BAB III

MUḤAMMAD ‘ABDUH; TAFSIR AL MANĀR DAN PENGADILAN DI AKHIRAT

A. Biografi Muḥammad ‘Abduh

Pembahasan mengenai kiprah dan pemikiran seorang tokoh tentu kurang lengkap bila meninggalkan pembahasan mengenai riwayat hidup tokoh tersebut. Kajian tentang sejarah *mufassir* merupakan salah satu metode kajian tafsir yang relatif baru, berbeda dengan kajian riwayat hidup *muḥaddith* yang sudah dikaji sejak era klasik. Belum dapat dipastikan sejak kapan kajian sejarah hidup *mufassir* dimulai. Sementara ini, karya “terklasik” yang dapat diakses secara massif oleh penggiat kajian tafsir adalah *al Tafsīr wa al Mufassirūn* karya Ḥusayn al Dhahabīy (673-748 H).

Tidaklah sulit melacak informasi mengenai Muhammad ‘Abduh. Namanya sangat terkenal tidak hanya di kalangan terbatas penggiat kajian tafsir namun juga terkenal secara luas di era masyarakat modern. Muhammad ‘Abduh bahkan telah menjadi sebuah simbol bagi intelektualitas muslim era modern.

Terlahir dari keluarga petani pada 1849 di sebuah desa bernama Maḥallat al Naṣr, ‘Abduh merupakan tipologi umum dari masyarakat Mesir. “Kesedehanaan” bukan hanya terkait dengan keterbatasan akses ekonomi namun juga melibatkan penghayatan terhadap agama. Pendidikan jamak dipahami sebagai upaya untuk membentuk karakter yang mengerti tentang agama, sehingga sebagaimana rekan sejawatnya dari “kelas” yang sama, ‘Abduh terdidik sebagai seorang agamawan.[1]

‘Abduh mengenyam pendidikan keagamaannya pertama di Ṭanṭa yang dikenal sebagai pusat pembelajaran dan pengajaran agama dengan sistem klasik sejak tahun 1862-

[1] Muhammad ‘Alī Iyazī, *al Mufassirūn Ḥayātuhum wa Manāhijuhum*, (Teheran: Sazimanjab, 1313 H.), 664.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

1865. ‘Abduh merasa pendidikannya di Ṭanṭa kurang sesuai dengan *passion*nya terhadap ilmu pengetahuan sehingga semangatnya mempelajari agama memudar. Sejak muda, ‘Abduh selalu mempertanyakan rasionalisasi terhadap Islam yang diajarkan oleh para gurunya Ṭanṭa.[2]

‘Abduh kemudian melanjutkan petualangan intelektualnya di Universitas al-Azhār pada tahun 1866.[3] Saat itu al-Azhār dapat dikatakan sebagai benteng intelektual Islam klasik. Eksistensi selama lebih dari 1000 tahun merupakan *brand image* yang sulit terbantahkan. Sayangnya, dahaga ‘Abduh terhadap rasionalisasi ajaran-ajaran Islam masih juga kurang terpuaskan di al Azhār.

Dorongan dahaga akan pengetahuan ‘Abduh menjadi motivasi baginya untuk melakukan beberapa perjalanan studi ke Eropa. Seperti kebanyakan teknokrat Mesir, ‘Abduh mengunjungi Paris untuk melihat lebih dekat geliat kebangkitan peradaban modern di sana.[4] Kunjungan itu menginspirasi ‘Abduh untuk meletakkan kerangka rasionalisasi miliknya di serambi ilmu pengetahuan modern ala Barat yang mengedepankan pada pembuktian empiris-materialis.

Kunjungan tersebut juga mempertemukan ‘Abduh dengan seorang tokoh besar yang memberikan pengaruh besar terhadap pandangan ‘Abduh tentang Islam. Dia adalah Jamal al-Din al-Afghani, seorang yang sangat bersemangat mendekatkan Islam dengan modernisasi pemikiran dan peradaban seperti yang telah dicapai oleh Kristen di Barat[5]. Al-Afghani merangkul ‘Abduh untuk bersama-sama menyuarakan Islam melalui kritik sosial termasuk kritik yang menjurus kepada masalah-masalah perpolitikan.

‘Abduh dan al-Afghanī meski sering dibilang orang ide keduanya seiring-sejalan, mereka memiliki visi yang berbeda tentang politik dan kenegaraan. Al-Afghanī menghendaki

---

[2] Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam*, 59
[3] ‘Alī Iyazī, *al-Mufassirūn*, 664
[4] Di Paris, ‘Abduh berkenalan dengan dunia jurnalistik yang menjadi panggung penampilannya di dunia pemikiran Islam. Bahkan al-Manār awalnya adalah sebuah jurnal dengan nama yang sama. Setelah beberapa kali edisi diterbitkan dan disambut dengan baik, maka jurnal tersebut diformat ulang menjadi sebuah karya tafsir kontemporer. Weismann, *Muhammad ‘Abduh*, 3
[5] Weismann, *Muhammad ‘Abduh*, 3

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pembaharuan umat melalui reformasi negara secara politis, sifat perubahannya berupa *up to down*. Al-Afghanī tidak jarang menganjurkan perlawanan frontal terhadap penjajah atau pemerintahan yang menghalangi ide pembaruan. Sedangkan ‘Abduh mengharapkan perubahan tercapai via pembaharuan umat melalui pendidikan dan penguatan karakter. Sifat pembaharuan ‘Abduh adalah *down to up*.[6]

Visi pengejawantahan agama sebagai bahan kritik sosial dapat dijumpai dalam mukaddimah tafsir al-Manār. Syekh ‘Abduh dalam mukaddimah tersebut membagi tafsir dalam konteks peran sosial tafsir tersebut. Tafsir yang hanya berkutat seputar pemaknaan lafadh dan perdebatan yang melingkupinya digolongkan sebagai *tafsīr jaff* atau tafsir kering. Disebut dengan istilah kering karena tafsir tersebut tidak memiliki peran dalam pemberdayaan sosial di tengah umat. Bentuk kedua dari kategori tafsir menurut ‘Abduh adalah *tafsīr lubb* atau tafsir tafsir inti atau subtantif. Disebut inti karena inti dari materi al-Quran adalah konsep-konsep perubahan sosial menuju masyarakat yang bertauhid sekaligus berprestasi.[7]

Tak ayal pemikiran ‘Abduh tentang perubahan sosial secara fundamental juga menyasar di bidang politik. Bersama dengan al-Afghani, ‘Abduh menerbitkan jurnal bernama *al-urwah al-wuthqa* (1884)[8] yang banyak mengupas persoalan politik negara-negara berpenduduk muslim namun tertinggal peradabannya dengan negara-negara Barat. Jurnal ini menginspirasi banyak tokoh pergerakan nasional dunia muslim untuk melakukan perubahan sistemik di negara masing-masing.

‘Abduh termasuk produktif dalam mempublikasikan pemikirannya dalam bentuk karya tulis. Sebagian besar karyanya diterbitkan dalam wadah jurnalistik. Selain *al-‘Urwah al-Wuthqa*, ‘Abduh terlibat aktif di penerbitan surat kabar independen bernama *al-Aḥram* (1876) dan surata kabar resmi pemerintah beranama *al-Waqā‘i al-Miṣriyyah*. Karya berupa

[6] Dewan Redaksi, *Ensiklopedia*, 257.
[7] ‘Abduh, *al-Manār*, 30
[8] Weismann, *Muhammad ‘Abduh*, 3

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

buku yang dihasilkan oleh ‘Abduh antara lain *Durūs min al-Quran, Risalah al-Tawḥīd, Ḥshiyyah ‘alā Shaṛ al-Dawwani li al-‘Aqā‘id al-‘Adūdiyah, al-Islam wa al-Naṣrāniyah ma‘a al-‘Ilm wa al-Madāniyah, Tafsir al-Quran al-Karīm Jūz ‘Amma*’, *Tafsīr al-Manār* (diselesaikan oleh Rashīd Riḍa).[9]

Jabatan publik yang pernah disandang ‘Abduh antara lain:[10]

1. Pengajar di al-Azhār tahun 1877, sempat keluar untuk membangun pergerakan di Perancis (1884) kemudian mengajar kembali di al-Azhār tahun 1888.
2. Hakim Pengadilan Negeri di Benha, lalu dipindah ke Zagazig, lalu pindah lagi ke Kairo (1889-1890).
3. Penasihat di Mahkamah Tinggi (1890)
4. Mufti Mesir (1899).
5. Anggota Majlis Shura/Dewan Legislatif (1890).

Akhir perjalanan hidup dan perjuangan ‘Abduh berakhir di tahun 1905. ‘Abduh meninggal di Kairo dan disemayamkan di kompleks makam Sultan Qaybaty. Tidak banyak catatan tentang akhir hidup ‘Abduh baik itu tentang sebab kematianya atau wasiat-wasiatnya atau hal-hal lain yang terkait. Seakan-akan para pengagum ‘Abduh menghendaki ‘Abduh tetap hidup walau dalam catatan sejarah.

B. Metodologi Tafsir al-Manār

Tafsir al-Manar adalah *magnum opus* Shaykh Muḥammad ‘Abduh. Level populeritas al-Manār jauh melampui karya-karya ‘Abduh yang lain. Dibandingkan dengan karya tafsir yang lain pun, al-Manār memiliki tempat yang terhormat. Al-Manar adalah pelopor bagi pengaryaan tafsir di era modern setelah sebelumnya kajian tafsir tersendat di kitab-kitab klasik. Penerbitan al-Manār kemudian membangkitkan kembali gairah kajian tafsir yang berada pada titik nadirnya. Al-Manār menginspirasi banyak nama besar di dunia tafsir modern

[9] Dewan Redaksi, *Ensiklopedia*, 256 dan 258.
[10] Dewan Redaksi, *Ensiklopedia*, 255-256.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

seperti Ṭāhir Ibn ‘Ashur[11], Ḥusayn al-Ṭabaṭaba’ī[12] bahkan Muṣtafa al-Maraghī[13] untuk menghidupkan kembali kajian tafsir yang pernah meredup pamornya.

Shaykh ‘Abduh tidak sendirian dalam menyusun tafsir ini. Beliau dibantu oleh pengikut setianya yakni Sayyid Rashīd Riḍā[14]. Bantuan yang diberikan Riḍā tidak hanya bersifat asistensi. Riḍā juga turut menyumbangkan pemikirannya dalam al-Manār sehingga al-Manār dapat dikatakan sebagai karya dua orang penulis sebagaimana Tafsir Jalālayn[15].

Untuk pembahasan metodologi, penulis menggunakan konsep pemetaan yang ditawarkan oleh Ridwan Nasir[16]. Pemetaan ini digunakan karena tiga alasan yakni konsep pemetaan tersebut sistematis dan praktis untuk diterapkan, fleksibelitas konsep tersebut terhadap konsep pemetaan yang lain terutama dengan konsep pemetaan al-Farmawi[17] (yang akan menjadi konsep pembanding) dan sebagai bentuk aplikasi dari mata kuliah Metodologi Tafsir di semester I dan II yang diharapkan menjadi nilai tambah terhadap tesis ini.

Pemetaan tersusun dalam poin-poin sebagai berikut:

a. Sumber Penafsiran

Terdapat dua jenis tafsir menurut sumber penafsirannya yakni tafsir *bi al-ma’thūr* dan tafsir *bi al-ra’y*. Tafsir *bi al-ma’thūr* adalah tafsir yang menekankan referensinya terhadap sumber-sumber klasik generasi *salaf*, sedangkan tafsir *bi al-ra’y* adalah tafsir yang berbasis penalaran intusisi dan logika mufassir. Secara praksis, tidak ada satu karya tafsir pun yang menerapkan *bi al ma‘thūr* dan *bi al ra’y* secara rigid. Selalu terjadi kombinasi antara kedua metode ini dengan porsi dominasi salah satu konsep. Fenomena metode kombinasi tersebut kemudian

[11] Penyusun Tafsir al-Taḥrīr wa al-Tanwīr
[12] Penyusun Tafsir al-Mizān
[13] Penyusun Tafsir al-Marāghī
[14] Muḥammad Rashīd Riḍā (1865-1935).
[15] Tafsir al-Quran al-Karīm karya Jalal al-dīn al-Maḥallī dan Jalal al-dīn al-Suyuṭi
[16] Ridwan Nasir, *Perspektif Baru Metode Tafsir Muqarin* ,17.
[17] ‘Abd al-Ḥayy al-Farmāwī (1942-2017) adalah seorang guru besar tafsir di Universitas al-Azhar. Beliau mengklasifikasi metode tafsir menjadi 4 metode yakni *taḥlīlī*, *mawḍū’ī*, *ijmālī* dan *muqaranah*.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

diberi istilah oleh Prof. Ridwan dengan istilah metode *bi al-iqtirān* atau *bi al-iztiwaj*. Istilah ini dapat dikatakan sebagai salah satu inovasi dalam kajian *dirayah* tafsir.

Tafsir al-Manār berkali-kali dalam beberapa mata kuliah terkait dengan materi metodologi dan pemetaan tafsir Pasca Sarjana-IQT UIN muncul sebagai topik pembahasan. Dalam sesi kajian tersebut, diperoleh kesimpulan diskusi berdasarkan konsep pemetaan Ridwan Nasir bahwa al-Manār masuk dalam golongan tafsir *bi al-iqtirān* karena al-Manār menggabungkan sumber referensinya dari riwayat-riwayat *qualified* dan logika yang terarah. Penggabungan ini bahkan ditegaskan oleh penyusunnya sejak di halaman judul tafsir tersebut.

Dalam hal ini penulis mencoba membandingkan istilah *bi al-iqtirān* dengan konsep klasik *bi al-ma'thūr* dan *bi al-ra'y*. Dari sisi urgensi, penulis belum menemukan urgensi dari istilah metode gabungan karena konsep klasik masih sangat memadai mengingat pengistilahan sebuah karya dilihat dari metode yang dominan digunakan. Sejauh ini belum ada karya yang menggunakan metode periwayatan dan penalaran secara seimbang, selalu ada penekanan punyusun tafsir terhadap salah satu metode. Mafātiḥ al-Ghayb[18] misalnya, tafsir klasik ini menggunakan metode yang hampir serupa dengan al-Manār[19]. Tafsir ini dikelompokkan oleh para peneliti tafsir sebagai tafsir *bi al-ra'y*[20]. Jika metode *bi al-iqtirān* diterapkan tanpa mempertimbangkan faktor dominasi maka *bi al-ma'thūr* dan *bi al-ra'yi* menjadi tidak relevan untuk digunakan sebagai kategori tafsir karena semua tafsir pasti melakukan kombinasi (*iqtirān*) dalam proses kajiannya.

---

[18] Disusun oleh Fakhr al-Dīn al-Razī (w. 606 H)

[19] Mafātiḥ al-Ghayb didominasi dengan penggunaan penalaran logika namun tetap menyajikan banyak rujukan riwayat dalam pembahasannya, bahkan porsi penyajian riwayat dalam Mafātih al-Ghayb lebih banyak daripada al-Manār.

[20] Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *al Itqān fī 'Ulūm al Qurān*, (Kairo: Maktabah al Majazī, tth), 6

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Selain dari sisi urgensi, penulis juga melihat dari sisi kelengkapan standarisasi. Konsep klasik *bi al-ma'thūr* dan *bi al-ra'yi* memiliki standarisasi yang jelas. *Bi al-ma'thūr* diklasifikasi dalam dua jenis yakni *maqbūl* dan *ghayr maqbūl* sebagaimana standarisasi yang diterapkan dalam hadis dan periwayatan lain[21]. Standar *bi al-ra'y* terkualifikasi menjadi dua pula yakni *al-ra'y al-mamdūh* dan *al-ra'y al-maḥmūd*[22]. Standarisasi inilah yang tidak dimiliki oleh konsep *bi al-iqtirān*.

Berdasarkan dua pertimbangan di atas, penulis cenderung memilih salah satu metode untuk dilekatkan pada tafsir al-Manār sebagai metode referensinya berdasarkan faktor dominasi. Al-Manār memang banyak mengutip hadis dengan proses seleksi namun sedikit sekali mengambil dari pendapat-pendapat ulama *salaf* bahkan dari *ṣahabah* sekalipun. 'Abduh mencoba membangun sendiri pemahaman hadis berdasarkan konteks era modern. Metode yang paling dominan adalah kritik kebahasaan yaitu dengan cara mengajukan alternatif-alternatif pemaknaan bagi sebuah lafadh yang memadai bagi sudut pandang masyarakat modern. Kesimpulannya, tafsir al-Manār adalah **tafsir *bi al-ra'y*** berdasarkan faktor dominasi referensi dalam pembahasannya. Contoh-contoh penafsirannya akan disampaikan melalui pembahan tema pengadilan di akhirat.

b. Teknik Pembahasan

'Abduh meletakkan banyak hal yang terkait dengan rasionalisasi ayat berdasarkan konteks masanya. Termasuk diantaranya adalah membongkar ulang pemaknaan tekstual dengan langsung membidik pemaknaan kebahasaan lafad

[21] Lihat 'Uthmān Ibn 'Abd al-Raḥmān (Ibn Ṣalāḥ), *'Ulūm al-Hadīth /Muqaddimah li Ibn Ṣalāḥ*, (Beirut: Dār al-Fikr al-Ma'aṣir, tth), 208.
[22] Al-Suyūṭī, *al-Itqān*, 8

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

berdasarkan makna-makna yang dikandung kemudian memilih makna yang mendekati konsep rasionalisasi miliknya. ‘Abduh betul-betul membidik langsung sumber-sumber primer yakni al-Quran dan Hadis Nabawi serta acapkali mengabaikan referensi-referensi sekunder seperti *qawl ṣahabah* bahkan kitab-kitab tafsir yang telah mapan seperti Tafsir Ibn Kathīr[23] atau al-Quṛtubī[24].

Runut pembahasan yang dilakukan oleh ‘Abduh dalam al-Manār ini dikenal dengan metode **bayānī**[25]. Maksud dari bayānī bukanlah pendekatan melalui ilmu bayān sebagai cabang ilmu balaghah (meski tidak dipungkiri, ‘Abduh tidak jarang menggunakan ilmu ini sebagai salah satu pisau analisisnya) namun bayān berupa deskripsi yang dibangun secara mandiri sesuai dengan presmis-premis yang memungkinkan untuk terbangunnya sebuah pemahaman.

c. Keluasan Penjelasan

‘Abduh adalah seorang pribadi yang punya banyak kegelisahan terkait dengan kondisi umat Islam. Di masa itu, keadaan umat Islam benar-benar dalam titik nadir. Turki sebagai simbol sentralistik ekonomi dan politik sedang mengalami masa-masa sulit akibat rentetan catatan kekalahan perang dengan para rivalnya di Eropa. Kekalahan demi kekalahan tersebut tentu saja berdampak besar terhadap stabilitas politik dan ekonomi Turki. Umat Islam di belahan dunia lain lebih tragis nasibnya, banyak diantara mereka berada dalam jeratan penjajahan negara lain.

[23] Disusun oleh Abu al-Fidā’ Ismā‘īl Ibn Kathir. Judul resminya adalah Tafsir al-Quran al-Aẓīm.
[24] Disusun oleh Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Abī Bakr al-Quṭubī (w. 671 H), Judul resminya adalah al-Jāmi‘ li al-Aḥkām al-Quran.
[25] Pembanding dari metode bayānī dalam konsep Ridwan Nasir adalah metode muqārin. Metode muqarin diterapkan dengan cara melakukan perbandingan makna antar ayat atau perbandingan penafsiran antar tafsir. Nasir, *Perspektif Baru*, 18

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Kegelisahan tersebut Beliau tuangkan dalam pelbagai tulisan beliau baik dalam bentuk karya ilmiah, jurnalistik maupun pamflet-pamflet yang banyak diakses oleh kalangan mahasiswa. ‘Abduh punya jam terbang yang tinggi dalam dunia penulisan. Gaya bahasanya runtut dan tertata rapi dengan penggunaan diksi yang persuasif namun sarat dengan dialektika[26]. Kegelisahan tersebut akhirnya terbaca sebagai sebuah kritik cerdas terhadap miskonsepsi terhadap Islam yang menjadi salah satu sebab kemunduran umat Islam.

Ciri khas penulisan tersebut melekat kuat di hampir semua karya ‘Abduh termasuk al-Manār. Meski tidak “semeriah” Mafātiḥ al-Ghayb dan tidak sedetail al-Kashshāf[27], al-Manār terbilang sangat luas dalam proses penafsirannya dan tidak terpaku pada makna *letterlijk*. Kritik bahasa adalah pondasi dari pembahasan al-Manār. Kritik bahasa dilakukan ‘Abduh dengan memasukkan pemahaman kontekstual yang berkelindan dengan suasana masa itu.

Metode penafsiran dengan penjelasan detail dan berdimensi luas diistilahkan oleh Prof. Ridwan dengan istilah metode *tafṣīlī*. Tafsir metode ini biasanya menyasar pembaca dari kalangan berpendidikan tinggi. Pembaca awam banyak menghindar dari tafsir dengan model ini karena komplesksitas pembahasannya. ‘Abduh memang merintis pergerakannya melalui saluran-saluran intelektual-akademisi, mengajak mereka turun dari “menara gading” dan lebih berperan dalam skala yang lebih luas dari sekedar kampus-kampus atau forum-forum diskusi.

Istilah *tafṣīlī* merupakan istilah baru[28]. Sebelum istilah tersebut muncul, para *mufassir* lazimnya menggunakan istilah *taḥlīlī* untuk mengkategorikan tafsir

[26]Muhammad ‘Aḷi ‘Iyazī, *al Mufassirūn Ḥayātuhum wa Manāhijuhum*, (Teheran: Sazimanjab, 1313 H.), 665

[27] Disusun oleh ‘Abd al-Qāsim Maḥmūd Ibn Muḥammad Ibn ‘Umar al-Zamakhsharī (w. 538 H). Judul resminya adalah al-Kashshāf ‘an Ḥaqaiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Aqāwīl fi Wujūh al-Ta’wīl

[28] Pembandingnya adalah metode *ijmālī* yaitu metode penjelasan dalam tafsir yang dilakukan secara global dan ringkas.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang detail pembahasannya[29]. Istilah tersebut ditransformasi oleh Prof. Ridwan ke kategori tertib susunan mengingat *taḥlīlī* juga jamak digunakan untuk tafsir yang disusun secara berurutan sebagaimana tertib *muṣḥaf 'Uthmānī*. Istilah *taḥlilī* dimunculkan untuk mengatasi kerancuan dan kebingungan antara domain detail pembahasan atau tertib susunan.

d. Susunan Tertib Redaksi

Al-Manār menawarkan konsep penyusunan redaksi yang sangat inovatif. Mayoritas karya tafsir yang lain disusun dan disajikan dalam satu diantara dua konsep. Al-Manār justru menggabungkan keduanya dalam sebuah karya.

Terdapat dua konsep penyajian susunan atau urutan pembahasan dalam karya tafsir yang lazim digunakan. Konsep pertama disebut oleh Ridwan Nasir dengan istilah *taḥlīlī* yaitu konsep penyajian tafsir yang tersusun secara berurutan berdasarkan urutan surat dalam mushaf 'Uthmānī. Konsep kedua adalah *mawḍu'ī* yaitu konsep penyajian tafsir dalam kerangka tematik; tema yang dibahas bisa berupa sebuah ide atau variabel permasalahan yang berangkat dari faktor internal al-Quran (berupa lafal-lafal tertentu) atau faktor eksternal (berupa konteks sosial, wacana ide dan lain-lain) , dapat juga berupa pembatasan pembahasan pada surat tertentu atau bagian tertentu lainnya[30].

Al-Manār diapresiasi oleh banyak penggiat tafsir sebagai peletak pondasi tafsir *mawḍu'i* era baru[31]. Sebelum era al-Manār sebenarnya telah ada beberapa

---

[29] Al-Farmawī, *al-Bidāyah*, 23

[30] Istilah tematik digunakan untuk melakukan sintesis antara realitas eksternal dengan al-Quran, menyatukan keduanya dalam konteks suatu pencarian tunggal untuk sebuah pandangan Islam mengenai suatu pengalaman atau sebuah gagasan. M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Quran*, (Bandung: Mizan, 1999) 114.
Bandingkan dengan definisi al-Farmawī bahwa untuk melakukan pembahasan tematis, diharuskan untuk mengumpulkan ayat yang menyangkut tema tersebut, bila sulit untuk dilakukan dan dipandang memadai maka bisa dengan melakukan seleksi terhadap ayat-ayat yang representati. Al-Farmawī, *al-Bidāyah*, 60.

[31] 'Ali Iyāzī, *al-Mufassirūn*,

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

karya tafsir *mawḍu'i* namun karya-karya tersebut lebih fokus pada subyek internal berupa pemaknaan bagian-bagian tertentu dalam al-Quran berupa surat atau ayat tertentu[32]. 'Abduh meluaskan spektrum *mawḍu'i* sampai ke wilayah kontekstual dengan pendekatan kajian modern.

Al-Manār disajikan dengan diawali dari *Sūrah al-Fatiḥaḥ* kemudian dilanjutkan dengan surat-surat lain secara berurutan sebagaimana urutan *musḥaf* 'Uthmānī dan diakhiri dengan *Sūrah al-Isrā'*. Alasan dari tidak dilanjutkannya al-Manār sampai tuntas ke surat al-Nās selain faktor bahwa Syekh 'Abduh meninggal saat al-Manār belum rampung disusun, juga terdapat alasan teknis tematik pembahasan. Dari prespektif ini bila menggunakan konsep Ridwan, al-Manār dapat diidentifikasi menggunakan metode *taḥlīlī*.

Ketika membahas sebuah ayat, kedua penyusun al-Manār membingkai ayat itu dalam sebuah tema dan menyertakan ayat-ayat lain untuk dibahas. Ayat-ayat dengan kalimat yang serupa dan semakna ditarik ke ayat-ayat yang terletak di bagian-bagian awal al-Quran. Hal ini menyebabkan Rashīd Riḍā tidak melanjutkan penulisan al-Manār sampai ke bagian akhir al-Quran sebagaimana al-Suyuṭi melanjutkan proyek tafsir al-Maḥalī sehingga terwujud tafsir Jalālayn. Pembahasan tematis tersebut dinilai oleh para cendikiawan sebagai *trademark* al-Manār.

Inilah yang menjadi keunikan al-Manār. Dari segi fisik, al-Manār terlihat sebagai tafsir *taḥlīlī*. Dari segi konten, al-Manār tidak asing disebut sebagai tafsir *mawḍū'ī*. Kecenderungan metode apa yang lebih menonjol sangat bisa

[32] Ada banyak contoh karya klasik yang dapat digolongkan sebagai tafsir *mawḍū'ī* diantaranya *al-Bayān fīAqsām al-Quran* karya Ibn al-Qayyim al-Jawzī (1350 H) yang membahas tentang pemaknaan dan kandungan sumpah-sumpah dalam al-Quran, al-Gharīb fi al-Quran karya al-Raghīb al-Isfahānī yang membahas tentang lafal-lafal yang asing di telinga orang Arab, bahkan banyak kalangan yang memasukkan Jāmi' al-Aḥkām karya al-Jaṣṣāṣ (370 H) sebagai salah satu dari tafsir *mawḍū'ī* karena berkosentrasi membahas ayat-ayat hukum saja.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

diperdebatkan. Penulis sendiri memilih menggolongkan al-Manār sebagai tafsir *taḥlīlī* karena kategori penyusunan lebih memperhatikan bentuk fisik daripada konten.

e. Corak dan Aliran Pemikiran

‘Abduh terdidik di lingkungan Shafi‘iyyah,[33] salah satu madhhab yang mendapat perhatian banyak orang Mesir dan terlibat persaingan ketat dengan Ḥanafiyah dalam memperebutkan pengaruh di Mesir. Menjadi sebuah ironi di Mesir, tatkala kekayaan intelektual berujung pada persaingan penganut madhhab bahkan menjurus kepada persaingan yang kontraproduktif. Persaingan lebih mengarah mobilisasi massa untuk menyerang satu sama lain daripada peningkatan sumber daya manusia dan kekayaan khazanah ilmu pengetahun. Madhhab menjadi penghalang bagi persatuan umat akibat sikap taklid dan fanatik buta yang menjadi tempat persemaiannya.

‘Abduh melihat persaingan tersebut sebagai salah satu faktor terpuruknya umat Islam. Madhhab harus dijauhkan dari unsur doktrinasi dan mengarahkannya sebagai alternatif yang dapat dipilih tanpa harus menjadikan penganut madhhab lain sebagai rival. Cerminan sikap ‘Abduh terhadap madhhab ini dapat dilihat dalam al-Manār. Dibandingkan dengan tafsir-tafsir lain, al-Manār termasuk karya yang sepi nukilan-nukilan perdebatan ulama terkait masalah-masalah fiqh. ‘Abduh lebih senang mengomentari langsung redaksi ayat-ayat hukum kemudian melansir hadis-hadis yang dianggap sahih sebagai penguat komentarnya. Jarang sekali ‘Abduh melakukan *muqāranah* dengan pendapat-pendapat lain yang tersedia

[33] ‘Aḷi ‘Iyazī, *al Mufassirūn* , 665

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kecuali ayat tentang wudhu[34] dan mandi junub[35] serta ayat-ayat yang berkaitan dengan fiqh harian. Seakan-akan ‘Abduh ingin menyampaikan kepada pembaca al-Manār bahwa kelugasan pendapatnya, jika setuju maka silahkan diambil, jika tidak maka tinggalkan atau baca saja karya lain.

‘Abduh tentu saja bukan ahli fiqh, namun Beliau merasa berkepentingan dalam menanggulangi penyakit fanatisme dan taklid buta terhadap perbedaan madhhab. Setiap muslim harus melakukan *upgrade* terhadap pemahamannya terkait dengan hukum-hukum, tidak hanya sekedar mengikuti fatwa yang telah tersedia. ‘Abduh bahkan tidak jarang mendorong setiap penganut madhhab agar masing-masing terbuka dengan madzhab lain agar keselarasan umat dapat diwujudkan.

‘Abduh juga banyak melakukan pengayaan terhadap alternatif-alternatif pemaknaan dan melakukan kritik penggunaan bahasa berdasarkan pemahaman masyarakat di eranya. Usaha ‘Abduh ini seringkali dinilai banyak kalangan sebagai ciri dari tafsir dengan corak *lughawī*. Namun ‘Abduh tidak menggunakan standar tafsir *lughawī* sebagaimana yang biasa digunakan dalam tafsir lain semacam al-Kashshāf karya al-Zamakhsharī yaitu dengan mengedepankan makna kamus kemudian mencari “wilayah simpangan” dari makna asal lalu menentukan kedekatan maksud lafad antara makna asal atau makna dari “wilayah simpangan”. ‘Abduh lebih menekankan pada pemaknaan konteks makna sesuai eranya dengan mengedepankan isu-isu sosial sebagai “mata pisau” dalam membedah makna-makna tersebut.

‘Abduh menerapkan arus baru dalam dunia tafsir yakni pergeseran tujuan tafsir dari restorasi makna dari teks (*istikhrāj al ma‘ānī min al nuṣūṣ*) menuju

[34] ‘Abduh, *Tafsīr al-Manār*, Juz V, 110-116
[35] Ibid, Juz IV, 220-226

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

aktualisasi makna kepada kondisi masa (*zuhūr al ma'ānī ilā al zamān*). Semenjak era 'Abduh tafsir bercorak kajian sosial mulai dipertimbangkan sebagai salah satu prespektif kajian tafsir. Dampaknya adalah tafsir al Manār didominasi oleh prespektif personal penyusunnya.

Berdasarkan pertimbangan-pertimbangan di atas dapat disimpulkan bahwa corak yang mendominasi dalam al-Manār adalah corak *ijtima'ī* yaitu corak tafsir yang mengangkat tema-tema sosial sebagai bahan pembahasan ayat-ayat al-Quran. 'Abduh mendefinisikan tafsirnya sebagai tafsir *lubb* (tafsir substansial) mengingat *raison de etre* al-Quran adalah menjadi *hudā* (petunjuk) bagi pembacanya sedangkan pembaca al-Quran mengalami dinamisasi cara berpikir sehingga tafsir harus mengikuti alur berpikir pembacanya untuk mencapai *hudā* yang ditunjukkan oleh al-Quran. Al-Manār bahkan merupakan karya perintis tafsir *ijtima'ī*.

C. Pengadilan di Akhirat

Pada pembahasan tema "Pengadilan di Akhirat" dalam tafsir al-Manār ini, Penulis menggunakan pendekatan tafsir *mawḍū'ī*. Penulisan lebih ditekankan ayat-ayat yang mempunyai keterkaitan dengan ide-ide revolusiner 'Abduh. Hal tersebut dilakukan agar penulisan menjadi lebih mengarah kepada tujuan penulisan yakni menemukan relevansi antara tema yang dimaksud dengan Revolusi Mesir.

Pembahasan tentang "Pengadilan di Akhirat" dibagi menjadi tiga sub-bahasan. Setiap sub-bahasan dibahas menggunakan bingkai pemikiran (framing) Penulis untuk membedah tafsir sebuah ayat dalam tafsir al-Manār. Berikut ini adalah rincian pembahasan tema "Pengadilan di Akhirat" dalam tafsri al-Manār.

1. Peradilan tentang Iman dan Amal dalam QS. Al-Baqarah: 62

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Tema tentang Hari Akhir sebenarnya memerlukan pembahasan yang panjang karena merupakan salah satu pondasi keimanan yang paling mendasar. Kata akhirat dalam al-Quran disebutkan sebanyak 115 kali[36]. Disebut pertama kali dalam QS. Al-Baqarah: 3 dan terakhir kali dalam QS. Al-Ḍuḥā: 4. Sementara itu secara maknawi kata Hari Akhir dalam al-Quran juga diistilahkan dengan Hari Pembalasan (*Yawm al-Dīn*), Hari Perhitungan (*Yawm al-Hisāb* atau *Yawm al-Mizān*) dan Hari Kiamat (*Yawm al-Qiyamah*). Jumlah pengulangan tersebut adalah bukti bahwa tema ini sebenarnya merupakan tema yang berlanskap sangat luas dan tidak akan habis dibahas oleh selaksa judul karya ilmiah sekelas desertasi apalagi jika hanya berupa tesis.

Sebagai langkah awal, pembahasan tentang pengadilan akhirat ini akan diawali dengan pembahasan tentang makna Iman menurut ‘Abduh karena pembahasan tentang akhirat dominan berada di domain keimanan. Iman menurut ‘Abduh sebagaimana teori para *Mutakallimin* bukan sekedar dogma doktrinal, iman adalah sebuah bangunan epistemologis dari sebuah peradaban tertinggi manusia. Iman dimulai dari sebuah pondasi berupa keyakinan terhadap unsur-unsur suprarasional yang tidak terjangkau secara indrawi fana manusia. Iman dalam fase berikutnya kemudian menuntut konsekwensi berupa perbaikan-perbaikan dalam diri manusia yang tercermin dalam ide, sikap dan aktifitasnya walau itu sekedar menyingkirkan duri dari jalan.[37]

Pelaksanaan terhadap konsekwensi tersebut kemudian ditagih dan dihitung seberapa serius manusia mengejawantahkan keimanan terhadap “Peradilan di Akhirat” tersebut. Perhitungan dilakukan sejak dari sisi validasi iman itu sendiri, penyimpangan dari iman yang valid dapat didefinisikan dengan istilah kufur (*kufr*) dan pelakunya disebut kafir

[36] Muhammad Fuād ‘Abd al-Bāqi, *al-Mu’jām al-Mufahras li Alfaḍ al-Quran al-Karīm*, (Kairo: Dār al-Ḥadīth, 1990), 21-23

[37] ‘Abduh, *Tafsīr al-Manār*, juz 1, 333

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

(*kāfir*).[38] Perhitungan dilanjutkan terhadap *effort* manusia mewujudkan iman sebagai hal yang riil dan berdampak nyata.

Terdapat dua faktor yang akan menjadi penjamin keselamatan di Akhirat kelak. Kedua faktor ini terikat satu sama lain. Keduanya adalah iman dan amal saleh. Ayat-ayat yang secara redaksional menyuratkan tema dua faktor penjamin keselamatan tersebut tersebar di berbagai tempat dalam al-Quran. Sebagai sampel dipilih QS. Al-Baqarah: 62

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ

Sesungguhnya orang-orang Mukmin, orang-orang Yahudi, orang-orang Nasrani dan orang-orang Shabiin, siapa saja diantara mereka yang beriman kepada Allah, Hari Kemudian dan beramal saleh, mereka akan mendapatkan pahal dari Tuhan mereka, tidak ada kekhatiran pada mereka dan tidak (pula) mereka bersedih hati.[39]

'Abduh meletakkan ayat ini sebagai pengecualian (*al-istithnā'/ exception*) dari pembahasan ayat sebelumnya (61) yang membicarakan tentang kedurhakaan orang Yahudi.

وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نَصْبِرَ عَلَى طَعَامٍ وَاحِدٍ فَادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُخْرِجْ لَنَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ مِنْ بَقْلِهَا وَقِثَّائِهَا وَفُومِهَا وَعَدَسِهَا وَبَصَلِهَا قَالَ أَتَسْتَبْدِلُونَ الَّذِي هُوَ أَدْنَى بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ اهْبِطُوا مِصْرًا فَإِنَّ لَكُمْ مَا سَأَلْتُمْ وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ وَالْمَسْكَنَةُ وَبَاءُوا بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ الْحَقِّ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ

Dan (ingatlah), ketika kamu berkata: "Hai Musa, kami tidak bisa sabar (tahan) dengan satu macam makanan saja. Sebab itu mohonkanlah untuk kami kepada Tuhanmu, agar Dia mengeluarkan bagi kami dari apa yang ditumbuhkan bumi, yaitu sayur-mayurnya, ketimunnya, bawang putihnya, kacang adasnya, dan bawang merahnya". Musa berkata: "Maukah kamu mengambil yang rendah sebagai pengganti yang lebih baik? Pergilah kamu ke suatu kota, pasti kamu memperoleh apa yang kamu minta". Lalu ditimpahkanlah kepada mereka nista dan kehinaan, serta mereka mendapat kemurkaan dari Allah. Hal itu (terjadi) karena mereka selalu mengingkari ayat-ayat Allah dan membunuh para Nabi yang memang tidak dibenarkan. Demikian itu (terjadi) karena mereka selalu berbuat durhaka dan melampaui batas[40]

---

[38] Secara bahasa *kufr* maknanya adalah menutup. Dalam bahasa Inggris makna kafir terasimilasi menjadi cover. Berdasarkan konteks antonim dengan iman makna kafir diterjemahkan menjadi reject to faith (menolak beriman). Lihat Abdullah Yusuf Ali, *The Holy Quran*,. Diksi kafir secara rasa dan nuansa lebih halus daripada *al-inkār* atau *al-juhūd*.

[39] Depag RI, *Al Quran dan Terjemahannya*, (Semarang: CV. Thoha Putra, 1987), 15.

[40] Ibid, 14

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ayat ke-61 tersebut menurut ‘Abduh berisi tentang pelajaran bagi umat Muhammad berupa kisah Bani Isrāīl. Bani Isrāīl banyak membangkang terhadap syariat Allah, mengabaikan hukum-hukumNya dan lalai terhadap ayat-ayat Allah yang diturunkan kepada mereka. Akibat dari semua itu adalah hukuman Allah di dunia berupa *al-dhillah* (kehinaan), *al-maskanah* (kemiskinan) dan *al-ghaḍb* (murka).[41]

Al-dhillah wa al-maskanah wa al-ghaḍb merupakan Sunnatullah yang berlaku pada semua bangsa di luar Yahudi tatkala mereka melakukan kesalahan sebagaimana keselahan orang Yahudi. Demikianlah yang terjadi terhadap umat Islam dewasa ini, kelalaian terhadap pemenuhan ketentuan syariat Allah *Ta‘ālā* berujung pada kolonialisasi dan keterpurukan peradaban. ‘Abduh menuduh pelanggaran syariat Allah yang menjadi katalis utama dari keterpurukan umat Islam adalah rusaknya tauhid (*al-tawḥid*) karena budaya berkhayal (*al-takhāyul*) dan cerita-cerita palsu (*al-khurafāt*).[42]

Tentu dari kalangan Yahudi atau Bani Isrāīl tidak semuanya pembangkang. Sebagian dari mereka menjalankan syariat Allah terutama beriman kepada Allah dan Hari Akhir serta beramal saleh. Mereka tidak termasuk sebagai orang-orang yang mendapat *al-dhillah wa al-maskanah wa al-ghaḍb*. Orang-orang Yahudi yang demikian bersama dengan orang-orang beriman, orang-orang Nasrani dan orang-orang *Ṣabi‘ūn* justru mendapatkan balasan yang baik dari Allah berikut dengan jaminan keselamatan di Akhirat (*falahum ajruhum ‘inda Rabbihim wa laa khawfun ‘alayhim wa laa hum yakhzanūn*).[43]

‘Abduh sama sekali tidak mempertimbangkan riwayat sahih dari Salman al-Fārisī *raḍiya Allah ‘anhu* sebagai *sabab al-nuzūl*.[44] Padahal riwayat tersebut dijadikan referensi

---

[41] ‘Abduh, *Tafsīr al-Manār*, 333
[42] Ibid, 334
[43] Ibid, 335
[44] Riwayat ini sangat masyhur bahkan di kalangan awam. Salmān al-Fārisi *raḍiya Allah ‘anhu* adalah seorang pengembara ilmu yang sempat melakukan interaksi keilmuwan dengan ahli Kitab. Interaksi tersebut bahkan sempat menimbulkan kesan yang mendalam bagi Salmān. Setelah menjadi seorang Muslim, Salmān menanyakan kepada Nabi Muhammad *ṣalā Allah ‘alayhi wa sallam* tentang status keselamatan sahabat Salmān yang belum sempat meraih cahaya Islam. Nabi *‘alayhi al-ṣalah wa al-salām* memvonis mereka masuk neraka. Ayat ini menjadi revisi dari vonis

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

utama bagi banyak kitab tafsir sebagai setting kesejarahan turunnya ayat tersebut. Alih-alih mencari konteks kesejarahan ayat ini melalui riwayat-riwayat, ‘Abduh justru berusaha membuat analisa kritis tentang tidak adanya kredo iman kepada Nabi Muhammad dalam ayat tersebut.[45]

Penekanan iman kepada Allah dan Hari Akhir pada ayat tersebut digiring ‘Abduh menuju perdebatan dalam Ilmu Kalam tentang pemberlakuan hukum (*al-taklīf*). Telah masyhur di kalangan akademisi perdebatan tentang *al-taklīf* ini menyeret keterlibatan dua kubu yakni al-Ash‘āriyah dan Mu‘tazilah. Al-Ash‘āriyah menekankan pada keberadaan risalah para Rasul sebagai titik tolak berlakunya hukum, Mu‘tazilah meyakini bahwa hukum dapat diberlakukan meski tanpa patron risalah dengan menjadikan akal sebagai tolak ukurnya. Seakan-akan ‘Abduh melakukan rasionalisasi ketiadaan unsur iman kepada Muhammmad *ṣalā Allah ‘alayhi wa sallam* dalam ayat ini menggunakan konsep *al-taklīf* Mu‘tazilah.[46]

‘Abduh menafsiri lafad “*alladhīna āmanū*” dengan orang-orang Islam (muslim). Kata iman yang pertama tidak identik dengan kata iman yang kedua (*man āmana*). Iman yang pertama lebih dekat kepada identitas pribadi, iman yang kedua dekat dengan karakter yang telah terkondisikan. Orang Islam haruslah lebih mudah untuk beramal saleh karena dia telah menyandang identitas “orang beriman”.[47] Tidak cukup bagi seorang muslim hanya menyandang identitas keimanannya, seorang muslim harus terus-menerus membuktikan keimanannya dalam sikap dan karakter mereka.

Nabi tersebut. Lihat Muhammad Ibn Jarīr al Ṭabary, *Jāmi‘ al Bayān ‘an Takwīl al Qurān*, (Kairo: Dār Hajr, tth), jld, II, 40-44 dan ‘Ali Ibn Ahmad al Wāḥidīy, *Asbāb Nuzūl al Quran*, (Beirut: Dār al Fikr, tth), 28-29.

[45] ‘Abduh, *Tafsir al-Manār*, 336

[46] Jika pondasi dari keselamatan adalah amal saleh maka kenabian bukan unsur fundamental dari amal saleh tersebut. Unsur fundamentalnya adalah akal-budi yang sehat. ‘Abduh, *Tafsīr al-Manār*, 339. Bandingkan dengan Maḥmūd Ibn ‘Umar al-Zamakhsharī, *al Kashāf ‘an Ḥaqāiq Ghawāmiḍ al Tanzīl wa ‘Uyūn al Aqāwīl fī Wujūh al Ta’wīl*, (Riyāḍ: Maktabah al ‘Ibyakān, 1998). jld I, 502.

[47] ‘Abduh, *Tafsir al-Manār*, 334

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Amal saleh adalah sikap atau perbuatan yang berujung pada perbaikan-perbaikan (*al-iṣlāḥ*). Amal saleh bahkan memegang peranan penting untuk perolehan jaminan keselamatan di akhirat. Amal saleh merupakan wujud pengejawantahan iman yang paripurna. Amal saleh dapat dilakukan oleh setiap orang dengan latar-belakang sosial apapun.

Terdapat dua motif yang bisa dibaca dari dialektika yang disusun oleh ‘Abduh dalam tafsir ini, yaitu

a. Motif transendensial. Dalam penekanan ‘Abduh terhadap iman kepada Allah dan hari akhir, dapat terbaca sebuah kesan bahwa ‘Abduh memberikan peluang kepada non-muslim. Selama orientasi keagamaan mereka tetap berlandaskan pada prinsip iman kepada Allah dan Hari Akhir serta melestarikan amal saleh, ada peluang bagi mereka memperoleh keselamatan di akhirat. Pengabaian ‘Abduh terhadap riwayat Salmān *raḍya Allah ‘anhu* juga mengesankan bahwa ‘Abduh tidak membatasi konteks masa berlakunya ayat tersebut.
b. Motif sosial. Peranan umat dari segala lapisan dituntut untuk mewujudkan keselarasan dalam kehidupan. Semua aktor sosial dapat memberikan sumbangsih terbaiknya kepada sesama. Tuntutan terbesar ditujukan kepada muslim yang peranan sosialnya masih kurang maksimal. Setiap orang disibukkan dengan kesalehan pribadi dan abai terhadap perbaikan-perbaikan kemasyarakatan. ‘Abduh membingkai term *al-‘amal al-ṣāliḥ* kepada definisi *al-iṣlāḥ wa al-maṣlaḥah* yang dekat dengan isu sosial.

2. Keadilan di Akhirat dalam QS. ‘Āli ‘Imrān: 85

وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Barangsiapa yang mencari agama selain agama Islam, maka sekali-kali tidak akan diterima (agama itu) daripadanya, dan dia di Akhirat termasuk orang-orang yang rugi.[48]

Membicarakan keadilan di akhirat berarti membicarakan keadilan yang absolut, keadilan yang paripurna. Sifat adil Allah *'Azza wa Jalla* tidak terbatas di akhirat semata, namun keadilan di akhirat adalah keadilan yang terang-benderang. Semua kejadian yang terjadi di dunia akan diadili dengan keadilan yang tidak terbantahkan. Formula keadilan ini kemudian menjadi obyek perdebatan teologis dengan Mu'tazilah sebagai motornya.

Terlepas dari perdebatan teologis tentang keadilan tersebut, keadilan di akhirat telah disampaikan pada banyak ayat di al-Quran dalam berbagai bentuk varian. Salah satu bentuk keadilan di akhirat adalah keberuntungan yang diberikan kepada hamba yang beragama Islam, sementara yang tidak beragama Islam kerugian kepada mereka yang mencari agama di luar Islam.

Dalam banyak tafsir, QS. Āli 'Imrān: 85 dikaitkan dengan QS. Al-Baqarah: 62 dengan hubungan *nasakh*. QS. Āli 'Imrān: 85 diposisikan sebagai *nāsikh*, QS. Al-Baqarah: 62 diposisikan sebagai *mansukh*. Ijtihad para mufassir ini merupakan cara praktis menghilangkan kerancuan berkenaan dengan obyek pemberian jaminan keselamatan.[49]

'Abduh tidak menyangkal secara implisit maupun eksplisit terhadap eksklusifitas jaminan keselamatan yang diklaim oleh Islam sepenuhnya. Artinya 'Abduh setuju bahwa jalan keselamatan hanya bisa ditempuh melalui Islam. Agama di luar Islam akan mendapati penyesalan di akhirat.

'Abduh kemudian menawarkan sisi universalisme Islam yang terwujud dalam ide moralnya. Agama lain di luar Islam dikritik oleh 'Abduh bukan berdasarkan keyakinannya namun pondasi keyakinan tersebut. 'Abduh menganggap agama-agama tersebut eksis di atas prinsip kejumudan (*taqlīd*) bahkan menjadi alat untuk melestarikan fanatisme serta bukan berorientasi pada perbaikan-perbaikan manusia namun untuk kepentingan duniawi.

---

[48] Depag RI, *Alquran*, 86

[49] Abu al-Fidā' Ismāʿīl Ibn Kathīr al-Dimashqī, *Tafsir al-Quran al-'Aḍīm*, (Giza: Maktabah Awlād al-Shaykh li al-Turāth, 1987), Jld I, 341.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Indikasinya adalah efek negatif berupa kerusakan hati, kegelapan jiwa dan konflik permusuhan di antara manusia.[50]

Dengan demikian "Islam" sebagai sebuah agama dalam bentuk kelembagaannya tidak luput dari kritik 'Abduh. Islam yang berpondasikan pada *taqlīd*, fanatisme dan nirpenyucian jiwa sesungguhnya telah kehilangan pondasi keIslamannya. Umat agama lain bila telah bebas dari unsur-unsur negatif di atas justru akan menemukan cahaya Islam dan akan menerima kebenaran hakiki. 'Abduh juga menegaskan bahwa Islam sebagai "lembaga" tetap penting menjadi pijakan awal untuk melangkah pada Islam yang ideal. Wacana ini relevan dengan isu negara kebangsaan Mesir yang membutuhkan keterlibatan seluruh elemen bangsa untuk membangun negara.

3. Nikmat dan Adzab dalam QS. Al-Mā'idah: 9-10

Ujung dari proses pengadilan yang melibatkan Nabi Adam *'alayhi al-salām* dan seluruh keturunannya ini adalah vonis nikmat dan adzab. Nikmat dianugerahkan di surga sedangkan adzab diberikan di neraka. Rupa-rupa nikmat dan adzab diterangkan dalam banyak ayat al-Quran bahkan al-sunnah.

Deskripsi nikmat dan adzab bukan bagian terpenting, sekedar sebagai *hope and awarness*. Bagian terpenting dari penjelasan-penjelasan dalam masalah keakhiratan adalah kondisi di dunia yang mengarahkan kepada fase tersebut. Harapan layak didapatkan oleh mereka yang beriman dan beramal saleh. Peringatan keras diberikan kepada orang-orang kafir dan pendusta ayat-ayat Allah *Ta'ālā*. Allah berfirman:

وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ عَظِيمٌ (9) وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ (10)

[50] 'Abduh, *Tafsīr al-Manār*, Juz II, 358

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Allah telah menjanjikan kepada orang-orang yang beriman dan yang beramal saleh, (bahwa) untuk mereka ampunan dan pahala yang besar (9) Adapun orang-orang yang kafir dan mendustakan ayat-ayat Kami, mereka itu adalah penghuni neraka.[51]

Berkenaan dengan terma kafir, ‘Abduh menjelaskannya di QS. Al-Baqarah: 6. ‘Abduh sepakat bahwa istilah kafir dapat disandangkan kepada mereka yang mengingkari kebenaran hakiki yakni ilmu tentang Allah yang bersumber dari sumber valid (al-Quran) bukan dari khayalan dan rekaan. Kafir secara general adalah segala hal yang berupa pembangkangan (*al-juḥud*) terhadap ketentuan Allah.[52] Kafir memiliki banyak dimensi dengan syirik sebagai dimensi tertingginya. Dimensi di bawahnya adalah *kufr al-ni‘mah* (kufur nikmat) yang berdomain luas, segala bentuk penyalahgunaan modal atau potensi yang dilimpahkan oleh Allah mengarah kepada kufur nikmat.

‘Abduh setia menggiring pembaca al-Manār untuk selalu melakukan kritik mandiri (*self critics*) terhadap kondisi keagamaannya. ‘Abduh selalu konsisten mendakwahkan bahwa Islam bagi lebih dari sekedar identitas personal. Muslim yang sekedar menjadikan Islam sebagai identitas belaka layak divonis “kafir” yakni kufur nikmat karena penyalahgunaannya terhadap nikmat Islam. ‘Abduh menyinggung pula tentang potensi akal yang terbelenggu oleh takhayul dan taklid buta sebagai bagian dari kufur nikmat.

Bila dihubungkan dengan konsep keadilan Allah, ancaman neraka kepada orang kafir adalah bagian dari keadilan tersebut. Peringatan yang diberikan diawal agar setiap manusia mempertimbangkan kembali jalan hidupnya bila menyimpang dari syariat Allah *Ta‘ālā*. Justru sebuah kelaliman bila Allah langsung menghukum tanpa peringatan sebelumnya.

Selain mengancam, Allah *Ta‘ālā* juga menebar harapan bagi orang-orang yang berhasil menemukan jalan kebenaran lalu mewujudkannya dengan iman dan amal saleh. Pamrih meraih surga dipersepsikan sebagai jalur cepat meninggalkan pamrih duniawi yang

[51] Depag RI, *Alquran*, 155
[52] ‘Abduh, *Tafsīr al-Manār*, Juz VI, 42

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

fana. Dengan demikian pengerahan tenaga untuk merumuskan motif berbuat baik yang berlaku secara umum menjadi terpangkas.

Berkaitan dengan QS. Al-Mā'idah: 8, 'Abduh konsisten mendakwahkan amal saleh sebagai media membangun masyarakat. 'Abduh mengkorelasikan ayat ini dengan ayat sebelumnya yang memotifasi semua orang beriman agar berbuat adil sebagai implemantasi riil dari taqwa. 'Abduh juga menekankan kepada "ampunan dan balasan yang berlimpah" daripada mengarahkan janji Allah kepada term "surga" sebagaimana dalam ayat lain. 'Abduh seakan menghindar dari penjelasan abstrak dan lebih memilih ranah realitas yang lebih mudah dijangkau oleh logika.[53]

[53] 'Abduh, *Tafsīr al-Manar*, Juz VI, 45

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id