

TAFSIR AL-MANAR
*(Antara al-Syaikh Muhammad 'Abduh
dan al-Sayyid Muhammad Rasyid Ridla)*

Oleh : Drs. A. Malik Madaniy. M.A.

I. PENDAHULUAN

Di antara nama-nama kitab tafsir al-Quran yang muncul di abad keduapuluh ini, nama *al-Manar* berada pada deretan pertama, baik dalam hal popularitas tokoh penulisnya, maupun dalam hal kualitas isi yang dikandungnya.

Dalam kaitannya dengan nama-nama tokoh yang berperan dalam kemunculan kitab *Tafsir al-Manar* ini, al-Syaikh Muhammad al-Fadlil ibn 'Asyur menyebut 3 (tiga) buah nama. *Pertama*: al-Sayyid Jamal al-Din al-Afghaniy (1839–1897) yang merupakan tokoh pencetus ide keharusan adanya perbaikan masyarakat Islam, dengan jalan membawa umat Islam untuk kembali kepada sumber ajaran agama yang murni. *Kedua*: al-Syaikh Muhammad 'Abduh (1849–1905) sebagai tokoh yang secara langsung melakukan penafsiran al-Quran al-Karim sebagai sumber pertama dan utama ajaran Islam, dalam rangka merealisasikan ide yang telah dicanangkan oleh tokoh pertama. *Ketiga*: al-Sayyid Muhammad Rasyid Ridla (1865–1935) sebagai tokoh pendamping dan penerus tokoh kedua dalam melestarikan dan mengembangkan usaha penafsiran al-Quran dimaksud.¹⁾

Mengingat kenyataan bahwa ketiga nama tokoh di atas merupakan nama-nama yang sudah sangat dikenal, dan jarak waktu antara kita dengan mereka relatif tidak begitu jauh, maka makalah ini sengaja tidak mengupas seluk-beluk riwayat hidup mereka.²⁾ Yang penting untuk dibahas dalam makalah ini ialah kepastian tentang siapakah sebenarnya penyusun kitab *Tafsir al-Manar* ini. Hal ini berkaitan erat dengan kenyataan masih seringnya terjadi kekaburan di sekitar masalah dimaksud. Ungkapan yang berbunyi: *Ta'lif al-Sayyid Muhammad Rasyid Ridla Munsyi' Majallah al-Manar*, yang menghiasi setiap halaman judul dari masing-masing juz *al-Manar*, sepiantas lalu dapat menimbulkan kesan bagi sementara orang bahwa Rasyid Ridlalah penyusun dan pemilik ide penafsiran *al-Manar*; padahal --seperti telah

disinggung sebelumnya-- Rasyid Ridla merupakan pendamping dan penerus ide penafsiran Muhammad 'Abduh.

Demikian pula sebaliknya --seperti ditulis oleh A. Mahmud Syihatah-- tidak sedikit ilmuwan yang menisbatkan *al-Manar* seluruhnya kepada Muhammad 'Abduh. Kekeliruan terakhir ini di samping dilakukan oleh beberapa ilmuwan Arab sendiri, juga dilakukan oleh orientalis terkemuka, Ignaz Goldziher dalam karya monumentalnya, *Richtungen der Islamischen Koranauslegung*, yang telah dua kali diterjemahkan ke dalam bahasa Arab.³⁾

Mengingat adanya kesimpangsiuran di antara nama Muhammad 'Abduh dan Rasyid Ridla dalam kaitannya dengan penyusunan kitab *Tafsir al-Manar* ini, maka pembahasan makalah ini juga diarahkan pada beberapa masalah yang berkaitan dengan penafsiran kedua tokoh tersebut, baik dalam hal saham masing-masing, maupun dalam hal ciri-ciri khas yang menonjol dari penafsirannya.

II. DI SEKITAR PENYUSUNAN TAFSIR AL-MANAR

Seperti telah dikemukakan sebelumnya, Muhammad 'Abduh telah melakukan usaha penafsiran al-Quran sebagai salah satu sarana dalam merealisasikan ide pembaharuan gurunya, al-Afghaniy. Karya-karya tafsir Muhammad 'Abduh ini sebagian besar berupa ceramah-ceramah dan kuliah-kuliah yang diberikannya, baik sewaktu di Beirut (1301–1303 H), maupun sewaktu menjalani enam tahun terakhir sisa hidupnya di Mesir (1317–1323 H). Pada masa-masa kembali hidup di Mesir inilah, ia meninggalkan karya-karya tafsirnya, yang antara lain berupa *Tafsir Juz 'Ammah* (1321 H), *Tafsir Surah al-'Ashr* yang diberikan di Aljazair (1321 H) dan beberapa pembahasan tafsir secara parsial.⁴⁾

Yang paling erat kaitannya dengan topik diskusi kali ini ialah kuliah-kuliah yang ia berikan di al-Azhar sejak bulan Muharram 1317 sampai dengan Muharram 1323 H. Kuliah-kuliah ini meliputi penafsiran al-Quran dari awal *mushhaf* sampai dengan ayat 126 dari surat al-Nisa' :

وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْاَرْضِ وَكَانَ اللّٰهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطًا

Kuliah-kuliah Muhammad 'Abduh yang disebut terakhir ini dicatat sedemikian rupa oleh muridnya yang setia, Rasyid Ridla. Setelah melalui proses konsultasi dengan gurunya, Rasyid Ridla menerbitkan catatan-catatan yang telah disuntingnya itu di majalah *al-Manar* yang dipimpinnya.⁵⁾

Setelah wafatnya Muhammad 'Abduh pada bulan Jumada al-Ula 1323 H, penafsiran dilanjutkan oleh Rasyid Ridla, yang berhasil menyelesaikannya sampai dengan juz kedua belas dari kitab *Tafsir al-Quran al-Hakim* yang lebih dikenal dengan nama *Tafsir al-Manar*, sesuai dengan nama majalah yang memuat tafsir ini sebelumnya.

Al-Fadlil ibn 'Asyur menyatakan bahwa penafsiran Rasyid Ridla ini berakhir pada ayat 52 dari surat Yusuf:⁶⁾

... وَأَنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي كَيْدَ الْخَائِنِينَ

Pernyataan al-Fadlil ibn 'Asyur ini sesuai benar dengan realita kitab *Tafsir al-Manar* yang ada dan beredar luas sampai hari ini.⁷⁾

Namun demikian, al-Dzahabiy dan beberapa penulis lain memberikan informasi yang agak berbeda. Mereka menyatakan bahwa penafsiran Rasyid Ridla dalam *al-Manar*nya berakhir pada ayat 101 dari surat Yusuf:

رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمَلِكِ وَعَلَّمْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ فَاطِرَ
السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنْتَ وَلِيِّي فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ تَوَفَّنِي
مُسْلِمًا وَالْحَقْنِي بِالصَّالِحِينَ

Dalam hal ini mereka tidak memberikan penjelasan lebih lanjut alasan yang mendorong penerbit untuk menerbitkan tafsir itu hanya sampai pada ayat 52 dari surat Yusuf di atas dan meninggalkan 48 ayat berikutnya untuk terbit bersama-sama dengan ayat-ayat sebelumnya. Sebegitu jauh, informasi yang mereka berikan hanyalah informasi tentang dilanjutkannya penafsiran surat Yusuf secara lengkap oleh Bahjat al-Bithar dalam satu kitab tersendiri yang dinisbatkan kepada Rasyid Ridla.⁸⁾

Dari penjelasan di atas dapat disimpulkan bahwa kitab tafsir *al-Manar* merupakan perpaduan dari upaya penafsiran Muhammad 'Abduh bersama Rasyid Ridla, atau --dengan meminjam ungkapan Jansen-- *Tafsir al-Manar* adalah "the commentary that resulted from this cooperation ..."9). Kendatipun demikian, dalam hal ini perlu dicatat pula bahwa mengingat karya penafsiran Rasyid Ridla secara mandiri dalam *al-Manar* lebih besar jumlahnya, yakni tujuh juz dibanding lima juz karya Muhammad 'Abduh bersamanya, maka al-Fadlil ibn 'Asyur dengan tegas menganggap Rasyid Ridla sebagai orang yang lebih berhak menerima penisbatan kitab *Tafsir al-Manar*.¹⁰⁾

Penegasan Ibn 'Asyur ini cukup beralasan, terlebih lagi bila diingat bahwa secara umum redaksi *Tafsir al-Manar* --termasuk lima juznya yang pertama-- merupakan redaksi gubahan Rasyid Ridla. Hal ini sejalan pula dengan apa yang tertulis pada setiap halaman judul pada masing-masing juz dari *Tafsir al-Manar* yang menyebut kitab itu sebagai *ta'lif* dari Rasyid Ridla berdasarkan *thariqah* yang telah dirintis dan dijalani oleh al-Ustadz al-Imam al-Syaikh Muhammad 'Abduh.

III. CARA-CARA PENAFSIRAN MUHAMMAD 'ABDUH DAN RASYID RIDLA

A. Penafsiran Muhammad 'Abduh

Harus diakui bahwa bila dilihat dari segi bentuk, penampilan kitab *Tafsir al-Manar* ini tidaklah dapat dikatakan baru. Ia lebih menyerupai kitab-kitab tafsir klasik, khususnya dalam menafsirkan ayat-ayat dan surat-surat al-Quran sesuai dengan tertib susunannya di dalam *mushhaf*.

Kebaruan kitab tafsir ini --seperti dinyatakan oleh J.J.G. Jansen-- terletak pada penekanannya pada keberadaan al-Quran sebagai sumber hidayah.¹¹⁾ Hal ini terasa penting artinya, mengingat kenyataan bahwa pada umumnya kitab-kitab tafsir yang ada terlalu banyak terlibat dalam tetek-bengek bahasan *qawa'id* atau *i'rab*, cabang-cabang ilmu *Balaghah*, *qira'ah*, madzhab-madzhab fiqh, kalam dan bahasan-bahasan lainnya, sehingga memalingkan para pembacanya dari tujuan al-Quran diturunkan. Untuk itulah, Muhammad 'Abduh menggariskan bentuk penafsiran al-Quran yang didambakannya, dengan berkata :

والتفسيرُ الذي نطلبه هو فهمُ الكتابِ من حيث هو دينٌ
يرشدُ الناسَ إلى ما فيه سعادتهم في حياتهم الدنيا والآخرة،
فإنَّ هذا هو المقصدُ الأعلى منه، وما وراءَ هذا من المباحثِ تابعٌ
له أو وسيلةٌ لتحصيله .

12)

Pada bagian lain dari pendahuluan *Tafsir al-Manar* --setelah mengupas cabang-cabang ilmu yang sangat diperlukan untuk mencapai tingkatan tertinggi penafsiran al-Quran-- Rasyid Ridla menulis:

فالمقصدُ الحقيقيُّ وراءَ كلِّ تلكِ الشروطِ والفنونِ: هو الاهتداءُ
بالقرآنِ . قال الأستاذُ الإمامُ: وهذا هو الغرضُ الأولُ الذي
أرعى إليه في قراءةِ التفسيرِ .

13)

Kebutuhan akan penafsiran al-Quran menurut cara yang dikehendaki Muhammad Abduh ini menjadi lebih terasa lagi, bila dihubungkan dengan kenyataan begitu mundurnya umat Islam pada masa itu. Untuk merealisasikan tujuannya itu, Muhammad Abduh melakukan penafsirannya terhadap al-Quran. Berdasarkan penelitian Syihatah dalam tesisnya, cara penafsiran al-Quran yang ditempuh oleh Muhammad 'Abduh didasarkan atas 9 (sembilan)

prinsip, yakni:

1. Bahwa ayat-ayat dalam suatu surat merupakan satu kesatuan yang serasi dan harmonis.
2. Al-Quran bersifat universal dan komprehensif.
3. Al-Quran sebagai sumber hukum yang pertama.
4. Perang terhadap taqlid.
5. Penggunaan daya pikir dan nalar serta metoda ilmiah.
6. Penempatan akal sebagai pegangan dan penentu dalam memahami al-Quran.
7. Menghindari pengupasan terinci terhadap ayat-ayat *mubhamah*.
8. Bersikap sangat ketat dalam menerima *tafsir bi al-ma'tsur* dan menghindari dengan sangat pengambilan riwayat Israiliyyat.
9. Penekanan yang kuat pada pengaturan kehidupan sosial atas dasar hidayah al-Quran.¹⁴⁾

Perlu ditegaskan di sini, bahwa kesembilan prinsip tersebut di atas bukanlah monopoli Abduh. Akan tetapi yang dimaksud Syihatah dengan kesimpulannya itu ialah bahwa kesembilan prinsip itulah yang sangat terasa bagi orang yang menelaah penafsiran Muhammad Abduh secara seksama. Di samping itu, harus diakui bahwa terhadap kesembilan prinsip penafsiran tersebut di atas, masih dapat dilakukan kajian ulang, sehingga jumlah prinsip yang menjadi landasan Abduh dalam penafsiran al-Quran dapat lebih disederhanakan lagi. Dan memang, mengingat keterbatasan forum diskusi ini, kupasan terinci terhadap masing-masing prinsip yang disebut Syihatah tidak mungkin untuk dilakukan. Kendatipun demikian, di antara sekian banyak prinsip penafsiran yang dipegangi 'Abduh, ada dua prinsip pokok yang nampaknya sangat menonjol, yaitu penggunaan akal yang relatif bebas dalam menafsirkan al-Quran dan penataan kehidupan sosial atas dasar hidayah al-Quran.

1. *Penggunaan akal yang relatif bebas*

Sejalan dengan pendapatnya tentang kecanggihan akal dalam kemampuannya memisahkan kebenaran dari kebatilan, tidak mengherankan apabila Muhammad 'Abduh menempatkan akal pada kedudukan yang begitu tinggi. Akal --sebagaimana wahyu-- merupakan tanda-tanda kebesaran Allah. Sebagaimana wahyu merupakan sumber hidayah, akal insanipun merupakan sumber hidayah pula. Keduanya sama-sama bertujuan untuk memberikan tuntunan kepada jalan yang lurus bagi manusia tentang hidup dan tujuan akhir hidupnya. Oleh sebab itu, keduanya harus seiring sejalan, setidaknya-tidaknya dalam memberikan tuntunan global. Jika ternyata nampak terjadi pertentangan antara pelaksanaan ajaran wahyu dan penggunaan akal, maka penyebab terjadinya pertentangan itu adalah salah satu dari dua kemungkinan, kemungkinan diselewengkannya ajaran wahyu atau kemungkinan digunakannya akal secara salah dan tak bertanggung jawab. Pendek kata,

karena wahyu dan akal merupakan dua sumber hidayah untuk tujuan yang satu dan datang dari Dzat Maha Mutlak yang satu pula, maka wahyu harus sesuai dengan akal manusia.¹⁵⁾

Atas dasar pola pikir di atas, maka dapat dipahami apabila Muhammad Abduh --demi menjaga kesesuaian wahyu dan akal-- tidak segan-segan melakukan penakwilan terhadap beberapa hakekat kebenaran syara' untuk dibawa kepada pengertian *majaz* atau *tamtsil*, kendatipun pengertian yang dikemukakannya itu tidak pernah dikenal bangsa Arab pada masa turunnya wahyu.¹⁶⁾ Sekedar menunjuk bukti, dapat dikemukakan contoh penafsirannya tentang malaikat sewaktu menafsirkan ayat 34 surat al-Baqarah:

وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ... الآية .

Dalam kupasannya tentang malaikat ini, Abduh nampaknya cenderung untuk menerima penakwilan arti malaikat sebagai kekuatan spiritual pemberian Allah yang dijadikan tumpuan bagi tegaknya tata kehidupan makhlukNya. Hal ini terbukti dengan komentar 'Abduh selanjutnya:

ولو أنّ أنفسنا مالت إلى قبول هذا التأويل، لم تجد في الدين
ما يمنعنا من ذلك، والعمدة على اطمئنان القلب وركون النفس
إلى ما أبصرت من الحق .

17)

Demikian pula halnya sikap yang diambil 'Abduh dalam menerima *tamtsil* sebagai salah satu cara memahami al-Quran, seperti nampak pada waktu mengupas pengertian dialog antara Allah dengan malaikat, pengajaran kepada Adam tentang nama dan seterusnya, seperti termaktub dalam ayat 30-38 surat al-Baqarah.¹⁸⁾

Terlepas dari sikap pro dan kontra terhadap penakwilan dan penafsiran al-Quran secara *tamtsil* seperti yang nampak digandrungi Abduh ini, harus diakui bahwa cara pemahaman semacam itu telah biasa dilakukan di kalangan para ulama Mu'tazilah. Namun --seperti ditegaskan Syihatah-- motif yang melatarbelakangi 'Abduh dalam hal ini sama sekali bukan keinginan untuk mendukung sesuatu madzhab, melainkan hanya sekedar untuk mendekatkan Islam dan ajaran-ajarannya kepada kalangan intelektual masa kini yang hanya bersedia menerima dan meyakini apa yang dapat dicerna oleh akal mereka.¹⁹⁾

Erat kaitannya dengan penggunaan akal secara relatif bebas ini, Abduh tidak segan-segan untuk menolak hadits-hadits, adakalanya dengan dalih bahwa hadits-hadits itu palsu, dan adakalanya pula dengan dalih bahwa hadits itu *dla'if*, kendatipun sebenarnya hadits-hadits itu *shahih*, hasil periwayatan al-Bukhariy dan Muslim, dua orang penyusun kitab hadits yang paling *shahih* setelah al-Quran. Demikian pula Abduh tidak bersedia menerima hadits-hadits

ahad yang *shahih* dalam masalah-masalah yang termasuk dalam kriteria *aqidah* dan *sam'iyat*.²⁰⁾

Guna memperjelas pernyataan di atas, penolakan 'Abduh terhadap hadits-hadits *shahih* yang menceritakan kasus disihirnya Nabi oleh Lubaid ibn al-A'sham dapat ditunjuk sebagai salah satu contoh. Dalam hal ini, pada garis besarnya 'Abduh tidak dapat menerima kebenaran hadits-hadits itu, kendatipun hadits-hadits itu diriwayatkan dalam *Shahih al-Bukhariy* dan kitab-kitab hadits *shahih* yang lain. Ia beranggapan bahwa menerima hadits-hadits dimaksud akan membahayakan bagi prinsip '*ishmah al-Nabiy*. Mengingat bahwa prinsip '*ishmah* ini merupakan suatu *aqidah*, maka kendatipun seandainya hadits itu *shahih*, namun selagi ia tergolong hadits *ahad*, ia tak dapat dijadikan pegangan.²¹⁾

Husein al-Dzahabiy termasuk di antara para tokoh penentang 'Abduh dalam masalah ini. Menurut al-Dzahabiy, penerimaan terhadap hadits-hadits yang jelas *shahih* ini tidak mengurangi martabat kenabian, sebab sihir yang menimpa Nabi adalah termasuk jenis sihir yang hanya berpengaruh terhadap fisik saja, bukan jenis sihir yang berpengaruh terhadap mekanisme kerja otak. Jenis sihir yang kedua inilah yang tidak boleh terjadi pada Nabi, karena memang ini sangat membahayakan martabat kenabian.

Memperhatikan sikap 'Abduh di atas, dapat diterima pernyataan al-Dzahabiy bahwa bagi tokoh semacam 'Abduh tak ada bedanya antara hadits riwayat al-Bukhariy dan hadits riwayat orang lain.²²⁾ Hal ini nampak sejalan pula dengan kesimpulan Quraisy Syihab, bahwa titik tolak penilaian 'Abduh terhadap hadits hanya bertumpu pada *matan*. Ia tidak memberikan arti penting pada nilai *sanad* sesuatu hadits.²³⁾

Dengan penilaian yang bertumpu pada *matan* ini, maka akibat yang lebih jauh ialah bahwa 'Abduh dapat menerima hadits-hadits yang lemah *sanadnya*, sepanjang *matan* hadits itu dapat dipandang baik dan sesuai dengan akal. Contoh penafsiran berikut ini kiranya dapat lebih memperjelas permasalahan.

Ketika 'Abduh terlibat dalam penafsiran ayat 3 dari surat Ali 'Imran:

نَزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابُ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنْزَلَ التَّوْرَةَ
وَالْإِنْجِيلَ مِنْ قَبْلُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَأَنْزَلَ الْفُرْقَانَ

Kata *al-Furqan* dalam ayat ini --menurut 'Abduh-- berarti akal, bukan menunjuk kepada nama lain dari al-Quran, seperti yang ditafsirkan para ulama pada umumnya. Untuk mendukung pendapatnya ini, berbagai argumentasi diajukan, dan diakhiri dengan mengutip dua buah hadits Jabir sebagai berikut:

« قِوَامُ الْمَرْءِ الْعَقْلُ، لِأَدِينٍ لِمَنْ لَا عَقْلَ لَهُ، أَخْرَجَهُ الْبِيهْتِيُّ. »

« دین المرء عقله ، ومن لا عقل له لا دين له » أخرجه أبو الشيخ .

24)

Contoh penafsiran Abduh di atas, di samping menunjukkan penghargaan yang begitu tinggi yang diberikan Abduh kepada akal, juga menunjukkan bahwa nilai *sanad* tidak menjadi perhatiannya. Hal ini didasarkan atas alasan bahwa hadits-hadits tentang akal --menurut penelitian para kritikus hadits-- tidak dapat dipertanggungjawabkan. Tentang hal ini Yusuf Musa menulis:

نقل ابن تيمية عن الحفاظ وأهل المعرفة بالحديث أن الأحاديث المروية عن النبي صلى الله عليه وسلم في العقل لا أصل لشيء منها ، وأنه ليس في روايتها ثقة يُعتمدُ !

25)

2. Penataan Kehidupan Sosial atas Dasar Hidayah al-Quran

Peranan yang dimainkan 'Abduh dalam menjadikan al-Quran sebagai dasar bagi pembinaan kehidupan sosial, akan terasa sekali bagi orang-orang yang mengikuti kajian 'Abduh sewaktu menafsirkan ayat-ayat al-Quran yang berkaitan dengan masalah persatuan, tolong menolong dan yang semacamnya. Pada saat-saat mengupas ayat semacam itulah, dengan penuh semangat 'Abduh melontarkan teori-teorinya. Begitu besarnya perhatian 'Abduh terhadap problematika sosial yang ingin dicarikan cara pemecahannya dari ayat-ayat al-Quran, sehingga tidak mengherankan apabila al-Dzahabiy menganggap 'Abduh dan murid-muridnya sebagai perintis *al-lawn al-adabiy al-ijtima'iy* dalam penafsiran al-Quran.

Corak sastra (*al-lawn al-adabiy*) nampak dengan jelas dari upayanya yang serius dalam mengungkap keindahan gaya bahasa al-Quran, aspek-aspek kemukjizatannya dan kedalaman makna yang dikandungnya. Sedangkan corak sosial (*al-ijtima'iy*), nampak dengan jelas pada upayanya untuk mengangkat hukum-hukum sosiologi dari al-Quran untuk dijadikan terapi dalam menyembuhkan umat dari penyakit-penyakit yang dideritanya dan pemecahan bagi problematika yang mereka hadapi. Dengan metoda ini pula, 'Abduh berupaya menunjukkan dengan pasti bahwa al-Quran selaras dengan perkembangan masa dan kehidupan umat manusia. Demikian pula upaya 'Abduh dalam menangkis serangan-serangan pihak luar terhadap al-Quran, yang dirancangnya dengan gaya bahasa yang memikat, disertai argumentasi yang mantap dan memadai, dianggap sebagai salah satu segi positif dari penafsirannya.²⁶⁾

Mengingat kenyataan bahwa perhatian terhadap aspek-aspek sosiologis dari ajaran al-Quran ini telah diintensifkan oleh Rasyid Ridla sebagai murid

dan penerusnya, maka kupasan yang lebih terinci, yang dibuktikan dengan contoh-contoh nyata, akan datang dalam pembicaraan berikutnya tentang cara penafsiran Rasyid Ridla.

B. Penafsiran Rasyid Ridla dalam Perbandingan dengan Penafsiran Muhammad 'Abduh

Pada garis besarnya, cara-cara penafsiran al-Quran yang telah ditempuh 'Abduh, diikuti pula oleh Rasyid Ridla sebagai *al-Warits al-Awwal li 'Ilm al-Ustadz al-Imam*, meminjam ungkapan al-Dzahabiy.²⁷⁾ Hal ini sejalan pula dengan pernyataan 'Abduh sendiri yang menggambarkan Rasyid Ridla dengan kata-kata:

صاحب المنار ترجمان أفكاري

28)

Bahkan lebih dari itu, lewat kata-katanya yang dikutip oleh 'Abd al-Rahman 'Ashim, salah seorang murid Rasyid Ridla, 'Abduh menggambarkan Rasyid Ridla sebagai orang yang selalu "bersatu" dengannya dalam hal aqidah, pendapat, pemikiran, akhlak dan amal.²⁹⁾

Kendatipun demikian, pernyataan di atas tidak harus selalu diartikan sebagai bukti tiadanya perbedaan pendapat dan sikap di antara keduanya --setidak-tidaknya-- setelah wafatnya 'Abduh. Hal ini diakui sendiri oleh Rasyid Ridla pada bagian pengantar tafsirnya. Ia menulis:

هذا، وإنني لما استقلت بالعمل بعد وفاته خالفت منهجه
رحمه الله تعالى بالتوسُّع فيما يتعلق بالآية من السنة
الصحيحة، سواء كان تفسيرها أو في حكمها، وفي تحقيق
بعض المفردات أو الجميل اللغوية والمسائل الخلافية بين
العلماء، وفي الإكثار من شواهد الآيات في السور المختلفة،
وفي بعض الاستطرادات لتحقيق مسائل تشتدُّ حاجة
المسلمين إلى تحقيقها ...

30)

Beberapa perbedaan di atas, menurut penilaian Syihatah, hanyalah merupakan perbedaan dalam cara pengungkapan ide, dan sekali-kali bukan merupakan perbedaan dalam hal dasar pijak ide dan metode penafsiran.³¹⁾

Muhammad Abu Zahrah, dalam kata pengantar yang ditulisnya untuk

tesis Syihatah, menampilkan dua hal penting yang membedakan penafsiran Rasyid Ridla dari penafsiran gurunya. Kedua hal itu ialah: perhatian Rasyid Ridla yang cukup besar terhadap *al-tafsir bi al-ma'tsur* dan banyaknya kutipan dari para mufassir.³²⁾

Terlepas dari kemungkinan adanya berbagai penilaian lain tentang cara penafsiran kedua tokoh ini, suatu hal yang paling menonjol di antara perbedaan-perbedaan cara penafsiran 'Abduh dan Rasyid Ridla --seperti ditulis oleh al-Fadlil ibn 'Asyur-- ialah aspek *atsar* atau riwayat yang terasa sangat dominan dalam penafsiran Rasyid Ridla. Kenyataan ini berkaitan erat dengan latar belakang awal pembentukan intelektual Rasyid Ridla yang *atsariy* dan Muhammad 'Abduh yang *bahtsiy nadzariy*.³³⁾ Perbedaan ini sangat penting artinya dalam menatap perbedaan sikap keduanya dalam menghadapi hadits. Rasyid Ridla sendiri dengan terus terang mengakui kekurangan 'Abduh dalam pengetahuannya tentang seluk beluk *'ulum al-hadits*. Dalam kitabnya, *Tarikh al-Ustadz al-Imam*, ia melukiskan hal itu dengan kata-kata:

... أثبت أنه كان مقصراً في علوم الحديث من حيث الرواية
والحفظ والجرح والتعديل كغيره من علماء الأزهر.³⁴⁾

Oleh karena itu, tidak mengherankan apabila --berbeda dengan 'Abduh yang relatif mudah menjatuhkan vonis terhadap hadits-hadits tanpa melalui metoda kritik *ulum al-hadits*-- Rasyid Ridla nampak cukup berhati-hati. Kalaupun ia terpaksa harus menolak suatu hadits, penolakan itupun dilakukannya menurut kaidah-kaidah ahli hadits, baik dengan jalan *ta'wil*, *tajrih al-rawiy* (menunjukkan kecacatan perawi) ataupun yang lain. Sebagai contoh, dapat ditampilkan sikapnya dalam menghadapi hadits-hadits yang menceritakan kasus tersihirnya Nabi, seperti yang telah dikemukakan sebelumnya. Sebagai seorang ulama yang menguasai *'ulum al-hadits*, Rasyid Ridla tidak mungkin dapat menolak hadits yang diriwayatkan al-Bukhariy itu. Yang mungkin ia lakukan ialah menakwilkan hadits-hadits tersebut kepada pengertian jenis sihir tertentu, di samping menjelaskan alasan pembenar bagi orang yang mencecat hadits itu, dengan menyatakan bahwa Hisyam, yang meriwayatkan hadits itu dari ayahnya dari Aisyah r.a., merupakan orang yang tercecat di mata banyak ahli tentang *jarh* dan *ta'dil*.³⁵⁾

Erat kaitannya dengan masalah hadits, adalah riwayat-riwayat Israiliyyat. Seperti diketahui, riwayat Israiliyyat banyak digunakan para mufassir untuk menjelaskan *kemubhaman* sebagian ayat-ayat al-Quran.

Terhadap masalah *mubhamat* ini, 'Abduh --sesuai dengan salah satu prinsip penafsirannya-- cenderung untuk tidak memperbincangkan secara rinci, sebab menurut pendapatnya, tidak ada faedah dan manfaat di balik pengetahuan tentang rincian *mubhamat* ini. Seandainya hal itu memang mengandung manfaat, niscaya al-Quran sendiri akan menjelaskannya. Hanya saja

kadangkala 'Abduh tidak konsisten dengan prinsipnya ini, di kala ia berusaha memahami ayat-ayat *mubhamat* dengan cara *ta'wil* atau *tamtsil*, sebagai ganti dari berpaling kepada riwayat-riwayat Israiliyyat, seperti nampak pada contoh-contoh yang lalu. Sikap membiarkan *mubhamat* sebagaimana adanya tanpa merasa perlu menengok riwayat-riwayat Israiliyyat yang banyak dikutip para mufassir ini, dipegangi pula oleh Rasyid Ridla. Oleh karena itu, ia terlihat sangat keras melontarkan celaannya terhadap para mufassir yang mencantumkan Israiliyyat dalam kitab-kitab tafsir mereka. Akan tetapi --sebagaimana halnya 'Abduh-- kadangkala iapun tidak konsisten dengan prinsip penafsirannya. Hanya saja, berbeda dengan 'Abduh yang berpaling kepada *ta'wil* dan *tamtsil*, Rasyid Ridla lebih cenderung untuk mengutip dari kitab Perjanjian Baru atau Perjanjian Lama yang ada di tangan para pemeluk agama Nasrani sekarang ini, padahal dalam berbagai pernyataannya ia dengan tegas menilai bahwa otentisitas kitab-kitab tersebut tidak dapat dipertanggung-jawabkan.³⁶⁾

Mengingat sikapnya yang sedemikian ini, maka tidak mengherankan apabila dengan nada sinis al-Dzahabiy dalam bukunya *al-Israiliyyat fie al-Tafsir wa al-Hadits*, memasukkan Rasyid Ridla dalam kelompok para mufassir yang jatuh terperosok dalam kesalahan yang sama seperti kesalahan orang lain yang selalu dicelanya dengan keras.³⁷⁾

Yang lebih disayangkan lagi dari sikap Rasyid Ridla terhadap Israiliyyat ini ialah bahwa ia tidak segan-segan melontarkan tuduhan dan rasa ketidakpercayaannya kepada sementara ulama salaf, seperti Ka'ab al-Ahbar atau yang lain.³⁸⁾

Adalah lebih simpatik kiranya --seperti diharapkan al-Dzahabiy-- apabila dalam hal yang terakhir ini Rasyid Ridla memilih salah satu di antara dua sikap di bawah ini:

a- Bahwa Ka'ab --sebagaimana penilaian *Jumhur Ulama*-- adalah orang yang *tsiqah*, alim, yang justeru karena popularitasnya itu namanya dieksploitir oleh orang-orang yang tidak bertanggung jawab untuk mencari legimitasi bagi pendapat dan informasi palsu yang mereka miliki. Untuk itulah mereka nisbatkan berbagai riwayat kepada Ka'ab, kendatipun sebenarnya riwayat-riwayat itu tidak berasal dari Ka'ab.³⁹⁾

Sikap yang hampir menyerupai ini sebenarnya telah pernah ditunjukkan oleh Rasyid Ridla, sewaktu memberikan komentar terhadap suatu riwayat Israiliyyat yang dinisbatkan kepada Ka'ab. Dalam kesempatan itu ia antara lain menulis:

وأنا أظن أن هذا القول موضوع على كعب وإن كنت أخالف
الجمهور في مسألة تعديله .

40)

PERPUSTAKAAN

73

Alangkah baiknya, jika persangkaan baik semacam ini tetap ia pertahankan, kendatipun ia tidak setuju untuk menilai Ka'ab sebagai perawi yang adil.

b- Kalaupun seandainya Ka'ab benar-benar meriwayatkan kisah-kisah Israiliyyat berdasarkan informasi yang ia peroleh dari Taurat, maka jika kisah-kisah itu ternyata dusta, kedustaannya kembali kepada Taurat yang memang sudah tidak orisinal itu, bukan kepada Ka'ab yang hanya sekedar menyampaikan informasi yang ia peroleh.⁴¹⁾

Kembali kepada pembicaraan tentang cara penafsiran Rasyid Ridla secara umum, nampaknya hasil penelitian Syihatah tentang ciri-ciri khas penafsiran Rasyid Ridla dapat lebih memperjelas gambaran kita.

Syihatah menyimpulkan ciri-ciri khas itu dalam lima hal:

1. *Tahqiq 'ilmiy.*
2. Pengaruh Ibn Katsir.
3. Pengaruh al-Ghazaliy.
4. Kupasannya yang luas dan panjang lebar.
5. Penjelasannya tentang hukum-hukum sosiologi dan perkembangan historis yang berhasil diangkat dari ayat-ayat al-Quran.⁴²⁾

Kelima ciri khas tersebut di atas dapat dijelaskan sebagai berikut:

1- Berkat penguasaannya yang cukup memadai terhadap berbagai bidang ilmu keislaman, Rasyid Ridla tidak dapat begitu saja menerima suatu pendapat yang ia kutip; melainkan ia merasa berkewajiban meneliti pendapat itu dari berbagai seginya. Sikap semacam ini diperlakukannya pula terhadap pendapat-pendapat gurunya yang sangat ia kagumi, al-Syaikh Muhammad 'Abduh, sehingga tidak mengherankan jika dalam beberapa masalah ia menolak pendapat 'Abduh, kendatipun penolakan itu dilakukannya dengan penuh sopan santun, sebagai layaknya sikap seorang murid yang baik terhadap guru yang sangat ia hormati.

Sebagai contoh, penolakannya terhadap pendapat 'Abduh tentang kedudukan al-Fatihah sebagai wahyu yang pertama kali turun kepada Nabi. Sebagaimana telah diketahui secara umum, 'Abduh mendasarkan pendapatnya itu pada alasan bahwa hal itu sesuai dengan *Sunnah Allah* dalam berbagai tata ciptaanNya yang selalu diawali dengan sifat global dan kemudian baru diiringi dengan rincian. Maka demikian pulalah halnya dengan wahyu pembawa hidayah Allah, iapun dimulai dengan turunnya wahyu yang mengandung seluruh aspek ajaran al-Quran secara global. Surat al-Fatihah dengan nama lain *Umm al-Kitab* memang telah memuat semua itu.

Terhadap pendapat 'Abduh ini, Rasyid Ridla memberikan komentar bahwa turunnya permulaan surat al-'Alaq sebelum turunnya al-Fatihah tidaklah meniadakan hikmah-hikmah yang dikemukakan 'Abduh, sebab ayat-ayat pertama dari surat al-'Alaq itu sebenarnya juga merupakan pengantar bagi wahyu global dan wahyu terinci, yang secara khusus melukiskan keadaan Nabi s.a.w. dan memberitahukan kepadanya bahwa kendatipun ia *ummiy*,

dengan 'inayah Allah ia akan mampu membaca dan mampu membawa kaumnya yang *ummiy* menuju ilmu pengetahuan dengan bantuan pena (tulisan).⁴³⁾

Dengan contoh di atas, di samping contoh-contoh yang lain yang tidak sempat ditampilkan di sini, maka pernyataan yang dilontarkan al-Muhtasih tentang ketaqlidan total Rasyid Ridla terhadap 'Abduh jelas tidak dapat dipertahankan.⁴⁴⁾

2- Pengaruh Ibn Katsir pada Rasyid Ridla --menurut Syihatah-- sedikit banyak berkaitan dengan diterbitkannya *Tafsir Ibn Katsir* oleh Rasyid Ridla. J.J.G. Jansen mengutip informasi dari A.I. Nussayr bahwa penerbitan dimaksud berlangsung pada tahun 1929. Berkaitan dengan pengaruh Ibn Katsir pada Rasyid Ridla ini, Jansen menulis:

"The outward appearance of the Manar commentary reminds one of the Koran commentary by Ibn Kathir, who also divides the text into pericopes".⁴⁵⁾

3- Mengenai pengaruh al-Ghazaliy pada penafsiran Rasyid Ridla hal ini berkaitan dengan kekaguman Rasyid Ridla terhadap kitab *Ihya' Ulum al-Din* yang dinyatakannya sebagai kitab tasawuf yang paling ia kagumi. Tentang pengaruh *Ihya'* pada dirinya, Rasyid Ridla menulis antara lain:

«... وكان له أكبر التأثير في ديني وأقلامي وعلمي وعملي،
وإنه لتأثيرٌ نافعٌ في أكثره ضارٌّ في أقله، وقد عالجت الضارَّ
منه بعد العلم به»

46)

Seperti ditulis oleh I. Goldziher, usaha *al-Manar* dalam memerangi semangat formalisme yang melanda madzhab Sunni, dengan cara menghadapkannya kepada tujuan-tujuan moral dan edukasi yang sangat menonjol dalam al-Quran dan al-Sunnah, bersumber dari karya-karya tulis al-Ghazaliy.⁴⁷⁾

Apa yang dinyatakan I. Goldziher ini dapat dibuktikan antara lain dengan banyaknya kutipan Rasyid Ridla dari bab-bab kitab *Ihya'*, baik berupa kutipan langsung, maupun kutipan tidak langsung.⁴⁸⁾

4- Keterlibatan Rasyid Ridla dalam kupasan yang panjang lebar mengenai berbagai masalah yang dianggapnya penting, membuat dirinya terjerambab dalam situasi yang ia sendiri tidak menyukainya. Hal ini disebabkan karena ia dikenal sebagai orang yang banyak mencela para mufassir, khususnya al-Razyi, yang memasukkan dalam tafsirnya kupasan-kupasan yang dianggap tidak relevan dengan tafsir al-Quran, sementara ia sendiri melakukan hal serupa.

Nampaknya hal ini cukup disadari oleh Rasyid Ridla, sehingga dalam menutup kata pengantar tafsirnya ia menyarankan si pembaca untuk membaca

kupasan-kupasannya yang panjang lebar itu pada waktu tersendiri, di luar waktu pembacaan tafsirnya.⁴⁹⁾

5- Mengenai besarnya perhatian Rasyid Ridla dalam usahanya menyimpulkan hukum-hukum sosiologi dari ayat-ayat al-Quran, Syihatah dengan sangat tekun dan teliti memperlihatkan topik-topik hukum sosiologi yang termuat pada masing-masing juz dari *Tafsir al-Manar*.⁵⁰⁾

Di bawah ini dikemukakan contoh sekedarnya untuk membantu lebih jelasnya apa yang dimaksudkan. Allah berfirman dalam ayat 251 dari surat al-Baqarah:

وَلَوْلَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ ... الْآيَةُ

Ayat ini dalam sebagian kitab tafsir --termasuk *Tafsir Ibn Katsir* yang dikenal dengan ketelitiannya dalam hal riwayat-- selalu dikaitkan dengan hadits-hadits tentang *abdal* sebagai "pelindung" makhluk di bumi.⁵¹⁾

Bertolak belakang dengan sikap ini, Rasyid Ridla justeru mampu memunculkan hukum-hukum sosiologi yang menarik. Setelah selesai menafsirkan ayat 249-252 dari surat al-Baqarah yang menceritakan kisah Thalut dan Jalut, Rasyid Ridla menampilkan 14 hukum sosiologi yang dapat disimpulkan dari ayat-ayat itu. Hukum ketiga-belas tentang *tanazu' al-baqa'* (*struggle for existence*) diambilnya dari ayat yang dikutipnya di atas. Sedangkan hukum keempatbelas tentang *al-intikhab al-thabi'iy* (*natural selection*) atau *baqa' al-amtsal* (*survival of the fittest*) disimpulkannya dari kata-kata *la fasadat al-ardl*.⁵²⁾

C. Penilaian terhadap *Tafsir al-Manar*

Berbagai penilaian yang berbeda dapat diberikan orang kepada *Tafsir al-Manar*. Namun demikian, penilaian yang diberikan Husein al-Dzahabiy nampaknya cukup obyektif. Ia melihat al-Manar dari kedua sisinya, sisi kelebihan dan sisi kekurangannya. Al-Dzahabiy menilai bahwa aliran penafsiran Muhammad Abduh di mana *Tafsir al-Manar* merupakan produk kebanggaannya, telah melakukan karya besar dan serius dalam menafsirkan al-Quran. Sebagian besar dari karyanya itu patut mendapatkan pujian, sedangkan sebagian kecil yang lain tidak dapat disetujui.⁵³⁾

Adalah hak setiap orang untuk bersetuju ataupun berbeda pendapat dengan al-Dzahabiy dalam melihat besar kecilnya masing-masing kelebihan dan kekurangan itu. Demikian pula halnya dalam merinci lebih lanjut aspek-aspek penafsiran yang dapat ditempatkan pada masing-masing dari kedua sisi. Terlepas dari kemungkinan untuk mempertentangkan semua ini, keberanian al-Dzahabiy dalam menilai *al-Manar* dari kedua sisinya patut untuk kita hargai. Hal ini jelas berbeda dengan sikap yang diambil oleh Dr. Abd. al-Majid 'Abd al-Salam al-Muhtasib. Dalam bukunya yang berjudul *Ittijahat*

al-Tafsir fie al-'Ashr al-Hadits, al-Muhtasib dengan nada sinis menyebut *al-Manar* dan pengikut aliran penafsiran 'Abduh pada umumnya sebagai *al-ittijah al-'aqliy al-tawfiqiy yuwaffiq bayn al-Islam wa bayn al-hadlarah al-Gharbiyyah*.⁵⁴⁾ suatu penilaian yang nampaknya bertumpu hanya pada apa yang dilihatnya sebagai sesuatu yang negatif.

Dengan mengesampingkan penilaian-penilaian yang bernada emosional semacam ini, satu hal yang perlu digarisbawahi ialah bahwa jasa dan keberhasilan 'Abduh dan Rasyid Ridla sebagai perintis corak penafsiran *adabiy ijtimai'y* dalam upayanya menjadikan tafsir al-Quran sebagai suatu bidang studi yang menarik bagi manusia abad keduapuluh, kiranya tidak dapat diingkari oleh para pengkaji yang sadar dan obyektif.

IV. P E N U T U P

Berdasarkan uraian-uraian yang telah lalu, dapat ditarik beberapa kesimpulan sebagai berikut:

1. *Tafsir al-Manar* yang terbit dalam dua belas juz --sebagaimana yang beredar secara luas-- merupakan perpaduan kerjasama antara Muhammad 'Abduh dan Rasyid Ridla dalam merealisasikan ide pembaharuan Jamal al-Din al-Afghaniy melalui media penafsiran al-Quran. Dalam kaitannya dengan lima juz pertama dari tafsir ini, kerjasama antara keduanya nampak merupakan kerjasama langsung, sedangkan tujuh juz berikutnya lebih nampak sebagai karya mandiri Rasyid Ridla. Kendatipun demikian --pada garis besarnya-- *manhaj* penafsiran Rasyid Ridla tetap merupakan kelanjutan dan pengembangan dari *manhaj* penafsiran yang telah digariskan oleh Muhammad 'Abduh.
2. Mengingat saham Rasyid Ridla --secara kuantitatif-- lebih besar dibandingkan dengan saham Muhammad 'Abduh, maka dapat dipahami apabila Rasyid Ridla dianggap lebih pantas untuk menyandang predikat sebagai penulis kitab *Tafsir al-Manar*.
3. Beberapa penyimpangan yang dilakukan Rasyid Ridla --khususnya setelah meninggalnya Muhammad 'Abduh-- pada hakekatnya hanyalah merupakan penyimpangan dalam hal cara pengungkapan ide dan bukan penyimpangan dalam hal esensi dan dasar pijak ide penafsiran.
4. Berbeda dengan Muhammad 'Abduh yang tidak menguasai seluk beluk *'ulum al-hadits*, sikap Rasyid Ridla sebagai orang yang ahli dalam bidang tersebut nampak lebih simpatik dan berhati-hati menghadapi hadits-hadits yang dianggap tidak sesuai dengan pemikirannya.
5. Beberapa segi kekurangan dan kelemahan yang biasa ditimpakan kepada *Tafsir al-Manar* --dan tafsir-tafsir lain yang berada di bawah pengaruh aliran penafsiran Muhammad 'Abduh-- pada garis besarnya kembali kepada aspek penggunaan akal yang relatif bebas dalam memahami al-Quran.

6. Terlepas dari beberapa hal yang dianggap sebagai segi-segi kekurangan oleh para peneritiknya, satu hal yang nampaknya sulit diingkari ialah bahwa corak penafsiran *adabiy ijtimai'y* yang dirintis oleh *Tafsir al-Manar* masih tetap relevan dengan kehidupan pada masa kini.

Adalah suatu hal yang wajar apabila makalah yang bersahaja ini akan mengandung berbagai kelemahan dan kekurangan, karena kesempurnaan yang mutlak hanya ada pada Allah s.w.t. semata. Semoga makalah ini bermanfaat, walau sekecil apapun. Amin !

CATATAN KAKI

¹⁾Ibn 'Asyur, *al-Tafsir wa Rijaluh*, (Cairo: Majma'al-Buhuts al-Islamiyyah, 1970), hal. 167-168.

²⁾Sekedar menunjuk beberapa contoh buku yang dapat dijadikan rujukan dalam mengupas riwayat hidup kedua tokoh pertama, dapat dibaca: Ahmad Amin, *Zu'ama' al-Ishlah fie al-'Ashr al-Hadits*, (Cairo: al-Nahdlah al-Mishriyyah, 1979) hal. 63-128 dan 302-369; Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age*, (London: Oxford University Press, 1970), hal. 103-129 dan 130-160. Bandingkan pula dengan: M.R. Ridla, *Tarikh al-Ustadz al-Imam Muhammad 'Abduh*, (Cairo: al-Manar, 1931). Sedangkan untuk tokoh ketiga, dapat dibaca antara lain: Syakib Arselan, *Rasyid Ridla aw Ikha' Arba'in Sanah*, (Cairo: al-Manar, 1937) dan Syafiq Ghirbal dkk, *al-Mawsu'ah al-'Arabiyyah al-Muyassarah*, (Cairo: Dar al-Qalam, 1965), hal. 1660.

³⁾Terjemahan pertama oleh Dr. 'Ali Hasan 'Abd al-Qadir, dengan judul: *al-Madzahib al-Islamiyyah fie Tafsir al-Quran*, yang terbit di Cairo pada tahun 1944. Periksa: J.J.G. Jansen, *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt*, (Leiden: E.J. Brill, 1974), hal. 5. Terjemahan kedua dilakukan oleh Dr. 'Abd al-Halim al-Najjar dengan judul *Madzahib al-Tafsir al-Islamiy* yang terbit di Cairo pula pada tahun 1955. Berbeda dengan karya terjemah yang disebut pertama yang hanya mencakup sebagian isi buku I. Goldziher, karya terjemah al-Najjar meliputi keseluruhan isi buku; bahkan lebih dari itu al-Najjar banyak sekali memberikan penjelasan pada catatan kaki karya terjemahnya, baik berupa pengarahannya maupun koreksi terhadap tulisan I. Goldziher. Adapun tentang kesalahan I. Goldziher dalam penisbatan *al-Manar* kepada Muhammad 'Abduh, al-Najjar telah menyinggungkannya pada bagian pengantar karya terjemahnya. Periksa: I. Goldziher, *Madzahib al-Tafsir al-Islamiy*, (Cairo: al-Khanijiy, 1955), hal. 4. Bandingkan dengan: Syihatah, *Manhaj al-Imam Muhammad 'Abduh fie Tafsir al-Quran al-Karim*, (Cairo: al-Majlis al-'Ala li Ri'ayah al-Funun wa al-Adab wa al-'Ulum al-Ijtima'iyyah, 1962), hal. 195.

⁴⁾Ibn 'Asyur, *al-Tafsir*, hal. 167; M. Husein al-Dzahabiy, *al-Tafsir wa al-Mufasssirun*, II, (Cairo: Dar al-Kutub al-Haditsah, 1976), hal. 552-553.

⁵⁾Rincian lebih lanjut tentang prosedur pencatatan kuliah, konsultasi, penerbitannya dalam majalah dan penerbitannya dalam bentuk kitab tafsir, dapat diperiksa pada: Rasyid Ridla, *Tafsir al-Manar*, I, (Beirut: Dar al-Ma'rifah, t.t.), hal. 14-16.

⁶⁾Ibn 'Asyur, *al-Tafsir*, hal. 174.

⁷⁾Periksa: Rasyid Ridla, *Tafsir*, XII, hal. 321-324.

⁸⁾Lihat: al-Dzahabiy, *al-Tafsir*, II, hal. 577; M.M. al-Hadidiy al-Thayr, *Ittijah al-Tafsir fie al-'Ashr al-Hadits*, (Cairo: Majma' al-Buhuts al-Islamiyyah, 1974), hal. 78; 'Abd al-Majid A.S. al-Muhtasib, *Ittijahat al-Tafsir fie al-'Ashr al-Hadits*, I, (Beirut: Dar al-Fikr, 1973), hal. 210.

⁹⁾J.J.G. Jansen, *The Interpretation*, hal. 24.

¹⁰⁾Ibn 'Asyur, *al-Tafsir*, hal. 174.

¹¹⁾J.J.G. Jansen, *The Interpretation*, hal. 24.

¹²⁾Rasyid Ridla, *Tafsir*, I, hal. 17.

¹³⁾*Ibid*, hal. 25.

¹⁴⁾Syihatah, *Manhaj*, hal. 33, Penjabaran lebih lanjut dari kesembilan prinsip tersebut berikut bukti-bukti konsistensi dan inkonsistensi Muhammad 'Abduh terhadapnya, telah dikupas secara terinci oleh Syihatah. Lihat: *ibid*, hal. 35-192.

¹⁵⁾*Ibid*, hal. 84. Bandingkan dengan: J.J.G. Jansen, *The Interpretation*, hal. 23.

- 16) Al-Dzahabiy, *al-Tafsir*, II, hal. 549.
- 17) Rasyid Ridla, *Tafsir*, I, hal. 267-269.
- 18) Periksa dalam: *ibid*, hal. 281-282.
- 19) Syihatah, *Manhaj*, hal. 84.
- 20) Al-Dzahabiy, *al-Tafsir*, II, hal. 550.
- 21) Muhammad 'Abduh, *Tafsir Juz 'Amma*, (Cairo: Dar al-Sya'b, t.t.), hal. 138-140.
- 22) Al-Dzahabiy, *al-Tafsir*, II, hal. 574-575. Contoh lain dari sikap 'Abduh terhadap hadits dapat dibaca pada: Rasyid Ridla, *Tafsir*, III, hal. 390.
- 23) Quraisy Syihab, *Catatan Kuliah al-Quran dan al-Hadits*, Program S-3, tanggal 20 Nopember 1985.
- 24) Rasyid Ridla, *Tafsir*, III, hal. 160.
- 25) Yusuf Musa, *al-Qur'an wa al-Falsafah*, (Cairo: Dar al-Ma'arif, 1966), hal. 44.
- 26) Al-Dzahabiy, *al-Tafsir*, II, hal. 549.
- 27) *Ibid*, hal. 576.
- 28) Rasyid Ridla, *Tafsir*, II, hal. 498.
- 29) Al-Dzahabiy, *al-Tafsir*, II, hal. 577.
- 30) Rasyid Ridla, *Tafsir*, I, hal. 16.
- 31) Syihatah, *Manhaj*, hal. 197.
- 32) *Ibid*, hal. IX.
- 33) Ibn 'Asyur, *al-Tafsir*, hal. 174-175.
- 34) Rasyid Ridla, *Tarikh*, I, hal. 6.
- 35) Al-Dzahabiy, *al-Tafsir*, II, hal. 584. Bandingkan pula: al-Muhtasib, *Ittijahat*, I, hal. 152.
- 36) Periksa misalnya: Rasyid Ridla, *Tafsir*, XII, hal. 104.
- 37) Al-Dzahabiy, *al-Israiliyyat fie al-Tafsir wa al-Hadits*, (Cairo: Majma' al-Buhuts al-Islamiyyah, 1971), hal. 248.
- 38) Lihat misalnya serangan Rasyid Ridla terhadap Ka'ab dalam: Rasyid Ridla, *Tafsir*, IX, hal. 498.
- 39) Al-Dzahabiy, *al-Israiliyyat*, hal. 142.
- 40) Rasyid Ridla, *Tafsir*, IX, hal. 190.
- 41) Al-Dzahabiy, *al-Israiliyyat*, hal. 139. Bandingkan dengan: al-Zarqaniy, *Manahil al-'Irfan fie 'Ulum al-Quran*, I. (Cairo: 'Isa al-Babiy al-Halabiy, t.t.), hal. 494-495.
- 42) Syihatah, *Manhaj*, hal. 199.
- 43) *Ibid*, hal. 202-203. Periksa: Rasyid Ridla, *Tafsir*, I, hal. 35-38. Contoh-contoh lain dari penolakan Rasyid Ridla terhadap pendapat 'Abduh, dapat dibaca dalam: Syihatah, *Manhaj*, hal. 204-213.
- 44) Tuduhan al-Muhtasib yang dimaksud, dapat dibaca dalam: al-Muhtasib, *Ittijahat*, I, hal. 210-211.
- 45) J.J.G. Jansen, *The Interpretation*, hal. 24. Kupasan yang sangat terinci tentang pengaruh Ibn Katsir pada penafsiran Rasyid Ridla ini dapat diikuti dalam: Syihatah, *Manhaj*, hal. 214-229.
- 46) Syakib Arselan, *Rasyid Ridla*, hal. 36.
- 47) I. Goldziher, *Madzahib*, hal. 368.

48) Periksa: hasil penelitian Syihatah tentang kutipan dari 'Thya' ini dalam: Syihatah, *Manhaj*, hal. 234-236.

49) Lihat: Rasyid Ridla, *Tafsir*, I, hal. 16.

50) Periksa: Syihatah, *Manhaj*, hal. 244-248.

51) Baca misalnya: Ibn Katsir, *Tafsir Ibn Katsir*, I, (Beirut: Dar al-Fikr, 1984), hal. 304.

52) Rasyid Ridla, *Tafsir*, II, hal. 492-498. Bandingkan dengan I. Goldziher, *Madzhab*, hal. 382; Syihatah, *Manhaj*, hal. 250.

53) Penilaian global dan terinci terhadap aliran penafsiran 'Abduh ini dapat ditelusuri dalam: al-Dzahabiy, *al-Tafsir*, II, hal. 548-550.

54) Al-Muhtasib, *Ittijahat*, I, hal. 101.