

## PARADIGMA TAFSIR AL-MANĀR

Saifullah

Jurusan Syariah dan Ekonomi Islam STAIN Ponorogo.

Email: saifullah.masduki@gmail.com

**Abstract:** *The essential of Al-Manār in the process of interpretation become its interpretation phenomenal. Many names were given indistinguishing al-Manār style such al-manhaj al-ijtimā'ī, al-laun al-adabī al-ijtimā'ī and so forth. The writer elaborates the paradigm that used by al-manār's author to investigate the reasons in giving various naming. As the result, those naming are understandable. This article investigated al-Manār paradigm into three perspectives. First, interpretation means an earnest effort which implemented to decide some cases which are not discussed in Qur'an and hadist. In consequence, human taught becomes an important aspect in interpreting. Second, all the effort is an attempt to make the interpretation of Qur'an as guidance (hidāyah). Then third, interpretation effort is an attempt to make Qur'an readers happiness in this world and in the hereafter. Al-Manār has inspired various interpreting works. Therefore, Al-Manār refers to the social interpreting (al-madrasah al-'aqliyah al-ijtimā'iyah). Al-Manār paradigm can be categorized as rational paradigm because it puts sense in the important position. Muḥammad 'Abduh argues that, "Logic is the main principal of Islam. Logical thinking in Islam means a prelude to the true faith" and "Reasoning becomes priority when a literal understanding and logical reasoning clash."*

**المخلص :** أصبح المنار تفسيرا هائلا مشهورا لأن العقل هنا احتل موقعا مهما في عملية التفسير. وهناك العديد من الأسماء التي أشارت إلى نماذج هذا التفسير، ومنها المنهج الاجتماعي واللون الأدبي الاجتماعي وغيره. وللكشف عن مختلف الأسماء، في هذه المقالة سيوضح الكاتب النماذج التي يستخدمها المؤلف حيث يمكن فهم هذه الأسماء جيدا. وشرحت هذه المقالة بأن النماذج المستخدمة في تفسير المنار هي: أولا أن التفسير في الحقيقة اجتهاد الناس في فهم كلام الله، ولذا كان للعقل دور مهم في عملية التفسير. ثانيا كان جميع الجهود في التفسير محاولة لجعل القرآن كمصادر الهداية والإرشاد إلى جميع الناس. وثالثا كانت الجهود في التفسير محاولة للوصول إلى سعادة عامل القرآن في الدنيا والآخرة. وهناك كتب مختلفة علق تفسيرا المنار، وأخيرا يسمى نموذج هذا التفسير بالتفسير الاجتماعي (المدرسة العقلية الاجتماعية)، ويمكن تصنيفه في تفسير منطقي لأن العقل هنا يلعب دورا مهما. وذلك كما اتضح في بيان محمد عبده أن المبدأ الأول الذي وضع في الإسلام التفكير المنطقي. إذن، التفكير المنطقي في الإسلام مقدمة صحيحة إلى الإيمان الحقيقي. فإذا كانت هناك المنازعات بين الفهم النصي والتفكير المنطقي فيقدم التفكير المنطقي.

**Abstrak:** Tafsir *al-Manār* menjadi fenomenal karena menjadikan akal pada posisi penting dalam proses-proses tafsir di dalamnya. Banyak nama untuk memberi numenkatur corak tafsir dalam *al-Manār*, di antaranya *al-manhaj al-ijtimā'ī*, *al-laun al-adabī al-ijtimā'ī* dan lain-lain. Untuk mendalami alasan berbagai penyebutan yang beragam tersebut, penulis, dalam artikel ini akan mengelaborasi paradigma yang dipakai oleh pengarang *al-Manār* sehingga ragam numenkatur tersebut bisa dipahami. Artikel ini menjelaskan bahwa paradigma dalam tafsir *al-*

*Manār* adalah pertama bahwa tafsir sesungguhnya adalah ijtihad manusia memahami kalam Tuhannya. Oleh karena itu, akal menjadi aspek penting dalam kerja-kerja tafsir. Kedua, semua usaha tafsir adalah usaha untuk menjadikan al-Qur'an sebagai sumber petunjuk (*hidāyah*) bagi manusia dan ketiga, usaha tafsir adalah upaya untuk menjadikan kebahagiaan para pengamal al-Qur'an baik di dunia maupun di akhirat. Tafsir *al-Manār* telah menginspirasi berbagai karya-karya tafsir setelahnya. *Al-Manār*, akhirnya, disebut sebagai aliran tafsir kemasyarakatan (*al-madrasah al-'aqliyah al-ijtimā'iyah*). Sebagai aliran, paradigma tafsir *al-Manār* dapat dikategorikan sebagai sebuah tafsir yang berparadigma rasional karena menempatkan akal pada posisi penting. Hal ini dibuktikan dengan pernyataan Muhammad 'Abduh bahwa, "Prinsip pertama yang diletakkan Islam adalah berpikir logis. Dalam Islam berfikir logis adalah pengantar menuju iman yang benar." "Bila terjadi benturan antara pemahaman literal dengan penalaran logis, maka hasil penalaran diprioritaskan."

**Kata Kunci:** Paradigma, Petunjuk, Kebahagiaan, *al-Madrasah*.

## PENDAHULUAN

Di kalangan pemerhati tafsir al-Qur'an dikenal beberapa istilah teknis yang menggambarkan bagaimana seorang penafsir al-Qur'an bekerja dalam menemukan makna dari teks yang dikaji. Di antara istilah-istilah itu adalah *al-madrasah* (aliran), *al-manhaj* (metode, cara), *al-tariqah* (jalan, teknik), *al-ittijah* (orientasi, kecenderungan), *al-laun* (corak, warna). Namun, sejauh ini belum ada kesepakatan dalam mendefinisikan dan mengaplikasikan konsep-konsep tersebut. Ketika istilah-istilah digunakan dalam suatu studi, acapkali tidak terlebih dahulu mendefinisikannya dengan jelas meski hanya untuk kepentingan studi yang dilakukan. Untuk memberi identitas *al-Manār* misalnya digunakan ragam sebutan: *al-manhaj al-ijtimā'i*,<sup>1</sup> *al-laun al-adabī al-ijtimā'i*,<sup>2</sup> dan sebagainya.

Terlepas dari adanya perbedaan itu, pada umumnya pemberian identitas itu disimpulkan dari penelitian terhadap produk Tafsir al-Manar berupa tafsir ayat-ayat yang ada dalam suatu karya tafsir. Dalam Tafsir al-Manar, banyak ditemukan penafsiran ayat yang berbeda dengan produk penafsiran periode sebelumnya, bahkan beberapa diantaranya menyulut polemik di kalangan pekerja tafsir al-Qur'an. Keberanian penulisnya untuk menempatkan akal pada posisi yang tinggi dalam menafsirkan al-Qur'an menjadikan karya tafsir ini begitu fenomenal.<sup>3</sup> Tulisan ini ingin menguak dasar-dasar pemikiran (paradigma) Tafsir al-Manar yang dijadikan sebagai pijakan dalam menafsirkan ayat.

## PARADIGMA TAFSIR AL-QUR'AN.

Dalam pengembangan suatu keilmuan, termasuk tafsir al-Qur'an, diperlukan dasar-dasar berfikir tertentu yang digunakan sebagai pijakan awal (*starting point*)

<sup>1</sup> Hassan Hanafi, *al-Dīn wa al-Thaurah*, 79.

<sup>2</sup> Muḥammad Ḥusein al-Dzahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn* (Kairo: Dār al-Kutub al-Ḥadīthah, 1976), II, 547

<sup>3</sup> Lihat Siafullah, *Tafsir al-Munir dan al-Manar, Studi Komparatif Tafsir Ayat Ahkam*, Tesis Magister Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga, 1998, tidak diterbitkan.

untuk melakukan kajian.<sup>4</sup> Meski tidak selalu diungkapkan secara eksplisit oleh penulis karya tafsir, dalam penafsiran al-Qur'an sejatinya dasar-dasar berfikir itu dapat ditemukan. Dasar-dasar berfikir itu berupa asumsi-asumsi serta pertimbangan-pertimbangan logis tentang teks al-Qur'an sebagai objek studinya. Dasar-dasar berfikir yang juga disebut sebagai paradigma berfikir ini kemudian dijadikan sebagai cara berfikir (*mode of thought*) dalam melihat objek kajian.

Secara paradigmatis, dapat dikemukakan dua katagori dasar berfikir dalam penafsiran al-Qur'an:

1) Pandangan yang melihat al-Qur'an sebagai *kalām* (kata-kata Allah) dan hanya Dia-lah sebagai *mutakallim* yang mengetahui hakekat maknanya. Penggunaan akal fikiran untuk mendekati kata-kata Allah hanya dapat menghasilkan pengertian yang bersifat dugaan (*ḍann*) dan oleh karenanya mesti dijauhi. Menurut pandangan ini, pengetahuan tentang makna teks al-Qur'an hanya diperoleh dari Pemilik teks itu sendiri dan dari otoritas tertentu yang dianggap memiliki kedekatan dengan Pemilik teks itu. Posisi akal, sejalan dengan pandangan ini, hanya sekedar sebagai penegas atas tafsir teks yang diterima dari otoritas-otoritas itu. Atas dasar pandangan tersebut, maka pendekatan yang dipilih untuk menemukan makna di balik teks al-Qur'an adalah *tafsīr bi al-ma`thūr*.<sup>5</sup>

2) Pandangan yang melihat al-Qur'an sebagai teks yang seluruh isi kandungannya diturunkan agar dipahami oleh manusia, karena sejatinya dia diturunkan untuk kepentingan manusia. Menurut pandangan ini, akal fikiran memiliki potensi untuk menemukan makna teks dengan benar, bahkan makna-makna baru dari teks-teks al-Qur'an, selama syarat-syarat tertentu sebagai perangkat untuk mendekati makna teks suci itu telah terpenuhi. Pendekatan yang sejalan dengan paradigma itu adalah *al-tafsīr bi al-ra`y*.<sup>6</sup>

Meski secara konseptual kedua pandangan tersebut berhadapan secara diametral, namun dalam praktek penafsiran keduanya saling melengkapi. Para penulis tafsir dengan paradigma pertama dalam batas tertentu juga menggunakan penalaran, sedangkan penulis tafsir dengan paradigma kedua juga tidak mengabaikan penafsiran generasi-generasi awal.<sup>7</sup> Katagorisasi karya tafsir al-Qur'an menjadi salah satu dari dua kelompok di atas lebih didasarkan pada tingkat dominasi masing-masing dari dua pendekatan tafsir tersebut.

## PARADIGMA TAFSIR AL-MANĀR

Dalam mukadimah *al-Manār* diuraikan oleh Riḍā beberapa prinsip penafsiran yang menjadi kerangka kerja *al-Manār* yang disarikan dari kuliah tafsir Muḥammad 'Abduh. Riḍā menulis :

<sup>4</sup> Nur Hakim, *Metodologi Studi Islam* (Malang, UMM Press, 2006), 15.

<sup>5</sup> Lihat misalnya Muḥammad Ibrāhīm Sharīf, *Ittijāhāt al-Tajdid fī Tafsīr al-Qur'an al-Karīm fī Mishr* (Kairo: Dār al-Turāth, 1982), cet. ke-1, 63. Lihat juga al-Zarkashi, *al-Burhan fī 'Ulūm al-Qur'ān* taḥqīq Muḥammad Abū al-Fadl Ibrāhīm (al-Maktabah al-Shāmilah, Versi 2.11, 207), 13.

<sup>6</sup> Syaṛīf, *Ittijāhāt al-Tajdīd*, 63. Lihat juga al-Zarkashi, *al-Burhān*, I, 13.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 63. Lihat juga al-Zarkashi, *al-Burhān*, I, 13.

“Tafsir yang kami usahakan adalah pemahaman al-Qur`an sebagai agama yang member petunjuk kepada manusia kepada ajaran yang mengantarkan kebahagiaan hidup mereka di dunia dan akhirat. Ini merupakan tujuan tertinggi dari tafsir. Kajian di luar itu hanya menjadi alat untuk mencapai tujuan tertinggi itu.”<sup>8</sup>

Para pakar ilmu-ilmu al-Qur`an pada umumnya mendefinisikan tafsir al-Qur`an dengan cara menunjukkan perbedaan dan persamaan antara istilah *tafsīr* dengan *ta`wīl*.<sup>9</sup> Namun, dalam kutipan di atas Riḍa tidak menjelaskan perbedaan itu. Dia menampilkan definisi operasional yang dijadikan sebagai kerangka kerja dalam penulisan al-Manār.

Dalam definisi tersebut tersirat adanya dua hal penting yang menjadi pijakan dalam penulisan al-Manār, yaitu pandangan penulis al-Manār tentang hakikat tafsīr dan pandangannya tentang al-Qur`an. Dua pandangan tersebut bisa disebut sebagai paradigma penafsiran yang mendasari kerja interpretasi al-Qur`an yang dilakukan oleh penulis *al-Manār*.

Ungkapan “tafsir yang kami usahakan” menyiratkan pengertian bahwa tafsir al-Qur`an adalah hasil usaha manusia. Pandangan ini merupakan paradigma pertama penulis al-Manār yang mendasari kerja penafsiran. Wacana tafsir tidak lain merupakan hasil dialektika pemikiran manusia dengan teks al-Qur`an. Dengan demikian, akal manusia memiliki peranan yang signifikan dalam proses penafsiran. Dalam konteks ini, guru Rashīd Riḍa, Muḥammad ‘Abduh, dikenal pengharganya yang sangat tinggi terhadap fungsi akal. Bahkan dalam konteks penafsiran al-Qur`an Muḥammad ‘Abduh berpandangan bahwa apabila terjadi pertentangan antara teks dengan akal, maka posisi akal diprioritaskan, dengan cara menempuh metode takwil.

Ungkapan “al-Qur`an sebagai agama yang menunjukkan manusia” mengandung pengertian tentang paradigma kedua dalam penafsiran, bahwa al-Qur`an adalah sumber petunjuk (*hidāyah*). Muḥammad ‘Abduh berpandangan bahwa para penafsir terdahulu banyak yang terjebak pada keasyikan mereka menjadikan al-Qur`an sebagai medan olah intelektual, sesuai dengan disiplin dan kapasitas keilmuan masing-masing, sehingga fungsi al-Qur`an sebagai petunjuk bagi manusia sering terabaikan dan terjauhkan. Keberlebihan dalam mendalami dimensi tertentu dari al-Qur`an justru menjauhkan mereka dari petunjuk al-Qur`an.<sup>10</sup>

Frasa “ajaran yang mengantarkan kebahagiaan hidup mereka di dunia dan akhirat” memberi pengertian adanya dua sasaran yang ingin dicapai oleh penulis *al-Manār* dengan penafsiran al-Qur`an, yaitu kebahagiaan dunia dan kebahagiaan akhirat. Paradigma yang dapat memunculkan frasa tersebut dapat ditelusuri pada keyakinan penulisnya bahwa “al-Qur`an bisa mengantarkan manusia menuju dua sasaran tersebut kapan dan di mana pun”. Paradigmanya adalah keyakinan

---

<sup>8</sup> Riḍā, *Tafsīr al-Manār*, I, 17.

<sup>9</sup> Lihat misalnya Muḥammad Ḥusein al-Dzahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, I, 114-22 dan Khālid ‘Abd al-Rahmān, *Uṣūl al-Tafsīr wa Qawā’iduh* (Beirūt: Dār al-Nafāis, 1986), 52.

<sup>10</sup> Riḍā, *Tafsīr al-Manār*, I, 18.

penulisnya bahwa al-Qur`an merupakan kitab suci yang bersifat “*ṣālih li kull zamān wa makān*”

Frasa “Ini merupakan tujuan tertinggi dari tafsir. Kajian di luar itu hanya menjadi alat untuk mencapai tujuan tertinggi itu,” menyiratkan adanya berbagai ragam tujuan penulisan tafsir yang dia ketahui, tetapi tidak semua tujuan itu disetujuinya. Tujuan tertinggi dari penafsiran al-Qur`an menurutnya adalah perumusan petunjuk al-Qur`an yang disebut di atas, sedangkan tujuan-tujuan yang lain hanya merupakan tujuan antara saja.

Terkait dengan persoalan siapa yang berhak memahami al-Qur`an, Rashīd Riḍā menyatakan: “wajib atas setiap manusia secara individual memahami ayat-ayat al-Qur`an sesuai dengan kapasitasnya, tidak ada bedanya antara kaum intelek dan awam”<sup>11</sup>

Pandangan Muhammad ‘Abduh dan Rashīd Riḍā seperti yang telah diuraikan di atas oleh para peneliti *al-Manār* dibakukan menjadi bagian dari prinsip-prinsip aliran tafsir kemasyarakatan (*al-madrasah al-‘aqliyah al-ijtimā’iyyah*). Penyebutan istilah “aliran” (*al-madrasah*) ini didasarkan pada realitas lahirnya karya-karya tafsir pasca dua modernis itu yang menggunakan prinsip-prinsip yang serupa. Penelitian terhadap karya-karya tafsir dari aliran ini, khususnya yang dilakukan oleh Shihātah,<sup>12</sup> menemukan prinsip-prinsip berikut:

*Pertama*, kesatuan utuh seluruh surat-surat al-Qur`an. Prinsip ini sebenarnya bukanlah hal yang baru dalam studi al-Qur`an. Seperti dikutip oleh al-Suyūṭī (w. 911 H), Ibn al-‘Arabī mengungkapkannya, “keterkaitan sebagian ayat al-Qur`an dengan ayat yang lain sehingga seolah-olah menjadi satu kalimat merupakan ilmu yang penting.”<sup>13</sup> Waliy al-Dīn al-Malawī dalam bantahannya terhadap orang yang menolak prinsip ini menyatakan: “Orang yang berpendapat bahwa dalam memahami ayat tidak perlu dicari relevansinya dengan ayat lain telah melakukan kesalahan berfikir.”<sup>14</sup>

Dalam konteks ini Rashīd Riḍā menegaskan bahwa orang yang melihat sekilas saja urutan surat-surat al-Qur`an secara keseluruhan akan dapat menyimpulkan adanya keserasian dalam urutan mulai dari yang pendek, menengah, dan panjang.<sup>15</sup>

---

<sup>11</sup> Riḍā, *Tafsīr al-Manār*, I, 20.

<sup>12</sup> ‘Abd Allāh Maḥmūd Shihātah, *Manhaj al-Imām Muḥammad ‘Abduh fī Tafsīr al-Qur`ān al-Karīm* (ttp: al-Majlis al-‘alā li Ra‘ayah al-Funūn wa al-Adāb, t.t.), 34.

<sup>13</sup> Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur`ān* (al-Maktabah al-Shāmilah, Versi 2.11, 2007), II, 108.

<sup>14</sup> Al-Suyūṭī, *al-Itqān*, I, 108.

<sup>15</sup> Riḍā, *Tafsīr al-Manār*, VII, h. 287-288. Adapun contoh adanya kesatuan tema di antara surat-surat al-Qur`an, diungkapkan oleh Rashīd Riḍā bahwa surat al-Baqarah merupakan surat yang paling lengkap tentang prinsip-prinsip Islam dan cabang-cabangnya. Dalam surat ini dijelaskan tentang tauhid, kebangkitan, risalah, pokok-pokok Islam praktis, penciptaan, kondisi Ahli Kitab kaum musyrik dan munafiq dalam menanggapi ajakan al-Qur`an, huku-hukum mu’amalat, perang dan pernikahan. Surat setelahnya menyempurnakan ayat-ayat sebelumnya. Tiga ayat pertama menjelaskan hal-hal yang berkaitan dengan Ahli Kitab, akan tetapi surat al-Baqarah lebih banyak memberikan bantahan terhadap Yahudi sedangkan pada surat ‘Alī ‘Imrān lebih banyak menyampaikan bantahan kepada kaum Nasrani.”

Dalam praktik penafsiran suatu ayat, prinsip ini diaplikasikan dengan cara mempertimbangkan posisi wacana yang terkandung dalam ayat yang sedang ditafsirkan dalam konteks wacana yang lain. Prinsip ini berkaitan dengan pandangan bahwa seluruh wacana dalam al-Qur`an saling berkaitan dan tidak ada yang bertentangan. Oleh karena itu diperlukan pertimbangan atau perbandingan dalam bentuk penafsiran secara interteks, yaitu mempertimbangkan atau membandingkan teks ayat yang ditafsirkan dengan teks ayat lain yang berdekatan tema atau makna. Ketika menafsirkan Q.S. al-Baqarah, 2: 106 (“*Ayat mana saja yang Kami nasakhkan, atau Kami jadikan (manusia) lupa kepadanya...*”)<sup>16</sup> ‘Abduh membandingkan ayat itu dengan Q.S. al-Nahl, 101 (“*Dan apabila Kami letakkan suatu ayat di tempat ayat yang lain sebagai penggantinya...*”).<sup>17</sup> Dengan perbandingan itu diperoleh kesimpulan bahwa tema ayat yang disebut pertama bukan persoalan penghapusan (*naskh*) dalam konteks hukum sebagaimana dipahami oleh mayoritas penafsir selama ini, tetapi dalam konteks mu`jizat para nabi dan utusan Allah.<sup>18</sup>

*Kedua*, kesatuan tema dalam satu surat. Dari pandangan ini, ‘Abduh menjalin hubungan serasi antara satu ayat dengan ayat lain dalam satu surat, dan menyatakan bahwa pengertian satu kata atau kalimat harus dikaitkan dengan tujuan surat itu secara keseluruhan.

Seperti halnya prinsip pertama, validitas prinsip ini juga diperdebatkan. Prinsip ini lebih mengacu kepada adanya relevansi antara satu ayat dengan ayat lainnya dalam satu surat. Dengan adanya prinsip ini maka dalam menafsirkan al-Qur`an orang harus mencari keterkaitan ayat itu dengan ayat sebelum dan sesudahnya. Validitas prinsip ini didukung oleh al-Shaikh Waly al-Dīn al-Malawī,<sup>19</sup> al-Imām al-Shaṭībī,<sup>20</sup> dan al-Suyūfī,<sup>21</sup> namun mendapat kritikan keras dari ‘Izz al-Dīn ‘Abd al-Salām. Menurutnya, mempertimbangkan *munāsabah* dalam penafsiran al-Qur`an merupakan pemaksaan konsep, sebab masing-masing ayat al-Qur`an diturunkan mengiringi sebab turun yang berbeda-beda, sehingga sulit dicari keterkaitan antara satu ayat dengan yang lainnya.<sup>22</sup>

Sebagai contoh aplikasi prinsip ini dapat disebutkan, Muḥammad ‘Abduh menolak kecenderungan umum penafsiran Q.S. Ali ‘Imrān, 3: 37 (“*Setiap kali Zakariya masuk untuk menemui Maryam di mihrab, ia dapati makanan di sisinya.*”)<sup>23</sup> yang menafsirkan “*ia dapati makanan*” dalam ayat itu dengan “*pada*

<sup>16</sup> Q.S. al-Baqarah, 2: 106,

مَا نَسَخَ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّمَّهَا أَوْ مِثْلَهَا ۗ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

<sup>17</sup> Q.S. al-Nahl, 16: 101,

وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَّكَاتٍ ۖ آيَةٍ ۚ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٌ ۚ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ

<sup>18</sup> Riḍā, *Tafsīr al-Manār*, I, 416-417.

<sup>19</sup> Lihat al-Suyūfī, *al-Itqān*, II, 108.

<sup>20</sup> Al-Shaṭībī, *al-Muwāfaqāt*, IV, 414-415.

<sup>21</sup> Al-Suyūfī, *al-Itqān*, II, 111.

<sup>22</sup> Al-Suyūfī, *al-Itqān*, II, 108.

<sup>23</sup> Q.S. Ali ‘Imrān, 3: 37,

*musim hujan ia dapati buah-buahan musim kemarau dan pada musim kemarau ia dapati buah-buahan musim hujan.*” Menurutnya, tema sentral surat ‘Ali ‘Imrān adalah pemantapan kenabian Muhammad, kritikan terhadap sektarianisme Ahli Kitab, dan penolakan terhadap kaum Musyrik, bukan persoalan keajaiban-keajaiban. Penafsiran ayat dengan pengertian seperti itu tidak di dukung oleh hadits nabi, logika, maupun fakta sejarah.

*Ketiga*, bertopang pada kemampuan akal. Pandangan keagamaan Muhammad ‘Abduh dikenal karena muatan rasionalitasnya. Dalam konteks ini Muhammad ‘Abduh menyatakan, “Prinsip pertama yang diletakkan Islam adalah berpikir logis. Dalam Islam berfikir logis adalah pengantar menuju iman yang benar.”<sup>24</sup> “Bila terjadi benturan antara pemahaman literal dengan penalaran logis, maka hasil penalaran diprioritaskan.”<sup>25</sup> “Prinsip ini dibangun di atas Kitab Suci, hadist Nabi, dan praktek Nabi. Dengan demikian seluruh jalan terbentang di depan akal, seluruh penghambat jalan tersingkirkan, dan lapangannya terbuka tanpa batas.”<sup>26</sup>

Penafsiran Rashīd Riḍa terhadap Q.S. al-Anfāl, 7: 9<sup>27</sup> dapat disebut sebagai contoh aplikasi penafsiran yang dibangun di atas prinsip rasionalitas di atas. Rashīd Riḍa berpendapat bahwa pertolongan Allah kepada balatentara kaum Muslim dengan mendatang bala bantuan seribu malaikat bukan bantuan materiil melainkan spiritual. Baginya, tidak masuk akal Allah menurunkan malaikat secara fisik membantu peperangan melawan kaum Musyrik, meski ada hadits yang menunjukkan hal itu.<sup>28</sup>

*Keempat*, pemberantasan taqlid. Prinsip ini merupakan kelanjutan dari prinsip yang disebut sebelumnya, yaitu berpegang pada kekuatan akal. Dalam konteks fiqh, taqlid diartikan dengan mengikuti pendapat orang lain tanpa mengetahui dasar argumennya. Salam satu misi dakwah ‘Abduh adalah pembebasan akal dari taqlid dan mengajak untuk memahami agama seperti yang dilakukan oleh kaum Muslim Awal (*al-salaf al-ṣālih*).<sup>29</sup>

Dalam konteks penafsiran al-Qur’an, orientasi pemberantasan taqlid ini mewarnai seluruh bagian dari karya tafsirnya, meski ayat yang ditafsirkan secara

---

فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ يَنْمَرِمُ أَيَّ لِكَ هَذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ

<sup>24</sup> Muḥammad ‘Abduh, *al-Islām wa al-Nashrāniyyāt, ma’a al-‘ilm wa al-Madaniyyah, tahqīq* Muḥammad ‘Imārah (Kairo: Maktabah al-Nāfidzah, 2006), cet. ke-1, 66.

<sup>25</sup> Ibid., 67.

<sup>26</sup> Ibid.

<sup>27</sup> Q.S. al-Anfāl, 8: 9.

إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ فَاسْتَجَابْ لَكُمْ أَنِّي مُمِدُّكُمْ بِالْفِ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ مُرْدِفِينَ

“(ingatlah), ketika kamu memohon pertolongan kepada Tuhanmu, lalu diperkenankan-Nya bagimu: ‘Sesungguhnya aku akan mendatangkan bala bantuan kepada kamu dengan seribu Malaikat yang datang berturut-turut.’”

<sup>28</sup> Riḍā, *Tafsīr al-Manār*, IX, 566-567

<sup>29</sup> Riḍā, *Tārīkh al-Ustād al-Imām*, I, 11.

eksplisit tidak menjelaskannya. Ketika menafsirkan Q.S. Ali ‘Imrān, 3: 64<sup>30</sup> Muhammad ‘Abduh menyatakan, “Tradisi yang diikuti oleh orang-orang yang taqlid dengan mengambil pendapat-pendapat para ahli fiqih (*fuqahā*) dalam urusan ibadah, halal dan haram, tidak lain merupakan substansi persoalan yang dilarang oleh Kitab Allah yang diarahkan kepada Ahli Kitab.”<sup>31</sup>

*Kelima*, tidak banyak penafsiran dengan *atsār*.<sup>32</sup> Prinsip yang dipegang dalam konteks ini adalah, “segala sesuatu yang tidak dapat diketahui kecuali melalui laporan yang diterima dari Nabi, seperti berita-berita ghaib, baik tentang masa yang telah lalu maupun masa yang akan datang, dan sejenisnya, maka untuk dapat diterima sebagai sebuah kebenaran diperlukan hadits shahih dari Nabi saw. Inilah prinsip yang dipegang oleh al-Ṭabārī”<sup>33</sup> Salah satu alasan mengapa Rashīd Riḍa menghindari penggunaan riwayat secara berlebihan dalam menafsirkan al-Qur’an adalah karena “sesungguhnya sebagian besar riwayat yang terdapat dalam tafsir dengan *atsar* menjadi dinding penghalang dari petunjuk al-Qur’an dan menyita perhatian pembacanya, sehingga tidak bisa menangkap tujuan-tujuan mulia al-Qur’an untuk mensucikan dan menerangi akal.”<sup>34</sup>

*Keenam*, berhati-hati terhadap cerita-cerita *isrā’iliyyat*.

Ibn Taimiyyah mempetakan perbedaaan katagori *isrā’iliyyat* yang disikapi secara berbeda oleh kaum salaf dalam konteks tafsir al-Qur’an. *Isrā’iliyyat* yang dalam konteks tafsir diposisikan sebagai pendukung bukan sebagai keyakinan dibagi menjadi tiga kelompok : 1) *isrā’iliyyat* yang benar dan sejalan dengan ajaran Islam, 2) *isrā’iliyyat* yang tidak benar dan tidak sejalan dengan ajaran Islam, dan 3) *isrā’iliyyat* yang tidak dengan jelas dapat diketahui dengan pasti statusnya.<sup>35</sup>

Secara teoritis, Rashīd Riḍa mengecam keras penggunaan *isrā’iliyyat* untuk menjelaskan ayat al-Qur’an. Menurutnya, penggunaan *isrā’iliyyat* dalam tafsir al-Qur’an tidak akan memperjelas makna ayat tetapi justru mengaburkannya, sehingga dia tidak mampu melihat tujuan-tujuan tertinggi dan petunjuk luhur al-Qur’an.<sup>36</sup>

Ketika menafsirkan Q.S. al-Baqarah, 2: 58,<sup>37</sup> Muhammad ‘Abduh mengungkapkan sebagian pendapat penulis tafsir kemudian mengajukan

---

<sup>30</sup> Q.S. Ali ‘Imrān, 3: 64: *Katakanlah: “Hai Ahli Kitab, marilah (berpegang) kepada suatu kalimat (ketetapan) yang tidak ada perselisihan antara kami dan kamu, bahwa tidak kita sembah kecuali Allah dan tidak kita persekutukan Dia dengan sesuatupun dan tidak (pula) sebagian kita menjadikan sebagian yang lain sebagai Tuhan selain Allah”.* Jika mereka berpaling maka katakanlah kepada mereka: “saksikanlah, bahwa kami adalah orang-orang yang berserah diri (kepada Allah)”.

<sup>31</sup> Riḍā, *Tafsīr al-Manār*, III, 327.

<sup>32</sup> Penafsiran dengan *atsar* disebut juga *al-tafsīr bi al-ma`thūr*. Ada empat metode dalam jenis tafsir ini : tafsir al-Qur’an dengan al-Qur’an, tafsir al-Qur’an dengan sunnah nabi, tafsir al-Qur’an dengan pendapat Shahabat, dan tafsir al-Qur’an dengan pendapat Tabi’*īn* (murid sahabat).

<sup>33</sup> Riḍā, *Tafsīr al-Manār*, I, h. 7-8. Rashīd Riḍā tidak menunjukkan sumber kutipan pandangan al-Ṭabārī yang dikutipnya.

<sup>34</sup> Riḍā, *Tafsīr al-Manār*, I, 8.

<sup>35</sup> Ibn Taimiyyah, *Majmū’ al-Fatāwā* (edt) ‘Abd al-Raḥmān Ibn Qāsim wa Ibnūh Muḥammad (Kairo: Dār al-Ṭibā’ah, 1998), XIII, h. 366

<sup>36</sup> Riḍā, *Tafsīr al-Manār*, I, 7.

<sup>37</sup> Q.S. al-Baqarah, 2: 58,



kritiknya, bahwa “sumber pendapat ini adalah cerita-cerita *isrā’īyyat*.” Dalam konteks ini, kaum Yahudi mempunyai banyak cerita / kisah tentang berbagai hal dan banyak penafsir al-Qur’an yang terbujuk oleh cerita-cerita itu. Cerita seperti ini tidak boleh diambil untuk menafsirkan kalam Allah.”<sup>38</sup>

*Ketujuh*, al-Qur’an adalah sumber utama bagi hukum. Prinsip ini terlihat dengan jelas ketika Muhammad ‘Abduh menyatakan: “Saya menginginkan al-Qur’an menjadi rujukan aliran-aliran dan pendapat-pendapat dalam agama, bukan yang sebaliknya, aliran justeru menjadi rujukan al-Qur’an dengan cara mentakwil ayat atau merubahnya seperti tradisi orang-orang yang menyimpang dan sesat.”<sup>39</sup>

Sumber pertama dalam agama adalah al-Qur’an. Oleh karena itu hukum Allah pertama-tama harus dicari dalam al-Qur’an. Jika dapat ditemukan maka tidak diperlukan sumber lain, tetapi jika tidak ditemukan maka dicari dalam sunnah Nabi saw.<sup>40</sup>

Sebagian kritikus al-Manār<sup>41</sup> melihat bahwa penerapan prinsip ini oleh Muhammad ‘Abduh terlihat berlebihan, sehingga hadist Nabi yang shahih pun diabaikan karena tidak sejalan dengan penafsiran yang dihasilkan. ‘Abduh menolak pandangan bahwa Nabi terkena sihir dan menilai hadits yang menerangkan hal itu tidak dapat dijadikan dasar keyakinan. Pandangan Muhammad ‘Abduh dikritik oleh al-Dzahabī karena *ḥadith* tentang sihir itu diriwayatkan oleh al-Bukharī dan sihir yang yang menimpa Nabi tidak berpengaruh kepada jiwa dan akalunya.<sup>42</sup>

*Kedelapan*, ayat-ayat al-Qur’an bersifat umum. Dalam konteks ini Muhammad ‘Abduh menyatakan,

“Sesungguhnya al-Qur’an menjadi petunjuk sampai hari kiamat dan maknanya bersifat umum, bukan untuk orang-orang tertentu. Janji dan ancamannya relevan dengan keyakinan, adat kebiasaan, praktek-praktek kehidupan yang terdapat di seluruh umat dan suku bangsa.”<sup>43</sup>

Bagi Rashīd Riḍa audien awal yang menyebabkan turunnya al-Qur’an memang memiliki keterbatasan masa, tetapi al-Qur’an dan hukum yang terkandung di dalamnya berlaku terus sepanjang jaman.<sup>44</sup> Pandangan seperti ini sebenarnya *bukanlah* hal yang baru. Dalam tradisi *Ulūm al-Qur’an* terjadi kontroversi antara konsep “yang menjadi pedoman adalah keumuman lafadh

---

وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ فَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا وَاَدْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةً نَّغْفِرْ لَكُمْ  
حَطَّيْنَكُمْ<sup>٤٤</sup> وَسَنَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ

<sup>38</sup> Riḍa, *Tafsīr al-Manār*, I, 325.

<sup>39</sup> Ibid., 46.

<sup>40</sup> Riḍa, *Tafsīr al-Manār*, V, 120.

<sup>41</sup> Lihat misalnya Mustafā Ja’far, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, 671.

<sup>42</sup> Husein al-Dzahaby, *al-Tafsīr wa al-Mafaffirūn*, II: 573.

<sup>43</sup> Riḍa, *Tafsīr al-Manār*, I, 179.

<sup>44</sup> Ibid., 153.

bukan kekhususan sebab” dengan konsep “yang menjadi pedoman adalah kekhususan lafadh bukan keumuman lafadh.”

Ketika menafsirkan Q.S. al-Baqarah, 2: 8,<sup>45</sup> Rashīd Riḍa menegaskan ketidaksetujuannya dengan penafsir al-Qur`an yang memandang bahwa ayat tersebut berlaku bagi kaum munafik yang hidup pada masa penurunan al-Qur`an. Dia berpendapat bahwa ayat itu terkait dengan manusia katagori keempat yang senantiasa ada pada setiap generasi manusia.<sup>46</sup>

*Kesembilan*, menghindari pembicaraan panjang lebar. Prinsip ini diaplikasikan pada ayat-ayat yang *mubham* (maknanya samar). Prinsip ini sejalan dengan prinsip keenam, yaitu prinsip menjuhi penggunaan cerita-cerita *isrā`iliyyat* dalam penafsiran al-Qur`an. Titik singgungnya adalah adanya upaya menghindari komentar tanpa dasar yang dapat dipertanggungjawabkan, baik substansi maupun proses transmisinya.

Ketika menafsirkan ungkapan “*abban*” dari Q.S. ‘Abasa, 80: 31<sup>47</sup> Muhammad ‘Abduh enggan memasuki perbincangan tentang makna kata tersebut. Problem penafsiran ayat ini cukup populer pada jaman sahabat dan Umar Ibn al-Khaṭṭāb bersikap enggan menafsirkan kata tersebut. Bagi ‘Abduh meski substansi makna kata itu tidak jelas, tetapi maksud umum ayat itu dapat dipahami, yaitu Allah telah memberikan nikmatnya kepada manusia untuk kebaikan hidup mereka. Karena itu tidak perlu berpanjang lebar membicarakan pengertian ayat itu.<sup>48</sup>

## KESIMPULAN

Dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa *Tafsīr al-Manār* menganut paradigma rasional. Al-Qur`an yang menjadi objek studi dipandang sebagai petunjuk hidup bagi manusia, sedangkan tafsīr dipandang hasil usaha manusia dalam memahami al-Qur`an untuk mendapatkan petunjuk hidup. Wacana tafsir tidak lain merupakan hasil dialektika pemikiran manusia dengan teks al-Qur`an, sehingga akal manusia memiliki peranan yang signifikan dalam proses penafsiran. Keberlebihan penulis al-Manār dalam penerapan paradigma ini dalam bentuk pendekatan rasional menjadi kelemahan yang menonjol dalam karya *Tafsīr al-Manār*.

---

<sup>45</sup> Q.S. al-Baqarah, 2: 8

وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِاللَّهِ وَيَأْتِيَوْمَ الْآخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ

“Di antara manusia ada yang mengatakan: “Kami beriman kepada Allah dan hari kemudian, pada hal mereka itu Sesungguhnya bukan orang-orang yang beriman.”

<sup>46</sup> Riḍā, *Tafsīr al-Manār*, I, 149.

<sup>47</sup> Q.S. ‘Abasa, 80: 31

“Dan buah-buahan serta rumput-rumputan.” وَفِكَهَةً وَأَبَاً

<sup>48</sup> Muḥammad ‘Abduh, *Jus ‘Amm* (Kairo: Dār wa Maṭābi’ al-Sha’b, t.th.), 21

## DAFTAR RUJUKAN

- ‘Abd al-Rahmān, Khālid. *Uṣūl al-Tafsīr wa Qawā'iduh*. Beirut: Dār al-Nafāis, 1986.
- ‘Abduh, Muḥammad. *Al-Islām wa al-Nashrāniyyāt, ma'a al-'ilm wa al-Madaniyyah, taḥqīq* Muḥammad ‘Imārah. Kairo: Maktabah al-Nāfidzah, 2006. cet. ke-1.
- \_\_\_\_\_. *Jus 'Amm*. Kairo: Dār wa Maṭābi' al-Sha'b, t.th.
- Hakim, Nur. *Metodologi Studi Islam*. Malang: UMM Press, 2006.
- Husin, Muḥammad. al-Dzahaby. *Al-Tafsīr wa al-Mufasssirū*. Kairo: Dār al-Kutub al-Ḥadīthah, 1976.
- Hassan, Hanafi, *al-Dīn wa al-Thaurah fī miṣr 1956-1981, al Yamin wa al Yasar fī al-Fikr al Diny*. Kairo: Maktabah Madbulu, 1989.
- Muhammad Ibrāhīm Syarīf, *Ittijāhāt al-Tajdid fī Tafsīr al-Qur'an al-Karīm fī Mishr*. Kairo: Dār al-Turāth, 1982. Cet. ke-1
- Ridla, Muhammad Rashid. *Tafsir al-Manar*. Beirut: Dār al-Kutub al-“miyyah, 2005. Cet ke-2.
- \_\_\_\_\_, *Tarikh al-Ustad al-Imam Muhammad ‘Abduh*. Kairo: Dār al-fadlilah, 2006. Cet ke-2
- Rahmān (al), Khālid ‘Abd. *Uṣūl al-Tafsīr wa Qawā'iduh*. Beirut: Dār al-Nafāis, 1986.
- Suyūfī (al), Jalāl al-Dīn. *Al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Kairo: al-Maktabah al-Syāmilah, Versi 2.11, 2007.
- Siafullah, *Tafsir al-Munir dan al-Manar, Studi Komparatif Tafsir Ayat Ahkam*, Tesis Magister Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga, 1998
- Taimiyyah*, Ibn. *Majmū' al-Fatawā* (edt) ‘Abd al-Rahmān Ibn Qāsim wa Ibnuh Muḥammad. Kairo: Dār al-Ṭibā'ah, 1998. XIII.
- Zarkashi (al). *Al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān* taḥqīq Muḥammad Abū al-Fadl Ibrāhīm. Kairo: al-Maktabah al-Syāmilah, 2007. Versi 2.11.