

PENDEKATAN TAFSIR AL-QUR'AN DALAM PERSPEKTIF IBN TAYMIYYAH

Saiman Sholeh

drsaimansholeh@gmail.com

(Dekan Fakultas Agama Islam, Universitas Muhammadiyah Tangerang)

Abstrak:

Titik temu antara Ibn Taymiyyah dan para filsuf Muslim dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an dengan menggunakan pendapat pribadi. Ibn Taymiyyah merumuskan hierarki kualitas penafsiran Al-Quran yang meliputi penafsiran Al-Quran dengan Al-Qur'an, penafsiran Al-Qur'an dengan Sunnah Rasulullah SAW, penafsiran Al-Qur'an dengan pendapat para sahabat dan tabi'in, penafsiran Al-Quran dengan menggunakan pendapat para ahli bahasa dan penafsiran Al-Quran dengan menggunakan pendapat pribadi. Meski berada pada alternatif terakhir, Ibn Taymiyyah tidak menafikan penafsiran Al-Quran dengan menggunakan pendapat pribadi sebagai sesuatu yang mungkin dilakukan. Al-Ghazali dan Ibn Rusyd berpendapat bahwa menafsirkan Al-Quran dengan pendapat pribadi harus tetap berada di dalam koridor teks agama yang sah dan tidak boleh melanggar kaidah-kaidah bahasa Arab. Selain itu, baik Ibn Taymiyyah, al-Ghazali dan Ibn Rusyd sama-sama berpendapat bahwa penafsiran Al-Quran dengan menggunakan pendapat pribadi dan penafsiran metaforik (*ta'wil*) merupakan sesuatu yang jarang dilakukan dan bersifat sangat elitis.

Kata Kunci: Pendekatan, Tafsir, Ibn Taymiyyah

A. Pendahuluan

Secara umum dapat dikemukakan bahwa penafsiran kitab suci, termasuk pula di dalamnya penafsiran Al-Quran, menjadi bagian penting dalam upaya mempertahankan relevansi ajaran agama terhadap perkembangan zaman.¹ Perkembangan penafsiran Al-Quran secara historis dapat dikelompokkan ke dalam beberapa periode waktu yang pada sisi lain, menjadi tolok ukur dan ciri khas masing-masing periode bagi perbedaan metodologis dalam menafsirkan Al-Quran. Periode pertama merentang sejak masa Rasulullah saw, masa para sahabat dan masa tabi'in. Penafsiran Al-Quran pada

periode pertama ini dikenal sebagai *Tafsîr bi al-Ma'tsûr*.²

Periode-periode berikutnya dapat dipandang sebagai periode penerapan metode *tafsir bi al-ra'y* dalam menafsirkan Al-Quran akibat semakin derasnya proses akulturasi kaum muslimin terhadap budaya luar yang merupakan akibat langsung dari keberhasilan kaum muslimin menaklukkan

¹JMS Baljon, *Modern Muslim Koran Interpretation*, (Leiden: EJ. Brill, 1968), hlm. 1-2.

²M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, (Bandung: Mizan, 1992), hlm. 71. Tafsir dengan metode ini menggunakan prinsip penafsiran ayat al-Qur'an dengan ayat al-Qur'an, penafsiran ayat al-Qur'an dengan pendapat Rasul, penafsiran ayat al-Qur'an dengan pendapat sahabat, dan penafsiran ayat al-Qur'an dengan pendapat Tabi'in Lihat H. Masyhud, *Penafsiran Ibn Taimiyyah tentang Metode Penafsiran Al-Quran Sebagai Upaya Pemurnian Pemahaman Terhadap Al-Quran*, (STAIN Purwokerto: Jurnal Penelitian Agama, 2008), hlm. 7.

dunia peradaban baru.³ Penafsiran Al-Quran di berbagai zaman telah menghasilkan beragam karya tafsir yang disusun untuk memenuhi kebutuhan zaman dan tekad agar Al-Quran berselaras dengan kebutuhan dan perkembangan zaman.

Ibn Taymiyyah menyatakan bahwa menurut para filsuf, semua nabi menggunakan bahasa taksa (ambigu). Alasannya adalah demi kemaslahatan mayoritas umat manusia (*li mashlahah al-jumhûr*). Oleh karena itu, mereka menyatakan bahwa pemahaman mereka terhadap Al-Quran jelas berbeda dengan pemahaman kaum awam.⁴ Sebagai akibatnya, mereka memasukkan makna-makna baru bagi beberapa kata dalam Al-Quran: Jibril, menurut para filsuf adalah akal aktif; malaikat adalah akal-akal yang menjadi jiwa langit dan kekuatan baik: *al-'arsy* adalah lapisan langit kesembilan; *al-syaithân* adalah kekuatan jahat;⁵ *al-qidam* adalah esensi (*al-jawhar*) dan sebagainya. Ibn Taymiyyah menyatakan bahwa pendekatan terbaik tafsir adalah tafsir yang merujuk, secara berurutan, kepada Al-Quran sendiri, Sunnah Rasulullah, pendapat para sahabat dan tabi'in.⁶ Bagi

³Qadhi, misalnya, menyebutkan bahwa *tafsîr bi al-ra'y* merupakan penafsiran yang digunakan oleh sebagian besar tokoh muslim yang berhadapan dengan budaya asing. Lihat Abu Ammar Yasir Qadhi, *Introduction to the Sciences of the Quraan*, hlm. 329. Qadhi lebih lanjut mengemukakan bahwa dalam pendekatan tafsîr *bi al-ra'y*, periwayatan hadis dan pendapat para sahabat tetap digunakan. Hanya saja yang lebih diutamakan adalah pemikiran kreatif (*ijthad*) para mufasir. Selain itu, Qadhi memasukkan beberapa bentuk tafsir lainnya seperti tafsir 'ilmi (*scientific tafseer*), tafsir falsafi (*philosophical tafseer*) dan *tafsir al-isyari (sufistic tafseer)* ke dalam genre tafsir *bi al-ra'y*.

⁴Ibn Taymiyyah, *al-Muwâfaqât*, vol. 1, hlm. 56-8.

⁵Ibn Taymiyyah, *Majmû' al-Fatâwâ: Tafsîr*, Vol. 17, (Beirut: Dar al-Wafa', 2005), hlm. 293.

⁶Bagi Ibn Taymiyyah, sahabat Nabi adalah orang-orang yang hidup pada masa Nabi dan beriman kepadanya meski mereka hanya pernah

Ibn Taymiyyah, ayat-ayat Al-Quran saling menjelaskan satu sama lain (*yufassiru ba'dhuhu ba'dh*). Inilah pendekatan tafsir yang ideal. Tetapi jika penjelasan atas suatu ayat tertentu tidak terdapat pada ayat Al-Quran yang lain, penafsiran atas ayat Al-Quran tersebut haruslah didasarkan atas Sunnah. Menurut Ibn Taymiyyah, Sunnah pada hakikatnya memiliki fungsi sebagai penjelas Al-Quran. Ibn Taymiyyah setuju terhadap pendapat Imam Syafi'i yang menyatakan bahwa apapun yang diucapkan atau dilakukan oleh Nabi saw sesungguhnya didasarkan atas pemahaman beliau terhadap Al-Quran. Tak seorang pun yang lebih mengenal Allah dan ajaran-Nya daripada Rasulullah saw dan dia diperintahkan Allah untuk menyampaikan pesan-Nya kepada umat manusia.⁷ Prinsip Ibn Taymiyyah seperti yang telah dipaparkan di atas tentu saja sangat berpengaruh terhadap pendekatan Ibn Taymiyyah dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Quran.

B. Prospek Pendekatan Tafsir Ibn Taymiyyah

Kata prospek berasal dari bahasa Inggris, *prospect*. Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia disebutkan bahwa kata prospek mengandung arti kemungkinan, harapan atau ekspektasi. Sedangkan kata prospektif diartikan sebagai ada prospeknya, dapat (mungkin) terjadi, ada harapan (yang baik).⁸ Dalam kamus Bahasa Inggris Webster disebutkan definisi sederhana bagi kata prospek, yakni

satu kali bertemu dengan Nabi saw. Untuk penjelasan ini lihat Ibn Taymiyyah, *Majmû' al-Fatâwâ: Ushul Fiqh*, Vol. 20, (Rabat: Maktabah Ma'arif, t. t.), hlm. 289.

⁷Ibn Taymiyyah, *Majmû' al-Fatâwâ: Muqaddimah al-Tafsîr*, Vol. 20, (Rabat: Maktabah Ma'arif, t. t.), hlm. 136.

⁸Arti kata prospek ini dikutip dari KBBI online pada <http://kbbi.co.id/cari?kata=prospek>, yang diakses tanggal 17 Mei 2016 jam 24. 38

the possibility that something will happen in the future (kemungkinan sesuatu akan terjadi di masa depan), *an opportunity for something to happen* (peluang bagi sesuatu untuk terjadi) dan *someone or something that is likely to succeed or to be chosen* (seseorang atau sesuatu yang tampaknya akan berhasil atau dipilih).⁹

Dalam konteks Ibn Taymiyyah, kata prospek dapat berkaitan dengan tiga aspek: 1) Secara umum dengan pengaruh pemikiran Ibn Taymiyyah di dunia Islam, 2) Pendekatan tafsîr *bi al-ma'tsûr* pasca Ibn Taymiyyah, dan 3) Kritik terhadap pemikiran Ibn Taymiyyah. *Ketiga* aspek tersebut di atas tentunya akan menunjukkan kekuatan dan kebesaran pemikiran Ibn Taymiyyah yang melintasi berbagai zaman dan melewati batas-batas ruang dan waktu. Analisis tentang pengaruh pemikiran Ibn Taymiyyah di dunia Islam tentu akan memberikan gambaran mengenai kebesaran pemikiran Ibn Taymiyyah tersebut. Kemudian bahwa analisis mengenai *tafsîr bi al-ma'tsûr* pasca Ibn Taymiyyah akan menjelaskan seberapa banyak karya-karya di bidang tafsir Al-Quran yang muncul sesudah Ibn Taymiyyah dan secara jelas dipengaruhi oleh *tafsîr bi al-ma'tsûr* Ibn Taymiyyah. Sedangkan kritik terhadap pemikiran Ibn Taymiyyah akan menunjukkan seberapa besar perhatian para pemikir Islam terhadap gagasan Ibn Taymiyyah meskipun dalam perspektif yang berseberangan. Selain itu, penting untuk memandang kritik sebagai uji validitas pemikiran sehingga seberapa besar peluang pemikiran Ibn Taymiyyah untuk lulus dari uji validitas ini akan menjadi hal yang cukup menarik untuk dikaji.

1. Pengaruh Pemikiran Ibn Taymiyyah di Dunia Islam

Ada beberapa aspek yang dapat dipandang sebagai menunjukkan kekuatan pemikiran Ibn Taymiyyah. *Pertama*, kritik keras Ibn Taymiyyah terhadap metode *ta'wil* telah memberikan gambaran yang jelas bahwa bagi Ibn Taymiyyah, agama Islam adalah apa yang telah disampaikan oleh Allah dan rasul-Nya dengan contoh implementasi sebagaimana terdapat di dalam Sunnah Rasulullah saw. Setiap tambahan atas fakta-fakta ini harus dipandang sebagai bid'ah. Salah satu faktor utama bagi meluasnya bid'ah ini adalah intervensi rasional yang bebas terhadap prinsip-prinsip agama—misalnya, melalui konsep *ta'wil*, penafsiran metaforik atau simbolik atas teks agama (*al-nash*). Ketika intervensi itu dibiarkan, ia akan menjadi lepas kendali.¹⁰

Kedua, Ibn Taymiyyah menyarankan untuk memahami ajaran agama dengan cara menerima pesannya dan meyakini apapun makna lahir yang tersirat di dalam teks agama. Ibn Taymiyyah mengawali argumennya dengan prinsip bahwa Tuhan mengetahui kebenaran jauh lebih baik daripada manusia dan mengetahui secara jauh lebih baik mengenai cara untuk mengungkapkan kebenaran tersebut. Firman Ilahi di dalam Al-Quran harus dipahami persis seperti yang diungkapkan. Makna kata yang langsung terlintas di dalam pikiran harus dipandang sebagai indikasi pemahaman yang benar terhadap kata itu. Dalam konteks ini, Ibn Taymiyyah memberikan apresiasi terhadap jargon al-Syafi'i dalam bidang Ushul Fiqh bahwa kecepatan pemahaman merupakan tanda kebenaran. Yang bertentangan dengan prinsip ini adalah konsep *ta'wil*

⁹Lihat, <http://www.merriam-webster.com/dictionary/prospect>, yang diakses tanggal 17 Mei 2016 jam 24. 38. .

¹⁰Lihat, Nurcholis Madjid, *Ibn Taymiyyah on Kalam and Falsafa (A Problem of Reason and Revelation in Islam)*, hlm. 230.

para filsuf Muslim yang mengambil bentuk penafsiran yang jauh (*al-tafsîr al-ba'îd*).¹¹

Ketiga, bentuk pemahaman Ibn Taymiyyah terhadap ajaran agama ini dipandang memiliki keunggulan tersendiri dalam menyongsong modernitas. Dalam konteks ini patut dikemukakan analisis Hodgson bahwa modernitas menjadi perkembangan dunia yang tidak dapat dihindarkan. Menurut Hodgson, sebelum kemunculan aktualnya di Eropa Barat, modernitas memiliki peluang yang sama untuk muncul di berbagai pusat budaya dunia selain Eropa, khususnya Cina dan dunia Islam. Pertanyaan mengapa modernitas tidak muncul di dunia Islam dijawab Hodgson dengan menyatakan salah satu penyebabnya adalah bahwa dunia Islam memusatkan investasi sumber daya dan intelektualnya terlalu besar pada sebuah kawasan terbatas aktifitas kehidupan. Pengerahan sumber daya itu mungkin saja dipandang perlu, namun tidak adanya diversifikasi investasi sumber daya telah membuat kaum Muslimin menjadi terbelakang dalam bidang-bidang yang diperlukan untuk membuat menuju modernitas.¹² Kajian-kajian yang terlalu difokuskan pada argumen-argumen keagamaan seperti pada bidang hukum fiqh bukan hanya semakin memburamkan cukup banyak prinsip dan orientasi keagamaan, namun juga telah menghabiskan waktu dan tenaga. Dilihat melalui perspektif ini, reformasi Ibn Taymiyyah beberapa abad silam dapat dipandang sebagai sebuah kontribusi besar bagi kaum Muslim modern. Penekanan Ibn Taymiyyah terhadap ijtihad dan sikapnya yang anti taklid akan menghadirkan

kembali kebesaran kesederhanaan ajaran agama Islam.¹³

Pengaruh pemikiran Ibn Taymiyyah dapat dicerminkan oleh seberapa besar ketokohan intelektual para pengikutnya. Madjid Fakhry menyebutkan dua pemikir besar di dunia Islam yang sangat dipengaruhi oleh Ibn Taymiyyah, yakni Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah dan Muhammad ibn Abd al-Wahhab.¹⁴ Ibn Qayyim al-Jawziyyah hidup sezaman dengan Ibn Taymiyyah dan bahkan menjadi muridnya yang setia. Diriwayatkan bahwa ketika Ibn Taymiyyah kembali dari Mesir ke Damaskus pada 712 H/1313 M, Ibn al-Qayyim yang saat itu masih berusia 21 tahun langsung menjadi murid Ibn Taymiyyah dan tetap bersamanya hingga Ibn Taymiyyah wafat pada 1328 M. Pada 1318 M, sultan melarang Ibn Taymiyyah menyampaikan fatwa tentang talak yang bertentangan dengan doktrin mazhab Hanbali yang sudah ada. Ibn Taymiyyah dijebloskan ke dalam penjara selama lima tahun namun masih diizinkan menerima kunjungan maupun menulis atau menyampaikan fatwa. Hanya setelah penahanannya pada 1326 M, yang dipicu oleh risalah kritisnya mengenai ziarah kubur, Ibn Taymiyyah akhirnya kehilangan kesempatan untuk menulis hingga akhirnya wafat pada 1328 M. Pada periode ini, Ibn al-Qayyim juga ditahan di penjara Damaskus karena dituduh melarang berziarah ke makam Nabi Ibrahim as. Ibn Hajar al-Asqalani meriwayatkan bahwa Ibn Qayyim al-Jawziyyah pernah ditahan bersama Ibn Taymiyyah di penjara setelah sebelumnya

¹¹Lihat, Nurcholis Madjid, *Ibn Taymiyyah on Kalam and Falsafa (A Problem of Reason and Revelation in Islam)*, hlm. 231.

¹²Marshal G. Hodgson, *The Venture of Islam*, vol. 3, hlm. 182.

¹³Lihat, Nurcholis Madjid, *Ibn Taymiyyah on Kalam and Falsafa (A Problem of Reason and Revelation in Islam)*, hlm. 233.

¹⁴Madjid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, (New York: Columbia Press, 2994), hlm. 329.

dia dinistakan dan diarak keliling kota di atas seekor unta.¹⁵ Karya Ibn Qayyim al-Jawziyyah umumnya membahas isu-isu teologis dalam Islam pada masanya. Dalam karyanya, *Al-Shawâ'iq al-Mursalâh 'ala al-Jahmiyyah wa-al-Mu'aththilah*, Ibn Qayyim al-Jawziyyah merumuskan berbagai kriteria tentang penyimpangan-penyimpangan besar (*ushûl al-inhîrâfât*) kaum Jahmiyyah dan banyak sekte (*al-firaq*) lainnya. Menurut Ibn al-Qayyim, yang menambah buruk keadaan kaum Muslimin pada masanya antara lain adalah bahwa akal (*'aql*), hawa nafsu (*al-syahwah*), pendapat pribadi (*al-ra'y*), rasa pribadi (*al-dzawq*) sudah dipandang lebih utama daripada wahyu.¹⁶

Karya Ibn Qayyim lainnya yang cukup terkenal adalah *Ijtimâ' al-Juyûsy al-Islâmiyyah 'ala Ghazw al-Mu'aththilah wa-al-Jahmiyyah* yang juga dikenal dengan judul *al-'Uluw wa al-Istiwâ'* atau hanya *al-Istiwâ'*. Karya ini berisi kritik terhadap kaum Jahmiyyah dan membantah sekte yang meniadakan (*ta'thîl*) sifat-sifat Tuhan. Ibn Qayyim membahas penjelasan dari ayat Al-Quran bahwa Tuhan duduk di atas 'arasy (*al-Rahmân 'ala al-'arsy istawâ*). Judul risalah ini mengandung arti berkumpulnya tentara Islam untuk memerangi kaum Mu'aththilah dan kaum Jahmiyyah. Yang dimaksud oleh Ibn al-Qayyim dengan tentara Islam adalah ayat-ayat Al-Quran, sabda Rasulullah saw, pandangan para sahabat, tabi'in, para ulama ahli hadis dan para mufasir terkemuka.¹⁷

¹⁵Shihâb al-Dîn Ahmad Ibn Hajar al-'Asqalânî, *Al-Durar al-Kâminah fî A'yân al-Mi'ah al-Tsâminah*, ed. Muhammad Rashid Jad al-Haqq, (Kairo, 1966-67), vol. 4, hlm. 22.

¹⁶Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Al-Shawâ'iq al-Mursalâh 'ala al-Jahmiyyah wa-al-Mu'aththilah*, Ed. 'Ali ibn Muh'ammad al-Dakhil Allah, (Riyadh, 1412/1991-92), vol. 1, hlm. 15.

¹⁷Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Ijtimâ' al-Juyûsy al-Islâmiyyah 'ala Ghazw al-Mu'aththilah*

Salah satu karya Ibn al-Qayyim yang juga populer di bidang ilmu tafsir adalah *al-Tibyân fî Îmân al-Qur'ân*. Karya ini membahas metode penafsiran Al-Quran yang, seperti halnya Ibn Taymiyyah, menggunakan pendekatan tafsir *bi al-ma'tsûr* dan menafsirkan Al-Quran menurut Al-Quran (Bahwa ayat-ayat Al-Quran bersifat saling menjelaskan satu sama lain), Sunnah Rasulullah saw, pendapat para sahabat, pendapat kaum Salaf dan pendapat para ahli bahasa. Metode tafsir Ibn al-Qayyim ini sama persis dengan metode tafsir sang guru, Ibn Taymiyyah. Dalam karya ini, Ibn al-Qayyim menyatakan bahwa mengenai kebangkitan di hari kiamat, mayoritas umat manusia mengetahuinya melalui informasi dari para nabi meski ada sebagian kecil manusia yang mengetahuinya melalui kontemplasi (*al-nazhar*).¹⁸

Karya Ibn al-Qayyim lainnya di bidang teologi Islam (kalam) adalah *Syifâ' al-'Alîl fî Masâ'il Qadhâ' wa al-Qadar wa al-Hikmah wa al-Ta'lîl* (Obat Penyakit Dalam Persoalan Qadha', Qadar, Filsafat dan Terapinya). Di dalam karya ini, argumen-argumen Ibn al-Qayyim diarahkan untuk menyerang gagasan fatalistik kaum Jabariyah dan konsep ftee will kaum Qadariyah. Persoalan teologis semacam ini, bagi Ibn al-Qayyim, bukan hanya merupakan kajian akademik saja namun juga berkaitan dengan keyakinan pribadinya terhadap tanggungjawab manusia atas perbuatannya, dengan konsep tentang kebebasan memilih sebagai syarat utamanya. Karena itu, dengan tegas Ibn al-Qayyim menghadapi berbagai tuduhan

wa-al-Jahmiyyah: Wa-huwa al-Risâlah al-Musammâ bi al-Istiwâ', ed. Ridwan Jami' Ridwan (Makkah dan Riyadh, 1415/1995), hlm. 5-7.

¹⁸Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *al-Tibyân fî Îmân al-Qur'ân*, (Makkah: Dar Alam al-Fawa'id li al-Nasyr wa al-Tawzi', 1429 H), hlm. 10.

telah mengaburkan batas-batas antara kebaikan dan keburukan atau—lebih tepatnya—antara yang pasti dan tidak pasti serta antara yang halal dan yang haram. Menurut Ibn al-Qayyim, keyakinan fatalisme bertentangan dengan logika hukum Tuhan, diutusnya para rasul dan adanya surga dan neraka di hari kiamat.¹⁹ Hal serupa berlaku pula bagi paham free will ketika dihadapkan kepada kehendak Tuhan. Dalam kaitan ini penting pula dikemukakan bahwa para peneliti warisan budaya (*al-turâts*) Islam yang telah menggarisbawahi pentingnya metode autentik dalam memahami ajaran agama (*al-manhaj al-shahîh fî fahm al-'aqidah*) dan menurut mereka terdapat di dalam karya-karya Ibn al-Qayyim.²⁰

Tokoh spektakuler lainnya yang dipengaruhi oleh pemikiran Ibn Taymiyyah adalah Muhammad ibn Abd al-Wahab, pendiri Wahabisme. Muhammad ibn 'Abd Wahhab lahir di Uyaynah (Najd), wilayah Saudi Arabia bagian timur.²¹ Muhammad ibn 'Abd Wahhab belajar fiqh dan ilmu-ilmu agama Islam lainnya dari ayahnya yang merupakan seorang hakim (*qâdhî*). Kemudian dia merantau ke Hijaz dan belajar ilmu agama dari para ulama di Makkah dan Madinah. Setelah menyelesaikan pelajarannya di Madinah, dia merantau ke Basrah dan menetap di kota ini selama empat tahun. Selanjutnya dia pindah ke Baghdad dan di sana dia menikah dengan seorang wanita kaya. Setelah istrinya wafat, dia pindah ke Kurdistan, lalu ke Hamdan dan Isfahan. Di kota Isfahan dia belajar filsafat dan

tasawuf. Setelah bertahun-tahun merantau, akhirnya dia kembali ke tempat kelahirannya, Najd.²² Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab dengan gerakannya untuk memurnikan ajaran Islam, tidaklah berkeinginan mengubah ajaran Islam dengan penafsiran baru terhadap wahyu. Tetapi membawa misi untuk memberantas bid'ah, khufarat, dan takhyul yang masuk ke dalam ajaran Islam. Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab bermaksud mengajak umat Islam agar kembali kepada ajaran Islam yang murni yakni ajaran Islam sebagaimana yang dianut dan dipraktikkan di zaman Nabi saw, sahabat serta tabiin, yaitu sampai abad ke-3 Hijrah.²³

Ada dua macam keberhasilan Muhammad ibn 'Abd al-Wahab dan pergerakannya. *Pertama*, membentuk sebuah simbiosis mutualisma dengan Muhammad ibn Saud yang kemudian berhasil mendirikan sebuah negara Islam periode awal yang diberi nama *al-Mamlakah al-'Arabiyyah al-Su'ûdiyyah* dan Muhammad ibn Sa'ud menjadi rajanya yang pertama. *Kedua*, Wahabisme menjadi mazhab resmi negara dan Muhammad ibn 'Abd al-Wahab memiliki dukungan politik yang sangat kuat untuk menyiarkan ajaran-ajarannya di seantero negeri. Salah satu pengaruh pemikiran Ibn Taymiyyah dan muridnya, Ibn Qayyim al-Jawziyyah, yang menyebar luas di dunia Islam adalah konsep *tawhîd al-ulûhiyyah*, *tawhîd al-rubûbiyyah* dan *tawhîd al-asmâ' wa al-shifât*. Seluruh gerakan Islam yang menamakan diri sebagai gerakan Salafiyyah adalah merupakan buah dari perkembangan luas pengaruh pemikiran Ibn Taymiyyah dan Ibn Qayyim al-Jawziyyah. Tokoh-tokoh yang merupakan bagian dari pergerakan Salafiyyah ini

¹⁹Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Mukhtashar Syifâ' al-'Alil fî Masâ'il Qadhâ' wa al-Qadar wa al-Hikmah wa al-Ta'lîl*, ed. Khalid ibn 'Abd al-Rahman al-'Akk, (Beirut, 1996), hlm. 5.

²⁰Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Mukhtashar Syifâ' al-'Alil fî Masâ'il Qadhâ' wa al-Qadar wa al-Hikmah wa al-Ta'lîl*, hlm. 5.

²¹A. Hanafi, *Teologi Islam*, (Jakarta: Pustaka al-Husna, 1980), hlm. 149.

²²Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1975), hlm. 23;

²³Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam*, hlm. 24;

antara lain adalah Jamal al-Din al-Afghani (1839-1897 M), Muhammad Abduh (1849-1905 M), Muhammad Rashid Rida (1865-1935 M), Hassan al-Banna (1906-1949 M) dan sebagainya.²⁴ Pengaruh ini juga dapat dilihat dalam gerakan al-Mahdiyyah di Sudan, gerakan Sanusiyyah di Libya, gerakan Islah dan Tajdid di benua India, gerakan Salafiyyah di Indonesia dan tidak terkecuali di Malaysia.²⁵

Pengaruh pemikiran Ibn Taymiyyah terhadap Muhammad Abduh tercermin melalui seruan Muhammad Abduh untuk kembali kepada Al-Quran dan Sunnah, dan sikap anti taklid demi melepaskan diri dari kejumudan. Abduh ingin membebaskan Mesir berada dari kebodohan dan kemunduran selama berabad-abad. Dia ingin meruntuhkan paham berbagai mazhab yang kaku lalu masuk ke alam kebebasan berpikir agar dapat menyelaraskan keyakinan keagamaan dengan kebutuhan zaman modern.²⁶ Muhammad Abduh menonjolkan paham Ibn Taymiyyah yang menyatakan bahwa ajaran Islam meliputi ibadah dan Muamalat. Menurut Abduh, ajaran Islam yang terdapat dalam al-Qur'an dan hadis mengenai ibadah bersifat tegas, jelas dan terperinci. Sedangkan ajaran-ajaran mengenai kehidupan sosial hanya mencakup prinsip-prinsip yang bersifat umum. Dia juga melihat bahwa ajaran yang terdapat dalam al-Quran dan hadis

mengenai kemasyarakatan hanya sedikit jumlahnya. Abduh berpendapat bahwa semua itu dapat disesuaikan dengan tuntutan zaman.²⁷

Pengaruh pemikiran Ibn Taymiyyah terlihat jelas pada cara Rasyid Ridha memahami Al-Quran sebagaimana yang terdapat di dalam karyanya *Tafsîr al-Manâr*. Rasyid Ridha mengutip pendapat Ibn Taymiyyah bahwa ada dua macam sumber perbedaan dalam penafsiran Al-Quran. Pertama, perbedaan yang bersumber pada teks agama (*al-naql*) saja. Kedua, perbedaan yang bersumber pada selain teks agama. Persoalan ini kemudian berkembang menjadi pertanyaan-pertanyaan apakah teks agama (dalam hal ini selain Al-Quran) yang diriwayatkan itu berasal dari orang yang terpelihara dari dosa ataukah bukan. Kemudian apakah yang diriwayatkan itu mungkin diketahui kesahihannya ataukah tidak. Bagian yang tidak mungkin diketahui kesahihannya karena kelemahannya adalah apa yang secara umum tidak ada faedahnya bagi kita untuk mengetahuinya. Misalnya perbedaan pendapat di kalangan para mufasir mengenai apa nama dan warna anjing para penghuni goa (*Ashhâb al-Kahfi*) atau bagian tubuh mana dari sapi yang dipukulkan kepada orang yang terbunuh, berapa berat kayu perahu Nabi Nuh as, atau nama anak kecil yang dibunuh oleh Nabi Khidr as, dan sebagainya.

Menurut Rasyid Ridha, yang mengutip dari Ibn Taymiyyah, jalan untuk mengetahui hal ini hanya bersumber pada teks agama (*al-naql*) yang dalam hal ini berupa hadis Nabi Muhammad saw. Jika memang hadis tersebut sahih diriwayatkan dari Nabi saw, tentu harus diterima. Tetapi jika yang diriwayatkan bersumber dari Ahl

²⁴Keterangan lanjut tentang pengaruh Ibn Qayyim al-Jawziyyah terhadap para tokoh ini, lihat Charles C. Adams (2000), *Islam and Modernism in Egypt*. London: Routledge, 2nd ed., hlm. 202-204.

²⁵Amal Fathullah Zarkasyi, "Konsep Tauhid Ibn Taymiyyah dan Pengaruhnya di Indonesia: Kajian Kes Terhadap Pengubalan Kurikulum Pengajian Akidah di Pondok Modern Darussalam Gontor Ponorogo". Disertasi Doktor Falsafah Usuluddin, (Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, 2005), hlm. 5.

²⁶G. H. A. Juyuboll, *Kontroversi Hadis di Mesir (1890-1960)*, alih basa: Ilyas Hasan, Cet. I, (Bandung: Mizan, 1999), hlm. 27.

²⁷Harun Nasution, *Pembaharuan Dalam Islam, Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, Cet. XIV. (Jakarta: Bulan Bintang, 2003), hlm. 54.

al-Kitab seperti Ka'ab dan Wahab, maka tidak boleh diambil keputusan untuk mempercayainya atau mendustakannya. Sebab ada hadis dari Nabi saw, "Jika Ahl al-Kitab menyampaikan sesuatu kepada kalian, maka janganlah kalian mempercayai mereka atau mendustakan mereka".²⁸

Pemikiran Muhammad Rasyid Ridha juga dilihat melalui perspektif tasawuf dan Islam modern. Tren Salafi pada masa Muhammad Rasyid Ridha berada dalam dua aspek yang komplementer. *Pertama*, peneguhan kembali terhadap sekumpulan ajaran sederhana yang dianggap sebagai ajaran *al-Salaf al-Shâlih*. *Kedua*, perumusan kembali hukum dan moralitas sosial menurut kebutuhan masyarakat modern yang dilaksanakan dengan hati-hati dan dengan memperluas prinsip *istishlâh* (kemaslahatan umum). Di dalam kedua aspek tersebut, proses ini mencakup penolakan terhadap banyak keyakinan dan praktik Islam yang berkembang kemudian, dan utamanya keyakinan dan kegiatan yang ada di kalangan kaum sufi. Sebuah momen simbolik penolakan telah dijelaskan oleh Muhammad Rasyid Ridha, juru bicara gerakan Salafi pada generasinya. Muhammad Rasyid Ridha suatu ketika pernah menuturkan bahwa dia diajak oleh teman-temannya untuk menghadiri pertemuan para pengikut tarekat Mawlawiyyah di majelis mereka.

Majelis itu seperti sebuah tempat di surga di tepian sungai Abu Ali. Muhammad Rasyid Ridha memenuhi ajakan teman-temannya itu dan berangkat selepas salat Jumat. Pertemuan ini merupakan sesi pembuka bagi serangkaian pertemuan yang akan diadakan selama musim semi. Ketika sesi pertemuan dimulai, muncul para penari Mawlawi di

depan hadirin dan guru mereka duduk di kursi kehormatan. Para penari itu adalah anak-anak muda tampan yang berpakaian putih laksana salju dan berpakaian laksana pengantin. Mereka menari memutar diiringi musik. Jubah mereka membentuk lingkaran dengan jarak yang harmonis. Mereka kemudian berpaling seraya membungkuk ke arah guru mereka. Muhammad Rasyid Ridha langsung bertanya mengenai gerakan ini dan langsung memperoleh jawaban bahwa itulah praktik ritual tarekat yang diajarkan oleh Jalaluddin Rumi, penulis Matsnawi. Muhammad Rasyid Ridha kemudian merasa tidak dapat lagi menahan dirinya lalu diapun berdiri di tengah-tengah majelis itu. Dengan suara lantang Rasyid Ridha berkata, "Para hadirin sekalian, atau dapatkah aku menyebut kalian sebagai Muslim? Ini semua adalah perbuatan yang diharamkan. Tak seorang pun boleh menonton atau membiarkannya. Siapapun yang telah melakukan ini, firman Allah berlaku, "Mereka telah menjadi agama mereka sebagai permainan dan olok-olok". Muhammad Rasyid Ridha kemudian bergegas meninggalkan tempat itu. Ketika dia menoleh ke belakang, ada beberapa orang yang keluar juga. Tetapi sebagian besarnya tetap berada di tempat itu".²⁹ Cerita di atas dengan gamblang menjelaskan apa yang sebenarnya ditolak oleh Muhammad Rasyid Ridha. Adalah jelas bahwa dia, seperti halnya sang guru, Muhammad Abduh, tidak akan mencela tasawuf secara gebyah uyah. Keduanya telah merumuskan perbedaan antara tasawuf yang sah dan tasawuf yang sesat. Sebagian tokoh sufi yang benar, misalnya al-Junayd, al-Anshari dan Ibn Qayyim al-Jawziyyah, tentu mereka pandang sebagai

²⁸Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Manâr*, (Kairo: Dar al-Manar, 1947), hlm. 8.

²⁹Albert Hourani, *The Emergence of The Modern Middle East*, (California: University of California Press, 1981), hlm. 90.

bersejalan dengan garis yang ditempuh oleh generasi *al-Salaf al-Shâlih*, dan Abduh memandang bahwa kewajiban penting seorang pembaharu Islam adalah membangkitkan kembali tasawuf yang benar itu.³⁰

Dengan kata lain, tasawuf yang benar memiliki kecenderungan kepada tasawuf kaum Hanbali yang menekankan Al-Quran dan amalan kaum Salaf. Laoust sendiri bahkan telah membuktikan bahwa Hanbalisme dan sufisme dapat dipandang memiliki sumber yang sama, yakni perenungan dan peneladanan terhadap Nabi saw dan para sahabatnya. Banyak tokoh terkenal yang bermazhab Hanbali juga seorang sufi dan serangan keras para tokoh bermazhab Hanbali itu terhadap sufisme, misalnya serangan Ibn Qayyim al-Jawziyyah, sebenarnya merupakan serangan terhadap praktik-praktik gelap tertentu dan biasanya diiringi pula oleh serangan terhadap bid'ah. Di dalam pemikiran Ibn Taymiyyah, ada penerimaan terhadap ahwâl dan pengalaman ma'rifah sebagai suatu pengalaman yang memiliki nilai kebenaran. Tetapi ia hanya merupakan pengalaman hidup biasa yang tetap bersejalan dengan Al-Quran dan hadis dan sama sekali tidak berarti memberikan justifikasi terhadap spekulasi metafisik yang merusak perbedaan antara Tuhan dan manusia atau melemahkan prinsip-prinsip syariah. Makdisi telah membuktikan bahwa Ibn Taymiyyah pernah menerima jubah (*khirqah*) sufi dari Ibn Qudama, seorang tokoh dengan silsilah keturunan yang kuat dari Abd al-Qadir al-Jaylani, seorang sufi yang juga bermazhab Hanbali.³¹

Pengaruh pemikiran Ibn Taymiyyah terhadap pemikiran Hamka dapat terjadi

³⁰Albert Hourani, *The Emergence of The Modern Middle East*, hlm. 91.

³¹Albert Hourani, *The Emergence of The Modern Middle East*, hlm. 94.

melalui dua jalur, yakni jalur tidak langsung dan jalur langsung. Jalur tidak langsung tercermin melalui pengaruh pemikiran Muhammad Abduh terhadap Hamka melalui Tafsir al-Manar dimana Tafsir al-Manar banyak dipengaruhi oleh pemikiran Ibn Taymiyyah. Jalur langsung tercermin melalui kemungkinan Hamka membaca langsung karya-karya Ibn Taymiyyah kemudian dipengaruhi olehnya. Kuatnya pengaruh pemikiran Ibn Taymiyyah tercermin pada gagasan sekularisasi Nurcholish Madjid. Bagi Nurcholis Madjid, pemikiran Ibn Taymiyyah menjadi sesuatu yang doktrinal bagi banyak sekali gerakan pembaruan Islam zaman modern, baik yang fundamentalistik maupun yang liberal. Selain itu, kritik Ibn Taymiyyah terhadap Kalam dan Falsafah dilakukan dengan kompetensi keilmuan Islam yang helenistik (seperti yang dikutip dalam salah satu suratnya terhadap Muhammad Roem tertanggal 29 Maret 1983).³²

Dapat pula dikatakan bahwa dalam urusan bernegara, sekularisasi dipandang sebagai pemisahan antara dunia dan akhirat. Sekularisasi memilih menyerahkan urusan kehidupan sosial dan politik kepada seseorang yang handal di bidangnya, tanpa terpengaruh oleh latar belakang agama apa yang dianutnya. Dalam bernegara, masyarakat terdiri dari berbagai agama dan keyakinan, yang tentunya membutuhkan sikap dan perilaku yang adil dari pemimpin. Nurcholis Madjid mendukung tesis Ibn Taymiyyah bahwa Muhammad bukanlah seorang imam, tetapi seorang utusan Tuhan.³³ Pemikiran Nurcholis Madjid ini merujuk kepada pemikiran Ibn

³²Ahmad Gaus, *Api Islam Nurcholish Madjid: Jalan Hidup Seorang Visioner*. (Jakarta: PT. Kompas Media Nusantara, 2010), hlm. 147.

³³Nurcholish Madjid. *Islam Agama Kemanusiaan*, (Jakarta: Paramadina, 1995), hlm. 17.

Taymiyyah yang menjelaskan perbedaan antara ketaatan kepada utusan Tuhan dan ketaatan pada imam. Menurut Ibn Taymiyyah, jika dikatakan bahwa Nabi ditaati karena beliau adalah seorang imam sebagai implikasi dari kerasulannya, gagasan demikian tidak penting. Sebab secara sederhana kerasulan beliau saja sudah cukup memberi beliau hak untuk ditaati. Hal ini berbeda dengan imam, sebab seseorang dapat menjadi imam karena posisinya sebagai pemimpin yang harus menjalankan kekuasaannya. Jika tidak demikian, tentu dia akan sama saja dengan ilmuwan atau agamawan biasa.³⁴ Berbeda dengan Hamka, Nurcholis Madjid dipastikan membaca langsung karya-karya Ibn Taymiyyah dan dipengaruhi olehnya. Hal ini tercermin oleh fakta bahwa disertasi Nurcholis Madjid di Chicago University adalah membahas pemikiran Ibn Taymiyyah tentang kalam dan falsafah.

2. Pendekatan Tafsîr *bi al-Ma'tsûr* Pasca Ibn Taymiyyah

Pada bagian ini, peneliti ingin menyatakan bahwa meski Ibn Taymiyyah bukanlah tokoh yang menemukan pendekatan tafsîr *bi al-ma'tsûr*, namun penggunaannya atas metode tafsir tersebut dan penjelasan-penjelasanannya mengenai cara yang benar dalam memahami Al-Quran tentu telah membuat pendekatan tafsîr *bi al-ma'tsûr* menjadi terkenal dan banyak dianut oleh para mufasir pasca Ibn Taymiyyah. Ada beberapa karya di bidang tafsir Al-Quran yang berada di dalam genre pendekatan tafsîr *bi al-ma'tsûr*. Pertama, *al-Tibyân fî Aymân al-Qur'ân* karya Ibn Qayyim al-Jawziyyah. Sebagaimana telah dikemukakan sebelumnya bahwa Ibn Qayyim al-

Jawziyyah adalah tokoh yang hidup sezaman dengan Ibn Taymiyyah dan menjadi muridnya, maka tentu karya tafsir Ibn al-Jawziyyah ini berada langsung di bawah pengaruh metode tafsir Ibn Taymiyyah. Salah satu contoh penerapan pendekatan tafsîr *bi al-ma'tsûr* dalam *al-Tibyân fî Aymân al-Qur'ân* karya Ibn Qayyim al-Jawziyyah ini adalah ketika Ibn Qayyim al-Jawziyyah membahas tentang kata sumpah di dalam Al-Quran. Ibn Qayyim al-Jawziyyah menelisik bentuk-bentuk kalimat sumpah di dalam Al-Quran dan berpendapat bahwa kalimat sumpah di dalam Al-Quran dapat berbentuk *jumlah khabariyyah*. Misalnya pada firman Allah Swt.

فَوَرَبِّ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ لَحَقٌّ مِّثْلَ مَا أَنَّكُمْ
تَنْطِقُونَ (٢٣)

Maka demi Tuhan langit dan bumi, sesungguhnya yang dijanjikan itu adalah benar-benar (akan terjadi) seperti perkataan yang kamu ucapkan". (QS al-Dzariyat [51]: 23).³⁵

Kalimat sumpah di dalam Al-Quran dapat berbentuk *jumlah thalabiyyah*. Misalnya pada firman Allah Swt:

فَوَرَبِّكَ لَنَسْأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ (٩٢) عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ
(٩٣)

Maka demi Tuhanmu, Kami pasti akan menanyai mereka semua, tentang apa yang telah mereka kerjakan dahulu". (QS al-Hijr [15]: 92-93).³⁶

Dalam konteks tafsir Ibn Qayyim al-Jawziyyah ini, jejak metode tafsir Ibn Taymiyyah dapat dilacak pada metode serupa yang juga digunakan oleh Ibn Qayyim al-Jawziyyah, yakni menafsirkan Al-Quran dengan Al-Quran, menafsirkan

³⁴Ibn Taymiyyah. *Minhâj al-Sunnah fî Naqdh Kalâm al-Syi'ah wa al-Qaddariyyah*, (Riyadh: Maktrabat al-Riyadh al-Haditsah, tt), vol. 1, hlm. 22-23.

³⁵Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *al-Tibyân fî Aymân al-Qur'ân*, hlm. 5.

³⁶Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *al-Tibyân fî Aymân al-Qur'ân*, hlm. 5.

Al-Quran dengan Sunnah, pendapat para sahabat, kaum Salaf dan menafsirkan Al-Quran dengan pendapat ahli bahasa Arab yang tentu lebih memahami arti kata-kata dalam bahasa Arab.

Kedua, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm* karya Ibn Katsir. Metode tafsir yang digunakan oleh Ibn Katsir dalam memahami ayat-ayat Al-Quran adalah pendekatan tafsîr *bi al-ma'tsûr*, yakni menyebutkan ayat Al-Quran, menyebutkan arti ayat tersebut yang bersifat umum, kemudian menjelaskan penafsirannya dengan menghadirkan ayat-ayat Al-Quran yang lain, sabda Rasulullah saw dan atau pendapat para sahabat maupun tabi'in. Ibn Katsir juga menjelaskan langsung metode tafsir yang digunakannya dalam memahami Al-Quran. Ibn Katsir menyatakan bahwa jika ada orang bertanya mengenai apa metode tafsir yang paling baik? Jawabannya adalah bahwa penafsiran yang paling sah adalah menafsirkan Al-Quran dengan Al-Quran sebab apa yang bersifat umum (*mâ ujmila*) pada suatu surah, dijelaskan pada surah yang lain. Jika suatu kata tidak terdapat penafsirannya dalam Al-Quran, Ibn Katsir menganjurkan orang untuk mencarinya di dalam Sunnah Rasulullah saw sebab Sunnah Rasulullah saw adalah penjelas bagi ayat-ayat Al-Quran. Jika tidak terdapat penafsiran kata itu pada Al-Quran maupun Sunnah, Ibn Katsir menganjurkan agar merujuk kepada pendapat para sahabat Nabi saw sebab mereka adalah orang-orang yang paling mengetahui mengenal hal itu dan menjadi saksi atas keadaan dan peristiwa yang berkaitan dengannya selain juga mereka pemahaman yang sempurna, pengetahuan yang sah dan amal yang saleh. Jika penafsiran suatu kata dalam Al-Quran tidak terdapat di dalam Al-Quran, Sunnah atau pendapat para sahabat Nabi saw, Ibn Katsir

menganjurkan agar merujuk kepada pendapat para tabi'in.³⁷

Contoh penafsiran Ibn Katsir yang menggunakan pendekatan tafsîr *bi al-ma'tsûr* adalah penafsiran terhadap kata *al-furqân* (pembeda) yang terdapat di dalam Al-Quran. Kata *al-furqân* terdapat dalam firman Allah Swt,

مِنْ قَبْلُ هُدًى لِلنَّاسِ وَأَنْزَلَ الْفُرْقَانَ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا
بِآيَاتِ اللَّهِ هُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ
(٤)

“...sebelum (Al-Quran), menjadi petunjuk bagi manusia, dan Dia menurunkan Al Furqan. Sesungguhnya orang-orang yang kafir terhadap ayat-ayat Allah akan memperoleh siksa yang berat; dan Allah Maha Perkasa lagi mempunyai balasan (siksa)”. (QS Ali Imran [3]: 4)

Ibn Katsir menjelaskan arti kata *al-furqân* sebagai pembeda antara petunjuk dan kesesatan, yang benar dan yang batil, jalan yang lurus dan jalan yang menyimpang. Kemudian Ibn Katsir mengutip pendapat Qatadah dan Rabi' ibn Anas bahwa yang dimaksud dengan kata *al-furqân* di dalam ayat ini adalah Al-Quran. Ibn Katsir juga mengutip pendapat Ibn Jarir al-Thabari bahwa kata *al-furqân* di dalam ayat ini berpola *isim mashdar* karena sebelumnya telah disebutkan Al-Quran dalam firman Allah Swt,

مِنْ قَبْلُ هُدًى لِلنَّاسِ وَأَنْزَلَ الْفُرْقَانَ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا
بِآيَاتِ اللَّهِ هُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ
(٤)

Sebelum (Al Quran), menjadi petunjuk bagi manusia, dan Dia menurunkan Al Furqaan [182]. Sesungguhnya orang-orang yang kafir terhadap ayat-ayat Allah akan memperoleh siksa yang berat; dan

³⁷Ibn Katsir, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*, vol. 2, (Riyadh: Dar Thayyibah li al-Nasyr wa al-Tawzi', 1999), hlm. 8.

Allah Maha Perkasa lagi mempunyai Balasan (siksa). (QS Ali Imran[3]: 4), yakni Al-Quran.³⁸

Contoh metode penafsiran Ibn Katsir yang konsisten dalam menggunakan pendekatan tafsir *bi al-ma'tsur* adalah ketika Ibn Katsir menafsirkan firman Allah Swt :

رُئِيَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ
وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْحَيْلِ
وَالْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا
وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَاَبِ (١٤) قُلْ أَوْبَيْتُكُمْ بِحَيْرِ
مِنْ دَلِكُمْ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ
تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَأَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَرِضْوَانٌ
مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ (١٥)

Dijadikan indah pada (pandangan) manusia kecintaan kepada apa-apa yang diingini, yaitu: wanita-wanita, anak-anak, harta yang banyak dari jenis emas, perak, kuda pilihan, binatang-binatang ternak dan sawah ladang. Itulah kesenangan hidup di dunia, dan di sisi Allah-lah tempat kembali yang baik (surga). Katakanlah: "Inginkah aku kabarkan kepadamu apa yang lebih baik dari yang demikian itu?". Untuk orang-orang yang bertakwa (kepada Allah), pada sisi Tuhan mereka ada surga yang mengalir dibawahnya sungai-sungai; mereka kekal didalamnya. Dan (mereka dikaruniai) isteri-isteri yang disucikan serta keridhaan Allah. Dan Allah Maha Melihat akan hamba-hamba-Nya". (QS Ali Imran [3]: 14-15).

Dalam menafsirkan ayat di atas, Ibn Katsir menjelaskan bahwa Allah Swt menyampaikan tentang apa yang indah di mata manusia yang meliputi kesenangan yang bersumber dari kaum perempuan dan

anak-anak. Menurut Ibn Katsir, Allah Swt mengawalinya dengan menyebutkan kaum perempuan terlebih dahulu karena fitnah yang ditimbulkan oleh kaum perempuan jauh lebih besar. Dalam kaitan ini, Ibn Katsir mengutip empat hadis Nabi saw, yakni, Rasulullah saw bersabda, "Tidaklah aku tinggalkan sesudahku fitnah yang lebih berbahaya bagi lelaki selain dari kaum perempuan". Menurut Ibn Katsir, jika perempuan dipandang sebagai wasilah untuk mencegah perbuatan keji (*al-i' fâf*) seperti zina atau menjadi perempuan sebagai wasilah dalam memperoleh keturunan, maka jelas hal ini merupakan sesuatu yang baik dan tidak tercela. Bahkan Ibn Katsir juga mengutip hadis yang menurutnya memperbolehkan seorang lelaki berpoligami. Hadis tersebut adalah sabda Rasulullah saw, "Sesungguhnya kebaikan umat ini adalah karena banyaknya kaum perempuan (isteri)". (HR Bukhari dalam *Shahîh al-Bukhâri*, no. 5069). Hadis Nabi saw lainnya yang dikutip Ibn Katsir dalam menjelaskan ayat di atas adalah sabda Rasulullah saw, "Dunia itu sesuatu yang menyenangkan dan yang paling menyenangkan dari dunia adalah perempuan yang salehah. Jika (suami) menatapnya, hatinya menjadi senang. Jika (suami) memerintahkannya, dia patuh. Jika (suami) pergi meninggalkan rumah, dia mampu menjaga kehormatan dirinya dan juga hartanya". (HR Muslim dalam *Shahîh Muslim* no. 1467. Al-Nasa'i dalam *Sunan* 6/69, dan Ibn Majah dalam *Sunan* no. 1855 dari hadis Abdullah ibn 'Amr ibn al-Ash ra). Rasulullah saw juga bersabda, "Aku dibuat cinta kepada kaum perempuan dan minyak wangi. Kemudian dijadikan hiburanku ada di dalam salat. (HR. Ahmad dalam *Musnad* 3/128, al-Nasa'i dalam *Sunan*, 7/61, dari hadis Anas ibn Malik. Aisyah ra berkata, "Tak ada yang lebih

³⁸Ibn Katsir, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*, vol. hlm. 2, 6.

disukai oleh Rasulullah saw selain perempuan kecuali kuda”³⁹.

Kutipan di atas menunjukkan bahwa dalam menafsirkan Al-Quran, Ibn Katsir selalu menggunakan ayat Al-Quran, Sunnah Rasulullah saw atau perkataan para sahabat Nabi saw. *Ketiga, Tafsîr al-Durr al-Mantsûr fî Tafsîr bi al-Ma'tsûr* karya al-Suyuthi. Karya al-Suyuthi ini jelas berada di dalam genre kitab *tafsîr bi al-ma'tsûr*, terlebih lagi al-Suyuthi secara eksplisit menyebutkannya dalam judul karya tafsirnya itu. Ada fenomena bahkan yang tidak lazim jika kita membaca tafsir karya al-Suyuthi ini, yakni bahwa dia bahkan memaparkan terlebih dahulu *âtsâr* sebelum membahas ayat-ayat Al-Quran tertentu. Misalnya dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Quran dalam surah al-Fatihah. *Âtsâr* yang dikutip Al-Suyuthi antara lain adalah diriwayatkan dari Ibn Abu Syaybah, Abu Na'im, al-Bayhaqi, al-Wahidi, al-Tsa'labi dari Abu Maysarah 'Amr ibn Syurahbil bahwa Rasulullah saw berkata kepada Khadijah ra, “Sesungguhnya ketika aku menyendiri aku mendengar suara yang berseru. Demi Allah, aku sangat takut terhadap hal ini”. Khadijah berkata, “Aku berlindung kepada Allah. Allah tidak akan mencelakakanmu.

Demi Allah, engkau akan mengemban amanat, menyambung silaturahmi dan benar dalam ucapan”. Ketika Abubakar ra datang ke rumah Rasulullah saw dan beliau sedang tidak ada di rumah, Khadijah ra menceritakan hal ini kepadanya dan berkata, “Pergilah engkau bersama Muhammad kepada Waraqah”. Ketika Rasulullah saw datang, Abubakar langsung memegang tangan beliau seraya berkata, “Mari kita pergi menemui Waraqah”. Rasulullah bertanya, “Siapa yang memberitahumu?” Abubakar

menjawab, “Khadijah”. Rasulullah saw dan Abubakar kemudian pergi menemui Waraqah dan menceritakan ihwal yang terjadi. Rasulullah bertanya, “Jika aku sedang menyendiri kemudian aku mendengar suara yang berseru, “Hai Ahmad, hai Ahmad,” apakah aku lari saja?” Waraqah berkata, “Jangan lakukan itu. Jika dia datang kepadamu, tenangkan hatimu hingga engkau mendengar apa yang dikatakannya. Setelah itu datanglah kepadaku dan ceritakan kepadaku”. Ketika Rasulullah saw menyendiri, ada yang berseru kepadanya, “Hai Ahmad, ucapkanlah, “*Dengan menyebut nama Allah Yang Maha Pemurah lagi Maha Penyayang. Segala puji bagi Allah, Tuhan semesta alam,*” hingga firman Allah Swt, “...dan bukan (pula jalan) mereka yang sesat”. (QS al-Fatihah[1]: 1-7). Dia berkata lagi, “Katakanlah, tidak ada tuhan selain Allah”. Kemudian Rasulullah saw datang kepada Waraqah dan bercerita kepadanya. Waraqah berkata kepada Rasulullah saw, “Bergembiralah. Aku bersaksi bahwa yang menyampaikan kabar gembira kepadamu adalah yang juga menyampaikan kabar gembira kepada putera Maryam. Malaikat yang datang kepadamu adalah yang juga datang kepada Musa dan bahwa engkau adalah nabi yang diutus”⁴⁰.

Sebelum membahas ayat-ayat dalam Surah al-Fatihah, al-Suyuthi juga mengutip hadis yang diriwayatkan oleh al-Bukhari, al-Darimi dalam Musnadnya, Abu Dawud, al-Turmudzi, Ibn al-Mundzir, Ibn Abi Hatim, Ibn Murdawayh dalam tafsir mereka, dari Abu Hurayrah bahwa Rasulullah saw bersabda, “*Segala puji bagi Allah, Tuhan semesta alam*” adalah induk Al-Quran dan tujuh ayat yang dibaca

³⁹Ibn Katsir, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*, vol. 2, hlm. 19.

⁴⁰Al-Suyuthi, *Al-Durr al-Mantsûr fî Tafsîr bi al-Ma'tsûr*, (Kairo: Markaz li al-Buhuts wa al-Dirasat al-'Arabiyyah al-Islamiyyah, 2003), hlm. 6.

berulang-ulang”.⁴¹ Al-Suyuthi menafsirkan seluruh ayat Al-Quran dengan secara konsisten menggunakan pendekatan tafsir *bi al-Ma'tsûr*, yakni menafsirkan Al-Quran dengan Al-Quran, dengan Sunnah Rasulullah atau dengan pendapat para sahabat maupun tabi'in.

Keempat, Tafsir Jawâhir al-Hisân fî Tafsir al-Qur'ân karya 'Abd al-Rahman ibn Muhammad ibn Makhlu'f Abi Zayd al-Tsa'alibi (786-857 H). Pada bagian pendahuluan tafsir ini ada penjelasan mengenai kata *tafsîr* dan kata *ta'wîl*. Sebagaimana telah dikemukakan sebelumnya, definisi *ta'wîl* dan penerapannya dalam memahami Al-Quran telah menimbulkan polemik di kalangan ulama terdahulu (*al-mutaqaddimîn* atau salaf) dan ulama terkemudian (*al-muta'akhkhirîn*, khalaf). Di dalam tafsir ini dijelaskan bahwa kata *ta'wîl* mengandung beberapa arti. Kata *ta'wîl* berasal dari kata *al-awl*, yang artinya kembali (*al-rujû'*). Ibn al-Manzhur mengatakan bahwa *al-awl* berarti kembali (*al-rujû'*). Ungkapan *âla al-syay'u ya'ûl awl^{an} wa ma'âl^{an}* artinya adalah kembali (*raja'a*). Ungkapan *awwala al-syay'a* berarti mengembalikannya. Ungkapan *awwala al-kalâm wa ta'awwalahu* berarti menjelaskannya dan memastikannya.⁴²

Kata *ta'wîl* di kalangan ulama Salaf memiliki dua arti. Pertama, menafsirkan kalimat dan menjelaskan artinya. Dengan demikian, kata *ta'wîl* dan kata *tafsîr* bersinonim. Kedua, kata *ta'wîl* berarti yang menjadi maksud dari suatu kata (*nafs al-murâd bi al-kalâm*). Jika kata itu merupakan perintah, maka *ta'wilnya* adalah perbuatan yang diperintahkan itu (*nafs al-fi'l al-mathlûb*). Jika merupakan

berita (*al-khabar*) maka *ta'wilnya* adalah sesuatu yang diberitakan itu (*nafs al-syay' al-mukhbar bihi aw 'alayahi*). Dengan demikian, kata *ta'wîl* disini mengandung pengertian esensi segala sesuatu yang ada di dalam realitas (*nafs al-umûr al-mawjûdah fî al-khârij*). Dalam hal ini, kemudian dikutip pendapat Ibn Taymiyyah bahwa *ta'wîl* adalah bahasa Al-Quran yang dengannya ia diturunkan (*lughah al-qur'ân al-lafî nuzila bihâ*). Dengan pendapat Ibn Taymiyyah ini kemudian disebutkan bahwa *ta'wîl* mengandung arti mengembalikan semua yang disebutkan Al-Quran mengenai *ta'wîl* kepada arti yang kedua ini (*irjâ' kulli mâ jâ'a fî al-qur'ân min lafzh al-ta'wîl ilâ hâdza al-ma'nâ al-tsâni*). Sedangkan kata *ta'wîl* menurut pemahaman para ulama muta'akhkhirin mengandung arti memalingkan kata dari arti lahir kepada arti lain karena adanya dalil yang menghubungkannya (*sharf al-lafzh 'an ma'nâ al-râjih ilâ ma'nâ al-marjûh li dalîlⁱⁿ yaqtarinu bihi*).⁴³

Sesuai dengan genrenya sebagai *tafsîr bi al-ma'tsûr*, *Jawâhir al-Hisân fî Tafsir al-Qur'ân* karya al-Tsa'alibi juga menggunakan ayat Al-Quran, Sunnah Rasulullah saw dan pendapat para sahabat Nabi saw maupun tabi'in dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Quran. Dalam menafsirkan surah al-Fatihah, misalnya, al-Tsa'alibi menempuh metode yang sama dengan metode yang digunakan oleh al-Suyuthi, yakni mengutip berbagai *âtsâr* terlebih dahulu mengenai surah al-Fatihah sebelum memulai penafsiran tentang ayat-ayat Al-Quran yang terdapat di dalam surah al-Fatihah. Sebagai contoh, al-Tsa'alibi mengutip pendapat Ibn Abbas bahwa surah al-Fatihah adalah sûrah Makkiiyyah dan Ibn Abbas memperkuat

⁴¹ Al-Suyuthi, *Al-Durr al-Mantsûr fî Tafsir bi al-Ma'tsûr*, hlm. 9.

⁴² Al-Tsa'alibi, *Jawâhir al-Hisân fî Tafsir al-Qur'ân*, (Beirut: Dar Ihya al-Turats al-Arabi, 1997), hlm. 42.

⁴³ Al-Tsa'alibi, *Jawâhir al-Hisân fî Tafsir al-Qur'ân*, hlm. 43.

pendapatnya dengan salah satu ayat yang terdapat di dalam surah al-Hijr, :

وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِّنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ (٨٧)

Dan sesungguhnya Kami telah berikan kepadamu tujuh ayat yang dibaca berulang-ulang dan Al Quran yang agung". (QS al-Hijr [15]: 87.

Surah al-Hijr adalah surah Makkiyyah. Di dalam hadis dari Ubay ibn Ka'ab disebutkan bahwa surah al-Fatihah adalah *Sab' al-Matsânî* (Tujuh ayat yang dibaca berulang-ulang).⁴⁴ Mengenai keutamaan surah al-Fatihah, al-Tsa'alibi mengutip hadis Rasulullah saw dari Ubay ibn Ka'ab bahwa belum pernah ada surah yang diturunkan di dalam Taurat, Injil atau Al-Furqan yang serupa dengan surah al-Fatihah.⁴⁵ Al-Tsa'alibi juga meneladani Ibn Taymiyyah dalam hal menggunakan pendapat ahli bahasa dalam menafsirkan Al-Quran. Misalnya dalam menafsirkan firman Allah Swt, :

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

Segala puji bagi Allah, Tuhan semesta alam". (QS al-Fatihah [1]: 2).

Kata *rabb* (Tuhan) pada ayat di atas ditafsirkan oleh al-Tsa'alibi dengan mengutip pendapat para ahli bahasa, yakni berarti yang disembah (*al-ma'bûd*), Raja Yang Mahaagung (*al-sayyid al-mâlik*). Kata *rabb* secara umum berarti Tuhan segala sesuatu, yakni Allah Swt.⁴⁶ Kelima, kitab tafsir *Adhwa' al-Bayân fî Tafsîr al-Qur'ân bi al-Qur'ân* karya Muhammad Amin ibn Muhammad Mukhtar al-Jakanni al-Syanqithi (w. 1393 H). Muhammad Amin menyatakan bahwa ada dua tujuan dalam menyusun tafsir ini. *Pertama*, menjelaskan Al-Quran dengan Al-Quran

karena ada ijmak ulama yang menyatakan bahwa jenis kitab tafsir terbaik adalah yang menafsirkan Kitab Allah dengan Kitab Allah sebab menurut Muhammad Amin, seperti halnya pula pendapat Ibn Taymiyyah, tidak ada yang lebih mengetahui arti firman Allah Swt selain Allah Swt. *Kedua*, menjelaskan hukum-hukum fiqh yang terdapat di dalam semua ayat Al-Quran. Prinsip dasar Muhammad Amin adalah menjelaskan hukum-hukum fiqh tersebut berdasarkan dalil-dalilnya dari Sunnah Rasulullah saw, dan pendapat para ulama mengenainya. Muhammad Amin menyatakan dengan tegas bahwa dia akan berpihak kepada pendapat yang kuat dan tanpa fanatisme terhadap mazhab tertentu atau terhadap pendapat dari orang tertentu. Muhammad Amin menyatakan bahwa yang menjadi perhatian utamanya adalah substansi pendapat dan bukan siapa yang berpendapat. Sebab semua pendapat mungkin saja diterima atau ditolak kecuali pendapat Rasulullah saw. selain itu, kebenaran adalah kebenaran meski orang yang mengucapkannya adalah orang yang hina.⁴⁷

Selain itu, dalam menafsirkan Al-Quran, Muhammad Amin juga menjelaskan sebagian persoalan kebahasaan (*al-masâ'il al-lughawiyyah*) yang berkaitan dengan *sharf* (uraian tentang bentuk kata) atau *i'râb* (uraian tentang kedudukan kata) dan mengkritisi persoalan-persoalan akidah berdasarkan sanad hadis-hadis.⁴⁸ Muhammad Amin juga menyatakan bahwa salah satu aspek penting dalam kitab tafsir yang disusunnya adalah menjelaskan sifat umum arti suatu

⁴⁴Al-Tsa'alibi, *Jawâhir al-Hisân fî Tafsîr al-Qur'ân*, hlm. 161.

⁴⁵Al-Tsa'alibi, *Jawâhir al-Hisân fî Tafsîr al-Qur'ân*, hlm. 161.

⁴⁶Al-Tsa'alibi, *Jawâhir al-Hisân fî Tafsîr al-Qur'ân*, hlm. 164.

⁴⁷Muhammad Amin ibn Muhammad Mukhtar al-Jakanni al-Syanqithi, *Adhwa' al-Bayân fî Tafsîr al-Qur'ân bi al-Qur'ân*, (Beirut: Dar Kutub al-Ilmiyyah, 1996), hlm. 6-7.

⁴⁸Muhammad Amin ibn Muhammad Mukhtar al-Jakanni al-Syanqithi, *Adhwa' al-Bayân fî Tafsîr al-Qur'ân bi al-Qur'ân*, hlm. 7.

kata yang diakibatkan oleh ambiguitas (*al-isytirâk*) baik dalam kata benda (*ism*), kata kerja (*fi'l*) maupun huruf. Muhammad Amin kemudian menyebutkan contoh sifat umum arti yang diakibatkan oleh ambiguitas (*al-isytirâk*) kata benda, yakni dalam firman Allah Swt.:

وَالْمُطَلَّعَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ
(٢٢٨)....

“...Wanita-wanita yang ditalak hendaklah menahan diri (menunggu) tiga kali quru’.” (QS *al-Baqarah* [2]: 228).

Kata quru’ (*al-qar’u*) pada ayat di atas dapat berarti masa suci dan dapat berarti pula masa haidh (menstruasi). Menurut Muhammad Amin, Allah Swt telah mengisyaratkan bahwa yang dimaksud dengan quru’ adalah masa suci sebab Allah Swt telah berfirman.:

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ
(١)....

Hai Nabi, apabila kamu menceraikan isteri-isterimu maka hendaklah kamu ceraikan mereka pada waktu mereka dapat (menghadapi) iddahnya (yang wajar)...” (QS *al-Thalaq* [65]: 1).

Menurut Muhammad Amin, huruf *lâm* pada kata *li ‘iddatihinna* menunjukkan waktu dan waktu talak yang diperintahkan di dalam ayat adalah masa suci, bukan masa haidh. Hal ini juga ditunjukkan dengan adanya tambahan huruf *tâ’ marbûthah* pada firman-Nya, “*tsalâtsata qurû’*” sebagai bukti atas bentuk mudzakkar yang dijumlahkan, yakni masa suci (*li dalâlatihâ ‘alâ tadzkîr al-ma’dûd wa huwa al-athhâr*). Sekiranya yang dimaksudkan adalah masa haidh, tentu bentuk kalimatnya akan menjadi *tsalâtsa qurû’*, tanpa huruf *tâ’ marbûthah* atau *hâ’*. Menurut Muhammad Amin, orang-orang Arab lazim mengatakan “*tsalâtsata*

athhâr” dan “*tsalâtsa haydhât*”.⁴⁹ Keseluruhan penafsiran dalam *Adhwa’ al-Bayân fî Tafsîr al-Qur’ân bi al-Qur’ân* karya Muhammad Amin ini memang tidak keluar dari jalur metode tafsir Ibn Taymiyyah, yakni menafsirkan Al-Quran dengan Al-Quran, dengan Sunnah Rasulullah saw, dengan pendapat para sahabat dan tabi’in serta dengan pendapat para ahli bahasa. Tujuannya tentu jelas, yakni penafsiran Al-Quran tidak boleh berada terlalu jauh dari ruang lingkup makna pada konteks yang berada di dalam lingkup Al-Quran itu diturunkan.

C. Penutup

Dari uraian diatas, dapat ditarik kesimpulan sebagai berikut: Ibn Taymiyyah menganjurkan umat untuk menggunakan pendekatan *tafsîr bi al-ma’tsûr*, yakni pendekatan yang menafsirkan Al-Qur’an dengan Al-Qur’an, Sunnah Rasulullah SAW, pendapat para sahabat dan tabi’in, dan pendapat para ahli bahasa. Kritik Ibn Taymiyyah terhadap para filsuf Muslim, dan nyaris terhadap semua sekte maupun mazhab yang ada pada masanya, disebabkan oleh pandangan para filsuf Muslim yang tidak didasarkan atas nash yang sah (*shahîh al-manqûl*) dan argumen rasional yang jelas (*sharîh al-ma’qûl*) atau dengan kata lain, banyak argumen rasional (*al-adillah al-aqliyyah*) para filsuf Muslim yang bertentangan dengan dalil-dalil agama (*al-adillah al-naqliyyah*).

Sungguhpun demikian, tetap ada titik temu antara Ibn Taymiyyah dan para filsuf Muslim khususnya dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur’an dengan menggunakan pendapat pribadi. Ibn Taymiyyah merumuskan hierarki kualitas penafsiran

⁴⁹Muhammad Amin ibn Muhammad Mukhtar al-Jakanni al-Syanqithi, *Adhwa’ al-Bayân fî Tafsîr al-Qur’ân bi al-Qur’ân*, hlm. 9.

Al-Qur'an yang meliputi penafsiran Al-Qur'an dengan Al-Qur'an, penafsiran Al-Qur'an dengan Sunnah Rasulullah SAW, penafsiran Al-Qur'an dengan pendapat para sahabat dan tabi'in, penafsiran Al-Qur'an dengan menggunakan pendapat para ahli bahasa dan penafsiran Al-Qur'an dengan menggunakan pendapat pribadi. Meski berada pada alternatif terakhir, Ibn Taymiyyah tidak menafikan penafsiran Al-Qur'an dengan menggunakan pendapat pribadi sebagai sesuatu yang mungkin dilakukan. Al-Ghazali dan Ibn Rusyd berpendapat bahwa menafsirkan Al-Qur'an dengan pendapat pribadi harus tetap berada di dalam koridor teks agama yang sah dan tidak boleh melanggar kaidah-kaidah bahasa Arab. Selain itu, baik Ibn Taymiyyah, al-Ghazali dan Ibn Rusyd sama-sama berpendapat bahwa penafsiran Al-Qur'an dengan menggunakan pendapat pribadi dan penafsiran metaforik (*ta'wîl*) merupakan sesuatu yang jarang dilakukan dan bersifat sangat elitis.

DAFTAR PUSTAKA

- Al-Tsa'alibi, *Jawâhir al-Hisân fî Tafsîr al-Qur'ân*, (Beirut: Dar Ihya al-Turats al-Arabi, 1997)
- Al-Suyuthi, *Al-Durr al-Mantsûr fî Tafsîr bi al-Ma'tsûr*, (Kairo: Markaz li al-Buhuts wa al-Dirasat al-'Arabiyyah al-Islamiyyah, 2003),
- Ahmad Gaus, *Api Islam Nurcholish Madjid: Jalan Hidup Seorang Visioner*. (Jakarta: PT. Kompas Media Nusantara, 2010),
- Albert Hourani, *The Emergence of The Modern Middle East*, (California: University of California Press, 1981),
- A. Hanafi, *Teologi Islam*, (Jakarta: Pustaka al-Husna, 1980),
- G.H.A. Juyuboll, *Kontroversi Hadis di Mesir (1890-1960)*, alih basa: Ilyas Hasan, Cet. I, (Bandung: Mizan, 1999),
- Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1975),
- Harun Nasution, *Pembaharuan Dalam Islam, Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, Cet. XIV. (Jakarta: Bulan Bintang, 2003),
- Ibn Taymiyyah. *Minhâj al-Sunnah fî Naqdh Kalâm al-Syî'ah wa al-Qaddariyyah*, (Riyadh: Maktrabat al-Riyadh al-Haditsah, tt), vol.1, 22-23.
- _____, *Majmû' al-Fatâwâ: Tafsîr*, Vol. 17, (Beirut: Dar al-Wafa', 2005),
- Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Al-Shawâ'iq al-Mursalah 'ala al-Jahmiyyah wa-al-Mu'aththilah*, Ed. 'Ali ibn Muh'ammad al-Dakhil Allah, (Riyadh, 1412/1991-92), vol. 1,
- _____, *Ijtimâ' al-Juyûsy al-Islâmiyyah 'ala Ghazw al-Mu'aththilah wa-al-Jahmiyyah: Wa-huwa al-Risâlah al-Musammâ bi al-Istiwâ'*, ed. Ridwan Jami' Ridwan (Makkah dan Riyadh, 1415/1995),
- _____, *al-Tibyân fî Îmân al-Qur'ân*, (Makkah: Dar Alam al-Fawa'id li al-Nasyr wa al-Tawzi', 1429 H),
- _____, *Mukhtashar Syifâ' al-'Alîl fî Masâ'il Qadhâ' wa al-Qadar wa al-Hikmah wa al-Ta'lîl*, ed. Khalid ibn 'Abd al-Rahman al-'Akk, (Beirut, 1996),
- Ibn Katsir, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*, vol. 2, (Riyadh: Dar Thayyibah li al-Nasyr wa al-Tawzî', 1999),
- JMS Baljon, *Modern Muslim Koran Interpretation*, (Leiden: EJ. Brill, 1968),
- Madjid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, (New York: Columbia Press, 2004),

- Muhammad Amin ibn Muhammad Mukhtar al-Jakanni al-Syanqithi, *Adhwa' al-Bayân fî Tafsîr al-Qur'ân bi al-Qur'ân*, (Beirut: Dar Kutub al-Ilmiyyah, 1996)
- Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Manâr*, (Kairo: Dar al-Manar, 1947),
- M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, (Bandung: Mizan, 1992),
- Nurcholish Madjid. *Islam Agama Kemanusiaan*, (Jakarta: Paramadina, 1995),
- Ponorogo". Disertasi Doktor Falsafah Usuluddin, (Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, 2005),
- Shihâb al-Din Ahmad Ibn Hajar al-'Asqalân|, *Al-Durar al-Kâminah fî A'yân al-Mi'ah al-Tsâminah*, ed. Muhammad Rashid Jad al-Haqq, (Kairo, 1966–67), vol. 4

