

**PERUBAHAN BUDAYA
DALAM TAFSIR AL-QUR'AN
(TELAHAH TERHADAP PENAFSIRAN
MUHAMMAD ABDUH DALAM TAFSIR
AL-MANAR)**

Oleh:
Imam Muhsin

Abstrak

Tafsir al-Qur'an memiliki kedudukan sangat penting bagi kehidupan umat Islam dan sejarahnya. Sebab, dengan prosedur-prosedur penafsiran terhadap al-Qur'an, mereka dapat mengembangkan suatu pandangan global terhadap dunia, sejarah, makna, dan takdir manusia. Dengan kata lain, semua norma hukum, etika, moral, politis dan intelektual dipetik dari bentuk-bentuk tekstual kitab suci itu melalui penafsiran. Kenyataan bahwa sejarah dan kebudayaan kaum Muslimin tidak dipengaruhi oleh al-Qur'an secara langsung, melainkan lebih ditentukan oleh hasil penafsiran (atau, paling tidak, hasil pembacaan) terhadap kitab suci, semakin mempertegas pentingnya tafsir al-Qur'an.

Upaya penafsiran tersebut dilakukan oleh komunitas-komunitas historis dalam lingkungan kebudayaan yang kongkret dan terus berubah. Perubahan itu mau tidak mau harus diikuti oleh tafsir al-Qur'an agar pesan-pesan yang terkandung di dalamnya dapat membumi sesuai adigium: al-Qur'an shâlihun likulli zamân wa makân. Dalam konteks inilah penafsiran Muhammad Abduh dalam Tafsir al-Manar dapat dibaca sebagai sebuah perubahan budaya, melalui proses reintegrasi nilai dan reorientasi makna.

Abstract

Tafsir al-Quran has the position is very important for the life of the people of Islam and its history. Because, with the interpretation of the procedures against the Qur'an, they could develop a global view of the world, history, meaning, and destiny

of man. In other words, all legal norms, ethics, moral, political, and intellectual plucked from textual forms of Scripture through interpretation. The fact that the history and culture of the Muslims are not affected by the Qur'an directly, but rather determined by the interpretation of the results (or, at least, the result of the reading) of the Scriptures, to reaffirm the importance of getting the Tafsir of the Qur'an. The efforts to interpret is done by the historical communities in the cultural environment of the concrete and is constantly changing. The changes that inevitably to be followed by tafsir al-Qur'an so that the messages contained therein can be grounded according adagium: *al-Qur'an wa makân zamân likulli shâlihun*. In the context of this is the interpretation of Muhammad Abduh in his Tafsir al-Manar can be read as a change of culture, through the process of reintegration of value and reorient the meaning.

Keywords: Integration, muslim culture and tafsir al-quran

A. PENDAHULUAN

Tafsir al-Qur'an merupakan sebuah fenomena kebudayaan. Hal ini diperkuat pendapat para ahli yang mengatakan bahwa konsep kebudayaan meliputi segala perbuatan manusia, termasuk di dalamnya kesenian, ilmu pengetahuan dan agama.¹ Ketika agama dimasukkan dalam kategori kebudayaan, maka yang dimaksud adalah penafsiran terhadap kitab suci agama itu. Dengan demikian tafsir al-Qur'an sebagai hasil penafsiran manusia (baca: *mufassir*) atas ayat-ayat suci al-Qur'an adalah karya dan produk manusia, berbeda dengan al-Qur'an yang ditafsirkan yang diyakini sebagai kalam (firman) Allah.

Al-Qur'an dan penafsiran al-Qur'an memiliki hubungan yang sangat lekat tetapi hakikat keduanya berbeda. Kelekatan hubungan keduanya tampak pada dataran praksis di mana al-Qur'an sering dijadikan dasar suatu aktifitas.² Faktanya, berbagai tingkah-laku keagamaan tidak selalu didorong oleh ayat-ayat kitab suci secara langsung, melainkan oleh interpretasi atas ayat-ayat kitab suci tersebut.³ Realitas sejarah kaum Muslimin juga membuktikan bahwa al-Qur'an seringkali dijadikan oleh berbagai kelompok Islam sebagai pembenar perilaku, pendukung peperangan, dasar berbagai aspirasi, pemelihara berbagai harapan, pelestari berbagai keyakinan, dan

1 Cornelis Anthonie van Peursen, *Strategi Kebudayaan*, terj. Dick Hartoko (Yogyakarta: Kanisius, 1994), hlm. 11.

2 Baca Ahmad al-Syarbashi, *Qishshat al-Tafsir* (Kairo: Dâr al-Qalam, 1962), hlm. 15-16.

3 Heddy Shri Ahimsa Putra, "Penutup: Suatu Refleksi Antropologis" dalam J.W.M. Bakker, *Filsafat Kebudayaan*, hlm. 152.

pengukuh identitas kolektif di panggung kehidupan dunia, sehingga mereka merasa benar sendiri.⁴ Dalam konteks inilah sering terjadi campur-aduk dan tumpang-tindih antara yang sakral/mutlak dan yang profan/nisbi, bahwa apa yang dinyatakan sebagai "al-Qur'an" itu sebenarnya adalah "tafsir" atas kitab suci itu.⁵

Hal tersebut dapat dipahami karena teks al-Qur'an tidak dapat membangun jalan sejarahnya secara mandiri, kecuali setelah melalui proses dialektika antara manusia dan realitas di satu pihak, dan dengan teks al-Qur'an di pihak lain.⁶ Ini merupakan konsekuensi logis dari keberadaan al-Qur'an sebagai Kalâm Tuhan yang telah membumi dan menjelma ke dalam bentuk teks, sehingga untuk memahami maksud dan tujuan pesan-pesan sucinya perlu dilakukan "dialog" dengan teks itu.⁷ Dalam proses "dialog" tersebut manusia (baca: *mufassir*) memiliki peran sangat sentral sehingga hasilnya merupakan sesuatu yang khas insani (manusiawi, bukan ilahiyah). Di sinilah tafsir al-Qur'an dapat didudukkan sebagai fenomena kebudayaan yang –meminjam istilah Amin Abdullah– masuk wilayah "historisitas-profanitas".⁸

Kenyataan bahwa tafsir merupakan fenomena kebudayaan tampaknya disadari benar oleh Muhammad Abduh (1849-1905 M). Dalam penafsirannya terhadap al-Qur'an yang berorientasi pada sastra-budaya dan kemasyarakatan (*al-adabî al-ijtima'î*) itu,⁹ ia berusaha melakukan penafsiran secara dialektis antara manusia (*mufassir*), realitas, dan al-Qur'an. Tujuannya adalah mendapatkan petunjuk dari al-Qur'an, baik kepada Muslim maupun non-Muslim. Di satu sisi penafsiran Abduh bertujuan menyinari nalar Islam yang telah berkarat akibat masa-masa stagnasi dan kemunduran, sedangkan di sisi lain bertujuan memberikan komentar terhadap al-Qur'an dan menunjukkan makna-maknanya yang dipahami secara salah, yang

4 Baca juga Mohammed Arkoun, *Berbagai Pembacaan Qur'an*, terj. Machasin (Jakarta: INIS, 1997), hlm. 9.

5 Lebih lanjut baca Amin Abdullah, "Rekonstruksi Metodologi Agama dalam Masyarakat Multikultural dan Multireligius" dalam Amin Abdullah, dkk., *Rekonstruksi Metodologi Ilmu-Ilmu Keislaman* (Yogyakarta: SUKA-Press, 2003), hlm. 4-8.

6 Baca Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia: dari Hermenutika hingga Ideologi* (Jakarta: Teraju, 2003), hlm. 27.

7 Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik* (Jakarta: Paramadina, 1996), hlm. 137.

8 J.W.M. Bakker SJ., *Filsafat Kebudayaan: Sebuah Pengantar* (Yogyakarta: Kanisius, 1992), hlm. 14.

9 Lihat M. Quraish Shihab, *Studi Kritis Tafsir al-Manar* (Jakarta: Pustaka Hidayah, 1994), hlm. 11.

karenanya mereka menyerang Islam.¹⁰ Dalam konteks kebudayaan, apa yang dilakukan Abduh itu merupakan sebuah upaya akal budi untuk mentransformasikan data, fakta, situasi dan kejadian alam yang dihadapinya menjadi bernilai bagi manusia,¹¹ yang tentunya setelah mendialogkan semua itu dengan teks al-Qur'an.

Tujuan penafsiran Muhammad Abduh dalam Tafsir al-Manar tersebut sangat dipengaruhi oleh fondasi kultural yang melingkupinya. Tafsir yang embrionya berasal dari rubrik tafsir dalam majalah *al-Manar* yang diasuh oleh Muhammad Rasyid Ridha itu lahir pada awal abad ke-20 di saat dunia Islam berada dalam keterbelakangan di segala bidang, baik politik, ekonomi maupun budaya. Pada saat yang sama, dunia Barat (Eropa) mengalami kemajuan yang sangat pesat di bidang ilmu pengetahuan dan teknologi berkat dikembangkannya pemikiran empiris-rasional yang mendewakan kemampuan akal. Pada dataran inilah dapat dipahami mengapa Abduh memperkenalkan model baru panafsiran al-Qur'an yang memiliki tujuan sebagaimana disebutkan di atas. Dalam kaitan ini, Abduh berusaha menyatukan apa yang berasal dari tradisi dengan ilmu-ilmu modern dalam upayanya untuk memberikan respon terhadap tantangan yang dilontarkan pada nalar Muslim yang menjadikan al-Qur'an sebagai rujukan utamanya.¹²

Dalam konteks kebudayaan, fondasi kultural yang melingkupi lahirnya model baru panafsiran al-Qur'an yang ditawarkan oleh Muhammad Abduh tersebut mengindikasikan adanya perubahan budaya dalam penafsiran al-Qur'an. Tulisan ini hendak mengkaji model baru panafsiran Muhammad Abduh terhadap ayat-ayat al-Qur'an di atas dalam konteks perubahan budaya. Adapun masalah yang dibahas dapat dirumuskan sebagai berikut:

1. Bagaimana perubahan budaya dalam penafsiran Muhammad Abduh terhadap ayat-ayat al-Qur'an?
2. Bagaimana relasi budaya yang dibangun oleh Muhammad Abduh dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an?

Tulisan ini dimaksudkan untuk mengkaji penafsiran Muhammad Abduh dalam perspektif kebudayaan sebagai salah satu hasil cipta, rasa,

10 Amin al-Khuli dan Nashr Hamid Abu Zayd, *Metode Tafsir Sastra*, terj. Khairon Nahdiyyin (Yogyakarta: Adab Press, 2004), hlm. 125.

11 J.W.M. Bakker, *Filsafat Kebudayaan*, hlm. 18.

12 Amin al-Khuli dan Nashr Hamid Abu Zayd, *Metode Tafsir Sastra*, hlm. 134.

dan karsa manusia. Secara khusus, tulisan ini bertujuan untuk menganalisis perubahan budaya yang dilakukan Muhammad Abduh dalam menafsirkan ayat-ayat suci al-Qur'an, serta relasi budaya yang dibangun oleh Muhammad Abduh dalam menafsirkan ayat-ayat suci al-Qur'an.

Analisis data dilakukan dengan menggunakan pendekatan agama dan budaya, sebagaimana ditawarkan oleh Adeney-Risakotta. Bahwa kebudayaan memiliki tiga jaringan makna, yaitu modernitas, agama dan budaya. Ketiga jaringan makna tersebut dipandang sebagai sistem simbol budaya-linguistik dengan sejarah dan asumsi-asumsi masing-masing yang khas. Dalam hal ini penafsiran Muhammad Abduh didekati dengan cara pandang "semi-realist perspektivalist".¹³ Yaitu cara pandang yang mendialogkan jaringan makna antara rasionalitas modern, rasionalitas agama dan rasionalitas budaya sesuai dengan ide, asumsi, institusi, sarana dan praktek masing-masing. Sebab, sebagaimana dikatakan Hans-George Gadamer, "pengertian (tentang sesuatu) selalu berarti sudah ada pra-paham yang ditentukan oleh tradisi dominan yang ditempati oleh penafsir dan yang membentuk prasangka-prasangkanya".¹⁴

Sebagai fenomena kebudayaan, tafsir al-Qur'an mengandaikan adanya gerak dinamis dari sebuah proses yang terus berubah seiring dengan perubahan dan perkembangan kehidupan manusia. Dinamika tafsir al-Qur'an pada dasarnya berbanding lurus dengan dinamika kehidupan manusia itu sendiri. Keduanya memiliki kaitan yang sangat erat dan hubungannya bersifat organis, di mana yang satu memengaruhi yang lain. Saling pengaruh tersebut pada gilirannya menyebabkan terjadinya perubahan fenomena kebudayaan dalam ranah tafsir al-Qur'an.

Menurut Rogers dan Shoemaker ada dua macam perubahan, yaitu: *immanent change* jika sumber perubahan berasal dari dalam sistem, dan *contact change* jika sumber perubahan berasal dari luar sistem.¹⁵ Perubahan *immanent* terjadi apabila ide baru diciptakan dan dikembangkan oleh warga suatu masyarakat tanpa adanya pengaruh dari pihak luar. Sedangkan perubahan karena kontak ada dua jenis, yaitu selektif (*selective*) dan terarah (*directed*). Perubahan kontak selektif terjadi apabila warga suatu sistem sosial

13 Bernard Adeney-Risakotta, "Mendialogkan Ilmu Sosial dan Humaniora dengan Ilmu Agama: Tantangan Pengembangan Kajian Islam" dalam Jurnal Kajian Islam Interdisipliner *Hermeneia*, Vol. 2 No. 1 Januari-Juni 2003, hlm. 13- 16.

14 Sebagaimana dikutip dalam *Ibid.*, hlm. 18.

15 Everett M. Rogers & F. Floyd Shoemaker, *Communication of Innovation* (New York: The Free Press, 1971), hlm. 8.

bersikap terbuka terhadap pengaruh yang datang dari luar. Jadi, ide baru yang diterima berdasarkan kebutuhannya sendiri. Sebaliknya, perubahan kontak terarah atau terencana terjadi karena disengaja oleh pihak luar yang secara intensif untuk suatu tujuan tertentu berusaha memperkenalkan ide-ide baru.¹⁶

Sementara itu, relasi dan sikap suatu kebudayaan terhadap kebudayaan asing, menurut Ki Hajar Dewantara sebagaimana dikutip Ignas Kleden, dapat melahirkan tiga paham yang disebutnya sebagai asas tri-kon. Pertama, asas konsentrisitas, menekankan adanya suatu inti (sentrum) dari mana suatu perkembangan budaya mulai digerakkan; pada tahap lebih lanjut akan memperkuat inti tersebut. Kedua, asas kontinuitas, menunjuk perkembangan suatu kebudayaan dalam waktu; hari ini adalah kelanjutan dari hari lampau, dan akan berlanjut ke hari esok. Ketiga, asas konvergensi, menunjuk gerak kebudayaan dalam ruang, di mana suatu kebudayaan bersama-sama dengan kebudayaan lain akan menuju ke satu kebudayaan dunia: kebudayaan umat manusia.¹⁷ Relasi budaya yang bertumpu pada tiga asas tersebut merupakan sebuah proses yang memiliki dua kebutuhan asasi, yaitu: untuk menentang perubahan dan mempertahankan identitas; dan untuk menerima perubahan dan mengembangkan identitasnya lebih lanjut.¹⁸ Perubahan budaya itu sendiri dapat dijelaskan dalam suatu proses yang berkembang dalam tiga aspek dan gerakan tiga langkah, yaitu: nilai = integrasi-disintegrasi-reintegrasi; sistem pengetahuan dan makna = orientasi-disorientasi-reorientasi; dan tingkah laku = organisasi-disorganisasi-reorganisasi.¹⁹

B. PEMBAHASAN

1. Tafsir al-Manar dan Pengarangnya

Tafsir al-Manar adalah salah satu tafsir al-Qur'an modern yang sangat terkenal di kalangan umat Islam. Kehadirannya bagaikan oase di tengah padang pasir nan tandus. Sejak awal kemunculannya ketika masih diterbitkan secara berkala dalam bentuk artikel di majalah selalu ditunggu

16 *Ibid.*, hlm. 9.

17 Ignas Kleden, *Sikap Ilmiah dan Kritik Kebudayaan*, (Jakarta: LP3ES, 1988), hlm. 161.

18 Soedjatmoko, *Dimensi Manusia dalam Pembangunan*, (Jakarta: LP3ES, 1983), hlm. 10.

19 Kleden, *Sikap Ilmiah*, hlm. 169-170.

oleh banyak pembaca yang haus siraman petunjuk al-Qur'an. Nama al-Manar sebenarnya bukan nama asli dari karya bersama Muhammad Abduh dan Muhammad Rasyid Ridha ini. Nama al-Manar adalah nama populer yang dinisbatkan kepada nama majalah di mana tafsir tersebut diterbitkan secara berkala. Nama yang diberikan ketika diterbitkan dalam bentuk tafsir adalah *Tafsir al-Quran al-Hakim*.

Dalam *muqaddimah* Tafsir al-Manar diperkenalkan bahwa tafsir ini sebagai satu-satunya kitab tafsir yang menghimpun riwayat-riwayat yang shahih dan pandangan akal tegas yang menjelaskan hikmah syari'ah serta sunnatullah terhadap manusia, dan menjelaskan fungsi Al-quran sebagai petunjuk (hidayah) untuk seluruh manusia di setiap waktu dan tempat.²⁰ Uraian dalam tafsir ini menggunakan redaksi atau kalimat-kalimat yang mudah dan berusaha menghindari istilah-istilah ilmu yang bersifat teknis sehingga dapat dimengerti oleh orang awam tetapi juga dapat memenuhi kebutuhan dan dapat dikonsumsi oleh orang-orang khusus (cendekiawan).

Secara genealogi keilmuan, kehadiran Tafsir Al-Manar pada dasarnya tidak dapat dilepaskan dari peran tiga orang tokoh Islam, yaitu Sayyid Jamaluddin Afgani, Syekh Muhammad Abduh, dan Sayyid Muhamamd Rasyid Ridha. Tokoh pertama menamakan gagasan-gagasan perbaikan masyarakat kepada sahabat dan muridnya, Syekh Muhammad Abduh. Oleh tokoh kedua, Syekh Muhammad Abduh, gagasan-gagasan tersebut disampaikan melalui penafsiran ayat-ayat al-Quran dan diterima oleh antara lain tokoh ketiga, Sayyid Muhamamd Rasyid Ridha, yang kemudian menulis semua yang disampaikan oleh sahabat dan gurunya itu.

2. Pembaharuan Muhammad Abduh dalam Penafsiran al-Qur'an

Dalam menafsirkan al-Qur'an Muhammad Abduh menggunakan metode (*manhaj*) tersendiri yang berbeda dengan metode tafsir yang digunakan para ahli tafsir dari kalangan *salaf al-shalih* (ulama *salaf*).²¹ Perbedaan tersebut terjadi pertama-tama karena pengaruh latar belakang kultural dan intelektual. Jika ulama *salaf* menafsirkan al-Qur'an ketika umat Islam betul-betul menjadikan al-Qur'an sebagai pedoman hidup (*al-*

20 Hidayah yang mengantar manusia menuju kebahagiaan di dunia dan akhirat. Lihat Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsir Al-Manar*, (Kairo: Dar Al-Manar, 1367 H), hal. 83.; Lihat juga Abd. Al-Gaffar Abd Al-Rahim, *al-Imam Muhammad Abduh Wa Manbajuhu Fi Al-Tafsir*, (Kairo: Al-Halabi, t.th), hal. 175.

21 Rif'at Syaqui Nawawi, *Rasionalitas Tafsir Muhammad Abduh: Kajian Akidah dan Ibadat*, (Jakarta: Paramadina, 2002), hlm. 109.

dustur) dalam kehidupan mereka, sehingga tafsir al-Qur'ân bagi mereka adalah tujuan (*ghayâh*). Sedangkan Abduh menafsirkan al-Qur'ân pada saat umat Islam tidak secara serius berhukum dengan hukum-hukum al-Qur'ân, sehingga tafsir al-Qur'ân merupakan alat untuk perbaikan kondisi masyarakat (umat Islam), bukan sebagai tujuan itu sendiri.²²

Upaya Muhammad Abduh dalam penafsiran al-Qur'ân untuk pembaruan masyarakat tersebut menjadikan ia dikenal sebagai mufassir yang memelopori pengembangan tafsir yang bercorak *al-Adabîy al-Ijtimâ'iy*, atau tafsir yang berorientasi pada satra, budaya, dan kemasyarakatan. Ciri khas model penafsiran al-Qur'ân ini adalah lebih memerhatikan aspek keindahan redaksi ayat-ayat al-Qur'ân. Hal ini dilakukan, menurut Muhammad Abduh, berkaitan erat dengan fungsi dan tujuan diturunkannya al-Qur'ân, yakni sebagai kitab petunjuk. Agar petunjuk dan pesan-pesan al-Qur'ân tersebut dapat ditangkap dan diterima lebih menarik ke dalam jiwa manusia sehingga dapat menuntun mereka lebih giat mengamalkannya maka diperlukan penjelasan yang juga menarik dan indah. Di sinilah letak korelasi antara petunjuk al-Qur'ân dan keindahan bahasanya yang mengagumkan yang menyatu-padu dan berjaln berkelindan.

Berdasarkan beberapa ciri penafsiran Muhammad Abduh tersebut secara umum dapat disimpulkan bahwa sisi kebaruan penafsirannya berkaitan erat dengan usahanya untuk menciptakan keteraturan hidup masyarakat yang mengacu pada petunjuk-petunjuk kitab suci al-Qur'ân. Dalam hal ini Muhammad Abduh berusaha mengaitkan penafsiran al-Qur'ân dengan apa yang terjadi dalam kehidupan sosial dan berbagai perkembangannya.

3. Perubahan budaya dalam Penafsiran Muhammad Abduh

Jika dilihat dari perspektif kebudayaan, ide pembaharuan penafsiran al-Qur'ân yang dilakukan oleh Muhammad Abduh di atas dapat dipahami sebagai sebuah perubahan budaya dalam ranah tafsir al-Qur'ân. Perubahan itu terjadi karena adanya saling kait antara kehidupan manusia dan tafsir al-Qur'ân di satu pihak, dan karena tuntutan perkembangan kehidupan manusia itu sendiri di pihak lain. Di samping itu, kemunculan dan keberadaan tafsir al-Qur'ân tidak dapat dilepaskan dari fondasi kultural

22 *Ibid.*

yang menjadi jagad hidupnya (situasi dan kondisi yang melingkupinya), yang dalam perspektif kajian tafsir kontemporer diistilahkan dengan sebutan konteks, yaitu situasi kekinian pada saat mana suatu teks (baca: al-Qur'an) dibaca dan ditafsirkan.²³

Berdasarkan pembacaan terhadap penafsiran-penafsiran Muhammad Abduh dalam tafsir *al-Manâr* dengan menggunakan konsep *cultural universals* dalam perspektif *learning theory* dapat disimpulkan bahwa perubahan budaya dalam penafsiran Muhammad Abduh berkembang dalam dua aspek dan melalui dua proses, yaitu aspek nilai melalui proses "reintegrasi" dan aspek pengetahuan / makna melalui proses "reorientasi".²⁴

a. Reintegrasi Nilai

Reintegrasi nilai yang dimaksud di sini adalah suatu proses penyatuan kembali nilai-nilai yang terkandung dalam ayat-ayat al-Qur'an yang sebelumnya dipandang terpisah dan tidak saling menyatu atau bersifat parsial. Proses ini tampak dalam seluruh penafsiran Muhammad Abduh terhadap ayat-ayat al-Qur'an yang terdapat dalam satu surat tertentu. Langkah ini didasarkan pada pandangannya tentang kesatuan nilai dan makna (*unity of values and meaning*) ayat-ayat al-Qur'an. Menurut Muhammad Abduh kandungan nilai ayat al-Qur'an yang satu dengan ayat yang lain dalam satu surat memiliki hubungan yang serasi dan merupakan satu kesatuan yang utuh.²⁵ Oleh karena itu, memahami makna suatu ayat tidak bisa hanya bertumpu pada satu ayat saja tanpa mengaitkannya dengan ayat yang lain dalam suatu surat.

Proses penyatuan nilai-nilai al-Qur'an dalam penafsiran Muhammad Abduh tersebut dapat dilihat, misalnya, dalam penafsirannya terhadap ayat 4 dari surat al-Fatihah yang berbunyi "*mâliki yaum al-dîn*" (ملك يوم الدين). Menurut Muhammad Abduh pemahaman ayat 4 ini tidak dapat dilakukan secara terpisah tanpa mengaitkannya dengan pemahaman ayat sebelumnya (ayat 3) yang berbunyi: "*al-rahmân al-rahîm*" (الرحمن الرحيم). Kedua ayat itu dipahami bahwa Allah swt sebagai pemilik dan penguasa Hari Pembalasan tidak hanya akan memenuhi janji-janji-Nya dengan memberi balasan surga

23 Baca, misalnya, Taufiq Adnan Amal, "Dialektika Agama dan Pluralitas Budaya Lokal: Suatu Tawaran Pendekatan Kontekstual" dalam Zakiyuddin Baidhawiy & Mutohharun Jinan (ed.), *Agama dan Pluralitas Budaya Lokal* (Surakarta: PSB-PS UMS, 2003), hlm. 151-166.

24 Kleden, *Sikap Ilmiah dan Kritik Kebudayaan*, (Jakarta: LP3ES, 1988), hlm. 169-170.

25 M. Quraish Shihab, *Studi Kritis Tafsir al-Manar*, hlm. 26.

kepada orang-orang yang mengikuti petunjuk-Nya (ayat 3), tetapi juga akan menepati ancaman-ancaman-Nya dengan menyiksa orang-orang yang enggan mengikuti ajaran-ajaran-Nya di dalam neraka (ayat 4). Dalam hal ini Muhammad Abduh memberi penjelasan sebagai berikut:

“Allah telah memberitahukan kepada kita bahwa Ia adalah Dzat Yang Maha Pengasih dan Maha Penyayang untuk menarik hati kita. Tetapi apakah setiap hamba-Nya merasakan anugerah besar ini sehingga mereka tertarik sebagaimana yang diharapkan? Bukankah ada di antara kita orang yang menempuh sembarang jalan tanpa memerdulikan lurus atautkah bengkok? Benar, karena itulah Allah swt segera menyusuli penyebutan sifat kasih dan sayang-Nya dengan menyebutkan (hari) pembalasan-Nya. Kita mengetahui bahwa Allah swt akan memberi balasan kepada hamba-hamba-Nya atas amal perbuatan yang mereka lakukan. Termasuk (salah satu bentuk) kasih sayang Allah swt kepada hamba-hamba-Nya adalah bahwa Allah swt mendidik mereka melalui dua macam pendidikan, yaitu: *al-targhîb* (memberikan dorongan untuk melakukan kebajikan berupa janji imbalan surga bagi orang yang mengikuti petunjuk-Nya, dan *al-tarhîb* (memberikan ancaman berupa siksa neraka bagi orang yang tidak mau mengikuti petunjuk-Nya)....²⁶

Penjelasan di atas kiranya dapat memperjelas pandangan Muhammad Abduh tentang kesatuan nilai ayat-ayat al-Qur'an. Berdasarkan penjelasannya itu diketahui bagaimana Muhammad Abduh tidak hanya mengaitkan pemahaman ayat 4 dengan pemahaman ayat 3, tetapi juga mengaitkannya dengan pemahaman ayat sebelumnya, yaitu ayat 2 yang berbunyi "*al-hamdu li Allah rabb al-'âlamîn*" (الحمد لله رب العالمين). Menurut Abduh, penyebutan sifat kasih dan sayang (sebagai bentuk *al-targhîb*) yang disusul dengan penyebutan hari pembalasan (sebagai bentuk *al-tarhîb*) merupakan salah satu bentuk pendidikan Allah swt kepada hamba-hamba-Nya (*al-tarbiyyah*), dan ini sekaligus merupakan perwujudan kasih dan sayang Allah swt dalam bentuknya yang lain.

Demikianlah, dalam pandangan Muhammad Abduh semua ayat dalam surat al-Fatihah memiliki jalinan nilai yang saling menjelaskan antara satu dengan yang lain. Hal ini berbeda dengan penafsiran yang dilakukan

²⁶ Muhammad Rasyid Ridho, *Tafsir al-Manar*, (Kairo: al-Hai'ah al-Mishriyah al-'Ammah li al-Kitab, 1990), hlm. 47.

oleh *mufassir* pendahulunya, seperti al-Zamakhsyari, yang karya tafsirnya, *al-Kasysyâf*, dinilai Muhammad Abduh sebagai kitab tafsir terbaik dalam konteks ketelitian redaksi dan segi-segi sastra bahasa yang diuraikannya.²⁷ Dalam tafsir *al-Kasysyâf* ayat 3 surat al-Fatihah "*al-rahmân al-rahîm*" bahkan sama sekali tidak disinggung oleh al-Zamakhsyari, meskipun ayat ini dimunculkan dan dirangkai dengan ayat 2 dalam penafsirannya. Dalam hal ini al-Zamakhsyari hanya fokus menjelaskan pemahamannya secara panjang lebar terhadap ayat 2 "*al-hamdu li Allâh rabb al-'âlamîn*" saja.²⁸

Upaya reintegrasi nilai dalam penafsiran Muhammad Abduh secara jelas juga dapat dibaca dalam penafsirannya terhadap ayat 1 dan 2 surat al-Fajr. Menurut Muhammad Abduh kata "*wa al-fajr, wa layâlin 'asyr*" (والفجر وليال عشر) harus dimaknai dalam satu kesatuan. Abduh berpandangan bahwa kata "*layâlin 'asyr*" (QS. al-Fajr: 2) tidak mungkin terlepas pengertiannya dari kata "*wa al-fajr*" (QS. al-Fajr: 1). Sebab, menurut Abduh kata "*al-fajr*" dalam surat tersebut tidak dibarengi dengan satu sifat tertentu yang dapat mempersempit pengertiannya, sehingga ia harus dipahami secara umum. Oleh karena itu, kata "*al-fajr*" tersebut berarti fajar ketika cahaya siang menjelma di tengah-tengah kegelapan malam. Sedangkan kata "*layâlin 'asyr*" haruslah mengandung pengertian sepuluh malam yang terjadi pada setiap bulan yang di dalamnya cahaya bulan mengusik kegelapan malam. Pemahaman ini diambil agar nilai-nilai yang dikandung dalam dua ayat tersebut saling menyatu dan serasi. Kesatuan dan keserasian dari pemahaman ayat tersebut terletak pada kesamaan sifat dari masing-masing, yaitu mengusik kegelapan. Sehubungan dengan itu Muhammad Abduh menolak pendapat sebagian *mufassir* yang mengatakan bahwa kata "*al-fajr*" dan "*layâlin 'asyr*" adalah fajar tertentu seperti awal tahun Hijriyah atau 10 Dzulhijjah.²⁹

Selain itu, reintegrasi nilai dalam penafsiran Muhammad Abduh tampak dalam pandangannya terhadap universalitas ayat-ayat al-Qur'an. Muhammad Abduh berpandangan bahwa petunjuk yang terkandung dalam ayat-ayat al-Qur'an bersifat universal dan berkesinambungan. Pandangan Abduh ini tentu bertolak belakang dengan kaidah Ilmu Tafsir

27 M. Quraish Shihab, *Studi Kritis Tafsir al-Manar*, hlm. 64.

28 Baca al-Zamakhsyari, *al-Kasysyâf 'an Haqâiq al-Tanzil wa 'Uyûn al-Aqâwil fi Wujûh al-Ta'wil*, (Kairo: Maktabah Mishr, tt.), hlm. 15-17.

29 Lihat Syaikh Muhammad Abduh, *Tafsir Juz 'Amma*, (Kairo: Dar al-Hilal, 1968), hlm. 77; Pembahasan kritis tentang masalah ini juga dapat dibaca dalam M. Quraish Shihab, *Studi Kritis Tafsir al-Manar*, hlm. 26-27.

yang menyatakan bahwa “pemahaman arti suatu ayat berdasarkan kepada sebab turunnya yang khusus, bukan pada redaksinya yang umum”. Sebaliknya pandangannya terhadap universalitas ayat-ayat al-Qur’an tersebut sejalan dengan kaidah Ilmu Tafsir yang menyatakan bahwa “pemahaman arti suatu ayat berdasarkan kepada redaksinya yang umum, bukan pada sebab turunnya yang khusus”. Namun, menurut penilaian M. Quraish Syihab, pengertian kaidah ini oleh Muhammad Abduh diperluas sedemikian rupa sehingga universalitas ayat lebih diutamakan meskipun kadang-kadang bertentangan dengan kaidah-kaidah kebahasaan, selama satu ayat dapat dinilai bersifat universal.³⁰

Penafsiran Muhammad Abduh terhadap ayat 15 dan 17 dari surat al-Lail merupakan contoh yang sangat jelas mengenai pandangannya di atas.

لَا يَصْلِيهَا إِلَّا الْأَشْقَى ﴿١٥﴾ الَّذِي كَذَّبَ وَتَوَلَّى ﴿١٦﴾ وَسُجِنَ فِيهَا الْأَتَقَى ﴿١٧﴾ الَّذِي يُؤْتِي مَالَهُ يَتْرَكِي ﴿١٨﴾

“Tidak ada yang masuk ke dalamnya (neraka) kecuali orang yang paling celaka, yang mendustakan kebenaran dan berpaling dari iman. Dan kelak akan dijauhkan dari neraka orang yang paling bertakwa, yang menafkahkan hartanya di jalan Allah untuk membersihkannya.”

Muhammad Abduh berpendapat bahwa kata *al-asyqâ* dan *al-atqâ* dalam kedua ayat di atas bersifat umum sehingga mencakup semua orang kapan pun dan di mana pun selama ia memiliki sifat-sifat tersebut.³¹ Padahal menurut para ulama, seperti Imam al-Suyuthi, ayat tersebut tidak bisa diberlakukan secara umum karena selain sebab turunnya menyangkut orang tertentu (khusus) redaksinya juga bersifat khusus. Dalam kitab *Lubâb al-Nuqûl fî Asbâb al-Nuzûl* karya al-Suyuthi disebutkan beberapa riwayat, antara lain riwayat Ibnu Abi Hatim dari ‘Urwah, riwayat al-Bazzar dari Ibnu Zubair, dan riwayat al-Hakim dari ‘Amir ibn Abdullah ibn Zubair dari ayahnya, yang menjelaskan bahwa ayat tersebut turun berkenaan dengan

30 M. Quraish Shihab, *Studi Kritis Tafsir al-Manar*, hlm. 28.

31 Sebagaimana dikutip dalam Ibid.

Abu Bakar al-Shiddiq.³²

Menurut al-Suyuthi para ulama telah bersepakat bahwa ayat di atas secara khusus turun menyangkut Abu Bakar al-Siddiq yang oleh Fakhr al-Din al-Razi dinyatakan sebagai manusia paling utama setelah Rasulullah saw. Karena itu, menurut al-Suyuthi, salah besar jika ada pendapat yang mengatakan ayat tersebut berlaku umum sementara di dalam ayat tersebut juga tidak ditemukan kata yang umum. Penambahan *alif* dan *lâm* dalam suatu lafadz akan memberikan arti umum jika kata itu sebagai *mawshûlah* atau *mu'arrafah* atau *mufrad* dengan syarat bukan dalam arti telah dikenal. Sedangkan *alif* dan *lâm* dalam *al-atqâ* bukan *mawshûlah* karena *mawshûlah* tidak dapat dirangkai dengan *af'al al-tafdlil*. Kata *al-atqâ* juga bukan jamak melainkan *mufrad* sehingga tidak benar pendapat yang mengatakan ia bersifat umum. Dengan demikian jelaslah bahwa kata itu harus ditetapkan pada kekhususannya dan dibatasi pada orang yang bersangkutan dengan ayat tersebut.³³

Beberapa contoh penafsiran yang telah dikemukakan di atas menunjukkan usaha sungguh-sungguh Muhammad Abduh dalam pembaharuan tafsir al-Qur'an. Dengan usaha itu Muhammad Abduh mampu menerobos sekat-sekat pemikiran yang selama ini membelenggu sikap kritis dan proses-proses kreatif dalam ranah pemikiran tafsir al-Qur'an. Usaha yang dilakukan oleh Muhammad Abduh tersebut sekaligus menunjukkan independensinya dalam berpikir kritis dan kreatif. Ketika banyak mufassisr lain memahami makna dan nilai yang terkandung dalam ayat-ayat al-Qur'an secara terpisah dan parsial serta tidak saling kait antara satu ayat dengan ayat yang lain, Muhammad Abduh berpandangan sebaliknya bahwa ayat-ayat tersebut memiliki jalinan makna dan nilai serta hubungan yang serasi nan indah. Selain itu, Muhammad Abduh juga berpandangan bahwa petunjuk ayat-ayat al-Qur'an tidak bersifat statis dan stagnan, melainkan dinamis dan berkesinambungan melampaui batas-batas waktu, tempat, dan orang-orang tertentu.

b. Reorientasi Makna

Perubahan budaya dalam penafsiran Muhammad Abduh juga dilakukan melalui proses reorientasi makna ayat-ayat al-Qur'an. Reorientasi

32 Al-Suyuthi, *Lubâb al-Nuqûl fî Asbâb al-Nuzûl*, (Kairo: Dâr al-Taqwa, 2004), hlm. 366.

33 Al-Suyuthi, *al-Îqân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Jilid I, (Beirut: Dâr al-Fikr, tt.), hlm. 31.

makna yang dimaksud di sini adalah suatu proses pengarahannya kembali makna ayat-ayat al-Qur'an sebagaimana yang dikehendaki oleh al-Qur'an sendiri yang sebelumnya dipahami berdasarkan madzhab dan pandangan keagamaan yang berbeda-beda. Dalam hal ini Muhammad Abduh secara tegas menyatakan, sebagaimana dikutip Quraish Shihab, bahwa:

"Saya inginkan agar al-Qur'an menjadi sumber yang kepadanya disandarkan segala madzhab dan pandangan keagamaan; bukannya madzhab-madzhab tersebut menjadi pokok dan ayat-ayat al-Qur'an dijadikan pendukung untuk madzhab-madzhab tersebut".³⁴

Perubahan budaya melalui proses reorientasi makna yang dilakukan oleh Muhammad Abduh tersebut, misalnya, dapat dibaca dalam penafsirannya terhadap surat al-Nisa' ayat 43 yang berbunyi sebagai berikut:

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ ءَامَنُوْا لَا تَقْرُبُوْا الصَّلٰوةَ وَاَنْتُمْ سٰكِرٰى حَتّٰى تَعْلَمُوْا مَا تَقُوْلُوْنَ وَلَا جُنُبًا اِلَّا عَابِرِيْ سَبِيْلٍ حَتّٰى تَغْتَسِلُوْا ۗ وَاِنْ كُنْتُمْ مَّرْضٰى اَوْ عَلٰى سَفَرٍ اَوْ جَاءَ اَحَدٌ مِّنْكُمْ مِّنَ الْغَايِبِ اَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوْا مَاءً فَتَيَمَّمُوْا صَعِيْدًا طَيِّبًا فَاَمْسَحُوْا بِوُجُوْهِكُمْ وَاَيْدِيْكُمْ ۗ اِنَّ

اللّٰهَ كَانَ عَفُوًّا غَفُوْرًا ﴿٤٣﴾

"Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu shalat sedangkan kamu dalam keadaan mabuk, sehingga kamu mengerti apa yang kamu ucapkan. (Jangan pula kamu hampiri masjid) sedangkan kamu dalam keadaan junub, kecuali sekedar berlalu saja, sehingga kamu mandi. Dan jika kamu sakit atau sedang dalam perjalanan atau datang dari tempat buang air atau kamu telah menyentuh perempuan, kemudian kamu tidak mendapatkan air, maka bertayamumlah kamu dengan tanah yang baik (suci); sapulah mukamu dan tanganmu. Sesungguhnya Allah Maha Pemaaf dan Maha Pengampun".

Dalam menjelaskan ayat tersebut Muhammad Abduh antara lain mengkritisi pandangan ulama dari madzhab Syafi'i (*Syafi'iyah*) yang memahami larangan shalat dalam ayat di atas bukan secara hakiki melainkan tempatnya, yaitu masjid. Menurut Abduh larangan mendekati shalat bukan

34 Dalam Tafsir Surat al-Fatihah sebagaimana dikutip oleh M. Quraish Shihab, *Studi Kritis Tafsir al-Manar*, hlm. 29.

larangan melaksanakan shalat tidak berarti yang dimaksud adalah tempat shalat (masjid). Bentuk kalimat larangan yang demikian dalam ucapan orang Arab sudah biasa. Dan bentuk larangan tersebut juga mengandung larangan hal-hal yang mendahuluinya, termasuk iqamah.³⁵

Dalam hal hukum orang sakit dan orang dalam perjalanan yang tidak mendapatkan air untuk bersuci Muhammad Abduh berpendapat bahwa ketiadaan air dalam perintah tayamum bukan merupakan syarat bagi orang yang dalam keadaan sakit, orang dalam perjalanan, orang berhadask kecil, atau orang berhadask besar, melainkan hanya berlaku bagi dua keadaan yang disebut terakhir, yaitu berhadask kecil dan berhadask besar. Di sisi lain, menurut Muhammad Abduh ayat tersebut menjelaskan bahwa orang sakit atau orang dalam perjalanan *dihukumi sama dengan* orang yang berhadask kecil dan orang yang berhadask besar dalam hal kebolehan bertayamum. Penjelasan Muhammad Abduh selengkapnya adalah sebagai berikut:³⁶

"... maknanya (ayat di atas) adalah bahwa hukum orang sakit dan orang dalam perjalanan jika ingin melakukan shalat hukumnya sama dengan orang yang berhadask kecil atau orang yang bersentuhan dengan perempuan kemudian tidak mendapatkan air. Maka wajib bagi masing-masing dari mereka bertayamum saja. Demikianlah apa yang dapat dipahami oleh pembaca dari ayat tersebut semata-mata jika tidak membebani diri dengan membawanya kepada madzhab tertentu di belakang al-Qur'an yang menjadikannya hujjah bagi dan sesuai madzhab tersebut. (Sebelumnya) saya telah menelaah penafsiran ayat tersebut dalam 25 kitab tafsir, namun tidak menemukan di dalamnya sesuatu (penafsiran) yang memuaskan. Saya juga tidak melihat di dalam kitab tafsir tersebut satu pendapatpun yang terbebas dari sikap takalluf (membebani diri dengan pandangan madzhab). Kemudian saya kembali menelaah al-Qur'an sendiri, lalu saya menemukan makna ayat tersebut dengan sangat terang dan jelas."

Demikianlah pandangan Muhammad Abduh terhadap ayat di atas yang, seperti dikatakannya sendiri, berbeda dengan pandangan para mufassir lain dalam berbagai kitab tafsir mereka. Tidak dijelaskan kitab tafsir apa saja yang dimaksud. Jika merujuk dalam tafsir *Anwâr al-Tanzîl wa Asrâr al-Ta'wîl* karya al-Baidhawî (yang kemudian lebih dikenal dengan *Tafsir al-Baidhâwî*), misalnya, memang ada perbedaan dalam memahami ayat di atas.

35 Muhammad Rasyid Ridho, *Tafsir al-Manar*, Juz 5, hlm. 91.

36 Muhammad Rasyid Ridho, *Tafsir al-Manar*, Juz. 5, hlm. 97.

Menurut al-Baidhawi orang yang diperbolehkan bertayamum adakalanya karena berhadass kecil atau junub, dan kondisi yang membolehkan berlakunya tayamum pada umumnya adalah sakit dan perjalanan. Karena itu, menurut al-Baidhawi, ayat di atas seolah-olah menjelaskan demikian: "jika kamu junub dalam keadaan sakit, atau dalam perjalanan, atau dalam keadaan berhadass kecil (baik karena buang air atau bersentuhan kulit wanita) kemudian tidak mendapatkan air, maka bertayamumlah ...".³⁷ Jadi menurut al-Baidhawi keringanan bertayamum diperuntukkan bagi dua kelompok, yaitu orang junub yang sakit dan orang dalam perjalanan atau orang berhadass kecil yang tidak mendapatkan air.

Selain itu, Muhammad Abduh juga melakukan reorientasi makna ayat-ayat al-Qur'an yang selama ini dipahami secara tekstual dan dianggap tidak rasional. Oleh karena itu, upaya reorientasi makna yang dilakukan oleh Muhammad Abduh dapat disebut pula dengan rasionalisasi makna ayat-ayat al-Qur'an, yaitu memberikan penafsiran logis rasional terhadap ayat-ayat al-Qur'an baik yang berkaitan dengan masalah akidah maupun syari'ah.

Misalnya, dalam penafsirannya terhadap surat al-Baqarah ayat 30 yang berbicara tentang penciptaan Adam as. Menurut Muhammad Abduh ayat ini termasuk salah satu ayat-ayat *mutasyabihat* (ayat-ayat yang maknanya belum jelas/ambigu) yang tidak mungkin dipahami secara tekstual. Untuk memahami ayat yang demikian ia menawarkan dua cara, yaitu: metode salaf, yaitu mensucikan Allah swt dari penyerupaan dengan makhluk dan menyerahkan pengertian yang sebenarnya kepada Allah swt., dan metode khalaf, yaitu takwil (mengalihkan makna tekstual kepada makna lain yang masih dikandung oleh ayat). Dalam hal ini Muhammad Abduh memilih menggunakan kedua metode tersebut sekaligus. Alasannya karena firman-firman Allah swt pasti memiliki faedah yang terkandung di dalamnya dan Allah swt tidak mungkin berkomunikasi dengan manusia dengan sesuatu yang tidak bisa dipahami maknanya.

Mengenai penciptaan Adam as, Muhammad Abduh memulai penafsirannya dengan mengemukakan pendapat tentang makna kata خليفة. Bahwa kata خليفة dalam ayat 30 surat al-Baqarah di atas memberi kesan bahwa dahulu di muka bumi sudah pernah ada satu kelompok atau lebih makhluk berakal yang telah membuat kerusakan dan pertumpahan

³⁷ Al-Baidhawi, *Anwâr al-Tanzîl wa Asrâr al-Ta'wîl*, (Bairut: Dar Ihyâ' al-Turâts al-'Araby, tt.), hlm. 76.

darah. Jenis makhluk inilah yang dikabarkan Allah swt kepada malaikat akan dijadikan sebagai "khalifah" menggantikan kedudukan makhluk sebelumnya. Karena itulah ketika Allah swt mengabarkan kepada mereka bahwa Ia akan menjadikan "khalifah" di muka bumi, mereka mengajukan pertanyaan analogis kepada Allah tentang tabiat makhluk yang akan diciptakan-Nya; yaitu suka membuat kerusakan di muka bumi dan pertumpahan darah. Namun ketika tidak ada bukti bahwa makhluk yang dimaksud adalah sama dari berbagai aspek, dan ini tidak tercakup dalam makna "khalifah", Allah kemudian menjawab bahwa Ia Maha Mengetahui tentang apa-apa yang tidak diketahui oleh para malaikat berkaitan dengan keistimewaan yang dimiliki oleh makhluk pengganti (khalifah) tersebut.³⁸ Sehubungan dengan itu, Muhammad Abduh kemudian mengatakan bahwa jika pendapat itu benar maka Adam as bukan makhluk berakal pertama yang ada di muka bumi, melainkan hanya makhluk berakal jenis baru pertama yang menyerupai jenis-jenis makhluk berakal sebelumnya dalam bentuk dan fisiknya, sedangkan mereka berbeda dalam hal perangai dan kelebihan-kelebihannya.³⁹

Menurut penilaian Abdul Halim Mahmud, sebagaimana dikutip M. Quraish Shihab, penafsiran Muhammad Abduh tentang penciptaan Adam as tersebut telah dipengaruhi oleh teori evolusi yang pada saat itu telah tersebar luas di Eropa, bahkan ke seluruh penjuru dunia,⁴⁰ termasuk dunia Islam. Namun tidak seperti masyarakat di Eropa yang memberikan peranan sangat besar terhadap akal dan menomorduakan agama (baca: wahyu), Muhammad Abduh dinilai oleh Sayyid Quthb memberikan porsi yang seimbang antara akal dan wahyu, bahkan "mengharuskan penakwilan ayat-ayat al-Qur'an agar sejalan dengan akal".⁴¹ Meskipun prinsip-prinsip yang dianut dan tujuan-tujuan yang ingin dicapai sejalan dengan aliran Mu'tazilah dalam hal penghargaannya yang tinggi terhadap kemampuan akal, namun Muhammad Abduh berbeda dengan golongan Mu'tazilah. Menurut penilaian sementara ulama, Muhammad Abduh menggunakan akal bukan untuk mendukung suatu ide yang ada dalam pikirannya, sedangkan Mu'tazilah berangkat dari suatu ide (keyakinan) kemudian menggunakan

38 Muhammad Rasyid Ridho, *Tafsir al-Manar*, Juz. 1, hlm. 215.

39 Ibid.

40 Baca M. Quraish Shihab, *Studi Kritis Tafsir al-Manar*, hlm. 33.

41 Ibid.

akal atau mencari-cari alasan logika demi membenarkan ide tersebut".⁴²

4. Relasi Budaya dalam Penafsiran Muhammad Abduh

Berdasarkan pembahasan di atas diketahui bahwa perubahan budaya dalam penafsiran Muhammad Abduh terjadi melalui dua proses sekaligus, yaitu reintegrasi nilai dan reorientasi makna. Reintegrasi nilai dilakukan oleh Muhammad Abduh dengan cara mengembangkan pemahaman terhadap ayat-ayat al-Qur'an dalam satu kesatuan yang menyeluruh, terpadu, dan melampaui batas-batas waktu tertentu. Jika dilihat dari perspektif relasi dan sikap suatu kebudayaan terhadap kebudayaan lain, cara yang ditempuh oleh Muhammad Abduh ini sejalan dengan salah satu asas perubahan budaya sebagaimana dikemukakan oleh Ki Hajar Dewantara, yaitu asas "kontinuitas". Menurut asas ini, kebudayaan mengalami perubahan seiring dengan perubahan waktu; bahwa hari ini adalah kelanjutan dari hari kemarin atau lampau, dan akan berlanjut ke hari esok.⁴³ Berdasarkan asas ini maka dapat dipahami bahwa penafsiran ayat-ayat al-Qur'an yang dilakukan oleh Muhammad Abduh sesungguhnya tidak berdiri sendiri, melainkan kelanjutan dari hasil penafsiran yang dilakukan oleh para *mufassir* sebelumnya. Kata "kelanjutan" tersebut tentu mengindikasikan adanya perbedaan dan perubahan, bukan kesamaan dan kevakuman. Hal ini pula yang terjadi dalam penafsiran Muhammad Abduh yang berbeda dengan penafsiran sebelumnya yang cenderung memahami ayat-ayat al-Qur'an secara terpisah dan tidak utuh, sementara Muhammad Abduh memahaminya secara terpadu dan saling kait.

Sedangkan reorientasi makna dalam penafsiran-penafsiran Muhammad Abduh jika dilihat dari perspektif relasi kebudayaan sejalan dengan asas "konvergensi" yang digagas oleh Ki Hajar Dewantara. Menurut asas ini, suatu kebudayaan akan mengalami perubahan dalam ruang atau tempat tertentu, di mana suatu kebudayaan bersama-sama dengan kebudayaan lain akan menuju ke satu kebudayaan dunia; kebudayaan umat manusia.⁴⁴ Berdasarkan asas ini Muhammad Abduh dalam penafsirannya terhadap ayat-ayat al-Qur'an berusaha mendobrak sekat-sekat pemikiran madzhab yang sempit. Dari beberapa pernyataannya secara jelas menunjukkan bahwa ia tidak mau terikat oleh pandangan-pandangan madzhab tertentu dalam

42 Ibid.

43 Ignas Kleden, *Sikap Ilmiah dan Kritik Kebudayaan*, (Jakarta: LP3ES, 1988), hlm. 161.

44 Ibid.

menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an. Baginya makna suatu ayat al-Qur'an tidak boleh ditundukkan dan dibatasi oleh pemikiran madzhab tertentu jika memang kandungan maknanya memiliki cakupan yang luas. Untuk itu Muhammad Abduh berusaha memberikan arah dan pemahaman baru yang lebih komprehensif terhadap ayat-ayat al-Qur'an yang oleh *mufassir* sebelumnya dipahami berdasarkan pandangan madzhab secara sempit dan kaku.

Muhammad Abduh tidak hanya mendobrak sekat-sekat pemikiran madzhab dalam khazanah keilmuan Islam, tetapi juga menerobos jauh hingga masuk ke ruang lingkup keilmuan modern yang lebih luas. Hal ini dilakukan terutama ketika dihadapkan kepada ayat-ayat al-Qur'an yang membutuhkan penjelasan logis-rasional menurut logika orang-orang Barat. Makna-makna ayat-ayat al-Qur'an yang oleh *mufassir* sebelumnya cenderung "didiamkan" dan tidak diberi penjelasan yang memadai kecuali menyerahkan hakikatnya kepada Allah swt, oleh Muhammad Abduh diuraikan dan dijelaskan sedemikian rupa sehingga "dapat" diterima oleh logika orang-orang Barat modern. Dengan demikian, berdasarkan asas "konvergensi", dapat dikatakan bahwa Muhammad Abduh telah melakukan perubahan budaya dalam penafsiran al-Qur'an dalam konteks ruang dan waktu sehingga tafsir al-Qur'an sebagai fenomena kebudayaan bersama-sama dengan kebudayaan lain dapat berjalan beriringan menuju kebudayaan dunia; kebudayaan manusia modern yang tidak hanya dibimbing oleh akal semata, tetapi juga oleh wahyu.

Kedua asas perubahan budaya dalam penafsiran Muhammad Abduh tersebut jika dilihat asal-usulnya menurut pandangan Rogers dan Shoemaker dapat dikategorikan ke dalam bentuk perubahan *selective contact change*, yaitu perubahan yang terjadi karena adanya pengaruh kontak budaya dengan budaya luar yang dilakukan secara selektif menurut kebutuhannya sendiri.⁴⁵ Hal ini terutama tampak dalam perubahan budaya berdasarkan asas "konvergensi" ketika penafsiran ayat-ayat al-Qur'an dilakukan dengan mengadopsi pemikiran-pemikiran Barat yang rasional. Meskipun pemikiran rasional sudah dikenal di dalam Islam, misalnya yang dikembangkan oleh aliran Mu'tazilah, tetapi Muhammad Abduh mempunyai cara berbeda dengan pendahulunya itu, yaitu berusaha menempatkan rasio/akal dalam

⁴⁵ Everett M. Rogers & F. Floyd Shoemaker, *Communication of Innovation* (New York: The Free Press, 1971), hlm. 8-9.

posisi saling melengkapi dan menguatkan terhadap wahyu (al-Qur'an), bukan menundukkannya.

Metode yang ditempuh oleh Muhammad Abduh tersebut dalam perspektif *learning theory* pada dasarnya disebabkan adanya *stimulus* (pengaruh) yang kemudian menimbulkan dorongan untuk melakukan respon. Paling tidak, sebagaimana dikemukakan Abdul Halim Mahmud yang telah dikutip di atas, penafsiran Muhammad Abduh dipengaruhi oleh teori evolusi dan pemikiran rasional yang pada saat itu telah tersebar luas di Eropa (Barat). Kondisi itulah yang kemudian mendorong Muhammad Abduh melakukan suatu strategi adaptasi budaya sehingga memungkinkan ajaran Islam (al-Qur'an) dapat diterima oleh semua umat manusia dan kalangan.

Kondisi lingkungan masyarakat global yang saling bertolakbelakang, yakni dunia Barat (Eropa) yang tampil sebagai masyarakat rasional yang sangat mendewakan akal dan sedang mengalami berbagai perkembangan dan kemajuan di segala bidang dan dunia Islam yang sangat kaku, beku dan menutup pintu ijtihad disebabkan adanya kecenderungan penerimaan produk ulama-ulama terdahulu secara berlebihan melampaui proporsi yang semestinya dan pengabaian peranan akal dalam memahami syariat Allah atau meng-*istinbath*-kan hukum-hukum, adalah *drive* (dorongan) utamanya. Hal ini diperparah dengan adanya kecaman-kecaman tajam yang dilontarkan oleh para orientalis terhadap ajaran-ajaran Islam yang cenderung memojokkan umat Islam. Muhammad Abduh merasa terpanggil melakukan perubahan di masyarakat dunia Islam melalui gagasan dan pemikiran keagamaan, khususnya penafsiran al-Qur'an.

Menurut Muhammad Abduh penafsiran ayat-ayat al-Qur'an harus selaras dengan tujuan utama diturunkannya al-Qur'an, yaitu sebagai petunjuk bagi manusia untuk mengantarkan mereka kepada kebahagiaan hidup di dunia dan di akhirat. Dalam rangka mengembalikan fungsi dan tujuan utama diturunkannya al-Qur'an itulah Muhammad Abduh memandang penting peranan akal dan peranan kondisi sosial dalam penafsiran ayat-ayat al-Qur'an, yang pada gilirannya menuntut adanya relasi dengan budaya luar dan terjadinya perubahan budaya dalam tradisi tafsir al-Qur'an. []

C. PENUTUP

1. Kesimpulan

Berdasarkan pembahasan di atas selanjutnya dapat diambil beberapa kesimpulan sehubungan dengan permasalahan yang diajukan dalam penelitian ini, sebagai berikut.

Perubahan kebudayaan dalam penafsiran Muhammad Abduh terhadap ayat-ayat al-Qur'an terjadi melalui dua proses. *Pertama*, reintegrasi nilai, yaitu suatu proses penyatuan kembali nilai-nilai yang terkandung dalam ayat-ayat al-Qur'an yang sebelumnya dipandang terpisah dan tidak saling menyatu atau bersifat parsial. Proses ini tampak dalam seluruh penafsiran Muhammad Abduh terhadap ayat-ayat al-Qur'an yang terdapat dalam suatu surat. Langkah ini didasarkan pada pandangannya tentang kesatuan nilai dan makna (*unity of values and meaning*) ayat-ayat al-Qur'an, bahwa kandungan nilai ayat al-Qur'an yang satu dengan ayat yang lain dalam satu surat memiliki hubungan yang serasi dan merupakan satu kesatuan yang utuh.

Kedua, reorientasi makna, yaitu suatu proses pengarahannya kembali makna ayat-ayat al-Qur'an sebagaimana yang dikehendaki oleh al-Qur'an sendiri yang sebelumnya dipahami berdasarkan madzhab dan pandangan keagamaan yang berbeda-beda. Dalam hal ini Muhammad Abduh sangat tidak setuju bahkan mengecam sementara ulama yang berafiliasi kepada madzhab tertentu jika dihadapkan pada suatu ayat al-Qur'an yang maknanya dianggap tidak sejalan dengan pandangan madzhabnya kemudian mengatakan bahwa ayat al-Qur'an tersebut maknanya *musykil* (sulit dipahami). Oleh karena itu, Muhammad Abduh lebih mengutamakan pemahaman langsung terhadap ayat-ayat al-Qur'an daripada mengikuti pendapat para ulama terdahulu yang sama-sama berdasarkan ijtihad.

Sedangkan relasi budaya yang dibangun oleh Muhammad Abduh dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an menggunakan dua asas, yaitu asas "kontinuitas" dan asas "konvergensi". Asas "kontinuitas" budaya dalam penafsiran Muhammad Abduh didasarkan kepada penafsirannya terhadap ayat-ayat al-Qur'an yang tidak berdiri sendiri dan merupakan kelanjutan dari hasil penafsiran yang dilakukan oleh para *mufassir* sebelumnya, yang mengindikasikan adanya perbedaan dan perubahan, bukan kesamaan dan kevakuman.

Sedangkan asas “konvergensi” budaya dalam penafsiran-penafsiran Muhammad Abduh tampak dalam penafsirannya terhadap ayat-ayat al-Qur’an yang berusaha mendobrak sekat-sekat pemikiran madzhab yang sempit. Dari beberapa pernyataannya secara jelas menunjukkan bahwa ia tidak mau terikat oleh pandangan-pandangan madzhab tertentu dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur’an. Bagi Muhammad Abduh makna suatu ayat al-Qur’an tidak boleh ditundukkan dan dibatasi oleh pemikiran madzhab tertentu jika memang kandungan maknanya memiliki cakupan yang luas.

2. Saran-saran

Sehubungan dengan hasil penelitian ini selanjutnya dapat dikemukakan beberapa saran sebagai berikut:

- a. Berbagai kajian terhadap tafsir al-Qur’an dengan menggunakan ilmu-ilmu sosial budaya harus digalakkan dan ditingkatkan di masa-masa akan datang dalam rangka mengembangkan ilmu-ilmu keislaman yang integratif-interkoneksi.
- b. Tafsir al-Manar sebagai salah satu karya tafsir al-Qur’an sekaligus sebagai fenomena kebudayaan merupakan salah satu objek kajian yang sangat penting untuk melihat bagaimana proses-proses budaya terjadi di dalamnya. Oleh karena itu kajian lebih lanjut terhadap karya tafsir tersebut masih terbuka lebar dan perlu dilakukan.[]

DAFTAR PUSTAKA

- Abduh, Syaikh Muhammad. *Tafsir Juz ‘Amma*, (Kairo: Dar al-Hilal, 1968)
- Abdullah, Amin. “Rekonstruksi Metodologi Agama dalam Masyarakat Multikultural dan Multireligius” dalam Amin Abdullah, dkk., *Rekonstruksi Metodologi Ilmu-Ilmu Keislaman* (Yogyakarta: SUKA-Press, 2003).
- Abd. Al-Rahim, Abd. Al-Gaffar. *al-Imam Muhammad Abduh Wa Manhajuhu Fi Al-Tafsir*, (Kairo: Al-Halabi, t.th).
- Adeney-Risakotta, Bernard. “Mendialogkan Ilmu Sosial dan Humaniora dengan Ilmu Agama: Tantangan Pengembangan Kajian Islam” dalam *Jurnal Kajian Islam Interdisipliner Hermeneia*, Vol. 2 No. 1 Januari-Juni 2003.

- Afandi, Ali. "Pemikiran Muhammad Abduh tentang Hubungan Antar Umat Beragama (Telaah Tafsir al-Manar)", *Tesis Magister Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*, 2004, tidak diterbitkan.
- Amal, Taufiq Adnan. "Dialektika Agama dan Pluralitas Budaya Lokal: Suatu Tawaran Pendekatan Kontekstual" dalam Zakiyuddin Baidhawiy & Mutohharun Jinan (ed.), *Agama dan Pluralitas Budaya Lokal* (Surakarta: PSB-PS UMS, 2003).
- Al-Baidhawiy, *Anwâr al-Tanzîl wa Asrâr al-Ta'wîl*, (Bairut: Dar Ihyâ' al-Turâts al-'Araby, tt.).
- Bakker SJ., J.W.M. *Filsafat Kebudayaan: Sebuah Pengantar* (Yogyakarta: Kanisius, 1992).
- Endraswara, Suwardi. *Metodologi Penelitian Kebudayaan* (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 2003).
- Faiz, Fachruddin. "Teks, Konteks dan Kontekstualisasi (Hermeneutika dalam Tafsir al-Manar dan Tafsir al-Azhar)", *Tesis Magister Program Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*, 2001, tidak diterbitkan.
- Gusman, Islah. *Khazanah Tafsir Indonesia: dari Hermeneutika hingga Ideologi* (Jakarta: Teraju, 2003).
- Hidayat, Komaruddin. *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik* (Jakarta: Paramadina, 1996).
- Ilyas, Hamim. "Pandangan Muslim Modernis terhadap Non-Muslim (Studi Pandangan Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha terhadap Ahli Kitab dalam Tafsir al-Manar)", *Disertasi Doktor Program Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*, 2002, tidak diterbitkan.
- al-Khuli, Amin dan Nashr Hamid Abu Zayd, *Metode Tafsir Sastra*, terj. Khairon Nahdiyyin (Yogyakarta: Adab Press, 2004).
- Kleden, Ignas. *Sikap Ilmiah dan Kritik Kebudayaan*, (Jakarta: LP3ES, 1988).
- Lubis, Arbiah. "Pemikiran Muhammadiyah dan Muhammad Abduh: Suatu Studi Perbandingan", *Disertasi Doktor Program Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta*, 1989, tidak diterbitkan.
- Nawawi, Rif'at Syauqi. *Rasionalitas Tafsir Muhammad Abduh: Kajian Akidah dan Ibadat*, (Jakarta: Paramadina, 2002).
- van Peursen, Cornelis Anthonie. *Strategi Kebudayaan*, terj. Dick Hartoko (Yogyakarta: Kanisius, 1994).
- Poerwanto, Hari. *Kebudayaan dan Lingkungan dalam Perspektif Antropologi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005).

- Ridha, Muhammad Rasyid. *Tafsir al-Manar*, (Kairo: al-Hai'ah al-Mishriyah al-'Ammah li al-Kitab, 1990).
- Rogers, Everett M. & F. Floyd Shoemaker, *Communication of Innovation* (New York: The Free Press, 1971).
- Rusbiantoro, Dadang. *Bahasa Dekonstruksi ala Foucault dan Derrida* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2001).
- Syathahah, Abdullah Mahmud. *Manhaj al-Imam Muhammad Abduh fi Tafsîr al-Qur'an* (Kairo: Wahbah, 1963).
- al-Syarbashi, Ahmad. *Qishshat al-Tafsîr* (Kairo: Dâr al-Qalam, 1962).
- Shihab, M. Quraish. *Studi Kritis Tafsir al-Manar Karya Muhammad Abduh dan M Rasyid Rudha*, (Jakarta: Pustaka Hidayah, 1994).
- Al-Suyuthi, *Lubâb al-Nuqûl fi Asbâb al-Nuzûl*, (Kairo: Dâr al-Taqwa, 2004).
- al-Zamakhsyari, *al-Kasysyâf 'an Haqâiq al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwîl fi Wujûh al-Ta'wîl*, (Kairo: Maktabah Mishr, tt.).