



Hermeneutik: Jurnal Ilmu Al Qur'an dan Tafsir

issn 1907-7246 eissn 2549-4546

Tersedia online di: journal.stainkudus.ac.id/index.php/Hermeneutik

DOI: xxx xxx xxx xxx

Fungsi *Asbāb Al-Nuzūl* Dalam Tafsir *Marāḥ Labīd* Karya Nawawi Al-Bantani

Muhammad Misbahul Munir

Email: moh.misbah@gmail.com

Abstrak

Diskursus *asbāb al-nuzūl* merupakan diskursus yang tidak dapat ditinggalkan dalam kajian '*ulūmul qur'an*'. Terdapat 3 pandangan besar mengenai urgensi diskursus tersebut, yaitu 1) yang mengatakan bahwa mengetahui *asbāb al-nuzūl* merupakan alat bantu dalam memahami makna Alquran; 2) yang mengatakan bahwa mengetahui *asbāb al-nuzūl* merupakan hal yang sia-sia dan sama halnya dengan membatasi pesan-pesan Alquran dalam ruang dan waktu; 3) yang mengatakan bahwa mengetahui *asbāb al-nuzūl* merupakan keharusan. Dalam konteks karya tafsir Nusantara, salah satu tafsir yang menggunakan uraian *asbāb al-nuzūl* ialah kitab tafsir *Marāḥ Labīd* karya Syaikh Nawawī al-Bantani. Dalam tafsirnya tersebut, khusus dalam surah al-Baqarah, terdapat 42 uraian *asbāb al-nuzūl*. Sebagai contoh dalam Q.S. 2:115, uraian *asbāb al-nuzūl* digunakan Syaikh Nawawī al-Bantani untuk menjelaskan dan menentukan makna ayat tersebut. Selain itu, terdapat juga upaya memberikan gambaran konteks makro ayat dan mengkontekstualisasikannya sesuai kondisi masyarakat sekarang. Penelitian ini akan dibagi ke dalam tiga analisis, yaitu berdasarkan tema, fungsi, dan *ta'addud al-riwāyāt*. Penelitian ini menggunakan klasifikasi fungsi *asbāb al-nuzūl* oleh al-Zarqānī. Penelitian ini difokuskan pada uraian *asbāb al-nuzūl* dalam tafsir *Marāḥ Labīd* khususnya dalam surah al-Baqarah.

Keywords: *Asbāb al-nuzūl*, *Marāḥ Labīd*, klasifikasi fungsi.

Pendahuluan

Termasuk persoalan *asbāb al-nuzūl* ialah perdebatan tentang urgensinya. Secara garis besar, menurut Akh Fauzi Aseri dkk yang mengutip pandangan Syahrur, perdebatan tersebut dapat dikelompokkan ke dalam 3 pendapat: 1) tidak mungkin menginterpretasikan Alquran tanpa mempertimbangkan aspek kisah dan sebab turunnya ayat (al-Wāhidī); 2) mengetahui *asbāb al-nuzūl* dapat membantu memahami ayat-ayat Alquran (Ibnu Taimiyah); dan 3) *asbāb al-nuzūl* bukanlah sebab dalam hal turunnya ayat, tetapi ia hanyalah bentuk pengambilan hukum berdasarkan ayat yang dimaksud (al-Zarkasyi, w. 794 H.) (Aseri, dkk, 2014, hal. 30).

Pendapat pertama dan kedua di atas berangkat dari asumsi bahwa Alquran yang turun secara graduasi dalam kurun waktu kurang lebih 23 tahun, menunjukkan adanya dialetika antara teks dengan realitas. Dalam kurun waktu tersebut, satu ayat atau beberapa ayat itu turun berangsur-angsur karena latar belakang kejadian atau pertanyaan tertentu. Hal ini juga meniscayakan adanya hubungan antara teks dengan budaya yang saling terpengaruhi dan mempengaruhi. Dalam konteks inilah, Naṣr Hāmid Abū Zaid mengatakan bahwa Alquran merupakan produk budaya (*muntaj al-tʿaqaḥi*) sekaligus produsen budaya (*muntij al-tʿasaqafi*). Namun, pendapat kedua tidak seketat pendapat pertama yang memandang bahwa makna ayat dapat dipahami melalui konteks internal ayat.

Berbeda dengan asumsi pendapat pertama dan kedua, pendapat ketiga berangkat atas asumsi kemutlakan dan keuniversalitasan Alquran. Salah satu yang mengikuti pendapat ini ialah Syahrur. Bagi Syahrur, mengutip tulisan Akh Fauzi Aseri dkk., pendapat yang mengatakan adanya sebab-sebab turunnya Alquran mengindikasikan secara jelas bahwa satu ayat tidaklah turun kecuali dengan adanya sebab turunnya ayat yang dimaksud. Pendapat seperti ini, menurutnya, merupakan sikap yang tidak sopan terhadap Allah swt. dan terhadap maksud risalah diturunkannya serta telah menyempitkan gerak Alquran dengan memasukkannya dalam ruang dan waktu (Aseri dkk, 2014, hal. 30–31).

Meskipun *asbāb al-nuzul* masih diperdebatkan tentang urgensinya dan dianggap sebagai murni persoalan riwayat, ternyata hal itu tidak menghalangi perkembangan disiplin ini. Menurut Akh Fauzi Aseri dkk, setidaknya ada 3 alasan hal itu terjadi. Pertama, tidak semua riwayat *asbāb al-nuzūl* itu *ṣaḥīḥ* (valid). Hal ini mendorong para ulama mengumpulkan riwayat-riwayat *asbāb al-nuzūl* yang statusnya *ṣaḥīḥ* dalam satu

buku. Kedua, akses terhadap riwayat masing-masing ulama berbeda, seperti Ibn Jarir al-Ṭabari (w. 923 M.) dalam tafsirnya, *Jāmi' al-Bayān*, yang telah mengumpulkan banyak riwayat-riwayat tafsir yang tersebar dari abad-abad pertama, termasuk riwayat *asbāb al-nuzūl* yang tidak diketahui oleh para ulama lain. Ketiga, para ulama berbeda dalam kadar tertentu dalam mendefinisikan *asbāb al-nuzūl*. Hal ini berpengaruh pada riwayat atau kejadian historis apa yang seharusnya dimasukkan ke dalam kategori *asbāb al-nuzūl*. Al-Suyūṭi, misalnya, mengkritik al-Wāhidī yang memasukkan penyerangan Abrahah dari Yaman ke Makkah yang terjadi sebelum turunnya Alquran sebagai sebab turunnya Surah al-Fil (Aseri dkk, 2014, hal. 3).

Persoalan-persoalan *asbāb al-nuzūl* tersebut memicu perkembangan karya-karya di bidang ini termasuk dalam bentuk karya tafsir. Dalam konteks kitab tafsir Nusantara misalnya, terdapat kitab tafsir *Marāh Labid Likasyfi Ma'nā al-Qur'an al-Majid* karya Syaikh Muhammad bin 'Umar Nawawī al-Jāwī (1813-1897 M.). Dalam tafsir ini banyak ditemukan riwayat *asbāb al-nuzūl* dan seringkali *asbāb al-nuzūl* digunakan sebagai *tool* (perangkat) dalam menentukan makna ayat. Sebagai contoh dalam Q.S. 2: 115, ayat ini secara literal dipahami sebagai ayat yang membolehkan shalat tidak mesti menghadap kiblat. Padahal, ayat ini melalui pengetahuan terhadap *asbāb al-nuzūl*-nya, dipahami oleh Syaikh Nawawī al-Bantani bahwa Q.S. 2: 115 tersebut menjelaskan tentang keingkaran kaum Yahudi untuk menghadap Ka'bah – arah kiblat baru yang sebelumnya dipindah dari Baitul Maqdis. Perpindahan tersebut menurutnya merupakan ujian dari Allah swt. untuk mencoba dan melihat hambanya yang taat.

Mengenai penggunaan *asbāb al-nuzūl*, salah satu kritikan dari mufassir modern-kontemporer terhadap model tafsir pertengahan, termasuk tafsir *Marāh Labid* yang mengikuti karakteristiknya, ialah pengabaian terhadap konteks makro ayat. Menurut mereka, asumsi *ṣālih li kulli zamān wa makān* membawa implikasi bahwa problem-problem sosial keagamaan di era kontemporer tetap dapat dijawab oleh Alquran dengan cara melakukan kontekstualisasi dan aktualisasi penafsiran secara terus-menerus, seiring dengan semangat dan tuntutan problem kontemporer, yang mana hal ini tidak dilakukan oleh tafsir-tafsir sebelumnya. Pada titik inilah, tulisan ini mencoba menguji anggapan tersebut selain juga melihat bagaimana penggunaan *asbāb al-nuzūl* mikro ayat dan fungsinya (Mustaqim, 2011, hal. 154).

Dari latar belakang di atas, penulis tertarik untuk mengkaji penggunaan *asbāb al-nuzūl* dalam tafsir *Marāḥ Labīd*. Untuk mempertajam fokus kajian, penulis membatasinya pada surah al-Baqarah saja, selain tidak memungkinkannya mengkaji keseluruhan tafsir, juga didasari bahwa surah al-Baqarah berisi banyak riwayat *asbāb al-nuzūl*. Status banyak ini berangkat dari penghitungan penulis dalam kitab *asbāb al-nuzūl* karya al-Wāḥidi yang mengumpulkan riwayat-riwayat *asbāb al-nuzūl* surah al-Baqarah yang terdapat pada 80 ayatnya, paling banyak dari surah-surah lainnya.

Kajian Teori

Asbāb al-Nuzūl: Sejarah, Perkembangan, dan Definisi-nya

Asbāb al-nuzūl dalam sejarahnya telah menjadi salah satu cabang penting ‘*ulūm al-Qur’ān*. Karena pentingnya, bahkan para ulama secara khusus menulis buku yang membahas *asbāb al-nuzūl*. Misalnya yang paling awal adalah ‘Ali bin al-Madīnī (w. 234 H.), gurunya al-Bukhārī (256 H.), kemudian al-Wāḥidi (w. 468 H.), al-Ja’barī (w. 732 H.), Ibn Ḥajr (w. 852 H.), dan al-Suyūṭi (w. 911 H.). Nama terakhir mengarang kitab monumental tentang *asbāb al-nuzūl* yang ia namai *Lubāb al-Nuqūl fī Asbāb al-Nuzūl* (Al Zarqani, 1995, hal. 89).

Menurut Bassām al-Jamal, karya-karya lebih awal yang mengandung riwayat-riwayat *asbāb al-nuzūl* ialah karya ‘Ikrimah al-Bariri (w. 107 H.) dengan kitabnya *Nuzūl al-Qur’ān* dan al-Hasan al-Bashri (w. 110 H.) dengan kitabnya *Nuzūl al-Qur’ān* (Al Jamal, 2005, hal. 90; Syamsuddin, n.d.). Namun, kedua kitab ini tidak menyebutkan istilah *asbāb al-nuzūl*. Orang pertama kali yang menyebut istilah tersebut adalah al-Wāḥidi (w. 468 H.). Dari sejak penyebutan inilah *asbāb al-nuzūl* sebagai ilmu yang ‘mandiri’ (meski merupakan bagian dari ‘Ulum Alquran), menurut Bassam al-Jamal, baru muncul pada abad ke-5 Hijriyah (Al Jamal, 2005, hal. 82).

Asbāb al-nuzūl atau konteks historis terbagi menjadi dua, yaitu mikro dan makro. Secara mikro, ulama mendefinisikannya dengan sesuatu peristiwa atau pertanyaan yang menyebabkan turunnya satu ayat atau beberapa ayat Alquran. Peristiwa atau pertanyaan ini bisa didapat melalui riwayat, sebagaimana pernyataan Al-Wāḥidi dalam karyanya, *asbāb al-nuzūl*, bahwa tidak halal berpendapat mengenai *asbāb al-nuzūl* Alquran kecuali berdasarkan pada riwayat atau mendengar langsung dari orang-orang yang menyaksikan turunnya, mengetahui sebab-sebabnya, dan membahas

tentang pengertiannya serta bersungguh-sungguh dalam mencarinya (Al Wahidi, 1991, hal. 10). Karena itu, Andrew Rippin mendefinisikan *asbāb al-nuzūl* (*occasions of revelation*) dengan ungkapan: “*reports, transmitted generally from the Companions of Muhammad, detailing the cause, time and places of the revelation of a portion (usually a verse) of the Qur’an*” (riwayat-riwayat yang ditransmisikan umumnya dari Sahabat Nabi Muhammad, yang memberikan penjelasan rinci tentang sebab, waktu dan tempat diwahyukannya bagian dari Alquran, [biasanya sebuah ayat] (Rippin, 2003, hal. 569).

Sedangkan secara makro, menurut Syahiron Syamsuddin, *asbāb al-nuzūl* dipahami sebagai situasi dan kondisi yang ada di Bangsa Arab dan bangsa-bangsa lain di sekitar mereka yang hidup pada abad ke-7 M. dan mendapat respons dari Alquran. Dalam istilah lain, Syaikh Waliyullah al-Dihlawi menamainya dengan *asbāb al-nuzūl al-haqiqiyah* (*asbāb al-nuzūl* yang hakiki dan prinsipil). Konsep ini sebenarnya sudah dikemukakan oleh al-Syatibi dalam kitab *al-Muwafaqah*-nya (Syamsuddin, n.d.).

Istilah *asbāb al-nuzūl* merupakan frasa dalam bahasa Arab (*muḍāf-muḍāf ilaih*) dari kata *asbāb* dan *al-nuzūl*. Kata *asbāb* merupakan *jama’ taksīr* dari kata *sabab* yang berarti كل شيء يتوصل به إلى الشيء (sesuatu yang menyampaikan kepada sesuatu yang lain) (Manzur, 1993, hal. 458), atau juga berarti alasan, wasilah, perantara, tali, asal, dan sumber (Munawwir, 1997, hal. 602). Sedangkan kata *al-nuzūl* terbentuk dari kata نزل – نزول, mempunyai arti *descending* (Wehr, 1976, hal. 957), turun.

Kedua kata tersebut, *asbāb* dan *al-nuzūl*, ketika di-*idāfah*-kan berarti sebab-sebab yang melatarbelakangi turunnya atau terjadinya sesuatu. Meskipun secara etimologi *al-nuzūl* mencakup segala fenomena yang melatarbelakangi terjadinya sesuatu, namun dalam pemakaiannya, frasa *asbāb al-nuzūl* dipergunakan secara khusus untuk menyatakan sebab-sebab yang melatarbelakangi turunnya Alquran, seperti halnya *asbāb al-wurūd* yang secara khusus digunakan untuk sebab-sebab terjadinya ‘hadis (Anwar, 2000, hal. 60). Pengistilahan tersebut, dengan tidak menyertakan kata Alquran atau Hadis, digunakan karena pengertian dan maksudnya sudah dikenal luas serta lazim dipakai (Amin Suma, 2014, hal. 204).

Dari sisi terminologi, ada banyak definisi yang dikemukakan oleh para ahli *‘ulumul al-Qur’ān* dalam mendefinisikan *asbāb al-nuzūl*, di antaranya:

Pertama, menurut al-Zarqani, *Asbāb al-nuzūl* adalah sesuatu yang satu ayat atau beberapa ayat turun, menceritakan peristiwa atau menjelaskan ketentuan-ketentuan hukumnya pada saat peristiwa itu terjadi (Al Zarqani, 1995, hal. 89).

ما نزلت الآية أو الآيات متحدثة عنه أو مبينة لحكمه أيام وقوعه.

Kedua, menurut Ṣubḥī Ṣāliḥ *Asbāb al-nuzūl* adalah sesuatu yang menyebabkan turun satu ayat atau beberapa ayat, mengandung peristiwa atau menjawab pertanyaan darinya atau pun menjelaskan hukum yang terjadi pada zamannya . (Salih, 1977, hal. 132).

ما نزلت الآية أو الآيات بسببه متضمنة له أو مجيبة عنه أو مبينة لحكمه زمن وقوعه

Ketiga, menurut Manna' al-Qaṭṭān *Asbāb al-nuzūl* adalah sesuatu, yang pada waktu terjadinya turun Alquran berkenaan dengannya, baik berupa peristiwa maupun berupa pertanyaan (Al Qattan, n.d., hal. 74)

ما نزل قرآن بشأنه وقت وقوعه كحادثة أو سؤال

Dari ketiga definisi di atas, dapat disimpulkan bahwa *asbāb al-nuzūl* merupakan peristiwa atau pertanyaan yang menyebabkan turunnya Alquran. Alquran yang turun dalam satu ayat atau beberapa ayat tersebut menceritakan, menjawab, dan menjelaskan hukum peristiwa yang terjadi atau pertanyaan yang diajukan kepada Nabi Muhammad saw., baik turunnya itu langsung berkenaan dengan kedua hal tersebut atau belakangan dalam durasi tertentu untuk menjelaskan suatu hikmah. Namun, definisi ini bukan berarti mengharuskan bahwa setiap ayat Alquran harus memiliki *asbāb al-nuzūl*, sebab Alquran tidak turun karena timbulnya suatu peristiwa dan kejadian, atau karena suatu pertanyaan, mengingat ada di antara Alquran yang diturunkan karena sebagai permulaan, tanpa sebab, seperti hal-hal mengenai keimanan, kewajiban Islam dan syariat Allah dalam kehidupan pribadi maupun sosial. Oleh karenanya, Al-Ja'bari membagi turunnya Alquran dalam dua kategori: yang turun tanpa sebab (*ibtidā'*), dan yang turun karena suatu peristiwa atau pertanyaan (Al Suyuti, n.d., hal. 189).

Nawawi al-Bantani: Ulama' Prolifk-Multidisipliner

Nawawi al-Bantani (Steenbrink, 1984, hal. 117) lahir di kampung Tanara, desa kecil di kecamatan Tirtayasa, Serang, Banten (sekarang provinsi yang pisah dari Jawa

Barat) pada 1230 H./1813 M (Mas'ud, 2006, hal. 109). Beliau merupakan anak tertua dari sembilan bersaudara –empat saudara laki-laki, Ahmad, Said, Tamim, dan Abdullah serta dua saudara perempuan, Syakilah dan Syahriayah, dari pasangan Kyai 'Umar dan Nyai Zubaidah. Kyai Umar adalah seorang penghulu (Mas'ud, 2006, hal. 110) (petugas keagamaan yang memiliki otoritas di bawah pemerintah Kolonial yang menangani masalah-masalah keagamaan sehari-hari termasuk pernikahan menurut Islam) di Tanara dan Nyai Zubaidah adalah penduduk asli Tanara yang merupakan anak dari paman ayahnya, Muhammad Singaraja bin Ali (Bahary, 2015, hal. 178).

Sedari kecil, Nawawi al-Bantani dan kedua adiknya, Tamim dan Ahmad, telah mendapat pendidikan agama langsung dari ayahnya (Mohd Zarif, 2007, hal. 10). Dari Kyai Umar, mereka mempelajari ilmu Kalam, Nahwu, Tafsir dan Fikih. Pendidikan berikutnya, mereka peroleh dari Haji Sahal Banten, seorang ulama yang masyhur di daerah Banten waktu itu. Kemudian mereka pergi ke Purwakarta, Karawang, untuk belajar kepada Raden Haji Yusuf, yang menarik banyak murid dari seluruh Jawa, khususnya dari Jawa Tengah (Steenbrink, 1984, hal. 117–118).

Pada umurnya yang ke-15, mereka berangkat ke Makkah untuk menunaikan ibadah haji. Namun setelah proses ibadah haji selesai, Nawawi al-Bantani memutuskan untuk menetap dan tidak ikut pulang bersama kedua adiknya. Selama 3 tahun di Makkah, ia belajar kepada Sayyid Ahmad Nahrawi, Sayyid Ahmad Dimiyati, dan Sayyid Ahmad Zaini Dahlan (para syaikh Masjid al-Haram ketika itu). Ia juga belajar pada Muhammad Khaṭīb Sambas al-Hanbali, seorang 'alim dari Kalimantan Barat yang bermukim di Madinah. Kemudian beliau juga melanjutkan belajarnya ke Syam (sekarang Syirai) dan Mesir.

Setelah berkelana memuaskan dahaga keilmuannya di empat kota tadi, sekitar tahun 1833, Nawawi al-Bantani pulang ke tanah air untuk kembali belajar kepada salah seorang ulama besar di Karawang, Jawa Barat. Begitu tuntas pencarian ilmunya di Karawang, beliau kembali ke Tanara untuk memulai mengamalkan dan mengajarkan ilmu yang ia miliki kepada masyarakat tempat asalnya. Namun, karena kondisi tanah air pada saat itu masih berada di bawah kolonial Belanda dan setiap gerak-gerik ulama diawasi, termasuk Nawawi al-Bantani, pada tahun 1855 beliau memutuskan kembali ke Makkah, dengan beberapa pertimbangan, untuk belajar lagi sembari mengajar para mahasiswa yang berdatangan ke sana dari berbagai negara (Rifa'i Hasan, 1990, hal. 41).

Di antara murid-muridnya yang kemudian hari menjadi ulama besar di Nusantara ialah K.H. Hasyim Asy'ari, K.H. Khalil Bangkalan, K.H. Asy'ari Bawaian, K.H. Asnawi, K.H. Ilyas, K.H. Abdul Ghaffar, K.H. Tubagus Bakri, dan K.H. Nahjun, yang dijadikan oleh Nawawi al-Bantani mantunya (cucu), dinikahkan dengan Nyi Salmah binti Ruqayyah binti Muhammad Nawawi. Bahkan selain dari Indonesia sendiri, ada juga yang berasal dari Malaysia, seperti KH. Daud (Bahary, 2015, hal. 178).

Selain mengajar, Nawawi al-Bantani juga banyak menelorkan karya. Buah karyanya tercatat mencapai 115 kitab, menurut riwayat lain 99 kitab (Mas'ud, 2006, hal. 128). Kitab-kitab yang ditulis Nawawi al-Bantani sebagian besar merupakan kitab-kitab komentar (*syarah*) dari karya-karya ulama sebelumnya. Hampir dari semua kitab karangannya itu ditulis dengan bahasa Arab. Dalam menyusun karyanya, ia juga tidak lupa berkonsultasi dengan ulama-ulama besar setempat sebelum dicetak.

Dengan keadaan masyarakat muslim di Arab pada saat itu, Nawawi al-Bantani merupakan penulis prolifk-multidisipliner, dibandingkan dengan kelompok modernis, seperti Jamal al-Dīn al-Afgānī yang terkenal namanya, hanya memiliki 3 tulisan buku yang tidak begitu tebal dan M. Abduh dengan karya monumentalnya *Risālah Tauḥīd* dan *Tafsīr al-Manār* yang itupun merupakan kreasi muridnya, M. Rasyid Riḍa. Brockelmann membagi karya Nawawi al-Bantani ke dalam tujuh cabang utama ilmu keislaman, yakni, tafsir (tafsir Alquran), fiqh (jurisprudensi Islam), ushūl al-dīn (*dogma Islam), tasawwuf (mistisisme Islam), biografi Nabi, tata bahasa Arab, dan retorika (Burhanuddin, 2010, hal. 125).

Dari semua karyanya di atas, *Marāḥ Labīd li Kasyf Ma'nā al-Qur'ān al-Majīd* merupakan karya monumental Nawawi al-Bantani dalam bidang tafsir. Menurut laporan 'Abd al-Jabbar yang telah menginventarisasi tokoh-tokoh intelektual ulama Makkah dan Madinah di abad ke 14 H, sebagaimana dikutip Mamat Slamet, diindikasikan bahwa hanya sedikit –untuk tidak mengatakan tidak ada– tokoh yang menulis kitab tafsir. Dari 129 tokoh yang terkenal, hanya 2 orang yang menulis kitab tafsir, yaitu Nawawi al-Bantani dengan tafsirnya *Marāḥ Labīd* dan Sayyid Bakri Bin Muhammad Zanul Abidīn Syata (1266-1310/1849-1893) dengan karyanya *Tafsīr al-Qur'ān*. Itupun, dari kedua tafsir ini, hanya tafsir *Marāḥ Labīd* yang ditulis rampung, sedangkan Bakri hanya menulis sampai surat *al-Mu'minūn* (Burhanuddin, 2010, hal. 128).

Karena kemasyhuran Nawawi al-Bantani dengan karya-karyanya yang banyak dicetak di berbagai negara, ia diberi berbagai gelar oleh ulama'. Di antara gelar-gelarnya yaitu: 'Ayân 'Ulamâ al-Qarn al-Râbi' 'Asyar li al-Hijrah, al-Imâm al-Muḥaqqiq wa al-Fahhamah al-Mudaqqiq, dan Sayyid 'Ulama' al-Hijâz.

Nawawi al-Bantani wafat pada hari Kamis 25 Syawal 1314 H./1897 M di tempat kediamannya yang terakhir, kampung Syi'ib Ali, Makkah dalam usia 84 tahun. Jenazahnya dikuburkan di pemakaman Ma'la, yang berdekatan dengan kuburan Ibnu Hajar al-Asqalani (pakar hadis abad 9 H) dan Siti Asma' binti Abu Bakar al-Siddiq. Beliau wafat pada saat sedang mensyarahi kitab *Minhâj al-Tâlibin* karya Imam Yahya bin Syaraf bin Mura bin Hasan bin Husain bin Muhammad bin Jam'ah bin Hujam al-Nawawi. Setiap tahunnya, pada hari Kamis pada minggu terakhir bulan Syawal, acara haul diperingati oleh sebagian besar umat Islam di daerahnya, Tanara, Banten (Mas'ud, 2006, hal. 109–110).

Marâh Labîd: Latar Belakang, Sistematika Penulisan, dan Metode Penafsiran

Nawawi al-Bantani tidak memberikan pendahuluan kitab tafsirnya dengan bahasan tentang 'ulumul al-Qur'an, tetapi dengan latar belakang penulisan dan sumber penafsiran sekunder yang ia gunakan. Ada dua alasan yang melatarbelakangi ditulisnya kitab ini, *pertama*, karena dorongan beberapa kolega Nawawi al-Bantani untuk menulis sebuah kitab tafsir, meskipun dalam waktu yang lama ia khawatir sebab takut masuk kategori hadis Rasulullah saw. yang mengatakan: "Barangsiapa menafsirkan Alquran dengan pikirannya, meskipun benar, tetap dinyatakan salah" dan "Barangsiapa berkata tentang Alquran dengan pikirannya, maka hendaknya ia mempersiapkan tempat duduknya dari neraka." *Kedua*, diiyakannya permintaan tersebut karena *li l-iqtidâ'* (untuk mengikuti) ulama salaf dalam membukukan karya-karya mereka agar dapat dibaca oleh umat.

Sedangkan sumber-sumber penafsiran sekunder, diambil dari kitab *al-Futūḥāt al-Ilahiyyah* (karya Sulaimân al-Jamal w. 970 M.), *Mafâtiḥ al-Ghaib* (karya Fakhr al-Dîn al-Râzi w. 1209 M.), *al-Sirâj al-Munîr* (karya al-Syirbini w. 1570 M.), *Tanwîrul Miqbâs* (karya Fairuzzabadi 1415 M.), dan *Tafsîr Abî al-Su'ūd* (karya Ibn Su'ūd w. 1574 M.) (Al-Bantani, 1997, hal. 5). Kitab tafsir ini disusun berdasarkan *tartîb muṣḥafî*, yaitu

susunan peletakan surah yang sesuai dengan mushaf Usmani. Nawawi al-Bantani memulai penafsirannya dengan menyebutkan nama surah, keterangan *makkiyah/madaniyyah*; dan jumlah kata serta huruf dalam satu surah. Misalkan pada surah al-Fātiḥah: “Surah al-Baqarah tergolong surah madaniyyah dan berjumlah 86 ayat, 1144 kata, dan 26.251 huruf (Al-Bantani, 1997, hal. 9).

Dalam beberapa surah, ia juga memaparkan, termasuk kekhususan kitab tafsir ini, nama-nama lain surah serta makna-maknanya. Seperti ketika menafsirkan surah al-Ikhlās: “Sūrah al-Ikhlāṣ dinamakan juga sūrah al-Ma’rifah (pengetahuan), surah al-Jamāl (keindahan), sūrah al-Tauḥīd (pengesaan), sūrah al-Najāh (keberhasilan), sūrah al-Nūr (cahaya), al-Mu’awwizah (pelindung), sūrah al-Māni’ah (penghalang), karena surah tersebut menghalang dari fitnah kubur dan angin panas dari neraka, dan sūrah al-Barāah, karena surah tersebut selamat dari kesyirikan (Al-Bantani, 1997, hal. 678).

Secara keseluruhan, metode yang digunakan Nawawi al-Bantani ialah metode *tahlīlī*, yaitu metode tafsir yang mencoba menjelaskan ayat Alquran secara analisis dari berbagai aspek yang terkait dengan ayat Alquran, misalnya aspek *asbāb al-nuzūl*, *munāsabah*, aspek balaghahnya, atau aspek hukum dan lain sebagainya (Mustaqim, 2014, hal. 18). Analisis yang digunakannya ialah analisis bahasa dan corak penafsirannya ialah corak fikih. Kitab tafsir ini termasuk macam tafsir *bi al-riwāyah*, yaitu menafsirkan Alquran dengan Alquran, Alquran dengan Sunnah, dan Alquran dengan pendapat para Sahabat, sebagaimana batasan yang diberikan oleh al-Zarqāni, serta Alquran dengan pendapat para Tabi’in, batasan tambahan oleh al-Dzahabi (Baidan, 2002, hal. 42). Selain 4 model penafsiran *tafsir bi al-ma’tūr* di atas, Nawawi dalam tafsirnya juga menggunakan aspek *qira’āt*, *asbāb al-nuzul* dan *isrā’īliyyāt*. Berikut contohnya:

Contoh penggunaan *qira’āt*, seperti dalam Q.S. al-Baqarah [2]: 10. Dalam membaca “يَكْفُرُونَ”, Nawawi al-Bantani menjelaskan bahwa ada dua pendapat: *pertama*, mereka yang membaca dengan *tasydīd*, *yukazzībūn*, yaitu Imam Nāfi’, Ibnu Katīr, Abū ‘Amr, dan Ibn ‘Āmir; dan *kedua*, selain mereka, yang membacanya dengan *takhfīf*, *yakzībūn* (Al-Bantani, 1997, hal. 10).

Contoh penggunaan *asbâb al-nuzûl*, seperti dalam Q.S. al-Baqarah [2]: 168. Ayat di atas menjelaskan tentang perintah untuk mengkonsumsi makanan yang halal dan bergizi. Nawawi mengutip riwayat Ibnu ‘Abbas yang menjelaskan bahwa ayat ini turun kepada orang-orang yang mengharamkan diri mereka sendiri untuk mengkonsumsi makanan yang sebenarnya diharamkan oleh Allah swt. Orang-orang itu ialah kaum Tâqîb, Banî ‘Amîr bin Şa’sa’ah, Khuzâ’ah, Banî Mudlaj (Al-Bantani, 1997, hal. 56).

Contoh penggunaan *isrâ’iliyyât*, seperti dalam Q.S. al-Baqarah [2]: 61. Ayat di atas menjelaskan tentang kaum Yahudi yang membunuh nabi-nabi mereka dengan zholim. Nawawi al-Bantani mengutip kisah *isrâ’iliyyât* untuk menjelaskan keadaan mereka. Dalam kisah tersebut dijelaskan bahwa kaum Yahudi membunuh 70 nabi mereka di awal siang, di antaranya nabi Zakariya, Yahya, dan Syu’aib. Setelah membunuh, mereka sama sekali tidak menyesal atas perbuatannya dan kemudian, seperti biasa, melakukan aktivitas mereka (Al-Bantani, 1997, hal. 24).

Metode

Penelitian ini termasuk penelitian kepustakaan (*libraray research*) dengan menggunakan metode kualitatif (*qualitative research*). Metode kualitatif yaitu metode yang lebih menekankan pada makna, penalaran, dan definisi suatu teori atau situasi. Metode yang digunakan adalah dokumentasi dengan cara mengumpulkan sumber primer maupun sumber sekunder. Adapun sumber primer yang digunakan oleh penulis terdiri dari literatur yang langsung berkaitan dengan fokus penelitian yaitu berbagai data mengenai asbab an nuzul dalam Kitab Tafsir Marâh Labid karya Nawawi Al-Bantani. Sedangkan sumber sekundernya, berupa *common references* yang diambil dari jurnal, buku, dan sumber lainnya yang mendukung penelitian ini. Kedua sumber tersebut kemudian dikoreksi dan diteliti secara komprehensif, sehingga dapat dipertanggungjawabkan. Semua data yang terkumpul, baik data primer atau sekunder akan diidentifikasi dan diklarifikasi sesuai dengan fokus penelitian serta dianalisis dengan menggunakan pola berpikir deduktif induktif.

Hasil dan Pembahasan

Penggunaan dan Fungsi Asbāb al-Nuzūl dalam Surah al-Baqarah

Ada 42 uraian *asbāb al-nuzūl* yang penulis temukan dalam surah al-Baqarah, yang kemudian penulis analisis ke dalam tiga kategori, walaupun tidak semua uraian *asbāb al-nuzūl* dimasukkan sebagai contoh, untuk melihat gambaran lengkap penggunaan *asbāb al-nuzūl* dan fungsinya. *Pertama*, berdasarkan tema. Dari uraian *asbāb al-nuzūl* dalam surah al-Baqarah, terdapat 3 tema besar yang dibicarakan, yaitu teologi, hukum, dan kisah. *Kedua*, berdasarkan fungsi. Perangkat atau teori yang penulis gunakan dalam analisis ini ialah teori fungsi *asbāb al-nuzūl* oleh al-Zarqāni. Menurut teori ini, setidaknya ada 3 fungsi dalam uraian *asbāb al-nuzūl*-nya: (1) menghilangkan kesalahpahaman dalam memahami ayat, (2) mengetahui *hikmah al-tasyrī'* suatu ayat, dan (3) mengidentifikasi pelaku yang dijelaskan ayat. *Ketiga*, berdasarkan *ta'addud al-riwāyāt*, yaitu dalam satu ayat terdapat beberapa riwayat *asbāb al-nuzūl*. Analisis ini dilakukan untuk melihat kualitas riwayat yang digunakan dan posisi Nawawi al-Bantani pada riwayat-riwayat tersebut.

Berdasarkan Tema

Uraian *asbāb al-nuzūl* dalam surah al-Baqarah berdasarkan tema memiliki 3 tema besar, yaitu teologi, hukum, dan kisah. Dari ketiga tema besar tersebut, masalah teologi dan hukum mendapat porsi lebih dalam surah ini.

Pertama teologi. Salah satu tema pokok yang harus dipahami betul oleh orang Islam ialah teologi (ketuhanan). Berbicara teologi berarti bicara tentang keimanan atau keyakinan. Dalam Islam, ada 6 yang harus diimani – yang biasa disebut dengan rukun iman – yaitu 1) iman kepada Allah, 2) iman kepada para malaikat-Nya, 3) iman kepada kitab-kitab-Nya, 4) iman kepada para rasul-Nya, 5) iman kepada Hari Akhir, dan terakhir 6) iman kepada qada' dan qadar-Nya. Adapun uraian *asbāb al-nuzūl* mengenai keimanan dalam surah al-Baqarah:

a. Iman kepada Allah (Q.S. al-Baqarah [2]: 186):

Sebab turun ayat ini, dikatakan: “Sesungguhnya orang Badui datang kepada Rasulullah saw., lalu berkata: ‘Apakah Tuhan dekat sehingga kita cukup berbisik saat memohon kepada-Nya, ataukah Dia jauh sehingga kita perlu berteriak memanggilnya?’

Maka Allah turunkan ayat ini (Al-Bantani, 1997, hal. 62). Diriwayatkan dari Qatâdah dan lainnya: “Sesungguhnya para sahabat bertanya: ‘Bagaimana Anda berdoa wahai Nabi, apakah dengan ber-*munājāh* atau dengan ber-*munādāh*?’ Maka Allah turunkan ayat ini (Al-Bantani, 1997, hal. 62). ‘Aṭā’ dan lainnya berkata: “Sesungguhnya mereka bertanya tentang kapan hendaknya kami berdoa kepada Allah.’ Maka Allah swt. turunkan ayat ini (Al-Bantani, 1997, hal. 62). Ibnu ‘Abbās berkata: “Sesungguhnya penduduk Yahudi Madinah berkata: ‘Wahai Muhammad, bagaimana Tuhanmu mendengarkan doa kami?’ Maka turunlah ayat ini (Al-Bantani, 1997, hal. 62).

Dari seluruh riwayat di atas, tidak satu pun riwayat yang dijelaskan oleh Nawawi al-Bantani tentang jalur dan kualitas riwayatnya, bahkan riwayat pertama tidak disebutkan perawinya. Ia juga tidak memberikan keterangan mengenai riwayat mana yang ia pakai. Namun, jika dilihat dari penafsirannya, tampaknya Nawawi al-Bantani lebih condong kepada riwayat pertama. Hal ini bisa dilihat ketika ia menafsirkan *wa izā sa’alaka ‘ibādī ‘anni* (dan jika hambaku bertanya tentangku) dengan *ai ‘an qurbī wa bu’dī* (yakni tentang kedekatanku dan kejauhanku).

b. Iman kepada Malaikat (Q.S. al-Baqarah [2]: 97-98):

Diriwayatkan bahwa ketika Nabi Muhammad saw. tiba di Madinah, ‘Abdullah bin Şūriyā datang menghampirinya dan bertanya: “Wahai Muhammad, sungguh telah sampai kepada kami berita tentang tidurnya seorang nabi yang akan datang di akhir zaman, bagaimana tidurnya?” Nabi Muhammad saw. menjawab: “*Kedua mataku tertidur tetapi tidak dengan hatiku.*” Ia berkata: “Kamu benar wahai Muhammad. Kemudian, beritahu aku apakah seorang anak berasal dari laki-laki (ayah) atau dari perempuan (ibu)?” Nabi Muhammad saw. menjawab: “*Adapun daging, saraf, dan pembuluh darah berasal dari laki-laki, sedangkan daging, darah, kuku, dan rambut berasal dari perempuan.*” ‘Abdullah bin Şūriyā berkata: “Kamu benar wahai Muhammad. Terus, bagaimana seorang laki-laki mirip dengan paman dari ayah bukan dari ibu dan sebaliknya.” Rasulullah saw. menjawab: “*Yang mana di antara dua hormon yang dominan maka kemiripan bagi hormon yang dominan.*” Ia berkata: “Kamu benar wahai Muhammad. Lalu, beritahu aku tentang makanan yang Bani Isrāīl haramkan bagi diri mereka sendiri, sebab dalam Taurat dijelaskan bahwa seorang Nabi *Ummī* akan memberitahu hal itu?” Nabi Muhammad Saw. menjawab: “*Aku bersumpah kepada kalian dengan nama Allah yang menurunkan kitab Taurat kepada Musa, apakah kamu*

sekalian tahu bahwa Bani Israil ditimpa penyakit parah berkepanjangan, maka Allah swt. menegur mereka agar nantinya Allah swt. sembuhkan mereka dari penyakit. Hal itu karena mereka mengharamkan atas diri mereka sendiri sebaiknya makanan dan minuman, yaitu unta dan susunya.” Kemudian mereka berkata: “Iya, kamu benar.” Ia bertanya lagi: “Tinggal satu pertanyaan, jika kamu menjawabnya maka aku akan beriman kepadamu. Siapa malaikat yang datang kepadamu membawa firman Allah?” Rasulullah saw. menjawab: “*Jibrīl*”. Mendengar jawaban itu ‘Abdullah bin Ṣūriyā lalu berkata: “Sesungguhnya Jibrīl adalah musuh kami yang turun membawa peperangan dan kekerasan. Utusan kami adalah Mikāil yang datang membawa kabar gembira dan kelapangan. Sekiranya saja kau berkata Mikāil yang datang kepadamu maka kami akan beriman kepadamu. Maka Allah turunkan dua ayat ini (Al-Bantani, 1997, hal. 34).

Untuk mengetahui riwayat yang berkaitan dengan ayat di atas dan meverifikasi riwayat majhūl (tidak diketahui) yang dikutip oleh Nawawi al-Bantani, penulis mencari dan menemukan 3 riwayat, yaitu satu riwayat di Ṣaḥīḥ Bukhari no. 4120 dan dua riwayat lainnya di Musnad Imam Aḥmad no. 2353 dan 2384. Kedua riwayat tersebut digunakan oleh Nawawi al-Bantani untuk menjelaskan alasan kaum Yahudi memusuhi malaikat Jibrīl As.

c. Iman kepada kitab dan rasul-Nya:

Ada tiga ayat yang memiliki uraian yang menjelaskan tentang iman kepada kitab dan rasul-Nya yaitu: pertama, Q.S. al-Baqarah [2]: 89. Ibnu ‘Abbās, Qatādah, dan al-Suddi berkata: “Ayat ini turun kepada *bani* Quraizah dan *bani* al-Naḍir.” Mereka mememinta kemenangan atas suku Aus dan Khazraj dengan wasilah Rasulullah saw. Ketika berperang, sebelum Nabi diutus, mereka berkata kepada musuh: ‘Nabi itu telah dekat zamannya, yang akan menolong kami dari kalian.’” Yang memusuhi kaum Yahudi, menurut Nawawi al-Bantani, adalah Musyrikin Arab dari suku Asad, Ghaṭfan, Mazīnah dan Juhainah. Kaum Yahudi jika diserang oleh mereka, mereka berkata: “Ya Allah, berilah kami kemenangan dan tolonglah kami berkat Nabi yang ‘*Ummi!*’ (Al-Bantani, 1997, hal. 32).

Uraian *asbāb al-nuzūl* di atas digunakan oleh Nawawi al-Bantani sebagai keterangan bahwa ayat ini turun kepada *bani* Quraizah dan *bani* al-Naḍir. Uraian *asbāb al-nuzūl* yang menjelaskan bahwa kedua *bani* tersebut bermusuhan dengan kabilah Aus dan Khazraj berbeda dengan tafsiran yang digunakan Nawawi al-Bantani ketika

menjelaskan penggalan ayat, *‘alallażīna kafarū*. Dalam tafsirannya tersebut, ia mengatakan bahwa orang-orang yang memusuhi kaum Yahudi adalah kaum musyrik Arab dari kabilah Asad, Ghaṭfān, Mazīnah dan Juhainah.

Riwayat *asbāb al-nuzūl* di atas, secara implisit, juga menunjukkan posisi Syaikh Nawawī al-Bantani sebagai seorang *‘asy’arī* yang membolehkan bertawassul kepada Nabi. Hal itu dapat dilihat dari riwayat yang ia kutip yang di dalamnya dijelaskan bahwa kaum Yahudi dahulu bertawassul kepada Nabi saw. untuk meminta kemenangan atas musuh-musuh mereka. Dalam konteks Indonesia, tawassul seringkali dilakukan di sisi makam para Wali, berharap melalui perantaranya doa-doa si peminta dikabulkan.

Kedua Q.S. al-Baqarah [2]: 99. Ibnu ‘Abbās berkata: “Orang-orang Yahudi memohon kepada Allah dengan wasilah Rasulullah untuk mendapatkan kemenangan atas kabilah Aus dan Khazraj. Namun, ketika beliau diutus dari kalangan orang-orang Arab, mereka pun kafir dan mengingkari apa yang telah mereka katakan. Maka Mu‘adz bin Jabal berkata: ‘Wahai orang-orang Yahudi, bertakwalah kepada Allah dan masuklah Islam. Kalian dulu memohon kepada Allah dengan bertawassul kepada Muhammad untuk dapat mengalahkan kami ketika kami masih musyrik. Kalian juga beritahu kami bahwa dia pasti akan diutus dan menyebutkan sifat-sifatnya sesuai dengan sifat-sifatnya saat ini.’ Maka salah seorang dari mereka berkata: ‘Dia tidak datang kepada kami dengan apa yang kami ketahui dan yang kami sebutkan kepada kalian bukanlah dia.’ Maka Allah swt. menurunkan ayat ini (Al-Bantani, 1997, hal. 35).

Dalam kitab *asbāb al-nuzūl* karya al-Suyūṭi dengan redaksi yang nyaris sama, jalur riwayat Ibn ‘Abbās di atas ialah dari Ibn Abī Hātim dari jalur Sa’id dan ‘Ikrimah. Riwayat ini dalam kitab tersebut menjelaskan *sabab nuzūl* ayat ke-89 surah al-Baqarah, berbeda dengan Nawawi al-Bantani yang menggunakannya untuk menerangkan *sabab nuzūl* ayat ke-99 surah al-Baqarah (Al Suyuti, 2002, hal. 17). Menurut penulis, perbedaan ini dikarenakan kedua ayat di atas memiliki *munasabah* (hubungan atau keterkaitan) tentang topik yang dibicarakan, sehingga bisa saja dua ayat tersebut memiliki satu sebab yang sama.

Ketiga Q.S. al-Baqarah [2]: 100. Ibnu ‘Abbās berkata: “Ketika Rasulullah saw. mengingatkan mereka tentang perjanjian yang telah Allah tetapkan pada mereka untuk mengimani Muhammad saw., Mālik bin al-Ṣaif berkata: ‘Demi Allah, tidak ada perjanjian yang ditetapkan kepada kami tentang Muhammad.’ Maka Allah

menurunkan ayat ini. (Al-Bantani, 1997, hal. 35). Ayat ini masih berhubungan dengan ayat sebelumnya mengenai kedengkian dan ketakatun kaum Yahudi. Sebelum nabi Muhammad saw. diutus, mereka pernah berkata bahwa jika Nabi itu diusir mereka akan mengimaninya dan akan mengusir kaum musyrik dari kampung halamannya. Mereka juga pernah berjanji kepada Allah untuk tidak membantu seorang pun dari kaum musyrik. Namun semua yang mereka janjikan tidak terbukti dan kenyataannya mereka yang berjanji tidak membantu kaum musyrik malah membantu kaum Quraisy saat perang Khandaq (Al-Bantani, 1997, hal. 482).

d. Iman kepada Hari Akhir:

Mengenai iman kepada Hari Akhir, terdapat 2 uraian *asbab al-nuzul*: pertama Q.S al-Baqarah [2]: 218. Diriwayatkan bahwa ‘Abdullah bin Jahsy berkata: “Wahai Rasulullah, menyangkalah engkau, bahwa tidak ada siksa bagi kami terhadap apa yang telah kami lakukan, apakah kami mendapatkan ganjaran dan pahalanya?” Maka turun ayat ini (Al-Bantani, 1997, hal. 125). Pada uraian riwayat *asbab al-nuzul* di atas, Nawawi al-Bantani tidak menyebutkan nama perawi dan terkesan hanya sebatas sebagai keterangan saja. Setelah melakukan *takhrij al-hadis*, penulis tidak menemukan redaksi yang hampir sama kecuali riwayat dalam tafsir al-Ṭabari. Dari riwayat ini dapat disimpulkan bahwa pertanyaan yang dilontarkan oleh ‘Abdullah bin Jahsy kepada Rasulullah saw. dilatarbelakangi atas pembunuhannya terhadap Ibn al-Haḍrami.

Kedua Q.S al-Baqarah [2]: 245. Mengenai sebab turunnya ayat ini, Nawawi al-Bantani memaparkan 2 riwayat. Kedua riwayat tersebut berbeda tentang sebab turunnya. Riwayat pertama mengenai kaum Yahudi yang mendakwah bahwa Allah meminta pinjaman kepada mereka. Sedangkan riwayat kedua mengenai Abī Daḥdāh yang mendermakan kedua kebunnya. Nawawi al-Bantani tidak memberikan keterangan tentang kualitas kedua riwayat tersebut. Dilihat dari redaksi riwayat keduanya yang sama-sama menggunakan redaksi *muḥtamil, nazalat al-ayah fī kaḥzā*, maka kedua riwayat tersebut dipandang sebagai tafsir atau kandungan ayat di atas.

e. Ayat tentang Islam

Selain tema iman yang diberi uraian *asbab al-nuzul*, tema Islam juga tak lepas dari uraian ini. Menurut Fazlur Rahman, sebagaimana dikutip Abdul Mustaqim, iman adalah sikap mempercayai Tuhan sebagai yang benar dan yang baik dan dengan dirinya

berlanjut kepada Islam, yaitu sikap menerima dan pasrah kepada-Nya, yang terwujud dalam sikap menerima dan pasrah kepada kewajiban-kewajiban moral. Oleh karenanya, iman saja, yakni percaya kepada Tuhan itu Maha Esa, itu tidak cukup, karena iman sudah ada gejalanya pada orang-orang sebelum Islam (Mustaqim, 2010, hal. 235). Dengan demikian, seseorang yang mengaku Islam hendaknya ia juga berkomitmen secara totalitas untuk mengerjakan semua ajaran-ajarannya.

Ayat yang berisi perintah untuk menjadi muslim yang utuh disebutkan dalam Q.S al-Baqarah [2]: 208. Ayat ini turun berkenaan dengan sekelompok orang muslim dari Ahli Kitab, di antaranya ‘Abdullah bin Salâm dan para sahabatnya. Hal itu – diturunkannya ayat tersebut – karena mereka beriman kepada Nabi saw. tetapi tetap mengerjakan dan mengagungkan syari’at-syari’at Musa, seperti mengagungkan hari Sabtu dan tidak makan daging unta dan minum susunya. Mereka berkata: “Meninggalkan hal ini adalah mubah dalam Islam dan wajib dalam Taurat, maka kami meninggalkannya karena berhati-hati.” Allah membenci perilaku mereka tersebut dan memerintahkan mereka untuk menjadi muslim yang utuh dan tidak berpegang pada hukum-hukum Taurat lagi, baik dengan meyakini maupun dengan mengamalkannya, karena semua itu telah di-*mansukh* (dihapus) (Al-Bantani, 1997, hal. 69).

Terdapat kesalah pahaman terhadap ayat di atas. Para mufasir kebanyakan membawa makna *al-silm* kepada makna *al-Islâm* (agama Islam), sehingga mereka mengartikan ayat di atas yakni wahai orang-orang beriman masuklah kalian ke agama Islam. Makna tersebut menyimpulkan bahwa iman itu adalah Islam itu sendiri, padahal kesimpulan ini rancu dan ayat di atas tidak bermaksud demikian. Oleh karenanya, para mufasir mentakwil *khitâb* (sasaran atau orang yang diajak bicara) ayat di atas, yang akan berimplikasi pada makna *al-silm*, ke dalam 4 bentuk: 1) kaum munafik, 2) sekelompok orang muslim dari Ahli Kitab 3) Ahli Kitab yang tidak mengimani nabi Muhammad 4) kaum muslim (Ar Razi, n.d., hal. 40).

Dari keempat takwilan di atas, Syaikh Nawawî al-Bantânî mengambil pendapat kedua. Pendapat ini menjelaskan bahwa yang diperintahkan masuk Islam secara utuh ialah sekelompok Ahli Kitab yang telah masuk Islam yang masing mengagungkan syari’at-syari’at Taurat yang bertentangan dengan syari’at Islam untuk ditinggalkan.

Berdasarkan Hukum

Salah satu surah dalam Alquran yang banyak membahas tentang hukum adalah surah al-Baqarah. Selain membahas tentang hukum, di dalamnya juga banyak berisi *mawā'izh* (nasihat-nasihat). Oleh karenanya, surah al-Baqarah, oleh sebagian mufasir dinamai *fusṭāṭ* (Munawwir, 1997, hal 1055). Alquran, sebagaimana diriwayatkan al-Dailami dari Abi Sa'īd al-Khudri ia berkata: “Rasulullah saw. bersabda: ‘Surah yang disebutkan di dalamnya al-Baqarah (sapi) itu adalah tenda Alquran, maka pelajari surah tersebut. Karena mempelajarinya adalah keberkahan dan meninggalkannya adalah kerugian, bahkan seorang penyihir pun tak mampu menghadapinya (Nasir, 1426, hal. 109). Dalam riwayat lain, disebutkan dalam kitab al-Dārimi dari Khālid bin Ma'dān ia berkata: “Mengajarkan surat al-Baqarah adalah keberkahan dan meninggalkannya adalah kerugian. Para penyihir pun tidak akan sanggup menghadapinya. Ia adalah penyempurna Alquran (“Software Ensiklopedia Hadits Kitab 9 Imam,” n.d.).

Adapun uraian *asbāb al-nuzūl* dalam surah al-Baqarah yang membahas tentang hukum, sebagai berikut: *pertama*, hubungan seksual suami-istri (Q.S al-Baqarah [2]: 223). Sebab turunnya ayat ini adalah, sebagaimana diriwayatkan, bahwa kaum Yahudi berkata: “Jika seseorang menggauli istrinya dari arah belakang, maka anaknya dilahirkan bermata juling.” Mereka menyangka hal itu tertera dalam Taurat. Kemudian seseorang mengadukan sangkaan tersebut kepada Rasulullah saw., maka ia bersabda: “Orang-orang Yahudi itu berbohong (Al-Bantani, 1997, hal. 77).

Uraian *asbāb al-nuzūl* di atas mengandung riwayat *isrā'īliyyat*, yakni tentang pendapat kaum Yahudi mengenai hubungan seks dari arah belakang. Pendapat tersebut langsung ditolak mentah-mentah oleh nabi Muhammad saw. Yang dimaksud ayat di atas, menurut Nawawi al-Bantani, ialah seorang suami boleh memilih untuk menggauli istrinya dari arah mana saja, baik itu dari depan maupun dari belakang, selama yang dituju vagina (Al-Bantani, 1997, hal. 77).

Mengenai riwayat *isrā'īliyyat*, ahli hadis membagi riwayat tersebut ke dalam tiga kategori: 1) riwayat yang tidak bertentangan dengan nash; 2) riwayat yang bertentangan dengan nash, termasuk riwayat di atas; 3) riwayat yang tidak dibenarkan dan tidak didustakan oleh nash. Kategori terakhir Syaikh Nawawi al-Bantani menyikapinya dengan sabda Nabi saw.: *lā tuṣaddiqū ahl al-kitāb wa lā tukaẓẓibū wa qūlū āmannā bi al-laẓī ‘unzila ilainā wa unzila ilaikum* (janganlah kalian membenarkan ahli kitab dan jangan pula mendustakannya, namun katakanlah: kami beriman dengan kitab yang

diturunkan kepada kami (Alquran) dan kitab yang diturunkan kepada kalian) (Al-Bantani, 1997, hal. 219).

Kedua, perceraian. Ada tiga ayat yang menjelaskan tentang perceraian: 1) Q.S al-Baqarah [2]: 228. Adapun sebab turunnya ayat ini ialah bahwa dahulu orang-orang Jahiliyyah merujuk istri yang telah mereka talak. Mereka bermaksud *idrâr* (memberikan kemudharatan) kepada istri-istri mereka dengan mentalak kembali setelah merujuk mereka, sehingga istri-istri itu perlu lagi menunggu habis masa 'iddahnya yang baru (Al-Bantani, 1997, hal. 79). Uraian *asbâb al-nuzûl* di atas menunjukkan penggunaan *asbâb al-nuzûl* makro oleh Syaikh Nawawî al-Bantani. Ia menjelaskan bahwa ayat itu turun dilatarbelakangi oleh perilaku orang-orang Jahiliyyah yang merujuk istri yang telah mereka talak. Dengan hal itu, mereka bisa merugikan dan mengakibatkan istri mereka harus menunggu kembali masa 'iddahnya yang baru. 2) Q.S al-Baqarah [2]: 231. Ayat ini turun kepada laki-laki kaum Ansar – diduga *Tâbit bin Yasâr* – yang mentalak istrinya. Sampai dekat habis 'iddahnya, ia merujuk istrinya kemudian mentalaknya lagi, dengan maksud memberi kemudharatan, hingga masa 'iddahnya tersisa 9 bulan atau lebih (Al-Bantani, 1997, hal. 81). Ayat di atas menjelaskan larangan kepada suami untuk menceraikan istrinya dengan maksud *darâr* (merugikan). Hal ini dilarang karena dapat merugikan istrinya yang mungkin saja ingin menikah lagi dengan orang lain. Dengan menikah lagi, si istri berharap kehidupannya akan menjadi jauh lebih baik. Oleh karenanya, hendaknya seorang suami menceraikan istrinya dengan cara yang baik, yakni dengan tetap menjalin hubungan yang baik dengan si istri dan tetap memberikan nafkah dirinya. 3) Q.S al-Baqarah [2]: 236. Ayat ini turun berkenaan dengan laki-laki dari kaum Ansar yang menikahi seorang wanita dan tidak memberikannya mahar, lalu menceraikannya sebelum mengaulinya. Kemudian Rasulullah saw. bersabda: “Berikan sesuatu kepadanya”. Ia berkata: “Aku tidak memiliki apa-apa”. Rasulullah saw. bersabda: “Berikan kopiahmu kepadanya” (Al-Bantani, 1997, hal. 84).

Salah satu bentuk berbuat baik kepada (mantan) istri ialah memberikannya hadiah. Islam mengajarkan untuk terus menjalin hubungan baik kepada siapapun meskipun kepada mantan istri. Dalam kasus perceraian sebelum berkumpul (hubungan seksual suami-istri) misalnya, seorang suami hendaknya memberikan *mut'ah* (hadiah) sesuai kemampuannya kepada mantan istri sebagai pengganti mahar. Hadiah tersebut

dapat berbentuk kopiah dan sesuatu yang lain sesuai dengan kemampuan suami (Al-Bantani, 1997, hal. 84).

Kedua, mengenai hutang-piutang. Ibnu ‘Abbās berkata bahwa ayat ini turun berkenaan dengan *salām*, yakni memesan barang dengan pembayaran di muka (kontan), karena Nabi saw. datang ke Madinah bersertaan dengan para Sahabat yang memesan 63 kurma. Maka Rasulullah saw. bersabda: “Barang siapa yang membeli dengan cara memesan (*salam*) hendaknya ia memesan dalam takaran yang jelas, timbangan yang jelas dan hingga batas waktu yang jelas pula (Al-Bantani, 1997, hal. 104).

Mayoritas mufasir membagi transaksi jual-beli ke dalam 4 bentuk: 1) *bai’ al-‘ain bi al-‘ain* (jual-beli barang dengan barang atau disebut barter). Transaksi ini tidak ada unsur utang sama sekali dalam artian langsung; 2) *bai’ al-dain bi al-dain* (jual beli hutang dengan hutang). Jual-beli ini haram dan bukan termasuk pembahasan ayat ini; 3) *bai’ al-‘ain bi al-dain* (jual-beli kredit) dan 4) *bai’ al-dain bi al-‘ain* (jual-beli tidak langsung), ini yang disebut dengan transaksi *salam* (pesan) (Al-Bantani, 1997, hal. 104).

Dua transaksi jual-beli terakhir masuk dalam pembahasan ayat ini. Dalam kasus *salam*, Rasulullah menjelaskan bahwa dalam transaksi tersebut ketentuan takaran, timbangan, dan batas waktu harus jelas. Sehingga antara pembeli dan penjual saling timbul kepercayaan dan ketentuan tersebut menghindarkan terjadinya kecurangan (Al-Bantani, 1997, hal. 104).

Berdasarkan Kisah

Salah satu cara Alquran menyampaikan kandungannya ialah melalui kisah. Secara bahasa, kisah berarti menelusuri jejak. Kisah didefinisikan oleh ulama sebagai menelusuri peristiwa dengan jalan menyampaikan/menceritakannya tahap demi tahap sesuai dengan kronologi kejadiannya. Dalam Alquran, kisah itu dipaparkan dalam bentuk bagian/episode-episode tertentu. Alquran memaparkan kisah-kisahannya, menurut Quraish Shihab, bertujuan agar manusia dapat mengambil pelajaran dari pengalaman dan kesudahan tokoh/masyarakat yang dikisahkannya, kalau baik agar diteladani dan kalau buruk agar dihindari (Shihab, 2013, hal. 319–320).

Dalam Alquran, kisah-kisah itu terpecah dalam berbagai surah. Ada kisah yang paparnya panjang, seperti kisah Yusuf A.S., yang kisahnya diabadikan sebagai nama surah, ada juga yang hanya bagian pendek atau episode-episode tertentu, yang dapat banyak ditemukan dalam surah al-Baqarah. Kisah-kisah yang memiliki *asbāb al-nuzūl* dalam surah al-Baqarah yang terdapat dalam tafsir *Marāh Labīd* di antaranya:

a) Kisah Nabi Ya'qub (Q.S al-Baqarah [2]: 133)

Diriwayatkan bahwa sesungguhnya orang-orang Yahudi berkata kepada Rasulullah saw.: “Apakah kamu tidak tahu bahwa Ya'qub mewasiatkan kepada anak-anaknya untuk memeluk Yahudi ketika mau meninggal? Maka turun ayat ini (Al-Bantani, 1997, hal. 37).

b) Kisah 'Uzair dan Bani Israil Q.S al-Baqarah [2]: 259):

Diriwayatkan dari Ibnu 'Abbās R.a. mengenai sebab turun ayat ini, ia berkata: “Sesungguhnya Bikhatus}ar menyerbu Bani Israil di bawah 700.000 bendera perang. Dengan pasukan sebanyak itu, Bani Israil dikalahkan dan banyak dari mereka yang ditahan, salah satunya 'Uzair – seorang ulama Bani Israil. Uzair bersama tahanan lainnya kemudian dibawa ke Babilonia dan ketika masuk, negeri itu telah luluh-lantah. Uzair kemudian turun dari keledai dan berteduh di bawah pohon. Ia mengikat keledainya dan kemudian mengelilingi negeri, namun ia tak melihat keberadaan seseorang pun di sana. Kemudian tiba-tiba, ia berkata seraya takjub: “Bagaimana Allah menghidupkan kembali negeri ini setelah hancur?” – ungkapan ini adalah ungkapan yang menganggap mustahil menurut kebiasaan, bukan ungkapan yang meragukan kekuasaan Allah. Pohon-pohon itu berbuah. Karena lapar dan haus, ia memakan buah tin dan anggur dan meminum perasannya. Ia meletakkan buah yang bagus ke ranjang dan perasaan anggur di kantong air, kemudian tidur. Ketika tidur, Allah swt. menidurkannya selama 100 tahun, saat itu ia masih remaja. Lalu Allah memalingkan manusia, begitu juga binatang buas dan burung-burung dari tidurnya. Setelah 100 tahun berlalu, Allah menghidupkannya kembali dan memanggilnya dari langit: “Wahai 'Uzair, berapa lama kamu tinggal di sini?” Ia berkata: “Sehari.” Allah perlihatkan matahari yang belum terbenam. Ia berkata: “Setengah hari”. Kemudian Allah berfirman: “Sebenarnya kamu telah tinggal di sini selama seratus tahun lamanya, lihatlah makananmu, buah

tin dan anggur, dan minumanmu, perasan anggur, yang belum berubah rasanya. Lalu ia melihat buah tin dan anggur seperti dalam keadaan yang pernah ia lihat. Kemudian Allah befirman: “Lihatlah keladaimu!” Lalu ia melihat keledainya yang telah menjadi tulang-belulang putih yang terpisah-pisah, dan mendengar suara: “Wahai tulang-belulang yang terpisah-pisah, sesungguhnya aku telah meniupkan ruh padamu.” Kemudian bagian tulang-belulang tubuh keledai itu saling menyatu dan menepati tempatnya masing-masing seperti semula, begitu juga dengan kepalanya. Saraf dan akar kemudian ditumbuhi daging yang menyeliputinya, keluar bulu-bulu dari kulitnya, dan terakhir ditiupi ruh ke dalamnya. Tiba-tiba, keledai itu berdiri dan meringkik. Kemudian Uzair tersungkur sujud dan berkata: “Aku tahu bahwa Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu.” Setelah kejadian itu, ia pergi menuju Bait al-Maqdīs (Al-Bantani, 1997, hal. 95–96).

Kedua kisah di atas menunjukkan bahwa kalau kisah itu berkaitan dengan tokoh tertentu, Alquran menampilkan sisinya yang perlu diteladani, dan kalau menampilkan kelemahannya, maka yang ditonjolkan pada akhir kisah/episode adalah kesadaran yang bersangkutan atau dampak buruk yang dialaminya (Shihab, 2013, hal. 321). Misalnya, dalam kisah Ya’kub yang dapat diambil teladan ialah, bahwa sebaik-baiknya wasiat bukanlah wasiat harta-benda, melainkan wasait untuk mengimani dan mengesakan Allah swt. Sedangkan dalam kisah ‘Uzair menjelaskan bahwa Allah itu Maha Kuasa atas segala sesuatu, seperti kekuasaan-Nya menghidupkan kembali apa yang telah mati, seperti pohon-pohon, keledai, dan Uzair itu sendiri. Kedua kisah ini menampilkan sisi yang perlu diteladani dan diimani. Riwayat-riwayat tentang kisah seringkali mengandung kisah *isrā’iliyyāt*, termasuk kedua riwayat tersebut.

Dari semua uraian *asbāb al-nuzūl* berdasarkan tema di atas, yaitu tema teologi, hukum, dan kisah, dapat disimpulkan pola uraian *asbāb al-nuzul* Nawawi al-Bantani, yaitu (1) dalam penjelasan uraian *sabab nuzūl* ayat, Nawawi al-Bantani terkadang menyebutkan nama perawi dan terkadang tidak, dengan hanya menyebutkan *siḡhot* روي dan قيل; (2) perawi-perawi yang disebutkan terbatas kepada sahabat dan tabi’in sebagai informan awal; 3) Nawawi al-Bantani terkadang memaparkan lebih dari satu riwayat; 4) Nawawi al-Bantani hampir tidak pernah menerangkan status kualitas riwayat dan tidak juga memberi penjelasan ketika terdapat *ta’addud al-riwāyah* – pada sub selanjutnya akan dianalisis lebih dalam; 5) Nawawi al-Bantani menggunakan riwayat *isrā’iliyyāt*

dalam uraian *asbāb al-nuzūl*, seperti pada Q.S. al-Baqarah [2]: 223 tentang sangkaan kaum Yahudi bahwa berhubungan suami-istri dari arah belakang akan menyebabkan lahirnya anak juling dan pada Q.S. al-Baqarah [2]: 259 tentang kisah ‘Uzair dan Bani Israil.

Berdasarkan Fungsi

Berdasarkan teori fungsi *asbāb al-nuzūl* oleh al-Zarqāni, selain fungsi untuk memudahkan dalam menghafal Alquran, terdapat juga beberapa fungsi lainnya yang digunakan Syaikh Nawawī al-Bantani dalam uraian tafsirannya pada surah al-Baqarah, yaitu:

1. Menghilangkan Kemuskilan

Salah satu fungsi penting diperlukannya uraian *asbāb al-nuzūl* dalam sebuah penafsiran ialah fungsinya dalam menghilangkan kemuskilan yang terdapat dalam suatu ayat. Kemuskilan itu terjadi terkadang karena ayat yang dijelaskan itu terlalu umum, maka perlu melihat konteks yang melatarbelakangi turunnya ayat tersebut. Untuk kasus surah al-Baqarah sendiri, terdapat banyak uraian *asbāb al-nuzūl* yang digunakan al-Nawawi dalam penafsirannya. Di antara *asbāb al-nuzūl* yang digunakan Nawawi al-Bantani untuk menghilangkan kemuskilan makna ayat ialah Q.S al-Baqarah [2]: 115 tentang arab kiblat.

Ada dua riwayat yang berbeda mengenai sebab turunnya ayat ini, yaitu (1) riwayat Ibnu ‘Abbās: “Ketika diubah kiblat dari Bait al-Maqdis, kaum Yahudi mengingkarinya, maka turunlah ayat ini menjawab mereka”; (2) riwayat Abū Muslim: “Sesungguhnya kaum Yahudi menjadikan Bait al-Maqdis sebagai kiblat karena mereka meyakini bahwa Allah swt. naik ke langit dari *al-Ṣakhrāh* (batu yang ada di Bait al-Maqdis) dan kaum Nasrani menjadikan arah timur sebagai kiblat karena ‘Isa A.S. dilahirkan di sana, maka Allah menjawab mereka dengan ayat ini (Al-Bantani, 1997, hal. 41). Kedua riwayat tersebut sama-sama menggunakan redaksi yang jelas, yaitu *fā ta’qībiyyah*, yang menunjukkan kedua riwayat tersebut merupakan sebab turunnya ayat ini. Namun, Syaikh Nawawī al-Bantani tidak menjelaskan kedua status kevalidan riwayat tersebut.

Nawawi al-Bantani menjelaskan bahwa maksud Allah merubah kiblat dari Bait al-Maqdis ke Ka'bah adalah untuk menjelaskan bahwa timur dan barat serta seluruh bagian lainnya itu merupakan milik Allah swt. dan menjelaskan bahwa kiblat itu bukan tentang zat atau benda melainkan tentang sikap tunduk kita kepada yang membuat dan menjadikannya kiblat, yakni Allah swt. Dengan diubahnya kiblat ini, Allah swt. ingin melihat siapa di antara hamba-hambanya yang tunduk dan taat (Al-Bantani, 1997, hal. 41).

Dalam Q.S al-Baqarah [2]: 184 tentang *rukhsah* (keringanan) puasa juga dijelaskan *asbāb al-nuzūl* oleh Nawawi al-Bantani. Ia mengutip suatu riwayat bahwa: "Ayat ini turun kepada orang tua renta (Al-Bantani, 1997, hal. 60). Pada ayat ini, Nawawi al-Bantani tidak memaparkan riwayat yang menunjukkan kepada siapa ayat ini turun seperti riwayat-riwayat lainnya, misalnya riwayat dari Ibn Sa'ad dari Mujāhid yang mengatakan bahwa: "Ayat ini turun kepada Maula Qais bin al-Sāib (Al Suyuti, 2002, hal. 31), tetapi ia memilih untuk menekankan bahwa ayat ini turun kepada orang yang keadaannya 'uzur. Penekanan ini bermakna bahwa maksud dari *'alallazīn yutiqūnahū*, orang-orang yang berat melaksanakannya, ialah orang yang mampu berpuasa tetapi berat melaksanakannya seperti orang tua renta. Orang dalam kondisi ini maka wajib baginya membayar *fiḍyah*.

Adapun mengenai takaran fidyah dalam ayat tersebut, Syaikh Nawawi al-Bantani mengatakan bahwa kadar fidyah diukur menurut konteks makanan pokok suatu daerah dalam sehari makan. Pernyataan tersebut menunjukkan usaha Syaikh Nawawi al-Bantani dalam mengkontekstualisasikan ayat ini. Namun, ia tidak sampai menampilkan sisi keindonesiaannya, yang bisa saja misalnya ia mengatakan bahwa mayoritas makanan pokok orang Indonesia adalah beras dan takaran fidyahnya seberat 1,25 kg. Walaupun tafsir ini sejak awal diperuntukkan untuk pelajar tafsir di Indonesia, Syaikh Nawawi al-Bantani tidak tertarik – untuk tidak mengatakan tidak ada – menampilkan sisi-sisi keindonesiaannya tersebut.

2. Mengetahui *Ḥikmah Al-Tasyrī'*

Salah satu uraian *asbāb al-nuzul* dalam surah al-Baqarah yang digunakan oleh Nawawi al-Bantani untuk mengetahui *ḥikmah al-tasyrī'*, hikmah di balik disyari'atkan ajaran Islam secara berangsur-angsur, ialah pada Q.S al-Baqarah [2]: 187. Ayat ini membicarakan 3 masalah sekaligus, yaitu hukum berhubungan suami-istri di malam

hari bulan puasa, ketentuan batas waktu berpuasa, dan hukum berhubungan suami-istri dalam keadaan sedang (belum selesai) beri'tikaf di dalam Masjid. Adapun mengenai dibolehkannya berhubungan suami istri di malam hari bulan puasa, Nawawi al-Bantani mengutip pendapat para mufasir yang mengatakan bahwa di masa awal syari'at Muhammad saw., apabila seorang berbuka puasa maka boleh baginya untuk berbuka dengan makan, minum, dan berhubungan suami-istri, dengan syarat belum tidur dan belum mengerjakan sholat Isya'. Apabila salah satu di antaranya dikerjakan, baik itu tidur maupun sholat Isya', maka haram baginya hal-hal yang diharamkan tadi sampai malam berikutnya.

Pada suatu malam, 'Umar bin Khaṭṭāb menggauli istrinya setelah sholat 'Isya. Setelah melakukan hal itu ia kemudian mandi. Ketika mandi, 'Umar bin Khaṭṭāb menangis dan menyesali perbuatannya tersebut. Lalu ia mendatangi Nabi saw. dan menceritakan apa yang telah ia lakukan. Maka turunlah ayat ini, menghapus syari'at tersebut (Al-Bantani, 1997, hal. 62–63).

Dari penjelasan uraian *asbāb al-nuzūl* di atas, selain menunjukkan fungsi *ḥikmah al-tasyrī'*, juga menunjukkan bahwa Nawawi al-Bantani terkadang menggunakan aspek *asbāb al-nuzūl* makro untuk melihat konteks ayat, dalam kasus tadi yakni syari'at terdahulu, untuk menjelaskan maksud ayat tersebut.

3. Mengidentifikasi Pelaku

Selain kedua fungsi di atas, *asbāb al-nuzūl* juga berfungsi untuk mengidentifikasi pelaku yang menyebabkan suatu ayat turun. Hal ini penting diketahui agar tidak terjadi kekeliruan dalam menentukan siapa yang dimaksud dalam suatu ayat. Misalnya dalam Q.S al-Ahqaf [46]: 17, Marwān berasumsi bahwa ayat ini turun kepada 'Abdurrahmān bin Abū Bakar yang berkata "ah" kepada kedua orang tuanya. Asumsi ini ditolak oleh 'Aisyah bin Abū Bakar. Saudari Abdurrahman ini berkata: "Demi Allah, bukan dia yang dimaksud ayat ini, jika sekiranya aku ingin menyebutkan namanya, mesti aku lakukan (Al Zarqani, 1995, hal. 95).

Dalam surah al-Baqarah banyak ditemukan uraian *asbāb al-nuzūl* yang berfungsi demikian, di antaranya: Q.S al-Baqarah [2]: 154; Q.S al-Baqarah [2]: 207; Q.S al-Baqarah [2]: 215; Q.S. al-Baqarah [2]: 219; Q.S al-Baqarah [2]: 229.

Berdasarkan Ta'addud Al-Riwāyāt

Pada sub bab ini, penulis tidak akan menganalisis semua uraian *asbāb al-nuzūl* yang memiliki beberapa riwayat *sabāb nuzūl* ayat. Di sini, penulis hanya mengambil dua ayat yang memiliki beberapa uraian *sabāb nuzūl* untuk dianalisis. Dua ayat tersebut ialah:

a. Q.S. al-Baqarah [2]: 114:

Nawawi al-Bantani menyebutkan 2 riwayat mengenai *sabāb nuzūl* ayat ini. Riwayat pertama dari Ibn Abī Hātim dari Ibnu 'Abbās, ia mengatakan bahwa ayat ini turun kepada musyrikin Arab yang melarang Rasulullah saw. dan sahabatnya berdoa di Masjid al-Harām. Mereka juga membuat Rasulullah saw. dan sahabatnya terpaksa hijrah ke Madinah. Kejadian yang sama juga menimpa kepada Abu Bakar r.a. yang membangun masjid di sekitar rumahnya, dua anak dan perempuan-perempuan dari kaum Quraisy melarangnya. Sedangkan riwayat kedua dari jalur al-Ghanawi dari Ibnu 'Abbās, ia mengatakan bahwa Ṭaṭus al-Rūmi dan sahabatnya memerangi dan membunuh Bani Isrā'īl. Mereka juga menawan keturunan mereka, membakar Taurat, merusak Bait al-Maqdis, melempar bangkai ke dalamnya dan menyembelih babi di sana. Bait al-Maqdis mengalami kerusakan sampai dibangun kembali pada zaman Umar Ra (Al-Bantani, 1997, hal. 40).

Kedua riwayat di atas sama-sama membicarakan tentang larangan membangun masjid dan usaha untuk menghancurkannya. Namun kedua riwayat tersebut berbeda tentang siapa yang dimaksud oleh ayat di atas. Riwayat pertama menyebutkan mereka adalah kaum Quraisy, sedangkan riwayat kedua menyebutkan mereka adalah orang-orang Nasrani.

Dari segi sanad, penulis tidak menemukan kedua jalur riwayat dan pendapat ulama tentang kualitas riwayat-riwayat tersebut. Namun jika dianalisis dari matan keduanya, tampaknya riwayat kedua tidak sesuai atau tidak dapat diterima. Menurut Fakhruddin al-Rāzi dalam tafsirnya *Mafātih al-Ghaib*, yang penulis banyak temukan uraian tafsir Nawawi al-Bantani dan khususnya pada uraian *asbāb al-nuzūl* di atas yang merujuk pada kitabnya, mengutip pendapat Abū Bakar al-Rāzi dalam *Aḥkām al-Qur'ān*, matan riwayat kedua yang mengatakan bahwa orang-orang Nasrani menghancurkan Bait al-Maqdis itu tidak dapat diterima, karena orang-orang Nasrani

meyakini keagungan Bait al-Maqdis seperti orang-orang Yahudi kebanyakan meyakini (Ar Razi, n.d., hal. 74). Oleh karena riwayat kedua kualitasnya lemah, maka riwayat pertama menjadi pegangan. Sayangnya penjelasan al-Râzi tidak dikutip oleh Nawawi al-Bantani.

b. Q.S al-Baqarah [2]: 214

Mengenai *sabab nuzûl* ayat ini, Nawawi al-Bantani memamparkan tiga riwayat: (1) Ibnu ‘Abbâs berkata: “Ketika Rasulullah saw. masuk ke Madinah, para Sahabat semakin susah karena pergi meninggalkan kampung halamannya dengan tanpa membawa harta dan karena sikap permusuhan yang ditampakkan Kaum Yahudi kepada Rasulullah Saw. Maka Allah swt. menurunkan ayat ini sebagai penyejuk untuk hati-hati mereka.” (2) Qatâdah dan al-Suddi berkata: “Ayat ini turun berkenaan dengan perang Khandaq ketika kaum Muslimin ditimpa kesusahan dan kesedihan sebagaimana orang-orang terdahulu.” (3) Dikatakan “Ayat ini turun di perang Uhud ketika ‘Abdullah bin Ubay berkata kepada para Sahabat: ‘Sampai kapan kalian membunuh diri kalian sendiri dan mengharap kebatilan walaupun Muhammad itu seorang Nabi karena apa yang telah Allah berikan kepada kalian berupa penahanan dan pembunuhan (Al-Bantani, 1997, hal. 72).

Tidak ada perbedaan dari ketiga riwayat di atas kecuali mengenai kapan ayat itu turun. Riwayat pertama menjelaskan bahwa kesulitan yang menimpa kaum muslimin itu ketika Rasulullah hijrah ke Madinah, riwayat kedua ketika perang Khandaq, dan riwayat ketiga ketika perang Uhud. Namun yang jelas ayat ini turun setelah Nabi saw. hijrah ke Madinah, karena perang Khandaq dan Uhud terjadi setelah Rasulullah hijrah ke Madinah. Namun, apabila dilihat dari redaksi yang digunakan, maka riwayat pertama lah menjadi pegangan karena menggunakan redaksi yang jelas, dibanding dengan dua riwayat terakhir yang menggunakan redaksi yang tidak jelas.

Dari analisis singkat uraian *asbâb al-nuzûl* berdasarkan *ta’addud al-riwâya’t* di atas dapat disimpulkan bahwa Nawawi al-Bantani tidak menyeleksi atau memberikan perhatian terhadap riwayat-riwayat yang ia gunakan dan tidak juga menjelaskan kedudukan-kedudukan riwayat tersebut dalam penafsirannya. Oleh karenanya, analisis sanad dan matan seperti ini perlu dikaji lagi secara mendalam dalam penelitian selanjutnya guna melihat sejauh mana kualitas riwayat-riwayat yang digunakan Nawawi al-Bantani dalam tafsirnya.

Simpulan

Berdasarkan analisis terhadap uraian *asbāb al-nuzūl* yang digunakan Syaikh Nawawī al-Bantānī dalam menafsirkan ayat-ayat dalam surah al-Baqarah yang telah dijelaskan sebelumnya dapat dirumuskan ke dalam 4 poin penting:

Pertama, dari analisis uraian *asbāb al-nuzūl* berdasarkan tema teologi, hukum, dan kisah, dapat disimpulkan pola uraian *asbāb al-nuzul* Syaikh Nawawī al-Bantānī, yaitu 1) dalam penjelasan uraian *asbāb al-nuzūl* ayat, Syaikh Nawawī al-Bantānī terkadang menyebutkan nama perawi dan terkadang tidak, dengan hanya menyebutkan *ṣiḥot* روي (diriwayatkan) dan قیل (dikatakan); 2) perawi-perawi yang disebutkan terbatas kepada sahabat dan tabi'in sebagai informan awal; 3) Syaikh Nawawī al-Bantānī terkadang memaparkan lebih dari satu riwayat; 4) Syaikh Nawawī al-Bantānī hampir tidak pernah menerangkan status kualitas riwayat dan tidak juga memberi penjelasan ketika terdapat *ta'addud al-riwāyah*; 5) Syaikh Nawawī al-Bantānī menggunakan riwayat *isrā'iliyyāt* dalam uraian *asbāb al-nuzūl*-nya.

Kedua, dari uraian *asbāb al-nuzūl* berdasarkan fungsi ditemukan 3 fungsi yang digunakan oleh Syaikh Nawawī al-Bantānī dalam uraian tafsirnya dalam surah al-Baqarah. Pertama, *asbāb al-nuzūl* berfungsi untuk menghilangkan kerancuan dalam memahami ayat. Kedua, *asbāb al-nuzūl* berfungsi untuk mengetahui *hikmah al-tasyrī'* suatu ayat. Ketiga, *asbāb al-nuzūl* berfungsi untuk mengidentifikasi pelaku yang menyebabkan turunnya suatu ayat.

Ketiga, dari sekian banyak penjelasan tentang *asbāb al-nuzūl*, ditemukan satu penjelasan *asbāb al-nuzūl* makro pada Q.S. 2:228. Penggunaan ini terhitung sedikit sekali sebab karya-karya tafsir pertengahan lebih didominasi oleh kepentingan-kepentingan politik, madzhab atau ideologi keilmuaan tertentu, sehingga Alquran seringkali dijadikan legitimasi untuk kepentingan-kepentingan tersebut. Selain itu, dalam tafsir ini juga ditemukan upaya kontekstualisasi dengan kondisi masyarakat saat itu. Yang dilakukan tersebut bersifat umum dan tidak menampilkan sisi keindonesiaan.

Keempat, dari analisis singkat uraian *asbāb al-nuzūl* berdasarkan *ta'addud al-riwāyāt* dapat disimpulkan bahwa Syaikh Nawawī al-Bantānī tidak menyeleksi atau

memberikan perhatian terhadap riwayat-riwayat yang ia gunakan dan tidak juga menjelaskan kedudukan-kedudukan riwayat tersebut dalam penafsirannya.

Referensi

- Al-Bantani, N. (1997). *Marah Labid Likasyfi Ma'na al-Qur'an al-Majid*. Beirut: Dar Al Kutub.
- Al Jamal, B. (2005). *Asbab al Nuzul*. Beirut: al-Mu'assasah al-'Arabiyyah li al-Tahtid wa al-Fikri.
- Al Qattan, M. (n.d.). *Mabahit fi Ulumil Qur'an*. Kairo: Maktabah Wahbah.
- Al Suyuti. (n.d.). *Al Itqan fi ulumil Qur'an*. Saudi: Markaz al Dirasat al Quraniyyah.
- Al Suyuti. (2002). *Lubab al Nuqul fi Asbab al Nuzul*. Beirut: Muassasah al-Kutub al-Tasafiyah.
- Al Wahidi. (1991). *Asbab al Nuzul*. Beirut: Dar Al Kutub Al 'Ilmiyah.
- Al Zarqani. (1995). *Manahil al Irfan fi Ulumil Qur'an*. Beirut: Dar al Kutub al Arabi.
- Amin Suma, M. (2014). *Ulumul Qur'an*. Jakarta: Rajawali Press.
- Anwar, R. (2000). *Ulum Al-Qur'an*. Bandung: Pustaka Setia.
- Ar Razi, F. (n.d.). *Mafatih al-Ghaib*.
- Aseri, A. F., & Dkk. (2014). *Kesinambungan dan Perubahan dalam Pemikiran Kontemporer tentang Asbab al-Nuzul: Studi Pemikiran Muhammad Syahrur dan Nashr Hamid Abu Zayd*. Banjarmasin: IAIN Antasari Press.
- Bahary, A. (2015). Tafsir Nusantara: Studi Kritis terhadap Marah Labid Nawawi al Bantani. *Ulul Albab*, 16(2).
- Baidan, N. (2002). *Metode Penafsiran al-Qur'an: Kajian Kritis terhadap Ayat-ayat yang Beredaksi Mirip*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar Offset.
- Burhanuddin, M. S. (2010). Akar Tradisi Keintelektualan NU. *Miqot*, 34(1).
- Manzur, I. (1993). *Lisan al-'Arab*. Beirut: Dar Ihya' al-Turas al-'Araby.
- Mas'ud, A. (2006). *Dari Haramain Ke Nusantara: Jejak Intelektual Aristek Pesantren*. Jakarta: Fajar Interpratama Offset.

- Mohd Zarif, M. M. (2007). *Jawah Hadith Scholarship in The Nineteenth Century: A Comparative Study of The Adaptations of Lubab al-Hadith Composed by Nawawi of Banten (d. 1314/1897) and Wan 'Ali of Kelantan (d. 1331/1931)*". Universitas of Edinburgh.
- Munawwir, W. A. (1997). *Al-Munawwir Kamus Arab Indonesia*. Surabaya: Pustaka Progresif.
- Mustaqim, A. (2010). *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: LKiS.
- Mustaqim, A. (2011). *Dinamika Sejarah Tafsir al-Qur'an Studi Aliran aliran Tafsir Dari periode Klasik, Pertengahan hingga Moderen Kontemporer*. Yogyakarta: Adab press.
- Mustaqim, A. (2014). *Metode Penelitian Al-Qur'an dan Tafsir*. Yogyakarta: Idea Press Yogyakarta.
- Nasir, M. M. (1426). *Asma suwar al-Quran wa Fadailuha*. Saudia: Dar Ibn al-Jawzi.
- Rifa'i Hasan, A. (1990). *Warisan Intelektual Islam Indonesia: Telaah atas Karya-Karya Klasik*. Bandung: Mizan.
- Rippin, A. (2003). Occasions of Revelation, dalam J. D. McAuliffe (ed.). In *Encyclopedia of the Qur'an*. EJ. Brill.
- Salih, S. (1977). *Mabahit fi Ulumul Qur'an*. Beirut: Darl al Ilm lil Malayin.
- Shihab, Q. (2013). *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-Ayat al-Qur'an*. Jakarta: Lentera Hati.
- Software Ensiklopedia Hadits Kitab 9 Imam. (n.d.).
- Steenbrink, K. A. (1984). *Beberapa Aspek Tentang Islam di Indonesia Abad ke-19*. Jakarta: Bulan bintang.
- Syamsuddin, S. (n.d.). Pentingnya Asbab al-Nuzul dalam Penafsiran al-Qur'an. Diambil dari www.academia.edu
- Wehr, H. (1976). *A Dictionary of Modern Written Arabic*. New York: Spokon Language Service.