

Metode Tafsir Muhammad Abduh dan Muhammad Rasyîd Ridhâ dalam *Tafsîr Al-Manâr*

Ahmad Tholabi Kharlie

Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah, Jakarta
email: ahmadtholabikharlie@gmail.com

Received: November 10, 2017 | Accepted: May 8, 2018

Abstract

Tafsîr al-Manâr is one of the most popular exegesis of the Qur'anic studies. *Al-Manâr* magazine, which contains this interpretation periodically, namely in the early 20th century, is widespread throughout the Islamic world and has an important role in enlightening thoughts and religious counseling. The influence of Muhammad Abduh, along with his student, Muhammad Rasyîd Ridhâ, on the development of religious thought in the Islamic world, thus, cannot be underestimated. This article is a result of a study of the Qur'an exegesis method of the two prominent Muslim scholars, Muhammad Abduh and Muhammad Rashîd Ridhâ. The study reveals two main conclusions, they are (1) personally both Muhammad Abduh and Muhammad Rashîd Ridhâ are independent who have extensive, well-known, and versatile insight and knowledge, have personality traits that are steady, honest, brave, passionate, intelligent, determined, and a number of other advantages, like other leading commentator; (2) *Al-Manâr* book, with its superiorities, is well recognized as a monumental work that broadly contributes to the development of Islamic thought, particularly in modern exegesis field.

Abstrak

Tafsîr al-Manâr merupakan salah satu kitab tafsir populer di kalangan para peminat studi Alquran. Majalah *al-Manâr*, yang memuat tafsir ini secara berkala pada awal abad ke-20 tersebar luas ke sejumlah negara. Pengaruh Muhammad 'Abduh dan Muhammad Rasyîd Ridhâ terhadap perkembangan pemikiran keagamaan di dunia Islam dipandang penting. Dengan menggunakan studi pustaka (*library research*) penelitian sederhana ini akan mengkaji metode tafsir al-Qur'an dari dua pemikir Muslim, Muhammad Abduh dan Muhammad Rasyid Ridla. Kajian terhadap metode penafsiran keduanya menghasilkan dua kesimpulan utama, yaitu: (1) secara personal baik Muhammad 'Abduh maupun Muhammad Rasyîd Ridhâ adalah mufassir mandiri yang memiliki wawasan dan pengetahuan yang luas, terkenal, dan serba bisa, memiliki ciri-ciri kepribadian yang mantap, jujur, berani, bersemangat, cerdas, teguh pendirian, dan sejumlah kelebihan lainnya, layaknya seorang mufassir terkemuka; dan (2) *Tafsîr al-Manâr*, dengan aneka kelebihannya, diakui sebagai karya monumental yang telah memberikan

kontribusi yang tidak sedikit dalam khazanah pemikiran Islam, khususnya dalam ranah tafsir modern.

Keywords: *Tafsîr Al-Manâr*, contemporary tafsîr, Islamic thought.

Pendahuluan

Tafsîr al-Manâr merupakan salah satu kitab tafsir populer di kalangan para peminat studi Alquran. Majalah *al-Manâr*, yang memuat tafsir ini secara berkala, yakni pada awal abad ke-20, tersebar luas ke seluruh penjuru dunia Islam dan memiliki peranan penting dalam pencerahan pemikiran serta penyuluhan agama. Pengaruh Muḥammad ‘Abduh, bersama muridnya, Muḥammad Rasyîd Ridhâ, terhadap perkembangan pemikiran keagamaan di dunia Islam, dengan demikian, tidak dapat dipandang sebelah mata.

Tentu, setiap orang memiliki kelebihan dan kekurangannya, dan setiap hasil renungan dan pemikiran dipengaruhi oleh banyak faktor seperti tingkat intelegensi, kecenderungan pribadi, latar belakang dan tingkat pendidikan, bahkan pengembangan ilmu pengetahuan dan kondisi sosial masyarakatnya. Memahami hal-hal tersebut adalah mutlak guna memahami hasil pemikiran seseorang, dan ini pada gilirannya dapat mengantar pada penilaian pendapat yang dikemukakan itu serta batas-batas kewajarannya untuk dianut atau ditolak.

Syaikh Muḥammad ‘Abduh bersama murid sekaligus sahabatnya, Sayyid Muḥammad Rasyîd Ridhâ, melalui *magnum-opus-nya*, *Tafsîr al-Manâr*, diakui telah memberikan kontribusi dan pencerahan bagi khazanah keilmuan Islam, khususnya ilmu tafsir. Betapa tidak, kedua ulama terkemuka ini mampu memukau dunia Islam dengan kelugasan dan keluasan wawasan, disertai kemampuan meramu bahasa dalam simpul-simpul tafsir dengan bercirikan *al-adab al-ijtimâ’i*. Untuk mengenal kedua sosok tersebut dan beberapa butir pemikiran serta kapasitas tafsir mereka dalam menafsirkan ayat-ayat hukum akan dikemukakan dalam pembahasan risalah singkat berikut ini.

Biografi Muḥammad ‘Abduh dan Rasyîd Ridhâ

Muḥammad ‘Abduh

Muḥammad ‘Abduh dilahirkan pada 1266 H, bertepatan dengan 1849 M dari kedua orang tua yang sederhana. Menurut istilah mukti Ali, ia berasal dari keluarga yang miskin sebagaimana umumnya orang-orang desa di Mesir.¹ Ayahnya berasal dari desa *Mahallaf Nasr* di daerah al-Baḥîrah, sedangkan ibunya yang disebut-sebut dari keluarga Utsmân adalah dari desa *Hashaq Syabsyir* di daerah al-Gharbiyah. Keluarga dari pihak ibunya berasal dari kalangan bani ‘Adi

¹ Ketika melewati masa kecilnya, Abduh berada dalam keadaan yang tidak menyenangkan karena ia dirundung kemiskinan. Lihat A. Mukti Ali, *Ijtihad dalam Pandangan Muhammad Abduh, Ahmad Dahlan, dan Mohammad Iqbal* (Jakarta: Bulan Bintang, cet. I, 1990), 11.

salah satu suku bangsa Arab.² Kedua orang tuanya dikenal berakhlak baik dan mulia. Ayahnya, di samping pemurah dan pemberani, juga sebagai orang yang terpuji dan besar wibawanya. Sedangkan ibunya dikenal penyantun dan pengasih pada orang-orang miskin.

Perjalanan pendidikan Syaikh Muhammad ‘Abduh dimulai dengan belajar menulis dan membaca di rumah. Kemudian ia menghafal Alquran di bawah bimbingan seorang guru yang hafal kitab suci itu. Dalam masa dua tahun ia telah mampu menghafal Alquran. Kemudian, pada 1279 H/1863 M, ia dikirim orang tuanya ke Thantha untuk meluruskan bacaan Alqurannya (belajar ilmu tajwid) di Masjid al-Ahmadi. Setelah berjalan dua tahun, barulah ia mengikuti pelajaran-pelajaran yang diberikan di mesjid itu, tetapi karena metode pengajaran yang tidak tepat, setelah satu setengah tahun belajar, Muhammad ‘Abduh kecil belum mengerti apa-apa. Menurut pernyataannya sendiri, guru-gurunya cenderung mencekoki para siswa dengan kebiasaan menghafal istilah-istilah tentang nahwu atau fikih yang tidak dimengerti arti-artinya. Mereka seakan tidak peduli apakah murid-murid mengerti atau tidak tentang istilah-istilah itu.³

Dari Thantha, Muhammad ‘Abduh menuju Kairo untuk belajar di Al-Azhar, yaitu pada bulan Februari 1866. Namun sistem pengajaran ketika itu tidak berkenan di hatinya, karena menurut ‘Abduh, *“Kepada para mahasiswa hanya dilontarkan pendapat-pendapat para ulama terdahulu tanpa mengantarkan mereka kepada usaha penelitian, perbandingan, dan pentarjihan.”* Namun demikian, di perguruan ini ia sempat berkenalan dengan sekian banyak dosen yang dikaguminya, antara lain:

Pertama, Syekh Hasan al-Thawil yang mengajarkan kitab-kitab filsafat karangan Ibnu Sina, logika karangan Aristoteles, dan lain sebagainya, padahal kitab-kitab tersebut tidak diajarkan di al-Azhar pada waktu itu. *Kedua*, Muhammad al-Basyuni, seorang yang banyak mencurahkan perhatian dalam bidang sastra bahasa, bukan melalui pengajaran tata bahasa melainkan melalui kehalusan rasa dan kemampuan mempraktikannya.

Pada 1871, Jamâl al-Dîn al-Afghâni tiba di Mesir. Kehadirannya disambut oleh Syaikh Muhammad ‘Abduh dengan menghadiri pertemuan-pertemuan ilmiah yang diadakan oleh al-Afghâni. Hubungan keduanya memungkinkan Jamâl al-dîn al-Afghâni mengalihkan kecenderungan Syaikh Muhammad ‘Abduh dari tasawuf dalam arti sempit dan dalam bentuk tata cara berpakaian dan zikir, kepada tasawuf dalam arti yang lain, yaitu perjuangan untuk maju serta membela ajaran-ajaran Islam. Hal ini dilakukan melalui pemahaman ajaran-ajaran lawan yang membantahnya sambil mempelajari faktor-faktor yang menjadikan dunia barat

² Bahkan ada yang menginformasikan bahwa famili dari pihak ibunda Muhammad ‘Abduh adalah keturunan dari Umar bin al-Khattab. Lihat Muhammad Rasyid Ridha, *Târîkh al-Ustâdz al-Imâm al-Syaikh Muhammad ‘Abduh* (Mesir: Dâr al-Manâr, jilid III, 1999), 237.

³ Thahir al-Tanahi (ed.), *Mudzakkirât al-Imâm Muhammad ‘Abduh* (Cairo: Dar al-Hilâl, 2003), 29.

mencapai kemajuan, guna diterapkan dalam masyarakat Islam selama faktor-faktor tersebut sejalan dengan prinsip-prinsip Islam.⁴

Setelah dua tahun sejak pertemuannya dengan al-Afghâni, terjadilah perubahan yang sangat berarti pada kepribadian Syaikh Muḥammad ‘Abduh, dan mulailah ia menulis kitab-kitab karangannya seperti *Risâlah al-‘Aridât* (1873), disusul kemudian dengan *Hasyiah-Syarah al-Ḥalâl al-Dawwâni li al-Aqâ'id al-Adhudhiyah* (1875). Dalam karangannya ini Abduh, yang ketika itu baru berumur 26 tahun, telah menulis dengan mendalam tentang aliran-aliran filsafat, ilmu kalam (teologi) dan tasawuf, serta mengkritik pendapat-pendapat yang dianggap keliru.⁵

Di samping itu Abduh juga menulis artikel-artikel pembaruan di surat kabar al-Ahrâm, Kairo. Melalui media ini gema tulisan tersebut sampai ke telinga para pengajar al-Azhar yang sebagian besar tidak menyetujuinya. Namun, berkat kemampuan ilmiahnya serta pembelaan Syaikh Muḥammad al-Mahdi al-‘Abbâsi, yang ketika itu menduduki jabatan “*Syaikh Al-Azhar*”, Syaikh Muḥammad ‘Abduh dinyatakan lulus dengan mencapai tingkat tertinggi di al-Azhar, ketika itu dalam usia 28 tahun (1877 M).⁶

Setelah lulus dari tingkat ‘*Alamiyah* (sekarang Lc), ia mengabdikan diri pada al-Azhar dengan mengajar *Manthiq* (logika) dan *ilmu al-Kalâm* (Teologi), sedangkan di rumahnya ia mengajar pula kitab *Tahdzîb al-Akhlâq* karangan Ibnu Maskawih serta Sejarah Peradaban Kerajaan-kerajaan Eropa. Pada 1878 Syaikh Muḥammad ‘Abduh diangkat sebagai pengajar “sejarah” pada sekolah *Dâr al-‘Ulûm* (yang kemudian menjadi fakultas) serta ilmu-ilmu Bahasa Arab pada madrasah *Al-Idârah wa al-‘Alsun* (sekolah Administrasi dan Bahasa-Bahasa).

Pada 1879 Jamâl al-Dîn al-Afghâni diusir oleh pemerintah Mesir atas hasutan Inggris yang ketika itu sangat berpengaruh di Mesir. Sedangkan Syaikh Muḥammad ‘Abduh pada tahun yang sama diberhentikan dari kedua sekolah yang disebut terakhir dan diasingkan ke tempat kelahirannya, “Mahallat Nashr” (Mesir). Tetapi dengan terjadinya perubahan kabinet pada 1880, Abduh dibebaskan kembali dan diserahi tugas memimpin surat kabar resmi pemerintah, yaitu *Al-Waqâ'i al-Mishriyah*. Surat kabar ini, oleh Syaikh Muḥammad ‘Abduh dan kawan-kawannya bekas murid al-Afghâni, dijadikan media untuk mengkritik pemerintah dan aparat-aparatnya yang menyeleweng atau bertindak sewenang-wenang.⁷

Pada tahun 1905 Syaikh Muḥammad ‘Abduh mencetuskan ide pembentukan Universitas Mesir. Ide ini mendapat tanggapan yang antusias dari pemerintah maupun masyarakat—terbukti dengan disediakan sebidang tanah untuk maksud tersebut. Namun sayang, universitas yang dicita-citakan ini baru berdiri setelah beliau berpulang ke ‘rahmatullah’, dan universitas inilah yang kemudian

⁴ Muhammad Quraish Shihab, *Studi Kritis Tafsir al-Manâr karya Muhamad Abduh dan Muhammad Rasyid Ridha* (Jakarta: Pustaka Hidayah, Cet. I, 2004), 14.

⁵A. Mukti Ali, *Ijtihad dalam Pandangan Muhammad Abduh. Ahmad Dahlan dan Mohammad Iqbal* (Jakarta: Bulan Bintang, Cet. XII, 2000), 23.

⁶ E. Kedourie, *Afghani and ‘Abduh: An Essay on Religious Unbelief and Political Activism in Modern Islam* (London: Frank Cass, 2007), 67.

⁷ Muhammad Quraish Shihab, *Studi Kritis Tafsir al-Manâr karya Muhamad Abduh dan Muhammad Rasyid Ridha* (Jakarta: Pustaka Hidayah, Cet. I, 2004), 15.

bernama “Universitas Cairo”. Beliau meninggal dunia pada 11 Juli 1905 di Kairo, Mesir.⁸

Karya-karya Syaikh Muhammad ‘Abduh dalam bidang tafsir terbilang sedikit jika diukur dengan kemampuan tokoh ini. Karya-karya tersebut adalah: (1) *Tafsir Juz ‘Amma*, yang dikarangnya untuk menjadi pegangan para guru mengaji di Marokko pada tahun 1321 H.⁹ (2) *Tafsir surat al-‘Ashr*, karya ini berasal dari kuliah atau pengajian-pengajian yang disampaikannya di hadapan ulama dan pemuka-pemuka masyarakat di Aljazair,¹⁰ (3) Tafsir ayat-ayat surat al-Nisâ’: 77—78, al-Hajj: 52 dan 54, dan al-Ahzâb: 37. Karya ini dimaksudkan untuk membantah tanggapan-tanggapan negatif terhadap Islam dan nabinya.¹¹ Dan (4) tafsir Alquran bermula dari al-Fâtihah sampai dengan ayat 129 surat al-Nisâ’ yang disampaikan di mesjid al-Azhar, sejak awal Muharram 1317 H sampai dengan pertengahan Muharram 1323. Meskipun penafsiran ayat-ayat tersebut tidak ditulis langsung oleh Syaikh Muhammad ‘Abduh, namun dapat dikatakan sebagai hasil karya beliau, karena muridnya, Rasyid Ridha, yang menulis kuliah-kuliah tafsir tersebut menunjukkan artikel yang dibuatnya itu kepada Abduh yang terkadang memperbaikinya dengan penambahan dan pengurangan satu atau beberapa kalimat, sebelum disebarluaskan dalam majalah *al-manâr*.

Sayyid Muhammad Rasyîd Ridhâ

Sayyid Muhammad Rasyîd Ridhâ dilahirkan di Qalmun, suatu kampung sekitar 4 km dari Tripoli, Lebanon, pada 27 Jumadil ‘Ula 1282H. Dia adalah seorang bangsawan Arab yang mempunyai garis keturuna langsung dari Husein, putera Ali dan Fatimah putri Rasulullah Saw.¹² Gelar “sayyid” pada permulaan namanya adalah gelar yang biasa diberikan kepada semua yang mempunyai garis keturunan tersebut. Keluarga Ridhâ dikenal oleh lingkungannya sebagai keluarga yang sangat taat beragama serta menguasai ilmu-ilmu agama, sehingga mereka juga dikenal dengan sebutan “syaikh”.

Mengenai riwayat pendidikan Sayyid Muhammad Rasyîd Ridhâ, di samping orang tuanya sendiri, ia juga belajar kepada sejumlah guru. Di masa kecilnya ia belajar di taman-taman pendidikan di kampungnya yang ketika itu bernama *al-Kuttâb*; di sana diajarkan membaca Alquran, menulis, dan dasar-dasar berhitung. Setelah tamat Sayyid Muhammad Rasyîd Ridhâ kecil diutus oleh orang tuanya ke Tripoli (Libanon) untuk belajar di madrasah Ibtidaiyyah yang mengajarkan ilmu Nahwu, sharaf, Aqidah, fikih, berhitung, dan ilmu bumi. Bahasa pengantar yang digunakan di sekolah tersebut adalah bahasa Turki, mengingat Libanon ketika itu

⁸ Muhammad Quraish Shihab, *Studi Kritis Tafsir al-Manâr...*, 17.

⁹ Syaikh Muhammad Abduh, *Tafsir Juz ‘Amma* (Kairo: Dar al-Hilal, 2001), 2.

¹⁰ Muhammad Husein al-Dzahabi, *Al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn* (Kairo: Dar al-Kutub al-Haditsah, Juz. II, 1999), 218.

¹¹ Muhammad Husein al-Dzahabi, *Al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn...*, 220.

¹² Muhammad Quraish Shihab, *Studi Kritis Tafsir al-Manâr karya Muhammad Abduh dan Muhammad Rasyid Ridha* (Jakarta: Pustaka Hidayah, Cet. I, 2004), 59.

berada di bawah kekuasaan kerajaan Utsmaniah. Mereka yang belajar di sana dipersiapkan untuk menjadi pegawai-pegawai pemerintahan.

Oleh karenanya Ridhâ sangat tidak tertarik untuk terus belajar di sana. Setahun kemudian, yaitu pada tahun 1299H/1822M, ia pindah ke sekolah Islam negeri, yang merupakan sekolah terbaik saat itu dengan bahasa Arab sebagai bahasa pengantar, di samping dianjurkan pula bahasa Turki dan Prancis. Sekolah ini didirikan oleh seorang ulama besar Syam saat itu, yakni syaikh Husain al-Jisr. Syaikh inilah yang kelak memiliki andil yang sangat besar terhadap perkembangan pikiran Ridhâ, karena hubungan antara keduanya berhenti walaupun kemudian sekolah itu ditutup oleh pemerintah Turki. Syaikh Husein al-Jisr juga yang memberi kesempatan kepada Ridhâ untuk menulis di beberapa surat kabar Tripoli—kesempatan ini kelak mengantarnya memimpin majalah *al-Manâr*.¹³

Pada 22 Syawal 1315H/17 Maret 1898M majalah *al-Manâr* terbit untuk kali pertama—meski pada mulanya tidak mendapat persetujuan dari syaikh Muḥammad ‘Abduh—berupa mingguan sebanyak delapan halaman dan mendapat sambutan yang hangat, bukan hanya di Mesir atau negara-negara Arab sekitarnya saja, tetapi sampai ke Eropa, bahkan ke Indonesia.¹⁴ Sayyid Muḥammad Rasyîd Ridhâ berhasil menulis sekian banyak karya ilmiah antara lain sebagai berikut: (1) *Al-Hikmah al-Syar’iyyah fi Muhakkamat al-Dardiriyah wa al-Rifa’iyyah*. (2) *Al-Azhar* dan *Al-manâr*. (3) *Târîkh al-Ustâdz al-Imâm*. (4) *Nidâ’ li al-Jins al-Lathîf*. (5) *Dzikra al-Mawlid al-Nabawi*. (6) *Risâlah Hujjah al-Islâm al-Ghazali*. (7) *Al-Sunnah wa al-Syi’ah*. (8) *Al-Wahdah al-Islâmiyah*. (9) *Haqîqah al-Ribâ*. (10) *majalah al-Manâr* (1315—1354H). (11) *Tafsîr al-Manâr*. (12) Tafsir surat al-Kawtsar, al-Kâfirûn, al-Ikhlâsh, dan al-Mu’awwidzatayn.¹⁵

Kehidupannya berakhir ketika dalam perjalanan pulang dari kota Suez di Mesir, setelah mengantar pangeran Sa’ud al-Faishal, mobil yang dikendarainya mengalami kecelakaan dan ia menderita geger otak. Selama dalam perjalanan, ia hanya membaca Alquran, walau ia telah sekian kali muntah. Setelah memperbaiki posisinya, tanpa disadari oleh orang-orang yang menyertainya, tokoh ini wafat dengan wajah yang sangat cerah disertai senyuman, pada 23 *Jumâdil ‘Ulâ* 1354H, bertepatan dengan 22 Agustus 1935 M.

Tentang *Tafsîr al-Manâr*

Menurut Muhammad Quraish Shihab,¹⁶ *Tafsîr al-Manâr* yang bernama *Tafsîr al-Qur’ân al-Hakîm* memperkenalkan dirinya sebagai kitab satu-satunya yang menghimpun riwayat-riwayat yang sahih dan pandangan akal yang tegas, yang menjelaskan hikmah-hikmah syariah serta sunatullah (hukum-hukum Allah yang berlaku) kepada manusia, dan menjelaskan fungsi Alquran sdebagai petunjuk untuk seluruh manusia, di setiap waktu dan tempat, serta membandingkan antar pentunjuknya dengan kondisi kaum muslimin dewasa ini (pada masa

¹³ Muhammad Quraish Shihab, *Studi Kritis Tafsîr al-Manâr...*, 60.

¹⁴ Muhammad Quraish Shihab, *Studi Kritis Tafsîr al-Manâr...*, 64.

¹⁵ Muhammad Quraish Shihab, *Studi Kritis Tafsîr al-Manâr...*, 66.

¹⁶ Muhammad Quraish Shihab, *Studi Kritis Tafsîr al-Manâr...*, 67.

penerbitannya) yang telah berpaling dari petunjuk itu, serta (membandingkan pula) dengan para salaf (leluhur) yang berpegang teguh pada tali hidayah itu. Tafsir ini disusun dengan redaksi yang mudah sambil berusaha menghindari istilah-istilah ilmu dan teknis sehingga dapat dimengerti oleh orang-orang awam tetapi tidak dapat diabaikan oleh orang-orang khusus (cendekiawan). Itulah cara yang ditempuh oleh Muḥammad ‘Abduh dalam pengajarannya di al-Azhar. Lebih lanjut Shihab memandang, pada dasarnya *Tafsîr al-Manâr* merupakan hasil karya tiga orang tokoh Islam, yaitu Sayyid Jamâl al-Dîn al-Afghâni, Syaikh Muḥammad ‘Abduh, dan Sayyid Muḥammad Rasyîd Ridhâ.

Tokoh pertama menanamkan gagasan-gagasan perbaikan masyarakat kepada sahabat dan muridnya, Muḥammad ‘Abduh. Oleh tokoh kedua ini gagasan-gagasan ini dicerna, diterima, dan diolah, kemudian disampaikan melalui penafsiran ayat-ayat Alquran dan diterima oleh, anntara lain, tokoh ketiga yang kemudian menulis semua yang disampaikan oleh sahabat dan gurunya itu dalam bentuk ringkasan dan penjelasan. Ringkasan dan penjelasan itu dimuat secara berturut-turut dalam majalah al-Manâr, yang dipimpin dan dimilikinya itu dengan judul “Tafsir al-Qur’ân al-Ḥakîm” disadur dari kuliah al-Ustadz al-Imam Muḥammad ‘Abduh.¹⁷

Muḥammad ‘Abduh sempat menyampaikan kuliah-kuliah tafsirnya dari surat al-Fâtihah sampai dengan surat al-Nisâ’ ayat 125. Kemudian tokoh ketiga (Muḥammad Rasyîd Ridhâ) menafsirkan ayat-ayat Alquran secara ‘sendirian’. Yang pada garis besarnya mengikuti ‘metode dan ciri-ciri pokok’ yang digunakan oleh gurunya, Muḥammad ‘Abduh, sampai dengan ayat 52 surat Yusuf.¹⁸ Karena itu *Tafsîr al-Manâr* yang terdiri atas 12 jilid itu lebih wajar untuk dinisbatkan kepada Sayyid Muḥammad Rasyîd Ridhâ, sebab di samping lebih banyak yang dituliskannya—baik dari segi jumlah ayat maupun dari segi jumlah halamannya¹⁹—juga karena dalam penafsiran ayat-ayat surat al-Fâtihah dan surat al-Baqarah, serta surat al-Nisa ditemui pula pendapat-pendapat Ridhâ yang ditandai olehnya dengan menulis kata “*Aqûlu*” sebelum menguraikan pendapatnya.²⁰

Mengenai metode penafsiran Sayyid Muḥammad Rasyîd Ridhâ pada dasarnya ia mengikuti metode dan ciri-ciri pokok yang digunakan gurunya, Muḥammad ‘Abduh.²¹ Namun, seperti yang akui sendiri oleh Ridhâ terdapat beberapa perbedaan antara keduanya setelah Ridhâ menulis al-Manâr atas

¹⁷ Syaikh Muhammad Abduh, *Risâlat al-Tawhid* (Kairo: Dar al-Hilal, 2000), 35.

¹⁸ Yang dicetak dalam *Tafsîr al-Manâr* hanya sampai dengan ayat 52 surat Yusuf, tetapi penafsiran Rasyid Ridha sampai dengan ayat 101, kemudian penafsiran surat Yusuf selengkapannya dilanjutkan oleh Bihjat al-Baithar dan telah dicetak tersendiri dengan menggunakan nama Rasyid Ridha. Lihat Muhammad Husein al-Dzahabi, *Al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn* (Kairo: Dar al-Kutub al-Haditsah, Juz. II, 1999), 243.

¹⁹ Syaikh Muhammad ‘Abduh menafsirkan 413 ayat yang ditulis dalam kurang dari lima jilid, sedangkan Ridhâ menulis sebanyak 930 ayat, sebanyak tujuh jilid lebih.

²⁰ Muḥammad Rasyîd Ridhâ, *Tafsîr al-Qur’ân al-Ḥakîm: Tafsîr al-Manâr* (Beirut-Lubnan: Dar al-Fikr, t.t.), 15.

²¹ Uswatun Hasanah, “Model dan Karakteristik Penafsiran Muhammad Abduh dan Rasyîd Ridlâ dalam Tafsîr Al-Manâr”, *Hermeneutik*, Vol. 9, No. 2, (Desember, 2015), 315.

usahanya sendiri. Perbedaan tersebut menyangkut: *Pertama*, keluasan pembahasan tentang ayat-ayat yang ditafsirkan dengan Hadis-hadis Nabi Saw. *Kedua*, keluasan pembahasan tentang penafsiran ayat dengan ayat yang lain. *Ketiga*, penyisipan pembahasan pembahasan yang luas tentang hal-hal yang sangat dibutuhkan oleh masyarakat pada masanya, dengan tujuan mengantar kepada penjelasan tentang petunjuk agama, baik yang menyangkut argumentasi keyakinan maupun pemecahan problem-problem yang berkembang.²² *Keempat*, keluasan pembahasan tentang arti *mufradat* (kosa kata), susunan redaksi, serta pengungkapan pendapat-pendapat ulama dalam bidang tersebut.

Perbedaan-perbedaan ini menunjukkan kepribadian ilmiah Ridha serta pengaruh yang ditinggalkan oleh ulama-ulama terdahulu terhadapnya.

Perbedaan pertama, menyangkut keluasan pembahasan di bidang Hadis, menunjukkan kemantapannya dalam bidang ini, sekaligus menghindari apa yang dikemukakannya menyangkut kekurangan Muḥammad ‘Abduh, yakni “kekurangan di bidang ilmu-ilmu Hadis, hafalan, dan *al-ḥarḥ wa al-Ta’dil*.”²³

Perbedaan kedua tentang penafsiran ayat dengan ayat adalah pengaruh Ibnu Katsir yang sangat dikaguminya—kekaguman yang mendorongnya untuk mencetak tafsir Ibn Katsir dan menyebarkanluaskannya ke seluruh negara Arab, bahkan dunia Islam.²⁴

Perbedaan ketiga menyangkut penyisipan pembahasan-pembahasan yang luas tentang pelbagai masalah, menurut al-Dzahabi, adalah “gambaran dari profesi Ridhâ sebagai wartawan yang mempunyai hubungan dengan seluruh lapisan masyarakat dan dengan aneka ragam aliran dan tingkat kepercayaan”.²⁵

Kemudian, ketiga perbedaan tadi mengharuskan pembahasannya untuk mengemukakan secara luas arti kosa kata, susunan redaksi ayat, serta pendapat-pendapat ulama—hal yang merupakan perbedaan keempat antara Muḥammad Rasyid Ridha dan Muḥammad ‘Abduh.

Adapun kesamaan-kesamaan prinsip Ridha yang tampak dengan penafsiran Muḥammad ‘Abduh—yang menggambarkan metode secara utuh *Tafsîr al-Manâr*—adalah sebagai berikut:²⁶

Pertama, menganggap satu surat sebagai satu kesatuan ayat-ayat yang serasi. Ketika menafsirkan firman Allah dalam surat al-‘Imran: 37,

كَلِمًا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا

²² Muḥammad Rasyid Ridhâ, *Tafsîr al-Qur’an al-Hakîm*..., 16.

²³ Muhammad Rasyid Ridha, *Tarikh al-Ustadz al-Imâm al-Syaikh Muḥammad ‘Abduh* (Mesir: Dar Al-manâr, 1999), 6.

²⁴ Abdullah Mahmud Syahatah, *Manhaj Imam Muhammad Abduh fî Tafsîr Qur’an Karîm* (Kairo: Nasr Ar-Rasail Al-Jaami’ah, 2003), 214 dan 217.

²⁵ Muhammad Husein Al-Dzahabi, *Al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn* (Kairo: Dar al-Kutub al-Hadîtsah, Juz III, 1999), 246.

²⁶ Muhammad Quraish Shihab, *Studi Kritis Tafsîr al-Manâr karya Muhamad Abduh dan Muhammad Rasyid Ridha* (Jakarta: Pustaka Hidayah, Cet. I, 2004), 70.

“Setiap Zakaria masuk untuk mernemui Maryam di mihrab, ia dapati rizki di sisinya.”

Muhammad ‘Abduh menolak pendapat yang menyatakan bahwa rizki yang dimaksud adalah buah-buahan musim dingin yang didapatnya di musim panas dan sebaliknya, dengan alasan bahwa pengertian “rizki” tidak harus dikaitkan dengan suatu hal yang luar biasa. Pernyataan datangnya rizki dari Allah adalah suatu hal yang wajar bagi kaum mukminin sejak dahulu hingga masa kini, walaupun rizki tersebut diperoleh dengan cara luar biasa. Tuhan tidak menyatakan, Nabi pun tidak, sebagaimana kisah dari sejarah juga tidak menyatakan bahwa yang dimaksud dengan rizki di sini adalah buah-buahan musim dingin di musim panas, sementara riwayat-riwayat dari para mufassir terdahulu saling bertentangan.²⁷

Pendapat Muhammad ‘Abduh di atas dijelaskan oleh Ridha secara rinci dengan mengemukakan sebab dicantulkannya kisah Maryam dalam surat Ali-Imran. Ridha bersumber dari gagasan Abduh, menyatakan bahwa tujuan utama turunya Alquran adalah untuk menjelaskan akidah ketuhanan, kebangkitan dan pembalasan, serta wahyu dan kenabian, dan pada awal surat Ali-Imran ini telah dijelaskan tentang ketuhanan dan hari kebangkitan, maka rangkaian ayat-ayat menjelang ayat yang ditafsirkan ini adalah menyangkut kenabian, dari sini kisah ini dan kisah-kisah sesudahnya harus dihubungkan dengan firman Allah dalam surat Ali-Imran ayat 33, yaitu,

إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَعَالَ إِبْرَاهِيمَ وَعَالَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ

“Sesungguhnya Allah telah memilih Adam, Nuh, keluarga Ibrahim, dan keluarga Imran atas yang hidup di alam raya (pada masanya).”

Hubungan tersebut adalah, bahwa kenabian Muhammad Saw. ditolak oleh orang-orang Yahudi dengan alasan bahwa beliau bukan dari bani Israil. Kaum musyrik pun menolaknya dengan alasan bahwa beliau adalah manusia biasa, bukan Malaikat. Maka ayat 33 di atas menjelaskan bahwa penetapan nabi-nabi bani Israil adalah kehendak Tuhan semata-mata. Maka bila Tuhan menetapkan Muhammad sebagai Nabi, itu pun atas kehendak-Nya, sedangkan kehendak-Nya tersebut tidak harus selalu sama dengan kebiasaan yang wajar diketahui di alam manusia sebagaimana tidak wajarnya menurut kelaziman seorang wanita (Maryam) berkhidmat di Bayt al-Maqdis (ayat 35—37). Atau seorang wanita yang telah tua lagi mandul dapat melahirkan (ayat 38—39). Demikian pula, rizki yang diperoleh Maryam, sebagaimana dalam ayat ini, adalah banyaknya rizki yang diperolehnya di musim paceklik bukannya rizki tersebut adalah buah-buahan musim panas di musim dingin atau sebaliknya.²⁸

Banyaknya rizki di musim paceklik walaupun tidak sering dialami seseorang, masih berada dalam batas “kemungkinan” (bisa terjadi) dan belum mencapai tingkat “keluarbiasaan” (keramat). Seperti yang dikemukakan ketika

²⁷ Muhammad Rasyîd Ridhâ, *Tafsîr al-Qur’an al-Hakîm: Tafsîr al-Manâr* (Beirut-Lubnan: Dar al-Fikr, juz III, t.t.), 293.

²⁸ Muhammad Rasyîd Ridhâ, *Tafsîr al-Qur’an al-Hakîm...*, 394.

mengomentari pendapat ‘Abduh menyangkut ciri ini, Al-Biqā’i, adalah pakar tafsir yang sangat menekuni persoalan ini. Menurut pakar tafsir tersebut, nama satu surat menuju kepada tema pembahasan surat itu. Kalau pandangan ini dikaitkan dengan pandangan Ridhâ di atas, maka dapat dikatakan bahwa tema sentral yang menghubungkan ayat-ayat surat Âli ‘Imrân adalah kandungan peristiwa-peristiwa yang dialami keluarga Imran (*Âli ‘Imrân*). Di antara mereka terdapat nabi Zakaria yang tua dengan istrinya yang mandul namun dianugerahi Allah anak, yakni Yahya As.

Dari keluarga ini juga lahir Isa dari seorang ibu tanpa ayah, sang ibu puas – mengabdikan diri di gereja—berbeda dengan kebiasaan yang berlaku. Jika demikian, tema sentral surat Âli ‘Imrân adalah keluarbiasaan-keluarbiasaan yang terjadi atas izin Allah dan dengan demikian—seperti tulisan Ridhâ—pengangkatan Muhammad Saw. sebagai nabi dari orang Arab juga merupakan keluarbiasaan yang harus diakui oleh orang Yahudi dan Nasrani. Memang, salah satu buku rujukan Ridhâ adalah buku karya al-Biqā’i.

Kedua, Ayat-ayat Alquran Bersifat Umum. Ketika menafsirkan makna kata “Ya’muru” dalam surat al-Tawbah ayat 17:

مَا كَانَ لِلْمُشْرِكِينَ أَنْ يَعْمُرُوا مَسَاجِدَ اللَّهِ

“Tidaklah wajar (bukan menjadi sifat) orang-orang musyrik memakmurkan masjid-masjid Allah”

Ridha tidak sependapat dengan mufassir-mufassir yang membatasi arti-“memakmurkan” dengan ibadah murni (*madhah*) semata-mata atau dalam arti umrah ke mesjid al-Haram dan sebagainya, tetapi memakmurkan mesjid menurut dia adalah beribadah kepada Allah apapun bentuknya, antara lain ibadah tertentu yang dinamai umrah ke mesjid al-Harâm, dan berada serta bertempat tinggal di dalamnya (iktikaf) untuk tujuan mengurusnya, membangun, memugar, dan sebagainya. Semua ini termasuk dalam pengertian “ya’muru” karena *lafadz* tersebut menjangkaunya dan keadaan pun memungkinkan sebagaimana pendapat al-Syâfi’i dan Ibnu Jarir.²⁹

Imam al-Syâfi’i dan Ibnu Jarir berpendapat bahwa satu kata yang bersifat umum dapat dipahami dalam keseluruhan artinya walaupun kata itu bersifat *musytarak* (ambigu), selama arti-arti itu dapat diterapkan. Memang, ada kata yang ambigu tetapi tidak dapat diterapkan kedua artinya seperti kata *qurû’* dalam firman Allah, *Wanita-wanita yang diceritakan harus menanti selama tiga qurû’*.

Kata ini dapat berarti “suci dari haid” dan juga dapat berarti “haid”. Nah, dua makna tersebut tampak jelas bertolak belakang, sehingga tidak dapat diterapkan kecuali salah satunya.

Ini berbeda dengan firman Allah dalam surat al-Baqarah ayat 282 yang memberi petunjuk tentang penulisan utang-piutang. Kata “yudhârira” boleh jadi berasal dari kata “yudhâriru”, sehingga secara keseluruhan penggalan ayat ini

²⁹ Muḥammad Rasyîd Ridhâ, *Tafsîr al-Qur’an al-Ḥakîm* ..., 249.

melarang notaris atau penulis merugikan salah seorang dari yang melakukan transaksi utang-piutang. Bisa juga kata “*yudhârra*” berasal dari kata “*yudhârru*” dalam bentuk pasif (*mabni li al-majhûl*) sehingga ia berarti, “*Janganlah salah seorang dari yang melaksanakan transaksi mengakibatkan kerugian atau mudharat terhadap penulis atau saksi*”. Kedua makna di atas sejatinya dapat diterapkan dan dengan demikian penggalan ayat tersebut dapat dipahami dengan kedua makna tadi.

Ketiga, Alquran adalah sumber akidah dan hukum. Sebagaimana halnya Muḥammad ‘Abduh yang menyatakan bahwa masalah-masalah akidah dan hukum seharusnya bersumber dari Alquran dan Hadis, bukan dari ide-ide yang dianut oleh seseorang lalu dicari legitimasinya dari Alquran dan Hadis, maka demikian pula sikap Muḥammad Rasyîd Ridhâ. Dari sini tidak jarang Ridhâ mengemukakan pendapat-pendapat tentang kedua masalah tadi yang tidak sejalan dengan pendapat tokoh-tokoh aliran akidah atau mazhab fikih. Sebagai contoh, dapat dikemukakan pendapatnya tentang pemakan riba melalui penafsirannya terhadap ayat 275 surat al-Baqarah:

وَمَنْ عَادَ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ

“Dan barang siapa yang kembali (mengambil/memakan riba) maka orang-orang itu adalah penghuni-penghuni neraka, mereka kekal di dalamnya.”

Ridhâ dalam uraiannya mengecam mayoritas mufasir *Ahl al-Sunnah* yang menyatakan bahwa kekekalan di api neraka hanya terbatas bagi mereka yang berkeyakinan halalnya sesuatu yang diharamkan Tuhan, dan dalam hubungan dengan ayat di atas, adalah mereka yang berkeyakinan tentang kehalalan riba.

Ridhâ, sebelum mengemukakan alasan pendapatnya, menggarisbawahi, bahwa:

Yang hak dan benar adalah menjadikan Alquran di atas segala apa yang diungkapkan oleh mutakallimun dan fukaha (teolog dan pakar hukum Islam), sehingga segala pendapat menyangkut agama harus dikembalikan kepada Alquran, tidak boleh menakwilkan suatu lafal Alquran agar disesuaikan dengan pendapat seseorang.³⁰

Ridhâ selanjutnya mengatakan bahwa ancaman kekekalan di api neraka dalam ayat tersebut sama saja dengan ancaman yang ditemui terhadap seseorang yang membunuh seorang mukmin dengan sengaja. Dalam ayat ini tidak ada sama sekali suatu petunjuk yang menyatakan bahwa ia ditujukan kepada orang-orang yang menghalalkan riba, karena bila demikian, maka tiada lagi ancaman yang ditujukan kepada mereka yang mengambil dan memakan riba sambil mengakui bahwa riba adalah haram.³¹

Pendapat ini berbeda dengan pendapat sebagian ulama tafsir yang menyatakan bahwa ancaman kekekalan di neraka pada ayat ini ditujukan bukan kepada siapa yang memakan riba, tetapi siapa yang memakannya disertai dengan keyakinan bahwa riba halal, karena dengan menghalalkannya ia telah

³⁰ Muḥammad Rasyîd Ridhâ, *Tafsîr al-Qur’an al-Ḥakîm...*, 98.

³¹ Muḥammad Rasyîd Ridhâ, *Tafsîr al-Qur’an al-Ḥakîm ...*, 99.

keluar dari keimanan, sehingga wajar ia kekal di neraka. Adapun yang memakannya tapi tetap mengakui keharamannya, maka ia sekadar berdosa, sehingga keimanan walaupun lemah tetap menghiasi dirinya. Dan dengan demikian ia tidak akan kekal di neraka. Sabda Nabi Saw., “*Tidak akan kekal di neraka siapa yang memiliki walaupun sebelas dzarrah dari iman di hatinya*”.

Keempat, penggunaan akal secara luas dalam memahami ayat-ayat. Sebagaimana halnya Muḥammad ‘Abduh, Ridhâ pun menggunakan dasar ini. Untuk prinsip ini dapat dilihat dalam penafsiran tentang penciptaan nabi Adam. Dalam hal ini Ridhâ mengemukakan penjelasan tambahan apa yang diuraikan oleh ‘Abduh, menurut dia,

Perintah sujud (sujud malaikat kepada Adam) dapat merupakan perintah penugasan (amr taklif) dan dapat juga merupakan perintah pengadaaan/ menjadikan (amr takqwin) dan bahwa kisah tersebut adalah penjelasan tentang sifat-sifat manusia, malaikat, dan setan sehingga ia berarti bahwa Tuhan telah menjadikan malaikat yang di bumi dan yang berfungsi—sesuai dengan perintah dan izin Tuhan—untuk mengaturnya berdasarkan hukum-hukum yang berlaku dalam sistem tatakerjanya, sejalan dengan firman Allah, “*fa al-mudabbirâti amrâ*” (al-Nâzi‘ât: 5). Dan yang semuanya telah dirindukan Tuhan kepada Adam dan keturunannya.

Allah telah menjadikan jenis manusia memiliki potensi untuk memanfaatkan hal-hal tersebut dengan jalan mengetahui Sunatullah yang berlaku kepadanya (hukum-hukum Allah yang berlaku di alam raya) serta dengan jalan mengetahui kemanfaatan hukum-hukum tersebut seperti khasiat air, udara, listrik, cahaya, bumi dengan tambang-tambanganya, pohon-pohonan, dan hewannya.³²

Selanjutnya Ridhâ menulis,

Tetapi Tuhan menjadikan setan melampaui batas, membangkang terhadap manusia bahkan memusuhinya, dalam arti bahwa manusia merupakan makhluk pertengahan antara malaikat yang diciptakan untuk taat dan melaksanakan ketetapan-ketetapan Tuhan demi kemaslahatan makhluk, dengan jin—yakni yang jahat di antara mereka yakni setan—yang pada umumnya memiliki sifat-sifat keingkaran dan kedurhakaan. Manusia dikarunia Tuhan kehendak dan pilihan yang menjadikannya mampu meningkat ke derajat malaikat atau meluncur ke jurang setan.³³

Kelima, Bersikap hati-hati terhadap Hadis Nabi. Sebagaimana halnya gurunya, syaikh Muḥammad ‘Abduh, Ridhâ juga tidak mudah menerima Hadis-hadis *Nabi*, walaupun Hadis-hadis tersebut ditemukan dalam *Shahîh al-Bukhâri dan Shahîh Muslim*, yang oleh banyak ulama keduanya dinilai merupakan kitab-kitab yang hadis-hadisnya dapat dipertanggungjawabkan. Namun patut digarisbawahi bahwa Ridhâ seringkali menolak suatu Hadis dengan menggunakan alasan-alasan disiplin ilmu Hadis sendiri. Dalam hal ini tampak berbeda dengan ‘Abduh.³⁴

Keenam, Bersikap hati-hati terhadap pendapat sahabat. Ridhâ, sebagaimana halnya ‘Abduh sangat berhati-hati terhadap riwayat-riwayat yang mengemukakan pendapat-pendapat sahabat. Ulama-ulama tafsir mengakui bahwa banyak sekali

³² Muḥammad Rasyîd Ridhâ, *Tafsîr al-Qur’an al-Ḥakîm ...*, 332.

³³ Muḥammad Rasyîd Ridhâ, *Tafsîr al-Qur’an al-Ḥakîm...*, 335.

³⁴ Ilyas Daud, “Pemikiran Muhammad ‘Abduh Tentang Al-Qur’an Tafsir”, *Farabi*, Vol. 10, No. 1 (2013), 21.

riwayat-riwayat yang mengemukakan pendapat-pendapat sahabat yang nilainya jauh dari predikat sahih, khususnya yang mengatasmakan ‘Ali ibn Abî Thâlib dan Ibn ‘Abbâs sehingga al-Suyûthi dalam *al-Itqân* menyatakan bahwa dalam kitab *Fadhâ’il al-Imâm al-Syâfi’i* karangan Abû ‘Abdillâh Muḥammad bin Aḥmad bin Syâkir al-Qaththân terdapat suatu riwayat dari Ibn ‘Abd al-Ḥakam yang menyatakan, “*Saya mendengar Syafi’i berkata, “Tidak sah (riwayat yang dinisbatkan) dari Ibn ‘Abbâs menyangkut tafsir kecuali sekitar 100 Hadis.”*”

Dari titik ini, sejatinya Ridhâ tampak sangat berhati-hati dalam riwayat-riwayat para sahabat, terutama Ibn ‘Abbâs, sehingga ia menggunakan pelbagai argumentasi untuk menolaknya. Sebagai contoh dapat dikemukakan hal berikut: Riwayat dari Ibn ‘Abbâs yang mengecualikan ayat 150 surat al-An’âm dan beberapa ayat lainnya dari kedudukannya sebagai ayat yang turun sebelum hijrah Nabi (*Makkiyyah*). Oleh Ridhâ, riwayat itu ditolak dengan alasan bahwa Ibn ‘Abbâs bukanlah salah seorang yang menghafal Alquran atau meriwayatkan Hadis-hadis (pada periode Mekah) karena beliau lahir tiga tahun sebelum hijrah atau lima tahun sebelumnya. Riwayat tersebut diriwayatkan dari orang lain sehingga pengecualian itu mungkin berasal dari pendapat pribadinya, atau pendapat dari orang yang dia riwayatkan, atau riwayat tersebut dengan makna, kemudian sebagian perawi mengecualikannya. Hal dan alasan yang sama menyangkut umur Ibn ‘Abbâs dijadikan pula oleh Ridhâ alasan untuk menolak riwayat yang terdapat dalam *Shahîh Muslim*,³⁵ yang menyatakan keikutsertaan malaikat berperang dalam perang Badar, disamping menyatakan bahwa Ibn ‘Abbâs tidak segan-segan mengambil pendapat-pendapat orang lain walaupun semacam Ka’ab al-Akhbar.³⁶

Metode Tafsir *Ahkâm Al-Manâr*

Membincang metodologi yang digunakan dalam *Tafsir al-Manâr*, maka sosok Muḥammad ‘Abduh menjadi sangat penting untuk dikemukakan gagasan-gagasannya, terutama yang menyangkut metode atau *manhaj* yang digunakan dalam penafsiran ayat-ayat suci Alquran. Meski al-Manâr adalah kerja *bareng* antara ‘Abduh dan Ridhâ, namun *grand-idea*—tanpa mengecilkan peran teknis Ridhâ—perbedaan dengan ‘Abduh telah diuraikan di muka, tetap berasal dari sang guru, Muḥammad ‘Abduh.

Dalam menafsirkan Alquran, Muḥammad ‘Abduh—yang menjadikan tafsir sebagai dasar bagi pembaruan masyarakat dan sebagai media untuk membersihkan agama dari bentuk *bid’ah* dan *khurafât*—menempuh metode (*manhaj*) tersendiri, berbeda dari metode tafsir yang ditempuh para ahli tafsir kalangan *al-Salaf al-Shâlih*. Menurut ‘Abd al-Salâm, perbedaan tersebut terutama dapat dilihat dari sisi latar belakang kultural yang berbeda-beda dari masing-masing. Kaum salaf menafsirkan Alquran justru ketika mereka menjadikan Alquran sebagai pedoman hidup (*al-dustûr*) mereka sedemikian rupa, sehingga tafsir Alquran bagi mereka akhirnya

³⁵ Imam Muslim, *Shahih Muslim* (Beirut: Maktabah al-Halaby, Juz III, 1998), 1384.

³⁶ Imam Muslim, *Shahih Muslim...*, 614.

menjadi tujuan (*ghâyah*). Sedangkan Muḥammad ‘Abduh dengan *magnum-opus*-nya, al-Manâr, menafsirkan Alquran ketika umat Islam tidak secara serius lagi berhukum dengan hukum-hukum Alquran. Dan tafsir bagi Muḥammad ‘Abduh, dengan demikian, merupakan alat (*washîlah*) untuk upaya perbaikan masyarakat, dan bukan sebagai tujuan.³⁷

Memang betul bahwa kedua penulis, dalam memahami *nash-nash* agama, disebut-sebut sebagai pengikut kaum Salaf, sebelum timbulnya perselisihan pendapat ulama.³⁸ Akan tetapi, ke-*salafiah*-an keduanya tampaknya tidak mutlak sepenuhnya, melainkan terbatas dalam hal-hal tertentu saja. Artinya, walaupun ia tidak menakwil *nash-nash* agama, maka hal itu—seperti dinyatakannya sendiri—terbatas pada *nash-nash* yang berhubungan dengan Tuhan, sifat-sifatnya, dan alam metafisik (gaib).³⁹ Bahkan menurut penilaian Sulaiman Dunya, dengan menerapkan metode kaum Salaf pada satu atau dua masalah saja, seseorang belum dapat dikatakan sebagai pengikut kaum salaf.⁴⁰ Sebagaimana diketahui, terhadap *nash-nash* agama yang berhubungan dengan kemasyarakatan (*mu’âmalât*) dan kealaman (*kawniyât*) yang pada umumnya diungkap dalam bentuk dasar-dasar dan global, oleh Muḥammad ‘Abduh tidak saja ditakwilkan tetapi juga dilakukan perenungan secara mendalam dan sungguh-sungguh.

Dari penafsirannya terhadap Alquran, Muḥammad ‘Abduh, dikenal sebagai mufassir yang memelopori pengembangan tafsir yang bercorak *al-Adab al-Ijtimâ’i*, atau tafsir yang berorientasi pada sastera, budaya, dan kemasyarakatan. Dengan penegasan lain, menurut Muhammad Quraish Shihab, yang dimaksud dengan tafsir bercorak *al-Adab al-Ijtimâ’i* ialah tafsir yang menitikberatkan penjelasan ayat-ayat Alquran pada segi-segi ketelitian redaksi Alquran, kemudian menyusun kandungan ayat-ayat tersebut dalam suatu redaksi yang indah dengan penonjolan tujuan utama dari tujuan diturunkannya Alquran, yakni sebagai petunjuk dalam kehidupan, lalu menggandengkan pengertian ayat-ayat tersebut dengan hukum-hukum alam yang berlaku dalam masyarakat dan pembangunan dunia.

Dengan demikian, corak penafsiran *Tafsîr al-Manâr* mengandung ciri-ciri utama yaitu adanya penonjolan ketelitian redaksi ayat-ayat Alquran, menguraikan makna yang dikandung dalam ayat dengan redaksi yang menarik hati, dan adanya upaya untuk menggabungkan ayat-ayat Alquran dengan hukum-hukum alam yang berlaku dalam masyarakat.

Dalam menonjolkan ketelitian redaksi ayat Alquran, ‘Abduh, antara lain, berpendapat bahwa masing-masing kalimat dalam Alquran tersusun secara serasi dan harmonis. Tidak ada satu kalimat pun dalam Alquran yang dikedepankan atau dikemudiankan untuk tujuan *fâshilah*, seperti yang terjadi dalam sajak dan syair.

³⁷ Abd al-Majid abd al-Salam al-Muhtasib, *Ittijahat al-Tafsîr fi ‘Ashr al-Hadîts* (Beirut: Dar al-Fikr, Jilid I, 2002), 124—125.

³⁸ Muni’ Abd al-Halim Mahmud, *Manahij al-Mufassirin* (Kairo: Dar al-Kitab al-Mishri, cet I, 2005), 308.

³⁹ Muḥammad Rasyîd Ridhâ, *Tafsîr al-Qur’an al-Ḥakîm: Tafsîr al-Manâr* (Beirut-Lubnan: Dar al-Fikr, juz III, t.t.), 252

⁴⁰ Sulaiman Dunya, *Al-Syaikh Muhammad ‘Abduh bayna al-Falasifat wa al-Kalamîyyin* (Mesir: Isa al-Baby al-Halabi, Jilid I, 2006), 16.

Adanya *fāshilah* dalam syair adalah karena keterpaksaan dengan maksud demi pengaturan sajak dan *qāfiyah*. Sedangkan Alquran, lanjut ‘Abduh, bukanlah kitab syair. Ia adalah kitab yang bersumber dari Tuhan yang berkuasa atas segala sesuatu, dan Dia-lah yang meletakkan segala sesuatu itu pada tempatnya secara serasi. Maka, tidak ada kata dalam kitab suci Alquran yang diletakkan hanya karena keterpaksaan,⁴¹ tegasnya.

Dalam pada itu, penafsiran Alquran dengan rumusan redaksi yang indah dan menarik, memang merupakan ciri yang khas dari tafsir *al-Adab al-Ijtimā’i*. Pengungkapan tafsir dengan redaksi yang indah dan menarik itu, menurut ‘Abduh, tiada lain untuk menarik jiwa manusia dan menuntunnya untuk giat beramal serta melaksanakan petunjuk Alquran, agar maksud Alquran sebagai petunjuk dan rahmat (*huda wa rahmah*) dapat tercapai dengan baik.⁴²

Sedangkan upaya ‘Abduh menghubungkan ayat-ayat Alquran dengan hukum alam yang berlaku dalam masyarakat, tampaknya dimaksudkan agar tafsirnya dapat diterima masyarakat dengan mudah, mengingat adanya keterkaitan antara apa yang dikandung oleh ayat-ayat Alquran dengan kenyataan-kenyataan atau realita kehidupan yang dihadapi mereka. Dengan kata lain, masyarakat akan lebih memahami dan mencerna pesan-pesan Tuhan dalam Alquran apabila dalam menafsirkan pesan-pesan itu, mufassir menghubungkan dengan kejadian-kejadian atau peristiwa-peristiwa yang timbul di masyarakat. Tafsir Alquran dengan pendekatan serupa itu, di zaman sekarang, disebut tafsir kontekstual. Oleh karena itu tidaklah berlebihan apabila metode tafsir ‘Abduh disebut metode tafsir modern dibandingkan dengan metode tafsir analisis (*al-tahlīli*) lainnya.⁴³

Hal yang perlu dikemukakan di sini adalah bahwa metode ‘Abduh dalam menafsirkan Alquran disandarkan pada sejumlah dasar pokok, yaitu (1) setiap surat dalam Alquran merupakan satu kesatuan ayat yang terpadu; (2) kandungan ajaran Alquran berlaku umum untuk sepanjang zaman; (3) Alquran merupakan sumber pertama dan utama bagi syariat; (4) perlunya memerangi sikap taklid umat Islam; (5) pentingnya pendayagunaan akal dalam penalaran dan penggunaan metode ilmiah; (6) bersandar pada otoritas akal dalam memahami ayat-ayat Alquran; (7) tidak menjelaskan secara rinci terhadap persoalan-persoalan yang disinggung Alquran dengan *mubham*; (8) bersikap sangat hati-hati terhadap *tafsīr bi al-Ma’tsūr* terdahulu dan dengan apa yang disebut dengan berita *Isrā’īlyyât*; dan (9) pentingnya tercipta keteraturan hidup masyarakat yang mengacu kepada petunjuk-petunjuk Alquran.⁴⁴

Dari kesembilan dasar pokok tersebut, dasar-dasar pokok yang paling relevan dengan upaya ‘Abduh dalam menafsirkan Alquran secara rasional adalah dasar

⁴¹ Abd al-Majid abd al-Salam al-Muhtasib, *Ittijahat al-Tafsīr fi ‘Ashr al-Hadīth* (Beirut: Dar al-Fikr, Jilid. I, 2002), 127

⁴² Muḥammad Rasyīd Ridhā, *Tafsīr al-Qur’an al-Ḥakīm: Tafsīr al-Manār* (Beirut-Lubnan: Dar al-Fikr, juz III, t.t.), 25.

⁴³ Metode tafsir analisis lainnya adalah *al-tafsīr bi al-ma’tsur*, *al-tafsīr bi al-ra’yi*, *al-tafsīr bi al-sufi*, *al-tafsīr al-falsafi*, *al-tafsīr al-‘ilmi* dan *al-tafsīr alfiqhi*.

⁴⁴ Abdullah Mahmud Syahatah, *Manhaj Imam Muhammad Abduh fī Tafsīr Qur’an Karīm* (Kairo: Nasr Ar-Rasail Al-Jaami’ah, 2003), 34.

penggunaan metode ilmiah dan dasar kebebasan pendayagunaan akal dalam memahami ayat-ayat Alquran. Kedua dasar inilah tampaknya yang menonjol dipegang ‘Abduh, karena ia pada dasarnya sangat menghargai potensi akal manusia dalam paradigma keberagaman, khususnya dalam upaya memahami petunjuk-petunjuk Alquran dengan takwil.⁴⁵

‘Abdullâh Mahmûd Syahathah memandang bahwa penakwilan yang dilakukan ‘Abduh adalah bentuk penakwilan yang sangat berpegang pada prinsip kebebasan akal. Cara yang demikian, menurut penilaiannya, adalah warisan dari kaum Mu’tazilah. Ia menilai, ‘Abduh terpengaruh oleh pemikiran al-Zamakhsyari—salah seorang mufassir penganut paham Mu’tazilah—dalam menafsirkan Alquran. Akan tetapi menurut pendapatnya, ada perbedaan antara keduanya. Al-Zamakhsyari melakukan takwil dengan tujuan di satu pihak demi mencocokkan *nash-nash* dengan akal dan di pihak lainnya adalah dalam rangka menyokong pandangan Mu’tazilah. Sedangkan ‘Abduh menggunakan takwil adalah mencocokkan *nash-nash* dengan akal tetapi bukan dalam rangka menyokong pendapat aliran tertentu. Muhammad ‘Abduh sangat menentang penakwilan Alquran yang bertujuan agar hasil penakwilan itu sesuai dan cocok dengan pendapat aliran tertentu.⁴⁶

Sikap yang demikian dimiliki Muhammad ‘Abduh karena ia adalah seorang pemikir independen yang tidak taklid terhadap aliran pemikiran yang mana pun. Dalam posisinya sebagai seorang yang independen itulah ia termasuk salah seorang yang mempunyai pemikiran yang maju dan dinamis, antara lain, bahwa ia memberikan otoritas yang besar terhadap akal dalam memahami ayat-ayat Alquran.

Pemikiran yang memberikan otoritas yang besar terhadap akal dalam memahami ayat-ayat Alquran, memungkinkan aliran pemikiran ini tidak hanya makna harfiah dari ayat yang digali, tetapi juga makna metaforisnya. Oleh sebab itu, dengan pemikiran serupa itu, kemungkinan untuk menakwilkan ayat-ayat Alquran terbuka luas, sehingga tafsir yang dihasilkan cenderung rasional. Sebaliknya, pemikiran yang meberikan wewenang kecil kepada akal dalam memahami ayat-ayat Alquran, membuat aliran pemikiran ini seringkali terikat pada makna-makna harfiah ayat dan cenderung menolak pemahaman metaforis ayat, sehingga tafsir yang dihasilkannya terasa kaku dan kurang rasional, karena adanya keterikatan itu.

‘Abduh, dengan metode tafsirnya tersebut, telah membawa dirinya sebagai seorang mufassir yang menafsirkan Alquran secara rasional. Dengan demikian, rasionalitas tafsirnya bukan hanya dapat disimak dan diamati dari segi pandangannya yang dinamis tentang tafsir, tetapi juga dari segi metode tafsirnya.

⁴⁵ Abul A’la Al-Maududi, *First Principles of the Islamic State* (Lahore: Islamic Publications, 2001), 23.

⁴⁶ Abdullah Mahmud Syahatah, *Manhaj Imam Muhammad Abduh fii Tafsîr Qur’an Karîm* (Kairo: Nasyr Ar-Rasail Al-Jaami’ah, 2003), 36.

Penafsiran Ayat Hukum Al-Manâr

Dengan metodenya yang *tahlili* (terurai) dan *al-adab al-ijtimâ'i* sebagai karakteristik utama, *Tafsîr al-Manâr* memang bukan tergolong kitab yang secara khusus menguraikan penafsiran ayat-ayat hukum *an sich*, namun pembahasan yang dikemukakan tidak kalah hebatnya, terutama dari sisi kualitas, dibanding dengan kitab-kitab tafsir yang secara spesifik menamakan dirinya, oleh sang penafsir, sebagai kitab tafsir ayat-ayat Ahkam, ketika menjelaskan ayat-ayat yang mengandung hukum (*âyât al-ahkâm*). Berikut ini akan diketengahkan contoh penafsiran Syaikh Muhammad ‘Abduh terhadap ayat 282 dari surat al-Baqarah,

يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُب بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلَا يَأْب كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئًا فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمْلَ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رَجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكَّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَىٰ وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا وَلَا تَسْأَمُوا أَنْ تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَىٰ أَجَلِهِ ذَلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَىٰ أَلَّا تَرْتَابُوا إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُبُوهَا وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ وَلَا يُضَارَ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ وَإِنْ تَفَعَّلُوا فَإِنَّهُ فَسُوقٌ بِكُمْ وَانْتَفُوا اللَّهَ وَيَعْلَمُكُمُ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ.

Ketika menafsirkan suatu ayat, ‘Abduh (dan Ridhâ) terlebih dahulu menulis ayat tersebut secara lengkap. Kemudian menafsirkannya dengan lebih dulu menyinggung hubungan kedua ayat ini. Kemudian menguraikan bagian demi bagian dengan memenggal-menggal kalimat dari kedua ayat tersebut hingga menjadi 16 bagian. Dalam menafsirkan masing-masing penggalan tersebut, ‘Abduh menguraikan dengan menggunakan pendekatan kebahasaan dan ditopang dengan riwayat di samping mengedepankan pendapat para mufassir terdahulu dengan menggunakan pendekatan studi komparatif (perbandingan) yang relatif obyektif dan argumentatif.⁴⁷ Dengan metode dan sistematika semacam itu, kedua mufassir ini telah mampu menjadikan al-Manâr sebagai kitab tafsir yang tampil beda, tentu dengan sejumlah kelebihan.

Menyikapi kedua ayat di atas Muhammad Rasyîd Ridhâ berkomentar, “*Begitulah keberadaan perangkat hukum dalam kedua ayat ini jauh lebih terang dari pada (cahaya) matahari, baik dari segi makananya, maupun dari sisi illat (alasan logis) hukum dan hikmah (dampak positif) yang terkandung di dalamnya.*”⁴⁸

Seperti diketahui, kebanyakan mufassir berpendirian bahwa perintah menuliskan transaksi utang-piutang pada ayat 282 surat al-Baqarah adalah semata-

⁴⁷ Muhammad Amin Suma, *Pengantar Tafsir Ahkam* (Jakarta: Rajawali Press, cet. I, 2004), 159.

⁴⁸ Kutipan dari Muhammad Rasyîd Ridhâ, *Tafsîr al-Qur’ân al-Hakîm (al-Tafsîr al-Manâr)* (Beirut-Lubnan: Dar al-Fikr, juz. III, t.t.), 117—132.

mata bersifat anjuran (*amr li al-nadb*) berdasarkan beberapa alasan berikut ini. *Pertama*, adanya firman Allah yang membolehkan ketiadaan penulisan akad utang-piutang dengan alasan karena ikrar mereka (keditur dan debitur) yang tetap mengikat meskipun tidak dilakukan secara tertulis dan/atau di hadapan para saksi, *dâ'in*, dan *mudâ'in*.

Kedua, sejak di masa-masa awal Islam dan periode-periode berikutnya, kenyataan menunjukkan bahwa kaum muslimin tidak pernah mewajibkan transaksi utang-piutang harus dilakukan secara tertulis atau di hadapan para saksi, mengingat praktik seperti itu kadang-kadang memang dipraktikkan tetapi sering pula pada kesempatan lain tidak digunakan. Sekiranya pencatatan utang-piutang itu diharuskan, niscaya mereka, kaum muslimin, mewajibkan praktik pencatatan utang-piutang ini pada masanya. Tidak diindahkannya pencatatan utang-piutang oleh kaum muslimin ini, oleh sebagian ahli tafsir, khususnya al-Râzi, dijadikan dasar konsensus ulama (ijmak) tentang ketidakharusan menulis utang-piutang (*mudâyanah*).

Ketiga, keharusan mencatat transaksi utang-piutang, yang dinafikan oleh *nash* justru hanya akan menimbulkan kesulitan dalam memperlancar proses jalannya transaksi utang-piutang. Sebagian ulama lain, di antaranya 'Atha' al-Sya'bi dan Ibn Jarîr al-Thabari berpendapat bahwa perintah menuliskan transaksi utang-piutang itu adalah wajib. Hal ini didasarkan pada kaidah, "*Pada dasarnya perintah itu wajib*". Dan inilah yang justru dipedomani oleh mayoritas ahli hukum Islam. Kaidah ini kemudian disertai dengan beberapa perintah yang terdapat dalam ayat ini, yang fungsinya tidak lain hanyalah sebagai penguat. Buktinya, untuk kasus orang-orang tertentu, dalam hal ini orang idiot (*safah*) dan lemah akal, tetap saja diperintahkan supaya mencatat yang pencatatannya diwakili oleh wali-wali mereka yang berhak. Dan mereka (orang bodoh dan idiot) itu sama sekali tidak dimaafkan untuk tidak menuliskan transaksi utang-piutangnya, terbukti dengan mengharuskan walinya mendiktekan di hadapan pencatat (notaris). Penguatan ketentuan semacam ini tidak mungkin terdapat pada hal-hal yang tidak wajib.⁴⁹

Pendapat kedua inilah yang kemudian dipilih oleh 'Abduh, seraya menambahkan beberapa dalil lain dalam upaya membantah argumentasi kelompok pertama. Alasan mereka yang mengatakan bahwa kewajiban mencatat transaksi utang-piutang menyulitkan kaum muslimin, dibantah 'Abduh. "*Di mana letak kesulitannya?*", tanya 'Abduh. Kalaupun kewajiban mencatat transaksi utang-piutang itu benar-benar akan menimbulkan kesulitan, maka yang akan terkena pasti hanya sebagian kecil saja dari kalangan orang-orang dewasa. Anehnya, mengapa mereka tidak merasa kesulitan dengan keharusan berwudhu yang harus dilakukan oleh setiap *mukallaf* setiap hari ketika hendak melaksanakan shalat lima waktu. Kalau ini tidak memberatkan mengapa pencatatan tersebut justru memberatkan. Demikian 'Abduh.

'Abduh juga berpendapat bahwa yang dimaksud dengan keharusan menghilangkan kesempatan dan kesulitan oleh *nash* itu adalah dalam rangka

⁴⁹ Muḥammad Rasyîd Ridhâ, *Tafsîr al-Qur'ân al-Hakîm (al-Tafsîr al-Manâr)* (Beirut-Lubnan: Dar al-Fikr, juz. III, t.t.), 161.

menghilangkan *masyaqah* (kepayahan) dan meniadakan pembebanan kepada *mukallaf*, akan tetapi yang dimaksudkan ialah pembebanan itu sendiri bukan dimaksud memberatkan dan menimbulkan kesulitan itu sendiri bagi orang-orang *mukallaf* melainkan pada setiap hukum itu pasti mengandung satu atau beberapa nilai guna yang justru menghilangkan kesempitan dan kesulitan. Dan dengan ini pula, kaum muslimin diharapkan dapat meningkat keterampilannya, terutama keahlian tulis-baca.

Berikut ini contoh lain penafsiran syaikh Muḥammad ‘Abduh terhadap ayat 183 surat al-Baqarah,

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ

“Hai orang-orang yang beriman, diwajibkan atas kamu puasa sebagaimana diwajibkan atas orang-orang sebelum kamu, agar kamu bertakwa”. QnS. Al-Baqarah: 183)

Dalam konteks termonologi puasa, ‘Abduh memberi pengertian secara syar’i, yaitu menahan (*al-imsâk*) makan dan minum serta tidak menggauli istri sejak terbit fajar hingga maghrib (terbenam matahari), karena mengharap berkenan Tuhan dan mempersiapkan jiwa untuk semakin bertakwa kepada-Nya dengan jalan mendekatkan diri kepada-Nya serta mendidik kemauan (*al-irâdah*) melalui pengekangan hawa nafsu, agar mendapatkan kesanggupan dan ketangguhan meninggalkan hal yang diharamkan.⁵⁰

Kalau shalat merupakan bentuk pertama dari bentuk ibadah jasmaniah dan rohaniyah, maka yang kedua adalah puasa. Berpuasa pada bulan Ramadan adalah jalan yang terbaik bagi umat Islam untuk mengenali karunia Tuhan yang dilimpahkan kepada hamba-hamba-Nya, khususnya di bulan turunnya Alquran. Puasa juga merupakan alat umat Islam untuk secara sukarela meninggalkan pelbagai kesenangan yang halal dengan tujuan untuk menguji jiwa mereka dan memperkuat ketekunan serta kesungguhan dalam bertakwa kepada Tuhan, sehingga mereka memiliki semangat yang lebih tinggi dan kuat untuk menjauhkan diri dari segala perbuatan maksiat baik lahir maupun batin. Puasa itu sendiri, kata Abduh, sebagaimana ditegaskan Hadis Nabi adalah sebagai *junnah* (perisai) yang menjaga pelakunya (*sha’im*) dari semua jenis perbuatan maksiat. Oleh karenanya puasa memang amat berguna bagi manusia.

Mengingat kegunaan yang sangat berarti bagi manusia, puasa diwajibkan Tuhan sepanjang masa, tidak hanya untuk kaum beriman sekarang (umat Muhammad), tetapi juga untuk orang-orang yang beriman sebelum mereka. Hal itu, menurut ‘Abduh, menunjukkan atas kenyataan bahwa agama Tuhan baik dasar maupun tujuannya adalah satu, dan hal itu menunjukkan pula tentang pentingnya kewajiban puasa itu. Kewajiban puasa bagi umat terdahulu itu, demikian ‘Abduh, sebagaimana terlihat jelas dalam ayat tersebut. Tetapi di sini

⁵⁰ Muḥammad Rasyîd Ridhâ, *Tafsîr al-Qur’ân al-Hakîm (al-Tafsîr al-Manâr)* (Beirut-Lubnan: Dar al-Fikr, juz. II, t.t.), 143.

Tuhan tidak menggambarkan secara jelas siapa sesungguhnya yang dimaksud ayat tersebut (umat terdahulu). Nash yang demikian itu adalah *mubham*.

Berkenaan dengan ke-*mubham*-an ungkapan firman Allah tersebut, ‘Abduh ternyata berusaha menjelaskan siapa di antara mereka itu. Kalau berkenaan dengan *nash-nash* yang berhubungan dengan akidah, Abduh tidak memberikan rincian atau penjabaran lebih lanjut. Namun terhadap *nash* yang berkaitan dengan umat di masa silam, ternyata ia berusaha memberikan rincian dengan maksud agar kandungan *nash* tersebut dapat ditangkap oleh akal. Dengan kat lain, ‘Abduh melakukan rasionalisasi dengan tujuan membuktikan kebenaran firman-Nya itu. Yang sudah pasti dan jelas, menurut Abduh, puasa memang dilakukan pada semua agama, bahkan di kalangan penyembah berhala sekalipun. Puasa telah dikenal semenjak orang-orang Mesir kuno, dan dari mereka puasa itu diambil oleh orang-orang Yunani, dan seterusnya.⁵¹

Dari apa yang dipaparkan di atas, satu hal yang terlihat jelas, bahwa ‘Abduh dalam rangka menafsirkan *nash mubham* yang berkenaan dengan puasa umat-umat beriman terdahulu menunjukkan wawasan pengetahuan yang luas. Pengetahuannya yang luas mengenai ‘tradisi’ puasa dari umat-umat beriman terdahulu itu telah dituangkannya dalam paparan tafsir yang sangat menarik. Dengan penafsirannya yang semacam itu, *nash* yang semula tidak jelas karena ke-*mubhaman*-nya, menjadi jelas sedemikian rupa. Sehingga rasio atau akal orang yang mendengar atau membaca tafsir itu mengerti dan memahami maksud yang terkandung dalam ungkapan firman-Nya.

Selanjutnya, apakah hikmah syariat puasa itu? Menurut ‘Abduh, ungkapan *la'allakum tattaqûn* yang menjadi *fashilah* ayat tentang puasa itu jelas menunjukkan alasan diwajibkannya puasa, sekaligus mengisyaratkan hikmahnya yang paling penting, yakni puasa berpotensi menyiapkan jiwa orang yang berpuasa untuk bertakwa kepada Allah Swt.⁵²

Kesimpulan

Uraian singkat di atas mengantarkan kita pada beberapa kesimpulan penting berikut ini, *Pertama*, secara personal baik Syaikh Muḥammad ‘Abduh maupun Sayyid Muḥammad Rasyîd Ridhâ adalah mufassir mandiri yang memiliki wawasan dan pengetahuan yang luas, terkenal, dan serba bisa, memiliki ciri-ciri kepribadian yang mantap, jujur, berani, bersemangat, cerdas, teguh pendirian, dan sejumlah kelebihan lainnya, layaknya seorang mufassir terkemuka.

Kedua, *Tafsîr al-Manâr*, dengan aneka kelebihannya, diakui sebagai karya monumental yang telah memberikan kontribusi yang tidak sedikit dalam khazanah pemikiran Islam, khususnya dalam ranah tafsir modern. Kaitannya dengan penafsiran ayat-ayat hukum, meski bukan tafsir spesifik hukum, namun *al-Manâr* mampu memberikan ulasan yang cukup komprehensif dan mendalam sebagaimana kitab-kitab tafsir *ahkâm* pada umumnya.

⁵¹ Muḥammad Rasyîd Ridhâ, *Tafsîr al-Qur'ân al-Hakîm...*, 145.

⁵² Muḥammad Rasyîd Ridhâ, *Tafsîr al-Qur'ân al-Hakîm...*, 145.

Bagi Syaikh Muḥammad ‘Abduh, tafsir Alquran yang harus senantiasa dikembangkan adalah tafsir yang membuat orang mengerti dan memahami kitab suci Alquran sebagai sumber ajaran agama yang memberikan petunjuk kepada semua umat manusia untuk mencapai kebahagiaan hidup di dunia dan di akhirat. Perhatian Syaikh Muḥammad ‘Abduh yang demikian besar terhadap segi petunjuk Alquran dilandasi oleh keyakinan bahwa kelemahan dan kemunduran umat Islam serta hilangnya kejayaan mereka di masa lalu, karena mereka berpaling dari petunjuk Alquran. Untuk meraih kembali itu semua, tak pelak, kembali kepada tuntunan Alquran adalah pilihan yang tidak dapat ditawar-tawar lagi.

DAFTAR PUSTAKA

- ‘Abduh, Syaikh Muḥammad. *Tafsir Juz ‘Amma*. Kairo: Dar al-Hilal, Cet. XII, 2001.
- _____. *Risālat al-Tawhid*. Kairo: Dar al-Hilal, 2000.
- _____. *Fatihah al-Kitab: Tafsir al-Ustadh al-Imam*. Kairo: Kitab al-Tahrir, 1999.
- Ali, A. Mukti. *Ijtihad dalam Pandangan Muhammad Abduh, Ahmad Dahlan, dan Mohammad Iqbal*. Jakarta: Bulan Bintang, Cet. XII, 2000.
- Al- Dzahabi, Muhammad Husein. *Al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*. Kairo: Dar al-Kutub al-Hadîtsah, 1999.
- Al- Muḥtasib, ‘Abd al-Mâjid ‘Abd al-Salâm. *Ittijâhât al-Tafsîr fi ‘Ashr al-Hadîts*. Beirut: Dâr al-Fikr, 2002.
- Al- Tanahi, Thahir (ed.). *Mudzakkirât al-Imâm Muḥammad ‘Abduh*. Kairo: Dar al-Hilal, t.t.
- _____. (ed.). *Durus min al-Qur’an al-Karim*. Kairo: Dar al-Hilal, 1999.
- Ilyas Daud. “Pemikiran Muhammad Abduh Tentang Al-Qur’an Tafsir”, *Farabi*, Vol. 10, No. 1, 2013.
- Dunya, Sulaiman. *Al-Syaikh Muḥammad ‘Abduh Bayna al-Falâsîfât wa al-Kalâmiyyîn*. Mesir: Isa al-Babi al-Halabi, 2006.
- Hasanah, Uswatun. “Model dan Karakteristik Penafsiran Muhammad Abduh dan Rasyîd Ridlâ dalam Tafsîr Al-Manâr”. *Hermeneutik*, Vol. 9, No. 2, Desember, 2015.
- Kedourie, E. *Afghani and ‘Abduh: An Essay on Religious Unbelief and Political Activism in Modern Islam*. London: Frank Cass, 2007.
- Mahmud, Muni’ ‘Abd al-Halîm. *Manâhij al-Mufasssîrîn*. Kairo: Dar al-Kitab al-Mishri, 2005.
- Maududi, Abul A’la. *First Principles of the Islamic State*. Lahore: Islamic Publications, 2001.
- Muslim, Ibn Hajaj. *Shahîh Muslim*. Beirut: Maktabah al-Halabi, 1998.

Ridhâ, Muḥammad Rasyîd. *Tafsîr al-Qur'an al-Ḥakîm (Tafsîr al-Manâr)*. Beirut-Lubnan: Dar al-Fikr, t.t.

_____. *Târîkh al-Ustâdz al-Imâm al-Syaikh Muḥammad 'Abduh*. Mesir: Dar Al-Manâr, 1999.

Syahatah, Abdullah Mahmud. *Manhaj Imam Muhammad Abduh fî Tafsîr Qur'an Karîm*. Kairo: Nasyr Ar- Rasail Al-Jaami'ah, 2003.

Shihab, Muhammad Quraish. *Studi Kritis Tafsîr al-Manâr Karya Muhammad Abduh dan Muhammad Rasyid Ridha*. Jakarta: Pustaka Hidayah, 2004.

_____. *Membumikan Al-Qur'an*. Bandung: Mizan, 2006.

Suma, Muhammad Amin. *Pengantar Tafsîr Ahkam*. Jakarta: Rajawali Press, 2004.