam setidaknya sejak tiga abad yang lalu. Sebuah langkah maju yang layak diapresiasi.

"Tidak perlu diragukan lagi betapa relevan fokus pembahasan [buku] ini bagi situasi Indonesia sekarang, mengingat belum adanya pemahaman antaragama yang memadai."

—Dr. Nico J.G. Kaptein, *Leiden University & Koordinator INIS*

"Kehadiran buku ini merupakan sumbangan bagi kajian warisan keislaman" nusantara abad sembilan belas dan menambah jajaran karya tentang sambutan bagi wacana dialog antaragama dalam perspektif seorang muslim."

—Prof. Dr. Azyumardi Azra, *Guru Besar Kehormatan Melbourne University*



Seri Studi Al-Quran



ISBN 979-3603-21-4

9789793603223