

Dampak Tafsir Muḥammad ‘Abduh terhadap Tafsir-Tafsir Sesudahnya

Masduki

Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Tulungagung, Jawa Timur
email: masduki.s123@gmail.com

Received: Desember 8, 2017 | Accepted: April 19, 2018

Abstract

This article discusses the influence of Muḥammad ‘Abduh’s interpretations on the interpretations of post-‘Abduh ex-commentators, especially on the five commentaries popular among Muslims, namely Rashîd Ridlâ, Mahmud Syaltût, Bint al-Syâthî, Al-Maraghî, and Sayyid Quthb. The results showed that Rasyid Ridlâ continued to maintain the interpretation of his teacher while adding necessary explanations. This means, the impact of ‘Abduh’s interpretation is strong on Ridlâ’s interpretation. For Mahmud Syaltût, Abduh’s influence was evident in his view that the Koran contained basic themes and objectives. While the prominent feature of Bint al-Syâthî’s interpretation is its emphasis on the rhetorical aspect (*al-nâhiyah al-bayâniyah*). ‘Abduh’s influence is also thick in the *Tafsîr al-Maraghî* when he states that one of *manhaj* taken in the preparation of this interpretation is turning away (*al-i’râd*) from the narrations of *ma’tsûrah*, except for *mutawâtir* and the narrations that are not contrary to the spirit of Islam. Finally for Quthb, Abduh’s influence was seen from his beautiful literary elements.

Abstrak

Artikel ini membahas pengaruh tafsir Muḥammad ‘Abduh terhadap tafsir-tafsir para mufasir pasca-‘Abduh, terutama pada lima mufasir yang populer di kalangan umat Islam, yaitu Rasyîd Ridlâ, Maḥmûd Syaltût, Bint al-Syâthî, Al-Maraghî dan Sayyid Quthb. Hasil penelitian menunjukkan bahwa Rasyid Ridlâ tetap mempertahankan penafsiran gurunya seraya menambahkan penjelasan seperlunya. Ini artinya, dampak tafsir ‘Abduh kental pada tafsir Ridlâ. Bagi Maḥmud Syalthût pengaruh Abduh nampak pada pandangannya bahwa Alquran mengandung tema-tema dan tujuan-tujuan pokok. Sementara ciri menonjol dari tafsir Bint al-Syâthî adalah penekanannya atas aspek retorika (*al-nâhiyah al-bayâniyah*). Aspek ini kita tandai sebagai dampak dari tafsir ‘Abduh. ‘Warna’ ‘Abduh juga kental pada Tafsir al-Maraghî ketika ia menyatakan bahwa salah satu *manhaj* yang ditempuh dalam penyusunan tafsirnya ini adalah ‘berpaling (*al-i’râd*)’ dari riwayat-riwayat *ma’tsûrah*, kecuali yang *mutawâtir* dan riwayat yang tidak berseberangan dengan semangat Islam. Terakhir bagi Quthb, pengaruh Abduh terlihat dari unsur sastranya yang

indah. Makna-makna ayat dituangkan dengan atraktif, mempesona dan hidup, sambil tetap mengindahkan keagungan serta kesucian Alquran.

Keywords: Contemporary tafsir, *manhaj* interpretation, *al-i'râd*

Pendahuluan

Muhammad ‘Abduh, menurut Muhammad ‘Imârah, adalah tokoh akal-nalar Islam terbesar abad modern ini yang memberikan refleksi dan penafsiran terhadap ayat-ayat Alquran. Pemikiran-pemikiran ‘Abduh, masih menurut ‘Imârah, merupakan gerakan pembaruan pemikiran Islam kontemporer yang paling menonjol, sehingga layak baginya untuk menyandang gelar “*Al-Ustâdz al-Imâm*”.¹ *Tafsîr al-Manâr* yang bernama *Tafsir Al-Qur’an Al-Hakim* memperkenalkan dirinya sebagai, kitab tafsir satu-satunya yang menghimpun riwayat-riwayat yang shahih dan pandangan akal menghimpun riwayat-riwayat yang shahih dan pandangan akal yang tegas, yang menjelaskan hikmah-hikmah syari’ah, serta *sunnatullah* (hukum Allah yang berlaku) terhadap manusia, dan menjelaskan fungsi Al-Qur’an sebagai petunjuk untuk seluruh manusia, di setiap waktu dan tempat, serta membandingkan antara petunjuknya dengan keadaan kaum muslimin dewasa ini (pada masa diterbitkannya) yang telah berpaling dari petunjuk itu, serta (membandingkan pula) dengan keadaan pada salaf (leluhur) yang berpegang teguh dengan tali hidayah itu. Tafsir ini disusun dengan redaksi yang mudah sambil menghindari istilah-istilah ilmu dan teknis sehingga dimengerti oleh orang awam tetapi tidak diabaikan oleh orang-orang khusus (cendekiawan).

Muhammad ‘Abduh memiliki banyak pengagum dan pengikut. Di antara mereka ini, ada yang kemudian mengikuti jejak pembaharuan ‘Abduh dan mengambil tafsîr Alquran sebagai wahana pembaharuannya. Mereka yang diidentifikasi—atau mengidentifikasi diri—sebagai pengikut ‘Abduh tersebut antara lain Muhammad Rasyîd Ridlâ, ‘Abd al-Qâdir al-Maghribî, Ahmad Mushthafâ al-Maraghî, Jamâl al-Dîn al-Qâsimî, ‘Abd al-Hamîd bin Bâdîs, Muhammad al-Thâhir bin ‘Âsyûr, Mahmûd Syaltût, Dr. ‘Abdullâh Dirâz, Dr. Muhammad al-Bahî, Syaikh Muhammad al-Madanî, Âisyah ‘Abd al-Rahmân (Bint al-Syâthî), dan *Al-Syahîd* Sayyid Quthb.

Artikel ini akan mencoba mengkaji pengaruh Tafsir Al Manâr karya Abduh terhadap lima tafsir populer yang diidentifikasi sebagai tafsir yang dipengaruhi tafsir al-Manâr M. Abduh. Lebih spesifik akan membahas dalam aspek mana pengaruh Abduh dalam tafsir-tafsir tersebut. hal tersebut menyangkut *manhaj*, penjelasan, konteks, sastra dan keindahan bahasanya, gaya penulisan, dan hal-hal yang menyangkut penafsiran. Metode yang ditempuh penulis adalah studi pustaka (*library research*) yaitu dengan cara meneliti secara mendalam kandungan isi tafsir Muhammad Rasyîd Ridlâ, Mahmûd Syaltût, ‘Âisyah ‘Abd al-Rahmân (Bint al-Syâthî), Ahmad Mushthafâ al-Maraghî dan *Al-Syahîd* Sayyid Quthb.

¹Muhammad ‘Imârah, *Al-Imâm Muhammad ‘Abduh, Mujaddid al-Dunyâ bi Tajdîd al-Dîn*, (Kairo: Dâr al-Syurûq, cet. II, 1988), 12.

Pengaruh Penafsiran Muḥammad ‘Abduh

Muḥammad Rasyîd Ridlâ

Muḥammad Rasyîd Ridlâ (selanjutnya: Ridlâ) lahir dan tumbuh besar di Tripoli, Suriah. Di kota ini ia menimba ilmu, lalu mengamalkannya dengan mengajar dan memberikan bimbingan kepada sesamanya. Sampai pada suatu waktu, ia tertarik oleh majalah *Al-’Urwaṭ al-Wutsqâ* dan menaruh rasa kagum terhadap majalah tersebut. Ia sangat ingin bertemu dengan tokoh-tokoh yang menjadi motor penggerak di balik *Al-’Urwaṭ al-Wutsqâ* itu, yakni Jamâl al-Dîn al-Afghânî dan Muḥammad ‘Abduh (selanjutnya: ‘Abduh). Dengan al-Afghânî, Ridlâ tidak sempat bertemu. Ia hanya bertemu dengan ‘Abduh, bahkan kemudian menjadi muridnya yang setia. Permintaan pertama sang murid dari gurunya adalah menulis tafsir Alquran. Sang guru memenuhi permintaan ini, dan Ridlâ mencatat apa yang ia dengar dari paparan tafsir gurunya.² Karena kedekatan Ridlâ dengan ‘Abduh dan karena kesetiaannya kepada ‘Abduh, ‘Abduh pernah berkata tentang Ridlâ: “Dia adalah penerjemah pemikiran-pemikiran ku.” Pernah pula berkata: “Aku dengannya bersatu dalam akidah, pemikiran, pendapat, akhlak dan amal.”³

Dalam bidang tafsir, Ridlâ mempunyai tujuan dan metode yang tidak keluar dari jalur tujuan dan metode yang ditempuh oleh gurunya, kecuali dalam sedikit hal saja. Jika sesekali terjadi perbedaan pandangan antara Ridlâ dan ‘Abduh, Ridlâ menyampaikan perbedaan itu dengan sangat hati-hati dan menggunakan kata-kata yang sangat sopan. Perbedaan yang ada itu pun sejatinya lebih berarti pengembangan dan perluasan dengan menambahkan penafsiran, hadis-hadis, penjelasan hukum, bentuk-bentuk *mufradat*, aspek kebahasaan, persoalan-persoalan *khilâfiyah* dan ayat-ayat lain yang memperkuat ayat bersangkutan.⁴ Karya Ridlâ yang menonjol di antaranya *Al-Wahy al-Muḥammadî* yang telah diterjemahkan ke dalam beberapa bahasa. Namun yang paling menonjol dari karya-karyanya adalah, tentu saja, *Tafsîr al-Manâr*.⁵

Tafsîr al-Manâr karya Ridlâ, yang bagian-bagian awalnya (lima jilid pertama) memuat tafsir ‘Abduh, merupakan tipe khusus dalam menakwilkan Alquran. Terobosan-terobosan yang dilakukan Ridlâ bisa menggugah kesadaran pembacanya untuk mengkaji Alquran lebih dalam, untuk bangkit membenahi kondisi umat yang tengah *shock* akibat kekalahan-kekalahan yang terus dideritanya semenjak berakhirnya Perang Salib sampai runtuhnya dinasti Turki Utsmani.⁶

²Abd al-Ghaffâr ‘Abd al-Rahîm. *Al-Imâm Muḥammad ‘Abduh wa Manhajuh fî al-Tafsîr*. (Kairo: Al-Jâmiah Al-Qâhirah, 1963), 323.

³Muḥammad Husein al-Dzahabî, *Al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn* (Kairo: Dâr al-Kutub al-Ḥaditsah, vol. III, tt), 243. Lihat juga ‘Abd al-Majîd ‘Abd al-Salâm al-Muḥtasib, *Ittijâhât al-Tafsîr fî ‘Ashr al-Ḥadîts* (Beirut: Dâr al-Fikr, cet. I jilid I, 1973), 195.

⁴Lihat Muḥammad Rasyîd Ridlâ, *Tafsîr al-Manâr*, Vol. I, (Kairo: Dar Al-Manâr, 1954), 16 (selanjutnya Rasyîd Ridlâ, *Al-Manâr*).

⁵Abd al-Ghaffâr, *Al-Imâm Muḥammad ‘Abduh...*, 324.

⁶Rif’at Syauqi Nawawi, *Rasionalitas Tafsir Muḥammad ‘Abduh, Kajian Masalah Akidah dan Ibadat* (Jakarta: Paramadina, cet. I 2002), 98.

Manhaj yang ditempuh Ridlâ dalam tafsirnya adalah, seperti telah disebutkan, sama dengan *manhaj* yang ditempuh oleh gurunya kecuali dalam beberapa hal saja. Berikut akan kami tampilkan sedikit contoh penafsiran Ridlâ. Di dalamnya kita diharapkan dapat melihat sejauh mana dampak (pengaruh) tafsir ‘Abduh terhadap tafsir Ridlâ.

Ketika Ridlâ menafsirkan ayat “*Inna Allâh lâ yuḥibbu man kâna mukhtâlan fakhûrâ*,”⁷ ia mengutip ‘Abduh yang mengatakan bahwa penggalan ayat ini merupakan alasan (*ta’lîl*) bagi semua perintah yang disebutkan dalam penggalan-penggalan sebelumnya dari ayat ini. *Mukhtâl*, masih kata ‘Abduh, adalah orang sombong yang kesombongannya nampak dalam gerak tubuh dan perilakunya. Orang seperti ini menganggap dirinya lebih tinggi dan mulia dari orang lain. Sedang-kan *fakhûr* adalah orang sombong yang kesombongannya nampak dalam ucapan-ucapannya. *Mukhtâl* dan *fakhûr* keduanya dibenci Allah.⁸

Setelah Ridlâ mengutip penafsiran ‘Abduh, dengan sedikit perubahan redaksi—sebagaimana diakuinya—ia kemudian menambahkan:

Saya berpendapat bahwa tidaklah termasuk dalam kategori kesombongan (*al-kibr* dan *al-khailâ*) jika seseorang tampil dengan penuh wibawa selama ia tidak angkuh dengan kewibawaannya, percaya diri dengan tetap santun dan lembut, serta berpakaian rapi dan baik dengan tidak berlebihan dan mencari perhatian.⁹

Untuk memperkuat pendapatnya ini, Ridlâ mengutip hadis riwayat Muslim, Abû Dâwud dan al-Tirmidzî dari Ibn Mas’ûd, yang mengatakan bahwa seseorang yang dalam hatinya ada kesombongan, seberat biji sawi sekalipun, tidak akan masuk surga. Lalu seseorang bertanya kepada Rasulullah tentang orang yang suka berpakaian yang baik. Rasul menjawab bahwa Allah itu indah dan menyukai keindahan (*inn Allâha jamîlun yuḥibb al-jamâl*). Sedang kesombongan adalah penolakan terhadap kebenaran dan ber-sikap angkuh terhadap sesama manusia.¹⁰

Dengan tambahan penjelasan yang dilakukannya, Ridlâ ingin mengatakan bahwa kesombongan yang dicela oleh Allah dalam ayat adalah kesombongan dalam arti penolakan terhadap kebenaran dan sikap angkuh serta merendahkan sesama manusia. Adapun kewibawaan yang disertai kelembutan dan sopan santun serta pakaian yang indah dan rapi, selama bukan untuk pamer, tapi semata karena Allah menyukai keindahan, tidak termasuk kesombongan. Dengan begitu, Ridlâ tetap mempertahankan penafsiran gurunya seraya menambahkan penjelasan seperlunya. Ini artinya, dampak tafsir ‘Abduh kental pada tafsir Ridlâ.

Mahmûd Syaltût

Mahmud Syaltut lahir di Maniah, Bani Mansur, Bukhairah, Mesir, pada 23 April 1893. Setelah hafal al-Qur’an, pada tahun 1906 ia memasuki lembaga pendidikan agama di Iskandariyah. Selanjutnya ia meneruskan studinya ke Universitas al-Azhar, Kairo, Mesir, dan berhasil

⁷Qs. Al-Nisâ, (4): 36.

⁸ Muḥammad Rasyîd Ridlâ, *Tafsîr al-Manâr*, Vol. I, (Kairo: Dar Al-Manâr, 1954), 95.

⁹ Muḥammad Rasyîd Ridlâ, *Tafsîr Al-Manâr*..., 96.

¹⁰ Rasyîd Ridlâ, *Tafsîr Al-Manâr*..., 97.

meraih gelar *al-Syahadah al-'Alimiyah al-Nidzamiyah* (setara dengan gelar master of Art) sebagai lulusan terbaik. Di samping itu, ia juga meraih gelar baik dari dalam negeri maupun luar negeri. Misalnya gelar Doktor Honoris Causa yang dianugerahkan kepadanya oleh Universitas Chili pada 1958, IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta dalam spesialisasi Ilmu Kemasyarakatan dan Syariat Islam, dan menerima lencana kerajaan oleh paduka Y.M. Raja Hasan Maroko.¹¹

Dampak 'Abduh pada Mahmūd Syaltūt nampak pada pandangan Syaltūt bahwa Alquran mengandung tema-tema dan tujuan-tujuan pokok. Karena pandangannya ini, Syaltūt berpendapat bahwa mende-katkan manusia kepada makna-makna Alquran dan membukakan pintu bagi pendalaman Alquran merupakan kewajiban para ulama dan pemuka agama.¹² Pandangan ini ingin menekankan bahwa Alquran betul-betul sebagai hidayah bagi umat manusia, dan bahwa ke-hidayah-annya itu mesti dirasakan oleh mereka.

Menurut Syaltūt, tujuan-tujuan Alquran berkisar pada tiga aspek pokok: Aspek akidah, akhlak, dan hukum. Yang pertama bertujuan untuk membersihkan hati dari benih-benih syirik dan berhalaisme, sembari mempertalikannya dengan nilai-nilai ruhaniah yang suci-murni. Dalam aspek ini terkandung rukun iman. Aspek yang kedua (akhlak) bertujuan untuk melatih dan mensucikan jiwa, meninggikan derajat dan kualitasnya, serta memperkuat tali persaudaraan dan tolong menolong antar sesama manusia. Dalam aspek ini terkandung perintah untuk jujur, sabar, menepati janji, kasih-sayang, lemah lembut dan lain-lain. Sedang aspek ketiga (hukum) bertujuan mengatur hubungan manusia dengan Tuhannya dan hubungan manusia dengan sesamanya. Dalam aspek ini terkandung kewajiban salat, zakat, puasa, haji dan sebagainya.¹³

Manhaj tematik¹⁴ dalam tafsir Syaltūt nampak jelas. Sebagai sampel kita lihat tafsirnya atas surat al-Fâtihah. Menurut Syaltūt, surat ini mencakup semua kandungan (ajaran) yang ada dalam Al-quran, yaitu ajaran tentang tauhid, tentang adanya hari kebangkitan, penjelasan tentang jalan lurus (*al-tharîq al-mustaqîm*) yang harus ditempuh manusia dalam rangka mengatur hubungannya dengan Tuhan, dengan diri dan sesamanya. Ayat 2 (*al-ḥamd li Allâh rabb al-'âlamîn*) dan 3 (*al-rahmân al-rahîm*) mengandung ajaran tauhid dan pendidikan jiwa lewat kasih sayang-Nya yang Ia berikan kepada hamba-hamba-Nya. Ayat 4 (*mâlik yawm al-dîn*) menunjukkan adanya kebangkitan akhirat tempat segala amal dunia mendapat balasan. Ayat 5 (*iyyâka na'bud wa iyyâka nasta'în*) menunjukkan bahwa objek ibadah

¹¹ M. Fatih. "Paradigma Pemahaman dan Klasifikasi Sunnah dalam Perspektif Edukatif Mahmud Syaltut dan Implikasinya terhadap Aktualisasi Mekanisme Ra'yu Era Kekinian". *Ta'dibiyya*, Vol. 7., No. 1., Mei 2017., 11-12.

¹² Syaikh Mahmūd Syaltūt. *Min Hady al-Qur'ân*, (Kairo: Wizârat al-Tsaqâfah Dâr al-Kâtib al-'Arabî li al-Thibâ'ah wa al-Nasyr, 1985), 6.

¹³ Syaikh Mahmūd Syaltūt. *Min Hady al-Qur'ân...*, 6-7.

¹⁴ *Manhaj* tematik di sini dalam pengertian, sang mufasir selalu memperhatikan kesatuan tema surat yang ia tafsirkan, lalu membagi ayat-ayat dalam surat itu ke dalam sub-sub tema.

hanya satu yaitu Allah dan menunjukkan kelemahan manusia serta kebutuhan mereka akan pertolongan-Nya. Ayat 6 (*ihdinâ al-shirâth al-mustaqîm*) mengarahkan manusia untuk memohon kepada Allah agar ditunjukkan jalan yang menjamin keteraturan dan kelurus-an hidup mereka. Sedang ayat terakhir (*shirâth al-ladzîna an'amta ...walâ al-dlâllîn*) menunjukkan bahwa sikap manusia terhadap ajaran Allah terbagi ke dalam tiga golongan, *pertama*, golongan yang memegang teguh ajaran-Nya dan selalu berada di jalan lurus. Mereka ini yang disebut oleh ayat sebagai golongan yang mendapat nikmat-Nya. *Kedua*, golongan yang menen-tang jalan Allah dan hukum-hukum-Nya karena pembangkang-an dan kesombongan mereka. Mereka ini adalah "*al-maghdlûb 'alaihim*". Dan *ketiga*, golongan yang menampakkan keimanan sedang hatinya menyimpan kekufuran. Golongan ini adalah "*al-dlâllîn*".¹⁵

Dampak tafsir 'Abduh terhadap tafsir Syaltût juga kental ketika yang kedua menafsirkan surat al-Mâ'idah (5): 5. Ayat ini, kata Syaltût, membolehkan memakan makanan Ahli Kitab (Yahudi dan Nasrani) dan menikahi perempuan dari kalangan mereka. Hukum makanan Ahli Kitab sama dengan hukum perempuan mereka, yakni halal bagi kaum mukminin. Ini menunjukkan bahwa, dalam pan-dangan Alquran, keduanya baik dan boleh dikonsumsi (dimakan atau dikawini), juga bahwa per-bedaan agama bukanlah merupakan halangan bagi terjadinya interaksi sosial berupa saling mengonsumsi makanan dan terjadinya "per-kawinan silang".¹⁶

Dalam ayat ini ada dua personalan berkenaan hubungan kaum Muslimin-Ahli Kitab, yakni soal makanan dan perempuan Ahli Kitab. Di sini, kita akan melihat lebih jauh pandangan dan penaf-siran Syaltût atas masalah yang pertama.

Jumhûr ulama, menurut Syaltût, berpendapat bahwa tujuan ayat "*watha'âm al-ladzîna ûtû al-kitâb...*" (Qs. Al-Mâ'idah, 5: 5) ada-lah untuk menghilangkan kesulitan bagi kaum muslimin untuk meng-onsumsi makanan bikinan Ahli Kitab atau daging hewan sembe-lihan mereka. Sebelum ayat ini turun, kaum muslimin merasa keberatan untuk memakan ma-kanan dan sembelihan mereka karena perbedaan agama. Kemu-dian Allah menjelaskan bahwa makanan dan sembelihan Ahli Kitab halal bagi mereka, sama seperti halalnya segala jenis makanan dan minuman yang baik-baik. Allah juga mengajari mereka bahwa perbedaan akidah tidak menghalangi terjadinya pertukaran dan perputaran sumber pangan; antara mereka dapat saling meng-onsumsi makanan.¹⁷

Namun demikian, lanjut Syaltût, makanan Ahli Kitab yang boleh dikonsumsi oleh kaum muslimin tidak boleh mencakup makanan yang telah diharamkan dalam ayat sebelumnya¹⁸ yaitu bangkai, darah, daging babi dan lainnya, meski mereka (Ahli Kitab) menghalalkannya bagi diri mereka. Tidak halal pula bagi

¹⁵Syaikh Maḥmūd Syaltût, *Min Hady al-Qur`ân...*, 10-11.

¹⁶Syaikh Maḥmūd Syaltût, *Tafsîr al-Syaikh Syaltût*, (Kairo: Dâr al-Qalam, 1979), 291.

¹⁷Syaikh Maḥmūd Syaltût, *Tafsîr al-Syaikh Syaltût...*, 292.

¹⁸Qs. Al-Mâ'idah (5): 3.

orang Islam memakan daging hewan sembelihan Ahli Kitab, jika ia tahu bahwa hewan itu mati tercekik atau disembelih dengan menyebut nama selain Allah.¹⁹

‘Aisyah ‘Abd al-Rahmân (Bint al-Syâthî)

Bint al-Syâthî dikategorikan sebagai salah seorang mufassir modern, paling tidak dapat dilihat dari dua aspek. *Pertama*, dari segi zaman di mana ia hidup, seperti yang telah diketahui bahwa ia hidup pada zaman modern. *Kedua*, dari segi metode yang digunakan dalam menulis tafsirnya. Mayoritas peminat kajian-kajian al-Qur’an menilai metode yang diusung oleh Amin al-Khuli kemudian diterapkan oleh Bint al-Syâthî dalam tafsirnya, *al-Tafsîr al-Bayaniy li al-Qur’an al-Karim* termasuk metode modern.

Bint al-Syâthî dilahirkan di barat Delta Nil, tepatnya di Dumyat, ‘Aisyah ‘Abd al-Rahman yang dikenal dengan nama samaran Bint al-Shati’. Ia tumbuh dalam lingkungan keluarga Muslim yang taat dan tergolong konservatif. Walaupun memiliki pandangan dan sikap yang konservatif, ia tetap memiliki daya tarik untuk seorang perempuan Arab modern yang berbudaya, yang harus diperhitungkan dan dicirikan oleh kemampuan pengungkapan diri yang kuat dan artikulatif, yang diilhami oleh nilai-nilai Islam dan informasi pengetahuan yang meluap, sebagai seorang pakar yang hidup di era modern. ‘Abd al-Rahman, ayah Bint al-Shati’ adalah salah seorang anggota kerukunan sufi. Di samping itu ia adalah guru di sekolah teologi di Dumyat.²⁰

‘Aisyah Abd al-Rahman atau yang termasyur dengan nama Bint al-Syâthî telah mengukuhkan dirinya sebagai spesialis sastra dan tafsir al-Qur’an era modern. Bint al-Syâthî mulai meniti karir sebagai guru ibtidaiah di al-Mansurah, sekitar tahun 1929. Kemudian pada tahun 1932, ia dikirim ke sebuah perguruan tinggi oleh penyedia pengajaran Kementerian Pendidikan untuk mengelola laboratorium bahasa Inggris dan Prancis. Dua tahun kemudian, tepatnya pada tahun 1934, setelah memperoleh gelar B.A, ia dipromosikan untuk menjadi sekretaris di perguruan tinggi tersebut

Selain menekuni dunia pendidikan, ia juga aktif menulis di berbagai media massa bahkan ia pernah menjadi editor surat kabar. Karir jurnalistiknya berawal ketika ia masih belajar di sekolah menengah pertama. Pada tahun 1933, ia dinobatkan sebagai editor utama Majalah, *al-Nahdhah al-Nisaiyah*, di samping itu ia aktif pula menulis di surat kabar terkemuka Mesir, *al-Ahram*. Kendati demikian, hal itu sama sekali tidak memengaruhi karir akademiknya. Pada tahun 1939 Bint al-Syâthî menjadi asisten dosen di Universitas Kairo. Tiga tahun kemudian, yakni pada tahun 1942, ia menjadi inspektur Bahasa dan Sastra Arab di Kementerian Pendidikan. Sejak tahun 1950-1957, ia bekerja sebagai dosen bahasa Arab di Universitas ‘Ayn Shams. Pada tahun 1957-1962, ia diminta untuk menjadi asisten profesor sastra Arab di universitas yang sama. Lima tahun kemudian, ia

¹⁹ Syaikh Maḥmûd Syaltût, *Tafsîr al-Syaikh Syaltût...*, 294.

²⁰ Wahyuddin. “Corak dan Metode Tafsir Bint Al-Syatî Studi atas *al-Tafsîr al-Bayaniy li al-Qur’an al-Karîm*”. *Epistémé*, Vol. 9, Nomor 1, Juni 2014., 120-121.

dikukuhkan menjadi profesor dalam bidang Bahasa dan Sastra Arab di Universitas ‘Ayn Syams. Sejak itulah ia diamanatkan sebagai Guru Besar Bahasa dan Sastra Arab pada Universitas ‘Ayn Syams, Mesir dan kadang-kadang juga menjadi Guru Besar Tamu di Universitas Islam Umm Durman, Sudan. Setidaknya ia telah berbicara di hadapan para sarjana di Roma, Aljazair, New Delhi, Bagdad, Kuwait, Yerussalam, Rabat, Fez dan Khartoum pada saat berkesempatan memberi kuliah dan konferensi pada tahun 60-an.

Ciri menonjol dari tafsir ‘Âisyah ‘Abd al-Rahmân (Bint al-Syâthî) adalah penekanannya atas aspek retorika (*al-nâhiyah al-bayâniyah*). Aspek ini kita tandai sebagai dampak dari tafsir ‘Abduh. Penekanan atas aspek ini juga mendekati cara yang ditempuh oleh Syaikh Amîn al-Khûlî, demikian seperti diakui Bin al-Syâthî sendiri.²¹

Penekanan Bin al-Syâthî atas aspek *bayâniyah* ini merupakan upayanya untuk menghasilkan *tafsîr adabî*. Lagi-lagi, pada titik ini kita menemukan dampak ‘Abduh pada tafsir Bin al-Syâthî. Tentang upayanya ini, ia katakan bahwa apa yang ia tuangkan dalam tafsirnya tak lain dari upaya untuk meng-hasilkan *al-tafsîr al-adabî* dalam rangka menunjukkan kemukjizatan Alquran dalam aspek *bayâniyah*-nya. Di dalam tafsir ini, ia berupaya begitu rupa untuk memahami teks Alquran dengan pemahaman yang sejalan dengan ‘ruh’ dan karakter bahasa Arab. Ia mendekati setiap kata, bahkan *harakat*, intonasi dan aksentuasi, dengan menggunakan *uslûb* Alquran sendiri, dan hanya kembali kepadanya ketika terjadi perselisihan paham dan kebuntuan jalan dalam memahaminya. Pende-katan itu ia lakukan dengan cara penelusuran yang teliti atas seluk-beluk kata dan pengamatan yang seksama untuk menemukan *dilâlah* yang ditujunya.²²

Berikut sampel penafsiran Bint al-Syâthî: Ketika ia menafsirkan surat al-Dluhâ, ia katakan bahwa surat ini *makiyah*. Tak ada perselisihan tentang hal ini. Para mufasir juga sepakat bahwa *sabab nuzûl*-nya adalah keterlambatan wahyu kepada Rasulullah saw., dan ini cukup memberatkan beliau.

Surat ini dibuka dengan sumpah, huruf sumpahnya adalah *wâw*. Berkenaan sumpah Tuhan seperti ini, pendapat yang sudah mapan mengatakan bahwa ia menunjukan makna pengagungan (*ta’zhîm*) bagi sesuatu yang dijadikan alat sumpah (*al-muqsam bih*). Mereka yang memegang pendapat ini berupaya sedemikian rupa untuk menunjukkan ke-agungan sesuatu yang dijadikan Allah sebagai alat sumpah-Nya. Ketika Allah bersumpah dengan malam, misalnya, mereka katakan bahwa padanya terdapat tanda-tanda keagungan Tuhan, seperti penciptaannya dan dijadikannya ia sebagai waktu istirahat dari segala aktivitas dan lainnya.²³

Akan tetapi pendapat umum itu tidak memuaskan dan tidak dapat diterima begitu saja oleh Bint al-Syâthî. Dalam kasus Tuhan ber-sumpah dengan waktu duha, misalnya, Bint al-Syâthî memper-tanyakan, apa unsur *tazhîm* pada waktu itu sehingga pantas dikata-kan bahwa Allah bersumpah dengannya karena padanya

²¹Abd al-Ghaffâr, *Al-Imâm Muḥammad ‘Abduh...*, 400.

²²Lihat Bint al-Syâthî, *Muqaddimah al-Tafsîr al-Bayânî li al-Qur`ân al-Karîm*, (Kairo: Dâr al-Ma`ârif, 1971), 18.

²³Lihat Bint al-Syâthî, *Muqaddimah al-Tafsîr al-Bayânî ...*, 25.

ter-dapat tanda-tanda keagungan? Yang nampak dari waktu duha, kata Bint al-Syâthî, adalah makna *istihâsy*, yaitu waktu yang mencekam. Yang jelas, anggapan bahwa sumpah Tuhan dalam beberapa ayat dengan sesuatu menunjukkan makna keagungan pada sesuatu itu, tidak memuaskan Bint al-Syâthî. Sebab menurutnya, makna itu ‘di-bikin-bikin (dipaksakan)’ belaka.

Setelah mencermati lebih dalam dan mengamati lebih jauh tentang ayat yang dibuka dengan huruf *wâw* seperti dalam surat al-Dlūḥâ, ternyata, hemat Bint al-Syâthî, huruf *wâw* di situ tidak berfungsi sebagai huruf *qasam* (sumpah). Di situ ia berfungsi lebih luas untuk menunjukkan makna retorikal (*ma'nâ bayânî*) yang lebih dalam, yaitu untuk menjelaskan hal-hal penting yang sifatnya maknawiyah-metafisis (*ghaybiyyât*) dengan hal-hal yang bersifat empiris-fisis.²⁴ Penjelasan-nya, kurang lebih, seperti ini:

Dalam surat al-Dlūḥâ Allah menyebutkan dua kejadian alam yaitu waktu duha di mana manusia menyaksikan dan merasakan te-rangnya hari, kemudian malam gelap yang sunyi dan tenang. Mereka menyaksikan dan melalui dua kejadian ini dengan sikap biasa-biasa saja, tak ada yang mengund-ang rasa aneh atau pertanyaan pada kejadian gelap sehabis terang. Jika demikian keadaannya, maka lalu mengapa mereka heran kalau datang suatu fase (*fatraḥ*) di mana wahyu tidak turun kepada Rasulullah setelah sebelumnya turun kepada beliau?²⁵ Surat al-Dlūḥâ ingin menggambarkan bahwa turun dan berhentinya wahyu kepada Rasul tak ubahnya datang dan perginya siang berganti malam; tak perlu diherankan, tak usah dipertanyakan. Masa *fatraḥ* yang menimpa Rasul tidak sama sekali berarti Tuhan telah meninggalkan beliau.

Dapat kita lihat juga dampak ‘Abduh pada tafsir Bint al-Syâthî ketika ia menafsirkan penggalan ayat “*fa man ya'mal mitsqâl dzarrat khairan yarah wa man ya'mal mitsqâl dzarraḥ syarran yarah.*” Berbeda dengan para ulama dan mufasirin yang ‘sibuk’ mempersoalkan kata *zarrāḥ*; ukuran, bentuk dan segala perselisihan paham menyangkut kata itu, Bint al-Syâthî bahkan menghindari dari segala perselisihan paham seperti itu seraya menya-takan bahwa tidak perlu kita berpanjang bicara memperdebatkan hakikat kata itu. Yang lebih penting, menurutnya, adalah mencari tahu lebih jauh rahasia-rahasia *bayâniyah* yang terkandung di dalamnya.²⁶

Aḥmad Mushthafâ al-Marâghî

Nama lengkapnya, Aḥmad Mushthafâ bin Muḥamad bin ‘Abd al-Mun’im al-Marâghî. Selain *mufasssir* dia juga kerap disebut sebagai *faqîh*. Aḥmad Mushthafâ al-Marâghî adalah saudara Muḥammad Mushthafâ al-Marâghî yang pernah menjabat sebagai *Syaikh al-Azhar*. Karya tafsir Aḥmad Mushthafâ al-Marâghî (selanjutnya: al-Marâghî) cukup populer, yaitu *Tafsîr al-Qur`ân al-Karîm* yang terkenal dengan nama *Tafsîr al-Marâghî*.²⁷

²⁴Lihat Bint al-Syâthî, *Muqaddimah al-Tafsîr al-Bayânî* ..., 26.

²⁵Lihat Bint al-Syâthî, *Muqaddimah al-Tafsîr al-Bayânî* ..., 27.

²⁶Lihat Bint al-Syâthî, *Muqaddimah al-Tafsîr al-Bayânî* ..., 104.

²⁷Al-Sayyid Muḥammad ‘Alî Iyâzî, *Al-Mufasssîrîn, Ḥayâtuhum wa Manhajū-hum*, (Teheran: Muassasah al-Thibâ’ah wa al-Nasyr Wizârat al-Tsaqâfah wa al-Irsyâd al-Islâmî, cet. I, tt), 357-358.

Tafsir ini banyak dipuji orang karena dianggap tafsir yang cukup *syâmil* (komprehensif), redaksi yang digunakan dan cara penyampaiannya dinilai dapat merespon kebutuhan manusia masa kini. Isinya mudah dicerna, menenangkan hati, pemaparannya rasional dan argumentatif, bukti-bukti empiris juga sering dimunculkan. Demikian Iyâzî memuji tafsir ini.²⁸

Pujian Iyâzî di atas nampaknya dapat mudah kita terima mengingat bahwa “ruh” ‘Abduh sebenarnya mengalir dalam *Tafsir al-Marâghî*, selain al-Marâghî sendiri memang merancang tafsir ini untuk menjadi sebuah ‘tafsir modern’ yang memudahkan banyak orang yang mempunyai sedikit waktu.²⁹ ‘Warna’ ‘Abduh juga kental ketika ia menyatakan bahwa salah satu *manhaj* yang ia tempuh dalam penyusunan tafsirnya ini adalah ‘berpaling (*al-i’râd*)’ dari riwayat-riwayat *ma’tsûrah*, kecuali yang *mutawâtîr* dan riwayat yang tidak berseberangan dengan semangat Islam. Ia juga menghindari dari pendapat *jumhûr* mufasirin yang telah lalu yang pendapatnya hanya sesuai dengan masa mereka. Hal lain yang ia hindari adalah persoalan-persoalan ilmu *nahw*, *sharaf* dan *balâghâh* dan semacamnya. Hal-hal seperti ini, menurut al-Marâghî, telah menjadi penghalang bagi para pembaca tafsir untuk menemukan sesuatu yang sesungguhnya mereka cari dalam tafsir.³⁰

Untuk menemukan pengaruh ‘Abduh secara konkrit dalam tafsir ini, nampaknya tidak terlalu sulit. Misalnya, ketika al-Marâghî menafsirkan kata *malaikat* dalam ayat 34 surat al-Baqarah: “*Dan (ingatlah) ketika Kami berfirman kepada para malaikat: ‘Sujudlah kamu kepada Adam....’*” Ia katakan bahwa malaikat adalah bagian dari alam gaib yang kita tidak mengetahui hakikatnya. Alquran mengatakan, lanjut al-Marâghî, bahwa para malaikat mempunyai tugas-tugas sendiri. Ilham untuk melakukan kebenaran dan kebaikan juga sering dinisbahkan Alquran kepada mereka. Seperti halnya bisikan kepada keburukan sering disandarkan kepada setan.³¹

Al-Marâghî melanjutkan, malaikat dan setan keduanya merupakan alam ruhani yang mempunyai hubungan dengan ruhani manusia, tetapi kita tidak mengetahui hakikatnya. Kita hanya mempercayainya sesuai dengan apa yang dikatakan Alquran, dan tidak menambah-nambahinya sedikit pun.³² Sebagian mufasirin, demikian al-Marâghî, berpendapat bahwa ketika beberapa ayat menyatakan bahwa para malaikat ditugasi untuk me-numbuhkan tanam-tanaman, men-ciptakan binatang dan menjaga manusia, makna sebenarnya adalah bahwa proses pertumbuhan pada tanam-tanaman itu terjadi oleh “ruh khusus” yang ditiupkan Allah di dalam benih. Dengan ‘ruh’ itulah tumbuh jenis tanaman tertentu. Demikian pula kejadiannya dalam penciptaan hewan dan manusia. Segala sesuatu terjadi berdasarkan aturannya sendiri yang telah diada-kan dan ditetapkan oleh Allah. Dalam bahasa agama, “ruh” tiupan Allah itu dinamai

²⁸Al-Sayyid Muḥammad ‘Alī Iyâzî, *Al-Mufasssîrûn, Hayâtuhum...*, 358.

²⁹Lihat Aḥmad Mushthafâ al-Marâghî, *Tafsîr al-Marâghî*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1974), 3-4.

³⁰Lihat Mushthafâ al-Marâghî, *Tafsîr al-Marâghî...*, 17-18. Lihat juga Iyâzî, *al-Mufasssîrûn...*, 360.

³¹Al-Marâghî, *Tafsîr al-Marâghî...*, 86.

³²Al-Marâghî, *Tafsîr al-Marâghî...*, 87.

malaikat, sedang orang yang tidak mengakui alam gaib menamainya kekuatan alam atau aturan alam. Orang beriman berpendapat bahwa “ruh-ruh” itu mempunyai wujud yang tidak diketahui hakikatnya, sementara orang yang tidak beriman mengakui adanya kekuatan yang tidak dipahami hakikatnya. Jadi, pada dasarnya semua mengakui adanya sesuatu yang tidak terlihat dan tidak dapat diindra.³³

Pemaparan al-Maraghî mengenai malaikat ini diakhiri dengan kutipan pendapat *Al-Ustâdz al-Imâm Muḥammad ‘Abduh*. Sebagaimana dikutip al-Marâghî, ‘Abduh berpendapat:

Tidak terlalu jauh jika katakan, ayat ini (al-Baqarah 34) mengandung isyarat bahwa ketika Allah menciptakan bumi dan melengkapinya dengan potensi-potensi ruhaniah (*al-quwâ al-rûhâniyah*), dan setiap bagian dari potensi ini dikhususkan untuk jenis-jenis makhluk tertentu; ketika itu Allah menciptakan manusia dan memberinya po-tensi yang dengannya ia “menaklukkan” dan mendayagunakan semua potensi yang ada dalam rangka memakmurkan dan mengolah bumi. “Penaklukkan (*al-taskhîr*)” inilah yang disebut ayat dengan “sujud” yang mengandung makna tunduk. Dengan potensi yang dimilikinya ini manusia diangkat Allah menjadi *khalîfah* di bumi-Nya, sebab ia merupakan makhluk-Nya yang paling sempurna. Tidak termasuk dalam potensi yang menjadi bekal dalam menjalankan tugas *khalîfah* ini; po-tensi yang selalu mengajak kepada kehinaan, dan selalu memalingkan manusia dari menggunakan poten-sinya ini dalam rangka menda-tangkan kemanfaatan dan kemas-lahatan di bumi yang merupakan perwujudan tugas *khalîfah*. Potensi jahat ini dianggap oleh sebagian kaum sebagai tuhan keburukan (*ilâh al-syar*). Potensi ini sejatinya yang disebut dengan iblis.³⁴

Selain kutipan di atas, masih banyak dampak tafsir Abduh pada tafsir al-Marâghî. Dalam jilid pertama tafsir al-Marâghî saja, misalnya, dapat kita temui banyak kata-kata seperti ini: *Qâla al-ustâdz al-imâm*.³⁵ Kata-kata seperti dapat kita anggap sebagai dampak ‘Abduh pada al-Marâghî.

Sayyid Quthb

Nama lengkapnya Sayyid Quthb bin Ibrâhîm bin Husein al-Syâdzilî. Tafsir yang ia susun dinamai *Fî Zhilâl al-Qur`ân*. Tafsir ini termasuk tafsir kontemporer dan memiliki kedudukan yang cukup menonjol di kalangan kaum muslimin. Itu tak lepas dari salah satu *manhaj* yang ia terapkan, yaitu *manhaj ḥarakî* (pergerakan), yang dapat merespon banyak kebutuhan manusia masa kini. *Manhaj* ini diikuti oleh banyak mufasir.³⁶

Dalam tafsirnya ini, Quthb sangat memperhatikan keserasian tema (*al-tanâsub al-mawdlû’î*) antara tema-tema yang ada dalam satu surat. Ia juga berupaya begitu rupa untuk menuangkan tafsirnya dalam susunan redaksional dan *uslûb* yang indah.³⁷

³³ Al-Marâghî, *Tafsîr al-Marâghî*..., 88.

³⁴ Al-Marâghî, *Tafsîr al-Marâghî*..., 87.

³⁵ Kata-kata seperti ini dapat juga kita temukan misalnya dalam jilid I *Tafsîr al-Marâghî*, ..., 94, 162, 185, dan 188.

³⁶ Muhammad Ali Iyâzî, *al-Mufasssîrîn: Hayatuhum Wa Manhajuhum* (Teheran : Wizârah al-Tsaqâfah wa al- Irsyâd al-Islamî, 1414 H), 513.

³⁷ Muhammad Ali Iyâzî, *al-Mufasssîrîn: Hayatuhum*..., 514.

Bila kita membuka-buka tafsir karya Sayyid Quthb, yakni *Fî Zhilâl al-Qur`ân*, kita akan menemukan dampak ‘Abduh di dalamnya. Di antara hal menonjol dari tafsir *Fî Zhilâl al-Qur`ân* adalah unsur sastranya yang indah. Makna-makna ayat ia tuangkan dengan atraktif, mempesona dan hidup, sambil tetap mengindahkan keagungan serta kesucian Alquran.³⁸ Pada titik ini kita dapat menunjuk dampak ‘Abduh pada Quthb.

Ketika ia menafsirkan surat al-Fâtihah, ia katakan bahwa surat ini mengandung banyak pelajaran (*kuliyât*) tentang akidah dan visi Islam. Surat al-Fâthiah, lanjut Quthb, dimulai dengan *Bismillâh al-Rahmân al-Rahîm*. Memulai sesuatu “dengan nama Allah,” merupakan *adab* yang diajarkan dan diwahyukan oleh Allah kepada Nabi-Nya pada permulaan wahyu pertama, yakni “*Bacalah dengan nama Tuhanmu...*” Ini sesuai dengan salah satu ajaran pokok Islam bahwa Allah adalah Zat Yang Maha Awal, Maha Akhir, Maha Zahir dan Maha Batin. Dia-lah wujud yang Hak, yang dari-Nya wujud segala yang wujud. Maka seharusnya segala sesuatu, gerak dan arah dimulai dengan nama-Nya.³⁹

Sifat *al-Rahmân* dan *al-Rahîm* yang disebut pertama kali, menca-kup semua makna *rahmah* (kasih sayang). Dia-lah satu-satunya Zat yang berhak untuk menyandang dua sifat ini (*al-rahmân* dan *al-rahîm*) sekaligus, juga hanya Dia yang berhak untuk menyandang sifat *al-rahmân*. Seorang hamba bisa saja disifati dengan *rahîm*, tapi ia tidak boleh menyandang sifat *rahmân*, apalagi kedua-duanya (*rahmân* dan *rahîm*). Bagi Quthb, tidak terlalu penting mana yang lebih luas cakupan *rahmah*-nya; *al-rahmân* atautkah *al-rahîm*. Yang lebih penting, baginya, adalah bahwa dua sifat ini meliputi dan menghimpun semua makna kasih sayang dengan segala keadaan dan tempatnya. Jika *bismillâh* mengandung ajaran Tauhid, maka *al-rahmân* *al-rahîm* mengandung ajaran tentang hubungan antara Allah dan hamba-hamba-Nya.⁴⁰

Setelah memulai dengan nama Allah Yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang, surat al-Fâtihah melanjutkan dengan memberikan pujian bagi Allah dan menyifati-Nya dengan *rubûbiyah* mutlak atas semesta alam (*al-hamd li Allâh Rabb al-‘âlamîn*). Dalam setiap detik, se-tiap gerak dan setiap langkah, nikmat Allah senantiasa mengalir, melimpah dan memenuhi semua makhluk-Nya, khususnya manusia. Oleh sebab itu, pujian bagi Allah harus selalu menyertai gerak dan langkah manusia, kapan dan di mana pun.⁴¹

Ketika Quthb menafsirkan ayat *Iyyâka na’bud waiyyâka nasta’in*, ia katakan bahwa ayat ini mengandung ajaran pokok akidah yang merupakan kelanjutan dari ajaran pokok yang dikandung oleh ayat-ayat sebelumnya. Ajaran akidah itu adalah, “tidak ada ibadah selain bagi Allah, dan tidak ada permohonan pertolongan selain kepada-Nya.” Ajaran pokok ini mengajarkan pembebasan total manusia dari

³⁸Abd al-Ghaffâr, *Al-Imâm Muḥammad ‘Abdu...*, 409. Lihat juga dalam Rifat Syauqi Nawawi. *Rasionalitas Tafsir Muḥammad ‘Abduh, Kajian Masalah Akidah dan Ibadat* (Jakarta: Paramadina, cet. I 2002), 98.

³⁹Sayyid Quthb, *Fî Zhilâl al-Qur`ân*, (Beirut: Dâr Ihya’ al-Turâts al-‘Arabî, cet. V, tt), 13.

⁴⁰Sayyid Quthb, *Fî Zhilâl al-Qur`ân...*, 14.

⁴¹Sayyid Quthb, *Fî Zhilâl al-Qur`ân...*, 14.

segala bentuk penyembahan kepada selain Allah, seperti penyembahan kepada prasangka (persepsi tak berdasar), penyembahan kepada tiran, dan penyembahan kepada sistem dan struktur. Allah-lah satu-satunya yang harus menjadi objek sembah dan permohonan pertolongan. Sejatinya, penggalan ayat ini hendak membebaskan manusia dari kungkungan dan penyembahan kepada sistem, kondisi dan makhluk lainnya. Juga membebaskan mereka dari segala macam dongeng, prasangka dan khurafat.⁴²

Kesimpulan

Nama besar ‘Abduh dalam bidang tafsir semakin terasa setelah kita tahu bahwa banyak mufasir pasca ‘Abduh yang mengikuti jejak dan *manhaj* yang ditempuhnya. Di antara mereka ada yang lebih menitikberatkan pada unsur *ijtimâ’i*-nya, ada juga yang menitikberatkan sisi *adabî*-nya dan seterusnya. Apa yang ditulis dalam artikel singkat ini belum sepenuhnya mencerminkan dampak tafsir Muḥammad ‘Abduh terhadap tafsir-tafsir para penerus beliau. Namun demikian, untuk memberi gambaran umum mengenai dampak tersebut, mudah-mudahan makalah ini dapat membantu.

Berdasarkan penelusuran pustaka, penelitian ini menyimpulkan bahwa M. Rasyid Ridlâ tetap mempertahankan penafsiran gurunya seraya menambahkan penjelasan seperlunya. Ini artinya, dampak tafsir ‘Abduh kental pada tafsir Ridlâ. *Manhaj* yang ditempuh Ridlâ dalam tafsirnya adalah, seperti telah disebutkan, sama dengan *manhaj* yang ditempuh oleh gurunya kecuali dalam beberapa hal saja. Bagi Maḥmud Syalthût pengaruh Abduh nampak pada pandangannya bahwa Alquran mengandung tema-tema dan tujuan-tujuan pokok. Sementara ciri menonjol dari tafsir Bint al-Syâthî adalah penekanannya atas aspek retorika (*al-nâhiyah al-bayâniyah*). Aspek ini kita tandai sebagai dampak dari tafsir ‘Abduh. ‘Warna’ ‘Abduh juga kental pada Tafsir al-Maraghî ketika ia menyatakan bahwa salah satu *manhaj* yang ditempuh dalam penyusunan tafsirnya ini adalah ‘berpaling (*al-i’râd*)’ dari riwayat-riwayat *ma’tsûrah*, kecuali yang *mutawâtir* dan riwayat yang tidak berseberangan dengan semangat Islam. Untuk menemukan pengaruh ‘Abduh secara konkrit dalam tafsir ini, nampaknya tidak terlalu sulit. Misalnya, ketika al-Maraghî menafsirkan kata *malaikat* dalam ayat 34 surat al-Baqarah: “*Dan (ingatlah) ketika Kami berfirman kepada para malaikat: ‘Sujudlah kamu kepada Adam....’*” Ia katakan bahwa malaikat adalah bagian dari alam gaib yang kita tidak mengetahui hakikatnya. Alquran mengatakan, lanjut al-Maraghî, bahwa para malaikat mempunyai tugas-tugas sendiri. Ilham untuk melakukan kebenaran dan kebaikan juga sering dinisbahkan Alquran kepada mereka. Seperti halnya bisikan kepada keburukan sering disan-darkan kepada setan. Terakhir bagi Quthb, dalam tafsirnya ini, sangat memperhatikan keserasian tema (*al-tanâsub al-mawdlû’î*) antara tema-tema yang ada dalam satu surat. Ia juga berupaya begitu rupa untuk menuangkan tafsirnya dalam susunan redaksional dan *uslûb* yang indah. Pengaruh Abduh

⁴²Bandingkan penjelasan-penjelasan Sayyid Quthb ini dengan penjelasan-penjelasan Muḥammad ‘Abduh dalam Sayyid Muḥammad Rasyid Ridlâ, *Tafsîr al-Fâtihah wa as-Suwar min Khawâtim al-Qur’ân*, (Kairo: Mathba’ah al-Manâr, tt), 2-59.

terlihat juga dari unsur sastranya yang indah. Makna-makna ayat dituangkan dengan atraktif, mempesona dan hidup, sambil tetap mengindahkan keagungan serta kesucian Alquran.

DAFTAR PUSTAKA

- ‘Imârah, Muḥammad. *Al-Imâm Muḥammad ‘Abduh, Mujaddid al-Dunyâ bi Tajdid al-Dîn*, Dâr al-Syurûq: Kairo, cet. II 1988.
- Al-Dzahabî, Muḥammad Husein. *Al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, Dâr al-Kutub al-Hadîtsah, vol. III.
- Al-Marâghî, Aḥmad Mushthafâ. *Tafsîr al-Marâghî. Jilid 1*. Beirut: Dâr al-Fikr, tt.
- Al-Muhtasib, ‘Abd al-Majîd ‘Abd al-Salâm. *Ittijâhât al-Tafsîr fî ‘Ashr al-Hadîts*, Dâr al-Fikr: Beirut, cet. I jilid I 1973.
- Al-Raḥîm, Abd al-Ghafâr ‘Abd. *Al-Imâm Muḥammad ‘Abduh wa Manhajuh fî al-Tafsîr*. Kairo: Al-Jâmiyah Al-Qâhirah, 1963.
- Al-Syâthî, ‘Aisyah ‘Abd al-Rahmân Bint. *Al-Tafsîr al-Bayânî li al-Qur`ân al-Karîm*, Dâr al-Ma’ârif: Kairo, tt.
- Iyâzî, Al-Sayyid Muḥammad ‘Alî. *Al-Mufasssîrûn, Hayâtuhum wa Manhajuhum*, Muassasah al-Thibâ’ah wa al-Nasyr Wizârat al-Tsaqâfah wa al-Irsyâd al-Islâmî: Teheran, cet. I tt.
- Nawawi, Rif’at Syauqi. *Rasionalitas Tafsîr Muḥammad ‘Abduh, Kajian Masalah Akidah dan Ibadat*, Paramadina: Jakarta, cet. I 2002.
- Quthb, Sayyid. *Fî Zhilâl al-Qur`ân*, Dâr Ihya’ al-Turâts al-‘Arabî: Beirut, cet. V, tt.
- Ridlâ, Muḥammad Rasyîd. *Tafsîr al-Fâtîhah wa 6 Suwar min Khawâtim al-Qur`ân*, Mathba’ah al-Manâr: Kairo, tt.
- _____. *Tafsîr al-Qurân al-Hakîm (Tafsîr al-Manâr)*, Dâr al-Ma’rifah li al-Thibâ’ah wa al-Nasyr: Beirut, cet. II.
- Syaltût, Syaikh Maḥmûd. *Min Hady al-Qur`ân*, Wizârat al-Tsaqâfah Dâr al-Kâtib al-‘Arabî li al-Thibâ’ah wa al-Nasyr: Kairo.
- _____. *Tafsîr al-Syaikh Syaltût*, Dâr al-Qalam: Kairo, tt.