

ANALISIS PANDANGAN IBNU TAIMIYAH TENTANG KEDUDUKAN TA'WIL DALAM MEMAHAMI AL-QUR'AN

Supriadi. AM¹
Munawar, MA²
ucup.priadi@gmail.com

التجريد

بدءاً من انتقادات ابن تيمية للفلاسفة ، والصوفيين ، الذين قاموا بمواءمة التعاليم الإسلامية مع الفلسفة اليونانية ، فقاموا بتنفيذ تفسيرات مجازية للنصوص الدينية ووضعوا الوحي أقل من العقل. ثم ينتقد انتقادات اللاهوتيين الذين يحاولون فهم الحقيقة على حجاج عقلانية ، حيث يستخدمون الوحي ولكنهم ثانويون فقط. يفترضون أن السبب يفسر الوحي ويجب فهمه بعقلانية. وهذا ما قاله ابن تيمية سبب الانقسام بين المسلمين. يمتد هذا الاختلاف في المنظور ليشمل الاختلافات في المفاهيم المتعلقة بالوحي والسبب المتعلق بالتنافس والتفوق بين الاثنين. في النهاية ، اتبع ابن تيمية طريقة فهم السلف ، أي تفسير القرآن مع القرآن مع القرآن ، والسنة ، مع الأصدقاء ، والتأيين ، واللغويين ، وراعي أو ما يسمى بالمأثور. انحياز ابن تيمية هو جمده في توحيد إيمان المسلمين وإبعاد المسلمين عن استخدام المصادر الأجنبية في فهم التعاليم الإسلامية. وضع ابن تيمية طريقة رأي (السبب) في أسفل التسلسل الهرمي لفهم وتفسير النصوص الدينية (الوحي).

Pendahuluan

Kebutuhan terhadap penafsiran al-Qur'an yang sesuai dengan perkembangan zaman dan kebutuhan umat sebenarnya sudah ada dimulai sejak wafatnya Rasulullah Saw. dimana saat itu tidak ada tempat bertanya, dan munculnya berbagai masalah keummatan. Oleh karena itu memahami makna al-Qur'an dengan tafsir menjadi suatu bagian penting dalam

¹ Dosen tetap Prodi PAI, STAI Asy-Syukriyyah Tangerang

² Dosen tetap IAT STAI Asy-Syukriyyah Tangerang

mengetahui maksud si pengarang-Nya. Bukan hanya sekedar tujuan untuk memahami maknanya, tetapi para mufasssir juga berusaha untuk membuat penafsiran yang bisa membuktikan adanya relevansi ajaran agama terhadap perkembangan zaman yang terus berjalan seiring dengan perkembangan pemikiran manusia dan menyeleraskan al-Qur'an dengan kebutuhan umat.³

Dampak dari itu semua, memunculkan keragaman penafsiran terhadap al-Qur'an seiring dengan perluasan Islam ke berbagai negara. Akibatnya muncul berbagai pendekatan dalam menafsirkan al-Qur'an. Gambaran tersebut membuat para ulama ulumul Qur'an membagi metode dalam penafsiran al-Qur'an seperti *Metode bil-Ma'tsur* yaitu rentang pada masa rasulullah, sahabat, dan masa tabi'in. Al-Qur'an itu sendiri dan Hadits dijadikan sebagai acuan dalam membuat penafsiran, dan pendekatan ini dianggap oleh Quraish Shihab sebagai penafsiran paling autentik dan paling benar.⁴ Tafsir dengan metode ini juga menggunakan prinsip penafsiran ayat al-Qur'an dengan al-Qur'an, penafsiran al-Qur'an dengan hadits rasulullah, penafsiran al-Qur'an dengan pendapat para sahabat, penafsiran al-Qur'an dengan pendapat para tabi'in,⁵ dengan tata cara yang jelas periwayatannya, cara seperti ini biasanya dilakukan secara lisan atau belum dikodifikasikan menjadi ilmu tersendiri. Namun setelah tafsir menjadi disiplin ilmu tersendiri, maka ditulis dan terbitlah buku-buku yang memuat khusus tafsir bil ma'tsur lengkap dengan jalur sanad kepada Nabi Muhammad Saw, para sahabat, dan tabi'in.⁶

Penafsiran dengan metode ini biasanya memuat hanya tentang *tafsir bil ma'tsur* kecuali kitab yang dikarang Ibn Jarir al-Thabary yang menyertakan pendapat dan menganalisisnya serta mengambil *istinbath* yang mungkin ditarik dari ayat al-Qur'an. Pada perkembangan

³ JMS Baljon, *Modern Muslim Koran Interpretation*, Ieiden: EJ.Brill, 1968), h. 1-2

⁴ Lihat dalam *Membumikan al-Qur'an ; Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, (Bandung: Mizan, 1992), h. 71

⁵ Masyhud, *Penafsiran Ibnu taimiyah tentang Metode Penafsiran Al-Qur'an Sebagai Upaya Pemurnian Pemahaman Terhadap al-Qur'an*, (STAIN Purwokwrtro: Jurnal Penelitian Agama, 2008), h. 7

⁶ Hasbi Ash-Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu al-Qur'an /Tafsir*. (Jakarta: Bulan Bintang, 1980) h. 226-236

selanjutnya, ada banyak tokoh yang mengkodifikasikan tafsir bil ma'tsur tanpa mengemukakan periwayatan sanadnya kemudian mengungkapkan pendapatnya sendiri serta tidak membedakan periwayatan yang shahih atau tidak. Hal ini memunculkan kecurigaan adanya pemalsuan, maka muncullah studi-studi kritis yang berhasil menemukan dan menyingkap sebagian riwayat palsu sehingga para mufasir dapat berhati-hati. Hal ini bisa ditemukan ketika menafsirkan al-Qur'an pada ayat yang mujmal ditafsirkan oleh ayat lain yang mufassshal, ayat al-Qur'an yang mutlaq dengan ayat al-Qur'an yang muqayyad.⁷

Diantara kitab tafsir yang termasuk kategori *tafsir bil ma'tsur* seperti Ibnu Jarir Ath Thabary dengan karyanya *Tafsir Jami'ul Bayan*, Abul Laits as Samarqandy dengan karyanya *Tafsir Al Bustan*, Imam Al Baghawiy dengan karyanya *Tafsir Ma'limut Tanzil*, Al Hafidh Ibnu Katsir dengan karyanya *Tafsir Al-Qur-anul 'Adhim*, Alwahidy dengan karyanya *Tafsir Asbabun Nuzul*, Abu Ja'far An Nahas dengan karyanya *Tafsir An Naskh wal mansukh*, Imam As Suyuthy dengan *Tafsir Ad Durrul Mantsur fit Tafsir bil Ma'tsur*, dan Abdurrahman Atsa'libi dengan karyanya *Al-Jawahir al-Hassan Fi tafsir al-Qur'an*.

Periode berikutnya (abad ke 3 H) muncul penafsiran dengan menerapkan metode *bil ra'yu* (aql) dalam menafsirkan al-Qur'an sebagai akibat dari derasnya arus asimilasi kultural budaya Islam dengan dengan budaya luar (termasuk barat) karena terjadinya proses ekspansi Islam ke berbagai belahan negara sehingga menciptakan sebuah peradaban baru.

Muhammad Husein Al-Dzahabi merupakan salah satu tokoh dalam bidang tafsir yang memiliki perhatian terhadap keberadaan produk-produk tafsir hasil karya ulama. Dia juga memberikan penilaian terhadap kualitas karya tafsir yang ada. Dalam kitabnya yang begitu fenomenal, *Al-Tafsir Wa Al-Mufasssirun*, dia memaparkan beberapa madzhab tafsir dan periodisasinya. Salah satu aspek metodologi yang dia teliti adalah tafsir *al-Ra'yi*. Sebagian

⁷ Ali Hasan Al-'Aridi, *Sejarah dan Metodologi Tafsir*, terj:Ahmad Akrom (Jakarta: PT. Raja Grafindo persada, 1994) h. 42

besar ulama membolehkan menafsirkan dengan menggunakan metode *tafsir bi al-ra'yi*. Dengan tingkat kehati-hatian (ikhtiyāt) yang tinggi, dimana mereka menempuh jalur *al-jam'u wa al-tafrīq* (mengkompromikan dan memilah-milah) sehingga mereka memunculkan beberapa syarat bagi mufassir sebagai ketentuan baku yang telah disepakati.

Sebagian besar ulama membolehkan menafsirkan dengan menggunakan metode *tafsir bi al-ra'yi*. Dengan tingkat kehati-hatian (ikhtiyāt) yang tinggi, mereka menempuh jalur *al-jam'u wa al-tafrīq* (mengkompromikan dan memilah-milah) sehingga mereka memunculkan beberapa syarat bagi mufassir sebagai ketentuan baku yang telah disepakati.⁸

Berbeda halnya dengan pendapat Ibnu Taimiyah⁹ yang mengatakan,

فمن قال في القرآن برأيه فقد تكلف ما لا علم له به وسلك غير ما أمر به فلو اصاب المعنى في نفس الامر لكان قد أخطأ لأنه لم يأت الأمر من بابه كما حكم بين الناس على جهل فهو في النار وإن وفق حكمه الصواب في نفس الأمر ولكن يكون اخف جرماً

“Barang siapa mengatakan tentang al-Qur’an dengan dasar pikirannya saja, maka berarti dia telah menentukan beban yang tidak ada ilmu di dalam hal ini, dan berarti telah menempuh hal yang tidak diperintahkan. Maka sekalipun dia mungkin tepat mengartikan hal itu, namun dia tetap bersalah karena dia tidak mendatangi sesuatu di pintunya, seperti halnya seorang hakim yang memutuskan perkara orang dengan kebodohan, maka dia akan masuk neraka sekalipun keputusannya itu sesuai dengan kebenaran. Tetapi hal itu hanya lebih ringan dasarnya dari pada orang berbuat salah.”

Terlepas dari pandangan-pandangan di atas, kenyataan sejarah *tafsir bil-ra'yi* tetap muncul dan tetap menjadi pertimbangan dalam perkembangan ilmu ke-Islaman. Diantara tafsir yang termasuk kategori ini adalah *Mafatihul Ghaib* karya Fakhr al-Din al-Razi (w.606 H), *anwar al-Tanzil wa asrar al-ta'wil* karya Nashir al-Din al-Baydhawiy (w.691 H) yang menafsirkan al-Qur’an berdasarkan pada riwayat kaum salaf seperti karya Zamakhsyari, dan al-Razi dan memasukan hasil ijtihadnya sendiri yang tidak lepas dari pengaruh al-Razi

⁸ Mannā'al-Qaṭṭān, *Mabāhith fi 'Ulūm al-Qur'ān*. (Saudi Arabi: al-Dār al-Su'ūdiyāt li al-Naṣr, tt), h.264

⁹ Lihat Ibnu Taimiyah. *Pengantar Ilmu Tafsir*. Terj, (Jakarta: Pustaka panjimas, 1989), h. 13

dan Zamakhsyari. Kemudian *Gharibul Qur'an wa ragha'ib al-Furqon* karya Nizham al-Din ibn Hasan al-Naysaburi (w. 728 H) yang juga banyak mengutip dari pendahulunya yaitu pendapat al-Razi dan Zamakhsyari. Meski demikian, beliau terkadang juga mengkritik al-Razi dan Zamakhsyari.¹⁰

Sebagian kecil dari kita memiliki pandangan bahwa dalam konteks *ra'yi* diidentikkan dengan aliran mu'tazilah yang dalam sejarah dianggap sebagai kaum rasionalis dan liberal serta memiliki ciri berfikir bebas bahkan terhadap makna al-Qur'an sekalipun. Ternyata pandangan ini tidak selamanya benar, sebab mereka menyatakan bahwa jika makna harfiah pada sebagian ayat dalam al-Qur'an tidak dapat diterima akal, maka ayat tersebut harus difahami dengan metode *ta'wil* atau secara metaforik.¹¹

Setelah diteliti, ternyata kedua pendapat yang bertentangan itu hanya bersifat lafzhi-redaksional. Maksudnya kedua belah pihak sama-sama mencela penafsiran berdasarkan *ra'yu* (pemikiran semata) tanpa mengindahkan kaidah-kaidah dan kriteria yang berlaku, sehingga wajar seorang Ibnu Taimiyah mengharamkan metode penafsiran ini.¹²

Akibat dari terjadinya asimilasi kultur timur dan barat, maka muncul suatu genre baru sebagai bagian dari pengembangan *ra'yu* yang disebut dengan *tafsir ilmi* (*scientific interpretation*) atau tafsir sains. Tafsir-tafsir yang termasuk kategori ini seperti *Mafatihul Ghaib* karya al-Razi, dan *Tafsir al-Maraghi* karya syekh al-Maraghi.¹³

Ketika Islam bersentuhan dengan Filsafat Yunani yang dibawa dari Barat, para filosof muslim berusaha menggabungkan antara filsafat dan agama dengan cara menta'wilkan ayat-ayat al-Qur'an pada makna yang sesuai dengan kecenderungan dalam filsafat. Misalnya al-Farabi yang memaknai malaikat sebagai “sepuluh akal”.

Beda halnya dengan para sufi yang menafsirkan al-Qur'an dengan perasaan dan isyarat ruhani mereka saja, yang disebut dengan *tafsir isyari* atau tafsir sufi. Salah satu tokoh

¹⁰ Abu Ammar Yasir Qodhi, *Introduction to The Sciences of The Quran* (Birmingham: Al-Hidayah, 1999), h. 330-332

¹¹ Nurcolis Madjid, *Ibn Taimiyah on Kalam and Falsafa, (A Problem of Reason and Revelation in Islam*, (Chicago: University of Chichago, 19984), h. 4

¹² Muhammad Husain al-Dzahabi, *Al-Tafsir wa al-Mufasssirun*, Juz I (1976), h. 225-226

¹³ Muhammad Husein Az-Zahabi, *Tafsir wal Mufasssirun*, (Kairo: Maktabah Wahdah, 1995) h.534

sentral dalam karakter tafsir ini adalah Muhyiddin Ibnu ‘Arabi dimana beliau memasukan unsur *wihdatul wujud* sebagai ajaran utamanya dan memadamkan bahwa realitas adalah satu yang artinya antara wujud alam dan Tuhan adalah sama.¹⁴ Selain itu ada juga kecenderungan penafsiran yang ke arah demi kepentingan kelompoknya dan memperkuat pendiriannya atau mazhab nya saja seperti yang dilakukan oleh mu’tazilah, syi’ah, khawarij, dan Jabbariyah.¹⁵

Dari beberapa pemikiran yang telah dideskripsikan di atas, memberikan satu pengetahuan bahwa penafsiran al-Qur’an diberbagai zaman telah menghasilkan begitu banyak beragam tafsir yang sesuai dengan kebutuhan zaman (*solihun liqulli zaman wa makan*).

Penafsiran dengan pendekatan bathin (*isyari*) yang dilakukan para sufi bukan berarti lahir tanpa perdebatan, dalam perkembangannya tafsir model ini kurang menempati posisi yang baik malah justru banyak mendapatkan kritikan dan cercaan dari kalangan para mufassir dan ahli syariah, seperti Ibn Qoyim al-Jauziyah (w.750/1350), al-Taftazani (w.791/1389) dan Ibrahim al-Biqai (w.885/1480), bahkan kritikan datang dari ulama sufi sendiri yaitu al-Simnani (w.736/1336)

Fokus Pembahasan, Metode, Tujuan, dan Tehnik Penelitian

Fokus masalah yang dikedepankan dalam tulisan ini minimal menghadirkan dua masalah yaitu bagaimana sebenarnya substansi pemikiran Ibnu Taimiyah mengenai pendekatan *tafsir bil ma’tsur* dan bagaimana pandangan serta argumentasi beliau tentang *ta’wil*.

Tujuan dalam penelitian ini adalah mengungkakan jalan pemikiran Ibnu Taimiyah tentang prinsip-prinsip penafsirannya, menemukan benang merah diantara beberapa pemikiran dari aliran besar dalam bidang ilmu kalam, filsafat, dan tasawuf terutama penafsiran dengan jalan *bil-isyari (ta’wil)*, serta mengetahui cara Ibnu Taimiyah dalam memahami konteks al-Qur’an dan relevansinya terhadap penafsiran salafi.

¹⁴ Sachiko Murata, *The Tao of Islam*, (Bandung: Mizan, 1998) cet. V h. 74

¹⁵ Lihat masyhud, *Penafsiran Ibnu Taimiyah tentang Metode Penafsiran Al-Qur’an sebagai Upaya Pemurnian Terhadap Al-Qur’an*, h.3

Adapun metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode deskriptif analisis yang termasuk jenis penelitian kualitatif yaitu dengan cara melihat teks, kemudian di deskripsikan, lalu di analisis dengan tambahan data-data dari sumber lainnya. Penelitian merupakan studi naskah (*contens analysis*) yang berkaitan dengan pemikiran Ibnu Taimiyah terhadap penafsiran bil-isyari (*ta'wil*). Sementara pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah pendekatan filosofis-teologis yaitu penilaian secara subyektifitas tentang kebenaran atau ketidakbenaran dalam perspektif Ibnu Taimiyah.

Teknik penelitian yang digunakan adalah studi kepustakaan. Pada saat studi kepustakaan dilakukan pencatatan mengenai segala hal yang ditemukan dari kepustakaan yang dianggap relevan dengan topik penelitian. Catatan penelitian itu disamping mendokumentasikan persoalan-persoalan yang dijumpai juga dilengkapi dengan catatan peneliti tentang persoalan yang dianggap perlu diberikan catatan.

Pemahaman terhadap Ta'wil

Secara etimologi, ta'wil berasal dari kata *أول* *يؤؤل* *أل* yang artinya *الرجوع* yang artinya kembali¹⁶ dan *العاقبة* yang maknanya akibat atau pahala),¹⁷ Sedangkan isim makan dan zamannya adalah *موئلا* atau *الموئل* yang berarti *المرجع* tempat kembali, Ada juga yang mengatakan bahwa kata " *أَوَّل* " yang berarti *إليه و يعتمد عليه* yang bermakna kembali dan bersandar kepadanya, juga memiliki pengertian unggul dan memiliki pengikut,¹⁸ Kata *أَوَّل* digunakan karena sesudahnya kembali dan bersandar kepadanya.¹⁹ Sedangkan dalam terminologi Islam, Ibnu Manzhur menyebutkan dua pengertian ta'wil secara istilah yaitu; *pertama*, ta'wil adalah sinonim (muradhif) dari tafsir. *Kedua*, ta'wil adalah memindahkan

¹⁶ Ibnu Manzhur, *Lisan al-Arab*, (Beirut: Dar Shadir, tt). vol.XI h. 32

¹⁷ Ibnu Faris, *Mu'jam Maqayis Al-Lughah*, (Beirut: Dar Al-Fikr, 1979). vol.I h.162 dan Muhammad bin Abdullah Az-Zarkasyi, *Al-Burhan fi Ulum Al-Qur'an*, (Kairo: Dar Al-Hadith, 2006). h.416

¹⁸ Ibnu Taimiyah, *Al-Iklil fi Al-Mutashabih wa At-Ta'wil*, (Iskandariyah: Dar Al-Iman, tt). h.30

¹⁹ Ar-Raghib Al-Isfahani, *Mufradat fi Gharib Al-Qur'an*, (Maktabah Nizar Musthafa Al-Baz, tt). vol I h. 40

makna zhahir dari tempat aslinya kepada makna lain karena ada dalil.²⁰ Al-Jurjani dalam kamus istilahnya yang terkenal *At-Ta'rifat*, menyatakan "Ta'wil" secara bahasa bermakna kembali, sedangkan secara istilah bermakna mengalihkan lafadh dari maknanya yang zhahir kepada makna lain (batin) yang terkandung di dalamnya, apabila makna yang lain itu sesuai dengan al-Qur'an dan As-Sunnah".²¹

Adapun yang menjadi ruang lingkup ta'wil adalah munculnya masalah ayat-ayat muhkam dan ayat-ayat mutasyabih.²² Telaah dan perdebatan di seputar masalah ini telah banyak mengisi lembaran khazanah keilmuan Islam, terutama menyangkut penafsiran terhadap al-Qur'an.

Pada umumnya ulama-ulama salaf tidak mau menafsirkan ayat-ayat mutasyabihat. Mereka hanya mengimani dan mengamalkan apa yang Allah maksud di dalam al-Quran. Sedangkan dikalangan ulama muta'akhirin, mereka berani menafsirkan dengan cara menakwilkan ayat-ayat mutasyabihat. Jadi secara umum, ayat-ayat mutasyabihat merupakan objek kajian ta'wil (majaal al-ta'wil).

Ash-Shaukani dalam *Irsyadul Fuhul* menjelaskan bahwa ada dua ruang lingkup ta'wil (majaal al-ta'wil); *Pertama*, kebanyakan dalam masalah-masalah furu', yakni dalam nash-nash yang berkaitan dengan hukum-hukum syariah. Ta'wil dalam ruang lingkup ini tidak diperselisihkan lagi mengenai bolehnya di kalangan ulama. *Kedua*, dalam masalah-masalah ushul, yakni nash-nash yang berkaitan dengan masalah aqidah. Seperti, nash tentang sifat-sifat Allah Azza wa Jalla, bahwa Allah memiliki tangan, wajah, dan sebagainya. Selain itu, termasuk juga huruf muqattha'ah di permulaan surat-surat.²³

²⁰ Ibnu Manzhur, *Lisan*....h. 32

²¹ Ali bin Muhammad Al-Jurjani, *Kitab At-Ta'rifat*, (Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiah, 1988). h. 50

²² Lihat Qs. Ali-Imran : 7

²³ Muhammad 'Ali Asy-Syaukani, *Irsyadul Fuhul ila Tahqiq Al-Haq min Ilm Al-Ushul*, (Riyadh: Dar Al-Fadhilah, 2000). vol. II h. 756

Pandangan Para Ulama Tentang Ta'wil

Dalam disiplin ilmu tafsir itu sendiri, *Ta'wil* dipandang sebagai sinonim dari kata *tafsir*. Menurut para ulama salaf yang dimaksud dengan kata ta'wil adalah menafsirkan kata-kata dan menjelaskan artinya terlepas dari apakah arti itu sesuai dengan apa yang tersurat ataukah berbeda. Para salaf juga memandang ta'wil sebagai esensi yang dimaksud oleh kalimat.²⁴

Dalam pandangan yang sama ta'wil mencakup tiga ruang lingkup, pertama *Ta'wil kalam* yaitu mengembalikan kata-kata kepada maksud si pembicara atau kepada esensinya. Kedua *Ta'wil al-amr* yaitu yang mengandung arti perbuatan yang diperintahkan itu sendiri. Ketiga, *Ta'wil Ikhtabar* yaitu esensi dari khabar yang disampaikan.²⁵

Azzahabi sendiri memandang bahwa ta'wil merujuk pada pemikiran (*dirayah*) yang merupakan implikasi logis dari arti tafsir sebagai upaya mengungkapkan (*al-Kasyf*) dan menjelaskan (*al-Bayan*). Dalam mengungkapkan maksud Allah SWT tentu harus berdasarkan pada riwayat yang shohih dari Rasulullah saw, atau dari sahabat yang menyaksikan pewahyuan tersebut.²⁶

Dari para ulama mutaakhirin seperti Ibnu Rusyd, yang mengatakan bahwa ta'wil adalah mengeluarkan suatu kata dari makna hakiki kepada makna metaforis tanpa mengenyampingkan kelaziman bahasa Arab dalam segi ungkapan yang ringkas.²⁷

Ibnu Rusyd juga membagi tiga ruang lingkup penggunaan ta'wil yaitu :

1. Bagian yang sama sekali tidak ada ruang bagi ta'wil yaitu bagian yang berkaitan dengan prinsip agama. Prinsip agama menurutnya ada tiga bagian yaitu keimanan, kenabian dan kebahagiaan dan kesengsaraan di akhirat.

²⁴ Muhammad Husain al-Dzahabi, *Ilmu Tafsir*, (Kairo: Darl Ma'arif, tt) h.7

²⁵ Manna Khalil Qatthan, *Mabahits Fi Ulumil Qur'an*, (Kairo: Maktabah Wahbah, n.d) h.318

²⁶ Muhammad Husain al-Dzahabi, *Ilmu....* h.8

²⁷ Ibnu Rusyd, *Fashl Maqal fi ma bayn al-hikmah wa al-Syari'ah min Ittishal* (Beirut: Darl el Mashruq, 1996) h.35

2. Jika ada teks agama yang secara lahir bertentangan dengan demonstrasi rasional, maka mena'wilkan nash agama tersebut wajib hukumnya atas kaum ahli demonstrasi (*ahlul burhan*) dan berpegang teguh pada makna lahirnya justru membawa pada kekafiran.
3. Jika ta'wil berkaitan dengan teks agama yang berada diantara dua kemungkinan ta'wil, yakni yang berada diantara makna lahir yang tidak boleh di ta'wilkan karena berkaitan dengan prinsip agama dan makna lahir yang wajib dita'wilkan oleh para filsuf dan diyakini secara harfiah oleh kaum awam. Jika terjadi kesalahan dalam pena'wilan, maka hal ini merupakan kesalahan yang dapat dimaafkan.²⁸

Akhirnya Ibnu Rusyd dalam karya lainnya memberikan kesimpulan bahwa agama terbagi dalam dua bagian yaitu yang lahir dan yang bathin. Yang lahir adalah bagian kaum awam, sedangkan bathin bagian para ulama dengan jalan ta'wil. Tidak halal bagi para ulama untuk menyebarkan ta'wil kepada orang awam.²⁹

Menurut Imam al-Ghazali terdapat dua larangan yang berkaitan dengan ta'wil. *Pertama*, kita tidak boleh menetapkan sesuatu dari makna al-Qur'an atau sunnah sebelum melakukan kajian mendalam dengan akal. *Kedua*, hati terkadang kosong dari kepastian sesuatu yang diyakininya yang berasal dari apa yang disampaikan oleh rasul ketika kurangnya keyakinan bahwa makna lahir lah yang dimaksudkan dan ta'wilnya saling bertentangan. Pada akhirnya menghindari al-Qur'an dan Sunnah sebagai dalil dan petunjuk. Para pelaku ta'wil dalam pandangan beliau menyebut-nyebut teks agama sebagai pedoman bukan sebagai acuan utama. Jika teks agama selaras, maka akan diijadikan sebagai argumen rasional, dampaknya jika bertentangan, mereka ta'wilkan, ini artinya membuka pintu kekafiran.³⁰

²⁸ Ibnu Rusyd, *Fashl*. H.67-68

²⁹ Ibnu Rusyd, *Kasy an Manahij al-adillah* (Beirut: Markaz Dirasah al-Arabiyyah, 1998), h. 132-133

³⁰ Imam al-Ghazali, *Qanun al-Ta'wil*, (Damaskus: Darl Bayan, 1993) h.5

Ta'wil Perspektif Aliran Theologi

Akar masalah dalam ta'wil adalah pemahaman terhadap ayat dan hadits yang *mutasyabihat* yang memberi kesan personifikasi seperti Tuhan yang memiliki tangan, sifat, nama, penglihatan dan sebagainya.

Para filosof muslim berkeinginan untuk menyelaraskan ajaran Islam dengan filsafat Yunani dan salah satu instrumen yang mereka pakai adakaha ta'wil terutama terhadap nash atau kalimat yang dianggap samar-samar (*mutasyabihat*). Sebagai contoh terhadap ayat :

Yang maha pengasih yang beristiwa di atas Arasy (Thoha (20): 5)

الرَّحْمٰنُ عَلٰى اَلْعَرْشِ اَسْتَوٰى

Dalam memahami ayat di atas terdapat empat aliran kalam yaitu mujassimah, kaum salaf, mu'tazilah dan asy'ariyah. Kaum Mujassimah meyakini keserupaan Tuhan dengan makhluk-Nya sehingga mereka dijuluki dalam sejarah sebagai kaum musyabbihah, atau mutamatsilah. Kemudian mereka meyakini bahwa Tuhan memang duduk di atas Arasy seperti manusia.

Adapun kaum salaf memiliki pandangan tegas bahwa sifat Tuhan itu seperti Ilmu, kekuasaan, kehendak, pendengaran, penglihatan dan sebagainya. Mereka tidak membedakan antara sifat substansial (*al-shifah al-dzatiyah*) dan sifat perbuatan (*al-shifah al-fi'liyah*). Soal tangan dan duduk di atas Arasy mereka sebut sebagai *al-shifah khabariyah* karena sifat-sifat Tuhan disebutkan dalam agama. Walaupun para ulama salaf ada yang berbeda pendapat lain bahwa mereka menetapkan sifat-sifat yang memiliki kecenderungan keserupaan dengan sifat-sifat makhluk, sebagian lagi cenderung kepada ta'wil yang sifatnya terbatas.³¹

Ana bin Malik tidak cenderung pada ta'wil ataupun tasybih dalam memaknai ayat diatas, tetapi dia memahami makna duduk merupakan istilah yang sudah diketahui, namun

³¹ Al-Syahrastani, *al-Milal wa al-Nihal*, (Beirut: Ddarl Fikr, tt) h. 92

bagaimana (kayfiyah) duduk itu tidak diketahui. Menurutnya beriman kepada hal tersebut wajib dan mempersoalkannya adalah hal yang bid'ah. Pandangan ini diikuti kemudian oleh Ahmad bin Hambal, Sufyan Tsauri, Dawud al-Isfahani, dan para pengikut mereka.³²

Kaum mu'tazilah yang dalam sejarah sebagai pelopor rasional, berprinsip berfikir bebas, dan memposisikan akal di atas wahyu memiliki pandangan bahwa jika sebagian ayat tidak dapat diterima oleh akal, maka ayat tersebut harus ditafsirkan secara metaforis sesuai dengan metode ta'wil.³³ Menurut mereka al-Qur'an yang menyatakan bahwa Tuhan duduk di atas Arasy haruslah dita'wilkan. Mustahil Tuhan berada di atas Arasy sebab ia adalah letak disebuah tempat. Sedangkan tempat hanya berlaku bagi *jism*. Istilah do atas menurut mu'tazilah menunjukkan martabat dan hal ini lazim digunakan dalam bahasa pada umumnya. Misalnya kalimat "emas" diatas "perak" yang tak selalu berkonotasi tempat, namun dapat pula menunjukkan nilai. Menurut mereka Tuhan tidaklah turun, tidak datang, tidak naik, dan tidak pula turun dari-Nya sesuatu. Kata "Istiwa" dimaknai dengan berkuasa atau menguasai dan bukan makna lahirnya yang berarti duduk.³⁴

Berbeda halnya dengan al-Asy'ari yang menentang pandangan mu'tazilah dan memiliki konsep antitesa dari ajaran mu'tazilah, menurutnya Tuhan tetap memiliki sifat-sifat, sebab Tuhan tidak mungkin mengetahui diri-Nya dengan dzat-Nya, tapi harus dengan sifat-Nya.³⁵ Menurut Asy'ari Tuhan memang duduk di atas Arasy, sebagaimana dalam surat Toha : 5, begitupun Allah memiliki wajah dengan keagungannya, (Qs. Arrahman: 27), bahkan Dia memiliki tangan walaupun tanpa deskripsi yang jelas (*bila Kasyf*), memiliki pendengaran, dan penglihatan. Tentu saja pemahaman ini berbeda dengan keyakinan golongan mu'tazilah dan khawarij yang meniadakan sifat-sifat Allah.³⁶

³² Al-Syahrastani, *al-Milal...*, h.93

³³ Nurkholis Madjid, *Ibnu Taymiyah on Kalam and Falsafah (A Problem of Reason and Revelation in Islam)*, h.6

³⁴ Abdul Fattah, Ahmad Fuad, *Ibnu Taimiyah wal Mawqifuhu Min al-Fkr al-Falsafi*, h. 90

³⁵ Harun Nasution, *Islam ditinjau dari berbagai Asepknnya*, (Jakarta: UI Press, 1979), h. 40

³⁶ Al-Asy'Ari, *Al-Ibanah 'an Ushul al-Diyanah*, (New Delhi: Da'irah al-Ma'arif al-Nizmiyyah, tth) h. 8

Prinsip kaum asy'ari tentang sifat Tuhan adalah bahwa Tuhan memiliki sifat unik dan sangat berbeda dengan dengan sifat yang ada pada makhluk (*mukhalafat*) atau sifat mutlaq. Pemikiran ini dapat kita fahami bahwa jika Tuhan dinisbahkan kepada Tuhan, maka ia harus dipafahami dalam arti yang unik dan tidak boleh difahami dalam arti yang biasa. Kita tidak boleh menisbahkan sifat apapun kepada Tuhan, kecuali yang dengan jelas digunakan di dalam al-Qur'an.³⁷

Oleh karena itu kaum asy'Ari tidak mungkin sejalan dengan pendapat Mu'tazilah yang menganggap bahwa sifat-sifat identik dengan dzat Tuhan, sebab hal ini mengingkari terhadap sifat-sifat itu. Kemudian antara esensi (*mahiyah*) dan sifat-sifat Tuhan (*shifat*) merupakan dua hal yang berbeda dan tidak mungkin ada hubungannya dengan Tuhan sebagai wujud tertinggi, sebagaimana halnya konotasi (*mafhum*) dengan sesuatu yang hakikatnya (*haqiqah*). Dzat (*esensi*) tentu berbeda dengan arti sebagai sifat. Dzat Tuhan misalnya bukanlah yang mengetahui dan yang berkuasa, namun sifat lah yang memiliki peran sebab sifat itu inheren pada dzat Tuhan atau sebagai tambahan pada dzat Tuhan.

Argumen yang diajukan oleh asy'ari terhadap pemikiran di atas adalah : *Pertama*, Argumen Analogis, yaitu “perbuatan Tuhan” menunjukkan bahwa Dia mengetahui, berkuasa, dan berkehendak. Dengan demikian membuktikan juga bahwa Dia memiliki pengetahuan, kekuasaan dan kehendak. Apa yang benar dalam hal makhluk harus pula benar dalam wujud Ilahi.³⁸

Kedua, jika semua sifat Tuhan identik dengan dzat-Nya, maka dzat Tuhan haruslah merupakan sebuah percampuran homogen dari sifat-sifat Tuhan yang bertentangan. Misalnya Tuhan maha penyayang (*rahim*) dan juga maha pembalas (*qohhar*), kedua sifat ini akan saling bertentangan dan ada pada dzat Tuhan yang esa, unik dan tunggal (*ahad*), dan hal ini jadi mustahil. Kemudian jika sifat itu identik dengan dzat-Nya, dan jika

³⁷ M. Abdul Hye, :*Ash'Arism, A. History of Muslim Philosophy* in M.M. Sharif (ed), h. 227

³⁸ Al-Syahrastani, *Al-Millal wa al-Nihal*, h. 51.

misalnya, keadaan-Nya mengetahui, berkuasa dan hidup adalah dzat-Nya sendiri, maka menisbahkan sifat-sifat itu kepada-Nya mejadi tidak ada faedahnya. Dengan demikian sifat-sifat Tuhan tidak lah identik dengan Dzat-Nya.

Ketiga, jika sifat Tuhan tidak berbeda dengan dzat-Nya, maka arti berbagai sifat tentu akan menjadi persis sama, sebab dzat Tuhan merupakan sebuah kesatuan sederhana dan tunggal. Arti mengetahui, berkehendak dan hidup misalnya akan menjadi persis sama sehingga pengetahuan berarti kekuasaan, dan kekuasaan berarti kehidupan demikian seterusnya.³⁹

Ibnu Taimiyah memandang bahwa pendapat kaum asy'ari lebih dapat diterima dari pada pandangannya kaum mu'tazilah, karena menganggap sifat-sifat Tuhan ada dan berbeda dengan dzat-Nya dengan tanpa memberikan berbagai deskripsi terhadap sifat-sifat tersebut dan meyakini apa adanya.⁴⁰

Keyakinan terhadap Tuhan harus diikuti oleh keyakinan terhadap keberadaan-Nya dan bukan keyakinan terhadap deskripsi mengenai cara mengetahui-Nya. Demikian halnya dengan mengenai sifat-sifat-Nya yang juga merupakan keyakinan terhadap keberadaan sifat-sifat-Nya itu dan bukan keyakinan terhadap definisi atau deskripsi mengenai cara (*kasyf*). Jika Tuhan memiliki tangan, pendengaran, penglihatan, sebagainya, maka harus dikatakan bahwa itulah sifat-sifat Tuhan yang telah Dia tetapkan bagi diri-Nya sendiri. Kata “tangan” tidak boleh dimaknai dengan sebagai kekuasaan atau nikmat, begitu pula dengan pendengaran, penglihatan, dan pengetahuan Tuhan. Tetapi bukan berarti Tuhan memiliki anggota tubuh seperti halnya tubuh makhluk.⁴¹

Wajib bagi setiap muslim untuk beriman kepada apa yang disampaikan oleh Allah swt dan rasul-Nya mengenai sifat-sifat Allah dan keimana ini tidak bergantung pada argumen rasional yang berkaitan dengan esensi dari sifat itu sendiri. Jika Rasulullah menyampaikan

³⁹ Al-Asy'ari, *Maqolat al-Islamiyyin*, (Kairo: Maktabah al-Nahdhah, 1996) h. 484

⁴⁰ Ibn Taimiyah, *al-Fatwa al-Hawiyyah, al-Kubro*, (Kairo: Mathba'ah al-Salafiyah, 1398) h. 25

⁴¹ Ibn Taimiyah, *al-Fatwa al-Hawiyyah, al-Kubro*, (Kairo: Mathba'ah al-Salafiyah, 1398) h. 35

sesuatu mengenai sifat Allah, maka wajib atas kaum muslimin untuk mengimaninya sekalipun mereka tidak mengetahui keberadaan sifat itu menurut pemikiran mereka.⁴²

Dengan demikian dapat diambil satu kesimpulan bahwa Ibnu Taimiyah dalam membahas tentang prinsip keagamaan selalu mengedepankan pada teks agama (*nash*) baik dari al-Qur'an maupun dari Rasulullah saw yaitu "*shahih manqul wa sharih ma'qul*".

Penolakan Ibnu Taimiyah terhadap Metode Ta'wil

Penolakan Ibnu Taimiyah terhadap metode ta'wil erat kaitannya dengan tekadnya melakukan reformasi sosial dan keagamaan Sebagaimana yang akan dibuktikan kemudian. ta'wil menjadi semacam instrumen yang digunakan oleh para mutakallimun, filsuf dan sufi untuk memasukkan ajaran-ajaran dari berbagai sumber asing ke dalam pemahaman terhadap agama Islam. Konstruksi pemikiran Ibnu Taimiyah dalam upaya reformasinya itu dapat menjadi jelas dengan mencermati beberapa aspek yang melatarbelakinya. *Pertama*. Ibnu Taimiyah tak dipengaruhi oleh siapapun kecuali oleh kaum muslim terdahulu yang saleh (*al-salaf al-shalihin*) dalam membentuk skema reformasinya. itulah sebabnya gerakan reformasinya sering disebut sebagai gerakan salafi. Motonya adalah kembali kepada al-Qur'an dan Sunnah.

Kedua, Ibnu Taimiyah menentang semua bentuk inovasi dalam agama (*bid'ah*). Dia yakin bahwa Islam telah dirusak oleh sufisme, pantheisme, teologi, filsafat dan semua bentuk kepercayaan takhayul. Oleh karena itu Ibnu Taimiyah kemudian menulis berbagai karya untuk menentang kaum sufi, mutakallimun dan para filsuf Muslim yang bertaklid kepada Aristoteles.⁴³

⁴² Ibn Taimiyah, *Minhaj al-Sunnah al-Nabawiyah*, vol 7 (Makkah: Jami'ah Ibnu Saud al-Islamiyyah, 1986) h. 170

⁴³ Serajul Haqq, "*Ibnu Taimiyah*" in M.M. Sharif (Ed) *A History of Muslim Philosophy* vo; 2. H. 797

Ketiga, reformasi Ibnu Taimiyah juga berporos pada penolakan terhadap klaim bahwa akal dikhususkan untuk memahami prinsip-prinsip agama yang menyiratkan bahwa akal lebih terlama dari pada wahyu karena akal dianggap memiliki hak, jika memang bukan kewajiban, untuk menafsirkan ambiguitas wahyu (*ayat-ayat mutasyabihat*). Menurut Ibnu Taimiyyah, wahyu lebih utama daripada akal, sebab ajaran Tuhan adalah supra-rasional. Dia yakin bahwa tak ada pertentangan antara agama dan akal. Agama senantiasa logis, atau bahwa *nash* (teks agama) dan *aql* (akal manusia) merupakan dua aspek yang berbeda dari kebenaran yang sama.⁴⁴

Ibn Taimiyyah menyatakan bahwa para pendukung penafsiran rasional terhadap agama dari kalangan filsuf Muslim dan mutakallimun menentang para nabi dalam hal ajaran tentang Tuhan dan hari kiamat yang berarti menyimpangkan umat dari bukti-bukti rasional yang telah Tuhan berikan melalui fitrah. Para filsuf Muslim dan mutakallimun berupaya untuk menjelaskan Pencipta alam semesta namun metode mereka sarat dengan kontradiksi dan mereka menolak rasionalitas yang jelas (*sharih al-ma'quf*) dan otentisitas teks agama (*sharih al-manqul*).⁴⁵

Kritik Ibnu Taimiyyah terhadap metode ta'wil dilandasi oleh keyakinannya bahwa melalui fitrah, kesadaran manusia mengenai Tuhan menjadi sebuah kebenaran aksiomatik (*self-evident truth, al-haqiqah al-badihiyyah*) dan pengetahuan yang benar. Hal ini berlaku pula bagi kesadaran umum manusia mengenai sifat-sifat Tuhan, misalnya bahwa Tuhan adalah Maha kuasa dan unik dan bahwa tak ada satu makhluk pun yang serupa dengan-Nya. Sedangkan informasi yang lebih rinci mengenai Tuhan misalnya bahwa Tuhan menciptakan alam semesta dalam enam hari dan bahwa Dia duduk di atas 'Arasy-hanya dapat diketahui dengan jalan otoritas tradisional melalui "pendengaran" (*al-sam*) dari

⁴⁴ Nurkholis Madjid, *Ibn Taimiyah on Kalam and Falsafa (A problem of Reason and Revelation in Islam)*, h. 56

⁴⁵ Ibnu Taimiyah, *Al-Radd'ala' al-Manthiqiyyin*, h. 323

Tuhan.⁴⁶ Otoritas ini disampaikan oleh para nabi dalam bentuk kitab suci seperti al-Qur'an dan Taurat. Bagi Ibnu Taimiyyah, cara menafsirkan al-Qur'an dengan jernih dan benar adalah menafsirkan al-Qur'an dengan al-Qur'an, menafsirkan al-Qur'an dengan Sunnah, menafsirkan al-Qur'an dengan merujuk kepada pandangan para salaf al-shalih, dan menafsirkan al-Qur'an dengan memperhatikan arti lafadz suatu ayat sebagaimana arti tersebut memang berlaku pada umumnya dalam bahasa Arab. Dalam menafsirkan QS al-Iklash [112]: 1-4, misalnya, Ibnu Taimiyyah mengawali tafsirnya dengan menyebut beberapa hadits yang berkaitan dengan kedudukan surah tersebut yang "setara" dengan sepertiga al-Qur'an.⁴⁷

Ketika menafsirkan kata *al-shamad*, Ibnu Taimiyyah merujuk kepada pemahaman kaum salaf. Ada dua pengertian yang dikemukakan. *Pertama*, *al-shamad* adalah yang tak memiliki perut. *Kedua*, penguasa yang kepadanya bergantung segala kebutuhan. Menurut Ibnu Taimiyah, penafsiran yang pertama berasal dari sebagian besar tokoh salaf dari kalangan para sahabat, tabi'in dan sebagian ahli bahasa. Sedangkan penafsiran yang kedua berasal dari sekelompok kecil dari kalangan salaf maupun khalaf. Ibn Taimiyah menjelaskan bahwa tafsir *al-shamad* sebagai yang tak memiliki perut populer berasal dari Ibnu Mas'ud, Ibnu 'Abbas, Hasan al-Bashri, Mujahid, Sa'id ibn Jubair, 'Ikrimah, al-Dhahhak, al-Siddi, dan Qaladah Sa'id ibn al-Musib juga menyatakan bahwa *al-shamad* berarti yang tak memiliki perut dan al-Syi'bi menafsirkan kata *al-shamad* sebagai yang tidak makan dan tidak minum.⁴⁸

Sedangkan penafsiran kata *al-shamad* sebagai penguasa yang kepadanya bergantung segala kebutuhan berasal dari Ibn 'Abbas. Dia juga menyebutkan bahwa kata *al-shamad* dapat pula berarti penguasa dengan kekuasaan yang sempurna. Abi Ishaq al-Kufi meriwayatkan dari 'Ikrimah bahwa kata *al-shamad* mengandung arti penguasa tertinggi

⁴⁶ Ibnu Taimiyah, *Naqd al-Manthiq*, ed. M. Abdul Razzaq Hamzah, (Kairo: Maktabah al-Sunnah al-Muhammadiyah, 1951) h. 38-39

⁴⁷ Ibnu Taimiyah, *Majmu Fatawa*, Vol. 17 (Kairo: Darl Wafa, 1997) h. 7-8

⁴⁸ Ibnu Taimiyah, *Majmu Fatawa*, Vol. 17 (Kairo: Darl Wafa, 1997) h. 120

yang tiada tandingannya.⁴⁹ Selain itu, Ibnu Taimiyyah juga merujuk kepada ayat-ayat al-Qur'an lainnya, Misalnya QS al-Ikhlash [112]: 3-4, "QS al-Zumar [39]: 67, dan QS al-Nahl [16]: 9. Ibnu Taimiyyah juga menjelaskan bahwa adanya huruf "alif lam" pada lafazh *al-shamad* dan tidak adanya huruf "*alif lam*" pada lafadz *ahad* menunjukkan arti tidak adanya realitas yang dapat diberi nama *ahad* dalam kata tunggal tanpa dinisbahkan kepada sesuatu apapun kecuali Allah.⁵⁰

Menurut Ibnu Taimiyyah lafazh *ahad* tidak disifatkan kepada satupun realitas kecuali hanya kepada Allah semata. Kata *ahad* untuk selain Allah hanya dapat digunakan dalam bentuk kalimat negatif. Para ahli bahasa umumnya, mengatakan, "Tak ada seseorang (*ahad*) di dalam rumah (*la ahada fil ard*) dan tak pernah menyatakan "ada seseorang (*ahad*) di dalam rumah (*fi al dar ahad*). Demikian pula di dalam Al-Qur'an, kata *ahad* yang dinisbatkan kepada selain Allah selalu berada di dalam kalimat selain kalimat positif. Misalnya firman Allah Swt dalam Qs al-Haqqah [69] : 47, QS al-Tawbah [9]: 6, dan QS al-Ahzab[33] : 32.

Dalam menafsirkan surah al-Ikhlash ini, Ibnu Taimiyyah juga mengkritik pemaharnan para teolog dan filsuf yang mengingkari kemungkinan kebangkitan jasmani. Menurut Ibnu Taimiyyah. Keyakinan para teolog dan filsuf Muslim bahwa yang akan dibangkitkan di hari kiamat hanya ruh saja tanpa jasad merupakan keyakinan yang bertentangan dengan teks agama (*nash*) yang sangat jelas. Ibnu Taimiyyah menyeburkan bahwa karya-karya para teolog dan filsuf Muslim, al-Razi misalnya, tak memuat argumen yang sahih dan yang bersesuaian dengan argumen tekstual maupun argumen rasional. Selain itu, ia bertentangan pula dengan risalah kenabian dan pandangan kaum salaf.⁵¹

⁴⁹ Ibnu Taimiyah, *Majmu Fatawa*, Vol. 17 (Kairo: Darl Wafa, 1997) h. 121

⁵⁰ Ibnu Taimiyah, *Majmu Fatawa*, Vol. 17) h. 131

⁵¹ Ibnu Taimiyyah, *Majmu Fatawa*, Vol. 17 h. 137

Ibnu Taimiyyah menggunakan pendekatan yang sama ketika dia menafsirkan QS. al-Falaq [113]:1-5 Ibnu Taimiyyah menjelaskan makna kata "*al-Falaq*" dengan merujuk kepada ayat al-Qur'an, sabda Rasulullah saw. pendapat para sahabat dan penerapan kata itu dalam bahasa Arab pada umumnya. Menurut Ibnu Taimiyyah, kata "*al-Falaq*" dapat dijelaskan dengan merujuk pada QS. al-An'am [6]: 95, dan QS. al-A'raf [7]: 96. Kata "*al-falaq*" dapat mengandung arti antara lain, penciptaan, kemunculan dan subuh. Ibnu Taimiyyah mengutip pendapat al-Hasan yang menyatakan bahwa "*al-falaq*" adalah setiap yang muncul dari sesuatu misalnya pagi, benih dan biji. Al-Zujaj berkata bahwa jika engkau mencermati makhluk, niscaya akan jelas bagimu bahwa sebagian besarnya merupakan kemunculan, misalnya bumi dengan tumbuhan, dan awan dengan hujan. Menurut Ibnu Taimiyyah, penafsiran kata "*al-Falaq*" menjadi nama sebuah bukit atau sebuah pohon di neraka jahannam merupakan penafsiran yang tidak sah, baik dari segi makna yang dikandung oleh kata itu sendiri maupun apa yang diriwayatkan dari Nabi saw.⁵²

Metode pendekatan serupa juga digunakan oleh Ibnu Taimiyyah ketika menafsirkan kata "*al-ghasiq*" (malam). Ibnu Taimiyyah mengutip firman Allah dalam QS. al-Isra [17]: 78, dimana para ahli bahasa menafsirkan kata "*waqhaba*" sebagai mengandung "masuk ke dalam segala sesuatu". Al-Zujaj mengartikan "*ghasiq*" sebagai dingin, Misalnya ungkapan "*al-layl ghasiq*" yang berarti malam itu dingin karena lebih dingin dari pada siang hari. Ibnu Taimiyyah juga mengutip hadits yang diriwayatkan oleh Turmudzi dan al-Nasa'i dari 'Aisyah ra bahwa Rasulullah saw menatap bulan lalu beliau bersabda, 'Hai 'Aisyah. berlindunglah kepada Allah dari kejahatannya, Sesungguhnya ia adalah malam yang akan menjadi gelap gulita. Ibnu Taimiyyah mengkritik Ibnu Qutaybah yang menafsirkan kata "*al-ghasiq*" dengan bulan saat gerhana dan menghitam. dan kata "*waqhaba*" dengan masuk ke dalam gerhana sebagai penafsiran yang lemah, sebab Nabi saw tidak memerintahkan 'Aisyah untuk berlindung dari kejahatannya saat gerhana bulan.⁵³

⁵² Ibnu Taimiyyah, *Majmu Fatawa*, Vol. 17, h. 273

⁵³ Ibnu Taimiyyah, *Majmu Fatawa*, Vol. 17, h. 274

Dalam menafsirkan QS. al-Falaq [113]: 1-5, Ibnu Taimiyyah juga menjelaskan perbedaan antara ilham dari Allah dan bisikan (waswas) dari setan. Perbedaan antara keduanya hanya dapat dilakukan dengan menggunakan al-Qur'an dan sunnah. Apa yang terbesit dalam jiwa dan selaras dengan al-Qur'an dan Sunnah karena menunjukkan tahva kepada Allah, itulah ilham yang terpuji. Sedangkan yang mendorong kepada perbuatan maksiat adalah bisikan (waswas) dari setan.⁵⁴

Seraya mengutip *al-Mustasyfa* karya al-Ghazali, Ibnu Taimiyyah menyebut tiga pendapat mengenai ilham ini, yakni pendapat kaum Jahmiyyah, kaum Qadariyyah dan pendapat para filsuf. Dalam konteks ini, pendapat mengenai ilham dikaitkan dengan faham mengenai takdir dan dianggap sebagai bagian darinya. Pendapat Jahm Ibn Shofwan dan orang-orang yang sejalan dengannya merupakan pendapat Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah, yakni bahwa Allah adalah pencipta segala sesuatu dan Allah pula yang menciptakan perbuatan manusia. Allah tidak menciptakan sebab, daya yang efektif dan hikmah bagi perbuatan-Nya, karena Dia melakukan apa yang dikehendaki-Nya. Jahm menolak hukum alam (*al-Thaba'i*) dan daya yang ada di dalam realitas yang independen dari kekuasaan Allah. Dengan demikian, ilham yang merupakan bagian dari kekuasaan Allah terjadi karena kehendak-Nya. Kaum Qadariyah dan Mu'tazilah berpendapat bahwa setiap yang muncul dari perbuaran hamba hamba adalah dari perbuatannya dan tidak dapat dinisbatkan kepada yang selainnya. Misalnya rasa kenyang, hilangnya rasa haus dan sebagainya. Mereka berpendapat bahwa pengetahuan mengenai hal ini muncul dari pemikiran seorang hamba, sedangkan para filsuf berpendapat bahwa segala yang muncul berupa citra-citra adalah berasal dari pancaran akal aktif (*al-aql fa'al*) ketika berhadapan dengan pemicu tertentu. Mereka berpendapat bahwa di dalam jiwa manusia dapat muncul pancaran akal aktif ketika jiwa berhadapan dengan dua macam premis. Dengan kata lain, ilham adalah peristiwa fisik belaka yang muncul karena adanya faktor pemicu tertentu.⁵⁵

⁵⁴ Ibnu Taimiyyah, *Majmu Fatawa*, Vol. 17, h. 288

⁵⁵ Ibnu Taimiyyah, *Majmu Fatawa*, Vol. 17, h. 289

Menurut Ibnu Taimiyyah, pendapat yang benar adalah yang menyatakan bahwa Allah “mengutus” kepada manusia, malaikat dan setan yang membisikan ke dalam hati mereka kebaikan dan kejahatan. Pengetahuan yang benar termasuk kebaikan dan keyakinan yang batil termasuk kejahatan. Ibn Mas’ud menyatakan bahwa ilham dari malaikat, selalu sikap percaya kepada kebenaran dan kebaikan, sedangkan ilham dari setan berupa pengingkaran terhadap kebenaran. Ibnu taimiyyah juga mengutip Hadits Nabi saw yang menyatakan tentang hakim, "Semoga Allah menurunkan kepadanya malaikat yang membimbingnya". (HR. Abu Dawud dalam al-Aqdhiyah; 3578, dari Anas ibn Malik).⁵⁶ Dari uraian di atas dapat dikemukakan bahwa metode tafsir Ibnu Taimiyyah didasarkan pada keyakinannya bahwa al-Qur’an dan Sunnah merupakan dalil yang paling kuat yang cukup membawa manusia kepada kebenaran.⁵⁷

Aktifitas intelektual manusia-pemikiran, penarikan kesimpulan, penalaran, perenungan, tidak akan pernah membawa kepada kebenaran kecuali jika didasarkan atas ajaran-ajaran al-Qur’an, sebagai dalil tertinggi bagi kebenaran. Jika pemikiran rasional dibentuk berdasarkan al-Qur’an dan Sunnah, tentu kebenaran dan petunjuk Ilahi akan dapat dicapai.⁵⁸ Ibnu Taimiyyah menolak kemungkinan pemikiran filosofis, yakni aktifitas intelektual yang tidak didasarkan atas al-Qur’an dan sunnah-dapat membawa manusia kepada pengetahuan tentang kebenaran. Pemikiran filosofis hanya akan membawa kepada kesesatan yang tampak sebagai kebenaran, sebuah bisikan dari setan. Sangatlah jarang terjadi bahwa upaya intelektual dapat memberikan pengetahuan tentang kebenaran. Tetapi sekiranya hal ini terjadi, tentulah ia merupakan ilham dari para malaikat.⁵⁹

Dalam menafsirkan al-Qur’an, Ibn Taimiyyah berpegang kuat pada prosedur penafsiran yang konsisten. Baginya, pendekatan tafsir yang baik adalah menafsirkan al-Qur’an dengan al-Qur’an karena yang bersifat umum pada suatu bagian tertentu dari al-Qur’an

⁵⁶ Ibnu Taimiyyah, *Majmu Fatawa*, Vol. 17, h. 289

⁵⁷ Ibnu Taimiyyah, *Naqdhah al-Manthiq*, h. 32

⁵⁸ Ibnu Taimiyyah, *Naqdhah al-Manthiq*, h. 35

⁵⁹ Ibnu Taimiyyah, *Naqdhah al-Manthiq*, h. 33

dijelaskan pada bagian lain al-Quran dan apa yang ringkas pada bagian tertentu dari al-Qur'an diuraikan pada bagian lain al-Qur'an. Jika tafsir yang dimaksud tidak ditemukan dalam al-Qur'an tentu harus dicari dalam Sunnah sebab Sunnah adalah penafsir dan penjelas al-Qur'an. Ibnu Taimiyyah menyebutkan sabda Rasulullah saw: "ketahuilah bahwa kepadaku diberikan al-Kitab dan yang serupa dengannya menyertainya (yakni Sunnah)." Ibnu Taimiyyah juga mengutip pendapat al-Syafi'i yang menyatakan bahwa setiap yang ditetapkan oleh Rasulullah saw adalah bersumber dari pemahaman beliau terhadap al-Qur'an".⁶⁰

Selain itu, Ibnu Taimiyyah mengutip hadits terkenal tentang pertanyaan Rasulullah saw kepada Mu'adz ibn Jabal yang beliau utus ke Yaman, "Dengan apa engkau menetapkan hukum"? Muadz menjawab, "Dengan Kitab Allah." Lalu Rasulullah saw bertanya, "Jika tak engkau dapati dalam Al-Qur'an?" Mu'adz menjawab, "Dengan sunnah Rasulullah." jika tak engkau dapati (dalam sunnah) Mu'adz menjawab, "Aku akan berijtihad dengan pemikiranku" Rasulullah saw kemudian menepuk dada Mu'adz dan bersahda. "segala puji bagi Allah yang telah memberikan petunjuk kepada utusan Rasulullah dengan apa yang diridai oleh Rasulullah."⁶¹ Dari apa yang diuraikan di atas dapatlah dikemukakan bahwa pendekatan Ibnu Taimiyyah dalam menafsirkan al-Qur'an sesungguhnya merupakan perluasan penerapan pendekatan istinbath hukum Islam ke dalam tafsir al-Qur'an.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah Az-Zarkasyi, *Al-Burhan fi Ulum Al-Qur'an*, Kairo: Dar Al-Hadith, 2006
Abdul Fattah, Ahmad Fuad, *Ibnu Taimiyah wal Mawqifuhu Min al-Fkr al-Falsafi*,
-

- Abu Ammar Yasir Qodhi, *Introduction to The Sciences of The Quran*, Birmingham: Al-Hidayah, 1999
- Ali bin Muhammad Al-Jurjani, *Kitab At-Ta'rifat*, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiah, 1988
- Al-Asy'ari, *Al-Ibanah 'an Ushul al-Diyanah*, New Delhi: Da'irah al-Ma'arif al-Nizmiyyah, tth
- Al-Asy'ari, *Maqolat al-Islamiyyin*, Kairo: Maktabah al-Nahdhah, 1996
- Ali Hasan Al-'Aridi, *Sejarah dan Metodologi Tafsir*, terj: Ahmad Akrom. Jakarta: PT. Raja Grafindo persada, 1994
- Al-Syahrastani, *al-Milal wa al-Nihal*, Beirut: Ddarl Fikr, tth
- Ar-Raghib Al-Isfahani, *Mufradat fi Gharib Al-Qur'an*, Maktabah Nizar Musthafa Al-Baz, tt). vol I
- Harun Nasution, *Islam ditinjau dari berbagai Asepaknya*, Jakarta: UI Press, 1979
- Hasbi Ash-Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu al-Qur'an /Tafsir*. Jakarta: Bulan Bintang, 1980
- Ibnu Faris, *Mu'jam Maqayis Al-Lughah*, Beirut: Dar Al-Fikr, 1979). vol.I h.162
- Ibnu Manzhur, *Lisan al-Arab*, Beirut: Dar Shadir, tt). vol.XI
- Ibnu Rusyd, *Fashl Maqal fi ma bayn al-hikmah wa al-Syari'ah min Ittishal*, Beirut: Darl el Mashruq, 1996
- Ibnu Rusyd, *Kasy an Manahij al-adillah* , Beirut: Markaz Dirasah al-Arabiyyah, 1998
- Ibnu Taimiyah, *Al-Iklil fi Al-Mutashabih wa At-Ta'wil*, Iskandariyah: Dar Al-Iman, tth
- Ibnu Taimiyah. *Pengantar Ilmu Tafsir*. Terj, (Jakarta: Pustaka panjimas, 1989), h. 13
- Ibnu Taimiyyah, *Tafsir al-Kabir*, Vo. 2 (Kairo: Darl Kitab al-Ilmiyyah, tth) h. 231
- Ibn Taimiyah, *al-Fatwa al-Hawiyyah, al-Kubro*, Kairo: Mathba'ah al-Salafiyah, 1398
- Ibn Taimiyah, *Minhaj al-Sunnah al-Nabawiyyah*, vol 7, Makkah: Jami'ah Ibnu Saud al-Islamiyyah, 1986

Ibnu Taimiyah, *Al-Radd'ala' al-Manthiqiyyin*,

Ibnu Taimiyah, *Naqd al-Manthiq*, ed. M. Abdul Razzaq Hamzah, Kairo: Maktabah al-Sunnah al-Muhammadiyah, 1951

Ibnu Taimiyah, *Majmu Fatawa*, Vil. 17 Kairo: Darl Wafa, 1997

Imam al-Ghazali, *Qanun al-Ta'wil*, Damaskus: Darl Bayan, 1993

JMS Baljon, *Modern Muslim Koran Interpretation*, Ieiden: EJ.Brill, 1968)

Mannā'al-Qattān, *Mabāhith fi 'Ulūm al-Qur'ān.*, Saudi Arabi: al-Dār al-Su'ūdiyāt li al-Naṣr, tth

Masyhud, *Penafsiran Ibnu taimiyah tentang Metode Penafsiran Al-Qur'an Sebagai Upaya Pemurnian Pemahaman Terhadap al-Qur'an*, STAIN Purwokwrto: Jurnal Penelitian Agama, 2008

Muhammad Husain al-Dzahabi, *Ilmu Tafsir*, Kairo: Darl Ma'arif, tth

Muhammad Husain al-Dzahabi, *Al-Tafsir wa al-Mufasssirun*, Juz I (1976

M. Abdul Hye, :*Ash'Arism, A. History of Muslim Philosophy* in M.M. Sharif (ed),

Muhammad Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an ; Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: Mizan, 1992

Nurcholis Madjid, *Ibn Taimiyah on Kalam and Falsafa, (A Problem of Reason and Revelation in Islam.,* Chicago: University of Chichago, 19984

Sachiko Murata, *The Tao Of Islam*, Bandung, Mizan, 1998

Serajul Haqq, "*Ibnu Taimiyah*" in M.M. Sharif (Ed) *A History of Muslim Philosophy*" vo; 2.