

Wakaf Dalam Tafsir Al-Manar (Penafsiran atas Surat al-Baqarah ayat 261-263 dan Ali 'Imran ayat 92)

Nunung Lasmana

Institut Ilmu al-Qur'an (IIQ) Jakarta
lasmananunung90@gmail.com

ABSTRACT

The Quran does not mention the endowment directly, there is not found the word waqf. Nevertheless, the history of Islam noted, the Prophet never practiced endowments. Likewise with friends Umar bin Khattab. In the classics, verse used as the argument of the clergy endowments surat al-Baqarah 261-263 and Ali ' Imran verse 92. Thus, this article will discuss the interpretation of these verses in Tafsir al-Manar. Endowments it should benefit everyone. Based on the interpretation of passages living, productive endowments became inevitable.

Keyword : *Waqaf, maintenance, tafsir al-Manar, waqaf productive.*

PENDAHULUAN

Wakaf memiliki peran strategis dalam pengembangan kegiatan sosial dalam sejarah Islam. Menurut Abu Yusuf dan Muhammad, wakaf adalah menahan harta benda berdasarkan hukum milik Allah dan hilangnya hak pemilikan si wakif, kemudian harta benda itu menjadi milik Allah, sehingga menjadi tetaplah sebuah wakaf. Dan si wakif tidak diperbolehkan membelanjakan hartanya dengan cara apapun, baik dijual, dihibahkan atau digunakan kebutuhan lainnya yang bisa menyebabkan harta itu berpindah hak milik (Al-Jarjawi, 2006: 523). Wakaf merupakan bentuk *muamalah-maliah* yang sangat lama. *Muamalah-maliah* ini

mengalami perkembangan yang cukup pesat, sehingga menjadi “institusi sosial” dalam pengembangan agama maupun lembaga keagamaan di berbagai kalangan masyarakat Islam. Di beberapa negara Islam sudah mengembangkan wakaf berupa tanah pertanian, perkebunan, uang, saham dan sebagainya, selain sarana dan prasarana ibadah dan pendidikan. Dengan begitu, wakaf bisa menjadi pengembangan ilmu pengetahuan dan kesejahteraan masyarakat.

Masyarakat Islam awal (era Nabi Muhammad saw) hanya mengenal beberapa bentuk dasar wakaf, yang paling dikenal adalah wakaf tempat ibadah. Perubahan wakaf yang paling

besar telah dilakukan pada masa perkembangan Islam di Madinah. Pada saat itu wakaf sangat berfariatif dan telah mengalami orientasi, dari kepentingan agama semata menuju kepentingan masyarakat. Karena itu, masyarakat di zaman sahabat telah mengenal bentuk wakaf produktif, sehingga mereka mencetuskan adanya wakaf keluarga untuk membangun permodalan yang dirasakan manfaatnya oleh seluruh anggota keluarga dan keturunan orang yang mewakafkan hartanya dari hasil pengembangan harta itu di masa-masa mendatang (Qahaf, 2005: xvii). Peran wakaf bagi masyarakat Indonesia juga sangat signifikan. Wakaf menjadi penunjang perkembangan pendidikan dan ekonomi Indonesia. Tidak sedikit, rumah ibadah, perguruan tinggi dan lembaga-lembaga keagamaan yang dibangun di atas tanah wakaf. Kendati demikian, pengaturan sumber hukum perwakafan meliputi tata cara, prosedur dan praktik perwakafan di Indonesia bisa dibilang baru (Anshori, 2006: V). Dengan dikembangkannya wakaf secara produktif, wakaf dapat dijadikan salah satu lembaga yang diandalkan pemerintah untuk mewujudkan kesejahteraan bangsa (Mahmood, 1992: 267-270).

Apabila ditelusuri secara langsung tidak ditemukan kata *waqf* di dalam al-Qur'an. Kitab yang memiliki 114 surat ini juga tidak menyinggung secara langsung tentang wakaf. Al-Qur'an sering menyinggung nafkah, zakat dan sedekah. Sebab itu diperlukan kajian kritis tentang penafsiran ayat yang menyinggung tema-tema tersebut. Secara sederhana upaya penafsiran adalah upaya memproduksi makna, dan melalui al-Quran sebagai objek materialnya. Dalam hal ini sebagai sebuah prinsip dasar adalah seorang mufassir merupakan pencari

“kebenaran” yang berupaya memahami maksud Tuhan. Namu bahwa manusia itu memiliki kemampuan terbatas dengan landasan sedikit dari keilmuan yang dimiliki olehnya, hal ini tidak terlepas dari konteks dan wilayah yang melingkupinya. maka dari itu berkembangnya sebuah penafsiran adalah hal yang natural (Zaid, 2000: 9). Secara implikatif, wakaf sudah dipraktekkan Rasulullah dan sahabat dalam upaya mensejahterakan masyarakat. Untuk menggali makna itu diperlukan kajian tentang penafsiran ayat-ayat yang berkaitan dengan nafkah, zakat atau sedekah.

Dalam dunia Islam pembaharuan terhadap penafsiran oleh kalangan Ulama telah terjadi, hal ini bisa kita lihat ketika Muhamamd Abduh, Amien Al-Khuli, dan Fazlur Rahman, Nars Hamid, dan beberpa sampai yang sekarang lagi eksis adalah Abdullah Saeed, mempunyai andil yang besar dalam pertarungan Tafsir Moderen yang populer dengan sebutan Hermeneutika al-Qur'an, ekpektasi untuk menafsirkan kembali ayat al-Quran dengan aplikasi baru begitu menggema dan merupakan efek dari perpanjangan teori Double Movement Fazlur Rahman, bahkan lebih jauh berupa konsep *Maqashid as-Syariah* dalam tradisi Ushul Fiqh. Saeed melihat ada kekurang di dalamnya, menurut Saeed perlu pendekatan moral dalam bidang ini dengan nilai-nilai moral yang berupa hirarkhi Nilai, secara sistematis, dan hal ini harus mewarnai dalam beberap interpretasi (Saeed, 2006: 128-141 dan 149-150).

Untuk itu artikel ini hendak mengkaji uraian Tafsir al-Manar terkait surat al-Baqarah ayat 261-263 dan Ali 'Imran ayat 92. Adapun metode yang digunakan untuk menjawab pertanyaan itu adalah dengan deskriptif-analisis-kritis. Pendekatan hermeneutis

digunakan untuk membedah tafsiran ayat tersebut.

PEMBAHASAN

Tafsir Al-Manâr Sebagai Karya Lintas Zaman

Tafsir al-Manâr ditulis oleh dua orang, yakni Muḥammad ‘Abduh dan Rasyîd Ridhâ. Tokoh yang disebutkan pertama sebagai peletak dasar metode penafsiran Al-Qur’an dalam *al-Manâr*. Dia telah membuat metodologi tafsir tersendiri dalam menafsirkan Al-Qur’an, karena keinginannya untuk melakukan reformasi sosial. Dengan metodologi ini, pemahamannya acapkali berseberangan dengan pemahaman kebanyakan mufassir *salaf as-shâlih*. Dia lebih memahami kitab Allah SWT tersebut sebagai tuntunan yang mengantarkan manusia pada kebahagiaan hidup di dunia dan akhirat. Ia menegaskan, bahwa inilah tujuan utama Al-Qur’an yang paling puncak. Adapun pembahasan yang lain tetap mengindikasikan pada mainstream tersebut (al-Muhtasib, 1997: 126).

Menurut Abdus Salâm, perbedaan antara prinsip Muhammad ‘Abduh dengan kaum salaf adalah terdapat dari sisi latar belakang kultural dan intelektual yang berbeda dari masing-masing. Kaum salaf menafsirkan Al-Qur’an, justru ketika mereka menjadikan Al-Qur’an sebagai pedoman hidup mereka sedemikian rupa, sehingga tafsir Al-Qur’an bagi mereka merupakan tujuan. Sedangkan Muhammad ‘Abduh menafsirkan Al-Qur’an justru pada waktu umat Islam tidak secara serius lagi berhukum dengan hukum-hukum Al-Qur’an. Dan tafsir bagi Muhammad ‘Abduh, kata ‘Abdus Salâm, merupakan alat untuk upaya perbaikan masyarakat Islam dan hukum sebagai tujuan (Al-Muhtasib, 1997:124-125).

Kitab *Tafsîr al-Manâr* menyuguhkan penafsiran ayat-ayat Al-Qur’an secara ilmiah dan mengikuti pola salaf, yaitu berdasarkan riwayat, tetapi lebih maju, modern, dan penuh dengan petunjuk kemasyarakatan dan perjuangan (Baidan, 2003: 22). Apabila diperhatikan penguraian Muḥammad ‘Abduh dan Rasyîd Ridhâ dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur’an dalam kitab tafsir *al-Manâr* maka dapat dikatakan bahwa kitab tafsir ini menggunakan metode *tahlîlî* (analisis) dengan mengambil bentuk *bir ra’yi* (pemikiran). Mufassir menafsirkan ayat dengan urutannya dalam mushaf dengan memaparkan segala aspek yang terkandung dalam ayat-ayat tersebut serta menerangkan makna-makna yang tercakup di dalamnya sesuai dengan keahlian dan kecenderungan mufassir. Metode tafsir yaitu tahlili, ijmalî, muqaran, dan mawdhu’i. Metode tahlili adalah metode yang menjelaskan ayat-ayat al-Qur’an dengan memaparkan penafsiran al-Qur’an dari berbagai aspek dan menyingkap berbagai sarannya. Metode Ijmaly adalah metode yang menjelaskan ayat-ayat al-Qur’an dengan memaparkan berbagai maknanya secara ringkas. Metode muqaran adalah metode yang menjelaskan ayat-ayat al-Qur’an dengan menghimpun penafsiran yang telah dikemukakan oleh beberapa ahli tafsir. Metode Mawdhu’i adalah metode yang menghimpun ayat-ayat al-Qur’an tentang satu tema, kemudian ditafsirkan sesuai dengan metodenya (Al-Farmawi, 1997: 43-49). Bentuk tafsir *bir ra’yi* bukan berarti sama sekali tidak menafsirkan melalui riwayat (Baidan, 1998: 31-32). Tetapi dalam tafsir *bir-ra’yi*, penggunaan riwayat hanya sedikit.

Pada umumnya metode yang digunakan oleh Muḥammad ‘Abduh dalam menafsirkan Al-Qur’an, diikuti

pula oleh muridnya Muhammad Rasyîd Ridhâ dalam memaparkan penafsiran Al-Qur'an dalam kitab *al-Manâr*, yaitu:

1. Memandang setiap surat sebagai satu kesatuan ayat-ayat yang serasi.

Prinsip ini sebenarnya bukanlah hal yang baru dalam studi Al-Qur'an (Shihab, 2013: 244). Pembahasan tentang ini dimunculkan pertama kali oleh 'Abû Bakar 'Abdullâh Ibn Muhammad Ziyâd an-Naisabûrî yang wafat pada tahun 324 H/935 M (Az-Zarkasyi, 1957: 36). Ulama pun berbeda pendapat mengenai hubungan/munasabah dalam Al-Qur'an. Hanya saja, dalam hal ini Muhammad 'Abduh memiliki keistimewaan tersendiri, karena ia menjadikan keserasian tersebut sebagai salah satu faktor penetapan arti dan tolok ukur dalam menilai pendapat-pendapat yang berbeda. Di samping itu, ia juga banyak menerapkan ide ini dalam penafsiran hal-hal yang kurang mendapat perhatian dari mufassir sebelumnya (Ismail, 2003: 141). Hal ini telah dibuktikan oleh sekian banyak ulama, antara lain asy-Syâthîbî (w. 790 H/1388 M) melalui penafsirannya terhadap surat al-Mu'minûn. Baca: 'Abû Ishâq as-Syâthîbî, *al-Muwâfaqât*, Jilid III (Beirut: Dâru al-Ma'rifah, 1975), Cet. II, hlm. 414. Tokoh utama para mufassir yang berbibicara tentang keserasian ayat-ayat Al-Qur'an adalah Ibrâhîm Ibn 'Umar al-Biqâ'i dalam bukunya *Nazhm ad-Durar Fî Tanâsub al-Ayât wa as-Suwar* yang terdiri dari 22 jilid besar berisi uraian tentang keserasian susunan ayat Al-Qur'an (Ismail, 2003: 140-141).

2. Kandungan Al-Qur'an bersifat universal

Menurut 'Abduh, kandungan Al-Qur'an bersifat universal dan berlaku sampai hari kiamat. Di dalamnya banyak terdapat pelajaran-pelajaran, janji-janji, ancaman, berita gembira, siksa, serta ajaran akidah, akhlak dan ibadah yang dapat berlaku pada semua umat dan bangsa secara terus menerus sampai hari kiamat. Dengan kata lain, Al-Qur'an tidak ditunjukkan kepada orang tertentu saja dan tidak pula dibatasi oleh suatu masa dan tempat (Abduh dan Rida, 1367: 179-180). Bagi Rasyîd Ridhâ, audien awal yang menyebabkan turunnya Al-Qur'an memang memiliki keterbatasan masa, tetapi Al-Qur'an dan hukum yang terkandung di dalamnya berlaku terus sepanjang zaman (Abduh dan Rida, 1367: 153).

3. Al-Qur'an adalah sumber akidah dan hukum

Menurut 'Abduh, Al-Qur'an adalah sumber akidah dan hukum Islam. Yang dimaksud dengan pernyataannya itu adalah Al-Qur'an harus menjadi sumber dan rujukan bagi semua madzhab dan pemikiran keagamaan, bukannya Al-Qur'an yang melegitimasi madzhab dan pemikiran tersebut (Abduh, 1382: 46). Hal itu pula yang menjadi pegangan Ridhâ dalam mengemukakan pemikirannya tentang masalah-masalah akidah dan hukum.

Persetujuan tersebut lahir setelah Rasulullah saw memperoleh jawaban dari Mu'adz yang akan menjadi hakim di Yaman tentang cara dia menetapkan hukum. Rasulullah saw bertanya kepada Mu'adz, "Dengan apa Anda menetapkan hukum?" Mu'adz menjawab, "Dengan apa yang terdapat dalam kitab Allah. "Beliau

bertanya lagi, "Kalau Anda tidak mendapatkannya di dalam kitab Allah?" Mu'adz menjawab, "Aku menetapkan dengan apa yang telah ditetapkan Rasulullah." Beliau bertanya lagi, "Kalau Anda tidak mendapatkannya di dalam apa yang telah ditetapkan oleh Rasulullah?" Mu'adz menjawab, "Aku berijtihad dengan menggunakan nalarku." Beliau kemudian bersabda, "Segala puji untuk Allah yang telah memberikan taufik kepada utusan Rasul-Nya." (Dawud, 1994: 58)

4. Menentang dan Memberantas Taqlid

Muhammad 'Abduh berusaha sekuat tenaga dan pikiran untuk membuktikan bahwa Al-Qur'an memerintahkan umatnya untuk menggunakan akal mereka, dan melarangnya mengikuti pendapat-pendapat terdahulu walaupun pendapat tersebut dikemukakan oleh orang-orang yang sepantasnya dihormati dan dipercayai, tanpa mengetahui secara pasti hujah-hujah yang menguatkan pendapat mereka. Banyak sekali ayat Al-Qur'an, kata Rasyîd Ridhâ, yang berisi celaan terhadap orang yang mengikuti pendahulunya tanpa sikap kritis (Rida, 1953: 108), antara lain di bawah ini:

"Dan apabila dikatakan kepada mereka: "Ikutilah apa yang telah diturunkan Allah," mereka menjawab: "(Tidak), tetapi Kami hanya mengikuti apa yang telah Kami dapati dari (perbuatan) nenek moyang kami". "(Apakah mereka akan mengikuti juga), walaupun nenek moyang mereka itu tidak mengetahui suatu apapun, dan tidak mendapat petunjuk?"(QS. Al-Baqarah: 170.

"Apabila dikatakan kepada mereka: "Marilah mengikuti apa yang diturunkan Allah dan mengikuti Rasul". mereka menjawab: "Cukuplah untuk Kami apa yang Kami dapati bapak-bapak Kami mengerjakannya". dan Apakah mereka itu akan mengikuti nenek moyang mereka walaupun nenek moyang mereka itu tidak mengetahui apa-apa dan tidak (pula) mendapat petunjuk?."(QS Al-Maidah: 104)

Usaha mengurangi taqlid ini dilakukan 'Abduh, karena taqlid dianggapnya bisa melemahkan kaum muslimin, baik dari segi politik maupun peradaban. Ia menafsirkan ayat 170 surat al-Baqarah di atas sebagai ayat yang mengecam taqlid. Untuk tujuan tersebut ia menghimbau para ulama agar melakukan ijtihad, sebab ijtihad dalam Islam senantiasa terbuka bagi para mujtahid untuk meng-istinbâth-kan hukum sesuai dengan perkembangan zaman (Ismail, 2003: 140-145). Ketercelaan *taqlid* dalam ayat-ayat di atas menurut Rasyîd Ridhâ, dipandang dari dua segi: *pertama*, sikap jumud dalam mengikuti jejak adat istiadat nenek moyang, merasa cukup dengannya, dan padahal perbuatan itu bukanlah sikap dan sifat manusia yang berakal dan *kedua*, bahwa dengan mengikuti apa saja jejak nenek moyangnya itu mereka kehilangan identitas sebagai manusia yang mampu membedakan antara *haqq* dan *bathil*.

5. Penggunaan akal secara luas dalam memahami ayat-ayat Al-Qur'an

Sebagaimana yang diketahui bahwa Muḥammad 'Abduh adalah seorang pemikir yang independen, yang tidak taklid kepada aliran

pemikiran yang manapun. Dalam posisinya sebagai seorang yang independen itulah ia termasuk salah seorang yang mempunyai pemikiran dinamis dan maju, antara lain, bahwa ia memberikan wewenang besar terhadap akal dalam memahami ayat-ayat Al-Qur'an (Syauki Nawawi, 2002: 114).

Pemikiran yang memberikan wewenang terhadap akal dalam memahami ayat-ayat Al-Qur'an, memungkinkan aliran pemikiran ini tidak hanya pada makna harfiah dari ayat, tetapi juga metaforismenya. Oleh sebab itu, dengan pemikiran seperti itu, kemungkinan untuk menakwilkan ayat-ayat Al-Qur'an terbuka luas, sehingga tafsir yang dihasilkan cenderung rasional (Syauki Nawawi, 2002: 114).

6. Mengaitkan Penafsiran Al-Qur'an dengan Kehidupan Sosial

Ayat-ayat yang ditafsirkan dalam *al-Manâr* selalu dihubungkan dengan keadaan masyarakat dalam usaha mendorong ke arah kemajuan dan pembangunan. 'Abduh menilai keterbelakangan masyarakat Islam disebabkan kebodohan dan kedangkalan pengetahuan mereka akibat *taqlid* dan pengabaian peranan akal. Karena itu, setiap dia mendapat kesempatan melalui ayat-ayat Al-Qur'an untuk mengikis habis hal-hal negatif tersebut, pasti kesempatan itu akan digunakan sampai kadang-kadang dirasakan adanya semacam "pemaksaan" dalam menhubung-hubungkan masalah tadi dengan ayat yang ditafsirkannya (Shihab, 2006: 67). Prinsip ini dapat dilihat dalam penafsiran Q.S. al-Baqarah [2]: 112.

7. Sangat Kritis Dalam Menerima Hadits-hadits Nabi saw.

Dilatarbelakangi oleh sikap Muhammad 'Abduh yang sangat rasional, dia berpendapat bahwa *sanad* (rangkaiannya perawi yang meriwayatkan/mengantarkan satu teks) belum tentu dapat dipertanggung jawabkan. Dalam salah satu suratnya yang dikirim kepada salah satu ulama India. 'Abduh menulis: "Apakah nilai satu *sanad* yang secara pribadi tidak aku kenal perawi-perawinya, tidak pula keadaan serta kedudukannya dari segi kepercayaan dan hafalan?" (Imarah, 1972: 331)

Dari sini dapat dipahami mengapa 'Abduh "tidak menghiraukan segi-segi *ma'tsûr* (riwayat), tidak pula memerhatikan cara pen-*takhrîj*-an serta sejarah yang menyangkut ayat-ayat Al-Qur'an" (Ibn Asyur, 1970: 175). Di dalam tafsirnya, banyak hadits yang dinilai oleh ulama terkenal sebagai hadits-hadits *shahih* ditolak atau diabaikan oleh 'Abduh karena nilainya tidak sesuai dengan pemikiran logis atau tidak sejalan dengan redaksi ayat-ayat Al-Qur'an. Sebaliknya, adapula hadits-hadits atau riwayat-riwayat yang dinilai oleh ulama sebagai *dha'îf* (lemah) justru dikukuhkan oleh 'Abduh, hanya karena kandungannya dinilai sejalan dengan pemikiran logis, misalnya pengabainya terhadap hadits-hadits Bukhari dan Muslim menyangkut wahyu pertama yang turun (*iqra'*), dan pengukuhannya terhadap riwayat-riwayat *dha'îf* yang dinisabkan kepada 'Alî ibn'Abî Thâlib yang menyatakan bahwa al-Fâtihah adalah wahyu pertama (Abduh dan Rida, 1367: 26).

Metode ‘Abduh dalam penolakan hadits-hadits tertentu inilah yang menjadikan Rasyîd Ridhâ menilai gurunya itu (‘Abduh) sebagai “seseorang yang memiliki kekurangan dalam ilmu hadits,” baik menyangkut riwayat, hafalan, maupun *al-Jarh wa at-Ta’dil*, yaknikaidah-kaidah penilaian terhadap perawi-perawi hadits (Rida, 1931: 26).

8. Sangat Kritis Terhadap Pendapat-pendapat para sahabat dan menolak *Isra’iliyyât*

Meskipun *Tafsîr al-Manâr* merupakan gabungan antara tafsir *al-manqûl* dan *ma’qûl*, tetapi dalam menerima sumber dari pendapat-pendapat sahabat sangat berhati-hati. Apalagi, jika terdapat perbedaan pendapat di antara para sahabat, sehingga untuk menguatkan salah satu pendapat dibutuhkan pemikiran yang mendalam, yakni pemikiran yang menurut ‘Abduh, bukannya tertuju pada ayat-ayat Al-Qur’an, melainkan pada pendapat orang tentang ayat Al-Qur’an. Hal itu, menurutnya tidak sejalan dengan tuntutan Al-Qur’an. ‘Abduh mengatakan bahwa Allah SWT tidak menanyakan kepada kita di hari kiamat tentang pendapat orang atau apa yang mereka pahami, tetapi Tuhan akan menuntut pertanggung jawaban tentang kitab-Nya yang diturunkan sebagai petunjuk, petuntun, dan sunnah Nabi-Nya yang menjelaskan apa yang diturunkan kepada kita.

Hal ini bukan berarti ‘Abduh menolak semua tafsir sahabat. Ia menerima tafsir tersebut, jika dianggapnya sejalan dengan pemikiran logis. ‘Abduh sangat selektif dan kritis dalam menerima hadits, apalagi riwayat-riwayat dari

para sahabat yang tidak diketahui kualitas hafalan dan kepribadiannya. Karena di antara sahabat ada yang memasukkan cerita *isrâ’iliyyât* dalam menafsirkan Al-Qur’an. Karena itu, ‘Abduh lebih condong menafsirkan Al-Qur’an dengan pemahaman rasional dan daya nalar yang merupakan anugerah Allah SWT yang paling berharga bagi hamba-Nya (Abduh, 1382: 102).

9. Menghindari Pembicaraan Panjang Lebar

Prinsip ini diaplikasikan pada ayat-ayat yang *mubham* (maknanya samar). Prinsip ini sejalan dengan prinsip menjauhi penggunaan cerita-cerita *isrâ’iliyyât* dalam penafsiran Al-Qur’an. Titik singgungnya adalah adanya upaya menghindari komentar tanpa dasar yang dapat dipertanggungjawabkan, baik substansi maupun proses transmisinya (Saefullah, 2009: 45). Ketika menafsirkan ungkapan “*‘abbân*” dari Q.S. ‘Abasa [80]: 31, Muḥammad ‘Abduh tidak membahas makna kata tersebut. Padahal, problem penafsiran ayat ini cukup populer pada zaman sahabat dan ‘Umar Ibn al-Khaththâb. Bagi ‘Abduh, meski substansi makna kata itu tidak jelas, tetapi maksud ayat itu dapat dipahami secara umum, yaitu Allah telah memberikan nikmatnya kepada manusia untuk kebaikan hidup mereka. Karena itu tidak perlu berpanjang lebar membicarakan makna kata tersebut (Abduh, Ttt: 21).

Perlu ditegaskan di sini, bahwa kesembilan prinsip tersebut bukanlah monopoli ‘Abduh. Akan tetapi yang dimaksud Syahatah mengenai kesimpulannya itu ialah bahwa kesembilan prinsip itulah

yang sangat terasa bagi orang yang menelaah penafsiran Muhammad ‘Abduh secara seksama (Madani, 1991: 67). Dari kesembilan dasar pokok tersebut, dasar-dasar pokok yang paling relevan dengan upaya Muhammad ‘Abduh dalam menafsirkan Al-Qur’an secara rasional adalah dasar penggunaan akal dalam memahami ayat-ayat Al-Qur’an. Kedua dasar inilah kelihatannya yang menonjol dipegang Muhammad ‘Abduh karena ia pada dasarnya sangat menghargai potensi akal manusia dalam kerangka beragama, khususnya dalam upaya memahami petunjuk-petunjuk Al-Qur’an dan takwil (Syauki Nawawi, 2002: 113). Namun, seperti yang diakui oleh Rasyîd Ridhâ, terdapat beberapa perbedaan antara keduanya setelah Rasyîd Ridhâ menulis *al-Manâr* atas usahanya sendiri (Shihab, 2006: 85).

Dalam penggunaan hadits sebagai sumber penafsiran dalam kitab *al-Manâr*, Rasyîd Ridhâ kadang-kadang sangat hati-hati dalam menerima hadits-hadits atau riwayat-riwayat yang menginformasikan hal-hal yang ghaib, yang menurut harfiahnya berlawanan dengan akal. Sebaliknya, ia tidak segan-segan mengkritik hadits-hadits atau riwayat-riwayat tersebut dan menilainya *syubhat*, *mursal*, *dha’if*, atau *mawdhû’*, atau menakwilkannya agar sesuai dengan pemahaman akal (Athoillah, 2006: 68).

Tafsir Ayat Tentang Nafkah: Lahirkan Konsep Wakaf Produktif

Pada awal kedatangan Nabi saw ke kota Madinah penduduk Madinah hanya memiliki satu sumber

mata air, yaitu sumur ar-Rumah. Dan ternyata sumur ini dimiliki oleh seorang yang menganut agama Yahudi. Kondisi semacam ini tentu sangat tidak menguntungkan. Bahkan sangat mungkin suatu saat nanti digunakan oleh musuh untuk melakukan tekanan kepada umat Islam. Karena itu segera Nabi saw. berupaya menghilangkan peluang ancaman ini dengan memotivasi sahabatnya untuk membeli sumber air minum ini. Akhirnya, Usman bin Affan segera membeli sumur itu dan mewakafkannya untuk kepentingan seluruh umat Islam. Sejak itu, maka umat Islam memiliki kemandirian dalam hal sumber air bersih. Sejak itu pula umat Islam terbebas dari kekhawatiran atau ancaman pihak lain, sehingga umat Islam bebas menentukan sikap dan arah hidupnya. Secara sederhana upaya penafsiran adalah upaya memproduksi makna, dan melalui al-Quran sebagai objek materialnya. Di dalam hal ini sebagai sebuah prinsip dasar adalah seorang *mufassir* merupakan pencari “kebenaran” yang berupaya memahami maksud Tuhan. Namun, manusia itu memiliki kemampuan terbatas dengan landasan sedikit dari keilmuan yang dimiliki olehnya, hal ini tidak terlepas dari konteks dan wilayah yang melingkupinya (Zaid, 2000: 9).

Agama berfungsi membimbing pemeluknya dengan kaidah-kaidah moral agar perilaku mereka sesuai dengan ajaran moral agama yang dianutnya. Karena itu, agama menjadi sistem keyakinan yang dianut diwujudkan melalui tindakan-tindakan kelompok pemeluknya sebagai respons terhadap apa yang dirasakan dan diyakini sebagai yang gaib dan suci. Landasan keyakinan keagamaan adalah pada konsep suci (*sacred*) yang dibedakan dari, atau dipertentangkan dengan yang duniawi (profane) dan pada yang gaib, yang menjadi lawan dari

hukum-hukum alamiah (Robetson, 1995: v). Secara umum, al-Qur'an tidak menyebutkan wakaf secara jelas. Kata wakafpun tidak ditemukan dalamnya. Al-Qur'an hanya memiliki term *nafaqa* beserta turunannya. Para ulama mengkategorikan wakaf sebagai *infaq*. Sebab itu, dasar yang digunakan para ulama dalam menerangkan konsep wakaf ini didasarkan pada keumuman ayat-ayat al-Qur'an yang menjelaskan tentang *infaq*. Di antaranya ditemukan dalam surat al-Baqarah ayat 261-263 dan Ali 'Imran ayat 92.

1. Tafsir Surat al-Baqarah Ayat 261-263.

مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ
كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلٍ فِي كُلِّ
سُنْبُلَةٍ مِائَةٌ حَبَّةٌ وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ
وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ. الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي
سَبِيلِ اللَّهِ ثُمَّ لَا يُتْبِعُونَ مَا أَنْفَقُوا مَنًّا وَلَا
أَذَى لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ
وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ. قَوْلٌ مَعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ
مِنْ صَدَقَةٍ يَتْبَعُهَا أَدَى وَاللَّهُ عَنِّي حَلِيمٌ.

Perumpamaan (nafkah yang dikeluarkan oleh) orang-orang yang menafkahkan hartanya di jalan Allah adalah serupa dengan sebutir benih yang menumbuhkan tujuh bulir, pada tiap-tiap bulir seratus biji. Allah melipat gandakan (ganjaran) bagi siapa yang Dia kehendaki. Dan Allah Maha Luas (karunia-Nya) lagi Maha Mengetahui. [262] Orang-orang yang menafkahkan hartanya di jalan Allah, kemudian mereka tidak mengiringi apa yang dinafkahkan itu dengan menyebutkan pemberiannya dan dengan tidak menyakiti (perasaan si penerima), mereka memperoleh pahala di sisi

Tuhan mereka. Tidak ada kekhawatiran terhadap mereka dan tidak (pula) mereka bersedih hati. [263] Perkataan yang baik dan pemberian maaf lebih baik dari sedekah yang diiringi dengan sesuatu yang menyakitkan (perasaan si penerima). Allah Maha Kaya lagi Maha Penyantun. (Q.S. al-Baqarah (2): 261-263).

Allah SWT membuat perumpamaan orang-orang yang menafkahkan hartanya di jalan Allah dengan sebutir benih sebagaimana yang disifatkan oleh Allah dalam ayat tersebut. Frasa “في سبيل الله” ditafsirkan oleh ‘Abduh dengan kemaslahatan umat yang dapat menghantarkan kepada keridhoan-Nya, apalagi manfaatnya menyeluruh dan efeknya sangat membekas. Perumpamaan mereka seperti menabur bibit di tanah yang subur sehingga menghasilkan hasil yang berlipat ganda. Adapun segi persamaan antara “meginfakkan harta di jalan Allah” dengan “sebutir benih yang menumbuhkan tujuh bulir. Pada tiap-tiap bulir seratus biji” karena mereka yang menginfakkan hartanya di jalan Allah akan mendapatkan ganjaran di dunia yang berlipat ganda sebagaimana menabur benih di tanah yang subur. Islam sejak dini telah memberikan perhatian yang besar terhadap infak ini sehingga kata tersebut dalam berbagai konjugasinya terulang sebanyak 73 kali di dalam al-Qur'an (Baidan, 2001: 125). Allah menambahkan ganjaran terhadap perbuatannya dengan tambahan yang tidak terduga dan tidak terhitung.

Penafsiran ‘Abduh mengenai frasa “في سبيل الله” dengan “kemaslahatan umat” menunjukkan bahwa penafsirannya sangat erat dengan aspek sosial-kemasyarakatan. Dengan demikian, infak yang diperumpakan dengan “sebutir benih yang menumbuhkan tujuh bulir, pada tiap-tiap bulir seratus biji” sebagaimana

pada ayat tersebut adalah infak yang dapat memberikan pengaruh bagi kemaslahatan umat. Penafsiran ini berbeda dengan beberapa kitab tafsir lainnya di antaranya *Tafsir al-Misbah*, *Tafsir al-Kasysyâf*, dan *Tafsir Mafâtiḥ al-Ghaib*. Fakhruddîn ar-Râzî menjelaskan bahwa maksud frase *fî sabilillâh* adalah lawan dari frase *fî sabîli ath-Thâghûṭ* (ar-Razi, tth: 42). Jadi penekanan mengenai frase tersebut terletak pada niat seseorang yang menginfakkan hartanya baik manfaatnya untuk kemaslahatan umat ataupun bukan.

Pada ayat selanjutnya, yaitu pada Q.S. al-Baqarah [2]: 262, Allah menjelaskan karakteristik orang yang layak mendapatkan ganjaran tersebut. ‘Abduh berkata bahwa untuk mendapatkan ganjaran tersebut, orang yang berinjak harus memenuhi satu syarat, yaitu harus meninggalkan *al-manna* dan *al-adzâ*. Ia menjelaskan bahwa secara bahasa, makna *al-manna* (المن) adalah orang yang memberikan kebaikan menyebut-nyebut kebajikannya di depan orang yang diberikan kebaikan sehingga tampak keutamaannya pada orang yang diberikan kebaikan tersebut. Sedangkan, makna *al-adzâ* (الاذى) lebih umum daripada makna *al-manna* (المن), di antaranya adalah orang yang memberikan kebaikan menyebut-nyebut kebajikannya di hadapan orang lain (Abduh dan Rida, 1367: 61).

Quraish Shihab menjelaskan dalam kitab tafsirnya bahwa ayat ini turun menyangkut kedermawanan Utsmân ibn ‘Affân dan ‘Abdurrahmân ibn ‘Auf ra. yang datang membawa harta mereka untuk membiayai peperangan Tabuk. Ayat ini turun berkaitan dengan mereka bukan berarti ganjaran sebagaimana yang disebutkan pada ayat tersebut bukan janji illahi terhadap setiap orang yang

menafkahkan hartanya dengan tulus (Shihab, 2000: 566).

2. Tafsir Surat Ali Imran Ayat 92

لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ

Kamu sekali-kali tidak sampai kepada kebajikan (yang sempurna), sebelum kamu menafkahkan sehagian harta yang kamu cintai. Dan apa saja yang kamu nafkahkan maka sesungguhnya Allah mengetahuinya.” (Q.S. Ali ‘Imran (3): 92)

Para ulama berpendapat bahwa khithab yang ditunjukkan pada ayat ini mengarah kepada orang-orang mukmin. Sedangkan Imam Muhammad ‘Abduh berpendapat, khithab ayat ini mengarah kepada *ahli al-kitab* (Abduh dan Rida, 1367: 371). Para ulama juga berbeda pendapat mengenai makna *al-birr*. Namun, di sini maknanya adalah sesuatu yang tidak dapat diperoleh atau didapatkan oleh seseorang kecuali setelah ia menafkahkan sesuatu yang ia cintai. Dikatakan makna *al-birr* adalah kebajikan dan kebaikan Allah secara mutlaq. Dikatakan juga maknanya surga. Dikatakan juga maknanya adalah sesuatu yang menjadikan manusia berbuat kebajikan (Abduh dan Rida, 1367: 372).

Adapun firman Allah SWT وَمَا يُنْفِقُونَ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ yakni tidak ada yang tersembunyi baginya apakah itu sesuatu yang disenangi oleh kalian dan adanya ketundukan dalam menginfakkannya dan apakah kalian ikhlas dalam menginfakkannya ataukah kalian hanya pamer dan ingin terkenal atau naik pangkat. Maka Allah ‘Azza wa Jallah memberikan ganjaran atas apa yang kalian infakkan sesuai dengan niat kalian. Banyak dari orang yang menginfakkan harta yang ia sukai dan ia tidak selamat dari sifat riya’. Begitu

juga orang fakir, banyak dari mereka yang tidak bisa mendapatkan apa yang ia sukai, kemudian ia menafkahkan sebagian harta (yang ia tidak senangi tersebut) dengan hati yang dilimpahi dengan kebajikan. Sehingga jikalau ia mendapati apa yang ia senangi maka ia ragu untuk menafkahkan seluruh hartanya tersebut (Abduh dan Rida, 1367: 373).

Wakaf Produktif dalam Paradigma Al-Qur'an

Islam telah membangun sebuah sistem ekonomi yang memiliki tingkat keadaban yang tinggi. Sistem ekonomi Islam telah mengilhami lahirnya ekonomi dan sistem moneter dunia (Saefuddin, 2001: 38). Dalam aspek ekonomi, Islam telah menunjukkan konsistensi dan komitmen melakukan transformasi sistem ekonomi tiran dalam sejarah kehidupan masyarakat Quraisy. Islam kritis terhadap bangunan sistem ekonomi yang tidak berkeadilan, monopolistik, individualistik dan perdagangan yang penuh dengan kecurangan.

Ekonomi merupakan aspek pembangunan yang memainkan peran penting, terutama dalam kaitannya dengan upaya membangun keadaban publik (*publiccivility*). Masyarakat yang beradab. Ekonomi menjadi indikator untuk mengukur tingkat kemakmuran dan kesejahteraan suatu masyarakat. Kelimpahan atau kelesuan ekonomi suatu masyarakat membuka peluang bagi munculnya tindakan anomali, atau penyimpangan seperti kasus korupsi yang marak terjadi dewasa ini.

Dalam sejarah Islam, Rasulullah pernah memanfaatkan tanah wakaf untuk kepentingan sosial. Tanah wakaf yang diberikan Muhairiq, seorang Yahudi yang ikut perang Uhud dan masuk Islam. Sebelum berangkat perang, Muhairiq berwasiat ingin

memberikan kebun kurma yang hektaran itu untuk Rasulullah agar dimanfaatkan untuk kepentingan umum. Itu salah satu model wakaf produktif yang pernah dilakukan Rasulullah (Praja, 2009: 40-42). Berdasarkan penafsiran ayat al-Qur'an dalam pembahasan sebelumnya, wakaf ini harus memberikan kemaslahatan kepada semua masyarakat.

Manfaat dari harta akan terus berlanjut tanpa henti. Bagi orang yang mewakafkan hartanya akan mendapatkan dua balasan. *Pertama*, balasan terjaganya keturunan dari kemiskinan. *Kedua*, balasan dengan terhindarnya sumber kekayaan dari keterbengkalaiian. Kedua balasan tersebut akan selalu berjalan dan tidak akan terputus (Al-Jarjawi, 2006: 499). Bagi yang berkesimpulan bahwa wakaf adalah hak milik tetap, seperti Abu Yusuf, Abu Hasan, Imam asy-Syafi'i, dan Imam Ahmad, maka mereka mengatakan bahwa wakaf adalah menahan harta benda berdasarkan hukum milik Allah, dengan menghilangkan hak milik pribadi *wakif*. Menurut para ulama ini, wakaf diqiyaskan pada masjid dan memerdekakan budak. Sesungguhnya *ijma'* ulama menyimpulkan bahwa barang siapa mewakafkan untuk masjid atau markas untuk tentara atau memerdekakan budak. Tanah yang diwakafkan itu hilang dari kepemilikan pribadinya dan menjadi hak milik Allah murni. Tanah wakaf itu tidak boleh dijual, dihibahkan dan diwariskan (Al-Jarjawi, 2006: 515).

Salah satu bentuk wakaf produktif dalam ijtihad ulama masa kini adalah bentuk wakaf uang memang belum lama dikenal di Indonesia. Padahal wakaf uang tersebut sebenarnya sudah cukup lama dikenal di dunia Islam, yakni sejak zaman kemenangan dinasti mamluk, para ahli fikih

memperdebatkan boleh atau tidaknya uang, diwakafkan. Ada sebagian ulama yang membolehkan wakaf uang, dan sebagian ulama melarangnya, dan masing-masing mempunyai alasan yang memadai. Meskipun wakaf uang sudah dikenal pada masa Imam Mazhab, namun wakaf uang baru akhir-akhir ini mendapat perhatian para ilmuwan dan menjadi bahan kajian intensif.

Diberbagai Negara, Wakaf Uang sudah lama menjadi kajian, dan bahkan sudah dipraktekkan serta diatur dalam peraturan perundang-undangan. Yang menjadi masalah di berbagai tempat baik di Indonesia maupun di Negara lain adalah pengelolannya, tidak jarang wakaf dikelola dengan manajemen yang kurang bagus sehingga dapat mengakibatkan wakaf tersebut berkurang atau hilang. Padahal, jika wakaf uang ini diatur, dikelola, dan dikembangkan dengan baik akan membawa dampak yang begitu besar dalam masyarakat. Wakaf yang lebih mensejahterakan selain dalam bentuk rumah ibadah dan lembaga pendidikan. Bisa juga dalam bentuk investasi. Saat ini masyarakat lebih membutuhkan sesuatu yang berkaitan ekonomi, selain juga pendidikan. Masyarakat yang kurang mampu dalam pendidikan juga bisa mendapatkan beasiswa. Bagi mereka yang memiliki kekurangan modal dalam usaha, mendapatkan bantuan pinjaman modal. Pinjaman itu tentu terbebas dari bunga yang akan menyekik para pengusaha mikro.

PENUTUP

Konsep Nafkah dalam Tafsir al-Manar adalah sesuatu yang dapat diambil manfaatnya oleh orang lain. Sekalipun, dalam al-Qur'an tidak disebutkan secara langsung, wakaf menjadi warisan pengelolaan ekonomi

yang signifikan. Perannya dalam pembangunan tempat-tempat ibadah maupun lembaga penelitian sudah tidak bisa dihitungkan. Konsep wakaf berdasarkan penafsiran ayat nafkah dalam Tafsir al-Manar menunjukkan wakaf itu harus mensejahterakan. Dengan demikian, wakaf produktif menjadi niscaya dalam menambah kemanfaatan wakaf bagi umat.

DAFTAR PUSTAKA

- 'Abduh, Muhammad. 1382 H. *Fâtihah al-Kitâb*. Kairo, Kitâb at-Tahrîr.
- 'Asyûr, Muhammad al-Fadhîl Ibn. 1970. *at-Tafsîr wa Rijâluhu*. Kairo: Majma' al-Buhûts al-Islâmiyyah.
- A. Athoillah. 2006. *Rasyid Ridha; Konsep Teologi Rasional Dalam Tafsir al-Manar*. Jakarta, Erlangga.
- A.M. Saefuddin (ed). 2001. *Dinar Emas Krisis Moneter*. Jakarta: PIRAC, SEM Institut dan Infid.
- Ahmad, Abdul 'Athî Muhammad. 1978. *Al-Fkri as-Siyâsî Li al-Imâm Muhammad 'Abduh* Kairo: al-Hai'ah al-Mishriyyah Li al-Kitâb.
- Anshori, Abdul Ghofur. 2006. *Praktik Perwakafan di Indonesia*. Yogyakarta: Pilar Media.
- Baidan, Nashruddin. 1998. *Metodologi Penafsiran Al-Qur'an*, terj. Kamdani. Yogyakarta, Pustaka Pelajar.
- Baidan, Nasruddin. 2003. *Perkembangan Tafsir Al-Qur'an di Indonesia*. Solo: Tiga Serangkai.
- Dâwud, 'Abû. 1414 H/1994 M. *Sunan Abî Dâwud* Beirut: Dâr al-Fikr,
- Fahmi Medias. "Wakaf Produktif dalam Perspektif Ekonomi Islam", *La Riba: Jurnal Ekonomi Islam*.

- Farmawy, 'Abdul Hayy al-. 1997. *al-Bidayah Fi at-Tafsir al-Mawdu'i*. Kairo: T.tp.
- Isma'il, Nur Jannah. 2003. *Perempuan Dalam Pasungan; Bias Laki-laki dalam Penafsiran*, Yogyakarta, LkiS.
- Jarjawi, Syekh Ali Ahmad Al-. 2006. *Indahnya Syariat Islam*, terj. Faisal Saleh, dkk. Jakarta: Gema Insani Press.
- Praja, Juhaya S. dan Mukhlisin Muzarie. 2009. *Pranata Ekonomi Islam Wakaf*, Cirebon, STAIC Press.
- Shihab, M. Quraish. 2006. *Rasionalitas Al-Qur'an; Studi Kritis Atas Tafsir al-Manar*, Jakarta, Lentera Hati.
- Mahmood. Tt. *Family Law Reform in the Muslim World*, Bombay, NM. Tripthi.
- Madaniy, Malik. "Tafsir al-Manar; Antara Syeikh Muhammad Abduh dan al-Sayyid Muhammad Rasyid Ridha" dalam *Jurnal al-Jami'ah*, No. 46, Th. 1991.
- Abduh, Muḥammad, tt. *Juz 'Amma*. Kairo, Dâr wa Mathba' as-Sya'b.
- Muhtasib, Abdul Majîd 'Abd Salâm al-. 1997. *Visi dan Paradigma Tafsir Al-Qur'an Kontemporer*, terj. Moh. Magfur Wachid. Bangil, al-Izzah.
- Baidan, Nashruddin. 2001. *Tafsîr Maudhû'i*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Nasr, Abu Zaid. 2000. *Mafhum an-Nass, Dirasah fi Ulum al-Quran*. Beirut, Markaz as-Saqafi al-Arabi.
- Nawawi, Rif'at. 2002. *Syauki.Rasionalitas Tafsir Muhammad Abduh; Kajian Masalah Akidah dan Ibadat*. Jakarta, Paramadina.
- Qahaf, Munddzir. 2005. *Manajemen Wakaf Produktif*, terj. Muhyiddin. Jakarta, Khalifa.
- Ridhâ, Muḥammad Rasyîd. 1931. *Târîkh al-Ustâdz Muḥammad 'Abduh*. Kairo: Al-Manâr.
- Ridhâ, Rasyîd. 1953. *Al-Wahyu al-Muḥammadi*. Kairo, Percetakan Muhammad Subaih.
- Rif'at Syauki Nawawi. 2002. *Rasionalitas Tafsir Muhammad Abduh; Kajian Masalah Akidah dan Ibadat*. Jakarta, Paramadina.
- Roland Robetson. 1995. *Agama dalam Analisa dan Interpretasi Sosiologis*. Jakarta, Rajawali Press.
- Saeed, Abdullah. 2006. *Intrepereting The Quran: To Words a Contemporary Aproach* New York, Rautledge.
- Saifullah. 2009. *Pluralisme Agama Perspektif Tafsir al-Manar*, Disertasi Masiswa UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta.
- Shihab, M. Quraish. 2006. *Rasionalitas Al-Qur'an; Studi Kritis Atas Tafsir al-Manar*, Jakarta, Lentera Hati.
- Syekh Ali Ahmad Al-Jarjawi. 2006. *Indahnya Syariat Islam*, terj. Faisal Saleh, dkk. Jakarta, Gema Insani Press.