

Date Received : April 2024
Date Accepted : Mei 2024
Date Published : Mei 2024

MENELISIK DIMENSI KONTEMPORER DARI TAFSIR AL MANAR KARYA MUHAMMAD ABDUH DAN MUHAMMAD RASYID RIDHA

Mansur Afifi¹

Universitas Mataram, Indonesia (mansurafifi@unram.ac.id)

Syamsu Syauqani

Universitas Islam Negeri Mataram, Indonesia

Kata Kunci:

adabul ijtimai',
pembaharuan
pemikiran keislaman,
peradaban teks, tafsir
modern kontemporer

ABSTRACT

Kehadiran Al-Qur'an dalam bentuk tertulis (teks) memberikan peluang terjadinya perbedaan pemahaman terutama oleh pembacanya. Perkembangan situasi dan perubahan kondisi masyarakat di mana tantangan dan persoalan kehidupan sosial yang dihadapi makin kompleks dan rumit memunculkan berbagai ide, metode, dan pendekatan untuk menafsirkan Al-Qur'an. Tafsir Al Manar kemudian muncul sebagai tanggapan atas berbagai persoalan yang dihadapi oleh masyarakat dan sekaligus membawa pembaharuan pemikiran keislaman. Melalui corak penafsiran adabul ijtimai' (sosial budaya kemasyarakatan) sebagai salah satu ciri tafsir kontemporer Muhammad Abduh dan Muhammad Rasyid Ridha menyajikan pemahamannya atas ayat-ayat Al-Qur'an berdasarkan akal pikiran dan mengkontekstualisasikannya dengan kondisi sosial masyarakat di zamannya. Melalui pendekatan deskriptif kualitatif dan analisis isi (content analysis) artikel ini membedah tafsir Al Manar dan mengkritisi beberapa hasil penafsirannya. Data yang digunakan diperoleh dari studi kepustakaan berupa buku, jurnal, dan artikel dari berbagai sumber. Hasil penelitian menunjukkan bahwa Tafsir Al Manar lebih menekankan tafsirannya berlandaskan akal dan mengkontekstualisasikannya dengan kondisi sosial masyarakat. Selain itu, ditemukan beberapa inkonsistensi dalam penafsirannya terutama disebabkan oleh komitmen penafsir yang kuat dalam menerapkan pembuktian secara logika.

¹ Correspondence author

A. PENDAHULUAN

Al-Qur'an sebagai kitab yang mencatat hasil percakapan Allah yang diwakili oleh Malaikat Jibril dengan Nabi Muhammad SAW menjadi salah satu penanda bahwa peradaban umat Islam dibentuk oleh peradaban teks (*hadlarah an-nash*). Teks Al-Qur'an ini kemudian menjadi sumber dari sistem teologi yang dianut oleh pengikutnya sekaligus sebagai pembentuk pemikiran dan pedoman perilaku umatnya (Goldziher 1955: 3). Oleh karena itu, upaya mencari makna atau memperjelas suatu makna ayat-ayat Al-Qur'an terus dilakukan sejalan dengan perkembangan situasi dan kondisi yang dihadapi oleh umat Islam (Mustaqim 2014: 3).

Secara alamiah Al-Qur'an memungkinkan untuk ditafsirkan atau diinterpretasi karena sifatnya yang multi tafsir dan penggunaan bahasa Arab yang memberikan peluang untuk munculnya perbedaan dalam penafsiran (Shihab 2015: 8). Selain itu, ketika menafsirkan Al-Qur'an seorang penafsir dapat dipengaruhi oleh kondisi sosial-budaya di mana ia berada termasuk situasi politik yang melingkupinya. Sebagai contoh, ketika menulis *Tafsir Fi Zhilâl Al-Qur'an*, Sayyid Qutub sedang dipenjara oleh penguasa pada waktu itu. Hal ini tentu saja mempengaruhi kejiwaannya yang penuh dengan perlawanan kepada penguasa sehingga tampak dalam tafsirnya. Dalam menafsirkan surat Al Baqarah ayat 208 Sayyid Qutub beranggapan bahwa pemerintah dianggap sebagai *thaghut* atau *jahiliyah* modern sehingga harus dilawan jika peraturan perundang-undangnya tidak berlandaskan hukum Islam. Ayat ini menjadi sumber ijtihad Sayyid Qutub untuk mendirikan negara Islam dan mengimplementasikan ajaran Islam secara *kaffah* (utuh). Dari sini lalu muncul gagasan mendirikan negara Islam dengan konsekuensi menolak semua hukum buatan manusia dan melawannya jika negara tidak mendasarkan konstitusi pada Islam karena dianggap sebagai *thaghuti* (Mustaqim 2014: 6).

Sejak Al-Qur'an diturunkan kegiatan penafsiran terhadapnya sudah mulai dilakukan. Dalam catatan sejarah perbedaan penafsiran sudah terjadi tidak hanya di era Abad Pertengahan dan Era Modern tetapi juga sejak era Klasik yaitu di era Nabi dan Sahabat, Tabi'in dan Atba' Tabi'in (Adz-Dzahabi 2009: 25). Perbedaan pemahaman ini disebabkan oleh adanya lafadh *mujmal* (bersifat global) dan *mutasyabih* (yang samar maksudnya) dan sejenisnya yang membutuhkan pengetahuan dalam bidang ilmu yang lain (Adz-Dzahabi 2009: 24).

Dalam perkembangannya, perbedaan dalam memahami Al-Qur'an dipengaruhi oleh sudut pandang disiplin ilmu yang dimiliki oleh seorang mufasir. Itulah sebabnya, meskipun teks Al-Qur'an yang menjadi obyek kajian mereka adalah sama tetapi hasil penafsirannya tidak tunggal. Konsekuensinya, muncul berbagai aliran-aliran penafsiran yang tidak dapat dihindari dari fakta keberagaman pemikiran umat Islam. Fenomenanya menjadi keniscayaan sejarah yang tidak dapat dihindari sekaligus menjadi bukti kekayaan khazanah pemikiran Umat Islam yang bersumber dari Al-Qur'an (Mustaqim 2014: 7).

Sejalan perkembangan pemikiran dan peradaban umat Islam, dan sifat alamiah dari Al-Qur'an sebagai kitab *dzû awjah* atau *hammâlah al-wujûh* (mengandung banyak wajah, atau memungkinkan ditafsirkan secara beragam) maka tidak bisa dihindari munculnya beragam aliran dan mazhab pemikiran dalam berbagai bidang ilmu keislaman termasuk Tafsir. Aliran dan mazhab pemikiran ini muncul seiring berjalannya waktu dan perubahan konstelasi dan kondisi sosial, ekonomi, politik,

keamanan, dan budaya masyarakat. Berdasarkan periode kemunculan aliran atau mazhab tafsir para ahli/pakar ilmu tafsir membaginya menjadi Periode Klasik, Periode Pertengahan dan Periode Modern-Kontemporer (Mustaqim 2014: 8). Masing-masing periode ini memiliki kekhasan dan karakteristik penafsiran sekaligus kelebihan dan kekurangannya.

Semangat atau prinsip dalam melakukan penafsiran Al-Qur'an dari periode ke periode adalah dalam rangka memastikan bahwa Al-Qur'an bersifat universal sehingga kompatibel dengan zaman (*shâlih li kulli zaman wa makân*). Kesadaran ini muncul karena adanya keyakinan bahwa Al-Qur'an merupakan kitab suci terakhir yang diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW sebagai penutup para nabi (*khatam al-anbiyâ'*). Oleh karena itu, paradigma tafsir modern cenderung kontekstual karena dihatkakan untuk menjawab berbagai problem sosial keagamaan di era kontemporer. Itulah sebabnya, ayat-ayat yang secara tekstual tidak relevan dengan perkembangan zaman karena bersifat partikular dan kasuistik oleh mufasir kontemporer ditafsirkan sesuai dengan semangat zamannya (Mustaqim 2010: 55).

Karakteristik tafsir periode modern-kontemporer ditandai oleh semangat untuk memosisikan Al-Qur'an sebagai kitab petunjuk sehingga memberikan solusi bagi persoalan yang dihadapi umat Islam. Selain itu, dengan semangat tersebut maka metode penafsiran tematik-kontekstual dikembangkan melalui berbagai pendekatan seperti pendekatan historis, sosiologis, hermeneutika, dan interdisipliner (Mustaqim 2014: 160).

Muhammad Abduh, salah seorang penafsir dalam periode modern-kontemporer, memberikan atensi yang besar terkait dengan produk-produk penafsiran masa lalu. Ia menganggap bahwa kitab-kitab tafsir sebelumnya telah kehilangan fungsinya sebagai kitab petunjuk bagi umat manusia. Kitab-kitab tersebut hanya memaparkan berbagai pendapat ulama yang berbeda sehingga Al-Qur'an kehilangan fungsinya sebagai petunjuk bagi manusia (*hudan li an-nâs*) (Abduh 1382 H: 13). Seharusnya tafsir berfungsi menjadikan Al-Qur'an sebagai sumber petunjuk (*mashdar al-hidâyah*) (Ridha 1954: 17) bukan untuk membela ideologi tertentu.

Situasi ini mendorong Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha menulis kitab tafsir Al Manar dengan corak yang berbeda dari kitab-kitab tafsir klasik sebelumnya. Tafsir Al Manar ini bercorak *adabul-ijtimâ'i* yang dimaksudkan untuk memberikan jalan keluar atas berbagai persoalan yang dihadapi umat Islam (Kusroni 2016: 124). Dalam makalah ini akan diuraikan karakteristik dari Tafsir Al Manar meliputi profil penulisnya, sumber penafsiran, corak penafsiran, metode penafsiran, dan beberapa contoh penafsiran yang bercirikan modern-kontemporer serta analisis kritis atas hasil penafsirannya.

B. METODE PENELITIAN

Jenis penelitian yang digunakan adalah penelitian deskriptif analitik dengan pendekatan kualitatif. Pendekatan kualitatif digunakan untuk menganalisis isi pesan (*content analysis*) yang disampaikan dalam kitab tafsir Al Manar (Suprayogo 2001: 71-73). Penelitian ini merupakan riset kepustakaan (*library research*), dimana data yang digunakan diperoleh dari dokumentasi yang ada dalam literatur dan kepustakaan. Data tersebut terdiri dari ayat-ayat Al-Qur'an dan bahan-bahan tertulis yang telah dipublikasikan dalam bentuk buku, jurnal dan majalah maupun artikel

yang diperoleh dari internet (*website*) terkait dengan topik penelitian baik langsung maupun tidak langsung.

Data yang dipergunakan dalam penelitian ini dikategorikan ke dalam data primer dan data sekunder. Data primer berasal dari kitab tafsir Al Manar karya Muhammad Abduh dan Sayyid Muhammad Rasyid Ridha. Adapun data primer diperoleh dari referensi atau *literature* yang relevan dengan topik kajian ini.

C. HASIL DAN PEMBAHASAN

Biografi Penulis Tafsir Al Manar

a. Muhammad Abduh

Muhammad bin Abduh bin Hasan Khairullah atau dikenal dengan Syekh Muhammad Abduh lahir di desa Mahallat Nashr Kabupaten Al-Buhairah, Mesir pada tahun 1849 M. Muhammad Abduh berasal dari keluarga yang tidak tergolong kaya dan bukan pula keturunan bangsawan. Meskipun demikian, ayahnya mempunyai kedudukan terhormat karena ketinggian ilmunya dan kemuliaan akhlaknya. Meskipun hidup dalam lingkungan keluarga petani di pedesaan, ayahnya mendorong Muhammad Abduh untuk menuntut ilmu pengetahuan (Hasan 2004: 297). Pendidikan awalnya dimulai dari belajar Tajwid Al-Qur'an di Masjid Al-Ahmadi Thanta yang jaraknya sekitar 80 km dari Kairo hingga tahun 1864. Kemudian ia belajar dari seorang pamannya, Syekh Darwisy Khidr, seorang alim dalam ilmu Al-Qur'an dan penganut paham tasawuf Asy-Syadziliah. Sang guru berhasil memberi wawasan baru sehingga Muhammad Abduh berubah menjadi pencinta ilmu pengetahuan (Ridha t.t.: 14).

Pada tahun 1866, Muhammad Abduh meneruskan pendidikannya ke Kairo dengan belajar di Al-Azhar. Namun Muhammad Abduh menganggap bahwa sistem pengajaran di Al-Azhar tidak memuaskan jiwanya karena tidak membuat mahasiswa menjadi kritis, mandiri, dan kreatif. Meskipun demikian, ia bertemu dengan gurugurunya di Al-Azhar diantaranya Syekh Hasan Ath-Thawil dan Muhammad Al-Basyuni yang telah meletakkan dasar-dasar berpikir rasional, liberal, dan pengetahuan bahasa dan kesusastraan (Ridha t.t.: 14).

Pertemuan Muhammad Abduh dengan Jamaluddin Al-Afghani terjadi pada saat kunjungannya di Mesir pada tahun 1871. Muhammad Abduh menghadiri semua pertemuan ilmiah yang diadakan Al-Afghani yang membuat hubungan mereka berdua makin erat. Pertemuan tersebut turut andil dalam mengubah pandangan, sikap hidup, dan cara berpikir Muhammad Abduh yang semula cenderung teoritis menjadi praktis, populis, dan idealisme pragmatis. Bahkan setelah dua tahun sejak pertemuannya dengan Al-Afghani, Muhammad Abduh mulai menulis pikiran-pikirannya yang tertuang beberapa kitab seperti *Risalah Al-Aridah* (1873), kemudian disusul oleh *Hasyiah Syarh Al-Jalal Ad-Dawwani li Al-Aqa'id Al-Adhudhiyyah* (1875). Kitab tersebut berisi ulasan dan kritik mendalam terhadap aliran-aliran filsafat, ilmu kalam, dan tasawuf.

Di samping itu, Muhammad Abduh juga menulis artikel-artikel pembaharuan di surat kabar *Al-Ahram*, Kairo. Pandangan-pandangan Muhammad Abduh yang ditulis di surat kabar tersebut banyak ditentang oleh sivitas akademika di Al-Azhar. Meskipun demikian, berkat kemampuan logis dan retorik dalam berargumentasi dan didukung oleh Syekh Muhammad Al-Mahdi Al-Abbasi yang waktu itu menjadi Syekh

Al-Azhar, Muhammad Abduh berhasil lulus dengan predikat tertinggi di Al-Azhar pada tahun 1877 M disaat ia berusia 28 tahun.

Setelah lulus dari Al-Azhar, Muhammad Abduh mengabdikan diri di Al-Azhar dengan mengajar *Manthiq* (logika) dan Ilmu Kalam (teologi). Selain itu, Muhammad Abduh juga mengajar kitab *Tahdzib Al-Akhlaq* karangan Ibnu Maskawaih dan *Sejarah Peradaban Kerajaan-Kerajaan Eropa* di rumahnya. Tahun 1878, ia mengajar sejarah di *Dar Al-Ulum* dan ilmu-ilmu Bahasa Arab di *Madrasah Al-Idarah wa Al-Asun* (Sekolah Administrasi dan Bahasa-Bahasa). Tahun 1879 ketika gurunya Al-Afghan diusir oleh pemerintah Mesir atas hasutan dari Inggris dengan alasan pemberontakan, Muhammad Abduh pun dipecat sebagai pengajar di *Dar Al-Ulum* dan *Madrasah Al-Idarah wa Al-Asun* dan diasingkan ke Mahallat Nasr. Akan tetapi, pada tahun 1880 Muhammad Abduh dibebaskan setelah terjadi perubahan kabinet lalu diangkat menjadi pimpinan koran pemerintah *Al-Waqâ'i Al-Mishriyah*. Lewat koran ini, Muhammad Abduh bersama kawan-kawannya terus mengkritik pemerintah beserta aparatnya dan menuangkan ide dan gagasan pembaharuannya.

Setelah revolusi Urabi Pasya tahun 1882 yang berakhir gagal, Muhammad Abduh dituduh terlibat sehingga ia diasingkan ke Suriah. Setahun di negara ini, Muhammad Abduh menyusul gurunya, Al-Afghani, ke Paris, dan mereka berdua menerbitkan surat kabar *Al-Urwah Al-Wutsqa* untuk mempromosikan ide Pan-Islamisme untuk menentang imperialisme Barat, terutama Inggris.

Setelah hampir dua tahun tinggal di Eropa, tahun 1885 Muhammad Abduh meninggalkan Paris menuju Beirut (Lebanon). Di kota ini ia tetap mengajar dan mengarang kitab-kitab diantaranya *Risalah At-Tauhid*, *Syarh Nahjul Balaghah* (komentar menyangkut kumpulan pidato dan ucapan Imam Ali bin Abi Thalib), *Syarh Maqamat Badi' Az-Zaman Al-Hamazani* (kitab menyangkut Bahasa dan sastra Arab), dan menerjemahkan kitab Al-Afghani *Al-Raddu 'Ala Ad-Dahriyyin* (bantahan terhadap orang yang tidak mempercayai wujud Tuhan).

Aktivitas di Beirut selain mengajar dan menulis kitab, Muhammad Abduh bersama tokoh-tokoh agama lain mendirikan organisasi yang bertujuan menggalang kerukunan antar umat beragama. Tetapi, kegiatannya ini dicurigai pemerintah Turki Ustmani bermuatan politik sehingga dia dideportasi ke Mesir pada tahun 1888. Guna membatasi aktivitasnya terutama dalam menyebarkan ide pembaharuan, Muhammad Abduh diangkat rezim menjadi hakim pengadilan agama di Kairo, dan pada 1899 ia menjadi Mufti Kerajaan Mesir dan Anggota Majelis Syuro Mesir, seksi perundang-undangan.

Pada tahun 1905, Muhammad Abduh menggalang pembentukan Universitas Mesir. Ide tersebut mendapat respons positif dari berbagai pihak tetapi baru bisa berdiri setelah Muhammad Abduh meninggal yang kemudian menjadi "Universitas Kairo". Muhammad Abduh meninggal dunia di Kairo, Mesir pada tanggal 11 Juli 1905 M di saat puncak pengabdianya membina umat. Kepergiannya tidak hanya ditangisi oleh umat Islam, tetapi juga oleh banyak tokoh non-Muslim.

Karya Muhammad Abduh cukup beragam karena mencakup berbagai bidang seperti filsafat, ilmu kalam, dan tafsir Al-Qur'an. Adapun karyanya adalah *Risalah Al-Aridah* (1873), *Hasyiah Syarh Al-Jalal Ad-Dawwani li Al-Aqa'id Al-Adhudhiyyah* (1875), *Risalah At-Tauhid*, *Syarh Nahjul Balaghah*, *Syarh Maqamat Badi' Az-Zaman Al-Hamazani*, dan menerjemahkan kitab Al-Afghani *Al-Raddu 'Ala Ad-Dahriyyin* (dalam Bahasa Persia). Beberapa karyanya dalam bidang tafsir Al-Qur'an adalah:

1. *Tafsir Juz-Amma* yang dikarangnya untuk dijadikan pegangan bagi para guru mengaji di Maroko pada tahun 1321 H/1903 M. Karyanya ini sedikit banyak berbeda dengan *Tafsir Al-Manar* yang berciri sangat rasional sehingga dinilai oleh sementara pakar sebagai uraian yang mempersempit sekecil mungkin wilayah gaib dan supra rasional. Dalam *Tafsir Al-Manar* hal-hal seperti itu diusahakan masuk akal (rasional). Itulah sebabnya para pakar menilai Muhammad Abduh dalam *Tafsir Juz 'Amma* sebagai pengikut setia mazhab Salaf, sedangkan dalam *Tafsir Al-Manar* sebagai seorang yang melebihi penganut aliran Mu'tazilah (Abduh 1999: viii).
2. *Tafsir surat Al-'Ashr*, karya ini berasal dari kuliah atau pengajian yang disampaikan di hadapan ulama dan pemuka masyarakat Aljazair (Adz-Dzahabi 1976: 193).
3. *Tafsir* berbagai penggalan ayat, yaitu QS An-Nisa: 77 dan 87, Al Haj: 52-54, dan Al-Ahzab: 37. Karya ini dimaksudkan untuk membantah tanggapan negatif terhadap Islam dan Nabinya (Adz-Dzahabi 1976: 193).
4. *Tafsir Al-Qur'an Al-Hakim* atau *Tafsir Al-Manar* dari surat Al-Fatihah sampai dengan surat An-Nisa ayat 125. *Tafsir* ini awalnya berupa karya lisan dari pengajian-pengajian yang disampaikan di Masjid Al-Azhar, sejak awal Muharram 1317 H sampai pertengahan Muharram 1332 H. *Tafsir* ini kemudian ditranskripsikan dan diedit oleh Muhammad Rasyid Ridha (murid Muhammad Abduh) serta disebarluaskan dalam majalah *Al-Manar* ((Adz-Dzahabi 1976: 193).

Biografi Muhammad Rasyid Ridha

Sayyid Muhammad Rasyid Ridha lahir pada tanggal 27 Jumadil Awal 1282 H di sebuah kampung bernama di Qolmun, sekitar 4 km dari kota Tripoli, Libanon. Dia merupakan salah satu bangsawan keturunan Rasulullah Muhammad SAW dari jalur Sayyidina Husain, putera Ali bin Abi Thalib dan Fathimah putri Rasulullah. Itulah sebabnya disematkan kata atau gelar Sayyid pada awal namanya. Kakeknya bernama Sayyid Syekh Ahmad dikenal sebagai seorang alim yang wara', taat beribadah, dan menghabiskan waktunya untuk membaca dan beribadah. Adapun ayahnya dikenal juga sebagai seorang yang alim dan dihormati oleh banyak kalangan termasuk oleh para penguasa dan pemuka agama Kristen (Hasan 2004: 299-300).

Perjalanan pendidikan dan intelektual Rasyid Ridha cukup panjang. Pendidikannya dimulai dari keluarga di mana ia belajar pada orang tuanya. Di samping belajar pada orang tuanya, ia juga belajar kepada banyak guru dan ulama. Mula-mula ia belajar di al-Kuttub (taman pendidikan terendah di tingkat kampung) di mana ia belajar membaca Al-Qur'an, menulis, dan berhitung. Setelah tamat, ia dikirim ke Tripoli untuk melanjutkan pendidikannya di *Madrasah Ibtidaiyah* di mana ia belajar ilmu agama dan ilmu pengetahuan lainnya. Bahasa pengantar yang digunakan di sekolah tersebut adalah Bahasa Turki karena pada waktu itu Lebanon berada di bawah kekuasaan kerajaan Turki Ottoman. Itulah sebabnya ia tidak betah belajar di sekolah tersebut sehingga ia hanya bertahan selama setahun.

Setelah itu pada tahun 1299 H/1822 M, Rasyid Ridha pindah ke Sekolah Islam Negeri, sekolah favorit dan terbaik waktu itu. Sekolah ini menggunakan bahasa pengantar Bahasa Arab, selain juga mengajarkan Bahasa Turki dan Perancis. Sekolah ini didirikan dan dipimpin seorang ulama besar Syam ketika itu, yakni, Syekh Husain Al-Jisr. Syekh Husain ini diakui memiliki kontribusi yang besar dalam perkembangan pemikiran Rasyid Ridho di kemudian hari. Dia pula yang memberikan Rasyid Ridha

kesempatan untuk menuliskan pikiran-pikirannya di beberapa surat kabar di Tripoli. Pengalaman menulis inilah yang menjadi salah satu bekal penting Rasyid Ridha dalam memimpin majalah Al-Manar.

Selain Syekh Husein Al-Jisr, Rasyid Ridha juga belajar pada beberapa orang guru lainnya seperti Syekh Mahmud Nasyabah, Syekh Muhammad Al-Qawijiy, dan Syekh Abdul Gani Ar-Rafi. Masing-masing dari guru-guru tersebut adalah ahli atau dalam bidang Ilmu Hadis, *Ushul*, dan Logika. Guru-guru inilah yang membawa Rasyid Ridha menjadi seorang ahli hadis yang terkemuka di masanya. Selain ketiga guru tersebut, Rasyid Ridha juga belajar pada Al-Ustadz Muhammad Al-Husaini dan Syekh Muhammad Kamil Ar-Rafi.

Perjuangan Rasyid Ridha dimulainya di kampung halamannya dan pada saat yang sama Muhammad Abdul memimpin gerakan pembaharuan di Mesir. Sikap Rasyid Ridha yang semula berjiwa sufi kemudian berubah menjadi pemuda yang penuh semangat salah satunya dipengaruhi oleh tulisan-tulisan yang ada di dalam Majalah *Al-Urwah Al-Wutsqa* yang ia baca. Majalah tersebut diterbitkan oleh Jamaluddin Al-Afghani dan Muhammad Abdul di Paris tetapi beredar di seluruh Dunia Islam. Hal ini terungkap dari tulisannya sebagai berikut:

“Dengan membacanya (Al-Urwah Al-Wutsqa), aku menempuh jalan baru dalam memahami agama Islam. Aku yakin bahwa Islam bukan hanya perkara ruhani-ukhrawi, tetapi ia adalah agama ruhani dan jasmani, ukhrawi dan duniawi yang bertujuan antara lain memberi petunjuk kepada manusia untuk menguasainya dengan sungguh-sungguh”(Al-Adawi 1964: 61).

Kekaguman dan simpati Rasyid Ridha kepada Jamaluddin Al-Afghani dan Muhammad Abdul muncul setelah membaca berbagai tulisan di majalah tersebut. Kekaguman Rasyid Ridha bertambah ketika Muhammad Abdul kembali ke Beirut untuk kedua kalinya pada tahun 1894 dan tinggal di sana selama 3 tahun untuk mengajar dan menulis kitab. Pertemuan pertama antara Rasyid Ridha dengan Muhammad Abdul terjadi ketika Muhammad Abdul berkunjung ke Tripoli untuk bertemu temannya Syekh Abdullah Al-Barakah yang mengajar di sekolah Al-Khanutiyah. Pada pertemuan pertama ini, Rasyid Ridha bertanya kepada Muhammad Abdul mengenai kitab tafsir yang terbaik menurut penilaiannya. Muhammad Abdul kemudian memberi jawaban dengan mengatakan bahwa kitab tafsir yang terbaik adalah tafsir *Al-Kasasyaf* karangan Az-Zamakhsyari. Penilaian ini didasarkan pada ketelitian redaksinya dan segi-segi sastra bahasa yang diuraikannya.

Dalam berbagai pertemuan dengan Muhammad Abdul, Rasyid Ridha berkesempatan menanyakan berbagai persoalan yang dianggapnya belum jelas. Persoalan-persoalan tersebut tidak hanya berkaitan dengan persoalan agama Islam semata tetapi juga perkembangan masyarakat Muslim di dunia Islam. Hubungan antara Rasyid Ridha dengan Muhammad Abdul terus berlangsung meskipun Muhammad Abdul telah kembali ke Mesir pada 1888 M sehingga Rasyid Ridha pergi ke Kairo, Mesir pada 23 Rajab 1315 H/18 Januari 1898 M. Pada masa itu, Rasyid Ridha mengemukakan keinginannya untuk menerbitkan surat kabar yang membahas berbagai persoalan di bidang agama, sosial, dan budaya.

Muhammad Abdul pada mulanya tidak setuju dengan gagasan tersebut dengan alasan banyaknya surat kabar yang beredar di Mesir saat itu. Di samping itu, Muhammad Abdul menganggap bahwa persoalan yang ingin disampaikan kurang menarik perhatian publik. Namun demikian, Rasyid Ridha menyatakan tekadnya

untuk terus menerbitkan surat kabar tersebut meskipun harus menanggung sendiri biayanya. Akhirnya, ia berhasil meyakinkan Muhammad Abduh dan memilih nama *Al-Manar* dari sekian banyak nama-nama yang diusulkan oleh Rasyid Ridha. Untuk pertama kalinya *Al-Manar* terbit pada tanggal 22 Syawal 1315 H/17 Maret 1898 M dalam bentuk mingguan sebanyak 8 halaman, dan memperoleh sambutan yang positif tidak hanya di Mesir dan sekitarnya tetapi juga di Eropa dan bahkan di Indonesia.

Rasyid Ridha meninggal pada tanggal 23 Jumadil Awal 1354 H bertepatan dengan 22 Agustus 1935 H disebabkan oleh kecelakaan mobil dalam perjalanan pulang dari kota Suez, Mesir setelah mengantar Pangeran Sa'ud Al-Faisal. Beliau menghembuskan nafas terakhirnya di dalam perjalanannya dengan wajah yang sangat cerah disertai senyuman tanpa disadari oleh orang-orang yang menyertainya (Shihab 2007: 80).

Karya ilmiah yang dihasilkan oleh Muhammad Rasyid Ridha sepanjang perjalanannya dalam menyebarkan ide-ide adalah:

1. *Al-Hikmah Al-Syar'iyah fi Muhakkamat Ad-Dadiriyyah wa al-Rifa'iyah*. Buku ini ditulisnya ketika ia masih belajar dan berisi bantahan atas pandangan Abdul Hadiy Al-Shayyad yang memandang kecil tokoh sufi besar Abdul Qadir Al-Jailani. Selain itu, karya ini menjelaskan kekeliruan yang dilakukan para penganut tasawuf, busana muslim, sikap meniru non-Muslim, Imam Mahdi, masalah dakwah, dan kekeramatan.
2. *Al-Azhar*, berisi sejarah, perkembangan, dan misi Al-Azhar, serta bantahan terhadap sejumlah ulama Al-Azhar yang menentang pendapat-pendapatnya.
3. *Tarikh Al-Ustadz Al-Imam*, berisi riwayat hidup Muhammad Abduh dan perkembangan masyarakat Mesir pada masanya;
4. *Nida' Li Al-Jins Al-Lathif*. Karya ini membahas mengenai hak dan kewajiban wanita.
5. *Dzikra Al-Maulid Al-Nabawi*, *Risalat Al-Hujjah Al-Islam Al-Ghazali*, *Al-Sunnah wa Al-Syi'ah*, *Al-Wahdah Al-Islamiyah*, dan *Haqiqat Al-Riba*.
6. *Majalah Al-Manar* terbit sejak 1315 H/1898 M sampai dengan 1354 H/1935 M.
7. *Tafsir Al-Manar*.
8. Tafsir surah *Al-Kautsar*, *Al-Kafirun*, *Al-Ikhlash*, dan *Al-Mu'awidzatain*.

Karakteristik Tafsir Al-Manar

Ada dua landasan pokok menyangkut pemahaman atau penafsiran Muhammad Abduh terhadap ayat-ayat Al-Qur'an yaitu peranan akal dan peranan kondisi sosial. Muhammad Abduh menyatakan bahwa ada masalah keagamaan yang tidak dapat diyakini kecuali melalui pembuktian logika. Sementara itu, ada pula ajaran-ajaran agama ada yang sulit dipahami dengan akal tetapi tidak bertentangan dengan akal (Abduh 2016: 19). Lebih jauh, Muhammad Abduh mengakui adanya keterbatasan akal manusia dan kebutuhan manusia atas bimbingan Rasulullah terutama untuk memahami persoalan metafisika dan/atau dalam beberapa persoalan yang berkaitan dengan ibadah (Shihab 2007: 23).

Muhammad Abduh mengakui bahwa ajaran agama itu terbagi ke dalam dua kategori yaitu bersifat rinci dan umum. Ajaran agama yang sifatnya rinci tidak akan mengalami perubahan atau perkembangan, sementara yang umum berisi prinsip-prinsip dan kaidah yang dapat berubah penjabaran dan perinciannya sesuai dengan

kondisi sosial. Itulah sebabnya Muhammad Abduh memecah ulama-ulama yang mengharuskan masyarakat mengikuti pemahaman ulama-ulama terdahulu tanpa menghiraukan perbedaan kondisi sosial. Hal ini yang menyebabkan masyarakat mengalami kesukaran-kesukaran sehingga mereka terdorong mengabaikan ajaran agama. Masyarakat terlalu perhatian kepada redaksi ayat-ayat (*nash*) tanpa memperhatikan ruh/jiwa ayat-ayat itu sendiri sehingga masyarakat menanggalkan agama mereka (Shihab 2007: 23).

Berdasarkan kedua pandangan tersebut maka sumber dan corak penafsiran dari Muhammad Abduh diwarnai oleh pandangan tersebut. Oleh karena itu, sumber penafsiran dari kitab tafsir Al-Manar adalah tafsir *bil ra'yi*. Secara semantik *ro'yi* berarti keyakinan, pengaturan, dan akal atau ijtihad. Berdasarkan pengertian tersebut, tafsir *bil ro'yi* menyingkap isi kandungan Al-Qur'an dengan ijtihad yang dilakukan oleh akal. Menurut istilah, tafsir *bil ro'yi* menyingkap isi kandungan Al-Qur'an dengan ijtihad yang dilakukan oleh akal setelah melakukan analisis atau penjelasan atas aspek kebahasaannya seperti *nahwu*, *shorof*, *i'rab*, *balagah*, makna kata, dan *qiro'ah* yang merupakan indikator penafsiran *bil ro'yi*. Selain itu, seorang penafsir harus memiliki pengetahuan selain ilmu bahasa adalah dalam bidang ushul fiqih, tauhid, *asbabun nuzul*, sejarah, *nasikh*, *mansukh*, dan hadis-hadis penjelas ayat-ayat Al-Qur'an (Saladin 2022: 69).

Adapun corak penafsiran dari Tafsir Al-Manar adalah *adabul ijtimai'i* (Ilyas 2015: 285) yang menitikberatkan penjelasan ayat-ayat Al-Qur'an pada segi ketelitian redaksinya, lalu menyusun kandungannya dalam redaksi yang indah dengan penonjolan aspek-aspek petunjuk Al-Qur'an bagi kehidupan, serta menghubungkan pengertian ayat tersebut dengan hukum alam yang berlaku dalam masyarakat dan pembangunan dunia (Saladin 2022: 94). Menurut Adz-Dzahabi, tokoh utama sebagai peletak dasar dari corak penafsiran ini adalah Syekh Muhammad Abduh. Penilaian Adz-Dzahabi didasarkan pada ciri-ciri penafsiran yang menjadi prinsip-prinsip pokok penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an sebanyak 9 prinsip pokok (Shihab 2007: 25).

Kesembilan prinsip pokok tersebut yang dianggap sebagai metode yang dipakai oleh Muhammad Abduh dalam melakukan penafsiran terhadap ayat-ayat Al-Qur'an adalah sebagai berikut:

- a. Surat atau ayat al-Qur'an sebagai satu kesatuan yang utuh/serasi.
- b. Ayat-ayat al-Qur'an bersifat umum dan universal.
- c. Al-Qur'an adalah sumber primer Akidah dan Syari'at.
- d. Rasionalitas digunakan dalam memahami ayat-ayat Al-Qur'an.
- e. Menentang dan Memberantas Taqlid.
- f. Tidak merinci persoalan yang disinggung secara mubham (tidak jelas), atau sepintas lalu oleh Al-Qur'an.
- g. Bersikap kritis terhadap hadis-hadis Nabi SAW.
- h. Bersikap kritis terhadap pendapat-pendapat sahabat dan menolak Isra'iliyat.
- i. Mengaitkan penafsiran Al-Qur'an dengan kehidupan sosial ((Shihab 2007: 26-27).

Dalam melakukan penafsiran, pada umumnya Rasyid Ridha mengikuti metode dan ciri-ciri pokok yang digunakan oleh gurunya, Syekh Muhammad Abduh. Meskipun demikian, Rasyid Ridha mengakui bahwa antara keduanya terdapat perbedaan setelah Rasyid Ridha menulis Al-Manar atas usahanya sendiri. Perbedaan tersebut berkaitan dengan keluasan pembahasan tentang ayat-ayat yang ditafsirkan

dengan hadis-hadis Rasulullah SAW dan keluasan pembahasan tentang penafsiran ayat dengan ayat yang lain. Muhammad Rasyid Ridha menyisipkan pembahasan yang luas tentang hal-hal yang sangat dibutuhkan oleh masyarakat pada masanya agar dapat dijadikan petunjuk dan dipedomani terutama dalam memecahkan masalah yang berkembang di masyarakat. Selain itu, ia juga membahas arti kosakata (*mufradat*), susunan redaksi, dan melengkapinya dengan pendapat ulama dalam topik yang sedang dibahas (Shihab 2007: 85-86).

Adapun persamaan di antara keduanya adalah anggapan yang sama bahwa setiap surah merupakan satu kesatuan ayat-ayat yang serasi. Al-Qur'an dianggap sebagai sumber akidah dan hukum walaupun ayat-ayatnya bersifat umum. Dalam memahami makna Al-Qur'an keduanya menggunakan akal atau logika. Selain itu, mereka juga sangat berhati-hati terhadap hadis Rasulullah SAW dan pendapat sahabat (Shihab 2007: 87).

Contoh Penafsiran Tafsir Al-Manar

Dalam bagian ini akan diuraikan contoh penafsiran dengan menggunakan beberapa prinsip pokok yang dianggap sebagai metode yang digunakan dalam menafsirkan ayat-ayat Al Qur'an.

Surah merupakan kesatuan dari ayat-ayat yang tidak terpisah

Muhammad Abduh memandang setiap surah sebagai satu kesatuan ayat-ayat yang serasi. Pengertian satu kata atau kalimat harus berkaitan erat dengan tujuan surat secara keseluruhan. Misalnya dalam menafsirkan surat Al Fajr:

“Demi fajar dan malam yang sepuluh” (QS Al-Fajar: 1-2).
وَالْفَجْرِ وَلَيَالٍ عَشْرًا

Kata *layâlin 'asyr* misalnya, tidak mungkin terlepas dari kata *wal fajr*. Muhammad Abduh menjelaskan bahwa kata *al-fajr* di sini tidak dibarengi dengan satu sifat tertentu, sehingga ia harus dipahami secara umum. Menurut Muhammad Abduh, bila Al-Qur'an bermaksud menjelaskan tentang suatu hari atau waktu tertentu, maka hari dan waktu itu dijuluki dengan sifat atau cirinya seperti *Yaum Al-Qiyamah*, *Al-Yaum Al Mau'ud*, *Lailah Al-Qadar* dan sebagainya.

Jika hari dan waktu tidak ditentukan sifat atau ciri-cirinya, maka yang dimaksud adalah waktu secara umum. Jadi kata *al-fajr* di sini dimaknai sebagai hal yang umum, terjadi setiap hari, dalam arti bahwa *al-fajr* tersebut adalah fajar ketika cahaya siang menjelma ditengah-tengah kegelapan malam, cahaya yang kemudian mengusik kegelapan tersebut. Dengan demikian, demi keserasian antara ayat pertama dan kedua, maka *layâlin 'asyr* harus ditafsirkan dengan malam-malam yang serasi keadaannya dengan pengertian yang dikandung oleh kata *al-fajr*, yakni sepuluh malam yang terjadi pada setiap bulan, yang di dalamnya cahaya bulan mengusik kegelapan malam (Abduh 1999: 154).

Dengan demikian, terjadilah keserasian antara keduanya, yakni masing-masing mengusik kegelapan, walaupun yang pertama mengusiknya hingga terjadi terang yang merata, dan yang kedua mengusik namun akhirnya terjadi kegelapan yang merata. Atas dasar keserasian itu, Muhammad Abduh menolak pendapat ulama yang menafsirkan kata *al-fajr* dan *layâlin 'asyr* dengan fajar tertentu seperti awal tahun Hijriah atau 10 Dzulhijjah dan lain-lain. Dan tentu saja Muhammad Abduh menolak penfasiran ulama tasawuf seperti At-Tustari (At-Tustari 2004: 312-313) yang

menyatakan bahwa *al-fajr* dimaknai secara batin sebagai “Muhammad yang darinya terpancar cahaya iman”, dan *layalin ‘asyr* diartikan sebagai 10 orang sahabat yang dijamin masuk surga (Reflita 2020: 189).

Ayat Al-Qur’an bersifat Umum

Prinsip ini berintikan pendapat bahwa petunjuk ayat-ayat Al-Qur’an berkesinambungan, tidak dibatasi oleh suatu masa dan tidak pula ditujukan kepada orang-orang tertentu. Hal ini sejalan dengan kaidah ilmu tafsir yaitu *al ibrotu bi umumil lafdzi la bi khususis sabab*. Ini berarti bahwa pemahaman arti suatu ayat berdasarkan kepada redaksinya yang umum, bukan pada sebab turunnya yang khusus. Muhammad Abduh memperluas pengertian kaidah itu sehingga selama ayat itu dinilai bersifat umum, maka keumuman itu dinyatakan walaupun terkadang bertentangan dengan kaidah-kaidah bahasa. Sebagai contoh dapat dikemukakan penafsiran Muhammad Abduh atas surah Al-Lail ayat 15-18 berikut:

لَا يَصْلِيهَا إِلَّا الْأَشْقَى الَّذِي كَذَّبَ وَتَوَلَّى وَسَيُجَنَّبُهَا الْأَتْقَى الَّذِي يُؤْتِي مَالَهُ يَتَزَكَّى

“Tidak masuk ke dalamnya (neraka) kecuali orang yang paling celaka, yang mendustakan (kebenaran) dan berpaling (dari keimanan). Dan (kelak) akan dijauhkan darinya (neraka) orang yang paling bertakwa, yang menginfakkan hartanya (di jalan Allah) untuk membersihkan (diri dari sifat kikir dan tamak)” (QS Al-Lail: 15-18).

Menurut Muhammad Abduh, kata *asyqâ* (orang yang paling celaka) dan *atqâ* (orang yang paling bertakwa) dalam kedua ayat itu meliputi semua orang pada segala masa, selama ia memiliki sifat-sifat tersebut. Oleh karena itu, kata *asyqa* bukan ditujukan kepada Umayyah bin Khalaf, sebagaimana petunjuk sebab turunnya, tetapi ia mencakup orang-orang yang berdosa, walaupun ia berpredikat “mukmin” yang karena kelemahan imannya mengakibatkan ia melakukan dosa yang tidak akan dilakukan oleh seorang Mukmin. Sebaliknya, kata *al-atqa* yang disepakati oleh ulama sebagai *asbabun nuzul*, ditujukan kepada Abu Bakar Ash-Shiddiq, oleh Muhammad Abduh dinyatakan mencakup semua orang Mukmin yang *istiqomah*, bahkan juga mereka yang pernah melakukan dosa tertentu (Abduh 199: 215). Kaidah tersebut ditentang oleh ulama lain karena tidak dapat diterapkan pada ayat-ayat khusus yang ditujukan untuk orang-orang tertentu ketika redaksi ayatnya tidak bersifat umum (Shihab 2007: 29).

Hakekat Malaikat

Malaikat menurut Muhammad Abduh adalah makhluk yang diinformasikan Allah tentang eksistensi mereka dan sebagian tentang pekerjaan mereka, yang semuanya wajib diimani. Muhammad Abduh tidak berpretensi untuk menjelaskan hakikat malaikat lebih rinci karena menurutnya hanya Allah yang mengetahuinya. Ketika ada dalil yang menjelaskan malaikat memiliki sayap², menurutnya harus diyakini, namun sayap itu bukan seperti sayap seperti burung, dan sebagainya (Ridha 1954: 254).

Selanjutnya Muhammad Abduh melontarkan kritik kepada ulama yang berusaha menjelaskan hakikat malaikat dengan berbagai kemungkinan. Sikap yang benar menurutnya ialah mengimani hal-hal di alam *ghaib* tanpa membahas hakikatnya.

² Al-Qur’an surat Faathir (35) ayat 1.

Menurut Muhammad Abduh, sebagian *mufassir* memahami makna malaikat dengan cara menggabungkan semua *nash* yang ada, yang intinya menyatakan bahwa malaikat merupakan makhluk yang dipercayai Allah untuk mengurus pekerjaan tertentu, antara lain untuk mengembangkan tanaman, mengadakan hewan, menjaga manusia, dan lain-lain.

Bahkan anehnya, Muhammad Abduh sendiri justru menyatakan malaikat itu bisa saja semacam ruh atau kekuatan alamiah pada makhluk hidup, yang ‘menumbuhkan tanaman’, seumpama ruh khusus yang ditiupkan Allah ke dalam tanaman sehingga terjadi kehidupan padanya. Itu adalah ruh ilahi yang dinamakan *syara`* dengan malaikat.

Orang yang tidak setuju dengan penamaan ini menyebutnya dengan *al-qawiyah al-thabi`iyah* (kekuatan alamiah) yang terdapat dalam inti suatu makhluk yang menjadi tempatnya bergantung, sebagai sistem yang mengatur makhluk itu. Tujuannya adalah agar terwujud secara sempurna *hikmah ilahiah* pada pengadaan makhluk itu. Sebagian mukmin menolak penamaan malaikat sebagai *quwwah thabi`iyah* karena nama ini tidak ada dalam istilah *syara`*. Padahal sebenarnya hakikatnya sama dengan ‘makhluk’ yang dinamakan Allah dengan *malaikat*. Pada intinya sesungguhnya penamaannya dengan ‘malaikat’ tidak bisa dihalangi oleh manusia, karena itu merupakan bagian kekuasaan Allah (Ridha 1954: Juz I, 266).

Sihir

Sihir menurut Muhammad Abduh adalah seperti penjelasan di dalam Al-Qur’an yaitu pengelabuan yang menipu mata sehingga terlihat apa yang sebenarnya tidak ada menjadi ada. Hal ini terdapat dalam QS Thaha: 66:

قَالَ بَلْ أَلْفُوا فَاذًا جِبَالُهُمْ وَعِصِيُّهُمْ يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَى

“Dia (Musa) berkata, “Silakan kamu melemparkan!” Tiba-tiba tali-temali dan tongkat-tongkat mereka terbayang olehnya (Musa) seakan-akan ia (ular-ular itu) merayap cepat karena sihir mereka,” (QS Thaha: 66).

Ketika menafsir surat Al-Baqarah 102:

يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ

“Mereka mengajari manusia sihir” (QS. Al-Baqoroh: 102).

Muhammad Abduh mengatakan bahwa ayat ini menunjukkan bahwa sihir dapat dipelajari sehingga dapat disimpulkan bahwa sihir tidak lain dari tipu daya atau ilmu yang dapat dipelajari dan diketahui oleh sementara orang, kemudian orang tersebut disebut sebagai penyihir karena apa yang dilakukannya tidak diketahui rahasianya oleh orang lain.

Sementara itu, sihir yang dilakukan oleh penyihir pada zaman Nabi Musa adalah dilakukan dengan melekatkan air raksa (Hg) pada tongkat dan tali-tali mereka sehingga tongkat dan tali-tali tersebut dapat bergerak (Ridha 1954: Juz I, 399).

Pada saat menafsirkan surat Al-Falaq ayat 4:

وَمِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ

“dari kejahatan perempuan-perempuan (penyihir) yang meniup pada buhul-buhul (talinya)”, (QS. Al Falaq: 4).

Muhammad Abduh menegaskan bahwa yang dimaksud adalah orang-orang yang membawa berita (fitnah) kepada dua pihak sehingga hubungan di antara mereka terputus. Redaksi tersebut dipakai karena Allah ingin mempersamakan mereka dengan tukang sihir yang bila mereka ingin memutuskan hubungan, misalnya suami

istri, mereka mengikat satu tali kemudian dibacakan mantra lalu dilepaskan ikatannya sebagai pertanda lepasnya ikatan kasih sayang antara suami-istri tersebut. Berita yang dibawa (fitnah tersebut) dianggap mirip dengan sihir karena dapat menyebabkan berubahnya kasih sayang di antara dua sahabat menjadi permusuhan dengan tipu daya (Ridha 1954: Juz I, 399).

Baik Muhammad Abduh maupun Rasyid Ridho menolak hadis riwayat Bukhari yang menyebutkan bahwa Rasulullah pernah disihir. Menurut Muhammad Abduh, Rasulullah tidak mungkin disihir karena kalau demikian halnya maka itu berarti membenarkan tuduhan orang musyrik yang menyatakan sebagaimana dicatat dalam Al-Qur'an surat Al Furqon ayat 8 yaitu, "*Kamu hanyalah mengikuti seorang laki-laki yang kena sihir*". Rasyid Ridha menyatakan bahwa hadis tersebut ditolak oleh sementara ulama karena faktor perawinya yaitu Hisyam. Penolakan Rasyid Ridha atas berita Rasulullah disihir tidak semata-mata berdasarkan pertimbangan rasional tetapi juga atas dasar telaahan ilmu hadis (Ridha 1954: Juz VII, 311-312).

Poligami

Dalam menafsirkan ayat poligami, surah An Nisa ayat 3, Muhammad Abduh berusaha mengubah pandangan masyarakat yang dengan semena-mena memperlakukai ayat tersebut untuk melegalisasi poligami. Konteks dari ayat ini, menurut Muhammad Abduh, adalah kondisi masyarakat Arab jahiliah dengan tradisi menikahi berpuluh wanita, bahkan sampai mantan istri ayahnya dijadikan istri. Ayat ini sebenarnya turun untuk menentang gaya pernikahan semacam itu. Adapun semangat dari ayat ini adalah perintah untuk berlaku adil terhadap wanita sebelum menikah. Maka jangankan menikah dengan empat istri, dengan seorang istri saja jika diperkirakan tidak bisa berbuat adil terhadap istri, tidak diperbolehkan (Ridha 1954: Juz II, 572).

Lebih jauh Muhammad Abduh berpendapat bahwa poligami yang terjadi pada waktu pada masyarakat Mesir tidak memiliki unsur pendidikan kepada umat. Jaminan pendidikan yang baik yang sesuai dengan karakteristik keluarga dan tujuannya tidak mungkin tercapai kecuali dalam pernikahan yang monogami. Tujuan diturunkan Islam adalah mewujudkan kemaslahatan dan kesejahteraan manusia sehingga salah satu aspek yang harus diperhatikan adalah mencegah terjadinya kemudharatan dan perilaku yang membahayakan. Oleh karena itu, penerapan paham keagamaan di masa lalu yang tidak relevan lagi dengan masa kini harus direvisi dan hukumnya harus diganti serta penerapannya harus sesuai dengan masa kondisi saat ini. Hal ini sesuai dengan pengertian dari kaidah usul fikih yaitu, "*Meninggalkan kerusakan itu lebih didahulukan daripada mengambil sebuah kemanfaatan*" (Goldziher 2021: 442-443).

Adabul ijtima'i

Sebagai peletak dasar penafsiran dengan corak *adabul ijtima'i*, Muhammad Abduh selalu berusaha menghubungkan ayat-ayat yang ditafsirkannya dengan keadaan masyarakat dalam usaha mendorong ke arah kemajuan dan pembangunan. Muhammad Abduh menilai keterbelakangan masyarakat Islam disebabkan oleh kebodohan dan kedangkalan pengetahuan akibat dari *taqlid* dan pengabaian peran akal dan fikiran. Melalui ayat-ayat al-Qur'an ia mendapat kesempatan untuk mengikis habis hal-hal negatif tersebut sampai terkadang terlalu memaksakan dalam

menghubungkan masalah tadi dengan ayat yang ditafsirkannya seperti terlihat ketika Muhammad Abduh menafsirkan ayat 39-42 surah Abasa (Abduh 1999: 43-46).

Dari segi ini Muhammad Abduh berusaha menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an dengan penafsiran ilmiah, baik yang berhubungan dengan ilmu alam maupun sosiologi. Hal ini bisa dilihat ketika Muhammad Abduh menafsirkan surat Al Fiil. Menurut Muhammad Abduh, tentara dari Habasyah yang mau menghancurkan ka'bah terkena penyakit cacat yang berasal dari batu-batu kering yang berjatuh atas mereka dengan perantaraan burung yang dikirim Allah bersama angin. Burung tersebut adalah dari jenis nyamuk atau lalat yang membawa benih penyakit tertentu. Batu-batu yang berasal dari tanah kering yang bercampur dengan racun, dibawa oleh angin lalu menempel di kaki-kaki binatang tersebut. Apabila tanah bercampur racun itu menyentuh tubuh seseorang, racun itu masuk ke dalamnya melalui pori-pori, dan menimbulkan bisul-bisul yang akhirnya menyebabkan tubuh rusak dan berjatuh daging dari tubuh itu (Abduh 1999: 321-322).

Kritis dan Menolak Cerita Isra'iliyat

Dalam menafsirkan QS Ali 'Imran ayat 37, Muhammad Abduh menghubungkan dengan surat yang ayat 33 ketika membahas tentang rizqi. Dalam ayat 37 terdapat teks yang berbunyi, "setiap kali Zakaria masuk untuk menemui Maryam di *mihrab*, ia dapati rizqi disisinya". Menurut Al-Barusawi dalam Tafsir Ruh Al-Bayan yang ditulisnya mengatakan bahwa yang dimaksud dengan rizqi tersebut adalah makanan istimewa yang dikirim khusus dari langit. Nabi Zakaria mendapatkan di sana ada buah-buahan musim dingin yang hanya ada pada musim panas, dan sebaliknya. Kemudian dalam tafsir Ath Thabari, dengan mengutip tafsir As-Suyuthi dan Al Qurtubhi, dijelaskan bahwa makanan yang dimaksud adalah anggur, padahal saat itu bukan musim anggur (Ath-Thabari, t.t.: 262). Muhammad Abduh menolak pendapat tersebut dengan mengatakan bahwa rizqi tidak perlu dikaitkan dengan sesuatu yang luar biasa. Menurutnya, tidak ada riwayat yang menyatakan hal tersebut. Rizqi dalam hal ini maksudnya adalah banyaknya rizqi yang diperoleh Maryam meskipun pada musim paceklik, dan bukannya buah-buahan musim panas di musim dingin dan sebaliknya (Faiz 2003: 92).

Jin

Terkait dengan Jin, Rasyid Ridha menolak pendapat orang yang mengaku melihat jin karena hal itu hanyalah khayalan saja atau dia melihat sesuatu binatang yang aneh sehingga diduganya jin. Semua hadis yang memberitakan tentang penglihatan manusia terhadap jin adalah dh'aif karena tidak ada satu hadis pun menyangkut dapatnya manusia melihat jin yang termasuk dalam kategori hadis *shahih* (Ridha 1954: Juz VII, 516). Hal ini didasarkan pada pendapatnya ketika menafsirkan QS Al-A'raf ayat 27 sebagai berikut:

إِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ

"Sesungguhnya ia (setan) dan para pengikutnya melihat kamu dari suatu tempat yang kamu tidak (bisa) melihat mereka", (QS A'raf: 27).

Pendapat tersebut bertentangan dengan pendapatnya sendiri ketika menafsirkan surah Al-Baqarah ayat 275:

الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ

“Orang-orang yang memakan (bertransaksi dengan) riba tidak dapat berdiri, kecuali seperti orang yang berdiri sempoyongan karena kesurupan setan”, (QS Al-Baqarah: 275).

Dia menyatakan bahwa benda-benda hidup yang tersembunyi dan yang dikenal pada masa kini melalui mikroskop dengan nama bakteri dapat merupakan jenis dari jin karena telah terbukti bahwa bakteri-bakteri merupakan penyebab dari banyak penyakit (Ridha 1954: Juz III 96). Kalau demikian yang dimaksud dengan jin, maka ia dapat dilihat oleh manusia yang berarti bertentangan dengan pendapat sebelumnya di mana Jin tidak dapat dilihat oleh manusia.

Sebaliknya, Muhammad Abduh menegaskan bahwa keyakinan terhadap jin (makhluk halus) sebagai penyebab penyakit merupakan salah satu bentuk dari khurafat seperti halnya keyakinan terhadap ramalan, sengatan binatang berbisa dan bahaya dari ulat yang bersarang di dalam perut yang dapat menyebabkan rasa lapar yang melilit. Menurut Muhammad Abduh, segala macam penyakit merupakan kehendak Allah tanpa intervensi dari faktor eksternal dan tidak boleh dihubungkan dengan bentuk penyakit lain berdasarkan hukum sebab akibat Goldziher 2021: 438). Sekali lagi ini menunjukkan bahwa adanya ketidak-konsistenan dalam menafsirkan sumber penyakit dan kemungkinan melihat jin.

Mukjizat Rasulullah

Satu-satunya mukjizat yang dimiliki oleh Rasulullah adalah Al-Qur’an Al-Karim yang mengandung banyak argumentasi *aqliyah*, ilmiah, dan *ishlahiyah* (pembinaan masyarakat/ hukum), pemberitaan gaib, susunan redaksi dan sebagainya (Shihab 2007: 99). Pendapat ini berdasarkan dari tafsir atas surat Al Isro ayat 93:

سُبْحَانَ رَبِّيَ هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا

“Maha Suci Tuhanku. Bukankah aku ini hanya seorang manusia yang menjadi rasul?” (QS Al Isro: 93).

Permintaan kaum musyrikin itu tidak diperkenankan karena Allah telah memberikan mukjizat yang demikian kepada nabi-nabi terdahulu tetapi mereka tidak beriman sehingga Allah musnahkan mereka. Jika Allah memenuhi permintaan mereka maka mereka pun akan binasa sehingga punah, sedangkan Allah tidak menghendaki kepunahan mereka (Ridha 1954: Juz XI, 332).

Selain itu, berdasarkan hadis sahih yang diriwayatkan oleh Bukhari, At Tirmidzi, dan Ahmad dari Abu Hurairah, Rasulullah bersabda:

“Tidak seorang Nabi pun kecuali diberikan bukti/mukjizat (yang dijangkau oleh panca indera), sehingga atas dasarnya orang-orang percaya kepadanya. Tetapi, yang diberikan kepadaku adalah wahyu yang diwahyukan (Allah) sehingga aku mengharap bahwa akulah yang terbanyak pengikutnya di hari kemudian”.

Berdasarkan hadis tersebut Rasyid Ridha berpendapat bahwa mukjizat Nabi Muhammad tiada lain kecuali Al-Qur’an sehingga pendapat yang menyatakan bahwa bulan pernah terbelah dua pada masa Nabi SAW sebagai pembuktian (mukjizat Nabi) kepada kaum musyrikin yang ketika itu meminta pembuktian ditolak (Shihab 2007: 101).

Meskipun peristiwa tersebut diriwayatkan dalam hadis yang tergolong sahih, Rasyid Ridha tetap menolaknya. Pemahaman seperti ini tidak lepas dari sikap kedua orang kontributor dan penulis Tafsir Al Manar yang rasionalis dan menjadikan rasio

sebagai instrumen utamanya dalam melakukan penafsiran terhadap Al-Qur'an (Nasution 1987).

Kritik Terhadap Beberapa Pendapat Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha

Beberapa kritik yang dialamatkan kepada hasil penafsiran Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha adalah sebagai berikut: *Pertama*, konsistensi pada penggunaan akal dalam menafsirkan ayat Al-Qur'an terlihat pada penolakan Muhammad Abduh terhadap mukjizat dan kejadian atau peristiwa alam yang luar biasa. Terkait dengan pasukan gajah, misalnya, Muhammad Abduh menjelaskan bahwa yang dialami oleh pasukan gajah tersebut adalah serangan wabah campak yang diakibatkan oleh bakteri/virus yang ada pada debu. Debu-debu tersebut menempel pada kulit-kulit yang berkeringat dari pasukan gajah yang kemudian menular hingga menjadi wabah dan menewaskan hampir seluruh pasukan. Ini menunjukkan logika Muhammad Abduh tidak menerima kebesaran dan kekuasaan Tuhan yang melebihi akalnya. Ia tidak menerima kekuasaan Tuhan yang menyalahi atau melampaui hukum alam.

Kedua, hal yang sama juga terlihat pada pendapat Rasyid Ridha yang menolak mukjizat Nabi Muhammad yang telah memecah bulan karena pada dasarnya ia menolak mukjizat bagi Nabi Muhammad selain Al-Qur'an. Secara khusus ia menjelaskan bahwa kejadian tersebut tidak dapat diterima akal sehat. Pembahasan tentang mukjizat "terbelahnya bulan" menurut sebagian ulama diriwayatkan secara *mutawattir*. Artinya, Rasyid Ridha menolak riwayat yang cukup masyhur hanya alasan logika. Hal ini bertentangan dengan apa yang dikemukakan dalam mukadimahnya, bahwa tafsirnya bersumber dari riwayat-riwayat yang sahih dan pendapat yang *sharih*. Kenyataannya ia menolak riwayat sahih bahkan *mutawattir* hanya karena alasan tidak masuk akal.

Ketiga, terdapat ketidak konsistenan kedua tokoh penulis Tafsir Al Manar dalam menafsirkan perkara jin/setan. Rasyid Ridha mengatakan di satu tempat bahwa jin dan setan tidak dapat dilihat, tetapi di tempat lain ia berpendapat bahwa bakteri, virus dan lain-lain adalah spesies baru dari jenis Jin/Setan. Artinya, jika virus atau bakteri adalah bagian dari bangsa jin/setan maka tentu dengan bantuan alat seperti mikroskop dan sejenisnya maka virus dan bakteri dapat dilihat. Hal ini menunjukkan kurangnya konsistensi Muhammad Abduh dalam mengemukakan pendapatnya.

Keempat, ketika menafsirkan surat An-Nisa' ayat 15, Rasyid Ridha menjelaskan makna kata *ya'tîna* dimana penggunaannya dalam Al-Qur'an selalu dalam konteks yang negatif. Hal ini tentu tidak tepat sebab kata *ya'tîna* juga digunakan dalam konteks yang positif yaitu pada surat Al-Hajj ayat 27. Allah menggunakan kata tersebut dalam konteks yang positif yaitu kedatangan manusia dari berbagai penjuru dunia dengan berjalan kaki atau berkendaraan untuk memenuhi panggilan beribadah haji (Shihab 2007: 2).

D. KESIMPULAN

Sebagai tafsir yang tergolong dalam kategori tafsir modern-kontemporer, semangat Tafsir Al Manar untuk menerangkan Al-Qur'an agar sejalan dengan perkembangan zaman tergambar dengan jelas. Selain itu, Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha berkeinginan kuat untuk menjadikan Al-Qur'an sebagai solusi atas berbagai persoalan hidup yang dialami oleh manusia. Hal ini terlihat dari konsistensinya dalam menggunakan rasio atau akal pikiran dalam menafsirkan Al-Qur'an dan mengkontekstualisasikan dengan kondisi sosial masyarakat. Namun demikian, penggunaan akal yang terlalu dominan dalam melakukan penafsiran menyebabkan kedua penafsir menolak hadis sahih yang dipandang tidak sesuai dengan akal meskipun mereka menggunakan ilmu hadis untuk menolaknya. Lebih lanjut, ketegaran pada penggunaan rasio ini menyebabkan munculnya beberapa ketidakkonsistensinya dalam melakukan penafsiran terhadap Al-Qur'an secara keseluruhan. Meskipun demikian, tafsir Al Manar telah mendapatkan apresiasi yang luar biasa dari umat Islam sedunia dan menjadi inspirasi tidak hanya terkait dengan penafsiran Al-Qur'an tetapi juga dengan ilmu pengetahuan, sosial, budaya, dan politik.

DAFTAR PUSTAKA

- Abduh, Syekh Muhammad. 1999. *Tafsir Juz 'Amma*, Cet V. Bandung: Mizan.
- _____. 2016. *Risalah Tauhid*. Jakarta: Bulan Bintang.
- _____. 1382 H. *Fatihah Al-Kitâb* . Kairo: Kitab Al-Tahrir.
- Adz-Dzahabi, Husein. 1976. *Al-Tafsir Al-Mufasssirûn*, Juz II, Cet. Ke-2.
- _____. 2009. *Ensiklopedia Tafsir*, Jilid 1. Jakarta: Kalam Mulia.
- Al-Adawi, Ibrahim Ahmad. 1964. *Al-Imam al Mujahid*. Kairo: Mathba'ah Mishr.
- Ath-Thabari, Ibnu Jarir. t.t. *Tafsir Jami' Al Bayan Fi Tafsir Al-Qur'an*. Terj. Jilid 5,
- At-Tustari, Muhammad Sahl bin 'Abdillâh bin Yûnus bin 'Îsâ bin 'Abdillâh bin Rafi'. 2004. *Tafsîr Al-Qur'ân al-'Azîm*. Kairo: Dâr al-Haram li at-Turâs.
- Faiz, Fakhruddin. 2003. *Hermeneutika Qur'ani; Antara Teks, Konteks, dan Kontekstualisasi*. Yogyakarta: Kalam.
- Goldziher, Ignaz. 1955. *Madzâhib al-Tafsir al-Islâmi*. Mesir: Maktabah al-Khanji.
- _____. 2021. *Mazhab Tafsir; Dari Klasik Hingga Modern*, Cet VI. Yogyakarta: Kalimedia.
- Hasan, Abdillah F. 2004. *Tokoh-tokoh Masyhur Dunia Islam*. Surabaya: Jawara Surabaya.
- Ilyas, Yunahar. 2015. *Kuliah Ulumul Qur'an*. Cet IV, Yoyakarta: Itqan Publishing.
- Jansen, J.J.G. 1997. *Diskursus Tafsir Al-Qur'an Modern*. Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Kusroni. 2016. Mengenal Tafsir Tahlili Ijtihadi Corak Adabi Ijtima'i. Dalam *Hermeneutika Jurnal Ilmu Al Qur'an dan Tafsir*. Vol. 10, No. 1, 2016.

- Mustaqim, Abdul. 2010. *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: LKiS.
- _____. 2014. *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur'an*. Yogyakarta: Adab Press.
- Nasution, Harun. 1987. *Muhammad Abduh dan Teologi Rasional Mu'tazillah*, Jakarta: UI Press.
- Ridha, Muhammad Rasyid. t.t. *Tarikh Al-Ustadz Al-Imam Muhammad Abduh*, Juz I, Mesir Al-Manar.
- _____. 1954. *Tafsir Al-Qur'an al-Hakim al-Musyahir bi Tafsir al-Manâr*, Juz I, II, III, VII, & XI. Kairo.
- Reflita dan Syatri, Jonni. 2020. Konstruksi Hermeneutika Tafsir Sufi, dalam *Mashdar: Jurnal Studi al-Quran dan Hadis*, Vol.2 No.2 2020 (169-198).
- Risman, Bustaman dan Aisyah, Devy. 2020. Model Penafsiran Kisah Oleh Muhammad Abduh, dalam *Mashdar: Jurnal Studi al-Quran dan Hadis*, Vol.2 No.2 2020. hlm 199-218.
- Rusmana, Dadan. 2015. *Metode Penelitian Al-Qur'an dan Tafsir*. Bandung: Pustaka Setia.
- Saladin, Bustami. 2022. *Pro Kontra Penafsiran Metode Tafsir Hermeneutik Dalam Menafsirkan Al-Qur'an*. Disertasi UIN Sunan Ampel. Yogyakarta: Pustaka Egaliter.
- Shihab, Muhammad Quraish. 2007. *Rasionalitas Al-Qur'an; Studi Kritis atas Tafsir Al-Manar*. Cet. II. Tangerang: Lentera Hati.
- _____. 2015. *Kaidah Tafsir; Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-Ayat Al-Qur'an*, Cet III. Jakarta: Lentera Hati.
- Suprayogo, Imam dan Tobroni. 2001. *Metodologi Penelitian Sosial Agama*, Cet. I. Bandung: Remaja Rosdakarya.