

PEMIKIRAN IBNU TAIMIYYAH TENTANG *IKHTILĀF*
DALAM TAFSIR AL-QUR'AN



SKRIPSI

Diajukan Kepada Fakultas Ushuluddin
Institut Agama Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta
Untuk Memenuhi Sebagian Dari Syarat-Syarat Guna Memperoleh
Gelara Sarjana Theology Islam

Oleh :
Ahmad Mubarak
9853 2572

JURUSAN TAFSIR HADIS FAKULTAS USHULUDDIN
IAIN SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA
2002

ABSTRAK

Penyeragaman teks al Qur'an pada masa Usman tidak disertai uoaya penyeragaman tafsir al Qur'an. Al Qur'an tetap bisa ditafsirkan oleh siapa saja yang memiliki kompetensi. Pada gilirannya dihasilkan akumulasi tafsir yang melimpah. Kemudian muncul permasalahan ketika akumulasi tafsir tersebut terjadi *ikhtilaf* atau perbedaan pendapat yang sering kali menyebabkan permusuhan dan perselisihan, bahkan konflik fisik. Ironisnya masalah *ikhtilaf* dalam tafsir hampir luput dari perhatian 'ulum Qur'an. Hanya ada sedikit tokoh yang membahasnya, itupun bermuara pada pembahasan Ibnu Taimiyah.

Penelitian ini adalah penelitian fenomenologis yang berupaya memahami pemikiran Ibnu Taimiyah tentang *ikhtilaf* dalam tafsir secara holistik. Penelitian ini ingin mengetahui tigel yaitu mengenal pendapat Ibnu Taimiyah tentang legalitas *ikhtilaf* dalam tafsir dan tentang konflik yang ditimbulkannya, mengenai konsistensi Ibnu Taimiyah dengan pendapat itu, dan sumbangan Ibnu Taimiyah terhadap kajian tafsir.

Dari penelitian ini diperoleh jawaban bahwa menurut Ibnu Taimiyah *ikhtilaf* dalam tafsir adalah legal selama memenuhi dua kualifikasi, yaitu terbebas dari motivasi negatif dan berpijak pada kompetensi ilmiah. Tanpa dua kualifikasi tersebut *ikhtilaf* sangat rentan terhadap konflik yang justru akan menyebabkan menjadi illegal. Secara umum Ibnu Taimiyah cukup konsisten dengan pendapat di atas, tetapi terkadang dia juga tidak konsisten. Dia memberikan empat kontribusi, yaitu mengenai kategorisasi *ikhtilaf* dalam tafsir al Qur'an, sebab-sebabnya, solusi untuk meminimalisasi, dan mengenai langkah-langkah dalam mengkajinya. Keempat sumbangan ini memberikan harapan terwujudnya pluralisme dalam tafsir al Qur'an secara sehat dan bertanggungjawab.

Drs. H. M. Fahmi M.Hum
Inayah Rohmaniyah S.Ag, M.Hum
Dosen Fakultas Ushuluddin
IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

NOTA DINAS

Hal	: Skripsi Saudara	Kepada Yth
	Ahmad Mubarak	Dekan Fakultas Ushuluddin
Lampiran	: 6 (enam) Eksemplar	IAIN Sunan Kalijaga
		Di
		Yogyakarta

Assalaamu'alaikum Wr, Wb.

Sesudah melakukan beberapa kali bimbingan, baik dari segi isi, bahasa, maupun teknik penulisan, dan setelah membaca skripsi mahasiswa tersebut di bawah ini :

Nama Mahasiswa : Ahmad Mubarak
NIM : 9853 2572
Jurusan : Tafsir Hadits
Judul Skripsi : Pemikiran Ibnu Taimiyyah tentang *Ikhtilāf* dalam Tafsir al-Qur'an

maka selaku Pembimbing/ Pembantu Pembimbing kami berpendapat bahwa skripsi tersebut sudah layak diajukan untuk dimunaqasyahkan.

Demikian, mohon dimaklumi adanya.

Wassalaamu'alaikum Wr. Wb.

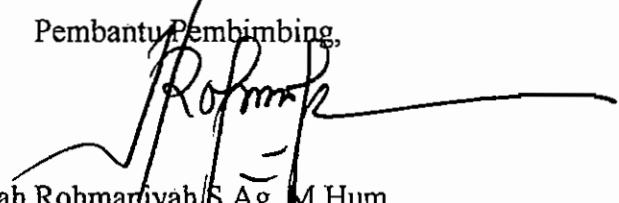
Yogyakarta, 11 Januari 2003

Pembimbing,

Pembantu Pembimbing,


Drs.M.H. Fahmie M.Hum

NIP 150 088 743


Inayah Rohmaniyah S.Ag, M.Hum

NIP 150 277 318



DEPARTEMEN AGAMA
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGRI
SUNAN KALIJAGA
FAKULTAS USHULUDDIN
Jl. Marsda Adisucipto Telp/Fax. (0274) 512156 Yogyakarta

PENGESAHAN

Nomor : IN/I/DU/PP.00.9/665/2003

Skripsi dengan judul : *Pemikiran Ibnu Taimiyyah tentang Ikhtilaf dalam Tafsir al-Qur'an*

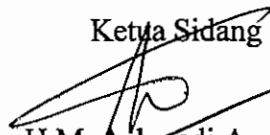
Diajukan oleh :

1. Nama : Ahmad Mubarak
2. NIM : 98532572
3. Program Sarjana Strata 1 Jurusan: TH

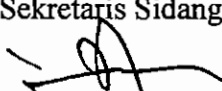
Telah dimunaqosyahkan pada hari: Senin, tanggal: 20 Januari 2003 dengan nilai: 92/A dan telah dinyatakan syah sebagai salah satu syarat untuk memperoleh gelar Sarjana Strata Agama 1 dalam ilmu: Ushuluddin

PANITIA UJIAN MUNAQOSYAH :

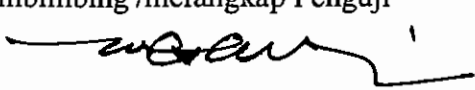
Ketua Sidang


Drs. H.M. Achmadi Anwar, MM
NIP. 150 228 609

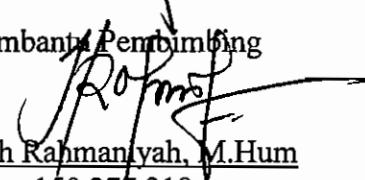
Sekretaris Sidang


Drs. Indal Abror, M.Ag
NIP. 150 259 420

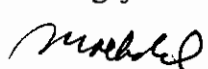
Pembimbing /merangkap Penguji


Drs. H.M. Fahmie, M.Hum
NIP. 150 088 743

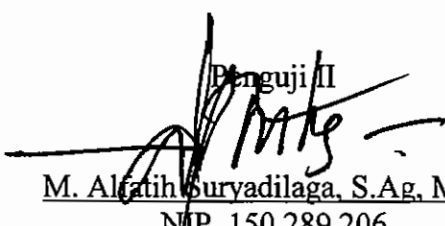
Pembantu Pembimbing


Inayah Rahmaniyah, M.Hum
150 277 318

Penguji I


Dr. Muhammad, M.Ag
NIP. 150 241 786

Penguji II


M. Alfatih Suryadilaga, S.Ag, M.Ag
NIP. 150 289 206

Yogyakarta, 20 Januari 2003
DEKAN

Dr. Damsannuri, MA
NIP. 150 182 860

PERSEMBAHAN

**Skripsi ini kupersembahkan
bagi siapa pun yang peduli terhadap
persatuan dan kesatuan umat**

MOTTO

ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة
ولا يزالون مختلفين
إلا من رحم ربك *

Jika Tuhanmu menghendaki
tentu Dia menjadikan manusia umat yang satu
tetapi mereka senantiasa berselisih pendapat
Kecuali orang-orang yang diberi rahmat
Oleh Tuhanmu.

* Q. S. Hud (11) : 118-119.

KATA PENGANTAR

الحمد لله الذي حث في كتابه الأخوة والإئتلاف وحذر فيه عن التفرق والتنازع والإختلاف والصلاة والسلام على حبيبنا محمد الذي علمنا التسامح في الاختلاف وعلى اله وصحبه ومن تبعه إلى يوم يحكم فيه جميع الخلف.

Puji syukur penulis panjatkan ke hadirat Allah SWT atas segala rahmat dan pertolongan-Nya, sehingga penulis bisa menyelesaikan skripsi ini. Rahmat serta keselamatan semoga selalu tercurah terhadap baginda Rasul Muhammad Saw yang ajaran *tasāmuḥ*-nya telah menjadi inspirasi penulisan skripsi ini.

Penulis menyadari sepenuhnya bahwa penulisan skripsi ini tidak akan terselesaikan tanpa bantuan berbagai pihak. Oleh karena itu, penulis menghaturkan terima kasih kepada :

1. Bapak Dr. Djam'annuri MA, sebagai Dekan Fakultas Ushuluddhin
2. Bapak Drs.H. Moh. Fahmi M.Hum dan Ibu Inayah Rohmaniyah S.Ag, M.Hum sebagai Pembimbing yang telah meluangkan banyak waktu untuk membimbing dan mengarahkan penulis dalam penyusunan skripsi ini.
3. Bapak Drs. Indal Abror M.Ag sebagai Sekretaris Jurusan yang telah memberikan banyak saran.
4. Ibu Dra. Hj. Nafilah Abdullah, M.Ag sebagai Penasihat Akademik yang telah memberikan dorongan dan saran.
5. Ayahanda dan Ibunda tercinta yang telah memberikan "segalanya" kepada penulis.

6. Bapak K.H.R. Najib Abdul Qodir sebagai Pengasuh Madrasah Huffadh Krapyak tempat penulis tinggal yang selalu memberi dorongan dan nasihat-nasihat.
7. Teman-teman di Krapyak terutama Ahmad Zaeni, Abu Hasyim dan Musyaffa' atas sumbangan pemikirannya.

Semoga semua amal baik mereka mendapat balasan dari Allah SWT ,
amin.

Penulis menyadari bahwa tulisan ini masih jauh dari kesempurnaan. Oleh karena itu, penulis sangat mengharapkan kritikan dan saran yang membangun.

Yogyakarta, 9 Januari 2003

Penulis,

Ahmad Mubarak

PEDOMAN TRANSLITERASI* DAN SINGKATAN

A. Transliterasi

1. Konsonan

Fonem Konsonan bahasa Arab, yang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan huruf, dalam transliterasi ini sebagian dilambangkan dengan huruf, sebagian dengan tanda, dan sebagian lagi dengan huruf dan tanda sekaligus, sebagai berikut:

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
ا	Alif	-	-
ب	Ba	B	Be
ت	Ta	T	Te
ث	Sa	S	Es dengan titik di atas
ج	Jim	J	Je
ح	Ha	H	Ha dengan titik di bawah
خ	Kha	KH	Ka-ha
د	Dal	D	Dc
ذ	Zal	Z	Zet dengan titik di atas
ر	Ra	R	Er
ز	Zai	Z	Zet
س	Sin	S	Es
ش	Syin	SY	Es-ye
ص	Sad	Ş	Es dengan titik di bawah
ض	Dad	Ḍ	De dengan titik di bawah
ط	Ta	Ṭ	Te dengan titik di bawah

* Dikutip dari *Pedoman Penulisan Proposal, Skripsi dan Munqasyah* yang diterbitkan oleh Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta Tahun 2002, h. 39-42.

ظ	za	Z	Zet dengan titik di bawah
ع	'ain	'	Koma terbalik
غ	Ghain	Ge	Ge
ف	Fa	F	Ef
ق	Qaf	Q	Ki
ك	Kaf	K	Ka
ل	Lam	L	El
م	Mim	M	Em
ن	Nun	N	En
و	Wau	W	We
ه	Ha	H	Ha
ء	Hamzah	'	Apostrop
ي	Ya'	Y	Ya

2. Vokal

a. Vokal Tunggal

Tanda Vokal	Nama	Huruf Latin	Nama
َ	Fathah	a	A
ِ	Kasrah	i	I
ُ	Dammah	u	U

b. Vokal Rangkap:

Tanda	Nama	Huruf Latin	Nama
َـي	Fathah dan ya	Ai	a-i
َـو	Fathah dan wau	Au	a-u

Contoh:

كيف → *kaifa*

حول → *haula*

B. Vokal Panjang (*maddah*)

Tanda	Nama	Huruf Latin	Nama
اَ	Fathah dan alif	-	a dengan garis di atas
يَ	Fathah dan ya	-	a dengan garis di atas
يِ	Kasrah dan ya	-	i dengan garis di atas
وُ	Dammah dan wau	-	u dengan garis di atas

Contoh:

قال → *qāla*

قيل → *qīla*

رمى → *ramā*

يقول → *yaqūlu*

3. Ta Marbutah

- Transliterasi *Ta' Marbutah* hidup adalah “t”
- Transliterasi *Ta' Marbutah* mati adalah “h”
- Jika *Ta' Marbutah* diikuti kata yang menggunakan kata sandang “__” (“al-”) dan bacaannya terpisah, maka *Ta' Marbutah* tersebut ditransliterasikan dengan “h”.

روضة الاطفال → *raudat ul atfāl* atau *raudah al-atfāl*

المدينة المنورة → *al-Madīnatul Munawwarah*, atau
al-Madīnatul al-Munawwarah

طلحة → *Ṭalḥatu* atau *Ṭalḥah*

4. Huruf Ganda (Syaddah atau Tasydid)

Transliterasi *syaddah* atau *tasydid* dilambangkan dengan huruf yang sama, baik ketika berada di awal atau di akhir kata.

Contoh:

نزل → *nazzala*

البر → *al-birru*

5. Kata Sandang "ال"

Katasandang "ال" ditransliterasikan dengan "al" diikuti dengan tanda penghubung "-", baik ketika bertemu dengan huruf *qamariyyah* maupun huruf *syamsiyyah*. Contoh:

القلم → *al-qalamu*

الشمس → *al-syamsu*

6. Huruf Kapital

Meskipun tulisan Arab tidak mengenai huruf kapital, tetapi dalam transliterasi huruf kapital digunakan untuk awal kalimat, nama diri dan sebagainya seperti ketentuan dalam EYD. Awal kata sandang pada nama diri tidak ditulis dengan huruf kapital, kecuali jika terdapat pada permulaan kalimat. Contoh:

وما محمد الا رسول → *Wa mā Muḥamadun illā rasul*

C. Singkatan

Q.S. : Qur'an Surat

SWT : Subhanahu Wa Ta'ala

SAW : Sallallahu 'Alaihi Wa sallam

t.t. : tanpa tahun

t.p. : tanpa penerbit

t.k. : tanpa kota tempat penerbitan

hlm. : halaman

terj. : penerjemah

DAFTAR ISI

NOTA DINAS	ii
PENGESAHAN.....	iii
PERSEMBAHAN	iv
MOTTO.....	v
KATA PENGANTAR.....	vi
TRANSLITERASI.....	viii
ABSTRAK	xiii
DAFTAR ISI.....	xiv
BAB I. PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Rumusan Masalah.....	9
C. Tujuan dan Kegunaan.....	9
D. Telaah Pustaka.....	10
E. Metode Penelitian.....	19
F. Sistematika Pembahasan	21
BAB II. IBNU TAIMIYYAH.....	23
A. Sketsa Biografi	23
1. Kelahiran, Pendidikan dan Karir.....	23
2. Latar Belakang Sosial, Politik dan Keilmuan.....	28
B. Penilaian Ulama dan Kedudukannya dalam Tafsir	34
C. Tipologi Umum Pemikiran Ibnu Taimiyyah.....	38

D. Karya-Karya Ibnu Taimiyyah.....	39
BAB III. PRINSIP-PRINSIP PENAFSIRAN IBNU TAIMIYYAH DAN	
PEMIKIRANNYA TENTANG <i>IKHTILĀF</i>	43
A. Prinsip-Prinsip Penafsiran Ibnu Taimiyyah.....	43
1. Urgensi Tafsir	43
2. Makna Tafsir dan <i>Ta'wil</i>	45
3. Sumber Penafsiran	50
4. Metode Penafsiran	60
5. Kritik Ibnu Taimiyyah terhadap Metode Penafsiran	65
B. <i>Ikhtilāf</i> Umat Islam Menurut Ibnu Taimiyyah	66
1. Eksistensi <i>Ikhtilāf</i>	66
2. Macam-Macam <i>Ikhtilāf</i>	68
3. Legalitas <i>Ikhtilāf</i>	71
BAB IV. PEMIKIRAN IBNU TAIMIYYAH TENTANG <i>IKHTILĀF</i>	
DALAM TAFSIR AL-QUR'AN	74
A. Macam-Macam <i>Ikhtilāf</i> dalam Tafsir al-Qur'an.....	74
B. Sebab-Sebab <i>Ikhtilāf</i> dalam Tafsir al-Qur'an	83
1. sebab-Sebab dari Sisi Riwayat	83
2. Sebab-Sebab dari Sisi Ijtihad	90
C. Solusi Meminimalisasi <i>Ikhtilāf</i>	98
D. Langkah-Langkah Mengkaji <i>Ikhtilāf</i>	99
BAB V. KONTRIBUSI DAN KONSISTENSI IBNU TAIMIYYAH.....	
A. Kontribusi Pemikiran Ibnu Taimiyyah.....	101

B. Konsistensi Sikap Ibnu Taimiyyah.....	111
BAB VI. PENUTUP	114
A. Kesimpulan	114
B. Saran	115
DAFTAR PUSTAKA	

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Tafsir al-Qur'an mengalami kondisi yang berbeda dari teks al-Qur'an. Sejak penyeragaman yang dilakukan pada masa Khalifah Usman, teks al-Qur'an menjadi final dan resmi,¹ walaupun secara oral masih terdapat versi-versi bacaan (*qirā'ah*) yang berbeda baik secara kualitas maupun kuantitas.² Sedangkan tafsir, seiring dengan bertambahnya jarak waktu dari masa Rasulullah SAW, terus melebar dan menjadi ajang *ikhtilāf* (perbedaan pendapat dan pemahaman) yang disebabkan oleh perbedaan kondisi eksternal dan internal para *mufasssir*.³

Perbedaan kondisi eksternal meliputi perbedaan lingkungan keagamaan, politik dan kondisi sejarah. Sedangkan perbedaan internal meliputi perbedaan tingkat intelektual, intuisi dan kepribadian. Perbedaan-perbedaan tersebut semakin potensial dalam menciptakan

¹ Dalam isitilah Arkoun, teks yang final itu disebut *corpus official close* (teks resmi tertutup atau mushaf standar yang sudah ditentukan secara resmi dan final). Corpus resmi tersebut berupa *Mushaf Usmani*. Lihat J.H. Meuleman (ed.), *Tradisi Kemodernan dan Metomodernisme: Memperbincangkan Pemikiran Mohammed Arkoun* (Yogyakarta: LKIS, 1996), hlm. 63.

² Secara kualitas *qirā'ah* terbagi menjadi *qirā'ah ṣaḥīḥah* dan *qirā'ah syāẓẓah*. Yang pertama terbagi lagi menjadi *qirā'ah mustafīdah* dan *gair mustafīdah*. Adapun secara kuantitas *qirā'ah* terbagi menjadi *qirā'ah mutawātirah* dan *ahad*. Lihat Khālid 'Abd al-Rahmān, *Tārīkh Tausīq Nass al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Fikr, 1996), hlm. 24.

³ 'Aisyah 'Abd al-Rahmān, *al-Qur'ān wa Tafsīr al-'Asr* (Mesir: Dār al-Mā'arif, 1970), hlm. 24.

ikhtilāf dalam tafsir al-Qur'an ketika dipupuk oleh fanatisme sekte, politik dan etnis.⁴

Ikhtilāf dalam tafsir al-Qur'an telah berlangsung sejak dini yakni sejak masa sahabat. Dalam hal ini al-Ḥabīb secara jelas mengatakan:

*Jika kita meneliti perkataan-perkataan ulama salaf tentang tafsir yang teriwayatkan kepada kita dan jika kita menghimpun riwayat-riwayat yang termuat dalam karya-karya tafsir bi al-ma'sūr maka dengan mudah kita dapat menemukan banyak pendapat yang saling berbeda (al-aqwāl al-mukhtalifah) mengenai satu masalah saja. Pendapat seorang sahabat berbeda dengan sahabat yang lain. Dan pendapat seorang tābi'in berbeda dengan pendapat tābi'in yang lain. Bahkan seringkali kita menemukan dua pendapat yang berbeda dalam satu masalah, padahal disandarkan pada satu orang.*⁵

Walaupun demikian, al-Ḥabīb mengingatkan bahwa *ikhtilāf* dalam tafsir al-Qur'an di kalangan sahabat dan *tābi'in* masih sangat minim jika dibanding dengan masa setelahnya. Hal itu dikarenakan kemurnian bahasa Arab mereka yang masih terjaga, pengetahuan mereka atas kondisi-kondisi penurunan ayat dan masih tersedianya kesempatan untuk merujuk langsung pada Rasulullah SAW. Lebih dari itu pada masa mereka belum muncul berbagai cabang ilmu dan sekte pemikiran.⁶

Setelah masa *tābi'in*, *ikhtilāf* dalam tafsir al-Qur'an semakin melebar. Dan sejak itu muncul perbedaan orientasi yang sangat signifikan dari masa sebelumnya. Menurut al-Ṭabaṭba'ī sejak itu

⁴ *Ibid.*, hlm. 31.

⁵ Muhammad Husain al-Ḥabīb, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, jilid I (Kairo: Maktabah Wahbah, 1995), hlm. 143.

⁶ *Ibid.*, hlm. 142.

pemaknaan al-Qur'an seringkali lebih pantas disebut *taṭbīq* (pencocokan) daripada disebut tafsir. Dalam memahami al-Qur'an orang seringkali berangkat dari pertanyaan *dengan makna apa saya harus memaknai al-Qur'an*. Bukan berangkat dari pertanyaan *apa yang dikatakan dan diinginkan al-Qur'an*.⁷

Ikhtilāf atau perbedaan pendapat dalam bidang apa saja bisa berlanjut menjadi perdebatan sengit (*mujādalah*) ketika masing-masing pihak berupaya mempertahankan pendapatnya, memuaskan lawan dengan pendapat itu dan mempengaruhinya untuk menganutnya.⁸ Kondisi itu bisa meningkat lagi menjadi perpecahan (*al-syiqāq*) ketika masing-masing pihak berupaya untuk saling mengalahkan sehingga tidak ada lagi orientasi mencari kebenaran dan sulit tercapainya saling memahami dan kesepakatan.⁹ Tidak cukup sampai di sana, kondisi itu pun bisa meningkat lagi menjadi bentrok fisik yang seringkali memakan korban.

Demikian juga halnya dengan *ikhtilāf* dalam tafsir. Ternyata *ikhtilāf* tersebut tidak hanya menyebabkan perang mulut dan perang pena, tapi seringkali juga berujung pada perang fisik.

Ibnu Asīr mencatat bahwa pada tahun 317 H di Bagdad pernah terjadi bentrok fisik yang dahsyat antara pengikut Abū Bakar al-

⁷ Muhammad Husein al-Ṭabaṭṭabāī, *al-Mizān fi Tafsīr al-Qur'ān*, Juz I (Beirut: Muassasah al-A'lamī, 1991), hlm. 8-9.

⁸ Ṭāhā Jābir, *loc. cit.*

⁹ *Ibid.*, hlm. 25.

Marwazī dengan masyarakat umum. Kejadian itu memakan banyak korban mati. Konflik baru dapat diatasi setelah ada pengiriman pasukan dalam jumlah besar oleh pihak pemerintah. Penyebab konflik adalah perbedaan pendapat dalam menafsirkan surat al-Isrā' ayat 79 yang berbunyi:

عسى ربك ان يبعثك ربك مقام محمودا

Pengikut Abū Bakar menafsirkan ayat itu bahwa Allah SWT menempatkan Nabi Muhammad SAW di atas 'arsy bersama-Nya. Sedangkan lawan mereka menafsirkannya sebagai kewenangan memberi *syafā'ah*.¹⁰

Ikhtilāf dalam menafsirkan ayat di atas juga telah menjadi pemicu konflik antara tokoh utama *tafsīr bi al-ma'sūr*, Abū Ja'far al-Ṭabarī, dengan pengikut Mazhab Hambali. Konflik terjadi ketika al-Ṭabarī sedang berceramah di Masjid Jami' kota Bagdad. Dia ditanya oleh pengikut Hambaliah tentang kedudukan Nabi Muhammad SAW di atas 'Arsy bersama Allah SWT sebagaimana mereka pahami dari ayat tadi. Al-Ṭabarī menjawab bahwa itu mustahil. Kemudian ia mendendangkan sebuah syair:¹¹

سبحان من ليس له أنيس
ولا له في عرشه جليس

¹⁰ Ibn al-Asīr, *al-Kāmil fī al-Tārīkh*, Jilid VIII (Beirut: Dār al-Ṣādir, 1979), hlm. 213.

¹¹ Yaqūt al-Hamawī, *Mu'jam al-Adibā'*, Juz V (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1991), hlm. 252

*“Maha suci Allah, bagi-Nya tiada teman dekat
tiada pula teman duduk di ‘Arsy “*

Setelah mendengarkan dendang syair itu, pengikut Hambaliah yang berjumlah ribuan serempak mengepung al-Ṭabarī dan melemparinya dengan wadah tinta. Al-Ṭabarī bisa meloloskan diri dan kemudian ia bersembunyi di rumahnya. Mereka melakukan pengejaran dan mengepung rumahnya serta melemparinya dengan batu sehingga di depan rumah itu terkumpul tumpukan batu yang membukit. Amuk masa dapat diatasi setelah ada pengerahan pasukan dalam jumlah besar oleh pihak pemerintah. Pasukan tersebut kemudian berjaga-jaga dan membersihkan bebatuan yang membukit tadi. Sejak kejadian itu, al-Ṭabarī menyepi di rumahnya sampai akhir hayatnya. Selama rentang waktu itu para pengikut Hambaliah tidak membiarkan siapapun untuk mendengarkan al-Ṭabarī.¹²

Walaupun tradisi *ikhtilāf* dalam tafsir al-Qur'an telah berlangsung sejak masa sahabat dan seringkali menjadi pemicu konflik yang serius sebagaimana tercermin dalam fakta di atas, tapi perhatian terhadapnya masih sangat minim. Bahkan *al-Itqān* karya al-Suyūṭī pun, yang dianggap ensiklopedi '*ulūm al-Qur'ān*,¹³ tidak menjadikannya sebagai salah satu sub pembahasan. Pembahasan memang ada, tapi hanya berupa ringkasan dari pembahasan Ibnu Taimiyyah dalam

¹² *Ibid.*, hlm. 253-254.

¹³ Muhammad Arkoun, *Kajian Kontemporer al-Qur'an*, terj. Hidayatullah (Bandung: Pustaka, 1998), hlm. 6.

Muqaddimah fi Uṣūl al-Tafsīr. Hal serupa juga berlaku pada karya-karya 'ulūm al-Qur'ān yang lain, bahkan sampai masa kontemporer sekarang ini.¹⁴

Demikianlah, di balik minimnya perhatian terhadap masalah *ikhtilāf* dalam tafsir al-Qur'an tersimpan keunikan yaitu kepeloporan dan otoritas Ibnu Taimiyyah. Dialah yang pertama kali membahas masalah itu secara panjang lebar dan teoritis dalam sebuah karya 'ulūm al-Qur'ān, *Muqaddimah fi Uṣūl al-Tafsīr*, bahkan pembahasannya merupakan bagian yang dominan dari karya tersebut.

Apresiasi 'Adnān Zarzur dan al-Suyūṭī terhadap pembahasan Ibnu Taimiyyah tentang *ikhtilāf* dalam tafsir al-Qur'an mungkin akan membuka mata kita dalam memahami keunikan tersebut di atas. Menurut 'Adnān, pembahasan Ibnu Taimiyyah tentang *ikhtilāf* dalam tafsir al-Qur'an mesti menjadi bekal bagi siapa pun yang ingin melakukan pembacaan terhadap karya-karya tafsir, bahkan bagi siapapun yang terlibat dalam kajian peradaban Islam secara umum. Menurutnyanya pula, pembahasan tersebut merupakan cerminan yang paling jelas bagi metode kritik Ibnu Taimiyyah dan orisinalitasnya yang dialamatkan pada sekte-sekte Islam.¹⁵ Adapun al-Suyūṭī di akhir

¹⁴ Seperti *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn* karya al-Zāhabī, *Mabāhīs fi 'Ulūm al-Qur'an* karya Mannā' al-Qaṭṭān, *Mahāsīn al-Ta'wīl* karya al-Qāsimī, dan *Uṣūl al-Tafsīr wa Qawā'iduh* karya Khālīd 'Abd al-Rahmān.

¹⁵ Ibnu Taimiyyah, *Muqaddimah fi Uṣūl al-Tafsīr* (Kuwait: Dār al-Qur'an al-Karīm, 1971), hlm. 17.

ringkasannya dia berkata: “selesailah pembahasan Ibnu Taimiyyah. Pembahasan ini sungguh sangat berharga.”¹⁶

Apresiasi di atas setidaknya mengindikasikan bahwa pembahasan Ibnu Taimiyyah menghadirkan harapan terpenuhinya kekosongan pembahasan tentang *ikhtilāf* dalam tafsir al-Quran yang justru sangatlah penting dalam kajian tafsir dan ‘*ulūm al-Qur’ān*. Dikatakan sangat penting karena melihat fakta sejarah yang menimpa al-Ṭabarī tadi dan fakta yang semacamnya, yang sebenarnya masih sering terjadi sampai masa sekarang ini.

Namun harapan di atas seolah-olah menjadi suatu yang tidak wajar ketika melihat sisi kepribadian Ibnu Taimiyyah sebagai seorang kritikus (*al-nāqid*).¹⁷ Dia selalu tampil kritis terhadap seluruh pemikiran yang ada. Hampir semua sekte dan pemikiran Islam yang ada pada masanya pernah merasakan sengatan kritiknya.¹⁸ Pada gilirannya justru sisi kepribadian itulah yang menjadi pintu munculnya komentar dan penilaian negatif terhadap seluruh pemikirannya, tidak terkecuali pemikirannya tentang tafsir al-Qur'an. Salah satu contoh komentar seperti itu adalah berasal dari Nasr Hamid lewat bukunya yang akhir-akhir ini populer di Indonesia, *Mathūm al-Naṣṣ*. Abu Zaid menilai sisi

¹⁶ Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, Juz II (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.), hlm. 178.

¹⁷ Muhammad Khalīl Harās, *Ibnu Taimiyyah al-Salafī* (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1984), hlm. 31.

¹⁸ Nurcholis Madjid (ed.), *Khazanah Intelektual Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1994), hlm. 41. Lihat juga Moh. Ben Cheneb, “Ibnu Taimiyya”, *E.J. Brill’s Firs Encyclopaedia of Islam*, III, hlm. 422.

kritis Ibnu Taimiyyah dalam tafsir sebagai upaya pemberangusan pemikiran.¹⁹ Penilaian itu mengindikasikan bahwa Ibnu Taimiyyah tidak menghargai bahkan anti terhadap *ikhtilāf* dalam tafsir al-Qur'an. Tapi betulkah demikian?.

Pembahasan Ibnu Taimiyyah dalam bidang apa pun memang selalu bercorak kritis, apalagi pembahasannya tentang *ikhtilāf* dalam tafsir al-Qur'an. Kitab *Muqaddimah fī Uṣūl al-Tafsīr* tempat pembahasan itu tertuang diklasifikasikan oleh Andrew Rippin sebagai karya '*ulūm al-Qur'ān* yang paling keras dan kritis terhadap pemikiran lain.²⁰ Memang gaya seperti itu bukan merupakan kebetulan, tapi sudah menjadi proyeksi Ibnu Taimiyyah sendiri sejak awal penyusunannya. Pada kata pengantarnya dia mengeskakan:

Saya diminta oleh sebagian saudaraku (seiman, petj.) untuk menulis sebuah pengantar yang mencakup kaidah-kaidah pokok yang akan membantu mereka dalam memahami al-Qur'an, mengetahui tafsir dan maknanya, membedakan antara dirāyah dengan riwāyah, antara yang benar dengan yang salah dan juga dalam mengingatkan terhadap argumen yang dapat membedakan berbagai pendapat. Karena, karya-karya tafsir telah dipenuhi kebatilan yang jelas dan kebenaran yang nyata.²¹

Uraian di atas mengindikasikan adanya sebuah kontradiksi. Pada satu sisi Ibnu Taimiyyah memberikan harapan terbongkarnya fenomena konflik yang muncul dari *ikhtilāf* dalam tafsir al-Qur'an

¹⁹ Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas al-Qur'an*, terj. Khairon Nahdliyyin (Yogyakarta: LkiS, 2001), hlm. 298.

²⁰ Andrew Rippin, "Tafsir", *The Encyclopaedia of Islam*, X, hlm. 87.

²¹ Ibnu Taimiyyah, *op. cit.*, hlm. 33.

yang sementara ini terabaikan dalam kajian tafsir dan ‘*ulūm al-Qur’an*. Namun pada sisi lain sikap Ibnu Taimiyyah sendiri yang terlalu kritis mementahkan harapan tadi. Oleh karena itulah penulis tertarik untuk meneliti pemikiran Ibnu Taimiyyah tentang *ikhtilāf* dalam tafsir al-Qur’an. Penulis ingin mengetahui bagaimana pendapat Ibnu Taimiyyah tentang legalitas *ikhtilāf* tersebut dan tentang konflik-konflik yang ditimbulkannya. Penulis juga ingin mengetahui apakah Ibnu Taimiyyah konsisten dengan pendapatnya itu. Terakhir penulis ingin mengetahui sumbangan Ibnu Taimiyyah terhadap kajian tafsir melalui pemikirannya tentang *ikhtilāf* tersebut.

B. Rumusan Masalah

1. Bagaimana pandangan Ibnu Taimiyyah tentang legalitas *ikhtilāf* dalam tafsir al-Qur’an dan tentang konflik-konflik yang ditimbulkannya?
2. Apakah Ibnu Taimiyyah konsisten dengan pendangannya tersebut?
3. Apa sumbangan Ibnu Taimiyyah terhadap ilmu tafsir melalui pemikirannya tentang *ikhtilāf* dalam tafsir al-Qur’an?

C. Tujuan dan Kegunaan

1. Tujuan
 - a. Untuk mengetahui pendapat Ibnu Taimiyyah tentang legalitas *ikhtilāf* dalam tafsir al-Qur’an dan tentang konflik-konflik yang ditimbulkannya.

- b. Untuk mengetahui apakah Ibnu Taimiyyah konsisten dengan pendapatnya tersebut.
- c. Untuk mengetahui sumbangan Ibnu Taimiyyah terhadap ilmu tafsir melalui pemikirannya tentang *ikhtilāf* dalam tafsir al-Qur'an.

2. Kegunaan

- a. Penelitian ini dapat berguna sebagai bahan pertimbangan dalam upaya memahami Ibnu Taimiyyah secara lebih akurat dalam lapangan tafsir.
- b. Sebagai bahan pertimbangan dalam upaya mengelaborasi lebih jauh lagi tentang *ikhtilāf* dalam tafsir al-Qur'an.

D. Telaah Pustaka

Penulis menemukan beberapa karya yang membahas topik *ikhtilāf*. Karya pertama adalah *Adab al-Ikhtilāf fī al-Islām* karangan Ṭāhā Jābir al-'Alwānī.²² Menurut karya ini disusun untuk mengatasi penyakit *ikhtilāf* atau perbedaan pendapat yang menimpa umat dan menimbulkan konflik di antara mereka. Menurut kitab ini *ikhtilāf* adalah perbedaan pendapat, pemikiran, pandangan, dan sikap di antara umat. *Ikhtilāf* dapat dibenarkan selama tidak menimbulkan perpecahan dan permusuhan, karena ia sebenarnya telah berlangsung sejak masa

²² Lihat Ṭāhā Jābir al-'Alwānī, *Adab al-Ikhtilāf fī al-Islām* (Qatar: t.p, 1406 H).

Rasulullah SAW. *Ikhtilāf* terjadi karena perbedaan kualitas intelektual yang akhirnya berpengaruh pada perbedaan pemahaman, di samping perbedaan pemahaman juga disebabkan oleh problematika bahasa Arab, perbedaan dalam periwayatan hadis, dan perbedaan dalam kaidah kaidah *usul fiqh*. Karya tadi juga menyebutkan bahwa *Ikhtilāf* pada masa salaf berlangsung secara demokratis karena dilandasi kedewasaan intelektual dan motivasi yang positif. Adapun *ikhtilāf* pada masa berikutnya, yaitu pada masa mulai merebaknya taklid, *ikhtilāf* menjadi rentan terhadap konflik karena tidak adanya landasan tersebut tadi.

Karya berikutnya adalah *Asar al-Lughah fi Ikhtilāf al-Mujtahidīn* yang disusun oleh ‘Abd al-Wahhāb ‘Abd al-Salām.²³ Menurut penulisnya karya ini disusun dengan latar belakang keyakinan bahwa watak bahasa arab dan bentuk kata serta kalimat yang dipergunakan *Syāri* (Allah dan Muhammad), serta metode para *mujtahid* dalam mengatasi itu semua memberikan pengaruh yang sangat berarti terhadap mereka dalam memahami al-Qur’an dan hadis. Dalam kitab ini dijelaskan bahwa muncul dan tumbuhnya *ikhtilāf* di antara umat disebabkan oleh perbedaan ijtihad ulama dalam memahami al-Qur’an dan hadis. Ijtihad menimbulkan *ikhtilāf* salah satunya disebabkan oleh problematika bahasa al-Qur’an dan hadis. Ada tiga problem bahasa yang menimbulkan *ikhtilāf* yaitu masalah *musytarak* dan kemungkinan *ta’wil*, masalah *majāz* dan *hakikat*, dan masalah pemaknaan *hurūf al-*

²³ ‘Abd al-Wahhāb ‘Abd al-Salām, *Asar al-Lughah fi Ikhtilāf al-Mujtahidīn* (Mesir: Dār al-Salām, t.t.).

ma'ānī (kata sambung) seperti *hurūf al-jarr*, *hurūf al-'aṭf*, dan sebagainya. *Ikhtilāf* semakin tidak terhindarkan ketika para mujtahid memiliki metode yang berbeda dalam mengatasi preblematika bahasa tadi. Maka muncullah berbagai kategorisasi seperti *qaṭ'ī* dan *ẓannī*, *mutlak* dan *muqayyad*, *umum* dan *khusus*, *ẓāhir* dan *naṣṣ*, *mufassar* dan *mujmal*, dan sebagainya.

Topik *ikhtilāf* dibahas juga oleh Muhammad 'Awāmah dalam karyanya *Asar al-Hadīs al-Syarīf fī Ikhtilāf al-A'imma al-Fuqahā'*.²⁴ Karya ini disusun dengan tujuan untuk memberikan gambaran dan pemahaman yang jelas kepada generasi Islam tentang hadis dan interaksi ulama dengannya, sekaligus sebagai kritik kepada orang-orang yang berprasangka buruk kepada ulama karena perbedaan mereka mengenai hadis. Dalam kitab ini dijelaskan bahwa hadis memiliki kedudukan yang tinggi dalam pandangan para mujtahid. Tidak seorangpun dari mereka yang meremehkannya. Adapun *ikhtilāf* mengenai hadis terjadi karena empat sebab yaitu karena adanya perbedaan pendapat tentang kelayakan sebuah hadis untuk diamalkan, karena adanya perbedaan pendapat dalam pemahaman hadis yang disebabkan perbedaan kualitas intelektual dan ambiguitas hadis dari segi makna, karena adanya perbedaan mengenai solusi dalam mengatasi hadis-hadis yang tampak bertentangan, dan karena adanya perbedaan dalam kuantitas akses terhadap hadis.

²⁴ Muhammad 'Awāmah, *Asar al-Hadīs fī Ikhtilāf al-A'imma al-Fuqahā'* (Kairo: Dār al-Salām, 1987).

Al-Qarḍāwī memberikan sumbangan dalam topik yang sama dengan karyanya *al-Ṣahwāh al-Islamiyah baina al-Ikhtilāf al-Masyrū' wa al-Tafarruq al-Mazmūn* yang diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dengan judul *Gerakan Islam Antara Perbedaan Yang Dibolehkan dan Perpecahan Yang Dilarang: Fiqhul Ikhtilaf*.²⁵ Karya ini disusun dengan latar belakang kegelisahan penulisnya terhadap gerakan-gerakan dakwah Islam yang terjebak konflik internal. Qarḍāwī menjelaskan bahwa *ikhtilāf* adalah suatu kemestian karena adanya perbedaan intelektualitas mujtahid, problematika bahasa Arab, dan karena kebutuhan kontekstualisasi ajaran Islam. Walau demikian tidak dibenarkan jika *ikhtilāf* menjadi pemicu konflik. Untuk itu Qarḍāwī menawarkan dua landasan *fiqh al-Ikhtilāf* yaitu landasan pemikiran dan landasan moral.

Ada sepuluh landasan pemikiran *Fiqh al-Ikhtilāf* yang dikemukakan oleh Qarḍāwī yaitu perbedaan masalah cabang merupakan kemestian, rahmat, dan keleluasaan; mengikuti manhaj pertengahan dan meninggalkan sikap berlebihan dalam beragama; mengutamakan muhkamat bukan mutasyabihat; tidak memastikan dan menolak dalam masalah ijtihadiyah; menelaah perbedaan pendapat para ulama; membatasi pengertian dan istilah; menggarap masalah-masalah besar yang dihadapi umat; bekerja sama dalam masalah yang disepakati;

²⁵ Lihat Yusuf Qarḍāwī, *Gerakan Islam Antara Perbedaan Yang Bolehkan dan Perpecahan Yang Dilarang* terj. Aunur Rafiq (Jakarta: Robbani Press, 1997).

saling toleransi dalam masalah yang diperselisihkan; menahan diri dari orang yang mengucapkan *lā ilāha illallāh*.

Adapun landasan moral *fiqh al-ikhtilāf* adalah ikhlas karena Allah dan terbebas dari nafsu; meninggalkan fanatisme terhadap individu, mazhab dan golongan; berprasangka baik kepada orang lain; tidak menyakiti dan mencela; menjauhi debat dan permusuhan sengit; dialog dengan cara yang lebih baik.

Adapun mengenai topik *ikhtilāf* dalam tafsir al-Qur'an sementara ini penulis tidak menemukan satu karyapun yang membahasnya secara khusus. Pembahasan yang sementara ini penulis dapatkan hanya merupakan sub pembahasan dalam karya-karya '*ulūm al-Qur'an*.

Ibnu Taimiyyah dalam karyanya *Muqaddimah fī Uṣūl al-Tafsīr*²⁶ yang merupakan objek utama penelitian penulis dalam skripsi ini menuangkan topik tentang *ikhtilāf* dalam tafsir al-Qur'an sebagai salah satu sub pembahasannya. Menurutnya *ikhtilāf* dalam tafsir telah terjadi sejak masa salaf. Hanya saja *ikhtilāf* yang terjadi masih sangat minim dan lebih merupakan *ikhtilāf al-tanawwu'*. Dia mengkategorikan *ikhtilāf* menjadi dua yaitu *ikhtilāf al-tanawwu'* dan *ikhtilāf al-taḍādd*. Kategori yang pertama adalah *ikhtilāf* karena problematika bahasa Arab seperti masalah kata *musytarak* dan kata *mutawāfi'*. Adapun untuk kategori yang kedua tidak diberikan penjelasan kecuali dengan

²⁶ Lihat Ibnu Taimiyyah, *op. cit.*, hlm. 38-93.

menyebutkannya sebagai lawan dari kategori yang pertama. Sebab-sebab *ikhtilāf* dalam tafsir al-Qur'an dibedakan menjadi sebab-sebab dari sisi riwayat dan sebab-sebab dari sisi *istidlāl*. Sebab-sebab dari sisi riwayat adalah adanya perbedaan mengenai *riwayat israiliyyāt*, *hadis mursal*, *hadis ahad*, *'ilal al-hadis*, dan mengenai *hadis mauḍū'*. Adapun sebab-sebab dari sisi *istidlāl* adalah adanya para mufassir yang menafsirkan al-Qur'an dengan berpijak pada ajaran mazhab dan adanya para mufassir yang menafsirkan al-Qur'an hanya berpijak pada pengetahuan bahasa Arab. Menurut Ibnu Taimiyyah untuk meminimalkan *ikhtilāf* hendaklah kembali pada al-Qur'an dan sunnah. Agar *ikhtilāf* berlangsung secara damai dia menyarankan bahwa dalam mengkaji *ikhtilāf* hendaklah berpijak pada kompetensi ilmiah dan penelusuran yang optimal mengenai masalah yang diperdebatkan.

Topik tentang *ikhtilāf* dalam tafsir al-Qur'an dibahas juga oleh Al-Suyūṭī dalam *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'an* di bawah judul *mengetahui persyaratan-persyaratan dan etika seorang mufassir*.²⁷ Secara jelas al-Suyūṭī menyebutkan bahwa pembahasannya hanya merupakan ringkasan dari tulisan Ibnu Taimiyyah.²⁸ Pembahasannya meliputi hampir seluruh pembahasan Ibnu Taimiyyah yang dijabarkan di atas kecuali tentang langkah-langkah mengkaji *ikhtilāf*.

²⁷ Lihat al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'an* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t), hlm. 176-178.

²⁸ *Ibid.*

Khālīd ‘Abd al-Rahmān dalam karyanya *Uṣūl al-Tafsīr wa Qawā’iduh*²⁹ juga membahas topik tentang *ikhtilāf* dalam tafsir al-Qur’an. Sebagaimana al-Suyūṭī dia juga mengutip semua pembahasan Ibnu Taimiyyah seperti dijabarkan di atas. Hanya saja dia menambahkan sumbangan pemikirannya tentang sebab-sebab *ikhtilāf* dalam tafsir. Selain sebab-sebab yang disebutkan Ibnu Taimiyyah yaitu sebab-sebab dari sisi riwayat dan sebab-sebab dari sisi *istidlāl*, menurut Khalid *ikhtilāf* dalam tafsir al-Qur’an juga di sebabkan oleh perbedaan bacaan (*qirāah*), perbedaan mengenai *i’rāb*, perbedaan ahli bahasa mengenai makna suatu kata, adanya kata *musytarak*, kemungkinan *mutlak* atau *muqayyad*, kemungkinan *umum* atau *khusus*, kemungkinan *hakikat* atau *majaz*, kemungkinan *mansūkh* atau *muhkam*, dan perbedaan riwayat.

Al-Zahabī membahas topik tentang *ikhtilāf* dalam tafsir al-Qur’an dalam dua karyanya yaitu *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*³⁰ dan *Ittijāhāt al-Munḥarifah fī tafsīr al-Qur’an al-Karīm* yang diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dengan judul *Penyimpangan-Penyimpangan dalam Penafsiran al-Qur’an*.³¹ Seperti diakui al-Zahabi sendiri pembahasannya hanya merupakan nukilan dari pembahasan Ibnu

²⁹ Lihat Khālīd ‘Abd al-Rahmān, *Uṣūl al-Tafsīr wa Qawā’iduh* (Beirut: Dār al-Nafāis, 1992), hlm. 83-86.

³⁰ Al-Zahabī, *op. cit.*, hlm. 142-148.

³¹ Lihat Al-Zahabi, *Penyimpangan-Penyimpangan dalam Penafsiran al-Qur’an* terj. Hamim Ilyas (dkk.) (Jakarta: Rajawali, 1993), hlm. 8-11.

Taimiyyah sebagaimana telah dijabarkan di atas,³² bahkan sebenarnya dia melewatkan dua masalah pokok lainnya yang dikemukakan Ibnu Taimiyyah yaitu tentang langkah-langkah mengkaji *ikhtilāf* dan tentang sebab-sebab *ikhtilāf* dari sisi riwayat. Di samping itu, pembahasannya tentang sebab-sebab *ikhtilāf* dari sisi *istidlāl* tidak dikaitkan dengan topik *ikhtilāf* dalam tafsir sebagaimana aslinya, tetapi dikaitkan dengan asal mula munculnya kesalahan dalam *tafsir bi al-ra'y*.³³

Mannā' al-Qaṭṭān dalam *Mabāhis fī 'Ulūm al-Qur'an*³⁴ juga membahas topik *ikhtilāf* dalam tafsir al-Qur'an. Pembahasannya hanya merupakan nukilan tidak lengkap dari pembahasan Ibnu Taimiyyah seperti yang telah dijabarkan di atas. Pembahasannya hanya meliputi dua masalah yaitu mengenai macam-macam *ikhtilāf* dalam tafsir dan mengenai *ikhtilāf* dalam tafsir di kalangan ulama salaf.

Selain karya-karya di atas, penulis menemukan dua buah tesis yang khusus membahas pemikiran Ibnu Taimiyyah tentang penafsiran al-Qur'an. Pemikiran Ibnu Taimiyyah tentang *ikhtilāf* dalam tafsir al-Qur'an termasuk salah satu sub pembahasannya. Kedua tesis itu adalah *The Principles of Ibnu Taimiyya's Qur'anic Interpretation* karya Didin Syafruddin di Universitas McGill dan *Ibnu Taimiyyah: Studi tentang Pemikiran dan Metodenya dalam Penafsiran al-Qur'an* karya Abd Munir

³² Al-Ḥabībī, *al-Tafsir*, loc. cit.

³³ *Ibid.*

³⁴ Lihat Mannā' al-Qaṭṭān, *Mabāhis fī 'Ulūm al-Qur'ān* (t.k: Mansyūrāt al-'Asr al-Hadīs, 1.t), hlm.348.

di IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Pembahasan pada kedua tesis tersebut sama seperti apa yang dilakukan al-Suyūṭī dalam *al-Itqān* yaitu hanya berupa ringkasan dari pembahasan Ibnu Taimiyyah seperti dijabarkan penulis di atas.

Dari uraian di atas nampak jelas tidak ada sebuah karya pun yang membahas pemikiran Ibn Taimiyyah tentang *ikhtilāf* dalam tafsir al-Qur'an secara khusus, apalagi disertai dengan upaya memadukan pemikiran tersebut dengan latar belakang pemikirannya tentang tafsir dan dengan latar belakang historis pribadinya maupun lingkungannya.

Dengan latar belakang seperti itu penulis berupaya untuk meneliti pemikiran Ibnu Taimiyyah tentang *ikhtilāf* dalam tafsir secara holistik yaitu dengan upaya memadukan pemikiran tersebut dengan pemikiran Ibnu Taimiyyah tentang tafsir al-Qur'an dan dengan latar belakang historis pribadi maupun lingkungannya. Lebih penting dari itu semua penulis akan berupaya memadukan pemikiran Ibnu Taimiyyah tentang *ikhtilāf* dalam tafsir dengan pemikirannya tentang *ikhtilāf* secara umum yang termuat dalam karyanya *Iqtidā' al-Ṣirāṭ al-Mustaqīm*. Penulis juga akan mencoba meneliti apakah Ibnu Taimiyyah konsisten dengan pemikirannya, dan apa kontribusinya terhadap kajian tafsir.

E. Metode Penelitian

Dalam setiap penelitian ilmiah diperlukan suatu metode agar penelitian tersebut terlaksana secara terarah dan rasional serta mencapai hasil yang optimal.³⁵

Penelitian ini merupakan studi kepustakaan (*library research*). Data diperoleh dengan mengkaji berbagai kepustakaan yang berkaitan dengan pokok pembahasan.³⁶ Sumber data dibedakan menjadi sumber data primer berupa karya-karya langsung Ibnu Taimiyyah terutama kitab *Muqaddimah fī Uṣūl al-Tafsīr* dan sumber data sekunder berupa karya-karya yang membahas Ibnu Taimiyyah yang di antaranya adalah *Ibnu Taimiyyah: Ḥayātuh wa ‘Aṣruh Arā’uh wa Fiqhuh* karya Abū Zahrah, *Ibnu Taimiyyah al-Salafī* karya Muhammad Khalīl Harās dan karya-karya ‘ulūm al-Qur’an yang di antaranya adalah *al-Itqān* karya al-Suyūṭī, *al-Tafsīr wa al-Mufasirūn* karya al-Zāhabī, serta karya-karya yang terkait dengan topik *ikhtilāf* yang di antaranya adalah *Adab al-Ikhtilāf fī al-Islām* karya Ṭahā Jābir al-‘Alwānī dan *Asar al-Hadīs al-Syarīf fī Ikhtilāf al-A’immah al-Fuqahā’* karya Muhammad ‘Awāmah.

Metode penelitian yang digunakan adalah metode deskriptif analitik yaitu suatu bentuk penelitian yang meliputi proses pengumpulan dan penyusunan data, kemudian data yang telah terkumpul dan tersusun tersebut dianalisis sehingga diperoleh

³⁵ Anton Bakker, *Metode-Metode Filsafat* (Jakarta: Ghalia Indonesia, 1986), hlm. 10.

³⁶ Winarno Surakhmad, *Pengantar Metode Penelitian Ilmiah* (Bandung: Tarsito, 1982), hlm. 132.

pengertian data yang jelas.³⁷ Adapun pendekatan yang dipakai adalah pendekatan fenomenologi. Pendekatan ini adalah pendekatan yang menekankan aspek subjektif dari objek penelitian. Pendekatan ini berusaha untuk masuk ke dalam dunia konseptual subjek yang diteliti sehingga dapat dimengerti apa dan bagaimana suatu pengertian dikembangkan olehnya.³⁸

Metode analisis yang digunakan adalah metode analisis komparatif yaitu menganalisa data dengan cara membandingkan data-data yang diperoleh sehingga diperoleh pengertian yang utuh.³⁹ Metode analisis ini dipilih untuk memenuhi karakter pendekatan fenomenologi sebagai pendekatan yang holistik dalam arti mengamati objek penelitian dalam konteksnya, dalam keseluruhannya, tidak diparsialkan dan tidak dieliminasi dari integritasnya.⁴⁰

Berdasarkan rangkaian metode di atas maka langkah-langkah penelitiannya adalah:

Pertama, meneliti biografi Ibnu Taimiyyah untuk mengetahui sosok pribadinya dan kondisi historis yang melatarinya.

Kedua, meneliti pemikiran Ibnu Taimiyyah tentang tafsir al-Qur'an dan tentang *ikhtilāf* umat Islam secara umum.

³⁷ *Ibid.*, hlm. 139-140.

³⁸ Lexi Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2002), hlm. 9.

³⁹ Noeng Muhajir, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Yogyakarta: Rake Sarasin, 2002), hlm. 123.

⁴⁰ *Ibid.*, hlm. 24.

Ketiga, meneliti pemikirannya tentang *ikhtilāf* dalam tafsir al-Qur'an.

Keempat, menganalisa data yang diperoleh dari tiga penelitian sebelumnya untuk mengetahui kontribusi dan konsistensi pemikiran Ibnu Taimiyyah tentang *ikhtilāf* dalam tafsir al-Qur'an terhadap kajian tafsir.

Kelima, mengambil kesimpulan dari hasil analisa di atas.

F. Sistematika Pembahasan

Untuk mempermudah pembahasan, penelitian diklasifikasikan menjadi enam bab sebagai berikut:

Bab pertama merupakan pendahuluan yang meliputi latar belakang masalah, rumusan masalah, tujuan dan kegunaan, telaah kepustakaan, metode penelitian dan sistematika pembahasan.

Bab dua berisi tentang biografi Ibnu Taimiyyah yang meliputi sisi internal dan eksternal. Bab ini juga membahas kedudukan Ibnu Taimiyyah dalam kajian tafsir, penilaian ulama terhadapnya, kondisi tafsir di masanya dan karya-karyanya. Bab ini dimaksudkan untuk memahami sosok Ibnu Taimiyyah secara utuh sehingga membantu dalam memahami pemikirannya.

Bab tiga merupakan pengantar kajian yang berisi tentang prinsip-prinsip penafsiran Ibnu Taimiyyah dan pemikirannya tentang *ikhtilāf* di kalangan umat Islam. Bab ini dimaksudkan untuk menjadi basis analisa penelitian ini.

Bab empat berisi tentang deskripsi pemikiran Ibnu Taimiyyah mengenai *ikhtilāf* dalam tafsir al-Qur'an. Bab ini dimaksudkan untuk menjabarkan pemikiran Ibnu Taimiyyah tersebut sebagaimana termuat dalam karyanya.

Bab lima berisi analisa pemikiran Ibnu Taimiyyah tersebut. Bab ini dimaksudkan untuk mengetahui kontribusi dan konsistensi Ibnu Taimiyyah dengan pemikirannya itu.

Bab enam merupakan penutup yang meliputi kesimpulan dan saran.

BAB II

IBNU TAIMIYYAH

A. Sketsa Biografi

1. Kelahiran, Pendidikan dan Karir

Nama lengkap Ibnu Taimiyyah adalah Ahmad Taqyy al-Dīn Abu al-'Abbās bin Syihāb al-Dīn 'Abū Ḥalīm bin Majd al-Dīn 'Abd al-Salām. Dia lahir pada tanggal 10 Rabi' al-Awwal tahun 661 Hijrah, di kota Hirān. Kota tersebut merupakan salah satu bekas pusat peradaban Yunani, karenanya ia dikenal sebagai kota filsafat dan kota para filosof dimana perang wacana tidak pernah mereda. Ia juga merupakan pusat agama *Ṣābi'iyyah*.¹

Ibnu Taimiyyah tinggal di Hirān sampai usia tujuh tahun. Setelah itu ia bersama keluarganya pindah ke Damaskus untuk menghindari serangan pasukan Tartar. Mereka mengalami kesulitan luar biasa karena selain membawa perbekalan dan peralatan yang diperlukan juga membawa sejumlah kitab-kitab yang merupakan barang paling berharga bagi mereka sebagai keluarga ilmuwan. Mereka sampai di Damaskus dengan selamat. Saat itu, Damaskus merupakan pusat peradaban Islam terpenting setelah Mesir. Keduanya menggantikan posisi Bagdad setelah diluluhlantakkan oleh pasukan Tartar.²

¹ Ibnu Taimiyyah, *al-Tafsīr al-Kabīr*, Juz I (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1991), hlm. 37.

² Muhammad Khafīl Harās, *Ibnu Taimiyyah al-Salafī* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1984), hlm. 25.

Tidak lama setelah sampai di Damaskus keluarga Ibnu Taimiyyah langsung dikenal luas, karena jauh sebelum kedatangannya reputasi keilmuan Syihāb al-Dīn, ayah Ibnu Taimiyyah, telah dikenal baik di sana. Kemudian dia diminta untuk memimpin *Dār al-Ḥadīs*. Di sanalah kemudian dia tinggal bersama keluarganya sampai akhir hayatnya.³

Di *Dār al-Ḥadīs* inilah Ibnu Taimiyyah memulai masa pendidikannya. Syihāb al-Dīn, ayahnya, adalah orang pertama yang mengarahkan pendidikannya. Pada saat itu Syihāb al-Dīn merupakan pimpinan masjid Jami' di Damaskus dan pimpinan *Dār al-Ḥadīs* itu sendiri. Dia bersama ayahnya sampai mencapai usia 21 tahun, sampai ayahnya wafat. Selama rentang waktu itu Ibnu Taimiyyah juga menerima ilmu dari ulama lain selain ayahnya sendiri terutama ulama yang memiliki kelebihan dibidangnya.⁴

Dalam *al-'Uqūd al-Durriyyah* dikatakan bahwa guru Ibnu Taimiyyah mencapai 200 orang lebih. Kitab hadis pertama yang dihafalnya adalah *al-Jam' bain al-Ṣaḥīḥain* karya Imam al-Humaidī. Dia beberapa kali meng-*khatam*-kan *musnad Ahmad*, *Mu'jam al-Ṭabrānī*, dan kitab hadis yang enam pada guru-guru hadis terkemuka di masanya. Selain hadis, dia pun mempelajari ilmu-ilmu lain seperti tafsir, mantiq, bahasa Arab dan fiqh hambali juga dari guru-guru utama.⁵

³ Abū Zahrah, *Ibnu Taimiyyah : Hayātuh wa 'Asruh Arāuh wa fiqhuh* (t.k, Dār al-Fikr al-'Arabī, t.t), hlm. 19.

⁴ *Ibid.*, hlm. 111.

⁵ *Ibid.*

Ibnu Taimiyyah tidak saja mempelajari ilmu secara langsung dari seorang guru, tetapi juga secara tidak langsung melalui pembacaan atas karya-karya ulama sebelumnya.⁶ Demikian memang sebagaimana lazimnya pembelajaran di saat ilmu telah terkodifikasi, ilmu bisa dipelajari secara langsung dari seorang guru, bisa pula secara tidak langsung melalui pembacaan.⁷ Dari sinilah, menurut Abū Zahrah, timbul kesulitan dalam meneropong kepribadian intelektual Ibnu Taimiyyah.⁸

Ibnu Taimiyyah memang dibesarkan pada lingkungan Mazhab Hanbali. Maka wajar kali kalau perhatian pertama dan utama adalah pembelajaran hadis. Tapi ia tidak terjebak trend di masanya yaitu kesempitan berfikir dan fanatisme golongan. Dia tidak hanya belajar fiqh hanbali, tidak pula hanya belajar hadis sebagaimana kebiasaan pengikut hanbali. Dan bahkan dia tidak hanya belajar ilmu agama, tapi juga mempelajari filsafat dan kemudian mengkritiknya. Bahkan diapun mempelajari agama lain seperti ditunjukkan karyanya *al-Jawāb al-Ṣaḥīḥ fī Man Baddala Dīn al-Masīḥ*. Ibnu Taimiyyah sebagaimana diakui ulama semasanya memang tampil sebagai seorang yang menguasai berbagai bidang ilmu dan menguasai berbagai ilmu tersebut secara mendalam mengungguli orang-orang yang dianggap kompeten di bidangnya.⁹

⁶ *Ibid.*, hlm 112

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*, hlm. 10-11.

⁹ ‘Abd al-Hayy, *Syazarāt al-Ṣaḥab fī Akhbār man Ṣaḥab*, Juz VI (Beirut : al-Maktab al-Tujjārī, t.t), hlm. 82.

Ketika ayahnya wafat, tepatnya ketika Ibnu Taimiyyah mencapai usia 21 tahun, ia menggantikan ayahnya sebagai pimpinan *Dār al-Ḥadīs* dan sekaligus sebagai pimpinan Mazhab Hanbali.¹⁰ Sejak itu ia tampil sebagai ilmuwan sejati yang mendedikasikan seluruh hidupnya untuk ilmu dan berfatwa. Tidak pernah terdengar ia meninggalkan kegiatan mengajar kecuali untuk berjihad mengangkat senjata dan untuk membangkitkan semangat umat dalam berjihad. Mengangkat senjata dalam rangka berjihad bukan berarti melarikan diri dari medan ilmu, melainkan bahkan untuk mempraktekkan ilmu.¹¹ Dia bangkit menjadi tameng dan ujung tombak umat yang mengobarkan semangat jihad baik terhadap umat maupun pemerintah ketika mereka tidak peduli bahkan melarikan diri dari kedatangan pasukan Tartar pada tahun 702 Hijrah.¹² Dengan demikian, Ibnu Taimiyyah tampil sebagai pemikir dan aktivis sekaligus.

Sebagai seorang pemikir Ibnu Taimiyyah tampil dengan ciri khasnya yang sangat kental yaitu kritis. Sikap kritisnya dilatarbelakangi oleh rapuhnya integrasi umat. Rapuhnya integrasi umat disebabkan oleh kesibukkan umat dalam konflik internal, baik karena alasan politis maupun alasan keagamaan.

Dari itu, Ibnu Taimiyyah menyimpulkan bahwa sebab utama semua itu adalah munculnya *bid'ah-bid'ah* yang menyebabkan umat terpecah kedalam aliran-aliran. Dengan kesimpulan tersebut akhirnya

¹⁰ Muhammad Khalīl Harās, *op. cit.* hlm. 26.

¹¹ Abū Zahrah, *op. cit.* hlm. 26.

¹² *Ibid.*, hlm. 42.

Ibnu Taimiyyah merancang usaha untuk mereformasi dan membangkitkan mereka dari kungkungan dan kubangan fanatisme. Cara yang ia tempuh dapat disederhanakan dengan kata kunci *kembali kepada al-Qur'an dan Sunnah*.¹³

Dalam konteks itulah Ibnu Taimiyyah bisa dikatakan sebagai kritikus Islam terbesar.¹⁴ Dengan menempatkan al-Qur'an dan Sunnah sebagai otoritas tertinggi dia menjadi begitu kritis terhadap semua pemikiran dimasanya.¹⁵ Kembali kepada al-Qur'an dan Sunnah bukan semata-mata mengikuti dorongan skripturalis, tetapi untuk mengukur seberapa jauh perjalanan sejarah suatu pandangan telah atau tidak menyimpang dari hulunya yang murni. Sehingga dapat dibedakan mana yang perennial dan mana pula yang temporer.¹⁶ Demikian pula dengan Ibnu Taimiyyah, kritiknya bukan karena hawa nafsu permusuhan, atau kegemarannya dalam berdebat, atau memang sungguh-sungguh bermusuhan. Kritiknya dimaksudkan sebagai langkah perbaikan dan sebagai langkah mewujudkan kembali bangunan masyarakat Islam baru.¹⁷

Adapun sebagai seorang aktifis, Ibnu Taimiyyah tampil sebagai tameng dan ujung tombak yang selalu melayani kebutuhan intelektual

¹³ Muhammad Khafīl Harās, *op. cit*, hlm. 26.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ Nurcholis Madjid (ed.), *Khazanah Intelektual Islam* (Jakarta : Bulan Bintang, 1994) hlm. 41.

¹⁶ Nurcholis Madjid, *Islam Agama Peradaban*, (Jakarta : Paramadina, 2000), hlm. 241-242.

¹⁷ Muhammad al-Bahiyy, *Pemikiran Islam* (Bandung : Risalah, 1985) hlm. 64.

dan spiritual umat, menyuarakan kebutuhan mereka pada penguasa dan sebagai pimpinan perang yang mampu memobilisasi semangat mereka untuk tampil percaya diri berjihad di jalan Allah.

Ibnu Taimiyyah wafat pada malam Senin tanggal 12 Zulqa'dah di penjara Damaskus. Hari wafatnya merupakan hari teramai di Damaskus hingga saat itu. Jenazahnya dikuburkan pada waktu shalat asar dengan diiringi dua ratus ribu pelayat, dengan lima belas ribu diantaranya adalah wanita.¹⁸

2. Latar Belakang Sosial, Politik dan Keilmuan

Penelitian ilmiah kontemporer telah menetapkan bahwa kondisi lingkungan di mana seseorang hidup memiliki pengaruh yang sangat besar dalam membentuk kehidupan dan karakternya secara khusus.¹⁹ Jenis pendidikan yang diterima seseorang, spirit yang mendorong para pendidiknya, buku-buku yang dibacanya, dan kondisi sosial politik yang berlangsung di jamannya merupakan unsur-unsur penting dalam membentuk kepribadian dan orientasi hidupnya. Oleh karena itu, merupakan suatu yang penting ketika mengkaji Ibnu Taimiyyah untuk mengkaji kondisi lingkungan yang meliputi kehidupannya sehingga dapat diketahui faktor-faktor yang menyebabkan dia tampil berpengaruh menembus dinding-dinding masa.

¹⁸ 'Abd Al-Hayy, *op. cit.*, hlm. 85-86.

¹⁹ Muhammad Khafil Harās, *op. cit.*, hlm. 13.

Untuk mengetahui kondisi masa Ibnu Taimiyyah setidaknya-tidaknya ada tiga aspek yang perlu diketahui yaitu aspek politik, aspek sosial dan aspek keilmuan.

Menurut Abū Zahrah²⁰ dan ‘Abd al-Rahmān ‘Umairah²¹ kondisi politik masa Ibnu Taimiyyah adalah cerminan konkrit dari sabda Rasulullah SAW yang artinya :

Hampir saja umat-umat itu mengerumuni kamu, sebagaimana orang yang mau makan mengerumuni hidangannya. Lalu seseorang berkata : apakah waktu itu karena jumlah kami sedikit?, beliau menjawab : tidak bahkan pada waktu itu jumlah kamu besar, tapi kamu bagaikan buih di air bah. Allah benar-benar akan mencabut dari dada musuhmu rasa takut kepadamu, dan Allah akan menancapkan rasa lemah dihatimu. Lalu seseorang bertanya lagi : Wahai Rasulullah, apakah kelemahan hati itu? Beliau menjawab : cinta dunia dan takut mati.²²

Demikian kondisi umat Islam pada abad VII dan VIII Hijrah. Umat terkotak-kotak ke dalam pemerintahan-pemerintahan kecil yang saling memandang dengan pandangan permusuhan dan siap untuk saling menerkam. Lebih dari itu para pimpinan memandang rakyatnya sebagai objek eksploitasi.²³

Ibnu al-Asīr seorang sejarawan yang hidup pada masa itu menyebutkan bahwa secara politis umat menghadapi tiga serangkaian yaitu : serangan Tartar dari arah Timur, Serangan Pasukan Salib dari arah

²⁰ Abū Zahrah, *op. cit.*, hlm. 125.

²¹ Ibnu Taimiyyah, *op. cit.*, hlm. 13.

²² Bey Arifin (dkk.), *Terjemah Sunan Abu Daud Jilid IV* (Semarang : Al-Sifa, 1993), hlm. 658.

²³ Abu Zahrah, *loc. cit.*

Barat dan serangan dari internal umat Islam. Yang terakhir ini adalah berupa permusuhan antara pimpinan umat dan permusuhan antara sekte-sekte umat.²⁴

Kendali politik dunia Islam pada masa Ibnu Taimiyyah dipegang oleh kaum Mamalik, terutama di Mesir dan Syam, karena pada waktu itu keduanya ada dibawah kekuasaan mereka. Hukum yang berlaku di Syam tempat Ibnu Taimiyyah hidup adalah hukum diktator. Aturan hukum bertipe militeristik konvensional yaitu pelaksanaan hukum tidak berpegang pada undang-undang tertulis dan tidak ada dewan permusyawaratan yang terorganisir yang berpijak pada asas-asas hukum.²⁵

Walau demikian aktifitas syar'i dan kajian-kajian keislaman tetap berlangsung. Hanya yang menjadi pertimbangan dalam aturan hukum tetap saja berupa maslahat yang diinginkan dan diyakini oleh pemerintah.

Kondisi politik seperti diatas tidak akan menciptakan kondisi sosial yang kokoh. Perebutan kekuasaan antara orang Islam sendiri dan adanya serangan dari pihak luar menimbulkan tercerabutnya rasa aman. Umat selalu dalam ketakutan dan kekhawatiran baik terhadap dirinya sendiri maupun harta bendanya.

Akibat berikutnya adalah keterpurukan ekonomi. Kehancuran yang ditimbulkan perang dan kesibukkan umat untuk berperang

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*, hlm. 141-142.

menimbulkan merajalelanya kemiskinan. Pada gilirannya tumbuh suburlah penyakit-penyakit sosial seperti pencurian, pengurangan timbangan, penimbunan dan penipuan. Pada kondisi seperti itulah Ibnu Taimiyyah memunculkan karyanya *al-Hisbali fī al-Islām* yang di dalamnya dia mengharuskan pihak pemerintah untuk memperhatikan kepentingan umum dengan mencegah dan menghukum penipuan dan penimbunan, serta menentukan harga pasti standar ketika terjadi pelambungan harga yang tidak terkendali.²⁶

Kondisi itu diperparah lagi oleh munculnya fitnah-fitnah dan perdebatan-perdebatan antara sekte-sekte Islam yang juga terkadang melibatkan campur tangan pihak pemerintah. Ibnu Kasīr mencatat bahwa pada tahun 595 Hijrah pemimpin Mesir, Ibnu Ṣalāh al-Dīn, telah bertekad untuk mengusir para pengikut mazhab Hambali dari negaranya dan dia pun mengirim surat pada pemerintah lain untuk melakukan hal yang sama.²⁷

Di balik kondisi politik dan sosial yang tidak kondusif ternyata kegiatan keilmuan terutama keilmuan agama tetap berlangsung semarak. Keberlangsungan itu ditopang oleh tiga sarana utama yaitu madrasah-madrasah, perpustakaan-perpustakaan dan berbagai ensiklopedia keilmuan.²⁸ Keberadaan tiga sarana itu menyebabkan akses terhadap ilmu

²⁶ Muhammad Khafīl Harās, *op. cit.*, hlm. 17.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ Ibnu Taimiyyah, *op. cit.*, hlm. 30

sangatlah mudah. Abad itu dikenal dengan abad ensiklopedi karena melimpahnya karya keilmuan.²⁹

Walaupun ditopang oleh tiga sarana di atas, kegiatan keilmuan pada masa itu belum mencapai tingkat pembaharuan dan inovasi. Ciri utama kajian ilmiah pada saat itu, menurut Abū Zahrah adalah kesempitan berfikir dan fanatisme golongan. Setiap golongan berupaya memapankan ajaran dan pendapatnya. Akibatnya mereka memandang pendapat orang lain sebagai kesalahan mutlak.³⁰

Menurut Muhammad Khalīl Harās kegiatan ilmiah pada masa itu terjebak pada tradisi taklid dan kejumudan berpikir. Kompetensi keilmuan seseorang diukur dengan banyaknya hafalan, bukan dengan kemandirian dan kebebasan berfikir. Oleh karena itu, kegiatan ilmiah teristimewakan dengan melimpahnya materi keilmuan yang minus inovasi dan pembaharuan.³¹

Adapun kondisi tafsir pada masa itu menurut Andrew Rippin telah memasuki atau mencapai fase kematangan.³² Pada masa itu tafsir tertuang dalam karya-karya yang melimpah. Karya-karya itu memuat berbagai dimensi tafsir. Andrew memberi catatan secara khusus bahwa

²⁹ Muhammad Khalīl Harās, *op. cit.*, hlm. 20.

³⁰ Abū Zahrah, *op. cit.*, hlm. 155.

³¹ Muhammad Khalīl Harās, *loc. cit.*

³² Menurut Andrew Rippin pertumbuhan dan perkembangan tafsir melalui empat fase yakni fase formatif, fase klasik, fase kematangan dan fase kontemporer. Lihat Andrew Rippin, "Tafsir", *The Encyclopaedia of Islam*, X, hlm. 85.

karya-karya tafsir pada masa itu memuat substansi-substansi perdebatan.³³

Berdasarkan periodisasi al-Zahabī,³⁴ perkembangan tafsir pada masa Ibnu Taimiyyah telah jauh melampaui masa kodifikasi (*tadwīn*). Tepatnya, tafsir pada masa itu telah memasuki tahap keempat dari tahap-tahap perkembangan tafsir pada periode kodifikasi. Pada tahap tersebut, perkembangan tafsir memiliki ciri-ciri sebagai berikut :

1. Tafsir telah berdiri sendiri sebagai disiplin ilmu, bukan merupakan bagian dari hadis sebagaimana pada tahap awal periode kodifikasi.
2. Tafsir tidak terbatas pada data riwayat, tapi juga meliputi tafsir *bi al-ra'y*.
3. Karya-karya tafsir yang ada mencerminkan secara kental spesialisasi *mufasssir*. Dari itu, ada tafsir yang bercorak bahasa, fiqh, filsafat, tasawwuf dan lain-lain.
4. Karya-karya tafsir mencerminkan secara kental aliran atau mazhab si *mufasssir* baik dalam segi hukum maupun segi akidah. Dari itu, ada tafsir yang bercorak Sunni, Mu'tazilah, Syi'ah dan lain-lain.

³³ *Ibid.*, hlm. 86-87.

³⁴ Menurut al-Zahabī perkembangan tafsir meliputi dua periode utama, yaitu periode periwayatan dan periode pembukuan (kodifikasi). Periode pertama meliputi masa Rasulullah SAW, sahabat dan masa tabi'in. Dan periode kedua meliputi empat tahap. Tahap pertama, pembukuan tafsir merupakan bagian dari hadis. Tahap kedua, pembukuan tafsir berdiri sendiri terpisah dari hadis. Tahap ketiga, pembukuan tafsir dimana sanad-sanad riwayat dihilangkan. Dan tahap keempat, pembukuan tafsir dimana ciri-ciri tersebut di atas mengemuka. Lihat al-Zahabī, *Penyimpangan-penyimpangan dalam Penafsiran al-Qur'an*, terj, Hamim Ilyas (dkk.), (Jakarta: Rajawali, 1993), hlm., 4-11.

5. Ada kecenderungan memapankan ajaran mazhab dengan menggiring tafsir sesuai dengannya. Seperti yang dilakukan Mu'tazilah dan Syi'ah.

Melimpahnya karya tafsir disadari penuh oleh Ibnu Taimiyyah. Menurutnya untuk mencapai sebuah penafsiran terkadang dia membaca sampai seratus tafsir.³⁵ Melimpahnya karya tafsir juga telah menginspirasi Ibnu Taimiyyah untuk menelorkan karyanya *Muqaddimah fī usūl al-Tafsīr*. Karya ini diakuinya mengemban misi kritik-falsifikatif terhadap karya-karya tafsir yang ada. Kritik yang dimaksud, tentu saja adalah kritik dari sisi metodologi, bukan dari sisi substansi penafsiran. Karena karya itu berisikan seperangkat kaidah universal yang harus dioperasionalkan dalam aktifitas penafsiran al-Qur'an.³⁶

B. Penilaian Ulama dan Kedudukannya dalam *Tafsir*

Semua ulama, menurut Abu Zahrah, sepakat atas kekuatan akal dan kekuasaan ilmu Ibnu Taimiyyah. Itu berlaku bagi yang pro maupun yang kontra. Adapun yang menjadi perdebatan adalah menerima dan menyetujui pendapat dan pemikirannya. Jika pun ada seorang alim yang mengingkari kekuatan akal dan keluasan ilmunya, maka itu muncul bukan dari hati

³⁵ Abu Zahrah, *op. cit.*, hlm. 113.

³⁶ Ibnu Taimiyyah, *Muqaddimah fī Uṣūl al-Tafsīr* (Kuwait: Dār al-Qur'an al-Karīm, 1971), hlm. 33.

nuraninya yang terdalam tetapi dari hawa nafsu yang mengungguli akal sehatnya.³⁷

Di antara penilaian ulama terhadap Ibnu Taimiyyah adalah perkataan Ibnu Daqīq al-‘Id dan al-Zamlakānī . Al-Zamlakānī mengatakan : “jika dia ditanya mengenai suatu cabang ilmu maka yang mendengar dan melihatnya akan mengira bahwa dia tidak mengetahui selain ilmu itu, dan ia pun akan memastikan bahwa tidak seorang pun yang dikenal menyamainya”. Al-Zamlakānī juga mengatakan : “Tidaklah Ibnu Taimiyyah membicarakan ilmu, baik ilmu syar’ maupun yang lainnya, kecuali ia mengungguli orang-orang yang berkompeten dalam ilmu tersebut”.³⁸ Ibnu Daqīq al-‘Id berkata : “Saya melihat seorang lelaki yang berbagai ilmu ada di depan kedua matanya. Dia bisa mengambil dan membiarkannya kapan dia mau.”³⁹

Perkataan mereka sebagai orang yang menyaksikan langsung kehidupannya menjadi bukti kuat bahwa ia benar-benar bintang di jamannya. Contoh lain adalah perkataan Abū al-Fath Ibnu Sayyid al-Nās :

*“...Dia mengungguli anak jamannya dalam setiap bidang ilmu. Mata orang melihatnya tidak akan pernah melihat lagi yang semisalnya. Maka majlisnya dikunjungi orang banyak. Mereka minum dengan puas dari lautan (ilmu)-nya yang segar lagi bersih....”*⁴⁰

Sebagai implikasi dari sikap kritisnya, kata Abu Zahrah, Ibnu Taimiyyah memang menuai banyak kecaman dari pihak-pihak yang

³⁷ Abū Zahrah, *op. cit.*, hlm. 93.

³⁸ ‘Abd al-Hayy, *op. cit.*, hlm. 82.

³⁹ *Ibid.*, hlm. 83.

⁴⁰ *Ibid.*, hlm. 94.

merasakan sengatan kritiknya. Itu bukan suatu yang aneh. Justru yang aneh adalah dia tetap terus berdakwah secara tegar tanpa rasa takut. Bukan pula suatu yang aneh bahwa dia masuk keluar penjara, justru yang aneh adalah dia tetap selamat tanpa gangguan fisik. Memang dia pernah sekali mengalami penyerangan dari kaum sufi ketika menyampaikan ceramah. Tapi itu terjadi di Mesir, bukan di Damaskus dimana orang awam maupun ulama mengetahui dan mengakui kelebihanannya.⁴¹

Penerimaan publiklah yang justru semakin memacu para pengecamnya untuk menzaliminya. Ibnu Taimiyyah mendapat tempat di mata publik karena keikhlasannya memperjuangkan mereka di depan penguasa yang tiran. Disamping karena sikap populis dan kefasihannya serta intelektual dan amaliyahnya. Oleh sebab itu, musuh-musuhnya hanya berhasil menzaliminya lewat tangan penguasa.⁴²

Kritik-kritik Ibnu Taimiyyah dan kedudukannya di mata publik tersebut telah memicu penilaian negatif dan perlawanan terhadap dirinya, terutama dari tiga kelompok ulama yaitu ulama kalam, ulama tasawuf, dan ulama fiqh. Perlawanan ulama kalam dipicu oleh pendapat Ibnu Taimiyyah tentang sifat-sifat Allah yang akhirnya mereka memvonisnya sebagai seorang *mujassimah*, di samping dipicu oleh kritiknya terhadap al-Asy'arī sebagai tokoh utama ajaran *asy'ariyah* yang pada saat itu sangat dominan. Perlawanan kaum sufi dipicu oleh kritik Ibnu Taimiyyah terhadap ajaran wihdah al-wujud dan tokoh-tokohnya seperti Ibnu Arabi dan Ibnu Sab'in

⁴¹ *Ibid.*, hlm. 8.

⁴² *Ibid.*, hlm. 9.

wihdah al-wujud dan tokoh-tokohnya seperti Ibnu Arabi dan Ibnu Sab'in yang pada saat itu mendapat dukungan dari orang-orang yang dekat dengan kekuasaan. Adapun perlawanan ulama fiqh dipicu oleh fatwa Ibnu Taimiyyah tentang *talaq* dan oleh kritiknya tokoh-tokoh fiqh yang telah mapan pada masa itu.⁴³

Adapun mengenai kedudukannya dalam tafsir, al-Zamlakānī menjulukinya sebagai pemegang benderanya.⁴⁴ Al-Zāhabī mengatakan bahwa Ibnu Taimiyyah mencapai keunggulan dalam tafsir. Dia juga mencapai hal-hal baru yang belum pernah muncul sebelumnya.⁴⁵ Al-Zahabi mengatakan pula bahwa karena ketokohan dan keluasan pandangannya dalam tafsir Ibnu Taimiyyah mampu menjelaskan kesalahan para *mufasssir* dan dalam sehari semalam dia mampu menulis tafsir sekitar empat lembar.⁴⁶

‘Adnān Zarzur juga menunjukkan bahwa konsep-konsep dan teori-teori penafsirannya memberikan pengaruh yang cukup berarti bagi *mufasssir* berikutnya seperti Ibnu Kasīr, al-Suyūṭī dan al-Zarkasyī.⁴⁷ Menurut Muṣṭafā Muslim dan Andrew Rippin, sebagaimana telah disebutkan tadi, pengaruh Ibnu Taimiyyah terus berlangsung menjadi inspirasi maraknya *metode maudū‘ī* di masa kontemporer.

⁴³ Muḥammda Khalil Haras, *op. cit.*, hlm. 34.

⁴⁴ ‘Abd al-Hayy, *op. cit.*, hlm. 82.

⁴⁵ Al-Dāwudī, *Ṭabaqāt al-Mufasssirin*, Juz I (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1.1), hlm. 48.

⁴⁶ Ibnu Taimiyyah, *al-Tafsīr*, *op. cit.*, hlm. 63.

⁴⁷ Ibnu Taimiyyah, *Muqaddimab*, *op. cit.*, hlm. 20.

C. Tipologi Umum Pemikiran Ibnu Taimiyyah

Ada empat ciri-ciri umum pemikiran Ibnu Taimiyyah :⁴⁸

1. Dia berpegang pada akal secara tidak mutlak, baik dalam hukum maupun aqidah. Maksudnya akal tidak dengan sendirinya bisa mencapai kebenaran dalam masalah agama, tetapi mesti dibarengi *naql*. Dia tidak menysia-nyiakan akal baik dalam masalah hukum maupun aqidah. Tapi, akal diposisikan di bawah kontrol *naql*. Bukan sebaliknya, seperti dilakukan para filosof, akal menghakimi *naql*.
2. Dia mengikuti ulama lain bukan atas dasar golongan dan kedudukannya, tetapi atas dasar pertimbangan dalil. Dari itu, ia mengecam orang yang mengikuti suatu pendapat tanpa mengetahui sandaran dalilnya.
3. Dia berkeyakinan bahwa sumber pokok syari'ah adalah al-Qur'an dan ia telah di-*tafsir*-kan Rasulullah Saw kepada para sahabat. Oleh karena itu, tidak seorangpun yang dia ikuti setelah Allah dan Rasul-Nya kecuali sahabat. Adapun mengikuti *tabi'in* dia mensyaratkannya harus berupa *ijma'* bukan pendapat pribadi.
4. Dia tidak fanatik pada satu pemikiran. Dia tidak dikuasai oleh pemikiran tertentu yang ia pegang secara fanatik dan pasif, tetapi selalu bebas berfikir dan hanya tunduk pada otoritas al-Qur'an, Sunnah dan riwayat salaf yang sahih.

⁴⁸ Abū Zahrah, *op. cit.*, hlm. 213-219.

D. Karya-Karya Ibnu Taimiyyah

Ibnu Taimiyyah termasuk salah satu ulama yang sangat produktif dalam menghasilkan karya-karya ilmiah. Moh. Ben Cheneb mengatakan bahwa karya Ibnu Taimiyyah mencapai lima ratus buah.⁴⁹ ‘Abd al-Rahmān ‘Umairah memilahnya menjadi enam kelompok yaitu karya-karya tentang aqidah, tentang fiqh, tentang tasawuf, tentang debat (*jadal*), tentang hadis dan ilmu hadis, tentang tafsir.

Karya-karyanya tentang aqidah di antaranya adalah *Kitāb al-Imān, Iqtidā’ al-Ṣirāt al-Mustaqīm, Al-Furqān baina Auliya’ al-Rahmān wa Auliya’ al-Syaiṭān, al-‘Aql wa al-Naql, Syarh al-Asfahāniyyah, al-Risālah al-Hamawiyyah, al-Risālah al-Tadmuriyah, al-Radd ‘alā al-Fulāsifah, Isbāt al-Ma‘ād, Subūt al-Nubuwwāt ‘Aqlan wa Syar‘an, Kitāb al-Asmā’ wa al-Sifāt, Tauhīd al-Ulūhiyyah.*

Karya-karyanya tentang fiqh di antaranya adalah *Syrh al-‘Umdah fī al-Fiqh, Islāh al-Rā’i wa al-Rā’iyyah, al-Fatāwā al-Miṣriyyah, Kitāb Qawā’id fī al-Waqf wa al-Wasāyā, Kitāb Qā’idah fī al-Ijtihād wa al-Taqlīd, Kitāb Qā’idah Syumūl al-Nuṣūṣ, Kitāb Qā’idah al-Qiyās, Risālah fī al-Hisbah, Kitāb Qā’idah al-Jihād wa al-Targīb ‘alaih, Kitāb fī Nikāh al-Muhallil.*

Karya-karyanya tentang tasawuf di antaranya adalah *al-Istiqāmah: Qā’idah fī Wujūb al-Istiqāmah, Al-Tuḥfah al-‘Irāqiyyah fī al-A’māl al-Qalbiyyah, Risālah al-‘Ubūdiyyah, al-Tasawwuf, Tasawwuf wa Akhlāq Dīniyyah, Al-Sulūk, al-Ṣūfiyyah wa al-Fuqarā’, Qā’idah fī Mahabbah.*

⁴⁹ Moh. Ben Cheneb, “Ibnu Taimiyyah”, *E.J. Brill’s Firts Encyclopaedia of Islam*, III, hlm. 422.

Karya-karyanya tentang debat di antaranya adalah *Tanbīh al-Rijāl al-‘Aqil ‘alā Tamwīh al-Jadal al-Bātil*, *Ta‘ārud al-‘Aql wa al-Naql*, *Majmū‘ah al-Rasāil al-Kubra*, *Jamī‘ al-Rasāil*.

Karya-karyanya tentang hadis dan ilmu hadis di antaranya adalah *‘Ilm al-Ḥadīṣ*, *Syarḥ al-Ḥadīṣ al-Nuzūl*.

Karya-karyanya tentang *tafsir* adalah *Tafsīr Sūrah al-Ikhlās*, *Tafsīr Sūrah al-Nūr*, *al-Tafsīr al-Kabīr*, dan *Muqaddimah fī Uṣūl al-Tafsīr*.

Karya yang disebutkan terakhir yaitu *Muqaddimah fī Uṣūl Al-Tafsīr* adalah karya Ibnu Taimiyyah yang menjadi pijakan utama dalam penelitian ini. Oleh karena itu, penulis merasa perlu untuk mengetahui lebih jauh sosok kitab tersebut.

Kitab ini ditulis Ibnu Taimiyyah setelah secara rutin menyampaikan kajian *tafsir* setiap hari Jum‘at di masjid Jami’ Damaskus. Kitab ini ditulis dengan latar belakang permintaan murid-muridnya, karena keinginan mereka memahami *tafsir* secara mendalam dan keinginan mereka bisa memverifikasi karya-karya *tafsir* yang memang sangat melimpah.⁵⁰

Dalam penulisannya, Ibnu Taimiyyah tidak merujuk atau berpegang pada salah satu pun dari karya-karya *‘Ulūm al-Qur‘ān* sebelumnya dan tidak pula melihat kaidah-kaidah *mufassir* sebelumnya. Dengan jelas dia mengatakan : “saya telah menulis muqoddimah ini secara ringkas, sebagaimana Allah memudahkannya, dari pendiktean hati. Allah lah penunjuk pada jalan kebenaran”.⁵¹

⁵⁰ Ibnu Taimiyyah, *Muqaddimah*, *op. cit.*, hlm. 14.

⁵¹ *Ibid.*

Kitab ini memberikan pengaruh yang cukup berarti pada ulama berikutnya. Seperti tercermin dalam pengantar *tafsir* Ibnu Kasīr, *al-Burhān*-nya al-Zarkasyī, dan *al-Itqān*-nya al-Suyūṭī.⁵² Terutama, materi pembahasannya tentang *ikhtilāf* dalam tafsir yang terus dirujuk sampai masa kontemporer ini tanpa inovasi yang berarti.

Dalam konteks itulah Rāgib al-Ṭabbākh mengatakan bahwa kitab tadi merupakan tulisan terbaik tentang *ikhtilāf* dalam tafsir dan tentang cara-cara menafsir terbaik.⁵³ Lebih jelasnya lagi keunggulannya dikatakan Muhammad Bahjah al-Baiṭār :

Risalahnya ini merupakan limpahan dari lautan ilmunya. Ia didiktekan hatinya sendiri sebagaimana dikatakannya. Di dalamnya dia menitipkan permata-permatanya yang berharga. Ia adalah lembaran murni peninggalan dari kajian al-Qur'an ulama pendahulu kita. Ia pemecah problem-problem penafsiran dan istilah teknisnya. Ia menunjukkanmu kepada para mufassir yang paling mendapat hidayah dan kepada kitab mereka yang paling utama. Ia juga memperingatkanmu dari orang yang memancang tafsir diatas ajaran mazhabnya dan orang-orang yang menolak firman Allah dan Sunnah Rasul-Nya.⁵⁴

Kitab *Muqaddimah fī Uṣūl al-Tafsīr* terdiri dari lima bab utama. Dalam bab pertama Ibnu taimiyyah membahas tentang penafsiran Nabi Muhammad SAW dan para sahabatnya. Pada bab kedua Ibnu Taimiyah membicarakan *ikhtilāf* dalam tafsir di kalangan ulama salaf. Pada bab tiga Ibnu Taimiyyah membicarakan tentang *ikhtilāf* dalam tafsir setelah masa kodifikasi dan tentang sebab-sebab yang melatarinya. Sebab-sebab tersebut dibedakan menjadi sebab-sebab dari sisi riwayat dan sebab-sebab dari sisi

⁵² *Ibid.*

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ *Ibid.*, hlm. 15.

istidlāl. Dan bab tiga dikhususkan untuk sebab-sebab dari sisi riwayat. Pada bab empat dibicarakan tentang sebab-sebab *ikhtilāf* dari sisi *istidlāl*. Pada bab lima Ibnu Taimiyyah membicarakan tentang metode penafsiran al-Qur'an yang diyakiniya sebagai metode terbaik.

BAB III

PRINSIP-PRINSIP PENAFSIRAN IBNU TAIMIYYAH DAN PEMIKIRANNYA TENTANG *IKHTILĀF*

A. Prinsip-prinsip Penafsiran¹ menurut Ibnu Taimiyyah

1. Urgensi Tafsir

Menurut Ibnu Taimiyyah menafsirkan al-Qur'an adalah suatu kemestian yang mengungguli segala bentuk penafsiran terhadap teks-teks selain al-Qur'an. Menurutnyanya dari setiap perkataan pemahaman maknalah yang menjadi target utama, bukan konstruksi lafal dan redaksi. Adat kebiasaan juga menunjukkan bahwa sebuah komunitas yang membaca sebuah karya tertentu seperti kedokteran dan ilmu hitung mesti menuntut atau mencari penjelasan.² al-Qur'an jelas lebih dari itu. Pemahaman akan maknanya merupakan kebutuhan mendesak bagi umat

¹ Kata tafsir telah terserap kedalam bahasa Indonesia dan telah melahirkan kata-kata turunannya yaitu menafsirkan, tafsiran, dan penafsiran. Tafsir adalah penjelasan tentang ayat-ayat al-Qur'an atau kitab suci lain sehingga maknanya lebih jelas. Menafsirkan adalah menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an atau kitab suci lain ; menerangkan kata , kalimat, cerita dan sebagainya tidak hanya yang tersurat tapi juga yang tersirat. Tafsiran adalah penjelasan; penguraian kata, kalimat, cerita dan sebagainya; hasil penafsiran; interpretasi. Penafsiran adalah proses, cara, atau perbuatan menafsirkan; usaha untuk menjelaskan sesuatu yang kurang jelas. Adapun dalam tulisan ini sesuai dengan konteksnya yaitu kajian al-Qur'an maka yang dimaksud tafsir adalah penjelasan tentang ayat-ayat al-Qur'an, yang dimaksud menafsirkan adalah menerangkan ayat-ayat al-Qur'an, dan yang dimaksud penafsiran adalah perbuatan menafsirkan al-Qur'an. Lihat Peter Salim (dkk.), *Kamus Bahasa Indonesia Kontemporer* (Jakarta: Modern English Press, 1991), hlm. 1503.

² Ibnu Taimiyyah, *Muqaddimah fi Uṣūl al-Tafsīr* (Kuwait: Dār Al-Qur'an al-Karīm, 1971), hlm. 37.

Islam. Karena, dia adalah pegangan hidup dan jalan keselamatan baik di dunia maupun di akhirat sebagaimana diisyaratkan al-Qur'an.³

Di samping itu, menurut Ibnu Taimiyyah Allah SWT telah memerintahkan dan mendorong kita untuk memikirkan dan memahami al-Qur'an. Itu berarti kita tidak boleh berpaling dari memahami dan memikirkannya. Sikap berpaling ini diistilahkan Ibnu Taimiyyah sebagai *tafwīd* dan penganutnya disebut *ahl al-tafwīd*.⁴ Sikap seperti ini menurutnya sama dengan menutup pintu hidayah dan penjelasan Rasulullah SAW.⁵

Menafsirkan al-Qur'an menurut Ibnu Taimiyyah meliputi seluruh ayat-ayatnya termasuk ayat-ayat *mutasyābihāt*. Dia menolak pendapat orang yang menyatakan tidak boleh menafsirkan ayat *mutasyābihāt*,⁶ karena Allah mendorong untuk memahami, memikirkan dan merenungkan al-Qur'an tanpa mengecualikan satu ayat pun.⁷ Begitu pula para sahabat dan *tābi'īn* telah mengomentari al-Qur'an secara keseluruhan, baik ayat-ayat tentang sifat Allah SWT maupun ayat-ayat lainnya.⁸ Untuk memahami pendapat Ibnu Taimiyyah ini, terlebih dahulu

³ Dalam hal ini Ibnu Taimiyyah merujuk pada Q.S. al-Mā'dah (5) : 15-16, Ibrāhīm (14) : 1-2, Tāhā (20) : 123-126, al-Syūrā (42) : 52-53.

⁴ Ibnu Taimiyyah, *Muwāfaqah Ṣarīḥ al-Ma'qūl li Ṣaḥīḥ al-Manqūl*, Juz 1 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, tt.), hlm. 307.

⁵ *Ibid.*, hlm. 118.

⁶ *Ibid.*, hlm. 120.

⁷ Ibnu Taimiyyah, *Majmū' Fatawā*, XIII (tk., tp., tt.), hlm. 307.

⁸ *Ibid.*

harus memahami perbedaan makna tafsir dan *ta'wīl* sebagaimana akan dijelaskan nanti.

Idealisme di atas betul-betul dipraktekkan Ibnu Taimiyyah. Dia selalu bersungguh-sungguh dalam mencari tafsir dari sebuah ayat. Dia selalu berusaha sekuat mungkin untuk mencapai makna dari sebuah ayat. Ketika dia merasa pikirannya tumpul dan tidak mencapai makna yang disetujuinya dia bersujud kepada Allah SWT sambil berdo'a "ya Allah yang telah mengajari Ibrahim, ajarilah saya".⁹

2. Makna Tafsir dan *Ta'wīl*

Secara etimologis kata tafsir bermakna menyingkap sesuatu yang tertutup, baik sesuatu yang dapat diindera maupun berupa makna. Namun, makna yang kedua yaitu menyingkap makna lebih dominan.¹⁰

Adapun tafsir menurut istilah telah diperdebatkan para ulama apakah perlu didefinisikan atau tidak. Menurut sebagian ulama tafsir tidak perlu didefinisikan. Menurut mereka tafsir cukup diartikan dengan *menjelaskan firman Allah SWT atau menjelaskan teks al-Qur'an dan pemahamannya*.¹¹

Sebagian ulama yang lain berpendapat bahwa tafsir perlu didefinisikan, karena tafsir tidak bisa berdiri sendiri. *Tafsīr* memerlukan

⁹ Ibnu Taimiyyah, *al-Tafsīr al-Kabīr*, Juz I (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1991), hlm. 15.

¹⁰ Muhammad Husain al-Zāhabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Jilid I (Kairo: Maktabah Wahbah, 1995), hlm. 15.

¹¹ *Ibid.*, hlm. 16.

ilmu-ilmu bantu yang dibutuhkan dalam memahami al-Qur'an, seperti bahasa, *qirā'ah*, *nahw* dan lain-lain.¹²

Terlepas dari perdebatan di atas, tafsir secara istilah telah banyak didefinisikan oleh para ulama. Dari sekian banyak definisi yang ada, al-Žahabī menyimpulkan bahwa tafsir adalah ilmu yang membahas tentang maksud (firman) Allah SWT sesuai dengan kemampuan manusia.¹³ Senada dengan definisi itu, Muhammad al-Sayyid Jibrīl mengatakan bahwa tafsir adalah ilmu yang diharapkan bisa menghantarkan terhadap pemahaman maksud Allah SWT mengenai al-Qur'an yang diturunkan kepada Rasulullah SAW sesuai dengan kemampuan manusia.¹⁴

Berdasarkan definisi di atas tafsir mencakup seluruh ilmu yang dibutuhkan dalam memahami makna al-Qur'an. Berdasarkan definisi Ibnu Hayyān, yang tampaknya merupakan definisi tafsir yang paling komprehensif, tafsir meliputi ilmu bahasa, '*ilmu šaraf*', '*ilmu nahw*', '*ilmu bayān*', '*ilmu badī'*', pengetahuan tentang *naskh*, *asbāb al-nuzūl*.¹⁵

Ibnu Taimiyyah tidak mendefinisikan tafsir secara jelas. Ia pun tidak menjelaskan alasan kenapa tidak mendefinisikannya. Mungkin antipatinya terhadap ilmu mantiq yang salah satu sub pembahasannya adalah masalah definisi menjadi latar belakang sikapnya itu. Dia hanya

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*, hlm. 17-18.

¹⁴ Muhammad al-Sayyid Jibrīl, *Madkhal ilā Manāhij al-Mufasssirīn* (Kairo: al-Risālah: 1987), hlm. 10.

¹⁵ Muhammad Husain al-Žahabī, *loc.cit.*

mengatakan bahwa tafsir adalah sinonim kata *ta'wīl* yang berarti *menjelaskan makna pembicaraan, baik makna tersebut sesuai dengan lahiriah pembicaraan itu atau tidak*.¹⁶ *Ta'wīl* dan tafsir dengan pengertian itu termasuk jenis pembicaraan dalam arti menjelaskan pembicaraan dengan pembicaraan lain yang menjelaskannya dan juga termasuk jenis ilmu. Oleh karena itu *ta'wīl* atau tafsir memiliki tiga wujud yakni wujud dalam pikiran, dalam lisan dan dalam tulisan.¹⁷

Penjelasan di atas diberikan Ibnu Taimiyyah dalam rangka membedakan makna *ta'wīl* yang tersebut tadi dengan makna *ta'wīl* yang lain yaitu *realitas eksternal yang ditunjukkan pembicaraan*.¹⁸ Makna ini dan makna *ta'wīl* yang sebelumnya yaitu *menjelaskan makna pembicaraan baik makna tersebut sesuai dengan lahiriah pembicaraan itu atau tidak* merupakan makna *ta'wīl* menurut ulama salaf. Bahkan makna yang kedua tadi juga merupakan makna *ta'wīl* menurut al-Qur'an.¹⁹ Ibnu Taimiyyah tidak seperti ulama yang lainnya yang disibukkan dengan membedakan antara *ta'wīl* dan tafsir tanpa pemetaan yang jelas yang pada akhirnya menghasilkan banyak pendapat.²⁰ Dia berhasil memetakan

¹⁶ Ibnu Taimiyyah, *Majmū'*, *op. cit.*, hlm. 288-289.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*, hlm. 290.

²⁰ Al-Suyūṭī mencatat beberapa pendapat ulama yang mencoba membedakan antara *ta'wīl* dan tafsir. Menurut al-Raghib tafsir lebih umum dari *ta'wīl*. Tafsir digunakan berkenaan dengan kalimat dan kata, sedangkan *ta'wīl* digunakan berkenaan dengan kalimat dan makna-makna. *Ta'wīl* lebih sering digunakan dalam kitab-kitab suci samawi, sedangkan tafsir digunakan selain dalam kitab suci juga dalam yang lainnya. Ulama lain berpendapat bahwa tafsir adalah menjelaskan kata atau kalimat yang hanya memiliki satu makna. Sedangkan *ta'wīl* adalah

makna *ta'wīl* menjadi tiga makna, yaitu *pertama*, makna menurut al-Qur'an, *kedua*, makna menurut salaf, dan *ketiga*, makna menurut ulama paska salaf.

Kembali pada perbedaan antara dua makna *ta'wīl* di atas, menurut Ibnu Taimiyyah *ta'wīl* yang bermakna *realitas eksternal yang ditunjukkan pembicaraan* jelas berbeda dari *ta'wīl* yang bermakna *menjelaskan makna pembicaraan baik makna tersebut sesuai dengan lahiriah pembicaraan itu atau tidak*. Makna yang pertama menuntut adanya upaya menghubungkan pembicaraan dengan realitas eksternal yang ditunjukkannya, karena realitas eksternal tidak cukup dipahami hanya lewat pembicaraan. Kemudian makna yang pertama juga berbeda dari makna yang kedua, karena makna yang kedua memiliki tiga wujud seperti disebutkan sebelumnya, sedangkan makna yang pertama tidak seperti itu. Ia hanya memiliki satu wujud yaitu wujud eksternal itu sendiri.²¹

Dengan demikian, tafsir menurut Ibnu Taimiyyah cukup diartikan sebagai *menjelaskan makna firman Allah SWT*. Makna ini adalah sama dengan makna *ta'wīl* yang dianut oleh para *mufassir* awal. Makna itulah yang dimaksud Mujāhid ketika mengatakan: "Para ulama mengetahui

mengarahkan kata atau kalimat yang memiliki berbagai kemungkinan makna pada salah satunya saja karena ada argumen. Pendapat lain menyebutkan *ta'wīl* adalah menyebut hakikat makna sedangkan tafsir adalah menyebutkan penunjuk makna. Pendapat lain menyebutkan *ta'wīl* digunakan berkenaan dengan dirayah sedangkan tafsir berkenaan dengan riwayat. Lihat al-Suyūṭī, *al-Itqān fī Ulūm al-Qur'ān*, Juz II (Beirut: Dār al-Fikr, tt.), hlm. 173.

²¹ Ibnu Taimiyyah, *Majmū'*, *op. cit.*, hlm. 289.

ta'wīl-nya.” Ia juga yang dimaksud al-Ṭabari ketika mengatakan: “*al-qaul fi ta'wīli qaulihi kazā wa kazā*.”²²

Menafsirkan atau menta'wilkan al-Qur'an menurut Ibnu Taimiyyah harus berorientasi dan bertujuan untuk mengetahui maksud si pembicara, dalam hal ini adalah Allah SWT. Jika sejak awal si penafsir tidak memiliki orientasi itu, maka tafsirnya termasuk penyelewengan.²³ Yang pertama disebut *ta'wīl maqbūl*. Sedangkan yang kedua disebut *ta'wīl mardūd* (tertolak).

Ta'wīl yang tertolak menurut Ibnu Taimiyyah tiada lain adalah *ta'wīl* menurut istilah ulama paska *salaf*. Menurut mereka *ta'wīl* adalah mengalihkan suatu kata dari makna yang kuat pada makna yang lemah, karena ada alasan atau indikasi yang menyertainya. Inilah *ta'wīl* yang dianut ulama fiqh, ulama kalam dan ulama tasawuf. *Ta'wīl* ini mengagendakan dua pekerjaan bagi si pen-*ta'wīl* yaitu a) menjelaskan kemungkinan kata tertentu dimaknai dengan makna yang, b) menjelaskan argumen yang mengharuskan terjadinya pemindahan dari makna lahir (makna yang kuat). *Ta'wīl* ini yang kemudian menjadi ajang perdebatan para ulama, terutama berkenaan dengan ayat sifat. Ada yang mengharamkan dan mencelanya, ada yang membolehkan bahkan

²² *Ibid.*

²³ Ibnu Taimiyyah, *Muwāfaqah*, *op. cit.*, hlm. 116.

mengharuskan, dan ada pula yang pertengahan, boleh kalau ada maslahatnya dan tidak boleh kalau tidak ada maslahatnya.²⁴

3. Sumber Penafsiran

Ditinjau dari segi sumber, tafsir dibedakan menjadi tafsir *bi al-ma'sūr* dan tafsir *bi al-ra'y*.²⁵ Yang pertama adalah tafsir yang bersumber pada empat sumber yaitu al-Qur'an, sunnah, pendapat sahabat dan pendapat *tabi'in*.²⁶ Sedangkan yang kedua adalah tafsir yang bersumber pada *ijtihād*.²⁷

Ibnu Taimiyyah juga menganut pembagian di atas. Menurutnya penafsiran ada yang berpijak pada *naql* (riwayat) dan ada juga yang berpijak pada argumen rasional (*istidlāh* atau *ijtihād*).²⁸ Berarti tidak benar kalau selama ini banyak yang menilai bahwa Ibnu Taimiyyah anti *ra'y* dalam penafsiran. Seperti yang dituduhkan Abu Zahrah²⁹ dan Abu Zaid.³⁰

²⁴ Ibnu Taimiyyah, *Majmū'*, *op. cit.*, hlm. 288, 296.

²⁵ Muhammad al-Sayyid Jibrīl, *op. cit.*, hlm. 88.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*, hlm. 106.

²⁸ Ibnu Taimiyyah, *Muqaddimah*, *op. cit.*, hlm. 55.. Lihat juga Mani' 'Abd al-Halim Mahmud, *Manāhij al-Mufasssirūn* (Mesir: Dār al-Kutub al-Miṣri, 1978), hlm. 203.

²⁹ Abu Zahrah, *Ibnu Taimiyyah: Hlayātuh wa 'Aṣruh Arā'uh wa Fiqhuh* (1k.: Dār al-Fikr al-'Arabi, tt.), hlm. 233, 460.

³⁰ Abu Zaid memang tidak menunjuk langsung nama Ibnu Taimiyyah, dia menunjuka ahli sunnah. Tapi teks yang dirujuk untuk melegitimasi tuduhannya tadi adalah teks Ibnu Taimiyyah, walaupun dari saduran al-Suyūṭī hukan dari karya Ibnu Taimiyyah langsung. Lihat Nashr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas al-Qur'an*, terj. Khoiron Nahdliyyin (Yogyakarta: LkiS, 2001), hlm. 299.

Tafsir *bi al-ma'sūr* menurut Ibnu Taimiyyah adalah tafsir yang bersumber pada riwayat yaitu al-Qur'an, sunnah, pendapat sahabat dan pendapat *tābi'īn*. al-Qur'an sebagai sumber penafsiran berarti menafsirkan ayat al-Qur'an dengan ayat al-Qur'an yang lain. Ayat al-Qur'an dalam penunjukannya terhadap makna tidaklah seragam. Ada yang ringkas ada pula yang panjang lebar. Ada yang global (*mujmal*), ada pula yang terperinci (*mubayyan*). Ada yang mutlak, ada pula yang dibatasi (*muqayyad*). Ada yang umum, ada pula yang khusus. Karena itu, orang yang akan menafsirkan al-Qur'an hendaklah pertama kali merujuk pada al-Qur'an itu sendiri. Menurut Ibnu Taimiyyah, hendaklah ia menghimpun ayat-ayat yang berkaitan dalam satu tema. Kemudian bandingkanlah antara ayat yang satu dengan yang lainnya.³¹ Dengan ayat yang luas penjabarannya ia akan terbantu dalam menafsirkan ayat yang ringkas, dan dengan ayat yang *mubayyan*, *mutlak* serta *umum* ia akan terbantu dalam menafsirkan ayat yang *mujmal*, *muqayyad* dan *khusus*.³²

Ibnu Taimiyyah juga menyarankan agar orang yang akan menafsirkan al-Qur'an mengenali dan mencermati bahasa al-Qur'an dan penggunaannya dalam berbagai ayat. Jangan berpaling dulu pada bahasa Arab dalam konteks umum, tapi berpalinglah pada bahasa Arab dalam

³¹ Ibnu Taimiyyah, *al-Imān* (Beirut: al-Maktab al-Islami, 1996), hlm. 96.

³² Muhammad Husain al-Žahabī, *op. cit.*, hlm. 42.

konteks khusus, konteks al-Qur'an. Jangan pula menengok kitab-kitab kamus, filsafat dan kalam sebelum menengok al-Qur'an.³³

Dengan demikian berarti ia telah menafsirkan al-Qur'an dengan al-Qur'an. Memahami firman Allah SWT dengan firman-Nya sendiri. Karena sipembicara lebih tahu makna pembicaraannya. Allah lebih tahu makna firman-Nya sendiri.

Selain merujuk al-Qur'an, Ibnu Taimiyyah juga merujuk *sunnah*.³⁴ Merujuk *sunnah* adalah suatu kemestian karena ada legitimasi ayat-ayat al-Qur'an.³⁵ Di sana ditegaskan bahwa Allah memberi mandat kepada kepada Rasulullah SAW untuk menjelaskan al-Qur'an. Makanya, mesti dipahami bahwa selain menyampaikan teks al-Qur'an, beliau juga menyampaikan makna dan pemahamannya.³⁶

Dengan mengikuti Ahmad bin Hanbal,³⁷ Ibnu Taimiyyah menegaskan bahwa *sunnah* Rasul SAW yang berkenaan dengan tafsir

³³ Ibnu Taimiyyah, *al-Imān*, *op. cit.*, hlm. 89.

³⁴ Istilah *sunnah* yang dimaksud di sini adalah *sunnah* menurut pendapat mayoritas ulama hadis. *Sunnah* menurut mereka adalah perkataan Nabi Saw, perbuatannya, iaqirinya, sifat moralitas dan sifat fisiknya, perjalanan hidupnya, peperangannya serta berita-berita tentang dirinya sebelum diangkat menjadi Rasul. Lihat Muhammad Muhammad Abu Zahū, *al-Hadis wa al-Muhaddisūn*, (1k.: al-Maktab al-Taufiqiyyah, 11.), hlm. 10.

³⁵ Dalam hal ini Ibnu Taimiyyah merujuk: Q.S. al-Nisā' (4) : 105, al-Nahl (16) : 44, 46.

³⁶ Ibnu Taimiyyah, *Muqaddimah*, *op. cit.*, hlm. 35.

³⁷ Ahmad bin Hanbal mengatakan: "tiga hal yang tidak memiliki sanad yaitu tafsir, peperangan yang kejam (*malāhim*) dan peperangan (*magāzī*).” Dalam riwayat lain dikatakan: "tidak memiliki sandaran (*asī*).” Menurut 'Adnān Zarzur, perkataan Imam Ahmad tersebut telah banyak dinukil orang. Di antara mereka ada yang memaknai *asī* atau sandaran dengan makna sanad sebagaimana dianut Ibnu Taimiyyah. Yang lain berpendapat bahwa perkataan Imam Ahmad itu berkenaan dengan kitab-kitab yang khusus memuat ketiga hal tadi, yang tidak bisa

kebanyakan diriwayatkan secara *mursal*, sebagaimana halnya riwayat tentang peperangan.³⁸ Riwayat seperti itu, menurutnya, baru dinyatakan *ṣahīḥ* kalau teriwayatkan dengan beberapa jalur riwayat tanpa kesepakatan yang disengaja atau ada kesamaan yang tanpa disengaja.³⁹

Pendapat di atas membatalkan penilaian sementara ulama terhadap Ibnu Taimiyyah berkenaan dengan penafsiran Rasul. Menurut mereka, Ibnu Taimiyyah berpendapat bahwa Rasulullah SAW menafsirkan seluruh al-Qur'an.⁴⁰ Pendapat mereka didasarkan pada perkataan Ibnu Taimiyyah yang telah disebutkan tadi bahwa selain menyampaikan teks al-Qur'an, Rasulullah SAW juga menyampaikan maknanya. Pendapat mereka juga biasanya didasarkan pada sikap Ibnu Taimiyyah yang selalu menegaskan perlunya merujuk riwayat dalam menafsirkan al-Qur'an. Pendapat ini pula sering menjadi landasan tuduhan mereka bahwa Ibnu Taimiyyah anti *ra'y* (pemikiran) dalam menafsirkan al-Qur'an.

Muhammad Sayyid Jibrīl menegaskan ketidakbenaran pendapat mereka di atas. Pendapat itu bertentangan dengan perkataan-perkataan Ibnu Taimiyyah sendiri. Ibnu Taimiyyah mengatakan bahwasanya telah

dijadikan sandaran (*gair mu'tamad*) karena para periwayatnya tidak adil dan memuat tambahan-tambahan para pendongeng. Menurut al-Suyūṭī, para pengikut Imam Ahmad pada umumnya memahami perkataan tadi bahwa mayoritas riwayat tentang tiga hal tersebut tidak memiliki sanad yang *ṣahīḥ* yang bersambung. Lihat Ibnu Taimiyyah, *Muqaddimah*, *op. cit.*, hlm. 59.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Ibid.*, hlm. 60.

⁴⁰ Di antara ulama yang berpendapat seperti itu adalah al-Zāḥabī, Abū Zahrāh, Manī' 'Abd Ḥalīm Mahmūd, Muhammad 'Abd al-Rahmān Muhammad. Lihat al-Zāḥabī, *op. cit.*, hlm. 54, Abū Zahrāh, *op. cit.*, hlm. 220, 'Abd al-Ḥalīm Mahmūd, *loc. cit.*, dan Muḥamamad 'Abd al-Rahmān, *al-Tafsīr al-Nabī: Khaṣā'isuh wa Maṣādiruh* (Kairo: Maktabah al-Zahrā', 1992), hlm. 8.

terjadi perbedaan pendapat di kalangan sahabat dan tābi'īn. Dia juga mengatakan bahwa kalau tidak menemukan tafsir dalam al-Qur'an dan sunnah maka hendaklah merujuk pada pendapat sahabat. Perkataan yang pertama bertentangan dengan pendapat tadi karena pendapat di antara sahabat dan tābi'īn hanya dimungkinkan ketika tidak ada tafsir dari Rasulullah SAW. Dan perkataan yang kedua bertentangan dengan pendapat tadi, karena saran merujuk pendapat sahabat hanya dimungkinkan ketika tidak ada tafsir dari Rasulullah SAW.⁴¹

Penafsiran Ibnu Taimiyyah juga merujuk pendapat sahabat. Merujuk pendapat sahabat bukan saja karena argumen dari riwayat bahwa masa mereka adalah masa yang terbaik,⁴² tapi juga karena argumen rasional. Mereka hidup sejaman dengan Rasulullah SAW yang menyebabkan mereka menyaksikan situasi pewahyuan. Di samping itu, keilmuan mereka masih terpelihara.⁴³

Argumen rasional yang dikemukakan Ibnu Taimiyyah di atas, jika dilihat dari teori sastra modern, merupakan kesadarannya akan sebuah problem yang dicoba diatasi oleh hermeneutik yaitu problem distansi.⁴⁴

⁴¹ Muhammad al-Sayyid Jibrīl, *op. cit.*, hlm. 36-39.

⁴² Riwayat tersebut terdapat dalam *Ṣaḥīḥ Muslim* di bawah judul *Fadā'il al-Ṣaḥābah*, dalam *Sunan Abū Dāūd* di bawah judul *Sunnah* dan dalam *Musnad Ahmad bin Ḥanbal* Jilid II: 628, V: 327, VI: 156. Lihat A.J. Wensick, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāz al-Ḥadis al-Nabawī*, Juz V (Leiden: E.J. Brill, 1965), hlm. 137.

⁴³ Ibnu Taimiyyah, *Muqaddimah*, *op. cit.*, hlm. 95.

⁴⁴ Komarudin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama* (Jakarta: Paramadina, 1996), hlm. 14-15, 131.

Distansi atau jarak masa dan budaya bisa menimbulkan distorsi pemahaman. Ibnu Taimiyyah menyadari ini sepenuhnya.⁴⁵ Dari itu, pendapat sahabat mesti dipertimbangkan dalam penafsiran al-Qur'an. Tidak ada jarak masa dan budaya antara mereka dengan Rasulullah SAW, karenanya mereka dapat menyaksikan dan mengetahui situasi-situasi pewahyuan. Dan itu akan sangat membantu dalam tercapainya akurasi penafsiran.

Selain itu, tidak berlakunya problem distansi pada sahabat menyebabkan keilmuan mereka masih terpelihara. Hal ini berkaitan dengan kualitas bahasa Arab dan integritas umat pada masa mereka. Pada masa itu kemurnian bahasa Arab masih terpelihara dan kondisi umat masih belum terkotak-kotak dalam berbagai aliran yang tentu saja orientasi kepentingan dan fanatisme belum muncul. Kenyataan seperti ini jelas akan sangat membantu pula tercapainya akurasi penafsiran.

Berkenaan dengan pendapat sahabat sebagai sumber penafsiran, terdapat perbedaan di antara ulama. Ada yang memutlakkan dalam arti pendapat sahabat mesti dirujuk karena statusnya *marfū'*. Ada pula yang membatasi dalam arti pendapat sahabat tidak mesti dirujuk karena tidak mesti berstatus *marfū'* seperti pendapat sahabat yang merupakan produk *ijtihād*.⁴⁶

⁴⁵ Ibnu Taimiyyah, *Majmū'*, *op. cit.*, hlm. 65.

⁴⁶ Muhammad al-Sayyid Jibrīl, *op. cit.*, hlm. 90-91.

Berkaitan dengan perbedaan di atas, al-Žahabī menyimpulkan tiga hal:

Pertama, tafsir sahabat dihukumi *marfūʿ* jika berkenaan dengan *asbāb al-nuzūl* dan hal-hal yang bukan lapangan *ijtihād*. Adapun tafsir mereka yang berkenaan dengan hal-hal yang merupakan lahan ijtihad maka tafsir tersebut dihukumi mauquf selama tidak disandarkan pada Rasulullah SAW.

Kedua, tafsir sahabat yang dihukumi *marfūʿ* tidak boleh ditolak secara sepakat, melainkan harus dijadikan rujukan penafsiran.

Ketiga, tafsir sahabat yang dihukumi *mauquf* diperdebatkan ulama sebagai berikut: a) *kelompok pertama* menyatakan tidak harus menjadi rujukan karena merupakan produk *ijtihād*, b) *kelompok kedua* menyatakan harus tetap dijadikan rujukan karena diduga kuat mereka menerimanya dari Rasulullah SAW. Dan jika pun mereka menafsirkan berdasarkan pendapat mereka sendiri, maka tafsirnya lebih akurat dibanding yang lainnya.⁴⁷

Ibnu Taimiyyah termasuk ulama yang memutlakan untuk merujuk tafsir sahabat. Dia tidak membedakan antara yang berkenaan dengan lapangan *ijtihād* dengan selain lapangan *ijtihād*.

Penafsiran Ibnu Taimiyyah juga merujuk pendapat *tābiʿīn*. Merujuk pendapat mereka, menurutnya, merupakan cara yang ditempuh para imam

⁴⁷ Al-Žahabī, *op. cit.*, hlm. 102-103.

besar,⁴⁸ tapi Ibnu Taimiyyah tampaknya bukan semata-mata mengikuti mereka tanpa alasan. Dari riwayat-riwayat yang dia ketengahkan nampak jelas bahwa dia merujuk pendapat *tābi'īn* karena intelektualitas dan perhatian mereka yang begitu tinggi terhadap al-Qur'an, serta karena persinggungan mereka dengan sahabat. Misalnya, Ibnu Taimiyyah menunjukkan bahwa Mujāhid meng-*khatam*-kan al-Qur'an sebanyak tiga kali di hadapan Ibnu Abbas dan dia selalu berhenti pada setiap ayat untuk menanyakan tafsirnya. Dia juga menunjukkan pretensi Qatādah bahwa dirinya telah menerima riwayat tafsir untuk setiap ayat.

Berkenaan dengan merujuk pendapat *tābi'īn*, ulama berbeda pendapat. Ada yang mengatakan tidak harus dirujuk secara mutlak dan ada yang mengatakan harus dirujuk kalau merupakan *ijmā'* (kesepakatan kolektif) tapi tidak harus dirujuk kalau bukan *ijmā'*.⁴⁹ Ibnu Taimiyyah termasuk kelompok yang belakangan.⁵⁰

Adapun tafsir *bi al-ra'y* adalah tafsir yang bersumber pada *ijtihād*. Telah disebutkan tadi bahwa Ibnu Taimiyyah termasuk ulama yang mengakui tafsir jenis ini. Tapi, ternyata banyak orang yang menuduhnya anti *ra'y* dalam menafsirkan al-Qur'an. Pada saat yang sama dia diidentifikasi sebagai pengikut *salaf* yang sangat rigid karena selalu menegaskan perlunya merujuk riwayat. Pendapat mereka biasanya

⁴⁸ Ibnu Taimiyyah, *Muqaddimah*, *op. cit.*, hlm. 102.

⁴⁹ Al-Zāhabī, *op. cit.*, hlm. 138-139. Lihat juga Muḥamad al-Sayyid Jibrīl, *op. cit.*, hlm. 92.

⁵⁰ Ibnu Taimiyyah, *Muqaddimah*, *op. cit.*, hlm. 105.

didasarkan pada perkataan Ibnu Taimiyyah: “Adapun menafsirkan al-Qur’an hanya dengan *ra’y* saja adalah haram.”⁵¹

Perkataan Ibnu Taimiyyah di atas tidak benar kalau dipahami dia anti *ra’y* dalam arti pemikiran atau ijtihad, karena bukan itu yang dimaksud. Secara jelas dia memaknai *ra’y* dengan *tanpa ilmu*, bukan dengan *akal* dan bukan pula dengan *pemikiran* atau *ijtihad*. Dengan demikian perkataannya tadi bisa disusun ulang sebagai berikut: “Adapun menafsirkan al-Qur’an dengan tanpa ilmu adalah haram.” Dengan makna itu Ibnu Taimiyyah ingin mengatasi kontradiksi yang nampak antara perkataan ulama *salaf* dengan prakteknya. Banyak sekali perkataan mereka yang menunjukkan bahwa mereka menarik diri dari menafsirkan al-Qur’an, tapi dalam prakteknya mereka justru menafsirkannya. Menurut Ibnu Taimiyyah tidak ada kontradiksi antara keduanya. Yang dimaksud oleh perkataan-perkataan itu adalah menarik diri dari menafsirkan al-Qur’an yang tidak didasari ilmu. Adapun orang yang menafsirkan al-Qur’an dengan berpijak pada ilmu baik yang berkenaan dengan bahasa maupun syari’at maka tidak ada dosa baginya. Telah merupakan kewajiban bagi siapapun untuk berpendapat berkenaan dengan hal yang diketahui dan berdiam diri dalam hal yang tidak diketahuinya.⁵²

Masih banyak perkataan Ibnu Taimiyyah sendiri yang menunjukkan bahwa dia tidak anti *ra’y* dengan pengertian ijtihad atau

⁵¹ *Ibid.*

⁵² *Ibid.*, hlm. 114-115.

pemikiran dalam penafsiran al-Qur'an. Di antaranya Ibnu Taimiyyah menyatakan bahwa merupakan sikap keliru jika seseorang mencerca argumen rasional secara mutlak karena menganggapnya sebagai produk *bid'ah* ahli kalam. Begitu juga sikap orang yang berpaling dari memikirkan al-Qur'an dan dari argumen rasional yang termuat di dalamnya karena beranggapan bahwa al-Qur'an menunjukkan makna hanya dengan cara riwayat.⁵³

Pada kesempatan lain, tepatnya ketika Ibnu Taimiyyah mengomentari penafsiran ulama kalam tentang ayat-ayat sifat dia mengatakan bahwa ulama *salaf* tidak mencela mengemukakan pendapat karena setiap orang berhak untuk berpendapat. Mereka tidak mencela argumen rasional, berfikir dan berdebat yang diperintahkan Allah SWT dan Rasul-Nya. Tidak pula mencela argumen rasional yang dijelaskan Allah SWT dan Rasul-Nya. Dan tidak pula mencela pendapat yang benar. Melainkan mereka mencela pendapat yang batil, yaitu yang bertentangan dengan al-Qur'an dan *sunnah* serta dengan akal. Jadi pendapat yang dicela oleh ulama salaf adalah pendapat yang bertentangan dengan *syara'* dan akal.⁵⁴

Selain itu semua, Ibnu Taimiyyah sendiri dikenal sebagai pendobrak pintu ijtihad yang menjadi inspirasi gerakan modernisme

⁵³ Ibnu Taimiyyah, *Majmū'*, *op. cit.*, hlm. 137-138.

⁵⁴ *Ibid.*, hlm. 147.

Islam. Bahkan Golziher mencatat bahwa pemikirannya merupakan salah satu faktor pembentuk gerakan modernisme tersebut.⁵⁵

4. Metode Penafsiran

Kata *metode* berasal dari kata Yunani *methodos*, sambungan kata depan *meto* yang berarti menuju, melalui, mengikuti, sesudah dan kata *hodos* yang berarti jalan, perjalanan, cara dan arah. Kata *methodos* sendiri lalu berarti: penelitian, metode ilmiah, hipotesa ilmiah, uraian ilmiah.⁵⁶ Dalam arti luas metode berarti cara bertindak menurut sistem aturan tertentu. Tujuannya adalah supaya kegiatan praktis terlaksana secara rasional dan terarah sehingga tercapai hasil optimal.⁵⁷ Adapun dalam arti khusus metode berarti cara berfikir menurut sistem aturan tertentu. Makna ini berlaku bagi ilmu pengetahuan sebagai bidang atau daerah terbatas.⁵⁸

Berkaitan dengan pengertian khusus di atas, maka studi tafsir sebagai bidang khusus ilmu pengetahuan tidak lepas dari metode yakni suatu cara yang teratur dan terpicik baik-baik untuk mencapai pemahaman yang benar tentang apa yang dimaksudkan Allah di dalam ayat-ayat al-Qur'an yang diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW.⁵⁹

⁵⁵ Golziher, *Mazāhib al-Tafsīr al-Islām*, terj. 'Abd al-Halim al-Najjar (Beirut: Dār al-Iqrā', 1983), hlm. 366-369.

⁵⁶ Anton Bakker, *Metode-metode Filsafat* (Jakarta: Ghalia Indonesia, 1986), hlm. 56.

⁵⁷ *Ibid.*, hlm. 57.

⁵⁸ *Ibid.*, hlm. 58.

⁵⁹ Nashruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran al-Qur'an* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), hlm. 1-2.

Definisi itu memberikan gambaran bahwa metode tafsir al-Qur'an tersebut berisi seperangkat kaidah dan aturan yang harus diindahkan ketika menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an. Apabila seseorang menafsirkan al-Qur'an tanpa menerapkan metode tidak mustahil penafsirannya akan keliru.

Metode penafsiran al-Qur'an dengan pengertian di atas merupakan keniscayaan menurut Ibnu Taimiyyah bagi siapapun yang ingin menafsirkan al-Qur'an. Menurut Nashruddin Baidan dalam konteks keniscayaan itulah Ibnu Taimiyyah mengatakan keharaman tafsir *bi al-ra'y*.⁶⁰ Penilaian itu tepat sekali karena Ibnu Taimiyyah sendiri memaknai *ra'y* dengan *tanpa ilmu*.

Ibnu Taimiyyah menawarkan metode penafsiran yang ia yakini sendiri sebagai metode penafsiran terbaik. Metode tersebut adalah menafsirkan al-Qur'an dengan al-Qur'an. Kalau tidak ditemukan dalam al-Qur'an, maka beralih pada *sunnah*. Kalau tidak ditemukan dalam *sunnah*, maka beralih pada pendapat sahabat. Kalau tidak ditemukan dalam pendapat sahabat, maka beralih pada *ijmā' tābi'in*. Kalau masih tidak ada, maka beralih pada *ijtihad* dengan menganalisa bahasa Arab, bahasa al-Qur'an dan *sunnah* serta pendapat sahabat.⁶¹

Dengan metode di atas, Ibnu Taimiyyah bermaksud untuk menjunjung tinggi vitalitas sumber-sumber tafsir yang paling awal.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ Ibnu Taimiyyah, *Muqaddimah*, hlm. 93, 95, 102, 105.

Penafsiran pertama kali mesti merujuk riwayat. Riwayat dalam hal ini bermakna al-Qur'an, *sunnah*, pendapat sahabat dan pendapat tābi'in. Kemudian kalau ternyata tidak ada riwayat maka penafsiran ditempuh dengan *ijtihad* dengan cara mengoptimalkan analisa terhadap data-data riwayat dan bahasa Arab.

Analisa terhadap data-data riwayat dimaksudkan untuk mengetahui bahasa al-Qur'an dan bahasa *sunnah* serta penggunaannya. Juga untuk mengetahui bagaimana para sahabat memahami bahasa dan penggunaannya tersebut. Dengan itulah Allah SWT dan Rasul-Nya menyapa para sahabat. Bukan dengan pengertian-pengertian yang muncul kemudian.⁶²

Analisa tersebut ditempuh dengan menghimpun ayat-ayat dan hadis dalam tema yang sama. Kemudian dipahami makna-makna bahasa yang digunakan dalam keduanya. Dengan demikian dapat diketahui bagaimana bahasa al-Qur'an dan *sunnah* dimaknai dan dipergunakan, kemudian baru menengok bahasa Arab dalam konteks umum. Jika ternyata ada kesamaan dengan bahasa al-Qur'an dan *sunnah*, maka berarti ada koeksistensi.⁶³ Jadi, al-Qur'an harus dimaknai dengan bahasa Arab dalam konteks khusus yaitu konteks al-Qur'an dan *sunnah*, baru kemudian beralih pada bahasa Arab dalam konteks umum yaitu konteks masyarakat Arab pada masa Rasulullah SAW dan sahabatnya. al-Qur'an

⁶² Ibnu Taimiyyah, *al-Imān*, *loc.cit.*

⁶³ *Ibid.*, hlm. 96.

tidak boleh dimaknai oleh bahasa Arab paska masa sahabat dan Rasulullah SAW yang tidak dikenal dalam konteks masa keduanya.⁶⁴

Dari itu, Ibnu Taimiyyah dengan tegas mengatakan penting untuk diketahui bahwa kata-kata yang terdapat dalam al-Qur'an dan *ḥadīṣ* jika telah diketahui penafsirannya dari Rasulullah SAW maka tidak perlu lagi merujuk ahli bahasa dan juga tidak selain mereka.⁶⁵

Uraian di atas menunjukkan bahwa aspek *ijtihād* atau pemikiran dalam metode penafsiran Ibnu Taimiyyah memang jelas adanya. Dan itu memang sesuai dengan komitmen dia sendiri bahwa aspek rasio mesti ikut andil dalam memaknai dan memahami al-Qur'an. Aspek *ijtihād* tersebut berupa optimalisasi pemikiran dalam menganalisa data-data riwayat dan pemahamannya di kalangan sahabat serta menganalisa data bahasa Arab dalam konteks umum yaitu konteks masyarakat Arab pada masa Nabi SAW dan sahabat.

Selain aspek *ijtihād* atau pemikiran, Ibnu Taimiyyah pun menemukan aspek intuisi. Intuisi yang dimaksudkan adalah intuisi yang berpijak pada pelaksanaan ibadah. Menurutnya, tidak diragukan bahwa Allah SWT akan membukakan pintu pengetahuan pada hati para kekasihnya sebagai implikasi dari kesucian hati mereka. Itu dicapai dengan pelaksanaan taqwa yaitu mengamalkan ajaran Allah dan menjauhi

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ *Ibid.*, hlm. 224.

larangan-Nya sebagaimana ditunjukkan beberapa ayat al-Qur'an.⁶⁶ Namun Ibnu Taimiyyah menegaskan bahwa intuisi tersebut bukan segalanya dalam mencapai pengetahuan agama. Ia mesti dibarengi pengetahuan akan dalil dan rasio yang benar.⁶⁷

Demikian metode Ibnu Taimiyyah dalam menafsirkan al-Qur'an. Dilihat dari sudut pandang istilah ilmu tafsir kontemporer, metode tersebut mendekati metode *maudū'ī* atau metode tematik. Metode *maudū'ī*-nya berpijak pada data riwayat yaitu al-Qur'an, sunnah, pendapat sahabat dan tābi'īn serta bahasa Arab pada masa Nabi SAW dan sahabat yang dioperasionalkan dengan sarana rasio dan intuisi.

Mungkin pilihan terhadap metode seperti itulah yang menyebabkan Ibnu Taimiyyah tidak menyusun karya tafsir secara khusus. Penafsirannya tersebar dalam kitab-kitab, fatwa-fatwa dan tulisan-tulisan ringkasnya. Dan diapun menulis tafsirnya pada saat-saat yang berbeda sesuai dengan situasi kondisi.⁶⁸ Dia berusaha menjelaskan petunjuk-petunjuk al-Qur'an yang berkaitan langsung dengan kehidupan masyarakat. Karena itulah kemudian tafsirnya diidentifikasi sebagai tafsir yang bercorak sastra budaya kemasyarakatan (*al-adabī ijtīmā'ī*).⁶⁹

⁶⁶ Dalam hal ini Ibnu Taimiyyah merujuk Q.S. al-Nisā' (4) : 66-68, al-Mā'idah (5) : 16, al-Kahf (18) : 13.

⁶⁷ Ibnu Taimiyyah, *op. cit.*, hlm. 100-101.

⁶⁸ Mani' 'Abd al-Ḥalīm Mahmūd, *loc. cit.*.

⁶⁹ Muhammad, *Ibnu Taimiyyah dan Sistem Penafsirannya terhadap al-Qur'an*, Jurnal Penelitian Agama, VII, Januari 1989, hlm. 112-113.

Bahwa metode penafsiran Ibnu Taimiyyah adalah mendekati metode tematik telah diakui pula oleh Muṣṭafā Muslim dan Andrew Rippin. Muṣṭafā mengatakan bahwa penetapan kaidah *menafsirkan al-Qur'an dengan al-Qur'an* oleh Ibnu Taimiyyah dalam ilmu tafsir adalah langkah awal perjalanan tafsir *maudū'i*.⁷⁰ Sedangkan Andrew Rippin mengatakan bahwa metode *maudū'i* yang marak pada masa kontemporer sebenarnya tidak jauh dari metode Ibnu Taimiyyah yaitu menafsirkan al-Qur'an dengan al-Qur'an.⁷¹

5. Kritisisme Ibnu Taimiyyah dalam Tafsir

Berdasarkan metode penafsiran seperti tersebut tadi, Ibnu Taimiyyah menjadi begitu kritis terhadap aliran-aliran atau mazhab-mazhab Islam. Aliran-aliran itu diklasifikasikan secara global menjadi dua aliran yaitu aliran rasional yang meliputi ulama kalam dan filsafat dan aliran sufistik.

Kritik Ibnu Taimiyyah terhadap kedua aliran utama itu adalah karena mereka mengabaikan data riwayat. Selain itu berkenaan dengan aliran rasional, juga karena mereka mengabaikan intuisi.⁷² Dan berkenaan dengan aliran sufistik, mereka mengabaikan rasional.⁷³ Menurut Ibnu Taimiyyah data riwayat seharusnya menjadi pijakan utama dalam

⁷⁰ Muṣṭafā Muslim, *Mabāhīs fī al-Tafsīr al-Maudū'i* (Beirut: Dār al-Qalam, 1989), hlm. 18-19.

⁷¹ Andrew Rippin, "Tafsir" *the Encyclopaedia of Islam*, X, hlm. 87.

⁷² Ibnu Taimiyyah, *Majmū'*, *loc. cit.*

⁷³ *Ibid.*

manafsirkan al-Qur'an dengan dioperasionalkan melalui dua sarana sekaligus tanpa mengabaikan salah satunya yaitu rasio dan intuisi. Menurutnya pula rasio dan intuisi harus tetap dalam kontrol riwayat sehingga tidak bercampur antara *rasio syar'i* dengan *rasio bid'i* dan antara *intuisi syar'i* dengan *intuisi bid'i*.⁷⁴

B. *Ikhtilāf* Umat Islam menurut Ibnu Taimiyyah

1. Eksistensi *Ikhtilāf*

Ikhtilāf atau perbedaan pendapat di antara umat menurut Ibnu Taimiyyah merupakan suatu kemestian.⁷⁵ Rasulullah SAW secara langsung mengabarkan hal itu. Menurut beliau umat akan terpecah menjadi tujuh puluh tiga golongan.⁷⁶ Beliau juga mengabarkan bahwa do'anya kepada Allah SWT agar umat tidak ditimpa perpecahan tidak dikabulkan-Nya.⁷⁷

Ikhtilāf yang dikabarkan Rasulullah SAW akan menimpa umat meliputi masalah agama murni, masalah dunia murni dan masalah yang

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ Ibnu Taimiyyah, *Iqtidā' al-Ṣirāt al-Mustaqīm* (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, tt.), hlm. 35.

⁷⁶ Hadis ini terdapat dalam Sunan Abi Dāud dalam *Kitāb Sunnah*, *Sunan al-Tirmizī* dalam *Kitāb Imān*, *Sunan Ibnu Majah* dalam *Kitāb Fitān* dan Musnad Ahmad bin Hanbal Jilid II, hlm. 332, Jilid III, hlm. 120, 145. Lihat A.J. Wensinck, *op. cit.*, Juz I, hlm. 141.

⁷⁷ Hadis ini terdapat dalam *Sahih Muslim* dalam *Kitāb Fitān*, *Sunan Ibnu Majah* dalam *Kitāb Fitān*, *al-Muṣṭafā' Imam Malik* dalam *Kitāb Qur'ān* dan Musnad Ahmad, Jilid V, hlm. 240, 243, 247, 248. Lihat A.J. Wensinck, *op. cit.*, hlm. 136.

memiliki dua sisi secara langsung yaitu sisi agama dan sisi dunia.⁷⁸

Rasulullah SAW selalu memperingatkan umatnya agar tidak terjerumus pada *ikhtilāf* yang berujung pada perpecahan dalam ketiga hal tersebut.

Ikhtilāf yang dilarang Rasulullah SAW adalah *ikhtilāf* yang masing-masing pihak menolak kebenaran pendapat pihak lain. *Ikhtilāf* seperti inilah, menurut Ibnu Taimiyyah, yang dominan menimpa umat dan seringkali berujung dengan konflik. *Ikhtilāf* tersebut adalah *ikhtilāf* di mana masing-masing pihak benar dalam pendapatnya atau dalam sebagiannya saja dan salah dalam menegasikan pendapat pihak lain. Ketidaktahuan memang dominan terjadi dalam menafikan pendapat pihak lain daripada dalam mengukuhkan pendapat pribadi, karena seseorang akan lebih mudah menguasai pendapatnya sendiri daripada menguasai pendapat pihak lain yang dinafikannya.⁷⁹

Ikhtilāf tersebut dicontohkan Ibnu Taimiyyah dengan kasus Ibnu Mas'ūd. Suatu saat Ibnu Mas'ūd membawa seorang sahabat dan melaporkannya kepada Rasulullah SAW bahwa ia telah membaca al-Qur'an secara berbeda dari bacaan beliau. Ibnu Mas'ūd menyatakan bahwa dia menangkap kekecewaan pada wajah Rasulullah SAW. Beliau kemudian bersabda: "Kedua bacaan kalian adalah baik. Janganlah kalian berselisih. Karena orang-orang sebelum kalian dulu mereka berselisih dan

⁷⁸ Ibnu Taimiyyah, *Iqtidā'*, *op. cit.*, hlm. 33.

⁷⁹ *Ibid.*, hlm. 35-36.

kemudian mereka binasa.”⁸⁰ Dalam konteks ini pula Huz'aifah berkata pada Usman: “Perhatikanlah umat ini! Jangan sampai mereka bersilang pendapat tentang al-Qur'an sebagaimana umat terdahulu bersilang pendapat tentang kitab suci mereka.” Huz'aifah berkata demikian ketika dia melihat penduduk Syam dan Irak bersilang pendapat tentang bacaan al-Qur'an.⁸¹

2. Macam-macam *Ikhtilāf*

Berdasarkan penelitian, Ibnu Taimiyyah menyebutkan bahwa ada dua jenis *ikhtilāf* yang disebutkan Allah SWT dalam al-Qur'an. *Pertama*, *ikhtilāf* yang masing-masing pihaknya dicela Allah SWT. *Kedua*, *ikhtilāf* yang salah satu pihaknya dicela dan satu pihak lagi dipuji.⁸²

Jenis *ikhtilāf* yang pertama adalah *ikhtilāf* antar internal umat Nasrani, Yahudi dan Islam. *Ikhtilāf* inilah yang dikabarkan Rasulullah SAW akan menimpa umat sehingga mereka terpecah menjadi 73 golongan dan hanya satu golongan saja yang selamat yaitu *ahlu al-sunnah wa al-jama'ah*.⁸³ Golongan yang selalu menjaga integrasi umat dengan memegang al-Qur'an dan sunnah.

Ikhtilāf yang pertama tadi yaitu *ikhtilāf* yang masing-masing pihaknya dicela disebabkan oleh dua hal, yaitu *zulm* dan ketidaktahuan. Yang dimaksud *zulm* adalah rusaknya niat. *Ikhtilāf* dilatarbelakangi oleh

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ *Ibid.*

⁸² *Ibid.*, hlm. 36, 39.

⁸³ *Ibid.*

iri dengki dan keinginan mencapai popularitas dengan cara yang illegal. Dengan latar belakang motivasi seperti itu, seseorang akan sangat antusias mencerca pendapat atau perbuatan orang lain, mencoba mengalahkannya agar mencapai popularitas, dan memihak pendapat orang lain yang memiliki kesamaan dengannya dalam segi turunan, aliran, negara atau persahabatan. Karena kokohnya atau eksisnya pendapat orang tersebut memunculkan popularitas bagi dirinya.⁸⁴

Sebab kedua adalah ketidaktahuan (*jahl*). Maksudnya ketidaktahuan pihak-pihak yang terlibat dalam *ikhtilāf* atas hakikat masalah yang diperdebatkan. Atau salah satu pihak tidak mengetahui dan memahami argumen yang dipakai pihak lain. Atau salah satu pihak tidak mengetahui kebenaran yang termuat dalam pendapat pihak lain, baik dalam keputusan maupun dalam argumen. Walaupun dia paham betul akan argumen pendapatnya sendiri.⁸⁵

Jenis *ikhtilāf* selanjutnya adalah *ikhtilāf* yang salah satu pihaknya dicela dan satu pihak lagi dipuji. *Ikhtilāf* ini adalah *ikhtilāf* antara orang yang beriman dengan orang yang tidak beriman.⁸⁶

Selain pembagian di atas, Ibnu Taimiyyah juga mengklasifikasikan *ikhtilāf* menjadi dua corak yakni *ikhtilāf al-tanawwu'* dan *ikhtilāf al-qādd*.⁸⁷ Klasifikasi ini merupakan pecahan dari jenis

⁸⁴ *Ibid.*, hlm. 37.

⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁶ *Ibid.*, hlm. 39-40.

⁸⁷ *Ibid.*, hlm. 37.

ikhtilāf yang pertama tadi yaitu *ikhtilāf* yang masing-masing pihaknya dicela. Klasifikasi ini menegaskan corak *ikhtilāf* yang berlaku pada internal umat Islam.

Ikhtilāf al-tanawwu' atau perbedaan derivatif memiliki beberapa bentuk:

- a. Perbedaan antara dua pendapat atau perbuatan yang masing-masing adalah benar dan disyari'atkan. Contohnya adalah perbedaan bacaan al-Qur'an di antara sahabat. Rasulullah SAW melarang berselisih karena perbedaan itu. Seperti dalam kasus Ibnu Mas'ūd tadi Rasulullah SAW bersabda: "Bacaan kalian berdua adalah baik". Contoh lain dari bentuk *ikhtilāf* ini adalah perbedaan dalam masalah *azān*, *iqāmah*, do'a *al-iftitāh*, bacaan *tasyāhud*, *ṣalāt al-khauf*, jumlah takbir salat 'id, jumlah takbir salat mayat.
- b. Perbedaan antara dua pendapat yang sebenarnya memiliki pengertian yang sama, tetapi berbeda dalam redaksi. Contohnya adalah perbedaan dalam redaksi definisi, redaksi argumen, pemberian nama, pembagian hukum dan lain-lain.
- c. Perbedaan antara dua pendapat yang secara pengertian memang berbeda-beda, tetapi tidak sampai pada derajat kontradiksi. Keduanya merupakan pendapat yang benar walaupun tidak semakna.
- d. Perbedaan antara dua amalan ibadah yang keduanya sama-sama disyari'atkan. Seseorang atau suatu komunitas mengamalkan yang

satu, sedangkan yang lainnya mengamalkan yang satu lagi. Dan keduanya adalah baik menurut agama.⁸⁸

Adapun corak *ikhtilāf* yang kedua yaitu *ikhtilāf al-tadādd* atau perbedaan kontradiktif adalah perbedaan antara dua pendapat, baik dalam masalah pokok maupun dalam masalah cabang, yang mencapai derajat kontradiksi atau berlawanan. Menurut Ibnu Taimiyyah corak *ikhtilāf* yang kedua ini bisa dianggap merupakan jenis yang berbeda dari corak *ikhtilāf* yang pertama kalau mengikuti pendapat *jumhūr* bahwa yang mencapai kebenaran dalam *ijtihād* hanya seorang saja. Bisa juga dianggap termasuk *ikhtilāf al-tanawwu'* kalau mengikuti pendapat selain *jumhūr* bahwa setiap mujtahid adalah benar.⁸⁹

3. Legalitas *Ikhtilāf*

Secara tegas Ibnu Taimiyyah menyatakan bahwa dalam *ikhtilāf al-tanawwu'* atau perbedaan derivatif masing-masing pihak adalah benar.⁹⁰ Oleh karena itu, *ikhtilāf* ini hukumnya legal atau sah. Status hukum seperti itu berlaku bagi semua bentuknya yang disebutkan tadi. Namun, status itu bisa berubah menjadi haram ketika *ikhtilāf* tersebut berujung pada konflik fisik atau membenci pendapat yang lain atau melarang menganutnya. Ibnu Taimiyyah menegaskan bahwa kezaliman

⁸⁸ *Ibid.*, hlm. 38.

⁸⁹ *Ibid.*, hlm. 38-39.

⁹⁰ *Ibid.*

dan ketidaktahuanlah, sebagaimana disebutkan tadi, yang menyebabkan *ikhtilāf* ini menjadi illegal.⁹¹

Ibnu Taimiyyah menyebutkan bahwa al-Qur'an sendiri telah menunjukkan bahwa masing-masing pihak yang terlibat dalam *ikhtilāf al-tanawwu'* sama-sama dipuji oleh Allah SWT. Seperti dalam kasus pengepungan Bani Nadir⁹² dan kasus Nabi Dāud.⁹³ Adapun dalam hadis adalah seperti kasus pengakuan Nabi SAW atas legalitas salat 'asar dua kelompok sahabat.⁹⁴

Argumen lain yang diajukan Ibnu Taimiyyah untuk mendukung legalitas *ikhtilāf al-tanawwu'* adalah hadis tentang *ijtihad*. Menurut hadis tersebut orang yang berijtihad akan mendapat dua pahala kalau benar dan mendapat satu pahala kalau salah.⁹⁵ Dengan demikian dapat dipahami bahwa menurut Ibnu Taimiyyah *ikhtilāf al-tanawwu'* adalah legal bahkan mendapat apresiasi Allah SWT berupa pahala selama ia merupakan hasil proses *ijtihad* dan terbebas dari sikap *zulm*.

⁹¹ *Ibid.*

⁹² Lihat Q.S. al-Ḥasyr (59) : 5.

⁹³ Lihat Q.S. al-Anbiyā' (21) : 78.

⁹⁴ Pengakuan Nabi SAW dilatarbelakangi oleh pesan beliau kepada para sahabat yang diutus ke Bani Quraizah agar mereka salat 'asar di sana. Ternyata sebelum tiba di sana waktu 'asar telah tiba. Kemudian mereka terbagi menjadi dua kelompok yaitu yang melaksanakan shalat duluan dan yang salat belakangan.

⁹⁵ Hadis ini terdapat dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dalam *Kitāb 'T'tiṣām*, *Ṣaḥīḥ Muslim* dalam *Kitāb Aqḍiyyah*, *Sunan Abī Dāud* dalam *Kitāb Aqḍiyyah*, *Sunan al-Nasā'ī* dalam *Kitāb Ahkām dan Qudāt*, *Sunan Ibnu Majah* *Kitāb Ahkām*, Musnad Ahmad Jilid IV: 198, 204, 205. Lihat A.J. Wensinck, *op. cit.*, hlm. 390.

Adapun mengenai *ikhtilāf al-taḍādd* Ibnu Taimiyyah tidak menegaskan status hukumnya, apakah legal atau tidak. Padahal dia memberi catatan bahwa corak *ikhtilāf* ini lebih rentan lagi dalam memicu konflik karena kontradiksi betul-betul nampak. Walau demikian penulis menangkap indikasi bahwa Ibnu Taimiyyah melegalkan corak *ikhtilāf* tadi dengan catatan merupakan hasil proses *ijtihād* dan tidak disertai oleh sikap *ẓulm*. Indikasi ini penulis pahami dari catatan Ibnu Taimiyyah bahwa dalam *ikhtilāf al-taḍādd* pendapat yang diyakini salah oleh pihak yang terlibat terkadang masih memuat kebenaran atau dibarengi argumen yang mengarah pada kebenaran.⁹⁶ Catatan ini mencerminkan kehati-hatian Ibnu Taimiyyah dalam mensikapi *ikhtilāf al-taḍādd* dan menunjukkan apresiasinya terhadap corak *ikhtilāf* itu. Indikasi di atas juga penulis pahami dari pendapat Ibnu Taimiyyah tentang *ijtihād*. Menurutnya, seorang mujahid tetap mendapatkan satu pahala walaupun salah dalam ijtihadnya.⁹⁷

⁹⁶ Ibnu Taimiyyah, *Iqtidāʾ*, *op. cit.*, hlm. 38-39.

⁹⁷ Ibnu Taimiyyah, *Majmūʿ*, *op. cit.*, hlm.

BAB IV

PEMIKIRAN IBNU TAIMIYYAH TENTANG *IKHTILĀF*

DALAM TAFSIR AL-QUR'AN

A. Macam-Macam *Ikhtilāf* dalam tafsir ¹

Ibnu Taimiyyah mengkategorikan *ikhtilāf* atau perbedaan pendapat dalam tafsir ke dalam dua bagian, yaitu *ikhtilāf al-tanawwu'* (perbedaan derivatif) atau *ikhtilāf al-'ibārah* (perbedaan redaksi) dan *ikhtilāf al-taḍādd* atau *ikhtilāf al-tabāyun* (perbedaan kontradiktif).² Dari kedua kategori itu, hanya yang pertama saja yang mendapat penjelasan Ibnu Taimiyyah secara jelas, terutama dari segi bentuk-bentuknya.

Adapun kategori yang kedua tidak mendapatkan penjelasan yang berarti. Ibnu Taimiyyah hanya menyebutkan *ikhtilāf al-taḍādd* dalam tiga kesempatan. *Pertama*, ketika menyatakan bahwa *ikhtilāf* dalam tafsir al-Qur'an pada ulama salaf mayoritasnya adalah *ikhtilāf al-tanawwu'* bukan *ikhtilāf al-taḍādd*.³ *Kedua*, ketika mengomentari bentuk *ikhtilāf al-tanawwu'* yang pertama dengan mengatakan bahwa bentuk tersebut bukan *ikhtilāf al-taḍādd* seperti diduga banyak orang.⁴ *Ketiga*, ketika mengomentari bentuk *ikhtilāf al-tanawwu'* yang keempat dengan

¹ Ibnu Taimiyyah tidak memberikan pengertian terlebih dahulu, baik untuk kata *ikhtilāf* maupun untuk kedua corak atau macam *ikhtilāf* dalam tafsir yang disebutkannya. Inilah justru yang akan dianalisa penulis nanti pada bab lima.

² Ibnu Taimiyyah, *Muqaddimah fī Uṣūl al-Tafsīr* (Kuwait: Dār al-Qur'ān al-Karīm, 1971), hlm. 38.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, hlm. 41.

mengatakan hal yang sama seperti dalam kesempatan yang kedua.⁵ Selain itu tidak ada penjelasan apapun mengenai kategori yang kedua.

Kategorisasi di atas dituangkan Ibnu Taimiyyah dalam pembahasan *ikhtilāf* ulama salaf. Walau demikian tampaknya kategorisasi tersebut bukan hanya untuk latar pembahasan itu saja, melainkan dapat pula diberlakukan dalam pembahasan tentang *ikhtilāf* dalam tafsir al-Qur'an pada periode mana saja. Bahkan dapat diberlakukan dalam pembahasan *ikhtilāf* mengenai bidang non tafsir. Ibnu Taimiyyah sendiri mengakui hal itu.⁶

Menurut Ibnu Taimiyyah ada empat bentuk *ikhtilāf al-tanawwu'* dalam tafsir ulama salaf, yaitu:

1. Seorang *mufassir* mengungkap makna ayat dengan ungkapan yang berbeda dari *mufassir* lainnya. Masing-masing ungkapan menunjukkan makna yang saling berlainan, tetapi tetap masih dalam cakupan makna ayat tadi.⁷

Contohnya adalah seperti perbedaan dalam menafsirkan *al-ṣirāṭ al-mustaqīm*. Menurut sebagian ulama ia adalah al-Qur'an. maka mengikuti *al-ṣirāṭ al-mustaqīm* maknanya adalah mengikuti al-Qur'an. Menurut Ibnu Taimiyyah tafsir mereka didasarkan pada hadis Rasulullah SAW yang berbunyi:

⁵ *Ibid.*, hlm. 53.

⁶ Ibnu Taimiyyah, *Majmū' Fatawā*, XIII (t.k, t.p, t.t), hlm. 381.

⁷ Ibnu Taimiyyah, *op. cit.*, hlm. 38.

هو حبل الله المتين والذكر الحكيم وهو الصراط المستقيم

Artinya : *Al-Qur'an adalah tali Allah SWT yang kokoh, peringatan yang bijak dan jalan yang lurus.*⁸

Sebagian ulama yang lain memaknai *al-ṣirāṭ al-mustaqīm* dengan Islam. Maka mengikuti *al-ṣirāṭ al-mustaqīm* maknanya adalah mengikuti Islam. Menurut Ibnu Taimiyyah tafsir mereka didasarkan pada hadis Rasulullah SAW yang potongan redaksinya berbunyi:

فالصراط المستقيم هو الاسلام

Artinya: *Al-ṣirāṭ al-mustaqīm itu adalah Islam.*⁹

Menurut Ibnu Taimiyyah dua pendapat di atas tidak berlawanan, karena agama Islam tiada lain adalah mengikuti al-Qur'an. Hanya saja masing-masing menekankan satu atribut dan melupakan atribut yang lain. Bahkan Ibnu Taimiyyah menunjukkan atribut yang ketiga yaitu *al-ṣirāṭ al-mustaqīm* juga bisa berarti Rasulullah dan para sahabat sesudahnya.¹⁰ Kalau tadi dikatakan tidak ada pertentangan antara dua pendapat di atas, begitu juga dengan tafsir-tafsir lain. Seperti menafsirkan *al-ṣirāṭ al-mustaqīm* dengan *al-sunnah wa al-jama'ah*,

⁸ Hadis ini terdapat dalam *Sunan al-Turmuzi* kitab Jawāb al-Qur'an dan dalam *Sunan al-Dārimī* kitab Faḍāil al-Qur'an. Lihat A.J. Wensinck, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāz al-Hadīs al-Nabawī*, Juz I (Leiden: E.J. Brill, 1936), hlm. 414.

⁹ Hadīs ini terdapat dalam *Musnad Ahmad bin Hanbal* Jilid IV, hlm. 182-183. Lihat A.J. Wensinck, *op. cit.*, Juz III, hlm. 300.

¹⁰ Tafsir ini diriwayatkan dari Abi al-'Āliyah. Lihat al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'an*, Juz I (Beirut: Dār al-Fikr, 1995), hlm. 175.

dengan cara beribadah, dengan ketaatan kepada Allah dan Rasul-Nya dan makna-makna lain yang relevan.

Menurut Ibnu Taimiyyah tafsir-tafsir seperti tersebut di atas bukan merupakan perbedaan pendapat yang kontradiktif. Menurutnya, itu dikarenakan para ulama seringkali mengungkapkan suatu nama dengan menunjuk langsung pada zatnya atau menunjuk sifat-sifatnya.¹¹

2. Bentuk yang kedua, seorang *mufasssir* menyebutkan sebagian makna kata yang umum dengan maksud memberi contoh atau menegaskan sebagian makna tersebut pada audiens. Bukan dengan maksud membatasi makna kata yang umum tadi.¹²

Ibnu Taimiyyah mencontohkan bentuk yang kedua ini dengan perbedaan ulama dalam menafsirkan ayat 32 dari surat al-fatir yang berbunyi:

ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه ومنهم
مقتصد ومنهم سابق بالخيرات بإذن الله

Artinya: “Kemudian kitab itu Kami wariskan kepada orang-orang yang Kami pilih di antara hamba-hamba Kami, lalu di antara mereka ada yang menganiaya diri sendiri dan di antara mereka ada yang pertengahan dan di antara mereka ada (pula) yang lebih dahulu dalam kebaikan dengan izin Allah.”¹³

¹¹ Ibnu Taimiyyah, *op. cit.*, hlm. 42-43.

¹² *Ibid.*

¹³ Departemen Agama Republik Indonesia, *Al-Qur'an dan Tafsirnya*, VIII (t.k, t.p, 1985), hlm. 132.

Ibnu Taimiyyah menampilkan dua contoh tafsir. Yang pertama menafsirkan *sābiq bi al-khairāt* dengan pengertian orang yang shalat pada awal waktu, menafsirkan *muqtasid* dengan pengertian orang yang shalat pada pertengahan waktu, dan menafsirkan *ẓālim li nafsih* dengan pengertian orang yang mengakhirkan shalat asar sampai muncul awan kuning. Sedangkan tafsir yang kedua menafsirkan *sābiq bi al-khairāt* dengan pengertian orang yang melaksanakan hal-hal yang wajib dan sunnah secara baik, menafsirkan *muqtasid* dengan pengertian orang yang menunaikan zakat dan tidak memakan riba, dan menafsirkan *ẓālim li nafsih* dengan pengertian orang yang memakan riba dan tidak menunaikan zakat.¹⁴

Menurut Ibnu Taimiyyah contoh di atas hanya menyebutkan sebagian kecil saja dari keumuman makna ayat tadi. Karena *ẓālim li nafsih* bermakna umum meliputi setiap orang yang menyia-nyiakan hal-hal yang wajib dan melanggar hal-hal yang haram. *Muqtasid* juga bermakna umum meliputi setiap orang yang melaksanakan kewajiban dan meninggalkan yang haram. Begitu juga *sābiq bi al-khairāt* bermakna umum meliputi setiap orang yang bersegera mendekatkan diri kepada Allah dengan mengerjakan hal-hal yang sunnah di samping yang wajib.¹⁵

¹⁴ Ibnu Taimiyyah, *op. cit.*, hlm. 43-44.

¹⁵ *Ibid.*

Termasuk bentuk yang kedua, menurut Ibnu Taimiyyah adalah perkataan para *mufasssir* : هذه الآية نزلت في كذا (ayat ini diturunkan mengenai). Contohnya perkataan para *mufasssir*: ayat *zihār* diturunkan berkenaan dengan istrinya Sābiq bin Qais bin Syamas,¹⁶ ayat *liān* diturunkan berkenaan dengan ‘Uwaimir al-‘Ajlanī atau Hilāl bin Umayyah,¹⁷ ayat *kalālah* diturunkan berkenaan dengan Jābir bin ‘Abdullāh,¹⁸ dan contoh-contoh lain yang berkenaan dengan sebab turunnya ayat (*asbāb al-nuzūl*). Menurut Ibnu Taimiyyah dengan perkataan-perkataan itu, para ulama tidak bermaksud membatasi hukum yang terkandung pada ayat yang berkaitan pada orang-orang yang disebutkan saja.¹⁹

Memang ada perdebatan di antara ulama mengenai apakah kata yang umum pada suatu ayat yang turun karena sebab yang khusus diberlakukan secara khusus pada sebabnya saja.²⁰ Walau

¹⁶ Lihat al-Ṭabarī, *op. cit.*, Juz XXVIII, hlm. 3-10. Lihat pula al-Suyūṭī, *Lubāb al-Nuqūl fī Asbāb al-Nuzūl*, Juz II (Semarang: Toha Putra, tt.), hlm. 334.

¹⁷ Lihat al-Ṭabarī, *op. cit.*, Juz XVIII, hlm. 108-112. Lihat pula al-Suyūṭī, *op. cit.*, hlm. 245-249.

¹⁸ Lihat al-Ṭabarī, *op. cit.*, Juz VI, hlm. 55. Lihat pula al-Suyūṭī, *op. cit.*, Juz I, hlm. 123.

¹⁹ Ibnu Taimiyyah, *op. cit.*, hlm. 47.

²⁰ Muhammad bin Muhammad Abū Syuhbah memberikan penjelasan yang memuaskan. Menurutya perbedaan adalah antara jumhūr ulama dan selain jumhūr. Menurut jumhūr kata umum tadi diberlakukan pada orang yang terlibat dalam sebab turunnya ayat dan orang lain yang memiliki kondisi yang sama. Sedangkan menurut selain jumhūr, kata yang umum diberlakukan pada orang yang terlibat dalam sebab saja. Adapun orang lain yang memiliki kondisi yang sama mengenai hukum mereka tidak diambil dari ayat tapi dari qiyās atau ijtihād. Muhammad memberi dua catatan penting: a) setting perdebatan di atas adalah jika tidak ada tanda atau indikator atas pengkhususan lafal ayat yang umum tadi atas sebab turunnya. Adapun jika ada indikator maka ulama sepakat bahwa hukum ayat terbatas atau khusus untuk sebabnya, b) jangan

demikian, menurut Ibnu Taimiyyah, tidak seorang pun ulama yang berpendapat bahwa keumuman al-Qur'an dan sunnah dikhususkan pada orang tertentu. Ayat yang turun karena sebab tertentu jika berupa perintah atau larangan maka ayat tersebut selain mencakup orang yang terlibat dalam sebab juga mencakup orang lain yang memiliki kondisi yang sama dengannya. Begitu juga kalau berupa berita memuji atau mencela.²¹

Termasuk bentuk yang kedua juga, menurut Ibnu Taimiyyah, adalah perkataan para *mufasssir* : نزلت هذه الآية في كذا (ayat ini diturunkan berkenaan). Perkataan itu terkadang dimaksudkan untuk menegaskan *asbāb al-nuzūl* dan terkadang pula dimaksudkan bahwa suatu makna tertentu termasuk ke dalam cakupan sebuah ayat.²²

3. Bentuk ketiga adalah perbedaan pendapat dalam tafsir al-Qur'an berkenaan dengan ambiguitas makna dari suatu kata.²³

dipahami bahwa selain *jumhūr* berpendapat dengan ketidakumuman hukum dari ayat-ayat yang turun karena sebab yang khusus. Baik *jumhūr* atau selain *jumhūr* sama-sama meyakini keumuman ayat. Hanya saja, bagi *jumhūr* keumuman dipahami dari lafal ayat, sedangkan bagi selain *jumhūr* keumuman dipahami dari qiyas atau ijtihad. Perdebatan tadi memiliki implikasi yang sangat signifikan. Kualitas hukum yang diterapkan pada selain yang terlibat dalam sebab adalah *qaṭ'ī al-subūt* dan terkadang *qaṭ'ī al-dilālāh* menurut *jumhūr*. sedangkan menurut selain *jumhūr* adalah *gair qaṭ'ī*, baik *subūt* maupun *dilālāh*. Lihat Muhammad bin Muhammad Abu Syuhbah, *al-Madkhal li Dirāsah al-Qur'ān al-Karīm* (Kairo: Maktabah al-Sunnah, 1992), hlm. 142-145.

²¹ Ibnu Taimiyyah, *loc. cit.*

²² *Ibid.*, hlm. 48.

²³ *Ibid.*, hlm. 49-50.

Ambiguitas makna bisa disebabkan karena secara bahasa kata tertentu adalah *musytarak* seperti kata *qaswarah* yang bermakna pemanah dan singa,²⁴ dan seperti kata 'as'as yang bermakna menjelang malam dan selepas malam.²⁵ Ambiguitas tersebut bisa pula disebabkan karena suatu kata adalah *mutawāṭi'* dalam arti asalnya memang hanya memiliki satu arti, tapi yang dimaksudkan dari kata itu adalah salah satu dari dua jenis tertentu atau salah satu dari dua orang tertentu.²⁶ Seperti perbedaan pendapat mengenai kata ganti (*isim ḍāmīr*) pada ayat 9 surat al-Najm yang berbunyi:

ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى

Artinya : Kemudian dia mendekat, lalu bertambah dekat lagi.²⁷

Dan seperti kata *al-fajr*, *al-syaf*, *al-watr* dan lain-lain.²⁸

Dalam bentuk perbedaan yang ketiga ini terkadang semua makna yang dikatakan ulama salaf bisa diterima dan terkadang tidak.

²⁴ Menurut al-Ṭabarī ada lima pendapat *mufasssīr* mengenai makna *qaswarah* yaitu pemanah, pemburu, singa, sekelompok laki-laki, suara laki-laki.

²⁵ Lihat al-Rāḡib al-Aṣṣḡānī, *Mu'jam Mufradāt Alfāz al-Qur'an* (Beirut: Dār al-Fikr, 11.), hlm. 346. Lihat al-Ṭabarī, *op. cit.*, Juz XXIX, hlm. 209-213.

²⁶ Ibnu Taimiyyah, *loc. cit.*

²⁷ Menurut al-Ṭabarī ada dua pendapat di kalangan *mufasssīr* tentang kata ganti (*ḍāmīr*) pada kata دَنَا. Yang pertama mengatakan bahwa kata ganti di sana kembali pada Jibril dan ini yang dipilih al-Ṭabarī. Yang kedua mengatakannya kembali pada Allāh SWT. Lihat al-Ṭabarī, *op. cit.*, Juz XXVII, hlm. 59-60.

²⁸ al-Ṭabarī mengetengahkan pendapat para *mufasssīr* tentang ketiga kata di atas yang terdapat pada awal surat al-Fajr. Ada tiga pendapat mengenai makna *al-fajr*, yaitu: subuh, siang dan shalat subuh. Adapun kata *al-syaf* ada empat pendapat yaitu hari raya kurban, dua hari setelah hari raya kurban, seluruh makhluk, shalat fardhu yang genap. Dan kata *al-watr* mengenai maknanya ada lima pendapat yaitu hari 'arafah, hari ketiga setelah hari raya kurban, makhluk, shalat fardhu yang ganjil. Lihat al-Ṭabarī, *op. cit.*, Juz XXX, hlm. 210-216.

Menurut Ibnu Taimiyyah bisa diterima karena tiga alasan.²⁹ *Pertama*, karena mungkin saja suatu ayat diturunkan dua kali. *Kedua*, karena kata yang *musytarak* kedua maknanya boleh dipakai seperti dianut mayoritas ahli fiqh malikiah, syafi'iyah, hanbaliyah dan mayoritas ahli kalam.³⁰ *Ketiga*, karena kata yang diperdebatkan adalah kata *mutawāṭi'*, ia tetap bermakna umum selama tidak ada yang mengkhususkannya. Bentuk yang ketiga tadi jika masing-masing tafsir yang berbeda adalah benar maka ia termasuk bentuk kedua.³¹

4. Bentuk keempat adalah para *mufasssīr* mengungkapkan makna-makna al-Qur'an dengan kata-kata yang mendekati secara makna bukan dengan kata-kata sinonimnya, karena sinonim dalam bahasa sedikit sekali. Adapun dalam al-Qur'an jarang atau bahkan tidak ada.³²

Menurut Ibnu Taimiyyah jarang sekali ungkapan *mufasssīr* memenuhi seluruh makna dari lafal al-Qur'an. Mereka hanya mendekatkan pemahaman akan makna al-Qur'an. Menurutnyanya ini

²⁹ Ibnu Taimiyyah, *op. cit.*, hlm. 50-51.

³⁰ Al-Syaukānī memberikan penjelasan yang menarik dalam hal ini. Menurutnyanya ulama memang terbagi dua kelompok antara yang membolehkan dan tidak. *Yang pertama*, seperti al-Syāfi'ī, al-Qāḍī Abū Bakar, Abū 'Alī al-Jūbāī, al-Qāḍī 'Abd al-Jabbār, mayoritas ulama dan imam-imam ahli al-bait. *Yang kedua*, seperti Abū Hasyim, Abū al-Hasan al-Basrī dan al-Kahrkhī. Menurut al-Syaukānī pendapat pertama tidaklah kuat. Lihat al-Syaukānī, *Irsyād al-Fuḥūl ilā Tahqīq al-Haq min 'Ilm al-Uṣūl* (Beirut: Dār al-fikr, t.t), hlm. 20-21.

³¹ Ibnu Taimiyyah, *loc. cit.*

³² *Ibid.*

merupakan *i'jāz al-Qur'ān*. Contohnya seperti kata *al-maur*³³ dan kata *al-wahy*.³⁴ Yang pertama tidak cukup diartikan gerakan dan yang kedua tidak cukup diartikan memberi tahu (*i'lām*).

Menurut Ibnu Taimiyyah menghimpun pendapat-pendapat salaf dalam kasus bentuk keempat di atas akan sangat bermanfaat. Itu akan lebih memenuhi makna al-Qur'an daripada mengutip satu atau dua pendapat saja. Menurutnyanya pula, dalam upaya menghimpun pendapat salaf tersebut tentu saja akan ditemukan perbedaan-perbedaan ringan.³⁵

B. Sebab-Sebab *Ikhtilāf* dalam Tafsir al-Qur'an³⁶

Dalam menelusuri sebab-sebab *ikhtilāf* dalam tafsir al-Qur'an Ibnu Taimiyyah memetakannya ke dalam dua kelompok yaitu sebab-sebab dari sisi riwayat dan sebab-sebab dari sisi *istidlāl* atau ijtihad.³⁷

1. Sebab *Ikhtilāf* dari Sisi Riwayat

³³ Kata *al-maur* menurut al-Rāgib adalah gerakan yang cepat dan halus. Contoh kongkritnya *al-maur* digunakan untuk gerakan tanah yang diterbangkan angin. Lihat al-Rāgib, *op. cit.*, hlm. 497.

³⁴ Makna asal kata *wahy* adalah isyarat yang cepat, baik dengan ucapan atau dengan suara atau dengan anggota tubuh atau dengan tulisan. *Wahy* kemudian dipergunakan untuk firman Tuhan yang disampaikan kepada para Rasul dan kekasihnya melalui utusan malaikat atau lewat ilham atau lewat mimpi atau lewat penundukan (*taskhīr*) seperti pada lebah. Lihat al-Rāgib, *op. cit.*, hlm. 552.

³⁵ Ibnu Taimiyyah, *op. cit.*, hlm. 54.

³⁶ Menurut Adnan Zarzur yang sebab-sebab *ikhtilāf* dalam tafsir oleh Ibnu Taimiyyah di bawah ini adalah sebab-sebab *ikhtilāf* ketika tafsir telah melalui masa kodifikasi. Lihat Ibnu Taimiyyah, *Muqaddimah fi Uṣūl al-Tafsīr* (Kuwait: Dar al-Qur'an al-Karim, 1971), hlm. 17.

³⁷ *Ibid*, hlm. 55.

Ibnu Taimiyyah tidak menunjuk langsung kuantitas sebab yang pertama ini. Dia hanya mengangkat beberapa masalah yang mungkin menurutnya menjadi biang tumbuhnya perbedaan pendapat dalam tafsir al-Qur'an dari sisi riwayat. Dia mengangkat lima permasalahan yakni tentang *isrā'iliyyāt*, tentang *hadis mursal*, tentang *hadis ahad*, tentang *'ilal al-hadīs* dan tentang *hadis mauḍū'*.

Berkenaan dengan masalah *isrā'iliyyāt* Ibnu Taimiyyah pertama kali mengidentifikasikannya sebagai riwayat yang tidak ada cara untuk memastikan kebenarannya. Riwayat seperti ini biasanya merupakan hal-hal yang tidak berfaidah. Walaupun dibahas, ia hanya merupakan bahasan tidak penting. Apalagi untuk diperdebatkan atau diperselisihkan. Ibnu Taimiyyah mencontohkan itu dengan perdebatan ulama tentang warna anjing *ashāb al-kahf*, tentang bagian tubuh sapi yang dipakai Rasulullah Musa untuk menghidupkan orang mati, tentang ukuran perahu Rasulullah Nuh dan jenis kayunya, tentang nama pemuda yang dibunuh oleh Khidīr dan contoh-contoh lain yang serupa.³⁸

Menurut Ibnu Taimiyyah untuk mengetahui hal-hal seperti dicontohkan di atas, tiada cara lain kecuali dengan merujuk riwayat yang sahih dari Rasulullah SAW. Seperti riwayat tentang nama Khidīr.³⁹ Adapun riwayat-riwayat yang diterima dari ahli kitab seperti Ka'ab,

³⁸ *Ibid*, hlm. 56.

³⁹ Hadis tersebut terdapat dalam *Musnad Ahmad bin Hanbal* Juz V, hlm. 117, 118, 121 dan dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* di bawah judul '*Ilm* dan *Anbiyā'*'. Lihat A.J. Wensinck, *op. cit.*, hlm. 251-253.

Wahab dan Muhammad bin Ishāq,⁴⁰ tidak boleh dihukumi benar atau salah kecuali ada argumen. Rasulullah sendiri pernah memberi saran dengan sabdanya:

إِذَا حَدَّثَكُمُ أَهْلُ الْكِتَابِ فَلَا تَصْدُقُوهُمْ وَلَا تُكَذِّبُوهُمْ فَإِنَّمَا
أَنْ يَحْدِثُوكُمْ بِحَقِّ فَتَكْذِبُوا بِهِ وَإِنَّمَا أَنْ يَحْدِثُوكُمْ بِبَاطِلٍ فَتَصْدُقُوهُ.

Artinya: *Jika ahli kitab menyampaikan sesuatu pada kalian, janganlah kalian membenarkan dan menyalahkannya, mungkin mereka menyampaikan kebenaran kemudian kalian membohongkannya dan mungkin pula mereka menyampaikan kebatilan kemudian kalian membenarkannya.*⁴¹

Demikian juga *riwayat isrā'iliyyāt* dari *tabi'in* tidak boleh dihukumi benar atau salah kecuali ada argumen, walaupun mereka tidak menyebutkan menerimanya dari ahli kitab. Riwayat sahabat yang sahih dalam hal ini lebih bisa diterima karena kemungkinan mereka menerimanya dari Rasulullah SAW lebih kuat.⁴²

Dengan penjelasan di atas, Ibnu Taimiyyah tampaknya ingin menunjukkan bahwa *isrā'iliyyāt* merupakan salah satu lahan perdebatan atau perbedaan pendapat dalam tafsir al-Qur'an dari sisi riwayat. Hal ini disebabkan karena *riwayat isrā'iliyyāt* merupakan riwayat yang sulit

⁴⁰ Menurut penelitian al-Zahabī ada empat tokoh yang menjadi muara riwayat-riwayat *isrā'iliyyāt*. dua di antaranya disebutkan Ibnu Taimiyyah di atas yaitu Ka'ab al-Ahbār dan Wahab bin Munabbih. Adapun dua orang lagi adalah 'Abdullāh Ibnu al-Salām dan 'Abd al-Malik bin 'Abd al-'Azīz. Lihat Husein al-Zahabī, *al-Tafsir wa al-Mufasssirūn*, Juz I (Kairo: Maktabah Wahbah, 1995), hlm. 193.

⁴¹ Hadīs ini terdapat dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* di bawah judul *syahādāt, tafsir surah al-Baqarab, al-i'tisām* dan *tauhīd*. Terdapat pula dalam *Sunan Abū Dāūd* dalam judul '*Ilm* dan dalam *Musnad Ahmad* Jilid IV, hlm. 136. Lihat A.J. Wensinck, *op. cit.*, Juz III, hlm. 275.

⁴² Ibnu Taimiyyah, *op. cit.*, hlm. 57-58.

dilacak kepastian benar dan salahnya. Dari itu, Ibnu Taimiyyah mengkritik para *mufassir* yang terjebak ke dalam perdebatan dan perselisihan mengenai riwayat seperti itu. Menurutnya, tidak usah memperdebatkan hal itu karena tidak menghasilkan kemanfaatan. Cukuplah hanya dengan mengutip riwayat yang sahih dari Rasulullah SAW.

Masalah berikutnya adalah masalah *hadis mursal*.⁴³ Pertama kali Ibnu Taimiyyah menegaskan bahwa mayoritas riwayat dalam tafsir adalah berkualitas *mursal*.⁴⁴ Kemudian dia menjelaskan persyaratan-persyaratan agar *mursal* mencapai kualitas sahih. Menurutnya *hadis mursal* bisa dipastikan kesahihannya jika memiliki jalur riwayat yang banyak dan bukan merupakan kesamaan yang disengaja. Karena, periwayatan memiliki tiga kemungkinan. Mungkin benar sesuai dengan riwayat aslinya, mungkin merupakan kebohongan yang disengaja si periwayat, dan mungkin pula si periwayat terjerumus pada kesalahan yang tidak disengaja. Oleh karena itu, ketika periwayatan terlepas dari kebohongan yang disengaja dan dari kesalahan maka dapat dipastikan bahwa periwayatan itu adalah benar.⁴⁵

⁴³ Ibnu Taimiyyah tidak mendefinisikan *hadis mursal* dalam pembahasan tersebut. Di kalangan ulama definisi *hadis mursal* menjadi perdebatan. Mayoritas ulama berpendapat bahwa *hadis mursal* adalah hadis yang diriwayatkan *tabi'in* dari Rasulullah SAW. Kemudian ada yang mengkhususkannya meliputi tokoh *tabi'in* saja (*al-tābi'in al-kabīr*). Ada pula yang menggenaralisir meliputi seluruh *tabi'in*, baik *ṣagīr* maupun *kabīr*, bahkan meliputi seluruh *tabaqah rawi* selain sahabat. Lihat al-Suyūṭī, *Tadrīb al-Rāwī fī Syarḥ taqrīb al-Nawāwī*, Juz I (Beirut: Dār al-Fikr, t.t), hlm. 195-196.

⁴⁴ Ibnu Taimiyyah, *op. cit.*, hlm. 58-59.

⁴⁵ *Ibid.*, hlm. 62-63.

Banyaknya jalur riwayat dan tidak adanya kompromi antara para periwayat jalur riwayat tersebut menjadi bukti benarnya sebuah hadis. Walaupun satuan riwayat yang ada tidak cukup dengan sendirinya untuk mencapai derajat tadi, baik karena *mursal* atau karena lemahnya periwayat.⁴⁶ Menurut Ibnu Taimiyyah, ketentuan di atas penting untuk diketahui karena merupakan kaidah yang berguna dalam memastikan kebenaran riwayat-riwayat hadis, tafsir dan *magāzī* (peperangan).⁴⁷ Ketentuan itu bisa digunakan untuk memeriksa kemungkinan berbohongnya periwayat atau kesalahan dan kealfaannya.⁴⁸

Penjelasan Ibnu Taimiyyah di atas tampaknya merupakan upaya untuk mengantisipasi keberpalingan orang yang ingin menafsirkan al-Qur'an dari riwayat-riwayat tafsir yang memang mayoritasnya berkualitas *mursal*. Keberpalingan itu pada gilirannya akan membuka pintu perdebatan dan perbedaan pendapat sebagaimana status *mursal* itu sendiri menjadi ajang perdebatan ulama.⁴⁹ Oleh karena itu, Ibnu Taimiyyah menegaskan bahwasannya tidak serta merta riwayat yang berkualitas *mursal* tidak sah atau tidak bisa dibenarkan. Ada kondisi-kondisi di mana *hadis mursal* bisa dipegang kebenarannya yaitu ketika

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ Menurut mayoritas ulama hadis, Imam Syafi'i, ulama fiqh dan ulama usul al-fqh, *hadis mursal* adalah lemah. Sedangkan menurut Imam Malik dan Abu Hanifah adalah sah. Tapi jika *hadis mursal* dikuatkan jalur lain yang *musnad* atau yang sama *mursal* maka *hadis mursal* tadi menjadi sah. Perdebatan di atas berlaku pada *hadis mursal* selain sahabat. Adapun *mursal shahabi* dihukumi sah. Lihat al-Suyūṭī, *op. cit.*, hlm. 198-207.

ia memiliki banyak jalur riwayat dan diketahui bahwa periwayat-
periwayatnya tidak berkompromi.

Berikutnya, masalah yang diangkat Ibnu Taimiyyah adalah masalah *hadis ahad*.⁵⁰ Menurut *hadis ahad* bisa diyakini kebenarannya jika diterima umat dalam artian dibenarkan dan diamalkan oleh mereka. Demikianlah pendapat yang dianut oleh ulama usul fiqh dari mazhab yang empat, ahli hadis dan ulama salaf serta mayoritas ulama kalam. Namun, pendapat itu ditolak oleh sebagian kecil ulama yang belakangan (dalam kaca mata Ibnu Taimiyyah) yang mengikuti sebagian ulama kalam.⁵¹

Dengan menunjuk adanya perdebatan di atas, tampaknya Ibnu Taimiyyah ingin menunjukkan akibatnya terhadap tafsir al-Qur'an. Perdebatan itu tentu saja akan menimbulkan perdebatan antara tafsir orang yang mengakses *hadis ahad* dengan yang tidak. Dengan demikian perdebatan tadi bisa dianggap sebagai salah satu sebab *ikhtilāf* dalam tafsir.

Masalah yang keempat adalah masalah '*ilal al-hadis*'.⁵² Masalah ini berkenaan dengan upaya menda'ifkan hadis riwayat periwayat-

⁵⁰ *Hadis ahad* adalah hadis yang diriwayatkan oleh seorang atau dua orang periwayat atau lebih yang tidak memenuhi syarat-syarat hadis masyhur dan hadis mutawatir. Lihat Muhammad 'Ajāḍ al-Khaṣīb, *Uṣūl al-Ḥadīs* (Beirut; Dār al-Fikr, 1989), hlm. 302.

⁵¹ Ibnu Taimiyyah, *op. cit.*, hlm. 67.

⁵² '*Ilal al-hadis*' adalah cabang ilmu hadis yang paling sulit dan rumit. Bahkan ia dianggap puncak atau pokok ilmu hadis. Oleh sebab itu, hanya sedikit saja ulama yang membahasnya. Di antaranya Ibn al-Madīnī, Imam Ahmad, al-Bukhārī, Ya'qūb bin Syaibah, Abī

periwayat yang *adil*⁵³ dan *dābiṭ*⁵⁴ karena ada '*illah*'.⁵⁵ Berkenaan dengan '*ilal al-hadis*' ini, menurut Ibnu Taimiyyah, ada dua kelompok ekstrim. *Pertama*, kelompok ahli kalam dan orang yang semisal dengan mereka yaitu orang-orang yang tidak memiliki banyak pengetahuan tentang hadis dan para ilmuwannya. Mereka tidak bisa membedakan antara yang daif dengan yang sahih. Oleh karena itu, mereka ragu mengenai kesahihan beberapa hadis atau kepastian kesahihannya. Padahal bagi ahli hadis, hadis-hadis itu diyakini kesahihannya. *Kedua*, kelompok orang yang berpretensi sebagai pengikut dan pengamal hadis. Setiap kali mereka mendapati sebuah hadis yang diriwayatkan oleh periwayat yang terpercaya atau mendapati sebuah hadis yang lahirnyanya sahih, maka serta merta mereka menjadikannya sebagai hadis yang dipastikan kesahihannya oleh ahli hadis. Pada gilirannya hadis tersebut dijadikan argumen dalam berbagai permasalahan. Padahal itu tidak dibenarkan oleh ahli hadis.⁵⁶

Hatīm, Abī Zur'ah, al-Turmuḏī dan al-Dāruqutnī. Lihat Ibnu Kāsīr, *al-Bā'is al-Ḥasīs* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t), hlm. 60-62.

⁵³ Setelah mengetengahkan berbagai pendapat ulama, Syuhudi Ismail menyebutkan bahwa *adil* meliputi empat hal: a) beragama Islam; b) *mukallaf*; c) melaksanakan ketentuan agama; d) memelihara muru'ah.

⁵⁴ Setelah mengetengahkan berbagai pendapat ulama, Syuhudi Ismail menyebutkan bahwa *dābiṭ* meliputi: a) periwayat memahami dengan baik riwayat yang telah diterimanya; b) periwayat hafal dengan baik riwayat yang telah didengarnya; c) periwayat mampu menyampaikan riwayat yang telah dihafalnya dengan baik. Lihat Syuhudi Ismail, *op. cit.*, hlm. 135-136.

⁵⁵ Berdasar pada pendapat Ibnu Ṣalāh dan al-Nawāwī, Syuhudi Ismail mendefinisikan '*illah*' dengan sebab yang tersembunyi yang merusak kualitas hadis. Lihat Syuhudi Ismail, *op. cit.*, hlm. 147.

⁵⁶ Ibnu Taimiyyah, *op. cit.*, hlm. 70.

Sikap kedua kelompok tersebut di atas ketika diterapkan pada riwayat-riwayat tafsir tentu akan menimbulkan perbedaan pendapat dengan ahli hadis yang memang bertolak belakang dengan dua sikap ekstrim tadi. Dari itu Ibnu Taimiyyah menunjuknya sebagai salah satu sebab *ikhtilāf* dalam tafsir dari sisi riwayat.

Masalah yang terakhir atau yang kelima adalah *hadis mauḍū'*.⁵⁷ Menurut Ibnu Taimiyyah, dalam karya-karya tafsir banyak terdapat *hadis mauḍū'*, seperti hadis-hadis tentang keutamaan surat-surat al-Qur'an dalam tafsir al-Ša'labī, al-Wāhidī dan al-Zamakhsharī. *Hadis mauḍū'* jelas ditolak secara mufakat. Dengan adanya *mufasssir* yang menggunakan *hadis mauḍū'* tentu saja serta merta menimbulkan perdebatan mengenai produk tafsirnya.

2. Sebab *Ikhtilāf* dari Sisi Ijtihad⁵⁸

⁵⁷ Ibnu Taimiyyah tidak memberikan definisi *hadis mauḍū'* dalam pembahasannya. Menurut al-Nawāwī *hadis mauḍū'* adalah hadis yang dibuat-buat dan sengaja dibuat seral yang paling lemah. Hadis ini haram diriwayatkan kecuali dijelaskan ke-*mauḍū'*-annya atau kepalsuannya. Kepalsuan bisa diketahui dari pengakuan langsung atau tidak langsung dari periwayat atau dari tanda-tanda dalam dirinya dan dalam hadis yang diriwayatkannya. Lihat al-Suyūṭī, *op. cit.*, hlm. 274-275.

⁵⁸ Sebenarnya Ibnu Taimiyyah memakai istilah *istidlāl*, bukan istilah ijtihad. Tapi, karena *istidlāl* identik dengan ijtihad dalam pandangan Ibnu Taimiyyah, demikian kata Ahmad Amin, maka penulis memakai istilah ijtihad agar lebih cepat memberi pemahaman. Ada beberapa pokok pikiran Ibnu Taimiyyah tentang ijtihad, yaitu: a) seseorang bebas memilih antara menerima dan menolak hasil-hasil ijtihad para mujtahid tergantung sesuai tidaknya dengan tuntunan Rasul SAW; b) taqlid dibolehkan dalam batas-batas yang dibenarkan syari'at dan ijtihad tidak dilarang dalam hal-hal yang diperlukan; c) setiap mujtahid boleh melakukan ijtihad sesuai dengan kesanggupannya masing-masing; d) ijtihad bukan merupakan kagiatan yang tidak terjangkau oleh para ahli fiqh sepeninggal imam-imam mujtahid; e) ijtihad tidak bisa dilakukan oleh sembarang orang; f) Al-Qur'an dan sunnah adalah tolak ukur dalam menerima atau menolak pendapat para mujtahid. Lihat Muhammad Amin, *Ijtihad Ibnu Taimiyyah dalam Bidang Fiqh Islam* (Jakarta: INIS, 1991), hlm. 55-66.

Ada dua sebab, menurut Ibnu Taimiyyah, yang menyebabkan *ikhtilāf* dalam tafsir al-Qur'an dari sisi ijtihad. Kedua sebab itu adalah menafsirkan al-Qur'an dengan berangkat dari makna-makna yang telah diyakini sebelumnya dan menafsirkan al-Qur'an berdasarkan makna yang dipahami penutur bahasa arab semata. Tidak saja menyebabkan *ikhtilāf*, kedua sebab tersebut bahkan menjadi biang munculnya kesalahan tafsir. Namun, secara teliti Ibnu Taimiyyah tidak memutlakkan. Menurutnya kedua sebab tadi lebih sering – tidak selalu – menimbulkan kesalahan.

Keduanya baru muncul pada tafsir-tafsir paska salaf atau paska abad ke-3 hijrah. Ibnu Taimiyyah mengatakan demikian karena menurutnya pada masa salaf kedua sebab itu tidak ditemui. Dia menunjuk lima belas tafsir yaitu tafsir 'Abd al-Razzāq, Wakī', 'Abd bin Humaid, 'Abd al-Rahmān bin Ibrāhīm Duhaīm, Imam Ahmad, Ishāq bin Rāhawaih, Baqiyy bin Makhlad, Abū Bakr bin al-Munzir, Sufyān bin 'Uyinah, Sunaid, Ibnu Jarīr, Ibnu Abī Hātim, Ibnu Sa'īd al-Asyaj, Abū 'Abdullah bin Mājah dan Ibnu Marduwaih.⁵⁹

Kedua sebab yang dimaksud sekaligus mencerminkan dua kelompok yang melakukannya. *Kelompok pertama* adalah *mufasssir* yang telah meyakini makna-makna tertentu sebelumnya, kemudian mengarahkan tafsir ayat-ayat al-Qur'an terhadap makna-makna itu. *Kelompok kedua* adalah *mufasssir* yang berusaha menafsirkan al-

⁵⁹ Ibnu Taimiyyah, *op. cit.*, hlm. 79-80.

Qur'an berdasarkan makna yang dimengerti oleh penutur bahasa Arab semata-mata.⁶⁰

Dalam proses tafsir, kelompok pertama sejak awal telah terfokus pada makna yang diyakininya tanpa memperhatikan dan mempertimbangkan makna lahir teks al-Qur'an. Sedangkan kelompok kedua sejak awal telah terfokus pada teks al-Qur'an semata tanpa memperhatikan dan mempertimbangkan penutur al-Qur'an (*al-mutakallim bih*), yang diturunkannya (*al-munazzal 'alaih*) dan yang menjadi sasarannya (*al-mukhāṭab bih*) serta konteks kalimatnya.⁶¹ Di samping itu, masing-masing kelompok seringkali keliru secara bahasa dalam menggunakan taks al-Qur'an terhadap makna yang sejak awal telah menjadi keyakinan bagi kelompok pertama dan terhadap makna lahir yang dipahami penutur bahasa Arab bagi kelompok kedua. Sebagaimana mereka juga seringkali keliru mengenai validitas makna yang dipergunakan sebagai tafsir al-Qur'an.⁶² Sekali lagi Ibnu Taimiyyah menunjukkan ketelitian dan kehati-hatiannya dengan menggunakan kata "seringkali" (*kaṣīran mā*). Berarti dia tidak memutlakkan bahwa kedua kelompok tadi mesti selalu salah. Berarti pula dia mengakui ada kebenaran dari keduanya.

⁶⁰ *Ibid.*, hlm. 81.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² *Ibid.*

Ibnu Taimiyyah tidak memberikan penjelasan apapun lagi tentang kelompok yang kedua.⁶³ Adapun kelompok yang pertama dia membaginya lagi ke dalam dua kelompok. *Pertama*, kelompok *mufassir* yang menggunakan teks al-Qur'an pada makna denotatif⁶⁴ dan konotatifnya.⁶⁵ *Kedua*, kelompok *mufassir* yang menggunakan teks al-Qur'an bukan pada makna denotatif dan konotatifnya. Kemudian makna yang dinafikan atau diakui oleh masing-masing kelompok terkadang benar dan terkadang salah. Kalau benar, maka kesalahan mereka adalah pada dalil, bukan pada makna yang dikuatkan oleh dalil itu. Sedangkan kalau salah, maka kesalahan mereka terletak pada dalil dan makna yang dikuatkan dalil itu sekaligus.⁶⁶

Secara tidak langsung sebenarnya Ibnu Taimiyyah membagi kelompok yang pertama tadi yaitu kelompok *mufassir* yang menafsirkan al-Qur'an berangkat dari keyakinan-keyakinannya yang telah ada sebelum mereka melakukan aktivitas menafsirkan ke dalam

⁶³ Dalam hal ini al-Zahabi memberikan sumbangan yang berarti. Menurutnya, kelompok kedua memiliki dua bentuk. *Pertama*, seorang *mufassir* memaknai sebuah kata dalam ayat al-Qur'an yang secara bahasa memiliki dua makna atau lebih dengan salah satu makna saja yang justru tidak dimaksud. *Kedua*, seorang *mufassir* memaknai sebuah kata dalam ayat al-Qur'an yang secara bahasa hanya memiliki satu makna dengan makna tersebut, tapi makna itu secara konteks kalimat bukanlah yang dimaksud. Lihat al-Zahabi, *op. cit.*, hlm. 291-292.

⁶⁴ Makna denotatif adalah makna kata yang wajar dan konkret, yang bebas dari segala makna tautan ataupun nilai rasa. Lihat Panti Sudjiman (ed.), *Kamus Istilah Sastra* (Jakarta: UI-Press, 1990), hlm. 19.

⁶⁵ Makna konotatif adalah nilai rasa atau makna tautan sebuah kata. Lihat Panuti Sudjiman, *op. cit.*, hlm. 45.

⁶⁶ Ibnu Taimiyyah, *op. cit.*, hlm. 82.

empat corak. *Pertama*, *mufassir* yang mempergunakan teks al-Qur'an pada makna denotatif dan konotatifnya untuk memperkuat makna yang sejak semula telah diyakininya yang memang benar tetapi tidak korelatif dengan teks tersebut. *Kedua*, *mufassir* yang mempergunakan teks al-Qur'an pada makna denotatif dan konotatifnya untuk memperkuat makna yang sejak semula diyakininya yang ternyata salah dan tentu saja tidak korelatif dengan teks tadi. *Ketiga*, *mufassir* yang mempergunakan teks al-Qur'an bukan pada makna denotatif dan konotatifnya untuk memperkuat makna yang sejak awal diyakininya yang memang benar tetapi tidak korelatif dengan teks tadi. *Keempat*, *mufassir* yang mempergunakan teks al-Qur'an bukan pada makna denotatif dan konotatifnya untuk memperkuat makna yang sejak semula diyakininya yang ternyata salah dan tentu saja tidak korelatif dengan teks tadi. Sebenarnya pembagian ini bisa melebar lagi menjadi delapan corak kalau melihat sisi makna yang sejak semula diyakini *mufassir*. Karena, makna tersebut terbagi dua lagi, yaitu *manfiyy* (menegasikan) dan *musbat* (menetapkan).

Adapun Ibnu Taimiyyah, seperti dikemukakan di atas, menyederhanakan pembagian dengan dua sudut pandang. *Pertama*, dari sudut pandang penunjukkan teks al-Qur'an pada maknanya. Di sini dia membagi kelompok pertama tadi ke dalam dua kelompok, yaitu *mufassir* yang mempergunakan teks al-Qur'an pada makna denotatif dan makna konotatifnya dan *mufassir* yang mempergunakan

teks al-Qur'an bukan pada makna denotatif dan konotatifnya. *Kedua*, dari sudut pandang validitas makna yang sejak semula diyakini si *mufassir*. Di sini dia membagi kelompok pertama ke dalam dua kelompok, yakni *mufassir* yang terjerumus pada kesalahan dari sisi dalil dan makna yang dikuatkan dalil itu sekaligus dan *mufassir* yang terjerumus pada kesalahan dari sisi dalil saja, tidak dari sisi makna yang dikuatkannya. Sudut pandang yang kedua inilah kemudian yang mendasari elaborasi Ibnu Taimiyyah selanjutnya.

Mufassir yang terjerumus pada kesalahan dari sisi dalil dan makna yang dikuatkannya, menurut Ibnu Taimiyyah, adalah *mufassir-mufassir* dari kelompok *ahli bid'ah*. Mereka meyakini ajaran mazhab tertentu yang bertentangan dengan ajaran umat pada masa salaf dan tokoh-tokohnya. Untuk memperkuat ajaran mazhab tadi, mereka mencari legitimasi dari al-Qur'an. Mereka menempuhnya dengan menta'wil ayat al-Qur'an agar nampak korelatif dengan ajaran mazhabnya dan menta'wil ayat-ayat yang bertentangan dengan ajaran mazhabnya agar nampak tidak ada kontradiksi di antara keduanya.⁶⁷ Dalam memaknai ahli bid'ah Ibnu Taimiyyah mencontohkannya dengan Khawarij, Rafidah, Jahamiyyah, Mu'tazilah, Qadariyah dan Murji'ah. Ibnu Taimiyyah juga menunjuk tafsir-tafsir Mu'tazilah seperti tafsir 'Abd al-Rahmān Ibn Kaisan, tafsir Abu 'Alī al-Jubāī,

⁶⁷ *Ibid.*

tafsir 'Abd al-Jabbār bin Ahmad, tafsir 'Alī bin 'Isā al-Raumānī dan al-Kasysyāf karya al-Zamakhsharī.⁶⁸

Tidak saja *ahli bid'ah*, menurut Ibnu Taimiyyah, yang termasuk kelompok pertama tadi. Banyak pula *mufasssir* dari luar kalangan mereka yang termasuk ke dalamnya. Mereka jadi bagian dari kelompok pertama karena dua hal. *Pertama*, menafsirkan al-Qur'an bukan pada makna denotatif dan konotatifnya. Seperti menafsirkan kata التين dengan pengertian Abu Bakar, menafsirkan kata والزيتون dengan pengertian Umar, menafsirkan kata وطورسنيين dengan pengertian Usman, dan menafsirkan وهذا البلد الامين dengan pengertian Ali.⁶⁹ *Kedua*, menjadikan kata yang mutlak dan umum terbatas pada individu tertentu. Seperti menafsirkan ayat 17 dari surat Ali Imran :

الصّٰبِرِيْنَ وَالصّٰدِقِيْنَ وَالْقٰنِتِيْنَ وَالْمُنْفِقِيْنَ وَالْمُسْتَغْفِرِيْنَ
بِالْاَسْحٰرِ

dengan Rasulullah SAW, Abu Bakar, Umar, Usman, Ali.⁷⁰

Menurut Ibnu Taimiyyah kesalahan kelompok pertama tadi akan nampak dengan jelas dari dua sisi. *Pertama*, dari sisi pengetahuan akan ketidakbenaran pendapat mereka. Dan *kedua*, dari

⁶⁸ Dari kelima tafsir Mu'tazilah yang disebutkan Ibnu Taimiyyah, hanya tafsir 'Abd al-Jabbar dan al-Zamakhshari lah yang masih ada sampai sekarang. Tafsir 'Abd al-Jabbar bernama *Tanzīh al-Qur'an 'an al-Maḥa'in*. Lihat al-Zahabī, *op. cit.*, hlm. 395-398.

⁶⁹ Kata-kata tersebut terdapat pada permulaan Q. S. al-Tin (95).

⁷⁰ Ibnu Taimiyyah, *op. cit.*, hlm. 88-89.

sisi pengetahuan akan ketidakbenaran tafsir mereka, baik yang ditujukan untuk melegitimasi pendapat tersebut maupun untuk menjawab kritik yang diarahkan pada mereka.⁷¹ Kesalahan mereka, menurut Ibnu Taimiyyah, dapat diketahui dengan langkah-langkah verifikasi sebagai berikut: mengetahui pendapat yang benar yang bertentangan dengan pendapat mereka, mengetahui tafsir salaf yang bertentangan dengan tafsir mereka, mengetahui bahwa tafsir mereka adalah bid'ah dan mengetahui invaliditas tafsir mereka dengan cara-cara yang teliti dan cermat yang berpijak pada dalil-dalil yang ditetapkan Allah SWT untuk menjelaskan kebenarannya.⁷²

Walaupun Ibnu Taimiyyah memvonis salah kelompok pertama tadi, dia memberi catatan penting yang sangat perlu dicermati. Menurutnya, jika landasan mereka adalah ijtihad maka kesalahannya dimaafkan, dan mereka mendapat satu pahala sebagai apresiasi Allah atas ijtihadnya. Target utama dalam mengelaborasi cara-cara mereka menafsirkan al-Qur'an tiada lain kecuali untuk menjelaskan jalan-jalan ilmu dan argumentasinya serta jalan-jalan yang benar dalam aktifitas menafsir al-Qur'an.⁷³

Di samping itu, Ibnu Taimiyyah tidak memandang bid'ah sebagai kesalahan total yang tidak memungkinkan ada kebenaran didalamnya. Menurutnya bid'ah adalah bukan kebatilan murni karena

⁷¹ *Ibid.*, hlm. 86.

⁷² *Ibid.*, hlm. 91-92.

⁷³ *Ibid.*

tentu akan mudah diketahui dan bukan pula kebenaran murni karena tentu akan sesuai dengan Sunnah. Bid'ah adalah campuran dari kebenaran dan kebatilan.⁷⁴ Jadi, walaupun kelompok pertama divonis sebagai ahli bid'ah oleh Ibnu Taimiyyah, bukan berarti dia menutup pintu kebenaran dari mereka dan menganggap usaha mereka sia-sia. Dia tetap mengapresiasi usaha mereka sebagaimana Allah pun mengapresiasinya.

Kelompok berikutnya dari sudut pandang kedua tadi adalah kelompok *mufassir* yang terjerumus pada kesalahan dari sisi dalil saja, tidak dari sisi makna yang dikuatkannya. Ibnu Taimiyyah mencontohkan mereka dengan kaum sufi, kaum penceramah, dan ahli fiqh. Mereka menafsirkan al-Qur'an dengan makna-makna yang memang benar tetapi tidak ada korelasi antara keduanya. Dalam kasus ini Ibnu Taimiyyah menunjuk *Haqāiq al-Tafsīr*-nya Abu Abd al-Rahman al-Sulamī. Namun, jika makna-makna yang dikemukakan mereka adalah batil maka mereka termasuk pada kelompok pertama tadi.⁷⁵

C. Solusi Meminimalisasi *Ikhtilāf*

Kembali kepada al-Qur'an dan Sunnah adalah kata kunci dari solusi Ibnu Taimiyyah dalam mengatasi *ikhtilāf* atau perbedaan pendapat dalam

⁷⁴ Ibnu Taimiyyah, *Muwāfaqah Ṣarīḥ al-Ma'qūl li Ṣaḥīḥ al-Manqūl*, Juz I (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, t.t), hlm. 121.

⁷⁵ Ibnu Taimiyyah, *op. cit.*, hlm. 92-93.

tafsir al-Qur'an. Kembali kepada al-Qur'an dan Sunnah yang dimaksud Ibnu Taimiyyah adalah memposisikan keduanya sebagai otoritas dalam menghakimi *ikhtilāf* dalam tafsir al-Qur'an. Memposisikan keduanya sebagai otoritas berarti menjadikannya sebagai pengontrol atas tafsir-tafsir yang ada.⁷⁶ Adapun cara atau langkah yang harus ditempuh dalam rangka kembali pada al-Qur'an dan Sunnah adalah :⁷⁷

Pertama, memahami apa yang diperdebatkan para *mufassir* dan memahami bahasa mereka dalam mengungkapkannya.

Kedua, memahami makna-makna al-Qur'an dan sunnah mengenai apa yang mereka perdebatkan.

Ketiga, menimbang yang pertama dengan yang kedua sehingga akan nampak mana yang sesuai dan mana yang tidak.

D. Langkah-Langkah Mengkaji *Ikhtilāf*

Ibnu Taimiyyah menyarankan beberapa etika yang harus dilalui dalam membahas *ikhtilāf* dalam tafsir al-Qur'an, yaitu :⁷⁸

- a. Meneliti dan memahami semua pendapat yang ada berkenaan dengan masalah yang diperdebatkan. Karena, kalau hanya meneliti sebagiannya saja dikhawatirkan kebenaran justru ada pada pendapat yang tidak diteliti.

⁷⁶ Ibnu Taimiyyah, *al-Īmān* (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1996), hlm. 136.

⁷⁷ Ibnu Taimiyyah, *Muwāfaqah*, *op. cit.*, hlm. 23-24.

⁷⁸ Ibnu Taimiyyah, *Muqaddimah*, *op. cit.*, hlm. 101-102.

- b. Menegaskan mana pendapat yang benar dan mana pendapat yang salah. Tidak membiarkan *ikhtilāf* tanpa komentar dan penilaian. Karena mungkin saja si peneliti membenarkan pendapat yang salah dengan sengaja berarti ia sengaja berbohong atau tidak sengaja karena ketidaktahuan berarti ia terjerumus pada kesalahan.
- c. Menyebutkan manfaat dan faidah *ikhtilāf* agar tidak berlanjut berkepanjangan dan tidak terjebak pada *ikhtilāf* yang tidak ada faidahnya sehingga melupakan hal yang lebih penting.

BAB V
KONTRIBUSI DAN KONSISTENSI
IBNU TAIMIYYAH

A. Kontribusi Pemikiran Ibnu Taimiyyah

Kajian-kajian ilmiah pada masa Ibnu Taimiyyah sangat menonjol dengan karakter fanatisme golongan. Dalam kondisi seperti itu argumentasi biasanya beralih fungsi dari petunjuk dan pengarah terhadap kebenaran menjadi alat mengalahkan dan menguasai pendapat atau pemikiran orang lain. Maka reduplah motivasi yang benar, mencari kebenaran, dalam kajian ilmiah. Kajian ilmiah menjadi ajang dan medan saling jejal pemikiran atau pendapat yang hanya menimbulkan perpecahan dan permusuhan. Pada akhirnya kondisi itu menjadi penyebab rapuhnya integrasi umat di samping konflik-konflik politik.

Tafsir sebagai salah satu bagian dari kajian-kajian ilmiah pada masa itu tampaknya bukanlah suatu pengecualian. Sebagaimana disebutkan al-Žahabī tadi, produk tafsir pada masa itu sangat kental mencerminkan aliran si *mufasssir*-nya dan kecenderungan mengarahkan penafsiran al-Qur'an untuk memapankan ajaran mazhab sangatlah kuat.¹ Andrew Rippin lebih memperjelas lagi bahwa karya-karya tafsir pada masa itu secara khas memuat substansi-subtansi perdebatan.²

¹ Al-Žahabī, *Penyimpangan-Penyimpangan dalam penafsiran al-Qur'an* terj. Hamim Ilyas (dkk.), (Jakarta: Rajawali, 1993), hlm. 8-11.

² Andrew Rippin, "Tafsir", *The Encyclopaedia of Islam*, X, hlm. 85.

Dengan mencermati latar belakang seperti di atas, pemikiran Ibnu Taimiyyah tentang *ikhtilāf* dalam penafsiran al-Qur'an nampak jelas memberikan sumbangan yang sangat berarti. Pemikiran itu akan lebih berarti lagi kalau dipadukan dengan pemikirannya tentang *ikhtilāf* secara umum. Pemaduan itu sebenarnya diisyaratkan Ibnu Taimiyyah sendiri secara tidak langsung ketika sebelum membahas *ikhtilāf* secara umum dia memilahnya terlebih dahulu menjadi tiga yaitu *ikhtilāf* dalam masalah agama murni, *ikhtilāf* dalam masalah dunia murni, dan *ikhtilāf* dalam masalah yang memiliki dua sisi sekaligus.³ Isyarat tidak langsung itu dikuatkan secara jelas oleh rekomendasi 'Adnān Zarzur sebagai editor *Muqaddimah fi Uṣūl al-Tafsīr*.⁴ Ibnu Taimiyyah tampaknya menyadari dengan baik bahwa perpecahan dan permusuhan yang melanda umat muncul dan tumbuh subur dari pintu *ikhtilāf* atau perbedaan pendapat.

Ibnu Taimiyyah memang sangat berpotensi untuk bisa menguak hakikat fenomena yang menimpa umat tadi. Dia adalah seorang yang memiliki akses yang luas terhadap pemikiran-pemikiran dan keilmuan yang hidup di masanya. Dia adalah seorang kritikus yang tidak segan-segan mengkritik tokoh-tokoh yang diterima secara mapan oleh umat. Dia adalah pemikir yang obyektif yang tidak segan-segan mengapresiasi kebenaran dan

³ Ibnu Taimiyyah, *Iqtidā' al-Ṣirāṭ al-Mustaqīm* (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1.1), hlm. 33.

⁴ Ibnu Taimiyyah, *Muqaddimah fi Uṣūl al-Tafsīr* (Kuwait: Dār al-Qur'ān al-Karīm, 1971), hlm. 38.

kontribusi orang lain. Dan terakhir, dia adalah pemikir yang independen yang hanya bertahkim pada al-Qur'an dan Sunnah.

Dengan berbekal itu semua Ibnu Taimiyyah berhasil mencapai empat hal yang sangat penting yang sekaligus merupakan kontribusinya dari pemikirannya tadi. *Pertama*, mengenai kategorisasi *ikhtilāf* yang dengannya dia berhasil membongkar hakikat *ikhtilāf* yang melanda umat dan hakikat konflik yang ditimbulkannya. *Kedua*, mengenai sebab-sebab *ikhtilāf*. *Ketiga*, mengenai solusi untuk mengeliminir *ikhtilāf*. Dan *keempat*, mengenai etika mensikapi dan mengkaji *ikhtilāf*.

Mengenai kategorisasi *ikhtilāf*, Ibnu Taimiyyah membedakannya, baik dalam konteks umum maupun khusus seperti konteks tafsir, menjadi dua kategori yaitu *ikhtilāf al-tanawwu'* (perbedaan derivatif atau variatif) dan *ikhtilāf al-tadādd* (perbedaan kontradiktif).

Yang pertama adalah perbedaan pendapat di mana masing-masing pendapat yang ada adalah benar dan merupakan turunan atau varian atau pecahan dari pendapat yang lainnya. Kalau ditarik pada konteks tafsir berarti perbedaan pendapat dalam penafsiran al-Qur'an di mana masing-masing tafsir yang ada adalah benar dan merupakan pecahan atau turunan atau varian dari tafsir yang lainnya. *Ikhtilāf* jenis inilah yang dominan menimpa umat dan mereka sering tidak menyadari sehingga terjebak pada konflik. Dengan demikian konflik yang dominan terjadi tiada lain adalah karena perbedaan pendapat di mana masing-masing pihak yang terlibat adalah benar dalam

pendapatnya atau dalam sebagiannya saja, tetapi salah dalam menafikan kebenaran pihak lain.

Jika ditarik pada tafsir dapat diartikan bahwa konflik yang dominan tiada lain adalah karena perbedaan pendapat dalam penafsiran di mana masing-masing *mufassir* yang terlibat adalah benar dalam penafsirannya atau dalam sebagiannya saja, tetapi salah dalam menafikan kebenaran dalam penafsiran *mufassir* lain.

Adapun yang kedua atau *ikhtilāf al-taḥādd* adalah perbedaan pendapat di mana pendapat-pendapat yang ada saling berlawanan. Jika ditarik pada tafsir berarti perbedaan pendapat dalam penafsiran al-Qur'an di mana antara tafsir-tafsir yang ada saling berlawanan. Karena berlawanan, sulit dipahami kalau ia diyakini benar semua. Walau demikian Ibnu Taimiyah menyarankan agar berhati-hati dalam menyalahkan. Karena tidak menutup kemungkinan kebenaran tetap ada dalam masing-masing pendapat atau tafsir yang berlawanan tadi walaupun dalam porsi yang tidak utuh.

Meskipun ada vonis salah bagi salah satu pendapat dari pendapat-pendapat atau tafsir-tafsir yang berlawanan, tidak berarti ia tidak berhak diapresiasi atau ia berhak dicampakkan atau dicerca dengan penuh permusuhan. Menurut Ibnu Taimiyah selagi perbedaan pendapat tadi berpijak pada *ijtihad* tidak ada alasan melakukan itu semua. Pendapat yang divonis salah tetap harus diapresiasi sebagaimana Allah sendiri mengapresiasinya dengan cara memaafkan kesalahannya dan memberinya satu pahala atas jerih payah *ijtihad*-nya.

Kalau demikian, mengapa terjadi konflik? Menurut Ibnu Taimiyyah konflik terjadi karena dua hal yaitu *zulm* dan *jahl*. *Zulm* adalah motivasi yang salah dalam berbeda pendapat. Berbeda pendapat dilatari iri dengki dan ambisi mencapai popularitas. Dengan demikian semangat mencela, mengalahkan, dan meremehkan pendapat pihak lain akan muncul selama keinginan tadi belum terlaksana. Adapun *jahl* adalah ketidaktahuan pihak-pihak yang terlibat dalam perbedaan pendapat mengenai hakikat masalah yang diperdebatkan, atau mengenai argumen pihak lain, atau mengenai kebenaran dalam pihak lain. Masing-masing tidak ingin mengakui kebenaran pihak lain dan tidak mencermatinya dengan teliti.

Oleh karena itu, menurut Ibnu Taimiyyah perbedaan pendapat termasuk dalam penafsiran al-Qur'an dengan kedua kategorinya tadi adalah legal selama memenuhi dua kualifikasi yaitu terbebas dari *zulm* dan terbebas dari *jahl*. Kualifikasi yang belakangan ditafsirkan lebih lanjut oleh Ibnu Taimiyyah dengan persyaratan *ijtihad*. Jadi legalitas perbedaan pendapat termasuk dalam penafsiran al-Qur'an harus memenuhi dua kualifikasi yaitu terbebas dari *zulm* dan berpijak pada kompetensi ilmiah yang memadai atau *ijtihad*.

Perbedaan pendapat yang memenuhi dua kualifikasi di atas tidak saja tidak memungkinkan timbulnya konflik, bahkan akan menghasilkan beberapa manfaat. *Pertama*, seseorang berkesempatan mengenali berbagai kemungkinan dari masalah yang diperdebatkan. *Kedua*, ia berkesempatan bertukar pikiran dengan orang lain sehingga terwujud saling melengkapi.

Ketiga, ia berkesempatan mengenali berbagai solusi dari masalah yang diperdebatkan.⁵

Kontribusi berikutnya dari pemikiran Ibnu Taimiyyah adalah mengenai sebab-sebab *ikhtilāf*. Penulis tidak mendapatkan sebab-sebab *ikhtilāf* secara umum dalam pembahasan Ibnu Taimiyyah. Dia membahasnya secara khusus dalam konteks penafsiran al-Qur'an.

Sebab-sebab *ikhtilāf* dalam penafsiran al-Qur'an dibedakan Ibnu Taimiyyah menjadi sebab-sebab pada masa salaf dan sebab-sebab pada masa berikutnya atau masa paska salaf.

Mengenai sebab-sebab pada masa salaf Ibnu Taimiyyah hanya membahas sebab-sebab perbedaan pendapat derivatif. Di samping itu dia pun hanya terfokus pada teks al-Qur'an dan produk tafsir-nya dari sudut pandang bahwa keduanya sebagai teks berbahasa Arab. Dia tidak melihat sisi internal dan eksternal para *mufasssir*. Dalam kata lain dia tidak menyoroti *ikhtilāf* dari sisi personal mereka dan sisi lingkungannya, baik secara keagamaan, politis, maupun geografis. Mungkin itu disebabkan karena integrasi umat pada masa salaf, terutama yang awal, masih terjaga dengan baik dibanding masa berikutnya, sehingga personal-personal *mufasssir*-nya masih relatif terjaga dari fanatisme golongan dan ambisi mencapai kepentingan pribadi atau golongan.

Dari itu semua, sebab-sebab *ikhtilāf* dalam penafsiran al-Qur'an menurut Ibnu Taimiyyah adalah :

⁵ Tāhā Jābir al-'Alwānī, *Adāb al-Ikhtilāf fī al-Islām* (Qatar: t.p, 1406 H), hlm. 27.

- a. Karena ada perbedaan redaksi dalam mengungkapkan tafsir,
- b. Karena ada perbedaan dalam memaknai kata-kata al-Qur'an yang umum,
- c. Karena ada kata-kata al-Qur'an yang ambigu berupa kata-kata *musyatarak* dan *mutawāṭi'*,
- d. Karena *i'jāz* al-Qur'an di mana kata-katanya sulit dipenuhi secara tepat oleh bahasa arab diluarnya.

Adapun sebab-sebab *ikhtilāf* dalam penafsiran al-Qur'an pada masa paska salaf, menurut Ibnu Taimiyyah, adalah karena penyimpangan metodologis. Penyimpangan ini dibedakan menjadi penyimpangan metodologis dalam riwayat dan penyimpangan metodologis dalam *ijtihad*.

Penyimpangan yang pertama ditunjuk Ibnu Taimiyyah sebagai penyimpangan dalam lima hal yaitu dalam *riwayat isrāiliyyāt*, *hadis ahad*, *hadis mursal*, *'ilal al-hadis*, dan *hadis mauḍu'*. Menurut Ibnu Taimiyyah banyak *mufasssir* yang serampangan dalam menggunakan *riwayat israiliyyat*, menolak *hadis ahad* dan *hadis mursal*, menerima atau menolak *hadis ma'lul*, dan memuat *hadis mauḍu'*. Dalam hal ini Ibnu Taimiyyah menunjuk kaum rasionalis seperti ahli hukum. Untuk itu ia menganjurkan mereka untuk mengikuti ulama hadis sebagai yang berkompeten dalam masalah-masalah di atas.

Ibnu Taimiyyah sebagai orang yang giat menganjurkan untuk merujuk riwayat tampaknya menyadari bahwa kembali pada riwayat bukan

berarti tidak menyisakan problem atau menyelesaikan perbedaan pendapat. Dia hanya ingin menggugah bahwa kompetensi ilmiah perlu diperhatikan.

Merujuk pada riwayat memang rentan terhadap perbedaan pendapat karena empat sebab. *Pertama*, adanya perbedaan pendapat mengenai kelayakan sebuah riwayat untuk diamalkan. Ini meliputi perbedaan mengenai syarat-syarat kesahihan hadis, syarat-syarat mengamalkannya, mengenai riwayat *bi al-lafz* dan *riwayat bi al-makna*, dan mengenai redaksi hadis dari segi tata bahasa Arab.⁶ *Kedua*, adanya perbedaan dalam memahami hadis. Ini disebabkan perbedaan kualitas intelektual di antara ulama dan disebabkan suatu hadis memungkinkan memiliki lebih dari satu makna.⁷ *Ketiga*, adanya perbedaan dalam metode mengatasi hadis-hadis yang kontradiksi. Dan *keempat*, adanya perbedaan ulama dalam akses terhadap hadis, ada yang luas dan ada yang tidak.⁸

Adapun penyimpangan metodologis dalam *ijtihad* ditunjukkan Ibnu Taimiyyah sebagai kesalahan dalam langkah-langkah memaknai teks al-Qur'an. Ia menunjuk dua kelompok. *Pertama*, *mufassir* yang berangkat dari prakonsep berupa ajaran mazhab. *Kedua*, *mufassir* yang terfokus pada makna lahir saja. Kesalahan yang pertama terfokus pada prakonsep sehingga mengabaikan hak-hak tekstual al-Qur'an berupa makna dan penjelasan. Dan kesalahan yang kedua adalah terfokus pada makna lahir sehingga mengabaikan hak-hak komponen yang terlibat dalam struktur pembacaan al-

⁶ Muhammad 'Awāmah, *Asar al-Hadīs fī Ikhtilāf al-A'imma al-Fuqahā* (Kairo: Dār al-Salām, 1987), hlm. 152-153.

⁷ *Ibid.*, hlm. 154.

⁸ *Ibid.*, hlm. 155.

Qur'an yaitu penutur al-Qur'an (*al-mutakallim bih*), yang dituruni al-Qur'an (*al-munazzal 'alaih*), yang menjadi sasaran al-Qur'an (*al-mukhāṭab bih*), dan konteks kalimat.

Dari kesalahan metodologis di atas muncul dan tumbuh suburlah perbedaan pendapat dalam penafsiran al-Qur'an. Bahkan juga muncul produk-produk tafsir yang salah dalam pandangan Ibnu Taimiyyah, bahkan dalam pandangan ulama lain.⁹ Namun perlu dicermati bahwa walaupun Ibnu Taimiyyah memvonis salah, dia memberikan catatan penting. Menurutny kesalahan itu akan diampuni Allah SWT bahkan diberinya satu pahala kalau berpijak pada *ijtihad*. Yang menjadi target bagi Ibnu Taimiyyah dengan vonisnya itu adalah menjelaskan tentang metode yang lebih bisa mengeliminir kesalahan dan sekaligus lebih mendekati kebenaran.

Sebagai seorang yang kritis tentu saja Ibnu Taimiyyah tidak membiarkan kesalahan tadi berlalu begitu saja. Dalam konteks inilah sebenarnya ia berhak dijuluki kritikus Islam terbesar. Dengan kemampuan membongkar kesalahan metodologis tadi dia tampil mengkritik seluruh pemikiran atau aliran yang berpijak di atas kesalahan itu. dan memang di atas kesalahan metode itulah fanatisme berdiri kokoh dan akan terus menguat tanpa upaya merobohkannya.

⁹ Al-Gazali dan al-Qurtubi tidak cukup hanya memvonis salah, tetapi lebih jauh lagi mereka menegaskan bahwa kesalahan metodologis tadi tiada lain adalah wujud dari *tafsir bi al-ra'y* yang diancam Rasulullah SAW lewat hadisnya. Lihat Abu 'Abdillah Muhammad bin Muhammad, *Muqaddimah Tafsir al-Imām al-Qurtubī* (Beirut: Dār Ibnū Hazm, 1998), hlm. 92-93. Lihat juga al-Gazali, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, Jilid I (Kairo: Dār Ihyā' al-Kutub al-'Arabiyah, 1.1), hlm. 92.

Kritik Ibnu Taimiyyah tadi sebenarnya adalah bukti dari konsistensinya dengan prinsip-prinsip penafsirannya. Sejak awal dia giat menggaungkan bahwa pembacaan al-Qur'an yang benar adalah pembacaan yang tidak berangkat dari prakonsep yang dengan tulus memasuki teks al-Qur'an dengan motivasi mencapai atau mencari makna yang diinginkan pengarangnya. Dalam rangka inilah Ibnu Taimiyyah menganjurkan cara pembacaan yang diyakini sebagai cara terbaik dalam memahami teks al-Qur'an. Suatu cara yang diyakini Mustafa Muslim sebagai cikal bakal *metode mauḍū'ī* dan suatu cara yang diidentifikasi Andrew Rippin sebagai cara yang tidak jauh berbeda dari *metode tematik* dalam metodologi tafsir al-Qur'an kontemporer.

Kontribusi Ibnu Taimiyyah berikutnya adalah mengenai solusi untuk mengeliminir *ikhtilāf*. Solusi untuk meminimalkan *ikhtilāf*, termasuk dalam penafsiran al-Qur'an, menurut Ibnu Taimiyyah adalah kembali pada al-Qur'an dan sunah. Solusi yang ditawarkan itu sebenarnya tiada lain adalah metode penafsirannya yang disebutkan di atas. Ibnu Taimiyyah tidak berpretensi untuk menghapuskan atau menghilangkan *ikhtilāf*. Solusi yang ia tawarkan, menurutnya, bisa meminimalkan *ikhtilāf* dan seringkali memberikan jalan keluar darinya.¹⁰

Kontribusi Ibnu Taimiyyah yang terakhir adalah mengenai etika dalam mensikapi dan mengkaji *ikhtilāf*, termasuk dalam penafsiran al-Qur'an. Dalam hal ini Ibnu Taimiyyah menegaskan bahwa mensikapi dan

¹⁰ Ibnu Taimiyyah, *al-Imān* (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1996), hlm. 136-137.

mengkaji *ikhtilāf* harus berpijak pada kompetensi ilmiah yang memadai. Ia dimulai dengan pengetahuan yang optimal mengenai materi yang diperdebatkan dan mengenai pendapat-pendapat yang ada tentangnya. Kemudian baru diikuti oleh upaya klarifikasi dan kalau perlu falsifikasi pendapat-pendapat tadi. Kemudian diakhiri dengan menganalisa manfaat atau keuntungan dari perbedaan pendapat tersebut sehingga dapat diketahui apakah perbedaan itu betul-betul penting atau tidak. Demikian demikian tidak akan terjerumus pada perdebatan yang sia-sia.

B. Konsistensi Sikap Ibnu Taimiyyah

Pembahasan sebelumnya menunjukkan bahwa Ibnu Taimiyyah, secara konseptual, adalah seorang ilmuan yang demokratis. Dia mengajarkan untuk mengapresiasi pendapat orang lain yang salah sekalipun selama berpijak pada upaya yang sungguh-sungguh dan kompetensi ilmiah yang memadai yang kemudian diistilahkan dengan *ijtihad*. Yang menjadi pertanyaan kemudian adalah apakah sikap dia konsisten dengan pemikirannya ?

Posisi Ibnu Taimiyyah sebagai seorang kritikus memberikan kemudahan dalam melacak sejauh mana dia konsisten dengan pemikirannya sendiri.

Beberapa fakta menunjukkan bahwa ia cukup konsisten. Misalnya dia tidak segan-segan mengakui keberhasilan kaum sufi, ahli kalam, Rafidah,

Jahamiyah, dan Mu'tazilah, yang dalam pandangannya mereka adalah komunitas bid'ah, dalam mengislamkan orang-orang non muslim.¹¹

Contoh lain dari konsistensinya adalah ketika ia mengomentari kaum mu'tazilah :

*... mereka memiliki karya-karya tafsir dan karya-karya tentang mempertahankan kebenaran Rasulullah SAW. Mereka memiliki banyak kebaikan yang mengungguli kaum Khawarij dan Rafidah. Mereka bermaksud menetapkan keesaan Allah, kasih sayang-Nya, kebijaksanaan-Nya, kebenaran-Nya dan ketaatan kepada-Nya. ... Hanya saja mereka salah dalam sebagian pendapatnya.*¹²

Tetapi ada juga fakta lain yang menunjukkan bahwa ia tidak konsisten. Dia terkadang melontarkan kritik dengan keras dan pedas yang terkadang melampaui batas kewajaran. Contohnya ketika mengkritik jahamiah dia mengatakan : "Hakikat pendapat jahamiah yang tidak mengakui sifat Allah tiada lain adalah pendapatnya Fir'aun yang menolak sang pencipta dan menyia-nyiakan agama serta firman-Nya. ..." ¹³

Menurut al-Qusaimi hal itu muncul dari pribadi Ibnu Taimiyyah karena suasana penyakit umat yang begitu akut yang mendesak untuk di perbaiki.¹⁴ Dengan memperhatikan catatan al-Qusaimi ini tampaknya kritik yang pedas dilontarkan hanya sebagai metode agar umat yang begitu terbelenggu oleh fanatisme cepat tergugah dan cepat sadar. Kritik tersebut bukan dilandasi oleh motivasi yang negatif yang dengan tegas di haramkan

¹¹ Ibnu Taimiyyah, *Majmū' Fatawā*, Jilid XIII (l.k, t.p, t.t), hlm. 95-97.

¹² *Ibid.*, hlm. 98.

¹³ Muhammad Khalil Harās, *Ibnu Taimiyyah al-Salafi* (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1984), hlm. 33.

¹⁴ *Ibid.*, hlm. 34.

oleh Ibnu Taimiyyah sendiri. Dalam hal ini komentar Muhammad al-Bahiyy patut di perhatikan :

Dia tidak pernah mengkritik karena hawa nafsu permusuhan, atau kegemarannya dalam berdebat, atau memang sungguh-sungguh bermusuhan. Hanya saja, kritiknya itu dimaksudkan sebagai langkah perbaikan dan sebagai langkah mewujudkan kembali bangunan masyarakat Islam baru.¹⁵

¹⁵ Muhammad al-Bahiyy, *Pemikiran Islam* (Bandung: Risalah, 1985), hlm. 64.

BAB VI

PENUTUP

A. Kesimpulan

Dari pembahasan-pembahasan yang telah dilakukan, penulis dapat mengambil kesimpulan sebagai berikut:

1. Dalam pandangan Ibnu Taimiyyah *ikhtilāf* atau perbedaan pendapat dalam tafsir al-Qur'an adalah legal selama memenuhi dua kualifikasi yaitu terbebas dari *zulm* dan berpijak pada *ijtihad*. Kualifikasi pertama berarti *ikhtilāf* terbebas dari motivasi negatif seperti iri dengki dan ambisi mencapai popularitas. Dan kualifikasi kedua berarti *ikhtilāf* berpijak pada kompetensi ilmiah yang memadai. Tanpa kedua kualifikasi itu *ikhtilāf* akan sangat rentan terhadap konflik yang justru bisa merubah statusnya menjadi illegal.
2. Secara umum sikap Ibnu Taimiyyah cukup konsisten dengan pandangannya di atas. Seringkali dia mampu mengapresiasi sisi-sisi positif lawan-lawannya dan mampu pula memaklumi kesalahan mereka. Tetapi terkadang ia tidak konsisten, ia mencerca lawan-lawannya secara berlebihan. Fakta yang mengindikasikan adanya inkonsistensi tersebut dimaknai oleh sebagian penulis biografinya sebagai sebuah metode dalam membongkar hegemoni fanatisme golongan yang begitu kuat mencengkeram umat.
3. Ada empat kontribusi Ibnu Taimiyyah dengan pemikirannya tentang *ikhtilāf* dalam tafsir al-Qur'an yaitu mengenai kategorisasi *ikhtilāf*,

sebab-sebabnya, solusi dalam meminimalisirnya, dan langkah-langkah dalam mengkajinya. *Ikhtilāf* dibedakan menjadi *ikhtilāf al-tanawwu'* atau perbedaan pendapat derivatif dan *ikhtilāf al-tadādd* atau perbedaan pendapat kontradiktif. Yang pertama adalah perbedaan pendapat dalam tafsir di mana masing-masing tafsir yang ada adalah benar dan merupakan turunan atau pecahan atau varian dari tafsir yang lain. Adapun yang kedua adalah perbedaan pendapat dalam tafsir di mana masing-masing tafsir yang ada adalah saling berlawanan. Sebab-Sebab *ikhtilāf* dalam tafsir pada masa salaf lebih disebabkan oleh watak bahasa Arab, sedangkan pada masa berikutnya lebih disebabkan oleh metodologi riwayat dan ijtihad. Untuk meminimalisir *ikhtilāf* dalam tafsir hendaklah kembali kepada al-Qur'an dan sunnah serta melucuti kepentingan pribadi dan golongan. Dalam mengkaji *ikhtilāf* dalam tafsir hendaklah dimulai dengan bekal pengetahuan yang memadai mengenai hakikat tafsir yang diperdebatkan dan kuantitas tafsir yang ada, kemudian diikuti upaya verifikasi dan kalau perlu falsifikasi, dan diakhiri analisis mengenai manfaat dari *ikhtilāf*.

B. Saran-Saran

Setelah melakukan penelitian dan mencapai kesimpulan sebagaimana tersebut di atas, penulis memiliki beberapa saran sebagai berikut:

1. Topik tentang perbedaan pendapat dalam tafsir al-Qur'an ternyata belum mendapatkan perhatian yang berarti dalam karya-karya '*Ulum al-Qur'an*'. Padahal kebutuhan atasnya sangat mendesak terutama bagi masyarakat

muslim Indonesia yang plural. Karena, perbedaan pendapat tersebut seringkali menjadi pintu munculnya konflik di antara mereka. Oleh karena itu, penulis menyarankan kepada para pengkaji tafsir dan ilmu tafsir untuk segera menseseriusi topik tadi sehingga dapat diketahui landasan ontologis, epistemologis, dan aksiologisnya.

2. Penulis menyadari bahwa penelitian ini berpijak pada literatur yang terbatas. Sedangkan karya-karya Ibnu Taimiyyah dan karya-karya penelitian tentang dirinya sangatlah banyak. Oleh karena itu, penulis menyarankan kepada siapa pun yang berminat untuk mengelaborasi topik penelitian ini lebih jauh hendaklah mengoptimalkan penelusuran dan kemudian penggunaan data-data tentang topik tadi.

DAFTAR PUSTAKA

- 'Abd al-Hayy bin al-'Imād, Abī al-falāh. *Syāzarāt al-Zāhab fī Akhbār man Zāhab*. Beirut : al-Maktab al-Tujjārī, t.t
- 'Abd al-Rahmān, Khālīd. *Tārīkh Tausīq Naṣṣ al-Qur'ān*. Beirut : Dār al-Fikr, 1996
- _____ *Uṣūl al-Tafsīr wa Qawā'iduh*. Beirut : Dār al-Nafāis, 1992
- Abū Syuhbah, Muhammad bin Muhammad. *al-Madkhal li Dirāsah al-Qur'ān al-Karīm*. Kairo : Muktabah al-Sunnah, 1992
- Abū Zahrah, Muhammad. Ibnu Taimiyyah : *Hayātuh wa 'Aṣruh Arāuh wa Fiqhuh*. t.k, Dār al-Fikr al-'Arabī, t.t
- Abū Zahū, Muhammad Muhammad. *al-Hadīs wa al-Muhaddisūn*. t.k, al-Maktab al-Taufiqiyyah, t.t
- Abū Zaid, Nasir Hamīd. *Tekstualitas al-Qur'an*. terj. Khairon Nahdliyyin, Yogyakarta : LkiS, 2001
- Al-'Alwānī, Tāhā Jābir. *Adāb al-Ikhtilāf fī al-Islām*. Qatar : t.p, 1406 H
- Amin, Muhammad. *Ijtihad Ibnu Taimiyyah dalam Bidang Fiqh Islam*. Jakarta : INIS, 1991
- Arifin, Bey (dkk.). *Terjemah Sunan Abu Daud*, Jilid IV. Semarang : al-Syifa, 1993
- Arkoun, Muhammad. *Kajian Kontemporer al-Qur'an*, terj. Hidayatullah. Bandung : Pustaka, 1998
- Al-Asyfhānī, al-Rāgib. *Mu'jam Mufradāt Alfāz al-Qur'ān*. Beirut : Dār al-Fikr, t.t
- 'Awāmah, Muhammad. *Asar al-Hadīs al-Syarīf fī Ikhtilāf al-A'imma al-Fuqahā'*. Kairo : Dār al-Salām, 1987
- Al-Bahiy, Muhammad. *Pemikiran Islam*. Bandung : Risalah, 1985
- Baidan, Nashruddin. *Metodologi Penafsiran al-Qur'an*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000
- Bakker, Anton. *Metode-Metode Filsafat*. Jakarta: Ghalia Indonesia, 1986

- Bint al-Syāṭi', 'Aisyah 'Abd al-Rahmān. *al-Qur'ān wa Tafsīr al-'Aṣr*. Mesir : Dār al-Ma'ārif, 1970
- Cheneb, Moh. Ben. "Ibnu Taimiyyah" dalam *E. J. Brills First Encyclopedia of Islam*, III. Leiden : E. j. Brill, 1993
- Al-Dāwudī, Syams al-Dīn Muhammad bin 'Alī. *Tabaqāt al-Mufasssīrīn*. Beirut : Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, t.t
- Al-Gazālī, Abū Hamīd. *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*. Kairo : Dār Ihyā' al-Kutub al-'Arabiyah, t.t
- Golziher, Ignaz. *Mazāhib al-Tafsīr al-Islāmī*, terj. 'Abd al-Halīm al-Najjār. Beirut : Dār al-Iqrā', 1983
- Al-Hamawī, Yaqūt. *Mu'jam al-Adibā'*, Juz V. Beirut : Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1991
- Harās, Muhammad Khalīl. *Ibnu Taimiyyah al-Salafī*. Beirut : Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1984
- Hidayat, Komaruddin. *Memahami Bahasa Agama*. Jakarta : Paramadina, 1996
- Ibnu Asīr, 'Izzuddin bin Muhammad. *al-Kāmil fī al-Tārīkh*, Jilid VII. Beirut : Dār al-Sādir, 1979
- Ibnu Kasīr, Abū al-Fidā'. *Al-Bā'is al-Hasis*. Beirut: Dār al-Fikr, t.t
- Ibnu Manẓūr, Jamāl al-Dīn Muhammad Ibnu Mukarram. *Lisān al-'Arab*. Beirut : Dār al-Fikr, 1990
- Ibnu Taimiyyah, Ahmad bin 'Abd al-Halīm. *Iqtiḍā' al-Ṣirāṭ al-Mustaqīm*. Beirut : Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, t.t
- _____ *al-Imān*. Beirut : al-Maktab al-Islāmī, 1996
- _____ *Majmū' Fatāwā*. t.k, t.p, t.t
- _____ *Muqaddimah fī Uṣūl al-Tafsīr*. Kuwait : Dār al-Qur'ān al-Karīm, 1971
- _____ *Muwāfaqah Ṣarīḥ al-Ma'qūl li Ṣaḥīḥ al-Manqūl*. Bairut : Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, t.t
- _____ *al-Tafsīr al-Kabīr*, Jilid I. Beirut : Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1991

- Ismail, Syuhudi. *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis*. Jakarta : Bulan Bintang, 1995
- Jibrīl, Muhammad al-Sayyid. *Madkhal Ilā Manāhij al-Mufasssirīn*. Kairo : al-Risālah, 1979
- Madjid, Nurcholis. *Islam Agama Peradaban*. Jakarta : Paramadina, 2000
- _____ (ed.). *Khazanah Intelektual Islam*. Jakarta : Bulan Bintang, 1994
- Mahmūd, Manī' 'Abd al-Halīm. *Manāhij al-Mufasssirīn*. Mesir : Dār al-Kutub al-Misrī, 1978
- Moleong, Lexi J.. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung : Remaja Rosdakarya, 2002
- Muhammad. "Ibnu Taimiyyah dan Sistem Penafsirannya Terhadap al-Qur'an", dalam *Jurnal Penelitian Agama*, VII, Januari, 1998
- Muhammad, Muhammad 'Abd al-Rahmān. *al-Tafsīr al-Nabī : Khaṣā'ish wa Maṣādiruh*. Kairo : Maktabah al-Zahrā', 1992
- Al-Qāsimī, Jamāl al-Dīn. *Mahāsin al-Ta'wīl*, Juz I. Beirut : Dār al-Fikr, 1978
- Al-Qaṭṭān, Mannā', *Mabāḥis fī 'Ulūm al-Qur'ān*. t.k, Mansyūrāt al-'Asr al-Hadīs, t.t
- Al-Qurṭubī, Muhammad bin Ahmad. *Muqaddimah Tafsīr al-Imām al-Qurṭubī*. Beirut : Dār Ibnu Hazm, 1998
- Rippin, Andrew. "Tafsir", dalam *The Encyclopaedia of Islam*, X. Leiden : Brill, 1997
- Riḍā, Rasyīd. *Tafsīr al-Manār*. Beirut: Dar al-Fikr, t.t
- Sudjiman, Panuti (ed.). *Kamus Istilah Sastra*. Jakarta : UI-Press, 1990
- Surakhmad, Winarno. *Pengantar Metode Penelitian Ilmiah*. Bandung : Tarsito, 1982
- Al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn. *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Beirut : Dār al-Fikr, t.t
- _____ *Lubāb al-Nuqūl fī Asbāb al-Nuzūl*. Semarang : Toha Putra, t.t
- Al-Syaukānī, Muhammad bin 'Alī. *Irsyād al-Fuḥūl ilā Tahqīq al-Ḥaq min 'Ilm al-Uṣūl*. Beirut : Dār al-Fikr, t.t

Al-Taba'tabaī, Muhammad Husain. *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Beirut : Muassasah al-A'lamī, 1991

Al-Ṭabarī, Muhammad bin Jarīr. *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān*. Beirut: Dar al-Fikr, 1995

Wensinck, A.J.. *al-Mu'jam al-Mufaḥras li Alfāz al-Hadīs al-Nabawī*. Lciden : E.J. Brill, 1965

Al-Ḍahabī, Muhammad Husair. *al-Tafsīr al-Mufasssirūn*. Kairo : Muktabah Wahbah, 1995

Penyimpangan-penyimpangan dalam Penafsiran al-Qur'an, terj. Hamim Ilyas (dkk.). Jakarta : Rajawali, 1993