

Dr. Anwar Mujahidin, M.A.

PEMURNIAN TAFSIR

SURAT AL-FÂTIHAH

**ANALISIS STRUKTURAL TERHADAP
PEMIKIRAN IBN KATSIR
DALAM KARYANYA
TAFSIR AL-QUR`AN AL-ADZIM**



11

PEMURNIAN TAFSIR SURAT AL-FÂTIHAH

**(ANALISIS STRUKTURAL TERHADAP PEMIKIRAN IBN KATSIR
DALAM KARYANYA TAFSIR AL-QUR'AN AL-ADZIM)**

Dr. Anwar Mujahidin, M.A

PEMURNIAN TAFSIR SURAT AL-FÂTIHAH

ANALISIS STRUKTURAL TERHADAP PEMIKIRAN IBN KATSIR
DALAM KARYANYA TAFSIR AL-QUR'AN AL-ADZIM

Dr. Auwar Mujahidin, M.A



**PEMURNIAN TAFSIR SURAT AL-FÂTIHAH
(ANALISIS STRUKTURAL TERHADAP PEMIKIRAN IBN KATSIR
DALAM KARYANYA TAFSIR AL-QUR'AN AL-ADZIM)**

Dr. Anwar Mujahidin, M.A

Perpustakaan Nasional: Katalog Dalam Terbitan (KDT)
Mujahidin, Anwar

x+120 halaman; 21 cm x 14.8 cm

ISBN: 978-979-8547-45-1

Cetakan pertama, April 2013

Penerbit:

SUKA-Press, Universitas Islam Negeri Sunan Kali-jaga, Yogyakarta

Jln. Laksda Adisucipto Yogyakarta

Email: avans4u@yahoo.com

Editor: Bukhori Abdul Shomad

Layout & Desain Sampul: Khairul Anam

Hak cipta dilindungi undang-undang

Dilarang mengutip atau memperbanyak sebagian atau seluruh isi
buku ini tanpa izin tertulis dari penerbit

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR ~ v

PEDOMAN TRANSLITERASI ~ vii

DAFTAR ISI ~ ix

PENDAHULUAN ~ 1

- A. Kebutuhan akan Tafsir al-Qur'an ~ 1
- B. Munculnya Usaha Pemurnian Tafsir al-Qur'an ~ 4
- C. Penjelasan Istilah Tafsir Ibn Katsir ~ 8
- D. Kajian Pustaka ~ 9
- E. Kerangka Teori ~ 19
 - 1. Tafsir al-Qur'an ~ 10
 - 2. Pemikiran ~ 11
 - 3. Strukturalisme ~ 12
 - 4. Wacana ~ 14
 - 5. Sekuen dan Jenis Teks ~ 15
- F. Metode Penelitian ~ 18
 - 1. Metode Pengumpulan Data ~ 18
 - 2. Metode Analisis Data ~ 19

BIOGRAFI DAN LATAR BELAKANG SOSIAL HISTORIS

IBN KASTIR ~ 21

A. Biografi Ibn Katsir ~ 21

B. Kondisi Politik, Sosial, dan Budaya Abad VIII H. atau XIV M ~ 24

C. Pemikiran Islam Abad VIII H. atau XIV M. ~ 34

TAFSIR SURAT AL-FÂTIHAH ~ 43

1. SEPUTAR SURAT AL-FÂTIHAH ~ 43

A. Nama Surat ~ 44

B. Makiyah Madaniyah ~ 45

C. Jumlah Ayat, Huruf, dan Kata ~ 46

D. Jumlah Ayat dan Keududukan Basmalah dalam al-Fâtihah ~ 46

E. Keutamaan Surat al-Fâtihah ~ 47

F. Perbedaan Pendapat Mengenai Hukum Membaca al-Fâtihah ~ 49

2. TAAWUDZ ~ 52

A. Waktu Membaca Taawudz ~ 52

B. Manfaat Membaca Taawudz ~ 53

C. Tafsir Bacaan Taawudz ~ 55

3. BASMALAH ~ 56

A. Kedudukan Basmalah dalam al-Fâtihah ~ 56

B. Keutamaan Basmalah ~ 58

C. Tafsir Bi-ism Allah al-Rahman al-Rahim ~ 59

4. AL-HAMDULILLAH RABB AL-ALAMIN ~ 63
 - A. Perbedaan Bacaan ~ 63
 - B. Makna Al-Hamd Lillah ~ 63
 - C. Rahasia Makna Bacaan Al-Hamd Lillah ~ 65
 - D. Analisa Kebahasaan Terhadap al-Hamd Lillah ~ 66
5. AL-RAHMAN AL-RAHIM ~ 68
6. MALIK YAWM AL-DIN ~68
 - A. Perbedaan Bacaan ~ 68
 - B. Tafsir Malik Yawm al-Din ~ 69
7. IYYÂ-KA NA'BUD WA IYYÂ-KA NASTA'IN ~ 71
 - A. Perbedaan Bacaan ~ 71
 - B. Analisis Kebahasaan Iyyâ-ka Na'bud wa Iyyâ-ka Nasta'in ~ 71
8. IHDINA ALSHIRÂTH AL-MUSTAQIM ~ 74
9. SHIRÂTH AL-LADZINA AN'AMT 'ALAYHIM ~ 77
 - A. Tafsir shirâth al-ladzîna an'mt 'alayhim ~ 77
 - B. Tafsir Ghayr al-Maghdhûb 'alayhim wa la al-dhâllîn ~ 78
10. Penutup ~ 81
 - A. Kesimpulan ~ 81
 - B. Bacaan Âmin ~ 82

PEMBAKUAN PEMIKIRAN KEAGAMAAN ~ 85

- A. Kejumudan Pemikiran Islam Abad VIII H ~ 85
- B. Tafsir Menurut Pemikiran Ibn Katsir yang Terefleksi dari Karya Tafsirnya ~ 89
- C. Bahasa dan Makna al-Qur'an Menurut Pemikiran Ibn Katsir ~ 94

PENUTUP ~ 99

- A. Kesimpulan ~ 99
- B. Saran ~ 100

DAFTAR PUSTAKA ~ 103

GLOSARIUM ~ 109

TIPE-TIPE ARGUMEN TEKS TAFSIR IBN KATSIR ~ 113

RIWAYAT HIDUP PENULIS ~ 117

PENDAHULUAN

A. Kebutuhan akan Tafsir al-Qur`an

Al-Qur`an merupakan buku petunjuk dari Tuhan yang diberlakukan secara universal, artinya untuk semua manusia di manapun daerah tinggalnya dan kapanpun dalam periode sejarah ia tumbuh dan hidup. Sebagai buku suci, mengikuti semua petunjuk-petunjuk yang ada dalam al-Qur`an merupakan suatu keharusan, terutama bagi orang-orang yang telah menerima Allah yang menurunkan al-Qur`an sebagai Tuhannya dan Muhammad saw. Sebagai utusannya. Sebagaimana dikatakan oleh Kuntowijoyo bahwa pengakuan penuh kepada al-Qur`an dan al-Sunnah sebagai sumber syariah adalah akibat dari kesakian bahwa *tidak ada Tuhan selain Allah dan Muhammad adalah utusannya*.¹ Meskipun demikian, al-Qur`an yang diturunkan dalam bahasa Arab menjadi sebuah teks suci yang tidak semua orang dapat memahaminya, termasuk oleh pemakai bahasa Arab sendiri, untuk itu dibutuhkan suatu ilmu tersendiri untuk mengetahui kandungan isinya.

Orang-orang yang memiliki ilmu untuk memahami al-Qur`an telah mengisi lembaran sejarah umat Islam dan telah menjadi bagian dari sejarah itu sendiri, karena bagaimanapun sejarah umat Islam adalah wujud aplikatif dari pemahaman orang-orang Islam terhadap teks suci mereka. Sebagaimana dikatakan oleh Nasr Hamid Abu Zayd bahwa al-Qur`an

¹ Kuntowijoyo, *Identitas Politik Ummat Islam* (Bandung: Mizan, 1997) h. 29

adalah teks inti dalam sejarah peradaban Arab. Bukan suatu simplifikasi jika dikatakan bahwa peradaban Arab Islam adalah "peradaban teks". Hal tersebut tidak berarti bahwa teks itu sendiri yang membangun peradaban dan menegakkan ilmu pengetahuan serta kebudayaan. Yang dapat membangun peradaban dan menegakkan kebudayaan adalah dialektika manusia dengan realitas di satu pihak dan dialektika dengan teks di pihak lain.²

Kedudukan orang-orang yang ahli dalam pemahaman al-Qur'an yang sedemikian sentral, maka bertanya kepada mereka adalah bagian dari usaha masyarakat untuk memahami al-Qur'an. Kebiasaan masyarakat dalam memahami al-Qur'an tersebut telah dilakukan semenjak al-Qur'an itu diturunkan pada masyarakat Arab. Menurut Quraish Shihab bahwa pada saat al-Qur'an diturunkan, Rasulullah saw. Sekaligus berfungsi sebagai *mubayyin* (pemberi penjelasan), menjelaskan kepada sahabat-sahabatnya tentang arti dan kandungan al-Qur'an, khususnya menyangkut ayat-ayat yang tidak dapat dipahami atau samar artinya. Setelah Rasulullah saw. Wafat, para sahabat kemudian melakukan usaha sendiri (*ijtihad*) dalam memahami kandungan isi al-Qur'an, khususnya bagi mereka yang memiliki kemampuan seperti 'Ali Bin Abi Thalib, Ibn 'Abbas, Ubay bin Ka'b, dan Ibn Mas'ud.³

Tokoh-tokoh tersebut, yang kemudian dikenal dengan tokoh tafsir dari kalangan sahabat, secara berantai menurunkan ilmu mereka dalam memahami makna al-Qur'an kepada generasi di bawah mereka sebagai murid-murid yang dikenal dengan generasi *tabi'in*. Begitu juga selanjutnya *tabi'in* kepada generasi sesudahnya. Mereka menjadi pusat

2 Nashr Hamid Abu Zayd, *Mafhum al-Nash, Dirasah fi 'Ulum al-Qur'an* (Kairo: al-Hay'ah al-Mishriyyah al-'Ammah li al-Kitab) h. 11

3 M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an, Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat* (Bandung: Mizan, 1993) h. 71

rujukan masyarakat dan ilmuan pada masanya di daerahnya dalam memahami isi kandungan al-Qur'an. Seiring dengan perkembangan zaman dan meluasnya wilayah Islam maka upaya pemahaman terhadap kandungan isi al-Qur'an juga mengalami perkembangan dengan metode-metode baru. Apabila pada masa Rasulullah saw. Sampai masa awal *tabi'in* dilakukan dengan metode Tanya jawab langsung dan metode periwayatan antara guru dan murid secara lisan, maka pada masa berikutnya berkembang menuju bentuk tulisan sebagai karya ilmiah. Fenomena tersebut bermula dengan kodifikasi hadits pada masa pemerintahan Umar bin Abd Aziz (99-101 H). Namun sebagai karya tulis, tafsir pada masa awal tersebut masih bercampur dengan penulisan hadits, baru kemudian berkembang menjadi karya tafsir yang khusus dan berdiri sendiri -oleh sementara ahli didiga- dimulai oleh al-Farra' (w 207 H) dengan kitabnya yang berjudul *Ma'ani al-Qur'an*.⁴

Ditinjau dari metode penafsiran yang digunakan dalam karya-karya tafsir juga terlihat adanya perkembangan. Manna' al-Qaththan menyatakan bahwa sampai masa *tadwin* (masa kodifikasi keilmuan Islam) telah tumbuh karya-karya tafsir yang berdiri sendiri terlepas dari bidang hadits dengan menafsirkan al-Qur'an sesuai dengan urutan ayat dan surat sebagaimana yang telah tersusun dalam mushaf. Mereka menafsirkan al-Qur'an dengan al-Sunnah, pendapat *sahabat*, *tabi'in*, dan *tabi'it tabi'in*. yang kadang-kadang disertai penjelasan (tarjih) mengenai kualitas otentifikasi riwayat tersebut dan kesimpulan sebagian kandungan hukumnya. Di antara karya tafsir dengan metode dan pendekatan tersebut adalah karya Ibn Majah (w 273 H), Karya Ibn Jarir al-Thabari (w 310 H), Karya Abu Bakr bin al-Munzir al-Naysaburi (w. 318 H).⁵

⁴ *Ibid.*, h. 73

⁵ Manna' al-Qaththan, *Mabahits fi 'Ulum al-Qur'an* (Riyadh:

Kemudian setelah ilmu keislaman dan lainnya berkembang pesat, disaat para ulama telah menguasai berbagai disiplin ilmu, karya-karya ilmiah dari berbagai bidang bermunculan, maka karya tafsir juga ikut bermunculan dengan pesat dengan diwarnai latar belakang pendidikan masing-masing pengarangnya. Masing-masing penafsir mempunyai kecenderungan dan arah pembahasan tersendiri yang berbeda dengan yang lain. Di antara mereka ada yang cenderung pada pembahasan *aspek balaghah* seperti Imam al-Zamakhshari, ada yang cenderung pada pembahasan aspek keindahan bahasa seperti Imam Abu al-Su'ud.⁶ Dengan demikian dapat dikatakan secara garis besar perkembangan metode dan pendekatan dalam penafsiran al-Qur'an terbagi menjadi dua, pertama adalah *tafsir bi al-ma'tsur* dengan pendekatan riwayat, yaitu, menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an dengan ayat-ayat lainnya yang memiliki hubungan pemaknaan (*munasabah*), hadits Nabi, perkataan sahabat, dan *tabi'in*. Kedua, *tafsir bi al-ra'y* dengan pendekatan pemikiran yang tidak hanya mengandalkan riwayat tetapi juga ilmu-ilmu dan pemikiran di luar tafsir al-Qur'an.

B. Munculnya Usaha Pemurnian Tafsir al-Qur'an

Suatu hal yang sangat disayangkan, semangat melahirkan karya-karya tafsir dengan metode, pendekatan, dan corak yang beragam yang mencerminkan dinamika masyarakat Islam yang tinggi turut menyusut setelah masa kemunduran umat Islam. Bahkan pada perkembangan masa pertengahan, sebagaimana disinyalir oleh Abu Zayd, sikap dan wacana keagamaan terhadap ilmu-ilmu keislaman, khususnya al-Qur'an dan hadits adalah hanya sikap pengulangan. Hal

Mansyurat al-'Ashr al-Hadits, 1973) h. 341-342

6 Abd al-Hayy al-Farmawi, *Metode Tafsir Mawdu'iy Suatu Pengantar*, ter. Suryan A. Jamrah (Jakarta: Rajawali Pers, 1996) h. 14-15

tersebut terjadi karena banyak di antara ulama yang berasumsi bahwa ilmu-ilmu tersebut termasuk dalam wilayah ilmu yang sudah matang dan final (*nadijat wa ihtaraqat*).⁷ Para ulama memandang karya tafsir tidak sebagai upaya mendialogkan teks al-Qur'an dengan realitas masyarakat yang sedang berlangsung, tetapi pada konsistennya untuk mengikuti jejak ulama terdahulu (*salaf*) yang menafsirkan al-Qur'an dengan metode *bi al-ma'stur* (*naql*-periwayaan) yaitu menafsirkan al-Qur'an dengan ayat-ayat al-Qur'an lainnya, al-Sunnah, pendapat para sahabat dan *tabi'in*.

Ibn Taymiyyah, salah seorang ulama abad VIII Hijriah menegaskan bahwa apabila telah diketahui pengertian atau tafsir al-Qur'an dengan al-sunnah maka tidak diperlukan lagi pendapat ahli bahasa dan yang lainnya. Bagi setiap mukmin tidak diperkenankan berbicara mengenai agama kecuali mengikuti apa yang datang dari Rasulullah saw., para sahabat dan orang-orang yang mengikuti jejak mereka dari para *tabi'in*, yang tak seorangpun diantara mereka terbukti melakukan pertentangan dengan al-Qur'an dengan rasionalitasnya.⁸

Al-Zarkasyi seorang ulama yang wafat pada tahun 794 H, penulis kitab *al-Burhan fi Ulum al-Qur'an*, salah satu kitab rujukan utama dalam bidang ilmu-ilmu al-Qur'an juga menyimpulkan bahwa yang benar menurut ilmu tafsir adalah apa yang berasal dari jalur *naql* (periwayaan) seperti *asbabun al-nuzul* (sebab turunnya ayat), *al-naskh* (diberlakukan atau dihapuskannya ketetapan hukum yang dikandung oleh suatu ayat yang belum jelas) *ta'yin al-mubham* (penjelasan terhadap ayat yang belum jelas), *tabyin al-mujmal* (penjelasan terhadap ayat yang masih umum). Apabila tidak didapatkan penafsiran yang cukup dari jalan *naql*, maka untuk mengetahui makna

7 Abu Zayd, *Mafhum al-Nash*, h. 13

8 'Abd al-Rahman bin Muhammad bin Qasim al-'Ashim al-Najdi, *Majmu 'Fatawa Syaykh al-Islam Ahmad bin Taymiyyah*, (Tt: tpn, 1398 H), Juz 13 -*Kitab Muqaddimat al-Tafsir*, h. 27 dan 63

dan maksud dari ayat-ayat al-Qur'an adalah dengan jalan pemahaman pada penjelasan yang *mu'tabar* (terkenal dan diakui oleh kebanyakan ulama).⁹

Tafsir dengan pendekatan seperti itu, yang disebut *tafsir bi al-ma'tsur* menurut al-Qaththan wajib diikuti dan dipedomani karena ia adalah jalan pengetahuan yang benar dan merupakan jalan paling aman untuk menjaga diri dari ketergelinciran dan kesesatan dalam memahami kitabullah.¹⁰ Sebaliknya, tafsir yang mencoba merespon perkembangan zaman dengan menghadirkan ilmu-ilmu seperti bahasa, sastra, dan filsafat sebagai ilmu bantu dalam menyingkap makna al-Qur'an adalah karya yang dilarang (haram) yang berarti juga haram mengikutinya. Hal tersebut dikarenakan ketepatan dan kebenaran suatu pendapat tidak meyakinkan dan hanya bersifat dugaan dan perkiraan semata. Orang yang mengatakan sesuatu tentang agama Allah menurut dugaan semata berarti ia telah mengatakan terhadap Allah sesuatu yang tidak ia ketahui.¹¹ Ibn Taymiyyah juga secara tegas mengklaim bahwa sebab-sebab kesesatan dalam penafsiran al-Qur'an adalah adanya interaksi dengan para filosof.¹²

Pandangan para ulama masa pertengahan sebagaimana terungkap di atas sangatlah ironis, karena di saat umat Islam dalam ketertinggalan dan keterpurukan di berbagai bidang, yang sangat membutuhkan bimbingan al-Qur'an, dunia intelektual merasa cukup dengan mengikuti ulama sebelumnya yang jelas berbeda tantangan dan kondisi sosial historis yang dihadapinya.

Terjadinya kebekuan dalam kegiatan intelektual umat Islam, yang menghadapkan umat Islam pada kesulitan

9 Badr al-Din Muhammad bin 'Abd Allah al-Zarkasyi, *al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an* (Beyrut: Dar al-Fikr, 1998), juz 2, h. 188-189

10 al-Qaththan, *Mabahits*, h. 350

11 al-Qaththan, *Mabahits*, h. 352

12 'Abd al-Rahman, *Majmu Fatawa*, h. 206

dalam menghadapi tantangan era modern yang multi kompleks, telah menyadarkan beberapa cendekiawan muslim kontemporer seperti Fazlur Rahman, Mohammed Arkoun, Muhammad Abid al-Jabiri, Abu Zayd dan masih banyak lagi untuk melakukan pembaharuan pemikiran Islam. Dalam melakukan pembaharuan mereka sadar bahwa pemikiran tidak dapat dilepaskan dari pemikiran-pemikiran yang telah dicapai oleh intelektual-intelektual sebelumnya. Dengan demikian diperlukan keadaran kritis terhadap pemikiran sebagai warisan budaya masa lalu.

Kesadaran kritis dan ilmiah terhadap pemikiran terdahulu harus ditekankan kepentingannya dalam konteks untuk mencari akar dan masukan dalam pembaharuan pemikiran, karena sikap kritis dan ilmiah terhadap warisan masa lalu, sebagaimana dikatakan Abu Zayd, berarti sama saja dengan masih adanya sikap taqlid dan membeo terhadap masa lalu, dengan pengertian lain, merupakan sikap yang bertentangan dengan pembaharuan.¹³

Dengan demikian maka sebuah karya tafsir al-Qur'an dapat dikaji secara ilmiah dengan kesadaran kritis, karena karya tafsir al-Qur'an merupakan produk pemikiran penafsirnya. Di dalam karya tafsir tersebut dapat ditemukan berbagai pemikiran baik teoritis maupun metodologis yang menopang kerangka kerja keilmuannya. Selain itu dapat juga ditemukan landasan-landasan kefilosofatan yang berupa nalar serta pandangan dunia dan ideologi yang mengarahkan dan membimbing penulisnya dalam mencapai apa yang dianggapnya kebenaran, keakuratan dan keobyektifan.

Ruang lingkup penelitian ini adalah bidang pemikiran tafsir al-Qur'an dengan tujuan untuk mengetahui struktur teks tafsir Ibn Katsir dan pemikiran Ibn Katsir mengenai tafsir al-Qur'an.

13 Abu Zayd, *Mafhum al-Nash*, h. 20

Penelitian ini diharapkan akan sangat berguna untuk:

1. Menunjukkan historisitas dan kontekstualitas karya tafsir, terutama karya tafsir yang dinilai paling sahih karena menggunakan *metode bi al-ma'tsur* seperti karya ibn Katsir.
2. Sumbangan dan masukan dalam pembaharuan pemikiran tafsir baik secara teoritis maupun metodologis. Metode yang selama ini dikembangkan untuk meneliti karya-karya ulama klasik masih bersifat normative-deskriptif, sehingga pembaharuan, khususnya dalam tafsir, masih sangat kering dari sikap kritis-analitis.

C. Penjelasan Istilah Tafsir Ibn Katsir

Tafsir al-Qur'an al-Adzim merupakan karya tafsir yang menafsirkan al-Qur'an dari surat al-Fatihah sampai surat al-Nas yang ditulis oleh Imad al-Din Abu al-Fida' Ismail bin Umar bin Katsir al-Qurasyi al-Bashri al-Dimasyqi, lahir pada tahun 700 H dan meninggal pada tahun 774 H,¹⁴ untuk selanjutnya karya tafsir tersebut lebih dikenal dengan nama tafsir ibn Katsir. Tafsir Ibn Katsir merupakan karya tafsir yang diakui sebagai karya besar dan terpercaya oleh sebagian besar ulama, khususnya kalangan suni-salafi karena kedalaman penafsirannya dan konsistensinya dalam menerapkan *metode bi al-ma'tsur*.

Al-Dzahabi berpendapat bahwa tafsir ibn Katsir merupakan bagian dari kitab tafsir yang ditulis dengan metode *ma'tsur* termasyhur, bahkan dalam aspek metode tersebut ia merupakan kitab kedua setelah tafsir ibn Jarir al-Thabari. Ciri khusus yang menjadikan tafsir tersebut mengungguli kitab-kitab tafsir *bi al-ma'tsur* lainnya, sebagaimana disebutkan al-

¹⁴ Hasan Yunus Abidu, *Dirasat wa Mabahits fi Tarikh wa Manahij al-Mufassirin* (Kairo: Markaz al-kitab li al-Nasyr, 1991) h. 94

Dzahabi di antaranya:

1. Tafsir ibn Katsir menyebutkan ayat dan menafsirkannya dengan ungkapan yang mudah dan jelas. Ia menjelaskan ayat dengan ayat yang lainnya, selain itu juga membandingkan di antara dua ayat sehingga maknanya menjadi jelas dan dapat diketahui maksudnya. Itulah usaha keras dalam apa yang disebut tafsir al-Qur'an dengan al-Qur'an.
2. Setelah pemaparan penafsiran al-Qur'an dengan cara di atas, Ibn Katsir menyebutkan hadits-hadits *marfu'* (yang bersambung mata rantai perawinya sampai akhir) yang berkaitan dengan ayat, dengan mentarjih sebagian riwayat atas sebagian lainnya. Ibn Katsir *mendha'ifkan* sebagian riwayat, mensahihkan sebagian lainnya, termasuk menilai baik positif (*al-ta'dil*) maupun negative (*al-Jarh*) kepada sebagian perawi.
3. Menjelaskan kemunkaran riwayat-riwayat Israiliyat.
4. Memasuki *khilayah al-fiqhiyah* dalam pembahasan ayat-ayat ahkam namun tidak berlebihan sebagaimana tafsir dari para ahli fiqih.¹⁵

D. Kajian Pustaka

Di antara hasil-hasil penelitian dari para intelektual masa modern yang menaruh perhatian secara khusus kepada tafsir ibn Kastir adalah hasil penelitian dari Ismail Salim Abd al-Alu, dari Fakultas Syariah Universitas Dar al-Ulum Mesir, dengan judul *Ibn Katsir wa Manhajuh fi al-Tafsir*, dicetak pertama kalinya tahun 1984 oleh al-Mulk al-Fayshal al-Islamiyyah.

Karya-karya lainnya sejauh penulis dapati, adalah pembahasan mengenai metode tafsir secara umum, termasuk di dalamnya terdapat sub-bahasan mengenai metode tafsir

¹⁵ Muhammad Husain al-Dzahabi, *al-Tafsir wa al-Mufasssirun* (ttp.:tp., 1976) Juz I, h. 244-246

ibn Katsir. Karya tersebut di antaranya *al-Tafsir wa al-Mufasssirun*, karya Muhammad Husayn al-Dzahabi. Karya tersebut merupakan penelitian ilmiah terhadap kitab-kitab tafsir dari masa Nabi Muhammad saw. sampai masa modern, dalam rangka memperoleh gelar Profesor (*ustadz*) dalam bidang ilmu-ilmu al-Qur`an dan hadits pada fakultas Syari`ah Universitas al-Azhar.

Hasil pengkajian terhadap *Tafsir Ibn Katsir* baik yang dilakukan oleh 'Abd Alu maupun al-Dzahabi harus diakui telah memberikan sumbangan yang besar kepada para pelajar dan kalangan intelektual muslim dalam pengkajian kitab-kitab- tafsir, namun seiring dengan problematika umat Islam yang semakin kompleks, Nampak dengan pendekatan yang interdisipliner seperti hermeneutika, kelemahan dari model-model pengkajian filologis (teks klasik) dengan pendekatan literal seperti di atas. Di antara kelemahan tersebut adalah kurangnya semangat kritis dan minimnya kesadaran historis.¹⁶

Penelitian dalam tesis ini berbeda dengan penelitian terdahulu yang bersifat deskriptif dan literal. Tesis ini akan menggunakan pendekatan struktural untuk melihat makna di balik apa yang diungkapkan teks, yang meliputi pemikiran yang menjadi landasan epistemologis dari teks, sehingga teks tersebut menjadi kontekstual baik pada zamannya, maupun pada masa modern dewasa ini.

E. Kerangka Teori

Dalam kerangka teori ini akan dijelaskan konsep dasar tafsir dan pemikiran serta kerangka teori analisa struktural yang menjadi kerangka berpikir dari metode yang digunakan dalam penelitian ini.

1. Tafsir al-Qur`an

Tafsir (*tafsir*) dalam bahasa Arab berarti

¹⁶ Al-Jabiri, *Post Tradisionalisme*, h. 9-10

menampakkan (*al-izahar*) dan menyingkap (*al-kasyf*), yaitu menyingkap sesuatu yang tersembunyi dalam suatu ungkapan.¹⁷ Dalam ilmu-ilmu al-Qur'an, tafsir didefinisikan sebagai ilmu untuk memahami kitab Allah yang diturunkan kepada Nabi-Nya Muhammad saw. dengan menerangkan maknanya, mengeluarkan kandungan hukum dan hikmah-hikmahnya.¹⁸ Dengan definisi tersebut, sebagian pakar menyatakan bahwa tafsir adalah ilmu turunya ayat-ayat al-Qur'an, isyarat-isyarat dalam penurunan tersebut, urutan Makkiyah-Madaniyahnya, Muhkam dan mutasyabihnya, nasikh dan mansyuh-nya (yang dibatalkan kandungannya dan penggantinya), 'am dan khasnya (yang memiliki makna umum dan khusus), muthlaq dan muqayyadnya serta mujmal dan mufassar-nya. Sebagian pakar lain mendefinisikan tafsir sebagai ilmu untuk mengetahui halal dan haram, janji dan ancaman, perintah dan larangan, serta ibarat dan perumpamaan dalam al-Qur'an.¹⁹

Dari berbagai definisi tafsir yang ada di atas, al-Dzahabi menyimpulkan bahwa tafsir adalah ilmu-ilmu untuk mengetahui maksud firman-firman Allah swt. sesuai kemampuan manusia.²⁰ Perbedaan definisi tafsir dikalangan para pakar berhubungan dengan konsep dan metode tafsir yang dikembangkan. Di antara mereka terjadi perbedaan pendapat menyangkut orientasi dari penafsiran al-Qur'an dan ilmu-ilmu apa saja yang dapat digunakan untuk menyingkap makna-makna dan kandungan isi al-Qur'an.

2. Pemikiran

Pemikiran berasal dari kata pikir yang berarti akal

17 Al-Zarkasyi, *al-Burhan*, h. 162

18 Jalal al-Din al-Suyuthi, *al-Itqan fi Ulum al-Qur'an* (Beyrut: Dar al-Fikr, 1951) juz 2, h. 174

19 Al-Zarkasyi, *al-Burhan*, h. 163-164

20 Al-Dzahabi, *al-Tafsir*, h. 15

budi, ingatan, angan-angan, sehingga pemikiran berarti proses, cara, perbuatan memikir. Dalam *Kamus Besar Ilmu Pengetahuan*, pikiran berarti suatu entitas yang memperlihatkan fungsi-fungsi seperti mencerap, mengamati, mengingat, memungkinkan manusia merefleksikan dunia obyektif ke dalam tataran konsep, putusan, dan teori lewat proses abstraksi, analisis, sintesis, pemecahan, dan hipotesis.²¹ Menurut Michel Foucault, sebagaimana dikutip Johan Meuleman dalam kata pengantar penerbitan karya Arkoun, pemikiran berarti pemahaman dan pandangan seseorang terhadap suatu obyek (kenyataan). Pemahaman tersebut meliputi apa yang dianggap penting dan tidak penting, hubungan apa yang diadakan antara berbagai unsur kenyataan dalam penggolongan dan analisis, dan lain sejenisnya.²² Dengan demikian pemikiran adalah paradigma kefilsafatan yang menyangkut asumsi dasar yang disusun sebagai landasan dan kerangka dari suatu bangunan keilmuan. Asumsi dasar tersebut termasuk dalam konteks ilmu tafsir yang diorientasikan untuk memecahkan berbagai persoalan pemaknaan teks al-Qur'an, menyangkut hubungan obyek dan subyek, tolok ukur validitas keilmuan dan prinsip-prinsip dasar.²³

3. Strukturalisme

Peletak dasar pendekatan structural khususnya dalam linguistic adalah Ferdinand de Saussure (1857-1913),

21 Save M. Dagun, *Kamus Besar Ilmu Pengetahuan* (Jakarta: Lembaga Pengkajian Kebudayaan Nasional (LPKN), 1997) h. 847

22 Johan Meuleman, Pengantar, dalam Mohammad Arkoun, *Nalar Islami dan nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, Penerjemah: Rahayu S. Hidayat (Jakarta: INIS, 1994) h. 21-22

23 Lihat M. Amin Abdullah, "al-Ta'wil al-'Ilmi: Kearah perubahan paradigm Penafsiran Kitab Suci", dalam *al-Jami'ah Journal of Islamic Studies IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta* (Vol. 39, No.2, Juli-Desember 2001) h. 366

seorang pakar bahasa asal Swis.²⁴ Di antara ciri-ciri metode struktural adalah perhatiannya pada keseluruhan atau totalitas, mempelajari unsur-unsur yang diletakkan dalam sebuah jaringan yang menyatukan unsur-unsur tersebut dan memperhatikan unsure-unsur yang sinkronis atau unsure-unsur yang dihasilkan dalam waktu yang sama, bukan dalam perkembangan sejarahnya.²⁵ Pendekatan struktural yang dikembangkan oleh Saussure dan pakar-pakar yang sepaham dengannya yang memfokuskan kajiannya pada teks dan menolak unsure-unsur diakronis (pengaruh waktu dalam teks), dinilai oleh pakar lain yang datang kemudian mengandung berbagai kelemahan, di antaranya, 1) melepaskan karya dari latar belakang sejarahnya, dan 2) mengasingkan karya dari relevansi sosial budayanya.²⁶ Untuk tidak mengulangi kegagalan dan kelemahan aliran Saussure yang disebut *strukturalisme klasik* tersebut, maka pakar-pakar bahasa kemudian mengembangkan pendekatan struktural yang mengkaitkan secara kritis antara teks, latar belakang pengarang, dan latar belakang social, budaya, serta politik zaman di mana teks tersebut dihasilkan.

Dalam pandangan strukturalisme modern, teks tidak bersifat individual yang berdiri sendiri sebagai obyek yang terpisah, namun lebih merupakan kompilasi (rembesan) dari tekstualitas budaya. Teks individual dan teks budaya tercipta dari bahan teks yang sama yang tidak dapat saling dipisah-pisahkan.²⁷ Dalam pandangan strukturalisme modern,

24 Robert Scholes, *Structuralism in Literature an Introduction* (New Haven and London: Yale University Press, 1974) h. 6

25 Michael Lane, *Introduction to Structuralism* (New York: Inc Publisher, 1970) h. 14

26 Tirto Suwondo, *Analisis Struktural Salah Satu Model dalam Pendekatan dalam Penelitian Sastra*, dalam Jabrohim (ed.) *Metodologi Penelitian sastra* (Yogyakarta: Hanindita Graha Widia, 2001) h. 55

27 Graham Allen, *Intertextuality* (London and New York: Routledge, 2000) h. 36

keseluruhan fenomena sosial dan budaya dinilai sebagai sebuah teks yang saling berhubungan satu dengan lainnya, sehingga dalam memaknai setiap teks, hubungan antar teks tidak dapat ditinggalkan satu dengan lainnya, hubungan inilah yang disebut hubungan *intertekstualitas* yang akan dijelaskan kemudian.

Dalam lingkungan Islam model analisa struktural yang tidak hanya murni dengan penelitian unsure instrinsik teks, tetapi juga unsur-unsur di luar teks seperti latar belakang pengarang dan kondisi sosial historisnya, di antaranya telah dikembangkan oleh Muhammad Abid Al-Jabiri, seorang filusuf kelahiran Maroko. Dengan obyek kajian yang dinamakannya *al-turast*, yaitu segala yang secara asasi berkaitan dengan aspek pemikiran dalam peradaban Islam. Al-Jabiri menawarkan tiga pendekatan yang dapat digunakan, yaitu metode strkturalis murni, analisa sejarah dan kritik ideologi.

Metode strkturalis digunakan karena dalam mengkaji tradisi dimulai dari teks-teks sebagaimana adanya. Analisa sejarah berkaitan dengan upaya mempertautkan pemikiran si empunya teks yang dianalisis dengan lingkup sejarahnya, dengan segenap ruang lingkup budaya, politik dan sosiologisnya, Sedangkan kritik ideologi, dimaksudkan untuk mengungkap fungsi ideologis, termasuk fungsi politik yang dikandung sebuah teks atau pemikiran tertentu, atau yang sengaja dibebankan kepada teks tersebut dalam suatu system pemikiran (episteme) tertentu yang menjadi rujukannya.²⁸

4. Wacana

Wacana (discourse) adalah satuan bahasa terlengkap, dalam hieraki gramatikal merupakan satuan gramatikal tertinggi atau terbesar. Wacana ini direalisasikan dalam bentuk karangan yang utuh (nove, buku, seri ensiklopedi,

28 Al-Jabiri, *Post Tradisionalisme*, h. 19-21

dsb), paragraph, kalimat, atau kata yang membawa amanat yang lengkap.²⁹ Secara lebih detil wacana didefinisikan sebagai satuan bahasa yang komunikatif, yaitu yang sedang menjalankan fungsinya. Wacana harus mempunyai pesan yang jelas dan berkat dukungan situasi komunikasinya, ia bersifat otonom, dapat berdiri sendiri. Pada umumnya wacana tersusun dalam suatu struktur yang pasti. Wacana dapat terdiri dari satu kata saja, satu buku, bahkan satu bidang ilmu, misalnya wacana sastra dan wacana politik.³⁰

5. Sekuen dan Jenis Teks

Sekuen (sequence) adalah setiap bagian ujaran yang membentuk suatu satuan makna. Kriteria sekuen adalah:

1. Sekuen haruslah terpusat pada satu titik perhatian (fokalisasi), yang diamati merupakan obyek yang tunggal dan yang sama, peristiwa yang sama, tokoh yang sama, gagasan yang sama, bidang pemikiran yang sama.
2. Sekuen harus mengurung suatu kurun waktu dan ruang yang koheren, yaitu sesuatu yang terjadi pada suatu tempat, atau waktu tertentu. Dapat juga merupakan gabungan dari berbagai tempat dan waktu yang tercakup dalam satu tahapan.
3. Adakalanya sekuen dapat ditandai oleh hal-hal di luar bahasa, kertas kosong di luar teks, tulisan, tata letak dalam penulisan teks.³¹

Menurut aliran Perancis sekuen dapat berupa satuan-satuan yang sama dengan kalimat dan kadang-kadang lebih besar dari kalimat yang diuraikan oleh

29 Harimurti Kridalaksana, *Kamus Linguisitik-Edisi Ketiga* (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 1993) h. 231

30 Zaimar, *Kajian Wacana*, h. 6-7

31 Okke K.S. Zaimar, *Menelusuri Makna Ziarah Karya Iwan Simatupang* (Jakarta: Intermasa, 1991) h. 33

teks. Linguistik tekstual telah menyumbangkan hasil-hasil penelitian yang dilakukan oleh Werlich (1975) dan Adam (1992) yang menyatakan bahwa semua teks setidaknya terdiri dari satu sekuen yaitu satuan komposisi yang tatarannya lebih rendah dari teks yang dilihat dalam satu keseluruhan. Dengan demikian dia mendefinisikan teks sebagai suatu rangkaian satuan teks yang secara sekuensial berhubungan satu sama lain dan mengarah pada akhir.³²

Sifat-sifat wacana dapat diklasifikasikan ke dalam enam kategori, yaitu deskriptif, naratif, eksplikatif, argumentatif, instruktif, dan informatif. Deskriptif merupakan wacana yang membicarakan sesuatu hal atau benda pada bagian-bagiannya yang berkaitan satu dengan lainnya dalam satuan ruang yang kasat mata (empiri). Naratif merupakan bentuk wacana yang direkatkan atau disatukan oleh satuan waktu dengan subyek pembicaraan berupa peristiwa yang dihubungkan tidak dengan kenyataan empiri tetapi dengan ingatan (memory). Eksplikatif atau eksposisi adalah bentuk wacana yang berusaha menjelaskan sesuatu hal dalam keterkaitan logis, namun berbeda dengan argumentatif yang memiliki tugas untuk membuktikan.³³ Selain keempat sifat wacana tersebut wacana lainnya adalah instruktif dan informatif saja, hanya memberikan informasi tanpa penggambaran, penjelasan atau argumen-argumen untuk meyakinkan.

Dalam sebuah teks dapat terjadi pencakupan sekuen dalam sekuen lain, misalnya suatu argumen

32 Dominique Maingueneau, *Les Terms Cles de L'analyse du Discourse* (Paris: Seuil, 1996) h. 75

33 Daniel Knapp, *Discourse an Illustrative Reader* (New-York: McGraw-Hill Book Company, 1969) h. xviii-xix

tercakup dalam deskripsi, deskripsi tercakup dalam narasi. Dominasi sekuensial ini terjadi apabila dua jenis sekuen atau lebih bercampur tetapi salah satu dominan.³⁴ Dapat saja sebuah wacana argumentatif untuk meyakinkan pembaca ditampilkan dengan cara deskriptif atau naratif.

4. Intertekstual

Prinsip yang paling mendasar dari *intertekstual* adalah bahwa setiap teks mengacu kepada teks-teks yang lain. Dengan kata lain, intertekstual adalah hubungan antara sebuah teks tertentu dengan teks-teks lain. Menurut Kristeva, "Setiap teks memperoleh bentuknya sebaik mosaik kutipan-kutipan, setiap teks merupakan rembesan dan transformasi dari teks-teks lain...".³⁵ Dengan demikian seorang pengarang tidaklah menciptakan karyanya dari pemikirannya sendiri yang asli, tetapi dari proses mengutip (*compile*) dari berbagai teks yang ada. Teks tidaklah bersifat individual, sebagai obyek yang tersendiri (*isolated object*), tetapi lebih merupakan kompilasi dari tekstualitas budaya.³⁶

Hubungan antara teks dan teks-teks lain bersifat dialektik, teks menciptakan konteks persis sebagaimana halnya konteks menciptakan teks, sedangkan makna timbul dari pergesekan antara keduanya. Hal itu berarti sebagian lingkungan setiap teks adalah seperangkat teks sebelumnya, yaitu teks-teks yang diyakini keberadaannya di antara orang-orang yang terlibat.³⁷

34 Dominique, *Les Terms*, h. 76

35 Kris Budiman, *Kosa Semiotika* (Yogyakarta: LKiS, 1999) h. 51-

36 Graham, *Intertextuality*, h.35-36

37 M.A.K. Halliday dan Ruqaiya Hasan, *Bahasa, Konteks dan*

F. Metode Penelitian

1. Metode Pengumpulan Data

Penelitian ini adalah jenis penelitian kepustakaan (library research) yang menggunakan data kualitatif yang berupa kata-kata, gambar, bukan angka-angka.³⁸ Dengan demikian metode pengumpulan data yang digunakan adalah metode kepustakaan dengan pengumpulan, pengklasifikasian, dan pengkajian teks. Sumber data utama penelitian ini adalah *Tafsir al-Qur'an al-Adzim* karya Ibn Katsir dan karya-karya ilmiah dari ibn Katsir lainnya yang relevan dengan masalah penelitian. Sebagai data pendukung, akan digunakan karya-karya lain yang relevan sebagai sumber informasi mengenai Ibn Katsir, latar belakang kehidupan dan social masyarakatnya.

2. Metode Analisis Data

Sesuai dengan obyek dan masalah yang akan diteliti dalam penelitian ini, yaitu sebuah karya tafsir untuk diketahui landasan pemikirannya maka akan digunakan metode structural, yaitu suatu metode analisa yang melihat suatu karya secara totalitas, sebagai suatu kesatuan yang di dalamnya setiap bagian berkaitan dengan bagian-bagian lain.³⁹ Makna suatu karya tidak berdiri sendiri-sendiri, tetapi ditentukan oleh suatu hubungan dengan bagian-bagian lain, antar unsur yang membentuk struktur teks secara utuh.

Adapun langkah-langkah analisa secara rinci adalah sebagai berikut:

Pertama: Tafsir Ibn Katsir pada surat al-Fatihah dianalisa dengan menggunakan analisa wacana dengan memotong-

Teks, terj. Asrudin Barori (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1994) h. 64

³⁸ Lexy J.Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 1997) h. 6

³⁹ Machasin, "Analisis Strktural dan Semantik terhadap al-Qur'an", Makalah (Yogyakarta: 1997) h. 1, td.

motong teks kedalam bagian-bagiannya untuk ditentukan jenis teks pada bagian tersebut, sehingga kemudian dapat ditentukan struktur dan jenis teks secara keseluruhan, sesuai jenis teks yang dominan dalam tafsir ibn Katsir pada surat al-Fatihah.⁴⁰

Kedua: Dilakukan *analisa intertekstual* untuk meneliti keterkaitan antara teks tafsir ibn Katsir dengan teks-teks lain yang berupa pandangan dunia abad VIII H., nalar Arab serta pemikiran tafsir yang mengitari masa penciptaan teks. Dari hasil analisa tersebut dapat ditemukan pemikiran-pemikiran mengenai bahasa, makna, dan penafsiran al-Qur`an yang melandasi teks tafsir Ibn Katsir.⁴¹

Ketiga: Diambil simpulan mengenai struktur dan jenis teks tafsir ibn Katsir dan pemikiran penulis yang terefleksi dalam karyanya mengenai bahasa, makna, dan tafsir al-Qur`an. Untuk menarik simpulan ini digunakan metode induktif, yaitu metode pencarian kesimpulan dengan jalan melihat premis-premis yang sifatnya spesifik untuk selanjutnya mencari premis general.⁴²

40 Gillian Brown and George Yule, *Analisis Wacana-Discourse Analysis*, Penerjemah: I. Soetikno (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1996) h. 69 dan Zaimar, *Menelusuri Makna*, h. 33

41 Halliday, *Bahasa*, h. 64

42 Jabrohim, *Metodologi*, h. 65

BIOGRAFI DAN LATAR BELAKANG SOSIAL HISTORIS IBN KATSIR

A. Biografi Ibn Katsir

Nama lengkap beliau adalah Isma'il bi 'Umar bin Katsir bin Dhaw' bin Dzar' al-Hafidz 'Imad al-Din Abu al-Fida' ibn al-Khathib Syihab al-Din Abi Hafs al-Quraisyi al-Bushrawi al-Dimasyqi al-Syafi'i. Menurut Ahmad Dawudi dalam *Thabaqat al-Mufassirin* ia lahir pada tahun 701 H, di desa sebelah timur kota Bashrah.¹ Sumber lain yaitu 'Umar Dhakahalalah dalam *Mu'jam al-Mu'allifin* menyebutkan kelahiran Ibn Katsir pada tahun 700 H atau 1301 M di Jandal.² Sedangkan menurut al-Dzahabi dalam *al-Tafsir wa al-Mufassirun* secara ragu-ragu, memperkirakan tahun kelahirannya yaitu tahun 700 H atau setelahnya sedikit.³ Mengenai ketidak pastian di atas selain perbedaan antara pendapat yang tidak signifikan karena selisih angka yang tidak jauh, Ibn Katsir sebagai seorang sejarawan juga telah menulis biografinya sendiri dalam karyanya yang merupakan catatan sejarah umat Islam yaitu *al-Bidayah wa al-Nihayah*, bahwa "Ayah saya meninggal pada bulan Jumadil al-Awwal, tahun 703 di desa Mujayyadal (Mujayyad) dan di kuburkan di daaerah arah selatan dari desa tersebut, saya pada waktu itu masih kecil berusia tiga tahun atau sekitar itu di

1 Syamsy al-Din Muhammad bin 'Ali ibn Ahmad al-Dawudi, *Thabaqat al-Mufassirin* (Kairo: Mathba'ah al-Istiqlal al-Kubra, 1972) h. 110

2 'Umar Dhakahalalah, *Mu'jam a-Mu'allifin* (Beyrut: Dar Ihya al-Turats al-Arabi, tth) juz 2, h. 283

3 Muhammad Husain al-Dzahabi, *al-Tafsir wa al-Mufassirun* (ttp: tp, 1976) juz 1, h. 242

mana saya belum mampu mengingat sesuatu secara baik”.⁴ Dari pernyataan tersebut dapat disimpulkan bahwa Ibn Katsir lahir sekitar tahun 700 H di desa Mujayyadal, arah timur dari kota Bashrah.⁵

Sebagaimana penuturan Ibn Katsir sendiri ayahnya bernama al-Khathib Syihab al-Din Abu Hafsh ‘Umar bin Katsir bin Dhaw’ bin Katsir bin Dhaw’ bin Dar’ al-Qurasyi dari bani Hashlah. Beliau berasal dari sebuah desa yang dinamakan al-Syarkuwin, arah barat Bashrah. Beliau bekerja sebagai seorang ilmuan di Bashrah, beliau mengkaji *al-Bidayah* sebuah karya dalam mazhab Hanafiyah, menghafal *Jamal al-Zujaji* dan tertarik untuk menekuni bidang nahwu, ‘arabiyah, bahasa serta hafal syair-syair Arab sehingga dapat menilai syair yang baik dan indah serta melakukan kritik sastra terhadapnya. Pada periode selanjutnya beliau memutuskan untuk pindah ke sebuah lembaga pendidikan di sebelah selatan kota Bashrah. Kemudian beliau pindah ke kampung lain di sebelah timur kota Bashrah dan berpindah ke madzhab Syafi’i dengan berguru kepada al-Nawawi dan Syaikh Taqiy al-Din al-Fazzari. Beliau menetap di daerah tersebut selama lebih kurang 12 tahun untuk kemudian yang terakhir kalinya menetap di Baghdad sehingga berkeluarga dan memiliki beberapa anak.⁶

Masa kecil Ibn Katsir dihabiskan di Damaskus, seteklah ia beserta keluarganya meninggalkan tanah kelahirannya pada usia tujuh tahun. Kakaknya yang juga telah bekerja dalam bidang keilmuan, yaitu Kamal al-Din ‘Abd al-Wahhab, menjadi penanggung jawab atas keluarga dan Ibn Katsir. Abd Al-Wahab telah berusaha keras dalam menjaga keluarga dan

4 Ibn Katsir, *Al-Bidayah wa al-Nihayah* (Bayrut: Maktabat al-Ma’arif, 1990) juz 14, h. 32

5 Isma’il Salim ‘Abd al-Alu, *Ibn Katsir wa fi Manahijuh fi al-Tafsi*, (Kairo: al-Mulk al-Fayshal al-Islamiyyah, 1984) h. 44

6 Ibn Katsir, *Al-Bidayah*, h. 31

Ibn Katsir bahkan lebih dari itu ia juga telah menjadi guru dimana Ibn Katsir belajar dan mengenal ajaran-ajaran Islam baik ucapan, perbuatan maupun hafalan tentang al-Qur'an dan hadits-hadits nabawiyah untuk pertama kalinya.⁷

Selain kepada kakaknya sendiri Ibn Katsir pada masa muda telah berguru kepada Burhan al-Din al-Fazzari, Kamal al-Din bin Qadhi Syuhbah. Kemudian juga kepada Abi al-Hajjaj al-Mizzi dimana beliau bergaul dan berguru kepada bidang ilmu hadits. Di samping itu beliau juga banyak mengambil pelajaran dari Ibn Taymiyyah, Beliau mengkaji al-ushul, menghafal matan-matan hadits, mempelajari sanad-sanad, kecacatan (*'ilal*), para rawi dan sejarahnya kepada al-Asfihani sehingga Ibn Katsir ahli dalam bidang kritik hadits.⁸

Mulai masa mudanya beliau telah menyusun kitab "al-Ahkam 'ala Abwab al-Tanbih", dalam bidang sejarah ia menyusun kitab yang dinamakan "al-Bidayah wa al-Nihayah". Kemudian menulis tafsir dan kumpulan musnad-musnad yang sepuluh. Selain itu beliau juga meringkas kitab "al-Mizan" yang dinamakan "al-Takmil", menulis kitab "Tabaqat al-Syafi'iyyah", "Manaqib al-imam al-Syafi'i", mentakhrij hadits-hadits al-Waqi'iyah dalam ringkasan ibn al-Hajib, mensyarah sebagian dari kitab al-Bukhari dan sebagian besar dari kitab "al-Tanbih".⁹

Para ulama telah mengakui keluasan ilmu dan banyaknya penguasaan materi yang diperoleh Ibn Katsir, dengan demikian beliau benar-benar berada pada puncak keilmuan, khususnya tafsir, hadits, dan sejarah. Sebagaimana dikatakan Ibn Hajar yang dikutip oleh al-Dzahabi, bahwa Ibn Katsir telah menekuni hadits, menelaahnya baik matan, maupun para perawinya. Selain itu beliau juga menyusun

7 Ibn Katsir, *Al-Bidayah*, h. 31, 'Abd al-Alu, *Ibn Katsir*, h. 45

8 Dawudi, *Tabaqat*, h. 110

9 *Ibid.*, h. 110-111

tafsir, menyelesaikan kitab besar dalam hukum yang belum diselesaikan, menyusun sejarah yang dinamakan "*al-Bidayah wa al-Nihayah*", menyusun "*Tabaqat al-Syafi'iyah*" dan menyelesaikan *Syarah al-Bukhari*....Ibn Katsir juga banyak melakukan kegiatan meringkas kitab sehingga karya-karyanya mengisi negeri selama hayatnya, dan memberikan manfaat bagi ummat manusia setelah wafatnya.¹⁰

Ibn Katsir meninggal dunia pada hari kamis tanggal 26 Sya'ban tahun 774 H. dan dimakamkan di pemakaman ahli Sufi disamping gurunya Ibn Taymiyyah.¹¹

B. Kondisi Politik, Sosial dan Budaya Abad VIII H. atau XIV M.

Kesuksesan Pemerintahan Abbasiyah terutama dalam menyatukan pemerintahan adidaya dibawah bendera Islam benar-benar menjadi sejarah monumental bagi Islam yang bahkan tidak akan berulang, karena pemerintahan Islam pasca Abbasiyah telah berubah menjadi negara-negara kecil yang berdiri sendiri-sendiri. Sebagaimana dikatakan oleh Philip K. Hitti dalam bukunya *Dunia Arab*, jika ada sesuatu kejadian yang dapat dibandingkan dengan kecepatan orang-orang Arab menaklukan sebagian besar dari dunia beradab pada abad Islam yang pertama, maka hal itu ialah cepatnya kemerosotan kekuasaan Arab antara pertengahan abad ke-13 dan pertengahan abad ke-14. Kira-kira pada tahun 820 M kekuasaan lebih banyak terkumpul di dalam tangan satu orang, yaitu khalifah Baghdad. Pada tahun 920 M kekuasaan dari orang-orang yang menggantikannya menjadi lemah sekali sehingga hampir-hampir tidak dirasakan lagi, bahkan didalam ibu kotanya sendiri. Dalam tahun 1258 M. ibu kota itu menjadi puing dan dengan jatuhnya ibu kota tersebut,

10 al-Dzahabi, *al-Tafsir*, h. 243

11 Dawudi, *Tabaqat*, h. 111

lenyaplah hegemoni Arab untuk selama-lamanya dan berakhirlah sejarah khalifah yang sesungguhnya.¹²

Meskipun demikian di antara wilayah-wilayah yang mendirikan pemerintahan sendiri, muncul daulat-daulat yang memiliki potensi untuk bangkit walaupun tidak sebesar masa Abbasiyah, yaitu diantaranya Mesir dan Syiria. Kedua wilayah tersebut sebagaimana dikatakan Ira. M. Lapidus tergolong propinsi Timur Tengah yang pertama tercakup dalam wilayah ke khalifahan muslim-Arab. Kedua wilayah ini ditaklukan pada tahun 641 M. penduduknya dengan cepat mengadopsi bahasa Arab, meskipun mereka cukup lamban dalam menerima Islam. Pada Periode Khalifah Umayyah dan awal Abbasiyah, Mesir merupakan sebuah propinsi yang kurang penting dalam imperium muslim, tetapi semenjak pertengahan abad sembilan Mesir justru menunjukkan tanda-tanda awal untuk menjadi sebuah wilayah yang independen. Tentara-tentara budak yang diangkat oleh khalifah Abbasiyah mendirikan beberapa dinasti yang berusia pendek. Dinasti Thuluniah menguasai Mesir dari tahun 868 M sampai 905 M dan Dinasti Ikhsidiyah menguasai Mesir dari 935 M sampai 969 M. pada tahun 969 M Fathimiyah menaklukan negeri tersebut dan mendirikan sebuah khilafah baru yang berlangsung hingga tahun 1171 M.¹³

Periode Fathimiyah merupakan tonggak tersendiri bagi Mesir yang pantas mendapat perhatian, karena didalam periode tersebut sektarian Syi'ah mendapat angin segar sehingga dapat mengkonsolidasikan diri dan dapat tumbuh subur, setelah sekian lama, sepanjang sejarah menjadi kelompok oposan. Sebagaimana dikatakan Hitti bahwa suatu ahala (dinasti) lain yang memintah lebih dari dua abad

12 Philip K. Hitti, *Dunia Arab*, terj. Ushuludin H. dan Sihombing (Bandung : Penerbit Sumur Bandung, tth.) h. 186

13 Ira. M. Lapidus, *Sejarah Sosial Ummat Islam*, terj. Ghufron (Jakarta : PT. Raja Grafindo Persada, 2000) Bagian II, h. 532

dan tercatat sehalaman dalam sejarah, sehingga meminta perhatian tersendiri adalah dinasti Fathimiyah. Inilah satu-satunya ahalla yang beraliran Syi'ah yang penting dalam dunia Islam yang dalam tahun 909 M menobatkan dirinya sebagai suatu tantangan bagi dunia Islam yang diwakili bani Abasiyah di Baghdad yang sudah lemah. Seluruh Afrika utara dan Mesir berada dibawah kekuasaannya.¹⁴

Bentuk pemerintahan Fathimiyah sebagaimana dikatakan Lapidus sebenarnya sama sebagaimana dinasti Abbasiyah yang mengklaim sebagai pemimpin Islam yang sebenarnya. Klaim tersebut dikembangkan dengan idiom-idiom peradaban mediteranian. Namun selain itu Fathimiyah juga mewakili simbolisme otoritas Bizantium, filsafat dan Ismailiyah. Mereka menegaskan bahwasanya mereka adalah imam-imam yang sebenarnya, yakni imam-imam keturunan 'Ali. Mereka memutuskan hubungan dengan tradisi Syi'ah yang tengah berkembang sebelumnya bahwa imam Syi'ah yang tengah berkembang sebelumnya bahwa imam syi'ah adalah tersembunyi dan akan kembali sebagai messiah (mahdi).¹⁵

Fathimiyah memperkokoh otoritasnya di bagian selatan Syria dan mengambil alih kekuasaan atas Damaskus dari 978 M sampai 1076 M. Namun setelah sejenak terlepas dari peperangan antara Hamdaniyah, Buwayhiyah, dan Bizantium, Syria utara jatuh ke dalam kekuasaan Bizantium dari 968 M sampai 1086 M. keseimbangan kekuatan antara imperium Bizantium dan Fathimiyah memungkinkan semakin berkembangnya pusat-pusat badui di Mesopotamia dan daerah utara Syria di bawah perlindungan dinasti Uqayliyah (990-1096 M), Marwaniyah (983-1085 M), dan dinasti Mirdasiyah (1023-1079 M). Syria kemudian benar-

14 Hitti, *Dunia Arab*, h. 204

15 Lapidus, *Sejarah Sosial*, h. 533

benar mengalami perpecahan, dimana wilayah selatan berada dalam kekuasaan suku-suku kalb. Beberapa kota seperti Tripoli menjadi negara kota yang independen. Warga penduduk pegunungan di Libanon masih mempertahankan otonomi mereka. Dalam kondisi demikian Syiria diserbu Saljuk, sampai akhirnya Saljuk dapat menaklukan Damaskus pada tahun 1079 M, Antioch pada tahun 1085 M. selanjutnya Syiria dibagi antara dua rezim saljuk, yang satu berpusat di Aleppo dan yang lainnya berpusat di Damaskus.¹⁶

Pada masa Saljuk muncullah dorongan dari kalangan Kristen untuk memasuki Yerusalem untuk melindungi kota tersebut dalam kekuasaan Kristen. Dorongan tersebut karena bagi orang Kristen kota Yerusalem merupakan kota yang sangat agung dan melambangkan keselamatan hidup. Melalui jalur laut dan darat pasukan Eropa bergerak ke arah Timur antara 1099 dan 1109 M, mereka menaklukan Edessa, Antioch, dan Tripoli, serta mendirikan sebuah kerajaan Latin di Yerusalem. Dewan pendeta latin menguasai pemerintahan Kristen di kota suci tersebut, namun sekte-sekte Kristen timur tidak disisihkan begitu saja.¹⁷ Demikianlah muncul tantangan baru bagi negara-negara yang mengklaim sebagai *Daulah Islamiyah* untuk menghadapi apa yang kemudian disebut *Perang Salib*, karena ternyata ambisi orang-orang Kristen tidak hanya berhenti di kota Yerusalem.

Di balik tantangan dari luar tersebut rezim Saljuk telah menorehkan catatan tersendiri di dunia Islam dalam rangka konflik internal Islam, di mana Mesir, Syiria, dan beberapa wilayah di sekitarnya yang semula dipimpin oleh daulah Fathimiyah yang mengklaim sebagai daulah Islam Syi'ah, dapat dikuasai kembali oleh sektarian Sunni. Sebagaimana dikatakan Lapidus membentuk rezim-rezim Saljuk mengawali

16 *Ibid.*, h. 539

17 Lapidus, *Sejarah Sosial*, h. 540

dan berlangsungnya kolonialisme bangsa Eropa. Pencatatan al-Qur'an juga memiliki arti bahwa bahasa Arab tetap hidup dalam beberapa bentuk. Namun demikian, dengan pencatatan al-Qur'an, bahasa Arab mendapat sebutan bahasa suci, yang terus membentuk bahasa Arab hingga saat ini. Upaya untuk melebihi bahasa al-Qur'an saat ini dipandang sebagai bid'ah sebagaimana pernah terjadi pada masa awal kemajuan Islam pada abad pertengahan".³⁸

Dominasi Arab dikukuhkan dengan pembakuan bahasa Arab yang pada kenyataannya tidak semata-mata untuk kepentingan kajian Islam tetapi juga untuk melanggengkan dan menetapkan dominasi kekuasaan bangsa Arab terhadap bangsa lain-lain. Pembakuan bahasa Arab tersebut memiliki arti penting yang tidak bisa dilewatkan dalam kajian pemikiran Islam Arab, untuk menyibak ketegangan antara Arab dan non-Arab, pemikir Arab dan non-Arab, terutama terbentuknya tiga epistem *bayani*, *'irfani* dan *burhani*.

Bahasa Arab yang dibakukan dan disakralkan yang bersumber dari bangsa Arab nomand-badui yang tidak berperadaban, telah membentuk karakteristik salah satu nalar-epistem adalah pemikiran dalam pemikiran Arab Islam yang oleh al-Jabiri disebut *episteme bayani*. Unsur-unsur pemikiran yang terkait erat dengan epistem bayani diantaranya adalah :

1. Membatasi diri pada wilayah permukaan bahasa dengan menghindari ta'wil
2. Menganut pandangan "*la kayfa*" (tidak banyak bertanya soal mengapa dan bagaimana)
3. Berpegang teguh pada format-format bahasa dan bentuk-bentuk *bayani* (keindahan dan kekuatan bahasa

38 Bassam Tibi, *Islam Kebudayaan dan Perubahan Sosial*, terj. Misbah Zulfa E. dan Zainuri A., (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999) h. 134

- bagai sihir yang memukau) yang bersifat inderawi.
4. Membatasi diri pada satu definisi yang menggambarkan sifat (*ta'rif bi al-rasm*), bukan substansi dan hakikat (*ta'rif bi al-had*).
 5. Anti kausalitas, dan sebagai gantinya menganut pandangan tentang *munasabah* (kesepadanan antara atau peristiwa dengan peristiwa lainnya) dan *'adah* (hukum kebiasaan, bukan kepastian)
 6. Menolak ide keterbelakangan dan segala yang berkaitan dengannya.
 7. Menganut *qiyas fiqh* dalam setiap penalaran, dan bertitik tolak dari pola baku fa'il (kata kerja) dalam bahasa dan pemikiran, serta mengkaitkan segenap format bahasa dan pemikiran, ke bentuk baku tersebut.³⁹

Dalam kerangka struktur keilmuan yang fundamental, menyangkut metode (proses dan prosedur) yang diikuti, kerangka teori, peran akal, tolok ukur validasi keilmuan, prinsip-prinsip dasar, hubungan subyek dan obyek dari epistemology bayani dapat digambarkan dalam sebuah skema berikut.⁴⁰

| | |
|------------------------------|---|
| Origin (Sumber) | <ul style="list-style-type: none"> ▪ Nash/teks/wahyu (otoritas teks) ▪ - al-Khabar, al-Ijma' (otoritas salaf) ▪ Al-'Ilm al-Tawqifi |
| Metode (Proses dan Prosedur) | <ul style="list-style-type: none"> ▪ Ijtihadiyah ▪ Istinbatiyah/ Istintajiyah ▪ Istidlaliyah/ Qiyas ▪ Qiyas (Qiyas al-gha'ib 'ala l-syahidi |

39 Bassam Tibi, *Islam Kebudayaan*, h. 93

40 Amin Abdullah, "al-Ta'wil al-'Ilmi: Kearifan Perubahan paradigma Penafsiran Kitab Suci", dalam *al-Jami'ah Journal of Islamic Studies IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*, (Volume 39, No. 2, Juli-Desember 2001), h. 380-381

| | |
|--|---|
| Approach (Epistemologi) | <ul style="list-style-type: none"> ▪ Lughawiyah (bahasa) ▪ Dalalah lughawiyah |
| Theoretical Framework (kerangka Teori) | <ul style="list-style-type: none"> ▪ Al-Ashl - al-Far' <ul style="list-style-type: none"> - Istinbatyah (pola fikir deduktif yang berpangkal pada teks) - Qiyas al-illa (Fiqih) - Qiyas al-Dhalalah (kalam) ▪ Al-Lafzh - al-Ma'na <ul style="list-style-type: none"> - Am, Khash, Musytarak, haqiqah, Majaz, Mujmal, Mutasyabbih. |
| Fungsi dan peran akal | <ul style="list-style-type: none"> ▪ Akal berbagai pengekan/ pengatur hawa nafsu, bandingkan <i>Lisan al-'Arab-ibn Manzhur</i> ▪ Justifikatif-Repetitif-<i>Taqlidi</i> (pengukuh kebenaran/ Otoritas teks) ▪ Al- 'Aql al-Dini |
| Types of Argumen | <ul style="list-style-type: none"> ▪ Dialektif (<i>jadaliyah</i>); al-'Uqil al-Mutanafisah - Defensif - Apologetik - Polemik - Dogmatik ▪ Pengaruh Pola Logika Stoi (bukan logika Aristotle) |
| Tolok Ukur Validitas Keilmuan | <ul style="list-style-type: none"> ▪ Keserupaan/ kedekatan antara teks atau nash dan realitas |
| Prinsip-Prinsip Dasar | <ol style="list-style-type: none"> 1. Infishal (Discontinue) = Atomistik 2. Tajwiz (keserbabolehan) = tidak ada hukum kausalitas 3. Muqrabah (kedekatan, keserupaan) <ul style="list-style-type: none"> - Analogi deduktif; Qiyas |
| Kelompok ilmu-ilmu Pendukung | <ol style="list-style-type: none"> 1. Kalam (Teologi) 2. Fiqif (Jurisprudensi) / Fuqaha'; Ushuliyyun 3. Nahw (Grammar) ; Balaghah |
| Hubungan Subyek dan Obyek | <ul style="list-style-type: none"> ▪ Subyektive (<i>Theistic</i> atau <i>Fideistic Subjectivism</i>) |

Epistem di atas kemudian menjadi unsur-unsur yang membangun setiap pemikiran Arab Islam yang dicirikan *salafi* atau juga kelompok *sunni* yang secara tegas semenjak masa tadwin yang mengukuhkan apa yang disebut al-Jabiri sebagai *surat-surat keabsahan* bagi setiap pemikiran. Tokoh-

tokoh yang dianggap berperan dalam pengukuhan tersebut diantaranya adalah Abu al-Hasan al-Asy'ari (wafat 300 H/ 915M). menurut Nurcholis, ia berjasa mengukuhkan faham sunni dan sekaligus melumpuhkan gerakan kaum Mu'tazilah an gelombang Hellenisme pada umumnya.⁴¹

Epistem tersebut hampir menjadi baku dan tak berubah sepanjang sejarah Islam Arab. Setelah otoritas tunggal atas dunia Islam Dinasti Abbasiyah yang egaliter dan kosmopolit jatuh berantakan dan kemudian muncul wilayah-wilayah yang otonom, iklim intelektual juga ikut mengalami perubahan-perubahan. Sebagaimana dikatakan Nurcholis bahawa pemerintahan Baghdad mulai menurun pamornya sampai hanya sekedar menjadi lambang kesatuan ummat tanpa kekuasaan politik yang efektif, kekuasaan politik kemudian terbagi-bagi di antara para *amir* dan *a'yan* (semacam kelas priyayi) di berbagai tempat. Pertentangan bermacam-macam idiologi, khususnya faham Sunnah dan Syi'ah, semakin memburuk situasi ummat. Selain itu di tangan para amir dan a'yan, idiologi-idiologi yang berkonflik tersebut dijadikan alat untuk melegitimasi kekuasaan masing-masing.⁴²

Terlepas dari berbagai kepentingan baik negatif sebagaimana digambarkan Nurcholis di atas maupun yang positif, produk-produk keilmuan dari tokoh-tokoh fiqih, kalam, bahasa, dan tasawuf pada masa tadwin dikukuhkan pada masa pertengahan sebagai imam-imam madzhab, rujukan utama bagi kelompok-kelompok yang sedang mengalami destabilisasi. Pada masa inilah akan semakin terlihat karakteristik-karakteristik yang lebih matang dari epistem Arab. Sebagaimana dikatakan oleh Lapidus bahwa perkembangan dari Asy'ariyah dalam abad ke-10 dan 11 merupakan sinyal bagi model baru pertarungan antara *filosof*

41 Nurcholis, *Mukaddimah*, h. 28-29

42 *Ibid.*, h. 31

neo-platonic, yang awalnya diwakili oleh al-Farabi an Ibn Sina, dengan ahli ilmu kalam Asy'ariyah.

Para ahli ilmu kalam Asy'ariyah, sebagaimana juga pakar ilmu tata bahasa (*nahw*) dan ahli Fiqh, melihat dengan curiga metode deduktife para filosof dan ahli logika serta penerapan metode interpretasi kabahasaan (*linguistik*) dan penjelasan (*explanatory*) ke dalam teks suci, atau dalam menangani masalah-masalah hukum. Metafisika, baik ia dalam bentuk neoplatonik ataupun Aristotelian dianggap bertentangan dengan pandangan dunia dan ajaran al-Qur'an. Metafisika didasarkan pada dua prinsip kembar yaitu adanya penyebab utama (*causal efficacy*) dan keseragaman alam, yang tidak dapat dipertemukan dengan konsep al-Qur'an tentang ketidakterbatasan kekuasaan Tuhan dan cara-cara yang tak terduga.⁴³

Untuk membatasi polemik dengan kalangan filosof dan ahli logika dalam interpretasi terhadap sumber hukum Islam, yaitu al-Qur'an dan hadits, ulama telah memperketat bahkan cenderung membatasi usaha penafsiran terhadap al-Qur'an. Ibn Taymiyyah di antara ulama besar pada masa tersebut, tepatnya abad ke-14, sebagaimana telah dikutip pendapatnya dalam pendahuluan pada BAB I, menolak dengan tegas interpretasi-interpretasi rasional, khususnya dengan bahan-bahan asing (bukan Islam) seperti Helenisme baik pada kalam maupun filsafat. Dengan demikian Ibn Taymiyyah sebagaimana dikatakan Nurcholish telah mendorong kepada literalisme dalam kitab suci.⁴⁴

Dari keterangan di atas nampak bahwa destabilisasi dan pancaroba politik abad pertengahan memberikan corak yang berbeda dari kreatifitas umat Islam khususnya dalam wilayah keilmuan. Pada abad tersebut, meskipun tidak banyak

43 Lapidus, *The Oxford*, h. 281-282

44 Nurcholish, *Mukadimah*, h. 40

hal baru dari kegiatan intelektual muslim, karena kegiatan intelektual hanya bersifat pengulangan-pengulangan, penegasan dan pembakuan terhadap apa yang dihasilkan masa lalu, namun itu adalah upaya original para ulama sebagai respon terhadap realitas masyarakatnya. Ilmu-ilmu keislaman selama abad tersebut juga telah didefinisikan ulang dengan mengalami penyempitan-penyempitan, sebagaimana dikatakan Bassam Tibi bahwa ilmu-ilmu keislaman hanya terbatas untuk ilmu tafsir al-Qur'an dan Hadits dengan cabang-cabangnya. Filsafat telah tersingkir dan tidak berhasil mendapatkan tempat pijakan dalam lembaga pendidikan Islam. Ia dianggap ilmu asing, ilmu kuno atau ilmu Yunani (*'ilm al-qudama*).⁴⁵ Dalam wilayah lain dikalangan filosof dan sufi yang terpinggirkan oleh dominasi sunni, juga tidak surut, apalagi hilang dari khazanah pemikiran Islam Arab. Pada setiap periode itu, meskipun dalam jumlah yang kecil, selalu lahir intelektual dari kelompok mereka, sebagaimana kebangkitan Dinasti Savawi di Persia pada abad XIV yang ditopang oleh gerakan para tareqat sufi.

45 Tibi, *Islam Kebudayaan*, h. 170

TAFSIR SURAT AL-FÂTIHAH

1. Seputar Surat Al-Fâtiḥah

Teks tafsir surat al-Fâtiḥah dari tafsir al-Qur'an al-Adzim karya Ibn Katsir akan disajikan pada bab ini dengan susunan dari bagian per bagian sesuai sekuen makro yang di dalamnya dilanjutkan dengan pemilahan pada sekuen mikro. Penulis akan memberikan gambaran umum mengenai isi teks bagian per bagian dan bila dipandang penting agar terlihat jalinan antar bagian, teks akan diterjemahkan alakadarnya ke dalam bahasa Indonesia.¹

Berdasarkan analisa pendahuluan, teks tafsir al-Fâtiḥah dapat dibagi sesuai sekuen makro ke dalam bagian pendahuluan, pembahasan masalah ta'awwudz, pembahasan masalah basmalah, tafsir al-ḥamd Lillâh, tafsir al-rahmân al-rahîm, tafsir mâlik yawḥ al-dîn, tafsir iyyâka na'bud wa iyyâkanastâin, tafsir ihdinâ al-shirâth al-mustaqîm, tafsir shirath al-ladzina a'amta'alayhim, dan penutup. Adapun sekuen mikro dari teks tafsir al-Fâtiḥah adalah sebagai berikut:

1 Dalam masalah penerjemahan ini penulis akan dibantu oleh beberapa buku dan kamus, yaitu:

- Muhammad Nasib al-Rifa'i, *Ringkasan Tafsir Ibn Katsir*, diterjemahkan; Syihabuddin, (Jakarta: Gema Insani Press, 2000) Jilid 1&4
- J. Milton Cowan(ed.), *Hans Wehr-a Dictionary of Modern Written Arabic*, (Beirut dan London: Libraire Du Liban dan Macdonald & Evans Ltd., 1980)
- A. W. Munawwir, *Kamus al-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap*, (Surabaya:Pustaka Progressif, 1984)

A. Nama Surat

Pada bagian pertama penafsir memaparkan sebuah pendapat yang menyatakan bahwa surat yang sedang ditafsirkan dinamakan *al-Fâtihah* atau pembukaan, dengan alasan karena surat tersebut digunakan dalam pembukaan setiap penulisan kitab dan juga digunakan untuk membuka bacaan-bacaan dalam shalat.

Surat tersebut juga dinamakan *umum al-kitâb*. Nama tersebut merupakan pendapat mayoritas ulama (*jumhūr*) sebagaimana disampaikan oleh Anas.

Kemudian penafsir mengajukan dua orang tokoh yang tidak menyetujui penamaan tersebut. Kedua tokoh tersebut adalah al-Hasan dan Ibn Sîrîn dengan alasan nama *umm al-Kitâb* adalah nama yang ada di lawh makhfudz.

Sabda Nabi dari kitab *sahih* yang dinilai akurat (*sahih*) oleh al-Turmudzi, diterima dari Abi Hurayrah bahwa *al-hamd lillah rabb al-alamîn* (sebuah ayat dalam *al-Fâtihah* yang digunakan Nabi untuk menyebut surat *al-Fâtihah*) bernama *umm al-Qur'an*, *umm al-kitab*, *al-sab'al-mastani* dan *al-Qur'an al-azhim*.

Pendapat lain menyatakan bahwa nama lain dari *al-Fâtihah* adalah *al-hamd* dan *al-shalah*, pendapat ini berdasarkan sabda Nabi dari Allah swt. (hadist qudsi) "qasamtu al-shalah...."

Pendapat lain menyebutkan nama lain dari *al-Fâtihah* yaitu *al-syifa'*, nama itu berdasarkan riwayat dari al-Darimi dari Abi Sa'id yang dinilai sebagai riwayat yang marfu' bahwa *fatihat al-kitab* (*al-Fâtihah*) merupakan obat dari segala penyakit.

Nama lain dari surat *al-Fâtihah* yang disebutkan oleh ibn Katsir adalah *al-raqiyyah* berdasarkan hadits dari Abi Sa'id dalam *kitab sahih*.

Al-Sya'bi menyampaikan sebuah riwayat dari ibn

'Abbas bahwa beliau menamakan al-Fâtiḥah dengan *asas al-Qur`an*.

Sufyan bin 'Uyaynah mengajukan nama dari surat al-Fâtiḥah adalah *al-waqiyah*.

Yahya bin Abi Katsir menamakan al-Fâtiḥah dengan *al-kafiyah* dengan alasan bahwa al-Fâtiḥah mencukupi surat-surat lainnya, sedangkan surat-surat lain tidak mencukupinya. Sebagaimana juga dalam sebuah hadits-hadist *mursal*.

Pendapat al-Zamakhsyari bahwa surat al-Fâtiḥah juga diberi nama *al-shalah* dan *al-kanz*.

B. Makkiyah – Madaniyah

Penafsir menyatakan bahwa surat al-Fâtiḥah termasuk surat *Makkiyah* (surat yang diturunkan di Makkah atau sebelum Nabi Hijrah ke Madinah). Pendapat tersebut didukung oleh ibn 'Abbas, Qatadah, dan Abu al-'Aliyah.

Pendapat lain menyatakan bahwa surat al-Fâtiḥah termasuk Madaniyah. Pendapat tersebut didukung oleh Abu Hurayrah, Mujahid, 'Atha' bin Yasir, dan Al-Zuhri.

Pendapat lain menyatakan bahwa al-Fâtiḥah turun dua kali, sekali di Makkah dan sekali di Madinah.

Penafsir menguatkan pendapat yang pertama bahwa al-Fâtiḥah tergolong Makkiyah dengan menyatakan bahwa pernyataan itu sesuai dengan firman Allah swt. Dalam al-Qur`an "wa laqad ataynaka...". Selanjutnya penafsir menyatakan hanya Allah swt yang Maha tahu (*wa Allah-hu ta'ala a'lam*).

Riwayat dari Abual-Layts al-Samarqandi menyebutkan bahwa pendapat yang menyatakan separuh surat al-Fâtiḥah Makkiyah dan separuhnya lagi Madaniyah adalah pendapat yang kurang dapat dipercaya (*gharib*) sebagaimana dinukil oleh al-Qurthubi.

C. Jumlah Ayat, Huruf, dan Kata

al-Fâtiḥah terdiri dari tujuh ayat tanpa perdebatan pendapat (*bi la khilaf*). Menurut 'Umar bin 'Abid, al-Fâtiḥah terdiri dari delapan ayat, dan menurut pendapat Husayn al-Ja'fi, al-Fâtiḥah terdiri dari enam ayat. Dua pendapat tersebut dinilai lemah karena *syadz*. Perbedaan pendapat yang sesungguhnya dipicu oleh kedudukan *basmalah*, apakah ia ayat yang berdiri sendiri atau menjadi bagian dari surat al-Fâtiḥah. Pendapat lain menyatakan jumlah huruf dan jumlah kata dari surat al-Fâtiḥah, yaitu terdiri dari 25 kata dan 113 huruf.

D. Jumlah Ayat dan Kedudukan Basmalah dalam al-Fâtiḥah

Penafsir kembali menuturkan riwayat-riwayat yang menyatakan nama-nama lain dari surat al-Fâtiḥah dengan berbagai argumentasinya. Riwayat pertama yang diajukan adalah dari al-Bukhari dari bagian awal bab tafsir dalam kitabnya. Beliau menamakan al-Fâtiḥah dengan *umm al-Kitab* dengan alasan karena digunakan sebagai awal penulisan muskhaf dan sebagai pembukaan shalat. Argumentasi selanjutnya berasal dari suatu pendapat yang tidak disebutkan sumbernya yang menguatkan pendapat di atas dengan alasan karena dirujuknya keseluruhan makna al-Qur`an kepada kandungan isi al-Fâtiḥah. Argumentasi lain untuk menguatkan penamaan al-Fâtiḥah dengan *umm al-Kitab* adalah pendapat dari Ibn Jahiz yang menyatakan bentuk-bentuk ungkapan dan idiom Arab dalam menggunakan kata *umm* (induk).

Nama-nama lain al-Fâtiḥah dari riwayat yang tidak disebut sumbernya secara jelas adalah al-Fâtiḥah dengan alasan karena ia menjadi pembuka bacaan, dan para sahabat juga menggunakan al-Fâtiḥah untuk pembukaan penulisan mushaf.

Kemudian penafsir menyatakan kesahihan pendapat yang menamakan al-Fâtiḥah dengan *al-sab' al-matsani* dengan

alasan karena ia di baca berulang-ulang dalam shalat dengan dibaca pada tiap rakaat.

Penafsir kemudian memaparkan riwayat-riwayat yang akurat dari sabda Nabi yang menyatakan nama lain dari surat al-Fâtiḥah dengan jumlah ayatnya dan kedudukan basmalah dalam surat tersebut. Sebuah riwayat dari Imam Ahmad dengan pertalian sanad dari Abu Hurayrah dari Nabi Muhammad saw. menyatakan bahwa al-Fâtiḥah adalah *umm al-Qur'an* (induk al-Qur'an), *al-sab' al-matsani* (tujuh ayat yang dibaca berulang-ulang) dan *al-Qur'an al-Azhim* (al-Qur'an yang agung). Riwayat senada lainnya yang disebutkan penafsir adalah dari Abu Ja'far Muhammad bin Jarir al-Thabari, yang menyatakan bahwa ia adalah *umm al-Qur'an*, *fatihat al-kitab* (pembuka kitab), dan *al-sab' al-matsani*.

Riwayat dari Ahmad bin Muhammad bin Ziyad dengan jalur sanad dari Abu Hurayrah yang menyatakan bahwa Rasul saw. bersabda *al-Hamd Lillah Rabb al-Alamin* terdiri dari tujuh ayat dan bismillah... adalah salah satunya. Penafsir memperkuat riwayat tersebut dengan menyebutkan jalur lain yang meriwayatkannya dari yaitu dari al-Daruquthni dari Abi Hurayrah secara *marfu'*. Semua riwayat tersebut berkualitas tersebut terpercaya (*tsiqat*).

Riwayat dari al-Bayhaqi dari 'Ali, Ibn 'Abbas, dan Abi Hurayrah bahwa menurut mereka apa yang dimaksudkan oleh sebuah ayat "*sab'an min al-matsani*" (tujuh ayat yang diulang-ulang) adalah al-Fâtiḥah dan basmalah adalah ayat ketujuh dari bagiannya.

E. Keutamaan Surat al-Fâtiḥah

Riwayat dari imam Ahmad bin Muhammad bin Hambal dengan jalur sanad sampai Abi Sa'id bin al-Mu'li mengkisahkan bahwa Nabi mengajarkan kepadanya tentang sebuah surat yang paling agung dalam al-Qur'an. Surat

tersebut adalah *al-sab' al-matsani* (*al-Fâtiḥah*) dan *al-Qur'an al-'azhim*. Riwayat ini juga disampaikan oleh al-Bukhari, Abu Dawud, al-Nasa'i, dan Ibn Majah.

Dalam kitab *al-Muwaththa'* karya Imam Malik bin Anas dikisahkan bahwa Nabi mengajarkan kepada Ubayy bin Ka'b tentang sebuah surat yang tidak pernah diturunkan yang serupa dengannya di dalam Taurat, Injil, dan *al-Qur'an* sendiri, surat tersebut adalah surat *al-Fâtiḥah*. Hadist itu adalah hadits shahih dan bersambung sanadnya sampai Rasulullah saw. (*muttasil*). Apabila karena keraguan ketersambungan Abu Sa'id dengan Ubayy bin Ka'ab sehingga secara zhahir hadits tersebut nampak terputus (*munqathi'*), maka minimal hadits tersebut tetap sahih berdasarkan kriteria kesahihan dari Imam Muslim.

Imam Muslim dalam kitab *Sahihnya* dan al-Nasa'i dalam sunannya menuturkan sebuah riwayat dari jalur Ibn 'Abbas, dia berkata, suatu ketika Rasulullah saw. (sedang duduk) dan disisinya ada Jibril, tiba-tiba Jibril mendengar suara dari atas. Maka dia mengarahkan pandangannya ke langit, lalu berkata, inilah pintu langit dibukakan, padahal sebelumnya tidak pernah. Ibn 'Abbas berkata, dari pintu itu turun Malaikat. Dia menemui Nabi saw. seraya berkata, gembirakannlah ummatmu dengan dua cahaya. Sungguh keduanya diberikan kepadamu dan tidak pernah diberikan kepada seorang nabi pun sebelummu, yaitu *Fatihah al-Kitab* dan beberapa ayat terakhir surat *al-Baqarah*. Tidaklah anda membaca satu hurufpun darinya melainkan anda akan diberi (pahalanya).

Hadist dari Muslim dengan sanad dari Abi Hurayrah bahwa Nabi saw. bersabda, barangsiapa shalat dan tidak membaca di dalamnya umm *al-Qur'an* maka shalatnya akan sia-sia dan tidak sempurna. Berikutnya dituturkan sebuah kisah bahwa telah dikatakan kepada Abi Hurayrah ketika berada

di belakang imam, bacalah dengannya (al-Fâtiḥah) karena sesungguhnya aku mendengar Rasulullah saw. bersabda Allah 'Azza wa Jalla berfirman saya bagi al-shalah (al-Fâtiḥah) ke dalam dua bagian, antara-Ku dan hamba-Ku, untuk hamba-Ku adalah apa yang ia minta. Apabila hambaku mengucapkan *al-hamd lillah rabb al-alamin*, maka Allah mengatakan hamba-Ku telah memuji-Ku. Hadits ini diriwayatkan oleh banyak pentharif hadits dan memiliki banyak jalur periwayatan di antaranya oleh al-Nasa'i dari jalur Ishaq bin Rahawayh dan Qutaybah. Al-Turmudzi menilai hadits di atas berkualitas *hasan* dan menurut Abi Zur'ah dua hadits di atas berkualitas *sahih*.

F. Perbedaan Pendapat mengenai Hukum Membaca al-Fâtiḥah

Di antara pendapat yang berkembang di seputar al-Fâtiḥah adalah ditetapkannya al-Fâtiḥah sebagai bacaan shalat sebagaimana sebuah ayat, "*wa-la tajhar bi-shalati-ka...*" dan sebagaimana juga penjelasan dalam hadits di dalam *kitab Sahih* dari Ibn 'Abbas. Kewajiban tersebut telah disepakati sebagian besar ulama. Namun mereka berbeda pendapat mengenai ketentuan membaca bagian bagian ayat al-Qur'an selain al-Fâtiḥah dalam shalat, apakah telah cukup sempurna shalat dengan membaca al-Fâtiḥah atau dengan ayat lainnya. Dari persoalan tersebut penafsir memaparkan dua pendapat yang terkenal, yaitu:

1. Menurut pendapat Abi Hanifah dan orang-orang yang sependapat dengannya bahwa kewajiban membaca bagian dari ayat-ayat al-Qur'an dalam shalat belum dibatasi hanya surat al-Fâtiḥah, sehingga telah cukup sah shalat tanpa membaca al-Fâtiḥah. Dasar argumentasi dari kelompok ini adalah keumuman cakupan arti kata beberapa ayat al-Qur'an yang mewajibkan membaca ayat-ayat yang mudah

dari bagiannya (*fa-iqra`u ma tayassara min al-Qur`an*) dan ketetapan dalam sebuah hadits dari kedua kitab Sahih (*idza qum-tum ila al-shalah fa kabbir tsumma iqra` ma tayassar ma'aha min al-Qur`an*).

2. Kelompok kedua berpandangan bahwa kewajiban membaca bagian dari ayat-ayat al-Qur`an dalam shalat sudah dibatasi yaitu hanya surat al-Fâtiḥah, sehingga tidak sah shalat tanpa membaca al-Fâtiḥah. Pendapat tersebut adalah dari sebagian pemuka madzhab Maliki, Syafi`i, Ahmad bin Hambal dan sahabat-sahabatnya serta mayoritas ulama. Dasar argumentasi mereka adalah beberapa hadits shahih yang menyatakan bahwa tidak sempurna shalat orang-orang yang membaca al-Fâtiḥah.

Implikasi dari perbedaan pendapat di atas terhadap al-Fâtiḥah sebagai bacaan shalat. Madzhab Syafi`i dan sebagian besar ulama mewajibkan bacaan al-Fâtiḥah dalam setiap rakaat. Pendapat yang lainnya, hanya mewajibkan pada rakaat-rakaat tertentu. Al-Hasan dan Mayoritas ulama Bashrah hanya mewajibkan sekali dalam salah satu rakaat berdasarkan sebuah hadits "*la shalah li-man la yaqra`....*". Abu Hanifah dan kawan-kawannya serta al-Tsawri dan al-Awza'i berpandangan bahwa tidak dibatasi ketentuan membaca bagian ayat al-Qur`an dalam shalat hanya pada al-Fâtiḥah, maka implikasinya menurut mereka telah cukup sempurna shalat bila telah membaca ayat al-Qur`an selain al-Fâtiḥah. Pendapat tersebut berdasarkan sebuah ayat al-Qur`an *fa-iqra`u ma tayassara min al-Qur`an*. Pada bagian akhir penafsir menyampaikan sebuah hadits dari Ibn Majjah yang dinilai sebagai hadits *marfu'* bahwa "*la shalah li man la yaqra'...*". Kemudian penafsir menyatakan bahwa kesahihah hadits tersebut diragukan, penjelasan mengenai masalah tersebut terdapat di dalam kitab *al-Ahkam al-Kubra*, wa Allah A'lam.

Masalah selanjutnya yang dikemukakan penafsir dalam bagian ini adalah apakah wajib bagi makmum dalam shalat jamaah membaca al-Fâtiḥah. Dalam persoalan inipun juga telah muncul tiga pendapat dari para ulama.

1. Makmum dalam shalat berjamaah wajib membaca al-Fâtiḥah sebagaimana diwajibkan kepada imamnya. Hal tersebut di dasarkan pada keumuman makna sebuah hadits yang menyatakan bahwa barang siapa yang melakukan shalat tanpa membaca *umm al-Qur'an*, maka shalatnya tidak sempurna.
2. Makmum dalam shalat berjamaah tidak wajib sama sekali membaca al-Fâtiḥah dan ayat-ayat lainnya, baik dalam shalat *jahr* (bacaan yang dikeraskan) maupun *sir* (bacaan yang tidak dikeraskan). Pendapat tersebut didasarkan pada beberapa hadits seperti dari imam Ahmad bin Hambal, "*man kana lahu imam...*". Menurut penafsir hadits-hadits yang digunakan kelompok ini lemah.
3. Dalam shalat *sir*, makmum wajib membaca al-Fâtiḥah, sedangkan dalam shalat *jahr*, makmum tidak wajib membaca. Pendapat ini berdasarkan ketetapan dalam hadits dari kitab *Shahih Muslim*, bahwa sesungguhnya imam itu dijadikan panutan, apabila imam takbir, maka bertakbirlah kamu, dan apabila imam membaca (surat), maka simaklah olehmu. Hadist tersebut menurut penafsir sangat akurat karena senada dengan hadits-hadits yang disampaikan oleh para penyusun kitab *Sunan*, yaitu Abu Dawud, Turmudzi, Nasa'i, dan ibn Majah. Penafsir juga menyampaikan sebuah informasi bahwa pendapat ke tiga ini merupakan pendapat awal (*qaul qadim*) dari imam al-Syafi'i.

Penjelasan di seputar al-Fâtiḥah di atas menunjukkan kekhususan surat al-Fâtiḥah, sebagaimana suatu hadist yang ia kutip yang menyatakan khasiat al-Fâtiḥah.

2. Taawudz

Anjuran bertaawudz yaitu membaca "a'udzu billah min al-syaithan al-rajim" yang berarti memohon perlindungan kepada Allah swt. dari godaan setan yang terkutuk, berasal dari surat al-A'raf ayat 200, al-Nahl ayat 98-100 dan beberapa ayat lainnya. Ayat-ayat tersebut menegaskan bahwa manusia agar tetap bersikap ramah kepada musuh dan berlindung kepada Allah swt. jika ditimpa godaan setan.

A. Waktu Membaca Taawudz

1. Segolongan ahli pembaca kitab (qari') dan lainnya berpendapat bahwa membaca taawudz itu dilakukan setelah membaca kitab. Mereka berpegang pada zhahir makna ayat di atas (qara'ta, kamu telah membaca). Membaca taawudz setelah membaca kitab tersebut dimaksudkan untuk menolak rasa bangga pada diri setelah selesai ibadah. Pendapat tersebut dinilai gharib (tidak sah) oleh penafsir.
2. Pendapat lain menyatakan bahwa membaca taawudz dilakukan saat memulai dan setelah selesai membaca al-Qur'an, sebagaimana disampaikan oleh al-Razi.
3. Pendapat yang dinilai penafsir masyhur sehingga dapat dijadikan pegangan oleh mayoritas ulama adalah bahwa membaca taawudz dilakukan sebelum membaca kitab, guna menyingkirkan pengganggu. Menurut mereka, Ayat: Apabila kamu membaca al-Qur'an hendaklah kamu meminta perlindungan kepada Allah dari setan yang terkutuk, berate apabila kamu hendak membaca kitab. Penafsiran demikian sama dengan firman Allah pada ayat yang lain, Apabila kamu mendirikan shalat maka basuhlah wajahmu dan kedua tanganmu, maksudnya apabila kamu hendak mendirikan shalat. Penafsir kemudian menampilkan hadits-hadits sahih yang mendukung pendapat tersebut. Penafsir juga menyertakan hasil analisis mengenai keakuratan kualitas hadits yang digunakan.

B. Manfaat Membaca Taawudz

1. Tujuan dan manfaat membaca taawudz adalah menghilangkan segala godaan seperti sikap emosional ketika marah. Penafsir melakukan penseleksian terhadap hadits-hadits yang disampaikan untuk menemukan jalur-jalur yang dianggap akurat, dan juga meluruskan hadits-hadits yang dianggap lemah oleh para ahli hadits, namun sebenarnya hadits yang dapat dijadikan pedoman. Seperti pendapat al-Turmudzi, bahwa hadits dari jalur Mu'adz bin Jabal yang diriwayatkan oleh 'Abd al-Rahman bin Abi Laili dinilai mursal, dengan alasan 'Abd al-Rahman bin Abi Laili tidak pernah bertemu dengan Mu'adz bin Jabbal, ia meninggal sebelum tahun 20. Penafsir menyatakan bahwa sebenarnya 'Abd al-Rahman bin Abi Laili mendengar hadits tersebut dari Ubay bin Ka'ab sebagaimana disampaikan oleh Mu'az bin Jabbal. Kesahihan hadits tersebut juga didukung oleh kesaksian dari para sahabat Nabi.

2. Penafsir memberikan kesimpulan, bahwa:

a. Pendapat mayoritas ulama bahwa bacaan taawudz sangat disukai sehingga menjadi anjuran (sunnah) bukan keharusan yang berakibat dosa bila tidak membacanya. Pendapat lain sebagaimana diriwayatkan oleh al-Razi dari 'Atha' bin Abi rabah menyatakan bahwa hukum membaca taawudz itu wajib pada waktu akan shalat dan pada waktu akan membaca ayat suci al-Qur'an. Pendapat lain dari ibn Sirin bahwa jika seseorang membaca taawudz sekali dalam seumur hidup, maka itu telah cukup untuk menggugurkan kewajiban membawa taawudz. Menurut penafsir, pernyataan al-Razi tersebut didasarkan kepada makna dzahir dari sebuah ayat "fa-ista'idz" dan beberapa hasil pemahaman terhadap hadits Nabi saw.

b. Menurut Imam al-Syafi'i, membaca taawudz harus keras, namun tidak berdosa apabila tidak membacanya

dengan keras atau cukup dibaca dalam hati. Sebagaimana keterangan Imam al-Syafi'i dalam kitabnya, pendapat ini didasarkan pada praktek Ibn 'Umar yang membaca dengan tidak bersuara dan Abu Hurayrah yang membaca dengan keras. Mengenai ungkapan taawudz, menurut Imam al-Syafi'i dan Abi hanifah cukup dengan ungkapan a'udzu billah min al-syaithan al-rajim. Sebagian ulama menambahkan ungkapan a'udzu billah min al-sami' al-'alim. Sebagian ulama lagi mengungkapkan dengan asta'idz bi-Allah min al-syaithan al-rajim, sesuai perintah dalam ayat dan hadits al-Dhahhak dari Ibn 'Abbas dan sejumlah hadits sahih.

c. Mengenai kedudukan bacaan taawudz dalam shalat, menurut pendapat Abi Hanifah dan Muhammad, istiadzah dalam shalat hanya sebagai bacaan biasa. Menurut Abu Yusuf bacaan taawudz berkedudukan fi'li sehingga makmum harus membaca taawudz apabila imam tidak membaca. Dalam shalat hari raya, taawudz dibaca sebelum dan setelah takbir 'id, namun menurut pendapat mayoritas ulama dibaca setelah takbir sebelum membaca al-Fâtihah.

3. Rahasia dari manfaat membaca taawudz, yaitu untuk mensucikan mulut dari perkataan sia-sia dan buruk yang biasa dilakukannya dan untuk mengharumkannya. Taawudz berarti meminta perlindungan kepada Allah dan sebagai pengakuan atas kekuasaan-Nya, kelemahan hamba, dan ketidak berdayaannya dalam melawan musuh yang nyata, namun bersifat batiniyah, dan tidak ada yang kuasa untuk menolak dan mengusirnya kecuali Allah sebagai zat yang telah menciptakannya. Setan tidak dapat dibentengi dan tidak mengenal kebaikan. Hal itu berbeda dengan musuh dari jenis manusia, sebagaimana ditunjukkan sebuah ayat dalam al-Qur'an. Kemudian penafsir menyebut sebuah ayat

al-Qur'an sebagai dasar argumennya, "bahwa manusia tidak memiliki kekuasaan sama sekali terhadap musuh-musuhnya dan cukuplah Tuhannya yang menghadapinya".

C. Tafsir Bacaan Taawudz

Al-isti'adzah berarti berlindung kepada Allah dari buruknya segala kejahatan. Makna tersebut didasarkan pada syair dari al-Mutanabbi. A'udzu billah min al-syaithan al-rajim yaitu saya berlindung di sisi Allah dari setan yang terkutuk yang akan mencelakakan baik agama maupun dunia saya atau menghalang-halangi diriku dari melaksanakan kebaikan yang diperintahkan, atau mendorongku untuk melakukan perkara yang dilarang. Sesungguhnya setan itu tidak bisa dicegah dari manusia kecuali oleh Allah. Oleh karena itu Allah menyuruh bertaawudz kepada-Nya dari setan. Penafsir kemudian mengutip ayat-ayat al-Qur'an yang menjelaskan makna setan dan karakteristik perbuatannya.

Kata al-syaithan dalam bahasa Arab merupakan kata bentukan dari kata syathana yang berarti bila dia menjauh, setan itu jauh dari segala kebaikan karena tabiat dan kefasikannya. Suatu pendapat lain menyatakan bahwa akar kata al-syaithan adalah syatha karena ia makhluk dari neraka. Pendapat lainnya menyatakan bahwa kedua pendapat tersebut dapat dibenarkan, namun penafsir lebih cenderung menguatkan pendapat pertama sebagai pendapat yang sah dengan alasan bahwa pendapat itu sesuai dengan yang ditunjukkan ungkapan dalam bahasa Arab. Sebagai contoh ungkapan bahasa arab itu adalah perkataan Umayyah bin Abi al-Shalt dalam sebuah syair. Penafsir juga mengutip pendapat ahli bahasa (Ilmu Nahwu) Imam Sibawayh. Dari berbagai sumber tersebut dapat disimpulkan bahwa yang dimaksud setan adalah semua orang yang durhaka baik dari golongan jin, manusia, maupun hewan.

Kata al-Rajim berarti yang terkutuk atau terajam dan terusir dari segala kebaikan. Pendapat lain bahwa rajim berarti rajim atau pelempar batu karena melempari manusia dengan bisikan-bisikan. Pendapat awal adalah pendapat yang masyhur dan yang paling sahih. Pendapat awal juga yang sesuai dengan keterangan ayat al-Qur`an.

3. Basmalah

A. Kedudukan Basmalah dalam al-Fâtihah dan Implikasinya terhadap Pembacaan Basmalah dalam Shalat

Bi-ism Allah al-Rahman al-Rahim digunakan oleh para sahabat untuk membuka kitab suci dan berdasarkan kesepakatan ulama basmalah adalah bagian dari surat al-Naml. Namun kemudian ulama berbeda pendapat apakah basmalah merupakan sebuah ayat yang berdiri sendiri pada tiap-tiap surat atau merupakan bagian dari awal tiap-tiap surat yang ditulis pada ayat pertamanya, atau sesungguhnya ia merupakan bagian dari surat al-Fâtihah yang bukan bagian dari surat-surat lainnya, atau sesungguhnya ia bukan ayat tetapi hanya merupakan pemisah antar surat, sebagaimana sebuah hadits yang dinilai sahih dalam kitab Sunan Abu Dawud dari Ibn `Abbas bahwa Rasulullah saw. tidak mengetahui pemisah surat sehingga diturunkanlah Bi-ism Allah al-Rahman al-Rahim.

Menurut pendapat Imam Malik, Abu Hanifah dan sahabat-sahabatnya, basmalah bukan merupakan bagian ayat dari surat al-Fâtihah dan juga bukan bagian dari surat-surat lainnya. Menurut sebagian kelompok syafi'iyah, basmalah merupakan bagian dari surat al-Fâtihah dan bukan bagian dari surat-surat lainnya. Menurut sebagian Syafi'iyah lainnya, basmalah merupakan bagian dari ayat pada tiap-tiap surat. Penafsir kemudian menyatakan bahwa kedua pendapat dari

sebagian Syafi'iyah itu tidak sah karena riwayat yang digunakan berstatus gharib.

Perbedaan pendapat di atas berimplikasi pada bacaan Shalat. Kelompok yang berpandangan bahwa ia termasuk bagian dari surat al-Fâtiyah, mewajibkan membaca basmalah secara terang (jahr) dalam shalat. Kelompok yang berpandangan bahwa basmalah bukan merupakan bagian dari surat al-Fâtiyah, mewajibkan membaca basmalah dengan tidak kelas (sirr).

Perbedaan pendapat kembali terjadi pada golongan yang berpendirian bahwa basmalah merupakan awal dari setiap surat. Imam al-Syafi'i membaca basmalah baik dengan al-Fâtiyah ataupun dengan surat lainnya dengan jelas, cara yang demikian menurut penjelasan penafsir merupakan cara yang dikerjakan oleh para sahabat, tabi'in, para imam baik tradisional maupun modern. Penafsir memperkuat penjelasan tersebut dengan menyebutkan sejumlah riwayat yang mengkisahkan nama-nama dari golongan sahabat, tabiin, dan para imam atau ulama yang membaca basmalah secara jelas dalam riwayat-riwayat dan kisah yang teruji kesahihannya.

Kelompok yang tidak membaca basmalah dengan jelas adalah mengikuti cara baca para khalifah yang empat, demikian pula beberapa kelompok tabi'in baik yang tradisional (salaf) maupun modern (khalaf). Cara membaca basmalah dengan tidak bersuara itu juga merupakan madzhab Abu Hanifah, al-Tsawri, dan Ahmad bin Hambal. Bahkan menurut Imam Malik, basmalah itu tidak perlu dibaca, baik secara tidak bersuara maupun secara jelas.

Kuatnya argumentasi dan dasar-dasar dari kedua kelompok, baik yang membaca dengan tidak jelas (suara keras) maupun yang membaca dengan jelas (tidak bersuara keras), maka penafsir memberikan simpulan yang menurutnya merupakan hasil kesepakatan (ijma') ulama bahwa shalat baik

membaca basmalah dengan tidak bersuara maupun dengan bersuara jelas adalah sama-sama sah.

B. Keutamaan Basmalah

Riwayat dari Imam Abu Muhammad Abd al-Rahman bin Abi Hatim dengan jalur sanad dari Ustman bin 'Affan bahwa Rasulullah saw. ditanya tentang Bi-ism Allah al-Rahman al-Rahim, maka beliau menjawab "ia merupakan salah satu nama Allah, jarak antara Dia dan Nama yang Agung itu hanyalah seperti jarak antara bagian hitam dan putih pada mata, karena demikian dekatnya".

Begitu agungnya basmalah sehingga ada cerita israiliyat yang tidak dapat dijadikan pedoman bahwa Nabi Musa-pun pernah menerima pelajaran tentang basmalah. Semua jalur riwayat yang mengkisahkan kisah tersebut, menurut penafsir bernilai sebagai riwayat yang lemah. Riwayat lain dari seorang sahabat, yaitu dari Waki'. Beliau meriwayatkan dengan sanad dari Ibn Mas'ud, dia berkata, "Barangsiapa yang ingin diselamatkan dari zabaniyah yang berjumlah 19 itu, bacalah Bi-ism Allah al-Rahman al-Rahim, niscaya Allah akan menjadikan setiap huruf-nya sebagai benteng bagi sipembaca dari setiap zabaniyah". Keterangan itu diceritakan pula oleh Ibn Athiyyah dan al-Qurthubi. Kemudian menguatkan keterangan itu dengan hadits, "Sesungguhnya aku melihat sebanyak 33 malaikat yang membuat mereka tergesa-gesa karena ucapan seseorang, Tuhan kami, bagi engkau segala puji" sebagai pujian yang banyak, baik dan mengandung berkah, karena kalimat itu berjumlah 33 huruf.

Al-Nasa'i meriwayatkan dalam al-Yawm wa al-Laylah dan ibn Mardawiyah dalam tafsirnya, dari hadits Khalid al-Hadza, dari Abu Malih bin Usamah bin Amir, dari ayahnya, dia berkata "Aku membonceng pada kendaraan Nabi saw., karena terjatuh, aku berkata 'setan celaka', maka

beliau bersabda, jangan berkata demikian karena setan akan membesar hingga sebesar rumah, tetapi katakanlah bismillah ia akan mengecil seperti lalat, hal itu karena pengaruh dari berkah basmalah.

Begitu agungnya manfaat bacaan basmalah, maka disunnahkan pada setiap akan memulai pekerjaan untuk membaca basmalah. Disunnahkan pula membaca basmalah ketika memulai wudhu, makan, dan menyembelih binatang. Kesunnahan membaca basmalah tersebut didasarkan pada sejumlah pendapat Ulama dan hadits yang marfu'.

Madzhab Syafi'i menganggap hukum membaca basmalah ketika akan menyembelih binatang adalah sunnah, sedangkan sebagian ulama lainnya mewajibkannya. Disunnahkan pula ketika akan berhubungan intim suami-istri membaca basmalah, sesuai keterangan dari Kitab Sahih (Kitab Bukhari dan Muslim) dari Ibn 'Abbas bahwasanya Rasulullah saw. bersabda, "Apabila kamu hendak mencampuri istrimu, maka katakanlah dengan nama Allah, ya Allah, jauhkanlah kami dari setan dan jauhkan setan dari apa yang engkau anugerahkan kepada kami". Jika Allah menakdirkan anak melalui hubungan keduanya, maka anak itu tidak akan diganggu setan selamanya.

C. Tafsir Bi-ism Allah al-Rahman al-Rahim

Terdapat perbedaan pendapat di kalangan ahli nahwu tentang muta'alliq huruf ba' dalam ungkapan Bi-ism Allah, apakah ia dengan ism atau dengan fi'il. Masing-masing kelompok yang berbeda pendapat memiliki dasar-dasar argumentasi dari ayat-ayat al-Qur'an. Yang berpandangan dengan ism maka cakupan (perkiraan) artinya menjadi bi-ism Allah (dengan nama Allah) sebagai suatu permulaan (Ibtida'i), sedang yang berpandangan dengan fi'il (kata kerja) baik dalam bentuk kalimat perintah maupun berita, maka

PEMBAKUAN PEMIKIRAN KEAGAMAAN

A. Kejumudan Pemikiran Islam Abad VIII H

Hubungan antara karya dan masyarakat pembentuknya bukan merupakan hubungan determinasi yang langsung, melainkan dimediasi oleh apa yang disebut dengan pandangan dunia dan ideologi. Pandangan dunia merupakan istilah yang digunakan untuk menunjuk kompleks menyeluruh dari gagasan-gagasan, aspirasi-aspirasi, yang menghubungkan secara bersama-sama anggota-anggota suatu kelompok sosial tertentu dan yang mempertentangkannya dengan kelompok-kelompok sosial yang lain.¹ Gagasan, pemikiran dan perasaan tersebut muncul dari interaksi yang intens antar anggota masyarakat dalam menjawab tantangan hidupnya.

Ibn Katsir lahir, tumbuh, dan berkembang di Damaskus, sebuah kota yang menjadi salah satu pusat kegiatan intelektual Islam pada abad VIII H. Setelah kekuasaan Baghdad hancur, pusat kegiatan Islam menyebar keberbagai Negara dan di antara yang dapat tumbuh dan berkembang dengan baik adalah Mesir dan Syiria. Di dalam dua negara yang berada di bawah satu pemerintahan Mamalik pada abad VIII Hijriah tersebut, tumbuh kota-kota yang menjadi pusat peradaban Islam seperti Kairo dan Damaskus. Negara-negara seperti Mesir dan Syiria dipandang aman oleh sejumlah intelektual muslim, sehingga begitu mereka merasa tidak nyaman tinggal

¹ Faruk, *Pengantar Sosiologi sastra* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999) h. 15-16

di Baghdad, kebanyakan mereka mengungsi ke wilayah tersebut. Para pendatang di Mesir dan syiria, terbukti tidak hanya dari kalangan intelektual, tetapi juga para seniman, arsitektur, dan para pengusaha, sehingga kedatangan mereka cukup memberikan corak tersendiri bagi pertumbuhan Mesir dan Syiria pada periode tersebut. Para intelektual, seniman, dan beberapa ahli diberbagai bidang dapat secara produktif melahirkan kreasi-kreasi dan pemikirannya, sehingga meskipun panggung politik nampak kacau balau, kegiatan intelektual dengan segala keterbatasannya tetap berjalan.

Situasi sosial politik yang sangat menonjol sepanjang abad VIII H. adalah periode pergolakan dan transformasi, di mana masing-masing Negara sedang mencari jati dirinya sebagai Negara muslim di tengah percaturan global, setelah sekian lama berada di bawah hegemoni rezim Abbasiah. Tantangan dari luar yang turut mendorong terjadinya transformasi social budaya, politik, militer, dan ekonomi adalah adanya invasi bangsa Mongol dan kaum Nashrani yang tidak kunjung usai. Pada periode itu setidaknya negara-negara Islam Arab dihadapkan pada dua persoalan penting yaitu mempertahankan kedaulatan baik dari serangan Mongol maupun kaum Nashrani, dan menyusun satu format politik yang menjawab tantangan zaman.

Potensi intelektual dan tantangan sosial politik yang mewarnai Mesir dan Syiria abad VIII H. telah melahirkan dialektika tersendiri sehingga membentuk karakter pemikiran yang berkembang pada abad tersebut. Kekacauan politik akibat system pemerintahan yang tidak jelas di satu sisi, telah mendorong para ulama untuk bersikap pragmatis dengan melakukan legitimasi, menetapkan keabsahan suatu rezim dengan dasar-dasar keagamaan. Sikap ini merembes kepada model keberagaman masyarakat yang pragmatis pula, dengan mengikuti ulama secara taqlid buta.

Pada sisi lain, kalangan intelektual yang berhaluan tradisional-ortodox, merasa semakin tertantang untuk mewujudkan ketenangan dan kedamaian pada masyarakat dengan menghadirkan pedoman hidup yang tegas, jelas, dan mudah dipahami. Para ulama menyerukan semangat kembali kepada al-Qur`an dan hadits untuk menghadapi carut marut kondisi sosial, politik, dan ekonomi pada periode itu. Maksud kembali kepada al-Qur`an dan hadits, adalah memurnikan pemahaman terhadap al-Qur`an dengan hanya merujuk dan mengikuti hadits-hadits Nabi yang berisi penjelasan dari Nabi tentang isi al-Qur`an. Nabi berperan sekaligus sebagai penjelas al-Qur`an. Selain dengan hadits Nabi, pemurnian pemahaman kepada al-Qur`an juga dilakukan dengan mengikuti perkataan para sahabat Nabi, karena mereka telah bergaul dengan Nabi selama masa kenabian dan pewahyuan. Dengan demikian, pemahaman al-Qur`an harus merujuk kepada pemahaman dan penafsiran yang telah dilakukan generasi-generasi lama yang diakui keabsahan penafsirannya. Dengan demikian kegiatan intelektual lebih bersifat mengumpulkan warisan-warisan intelektual terdahulu daripada olah pikir yang dikhawatirkan akan lebih memperparah keadaan yang kacau karena pemikiran apalagi yang bercorak filosofis dinilai sering menjadi penyebab perselisihan yang berujung kesesatan dalam masyarakat.

Sikap menggantungkan pemahaman teks-teks suci kepada generasi awal, berarti juga mengkristalkan berbagai perbedaan pendapat yang ada dalam sikap dan pemikiran para ulama terdahulu. Hasil kegiatan intelektual ulama terdahulu yang sebenarnya tidak hampa budaya kemudian dibakukan pada masa itu untuk dijadikan pedoman bagi umat yang sedang mengalami masa pancaroba. Perbedaan pendapat yang dahulunya cair dan wajar, pada abad VIII tersebut menjadi perbedaan yang menegangkan karena ia tidak hanya berdiri

sebagai perbedaan pendapat dalam konteks keilmuan, tetapi telah menjadi identitas kelompok atau bahkan suatu rezim pemerintahan. Hasil-hasil pemikiran ulama terdahulu menjadi pusat orientasi dan rujukan (madzhab) masing-masing kelompok. Pemerintah yang legitimate adalah pemerintah yang mendapat legitimasi keagamaan dari madzhab yang diakui mayoritas. Sehingga basis ideology suatu rezim pemerintahan saat itu adalah madzhab-madzhab fiqih dan teologi yang telah tumbuh di masyarakat.

Situasi dan kondisi sosial politik dan keberagamaan di atas merupakan faktor-faktor yang membentuk pandangan dunia para intelektual pada masa itu. Ibn katsir dilahirkan oleh seorang pendidik dan dibesarkan oleh seorang intelektual. Kakaknya sendiri yang sekaligus menjadi peletak dasar-dasar keilmuan dalam jiwanya. Semangat untuk menekuni dan mendalami al-Qur`an yang telah ditumbuhkan sejak masa kecil, diikuti dan diperkuat dengan belajar dan mendalami sejarah serta ilmu-ilmu riwayat, baik mempelajari materi isi (*matn*) maupun kjalur periwayatan dan metode kritik hadits. Ketekunannya dalam bidang hadits tercermin kuat dalam karya-karyanya dalam bidang hadits dan tafsir yang menggunakan kritik hadits sebagai salah satu argumennya. Khusus mengenai tafsirnya ini, para ulama menilainya sebagai karya tafsir terbaik dalam menggunakan sumber-sumber riwayat, yaitu hadits Nabi, perkataan sahabat, tabiin, para ulama dan ahli bahasa. Keahlian dalam bidang kritik hadits ditunjukkan dengan sikapnya dalam menseleksi riwayat-riwayat tersebut sehingga didapati riwayat yang dapat dipercaya dan dapat disisihkan darinya riwayat-riwayat yang lemah.

Apa yang dipikirkan oleh ulama, di tengah-tengah konflik sosial yang hebat, tentunya adalah stabilitas dan adanya pegangan dan pedoman yang pasti, jelas, dan

meyakinkan bagi masyarakat.² Pandangan dunia tersebut terlihat jelas dalam wacana tafsir Ibn Katsîr yang didominasi oleh wacana argumentasi. Dengan keahliannya dalam bidang kritik hadits ia telah menunjukkan kerja intelektualnya yang obyektif sesuai konvensi keilmuan pada masa dan bidang itu, sehingga dapat meyakinkan masyarakat akan pendapat-pendapat yang benar dan dapat dijadikan pedoman. Dengan membaca tafsirnya diharapkan masyarakat akan mendapat kepastian mengenai makna al-Qur`an yang benar yang dapat dijadikan pedoman hidup.

B. Tafsir Menurut Pemikiran Ibn Katsir yang Terefleksi dari Karya Tafsirnya

Di bawah struktur permukaan suatu teks ada struktur lain yang terdiri dari pandangan dunia dan pemikiran-pemikiran yang melandasi teks. Struktur tersebut terbentuk dari relasi-relasi yang kompleks antara pengarang dan realitas sosial-kultural masyarakat yang mengelilingi kehidupan pengarang. Dalam konteks karya tafsir yang menjadikan al-Qur`an sebagai obyek studi, pemikiran tentang apa itu al-Qur`an, bagaimana bahasanya dalam pengertian cara memaknai dan juga bagaimana menafsirkannya, adalah pemikiran-pemikiran yang melandasi suatu teks tafsir.

2 Bandingkan Abû Zayd, *Maḥmûm al-Nâsh, Dirâsah fi 'Ulûm al-Qur`ân* (Kairo: al-Hay`ah al-Mishriyyah al-`Âmmah li al-Kitâb, 1993), h. 14, Dalam menganalisa latar belakang sosiokultural dari masa al-Zarkasyi (wafat 794 H) sampai al-Suyûthi (wafat 910 H) Abu Zayd menyimpulkan bahwa tantangan yang menghadang para ulama saat itu adalah bagaimana memelihara dan mempertahankan catatan budaya bangsa, peradaban, dan pemikirannya dalam menghadapi serbuan Pasukan Salib dari Barat. Karya-karya mereka dalam ilmu-ilmu al-Qur`an dan ilmu-ilmu hadits (Ibn Shalah, wafat 643 H) dilahirkan sebagai upaya untuk menghimpun warisan-warisan budaya yang beraneka ragam ke dalam bidang "teks" keagamaan dan sebagai upaya untuk mempermudah masyarakat sehingga mudah menjangkau dan membacanya.

Pemikiran-pemikiran tersebut terpantul dari apa yang dijelaskan dan apa yang dibicarakan oleh teks serta bagaimana teks tersebut membicarakannya sebagaimana dapat dilihat dalam analisa terhadap struktur teks dalam bab III.

Melihat apa yang dibicarakan oleh teks tafsir Ibn Katsir pada surat al-Fatihah terbukti tidak hanya penafsiran ayat-ayat dari surat, tetapi juga membahas sejumlah doktrin dan ajaran-ajaran agama yang terkait dengan ayat-ayat dalam surat al-Fatihah. Pada bagian pendahuluan, pembahasan masalah *ta'awudz* dan basmalah terlihat bagaimana pembahasan dalam bagian tersebut telah berkembang jauh di luar tafsir ayat-ayat al-Qur'an. Dalam pendahuluan, pembahasan telah berkembang sampai pada perdebatan para ulama mengenai kedudukan al-Fatihah sebagai bacaan shalat. Pembahasan tersebut tidak terkait secara langsung dengan penafsiran sebuah teks, karena terbukti hanya melibatkan ulama-ulama fiqih. Pada satu bagian dalam pembahasan mengenai *ta'awudz*, juga tidak melibatkan para ahli tafsir untuk menemukan keterkaitan dengan ayat yang akan ditafsirkan, tetapi dalam hubungan-hubungan mistis untuk menghindari godaan setan, bagaimana hokum membacanya dan bagaimana kedudukannya dalam bacaan shalat. Pembahasan mengenai masalah kedudukan basmalah berkembang sampai pembahasan pada implikasinya sebagai bacaan shalat dan bagaimana implikasinya pada shalat jamaah.

Apa yang dibicarakan teks pada bagian analisa bahasa dan makna juga membuktikan bahwa persoalan tafsir bukan hanya makna surat dan ayat-ayat serta bagaimana penafsirannya. Ayat-ayat dipotong-potong sesuai persoalan yang ditunjukkannya dan dikaji sesuai logika persoalan-persoalan tersebut. Misalnya ayata *al-hamd lillah rabb al-alamin*, pada potongan *al-hamd* telah muncul masalah apakah itu pujian atau ucapan syukur, Sehingga ayat tersebut diorientasikan

sebagai bacaan do'a atau dzikir. Pada ayat *iyya-ka na'bud*, dipilih pembahasan mengenai masalah ibadah, apa itu ibadah dan bagaimana ibadah yang murni. Dalam pembahasan dua ayat yang terakhir, pembahasan juga telah diarahkan pada masalah-masalah doktrin-doktrin mengenai jalan yang lurus, jalan orang-orang yang dianugerahi nikmat oleh Allah, jalan yang dimurkai dan sesat, tentang siapa mereka dan apa amal perbuatan mereka.

Terkait dengan bagaimana teks membicarakan persoalan-persoalan yang dipilihnya, sebagaimana telah disimpulkan dalam analisa teks pada bab III, teks tafsir Ibn Katsir pada surat al-Fatihah bersifat argumentatif, karena membicarakan dan membahas persoalan-persoalan dengan argumen-argumen untuk meyakinkan penjelasannya. Tujuan dari wacana argumentatif yang terlihat jelas dalam teks tersebut adalah didapatkannya penyelesaian dan penjelasan yang meyakinkan atas suatu masalah. Dari analisa wacana terhadap teks Nampak hubungan antara pernyataan, sumber rujukan, dan penguat dalam teks tafsir Ibn Katsir berupa riwayat-riwayat dari berbagai pihak yang dinilai memiliki kekuasaan dan kewenangan untuknya.

Dari tipe argumentasi dan gaya pemaparan teks, tidak terbukti bahwa tafsir Ibn Katsir yang dinilai menggunakan metode *bi al-ma'tsur*, sebagai tafsir yang orisinal dan bebas pemikiran. Ayat-ayat al-Qur'an, hadits Nabi, perkataan sahabat, tabi'in, para ulama dan tokoh-tokoh pada umumnya bukan hanya berdiri sebagai sumber penafsiran, tetapi lebih sebagai argumen untuk meyakinkan suatu pendapat, gagasan, pemikiran mengenai suatu masalah. Untuk memperkuat atau memperlemah kedudukan suatu riwayat, sehingga riwayat tersebut dapat digunakan sebagai argumen yang meyakinkan. Penafsir juga menampilkan pendapat para tokoh, walau terkadang dianalisis sendiri untuk menilai kesahihan suatu

riwayat. Dengan demikian, berargumen dengan riwayat merupakan suatu ciri khas teks tafsir ibn Katsir yang menjadi bagian dari syarat dan prosedur yang diikuti oleh teks. Perujukan dan penguatan argumentasi dengan riwayat, tidak menunjukkan bahwa teks tersebut hampa makna dan pemikiran, karena riwayat merupakan bagian penanda argumentasi yang menguatkan dan mengukuhkan suatu nalar dan pemikiran keagamaan.³

Hubungan antar ayat juga terbukti diarahkan oleh suatu nalar tertentu dari ajaran-ajaran agama. Pemilihan masalah dengan memenggal-menggal ayat, seperti masalah-masalah dalam ta'awudz, basmalah, al-hamd lillah, Hari pembalasan, ibadah, memohon petunjuk jalan yang lurus, orang-orang yang dimurkai dan sesat, semua bagian-bagian kecil tersebut telah mensiratkan sebuah logika dari ajaran Islam yang dihasilkan dan ditopang oleh suatu nalar dan idiologi tertentu.

Pemikiran dan nalar yang mempengaruhi dan mengarahkan Ibn Katsir dalam menulis karya tafsirnya tentunya tidak lepas dari pandangan dunia yang membentuknya sebagaimana disimpulkan dalam analisa terdahulu. Arkoun merumuskan beberapa gagasan dan pemikiran yang mengungkapkan pemikiran Arab, di antaranya:

1. Setiap kegiatan berpikir dikuasai oleh gambaran dogmatis dari suatu nalar yang mampu mencapai keberadaan (Allah), jadi ada pertalian dengan yang benar, baik, indah, dan abadi.
2. Nalar, akal budi ('aql) yang mengambil cahanya dari intelek, yang juga sosok ciptaan Allah, atau dikuasai oleh gagasan-gagasan, bertugas *mengenal kembali* keberadaan-Esa-Sebab Pertama -Pencipta.

³ Lihat syarat-syarat keabsahan, pada bab II mengenai Sejarah Pemikiran

Itulah yang menjelaskan inferensi-inferensi dan konvergensi akhir dari metafisika, teologi, moral, dan hukum.

3. Kegiatan-kegiatan mendasar dari nalar di dalam usahanya “kembali ke landasan-landasan”, adalah mengujarkan hubungan-hubungan keidentikan, analogi, implikasi, atau oposisi dengan bertitik tolak dari definisi-definisi universal, dari substansi-substansi pertama, dari esensi-esensi tak berubah.
4. Untuk memperoleh sarana untuk sampai ke kesimpulan yang dicari, untuk membangun ilmu yang berfungsi sebagai suatu system keamanan bagi manusia, nalar meningkatkan fungsinya ke tataran transendental data-data empiris sederhana. Nalar menuruti prosedur-prosedur yang paling semena untuk berhasil di dalam usahanya. Nalar mengesampingkan kesaksian yang mengaganggu atas nama ortodoksi, nalar mengajukan aksioma-aksioma seperti “seorang sahabat Nabi tidak mungkin berbohong”, “umat tidak mungkin sepakat mengenai kesalahan”, dan lain seterusnya.
5. Agama, budaya, dan negara didirikan untuk menjadi kekuatan pemersatu yang mengatasi potensi-potensi perbedaan baik potensi perbedaan etnis, bid’ah, adat-istiadat, dan kepercayaan. Agama kemudian mencurahkan perhatiannya untuk mempertahankan keabsahan resmi, untuk itu pencarian makna dipersempit menjadi sekedar pengulangan (taqlid) pelbagai pemaknaan yang telah terbentuk.⁴

4 Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, Penerjemah: Rahayu S. Hidayat (Jakarta: INIS, 1994) h. 81-83

PENUTUP

A. Kesimpulan

Setelah dilakukan pengkajian dan analisa dengan metode struktural terhadap teks tafsir Ibn Katsir pada surat al-Fâtihah, untuk mengetahui landasan pemikiran yang direfleksikan oleh teks, maka dapat diambil simpulan bahwa struktur dan jenis teks tafsir Ibn Katsîr pada surat al-Fatihah adalah teks argumentatif, karena sesuai dengan sifat yang dominan dalam teks tersebut adalah menjelaskan suatu persoalan dengan pendapat, ide, dan gagasan yang disertai dengan argumen-argumen yang berupa hadits Nabi dan penilaian riwayat, ayat-ayat al-Qur`an dari surat lain yang bersesuaian, perkataan sahabat, tabi'in, para ulama, dan ahli bahasa, kaidah kebahasaan, syair, dan makna bahasa untuk meyakinkan hati pembaca. Sebagaimana terlihat dari konteks sosiokultural dan politis yang melingkupi karya tersebut, teks tafsir Ibn Katsir lebih diorientasikan untuk memurnikan ajaran-ajaran agama Islam demi stabilitas dan kemapanan pemahaman keagamaan ditengah-tengah carut-marut perbedaan paham dan mazhab. Masyarakat saat itu diasumsikan sebagai kelompok yang sangat membutuhkan petunjuk agama untuk pedoman hidup yang praktis, mudah diterima, dan dapat membantu membebaskan dari berbagai konflik dan tekanan politik yang mereka hadapi.

Tafsir dalam pemikiran Ibn Katsir yang terefleksi dari karyanya *tafsir al-Qur`an al-Adzim* pada surat al-Fatihah memiliki obyek kajian yang meluas sampai di luar wilayah penafsiran untuk mengetahui makna dan kandungan suatu

ayat al-Qur'an. Obyek pembahasan tafsir al-Qur'an juga meliputi pembahasan sejumlah doktrin dan ajaran agama yang dibahas dalam ilmu-ilmu agama Islam. Untuk itu kegiatan penafsiran al-Qur'an tidak semata-mata usaha pencarian makna baik yang ada dipermukaan maupun yang tersembunyi di balik struktur gramatikal suatu teks. Penafsiran al-Qur'an yang demikian diorientasikan untuk mengabsahkan, membakukan, dan melembagakan suatu pemikiran keagamaan yang demikian yang dinilainya benar dan absah.

Bahasa dan makna al-Qur'an dalam pemikiran Ibn katsir yang terefleksi dalam karya tafsirnya *al-Qur'an al-Adzim* adalah sesuatu yang baku yang diproduksi oleh suatu prosedur tertentu oleh golongan yang berwenang. Bahasa tidak dilihat sebagai gejala dari realitas social-budaya manusia dan makna bukan hasil interaksi antara teks dan realitas kesejarahan. Makna secara otomatis menunjuk pada suatu makna tertentu yang telah baku. Analisa kebahasaan tidak hanya ditujukan ungkap makna, tetapi juga untuk membenarkan sejumlah pengertian yang telah ada, yang telah disesuaikan dengan makna istilah atau makna yang dimaksud ayat. Analisa kebahasaan dengan demikian dilakukan dengan mengikuti persyaratan mulai dari makna secara bahasa, susunan kalimat, asal kata, kemudian makna yang dimaksud ayat. Hubungan antara makna bahasa dan makna ayat bukan lagi hubungan kebahasaan tetapi hubungan argumentatif, yang sesuai atau tidak, yang membenarkan atau tidak.

B. Saran

Studi dan pengkajian terhadap al-Qur'an dan karya-karya tafsir yang telah dihasilkan terutama oleh ulama-ulama klasik perlu dikembangkan dengan pendekatan dan metode ilmiah yang kritis sesuai dengan obyek kajian dan dinamika

sosial budaya.

Pendekatan strukturalisme sebagaimana dicoba dalam penelitian ini untuk menganalisa sebuah karya tafsir, terbukti dapat digunakan sebagai alat analisis yang kritis. Karya tafsir tidak cukup untuk dianalisis dengan pendekatan deskriptif-normatif karena ia merupakan anak zaman yang tidak lepas dari dinamika sosio-kultural yang mengitarinya. Sebuah karya tafsir menyimpan di dalamnya sejumlah pemikiran yang kompleks sebagai sikap dan respon pengarangnya terhadap masalah-masalah sosial-kemasyarakatan.

Strukturalisme sebagai sebuah teori tentang teks terus mengalami dialektika sehingga lebih kritis dan komprehensif dalam membaca masalah teks. Teori-teori baru tersebut sangat terbuka untuk digunakan dalam mengkaji kitab-kitab tafsir dan pemikiran keagamaan pada umumnya. Kajian mitologis yang dikembangkan Roland Barthes misalnya, dapat digunakan untuk menganalisis ideologi yang berada dibalik teks. Sejumlah symbol yang ada dalam teks tafsir yang digunakan sebagai alat legitimasi, argumentasi, untuk menguatkan dan mengesahkan pendapat yang dianggap paling benar dapat dikaji system ikonisasinya. Simbol-simbol yang ada dalam teks tersebut (kriteria keabsahan suatu riwayat, sahih, dhaif, syadz, gharib) tidak hanya merujuk pada makna pertamanya untuk menunjukkan kesahihah sebuah riwayat, namun juga telah menjadi sebuah *ikon* untuk menunjuk tanda dan maka yang lain, yaitu kebenaran suatu pemikiran keagamaan dan madzhab yang mendukung riwayat tersebut. *Wa-allah a'lam*

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, M. Amin, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi Pendekatan Integratif-Interhonektif*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006
- _____, "Pengantar", dalam Mohammed Arkoun, *Membongkar Wacana Hegemonik dalam Islam dan Post Modernisme*, Penerjemah: Jauhari, dkk. Surabaya: al-Fikr, 1999.
- _____, "al-Ta'wîl al-"Ilmî": Kearifan Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci", dalam al-Jami'ah *Journal of Islamic Studies IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*, Volume 39, No. 2, Juli-Desember 2001.
- 'Abd al'Alû, Ismâ'îl Sâlim, *Ibn Katsîr wa Manâhijuh fi al-Tafsîr*, Kairo: al-Mulk al-Fayshal al-Islâmiyyah, 1984
- 'Abîdû, Muhammad Hasan, *Dirâsat fi Târîkh al-Tafsîr wa Manâhij al-Mufasssîrîn*, Qâhirah: Markaz al-Kitâb li al-Nasyr, 1991
- al-Afghani, Sa'id, *Min Tariikh al-Nahw*, Bayrut: Dar al-Fikr, 1978
- Azami, Muhammad Mustafa, *Metodologi Kritik Hadits*, Penerjemah: A. Yamin, Jakarta: Pustaka Hidayah, 1992.
- Baidan, Nashruddin, *Metodologi Penafsiran al-Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998
- Bertens, K., *Filsafat Barat Kontemporer; Inggris-Jerman*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2002
- Baso, Ahmad, Pengantar, dalam Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Post Tradisionalisme Islam*, Penerjemah : Ahmad Baso, Yogyakarta : LkiS, 2000

- Brown, Gillian dan George Yule, *Analisis Wacana*, Penerjemah: I. Soetikno, Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 1996
- Budiman, Kris, *Kosa Semiotika*, Yogyakarta: LKiS, 1999
- Cowan, J. Milton (ed.), *Hans Wehr a Dictionary of Modern Written Arabic*, Beirut dan London: Libraire Du Liban dan Macdonald & Evans ltd. 1980
- al-Dāwudi, Syamsy al-Din Muḥammad bin 'Alī ibn Aḥmad, *Thabaqāt al-Mufasssīrīn*, Kairo: Mathba'ah al-Istiqlāl al-Kubra, 1972
- Dhākahālah, 'Umar, *Mu'jam a-Mu'allifīn*, Beyrut: Dār Ihyā al-Turāts al-'Arabi, tth
- al-Dzahabī, Muḥammad Husain, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, ttp: tp, 1976
- Gabrieli, Francesco, *The Arabs a Compact History*, New York : Hawthorn Books, Inc., 1963
- Gadamer, Hans-Georg, *Truth and Method, Kebenaran dan Metode*, Penerjemah: Ahmad Sahidah, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004
- Goldziher, Ignaz, *Madzahib al-Tafsīr al-Islami*, Penerjemah: M. Alaika Salamullah dkk., Yogyakarta: eLSAQ Press, 2003
- Haryatmoko, *Hermeneutika Paul Ricoeur, Transparansi Sebagai Proses*, No 05-06: Tahun ke-49, Mei-Juni 2000
- Hitti, Philip K., *Dunia Arab*, Penerjemah: Ushuludin H. dan Sihombing, Bandung : Penerbit Sumur Bandung, tth.
- Hodgson, Marshall, G.S, *The Venture of Islam 1*, Penerjemah: Mulyadi Kertanegara Jakarta: Paramadina, 2000

- Ihromi, T.O., ed., *Pokok-Pokok Antropologi Budaya*, Jakarta: PT. Gramedia, 1980
- al-Jabiri, Muhammad 'Abid, *Takwin al-Aql al-Arabi*, Bayrut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-Arabiyyah, 1991
- Kamali, Muhammad Hashim, *Prinsip dan Teori-Teori Hukum Islam*, Penerjemah: Noorhadi, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996
- Ibn Katsir, Abû al-Fida' Ismâ'il, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Adzîm*, Bayrut: 'Âlam al-Kutub, 1985
- _____, *Al-Bidayah wa al-Nihayah*, Bayrut: Maktabat al-Ma'arif, 1990
- Kridalaksana, Harimurti, Mongin Ferdinand De Saussure (1857-1913) Bapak Linguistik dan Pelopor Strukturalisme, dalam; Ferdinand de Saussure, *Pengantar Linguistik Umum*, Penerjemah: Rahayu S. Hidayat, Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1988
- Lane, Michael, *Introduction to Structuralism*, New York: Inc. Publisher, 1970
- Lapidus, Ira. M., *Sejarah Sosial Ummat Islam*, Penerjemah: Ghufron, Jakarta : PT. Raja Grafindo Persada, 2000
- _____, *Sultanates and Gunpowder Empires The Midle East*, dalam Jhon L. Esposito, ed., *The Oxford History Of Islam*, New York: Oxford University Press, 1999
- Lewis, Bernard, *Bangsa Arab dalam Lintasan Sejarah*, Penerjemah : Nurcholis Madjid, Jakarta: Pedoman Jaya, 1994
- Madjid, Nurcholis, *Mukadimah-Khazanah Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1994

RIWAYAT PENULIS

Anwar Mujahidin, lahir di Ponorogo, pada 3 Oktober 1974 dari keluarga H. Ichsanudin, B.A. (alm.) dengan ibunda Hj. Siti Mariyam. Menikah dengan Faizah 'Afifah, S.Far. Apt. Memiliki satu orang putra Azkiyaa ' Dzella Rahman.

Pendidikan SD Tarbiyatul Islam Ponorogo 1987. MTs al-Islam Joresan Ponorogo 1991, MAN I Ponorogo 1994. S1, Fakultas Adab Jurusan Sastra Arab IAIN Sunan Ampel Surabaya 2000, S2 UIN Syarif Hidayatullah Jakarta Jurusan Tafsir Hadis 2002 dan S3 UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta 2011. Penrnah nyantri di Pondok Pesantren Dar al-Najah Jalen Ngrukem Ponorogo: 1988

Merintis karir dari wartawan Tabloid *Aliansi* Surabaya 1999, Staf Pengajar STAI La Roiba Bogor: 2000, Wartawan dan Litbang Koran *Surabaya Pagi*: 2003 Dosen STIT Bustanul Ulum Lampung Tengah: 2001 dan kini dosen Fakultas Ushuluddin IAIN Raden Intan Lampung: 2003-sekarang.

Karya-karya Penelitian, 1. Dasar-Dasar Pemikiran Tafsir al-Qur'an al-'Azhim Karya Ibn Katsir (Analisis Tekstual terhadap Tafsir al-Qur'an al-'Adzim), Penelitian Individual, Puslit IAIN Raden Intan Bandar Lampung, 2006.2. Pandangan Siswa SMA Terhadap Pluralisme Kehidupan Beragama (Pengalaman dan Refleksi Persahabatan Antar Iman Siswa Kelas 12 A1 IPA SMAN 5 Kodya Surakarta), Penelitian Individual, dipresentasikan dalam diskusi kelas Program S3 UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Mata Kuliah: Metodologi Penelitian Agama, 2006. 3. Dekonstruksi Fundamentalisme dalam Tafsir al-Qur'an (Studi Gerakan Fundamentalisme di Lampung Berdasarkan Pemikiran Nasr Hamid Abu Zayd), Penelitian Kompetitif 2010, Pengembangan Studi Islam (PSI), Kementerian Agama RI, 2011.

Karya Tulis Yang Diterbitkan, 1. Buku "Antropologi

Wahyu al-Qur`an (Dekonstruksi Nalar Bayani Menuju Fiqhul Qur`an al-Mu`ashirah)", dalam M. Amin Abdullah, *Islamic Studies dalam Paradigma Integrasi Interkoneksi (Sebuah Antologi)* (Yogyakarta: SUKA Press, 2007). 2. Jurnal Terakreditasi; a. "Science and Religion (Paradigma al-Qur`an untuk Ilmu-ilmu Sosial Menurut Pemikiran Kuntowijoyo)", *Jurnal Dialog*, No. 68, Tahun XXXII, November 2009 (Terakreditasi A No. 114/Akred-LIPI/P2MB/06/2008). b. "Paradigma Baru Mengenai Harta; Studi terhadap *Tafsir al-Mishbâh* Karya M. Quraish Shihab". *Jurnal Dialog*, No. 70, Tahun XXXIII, November 2010 (Terakreditasi A No. 114/ Akred-LIPI/ P2MB/2008).

Jurnal Belum Terakreditasi "Membaca al-Qur`an Untuk Perubahan (Sebuah Refleksi Sosiologis)", *Jurnal Menara Intan*, PPM IAIN RI Lampung, Vol. 23, No. 1, Juni 2005; "Konsep Kesesatan (Dhalal) dalam al-Qur`an dan Nestapa Manusia Modern", *Jurnal Tapis*, Fakultas Ushuluddin IAIN RI Lampung, Desember 2005; "Kreatifitas Manusia: Analisis Semiotika Terhadap Surat al-Insan", *Jurnal Kalam*, Fakultas Ushuluddin IAIN RI Lampung, 2005; "Adakah Ilmu Sosial dalam Islam? Resensi Buku *Islam Sebagai Ilmu* Karya Kuntowijoyo", *Jurnal Analisis*, Puslit IAIN RI Lampung, 2005; "Subyektivitas dan Obyektivitas dalam Studi al-Qur`an (Kontribusi Paul Ricoeur dan Muhammad Syahrur)", *Jurnal Kalam*, Fakultas Ushuluddin IAIN RI Lampung, 2007; "Tafsir al-Qur`an untuk Keragaman dan Konflik dalam Masyarakat", *Jurnal Kalam*, Fakultas Ushuluddin IAIN RI Lampung, 2008; Pemikiran Nashr Hamid Abu Zayd Mengenai Metodologi Tafsir al-Qur`an, *Jurnal al-Dzikra-Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur`an dan al-Hadits*, Vol.5, No. 8, Januari-Juni 2011.

Penerbitan Populer (Koran dan Majalah) "NU, Kyai, Godaan Politik dan Demokratisasi", *Lampung Post*, Selasa 8 Juni 2004.



Usaha pemurnian tafsir al-Qur`an dengan *metode bi al-ma`tsur* tidak berarti hanya dengan metode itulah yang sebenarnya dapat menghasilkan tafsir yang paling benar secara obyektif. Kebenaran yang dimaksud tafsir tersebut adalah kebenaran madzhab atau aliran keagamaan tertentu, sehingga penggalian terhadap makna al-Qur`an secara kontekstual yang relevan dan menjawab persoalan kemasyarakatan pada masanya menjadi kurang diperhatikan.



ISBN 9789798547454



9 789798 547454